Siyaset Felsefesi Tarihi

Platon'dan Žižek'e

Editörler: Ahu Tunçel - Kurtul Gülenç

DOĞUBATI

Ahu Tunçel
Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda yazdığı "Özne ve Birey Kavramları Bağlamında Nietzsche'nin Modernliği Eleştirisi" başlıklı teziyle yüksek lisans derecesini aldı. 2008 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı'nda doktora derecesi alan yazarın doktora tezi 2010 yılında *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük* başlığıyla kitap olarak yayımlandı. 2002 yılından bu yana Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmakta olan Tunçel'in siyaset felsefesi alanında çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanmış yazıları bulunmaktadır.

Kurtul Gülenç
1979 yılında Bursa'da doğdu. 1997 yılında girdiği Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini 2002 yılında tamamladıktan sonra, 2005 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. *Felsefelogos*, *Baykuş*, *Yeditepe'de Felsefe*, *Felsefe Dünyası*, *Felsefe Yazın*, *Cogito*, *Özne*, *Kaygı* gibi ulusal ve uluslararası dergilerde çeşitli makaleleri ve çevirileri yayımlandı. Gülenç'in Önder Kulak ile birlikte kaleme aldığı *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* adlı kitabının yanı sıra yine Önder Kulak ile birlikte dilimize kazandırdığı *Basın Özgürlüğü Üzerine* adlı kitap çevirisi de bulunmaktadır. 2004-2010 yılları arasında Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışan Gülenç, hâlen Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Editörler
Ahu Tunçel - Kurtul Gülenç

Kapak Tasarım
Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama
Aziz Tuna

Baskı
Tarcan Matbaacılık
1. Basım: 2013
2. Basım: 2014

Doğu Batı Yayınları
Ankara Merkez:
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65

İstanbul Dağıtım:
Hobyar Mah. Narlıbahçe Sok. No:6
Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 212 243 47 11
www.dogubati.com

ISBN: 978-605-5063-03-0 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-97 Siyaset Bilimi-9

Kapak Resmi: *"General Scipio, Cicero ve İmparator Decius"* –
Domenico Ghirlandaio'nun Sala del Giglio çizimlerinden detay;
1482-1484, Palazzo Vecchio/Floransa.

İÇİNDEKİLER

I. CİLT

Editörlerin Notu 13

Giriş 15

Platon 23
Nihal Petek Boyacı

Aristoteles 48
Nazile Kalaycı

Marcus Tullius Cicero 64
Pelin Atayman Erçelik

Aurelius Augustinus 80
Betül Çotuksöken

Farabi 96
Yaşar Aydınlı

İbn Haldun 118
H. Fırat Şenol

Niccolò Machiavelli 134
Kurtul Gülenç

Martin Luther 165
Kaan Harun Ökten

Hugo Grotius 197
Ali Taşkın

Thomas Hobbes 217
Önder Kulak

Benedictus (Baruch) Spinoza 236
Abdurrahman Aydın

John Locke 249
Erol Kuyurtar

Charles-Louis De Secondat Baron De Montesquieu 264
Ahu Tunçel

David Hume 283
Örsan K. Öymen

Jean-Jacques Rousseau 294
Seyit Coşkun

Immanuel Kant 309
Özlem Duva

Edmund Burke 326
Fatih Duman

Jeremy Bentham 343
Aysel Doğan

Katkıda Bulunanlar 365

II. CİLT

Editörlerin Notu 371

Giriş 373

Alexis De Tocqueville 391
Kubilay Aysevener

John Stuart Mill 406
Yıldız Silier

Karl Heinrich Marx 425
Bora Erdağı

Friedrich Wilhelm Nietzsche 458
Buse Kemaloğlu - Çetin Türkyılmaz

Max Weber 479
Bener Ergüngör

Carl Schmitt 495
Toros Güneş Esgün

Martin Heidegger 512
Dilek Arlı Çil

Walter Benjamin 530
Bora Erdağı

Leo Strauss 549
Funda Günsoy Kaya

Frankfurt Okulu 583
Çetin Veysal

Karl Raimund Popper 624
Gürol Irzık

Hannah Arendt 638
Devrim Sezer

Albert Camus 679
Feysel Taşçıer

Louis Althusser 695
Taner Yelkenci

John Rawls 712
Gülriz Uygur

Michel Foucault 736
Ferda Keskin

Jürgen Habermas 754
Murat Özbank

Jacques Derrida 769
Zeynep Direk

Richard Rorty 783
Özgür Gürsoy

Charles Taylor 803
Aydın Müftüoğlu

Alain Badiou 816
Savaş Ergül

Giorgio Agamben 835
Onur Kartal

Gayatri Chakravorty Spivak 850
Utku Özmakas

Slavoj Žižek 867
Ersin Vedat Elgür

Judith Butler 882
Hülya Durudoğan

Katkıda Bulunanlar 898

Taner Yelkenci'nin Anısına...

I. CİLT

EDİTÖRLERİN NOTU

Siyasetin nesnesi olan her birey ya da ilişki, siyasetin öznesidir de. Siyaset, sadece entelektüel düşüncenin değil, aynı zamanda günlük hayatın belirleyicilerinin en başında gelir. Çoğu zaman siyasetle belirlenen günlük hayatlarımız, siyasete yönelik özel bir dikkat ve hassasiyet geliştirmeyi gerektirir. Bu gereklilik, aynı zamanda, belirlenen öznenin ayrı bir siyaset yorumunun da olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla her belirlenen kadar farklı siyaset yorumundan söz etmek olanaklıdır.

Elinizdeki kitabın amacı da bu farklılıkların ortaya koyulmasıyla ilişkilidir. Siyaset felsefesinin bugünü belirleyen temalarının, tarihsel ve problematik bakımdan ayrıştırılması, birer belirlenen olan farklı yazarların farklı perspektiflerinin farklı yorumları olarak karşınıza çıkacaktır. Bu açıdan kitabın bütününde her ne kadar tarihsel bir kurgu olsa da, her yazının problematik bir çalışma olarak görülmesi daha doğru olacaktır.

Bu çerçevede 2010 yılından beri yürüttüğümüz çalışmanın tasarımını şekillendirirken, dünyadaki literatür zenginliğine rağmen, ülkemizde siyaset felsefesinin konu ve problemlerini tanıtan eser sayısının oldukça az olmasının yarattığı eksiklikten hareket ettik. Elbette ki siyaset felsefesi alanına böylesi geniş çaplı bir çalışmayı kazandırma arzusu, tek tek her birimizin gücünü hayli aşan bir isteği göstermekteydi. Bu denli geniş bir tarih içerisinde farklı bakış açılarını görmek için felsefe dünyasının yoğun desteğine ihtiyacımız oldu. Bu destek bize güç katarken, aynı zamanda, yeni kuşak felsefecilerle onların hocaları olmuş daha eski kuşağı bir araya getirdi. Böylece Sokrates'ten bu yana felsefe eğitiminin temeli olan usta-çırak ilişkisini kitaba da taşımış olduk.

İki cilt olarak tasarladığımız *Siyaset Felsefesi Tarihi* (*Platon'dan Žižek'e*) başlıklı çalışmamızın birinci cildinde sırasıyla Nihal Petek Boyacı, Nazile Kalaycı, Pelin Atayman Erçelik, Betül Çotuksöken, Yaşar Aydınlı, H. Fırat Şenol, Kurtul Gülenç, Kaan Harun Ökten, Ali Taşkın, Önder Kulak, Abdurrahman Aydın, Erol Kuyurtar, Ahu Tunçel, Örsan K. Öymen, Seyit Coşkun, Özlem Duva, Fatih Duman ve son olarak Aysel Doğan'ın yazıları yer almaktadır. Yazarlara, siyaset felsefesi alanında kapsayıcı bir kaynağın oluşturulması yönündeki katkılarından dolayı teşekkürü borç biliriz. Kitabın basım aşamasında desteklerini esirgemeyen Doğu Batı Yayınları'na şükranlarımızı sunarız.

Editörler
Ahu TUNÇEL - Kurtul GÜLENÇ

GİRİŞ

Günümüzde "siyaset felsefesi" tanımının sıkça soruşturulur hâle geldiğine şahitlik etmekteyiz. Zaman zaman kuramsal, zaman zaman da pratik bir kaygıyla gerçekleştirilen bu soruşturma, siyasetin ve siyaset felsefesinin çağımızda yeniden canlanarak düşünsel çabaların merkezine oturduğunun önemli bir göstergesidir. Lisans ve lisansüstü düzeylerde felsefe ve sosyal bilimler alanlarında çalışma yürütenlerin siyaset felsefesine yönelik artan ilgileri, bu tespitimizi ampirik açıdan sınayabilmemizi olanaklı kılar. Türkiye'de ve dünyada yüksek lisans ve doktora programlarında son yıllarda çalışma yürüten birçok felsefecinin siyaset felsefesi alanında yoğunlaştığını söylemek herhalde yanlış olmaz. Tabii bu eğilimin basit bir tesadüften öte bir anlamının olduğunu da kolaylıkla iddia edebiliriz. Oysa daha 1956 yılında Peter Laslett "siyaset felsefesinin öldüğünü" ilân etmişti.[1] Laslett'in mantıkçı pozitivist akımın sunduğu nimetlerin peşinde koşanların artışına yönelik yapmış olduğu bu saptama; aynı zamanda eşitlik, özgürlük, adalet, hak, değer ya da mutluluk gibi kavramlarla birlikte, insanın ve sahip olduğu kırılgan ilişkiselliğinin de çağın kavramsal dağarcığından nasıl çıkarıldığını gösteriyordu. Bu durum, bireylerin birlikte yaşama koşulları üzerine düşünmeyi de gereksiz kılmış; çağı, neredeyse bütünüyle insan-nesne ilişkileriyle tanımlayarak, başka bir ifadeyle insanın kendisiyle, diğer insanlarla ve doğayla kurduğu ilişkileri olgular yığınıyla kurulan ilişki kümesine indirgeyerek şimdiye ve geleceğe ilişkin pozitif ütopyaları tüketmişti.

---

[1] Peter Laslett, "Introduction", *Philosophy, Politics and Society* içinde, I. Kitap, P. Laslett (der.), Oxford: Blackwell, 1956, s. vii-xv.

Oysa Aristoteles'ten itibaren en bilinen tanımıyla insan bir *zoon politikon*-dur. Başka bir deyişle insan varoluş koşullarını diğerleriyle birlikte paylaşmaya ve hattâ birlikte kurmaya yazgılıdır. Üstelik bu yazgı sadece diğerine duyulan ihtiyaçtan dolayı da belirmez; *iyi yaşamın* kendisine ilişkindir.[2] Bu yüzden siyaset felsefesinin anahtarının Aristoteles'te gizli olduğu öne sürülebilir: Siyaset felsefesi, birlikte "iyi yaşam"ın neliğine dair bir sorgulamayı içerir.

Siyaset felsefesinin geri dönüşüne ettiğimiz çağdaş tanıklık da *iyi yaşam* arayışının bir parçası olarak değer bulur. *İyi* ve *kötü* arasındaki sınırların giderek görünmez hâle geldiği ya da *iyi* olana dair inancımızın yerini büsbütün bir umutsuzluk ve *kötü*ye karşı duyarsızlık durumuna bıraktığı bugün, belki de insanlık tarihinde hiç olmadığı kadar etik ve politik kavramlar üzerine yeniden düşünmeye, başka bir ifadeyle siyaset felsefesine –ya da teorisine– ihtiyacımız olduğu açıktır. Anlam dağarcığında sıklıkla yönetim sanatıyla karşılanan bir kavramsal çerçeveyi de barındıran siyaset felsefesi, bize, zaman zaman açık, zaman zaman da örtük bir şekilde *iyi yönetimler* ve *kötü yönetimler*in sınırlarını gösterir.

Dahası çağımızda "olan"ların *kötü*lüğü o kadar yoğundur ki "olması gereken" *iyi*lere dair inançsızlığımız günden güne artmaktadır. Epistemolojik, etik ve politik ufkumuzu çevreleyen, kötülük tohumlarından fışkıran ve sürekli umutsuzluğumuzu körükleyen siyasal kirlenmişlik karşısında bireyler, giderek kendilerini daha âciz hissetmekte, kendi kurdukları siyasal sistemlerin birer kölesi durumuna gelmektedirler. Çözümsüzlük hissiyle karşılaşan günümüz bireyini iki seçenek bekler; ya siyasetin bu kirliliğine ortak olmak ya da siyasetten uzak kalmak. Çoğumuzun aklına üçüncü bir seçenek olarak dünyayı daha iyi, daha yaşanır bir yer kılmak için siyaset yapmak gelmez. Siyasetin kirli bir oyun ya da teknik bir etkinlik olduğuna dair inancımız o denli güçlüdür ki siyasetin kendinde iyi bir yaşam olduğuna ilişkin anlayış, bilgi ya da inanç konusu edilmesi şöyle dursun, bir olanak olarak bile epistemolojik sınırımız içinde yer almaz. Oysa özgün anlamıyla siyaset, ortak bir insanlık eylemidir ve "insanlık, gene insanlığın yaptıklarını değiştirebilir, düzeltebilir."[3]

Bu değişim için iki tür bilgiye ihtiyacımız vardır: yaşadığımız durumu belirleyen koşulları ortaya koyan bilgi ve yeni olanaklar üzerine düşünebilmemizi mümkün kılan bilgi. Dikkatlice düşündüğümüzde, her iki bilgiye de bizi ulaştıracak adreslerden önde gelenin "tarih" olduğu açıktır. Bu açıdan tarih, bugünün siyasetini etkilemek, belirlemek ve değiştirmek için tutunabileceğimiz temel yol göstericilerden birisidir.

---

[2] Bkz. Aristoteles, *Politika,* çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay., 2004, s. 7.
[3] Fatmagül Berktay, *Politikanın Çağrısı,* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 5.

Hiç şüphesiz hemen herkes bugün yaşanan siyasal süreçlerin tarihsel olarak bir belirlenmişlik durumunun ürünü olduğunu kabul edecektir. Bu önerme iki açıdan önemlidir. İlk olarak, bugün içinde bulunulan koşulları doğru çözümlemek ya da sorunların çözümünü doğru yerde aramak için tarihi okumak gerektiği fikrini açığa çıkarır. Başka bir deyişle tarih okuması, sorunlarımızın doğru teşhisinin araçlarından en önemlisidir. İkinci ve daha değerli olan diğer bir sonuç ise, tarihin, bugüne dair umutlarımızı tazeleyecek ölçüde önem taşıdığı fikridir. Şimdiye ve geleceğe ilişkin bakışımızın umutsuzluk taşımasına neden olan çoğu şey, tarihin kendisine içkin bir ereği olmasından değil, aksine insanların tarihsel ve toplumsal olarak şekillendirdikleri kurumların ya da birebir kendilerinin gene kendilerini farklı eylemsel ve zihinsel düzlemlerde koşullamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu süreç değişime açık bir süreçtir. Bu durum şu iddiayı gündeme taşır: insan kendi çabasıyla kendi tarihini bugün yeniden ve farklı bir şekilde yazabilecek güce sahiptir; bu da insanın özgürlüğünün bir göstergesidir. Başka bir deyişle yaşadığımız dünyada hâlâ bir umut vardır ve bu umudun gerçekleşme yolu, hayalini kurduğumuz "olması gereken"lere doğru, birlikte eylemekten, yani siyasetten geçer.

"Olması gereken"ler, beklenilenin aksine her seferinde yeninin keşfinde değil, çoğu kereler eski olanın, koşulların etkisiyle yeniden okunmasının sonucunda belirginlik kazanır. Tarihçi Quentin Skinner, tarih okumasının anlamını, geçmişteki olay ve düşünceleri öğrenmekten çok, her çağın kendi sorunları karşısında siyasetin rolünün öğrenilmesi ve öğrenilenlerin yeni bağlamlara aktarılabilmesi olasılığı olarak saptar. Tarih okuması, özellikle de siyaset felsefesi tarihi okuması, bugünün, üzerimizde eylemin gereksizliğine dair kör kanılar yaratan ideolojik kıskacına karşın, yeni olanakların keşfini sağlar. Başka bir ifadeyle siyasal açıdan kendisini tek gerçeklik olarak sunan ve böylelikle tüm gözlerin önüne bir sis perdesi gibi çöken günün ideolojisinin yarattığı büyüden kaçınmanın biricik yolu, tarih içerisindeki olanakların farkına varmaktır.

Tarih içerisindeki olanakların keşfi, Skinner'ın deyişiyle, kavramsal bir kazı işlemini gerektirir.[4] Bu kazıdan beklenen, "çok yüzlü kavramlar"ın olası farklı anlamlarını ortaya çıkarmak,[5] bugünün kavramsal örüntüsünü tek olanaklı anlam kümesi olarak görmekten vazgeçmektir. Kavramların zenginliği, bize onların en azından tarihsel olarak büründükleri farklı içerikleri göstererek, karşımıza bir olanaklar çokluğu –ya da Ernst Bloch'un ifadesiyle yeni bir umut ilkesi– çıkartır. İşte siyaset felsefesi tarihini bizim için anlamlı kılan, bize sundu-

---

[4] Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 116.

[5] Will Kymlika, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. xv.

ğu yeni olanakları değerlendirebilme, kendimize yeni ufuklar oluşturabilme umududur. Bu nedenle elinizdeki kitabın başlığı her ne kadar "tarih" sözcüğünü içerse de, bu kitabı derleme amacımız gelecek zamanla ilişkilidir. Ancak gelecekle kurulmaya çalışılan bu ilişki geçmişe perde çekilerek gerçekleştirilen geleceğe saf bir yönelme değil, geçmişten dolanarak –yani bir anlamda gelenekleri atlamayan– ama geçmişin tozlu raflarına da saplanıp kalmayan –dolayısıyla nostaljik yönelimlere başvurmayan– bir yolculuğu andırır. Yolculuğun temel amacı son'lu bir tarih algısını sorgulayarak geçmişi ve geleceği şimdide birleştirebilmek, bu yolla şimdi'de alternatif olanı açığa çıkarabilmektir.

❋

Siyaset Felsefesi Tarihi'ni, etkileri çağları aşan büyük düşünürlerin görüşlerini kronolojik olarak sıralayan bir kaynak olarak görmek, büyük ölçüde yukarıda sözünü ettiğimiz olanakları gözden kaçırmamıza neden olacaktır. Bu nedenle kitabı günümüz siyasetine yön veren büyük paradigma dönüşümleri açısından yorumlamak ve siyasetin kavramlarına tarih içerisinde kazandıkları farklı anlamları arayan bir gözle bakmak çok daha uygundur.

İki ciltten oluşan *Siyaset Felsefesi Tarihi*'nin (*Platon'dan Bentham'a*) ilk kitabı Platon'dan başlayarak Jeremy Bentham'a değin olan düşünürlerin görüşlerini içerir. Bu dönem içerisinde, çağdaş siyasetin kavramlarına zemin hazırlayan birkaç önemli dönüşüm, tarihsel okumamızın büyük ölçüde yol haritasını çizer. Bu dönüşümlerden ilki, bizi bugün sıklıkla sorunları üzerine tartıştığımız ulus-devletlere ulaştırır. Eskiçağ felsefesi etkisi altında görüşlerini biçimlendiren Augustinus ve Farabi, egemenlik ve iktidar kavramlarının kaynağını tanrı-devletin içerisinde kutsal bir güce dayandırıyorlardı. Ancak özellikle Rönesans ve sonrasında yaşanan dinsel ayrılıkların ve din savaşlarının etkisi, giderek iktidarın kaynağının din dışı bir noktaya yapılan atıfla tanımlanmasını zorunlu kılmıştı. Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un büyük başarısı, artık laik bir iktidardan söz edebiliyor oluşlarından kaynaklanır. Burjuvazinin yükselişi ve soyluluğun değer kaybedişi, halkı artık yalnızca "etkilenen" veya birileri tarafından "yönlendirilen" kategorisi olmaktan çıkartıp, karşısında hesap verilmesi gereken bir otoriteye dönüştürür. Tebaa yurttaşa dönüşürken, iktidar da mutlak biçiminden sıyrılmaya başlayarak, giderek sınırlı bir form kazanır. Halk yalnız iktidarın kaynağı ya da denetleyicisi değil, bizzat sahibidir de. Yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin dönüşümü, büyük ölçüde Rousseau, Montesquieu, Locke, Kant ve Burke'ün eserlerinde şekillenen ulus-devlet modeline işaret eder.

Devletin niteliği konusundaki tartışma ise siyaset felsefesi tarihi içerisinde yüzyıllar boyu süregelen bir başka kamplaşmayı da gösterir: cumhuriyetçilik ve liberalizm tartışması. Cumhuriyetçilik ve liberalizm geleneklerini birbirlerinden ayırt eden en temel tartışma bireyin ya da topluluğun önceliğine ilişkindir.

Cumhuriyetçi gelenek, organik toplum anlayışını ortaya koyan Aristoteles'ten bu yana topluluğun önceliğine vurgu yaparken; liberal gelenek, bireyleri tek somut gerçeklik olarak kabul eder. Cumhuriyetçi geleneğin Romalı temsilcisi Cicero, toplumun iradesiyle bir saydığı devleti biricik ortak iyi ilân ederken, tek amacı devletteki uyumun sağlanması ve bu yoldan devletin ihtiyaç duyduğu büyüklüğe kavuşmasıdır. Özellikle Rousseau'dan bu yana cumhuriyetçi geleneğin iktidar anlayışının "genel irade" ile özdeşleştirilmesi, toplumdaki tüm bireyleri devlet çatısı altında birleştirip bütünleştirirken, cumhuriyetçi geleneği de sıklıkla birey ve toplum arasındaki mesafeyi kapatarak totaliter olma yolundaki eleştirilerin hedefi hâline getirir. Tüm cumhuriyetçi düşünürlerin ortak paydası önceleri siyasal toplum, sonralarıysa devlet ile anılacak bireyüstü yapılara öncelik tanımalarıdır. Gözetilen önceliğin önemi, cumhuriyetçi düşünürlerin, özgürlüğü, bireylerin kendi kendilerini yönetmeleri anlamını içeren "irade hâkimiyeti"yle tanımlamış olmalarından kaynaklanır. Diğer deyişle, bu türden bir siyasi eğilimde yönetime katılım birincil ödevdir ve bireyin varoluşu toplumsal bir yapıyı gerektirdiğinden ödevlerin haklara oranla önceliği bulunur. Ödevlere katılımın koşulu ise erdemli yurttaşların varlığıdır.

Oysa Locke ve ardılı liberal gelenek açısından devlet, nominal bir değer taşır. Mülkiyet de dâhil olmak üzere doğuştan haklara öncelik tanıyan Locke, devleti de doğuştan gelen bu hakların bekçisi ilân eder. Böylece Locke ve ardılları için devlet, cumhuriyetçilerden farklı olarak başlıca amaç değil, bir araçtır. Bu durumda devlet, hakları koruduğu ölçüde sadakati hak eder.

Kuşkusuz, liberal geleneğin modern dünyaya en büyük katkısı birey anlayışının sınırlarını genişletmesi ve bireyi rasyonel kararlar alabilen tek gerçeklik kipi olarak siyasetin baş aktörü hâline getirmesidir. Bu denklemde devletin küçüklüğü, bireylerin özgürlüğünün büyüklüğünün de ölçüsüdür. Kaynağını – amacı hiç de bireye özgürlük alanı açmak olmayan– Hobbes'un ünlü *Leviathan* eserinde bulan liberal geleneğin özgürlük anlayışı, yasalar da dâhil olmak üzere, bireye doğrudan müdahalede bulunan yapıların bulunmayışı ve bireylerin seçim şanslarının engellenmiyor oluşuyla tanımlanır. Bireylere bu özgürlük alanını açmanın yoluysa, minimal devletten söz edilebildiği oranda olanak kazanır.

Siyasetin kavramlarına yükledikleri anlamlar arasındaki derin ayrılıklar gözetildiğinde, cumhuriyetçi ve liberal teorisyenler arasında, en azından ilk bakışta, asla aşılamayacağı düşünülecek denli büyük farklar göze çarpar. Oysa liberalizm ve cumhuriyetçilik arasında süregelen tartışmada genellikle fark edilmeyen, ancak bugünün dünyasında sıklıkla tarihsel kaynaklara referans verilerek tartışılan üçüncü bir gelenek daha yer alır. Liberal cumhuriyetçiler ya da yeni cumhuriyetçiler olarak adlandırabileceğimiz bu geleneğe göre, liberalizm, aslen cumhuriyetçi bir kaynaktan hareket eder. Liberalizmin modern dünyadaki yükselişini, Amerika'nın Bağımsızlık Davası'nda İngiliz muhafazakârların, Hobbes'

tan aldıkları esinle, dikkatleri birey üzerine çekerek, devlet ve bireyin özgürlükleri arasındaki ilişkiyi gözden uzak tutma çabalarıyla açıklayan liberal cumhuriyetçilere göre, liberalizmin sahiplendiği sınırlı devlet, anayasal yönetim, bireysel özgürlükler cumhuriyetçi geleneğin öznitelikleridir.

Cumhuriyetçilik ve liberalizm arasındaki köklü benzerliğe karşın birey düşüncesinin çekiciliği, liberalizmi modern dünyada özgürlüğün tek dili hâline getirirken, cumhuriyetçiliğin de gözden düşmesine neden olur. Liberalizmin birey kavrayışıyla cumhuriyetçi devlet anlayışı arasındaki zorunlu ilişkiyi, modern insana siyasete dönüş gerekçesi olarak sunan liberal cumhuriyetçiler, devleti korumakla kişinin kendisini korumak arasındaki yakın bağları gözler önüne sererler. Bu durumda artık cumhuriyetçi birey, bir totaliter devlet anlayışına değil, özgürlüklerini koruyan bir devlete bağlıdır. Liberal cumhuriyetçilere göre modern dünyada doğrudan bireylerden kendiliğinden kişisel çıkarlarını feda etmesi beklenemez; bireyleri erdemli kılan doğru düzenlenmiş yasalardır ve bu açıdan cumhuriyetçilik ancak yasalı yönetim idealiyle tanımlanabilir. Modern dünyada cumhuriyetçi geleneği yeniden canlandırmayı amaçlayan liberal cumhuriyetçiler, kaynaklarını, yurttaşın amacını "yönetme değil, yönetilmeme arzusu"yla açıklayan Machiavelli'de, kuvvetler ayrılığı teziyle modern yönetimlerin sınırlarını çizen Montesquieu'de, Amerikan demokrasisinin birey özgürlüğünü genişleten düzenine övgüler düzen Tocqueville'de bulurlar.

Yasalara biçilen değer, aynı zamanda Marx-öncesi bu düşünürlerin, siyaset ve etik arasında kurduğu ilişkiyi, dolayısıyla siyasete yükledikleri farklı anlamları da belirler. Aristoteles, Cicero, Rousseau gibi cumhuriyetçiler, modern dünyada unutulmuş olan ve günümüzde yeniden canlandırılmak istenilen etik-siyaset ilişkisini toplumsal yaşamın merkezî değeri olarak değerlendirirken, aslında siyasetin etik bir uğraş olduğu düşüncesinden hareket ederler. Tümü toplumcu olan bu düşünürlere göre siyaset, kendi varoluş koşulumuz olarak karşımızdakini de tanımayı ve korumayı gerektiren bir uğraştır.

Öte yandan toplumsal düzenin yasa yoluyla kurulduğunu söyleyen Machiavelli, Locke, Montesquieu gibi başka bazı düşünürler ise gene topluma öncelik tanımakla birlikte birey-birey ilişkisini etik değil, çıkar temelli ele alırlar. Bu düşünürlere göre siyaset, karşımızdakini tanımayı ve korumayı öncelikli olarak kendimizi korumak için düzenleme sanatıdır.

Klasik görüşlerin aksine modernliğin dünyası, özellikle de liberalizmin bireyci görüşlerinin etkisiyle, siyaset ve etik arasındaki ilişkiyi yitirmiştir. Siyaset ve etik arasındaki ilişkinin kopmasında kuşkusuz Hume, Bentham gibi faydacı düşünürlerin etkisi büyüktür. Gerek Hume gerekse Bentham ahlâk anlayışlarının temeline hazzı koyarken, bu anlayışın bir yansıması olarak siyasal alanda da kendi çıkarlarını takip eden bireyleri varsayarlar. Böylece büyük ölçüde kişisel dünyanın ötesine geçip, insanların zorunlu olarak karşılıklı varoluşunu gö-

remeyen birey tasviri, giderek siyasetin etikle bağını da kopartır. Bütünüyle kendi çıkarına odaklanan atomistik ontolojiyle şekillenen soyut birey kurgusu, artık sadece bir *homo economicus* olarak tanımlanabilir. Birey, Smith'in çizdiği ekonomi modelleri içerisinde kendi kendisini idare eden bir piyasanın, kendisinden başkasını düşünmeyen bir atomu hâlini alır.

Bu durumda, açıktır ki bugünün kendi dünyasına kapalı ve giderek duyarsızlaşarak siyaseti araçsallaştıran bireyi, tarihin olması gereken tek seçeneği değildir. Tarihsel örnekler göstermektedir ki farklı siyaset ve birey anlayışları olanaklar dâhilindedir. Başka bir deyişle, insan hâlâ gelecek için bir şeyler yapma gücü ve iradesine sahiptir.

Ahu TUNÇEL - Kurtul GÜLENÇ

PLATON

Nihal Petek Boyacı

Klasik dönem politika felsefesi, konusu itibarıyla insanların iyi yaşamayı ve adil bir toplumun bilgisini edinmeyi kendilerine apaçık bir hedef olarak belirlemesiyle ortaya çıkmaktadır.[1] Bu bağlamda da her türden politik eylemin kendi içerisinde İyinin bilgisine, yani iyi yaşamanın veya adil toplumun bilgisine bir yönelmişlik taşıdığı söylenebilir.[2] Adil toplumun bilgisi ve insanların iyi yaşaması var olan düzeni betimlemekle değil, bu amaçlara ulaşmada bir kaideler dizgesi oluşturmakla mümkün olabilir. Bir politika felsefecisi de iyilerin (servet, güç, hak, özgürlük vb.) dağıtımını belirleyecek "ilkelerin ya da disiplinin ne olması gerektiği" sorusunun cevabını arar. Bu dağılım belli birtakım kurallar göz önüne alınarak yapılabileceği gibi, temele hiçbir şey alınmadan, yani hem ekonomik hem de her türden derecede haklar bağlamında aşırı liberal bir görünüm içerisinde gerçekleştirilebilir.[3] Bu mânâda Platon'a bakıldığında, onun *polis*te adaleti ve insanların mutluluğunu sağlamak amacıyla "iyi bir düzen", "adil bir toplum" kurmanın yollarını araştırmış ve "iyi yaşamın" tesisi için çaba göstermiş olduğu açıkça görülebilir. O, kendi çağının problemlerinin tespitini yaparak, meydana gelen adaletsizliklere çözüm üretmeye çalışmış; insanların mutlu ve adil bir biçimde nasıl yaşayabileceklerinin yollarını aramıştır. Onu bu araştırmaya iten nedenler arasında çağının demokrasi düzeni ve bu düzenin ortaya

---

[1] Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?,* çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 33.

[2] A.g.e., s. 32.

[3] Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy,* Oxford-New York: Oxford University Press, 1996, s. 2-3.

çıkarmış olduğu problemler yer almaktadır. Bu nedenle Platon politikayı felsefileştirirken, esas olarak Atina'yı ve Sparta'yı düşünmektedir.[4] Onun için Atina problemlerin kaynağıyken, Sparta problemlere bir nebze de olsa çözüm bulunabilecek bir yönetim biçimine sahip bir *polis* olarak yorumlanabilir.

Platon'un kendi dönemine ilişkin politik bir çözüm arama yolunda olumsuz mânâda Sofistlerden olumlu mânâda ise Sokrates'ten etkilenmiş olduğu söylenebilir. Platon'a göre, Atina demokrasisinin kendi içinde olumsuzlukları ve adaletsizlikleri barındırmasında büyük oranda Sofistlerin katkısı vardır. Bir başka deyişle, Platon Sofistlerin göreceli bilgi ve *rhêtorikê*ye dayalı eğitim anlayışlarının Atina toplumu üzerindeki olumsuz etkisini görmüş ve bu etkinin kaynağına ilişkin radikal bir eleştiri geliştirmiştir. Bu nedenle de düşünür, politik düzenin karmaşasının ve bozukluğunun İÖ V. yüzyılda etkin olan Sofistlerin eseri olduğunu düşünmektedir. Sofistlerin ortaya çıkış serüveninin, çağın gereklerine uygun bir biçimde insanlara toplum içinde konuşmayı, meclislerde ve mahkemelerde kendi fikirlerini savunmayı öğretmek amacıyla başlamış olduğu söylenebilir.[5] Bunu yapmalarındaki temel motivasyon, ayrıcalıklı bir bakış açısından vazgeçmeleri ve bu çerçevede fikirleri de dâhil olmak üzere herkesin eşit bir biçimde değerli olması gerektiğine duydukları inançtır. Buna göre bir kimsenin fikri, diğerinden daha az değerli değildir; herkesin fikri eşit bir biçimde aynı değeri taşımaktadır. Bu durum hem epistemolojik hem de politik anlamda ölçünün "insan" olması gerektiği fikrinin kabulünü de beraberinde getirmektedir. Kesin ve değişmez bir hakikatin yokluğunda her insanın fikri aynı şekilde değerli olabileceği gibi, herkesin fikrinin doğruluğunun da aynı biçimde geçerli olabileceği anlayışı kabul görür hâle gelmektedir. Yurttaşların eşitliğini öngören Atina demokrasisinin de açmazlarının ortaya çıkmasındaki en temel unsur, her inancın ya da kanının, bir biçimde doğru kabul edilebilmesinin yolunun açılmasıdır. Buna göre bilginin boşluğunu olasılıklar ve sanılar doldurmakta, bu girişim ise *rhêtorikê*yi zorunlu kılmaktadır. İnsanların toplumsal işbirliği içine girmelerinin olanağı ancak ikna ile mümkündür. *Rhêtorikê* politika sanatını bir anlamıyla kendinde barındırmamasına karşın, politikanın yürütülmesinde gereken bir koşul olarak ön plana çıkmıştır. Bu sanatın öne çıkışının bir sonucu olarak Atina demokrasisinde alınan kararlar ve yargılamalar ortak kanıya veya doğru görünene göre gerçekleşmektedir; bu durum aynı zamanda Atina demokrasisinin hakikat ve kanıtlanabilir doğrular üzerine değil, sanılar üzerine yükseldiğinin açık bir göstergesidir. Algılar topluluğu olarak

---

[4] Malcolm Schofield, *Founders of Modern Political and Social Thought Plato,* New York: Oxford University Press, 2006, s. 1.

[5] Jacqueline De Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens,* çev. Janet Llyod, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 6.

görülebilecek olan yığınlar, böylece değerlerin biricik kaynağı haline gelmektedir. Değerler ve erdemlerin içerikleri, genelin veya halkın içgüdü, istek ve arzuları ile belirlenmektedir.

Sofistlerin insanlara öğretmiş olduğu *rhêtorikê* de bilgi değil, salt inançlar üzerinden iş gören bir sanattır. Demokrasinin işlerliğinin araçlarından biri olarak görülebilecek bu sanat, iktidar kurmaya ve güç uygulamaya yönelik olmasından dolayı anti-demokratik bir yapının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda sanılarıyla ve içgüdüleriyle iş yapan insanların çoğunluğu ikna etme gücüne sahip olması, onların birini öldürmekten, başka birinin mallarına el koymaya kadar gidecek haksız uygulamaları hayata geçirmelerine ve bu mânâda her istediklerini yaptırmalarına neden olmaktadır. Bu noktadaki en sıkıntılı husus ise *rhêtorikê*nin akıl ve bilgiye dayanmaktan ziyade, halkın gerçek iyiliğini gözetmeksizin istek ve içgüdülere hizmet ederek hoşa giden dürtüleri hayata geçirmeye çalışmasıdır. Böyle bir sanatın hâkim olduğu bir toplum modeli ise Platon'a göre çoğunluk diktasına, bir diğer deyişle totaliterliğe yol açmaktadır.[6]

Platon'un pozitif anlamda etkilendiği ve fikirlerinin oluşmasında oldukça önemli katkısı olan kişi kuşkusuz Sokrates'tir. Sokrates hem demokrasi hem de Otuzlar tiranlığı[7] döneminde kamusal birtakım görevler yerine getirmiştir. Onun her iki dönemle ilgili olarak yaşamış olduğu sıkıntılar esasen ortaktır; görev almış olduğu yargılamalar sırasında üzerinde hissetmiş olduğu baskı ve insanlara karşı haksız yere yapılan suçlamalar. Sokrates, dönemin düzeninin sıkıntılarını görerek insanların ortaya çıkan haksızlıklara kolayca göz yumduğunu, *rhêtôr*ların elinde oyuncak olan demokrasinin ve bilgisiz yöneticilerin politik bir kriz yarattığını gözlemlemiştir. Bu dönemde insanlar ruhlarına özen göstermeksizin, haz peşinde koşarak, neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bir bilgi sahibi olmaksızın hakiki değerlerden uzak bir biçimde yaşamaktadırlar.[8] Sokrates insanların keşfedebilecekleri ve mutlu yaşamalarına olanak sağlayacak ahlâki hakikatlerin var olduğunu, bireylerin kendiliğinden ahlâki bir yaşam sürebileceklerini düşünmektedir.[9] Ona göre, Atinalılar hayatı sorgulayarak ve ruhlarına özen göstererek bilgisizliklerini görebilirler; bilgisizliklerinin farkına vardıktan sonra da ahlâki hakikatleri keşfetmeye başlayabilirler. Sokrates'in ev-

---

[6] Malcolm Schofield, *Founders of Modern Political and Social Thought Plato,* s. 64.

[7] İÖ 431-404 yılları arasında yaşanmış olan *Peloponnêsos* savaşlarının sonunda Atina yenilgiye uğramış ve Perikles dönemiyle birlikte yükselişe geçen demokrasi düzeninin yerine Otuzlar tiranlığı denilen oligarşik bir yönetim gelmiştir. Bu yönetim demokratik olmadığı gibi Karl Popper'ın adlandırmasıyla "terör yönetimi" olarak da anılabilir (*Açık Toplum ve Düşmanları –Platon,* cilt I, s. 24).

[8] Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa: Asa Yayınları, 2006, s. 222-223.

[9] George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory,* Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 41.

rensel moral hakikatlere ulaşma çabası, erdemlere ilişkin bilgilerden yoksun olan Atinalıların ahlâki konularda otorite sandıkları mercilerden ve Sofistlerden öğrendikleri birtakım inanç ve sanılarla hareket ederek, adaletsiz ve haksızlıklarla dolu bir toplum içinde yaşamlarını sürdürmelerinden kaynaklanmaktadır.[10] Sokrates kendisini bilmeyen Atinalıların daha adil ve mutlu bir dünyada yaşamalarını olanaklı kılmak için, onları uyararak bilgisizliklerinin farkına varmalarına yardımcı olmaktadır. Onun insanları uyandırması, bir diğer deyişle at sineği gibi[11] *polis*in kendisine yapışarak insanları uyandırmayı kendine görev bilmesi, birtakım suçlamalara maruz kalmasına ve bunun sonucunda da hayatına mâl olmuştur. Sokrates'in hayatının sona erdirilmesi de yine onun derinden eleştirdiği *doksa*lar çerçevesinde yaşamlarını sürdüren, kişisel çıkarlarıyla hareket eden insanların her şeye karar verme yetkisinden kaynaklanmaktadır. Onun yargılanmış olduğu mahkemenin üyeleri de bu insanlardan oluşmaktadır. Bu insanların hiçbiri hukuk alanında profesyonel değildir; aksine bu insanlar *rhêtorikê* ile iş yürüten, meclis ve mahkemelerde kalabalık dinleyiciyi ikna etmeyi başarmada bilgi sahibi insanlardır.[12] Sokrates tam da mücadele etmiş olduğu insanlar (ya da kör bir zihniyet) tarafından ölüme mahkûm edilmiştir.

Platon'daki Sokrates etkisi iki başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki Sokrates'in evrensel ahlâk ilkelerine ulaşma çabasıyla, diğeri ise Platon'un yurttaşlar üzerinden yapılmaya çalışılan değişikliğin[13] insanların hayatına mâl olabileceğini görmesiyle ilişkilidir. Buna göre iyi düzenlenmemiş bir toplum yeniden ele alınmadan ve filozoflar kral olmadan yurttaşlar mutlu ve adil yaşayamazlar. O halde Atina'nın politik krizini aşmak için evrensel hakikatler çerçevesinde toplumda topyekûn bir değişiklik zorunludur. Keza Platon'un *polis*i sil baştan ele alma arzusunun temelindeki motivasyon, adil olmayan bir ortamda Sokrates gibi adil olanların yitip gitmesinin ne denli kolay olduğunu açıkça görmesidir. Bütün bunlara göre, düşünür, Sokrates'in yalnızca ahlâki alanda ulaşmaya çalıştığı evrensel düşünceyi, her alana yayarak politikanın temeline mutlak bir bilgi anlayışı yerleştirip, Sofistlere karşı bir savaş vermekte ve toplumu en baştan inşa ederek Sokrates gibi olanların kaybolup gitmesinin önüne geçmeyi hedeflemektedir.

---

[10] Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 234.

[11] Platon, *Apologia Sôkratous*: 30e.

[12] Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton: Princeton University Press, 1998, s. 167.

[13] Sokrates'in gençlerle moral konularda tartışması, toplumsal değişimin tek tek bireyler üzerinden yapılabileceğini düşündüğünün bir göstergesidir. Buna göre toplumsal alandaki olumlu değişiklik, bütün toplumun topyekûn değişimiyle değil, her bir insanın bilmediğinin farkına vararak evrensel hakikatlere ulaşmasıyla mümkün olabilir.

Platon'un politika felsefesine ilişkin görüşleri ağırlıklı olarak *Politeia, Politikos* ve *Nomoi* adlı üç eserde toplanabilir. Bu eserlerde Platon, politikanın temellerini, ideal bir düzende kimin/kimlerin yönetici olması gerektiğini ve bu düzenin nasıl olabileceğini araştırır; politik bir yönetimde bilginin önemine ve bilgi ile politikanın birleştirilmesi gerektiğine işaret eder. Ortak noktaları bulunan bu üç diyaloğun birbirlerinden ayrıldıkları önemli noktalar da bulunmaktadır. *Politeia* diyaloğu etik-politik bir bakış açısıyla Atina demokrasisine oldukça önemli eleştiriler getirir ve en iyi *polis*in yani *kallipolis*in nasıl oluşabileceğini inceler. Ayrıca Platon bu diyalogda, politikada bilginin yanı sıra etiğin neden bu denli önemli olduğunu göstermeye, hakikate dayalı bir bilgi ve etik anlayışıyla ideal bir *polis* modeli ortaya koyarak insanların mutlu bir biçimde yaşamalarının olanağını hazırlamaya çalışır. *Politikos*'ta ise Platon daha çok metodolojik-politik bir çizgide ilerler. O, bu diyalogda yöneticinin sanatını ve devlet adamının işinin ne olduğunu, onun nasıl bir misyon edindiğini tanımlamaktadır. Bu diyalogda ön planda olan, yöneticiye ilişkin politik uzmanlık bilgisi veya arkitektonik bilgidir.[14] *Nomoi* diyaloğunda ise daha çok teolojik-politik bir inceleme yapılmakta, *Politeia*'da görülen *kallipolis* düşüncesinden ayrı bir biçimde, ikinci en iyi *polis*in nasıl kurulabileceği ele alınmaktadır. Ancak Platon'un politika felsefesine ilişkin ayrıntılı bir analizinin yapılabilmesi için bu üç diyaloğun yanı sıra, *Epistolai* adlı eserinin de incelenmesi gerekmektedir. Platon'un politikaya ilgisinin aslında hayatının her döneminde devam ettiğini gösteren *Epistolai* diyaloğu, Platon'un filozof-kral düşüncesini hayata geçirmek için her yolu denediğini gözler önüne sermesi ve filozofun politik faaliyetleriyle ilgili kayda değer veriler içermesi açısından büyük önem taşımaktadır.[15] Bütün bunlara göre özellikle bu dört eserin okuyucuya işaret ettiği temel husus, Platon'un kişisel deneyimleri ışığında şekillenen politik görüşlerindeki değişimin/dönüşümün mercek altına alınabilmesi olanağını da kendilerinde taşımalarıdır.

I

Platon'a göre politikanın mekânı olan *polis* doğal bir süreç içinde oluşmaktadır. Buna göre ideal olan toplum da bütün gelişim aşamalarını tamamlayacak olan canlı bir organizma olarak düşünülmelidir. Bu gelişim aşamalarının tamamlanmasıyla *kallipolis* gerçekleşecek, insanlar mutlu ve adil bir biçimde yaşayabileceklerdir. *Kallipolis polis*in üç aşamalı gelişiminin son evresidir. Bu üç

[14] John R. Wallach, *The Platonic Art,* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001, s. 339.

[15] Ahmet Cevizci, "Önsöz", *Mektuplar* (Platon), çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 19.

aşama daha sonradan açık bir biçimde görüleceği üzere *kallipolis*in üç sınıfıyla ve ruhun üç kısmıyla paralellik taşırken, ideal *polis*in de ekonomik, askerî ve felsefî olmak üzere üç temel özelliğini[16] oluşturacak niteliktedir. Bir başka deyişle, bu doğal süreç hem bireyin ruhsal yapısıyla hem de toplumsal yapıyla bir bütündür.

Platon'a göre insanların bir arada yaşama arzusu birbirlerine olan ihtiyaçlarından kaynaklanır.[17] İnsanın tek başına olduğunda yaşamını sürdürebilmek için başkalarına ihtiyaç duyması, topluluk halinde yaşama pratiğini ortaya çıkarmaktadır. İnsan bir eksiğini karşılamak için başka bir insana, bir başka insan da başka bir ihtiyacı için diğerine başvurduğundan bir arada ortak bir yaşamın oluşması kaçınılmaz olmuştur.[18] *Kallipolis* sürecinin bu ilk döneminde kötülük, açlık, fakirlik, baskı, hükümet, savaş uyku halindedir ve insanlar herhangi bir lüks tüketimi içinde değildirler.[19] Bu aşamada adaletsizlikten, huzursuzluktan, çekişme ve savaştan söz edilemez. Böylesine mutlu bir topluluk, bu haliyle *Altın Çağ*a bir gönderme olarak görülebilir.[20] Bu ilk toplum yalnızca insana özgü bir yaşayış formu olmadığından dolayı "Domuz *Polis*",[21] huzurlu ve dengeli olduğundan dolayı "Sağlıklı *Polis*",[22] kimsenin aşırıya kaçmamasından ve sadece zorunlu ihtiyaçların karşılanmasından dolayı "Ölçülü *Polis*" veya "Son Derece Zaruri *Polis*"[23] olarak da anılabilir. İlk *polis*in ardından insanların yavaş yavaş lükse yönelmesi, otlakların, arazilerin ve tarlaların yetersizliği nedeniyle birbirlerinin mallarına göz dikmesi ve onları ele geçirme arzularının baskın hale gelmesi vb. türden birtakım gelişmeler ikinci *polis*in meydana gelmesinin nedenleri arasındadır. Bu toplumda da zorunlu ihtiyaçların dışında

---

[16] Ernst Barker, *Greek Political Theory Plato and His Predecessor,* UK: Methuen&CO publ., 1918, s. 190-198.

[17] Platon, *Politeia*: 369b.

[18] Platon *Politeia*'da insanların bir arada yaşamalarının ihtiyaçtan kaynaklandığını belirtirken, bu durum *Politikos* ve *Nomoi*'da farklıdır. Her iki diyalogda da insanların bir arada yaşamalarının sebebi ihtiyaçları karşılamak değildir. *Politikos*'ta insanlar bolluk ve bereket dönemi olarak anılabilecek altın çağ olan Kronos döneminde de bir arada yaşarlar. *Nomoi*'da da insanların bir arada yaşamaları ekonomik nedenlerden ziyade maneviyatla ilişkilidir. Bu nedenle "insanlar neden bir topluluk halinde yaşarlar?" sorusuna "ihtiyaçları yüzünden" cevabı ancak *Politeia* diyaloğu çerçevesinde verilebilir.

[19] Leo Strauss, "Plato", *History of Political Philosophy,* ed. Leo Strauss, Joseph Cropsey, London: The University of Chicago Press, 1987, s. 43.

[20] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic,* Oxford: Clarendon Press, 2009, s. 77.

[21] Platon, *Politeia*: 372d.

[22] Leo Strauss, "Plato", *History of Political Philosophy,* s. 43

[23] William Christian, "Waiting for Grace: Philosophy and Politics in Plato's Republic", *Canadian Journal of Politial Science,* Vol. 21 No. 1, Canadian Political Science Association and Societe Quebecoise de Science Politique, 1988, s. 62.

mal edinme düşkünlüğünden dolayı çatışma ve savaşlar ortaya çıkmış, çatışmaları engellemek ya da insanları korumak amacıyla bir güvenlik unsurunun oluşturulması kaçınılmaz olmuştur. Güvenliğin oluşturulması savaş ve çatışmaları önleyecek, insanların rahat bir biçimde yaşamalarını sağlayacaktır. İlk *polis*te yer almayan böyle bir unsurun ortaya çıkışı, toplumda daha önceden bulunmayan bir grubun da varlığını gerekli kılmıştır: askerî veya güvenlik grubu. Bu yeni gruba ihtiyaç duyulmasıyla birlikte bu *polis* "Askerî Kamp *Polis*"i[24] veya zorunlu ihtiyaçların dışındaki açgözlülüğün getirmiş olduğu lükse düşkünlük nedeniyle "Lüks *Polis*"[25] olarak adlandırılabilir. Üçüncü evre olan *kallipolis* ise *Askerî Kamp Polisi*ne aklın ışığının ve bilgeliğin katılmasıyla meydana gelir. *Kallipolis* filozofların yönetici olduğu, *polis*e felsefi özelliğin katıldığı, aklın ışığında ve hakikate dayalı bir yönetimin gerçekleştiği *polis*tir. Ancak böyle bir toplumda Platon'un ahlâk ve politika felsefesinin ereği olan iyi hayat ve mutluluk bulunabilir.

İlk *polis*te ya da domuz *polis*inde yer alan insanların bir arada yaşamalarının ekonomik nedenlere bağlanması ve gelişim sürecinin sonunda meydana gelen *kallipolis*in de bu öğeyi içermesi, ideal toplumda ekonomik faktörün bulunması gerektiği gerçeğini kaçınılmaz kılar. Ekonomik faktör, özellikle *Politeia*'da dile getirilen ilk toplum modelinde herkesin işbölümü yaparak temel ihtiyaçları karşılamalarıyla *polis*in devamlılığını sağlayacak olan bir özelliktir. *Polis*teki bu özellik aynı zamanda üç sınıflı toplum anlayışında temel ihtiyaçları karşılayan maddi ürün ve malların dağıtımı ile uğraşan sınıfa karşılık gelir.[26] *Polis*e gerekli yiyecek-içecek veya ayakkabı, masa giysi vs. gibi insanların varlığını sürdürmesine yarayan malzemeleri sağlayan, toplumun ekonomik yapısını oluşturan grup, üreticiler sınıfını meydana getirirler. İdeal *polis*te bulunan bir diğer özellik ise güvenliktir. Güvenlik öğesi insanların isteklerinin son bulmadığı bir ortamda, toplumun geleceğini ve varlığını korumak açısından görev yapacak insanların varlığına ihtiyaç duyulmasıyla ortaya çıkar. Güvenlik unsurunun bir ihtiyaç haline gelmesi aynı zamanda üreticiler sınıfına benzer bir biçimde yalnızca toplumun güvenliğinden sorumlu bir başka sınıfın da ortaya çıkmasının nedenidir. Bu sınıf lüks arzusuyla güdülenmiş çatışma ve savaşları önleyen, *polis*in güvenliğini sağlamakla mükellef kimselerden oluşur. Buna göre savaşçılar veya yönetici yardımcıları olarak da adlandırılabilecek sınıf, üreticilerden farklı, işlerinde uzmanlaşmış kimseler olmalıdırlar. Bir ayakkabıcı sanatını nasıl icra ediyorsa, savaşçı da kendi işini öyle icra etmelidir. Bu nedenle savaşçılar üreti-

---

[24] Leo Strauss, "Plato", *History of Political Philosophy*, s. 43.

[25] William Christian, "Waiting for Grace: Philosophy and Politics in Plato's Republic", *Canadian Journal of Politial Science*, s. 63.

[26] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2008, s. 408.

cilerden farklıdırlar ve *kallipolis*te ikinci bir sınıfı oluştururlar. İdeal *polis*te yer alan ekonomik ve güvenlik faktörü, insanların sadece fizikî ihtiyaçlarını karşılayan varlıklar olmamalarından dolayı yeterli değildir.[27] İnsanların fiziksel ihtiyaçları dışında ruhlarını da beslemeleri gerekmektedir. Bu açıdan maneviyat kaçınılmaz bir öğedir. Maneviyata ihtiyaç duyan insanlar akılla birbirlerini anlamayı ve bu doğrultuda sevmeyi öğrenerek bir arada olabilirler. Bu bağlamda *kallipolis*in meydana gelmesi için gerekli olan ve *polis*in birliğini tesis edecek nihai organizasyon akli örgütlenmedir.[28] Bu durumda *kallipolis*in üçüncü sınıfı da meydana gelmiş olur. Bu sınıf filozofların bulunduğu *polis*te aklın hâkimiyetini olanaklı kılarak, felsefi faktörün yer almasını sağlarlar. Ekonomik ve güvenlik faktörlerinin yanı sıra akli örgütlenmenin de yer aldığı *kallipolis*, böylece hakikatler çerçevesinde İyinin ışığı altında yönetilen insanların adalet ve mutluluk içinde yaşayacakları bir yer olabilir.

*Kallipolis*in özellikleri ve buna paralel olarak toplum sınıflamasının yapılabilmesi ruhun bölümlenmesi ve ruha hangi kısmın hâkim olduğu ile de yakından ilişkilidir. Platon'a göre ruh iştiha (*epithymêtikon*) ve öfke (*thymoeides*)/ irade gibi irrasyonel, akıl (*logistikon*) gibi rasyonel üç bölümden meydana gelir. Ruhun iştiha kısmı her şeyden çok değer verdiği yeme, içme ve cinsellik için duyulan istekleri tatmin etmek için gerekli olan para veya maddeyi arzular.[29] Öfke veya irade güç, zafer, şan, şeref gibi şeyleri arzularken, ruhun akıl yanı bilgelik ve hakikatlerin kendisine yönelme arzusu içindedir. Platon'un üç sınıflı toplum anlayışının ruhun kısımları ile paralellik taşıdığı ve bu üç sınıf ayrımının bilişsel düzeyler doğrultusunda yapıldığı göz önüne alındığında, üreticilerin ruhlarına iştiha, savaşçıların ruhlarına öfke veya irade, filozofların ruhlarına da aklın hâkim olduğu görülür. Buna göre ideal *polis*te veya *kallipolis*te üç insan tipinden söz edilebilir. Bu insan tiplerinin her biri kendi baskın arzularına göre bilgelik-sever (*philosophos*), zafer-sever/ün-sever (*philonikos*/*philotimos*) ve görünüş-sever/para-sever (*philodoksos*/*philokerdês*) olarak adlandırılırlar.[30]

Platon oluşturduğu bu üçlü toplum yapısını, *Fenike mitosu* ile inandırıcı kılmaya çalışır.[31] Bu masalın anlatılmasındaki amaç insanların bu mitosa inanarak kendi sınıflarından memnun olmasını sağlamak ve başka sınıfların işine karışmalarını önlemektir. Mitosa göre, Tanrı insanların kimilerinin mayasına altın, kimilerinin mayasına gümüş, kimilerininkine ise demir veya bakır katmıştır. Bunlardan mayasına altın katılanlar *polis*i yönetecek olan kimselerdir. Gümüş katılanlar onların yardımcıları; demir veya bakır katılanlar ise çiftçiler ve

---

[27] Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 330.

[28] Ernst Barker, *Greek Political Theory Plato and His Predecessor*, s. 195.

[29] Platon, *Politeia*: 580d-581a.

[30] Platon, *Politeia*: 580d-581a.

[31] Platon, *Politeia*: 414d-415c.

işçiler olarak *polis*te yer alırlar. Platon'a göre, kimi zaman altın katılanlardan gümüş veya demir ya da bakır katılanlardan mayasında altın olan biri dünyaya gelebilir. Bu durumda mayasında altın olan üretici, yönetici sınıfına veya savaşçı sınıfına yükselebileceği gibi, filozof olanların arasından da mayasında altın olmayanlar mayasına uygun bir biçimde üretici veya savaşçı sınıfına gönderilebilirler. Bu mitos Platon'un bir yandan totaliter bir politika yürüttüğünü, insanları kastlara ayırarak, onların bulundukları pozisyonları haklılandırmaya çalıştığını gösteren bir masal olarak değerlendirilebilir.[32] Ancak diğer bir yandan Platon'un, *Fenike mitosu*nu insanların karakterleri ile meşgul oldukları işlerin paralellik gösterdiği sanısından yola çıkarak ele aldığı ve düşünürün yöneticilerin çocuklarının doğduklarından itibaren farklı davranabileceklerini; pratikte, yöneticilerin, onların yardımcılarının veya üreticilerin çocuklarıyla eşit derecede başarı sağlayamayacağını da göz önünde bulundurarak anlatmış olabileceği de başka bir alternatif yorum olarak düşünülebilir.[33] Esasen Platon'un *kallipolisi* açıkça incelendiğinde ve Atina demokrasisinde görülen aksaklıklar, çıkmazlar ve çatışmalar göz önüne alındığında, Platon'un insanların böyle bir masala inanmalarını sağlama arzusu, *polis*teki insanları, kendi işlerini başka kimsenin işine karışmadan memnuniyet içinde yapmalarına ikna etme amacını taşıdığı[34] daha güçlü bir yorum olarak ortaya çıkar.

II

*Kallipolis*te insanların adaletle mutlu bir biçimde yaşamalarının olanağı Platon'a göre herkesin kendi işini yapması ile mümkündür. *Politeia*'da bahsi geçen ilk *polis*ten itibaren, insanlar doğaları bakımından neye eğilimleri varsa o işi yapmalıdırlar. İşbölümü ilkesi olarak da anılabilecek bu ilke *uzmanlaşma prensibi* olarak da adlandırılabilir.[35] Platon'da *uzmanlaşma prensibi*, günümüzde anlaşıldığı gibi, insanların kendi istedikleri alanda veya diledikleri bir işte uzmanlaşması anlamına gelmez. Bu prensip, insanlar arasındaki doğal farkların toplumda tamamlayıcı bir rol oynaması, insanların kendi işlerini yapması ve diğerleriyle oluşturulan rollerle uyum içinde çalışarak bir kimlik oluşturmaları demektir.[36] Toplumda herkesin kendi işini yapması toplumun uyum ve düzen içinde olmasına da olanak tanır. Bu nedenle bu yapılanma içinde çift-

---

[32] Nickolas Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic,* New York: Routledge, 1995, s. 72-73.

[33] Martha Nussbaum, *Plato's Republic The Good Society and The Deformation of Desire,* USA: Library of Congress, 1998, s. 19.

[34] A.g.e., s. 18-19.

[35] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic,* Oxford: Clarendon Press, 2009, s. 74.

[36] A.g.e., s. 75.

çiliği bilen ya da bu işi en iyi yapacak olan, o işin peşine düşmelidir. İnşaatçı, ayakkabıcı ve dokumacı için de aynı durum söz konusudur. Temel ihtiyaçları karşılamak amacıyla bir araya gelen bu insanların iş bölümü yaparak çalışması veya üretmesi, toplumdaki düzeni ve huzuru da beraberinde getirmektedir.

Platon'un *uzmanlaşma prensibi* iki şekilde yorumlanabilir. Bunlardan ilk *polis* ya da *domuz polisi* anlatılırken kabul edilen ayakkabıcının ayakkabıcılık, marangozun marangozluk, dokumacının dokumacılık vb. yapması ve bunların hiçbirinin birbirinin işine karışmaması gerektiğini gösteren ilkedir. Buna göre bilişsel düzeyde herhangi bir ayrım olmaksızın sanatkârlar yalnızca kendi işini yaptıklarında toplumda birlik ve uyum kendini gösterebilir. Ancak ilk *polis*te farklı sınıfların henüz ortaya çıkmamış olması, bu anlatımın yalnızca uzmanlaşmanın nasıl olabileceğine ilişkin bir açıklama olarak kabul edilebilir. Çünkü *Politeia*'nın ilerleyen satırlarında, Platon için *uzmanlaşma prensibi*nin asıl amacının bu olmadığı açıkça görülebilir.[37] Özellikle 434a-c satırları, uyum ve düzeni meydana getirecek olan *uzmanlaşma prensibi*nin yalnızca belli bir işte veya belli bir sanatta uzmanlaşma anlamına gelmediğinin açık bir göstergesidir. Buna göre sanatçı olan biri savaşçılar sınıfında yer almak istediğinde veya savaşçılardan biri yönetici olmaya kalkıştığında *kalllipolis*te büyük bir karmaşa meydana gelir ve toplumun mutluluğundan söz edilemez.[38] Ayrıca *Fenike mitosu*nun Platon için amacı da göz önüne alındığında *uzmanlaşma prensibi*nin ortaya konmasındaki asıl hedefin, farklı bilişsel düzeydeki insanların birbirlerinin işine karışmaması olduğu söylenebilir. Bu nedenle Platon için *kallipolis*in ilk aşaması olan *domuz toplumu*nda *uzmanlaşma prensibi* faydalı bir simge ve adaletin gölgesi olmaktan başka bir şey değildir ve asıl olan farklı bilişsel güçtekilerin birbirlerinin işine karışmamasıdır.[39] Başlangıçta aynı bilişsel düzeydekiler de dâhil olmak üzere hiç kimsenin birbirinin işine karışmaması olarak ortaya çıkan *uzmanlaşma prensibi*, ilk *polis*in büyüyüp gelişmesi sonucunda *polis*e diğer sınıfların katılmasıyla, yerini her sınıfın kendi işini yapması prensibine bırakmıştır. Burada önemli olan marangozun çömlekçinin işine karışmaması değil, üreticilerin, savaşçılara savaşçıların da yönetici/yöneticilerin işine karışmamasıdır.[40] Böylece *uzmanlaşma prensibi*, toplumda adaletin sağlanmasının da temelini oluşturur.

*Uzmanlaşma prensibi*nin bilişsel düzeyle yakından ilgili olduğu kabulü, *polis*le insan arasında kurulan analoji ile daha iyi bir biçimde açıklanabilir. Ruhun *polis*e olan benzerliği göz önüne alındığında, bu durum onun küçük bir *polis*

---

[37] C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Indianapolis: Hackett, 2006, s. 172.

[38] Platon, *Politeia*, 434b.

[39] C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 173-175.

[40] Platon, *Politeia*: 434a-b.

ve kendisinde düzen tesis edilmesi gereken politik bir unsur olarak görüldüğü anlamına gelir. Buna göre ruhun üçlü yapısı aynı zamanda politiktir de. Ruhta meydana gelen düzen ve düzensizlikler, ruhtaki kısımların her birinin diğerinin işine karışması sonucunda meydana gelir. Öfkenin (*thymoeides*) veya iştihanın (*epithymêtikon*), aklın (*logistikon*) işine karışması veya öfkenin aklın değil de, iştihanın yanında yer alması gibi durumlar düzeni bozar, çatışmaların ortaya çıkmasına neden olur. Böylece birey hem adaletten hem de mutluluktan uzak irrasyonel bir yaşam sürer. Buna göre ruhta aklın veya *kallipolis*te de filozof-kralın yönetimiyle ilgili meşrulaştırma, onun ruhun diğer iki kısmı veya toplumdaki diğer sınıflar tarafından bu iş için seçilmiş olmasından kaynaklanmaz, ancak aklın ya da filozof-kralın yönetiminin en iyi yönetim olup bireyi adalete ve mutluluğa götüren tek yol olmasından kaynaklanır.[41]

İnsanların doğal yetenekleri bakımından söz konusu olan farklılıklardan kaynaklanan *uzmanlaşma prensibi*, toplumda adaletin gerçekleşmesinin ön adımları olarak görülebilir. Keza *Politeia* diyaloğunun ana konusu ve tartışma alanı da adalettir. Esasen adaletin ne olduğu tartışmasını ele alan birinci kitap Sokratik diyalog görünümünde olup, adalet tartışmasına bir girizgâh oluşturmaktadır. Bu ilk kitabın ikinci kitapla birlikte, adaletin neliğine yönelik tanımlama çabasının yanı sıra, dönemin hâkim eğilimlerine yer verme amacını da taşıdığı gözlerden kaçırılmamalıdır. Buna göre Platon'un kendi adalet görüşünü ortaya koymadan önce, yaşadığı dönemde yapılan adalet tanımlamalarını yeniden bir süzgeçten geçirdiği söylenebilir. Özetle ilk iki kitapta konuşmacıların görüşleri geleneksel, radikal ve faydacı[42] olmak üzere üç başlık altında toplanabilir.[43] Platon ayrıntılı bir biçimde döneme hâkim olan görüşlerin adalet anlayışlarını tartıştıktan sonra adaletin bir erdem olduğu düşüncesinden yola çıkarak *polis*-insan analojisi üzerinden adalet tanımı yapmaya girişir. Düşünürün öncelikle insan üzerinden değil de, *polis* üzerinden adaleti tanımlama çabası "(...) daha büyük olan bir şeyde daha fazla adalet vardır ve onu kavramak kolaydır (...)"[44] düşüncesinden ileri gelmektedir. Bu nedenle adaletin *polis*te ne olduğunun araştırılması, onun insanda ne olduğunun araştırılmasına büyük oranda katkı sunacaktır.

*Polis*te adaletin ne olduğu tartışması, onu meydana getiren grup ya da sınıflar arası ilişki ile yakından bağlantılıdır. Platon'un, ideal *polis* düzeninde her

---

[41] Melissa Lane, "Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman, and the Laws" *Companion to Ancient Philosophy,* ed. Mary Louise Gill - Pierre Pellegrin, UK: Blackwell Publ., 2006, s. 177.

[42] Geleneksel yorum Kephalos, radikal görüş Sofistlerin bir temsilcisi olan Thrasymakhos, faydacı görüş ise Glaukon tarafından dillendirilir.

[43] Ernst Barker, *Greek Political Theory Plato and His Predecessor*, s. 177-186.

[44] Platon, *Politeia,* 368e.

birinin kendine has özellikleri olan üç sınıf belirlediği daha önce de anlatılmıştı. *Uzmanlaşma prensibi*ne göre oluşan bu sınıflar *polis*in yapısının birliğini de oluşturmaktadır. Platon'un ideal toplumda bulunduğunu varsaydığı farklı ilgilere sahip bu sınıflar, *polis*in ihtiyaçları doğrultusunda bir uyum ya da düzen oluşturmaktadır.[45] Platon hakiki bir *polis*in de parçalanmış değil, birlik halinde bir yapıya sahip olması gerektiğini belirterek,[46] sadece oluşturmaya çalıştığı yapının gerçek olduğunu, diğerlerinin ise ideal *polis* olarak sayılamayacağını düşünür. Platon'un yaşadığı dönemdeki toplumsal yapıda, kendi içinde birçok farklı grubu barındırmasına rağmen, bu grupların uyum içinde önemli bir birlik oluşturduklarından asla söz edilemez; bu nedenle düşünüre göre, o toplum gerçek *polis* olarak görülemez.[47]

*Polis*te adaletin sağlanmasının adımları, onun temel yapısının belirlenmesiyle atılabilir. Birlik düşüncesinin tesisi de gene bu temel yapı taşları ile belirlenebilir. Bu birlik için bazı fiziksel koşulların da belirlenmesi gerektiğini düşünen Platon'a göre bu koşullar gerekli ancak yeterli değildir. Fiziksel koşulların dışında toplumun sınıflandırılması ve erdemler de büyük önem taşır. Bu nedenle birlik fikri, topluma her katılan insanın kendi yetenekleri doğrultusunda toplumdaki üç sınıftan birinde yer almasını gerektirir. Daha önce *Fenike mitosu* olarak adlandırılan ve sınıflamayı insan doğasına da bağlayan öyküde de anlatıldığı üzere insanların sınıflarının belirlenmesi *uzmanlaşma prensibi*ne dayanır. Bu türden bir örgütlenme, birlik fikrinin devamı için büyük öneme sahiptir. Herkesin kendi yeteneği doğrultusunda iş görmesi aynı zamanda adaletin de tesisi için oldukça önemlidir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, yönetici vasfına sahip olmayan birinin yönetici olması *polis*in adaletsizliğe sürüklenmesine neden olur. Platon, bunun örneğini Atina demokrasisinde açıkça görmüştür. Bu nedenle herkesin üyesi olduğu sınıf kapsamında iş görmesini öngören *Fenike mitosu* kendi içinde birtakım çıkmazlar taşısa da, Platon'un buradaki asıl vurgusunun herkesin bilgisi ve yeteneği doğrultusunda iş yapması gerektiği fikri olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü ona göre adaletsizlik *polis*teki her bir sınıfın kendi işinin dışındaki işlerde de söz sahibi olmasından kaynaklanır.[48]

Platon, adaleti *polis*in doğru bir biçimde kurulmasını olanaklı kılacak dört erdemden biri olarak ele almaktadır.[49] Adalet (*dikaiosynê*) dışında *polis*te bulunması gereken erdemler, bilgelik (*sophia*), cesaret (*andreia*), ölçülülüktür (*sôphrosynê*). Bilgelik, toplumdaki kararların bilgece verilmesiyle yakından ilişkili olup, iyi karar vermenin imkânını sağlar. Platon'a göre, bir toplumda dül-

---

[45] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 104.
[46] Platon, *Politeia*: 422e.
[47] Platon, *Politeia*: 423a; Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 104.
[48] Platon, *Politeia*: 433c-434a.
[49] Platon, *Politeia*: 427e.

gerin, ayakkabıcının, çiftçinin bilgisi olduğu gibi başka birçok bilgi çeşidi de vardır, ancak *polis*i yönetmenin bilgisi diğerlerinden farklı olarak ele alınmalıdır.[50] İdeal yöneticinin sahip olması gereken bilgi, toplumu bir bütün olarak ele alan, diğer *polis*lerle ilişkileri iyiye götürebilecek, kararları bilgece verebilecek aklın ışığında bir bilgi olmalıdır. Bu şekilde *polis*i yönetecek olanlar ise ancak filozof-krallardır ve bu nedenle bilgelik erdemi toplumda filozofların erdemi olarak anılabilir. *Polis*te bulunması gereken ikinci erdem cesarettir. Cesaret erdemi toplumda savaşacak, o toplumu koruyacak, çatışmaları önleyecek insanlar için gereklidir.[51] Bu insanların sadece kendilerinin bu erdeme sahip olması değil, fakat aynı zamanda toplumu da cesaretle donatması gerekmektedir.[52] Bu erdemi ideal *polis*e aşılayacak olan grup, askerî göreve sahip olanlardır. Bu nedenle bu erdem yalnızca savaşçı sınıfa aittir. Üçüncü erdem olan ölçülülük ise bilgelik ve cesaret gibi toplumun yalnızca belli bir sınıfına özgü olmayıp, bütün topluma yayılması gereken bir erdemdir.[53] Ölçülülük istek ve arzuların kontrol altına alınarak kendine hâkim olmadır.[54] İdeal *polis*te üreticilerin, filozofların ve onların yardımcıları olan savaşçıların hepsi ölçülülük erdeminden paylarını alırlar. Herkes kendisinin nerede konumlanması gerektiğini bu erdeme sahip olduğu zaman bilebilir. Böylece yurttaşlar arasında bir düzen ve ahenk ortaya çıkar. Son olarak toplumun mutlu ve adil olmasının zeminini hazırlayacak ve diğer değerlerle bir bütünlük sağlayacak olan, bir diğer deyişle en iyi *polis*in gerçekleşmesinde en çok payı olan erdem adalettir. Toplumda işbölümünü, her bir insanın doğası ve aldığı eğitime uygun en iyi işi yapması ilkesine yani *uzmanlaşma prensibi*ne göre hayata geçirmek adaletin ta kendisidir. Buna göre, ideal ve adil *polis*, yurttaşların kendi doğalarına uygun düşen fonksiyonu en iyi bir biçimde yaptıkları zaman ortaya çıkan, bir iş bölünmesi ya da farklılaşması üzerine bina edilmiş bir toplumdur.[55] Adalet ise diğer erdemleri mümkün kılan ve *polis*i geliştiren bir erdemdir.[56] Platon'a göre, adalet *polis*te herkesin kendi işini yapması ve kendi işine sahip olmasıdır.[57] Adalet erdemi bu tanımıyla daha önce bahsi geçen *uzmanlaşma prensibi*yle yakından ilgilidir. Herkesin kendi işini yapması düşüncesi, herkesin uzman olduğu konuyla ilgilenmesi anlamına gelmektedir. Buna göre, kunduracı kunduracılık değil de, yönetici yardımcısı veya yönetici olmak isterse o zaman *polis*te

---

[50] Platon, *Politeia*: 428b-c.
[51] Platon, *Politeia*: 429c.
[52] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 113.
[53] Platon, *Politeia*: 432a.
[54] Platon, *Politeia*: 430e.
[55] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 118.
[56] Platon, *Politeia*: 433b.
[57] Platon, *Politeia*: 434a

adaletten söz edilemez. Daha önce de açıklandığı gibi, Platon *uzmanlaşma prensibini* aslında insanın sadece tek bir iş yapmasından ziyade tek bir bilişsel düzeye ait iş yapması anlamında kullanmaktadır. Ona göre, bir kunduracının dülgerin işine karışması onun aletlerini kullanarak iş görmesi *polis*te bir adaletsizlik doğurmaz.[58] Ancak farklı bilişsel düzeydeki insanlar birbirlerinin işlerine karışırsa, o *polis*te adaletsizlik baş gösterir. O halde *polis*te adaletsizlik farklı sınıfların birbirlerinin işlerine karışması sonucu ortaya çıkmaktadır.[59] Bu nedenle herkes kendi bilişsel düzeyine uygun ve bildiği işi yaptığında adalet toplumda tesis edilmiş olur. Bu erdem toplumsal anlamda önemli bir değer oluştururken, aynı zamanda *polis*teki diğer değerlerin varlığının teminatıdır da. Örneğin kendi işini yapmayan bir savaşçı veya üreticinin yönetici olması halinde adaletsizlik ortaya çıkacağı gibi, adaletin olmadığı bir *polis*in bilgelikle yönetilmesinden de artık bahsedilemez. Cesaret erdemine sahip olmayan üreticinin ise savaşçı olmak istemesi *polis*i cesaret erdeminden yoksun bırakır. Bu nedenle Platon'a göre, adalet aynı zamanda diğer erdemleri mümkün kılan (ve aynı zamanda onların teminatı olan) ve *polis*i geliştiren bir erdemdir.

İnsandaki adalet de *polis*-insan paralelliği fikrinden yola çıkılarak ortaya konabilir. Böylece nasıl ki ideal *polis*te adalet her bir sınıfın kendi işini yapması ile gerçekleşiyorsa, insanın da adil bir ruha sahip olması ruhtaki her bir kısmın kendi işini yapmasıyla gerçekleşebilir. Buna göre *polis*te yönetici olan filozofların ruhlarına hâkim olan aklın kılavuzluğuyla yönetilen bir *polis* nasıl bilgelik içinde olabiliyorsa, akıl tarafından yönetilen bir ruhun da bilgelik içinde olduğu söylenebilir. Ancak aklın tek başına ruha hükmetmesi ruhun adil olması için yeterli değildir. Ruhun irrasyonel kısımlarının da kendi işlevlerini yerine getirmesi gerekmektedir. Ruhun öfke/irade yanı ise *polis*teki savaşçılara karşılık gelir. Savaşçıların temel işlevi, yardımcı kuvvetler olarak *polis*in yöneticilerine destek vermektir. Ruhta da aynı durum söz konusudur. Ruhun bilgece yönetilmesi öfke/irade yanının akla destek olmasıyla mümkündür. Eğer öfke/irade bu görevini yerine getirmeyip diğer irrasyonel yan olan iştihanın peşinden giderse, ruhun bilgelikle donatılmasından ve ruhun ilgili kısmının aklı iştihanın yönetimine bırakmasından dolayı işlevini yerine getirmiş olmasından hiçbir zaman söz edilemez. Böylece ruhta adaletin kurulması da mümkün olamaz. Bütün bunlara göre ruhta adaletsizlik ruhtaki bölümlerin birbirinin işine karışması ve bu yolla ruhun düzenini bozarak kargaşa yaratmasıyla ortaya çıkar. Ruhtaki düzenin bozulması adaletsizlik, korkaklık, ölçüsüzlük, bilgisizlik türünden her tür kötülüğe yol açar. Bu durum tıpkı sağlıklı şeylerin sağlığa, hastalıklı şeyle-

---

[58] Platon, *Politeia*: 434a.

[59] Platon, *Politeia*: 434b-c.

rin hastalığa yol açmasına benzer.[60] Adil olmayan bir ruh adaletsizliğe, adil olan bir ruh da adalete yol vermektedir. Ruhu adil olmayan insanların bulunduğu bir toplumun adil ve dolayısıyla mutlu olmasından söz edilemez. Bu nedenle Platon'a göre, ruhları adil ve ruhlarına aklın hâkim olduğu insanların yönetimde söz sahibi olmaları gerekmektedir. Bütün bunların yanı sıra, erdemli bir yaşamın gerçekleşmesi sadece iyi ruha sahip insanların toplumda yer almasıyla değil, aynı zamanda ona uygun politik bir düzenle mümkün olabilir. Bunun aksi şeklinde yönetilen toplumların ve yönetim biçimlerinin hepsi kötü veya adaletsiz olarak addedilebilir.

Platon'un adaletsiz olarak adlandırdığı yönetim biçimleri *Politeia*'da o yönetim altındaki insanların huylarıyla paralel bir biçimde ele alınırken, *Politikos*'ta bu durum yasaya uygun olma ve olmama bağlamında incelenmektedir. *Politeia* diyaloğunda ele alınan dört yanlış yönetim biçimi (Timokrasi, Oligarşi, Demokrasi, Tiranlık) ayrıntılı olarak incelendiğinde, bu yönetim biçimlerinde yönetim bilgisinin; yöneticilerin ve o toplumdaki insanların ruhlarının hangi kısımlarıyla davrandığının etkisi olduğu söylenebilir. *Politikos*'ta ise Platon'un yapmış olduğu sınıflama tek kişi, azınlık veya çoğunluğa, zengin ya da fakir olmalarına ya da isteyerek veya zorba olmalarına göre değil; yasaya uygun olma (Krallık, Aristokrasi, Demokrasi[61]) ve olmama (Tiranlık, Oligarşi, Demokrasi) üzerinden yapılmaktadır. Ancak *Politikos*'un daha sonraki satırlarında da yasalardan ziyade bilgili yöneticilerin değerli olduğu vurgulanır.[62] Buna göre yasaya uygun olma veya olmamanın yanı sıra Platon'un asıl arzusunun iyi bir *polis* olduğu ve bunun da ancak toplumu doğru bir yönetim bilgisi ve bilgelikle yönetmekle mümkün olabileceği açık bir biçimde söylenebilir.[63] O halde yönetici *Politeia*'da belirtildiği üzere hakikatin (İyinin), *Politikos*'ta gösterildiği üzere yönetme (arkitektonik) bilgisine sahip olmalıdır.

III

Platon'un *kallipolis*inde yöneticilerin hakikatin ışığı altında İyinin bilgisine sahip olarak yetişmiş olması oldukça önemli bir unsurdur. Hakikate ulaşmış kimselerin yönetici olmasından ve bu kimselerin *polis*te yaşayanların mutlu ve adil bir biçimde yaşamalarını güvence altına almalarından dolayı, Platon'un ideal

---

[60] Platon, *Politeia*: 444c-d.

[61] Çoğunluğun yönetimi yasaya uygun olsa da olmasa da demokrasi diye adlandırılır. *Politikos*: 292a. Ancak Platon diyaloğun ilerleyen satırlarında çok sayıda insanın politik bilgeliğe ve akla asla tamamen sahip olamayacaklarını belirterek demokrasinin iyi bir yönetim biçimi olmadığını vurgular. Bkz. *Politikos*: 297b-c.

[62] Platon, *Politikos*: 294a.

[63] Platon, *Politikos*: 297b.

*polis*inde eğitim önemli bir yer tutar. Bu yüzden de o, eğitimi, oyun çağındaki çocuğun ruhunu, büyüdüğünde mükemmel bir yurttaş olması için işinin erdemini gerektiren şeye yönlendirmek şeklinde tanımlar.[64] Buna göre Platon'un *kallipolis*inde eğitim temel ve yüksek olmak üzere iki başlıkta incelenebilir. Sosyal bir eğitim olan temel eğitim, yurttaşların karakter gelişiminde önemli bir yer tutmaktadır. Temel eğitimde müzik ve beden eğitimi verilerek yurttaşların bir bütün olarak yetiştirilmesi hedeflenir. Müzik eğitiminde çocukların karakterleri geliştirilirken, onların hakikatten uzaklaşmamalarını ve onları uzaklaştıracak birtakım öğelerin *polis*in dışında tutulmalarını sağlamak önemli amaçlar arasındadır. Ayrıca bu eğitim insanlarda düzen oluşturacak bir ritmin sağlanmasını hedefler. Bu belirleme daha sonraları koruyucuların hangi karakterde olacaklarını da belirleyeceğinden, müzik eğitiminde ölçülü ve ılımlı davranmaya olanak tanıyacak makamlar kullanılması gerekmektedir.[65] Temel eğitimin bir diğer ayağı olan beden eğitiminde, müzik aracılığıyla ruhun eğitimine benzer bir biçimde, aşırılıklara kaçılmaması, bedende düzen ve dengeyi bozacak her türlü şeyden uzak durulması gerektiği öğretilir. Buna göre temel eğitim, insanın karakterini ne çok sert ne de çok yumuşak yapacak bir biçimde yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Yirmi yaşına kadar süren bu eğitimden sonra, eğitim sürecinde başarı gösteren gençler arasından seçilenler daha üst düzey bir eğitime tâbi tutulurlar. Onlara çocuk yaşta edindikleri bilgiler artık daha düzenli bir şekilde verilerek onların hem bilgileri hem de o bilgilerin varlıkla ilişkisini kavrayıp kavramadıklarına bakılır. Yaklaşık olarak on yıl sürecek olan bu eğitimle üç temel ilkenin edinilmesi hedeflenir.[66] İlki bazı kavramlarla zihnin ideaları tanımasını ve bunların arasında birlik ve bütünlük görmesini sağlaması; ikincisi ruhun kavrayan yönünü ortaya çıkarması; üçüncüsü ise deneyimden uzak bir biçimde ruhun işlerlik kazanması. Yüksek eğitim sırasında görülen aritmetik, geometri, astronomi ve harmoni gibi dersler zihin jimnastiğinin yapılmasına olanak tanır, zihne soyut düşünme becerisi kazandırır ve bu becerinin geliştirilmesini sağlar. Bu eğitimin son ayağı ise diyalektiktir. Platon *Politeia*'da diyalektik yöntemi, varsayımları ortadan kaldırmayı teyit etmek için ilkenin kendisine yükselen bir araştırma yöntemi olarak tanımlar.[67] Diyalektik düşünme bilinmeyenle örülü olmadığı gibi, daha önce edinilen bilgiler ışığında kullanılan matematiksel yöntemle de benzerlik taşımaz. İdeaların kendileriyle idealara ulaşma olarak da açıklanabilecek diyalektik, kavramların kavramlar aracılığıyla düşünülmesi olarak da ele alınabilir.[68] Diyalektikle uğraşanlar ise kavramlarla

---

[64] Platon, *Nomoi*: 643e.
[65] Platon, *Politeia*: 399a-c.
[66] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 273-276.
[67] Platon, *Politeia*: 533c-d.
[68] Platon, *Politeia*: 511c.

toplama ve bölme işleminin nasıl yapılacağını bilen insanlardır.[69] Bir başka deyişle, onlar türlere göre bölme yetisine sahip kimselerdir.[70] Bu yöntemi kullananlar bir çeşit kavram analizi yapmaktadırlar. En genel anlamıyla bakıldığında diyalektikçi, çalışmanın her bir dalının önemli özelliklerine ilişkin bir kavrayışa sahip, her biri için uygun olanı anlayarak en iyi yoldan nasıl gidileceğini gören ve bütün bilimlerde hakikate uygun olana ulaşan kişidir.[71]

Bir filozof-kralın yetişmesi için eğitim süreci burada sonlanmaz. *Politeia*'da beş yıl süren diyalektik eğitiminden sonra bu kişinin *polis*te on beş yıl boyunca her türden işte denenmesi, birilerinin peşine kapılıp gitmeyeceğinin görülmesi gerektiği belirtilir.[72] Bütün bu zorlu aşamaları geçen kimse/kimseler, sırası geldiğinde filozof-kral/filozof-krallar olarak *kallipolis*te görev(ler)ini icra eder(ler). *Politeia*'da bu şekilde noktalanan yöneticinin eğitim süreci, Platon'un politikaya ilişkin pratik bilgilerini öğrendiğimiz *Epistolai* adlı eserinde de bir farklılıkla dile getirilir. Bütün bir eğitim sürecinin ardından mistik bir kavrayışın gerçekleşmesi gerektiğini söyleyen Platon, yalnızca eğitim almanın hakikatleri kavramak için yetmediğini, uzun süre kavramlar üzerinde çalışmanın hakikatin ruhta bir anda parlamasına ve kendiliğinden gelişmesine neden olduğunu belirtir.[73] Böylece kişi bir aydınlanma yaşar. Bu da Platon'un filozofunun mistik bir yanını oluşturmaktadır. *Politeia*'da yalnızca İyi ideasının ışığıyla aydınlanmış, hakikatlerin kendilerini kavramış veya İdeaların bilgisine ulaşmış kimselerin yönetici olmalarından söz edilmektedir. Platon bu noktada filozof-kralın *polis*i İyinin ışığı altında hakikatler doğrultusunda yönetmesinin adil ve mutlu bir toplum ortaya çıkaracağını düşünmektedir. Ancak *Politikos*'ta yönetici konumda olan kimsenin *Politeia*'dakinden farklı olarak politik uzmanlık bilgisine de sahip olması gerektiği öngörülür. Platon'da *Politeia*'dan *Politikos*'a geçişle birlikte, yeni bir devlet adamı tanımı veya anlayışına da geçiş söz konusu olur. *Politikos* diyaloğunun Platon'un Syrakusai deneyimine[74] tekabül ettiği göz önü-

---

[69] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2*, s. 335.

[70] Kenneth M. Sayre, *Metaphysics and Method in Plato's Stateman*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 37.

[71] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 285.

[72] Platon, *Politeia*: 540a.

[73] Platon, *Epistolai*: 341c-d.

[74] Platon'un bu deneyimine ilişkin bilgileri açıkça edindiğimiz eser *Epistolai*'dır. Buna göre Platon'un bir tür devlet adamı danışmanlığı olarak düşünülebilecek Syrakusai yolculuklarından ilki İÖ 387 yılına rastlar (Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, s. 197). Bu seyahat Dionysios I'in kardeşi Dion ile tanışmasının dışında çok da iyi geçmez ve bu ilk serüven Platon'un neredeyse köle olarak satılmasına kadar uzanan sıkıntılarla sonlanır. Ancak Platon Dionysios I öldükten sonra Dion tarafından yeğeni Dionysios II'yi eğitmek görevini üstlenmesi için Syrakusai'a ikinci kez çağırılır. Yedinci mektupta belirttiği üzere Platon, teklifi kabul edip etmemeyi düşünür ve bunu yasalar ve

ne alınırsa, düşünürdeki fikir değişiminin bu deneyimden oldukça etkilenmiş olduğu da açıkça söylenebilir.[75] Bu nedenle bu diyalogda devlet adamında olması gereken bilgi, etik ya da İyi İdeasına ilişkin bir bilgi değil, daha ziyade politik uzmanlık, yönetim veya arkitektonik[76] bir bilgidir. *Politikos* diyaloğu, politik yöneticinin sanatını, işini, onun kim olduğunu ve nasıl bir görev yüklendiğini ortaya koyan bir diyalogdur. Bu diyalogda ulaşılan sonuç, politikada önemli olan şeyin uzmanlık bilgisi olduğudur. Diyalogda tartışılan ve bir devlet adamında bulunması gereken bu bilgi, *Politeia*'da filozof-kralın elde etmesi gereken bilgiden oldukça farklıdır. *Politeia*'da filozofun İyi ideası ışığı altında hakikatlerin veya İdeaların bilgisini edinmesi veya İyi ile aydınlanmış olması gerektiği belirtilirken, *Politikos*'ta *polis*in doğru yönetim biçiminin tek doğru ölçütü politik uzmanlık bilgisi olarak belirlenir.[77] Arkitektonik bilgi olarak da adlandırılabilecek bu anlayış, Platon'un pozitif mânâda etkilendiği Sokrates'in erdemi bilgiye eşitleyen görüşünden oldukça önemli farklılıklar içerir.[78] Bu bilgi bir tür yöneticinin politikaya veya yönetme sanatına ilişkin teknik bilgisi olarak görülebilir. Bu iki diyalogdan yola çıkılarak, Platon'da yöneticinin bilgisinin İyinin bilgisinden arkitektonik bilgiye dönüşmüş olduğu ve *episteme*ye ulaşmış filozofun yerine teknik politika bilgisine sahip birinin geçmesi gerektiği yorumu getirilebilir. Ancak Platon'daki bu iki farklı görüş, bir fikirden diğerine keskin bir geçiş olarak değil, birbirini tamamlayıcı iki unsur olarak değerlendirilmeli-

---

polis yönetimi hakkındaki felsefi düşüncelerini pratiğe geçirmek adına bir fırsat olarak görür ve bu sebeple yola çıkar (*Epistolai*: 328b-c). Platon oraya gittiğinde kendisini politik entrikaların içinde bulur (*Epistolai*: 329b-c). Ancak Dionysios II'nin babasına hiç benzemediğini, felsefeye de oldukça ilgi duyan biri olduğunu görür (Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, s. 197). Platon, Dionysios II'ye geometri gibi birtakım dersler vermeye başlamışken, Syrakusai'daki birtakım politik çıkmazlardan dolayı Atina'ya tekrar geri dönmek zorunda kalır. Yaklaşık altı yıl sonra kendisini eğitmek için bu kez bizzat Dionysios II tarafından Syrakusai'a tekrar çağrılır (Ahmet Cevizci, "Önsöz" *Mektuplar*, s. 21-22). Düşünür, Dionysios II'nin felsefeye olan düşkünlüğü ve kendisinin hâlâ bilgi ile politika birlikteliğini pratikte uygulama umudunu taşımasından dolayı çağrıya olumlu cevap verir. Ona göre, Dionysios II henüz kafası tam olarak netleşmemiş, sadece birtakım düşüncelere sahip olan felsefe meraklısı biridir (*Epistolai*: 340b). Düşünürün Dionysios II'yi eğitmesinin başka bir amacı ise, Syrakusai'ı uç otokrasiden yasalarla yönetilen ılımlı bir yönetime dönüştürmektir (Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, s. 198). Sonuçta Platon bütün bu arzularını gerçekleştirmede başarısız olur. Ancak bu süreç onun politikaya ilişkin görüşlerinde birtakım değişikliklerin meydana gelmesinin de nedeni olarak kabul edilir.

[75] George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, s. 197.

[76] Malcolm Schofield, *Founders of Modern Political and Social Thought Plato*, s. 144.

[77] Platon, *Politikos*: 292c-293d.

[78] Malcolm Schofield, *Founders of Modern Political and Social Thought Plato*, s. 148.

dir. Buna göre her iki fikrin sentezinin yapılarak ele alınması önemli bir husustur ve bu da *Politeia* ile *Politikos* diyaloglarına bir bütün olarak bakılmasını gerektirir. Buna göre söz konusu sanat veya politik uzmanlık bilgisinin ahlâki bilgelikle tamamlanması ve *Politikos*'un politik yöneticisinin arkitektonik bilgisinin temeline moral veya felsefi bilginin yerleştirilmesinde büyük yarar vardır.[79] Böylece politik uzman olan yönetici İyinin ışığı altında *polis*i en iyi biçimde yöneterek, insanların mutlu ve adil bir biçimde yaşamalarını olanaklı kılabilir.

Platon'un fikirlerinde birtakım dönüşümlere neden olan Syrakusai deneyiminin etkileri yalnızca *Politikos* diyaloğunda görülmez. *Nomoi*'da da bu etki daha açık bir biçimde görülür. Platon, *Nomoi*'da *Politeia*'dakine benzer bir *kallipolis* tesis etmeye değil, yasalarla yönetilen bir *polis* inşa etmeye çalışmaktadır. Keza bahsi geçen bu diyalogda esasen bir filozof-kral fikrinden ziyade yönetme ile ilgili birtakım kurallardan bahsedilir.[80] Bu nedenle Platon'un *Politeia*'dan *Nomoi*'a uzanan serüveninde iyi bir yönetim modelinin *kallipolis*ten ikinci en iyi *polis*e evrildiği söylenebilir. Filozof-kralın yönetici olamadığı durumda bir kurallar bütününün ortaya konması *polis*in iyi bir biçimde yönetilmesi için gereklidir. Her ne kadar hiçbir yasa hiçbir zaman gerçek bir bilge birinin kararından daha iyi olmasa da, Platon için filozof tarafından yönetilmeyecek bir *polis*in yasalar ışığı altında yönetilmesi daha doğrudur.[81] Bu yasaların ortaya çıkması ise muhtemelen yöneticiye bir filozofun yardımını gerekli kılar. O halde ikinci en iyi *polis*e ilişkin olarak, devlet adamına bir filozofun, bir diğer deyişle politik uzmanlık bilgisine sahip birine İyinin bilgisine sahip birinin eşlik etmesi gerektiği yorumu getirilebilir.

IV

Bu yazıda kısaca özetlenen Platon'un ideal *polis*i veya *kallipolis* örneği bir ütopya olarak görülebileceği gibi, Atina demokrasinin eleştirisi çerçevesinde iyi bir yer (*eu-topia*) yaratma arzusu olarak da düşünülebilir. Yaşadığı somut problemler ve bu problemler üzerinden dönemin politikasına ilişkin olarak getirdiği eleştiriler, Platon'un yeni bir anlayış oluşturma, politikayı İyinin bilgisi ile ilişkilendirerek adaletin nasıl tesis edileceğini gösterme çabası içine girmesine neden olmuştur. Bu çerçevede Platon, insanların nasıl yaşamaları gerektiğini, bunun için de iyi insanların toplumu olan adil *polis*in "ilkesel" olarak imkânsız olmadığını göstermek durumunda kalmıştır.[82] Bu nedenle Platon'un or-

---

[79] Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 209.

[80] Malcolm Schofield, *Founders of Modern Political and Social Thought Plato*, s. 177.

[81] Leo Strauss, "Plato", *History of Political Philosophy*, s. 86.

[82] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 185.

taya koymaya çalıştığı *kallipolis* veya ikinci en iyi *polis* örneklerinin dönemin koşullarının yaratmış olduğu sorunlara ilişkin –soyut da olsa– bir çözüm önerisi niteliği taşımakta olduğu gözden kaçırılmamalıdır. O, demokrasinin problemlerine çözüm ararken, politik düzenin temelinde birtakım ilkelerin yer alması gerektiğini ve bunun da dönemin hâkim göreceli bilgi anlayışı dışında başka bir bilgi anlayışıyla sağlanabileceğini düşünmektedir. Platon'a göre politika, hakikatin bilgisiyle yani mutlak bir bilgi anlayışıyla temellendirilmelidir. Böylece herkesten herkese değişen kurallar, değerler ve kavramlar nedeniyle insanlar haksızlığa uğramaz ve kimse işine geleni ya da çıkarına uygun olanı koşullanmış bir şekilde doğru olarak kabul edemez. İdeaların veya hakikatin bilgisine sahip olma yönetici olmanın da meşruiyetini hazırlar. Buna göre yönetici ruhları aklın hâkimiyeti altında olan, değişmez bilginin hükümranlığını elinde bulunduran filozof-krallar olmalıdırlar. Bu türden bilgi kavramların veya değerlerin neliğini kavramayı sağlar ve böylece filozof-krallar da hayatın ne şekilde yaşanması, hangi amaçların peşinden gidilmesi ve toplumun nasıl şekillenmesi gerektiğinin bilgisine sahip olacakları için, onların her kararı doğruluk, kesinlik ve mutlaklık özelliği kazanır. Ruhları irrasyonel kısımlar tarafından yönetilenler, ruhları aklın hâkimiyeti altında olan filozof-kralların onlara doğruyu göstermesi yoluyla adil yaşama katılır ve tabii bu çerçevede kendi iyilerini ve geleceklerini bilgisizce belirlemek yerine filozof-kralların öngördüğü şekilde yaşamak durumunda kalırlar. Bu nedenle böyle bir toplumda demokrasinin temel dinamiklerinden biri olan eleştirinin de yeri olduğu söylenemez. Hakikati bilen/bilenler yol gösterici olur/olurlar; hakikat aynı zamanda doğrunun ve iyinin de kendisi olduğundan ve ulaşılacak başka bir hakikat ya da doğru olmadığından dolayı ortaya konan uygulamaların herhangi bir eleştirisinin yapılmasına ihtiyaç duyulmaz. Bu bilgi anlayışı temelinde yükselen bir *polis* mükemmel bir yapıda olduğundan dolayı eksik ve kusurlu olamaz, eşdeyişle bu mükemmel yapının daha iyiye evrilmesi için birtakım yeni düzenlemelerin yapılmasına da gerek kalmaz. Mutlak bilgi anlayışının doğru ve mükemmel yapıda olması, sınırları çizilmiş ve belirlenmiş bir toplumun da ortaya çıkışını kaçınılmaz kılar.

Mutlak bilgi anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde eleştiriye kapalı bir tablo sergileyen ideal *polis*in bu iki unsurla totaliter zihniyeti beslediği düşünebilir. Mutlak bilgi anlayışının değerlere ilişkin mükemmel bilgiye sahip olmayı olanaklı kılmasının beraberinde eleştiriye kapalılığı ve dogmatizmi getirmesi, yönetimin totaliter bir yapıda olabileceğinin ipuçlarını vermektedir. Bununla birlikte böylesi bir toplumda evrensel hakikatler ve İyi ideası ışığında yalnızca tözel amaçlar doğrultusunda düşünmenin tözel bir aklı gerektirmesi, totaliterliği destekleyen bir üçüncü unsurun da yukarıdaki belirlemeye eklemlenmesini zorunlu kılar. Buna göre, toplumda mutlak bilgi anlayışının ve eleştirelliğe kapalılığın yanı sıra tözel aklın hâkim olması, ideal *polis*in totaliter yapıda olduğu

iddiasının üç gerekçesi olarak sıralanabilir. Aklın en yüksek kavrayış biçimi olan tözel akıl, amaçlar doğrultusunda iş görür. Evrensel kavram ve değerler ancak nihai en yüksek iyiyi hesaba katan tözel akılla belirlenebilir. Kavramların ve değerlerin tözel akılla belirlenmesi varlık ve varlığın özünün bilgisinin edinilmesiyle de bağlantılı bir biçimde düşünülmelidir. Çünkü tözel akıl, kavramları nesnel bir hakikat teorisi içinde değerlendirir.[83] Adalet, erdem, bilgelik, cesaret gibi değerlerin nelikleri İyi İdeası üzerinden ancak tözel akılla kavranıp ortaya konarak açıklanabilir. Kavram veya değerleri nesnel bir hakikat teorisi içinde düşünmek, hakikati kabul etmek ve bu hakikat ışığında neliklerini belirlemek anlamını taşır. Onların gerçekte ne oldukları, gerçek doğalarına uygun bir biçimde belirlenir. Tözel aklın ışığında yol alan bir toplumun belli türden değişmez bir hakikati ya da değişmez hakikat teorisini kabul etmesi ve bu çerçevede ilgili teori ekseninde toplumun yönetilmesi, o yönetimin totaliter olabileceğine ilişkin benzer bir eleştiriye yol açar.

Platon'u totaliter yönetimin uç örneklerinden birini sergileyerek ve bireyi devletten daha önemsiz kılarak anti-hümanist bir tavır göstermekle eleştirenler arasında en bilineni Karl R. Popper'dır. Popper, Platon'un adalet tanımlamasının gerisinde, temelinde totaliter ve ayrıcalıklı bir sınıf yönetimi arzusu olduğunu belirterek,[84] onun özgür bireyi ve bireysel özgürlük fikrini savunmadığını belirtir.[85] Ona göre Platon, her türden politik değişimi durdurarak değişimi kötüleyen ve durdurulmuş bir toplumdan övgüyle bahseden bir filozoftur.[86] Platon'u ütopyacı toplum mühendisliği yapmakla eleştiren Popper için, O, önceden planlanmış, bütüncü ve kökten bir biçimde toplumu şekillendirmeye çalışmakta; akılcı, iyi, bütün bozukluk ve çirkinliklerden arınmış bir dünya kurmak arzusuyla topyekûn değiştirilmiş yepyeni bir dünya kurmak istemektedir.[87] Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda Platon'a karşı öne sürmüş olduğu bütün bu argümanlar göz önüne alındığında, Platon, ancak teorik olarak planladığı devlet modelinin pratikteki sonuçlarını tasavvur edemeyen, toplumdaki kötülüğü kazımak ve daha iyi bir dünya yaratmak için topyekûn, kökten bir değişikliğe kalkışan ve bu değişikliği yaparken de bazı çatlak sesleri bastırma uğruna kimi zaman zulme dönüşen birtakım uygulamalardan çekinmeyen maceraya atılmış biri veya kehanetlerde bulunan bir kâhin olarak konumlandırılabilir. Onun böyle bir ideal *polis* tasarımı ise Popper'ın yine karşı duracağı bir

---

[83] Max Horkheimer, *Eclipse of Reason,* London: Continuum, 2004, s. 16.

[84] Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt I Platon,* çev. Mete Tunçay, Ankara: Liberte Yayınları, 2008, s. 119.

[85] A.g.e., s. 136.

[86] A.g.e., s. 113.

[87] A.g.e., s. 215-216.

biçimde temellenir; insan doğası.[88] Ona göre, bir tür kabileyi andıran bu toplum modeli, içinde yaşayanların ortak çaba, tehlike, sevinç ve kaderlerini paylaştığı yarı biyolojik bağlarla birbirine tutunmuş, yarı organik bir birimdir.[89] Buna göre Platon'un toplumu bütünüyle değişimden uzak, durdurulmuş, ütopyacı, biyolojik, sofokrat ve kapalı bir toplumdur. Popper için böylesi bir toplum aynı zamanda uç totalitarizmin de bir örneğidir. Buna göre bireyler sadece bir makinenin çarklarının iyi işlemesi için gerekli olan dişlerdir.[90] Çarkların iyi işlemesi dişlerin iyi olmasına bağlıdır. Bu nedenle de bu türden bir totalitarizmde dişler öncelikli olarak iyi olması gereken araçlar değil, dolaylı bir biçimde makinenin işlerliğinin devamı için iyi olması gereken araçlar olarak ortaya çıkar. Bu benzetmeye göre, Platon'un ideal *polis*indeki bireylerin mutluluğu devletin doğru bir biçimde işlerlik sahibi olabilmesi ölçüsünde önemlidir. Bu nokta Popper için Platon'un her türden özgürlükçü düşünceye karşı olduğunu göstermek açısından yeterlidir. Bireyler kendi özgürlüklerine sahip olmadıkları gibi ancak devletin mutluluğuna katkıda bulundukları ölçüde mutlulukları değer taşıyabilecek varlıklardır.

Popper, her ne kadar Platon'u uç totaliter bir devlet biçimi arzusu içinde olmakla suçlasa da, Platon'un bu toplum modeline totalitarizmin farklı bir kategorisinden de bakmak mümkündür. O halde Platon'un totaliter bir yönetim kurduğu konusunda hemfikir olunsa da, bu totaliterliğin ne türden olduğu bir başka önemli tartışma konusu olarak ele alınabilir. Bu noktada Platon'a ilişkin daha ayrıntılı bir gözlem yapmak, C. C. W. Taylor'ın totalitarizme ilişkin yapmış olduğu ayrımları incelemeyi gerekli kılmaktadır. Taylor'a göre totalitarizmin üç çeşidir vardır; bunlardan ilki bireylerin amaç ve mutluluklarının tamamen devletin amaçlarına bağlı olmasıyla belirlenir.[91] Burada öncelik bireyin değil devletindir. İkinci türden totalitarizm, bireylerin iyiliğinin devletin iyiliğine yaptığı katkı ile tanımlanabilir. Bu türden totalitarizmde bireylerin değeri ilk totalitarizm tanımında olduğu gibi araçsal değil, içseldir. Üçüncü totalitarizm türünde ise, devletin amacı ve işlevi kendi yurttaşlarının mutluluğunu arttırma potansiyeli üzerinden değerlendirilir. Değerler bu türden bir totalitarizmde ikinci türde olduğu gibi içseldir. Fakat burada devletin iyiliği değil, bireylerin iyiliği değerlidir. Bu nedenle üçüncü türden totalitarizm paternalist olarak da anılabilir.[92] Platon'un ideal *polis*inin totaliter bir yönetim biçimi olduğu aşikârdır. Ancak düşünürün ideal *polis*inin bu üçlü totalitarizm ayrımından hangisine

---

[88] A.g.e., s. 113.
[89] A.g.e., s. 227.
[90] C. C. W. Taylor, "Plato's Totalitarianism", *Plato 2 Ethics, Politics, Region and The Soul,* ed. Gail Fine, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 285.
[91] A.g.e., s. 282.
[92] A.g.e., s. 283.

daha yakın olduğunun tespiti, onun ideal bir *polis* kurmaktaki amaçlarının incelenmesiyle açık bir biçimde ortaya konabilir. Keza Platon'a Popper'ın yapmış olduğu üzere radikal bir eleştiri getirilebileceği gibi, Atina demokrasinin problemleri, bu problemleri besleyen kaynaklar ve ortaya çıkan adaletsizlikler, düşünüre farklı bir perspektiften bakmayı olanaklı kılmaktadır. Platon, demokrasinin ortaya çıkardığı sıkıntılara ve adaletsizliklere şahit olmuş, toplumun o biçimiyle mutlu ve adil olamayacağını açık bir biçimde gözlemlemiştir. O, göreceli bilgi anlayışının hâkim olduğu bir ortamda Sokrates gibi ruhu adil olan birinin yaşayabilmesinin zorluğunu ve bu kişinin başka insanları uyandırarak etkilemesinin getirdiği sıkıntıları açık bir şekilde görmüştür. Onun için, Sokrates'in idamı, adil olmayan bir düzende adil olan birinin yaşayacağı zorluklara tam bir örnektir. Popper'ın da belirttiği gibi, Atina demokrasinin tek adaletsizlik örneği de bu değildir. Bu yönetim biçimi taktik ve stratejik hatalar yapmakta ve hatta günümüzde insanlık suçu olarak görülebilecek birtakım olayların faili konumunda bulunmaktadır.[93] Platon'un görmüş olduğu her türden adaletsizliğin yükümlülüğü, demokrasi düzeninde, onu temellendiren bilgi anlayışında ve bu zeminde ortaya çıkan demokrasi öznelerindedir. Bu nedenle Platon'un totaliter bir toplum yaratma arzusundan ziyade, demokrasinin eksiklerine son vermesi beklenen bir *logokrasi* arama çabası içinde olduğunun görülmesi önemli bir husus olarak karşımızda durur.[94] O, *polis*te yaşayan insanların mutluluğunu düşünerek, bunun ancak hakikate ulaşmış kişiler tarafından gerçekleşebileceğini öngörür. Demokrasiyle beraber oldukça yüksek düzeyde seyreden Atina'daki adaletsiz ortam, ancak değerlerin neliklerinin belirlenmesi yoluyla adil bir ortama dönüştürülebilir. Adaletin ne olduğunun bilinmesi onun tesisini olanaklı kıldığı gibi, onun mutlak bir anlam taşıması, herkese göre değişen bir içerikten uzaklaşmasını da mümkün hale getirir. O halde Platon'un ideal *polis*i ortaya koymadaki asıl amacı, politikayı evrensel bir bilgi anlayışı ile temellendirerek, onu inanç ya da sanılardan kurtarmak ve bu yolla yurttaşların daha mutlu olabileceği bir dünya yaratmaktır.

Platon'un ideal *polis*i pek çok açıdan eleştirilebilir olsa da, Popper'ın da öne sürdüğü biçimiyle onu uç bir totalitarizm olarak anmak, Platon'u eksik bir okuma olarak görülebilir. Keza Popper'ın da eleştirerek anlattığı üzere, Platon' un politik programını eleştiren Crossman, Gomperz ve Grote gibi çağdaş yorumcular düşünürün son kertede yurttaşların iyiliği ve mutluluğunu ön plana aldığını düşünmektedirler.[95] Bu durum Platon'un ideal *polis*inin totaliter oldu-

---

[93] Karl R. Popper, "Demokratik Devlet Kuramı ve Uygulaması Üzerine Düşünceler", *Hayat Problem Çözmektir,* çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 173.

[94] Jean-Luc Nancy, "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi", *Demokrasi Ne Âlemde?,* İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 69.

[95] Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt I Platon,* s. 115.

ğunun, ancak bu totalitarizmin Platon yorumcuları arasında farklı bir biçimde ele alınabileceğinin en açık göstergelerinden biridir. Platon'un Atina demokrasisine ilişkin tespitlerini, pratikte yaşadıklarına ve *kallipolis* düşüncesinin adil bir toplum ve mutlu yurttaşlar topluluğu yaratmak uğruna ortaya koyduğu göz önüne alınırsa, Platon'un aslında yurttaşların iyiliğini ve mutluluğunu göz önünde tutan bir *polis* yaratma peşinde olduğu söylenebilir. Ancak Platon her ne kadar yurttaşların mutluluğuna öncelik tanısa da, bu durum *polis*teki herkesin istediği gibi davranması, yönetimde herkesin dilediği gibi söz sahibi olması ve insanların kendi geleceklerini ve iyiliklerini istedikleri biçimde tanımlayacakları anlamına gelmez. Keza Platon için *polis*teki herkes ancak kendi bilişsel düzeyleri doğrultusunda iş gördüğünde mutlu olabilir ve böylece *polis*te adalet sağlanabilir.

Kaynakça

Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic,* Oxford: Clarendon Press, 2009.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2,* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Barker, Ernst, *Greek Political Theory Plato and His Predecessor,* UK: Methuen&CO publ., 1918.

Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa: Asa Yayınları, 2006.

Cevizci, Ahmet, "Önsöz", *Mektuplar* (Platon), (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 17-29.

Christian, William, "Waiting for Grace: Philosophy and Politics in Plato's Republic", *Canadian Journal of Politial Science,* Vol. 21 No. 1, Canadian Political Science Association and Societe Quebecoise de Science Politique, 1988, s. 57-82.

De Romilly, Jacqueline, *The Great Sophists in Periclean Athens,* (çev. Janet Llyod), Oxford: Clarendon Press, 1992.

Horkheimer, M., *Eclipse of Reason,* London: Continuum, 2004.

Kahn, Charles, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Klosko, George, *The Development of Plato's Political Theory,* Oxford: Oxford University Press, 2006.

Lane, Melissa, "Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman, and the Laws", *Companion to Ancient Philosophy,* Mary Louise Gill – Pierre Pellegrin (ed.), UK: Blackwell Publ., 2006, s. 170-191.

Nancy, Jean-Luc, "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi", *Demokrasi Ne Âlemde?,* İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 66-80.

Nussbaum, Martha, *Plato's Republic The Good Society and The Deformation of Desire,* USA: Library of Congress, 1998.

Ober, Josiah, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule,* Princeton: Princeton University Press, 1998.

Pappas, Nickolas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic,* New York: Routledge, 1995.

Plato, *Republic Book 1-5,* (çev. Paul Shorey), England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1930.

Plato, *Republic Book 6-10,* (çev. Paul Shorey), England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1935.

Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus,* (çev. Harold North Fowler), England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1999.

Plato, *Laws Books 7-12,* (çev. R. G. Bury), England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2004.

Plato, *Statesman, Philebus, Ion,* (çev. Harold North Fowler; W.R.M. Lamb), England: Harvard University Press (Loeb Classical Library).

Popper Karl R., "Demokratik Devlet Kuramı ve Uygulaması Üzerine Düşünceler", *Hayat Problem Çözmektir,* (çev. Ali Nalbant), İstanbul: YKY, 2006, s. 170-189.

Popper Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt I Platon,* (çev. Mete Tunçay), Ankara: Liberte Yayınları, 2008.

Reeve C.D.C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic,* Indianapolis: Hackett, 2006.

Sayre Kenneth M., *Metaphysics and Method in Plato's Stateman,* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Schofield Malcolm, *Founders of Modern Political and Social Thought Plato,* New York: Oxford University Press, 2006.

Strauss Leo, "Plato", *History of Political Philosophy,* Leo Strauss, Joseph Cropsey (ed.), London: The University of Chicago Press, 1987, s. 33-89.

Strauss Leo, *Politika Felsefesi Nedir?,* (çev. Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul: Paradigma, 2000.

Taylor C. C. W., "Plato's Totalitarianism" *Plato 2 Ethics, Politics, Region and The Soul,* Gail Fine (ed.), Oxford University Press, 1999, s. 280- 296.

Wallach John R., *The Platonic Art,* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001.

Wolff Jonathan, *An Introduction to Political Philosophy,* Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.

ARİSTOTELES

Nazile Kalaycı

Aristoteles'in Siyaset Felsefesinde Temel Ayrımlar

Günümüzde pek çok düşünür siyasetin artık son bulduğunu iddia etmekte. Her ne kadar bu iddiaya katılmasak da siyasetin Eski Yunan'dan günümüze büsbütün dönüştüğünü söylemek zor olmasa gerek. Siyasal alanın *pseudo*-genişlemesiyle siyasetin işlevsel bakımdan daralması doğru orantılı gelişmiş, tarih boyunca yurttaş statüsüne sahip olanların sayısı artarken, yurttaşın siyasal işlevi azalmıştır. Siyasal alandaki bu daralma, yurttaşın kimi eylemleri yasadışı addedilip siyasallıktan uzaklaştırılarak, evcilleştirilip siyasi niteliğinden kopartılarak, görmezden gelinip siyaseten yok sayılarak ya da kanaatleri basın yayın organları aracılığıyla güdümlü bir şekilde oluşturtarak gerçekleşmiş; bu daralmada yurttaşın hanesinde belirli aralıklarla tekrar eden seçimler için sandık başına giderek oy kullanmak kalmıştır. Oysa yurttaşın asli özelliği, siyasete katılmaktır. İnsanı "doğa durumu"nda yaşamaktan çıkaran şey, onun devletin "ortak" hayatına katılarak siyaset yapma vasfıdır. "Yurttaş", insanı siyasetle ilgisinde belirleyen bir kavramdır. *Tekhne politike*'nin Eski Yunan'dan günümüze önceden hesap edilmiş sonuçlara ulaşabilmek için yurttaşların iradesini kasıtlı bir şekilde yönlendirmeye hizmet eden bir tür siyaset mühendisliğine dönüşmüş olduğu göz önünde tutulduğunda, seçim sandığından çıkanın yurttaşın iradesi olduğunu düşünmek de doğru olmayacaktır. Yurttaşın siyasete dâhil olarak devletin ortak hayatına katılma isteği, özel çıkarların korunması ve sürdürülmesi lehine kullanılmıştır. Dahası, yurttaşın siyasal işlevindeki bu daralma; hınç, linç ve nefret söyleminin yoğunlaşmasıyla, farklı olana hoşgörüsüzlüğün artışıyla sonuçlanmıştır. Bu çalışmada yapılmak istenen, Aristoteles'in *leksis* ve

praksis birliğiyle belirlediği siyaset felsefesini ele almak ve bu düşünceleri günümüzde daralan siyasal alanla ilişkili olarak değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda ilkin Aristoteles'in siyaset felsefesinde yapmış olduğu ayrımlar ele alınacak, sonra da bu ayrımlar kimi çağdaş düşünürlere dayanarak "siyasalın toplumsala indirgenmesi", "toplumsalın siyaseten yok sayılması", "doğanın indirgenmesi", "siyasetin biyo-siyasete dönüşmesi", "ikna etme sanatının güdümlü kanaat oluşturma mekanizmasına dönüşmesi" bağlamlarında ve günümüzle ilişkili olarak değerlendirilecektir.

Aristoteles siyasetin amacını mutluluk (*eudamonia*), konusunu ruh (*psykhe*) olarak belirler.[1] Mutluluk bir ruh etkinliğidir. Aristoteles'in siyaset felsefesinde –günümüzdeki durumun tersine– beden siyasetin dışında bırakılmıştır. Mutluluk "ruhun erdeme uygun etkinliği" olduğuna göre, gerek kişiler gerekse devletler için en iyi yaşamın erdemin gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıklarla desteklenmiş erdemli yaşam olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Bu da şans, talih meselesi değil; bilimsel bir planlama, bilinçli bir siyaset ve eğitim sorunudur. Ruhu eğiten siyaset, bir tür eğitim görevi görmektedir. Bu bakımdan, siyasal alan insanların kendilerini eğittikleri ve kurdukları bir alandır; siyaset bir yaşam biçimidir. Siyaset bilimciye düşen de etiğin yardımıyla "iyi"nin (*agathon*) ne olduğunu, çeşitlerini, bunlardan hangilerinin kişileri ve devletleri ne ölçüde mutlu kıldığını soruşturmaktır.[2]

Aristoteles'e göre "iyi" yalnızca siyaset biliminin değil, her bilimin ulaşmak istediği amaçtır. "Her sanat (*tekhne*) ve her araştırmanın (*methodos*), aynı şekilde her eylem (*praksis*) ve her tercihin (*proairesis*) bir iyiye yöneldiği düşünülmüş, bu nedenle iyi 'her şeyin arzuladığı şey' olarak tanımlanmıştır."[3] Etik ve siyaset bilimi söz konusu olduğundaysa amaçlanan teorik bir bilgi değil, daha iyi olmanın nasıl olanaklı olduğudur. Bunu yaparken kanılardan (*doksa*) hareket edilmeli ve diyalektik akıl yürütme kullanılmalıdır.[4] Siyaset bilimi söz konusu olduğunda yapılması gereken akıl yürütmenin diyalektik oluşu gibi, *polis*te[5] kurulacak otoritenin yolu da retorik olarak belirlenmiştir. Özgür insanla-

---

[1] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, 1102a10-20.

[2] Aristoteles mutluluğu sağlayacak üç tür iyi'den söz eder: "dış iyiler", "ruhla ilgili iyiler" ve "bedensel iyiler". Bunların arasında ruhla ilgili olanlar en başta gelenlerdir (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098b9-15).

[3] A.g.e., 1094a.

[4] W. David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Kavaslıoğlu, Z. Kurtoğlu, N. Toker, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993, s. 230.

[5] Eski Yunan'da *polis* günümüz devletinden oldukça farklıdır. Bu nedenle metinde Eski Yunanca'dan yapılan çevirilerde kelime olduğu gibi bırakılmış, diğer çevirilerden yapılan alıntılarda ise çevirmenlerin tercihlerine sadık kalınarak *polis* yerine 'devlet' kullanılmıştır.

rın *polis*in yasalarına gösterdikleri itaat "zor"a değil, "ikna"ya dayanmaktadır.[6] Aristoteles'in insanı *zoon politikon* ve *zoon ekhon logon* şeklinde tanımlayışı, ikna sürecinin önemini göstermektedir. Bir *polis* içinde yaşayan yurttaşlar, meselelerini, şiddet yoluyla değil; konuşarak, ikna (*peithein*) yoluyla çözmektedirler. Burada söz konusu olan retoriğin yerli yerinde kullanımı, yani ortak yarar doğrultusunda kullanımıdır. Bu kullanım, sanatın bilgisine ve siyasal erdemlere sahip olmayı şart koşar. Ne var ki retoriği, sanatın bilgisine sahip olan ancak siyasi erdemlere sahip olmayan kişilerin özel çıkarları doğrultusunda kullanması da pekâlâ mümkündür. Aristoteles bu kullanımlardan ilkini siyaset adamının ikna etme yöntemi olarak belirlerken, günümüzde ikincisinin kullanıldığı aşikârdır. Böylece siyaset, güdümlü kanaat oluşturmanın aracı hâline gelen basın yayın organlarını da arkasına alarak çok ince hesaplar ve yöntemlerle bedenin kapatılmasının aracı hâline gelmiş, kapatılan bedenler özel çıkarlar doğrultusunda en verimli şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Oysa Aristoteles'e göre siyasetin konusu beden değil, ruhtur.

Her ne kadar siyasetin amacı mutluluk, konusu ruh olsa da, mutlu yaşamın olanağını ortaya koyabilmek için incelenmesi gereken zorunlu konular, "yasalar" (*nomoi*), "yönetim şekilleri" (*politeiai*),[7] "*polis*" ve "adalet"tir (*dikaiosyne*).[8] *Polis*in doğal bir varlık olduğunu dile getiren Aristoteles, siyaset felsefesini bu görüş üzerine kurmuş, varlığa ilişkin ereksel açıklamasını bu alana da taşımıştır. İnsan, doğası gereği siyasal canlı[9] (*physei politikon zoon*) olduğu için *polis*in kökeni de insan doğasında bulunmaktadır.[10] Bu nedenle *polis* bütün toplulukların (*koinonia*) ereği olarak yapay bir özgürlük kısıtlamasının adı değil; özgürlüğü, erdemli yaşayışı sağlamanın aracıdır; *polis* bütün toplulukların kendisine doğru yöneldikleri biçim (*eidos*) ve erektir (*telos*).[11] "Her topluluk,

---

[6] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında,* çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 39.

[7] *Politeia* hem genel olarak yönetim şekli, hem de yurttaşlararası ilişkiye dayanan özel bir yönetim şekli anlamında kullanıldığı için özel bir yönetim şeklini belirttiği yerlerde *politeia* olarak bırakılmış, diğer durumlarda "yönetim şekli" olarak çevrilmiştir.

[8] Bu yazıda bu konuların hepsi ele alınmayacak, sadece siyasetle ilgisinde *polis* ve *politeia* ilişkisine bakılacaktır.

[9] Bu canlı öteki canlılardan akla dayalı konuşma yetisiyle (*logos*) ayrılır. Duygularını çıkardıkları seslerle (*phone*) bildirme gücü hayvanlarda da vardır. *Logos* ise yararlı ile zararlıyı, haklı ile haksızı bildirmeye yarar. Hak (*dike*), siyasal topluluğun temelidir (Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1998, 1253a35).

[10] Aristotle, *Politics*, 1253a5.

[11] Bu görüş, devleti, yurttaşların üzerinde zora dayalı, uylaşımsal bir varlık olarak belirleyen Sofistlere karşı yönelmiştir. Sofistler yaptıkları *physei-thesei* ayrımıyla "doğal" ve

belli bir iyiyi gerçekleştirmek için oluşturulmuştur; çeşitli topluluklar arasında en sonda geleni ve en üstünü olan *polis* ise en yüksek iyiyi gerçekleştirmek istemektedir."[12] Bir şeyin tamamen geliştiğinde olduğu şeye, onun doğası denir. Ereği gerçek kılan gelişme de doğaya uygun bir gelişmedir. Bu nedenle bütün toplulukların kendisine doğru yöneldikleri erek olan *polis,* doğal bir varlık; aileden *polis*e doğru gelişen süreç de doğal bir süreçtir. İnsan "doğası gereği siyasal canlı" olduğuna göre, daha baştan *polis* biçimini, hattâ en iyi yönetim şekli olan *politeia* biçimini kendisinde olanak olarak taşımaktadır. *Politeia,* doğa gereği en üstün olan yönetim şeklidir. *Polis* üreme ve kendini koruma içgüdüsü temelinde kurulmuş ve belirli bir dereceye kadar işbölümüne dayanan önceki topluluklardan –aile (*oikos*) ve köy (kome)–[13] siyasal oluşu bakımından ayrılmaktadır. *Polis*ten beklenen temel özellikler bağımsızlık (*eleutheria*), özerklik (*autonomia*) ve kendine yeter (*autarkheia*) olmadır.

Varlığı (*ousia*), olanak hâlindeki maddenin (*hyle*) biçim (*eidos*) kazanarak etkinlik hâline geçmesiyle açıklayan Aristoteles, ülke (*khora*) ve insanları/nüfusu (*anthropoi*) madde, yönetim şeklini de biçim olarak belirliyor gibidir. Devletlerin yönetimi imkânsız hâle getiren büyük kentlere bölündüğü günümüzde Aristoteles'in ülke ve nüfusa ilişkin söyledikleri özellikle yol göstericidir. Bir *polis* için uygun nüfus, kendi kendine yetebilecek kadar fazla, kendi kendini denetleyebilecek kadar az olandır; çünkü adalet sorunlarında ve devlet görevlerinin dağıtımında doğru kararlar alabilmek için yurttaşların birbirlerini tanımaları gerekmektedir. Bu söylenenler ülke ya da arazi için de geçerlidir: Nitelik açısından hemen her şeyin üretimine elverişli olmalı, toplumsal ve askerî etkinliklere uygun olmalı, suyu bol olmalı, kara ve deniz ticareti bakımından uygun bir konumda olmalıdır; nicelik açısından ise bir bakışta görülebilir olmalıdır. Görüldüğü gibi *polis*in özelliği üretim ve çeşitli etkinlikler için asgari bir boyutunun olması ve belirli bir büyüklüğü aşmamasıdır: On kişilik bir *polis* ne ka-

---

"uylaşımsal" yasaların birbirlerine karşıt olduğunu ifade etmişler, daha sonraları Kynikler de bu minvalde düşünmeye devam etmişlerdir.

[12] A.g.e., 1252a.

[13] Aristoteles'e göre özel alanın temeli olan aile üç tür ilişki üzerinde kurulmuştur: Efendi-köle (*despotes-doulos*) ilişkisi, koca-karı (*posis-alokhos*) ilişkisi, baba-çocuklar (*pater-tekna*) ilişkisi. Bu ilişkilerde, çiftlerden ilkinin berikini yönetmesi doğa gereğidir; tıpkı bedenin ruh tarafından, ruhun akıldan pay almayan kısmının da akıldan pay alan kısmı tarafından yönetilmesi gibi. "Yöneten (*arkhos*) ile yönetilen (*arkhonenos*), biri olmadan ötekinin de olması olanaklı olmayan bir çifttir. Gereken şeyleri zekâsıyla (*dianoia*) önceden görebilen kişi doğa gereği yönetici ve efendidir; oysa beden gücüyle bunları yapan kimse yönetilendir, doğa gereği köledir." (Aristotle, *Politics,* 1252a 30-35). Fakat Aristoteles bu açıklamalarıyla köleliği haklı çıkarmak niyetinde değildir. Sadece insanların kendi doğalarının dışına çıkamayacaklarını vurgulamaktadır.

dar imkânsızsa, yüz bin kişilik bir *polis* de o kadar imkânsızdır. Bir bakışta her tarafı görülebilmeli, tüm vatandaşlar birbirini tanımalıdır. Ne var ki *polis*i meydana getiren en önemli unsur nüfus ya da arazi değil, yönetim şeklidir; çünkü yaşamın niteliğini belirleyen odur.

Bütün yönetim şekilleri ortak işlerin düzenlenmesi, yargı düzeninin sağlanması ve yetkenin dağıtımı açısından farklıdır.[14] Aristoteles'e göre doğal düzende bulunan 'doğru' yönetim şekillerinin yanı sıra, doğal düzenden sapmalar olan 'bozuk' yönetim şekilleri de vardır.[15] Ortak yararı gözetenler 'doğru'; egemen sınıfın ya da kişinin yararını gözetenler 'bozuk' yönetim şekilleridir. Ortak iyiliği amaçlayan tek kişinin yönetimi krallık (*basileia*), ortak iyiliği amaçlayan azınlığın yönetimi aristokrasi (*aristokratia*), ortak iyiliği amaçlayan yurttaşlar topluluğunun yönetimi ise *politeia*dır. Bu doğru yönetim şekillerinin sapmaları tiranlık (*tyannis*) –krallıktan sapmadır–, oligarşi (*oligarkhia*) –aristokrasiden sapmadır– ve demokrasidir (*demokratia*) –*politeia*dan sapmadır–. Tiranlık, devlet denilen egemen erk üstünde despotça yürütülen monarşi biçimidir; egemen erk mülkiyet sahibi azınlığın elinde olunca oligarşi, varlıksız çoğunluğun elinde olunca demokrasi olarak adlandırılır. Görüldüğü gibi bu ayrım yalnızca yöneticilerin sayısı bakımından değil, onların mülkiyet durumları ve aralarındaki ilişkiler bakımından yapılmıştır. Aristoteles'e göre hangi yönetim şeklinin daha iyi olduğu meselesi, söz konusu halkın özel doğasına göre ele alınmalıdır. Çünkü en iyilerden oluşan bir azınlık tarafından, bir kral tarafından ya da yurttaşlar topluluğu tarafından yönetilmenin âdil ve uygun olduğu durumlar vardır. Halkın özel doğası bir yana bırakılacak olursa, ideal yönetim şeklinin *politeia* olduğu söylenebilir. *Politeia* zenginlik, özgürlük, eğitim ve soylu doğumluluk

---

[14] Bütün yönetim şekillerinde üç öğe vardır. İyi bir yasa koyucu bunların her biri bakımından en iyi düzenlemeyi yapmalıdır: 1- Kamu hakkında (*peri ton koinon*) önemli olan şeyleri (savaş ve barış hakkında, anlaşmalar yapma ve bozma hakkında, yasalar hakkında, ölüm, sürgün ve mallara el koyma cezaları hakkında, görevlilerin seçilmesi ve görev boyunca davranışları hakkında vb.) görüşmek, müzakere etmek (*to bouleuomenon*). 2- Yetke bakımından (*peri tas akhas*) –belli konularda görüşme, karar alma, buyruk verme görevleridir bunlar– (yetkenin işleyişi, görevleri, sayıları, yetkileri, görev süreleri, atama şekilleri hakkında) düzenlemeler yapmak. 3- Yargı düzenini sağlamak (*to dikazon*) (mahkeme üyelerini oluşturan kimseler; yetki alanlarına giren konular –soruşturmalar, kamu yararına karşı işlenen suçlar, anayasaya karşı işlenen suçlar, görevlilerle başkaları arasında para cezası koyma konusunda çıkan çatışmalar, belli bir büyüklükteki sözleşmelerden doğan özel yükümlülüklerle ilgili davalar, adam öldürmeler, yabancılarla ilgili davalar, küçük alışverişlere ilişkin davalar- ve atanma biçimleri konusunda kararlar almak) (Aristotle, *Politics*, 1298a).

[15] Aristoteles'e göre, her yönetim şekli ya nicelik bakımından ya da nitelik bakımından ölçülebilir. Nitelik bakımından özgürlük, zenginlik, eğitim, soylu doğum; nicelik bakımındansa sayı çokluğu ölçüttür.

bakımından eşit (*isos*) ve benzer (*homoios*) olan ve aralarında dostluk ilişkisi bulunan yurttaşların yönetimidir. Çünkü erdemli yaşayış bu sayılanlar aracılığıyla olanaklıdır. Özgür nüfus ve servet olmadan *polis* olanaksızdır; erdemler olmadan da iyi yönetilmesi mümkün değildir. Bir tür katılımcı demokrasi olan *politeia* yurttaşın (*polites*) 'iyi' yurttaş olduğu, yani yurttaşın aynı zamanda 'iyi' insan olduğu tek yönetim şeklidir.

Aristoteles'in yurttaş kavramı, modern yurttaş kavramından büyük ölçüde farklıdır; çünkü o sırada yönetim temsilî değil doğrudandır. Böylece her yurttaş yalnızca yürütme organının bir parçası olmak bakımından değil, devletin yasalarını yapmaya doğrudan katkıda bulunmak bakımından da yurttaştır. Bu, sırası geldiğinde yönetici de olmak demektir.[16] *Polis*i "yurttaşların bir yönetim şekline göre oluşturdukları bir ortaklık" olarak tanımlayan Aristoteles, yurttaşın kim olduğunu yönetim şekline göre belirlemiştir.[17] 'Mutlak' anlamda yurttaş ise "yargı"ya ve "yönetim"e katılabilendir (*metekhein kriseos kai arkhes*).[18] Yurttaşlar yasalar karşısında eşittir (soma), her makama gelebilme hakları (*isotimia*) ve konuşma özgürlükleri (*isegona*) vardır. "*Politeuesthai* ise 'devlet işlerinde yer almak, yurttaşlık haklarından yararlanmak' demektir."[19] Fakat fiilin içerdiği bir başka anlam 'yaşamak'tır; çünkü *polis* dışında bir yaşam söz konusu değildir. Ne var ki burada sözü edilen yaşam, zorunlu gereksinmeleri karşılamayı amaçlayan canlılık/biyolojik yaşam değildir. Birey-aile-köyden *polis*e doğru ilerleyen süreçte *polis*le birlikte biyolojik yaşamın üzerinde gelişen başka bir yaşam, "iyi yaşam" söz konusu olmaktadır. Bu nedenle *polis*i öteki ortaklıklardan ayıran sadece niceliksel bir farklılık değildir: *Polis* "iyi yaşam" için var olan bir ortaklıktır. "İyi yaşam" etik, politik ve teorik etkinliği içerir. Bu nedenle köy ve aile siyasal açıdan mevcut değildir. Yurttaş demek 'şehirli' (*polites*) demektir.

Aristoteles *polis* yaşamını ya da siyasal topluluğu ele alırken onu okostan (genel olarak aile ve köy) farkıyla dile getirir. İlki ortak ya da kamusal (*koine*) alandır,[20] diğeriyse özeldir (id/a). Bu temel ayrım iyi yaşam (*bios, to eu zen*)

---

[16] W. David Ross, *Aristoteles*, s. 287.

[17] Aristotle, *Politics*, 1276b5.

[18] Aristoteles'e göre köleler (*demosioi*), azatlılar (*metoikoi*), işçiler (*banausoi*), yabancılar (*ksenoi*), yerleşmeciler, –her ne kadar özgür olsalar da– kadınlar yurttaş olamazlar (Aristotle, *Politics*, 1275a). Yurttaşların erdem ve yeteneklerini geliştirecek rahatları, yurttaş etkinlikleri için boş zamanları olmalıdır.

[19] Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Açа, Ankara: Dost Kitabevi, 1999, s. 108.

[20] Kamusal alan, özel alan ya da siyasal alan ifadelerinde "alan" sınırlı/belirli/uzamsal bir mekân bağlamında değil, kurulan ilişkiler ve sahip olunan işlevler bağlamında kullanılmıştır.

ile yaşam (*to zen, zoe*); akla dayalı konuşma (*logos*) ile ses (*phone*); erdem (*arete*) ile iş (*ergon*)/uğraş (*ponos*) arasında yapılmış olan diğer ayrımlarla desteklenir: Siyaset ortak alanda yapılır, amacı iyi yaşamı sağlamaktır, akla dayalı konuşmaya ve erdemli yaşayışa dayanır. "Ses", "yaşam" ve "iş" ise siyasetin önkoşulları olarak belirlenir bu görüşte. Siyaset yapmak için insanın yalnızca duygularını, acısını, hazzını göstermek için kullandığı "ses"ten, yararlı ile zararlıyı, haklı ile haksızı bildirmeye, ayrımlar yapmaya yarayan "*logos*"a; yaşamın zorunlu koşullarını sağlamaktan, "iyi yaşam"a yükselmesi gerekir. Aristoteles'e göre siyaset yaşamı (*bios politikos*) "akla dayalı konuşma" (*leksis*) ve "eylem"den (*praksis*) oluşur. Bunlar yurttaş olmanın, siyasete katılmanın gerekliliklerdir; doğru siyasetin koşulu da bu ikisinin bir aradalığıdır. Yurttaşlar agoralarda konuşarak, tartışarak, sorgulayarak siyaset yaparlar; konuşarak eylemde bulunurlar. Konuşma ve eylem aracılığıyla sağlanan bu varoluş, yalın ya da bedensel varoluştan farklıdır.[21] *Polis,* insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir. Böylece zorunluluk ve doğaya bağımlılık alanı olan *oikos*un üzerinde bir özgürlük ve istikrar alanı kurulmuş olmaktadır. Ekonomik olan –yani erkeğin yiyecek sağlayıcı emeği ile kadının doğurganlığı–, siyasal değil aileye, haneye ait bir meseledir. Aristoteles' in etik görüşünün temelini oluşturan erdemler ise yalnızca ortak alanda edinilebilir. Zorunluluklar/eşitsizlikler çerçevesinde kurulan aile yaşamı, *polis*teki iyi yaşam ve yurttaşların özgürlüğü için ön koşuldur. Çünkü yaşamın zorunluluklarına egemen olmadan ne "yaşam" ne de "iyi yaşam" olanaklı değildir. Özetle, yurttaş önce toplumsal sonra da siyasal bir canlı olduğu için iki tür etkinliği vardır: Aile reisi olarak eşitsiz bir zeminde kurulan hane içi etkinliği ve kendi eşitleriyle eşit ilişkiler kurduğu siyasal etkinliği. Kamusal alan ve özel alan bu iki etkinliğe göre biçimlenir. Aristoteles bu alanları yetke türleri çerçevesinde belirler: "1) Efendinin köle üstündeki yetkesi –bu yetke ilk olarak efendinin, ikincileyin kölenin yararına işler–. 2) Bir adamın karısı, çocukları ve ev halkı üstündeki yetkesi –bu ya o yetkeye uyruk olarak bağlı olanların yararı için kullanılır ya da her iki yanın ortak yararı için. Çünkü bu yetke doğru kullanıldığında doğrudan uyrukların yararınadır, dolaylı olarak da yetkenin kendi yararınadır–. 3) Siyasal yetke –devlet yurttaşlar arasında eşitlik (*isotes*) ve benzerlik (*homoiotes*) ilkesine göre örgütlenmişse, yurttaşlar sırayla bu yetkeyi kullanırlar. Amaç ortak iyiliktir–".[22] Böylece, yurttaş olmayı hak edenler yalnızca erdemli yaşam süren kişilerdir. Yurttaşın yaşamı "iyi yaşam"dır. "İnsansal erdemi, insansal iyiyi ve insansal mutluluğu araştırmak siyasete düşer," diyerek

---

[21] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 259.

[22] Aristotle, *Politics,* 1278b30-1279a20.

siyaset adamının görevini ifade eden Aristoteles, siyasetin ereğini genel olarak "iyi yaşam" olarak belirlemiştir;[23] bu da mutluluk denilen şeydir.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te, insanları mutlu eden üç yaşam tarzı ayırt etmiştir: Bedene ait hazların keyfini süren "haz yaşamı", *polisin* sorunlarıyla ilgilenen "siyaset yaşamı", zorunlu ve ebedi şeyleri sorgulamaya adanmış "*theoria* yaşamı."[24] Mutluluk bir şeyler yapmak (*praksis*) ve iyi eylemek (*eupragia*) olduğuna göre, hem bütün topluluk hem de tek tek insanlar için en iyi yaşam pratik yaşamdır (*bios praktikos*).[25] Pratik yaşam ne yalnızca bizim başka insanlarla aramızdaki ilişkilere dayanan yaşamdır, ne de düşüncenin yalnızca eylemin sonuçları üzerinde durduğu düşünce yaşamıdır. Çünkü kendisinden başka bir ereği olmayan ve kendi kendisini düşünen düşünce de (*theoria, dianoia*) pratiktir. Bu durumda her biri belirli ölçüde mutluluğu sağlayan üç yaşam biçiminden en mutlu eden *theoria* yaşamıdır; çünkü kendisi için istenen yalnızca odur. Siyaset yaşamı, *theoria* yaşamı için gerekli olan boş zamanı sağladığı için iyidir. Erdemli yaşayış belirli bir refah düzeyini ve boş zamanı gerektirdiğinden, iyi bir siyaset adamının hedefi yurttaşları için refah ve boş zaman sağlamaktır. "Bütün yaşam çalışma (*askhole*) ile boş zamana (*skhole*), savaş (*polemos*) ile barışa (*eirene*) bölünebilir. Bunlardan savaş barış için, çalışma boş zaman elde etmek için, zorunlu ve yararlı işler de soylu işler için yapılır."[26] Boş zaman, kendi içinde çalışma ve iş yaşamının olmadığı mutlu bir varoluş ânıdır; insana kendini tamamlama olanağı sağlar. Ne var ki insanları bir erek doğrultusunda bir araya getiren *polis* olmaksızın insanın tamamlanması da olanaklı değildir. Aristoteles; bitki için büyüme ve üremeyi; hayvan için büyüme, üreme, duyum ve arzu duymayı; insan için ise etik ve teorik hayatı erek olarak belirler. Ereği gerçek kılan gelişme, doğaya uygun gelişmedir. Bu durumda, *theoria* etkinliği için gerekli boş zaman ve barış durumu sağlanmadan ne siyaset amacını gerçekleştirmiş olacaktır, ne de insan en mükemmel tamamlanmış hâline ulaşabilecektir. Tamamlanmışlığı içindeki insan etik, siyasal ve teorik bir varlıktır; *polis* yaşamı ise insana bu tamamlanmanın yolunu açmaktadır.

Değerlendirme

Aristoteles'in siyaseti tanımlarken yapmış olduğu ayrımların günümüzde dönüştüğü durumlara bakıldığında, hemen her alanda bir gerileme yaşandığı görülür. Bu bölümde Aristoteles'in düşünceleri "siyasalın toplumsala indirgenmesi", "toplumsalın siyaseten yok sayılması", "doğanın indirgenmesi", "siyase-

[23] A.g.e., 1102a7-20.
[24] A.g.e., 1095b.
[25] A.g.e., 1325b15-20.
[26] A.g.e., 1333a35.

tin biyo-siyasete dönüşmesi", "ikna etme sanatının güdümlü kanaat oluşturma mekanizmasına dönüşmesi" bağlamlarında ve günümüzle ilişkili olarak tartışılacaktır.

I- Aristoteles ilk felsefenin (*prote philosophia*) konularından birini "özdeşlik ve başkalık sorunlarıyla ilgilenmek" olarak belirler. Bunun siyaset felsefesindeki karşılığı "Çokluk" ile "Bir" arasında ilişki kurma sorunudur; başka bir ifadeyle, siyaset söz konusu olduğunda yapılacak düzenlemeler farklılıkları mı yoksa özdeşlikleri mi temele alacaktır? Ötekini/farklı olanı görmezden gelmek kadar tehlikeli olan bir diğer tutum da ötekini/farklı olanı taparcasına yüceltmektir. Bir yanda mutlak-baskıcı bir hâkimiyet, diğer yanda bir kayıtsızlık durumu söz konusu olmaktadır. Çokluk ile Bir arasındaki ilişki sorunu; toplumsalın siyasetin neresinde durduğu konusuyla ilgilidir. Hannah Arendt *İnsanlık Durumu*'nda Aristoteles'in "siyasal" kavramını "toplumsal"a eşitlemenin yanlışlığından söz eder. Bu yanlış eşitlemede *zoon politikon*un Ortaçağ'da *animal socialis* (toplumsal canlı) olarak belirlenmesinin payı büyüktür. Bu değişiklik, yani 'siyasal olan'ın yerine 'toplumsal olan'ın geçmesi, Yunanlıların özgün siyasi görüşlerinin de değiştiğini gösterir.[27] Modern devletle birlikte ise 'toplumsal olan' yükselmeye başlayacak, siyasetin konusu da toplumla ilgili meselelere indirgenecektir. Oysa Aristoteles insanın ilkin toplumsal bir canlı olduğunu kabul etse de siyaseti toplumsallık üzerinde temellendirmemiştir; toplumsallık, insanın siyaset yapmaya başlamadan önce içinde bulunduğu durumdur. Toplumsal olanın siyasetin sahnesine çıkmasıyla ev idaresi ve onunla ilgili etkinlikler, sorunlar ve örgütsel araçlar da kamu meselelerine dönüşmüştür. Modern kamu, antik kamuyla kıyaslandığında, beraber hareket eden yurttaşların esasen siyasal nitelikli olan ödevlerinin yerini kamusal olarak akıl yürüten toplumun sivil nitelikli ödevlerinin aldığı görülür. Modern Çağ'la birlikte ortaya çıkan burjuva kamusunun siyasal ödevi, sivil toplumun düzenlenmesidir.[28] Öte yandan Arendt, Marx'ı da, Aristoteles'in *praksis*ini toplumu dönüştürücü devrimci eylem bağlamında ve sadece üretimle ilgisinde ele alarak indirgediği için eleştirmektedir. Arendt'e göre bu ele alış, *logos*un inkârıdır. Çünkü Marx'ın felsefesinde insan *zoon politikon* olarak değil, *animal rationale* olarak da değil, *animal laborans* olarak belirlenmiştir. Böylece insanın insanlığı, o zamana dek en yüksek niteliği olarak görülmüş olan 'akıl'da değil, en hakir görülmüş insani etkinlik olan 'emek'te bulunmuştur.[29] Oysa Aristoteles insanın ilkin toplumsal bir canlı olduğunu kabul etse de siyaseti toplumsallık üzerinde temellendirmemiştir. İnsanın

---

[27] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 59.

[28] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora, M. Sincar, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 127.

[29] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 37.

özü toplumsallığı olamaz; toplumsallık insanın siyaset yapmaya başlamadan önce içinde bulunduğu durumdur. Dahası, toplumsallık insan yaşamı ile hayvan yaşamının ortak özelliğidir. 'İnsan'ın eidos'u ise *bios politikos* (siyasal yaşam) ve *bios theoretikos*'tur (teorik yaşam).[30] Kuşkusuz Arendt, Aristoteles'in "siyasal" kavramını "toplumsal"a indirgemenin sakıncalarından söz ederken (özellikle de günümüzdeki kamusal/özel/toplumsal/siyasal kavramları hakkında yürütülen tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda) oldukça haklıdır; ama kendisi de Aristoteles'in düşüncelerini "toplumsal"ı bütünüyle dışarıda bırakan bir saf siyasete indirgemiş olduğu gerekçesiyle eleştirilecektir.

II- Günümüz düşünürlerinden Jacques Rancière, Aristoteles'in "toplumsal" ile "siyasal" arasında kurduğu ilişkiye dair iki indirgemeye dikkat çeker. Bunlar, siyasalın toplumsala indirgenişi (toplumsalın yüceltişi) ile toplumsalın siyasala indirgenişidir (sözgelişi, Arendt ile Leo Strauss'un toplumu tamamen siyasetin dışında bırakan saf siyasetleri). Oysa Rancière'e göre Aristoteles'te siyasalın indirgenmemesi gereken iki kökeni vardır. Bunlardan ilki, doğal ve 'iyi' köken, insanın doğası gereği siyaset yapan canlı oluşudur. 'Kötü' köken olan diğeri ise eşitsizliğin, yani zengin-yoksul bölünmesinin olumsallığıdır. Siyasal olan tam da bu iki köken arasındaki çatlakta ortaya çıkmaktadır. Zaten bu iki köken arasında bir çatlak bulunduğu için siyaset felsefesine ihtiyaç vardır. Siyaset bir yandan insanın doğası gereği siyaset yapan canlı olduğu kabulünden yola çıkarak insan topluluğunu akıllı varlığın *telos*uyla örgütlemeye çalışır, diğer yandan "çelişme ilkesinin mantığını şeylerin belli bir hâlinin olgusallığıyla bağlantılandırarak" toplumsal eşitsizliğe çare üretir.[31] Rancière bu düşünceleri "*polis* süreci", "siyaset", "siyasal olan", "uyuşmazlık" ve "özgürleşme/eşitlik süreci" kavramları çerçevesinde dile getirir.

Rancière'e göre, siyasal olan, iki farklı sürecin karşılaşmasından doğar. Bunlar, *polis* ya da hükümet süreci ile özgürleşme/eşitlik sürecidir. İlki, yerlerin ve görevlerin hiyerarşik dağılımı vasıtasıyla cemaat hâlindeki insanların bir

---

[30] Arendt de *vita contemplativa* ve *vita activa* olmak üzere genel olarak iki tür yaşamdan söz eder; ilki teorik, diğeri pratik yaşamdır. *Vita activa* her biri yeryüzündeki yaşamın insana içinde verildiği temel durumlardan biri olan "iş", "emek" ve "eylem"le belirlenir. Emek, insanın biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen doğayı dönüştürücü etkinliktir; iş, insani varoluşun doğadışılığına karşılık gelen, doğal çevrenin tümünden farklı yapay bir şeyler dünyası oluşturan, kalıcı bir insan eseri dünya yaratan etkinliktir. Şeylerin ve maddenin aracılığı olmadan doğrudan insanlar arasında geçen tek etkinlik ise eylemdir; siyasi yapılar kurmak ve onların korunmasını sağlamakla tarihin koşulunu oluşturur (Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 35-36).

[31] Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 27.

araya gelişini ve rızalarını örgütler.[32] Bu bakımdan *polis* süreci aynı zamanda ortak bir duyumsamanın (*aisthesis*) oluşma sürecidir; bu ortaklık haklı ile haksızın kavranılışına ilişkindir.[33] Ortak duyumsama ya da duyulur paylaşım toplumda kimlerin yurttaş olduğuna, kimlerinse bu belirlemenin (ve bu belirlemeye ilişkin yetenek ve olanakların) dışında kaldığına ilişkin herkesin uzlaştığı kanıdır. Bu durumda Aristoteles'in siyasal canlı olarak tanımladığı insan da baştan verili bir özne değil, *polis* sürecinde ortaya çıkan bir edimselleşmedir. Yurttaş ile yurttaş-olmayan arasındaki mesafe, duyumsanabilir olanın bu özel düzenlenmesinden kaynaklanmaktadır. Siyasal olanı ortaya çıkartan ikinci süreç ise "herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğunun varsayılması ve bu eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerin oyunundan ibarettir. Bu oyunu anlatacak en uygun ad, özgürleşmedir."[34] Siyasetin işi *polis* sürecinde ortak duyumsama yoluyla ortaya çıkan eşitsizliğe çare üretmek, eşitlik ile toplumsal eşitsizlik arasındaki ilişkiyi düzenlemektir. Bunun yolu, hukuksal-siyasal kayıttaki gücül eşitliği gündelik yaşama tercüme ederek edimselleştirmektir.[35] Rancière'e göre, tek siyasal tümel/evrensellik eşitliktir; ama bu eşitlik insanlığın ya da aklın özünde yazılı bir değer değildir. Eşitlik insanın özüyle değil, eylemle ilgilidir; eyleme konulduğu ölçüde vardır ve eyleme konulduğu ölçüde evrensellik etkisi yapar.[36] Bu durumda siyaseti düzenleyici ya da temsil edici olmaktan çok, kurucu bir etkinlik olarak ele almak gerekir. Aristoteles'in *praksis* kavramı da bu kurucu ilişkiye işaret etmektedir. Ortak duyumsamanın dışarıda bıraktığı ve kendisi açısından görünür olmayan ve konuşamayanları ortak dünyaya katmak, ne aydınlanmacı bir zihniyetle onlara bilinç taşıyarak ne de onları iletişimin özneleri kılarak mümkün olamayacaktır. Onların kurulmasına olanak sağlamak gerekir; bunun yolu duyumsanabilir çerçeveleri yeniden yapılandırmak, farklı çerçeveler arasındaki sınırları belirsizleştirmektir. Çünkü farklı çerçeveler arasındaki uyuşmazlık (*dissensus*), fikir ya da duygu çatışması değil, çeşitli duyusallık rejimleri arasındaki çatışmadır; bu nedenle rasyonel iletişimle[37] bertaraf edilemeyecektir. Bu bakımdan demokrasi-

[32] A.g.e., s. 71.
[33] A.g.e., s. 151.
[34] A.g.e., s. 71.
[35] A.g.e., s. 58.
[36] A.g.e., s. 73.
[37] Habermas'ın rasyonel iletişime dayalı ve sorunların uzlaşmayla (*consensus*) çözüleceğini kabul eden siyaset anlayışının Aristoteles felsefesindeki *praksis*i indirgemiş olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. *Praksis*ten uzak *leksis* vurgusu burjuva kamusallığının yanı sıra ve ona muhalif olarak gelişen, farklı değerleri ve farklı kurumsal yapıları olan plebyen kamusallığı ya da alt kültürlerin kamusallığını dışarıda bıraktığı gerekçesiyle

yi bir hükümet etme biçimi ya da toplumsal yaşam tarzı olarak değil, siyasal özneleri var eden özneleşme tarzı olarak düşünmek gerekir. Temsilî değil de katılımcı demokrasiye benzeyen bu demokrasi düşüncesi Aristoteles'in yurttaşlar birliği olarak belirlediği *politeia*ya oldukça yakın görünmektedir.

III- Felsefe tarihini doğa (*physis*) kavramının geçirdiği dönüşümlere bağlı olarak okumak da mümkündür. Genel olarak felsefe tarihine bakıldığında, doğanın farklı şekillerde ele alınmış olduğu görülür. Doğa "yadsınacak/kurtulunacak", "gerçekleşmesine/açılmasına olanak sağlanacak", "hâkimiyet altına alınıp düzenlenecek", –ve günümüzde mecburen– "korunacak" bir alan olarak belirlenmiştir. Platon, Aristoteles, Bacon ve Heidegger bu görüşlerin en bariz temsilcileridir. Bilimin amacını "doğa yasalarını kavramak suretiyle doğayı tahakküm altına almak" şeklinde belirleyen Bacon'ın bu süreçte bir dönüm noktası olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Bu görüşle birlikte *physis* ile *nomos* arasında kurulan ilişki de değişmiş, *physis* üzerinde hâkim olunacak, *nomos* aracılığıyla insanlar tarafından düzenlenecek ve baskı altına alınacak bir kaynak, hammadde deposu olarak belirlenmiştir. Bu belirleme, Aristoteles'in doğa kavramından bir uzaklaşmayı temsil eder. Aristoteles'e göre doğa denildiğinde ilkin "evren" olan doğa, ikinci olarak "nesnenin doğası" anlaşılır. Nesnenin doğası ise hem o nesnenin maddesi (*hyle*), hem de şekli (*morphe*) ve biçimidir (*eidos*). Bu ikinci anlamda doğa ereksel nedendir. Şekil maddeye göre daha çok doğadır; çünkü bir nesne olanak hâlinde olduğu zamandan daha çok, gerçeklik hâlindeyken o nesnedir. Madde ile şekilden oluşanlar –yani *synolon*lar– doğa değil, doğa gereğidir (*kata physin*), doğaya göredir. Doğal olan, doğan şeyin kendisinden kaynaklandığı değil, kendisine yönelik olduğu şeydir.[38] Bu düşüncelerden yola çıkıldığında, içinde yaşanılan doğayı bile durağan bir yapı olarak kavramak mümkün olmayacaktır. Doğa, dinamik, sürekli gelişen ve zaman içinde kendini "doğaya göre" açan bir yapıdır. Ne var ki doğaya yapılan müdahaleler tam da bu "doğaya göre" olan gidişatı bozmuştur. Böylece yalnızca Aristoteles'in *physis*inden değil teknesinden de uzaklaşılmış, *tehkne* yerini teknolojiye bırakmıştır. Teknoloji aracılığıyla doğayı insanın hizmetine sunma amacı, doğanın kendi başına varlığını görmezden gelmiş, bu gidişat doğanın büsbütün tahrip edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Günümüzde artık korunması gereken bir alan olarak belirlenen doğanın nasıl korunacağıyla ilgili farklı düşünceler dile getirilmektedir.[39] Doğayı insanla

---

Nancy Fraser, Antonio Negri, Oskar Negt, Alexander Kluge gibi pek çok düşünür tarafından eleştirilmiştir.

[38] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 54.

[39] Bu konuda dile getirilen düşünceler yüzeysel ekoloji, derin ekoloji, toplumsal ekoloji, eko-anarşizm, çevrecilik vb. başlıkları çerçevesinde tartışılmaktadır.

ilişkisinde ve insanın çevresi olarak ele alan, devamında da onun 'insani' bir şekilde kullanılması gerektiğini dile getiren düşüncelerin yanı sıra doğanın kendi başına bir varlık olmaklığına vurgu yapan, onu canlı merkezli ele almak gerektiğini dile getirerek insan ve diğer canlılar arasındaki varlıksal farkı ortadan kaldıran anti-hümanist düşünceler de vardır. Bu son iddia Heidegger tarafından söylenmiş olsa da Aristoteles'in ereksel açıklamasının bu konudaki önemini göz ardı etmemek gerekir. Aristoteles de doğayı başlangıçlardan değil, ereklerden yola çıkarak tanımlamak yanlısıdır. Böylece Varlığı bir süreklilik ve oluş içinde ele almak, insanı doğadan/gelecekten sorumlu bir varlık olarak temellendirmek mümkün olabilecektir.

IV- Aristoteles'in *polis* ile *oikos* arasında kurmuş olduğu ilişki yaşam (*zen,* zoe)/iyi yaşam (*eu zen, bios*) ayrımına dayanarak da ele alınabilir. Foucault ve Agamben siyasetin günümüzde dönüştüğü biyo-siyaset biçimini, bu ayrımdan yola çıkarak temellendirirler. Yaşam, bütün canlı varlıklara özgü olan yalın yaşama ya da canlılık olgusuna, "dirim"e; iyi yaşam ise bir kişinin ya da topluluğun bir özelliği olarak "yaşam biçimine/hayat tarzına" karşılık gelir: ilki üretimle ilgili yaşamdır, diğeri eylem yaşamıdır. Aristoteles'e göre "iyi yaşam, bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek amaçtır."[40] Siyasetin konusu da, amacı da "yaşam" değil "iyi yaşam"dır. Fakat günümüzde siyasetin temel konusu "yaşam" olmuş, buna bağlı olarak Aristoteles'in insan tanımı da değişmiştir. Aristoteles'e göre insan "yaşayan ve buna ek olarak siyasi bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvandır"; modern insan ise "bir canlı varlık olma sıfatıyla yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz konusu eden bir hayvandır."[41] "Biyolojik modernliğin eşiği" olan bu dönüşümle birlikte bir birey olarak insan, insan türünün bedeni ve bedenin sahip olduğu güçler siyasi stratejilerin merkezine oturtulmuştur.[42] Biyo-siyasetin konusu – Aristoteles'in düşüncelerinin tersine– ruh değil, bedendir. Aristoteles ise insanın tamamlanma durumunu ruhun tam etkinliği olarak belirlemiş, siyaseti bu durumu sağlamanın aracı olarak ele almıştır. Oysa *zoe* ile *bios* arasındaki ayrımın unutulduğu günümüzde, yalın yaşam en yalın hâliyle siyasetin nesnesi olmuş, siyasi bir nitelik kazanmıştır. İktidar mekanizmaları bedene, yaşama, yaşamı çoğaltana, yararlanılabilir olması doğrultusunda insan türüne yönelmiştir.[43] Artık adeta "iyi yaşam"ı –eylemeyi ve düşünmeyi– engellemeye çalışan siyasetin amacı, "kitle üretimi"dir; çünkü insanları yalnızca yalın bedenler olarak

---

[40] Aristotle, *Politics,* 1278b23.

[41] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Tufan, İst.: Afa Yay., 1993, s. 147.

[42] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat,* çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 108.

[43] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* s. 151.

çoğaltmayı amaçlamaktadır. Böylece insanın ruhsal-tinsel yanı canlılığına indirgenmiş, siyasi-ahlâksal varoluşu biyolojik varoluşuna hapsedilmiştir. Bu, siyasetin de indirgenmesidir; çünkü konusu biyolojik yaşam olan siyaset, kendisini, bu etkinliğiyle tanımlamaya başlamıştır.

V- Aristoteles'in ikna etme sanatının farklı kullanımlarına ilişkin düşüncelerini yaygınlaşan kitle kültürüyle ilgisinde ele almak da mümkün. Günümüz, ikna etme sanatının neredeyse en tehlikeli kullanımına tanıklık etmektedir. İkna etme sanatının bilgiye ve siyasi erdemlere sahip kişiler tarafından yerli yerinde (ortak yarar doğrultusunda) kullanımı çoktan unutulmuş, sanatın bilgisi gerekli erdemlere sahip olunmaksızın kullanılır olmuştur. Artık amaçlanan da ortak çıkarlar değil, özel çıkarlardır. Frankfurt Okulu düşünürleri bu süreci kültürün bir endüstri şeklinde üretilmesi olarak ele alır. Adorno'ya göre kültür endüstrisi egemenliğin ve bütünleşmenin (*Herrschaft und Integration*) aracıdır. Kültür endüstrisinde bu bütünleşme "üretim tarafından belirlenen tüketim" aracılığıyla sağlanır. Kültür endüstrisi "endüstri" ile "kamu" arasında aracılık ederek insanların bilinç durumunu etkiler, değiştirir, şekillendirir.

> Kitlelerin tüketimine göre düzenlenen ve büyük ölçüde o tüketimin yapısını belirleyen ürünler, tüm sektörlerde az çok bir plana göre üretilir. Tüm sektörler yapısal olarak benzerdir ya da en azından birbirlerinin açıklarını kapatarak, neredeyse tamamen gediksiz bir sistem oluştururlar. Bunu olanaklı kılan sadece çağdaş teknik olanaklar değil, aynı zamanda ekonomik ve yönetsel yoğunlaşmadır. Kültür endüstrisi, kasıtlı olarak tüketicilerini kendisine uydurur.[44]

Kültür endüstrisinde tüketici özne değil, nesnedir. Milyonların bilincini ve bilinçaltını yönlendiren kültür endüstrisi, tüketicileri hesaplanabilir nesnelere dönüştürmüştür. Adorno'ya göre kapitalizm, kitle iletişim araçlarını kullanarak yaydığı kültürle kitleleri dönüştürmekte, onları istediği gibi ve kendi çıkarları doğrultusunda biçimlendirmektedir. Böylece yönetilmeye yatkın/itaatkâr bireyler, katı bir bağımlılık ilişkisi içine de sokulmuş olmaktadır.

Horkheimer, Adorno'nun kültür endüstrisine ilişkin bu saptamalarını, "öznel/araçsal akıl" ile "nesnel/tözsel akıl" arasında yapmış olduğu ayrım aracılığıyla ifade etmiştir. Öznel/araçsal aklın bütün alanlardaki hâkimiyeti, demokrasi ilkesini de insanların sözde çıkarlarına bağımlı hâle getirmiştir. Rasyonel temellerini yitiren çoğunluk ilkesi, akıldışı bir boyut kazanmıştır.[45] Artık tek tek durumların ölçütü olan nesnel/tözsel aklın yerine kamuoyu geçmiştir. Ama bu

---

[44] Theodor W. Adorno, "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, Sayı: 36, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 76-85.

[45] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İst.: Metis Yay., 1994, s. 74.

kamuoyu eleştirel değil, tahakküm altındadır; kitle iletişim araçlarıyla yönlendirilmektedir. Sonuç olarak, aklın biçimsel bir düzleme indirgenerek araçsallaşması tuhaf/ters bir kültürel duruma yol açmış, doğaya boyun eğdirmeyi amaçlayan totaliter çaba insan öznesini basit bir araç durumuna getirmiştir.[46] Dahası iradeyi yönlendiren mekanizmanın geliştirilmesi –gerek teknik kapasiteleri kullanarak, gerekse iletişimsel işleyişleri ve iktidar ilişkilerini düzenleyerek– oranında iradenin kasıtlı bir şekilde yaratılmış olduğu da mükemmelen gizlenmiş, oy veren yurttaşlar kendilerini siyasetin özneleri olarak görmeye devam edebilmişlerdir. Ne var ki tek siyasal etkinliği oy vermeye indirgenmiş olan yurttaşın, özgür değil de egemen bilinç türlerince yaratılmış bir istenci dile getirdiğini ve verdiği bu oyla siyasete gerçekten katılmış olamayacağını söylemek zor değildir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklarung,* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1977.

Adorno, Theodor W., "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", (çev. Bülent O. Doğan), *Cogito,* Sayı: 36, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat.*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında,* (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları I,* (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları II,* (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu,* (çev. Bahadır Sina Şener), İst.: İletişim Yay., 2003.

Aristoteles, *Metaphysik VII-XIV,* (çev. Hermann Bonitz), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984.

Aristoteles, *Metaphysik I-VI,* (çev. Hermann Bonitz), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* (çev. Saffet Babür), Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.

Aristoteles, *Fizik,* (çev. Saffet Babür), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997

Aristotle, *Politics,* (çev. H. Rackham), Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Aristoteles, *Atinalıların Devleti,* (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Alfa Bas. Yay., 2005.

[46] A.g.e., s. 169.

Bozkurt, Nejat, "Michel Foucault Felsefesinin Bazı Temel Kavramları", *Defter,* Sayı: 4, İstanbul: Metis Yayınları, 1988, s. 39-50.

Egon, Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi,* (çev. Necati Açа), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi,* (çev. Hülya Tufan), İstanbul: Afa Yayınları, 1993.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar,* (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu,* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns I,* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns II,* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,1981.

Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü,* (çev. T. Bora, M. Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim,* (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması,* (çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları, 1994.

Hünler, Solmaz Z., "Leo Strauss Hakkında Bir Giriş Girişimi", *Politika Felsefesi Nedir?* içinde, L. Strauss, (çev. S. Z. Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Marx, Karl - Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie,* Marx-Engels Werke, Band 3, Berlin: Dietz Verlag, 1969.

Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach, Marx-Engels Werke,* Band 3, Berlin: Dietz Verlag, 1969.

Rancière, Jacques, *Siyasalın Kıyısında,* (çev. Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul: Metis Yay., 2007.

Rancière, Jacques, *Özgürleşen Seyirci,* (çev. E. Burak Şaman), İstanbul: Metis Yay., 2010.

Ross, W. David, *Aristoteles,* (çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Kavaslıoğlu, Z. Kurtoğlu, N. Toker), İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993.

Strauss, Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.

Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?,* (çev. Solmaz Zelyut Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

MARCUS TULLIUS CICERO

Pelin Atayman Erçelik

Marcus Tullius Cicero, ikinci *triumvir*liğin[1] hakkında çıkardığı ölüm kararını uygulamak üzere İÖ 43 yılının 7 Aralık günü Formiae'daki evine gelen Marcus Antonius'un askerlerine hiç direnmeden boynunu uzatmıştı. Önceleri Doğu'ya kaçmayı düşünmüş; ancak pek hevesli olmadığı birkaç girişimin ardından, askerler geldiğinde kendisini korumak isteyen kölelerine geri çekilmelerini söyleyerek şöyle demişti: "Birçok defa kurtardığım vatanımda öleyim."[2] Her zaman söylevlerinin yankılandığı *rostrum*da[3] bu defa elleri ve başı sergilenen Cicero, hayatı boyunca savunduğu Cumhuriyetçi ilkelere bağlı kalmış ve bu bağlılığı, onu acımasız bir sona götürmüştü.

Cicero'nun Cumhuriyet rejimine sonsuz bağlılığının ve ülke yönetiminin hızla tek kişi egemenliğine doğru gitmesine karşı koymasının altında, halkın özgürlüğünü koruma çabası değil; aristokrat sınıfının ayrıcalıklarını koruma güdüsü yatar. Aslında İÖ 3 Ocak 106'da, Roma'nın güneybatısındaki Arpinum'da, *equites*[4] sınıfına ait bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Cicero bir

---

[1] Caesar'ın yeğeni Octavianus (Augustus), Marcus Antonius ve M. Aemilius Lepidus tarafından kurulan ve İÖ 43-33 yılları arasında süren üçlü yönetim.

[2] James M. May (ed.), *Brill's Conpanion to Cioro: Oratory and Rhetoric,* Leiden: Brill, 2002, s. 17.

[3] *Forum*'da hatiplerin, avukatların, vs. konuşma yaptıkları kürsü.

[4] *Plebs*'lerin belli bir gelire sahip olanları askerliklerini süvari olarak yaptıklarından *equites* adında bir başka sınıf meydana getiriyorlardı.

*novus homo*ydu;[5] ailesi Arpinum'un varlıklı ailelerindendi; ancak aristokrat kökenli bir aile değildi. Gene de Cicero'nun idealleri, özünde, senatörlerin ve soylu sınıfın idealleriydi; Cicero bu yüzden sosyal reformlara, devrimlere hep karşı olmuştu ve bilhassa devlet yönetimi ve yasalar konusunda dile getirdiği fikirler soylu sınıfın muhafazakârlığını taşıyordu. Bunun nedeni ünlü hatibin o dönemin ünlü, mevki sahibi, soylu kimselerinden eğitim almış olmasıydı. Cicero'nun olgunlaşmış sosyal ve politik görüşlerinin aslında bu kişilerin düşünceleri olduğu bile ileri sürülebilir.[6]

Cicero'nun politik ve sosyal görüşlerini oluşturan bu figürler, bizzat Cicero'nun ifadelerine göre ünlü hatip ve devlet adamı Licinius Crassus,[7] dönemin bir diğer ünlü hatibi Marcus Antonius ve ünlü Stoacı dilbilgisi ve hitabet hocası Aelius Stilo gibi isimlerdir. Cicero'nun ilk gençlik yıllarının çoğu Roma *forum*unda geçer ve düşünür burada Crassus, Antonius ve diğerlerinin halk önünde veya mahkemelerde yaptığı konuşmalara ilk elden tanıklık eder. Crassus'un ölümünden sonra, İÖ 91 yılında *toga virilis*ini[8] giyen Cicero, Müttefikler Savaşı[9] sırasında kısa bir süre askerlik yapar. *Augur*[10] Quintus Mucius Scaevola'yla tanışması da bu döneme rastlar ve Scaevola, Cicero'nun, bilhassa Yurttaş Hukuku çalışmalarında akıl hocası olur.[11] Cicero İÖ 87 yılında Roma'ya gelen Rhodoslu Molon'un hitabet derslerini de izleme olanağı bulur. Gelgelelim Cicero'nun eğitimi sadece edebiyat ve hukuk alanlarıyla sınırlı kalmaz, içindeki felsefe tutkusu da bu dönemde alevlenir. Cicero'nun ilk akıl hocası olan Stoacı filozof Diodotus, öğrencisine Stoa felsefesini, müziği, geometriyi ve diyalektiği öğretir. Fakat Cicero'nun üzerinde en büyük etkiyi, o dönem Yeni Akademi'nin başında olan ve Mithridates Savaşı yüzünden İÖ 88 yılında Roma'ya gelen Larissalı Philon bırakır. Cicero hocasından Karneades'in şüpheciliğinin değişik bir uyarlamasını öğrenir.[12]

---

[5] *Novus homo*, Roma'da doğuştan varlıklı olmayıp sonradan zengin olmuş kişilere verilen isimdir.

[6] Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, California: University of California Press, 1991, s. 45.

[7] Cicero, *De Oratore*, çev. E. W. Sutton & H. Rackham, Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 1948, II, I.

[8] Romalı erkeklerin erkekliğe adım attıklarında giydikleri beyaz renkli toga.

[9] İÖ 91-88 yılları arasında Roma ve İtalya'daki diğer müttefik şehirler arasında geçen savaş.

[10] Kuşların uçuşlarına bakarak kehânette bulunan kimse, kuş bilici.

[11] James M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero*, s. 3.

[12] Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, s. 45. Bunlardan başka Aristotelesçi Staseas, Stoacı edebiyat eleştirmeni Stilo da Cicero'nun eğitimine katkıda bulunmuşlardır.

Daha sonra İÖ 79 yılında üç yıllığına Atina'ya giden Cicero, burada hatip Magnesialı Demetrios'tan hitabet dersleri alır, Epikurosçu Phaidros ve Zeno' nun derslerine katılır.[13] Epikurosçu öğretiyi reddetse de hocası Phaidros'a hep derin bir saygı besleyen Cicero için Atina'yı en çekici kılan unsur, Akademi'nin başındaki Ascalonlu Antiokhos'tu. Antiokhos Yeni Akademi'nin başında olmasına rağmen, onların kuşkuculuğunu reddederek Eski Akademi'nin geleneksel düşüncesini benimsemişti. Amacı Akademici, Peripatetik ve Stoacı öğretilerin bir tür sentezini yapmaktı. Cicero ise Philon'dan öğrendiği kuşkuculuktan hiç vazgeçmedi (Philon'un şüpheci yaklaşımı ve bir meseleyi tüm yönleriyle tartışma eğiliminin Cicero üzerinde bıraktığı derin etkiyi ünlü hatibin eserlerinde görmek mümkündür) ve düşünce olarak da hep Yeni Akademi'ye bağlı kaldı.[14]

Cicero Stoa'nın epistemolojik ve metafizik dogmalarını kabul etmez; ancak bilge adam tasvirinden ve ahlâki ilkelerinden etkilenmiştir. Bu açıdan Stoa ilkelerini günlük hayatın ihtiyaçlarıyla harmanlayan ve ruh yüceliği, cömertlik, nezaket, özgürlükçülük, çalışkanlık, cesaret, adalet gibi erdemleri ön plana çıkaran Panaitios'u kendine rehber edinmiştir.

Atina'nın ardından, eski hocası Molon'un yanı sıra Posidonios'un derslerine de katılma olanağı bulduğu Rhodos'a, oradan da Smyrna'ya giden Cicero, İÖ 77 yılında hem felsefe hem de hitabet alanında oldukça donanımlı bir şekilde Roma'ya döner. Bundan kısa bir süre sonra zengin bir aileden gelen Terentia ile evlenir ve ondan Tullia adında bir kızı ile Marcus adında bir oğlu olur. Roma'ya dönüşünün ardından politik hayatı büyük bir tırmanışa geçer. İÖ 77 yılında *quaestor,*[15] 69'da *aedilis,*[16] 66'da *praetor,*[17] 63 yılında ise *consul*[18] olmuştur. Şaşırtıcı olan, bu başarıları genç yaşta yakalamış olması değil; aynı zamanda hiçbir askerî tecrübeye sahip olmadığı ve aristokrat kökenli bir aileden gelmediği halde bu görevlere gelmiş olabilmesidir. *Quaestor* iken *senatus*a

---

[13] Cicero, *Şair Arkhias Savunması,* çev. Bedia Demiriş ve Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997, s. 13.

[14] Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought,* s. 47.

[15] Aslen *consul*'lar tarafından belirlenen ve suç vakalarını inceleyerek consul'un herhangi bir eyleme geçmesinin gerekip gerekmediğini araştıran görevliler. Sonradan başta hazine olmak üzere devletin mali işlerinden, askerlerden ve subaylardan sorumlu hâle gelmişlerdir.

[16] Tapınak ve market gibi kamu alanlarının kurulmasından, festivaller ve oyunlar düzenlenmesinden ve kamu düzeninden sorumlu olan görevliler.

[17] Hukuksal meselelere bakan ve adeta birer hâkim konumunda olan, bunun yanı sıra eyaletle alakalı işlerde *consul*'lara yardım eden görevliler.

[18] *Consul*'lar barış zamanlarında devlet yönetimi, yasama, yargı gibi tüm devlet işlerini; savaş zamanlarında ise orduya komutanlık etme görevini üstlenen, hem *senatus*'u hem de halk meclisini toplama yetkisine sahip, Roma'daki en yüksek onurlu mevki.

girmiş, İÖ 70 yılında Batı Sicilya'da görev yaptığı sırada halkı haraca bağlayan ve rüşvet yiyen Sicilya valisi Verres'i, başarılı söyleviyle mahkûm ettirmiştir. Maddi konulardaki başarısı, sosyal reformlara karşı olması ve *senatus* mensuplarından oluşan sınıfın üstünlüğüne olan inancı, Cicero'yu, büyük değişimlerden korkan ve Caesar, Catilina ve M. Crassus gibi halkın sevdiği liderlere karşı birleşme yanlısı olan muhafazakâr aristokratların, toprak ağalarının ve tüccarların sevdiği adam hâline getirmiştir.[19] *Consul*luk seçimlerinde kullandığı slogan "*concordia ordinum in tota Italia*"[20] olan Cicero'nun amacı *equites* ile senatörler arasında uyum ve birlik sağlamaktı. *Consul*luğu sırasında da soylu azınlığın çıkarları doğrultusunda hareket etmiş; toprak reformu, borçların ertelenmesi gibi önerilere ısrarla muhalefet etmiştir. Örneğin *tribunus*[21] Publius Servilius Rullus tarafından önerilen toprak reformuna karşı çıkmıştır. Cicero' nun *consul*ken Catilina suikastını önlemesi, kendisine *pater patriae*, "vatanın babası" unvanını kazandırmıştır. Ancak bu olay sonradan politik kariyerinin düşüşüne de yol açacaktır. Lucius Sergius Catilina, 63 yılında toprak reformu ve borçların ertelenmesi talepleriyle *consul*luğa aday olmuş, ancak başarılı olamamıştır. Bunun üzerine fakir şehir plebsleriyle topraklarını kaybetmiş veya borç batağına batmış köylülerin desteğini alan Catilina, aralarında iflas etmiş soyluların da bulunduğu küçük bir grupla beraber suikast planları hazırlar; ancak durumu önceden haber alan Cicero, suikastı, gerçekleşmeden önler. Komploculardan beşini –bu kişilere her Romalının en temel haklarından biri olan kendini savunma hakkını tanımadan– idam ettirmesi sonradan çokça eleştirilmiştir.

Cicero'nun politik hayatının düşüşe geçmesi, dine saygısızlıkla suçlanan ve kendisinin de aleyhinde tanıklık ettiği, sosyal reform konusunda halkın yeni sözcüsü olan Publius Pulcher Clodius'un, ilk *triumvir*lik[22] sırasında *tribunus* seçilmesiyle olur. Beş komplocuya yargısız infaz yapmakla yargılanacak olan Cicero çareyi kaçmakta bulur. Daha sonra İÖ 57 yılında Clodius'un görev süresinin dolmasıyla Roma'ya geri döner ancak ilk *triumvir*liğin sona ermesi, *senatusun* Pompeius'u Roma'ya çağırıp *consul* seçmesi üzerine bu çalkantılı ortamda daha fazla bulunmak istemez ve Cilicia valisi olarak atanmayı talep eder. İÖ 49 yılında Roma'ya döndüğünde, ülkesinde, Caesar ve Pompeius arasında-

---

[19] A.g.e., s. 49.

[20] Bütün İtalya'da sınıfların uyumu. Ayrıntı için bkz. T. P. Wiseman, *New Men in Roman Senate 139BC - 14AD,* Oxford Classical & Philosophical Monographs, Oxford: Oxford University Press, 1971, s. 7.

[21] *Tribunus*lar, *plebs*lerin oluşturduğu meclisi toplama ve ona başkanlık etme yetkisine sahip görevlilerdi.

[22] Caesar, Pompeius ve M. Crassus tarafından kurulan ve İÖ 59-53 tarihleri arasında hüküm süren ilk üçlü yönetim.

ki savaşın kargaşası hâkimdir. Bunun üzerine daha fazla tarafsız kalamayarak Pompeius'un birliklerine katılır; ancak ertesi yıl Pompeius'un öldürülmesi üzerine, Caesar tarafından ılımlı bir şekilde karşılanmasına rağmen, onun diktatörlüğünü biricik Cumhuriyeti'nin sonu olarak gören Cicero, politik hayattan elini tamamen çekerek kendini felsefe çalışmalarına verir. Bu esnada özel yaşamı da politik kariyeri gibi bir düşüşe geçer. 46 yılında karısı Terentia'dan boşanan Cicero, ertesi yıl Pubilia adlı kendisinden 45 yaş küçük bir kadınla evlenir. Ancak biricik kızı Tullia'nın zamansız ölümü, Cicero'nun yalnızca birkaç hafta süren evliliğinin de sonu olur. Oğlu ise içkiye düşkün ve müsrif bir oğul olarak babası için tam bir hayal kırıklığı olmuştur. Cicero, kızının acı ölümünü atlatabilmek için teselliyi felsefede aramış ve felsefi nitelikli eserlerini bu dönemde vermiştir.[23] Caesar'ın 15 Mart 44 yılında, Cicero'nun da arkadaşı olan Brutus tarafından suikasta uğraması ve Marcus Antonius'a ateşli bir biçimde saldırdığı *Philippicae* söylevi nedeniyle, Cicero ikinci *triumvir*lik tarafından kara listeye alınır ve İÖ 43 yılında Antonius'un askerleri tarafından öldürülür. İşin ironik tarafı, hep karşı çıktığı toprak reformu ve borçların ertelenmesi gibi sosyal reformların belki de Cicero'nun Cumhuriyeti'ni kurtaracak yegâne şeyler olmasıdır.

Cicero'nun politik görüşleriyle ilgili en net bilgileri edinebileceğimiz kaynaklar, ideal devletinin resmini çizdiği *De Re Publica* ile bu ideal devletin yasalarını anlattığı *De Legibus* adlı eserleridir. Siyaset felsefesi alanında yazılmış en kapsamlı eserlerden olan bu iki kitap, Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserleriyle aynı adı taşımaktadır. Elbette böylesi bir girişim tesadüf değildir. Bu girişimin sebebi, Platon'un –kendi kafasında– hiçbir yerde var olmayan soyut bir devlet yaratması, dolayısıyla o ideal devletin Cicero'ya göre havada kalmış olmasıdır.[24] Yani Cicero, Platon'un havada bıraktığı ideal devlet tasarımı ve o devletin yasalarının bu dünyadaki karşılığını göstermek için kaleme almıştır bu eserlerini. Ancak ne yazık ki her iki eser de elimize tam hâliyle ulaşamamıştır ve eserlerdeki eksiklikler nedeniyle kurgusal süreklilik kimi zaman kaybolmakta, öne sürülen fikirler ve sorulan sorular da havada kalabilmektedir.

Cicero devlet sözcüğü için *civitas* ve *res publica* sözcüklerini kullanır. Bu iki sözcükten *res publica* "kamuya ait şey" demektir. Cicero hem *res publica* veya

---

[23] Cicero'nun felsefe konulu eserlerinden *Academica I - II, De Finibus Bonorum et Malorum, Tusculanae Disputationes, De Natura Deorum, De Divinatione, Timaeus, De Fato, Cato Maior de Senectute, Laelius De Amicitia, De Officiis* ve *Paradoksa Stolcorum* Yunan düşüncesinin Batı'ya aktarılmasında oldukça önemli rol oynamışlardır. Metinde temel olarak kullandığımız *De Re Publica* ve *De Legibus* biraz daha erken kaleme alınmış olmakla beraber, aynı içeriğe sahip eserlerindendir.

[24] Cicero, *De Re Publica,* çev. Clinton Walker Keyes, Loeb, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 2000, II, XI, 21-22.

res populi (halka ait şey/mülk) sözcüğünü hem de *civitas* (şehir, devlet) sözcüğünü kullanmasına rağmen birbirlerinin yerine de kullanılan bu iki sözcük arasında ince bir nüans vardır. O dönemde Roma halkı, devleti *populus Romanus* (Roma halkı) veya *res populi Romani* (Roma halkının mülkü) olarak adlandırıyordu; çünkü Roma halkının devlete dair soyut bir tasarımı yoktu, devleti aynı Yunanlıların *polis*i gibi yurttaşların bir araya getirdiği şey olarak düşünüyorlardı.[25] Cicero da devleti ortak çıkar ve devletin topluma karşı sorumluluğu bağlamında ele aldığı zaman *res publica* sözcüğünü kullanır. Diğer yandan, Yunanlıların *politeia*sı gibi kurumsal ve yasal bir devletten bahsederken, yurttaşlığı ön plana çıkarıp devleti yurttaşların bir araya gelmesi olarak düşündüğündeyse *civitas* sözcüğünü *res publica*ya tercih eder.[26]

Devleti meydana getiren halk, öylesine bir araya gelmiş bir topluluk değildir; hukuku tanıyıp kabul eden ve ortak yarar paydası altında bir araya gelmiş kişilerdir. Hukukun üstünlüğünü kabul ederek bir araya gelmiş bu kişilerin bir araya geliş nedenleri de zorunluluktan değil; doğaları gereği yalnız yaşayamamaları, dolayısıyla bir arada yaşamaya (*congregatio*) meyilli olmalarından kaynaklanır.[27] Devletin oluşma sürecinin temelinde yasaları ve hukuku görmesi, Cicero'nun devlet anlayışının yasa ve hukuk zemininde oluşturulan bir *consensus* (uzlaşım) olduğunu gösterir. *Paradoxa Stoicorum* eserinde şöyle der:

> Devlet nedir? Evcilleşmemiş vahşilerin öylesine bir araya gelişi mi? Çok sayıda kaçağın ve yağmacının bir yerde toplanması mı? Tabii ki hayır diyeceksin. Bu nedenle, yasaların hiçbir geçerliği olmadığı, mahkemelerin bir kenara atıldığı, atalarımızın gelenekleri ortadan kaldırıldığı, devlet görevlileri silah zoruyla sürgüne yollanıp devlet yönetiminde artık *senatus*un adı bile geçmediği zaman da devletimiz devlet olmaktan çıkmıştı.[28]

Cicero'nun devlet anlayışında önemli olan diğer bir kavram da "münazara etme, tartışma, beraberce karar alma" anlamlarına gelen *consilium*dur. Eğer bir devlet tarih sahnesinde kalıcı olmak istiyorsa, o devletin *consilium*la yönetilmesi şarttır. *Consilium*u oluşturan otorite ise devletin kuruluş amacını her zaman gözetmek durumundadır.

Eğer devlet otoritesi tek kişinin elindeyse, bu yönetim biçimi krallık, otoritenin teslim edildiği kişi de kral olarak adlandırılır. Eğer devleti yönetme işi seçilmiş bir gruba bırakılırsa, o devlet aristokratlar tarafından yönetilmektedir; eğer yönetimde ipler halkın elindeyse bu yönetim biçimine de halk devleti de-

---

[25] Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, s. 125.
[26] A.g.e., s. 126.
[27] Cicero, *De Re Publica*, I, XXV, 39.
[28] Cicero, *Paradoxa Stoicorum*, s. 27.

nir.[29] Böylece monarşi, oligarşi ve demokrasi olmak üzere üç farklı yönetim biçimini açıkladıktan sonra Cicero, bunlardan en ideal olan yönetimin hangisi olduğunu tartışmaya başlar. Her yönetimin iyi ve kötü yönleri vardır. Üç yönetim biçiminin de dezavantajlarını şöyle sıralar:

> Krallık yönetiminde halk, ortak adalet ve yargıdan epeyce yoksun kalır; aristokrasi yönetiminde, halk bütün ortak kararların ve yönetimin dışında bırakıldığından, özgürlükten payına düşeni gerektiği gibi alamaz; her şey halkın elinde olduğunda ise, her ne kadar bu yönetim biçimi âdil ve ılımlı görünüyorsa da, mevkiler arasında hiçbir farklılık olamayacağından, buradaki eşitlik hakkaniyetli olmayacaktır.[30]

Monarşi yönetimlerinde tüm yetki ve otorite tek kişinin elinde toplandığından; belli bir azınlığın yönetimi olan oligarşide halk yönetim organlarının dışında kalacağından; Cicero'nun *civitas popularis* (halkın devleti) dediği demokraside ise tüm hiyerarşik farklar ortadan kalkacağından her üç yönetim biçimi de düşünür için tercih edilebilir değildir. Cicero bu üç yönetim biçiminin hiçbirini benimsemez; çünkü bu üç yönetim biçiminin hemen yanlarında yozlaşmış halleri durmaktadır. Örneğin Pers Kralı Kyros'un yanında Phalaris[31] vardır; oligarşinin örnek biçimlerinden biri olarak sunduğu Marsilya yönetiminin yanındaysa Atina'daki Otuzlar[32] durmaktadır; demokrasinin yanı başındaki yozlaşmış hâli ise Atina'daki ayaktakımının çılgınlığına dönüşmüş demokrasidir. Her üç rejimin saydığımız bu dezavantajları nedeniyle Cicero, bu yönetimler yerine hepsinin bir tür karışımı olan dördüncü bir yönetimden yana durur. Gene de birini seçmek durumunda kalsa seçiminin monarşiden yana olacağını söyler; ancak bunun için tüm yetki ve otoriteyi elinde bulunduracak kişinin bazı temel özelliklere sahip olması gerekmektedir. Cicero'ya göre bu kişiler bu dünyanın akılla yönetildiğini anlamış, aklını bedeninin hâkimi kılarak öfke, hırs, ihtiras gibi duygularından arınmış kişiler olmalıdır.[33] Cicero'nun, Stoa'nın ruh dingin-

---

[29] Cicero, *De Re Publica*, I, XXVI, 41-42.

[30] Cicero, *De Re Publica*, I, XXVII, 43. Çeviriler için bkz. Pelin Erçelik, "Cicero'da Doğal Hukuk Anlayışı", [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], T.C. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Anabilim Dalı, Latin Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2008.

[31] Sicilya'daki Acragas (Agrigentum) kentinde, yaklaşık İÖ 570-554 yılları arasında hüküm sürmüş ve zalimliğiyle ün salmış bir tiran.

[32] Otuzlar İÖ 404-403 yılları arasında Atina'da hüküm süren, Sparta yanlısı 30 tiranı kasteder. Bu dönemde pek çok Atina vatandaşı öldürülmüş, birçoğu sürgüne yollanmış, meclislerde oy verme hakkı yalnızca soylu kişilere tanınarak Yunan demokrasisine büyük zarar verilmiştir.

[33] Cicero, *De Re Publica*, I, XXVI, 56.

liği ve akıl üzerine düşünceleriyle şekillenmiş bu görüşleri, ideal bir kralın sahip olması gereken özelliklerini gösterir. Eğer kişi, Cicero'nun devleti yönetebilmek için gerekli gördüğü bu niteliklere sahipse, erdemi ve aklı hayatının dümenine geçirmişse, her zaman devletinin ve halkının çıkarlarını düşünüyorsa, para, mevki hırsı, açgözlülük gibi dünyevi ve alçakça hırslardan arınmışsa, en önemlisi de adaletliyse, o zaman tüm yetki ve otoritenin onun eline bırakılmasında bir sakınca yoktur.[34]

Ancak krallık da diğer bütün yönetimler gibi hemen her zaman yozlaşmaya meyillidir. Yönetimlerin böyle hemen yanı başındaki yozlaşmış biçimlerine dönüşmeye meyletmesi, aslında Platon'un "yönetimlerin dönüşümü" diye adlandırdığı durumdur. Bu durum kısaca şöyle tarif edilebilir: Kral kendisinden memnun olmayan aristokrat azınlık veya halk tarafından devrilir, yerine diğer iki gruptan biri gelir. Eğer devrilen yönetimin yerine aristokratik yönetim kurulursa, bu yönetim de halkın ihtiyaçlarını yeterince karşılayamayacağı için gene halk tarafından devrilir; aristokratik yönetimin yerine geçen halkın yönetimi özgürlüğün baş döndürücü etkisine kapılıp çığrından çıkmış bir kalabalığa dönüşürse –ki bu çoğu zaman olabilecek bir durumdur–, bu kaosu durdurup yeniden düzeni sağlamak adına halk içinden biri seçilip başa getirilir, böylece en baştaki monarşi durumuna yeniden dönülmüş olunur. Yönetim biçimleri arasında sürekli bu şekilde seyreden bir döngü vardır. Ancak bilge kişiler dönüşüme yol açan nedenleri önceden görüp, bu nedenleri ortadan kaldırarak bu döngüyü kırabilirler. Cicero da bu üç yönetim türü arasındaki döngüye yol açan olumsuz yanların kaldırıldığı, hepsinin karışımı olan dördüncü bir yönetimden yanadır.[35]

Cicero, desteklediği bu dördüncü yönetim şeklini şöyle açıklar: Bu ideal devlette hem krallıktan bir parça olmalı hem de kimi yetki ve kararlar belli bir azınlığa, kimileri de halka bırakılmalıdır. Tüm yurttaşların yönetimde pay sahibi olacağı böyle bir devlet, devrimlerden de korunmuş olacaktır; çünkü,

> bir devlette, haklar, görevler, yetkiler hem yöneticilerin[36] yeterli kudrete, hem seçkin vatandaşların yer aldığı meclislerin yeterli otoriteye, hem de vatandaşların yeterli özgürlüğe sahip olabilecekleri şekilde adil dağılmıyorsa, o devletin devrimlerden korunması mümkün değildir.[37]

---

[34] A.g.e., I, XV, 62.

[35] A.g.e., II, XXV, 45.

[36] Burada yöneticiler diye çevirdiğimiz kavram, magistratus'tur. Magistratus, Roma'nın, Cumhuriyet yönetimine geçmesinden sonra devlet görevlerini yerine getirmek üzere oluşturulmuş olan ve her biri farklı görev tanımlamalarına sahip makamlardır.

[37] A.g.e., II, XXXIII, 57-58.

Cicero'nun savunduğu yönetim biçimi, diğer üç yönetim şeklinin sahip olduğu dezavantajlara sahip değildir. Bu yönetim, hem resmî makamlarda görevli kişilerin, hem soylu sınıf temsilcilerinin hem de halk tabakasından insanların devlet yönetiminde söz sahibi oldukları, her üç yönetim biçiminin ılımlı bir karışımıdır. Cicero'nun bu yönetim biçiminden yana olmasının temel nedeni, bu devlette hakların, görev ve yetkilerin eşit olarak dağıtılmış olması, dolayısıyla bu yönetimin herhangi bir ayaklanma veya devrime pay tanımamasıdır. Cicero'nun yaşadığı İÖ 1. yüzyılın, uzun zamandır süregelen sınıf çatışmalarının, politik ayrışmaların ve iç savaşların doruğa çıktığı çalkantılı bir dönem olduğu göz önüne alınırsa, devleti sürekli çalkantılardan koruma isteğinin gayet makul nedenlerden kaynaklandığı görülür.

Cicero'nun önerdiği bu yönetim biçimine ve yasalara sahip devlet, Roma'dır. O, Sokrates veya Platon gibi kendine yeni bir ülke tasarlamak yerine, söyledikleriyle yeryüzündeki somut bir devleti, hattâ bizzat Romulus tarafından gerçekleştirilen işleri kastetmekte ve böylece söylemleri somut bir devlet şekliyle sınırlanmaktadır.[38] Yani Roma devleti, halkın her kesiminin yönetime katılmasıyla; soyut, evrensel, genel-geçer bir yasa anlayışından yola çıkılarak inşa edilmiş hukuk ve adalet sistemiyle ideal devlet düzeninin ve ideal yasaların yeryüzündeki cisimleşmiş hâlidir. Cicero tam da bir Romalıya yakışacak şekilde soyut ile somut olanı, yani teori ile pratiği bir araya getirmektedir.

Cicero, eserinde, öncelikle hukuk ve yasaların niteliklerine değinir ve bir devlette olmazsa olmaz olan adalet anlayışını da bu yasalar ve hukuk anlayışı bağlamında açıklar. Bu sebeple öncelikle Cicero'nun yasalar ve hukukla ilgili görüşlerine değinmekte yarar vardır. Cicero yasaların, hukukun ve bunlarla bağlantılı olan adalet anlayışının temeline "doğa yasası" (*lex naturae*) kavramını oturtur. Doğa yasası, doğanın bir parçası olan her şeyde bulunur. İnsanlık evrensel akıldan pay aldığı için bu yasa insanlara içkindir; evrensel, genel-geçer ve mutlaktır. Değiştirilemez ve yürürlükten kaldırılamaz bu yasayı Cicero şöyle açıklar:

> Hakiki yasa doğayla uyum içinde olan, her şeyin içine dağılmış halde bulunan, değişmez ve ebedi olan, buyurarak [bizi] göreve çağıran, yasaklayarak suçtan alıkoyan doğru akıldır; dürüst, âdil insanlara boş yere emir ve yasak getirmez, sahtekâr, suçlu insanlara ise ne emirle ne de yasakla bir etkide bulunmaz. Ne bu yasayı yürürlükten kaldırmak caizdir ne ondan herhangi bir şeyi alıp çıkarmaya izin vardır, ne de tamamen feshedilebilir. Ne senato ne de halk aracılığıyla bu yasaya olan bağlılığımız ortadan kalkabilir; açıklanması veya yorumu için başkasına ihtiyacımız yoktur. Ne Roma'da ne de Atina'da, ne şimdi ne de bundan sonra başka bir yasa olacaktır; bütün halkları

[38] A.g.e., II, XI, 21-22.

> ve bütün çağları bağlayıcı olan ebedi ve değişmez tek bir yasa olacaktır. Bir tek, her şeyin ortak efendisi ve hükümdarı olan Tanrı bu yasanın yapıcısı, yargıcı ve onu teklif eden kişi olacaktır. Bu yasaya itaat etmeyen kişi kendinden kaçmış ve insan doğasını inkâr etmiş olur ve her ne kadar genelde kötü diye bilinen cezalardan kurtulsa da cezaların en kötüsünü çekecektir.[39]

Cicero için hakiki yasa dediği *vera lex*, doğayla uyumlu, her şeye içkin, ezeli ve ebedi doğru akıldır (*recta ratio*). Bu akıl emir ve yasaklamalarda kendini gösterir, insanı doğruya yöneltip yanlıştan alıkoyar ve bu yanıyla vicdan kavramıyla oldukça örtüşür. Aynı zamanda Tanrı Iuppiter'in doğru aklı olan bu akıl, ilk doğduğu andan itibaren yasa hâlini almıştır ve doğuşu da Tanrı ile aynı zamanda olmuştur.[40] Bir üst bilinç olarak da düşünülebilecek olan bu doğru akıl, insanın anlama yetisine içkin olduğundan adaletin ve adaletsizliğin de temel ölçüsüdür. Cicero için hakiki yasa, devletlerin, kişilerin veya herhangi bir kanun yapıcı kurumunun çıkardığı yasa değil, bu tanrısal akıldır. Ona göre *lex* (yasa, kanun) halkın okuması için yapılan emir ve yasaklardır. Ama hakiki olan ve Cicero'nun yasa sözcüğünü gerçekten hak eden *lex naturalis* dediği bu doğa yasasıdır; çünkü Tanrı ile özdeş ve evrenseldir. Toplumlar tarafından çıkarılan yasaların, yasa adını hak etmeleri için ise toplumun yararına olmaları, gerekli koşuldur. Yasa sözcüğünden, meclislerin çıkardığı kanunların anlaşılması, sıradan halkın düştüğü tipik bir yanılgıdır. Çünkü evrensel yasa aynı zamanda bir *summa ratio*dur (en üst akıl); nitekim Cicero için yasa, insan zihnindeki oluşum ve gelişimini tamamlayıp mükemmelleşen akıldır. Cicero'nun yasa anlayışında önemli olan bir diğer kavram kısmen doğadan kaynaklanan kısmen de toplumların gelenekleriyle şekillenip güçlenen ilkeler anlamına gelen *consuetudo*dur.

Cicero'ya göre bizzat yasa sözcüğü, içinde, doğru ve âdil olanı seçme düşüncesini barındırır:

> (...) zararlı olmasına rağmen o toplum tarafından kabul görmüş olsa bile böyle (zararlı, yıkım getiren) yasa da yasa değildir. Bu durumda yasa âdil ve adaletsiz olan şeyler arasındaki ayrımdır; bütün şeylerin en eski ve ilk olanına; yani doğaya model oluşturmuştu; insan yapımı, kötülere ceza veren, iyileri ise koruyan ve savunan yasalara önderlik eder.[41]

Kanun yapan kişiler bu evrensel yasayı bilmeli ve ona uygun yasalar çıkarmalıdırlar. Bu yasanın aynı zamanda doğru akıl olması ve evrenin hâkimi Tanrı ile

---

[39] A.g.e., III, XXII, 33.

[40] Cicero, *De Legibus*, çev. Clinton Walker Keyes, Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 2000, II, IV, 10.

[41] A.g.e., II, VI, 11.

eş tutulması Cicero'nun Stoa, Yeni Akademi ve Şüpheciliğin sentezinden oluşan eklektik felsefe anlayışını ifade etmektedir. Hukukla ilgilenecek insanlar öncelikle kendilerini felsefeye vermeli, bu dünyadaki yerimiz, evren, Tanrı, doğa gibi konularda bilgi sahibi olduktan sonra hukukla uğraşmalıdırlar. Düşünür, bu konuya *De Legibus* eserinin başında değinir ve kendisine içinde bulundukları boş zamanı, *ius civile*yi[42] tartışarak geçirmeyi teklif eden Atticus'a, halihazırda bu işi yapmakta olan pek çok kişinin bulunduğu cevabını verir. Ancak bu kişilerin yaptıkları iş abesle iştigaldir; çünkü insanlara faydalı olmasına rağmen, neticede yapılan kuru bir yasa yorumlamadan öteye gitmez. Bunun nedeni yasalarla uğraşan kimselerin evrensel yasadan bihaber olmaları, işin sadece pratik yönüyle ilgilenip asıl teorik yönünü ihmal etmiş olmalarıdır. Şöyle der Cicero;

> (...) İnsana doğa tarafından bahşedilen yetinin ne olduğunu, insan aklının iyiyi başarmada ne büyük bir güce sahip olduğunu, hangi görevin peşinden koşup onu gerçekleştirmek için doğup bu dünyaya yollandığımızı, insanları birbirlerine bağlayan ve onların arasında doğal bir birlik oluşturan bağın ne olduğunu anlamamıza yarayacak bundan daha iyi bir tartışma şekli yoktur. Çünkü yasaların ve hukukun kaynağı, ancak bu tür tartışmalarla elde edilecek bilgiler sonucunda keşfedilebilir.[43]

Cicero'ya göre hukuk biliminin kökeni *praetorlar*ın fermanlarından veya Oniki Levha Yasaları'ndan değil, felsefenin derinliklerinden türetilmelidir.[44] Cicero felsefesinde Stoa'nın da etkisiyle doğa, Tanrı, akıl birbirlerine eş şeyler olarak konumlanmaktadır. Doğru akıl doğanın bir parçasıdır, aynı zamanda Tanrı ile eştir. İnsanların bu doğru akıldan pay almaları tanrılarla aralarında kopmaz bir bağ oluşturur.

Cicero'nun devlet yönetiminde olmazsa olmaz olarak gördüğü adalet anlayışı ile evrensel yasa arasındaki ilişkiyi aşağıdaki iki pasaj açıkça göstermektedir:

> (...) Şimdi bu söylenenler doğruysa ki bana genel anlamda doğruymuş gibi geliyor, adaletin kökeni yasadan türetilmiş oluyor, çünkü yasa doğanın gücü, sağduyulu insanın aklı ve mantığı, âdil ve haksız olanın ölçüsüdür. (...) Adaletin ne olduğunu tanımlayabilmek için, herhangi bir yasa yazıya geçirilmeden ya da herhangi bir devlet kurulmadan çok uzun zaman önce doğmuş olan yüce yasadan işe başlayalım.

---

[42] Ius Civile, Roma vatandaşı olan kimseleri kapsayan hukuktur. Karşıtı olan Ius Gentium da Roma vatandaşı olmayıp sonradan Roma'ya katılan vatandaşları kapsayan hukuktur.

[43] A.g.e., I, V, 17.

[44] A.g.e., I, V, 17.

> (...) Kendilerine doğa tarafından akıl bahşedilmiş olan kimselere aynı şekilde doğru akıl da bahşedilmiştir. Doğru akıl bahşedilen kimselere yasa da bahşedilmiştir, çünkü yasa emretme ya da yasaklamada kendini gösteren doğru akıldır. Ve eğer yasa bahşedilmişse adalet de bahşedilmiştir. Yani, akıldan pay almış olan herkes adaletten de pay almıştır. Bu yüzden, Sokrates, sık sık yaptığı gibi, adaleti faydacılıktan ayıran kişiyi lanetlerken, son derece haklıdır; çünkü tüm bu karmaşanın çıkış noktası bu ayrımdır.[45]

Adalet açıkça görüldüğü üzere bu evrensel yasaya içkindir, bu yasayı bilenler aynı zamanda adaleti de bilenlerdir. Yani kendini felsefeye adayarak (bu en üst) doğru aklın ne olduğunu öğrenmiş olanlar aynı zamanda adaletin de tek ve evrensel, genel-geçer olduğunu, ülkeden ülkeye veya zamandan zamana değişmeyeceğini bilirler. Cicero hukuk gibi adaletin kökenini de pozitif uygulamalardan uzakta bulur, ilkelerinin akılla türetildiğini düşünür.

İdeal devletin, adalet dışında sahip olması gereken bir başka ilke de "halkın faydası" ilkesidir. *De Legibus* eserinde *consul*ların göz önünde bulundurmaları gereken şeyleri sıralarken de "*onlar için halkın faydası en yüce yasa olacak,*"[46] diyerek bu ilkeye ne kadar önem verdiğini gösterir Cicero. Zira halka faydalı olacak şey, devlete de faydalı olacaktır ve tanrısal yasa da "halka faydalı olmayı" gerektirir.

Cicero'nun hukuk anlayışı gibi adalet anlayışının da kökeninin felsefede yatması, bize, en üst –ve aynı zamanda doğru– akıl olan evrensel yasayı bilerek yeryüzünde ona uygun yasalar üretebilecek ve adaleti uygulayabilecek insanların da yalnızca kendilerini felsefeye adamış kişiler –filozoflar– olabileceğini gösterir. Yani Cicero, Platon'daki gibi devleti yönetme işini filozof devlet adamlarına bırakmıştır.

Cicero bir devletin adaletle mi yoksa yararlılık ilkesi uyarınca mı yönetilmesi gerektiği sorunsalında tavrını açık bir şekilde adaletten yana koyar; zira eğer eylemlerin ölçütü yararlılık olsaydı, o zaman insanı suç işlemekten hiçbir şey alıkoyamazdı.[47] Cicero için adalet bir devletin olmazsa olmazıdır. Ancak *De Re Publica* eserindeki konuşmacılardan biri olan Philus, adaletin doğal değil siyasal bir şey olduğunu söyler;[48] çünkü eğer adalet doğal bir şey olsaydı, tüm in-

---

[45] A.g.e., I,XII, 33.

[46] A.g.e., III, III, 8.

[47] A.g.e., I, IV, 43.

[48] Philus'un dile getirdiği, adaletin doğal olmadığı, soylular ile halk arasında gerçekleştirilen ve zayıflıktan kaynaklanan bir uzlaşımdan ibaret olduğu ve şartlara bağlı olarak değişkenlik gösterdiği; insanların yasalara itaat etmelerinin nedeninin ceza korkusu olduğu yönündeki görüşler aslında Kuşkucu Karneades'e ait, Epikurosçularda da var olan düşüncelerdir. Bkz. Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, s. 73.

sanlar için aynı olması gerekirdi. Ayrıca bir devlet güçlü ve çevresine hâkim olmak istiyorsa adaletsiz davranmak zorundadır. Örneğin Roma sırf kendi zeytin ve şarap üretiminin daha fazla olması için Alplerin ötesinde yaşayan halkların zeytin ve şarap üretmesini yasaklamıştır ve böyle yaparak doğru da davranmıştır. Bireysel olarak da adaletli davranmanın mümkün olmadığını söyler Philus. Buna pek çok örnek vermek mümkündür; ancak bu konuşmalardan çıkan sonuç, bir devletin adaletsizlik yapmaksızın var olamayacağıdır. Roma'nın bu kadar büyüyüp yayılması, yaptığı adaletsizliklerin sonucudur ve adaletli olmak onu eski, açlıktan sürünen bir devlet konumuna geri götürür. Neticede adalet, zayıflıktan kaynaklanan karşılıklı bir anlaşmadır ve yararlılığı temel alır.[49] Cicero ise tıpkı hakiki yasa ve hukuk gibi adaletin de evrensel olduğunu söyler. Roma'nın bir devlet olarak adaletsizlik yapmak zorunda kalması eleştirilerine Cicero'nun verdiği yanıt, hükmetmenin farklı biçimleri olduğudur. Nasıl akıl, arzulara, baskı altına alma ve ezme yoluyla; bedene ise iyi niyet ve hoş görüyle hükmediyorsa, "devlet veya onun temsilcileri de halka, aklın bedene veya bir babanın evlatlarına hükmettiği gibi, iyi niyetle ve sevgiyle hükmeder."[50]

Cicero Roma'nın diğer halklara bir babanın evlatlarına hükmettiği gibi hükmettiğini söylese de, yapılan adaletsizliklere tatmin edici bir açıklama getiremez; en azından metnin elimize ulaştığı kadarında bunu yapamadığı açıktır. Adalet ile ilgili olarak Cicero *De Inventione*'de şöyle der:

> Adalet, genelin çıkarlarını koruyan ve her bir kimseye hak ettiğini veren zihinsel bir alışkanlıktır. İlk ilkeleri doğa tarafından meydana getirilmiştir, ardından bu ilkeler kullanışlı olmaları nedeniyle âdet hâline gelirler. Daha sonra hem doğanın meydana getirdiği hem de âdetlerin onayladığı şeyler yasalardan duyulan korku ve din tarafından kutsallaştırılır.[51]

Gene bir başka eseri olan *De Officiis*'de yer alan, adaletin ne olduğuna dair etraflıca tartışma, bize Cicero'nun adalet anlayışında ortak yarar ilkesinin önemli bir yeri olduğunu gösterir. Her insanda adalete karşı doğal bir eğilim vardır. İnsanlar evrensel akıldan pay aldıkları için sosyal varlıklardır ve adalet, bir toplumun temeli, onu meydana getiren ve bir arada tutan temel erdemdir. Bu nedenle eğer ayakta kalmak istiyorsa, bir suç çetesinde bile bir tür adalet hüküm sürmelidir.[52] Cicero'nun adalet anlayışı, içinde bir faydacılık da barındırmaktadır, düşünür adaletli olmayı ve kişinin veya kamunun faydasına olmayı birbirin-

---

[49] Cicero, *De Re Publica*, III, IX, 16 - XX, 31.

[50] A.g.e., III, XXV, 37.

[51] Cicero, *De Inventione*, çev. H. B. Hubbell, Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 1960, II, 160.

[52] Cicero, *De Officiis*, çev. Walter Miller, Loeb Classical Library, Harvard: Harvard University Press, 2001, II, 40.

den ayırmaz. Adaletli ve ahlâklı olan şey, aynı zamanda kişinin çıkarına da uymalıdır. Ancak bu, Cicero'nun salt kendi çıkarlarını ön planda tutan bir egoizmi kastettiği anlamına gelmez. Zaten kişinin sadece kendi çıkarlarını düşünmesi ve onları toplumun genel çıkarlarının üstünde tutması, nihai aşamada o toplumu felâkete sürükler. Dolayısıyla onun kastettiği, kişinin hem kendi çıkarlarını kollaması hem de mantıklı bir insan gibi davranıp eylemlerinin sonucunu düşünerek hareket etmesi ve kendi çıkarlarıyla toplumun çıkarlarını bir şekilde örtüştürmesi gerektiğidir.[53]

Cicero'nun adalet anlayışı ile ilgili olarak söylenecek en temel şey, adalet idesinin orantılı eşitlik ilkesine dayandığıdır. Düşünüre göre bazı kişilere karşı yerine getirilmesi gereken ödevler, o kişinin toplum içindeki statüsüne göre değişkenlik gösterir.[54] Bir beyefendinin hayatı, mülkü, ona verilen ve onun verdiği sözler, ona gösterilmesi ve onun göstermesi gereken cömertlik sıradan bir işçininkinden çok daha değerli ve önceliklidir. Bir anlaşmazlık durumunda beyefendinin, üstünlüğü nedeniyle işçiye göre daha fazla şey talep etme hakkı pekâlâ vardır. Cicero'nun doğal adalet anlayışı alttan alta aristokratik nitelikli bir eşitlik anlayışını temel alır ve Neal Wood bunu orantılı eşitlik olarak adlandırır. Doğum ve zenginlik bakımından üstün olan, daha çok şey hak eder; sıradan insanlar ise daha az.[55] Cicero'nun orantılı eşitlik anlayışı dışında, doğal adaletinin ilkeleri de özel mülkiyet, mülklerin dağılımındaki ve ayrıcalıklardan kaynaklanan devasa eşitsizlikler üzerine herhangi bir şey söylemez.[56] Zaten Cicero'nun, yukarıda bahsedilen eşitsizlikler üzerine kurulu Roma'yı ve onun yasalarını doğaya ve doğru akla uygun, ideal devlet ve yasalar olarak görmesi, dolayısıyla Cumhuriyet rejimini idealize etmesi; adalet, hak, hukuk gibi konularda kendi sınıfsal bakış açısının ne kadar etkisinde kaldığının da göstergesidir.

Cicero'nun orantılı eşitlik anlayışını, demokrasiyi sınıflar arasında bir fark kalmadığı için tercih edilir bir yönetim biçimi olarak görmemesinde ve *tribunus*larla ilgili düşüncelerinde de görürüz. *De Legibus*'un üçüncü kitabında kardeşi Quintus'la *plebs tribunus*luğunu tartışırlarken, Quintus bu makamın soyluların tüm ayrıcalıklarını elinden aldığı ve çoğunluğun gücünü artırdığı için ondan hoşnut olmadığını söyler. Cicero ise kardeşine *plebs tribunus*luğunun, dezavantajlarının yanında avantajlarının da olduğu, halkın tüm gücün *consul*ün elinde olmasından duyduğu hoşnutsuzluğun normal olduğu; ayrıca halkın tamamının yetki sahibi olmasındansa tek bir kişinin onları temsilen yetki sahibi

---

[53] Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, s. 75-76.

[54] Cicero, *De Officiis*, I, V, 15; VII, 20, VII, 23.

[55] Cicero'nun orantılı eşitlik anlayışı için bkz. *De Re Publica*, I, XXVII, 43; XXXIV, 53; XLV, 69; II, XXII, 39-40; XXXII, 56-57; *De Legibus*, III, X, 24-25; XII, 28; XVII, 38-39.

[56] Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, s. 76.

olmasının daha iyi olduğu cevabını verir. Kaldı ki bu makamın kurulması o zamanki kargaşayı bitirmesi açısından da gerekli olmuştur.[57] Cicero *plebs tribunus*luğundan şikâyetçi olmasa da, *plebs tribunus*luğunun kötü yönleri arasında soylularla halk arasındaki farklılıkları azaltmasını görmesi, orantılı eşitlik anlayışının göstergesidir.

Cicero'nun devlet anlayışında özel mülkiyet kavramı da önemli bir yer tutar. Ona göre doğa, tüm insanlara kendini koruma ve bakmakla yükümlü olduğu kimselere barınak, yiyecek sağlama güdüsü bahşetmiştir. İnsanların yarattıkları şeyler üzerinde ortak kullanım hakkı vardır ve bu doğa gereğidir; ancak aynı şekilde bireylerin de bu yaratılan şeylerden kendilerine pay alması doğaldır. Yani Cicero'ya göre devlet ortaya çıkmadan önce bile genel mülkiyet ve özel mülkiyet olmak üzere iki ayrı mülkiyet türü vardır. Ancak mülkiyet, onu doğuran sebepler doğa gereği olsa da, kendisi doğal bir hak değildir; karşılıklı anlaşma ve uzlaşma sonucu doğmuştur. Hem doğal hukuk hem de Yurttaş Hukuku özel mülkiyet hakkını korur. Hattâ doğa yasası kişinin kendine ait olanı korumasını ve onun üzerinde hak iddia etmesini güvence altına almaktadır.[58] Herkesin sahip olduğu şeyi elinde tutma hakkı vardır, başkası ondan bir pay talep etmeye kalktığı anda toplum düzeni zedelenmiş olur. Yapılması gereken, ortak yarar ilkesini merkeze alarak görevleri bunlara göre bölüştürmek; beceri, çaba ve yeteneklerimizle toplumları sağlam temele oturtmaktır.[59] Cicero'nun felsefesinin temel ilkelerinden olan doğayı kendine kılavuz edinmek (*naturem ducem sequi*), ortak mülkiyetin olduğu doğal duruma dönüş çağrısı değildir; aksine genelin yararını, yani mülkiyete dayalı hukuk düzenini korumaktır.

Özetle, Cicero için, hakiki yasa dediği doğa yasasına uygun yasaları ve üç yönetim biçiminin en ideal yanlarını barındırdığından, en ideal yönetim biçimine sahip devlet Roma'dır. Tanrısal akıldan pay almış insanoğlu, bu aklı en yetkin biçimde yeryüzündeki Roma Devleti'nde gerçekleştirmiştir. Cicero'nun bütün kozmosu Romalılaştırmış olması bir yana, söz konusu iki kitabını okuduğumuzda, adalet ve hak anlayışının temelinde hep soylu azınlığın ayrıcalıklarını koruma güdüsünün yattığını görürüz. Sık sık *mos maiorum* (atalarımızın adetleri) ilkesinin ön plana çıktığı *De Legibus* eserinin ikinci kitabında, ideal devletin yönetimiyle, üçüncü kitabında ise diniyle ilgili olarak ortaya sürdüğü ideal yasalar ya Roma'da mevcut olan ya da geçmişte atalarının alışkanlıklarında var olmuş yasalardır. Cicero Roma'nın yasalarını doğru akla, doğaya en uygun ve tanrısal yasalar olarak kutsallaştırırken, sahip olduğu son derece muhafazakâr bakışı da ortaya sermektedir.

---

[57] Cicero, *De Legibus,* III, VII, 14; XI, 26.

[58] Cicero, *De Officiis,* I, IV, 11-12; 21-22; 51.

[59] A.g.e., I, VII, 22.

Cicero'nun bu muhafazakâr ve aristokratik nitelik taşıyan sosyo-politik düşünceleri, aslında bütün bir Roma toplumu için yazılmış olmaktan çok, soylu sınıfı oluşturan ufak bir kesim için kaleme alınmış gibidir. Cicero'nun amacı büyük sarsıntılar geçirmekte olan bu sınıfa cesaret ve teselli vermek, Roma'yı sallayan sosyal reformların ve kişisel olarak ölçüsüzce gelişmenin tehlikelerine karşı onları uyarmaktır. Çeşitli felsefi bakışların karışımından oluşan felsefe anlayışının, etkileyici olmakla beraber, bir Romalıdan beklenecek şekilde, oldukça pratik kaygılara hizmet ettiği de gözden kaçmamaktadır.

Kaynakça

Cicero, M. T., *De Re Publica, De Legibus,* (çev. Clinton Walker Keyes), Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 2000.

Cicero, M. T., *De Officiis,* (çev. Walter Miller), Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 2001.

Cicero, M. T., *De Oratore, Books I-II,* (çev. E. W. Sutton & H. Rackham), Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 1948.

Cicero, M. T., *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica,* (çev. H. M. Hubbell), Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 1960.

Cicero, M. T., *De Oratore III, De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partione Oratoria,* (çev. H. Rackham), Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 1960.

Cicero, M. T., *Şair Arkhias Savunması,* (çev. Bedia Demiriş & Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997.

Wood, Neal, *Cicero's Social and Political Thought,* California: University of California Press, 1991.

May, James M. (Ed.), *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric,* Leiden: Brill, 2002.

Wiseman T. P., *New Men in Roman Senate 139 BC - 14 AD,* Oxford Classical & Philosophical Monographs, Oxford: Oxford University Press, 1971.

AURELIUS AUGUSTINUS

Betül Çotuksöken

Aurelius Agustinus'un nasıl bir toplum, tarih, kültür toprağında yetiştiğini belirlemek, onun siyaset felsefesi bağlamındaki duruşunu ve felsefenin bu disiplinine yaptığı katkıları değerlendirmek bakımından önemli ölçüde işe yarayacaktır. Çünkü Augustinus özyaşamöyküsünde geçirdiği değişimlerle, dönüşümlerle, yapıtı, söylemi arasında doğrudan ilişkisi olan bir kişidir; Augustinus için bu ilişki yalnızca bir arka plan değildir; bu ilişki onun için son derece önemlidir, belirleyicidir. Ayrıca bu yazı çerçevesinde her ne kadar yalnızca siyaset felsefesi sorunsalıyla ilgili olanlar dikkate alınacaksa da, siyaset felsefesinin birçok başka felsefe disipliniyle, temelde felsefi duruşla yakından ilgili olduğu, göz ardı edilmemesi gereken bir nokta olarak öne çıkarılacaktır.

Belki de burada öncelikli olarak felsefeye ilişkin duruşu dikkate alarak siyaset felsefesine ilişkin birtakım belirlemelerde bulunmak; ardından konuyu, insan felsefesi, varlık felsefesi, bilgi felsefesi, tarih felsefesi ve etikle bağlantısı içinde ele almak daha da yol açıcı olabilir. "Felsefe, genel olarak dış dünya-düşünme-dil arasındaki ilişkiyse; siyaset felsefesi de felsefenin bir kolu, disiplini olduğuna göre; siyaset felsefesinde dış dünyayı, düşünmeyi ve dili oluşturan nedir/nelerdir ve bu boyutlar arasındaki ilişki/ilişkiler nasıldır?"[1] sorularını sorarak ve bu sorularla koşutluk içinde, siyaset bağlamında dış dünyanın, düşün-

[1] Betül Çotuksöken, "Siyaset Felsefesi: Kavramlar, Sorunlar, Sorular", *Felsefe Söyleşileri V-VI,* Betül Çotuksöken-Ahu Tunçel (ed.), İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 17.

me dünyasının ve dil dünyasının ne olduğunu, nasıl biçimlendiğini ortaya koymak yerinde olacaktır.

> Siyasetin dış dünyasını insan, insan davranışları, insanların bir aradalığını içeren toplum, insanlararası ilişkiler, yine insanların örgütlü yaratısı olarak kamusal düzen oluşturur. Bu yapıların tüm işleyişini belirleyen ise tek tek insanların niyetleri, değerleri, kavramları, ilkeleri, imgeleridir; başlangıçta tümüyle kurgusal, zihinsel ve hatta ideal olan yapılardır. İnsan davranışı bu noktada gerçek olanı imlerken; ikinci boyut, zihinsel olanı, kurgusal, düşünsel olanı imler. Şimdiye dek adı hiç anılmamakla birlikte, siyaset felsefesinin üçüncü boyutunu 'dil' oluşturur. Eylemlerle, onların arkasında yer alan değerler arasındaki ilişki ne türden bir dil tutumuyla kendini belli eder? Dil bu bağlamda, olana ilişkin olabildiği gibi, zaman zaman da olması gerekene ilişkindir. Öyle ki dilin gücüyle, siyaset felsefesine ilişkin bir belirleme, siyaset hâline gelebilir ya da gelir.[2]

İnsan da toplumsal-tarihsel-kültürel bir varlık olduğuna göre, insanların oluşturduğu her türlü düzen de benzer nitelikler taşır. Her insan geçmişin ve şimdinin çocuğudur; geleceğin de tasarlayıcısıdır, habercisidir, kurucusudur.

Augustinus da kendi geçmişinin ve şimdisinin çocuğudur; çoğun inançlarıyla kurduğu geleceğe ilişkin belirlemelerinin de tasarlayıcısıdır. Augustinus yaşamöyküsünü tüm yapıtına, düşünmesine, özgül diline, söylemine yansıtmış bir kişidir. James V. Schall da Augustinus'un felsefesinin, edindiği deneyimlerde kök saldığına işaret eder.[3] O, bir Eskiçağlıdır, Romalıdır; Ortaçağ'ın da habercisidir, kurucusudur. Güçlü belleği, Eskiçağ'ın kavramlarıyla biçimlenmiş, yaşamının farklı zaman dilimleri içinde çok farklı felsefi görüşün etkisi altında kalmış; yaşadığı zamanın, kendi "şimdi"sinin tüm renklerini, çalkantılarını yaşama dünyasında yansıtmış; özel yaşamını, toplumsal yaşamını, kamusal yaşamını sürekli bir düşünme deneyimiyle, zengin bir "yaşama felsefesi" örneğiyle, bir bakıma ölümsüz kılmıştır. Augustinus'un tüm düşünsel deneyimi, belleğinin tüm yapıcı öğeleri, iki kentin/devletin öyküsünde ve bu öykünün özyaşamöyküsüyle bağlantısı içinde kendini göstermiştir.

Varlığa ilişkin Eskiçağ kaynaklı ikili belirlemeler, insana yönelik ikili kavrayış, topluma ve devlete de, insanla devletin buluştuğu ortam olan kente de yansımış ve Augustinus'un "iki kent"i/ "iki devlet"i ortaya çıkmıştır. Gelinen bu noktada asıl itici gücün "değişim", "dönüşüm" olduğunu; onun yaşamı boyun-

---

[2] A.g.e., s. 17.

[3] James V. Schall S. J., "On the Place of Augustine in Political Philosophy: A Second Look at some Augustinian Literature", *The Political Science Reviewer,* XXIII (1994), 128-65, s. 9.

ca içinden geçtiği değişim, dönüşüm sürecini, bir özne olarak yaşama dünyasını kurarken ne denli yoğun bir biçimde yaşadığını, özgül dilinden anlamaktayız. Eyleminin, düşünme dünyasının, kavramlarının, niyetlerinin, değerlerinin üzerinde düşünen ve tam anlamıyla çağının bir çocuğu olan belleği güçlü Augustinus, Platon'dan Yeniplatonculuğa, Stoaya kadar çok farklı görüşleri, akımları, anlayışları belli süreler için denemiş, değerlendirmiş bir kişidir. Farklı düşünme doğrultularına o hep bir "Romalı" olarak bakmıştır. O bir "Romalı" dır; çünkü o hep "başka"sına, "başkaları"na yönelmiş ve onları kendisinin kılmıştır.[4]

Tam da bu noktada "Romalı" olmanın, "Romalılık"ın ne anlama geldiği üzerinde durmak zihin açıcı olabilir. Romalı olmanın özgün olmamakla birlikte gittiği, özgün olmamayı çağrıştırdığı, öteden beri dikkat çekilen bir özelliktir. Augustinus'ta da belirgin bir biçimde farkına vardığımız "düzen", "aile", "ataerkil aile yapısı", "vatan" belirlemeleri, Romalılığın yapıtaşlarını oluşturmaktadır. Ulaştığı her yeri adeta "vatan toprağı" olarak algılayan Roma, yine ulaşılan bu topraklardaki her şeyi kendisinin kılabilmektedir. Kendisinin kılma, özellikle entelektüel boyutta daha çok ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bu tutum, daha sonrasında Ortaçağ'ın da içselleştireceği bir tutum olacaktır. Bu, aynı zamanda bir kültürel ideali, ülküyü imlemektedir ve bu tutum, biraz önce ileri sürülen savın kanıtı durumundadır:

> Ortaçağ'ın Augustinus'tan aldığı kültürel ideal, kutsal kitaba ilişkin bir imgede ifade edilir; bu, *De Doctrina Christiana*'nın *[Hıristiyan Öğretisi Üzerine* (II, 40, 61)] yazarının *Exodus* (*Çıkış*) kitabına göre (XI, 2 ve XII, 35-36) ileri sürdüğü bir imgedir aynı zamanda; çünkü Yahudiler, Mısır'ı terk etmeden önce, Tanrı'dan, altın ve gümüşten yapılmış şeyleri Mısırlılar'dan çalmaları ve onları beraberlerinde götürmeleri emrini aldılar. İşte Hıristiyan düşünür de böyle yapmalıdır: çoktanrılı felsefede yer alan hakikatleri Hıristiyan bilgeliğiyle bütünlemek üzere eski yazarlardan ödünç almalıdır; tıpkı Yahudileri zenginleştirmek amacıyla Mısırlıları soymak işinde olduğu gibi. Augustinus da böyle davrandı. Eski hatip; Hıristiyan, keşiş, piskopos olurken o zamana değin yararlandığı değerlerden, bilgelik ve hitabetin içinde uyumlu bir biçimde bir araya geldiği bu kültürel idealden –Cicero'nun ve Quintilianus'un bu kültürel idealinden– vazgeçmek niyetinde değildi. Bunların hepsini Hıristiyanlaştırmak gerekiyordu sadece.[5]

---

[4] Bu çağrışımı yapmamızı sağlayan Rémi Brague'dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. R. Brague, *Avrupa: Roma Yolu,* çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

[5] Edouard Jeauneau, *Ortaçağda Felsefe* (1998), çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 18.

Söz konusu işlemin diğer adı uyarlamaktan başka bir şey değildi ve bu, Romalı bir tutumdu. Bir kültür ortamı olarak "Roma"yı "Roma" yapan, uyarlama edimiydi. Bu belirlemenin ayrıntısına biraz sonra dönmek üzere, Romalıların yapıp ettiklerinin özgün olup olmadığı ya da nelerin, hangi yaşam kesitlerinin, hangi toplumsal kurumların Roma'da öne çıktığı sorusunu sorup yanıtlamak, konumuz açısından da önem taşımaktadır.

Latin halkının hiçbir şey yaratmamış olması, düşünce tarihi bağlamında sık sık dikkat çekilen konulardan biridir. Romalılık üzerinde iz süren Rémi Brague da bu bağlamda H. Graetz'in şu saptamalarına yer vermektedir:

> Latin halkı hiçbir şey yaratmamış ve kentleşmiş bir toplumun sıkı düzeninden, gelişmiş bir savaş sanatından başka hiçbir şeyi sonrakilere geçirmemiştir; ayrıca böceklerin verdiği hizmeti vermesi, önceden var olan bir tohumu, onu almaya hazır olan verimli bir toprağa kadar taşıması da artık iyice bitmiş tükenmiş çağında olmuştur; üstün bir uygarlığın yaratıcıları, kurucuları, Yunanlılar ve Yahudilerdir; sadece onlardır.[6]

Romalılar, hareketli bir halk olarak dıştakini içselleştirdi ve öteye, geleceğe taşıdı. Bu da pek az bir şey değildir.

> Kendisinin olmayan bir içeriğin geçişinin yapısı, işte asıl içerik tam da budur. Romalılar sadece bu geçirme işlemini yaptılar; fakat bu da epey bir şeydir. Onlar yaratıcı iki halka oranla, Yunanlılara ve İsrailliilere oranla yeni hiçbir şey getirmediler. Ama bu yeniliği getirdiler. Onlar kendileri için eski olanı yeni olarak ortaya koydular.[7]

Romalının özellikle inanç dizgeleriyle, farklı kültür boyutlarıyla, başta felsefe olmak üzere tüm düşünsel çerçevelerle ilgili tutumu, dışta olanı benimsemek ve kendisinin kılmaktır; kendi malı yapmaktır. Öyleyse tam da bu noktada şöyle bir soru sorabiliriz: Hiç özgün yanları olmadı mı Romalıların? Onlar tümüyle yaşamsal olanın, pratiğin içine mi gömülmüşlerdi? Hiç kuramları, kuramsal yönelimleri yok muydu? Pratik olan, elbette öne çıkıyordu tam da burada; ama bu da hem şimdi için hem de gelecek için büyük bir kolaylık sağlıyordu Romalılara. Bu yolla, bu alışkanlıkla Roma, başkasına kolaylıkla eklemlenebiliyordu. Hukukta ve askerlikte kazanılan deneyimler, kurumsallaşmayı sağlıyor, toplumu "kamu" hâline getiriyor; Roma, dıştan aldıklarıyla kendini sürekli olarak yenileyerek, farklı halk topluluklarını, yeni bileşimler içinde uyarlama gücünün etkisiyle bir araya getiriyordu.

---

[6] H. Graetz'den aktaran R. Brague, *Avrupa: Roma Yolu,* çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995, s. 42.

[7] A.g.e., s. 43.

Roma'yı Roma yapan uyarlamaya yeniden dönecek olursak, söz konusu uyarlama her şeyden önce, Roma'nın kültür kaynaklarına ilişkin tutumunda kendini gösteriyordu. "Onlar (Romalılar -B. Ç.) metinleri kendi kültür kaynaklarına taşıyarak uyarlama yaparlar, yeniden yazar ve yeniden düşünürler."[8] Sadece metinlerle ilgili değildir bu hareketli oluş ve uyarlama çabası, kurumsal yapılanmalar için de aynı değerlendirme yapılabilir. Örneğin, Hıristiyan Kilisesi, örgüt olarak, kurumsal bir yapı olarak Romalıdır.

Romalılığın tüm özelliklerini Augustinus'ta da görmekteyiz. Güncel bir deyimle, çokkültürlü bir aile içinde 354'te Romalı Kuzey Afrika'da Tagaste'ta dünyaya gelen Aurelius Augustinus'un babası pagan Patricius (ölümü, yaklaşık olarak 370), annesi Monica (Monnica, el yazmalarında adı çoğun böyledir;[9] 331-387) ise dindar bir Hıristiyandır. *İtiraflar*'ında (*Confessiones*) aile içi ilişkileri, özel yaşamından verdiği kesitlerle de dile getiren Augustinus, Platon'dan Plotinos'a, Cicero'ya kadar birçok farklı filozoftan etkilenmiş; çok farklı görüşleri, akımları, felsefi doğrultuları belli süreler için benimsemiş; *Tanrı Devleti*'nde (*De civitate Dei*) yazdığı gibi, yaşamın, kuramsal (*contenplativa*), eylemsel (*activa*), kuramsal-eylemsel (*contenplativa-activa*)[10] boyutları olduğunun iyice farkına vararak "kendisi olma"ya çabalamış; özel, toplumsal, kamusal ilişkileriyle kendini sürekli olarak yeniden biçimlendirmeye çalışmış; insan-dünya-bilgi ilişkilerini sürekli olarak gözden geçirmiştir.

> Nasıl yanıp tutuşuyordum Tanrım, bu dünyadan kanatlanıp sana yeniden uçmak için nasıl yanıp tutuşuyordum, benim hakkımda ne düşündüğünle ilgili en ufak bir bilgim olmadığı halde. Çünkü senin bilginin aslı bilgeliktir. Yunancada felsefe kelimesinin karşılığı bilgelik aşkıdır, işte bu kitabın ruhumda yaktığı ateş bilgelik aşkıydı. İnsanın gözünü boyamak için felsefeyi bir araç olarak kullananlar var, yanılgılarına renk katmak ve bahane uydurmak için felsefenin yüce adını suistimal ediyor, tılsımını ve şerefini iki paralık ediyorlar. İşte bu kitapta Cicero'nun zamanında ya da daha önce yaşamış bu tür sözde felsefecilerden bahsediliyor, hakiki renklerine işaret ediliyor ve senin en iyi ve en sadık kullarından Paulus'un sözlerinde hayat bulan o şifalı öğüdün ne kadar doğru olduğu bize gösteriliyor. *Dikkat edin! Kimse sizi felsefeyle ve insan yaşantısının boş hayalleriyle, Mesih'in ilkelerine göre değil de dünyevi ilkelere göre kandırmaya çalışmasın. Çünkü sen o ulu heybetinle Mesih'te bedenlendin.* Ama o zamanlar, sen de çok iyi biliyorsun ki, ey

---

[8] A.g.e., s. 95.

[9] Miles Hollingworth, *The Pilgrim City. St Augustine of Hippo and his Innovation in Political Thought*, London: T&T Clark International, 2010, s. 149.

[10] St. Augustine, *City of God*, çev. Gerald G. Walsh ve diğ., New York: Image Books, 1958, XIX, 19, s. 467.

> Kalbimin Nuru, ben bu havarinin sözlerinden bihaberdim. Cicero'nun kitabında beni asıl cezbeden, şu ya da bu felsefe okuluna bağlanmamamızı, ne olursa olsun sadece bilgeliği sevmemizi, onu aramamızı, onun peşine düşmemizi, onu yakalamamızı ve ona sıkı sıkı sarılmamızı öğütleyen ifadelerdi. Ama bu ifadelere yüreğimi yeniden yangın yerine döndürecek şekilde bağlanmamamın tek nedeni satırlarında Mesih adının geçmiyor olmasıydı. Çünkü senin merhametin sayesinde bu adı, senin oğlunun ve benim kurtarıcımın adını minicik yüreğim daha annemden süt emerken kana kana içmişti ve bu adı derinlerine işlemişti. Bu adı taşımayan bir eser ne kadar edebî olursa olsun, ne kadar süslü bir üslupla yazılmış olursa olsun ve ne kadar doğru olursa olsun, benim ruhumu fethetmeyi başaramazdı.[11]

Augustinus, burada da görüldüğü gibi, eskiyle yeninin yaşama biçimini felsefedin, bilgi-inanç birlikteliğinde harmanlamıştır.

Yeni iletişim ortamlarında, çoğun okul, eğitim ortamlarında karşılaştığı kavramlarıyla, o zamana değin, özellikle aile ortamından, inanç dünyasından, toplumsal olandan edindiği kavramların arasındaki gerilimi, sürekli bir değişim, dönüşüm etkinliğiyle "karşılayan" ve "değerlendiren" Augustinus, sonunda, içinde bulunduğu çağın, zamanın yükselen değeri olarak görülen Hıristiyanlıkta karar kılmış ve 386 yılında Hıristiyan olmuş, 387 yılında da vaftiz töreni yapılmıştır. Bundan sonra çizgisini değiştirmeyecek; yaşamı boyunca karşılaştığı ya da var kıldığı ikilikleri bu kez, ağırlıklı bir biçimde, toplumsal-kamusal ilişkiler ortamında karşılamaya, daha somut bir biçimde göstermeye çalışacaktır. Yeryüzüne, zamana ait olanla, gelip geçici olanla; gökyüzüne ait olanı, sonsuz-bitimsiz olanı, bunların aralarındaki gerilimleri, "Tanrı Devleti"nde ya da kentinde ölçüt alarak belirginleştirmeye yönelecektir. "Felsefi görüşlerinin temelinde, anlayayım diye inanıyorum (credo ut intelligam) önermesi bulunan Augustinus'ta spekülatif ve mistik eğilimler ağır basar; o hem düşünce hem de duygu adamıdır. Augustinus, sınırları belirli bir felsefe dizgesinin temsilcisi değildir."[12]

Yeni bir yaşama biçemi oluşturmaya çalışan Augustinus'un insana ilişkin, genellikle var olana ilişkin tutumu, Eskiçağ'dan Ortaçağ'a, bir bakıma farklı kılıklarda ortaya çıkan, belki de seküler olandan dinsel olana gidişte kendini daha açıkça gösteren sıra-düzensel (hiyerarşik) olanı önceler. Öznelerarası ilişki belki de felsefe tarihinde en oylumlu biçimde ilkin, Augustinus'ta kendini gösterir. Ama burada imlenen özneler arasında hiç de eşitlikçi, eşdeğer bir durum söz

---

[11] Augustinus, *Confessiones/İtiraflar,* Latinceden çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 135, 137.

[12] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* (1989), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000, s. 71.

konusu değildir. Augustinus'ta "sen"in (Tanrı) önceliği, her şeyi belirler. *İtiraflar*, baştan sona, ben-sen değil, sen-ben ilişkisinin çözümlemesidir. "Augustinus için, insan ancak Tanrı aracılığıyla anlaşılacaktır; önemli olan önce Tanrı'yı bilme, sonra da kendini bilmedir:[13] 'Noverim te, noverim me.' Bu bilme, salt zihinsel bir bilme değildir; birlikte olma, birliktelik söz konusudur burada."[14] Başka bir olanağı olmadığı için zorunlu olarak insandan yola çıkan Augustinus, tüm düşünsel yönelimlerinde, aldığı ve içselleştirdiği kültür kalıtının da etkisiyle, kendince sağlam bir dayanak noktası yakalamıştır; bu dayanak noktası Tanrı'dan başkası değildir. Böyle bir tutumun arkasında, özellikle Yeniplatonculuk'tan beslenen teist bir varlık metafiziğinin olduğunu ileri sürebiliriz. "Maddesiz var olma"yı sadece insanla bağlantısı içinde sınırlamayan, insanı da aşan bir varlık düzlemini asıl var olmanın ölçütü yapan bu anlayış, Augusti-

---

[13] Augustinus'ta var olmak, yaşamak, anlamak insanda ancak buluşur ve "kendini bilme"yle doğrudan bağlantılı olan anlama edimi, *memoria* ile Tanrı'yla, Tanrı'yı bilmeyle yakından bağlantılıdır.

> "İmdi (akıl), 'kendini bil' buyruğunu duyunca, kendini bilme'si üzerine başka hiç bir şey eklemesin. Nitekim şunu bilir ki, bu sözler kendisine, yani var olan, yaşayan, anlayan kendisine söylenmiştir. Ne var ki ceset de vardır, koyun da yaşar, ama ne ceset ne koyun anlar. Demek ki (akıl) şunu da bilir ki, kendisi düşünen bir varlığa özgü biçimde vardır ve yaşar. Şöyle ki, örnek olarak, şayet akıl kendini hava sanıyorsa, havanın anlayan bir varlık olduğu kanısındadır, fakat kendinin anlayan bir varlık olduğunu bilir; hâlbuki kendisinin hava olduğunu bilmekte değil, sadece sanmaktadır. (Şu halde) akıl kendini ne sanıyorsa, bu sanılan şeyden ayırsın kendini, sadece bildiğine baksın; yalnız bu bildiği kalsın kendine, bu bildiği ki, aklı türlü türlü cisimler sananlar bile ondan şüphe etmediler. Nitekim, her akıl kendini hava sanmaz; fakat yukarıda da söylediğim gibi, kimi ateş, kimi beyin, kimi de başka ve başka cisimler sanır. Amma hepsi de kendilerinin hem anladığını, hem var olduğunu, hem de yaşadığını bilirler. Ancak anlama faaliyetini anlaşılan nesne ile ilişkin olarak, var olma ve yaşama'yı da kendileriyle ilişkin olarak görürler. Ve hiç biri de, yaşamayan bir varlığın anlayamayacağından, var olmayanın da yaşayamayacağından şüphe etmez. Dolayısıyla (şundan da hiçbiri şüphe etmez ki) anlayan varlık ne yaşamayan bir ceset gibi vardır, ne de anlamayan bir canlı gibi yaşar; fakat kendine özgü, hem de daha yüksek bir şekilde vardır ve yaşar. Keza (hepsi de) bilirler ki, kendileri bir isteme sahiptirler ve (hepsi de), ne var olan ne de yaşayan birinin istem sahibi olamayacağını da bilirler. Bu istemlerini de, bu yetenekleriyle istedikleri bir şeyle ilişkin olarak görürler. Yine (hepsi de) kendilerinde bir hafıza olduğunu da bilirler ve aynı zamanda şunu da bilirler ki, hafıza ancak var olan ve yaşayan birinde bulunabilir. Keza hafızayı da, bu yeteneğimizle bellediğimiz bir şeyle ilişkin olarak görürüz."
>
> [5. dipnot: *De Trinitate*, X, X, 13. Bu metne paralel metinler: *De Trinitate*, VIII, VI, 9; IX, III, 3; IX, VI, 9. Aktaran: Dr. Boğos Zekiyan, "Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçgerçeği Prensibi ve Süje'nin Kendini Bilmesi (Memoria Sui)", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 19, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1975, s. 60-61.]

[14] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s. 72.

nus için en verimli kaynak olmuştur. Bu türden bir metafizik, Augustinus'un insan-toplum-devlet konusundaki görüşlerinin de belirleyicisi olacaktır. İnsanın iç gerçekliğinin de sesini dinleyen Augustinus, ne türden olursa olsun, her var olanla ilişkisini Tanrı üzerinden kuracaktır.

Augustinus yukarıda ana çizgileri belirlenen metafiziğin sağladığı kavramsal çerçeveyle, "Roma" ve "Romalılık" gerçekliğini de bir araya getirmiş ve zamanın ruhunu da "doğru bir biçimde" anlayan tutumuyla, daha sonrası için de yol gösterici olmuştur. Kendisine yönelinenin, üzerinde durulanın geleceğe aktarımını sağlamak üzere, eylemleri kurumsal ilişkiler içinde anlamlandırmak, değerlendirmek son derece önemli görünmektedir. Kavramların ve onlarla bağlantısı içinde eylemlerin, kurumsallaşarak sürdürülebilirliği çerçevesinde, Miles Hollingworth'ün belirlediği şu noktalara dikkati çekebiliriz:

> Aşırı yalınlaştırmanın ciddi herhangi bir riski olmaksızın, bizim için bu noktaları birbiriyle bağlantılı üç izlek olarak göstermek olanaklıdır:
> 1. Siyasal umudun ve ihtirasın odak noktası olarak *imperium* (imparatorluk) kavramının sürmesi;
> 2. Dinsel umudun ve ihtirasın odak noktası olarak *res publica Christiana* (Hıristiyan topluluğu/devleti) kavramının sürmesi;
> 3. Bu iki yetki alanının örtüşmesiyle oluşturulmuş geniş kapsamlı *auctoritas* (otorite/yetke) sorunu.[15]

Ortaçağda da ağırlıklı olarak varlığını sürdüren bu kavramlar, bir yandan Roma deneyimiyle, öte yandan da hem toplumsal (toplum) hem de kamusal (devlet) boyutta dinsel olanla (Hıristiyanlıkla) çoğun ve ağırlıklı olarak içeriklendirilmiştir. Burada artık söz konusu olan, pagan nitelikli dinselliğinden arınıp, yeni bir dinsel niteliğe kavuşmuş olan Kutsal Roma İmparatorluğu'dur. Bireyin somutlaştırdığı soyut nitelikli din, sadece toplumsal soyutluk içinde kalmakla yetinmemiş, kurumsal/kamusal olanı tümüyle belirleyerek, hem yeniden somutlaşmış hem de yeni bir evrensellik, yeni bir "kozmopolitlik"[16] modeli olarak ortaya çıkmıştır ya da hep "evrensel"[17] olmak istemiştir.

Augustinus, zamanını iyi "okuyan" biri olarak, deneyimlerini, kavramlarını sürekli bir biçimde gözden geçirmekte; içinden geçtiği yeni yaşama durumlarıyla (tekil/bireysel/yerel), okullardan edindiği kavramları (tümeller) arasındaki ilişkiyi, yeni kavramlar oluşturmak üzere yeniden biçimlendirmektedir. Bu çerçevede "yeniden kurulan", büyük ölçüde benzerlikleri ölçüt olarak almakta-

---

[15] Miles Hollingworth, *The Pilgrim City. St Augustine of Hippo and his Innovation in Political Thought*, s. 43.

[16] "Kozmopolitlik" Stoadan beri var olan bir anlayış olarak kendini göstermektedir.

[17] "Katholikos"un evrensel anlamına geldiğini anımsarsak, bu noktayı daha iyi anlamış olduğumuzu da göstermiş oluruz.

dır. İmparatorluk her türlü çeşitliliği bir bakıma kendinde yeniden harmanlayarak toplamaktadır, toparlamaktadır; var olanların birlikteliklerini görünür kılmakta, daha belirgin bir biçimde göstermektedir. Din, dolayısıyla inanç eksenli kamusal yeniden örgütlenme, yine "düzen" anlayışı içinde benzerlikleri, aynılıkları bir araya getirmektedir. Toplum bireyleri üzerindeki otorite, gene bu anlayış içinde oluşturulmaktadır. Bu yeni biçimlenmede Tagaste'lı, Kartaca'lı Augustinus'un elbette büyük payı vardır; ancak sonrasını da kurmada etkin olması bakımından, Hippo'lu Augustinus'un payı daha büyük olmuştur.[18] İlk iki Augustinus, üçüncü Augustinus'u kurmuş ve ileriye, geleceğe taşımıştır. İlk iki Augustinus, Tagaste'ın, Kartaca'nın ve bir ölçüde de Milano'nun çocuğudur. Sonuncu Augustinus ise Hippo'da artık kendisi olmuştur; öncekiler hep bir hazırlık dönemini, geçiş dönemini, dönüşü, dönüşümü imler. Sonuncu Augustinus ise artık düzeni, Kilise bağlamında öne çıkarır; Gökyüzü Devleti kavramıysa, ulaşılacak bir idealdir artık. Cicero'yu okuyarak felsefe dünyasına adım atan, tüm Eskiçağ felsefesiyle metafiziğini kuran; yedi özgür/serbest sanatla (*septem artes liberales*) düşünsel olanaklarını, özellikle düzen kavramıyla bağlantısı içinde zenginleştiren, iyi bir yazar ve hatip olan, bütün bunları içinde yetiştiği aile ortamının farklı dinsel yönelimleriyle harmanlayan Augustinus, bir insan olarak aslında hep arada kalmıştır.[19] Onu hem bilme hem inanma, hem bilgi hem inanç, hem felsefe ve özgür sanatlar hem de tanrıbilim etkilemiştir.

Platon, Aristoteles gibi tümüyle siyaset felsefesine özgülenmiş herhangi bir yapıt kaleme almamış olmakla[20] birlikte Augustinus, insan-dünya-bilgi-Tanrı ilişkisini kendince ağırlıklı olarak açımlamaya dayalı bir tutumla anlamaya çabalarken dolaylı olarak, kamusal-kurumsal-siyasal olanın ana çizgileri üzerinde de belirlemelerde bulunmuştur. Augustinus'un yaşamını belirleyen ikilikler toplamı, onun özgün bir buluşu olarak, siyasal/kamusal olanı anlama biçiminde önemli ölçüde rol oynamıştır. "İki devlet", "iki kent" yaklaşımı Augustinus'un özgün buluşudur.[21] Tüm belleğini içinden geçtiği, bizzat yaşadığı günlük ya-

---

[18] Kamusal alanı taşıyan ve belki de tümüyle kamusal ilişkilerin toplamı olan kentlerin, kişilerin her türlü yöneliminde ne denli etkili olduğunu birçok örneğin yanı sıra, Augustinus örneği bize açıkça göstermektedir. Kent, her şeyi, her türlü kamusal bağlantıyı örgütleyen "devlet"tir artık.

[19] İnsan olmak aslında arada olmaktır (*inter esse*); bu, insanın en belirgin varoluşsal özelliğidir. Arada olmak, gerilimleri fark etmektir. Bu nedenle de "arada olmak", her türlü bilginin, özellikle felsefi bilginin yolunu açandır.

[20] James V. Schall, "On the Place of Augustine in Political Philosophy: A Second Look at some Augustinian Literature", s. 7. Miles Hollingworth, *The Pilgrim City. St Augustine of Hippo and his Innovation in Political Thought*, s. 2-3.

[21] Miles Hollingworth, *The Pilgrim City. St Augustine of Hippo and his Innovation in Political Thought*, s. 61.

şam kesitiyle ilişkili kılan; siyasal yaşamın çalkantılarını da hesaba katarak, yükselen bir değer olarak, yerele sıkışmayan, evrensel olma savıyla ortaya çıkan bir inanç dizgesiyle de ilişkilerini sürekli bir biçimde gözden geçiren ve bu doğrultuda bir bakıma, yeni bir kamusallık modeli hazırlayan Augustinus'un *İtiraflar*'da dile döktükleri, yukarıda da belirtildiği gibi, "sen" ile (mutlak özne olarak Tanrı; sıradüzeninde/hiyerarşide en üst nokta) "ben" (bireysel özne, düşmüş varlık, günahkâr varlık) arasındaki ilişkiyi dile getirir.

Her şey, kendisiyle, Tanrı Sözü (*Verbum Dei*), yeni bir dünyanın kapılarını önüne açan *Kutsal Kitap* arasındaki ilişki üzerine kurulmuştur. Kendisiyle olan ilişkisini de artık, bu kitap, bu kitabın sözü, başka bir deyişle, inanç içeriği üzerinden kurmaktadır. Kendisiyle, var olan her şey arasındaki ilişkiyi belirleyen, bundan böyle inançtır. Bu ilişkinin, ondaki değişim sürecini imlediği de açıktır.

> İşte böylece Kutsal Kitabı okumaya ve onun ne tür kitap olduğunu anlamaya karar verdim. Şimdi çok iyi biliyorum ki o satırlarda kibirlilerin kavrayamayacağı ve çocukların göremeyeceği bir şeyler var. Başlangıçta sıradan, ama gittikçe yüceleşen bir üslubu var ve sırlarla örülü. Ben bunlara nüfuz edebilecek, başımı öne eğip adımlarının peşine düşebilecek bir adam değildim ki. Ama şu an hatırlıyorum da bu Kitabı ilk okuduğumda hiç de böyle düşünmüyordum. Tullius'un (Tullius Cicero) muhteşem üslubuyla karşılaştırdığımda, bu Kitap o kadar yavan görünmüştü ki gözüme! Çünkü bendeki kibir bu Kitabın tevazusunu kabullenecek gibi değildi, aklım satırlarının derinliğine nüfuz etmiyordu. Şu bir gerçek ki bu Kitap küçük çocuklarla büyüyüp boy atacak şekilde yazılmıştı, ama ben küçük bir çocuk olmaktan nefret ediyordum, kendini beğenmişliğin doruklarında olduğumdan, kendimi büyük bir adam sanıyordum.[22]

İtiraflar'ın her satırı, Augustinus'un bireysel ya da toplumsal olarak yaşadığı tüm ilişkilerin, Tanrı'yla olan karşılaşmasından, gözden geçirilmesinden başka bir şey değildir. Bedensel olanın, cisimsel olanın, duyular dünyasına ait olanın, onun Tanrı'yla olan karşılaşmasının sonucunda yeniden gözden geçirilmesinin öyküsü anlatılmaktadır *İtiraflar*'da. İnsanın Tanrı'yla karşılaşarak bedenini nasıl aşabileceği, üzerinde en çok durulan konulardan biridir; kötü olan, en yüce iyiyle (*summum bonum*) aşılacaktır.

> Ama ah zavallı ben, fokur fokur kaynıyordum, tutkularımın güçlü akıntısıyla sürüklenip seni terk ediyordum. Yasalarınla çizilen sınırları aşmıştım, bu yüzden senin kamçından kaçamadım. (...) Dünyevi yaşantımın on altıncı ya-

[22] Augustinus, *İtiraflar/Confessiones*, s. 137, 139.

şında ben nerelerdeydim, ah, senin evinin ışıklarından ne kadar uzaklara sürgün edilmiştim?[23]

Tanrı'yla karşılaşmada, iyilik, sevgi, barış, huzur ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda, çıkış noktasını, insanın düşmüş bir varlık olduğu izleği daha iyi bir biçimde açıklayacaktır.

Melek düştü, insan ruhu düştü; ve böylece tüm ruhani âlemi saran boşluğun ne derin bir karanlıkta olduğunu gösterdiler. Sen başlangıçta, "Işık olsun" dememiş olsaydın ve "Işık olmasaydı" ve de senin Göksel Kentinin ruhani varlıkları sana itaat edip huzuru senin Ruhunda, yani değişime yazgılı bütün varlıkların üstünde hiç değişmeden dalgalanan senin Ruhunda bulmamış olsalardı, hep karanlıkta kalacaklardı. Hatta göklerin göğü bile kendi içinde öyle karanlık bir boşluk olarak kalacaktı, oysa şimdi bu gök Rabbin içinde bir ışık. Çünkü melekler düşerken ve senin nurlu giysinden soyunup kendi karanlıklarını gözler önüne sererken, onların o içler acısı huzursuzluklarıyla bile akılla donattığın bu âlemin ne kadar üstün olduğunu bize gösteriyorsun. Çünkü senden aşağı seviyede herhangi bir şey asla bu âleme mutluluk ve huzur vermeye yetmez, bu âlem kendi kendine de bulamaz bu mutluluğu ve huzuru. Çünkü bizim karanlıklarımızı sen aydınlatacaksın ey Tanrım, biz senden alacağız giysilerimizi ve karanlıklarımız gün ışığı gibi pırıl pırıl olacak.[24]

Augustinus, böylece yaşamı boyunca içinden geçtiği farklı düşünce iklimlerinin kendisinde bıraktığı tortuları yeni, dinsel ve psikolojik yöneliminde bir araya getirmektedir.

Ona göre insan bedeni bir savaş alanı gibidir.

Yaşadığım bu deneyimler sonucunda, *bedenin dürtüleri ile ruhun dürtüleri birbiriyle çatışır* (*Epistula ad Galatas,* 5. 17; Paulus, *Galatyalılara Mektup,* B. Ç.) ifadesini okuduğumda bunun nasıl bir şey olduğunu artık anlıyordum. İkisinin arasında kalmıştım, ama benim gönlüm beğendiğim yanımda değil, daha çok beğenmediğim yanımdaydı. Beğenmediğim yanımda ise artık ben ben değildim, çünkü burada isteyerek yapacağım şeyleri çoğu zaman istemeyerek yapmak zorunda kalıyordum. Ama yine de alışkanlığımın bana karşı böylesine meydan okumasından kendim sorumluyum, çünkü isteyerek istemediğim bir duruma düşmüştüm. Günahkâr hak ettiği cezayı alıyorsa karşı çıkmaya hakkımız var mı? Neden hâlâ dünya hâlinden kopamadığımı ve senin hizmetine giremediğimi açıklamak istesem, eskiden olsa hakikatle ilgili bilgilerim bulanık derdim, ama şimdi böyle bir bahanem de kalmadı. Çünkü

---

[23] A.g.e., s. 93.

[24] A.g.e., s. 887, 889.

> artık hakikatin anlamı benim için apaçıktı. İşin aslı ben hâlâ bu dünyaya bağlı olduğumdan senin askerin olmayı reddediyordum ve şu yüklerin omzuma binmesinden korkacağıma yüklerimden kurtulmaktan korkuyordum.[25]

Augustinus için en çok araştırılacak noktalardan biri de kötülüğün kaynağıdır. Çünkü kötülüğe ilişkin görüşleri, onun tüm felsefi söylemini etkileyecektir:

> Kötülüğün kökenini araştırıyordum, ama kötü bir şekilde araştırıyordum ve bu şekilde bir araştırma yöntemiyle onu bulamıyordum. Bütün âlemi gözlerimin önüne getirmeye çalışıyordum, hem bizim görebildiklerimizi, örneğin karaları, denizleri, havayı, yıldızları, ağaçları ve ölümlü canlıları, hem de bizim göremediklerimizi (...). (...) kötü nerede, nereden kaynaklanıyor, yarattıklarına nereden giriyor? Kötünün kökeni ne, hangi tohumdan neşet ediyor? Yoksa kötülük diye bir şey hiç yok mu? O zaman olmayan bir şeyden neden korkuyoruz ve kaçınıyoruz? (...) Peki, Tanrı iyi olduğuna göre ve her şeyi iyi olarak yarattığına göre, kötü nereden kaynaklanıyor?[26]

Augustinus peş peşe sıraladığı sorularla, Tanrı-insan, madde-madde olmayan arasındaki ilişkileri ve bunlar arasındaki çapraz ilişkileri de göz önünde bulundurarak, bir yandan da inancı ussallaştırmaya çabalamaktadır.

Dinle, inançla olan ilişkisini aslında bir "Romalı" olarak yaşayan Augustinus, bu kez Roma İmparatorluğuyla Hıristiyanlık arasındaki, başka deyişle eski inançla, çoktanrıcı anlayışla, yeni inanç-tektanrıcı anlayış arasındaki ilişkiye yönelir. Aslında, insanların çoğu, aynı zamanda inananlar olarak, olup bitenlere inanç görüngesinden bakarlar:

> Roma'nın barbar akınlarına uğraması ve çökme noktasına gelmesi, pagan inançlarına sahip olanlar tarafından, Roma'nın çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa, Hıristiyanlığa geçmesinin cezası olarak görülüyordu. Hıristiyanlığın ilk yıllarından itibaren yaygın bir tavır olan felaketlerden Hıristiyanlığı sorumlu tutmak, Augustinus döneminde de devam etmiş ve pagan dinlerine mensup olanlar, Roma'nın içinde bulunduğu çöküntüden Hıristiyanlığı sorumlu tutmuşlardı. İşte, Augustinus, bir yandan teoloji düzeyinde Hıristiyanlığın pagan dinler karşısındaki üstünlüğünü temellendirmek isterken, diğer yandan da, Roma ile Hıristiyanlık (devlet ile Kilise) arasındaki ilişkileri yeniden değerlendirmeye yönelmiş ve Tanrı Devleti, bu yönelişin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştı.[27]

---

[25] A.g.e., s. 453, 455.

[26] A.g.e., s. 373, 375.

[27] Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine. Siyasal Düşünceler,* Ankara: İmge Kitabevi, 1991, s. 131.

Augustinus'un gözlemlere, deneyimlere, kültürel iklime, bir bakıma kendi insanlık durumuna, yetişimine, Eskiçağ'la ilişkisine[28] dayalı olarak ortaya koyduğu görüşleri, "gerçekçi" bir tutumun görünümü olarak değerlendirilebilir. Kötü ve kötülük kadar sevgi kavramını da öne çıkaran Augustinus, iki tür sevgiden söz eder. Bu dünyaya özgü, yeryüzüne özgü sevgiyle, göksel olana özgü sevgi:

> Buna uygun olarak, iki devleti iki sevgi kurmuştur: yersel olanı, Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisi; göksel olanı da, benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi. Bir kelimeyle, ilki kendini yüceltir, İkincisi Tanrı'yı. Çünkü, biri insanlardan izzet arar, ötekinin en büyük izzeti ise vicdanın tanığı olan Tanrı'dır. Biri kendi izzetiyle başını diker, öteki Tanrısı'nın; "Benim izzetim sensin" der, "başımı dik tutan da sen." Birinde, boyun eğdirdiği prensler ve uluslar hükümranlık sevgisiyle yönetilir; berikinde prensler ve uyruklar birbirlerine sevgiyle hizmet ederler: uyruklar uyar, prensler herkesi düşünür. Biri, yöneticilerinin kişiliklerinde canlanan kendi gücüyle zevklenir, öteki Tanrısı'na "Seni severim Tanrım" der, "benim kuvvetim Sensin." Ve onun için, insana göre yaşayan birinci şehrin akıllıları kendi bedenlerini yahut ruhlarını ya da her ikisini birden yararlandırmaya kalkmışlar, Tanrı'yı tanıyanlar da "Tanrı'yı Tanrı diye övmemişler, şükretmemişler, kendi batıl düşünceleriyle kibirlenmişler, çılgın yürekleri kararmıştır; bilgin geçinirken" – yani kendi akıllarını övüp gururlanırken– "akılsız olmuşlar ve fani olmayan Tanrı'nın izzetini, fani olan insan, kuşlar, dört ayaklı hayvanlar ve sürüngenler suretinin benzeyişiyle değiştirmişlerdir." Çünkü bunlar, puta tapan insanların önderleri ya da izcileriydiler "ve ebediyen kutsal olan Yaratan'dan çok yaratığa (...) tapıp kulluk etmişlerdi." Buna karşılık, öteki şehirde insan bilgeliği yoktur, Tanrı'ya yakınlık vardır: gerçek Tanrı'ya gereğince ibadet edilir, ödülü de ermişlerin, kutsal meleklerin, kutsal insanların topluluğunda aranır, "ta ki Tanrı her şeyde her şey olsun."[29]

Toplum ve/veya kamu yaşamında etkin olan, belirleyici olan tüm kavramları karşıtlık düzeni içinde tüm yapıtında ve elbette *Tanrı Kenti/Tanrı Devleti*'nde de, *domus*'tan (ev'den) *mundus*'a (dünya'ya)[30] kadar her bağlamda ele alan

---

[28] Sir Ernest Barker, "Essays on the Relation of the Church to Society and the State", *Essays on Government,* İlk basım 1945, London: Oxford, 1965, s. 234-269.

[29] Augustinus, *Tanrı Devleti,* Kitap XIV, Bölüm 28, çev. Mete Tunçay, *Herodotos'tan Hegel'e. Batı Siyasal Düşünüşünden Seçmeler,* Birinci Cilt, Mete Tunçay (der.), İstanbul: Sinan Yayınları, 1973, s. 381-382.

[30] Sir Ernest Barker, "Essays on the Relation of the Church to Society and the State", s. 240.

Augustinus,[31] siyasal düşünceler tarihinde, başta Ortaçağ olmak üzere, son derece etkili olmuştur.

İmparatorluktan Tanrı Devletine Siyasal Düşünceler başlıklı çalışmada yapılan değerlendirmeler, gerçeklik planında olanlarla, Augustinus'un söyleminde yer alanları karşılaştırmak bakımından son derece önemlidir:

> (a) Tanrı Devleti, Kilise ile aynı şey değildir.
> (b) Yeryüzü Devleti de Devlet (ya da Roma İmparatorluğu) ile aynı şey değildir.
> (c) Kilise, Hıristiyanların manevi ve dinsel sorunlarıyla ilgili, bu dünyadan sonraki kurtuluşa erişmeye yönelik faaliyetler yapmaktadır. Buna karşılık devlet, insan davranışlarını maddi bakımdan düzenleyip denetleyen bir kurumdur.
> (d) Kilise, güttüğü amaçlar ve ilgi alanları bakımlarından Tanrı'nın lütfuna ve kurtuluşa en yakın insanların meydana getirdiği cemaattır.[32]

Bu durumda, Kilise'ye mensup olanla olmayan ayrımının yapılmadığı bir durumla karşı karşıya kalındığı anlaşılmaktadır. Bu tür tartışmalar ancak sonraki dönemlerde kendine yer bulmuştur. O halde, Augustinus'un daha naif görüşten yana olduğu, Kilise'yi toplumsal olandan pek de ayrıştırmadığı değerlendirmesini yapmak olanaklıdır.

Augustinus'a göre insanın içinde yaşadığı bu dünyaya ait olanla –ki bunların hepsinin ortak paydası gelip geçici, zamansal olmasıdır–, gökyüzüne ait olan arasında hep bir karşıtlık vardır. Daha sonrasının geçerli olan toplum/kamu yapılanmasıyla tam da örtüşmemesine karşın yapılan belirlemeler, yukarıda da dile getirildiği gibi, toplumda/kamu yaşamında etkin olan, yönlendirici durumda olan tüm kavramlar, Augustinus'un gündeminde kendine yer bulur ve bir bakıma sonrası üzerinde de etkili olur.

Étienne Gilson'un da vurguladığı gibi, toplumsal olanın öne çıkarıldığı, "kent" ya da "devlet" dendiğinde, maddesel anlamda kurumsal bir var olanın değil, tümüyle toplumsal olanın anlaşıldığı bu yaklaşımda[33] Augustinus, yaşadıklarını, geçmişle olan bağlantılarını, çoktanrıcı kentin/devletin durumunu ayrıntılı olarak ele alır. Toplumsal ve siyasal olanı da içeren çoktanrıcı kent/devlet kavramındaki başat özellik, adaletin öncelenmesidir. Étienne Gilson'a göre, Augustinus bunu çok iyi bir biçimde görmüştür. Bu bağlamda Cicero'nun

---

[31] Örneğin, *Tanrı Kenti/Tanrı Devleti*'nin XV. Kitabında çatışma ve barış konusu ele alınır.

[32] Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine. Siyasal Düşünceler*, s. 140.

[33] Étienne Gilson, "Foreword", in St. Augustine, *City of God*, çev. Gerald G. Walsh ve diğ., New York: Image Books, 1958, s. 21.

etkisi büyüktür. Cicero'nun da ortaya koyduğu gibi, her toplum, tıpkı müzikte olduğu gibi, farklı müzik aletlerinin, seslerinin uyumlu bir biçimde bir araya gelmesi gereken bir yapıdır. Müzisyenin uyum (harmony) dediğine, siyasetçi biraradalık (concord) der. İşte bu sonuncusu olmazsa, kent de/devlet de olmaz; yine bu biraradalık, adalete bağlıdır, adaletle gerçekleşebilir.[34] Augustinus'a göre Roma'daki sorunun temeli budur: Roma'da adalet yitip gitmiştir, sorunun asıl kaynağı budur.

Barışın, adaletin olmadığı yerde de toplumdan, kentten/devletten söz edilemeyecektir. Tüm bu olumsuzluklar da kaynağını insan doğasında bulur. Düşmüş, günahkâr insan figürü bir bakıma her şeyi açıklamaktadır. *Kutsal Kitap*'taki Habil ve Kabil öyküsü, bu bağlamdaki her şeyin özeti gibidir. Augustinus bir "kent"ten/"devlet"ten söz ettiği zaman, benimsenen anlamlardan biri aslında tümüyle mecazidir ya da mistik bir anlam ortaya çıkmaktadır. Öteki anlamda ise "kent"/"devlet", toplum ya da bütün insanların kentidir/devletidir. Öyleyse, Augustinus'un hiçbir zaman tek bir toplumu tasarlamadığını, hep ikili bir yapıyı tasarladığını ileri sürebiliriz.[35] Bir kez daha yinelemekte yarar var: Augustinus'ta öyleyse, doğrudan Roma'ya, doğrudan Kilise'ye bir gönderme söz konusu değildir.

İnsan-insan, insan-toplum, insan-devlet, insan-Tanrı ilişkisini belirgin bir biçimde sevgi temelinde kuran Augustinus'un kente/devlete ilişkin ikili ayırımının ve özellikle gökyüzü kentine/devletine, kutsal kente/devlete, siyasete, kamusal alana ilişkin olarak yaptığı belirlemelerin, onun deneyimlerinden, psikolojik nitelikli gerçek yaşanmışlıklardan kaynaklandığı, esinlendiği, öz- yaşamöyküsel olduğu; ancak bir o kadar da ideal-soyut nitelikli olduğu, bu nedenle de olanı doğrudan imlemediği, siyasal olana ilişkin kurgusunun asıl renginin "yaşantısal olduğu"; kamusal olanı, sürekli bir biçimde toplumsalla yaşanan gerilim üzerinden somutlanan özel alanda temellendirdiği ileri sürülebilir. İki kentin/iki devletin özyaşamöyküsel anlamı budur.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali & Köker, Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine. Siyasal Düşünceler,* Ankara: İmge Kitabevi, 1991.

Augustine, *City of God,* (çev. Gerald G. Walsh ve diğ.), New York: Image Books, 1958.

Augustinus, *Confessiones/İtiraflar,* (Latinceden çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

[34] A.g.e., s. 22-23.

[35] A.g.e., s. 26.

Barker, Sir Ernest, "Essays on the Relation of the Church to Society and the State ", *Essays on Government,* London: Oxford, 1965.

Brague, Rémi, *Avrupa: Roma Yolu,* (çev. Betül Çotuksöken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Çotuksöken, Betül & Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* (1989), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Çotuksöken, Betül, "Siyaset Felsefesi: Kavramlar, Sorunlar, Sorular", *Felsefe Söyleşileri V-VI,* Betül Çotuksöken-Ahu Tunçel (ed.), İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2011.

Gilson, Étienne, "Foreword", in St. Augustine, *City of God,* (çev. Gerald G. Walsh ve diğ.), Newyork: Image Books, 1958.

Hollinworth, Miles, *The Pilgrim City. St Augustine of Hippo and his Innovation in Political Tought,* London: T&T Clark International, 2010.

Jeauneau, Edouard, *Ortaçağda Felsefe,* (çev. Betül Çotuksöken), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Schall S. J., James V., "On the Place of Augustine in Political Philosophy: A Second Look at some Augustinian Literature", *The Political Science Reviewer,* 1994, *XXIII.*

Tunçay, Mete (der.), Augustinus, *Tanrı Devleti,* Kitap XIV, Bölüm 28, (çev. Mete Tuncay), *Herodotos'tan Hegel'e. Batı Siyasal Düşünüşünden Seçmeler,* Birinci Cilt, İstanbul: Sinan Yayınları, 1973.

Zekiyan, Boğos, "Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçgerçeği Prensibi ve Süje'nin Kendini Bilmesi (Memoria Sui)", *Felsefe Arkivi,* Sayı: 19, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1975.

FARABİ

Yaşar Aydınlı

Farabi, felsefi sisteminin mantıktan metafiziğe bütün boyutlarında, mutluluk kavramı etrafında örülen etik-politik bir hedefi gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, onun sisteminin her bir parçasının mutluluk kavramıyla sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Farabi'ye göre, mutluluk, bütün iyilikler ve amaçlar arasında sadece kendisi için istenen tek iyilik ve biricik amaçtır. Farabi, gerçek mutluluğu, insanın maddi boyutunun, belli bir disiplin içerisinde yok edilmesi veya daha doğrusu aşılması ve ruhun, maddi olan her şeye karşı tam bir bağımsızlık kazanması olarak değerlendirmektedir. Farabi'ye göre insan, bir akıl varlığıdır ve onun kendine has yetkinliği, iyiliği yani mutluluğu da akla dayalı bir yetkinleşme süreci içerisinde gerçekleşmektedir.

Farabi'nin felsefi siteminde maddi olanla ruhi olan ve tabii olanla iradi olan –bir yönüyle– süreklilik ilişkisi içerisindedir. Ayaltı âlemde noksan olandan yetkin olana doğru sürekli ilerleyen bir gelişme vardır, ki bu gelişmede maddi olan ruhi olandan ve tabii olan da iradi olandan önce gelmektedir. Ruhi varlık maddi varlığın üzerinde kurulmaktadır. Tabii cisimlerde, genel anlamda irade duyum düzeyinde ortaya çıkmakta ve özgür seçme olarak sadece insanda bulunmaktadır. Bu ise, insanın akıl varlığı olmasıyla ilişkilidir. Akıl varlığı olarak insanı diğer tabii cisimlerden ve tanrısal varlıklardan ayıran en belirgin özellik, diğerlerinin fiillerinin belirlenmiş, zorunlu ve sabit olmasına karşın insan fiillerinin seçeneklere açık olmasıdır. Çünkü sadece insan seçme hürriyetine sahiptir ve bu nedenle de iyi ile kötü ve doğru ile yanlış arasında gidip gelebilir. Bununla beraber bilgi alanında kesinliğin, ahlâk alanında ise doğru fiil ve iyi dav-

ranışın objektif varlığından söz edebiliyoruz. İnsan; bilgi, ahlâk ve estetikte genel anlamda doğru olanı görme yeteneği ile donatılmıştır.

Farabi için bilgi, ahlâk ve estetik alanlarında doğruluk ölçütünün akla-uygunluk olduğunu söylemek mümkündür; ki o, bu alanlara yönelik doğrulara götüren ilkelerin insanda tabii olarak bulunduğunu düşünmektedir. Farabi'ye göre insanı bilimsel, ahlâki ve sanatsal yetkinliklere ulaştıracak bu ilkelerin insanda var olması tabii yollarla, gerçekleştirilmeleri ise iradi yollarla olur. İnsanın ilk yetkinlik durumundan son yetkinlik düzeyine ulaşması özgür istemeye dayalı bir etkinliği ve akla göre düzenlenmiş bir hayatı gerektirir. Farabi, oluşun Tanrı'dan başlayıp insana kadar gelen bütün süreçlerinin doğal ve zorunlu olduğuna inanmaktadır. İrade ve seçme hürriyeti ise insanda ortaya çıkar. İnsani davranışın belirgin niteliği de, motivasyonel temelini düşünmeye dayalı bir işleyişte bulmasıdır.

Tabiatın her alanında görülen teleolojik/gayeli işleyişi insani işlerde de müşahede etmekteyiz. Aslında her bir varlık türü kendi türsel formuna doğru gelişir ve o formun gizil olarak sakladığı şeyi gerçekleştirme çabası içerisinde olur. Yetkinleşme çabası tabiatın ana dinamiği olarak görülmektedir. Bir taş parçası, doğal olarak, merkeze doğru iner; bir elma çekirdeği, doğal olarak, elma ağacı olmak ister; bir tay büyüyüp yavru sahibi olma isteğini doğasında bulur ve ona yönelir. Yetkinleşme arzusu insanda da doğal olarak bulunan bir arzudur ve her bir insan yavrusu son yetkinliğine ulaşmak ister. Aslında, yetkinlikler türsel formlarla ilişkilidir ve her türün bireyleri kendi türlerine ait yetkinlikleri gerçekleştirmeye yönelirler. İnsan türüne özgü yetkinlik düşünme/konuşma yetisi olduğuna göre, onun yetkinliği de bu yeti ile yani düşünmeyle ilgilidir. Buna göre, mesela, cisimsel gelişme veya yemek yemek, türe değil cinse ait özellikler olduğu için onlara dönük etkinlikler spesifik olarak insani etkinlikler değildir. Bir ağacın resmini yapmak, bir topluluğa hitap etmek veya bahçedeki meşe ağacının varlık tarzı üzerine araştırma yapmak, sadece insan türüne has etkinliklerdir ve dolayısıyla bunlar insana özgü yetkinlikler alanına girmektedir. Farabi, yetkin olanla iyi olanı bir arada düşünür. Aslında ona göre, her insan doğal olarak iyi kabul ettiği şeyleri ister, onlara yönelir ve onları elde ederek yetkinleşmeye çalışır. Bu anlamda her insani davranış iyi olanı amaçlamaktadır. Eğer iyiden söz ediyorsak bir en-iyinin ve eğer mükemmelden söz ediyorsak bir en-mükemmelin varlığı da kaçınılmaz olur. Farabi'ye göre, insanın isteyip yöneleceği en son yetkinlik ve en yüksek iyilik mutluluktur. Buna göre, her bir insan, doğal olarak mutlu olmak ister ve bunun hiçbir istisnası yoktur.

Mutluluk en son yetkinlik ve en yüksek iyidir; çünkü diğer bütün iyi ve yetkinlikler kendileri dışında bir şeye ulaşmak için istenir; ama sadece mutluluk kendisi için talep edilir. Yaptığımız her bir iş için elde etmek istediğimiz bir şeyler vardır ama sadece mutluluğu kendisi için isteriz ve ona ulaştığımızda ar-

tık ulaşmayı arzu ettiğimiz başka hiçbir şey kalmaz. Her şeyi ona ulaşmak için arzu ederiz ama sadece mutluluğu kendisi için isteriz. Mutluluk en yüksek iyidir ve ona götüren fiilleri meydana getiren istidat ve melekeler de erdemlerdir. Aynı şekilde, mutluluğa giden yolda engel teşkil eden filler kötü ve bunları doğuran melekeler de erdemsizliklerdir.

Farabi insani mükemmelliğin en son noktası olarak gördüğü mutluluğu, kendine-yeterlik olarak değerlendirmektedir. Buna göre, bir şey, başkalarına ihtiyaç duymaksızın kendi başına var oluyor ve varlığını devam ettiriyorsa, onun yetkin ve mutlu olduğunu söyleriz. Başkasına bağlılık, bağımlılık ve ihtiyaç ne kadar çoksa; mutluluğumuz da o kadar azdır. Kendi başına var olma durumu en yüksek düzeyde Tanrı'da temsil edilir, dolayısıyla onun en yüksek mutluluk düzeyinde olduğu söylenebilir. Sonra ikincil nedenler ve faal akıl gelir; zira onları var kılan nedenler, dolayısıyla bağlı bulundukları ilkeler azdır. Sonra maddede var olan ve ona bağlı olan varlıklar, yani insanlar gelir.

Her bir yetkinliğe ancak kuvve hâlinde sahip olan insan, noksanlığın bir timsali olarak var olur. O, kelimenin tam anlamıyla muhtaçtır ve bu nedenle de eksiktir. Dolayısıyla yetkinlikle maddeden uzaklaşma arasında bir paralelliğin bulunduğunu söyleyebiliriz ve bu anlamda mutluluğa giden yol bir maddeden arınma ve adeta onu aşma süreci olarak algılanabilir. Zira maddilikten sıyrıldıkça gereksinimlerimiz azalır ve bağımsızlığımız artar, ki bu şekilde kendimizi akli özümüze uygun ve özgür olarak gerçekleştiririz. Maddilikten kastedilen, hem ontik olarak maddeyle gerçekleşen varlık tarzı, hem de dünyaya ve bedene ilişkin taleplerdir. Bu anlamda, dünyevi iyiliklerin peşinden koşmak ve bakışımızı onlara göre şekillendirmek bizi maddi varlıklar hâline getirecektir. Bu ise, özgür olarak kendimizi gerçekleştirmemize engel teşkil edecektir. Hâlbuki Farabi'ye göre mutluluk; insanın, varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve ilinek gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bu olgunluk seviyesinde sürekli kalmaktır. Bu düzeye erişen insan ruhu, varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmelliğe ulaşır ve böylece gayri maddi varlıklar sınıfına dâhil olur. Şimdi, bu durum ideal düzeyde ancak ölümle, yani ruhun bedenden ayrılmasından sonra gerçekleşeceğine göre, en son mutluluk da ancak öte dünyada yaşanır. Bu dünyada yaşayacağımız mutluluk ise ötekine göre sınırlıdır.

Maddi varlıktan sıyrılma ve onsuz var olma durumuna yükselme sürecinde insan, bir kısmı düşünme bir kısmı da yapmayla ilgili bir takım fiilleri yerine getirmek zorundadır ve mutluluk ancak böyle bir planlı çaba sonucunda mümkün olur. Mutluluğa götüren fiiller iradi olup, zorlama ile değil gönüllülük ilkesi çerçevesinde yapılmaları gerekir. Mutluluk iradi bir iyiliktir. İrade ise bilme tarafından öncelendiğine göre, burada bilmenin bir önceliğe ve bu açıdan da bir üstünlüğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü isteme, bilmeye bağlıdır;

bildiğimizi isteriz. Bu durumda, mutluluğun gerçek doğasını bilmeksizin ona yönelmek mümkün değildir. Bu nedenle onun, öncelikle nazari akıl ile bilinip kavranması gerekir, ki insan bu etkinliği faal aklın kendisine vermiş olduğu ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmak suretiyle yerine getirir. Böylece mutluluğun mahiyetini bilmemizi, onu hayatımızın amacı olarak belirlememiz ve arzu gücüyle ona yönelmemiz takip eder. (Çünkü mutluluğun bilinmemesi ve bilindiği halde amaç olarak belirlenmemesi de –bazı erdemsiz kişi ve toplumlarda olduğu gibi– mümkündür.)

Görüldüğü üzere, mutluluk hem bir bilme hem de bir yapma etkenliğini şart koşar –belirli şeylerin bilinmesini ve belli eylemlerin yapılmasını. Mutluluğun doğasının kavranması, insandaki bütün güçlerin yöneldiği gaye ve bağlı bulunduğu otorite olan teorik aklın işidir; aslında bu aklın insandaki temel varlık gerekçesi de budur. Şöyle ki, diğer bütün beşeri yetenek ve güçler, üstlerinde bulunanlara hizmet edip yararlı olmak üzere yaratılmışken, teorik akıl başka bir şeye hizmet etmek için değil, insanı mutluluğa ulaştırmak için yaratılmıştır. Bu açıdan ameli/pratik akıl da teorik/nazari akla hizmet etmektedir.

Farabi felsefesinde faal aklın bir işlevi de mutluluk yoluna giren insana yardımcı olmak ve onu en son mutluluğa ulaştırmaktır. Böylece insan, bütün bilimleri ve bilimlerin bilimi olarak felsefeyi kavramak suretiyle akli imkânlarının tamamını gerçekleştirerek yetkinliğinin zirvesine ulaşır. Bu noktada insan aklı, faal akıl ile karşı karşıya gelerek onunla ittisal eder, birleşir. Bu birleşme veya ilişkiye girme aynı zamanda insanın tanrısal olanla buluşması ve onu tecrübe etmesidir, ki bu buluşmanın hem felsefi hem de dinî-politik sonuçları bulunmaktadır.

Farabi'ye göre mutlu olmak, nihai planda öte dünyada gerçekleşen bir şeydir; ama bu dünyada ve sahip olduğumuz dünyevi varlık tarzı içerisinde kazanılmaktadır. Mutluluğun genel olarak dünyevi varlıkla bir hesaplaşma ve onu anlayarak aşma çabasını gerekli kıldığını söyleyebiliriz. Maddenin mistik inkârı tarzında bir mutluluk tasavvuru Farabi'de mevcut değildir. Farabi'nin ahlâk sisteminde maddi olanın aşılması, mistik bir yüz çevirme ya da el etek çekme ile değil; insanın bir irade varlığı olarak bu alana nüfuz etmesi, metafiziksel özü doğrultusunda onu çekip çevirmesi ve ona bir şekilde katılması ile mümkün olmaktadır. Bu açıdan, insan yapıp-eden, çekip çeviren bir irade varlığı olarak ortaya çıkmaktadır. En son mutluluğun gerçekleşmesi için onun pratik hayata ilişkin bu tecrübeyi mümkün olan en iyi şekilde yaşaması gerekir. Şu halde, diyebiliriz ki Farabi'ye göre, bizzat hayatın içerisine girip onu nihai ideallerimiz doğrultusunda biçimlendirmeksizin mutlu olmamız mümkün değildir. Mutluluk için zorunlu olan teorik yetkinliğin elde edilmesi, ancak pratik hayata ilişkin yetkinliklerin kazanılmasıyla gerçekleştirilebilir.

Farabi mutluluk için, bilgi ve eyleme dayalı bir yaşayış programıyla maddeyi ve onun negatif tesirlerini aşmaya çalışmaktadır. Ne kendi başına bilgi ne de sadece yapıp etme insanı mutluluğa iletir; aksine ikisinin dengeli ve koordineli bir uygulanışı iledir ki, insan mutlu olmayı hak eder. Bilgi ve uygulama ilişkisi bakımından üç insan tipinin karşılaştırmasını yapar Farabi: erdemli insan, fasık insan ve bilgisiz insan. Erdemli kişi, teorik ve pratik yetkinliğin ideal uyumunu temsil eder ve bu açıdan bilgisiz insanla taban tabana zıt bir konumda bulunur. Fasık insan, erdemli olmayla bilgisiz olma arasında orta bir noktada bulunur; bilgisel donanım bakımından aşağı yukarı erdemli insanla örtüşür, uygulama alanında ise bilgisiz insana katılır. Farabi'ye göre, bozuk/fasık şehirlere mensup insanlar,

> (varlıklarının) ilkelerine inanır ve onları tasavvur ederler. Mutluluğun ne olduğunu tasarlar ve ona inanırlar. Onlar, mutluluğa ileten fiillere yönelmiş olup bunları bilir ve bunlara inanırlar. Ne var ki, bunlardan hiçbirisine sarılmayıp, arzu ve iradeleriyle bilgisiz şehir halkının amaçlarından herhangi birine yönelir ve bütün fiillerini ve güçlerini bunlara göre ayarlarlar... Onların bütün fiilleri ve ahlâki davranışları bilgisiz şehrin fiil ve ahlâki davranışları gibidir. Onlar yalnızca düşünce ve görüşlerinde bilgisiz şehirden ayrılırlar. Bu şehirlilerden hiçbirisi asla mutluluğu elde edemez.[1]

Farabi'nin ahlâk ve siyaset felsefesinde teori ile uygulamanın uyumunu, *Mutluluğun Kazanılması* isimli eserinde, bu dünyada mutluluğun öte dünyada ise en son mutluluğun elde edildiği insani şeylerin tasvirinde görmek mümkündür: Nazari erdemler, fikri erdemler, ahlâki erdemler ve ameli sanatlar. Nazari erdemler, teorik ve pratik bütün bilimlerin elde edilmesiyle kazanılan nazari mükemmelliktir. Fikri erdemler, bilimlerin özellikle siyaset biliminin iradeye dayalı uygulamalarında gerekli düşünsel keşfetme gücünü oluşturur. Fikri güç, ahlâki erdemle desteklenmedikçe kötü amaçlara da hizmet edebilir. Bu nedenle, bu güce sahip olan kişinin gerçek mutluluk doğrultusunda yapıp etmesi için ahlâklı olması zorunludur. Öte taraftan pratik sanatlar da özellikle toplumsal hayatın devamı için tamamlayıcı bir unsur olarak belirtilen erdemlere eklenmektedir.

Kazanılmış akıl düzeyine yükselerek faal akıl ile ilişki içerisine girmek ve tanrısal olanı birebir tecrübe etmek gerçekte çok az insanın başarabileceği bir

---

[1] Farabi, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* neşreden Fevzi Mitri Neccar, 2. Baskı, Beyrut, 1993; Türkçe çeviri: *es-Siyâsetü'l Medeniyye* veya *Mebâdiü'l Mevcûdât,* çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 68; Farabi, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medînetî'l-Fâzıla,* neşreden Elbir Nasri Nadir, 8. Baskı, Beyrut, 2002; Türkçe çeviri: *el-Medinetü'l Fazıla,* çev. Nafiz Danışman, İstanbul, 1956; *İdeal Devlet* (*el-Medînetü'l-Fâzıla*), çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1990, s. 118.

iştir ve bu durum nadiren gerçekleşmektedir. Yığınlar bu tecrübeyi yaşamak değil, sonuçlarından haberdar olmak ve onlara uymak durumundadır. Farabi, bu sıradışı ilişkinin, yani ittisal tecrübesinin, biri dinî diğeri felsefi olmak üzere iki önemli sonucundan bahseder; ki onun hem din felsefesi hem de siyaset felsefesi, bir açıdan, bu tecrübe ile irtibatlı olarak ortaya çıkan mesele ve konular çerçevesinde oluşmaktadır. İttisal, bireysel insan aklının gelişimi ve bireyin kendini gerçekleştirmesi açısından bir sonuç olarak, fakat diğer taraftan vahiy ile sonuçlanması hasebiyle toplumun hayatı ve siyasal organizasyonu açısından bir başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir. Şu da söylenebilir ki sözü edilen tecrübeyi gerçekleştirmeye yönelik çaba felsefi karakterli iken, bu tecrübeden doğan sonuçlarının yansımaları sosyo-politik karakterlidir. Dolayısıyla hem felsefi etkinliğin hem de sosyo-politik hayatın bu ilişki ile doğrudan bir bağlantısı bulunmaktadır.

Farabi'nin felsefi sisteminin tamamını bir siyaset felsefesi olarak okumak mümkündür. Onun felsefi yönelişinin sosyo-politik bir muhteva taşıdığını önemli eserlerinin isimlerinden bile anlayabiliriz. En meşhur eserinin adı *Erdemli Toplum Halkının Görüşlerinin İlkeleri*'dir. İslâm'da aynı zamanda siyaset felsefesinin kurucusu da sayılan Farabi'nin devlet felsefesi, insanın doğası ve varlık gayesine en uygun rejimin mahiyeti ve işleyişini temel problem olarak merkeze oturtarak, disiplinin diğer problemlerini de bu perspektif içerisinde irdeleyip tartışır. Doğaya uygunluk ilkesi, bir bakıma, bütün var olanların varlık nedeni ve gai prensibi olan Tanrı'ya ve tanrısallık durumuna uygunluk olarak düşünülmektedir. Farabi, evrendeki tabii düzeni ve varlıklar arasındaki bağlılık, uyum ve yardımlaşmayı; tanrısal adaletin kozmik yansımaları olarak görmekte ve bunların toplumsal sahaya iradi belirlenimler olarak yansıtılmaları gerektiğini belirtmektedir. Yani Farabi'ye göre, doğru bir devlet politikası, Tanrı'nın evrendeki yönetimini örnek alan politikadır.

Farabi beşeri varlık sahasını iradenin etkinliği içerisinde değerlendirir ve tabiattaki zorunlu düzenin orada son bularak yerini seçme hürriyetine bıraktığını söyler. İradenin dünyasında iyi ile kötü yan yanadır ve bu nedenle insan her ikisine de, kendince ideal anlamlar yükleyebilmektedir. Tabiatta bulunmayan bu özellik ahlâki ve siyasi etkinliğin dinamiğini teşkil etmektedir. Tabii olanla iradi olanı şöyle karşılaştırabiliriz: Bir meşe palamudunun meşe ağacını kuvve hâlinde içermesi gibi, insan yavrusu da mükemmel insanı kuvve hâlinde kendinde taşır. Meşe palamudu uygun toprağa ekildiği ve büyüme şartları oluşturulduğunda zorunlu olarak meşe ağacı olur. Tohumun başka bir şey olması mümkün değildir; ama en iyi yeteneklerini gerçekleştirme hususunda insanın acze uğraması söz konusu olabilir. Bu yetersizliğinden dolayı ona kendini gerçekleştirecek ortamı oluşturmak ve yolları göstermek üzere ahlâk ve siyaset di-

siplinleri var olmuştur. Toplumsal olanın varlık gerekçesi de bu olguya dayanmaktadır.[2]

Farabi'nin bağlı bulunduğu felsefi gelenek, insanı sosyal ve siyasal bir varlık olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla insan, doğasından kaynaklanan bir zorunluluk gereği diğer insanlarla bir arada yaşamak durumundadır. Çünkü insanın yaradılışının gayesi olan yetkinlikler ancak böylesi bir ortamda, yani bir toplumsal ve siyasal düzen içerisinde elde edilebilecek niteliktedir. İnsan maddi ve manevi yetkinliklerini ancak başkalarıyla işbirliği kurarak elde eder. Bu durumda birey kendi başına yeterli değildir; o yetkinliklerine toplumsal yaşayışın içerisinde ulaşır ve sosyal varlık olarak kendini toplumda gerçekleştirir.

Görüldüğü gibi, Farabi, toplumsal hayatın zorunluluğunu bireyin yetersizliği kuramı çerçevesinde temellendiriyor. Her insan yaratılışı gereği eşit olmayan güçler ve farklı yatkınlıklara sahiptir. Buna göre, tek başına birey kendine ait yetkinliklerin temininde veya gereksinimlerinin giderilmesinde yeterli ve başarılı olamaz. Bu yetersizlik bir taraftan insanın anlama, düşünme ve kavrama gibi doğal kabiliyetlerine ilişkin eşitsizlik ve eksikliklerle; bir taraftan da insan hayatı için gerekli olan iş sahalarının, pratik sanat dallarının çokluğu ve çeşitliliğiyle ilgilidir. Bu durumda, sadece yaratılış gereği yönetilmeye, yönlendirilmeye muhtaç insanlar için değil; üstün kabiliyetli insanlar için de topluluk hâlinde yaşamak tabii bir zarurettir. Dolayısıyla insan, doğası gereği sosyal bir varlıktır ve toplum dediğimiz bütünün bir parçası olarak hayatını devam ettirir.

Farabi'ye göre insanlar eşit donanımlara sahip olarak doğmazlar. Her şeyden önce faal akıl tarafından verilen ve mutluluğa giden yolun başlangıcını oluşturan ilk bilgilerin algılanmasında, yani entelektüel kapasite bakımından insanlar eşit değildir. Her insan sahip olduğu doğal kapasiteyi aynı ölçüde gerçekleştirme başarısına sahip değildir. Şu halde gerçeğin algılanmasına ilişkin derecelenme, bir taraftan toplumsal yaşayışı zorunlu kılarken, bir taraftan da toplumsal statülerin oluşmasına temel teşkil etmektedir. İnsanların eşit olmayan yetenek ve yatkınlıklara sahip olduğunu öne süren bu kurama göre, hem yönetici olmanın doğayla bir alakası vardır hem de yönetilen olmanın. Ama bunun yanında doğal yatkınlık eğitim ile desteklenmezse özelliklerini yitirebilir. Farabi doğal yatkınlığı önemsemekle beraber eğitimin etkisini de özellikle vurgulamaktadır. Çünkü yaratılış yönünden eksik olanlar, bir işte eğitildiklerinde, daha uygun yaratılışta olan fakat o konuda eğitilmeyenlerden daha üstün olurlar.

Yönetim ve hizmet bakımından şehirdeki toplumsal statüler doğal yatkınlık ve eğitim farklılıklarını yansıtır. Sosyal sınıflar liyakat esasına göre toplumun yöneticisi tarafından oluşturulur. Böylece insanlar ya hizmet mertebesinde ya

---

[2] Bkz. Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2006, s. 109.

da yöneticilik mertebesinde yer alır. Yöneticilik mertebeleri ilk başkandan, yani mutlak yöneticiden itibaren giderek azalan bir değer sıralaması içerisinde hizmet mertebelerine kadar iner. Bu düzen içerisinde ilk yöneticinin emirleri de bu hiyerarşi takip edilerek en aşağı mertebelere kadar iletilir. Doğal yeteneklerdeki derecelenme, iradi varlık alanında da bir derecelenmeye yol açar. Öyle ki, toplumsal hayat, hem toplumsal sınıflar olarak hem de insani meslekler olarak iyi olandan en iyi olana doğru yükselen bir işlevsellik ve değer sırası içinde var olur. Bu sıralanmayı maddeden Tanrı'ya bütün var olanları dikkate aldığımızda da toplumun tamamında –ve örneğin çiftçilik, gemicilik gibi herhangi bir meslek alanında da– müşahede ediyoruz. Meslek gruplarının her birinde yardımcı olanlarla yönetilenler, çıraklarla ustalar ve yığınlarla seçkinler vardır. Bu çerçevede Farabi toplumun genel olarak sıradan insanlarla seçkinlerden oluştuğunu belirtmektedir.

En iyi ve en mükemmel varlık olarak Tanrı'nın en son gaye olduğuna daha önce değinmiştik. Tabii işleyiş ve hareket içten gelen bir yöneliş ve zorunlulukla onu taklit eder ve ona yönelir; ona ulaşmaya ve onun gayesine katılmaya gayret eder. İradenin alanında da bu yöneliş zorunlu ve doğal olarak değil ama bir imkân olarak mevcuttur. Doğru iradi etkinliğin yönü ve ölçütü de burada karşımıza çıkmış oluyor: Tabiat varlıklarının, yaratılışlarından kaynaklanan bir zaruretle yönelmiş oldukları şeye, yani Tanrı'ya, insanların iradeyle, isteyerek yönelmeleri ve onun gayelerini gerçekleştirmeye uğraşmaları. Şu halde, Tanrı tabii olana ve tabiattaki işleyişe insanı doğruya iletecek işaretleri de yerleştirmiştir ve tabii olanla doğru iradi belirlenim arasında bir paralellik bulunmaktadır. Denebilir ki, insan, tabiatı ve genel olarak evreni taklit ederek Tanrı'ya ulaşabilir. Tabii düzen ile insandaki akli işleyiş aynı genel ilkelere göre çalışmaktadır.

Sosyo-politik varlık sahası doğanın mecbur ettiği nedenlerden dolayı vardır; fakat onun kurulup şekillendirilmesi iradenin etkinlik alanına girmektedir. Dolayısıyla toplumlar ve siyasal rejimler iradi organizasyonlardır, ki bunlar, iradenin yaratımları olarak siyaset felsefesinin de konusunu oluştururlar. Her insani etkinlik teleolojik/gai bir belirlenim içerisinde gerçekleştiği için sosyal-politik teşekküller de belli gayelere yönelik olarak kurulurlar. İnsan, iradenin etkili olduğu yerlerde gaye koyan bir varlık olarak belirir ve toplumun gayesini de kendisi koyar. Farklı gayeler farklı mutluluk arayışlarıdır ama hepsinin ötesinde insanın metafizik özüne uygun tek bir mutluluk vardır ve o da ancak mükemmel toplumlarda elde edilir.

Farabi mükemmel toplumları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç ana kategoriye ayırır ve bunların dışında kalan köy, kasaba ve mahalle çerçevesinde oluşan toplulukları eksik olarak nitelendirir. Büyük toplumlar birçok milletten, orta toplumlar tek milletten ve küçük toplumlar da tek bir şehirden meydana gelir. İnsan en yüksek yetkinliklerine ancak mükemmel toplumlarda ulaşır. Do-

layısıyla kapasite, donanım ve organizasyon olarak şehrin altında bulunan topluluklar mutluluk için gereken imkânı taşımazlar. Farabi'nin mutluluk için medineyi/şehri bir şart ve standart olarak koyması, onu salt tinsel bir şey olarak algılamadığının açık bir göstergesidir. Şehirde, insanın farklı gereksinimlerinin karşılanmasını hedefleyen bir yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği vardır. Bunların hepsi, insanın mutluluğa hizmet eden maddi ve manevi yetkinlikleri elde etmesine yardımcı olur. Böylece, bedenin ihtiyaçlarının karşılanması da mutluluğun kapsamına girmektedir.

Farabi'ye göre, erdemli olmakla belirlenen amaç arasında sıkı bir ilişki vardır; amacın niteliği, o amacı hedefleyen davranış veya davranışlar bütününün niteliğini de belirler. Mesela gerçek mutluluğu gaye edinen davranış iyi, ona giden yolda engel teşkil eden davranış kötüdür. Bu anlayış doğrultusunda Farabi, toplumları, amaçlarına göre –genel olarak– erdemli ve erdemsiz olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Amaç söz konusu olunca, ölçüt olarak devreye giren ana kavram, mutluluktur. Gerçek mutluluğa ulaşmak için kurulmuş toplumlar erdemli, sahte mutluluklara ulaşmak için kurulanlar ise erdemsizdir.

Farabi'ye göre, bireyin varlığının amacı mutluluk, mutluluğa ulaşmanın aracı da toplumdur. Ahlâk, toplumun parçası olarak bireyin davranışını vermeye çalışırken, siyaset de aynı işi toplum düzeyinde oluşturmanın yollarını araştırır. Her halükârda toplum, insan hayatı için vazgeçilmez bir yer ve alternatifi olmayan bir araçtır. Toplumsal hayatı hesaba katmayan bir mutluluk türünün bulunabileceğini Farabi kesinlikle kabul etmemektedir. Bu nedenledir ki siyaset ilminin en temel meselesi mutluluktur.

İnsanların eşit olmayan yatkınlıklarda yaratılmış olması, insanın varlık amacı olan mutluluğu bir yönetim ve eğitim-öğretim sorunu hâline getirmektedir. Çünkü her birey mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilemeyebilir. Dolayısıyla insanların çoğunun mutluluğa ulaşmada bir öğretici/muallim ve yol göstericiye/mürşid muhtaç oldukları aşikârdır. Çoğunluk sadece bilme ve yapma konusundaki yetersizliği ile değil, kendini kontrol ve bilinçli davranış konusundaki yetersizliği ile de tanınmaktadır. Bu noktadan bakıldığındaysa, toplum bir yönetenler ve yönetilenler alanı olarak kendini arz etmektedir. Derecelenmeden söz ettiğimiz yerde de, en üstte bulunan, en altta bulunan ve ortada bulunanlar vardır. En altta bulunanlar siyasi niteliği olmayan hayvan tabiatlı ve doğuştan köle denilen tamamen pasif ve hizmetçi unsurlardır; onlar sadece yönetilme doğasına sahiptirler. En üstte olan, hem düşünme gücü hem de irade bakımından mükemmel, tamamen aktif ve yönetme doğasına sahip kişidir. Ortada kalanlar ise, alt tabakalara göre yönetici üst tabakalara göre yönetilen durumunda olan çoğunluktur; eksik oldukları noktalarda memur, üstün oldukları noktalarda amir olarak. Toplumda eğitim-öğretim stratejilerini ve mutluluğa yönlendirme politikalarını belirleyip koyan

ve bunların hayata geçirilmesini sağlayan kişi, üstünde hizmet edeceği başka birisi bulunmayan yöneticidir. Diğerlerinin göreceli olarak yönetici olmalarına karşın o mutlak anlamda yöneticidir. Farabi şöyle demektedir:

> Yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca mutluluğu elde etmesi için yapması gereken şeyleri bilmesi ve onları yapması gerekir. İnsanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında denebilir ki, her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez; onun, bu amaç için bir öğretmen ve kılavuza ihtiyacı olur. Bazı insanların kılavuzlanmaya az ihtiyacı olduğu halde, bazılarının daha çok ihtiyacı vardır. Kaldı ki, bir insan, bu iki konuda yani mutluluk ve ona götüren fiilleri bilmede kendisine kılavuzluk edilse de, dışarıdan bir dürtü ve itici güç olmaksızın, kendisine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapmayabilir. İnsanların çoğu bu durumdadır.[3]

Farabi'ye göre gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araya gelip yardımlaşan insanların oluşturduğu toplum, erdemli toplumdur. Farabi, erdemli bir sosyo-politik organizasyonun en belirgin vasfı olarak uyumu görmektedir. Toplum bu açıdan bir taraftan evrene, diğer taraftan da sağlıklı bir organizmaya benzetilmektedir; ki bunların arasındaki en mühim ortak vasıf, organlar veya parçalar arasındaki uyumdur. Erdemli toplumun temel niteliği olarak uyum, her şeyden önce, onu oluşturan bireylerin tamamında bulunan ve hakikati kavramanın asgari standardını oluşturan sağlıklı yaratılış zemininde var olur. İdeal devlette iş, yetenek ve idari farklılıklar bu ortak doğal zemin üzerinde erdemli başkanın eğitimi ve yönlendirmesi sayesinde bir uyuma kavuşur. Her fert yeteneğine veya toplumsal statüsüne göre kendisine verilmiş olan işi en iyi şekilde yapmak suretiyle söz konusu uyuma iradi olarak katılmış olur. Erdemli bir toplumda asli uyum, erdemli ilk başkanın yerleştirip topluma benimsetmiş olduğu görüş ve davranışlarda ideal formuna ulaşır, ki bunu sağlayan kurum dindir. Görüş ve davranışlardaki farklılık bir erdem değil, sosyo-politik bir hastalıktır ve bu nedenle erdemsizlik alameti olarak değerlendirilmiştir. Erdemli devletin temel vasıflarından birisi, belki de en mühimi, yönetimle yönetilenler arasındaki uyum, iş ve gaye birliğidir. Farabi, böyle bir uyumun bulunmayışını erdemsiz toplumların bir özelliği olarak belirtmektedir. Şöyle ki, erdemsiz rejimlerde yöneticinin toplumu salt kendi menfaatleri doğrultusunda bir araç olarak kullanması ve bu yolda toplumunu aldatması pekâlâ mümkündür.

Nasıl herhangi bir organizasyon için öncelikle işi başlatacak bir kişiye, bilfiil var olan bir faile ve ilkeye ihtiyaç duyuluyorsa, erdemli toplum için de böyle bir

---

[3] Farabi, *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 43.

kişiye ihtiyaç vardır, ki o da ilk başkandır. Farabi erdemli toplumun kurucusu olan mutlak anlamda ilk başkanı ideal-kâmil insan olarak görür ve bu müstesna kişinin, işini hiçbir insani katkıya gereksinim duymadan gerçekleştirdiğini söyler. İlim ve irfan bakımından yetkin ve ne yaptığını mükemmelen bilen ilk başkan, "öğrettiği her şeye başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce sahiptir." Farabi'nin ilk başkanı, insanlığın her bakımdan en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. O, mutluluğa götüren her fiile vâkıf olup, bunu her seviyeden insana en iyi biçimde anlatma gücüne sahiptir.

Farabi ideal/erdemli devletin kurucusu olan ilk başkanın tabiat bakımından beden, ruh ve ahlâka ilişkin on iki temel özellikle donatılmış olması gerektiğini belirtir:[4]

1. Gerektiğinde savaşmak için tam ve kusursuz bir beden, fiziksel uygunluk;
2. Söylenenleri en iyi şekilde anlama ve algılama yeteneği;
3. Güçlü bir hafıza;
4. Yüksek zekâ ve seri kavrayış;
5. Açık ve anlaşılır konuşma yeteneği;
6. Öğrenmeye ilişkin sevgi ve meşakkatlerine katlanma gücü;
7. Doğruyu ve doğruları sevme, yalandan ve yalancılardan nefret;
8. Yeme, içme ve cinsel isteklerden uzak durma, zevk ve eğlenceden kaçınma;
9. Yüksek ruhlu ve asil olmak, düşkünlüklerden uzak durmak;
10. Altın, gümüş ve benzeri dünyevi malları değersiz görme;
11. Âdil olma ve adaletin tesisi için çaba harcama. Zulüm ve baskıdan uzak durma ve bunlara karşı çıkma;
12. Yüksek bir azim ve kararlılıkla işlerini gerçekleştirme, korku ve zaaf göstermeksizin gerekli gördüğü işleri cesurca yapma.

Farabi, ideal insan olarak gördüğü ilk başkanın bu özelliklerle kendini gösteren yaratılış mükemmelliği yanında, mensup olduğu dinin hukuki ilkeleri ile ahlâki değerlerini de titizlikle gözetip hesaba katan uygun ve iyi planlanmış bir eğitimden geçmesini de şart koşmaktadır. Zira bu yetenekler ancak ciddi bir eğitim etkinliği ile kalıcı özelliklere dönüştürülebilir. Söz konusu eğitim gerçekleştirilmedikçe, doğal yeteneklerin kaybolup kaybolmayacağı hususunda emin olunamaz. Bu çerçevede Farabi, yöneticiliğin eğitime ilişkin boyutuna vurgu yapar ve sultanlığa doğal olarak yatkın olan prenslerin veya sultan namzetlerinin sadece pratik ve teorik bütün bilimleri değil, yöneticiliğe dair deneyimi de içine alan özel bir eğitime tâbi tutulmaları gerektiğini vurgular. Zira an-

[4] Bkz. Farabi, *İdeal Devlet* (*e-Medînetül-Fâzıla*), s. 107-108.

cak bu şekilde doğal yatkınlık, eğitimle birleşerek kendini gerçekleştirme fırsatını bulur.

Farabi'ye göre yöneticiliğin ve genel olarak siyasetin hem felsefe ile hem de dinle çok yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Hattâ şu da söylenebilir ki, felsefe ile dinin sağlamış olduğu imkânlar olmasaydı iyi/erdemli bir siyasetten söz etmek mümkün olmazdı. Şöyle ki, erdemli toplum mutluluğa ulaşmak için gerçekleştirilen bir organizasyondur. Bu durumda mutluluğun mahiyeti ve ona götüren yolların bilinmesi ve pek çoğu bunu tek başına gerçekleştirme gücünden yoksun olan insanların bu doğrultuda eğitilip yönlendirilmesi şarttır. Bu yönüyle yönetme bir eğitim-öğretim meselesi hâline gelmektedir; mutlu olmak için gerekli olan bilgi ve davranışın öğretilmesi. İşte, ilk başkan veya erdemli toplumun kurucusu bu açıdan şeyler ve işlerin hakikatine vâkıf; teorik ve pratik yetkinliklere ulaşmış bir filozof olmak durumundadır.

Farabi, insanda entelektüel gelişimin zirvesinde yaşanan ve vahiyle neticelenen ittisal tecrübesini sadece felsefe ve din ile değil siyasetle de irtibatlandırmaktadır. Bu irtibatlandırma dini, felsefi ve siyasi etkinliği, dolayısıyla da hayatı bir bütün olarak algılamamızı mümkün kılan olağanüstü bir harmonizasyondur ki; Farabi'nin felsefesinde sultan, filozof ve peygamber ilk başkanın şahsında bu bağlamda birleşmektedir. Farabi, erdemli sultanlık maharetinin, yani insanlara mutluluğun bilincini vererek onları yönlendirme ve yönetme sanatının, faal akıl ile ilişkiye geçilmeksizin gerçekleşemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre, metafizik bağlantısı bulunmayan bir ideal yönetim olamaz. Bu nedenle Farabi, ilk başkanın gerekli entelektüel basamakları çıkarak faal akıl ile iletişime girip ondan vahiy aldığını belirtmektedir. İlk başkan bu şekilde, fiilleri ve görüşleri belirleyip tayin etmeyi mümkün kılan gücü elde eder. Felsefi yetkinlik ve genel olarak teorik erdem, bu gücün faal akıldan insan aklına gelmesi için gerekli olan bir şarttır.

Farabi'ye göre, tahayyül gücü, insanları belli gayeler doğrultusunda yönlendirmenin dinamiğini oluşturur ki, ilk başkanın mütehayyile yetisi tabiatı gereği mükemmelliğin son noktasındadır. Bu yeti sayesinde ilk başkan nübüvvet/peygamberlik niteliğine sahip olur. Farabi olağanüstü tahayyül gücüyle irtibatlandırdığı peygamberliği, büyük ölçüde, çok özel bir dil ve söylemle hakikatleri insanların zihinlerinde canlandırma ve inandırma mükemmelliği olarak görmektedir. Düşünür, din önderi olarak ilk başkanın bu özelliğe sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Böylece onda siyasete, felsefeye ve dine ilişkin yetkinlikler birleşmiş olur. Dolayısıyla ilk başkan, üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hâkim kişi olur. O, "imamdır, erdemli şehrin birinci başkanıdır,

erdemli milletin hükümdarıdır ve yeryüzünün hükümdarıdır."[5] Bu başkan tarafından yönetilen kişiler erdemli, iyi ve mutlu kişilerdir.

Farabi, siyaset ilminin araştırma alanı ve konularını belirtirken bu ilimle, siyaset yapmayı, yani siyaset ilminin ilkelerini –ve kavramlarını– bilmekle bunları varlıkta gerçekleştirmek için gerekli olan şeyleri birbirinden ayırır. Ona göre,

> felsefenin bir parçası olan siyaset ilmi araştırdığı fiil, davranış ve iradi melekelerle araştırdığı diğer şeylerde, kendini tümellerle ve onların tasvirleriyle sınırlandırır. Ve yine, tasvirlerin olguları nasıl, hangi şeyle ve ne miktarda belirlemesi gerektiğini tarif eder, ama onları bilfiil belirlenmemiş olarak bırakır. Çünkü bilfiil belirleme felsefenin dışında başka bir yetiye aittir ve belirlemenin kendilerine göre yapılacağı durumlar ve olaylar sonsuz ve kuşatılamaz olabilir.[6]

Şimdi, nazari siyasetin "bilfiil belirlemeden bıraktığı" şeyleri, zaman, mekân ve şartlara göre şehirde ve milletlerde bilfiil belirleyip varlığa getirmek, yani siyaset etme fiilini gerçekleştirmek devletin kurucusunun, ilk başkanının işidir ve bu iş, "felsefenin dışında", yani nazari erdemden başka bir yeti ile gerçekleştirilir ki, bu "fikrî erdem"dir.

İradi makullerin varlıkta gerçekleştirilmesinin bir takım durumları, ilinekleri ve koşulları dikkate almayı gerektirmesi, sürüp giden bir siyaset yapmayı, bitmek tükenmek bilmeyen bir yasama dinamizmini şart koşar. Yukarıda da belirtildiği gibi, zamansal, mekânsal, tabii, psikolojik ve toplumsal şartlar "iradi makuller"in bireysel görünümlerini farklı kılar. Bu noktada, siyaset yapma, zorunlu olarak, deneyimi de gerektiren bir etkinlik olmaktadır. Nitekim Farabi, erdemli hükümdarlık sanatının, hem bir teorik-fikrî donanımı hem de daha ağırlıklı olarak, bu donanım doğrultusunda iradi alanı belirleme gücünü ve öngörüsünü gerektirdiğini söyler. Ona göre siyaset, insanları mutluluğa ulaştıracak "davranış ve melekelerin şehirde ve millette yerleştirilip devamını sağlayacak fiilleri yapma anlamında sultanlık maharetinin fiilidir." Buna göre hükümdarlık maharetinin fiilleri, büyük ölçüde, bireysel, cüzi olanla, şuradaki şehirle veya şu milletle ilgilidir. Farabi şöyle demektedir:

> İlk hükümdarlık mahareti (...) öncelikle tümel şeyleri ihtiva eder. Bu fiillerini yaparken o (bu maharete sahip olan kişi), tümel şeylerin tamamını kavramış olmakla ve onları yapmaya ilişkin gücüyle yetinmez. Bunun dışında, onun, uzun süren deneyim ve gözlemlerle elde etmiş olduğu, fiilleri nicelik, nitelik, zaman ve fiillerin belirlenmesini mümkün kılan diğer şeyler bakımın-

---

[5] A.g.e., s. 79.

[6] Farabi, *Kitâbu'l-Milleti ve Nüsûsun Uhrâ,* neşreden, Muhsin Mehdi, Beyrut, 1976; Türkçe çeviri: *Din Üstüne,* çev. Yaşar Aydınlı, Bursa: Arasta Yayınları, 2002, s. 28.

> dan belirlemeye güç kazandıran ve onlar hakkında tek tek şehirlere, tek tek milletlere, tek tek kişilere veya ortaya çıkan bir duruma ya da herhangi bir vakitte meydana gelen bir olaya göre birtakım şartlar koymasına güç kazandıran başka bir yetisi de bulunmaktadır. Çünkü hükümdarlık mesleğinin fiilleri tek tek (cüzi) şehirlerle yani, şu şehir veya bu şehirle, şu millet veya bu milletle, ya da şu insan veya bu insanla ilgilidir.[7]

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki erdemli bir siyasi gelenek içerisinde yer alan şehirler veya milletler arasındaki uyum, ilkeler çerçevesinde sağlanmaktadır; yoksa bu ilkelerin pratik siyasetin alanına indirilmesinde ve bir siyasi rejim hâlinde uygulanmasında değil. Dolayısıyla, hükümdarlar, bireysel olanın sonsuz dünyasını belirleme durumuyla karşı karşıyadır ve onların temel görevi de budur. Bireysel olanın bu sonsuzluğu, başka sebepler de eklenerek, hükümdarın gerekli olan bütün fiilleri belirlemesini nerede ise imkânsız hâle getirir. Bu durumda toplumun ilk başkanı için, bütün fiilleri belirleyip tamamlayamama gibi bir durum her zaman söz konusu olabilir, ki sonraları gelen uygun yöneticilerin bunları tayin ve takdir hakkı daima vardır.

Farabi, fiillerin belirlenmesini ve genel anlamda siyasi bir çerçeve oluşturma yetkisini, hükümdar konumunda bulunan kişinin sahip olduğu özelliklerle irtibatlandırmaktadır. Bu özelliklerin tamamını ihtiva eden şey, erdemli hükümdarlık maharetidir. Bu maharete sahip olan, dolayısıyla bu maharetin gerektirdiği özellikleri şahsında taşıyan her hükümdarın, fiilleri belirleme ve kanun koyma yetkisi vardır. Bu özelliklere sahip olan hükümdarlar, özde aynı teorik yapıya, aynı akla ve nazari erdeme sahiptirler. Bu nedenle onların yönetimlerinin teorik muhtevası ve metafizik gayesi de bir ve aynıdır. Ama yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı, onların uygulamaya koydukları siyasetler farklı farklı olmaktadır. Çünkü onların yaşadıkları sosyal, kültürel ve doğal çevreler farklıdır. Bununla beraber, Farabi, şunu da belirtmektedir ki, farklı zaman, mekân ve coğrafyalarda yaşayan erdemli hükümdarlar, aynı şartlar altında her zaman aynı belirlemeleri yaparlar, zira onlar bir ve aynı akla mensupturlar.

Farabi'ye göre, tasvir etmeye çalıştığımız özelliklere sahip olan erdemli yöneticiler sanki tek bir ruha sahipmiş gibi olurlar ve zaman, mekân ve millet kaydı olmaksızın, benzer davranışlar içerisinde aynı ilkelerden hareket eden siyasetler sergilerler. Bu nedenle tarih içerisinde ortaya çıkan erdemli yönetimler ve erdemli başkanlar arasında ilkeler çerçevesinde bir devamlılık bulunmaktadır. Zira erdemli yönetimin rasyonel standardı değişmemektedir. Değişebilen ve dolayısıyla zamana ve mekâna göreceli olan, özsel değil ilineksel yönlerdir.

Farabi'ye göre, erdemli yöneticiliğin ideal vasıflarını taşıyan kişiler bulunmazsa, önceki yöneticilerin koyduğu yasalar korunur ve devlet onlara göre ida-

---

[7] A.g.e., s. 27-28.

re edilir. Farabi, devleti bu doğrultuda yöneten başkana, "geleneği sürdüren başkan" demektedir. İlk yönetici ile sonraki yöneticilerin özellikleri konusunda detaylı açıklamalarda bulunan Farabi'nin zihnindeki ideal yönetim mutlak monarşidir, ama gerekli şartların tahakkuk etmediği durumlarda diarşi/iki hükümdarlı yönetim ve hattâ aristokrasi de ideal devletin bekası için uygulanabilir. Ne olursa olsun Farabi'de, ideal yönetim için vazgeçilmez olan, vahiy destekli politik güçle felsefi donanımın birbirini tamamlamasıdır.

Farabi'ye göre, evren/kozmos, ideal devlet/polis ve doğru çalışan bir organizma/bios arasında yapı ve işleyiş bakımından bir paralellik bulunmaktadır. Şöyle ki, iyi devlet evreni mikro düzeyde; bir organizmayı da makro düzeyde yansıtır. Bu analojinin hedefi, büyük ölçüde, yöneticinin devletteki konumunu tespit etmek ve önemini göstermektir. Analoji, hiyerarşik yapı ile teleolojik işleyişteki benzerlikleri esas almaktadır. Yani, evrensel kozmik düzende, sağlıklı işleyen organizmada ve mükemmel toplumsal teşekkülde hiyerarşik bir yapı mevcuttur. Bu hiyerarşinin kademeleri teleolojik bir mekanizma içerisinde birbirine bağlanır. Bu teleolojik işleyiş, her birimin, üzerine düşen işi ve sadece onu arzu, iştiyak ve gönüllülük içerisinde yerine getirmesiyle, kendisini mükemmel bir uyum olarak yansıtır. Bu asli uyum; –erdemli bir toplumda yöneticinin belirlediği ölçü ve dağılıma göre– işbölümü, dayanışma, yardımlaşma ve aynı gayeyi paylaşmadan doğmaktadır. Doğa ve yaratılışça birbirinden farklı olmakla beraber, her birey ve toplumsal sınıf üzerine düşen görevi gönüllülük esası içerisinde yerine getirerek bir ve aynı amacı gerçekleştirmeye çalışır.

Yapı ve işleyiş bakımından adı geçen üç varlık alanı, yani evren, toplum ve insan arasındaki paralellikler şunlardır:

a- Bütünü oluşturan parçalar arasında tam bir uyum, yardımlaşma ve işbirliği mevcuttur.

b- Bütünün farklı yatkınlık ve kabiliyetlerdeki parçaları hiyerarşik bir diziliş içerisinde, bir alttaki parça ya da birim, bir üsttekinin amacına hizmet etmek suretiyle, hiyerarşinin tepesinde yer alan amir unsurun amacına katılır ki, bu amir unsur, evrende Tanrı, bedende kalp, erdemli toplumda ise yöneticidir.

c- Her üç bütünde de, hiyerarşi bir yöneten yönetilen ilişkisini içermektedir. En üstte, üzerinde kendisini yönetecek başka bir yöneticinin ya da amacına hizmet edilecek başka bir amirin yer almadığı yönetici unsur bulunmaktadır. Hiyerarşinin tabanında ise, sadece yönetilen ve hizmet eden; ama hiçbir biçimde yönetmeyen unsurlar yer alır. Hiyerarşinin bu iki ucu arasında bulunan birimler ise, bütünün yönetici unsura yakınlıklarına göre dizilirler.

d- Her üç bütünde de, yönetici unsur, varlığı ve özel nitelikleri bakımından en yetkin ve en etkin olandır. Bütünde ilk olarak meydana gelen, ilke konumunda bulunan ve bütünün diğer parçalarının varlık nedeni olan yönetici un-

sur, aynı zamanda bütünü yönetimi ve kontrolü altında tutmakta ve işleyişte ortaya çıkan aksaklıkları gidermektedir.

Evrenin ve ona paralel olarak toplumun amir-memur/başkan-hizmetçi ilişkisi içerisinde hiyerarşik algılanışı, Farabi'nin hem metafiziği hem de siyaset felsefesinin temel metodolojik esaslarından birini oluşturmaktadır. O, ana eserlerinin hepsinde siyasetle metafizik arasında sıkı bir bağ kurarak, evrenin kozmik yapısıyla, toplumun siyasi yapısı arasındaki paralelliği göstermeye çalışmakta ve toplumdaki konumunu Tanrı'nın evrendeki konumuna benzettiği ilk başkanın esas görevinin, Tanrı'yı örnek almak ve onun evrende yani tabii varlıkta gerçekleştirdiği şeyi toplumda, yani iradi varlıkta gerçekleştirmek olduğunu belirtmektedir.

Farabi'de kozmik hiyerarşi, bir olandan çok olana doğru ilerleyen bir yetkinlik düşüşü olarak tasvir edilirken, toplumsal hiyerarşi de çok olandan bir olana doğru yükselen bir yetkinlik kazanma süreci olarak tasvir edilmektedir. Farabi, yetkinlikle birlik arasında bir paralellik kurmaktadır. Mükemmel olana yükseldikçe birlik artar, çokluk seviyesi azalır. En mükemmel olanda ise, hem sayısal olarak hem de birliğin bütün bakımlarından tam bir "bir-olma" durumuna ulaşılır. Bütün var olanlar içerisinde en mükemmel olan, Tanrı'dır. Kozmik-tabii varlık düzeninin iradi varlık alanındaki paraleli olan toplumda ise, en mükemmel varlık, ilk başkandır. Tanrı'nın evrendeki konumu ne ise, ilk başkanın erdemli toplumdaki konumu da odur.

Farabi, sözünü ettiğimiz bu hiyerarşik yapıyı, toplumsal alanda, "seçkin-avam" (sıradan insanlar) ikili kavramıyla ifadelendirmektedir. Ona göre, "medeni" varlık alanında tabii bir zorunlulukla meydana gelen toplum, yetkinlik-noksanlık esasına göre, seçkinlerle sıradan insanların oluşturduğu bir organizasyondur. İnsan, yöneten ve yönetilen; siyaseti yapan ve siyasete konu olan bir varlıktır. Farabi, yönetmeyi filozofun etkinlikleri arasında sayar ve siyaset ilmini de felsefenin bir parçası olarak kabul eder. Onun avam-havas ayrımı da geniş anlamında yönetme fiiliyle alakalı görünmektedir. Dolayısıyla, yönetmenin dereceleri olduğu gibi, seçkinliğin de dereceleri vardır. Ona göre, mutlak anlamda seçkinler, filozoflardır. Çünkü filozof, her şeyden önce, "ilimler içinde en üstün olanını ve en fazla hükmetme hakkına sahip olanını", yani felsefeyi temsil etmektedir.

Seçkinlerle sıradan insanlardan oluşan toplumun tamamına hitap etme ve onları en yüksek mutluluğu elde etme doğrultusunda eğitim ve öğretime tâbi tutma görevini üstlenmiş olması bakımından ilk başkan, en yüksek seçkinlik aşamasında yer almaktadır. O, hem nesneleri oldukları şekilde bilmeyi hedefleyen ispata dayalı metotları hem de karşısındakini ikna etmeyi amaçlayan hitabete dayalı yöntemleri en mükemmel tarzda bilmektedir. Farabi anlayış ve kavrayışın tasavvur ve hayal etme tarzındaki iki temel kategorisini dikkate alarak

toplumu, seçkinlerle yığınlara tekabül eden iki ana sınıfa ayırmaktadır: Bilgeler/hukema ve inananlar/müminler. Farabi'ye göre,

> mutluluğu amaç edinen insanların çoğu, onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinir. İnsanların çoğu, benimsenen, uyulan ve yüceltilen ilkeleri, tasavvur edilmiş şekilleriyle değil, ancak hayal edilmiş şekilleriyle kabul ederler. İmdi, mutluluğu, tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler, bilge kişilerdir. Bu şeyleri nefslerinde hayal edilmiş şekilleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise, inanan (mü'min) kişilerdir.[8]

Erdemli toplumun aksine, gerçek anlamda mutluluğu değil de, herhangi bir ikame mutluluğu temeline oturtan her din ve her sosyo-politik rejim erdemsizdir. Farabi, erdemli şehre karşılık erdemsizliğin bir veya birkaç belirtisini ilke ve hedef kabul eden kusurlu/kötü devlet modellerini üç ana gruba ayırmaktadır:

1. Bilgisiz/cahil şehirler:

Farabi, erdemsiz başkan, yönetim ve dinler arasından ilk olarak bilgisizlik temeline dayananını zikreder. Bilgisizlik temeli üzerine kurulmuş toplumlarda, ideal toplumsal örgütlenmenin gayesini oluşturan metafizik boyut göz ardı edilmiştir; onların gözettiği amaç, içerisinde yaşadığımız dünyaya, maddenin dünyasına ait bir şeydir. Bu şey, ister sağlık ve afiyet gibi bu dünyada yaşamamızı mümkün kılan "zorunlu iyiler"den birisi olsun, isterse "zenginlik, haz, prestij, haşmet ve üstünlük" gibi insanın egosunu tatmin etmeye yönelik tutkulardan birisi olsun, "bilgisizlik esasına dayalıdır (cahiliyye)", bu dünyaya aittir, dolayısıyla gerçek mutluluğu verme özelliğinden yoksundur. Bilgisiz devletler/şehirler, arzu ve hevesleri ile hareket etmeleri itibariyle, gerçek mutluluk ve insanın metafizik kaderi hakkında bilgisi olmayan ahali ve idarecilerden oluşmaktadır.

Farabi, bilgisizlik temeline dayalı altı tür toplumdan bahseder:

a. Zorunlu ihtiyaçların karşılanması için bir araya gelen toplum. Bunlar, bu dünyaya ve bedene ait gereksinimleri çiftçilik, hayvancılık, avcılık ve soygunculuk gibi yollarla gidermek üzere kurulmuş devletlerdir.

b. Zenginlik devleti. Maddi zenginlikleri hayatın gayesi hâline getiren maddeci bir esas üzerine kurulan bu toplumlarda, zenginlik tutkusu ve cimrilikten dolayı ihtiyaçtan fazla birikim sağlamak için işbirliği yapılır. Bu toplumların muteber/ideal insanı, zengin insandır. Bunlara göre, zenginliğe götüren her yol meşrudur.

---

[8] Farabi, *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 51.

c. Bayağılık/düşüklük şehri/devleti. Yeme, içme ve cinsel ilişki gibi bedensel hazlarla oyun ve eğlence gibi hayali zevkleri elde etmede işbirliği yapan topluluklar. Hazza ulaşmak biricik amaçlarıdır.

d. Şeref ve üstünlük esasında oluşan toplum ve devlet, timokrasi. Bu tür yönetimlerde toplum; egemenlik, soy, zenginlik ve benzeri liyakat ilkelerine göre derecelenir. Şeref arayışındaki aşırılık, aslında bilgisiz toplumlar içinde en iyisi olan bu toplumu, zorba devlete dönüştürebilir.

e. Zorba devlet. Ahalisinin egemenlik elde etmek üzere bir araya gelip işbirliği yaptığı devlet ve şehirler. Bu tür toplumlarda egemenlik bir tutkudur. Egemenliğin gayesi kan dökmek, öldürmek, köle yapmak ve mal elde etmektir. Bunlara ulaşmak için entrika ve savaş iki önemli yol olarak kullanılır. Bu toplum mensupları başkalarını düşman olarak görmektedir.

f. Demokratik şehir. Herkesin dilediğini yapıp özgürce davrandığı ve yasa karşısında eşit olduğu yönetim. Ahlâki yaşayış, düşünüş ve davranış bakımından çeşitliliğin alabildiğine çok olduğu bu toplumlarda gerçek otorite halktır. Yöneticiler halkın iradesini yansıtmak ve onlara hizmet etmek durumundadır. En çok imrenilen ve dolayısıyla her ulustan en çok göç alan bu şehirde erdemli insanların yetişmesi de mümkündür. Dolayısıyla cahil toplumlar içerisinde erdemli topluma geçişin sağlanabileceği en uygun ortam, zorunlu ihtiyaçları karşılamak için kurulan toplumlar ile demokratik şehirlerde bulunmaktadır.

2. Fasık şehirler:

Bu şehirler, ilkelere ilişkin bilgi ve inanç bakımından erdemli şehir mensuplarından farklı olmayan ama ahlâki davranış ve yaşayış bakımından tamamen bilgisiz şehirlerin gayelerine katılan insanlardan oluşmaktadır ve bunlardan hiçbiri gerçek mutluluğa ulaşamaz.

3. Sapkın şehirler:

Farabi'nin, erdemsiz rejimler arasında zikrettiği bir diğer yönetim biçimi, doğru yoldan sapan, yanlışlık içerisinde olan başkanın yönetimidir. Bu tür yönetimlerde, cahili yönetim biçimlerinden farklı olarak, belli bir bilgi temeli mevcuttur. Öyle ki ilk başkan, kendisini bir filozof ve erdemli bir insan olarak yansıtmakta, yönetimini bu temeller üzerine kurma iddiasını taşımaktadır. Yönetimi altında bulunan insanlar da, onun bu niteliklere sahip olduğu konusunda hemfikirdir. Gerçekte ise, hem başkan hem de yönetimi altında bulunanlar bir sapkınlık içerisindedir. Dolayısıyla onlar, her ne kadar gittikleri yolun doğru olduğuna inanıyorlarsa da, elde etmeyi ümit ettikleri mutluluk gerçek değil, sanıya dayalı bir mutluluktur.

Sapkın yönetim tarzının bir versiyonu gibi algılayabileceğimiz bir diğer yönetim tarzı, aldatmaya dayalı yönetimdir. Böylesi rejimlerde, toplumun başkanı

–öyle olmadığını bildiği halde– kendisini halkına erdemli bir filozof olarak yutturmaya çalışır ve bunda da tam bir başarı sağlar. Bu tür yönetimler için tasarlanan din ve yasanın amacı, görünüşte toplumu en son mutluluğa ulaştırmak gibi takdim edilse de, aslında bizzat başkanın kendisini toplum vasıtasıyla dünyevi iyiliklerden birisine ulaştırmaktır.[9]

Kaynakça

Farabi, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* neşreden Fevzi Mitri Neccar, 2. Baskı, Beyrut, 1993; Türkçe çeviri: *es-Siyasetü'l Medeniyye* veya *Mebâdiü'l Mevcûdât,* (çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1980.

Farabi, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla,* neşreden Elbir Nasri Nadir, 8. Baskı Beyrut, 2002; Türkçe çeviri: *el-Medinetü'l Fazıla,* (çev. Nafiz Danışman), İstanbul, 1956; *İdeal Devlet* (*el-Medînetü'l- Fâzıla*), (çev. Ahmet Arslan), Ankara: Vadi Yayınları, 1990 - bu çeviri, Richard Walzer'in "Al-Farabi on the perfect state, Abû Nasr al-Farabi's mabâdi ârâ' ahl al-madîna al-fâdıla", -edition, English translation and commentary- Oxford, 1985 başlıklı çalışmasını esas almıştır.

Farabi, *Kitâbu'l-Milleti ve Nüsûsun Uhrâ,* neşreden, Muhsin Mehdi, Beyrut, 1976; Türkçe çeviri: *Din Üstüne,* (çev. Yaşar Aydınlı), Bursa: Arasta Yayınları, 2002.

Skirbekk, Gunnar; Gilje, Nils, *Felsefe Tarihi,* (çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu), İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.

Önerilen Kaynak Listesi

Farabi'nin Eserleri

ed-Deâva'l-Kalbiyye, Haydarâbad, 1349; Türkçe çeviri: "Deavii Kalbiye", *Farabi* içerisinde, (çev. Hilmi Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan), İstanbul, 1940.

el-Elfâzu'l-Müstamele fi'l-Mantık, neşreden M. Mehdi, ikinci baskı, Beyrut, 1986; Türkçe çeviri, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* (çev. Sadık Türker), *Kutadgubilig,* sayı: 2002/2.

Fusûlü'l-Medenî, neşreden, D. M. Dunlop, *The Fusul al-Madani of Al-Farabi,* Cambridge, 1961; Türkçe çeviri*: Fusulü'l-Medeni* (*Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*), (çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1987.

İhsâu'l-Ulûm, neşreden Osman Emin, 2. Baskı, Mısır, 1949; Türkçe çeviri: *İlimlerin Sayımı,* (çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1986; *İlimlerin Sayımı,* (çev. Ahmet Arslan), Ankara, 1999.

Kitâbu Tahsîli's-Saâde, tahkik ve takdim, Cafer Al-Yasin, ikinci baskı, Beyrut, 1983; Türkçe çeviri: "Tahsil-üs-Saade", *Farabi* içerisinde, (çev. Hilmi Ziya Ülken-Kıva-

[9] Farabi, *es-Siyâsetü'l Medeniyye,* s. 53; *İdeal Devlet,* s. 125.

mettin Burslan), İstanbul, 1940; *Farabi'nin Üç Eseri içerisinde,* (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1974; *Mutluluğun Kazanılması,* (çev. Ahmet Arslan), Ankara, 1999.

Kitâbu'l-Cem Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyni Eflâtun ve Aristâtâlîs, neşreden, Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut, 1986; Türkçe çeviri: *"Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2003.

Kitâbu'l-Hurûf, tahkik ve takdim, Muhsin Mehdi, 2. Baskı, Beyrut, 1990.

Kitâbu'l-Milleti ve Nüsûsun Uhrâ, neşreden, Muhsin Mehdi, Beyrut, 1976; Türkçe çeviri: *Din Üstüne,* (çev. Yaşar Aydınlı), Bursa, 2002.

Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye, neşreden Fevzi Mitri Neccar, 2. Baskı, Beyrut, 1993; Türkçe çeviri: *es-Siyasetü'l Medeniyye* veya *Mebâdiü'l Mevcûdât,* (çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas), İstanbul, 1980.

Kitâbu't-Tenbih alâ Sebil es-Saâde, tahkik Sahbân Halifhat, Amman, 1987; Türkçe çeviri: "Kitâbüt'-Tenbih", *Farabi* içerisinde, (çev. Hilmi Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan), İstanbul, 1940; *Mutluluk Yoluna Yöneltme,* (çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1993.

Risâle fi Maâni'l-Akl, neşreden Maurice Bouges, S. J., 2. Baskı, Beyrut, 1983; Türkçe çeviri: "Maani-ül-Akl", *Farabi* içerisinde, (çev. H. Z. Ülken-K. Burslan), İstanbul, 1940; "Aklın Anlamları", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2003.

"Risâle Fîmâ Yenbağî En Yukaddeme Kable Taallümi'l-Felsefe", *el- Mecmu* içerisinde, Mısır, 1907; Türkçe çeviri: "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2003.

Telhîsu Nevâmîsli Eflatun, Türkçe çeviri: *Eflatun Kanunlarının Özeti,* (çev. F. Olguner), Ankara, 1985.

"Uyûnu'l-Mesâil", *el-Mecmu* içerisinde, Kahire, 1907; Türkçe çeviri: "Uyun-ül-Mesail", *Farabi* içerisinde, (çev. Hilmi Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan), İstanbul, 1940; "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2003.

Diğer Kaynaklar

Adamson-Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş,* (çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul, 2007.

Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi,* İstanbul, 2000.

Aristoteles, *Metafizik, I-II,* (çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1985, 1993.

Aristoteles, *Ruh Üzerine,* (çev. Zeki Özcan), İstanbul, 1999.

Arslan, Ahmet, "Giriş", *el-Medînetü'l-Fâzıla* içinde, Ankara, 1990.

Arslan, Ahmet, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili,* İstanbul, 1987.

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası,* Ankara, 1987.

Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine,* Ankara, 1999.

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma,* Ankara, 1974.

Aydın, Hüseyin, "Farabi'nin Soyut Varlıklar Düzeni ve Teleolojisinin Tasviri", *Türkiye Birinci Felsefe, Mantık, Bilim Tarih/Sempozyumu Bildirileri,* Ankara, 1993.

Aydın, İ. Hakkı, *Farabî de Metafizik Düşünce,* 2000.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi,* İzmir, 1987.

Aydın, Mehmet, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşüyle İlgili Bazı Yanlış Anlaşılmalar", *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi,* sayı: 5, Ankara.

Aydın, Mehmet, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Ankara, 1984.

Aydınlı, Yaşar, *Farabi,* İİSAM, 2009.

Aydınlı, Yaşar, *Farabî de Tanrı-İnsan İlişkisi,* İstanbul, 2000.

Aydınlı, Yaşar, *Gazali Muhafazakar ve Modern,* Bursa, 2002.

Aydınlı, Yaşar, "Farabi'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri,* Ankara, 2005.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş,* Ankara, 1983.

Bayraklı, Bayraktar, *Farabî de Devlet Felsefesi,* İstanbul, 1983.

Butterworth, Charles E.; Kessel, B. A., *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi,* (çev. Ö. Mahir Alper), İstanbul, 2001.

Butterworth, C., *Al Farabi The Political Writings,* (çev. C. H. Butterworth), Cornell University Press, 2001.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi,* (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1986.

Cunbur, Müjgan; İsmet Binark; Nejat Sefercioğlu, *Farabi Bibliyografyası,* Ankara, 1973.

Druart, Therese; Anne, Al, "Farabi, Emanation, and Metaphysics", *Neoplatonism and Islamic Thoght,* Parwiz Morewedge (ed.), New York, 1992.

Dunlop, D. M. (ed. ve çev.), "Al-Farabi's introductory sections on Logic", *The Islamic Quarterly,* vol. II, sayı: 3, 1955.

el-Cabiri, M. A., *Biz ve Felsefi Mirasımız,* (çev. Said Aykut), İstanbul, 2000.

Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi,* (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1992.

Fakhry, Majid, *Ethical Theories in İslam,* Leiden, 1991.

Fakhry, Majid, *Al-Fârâbi, Founder of Islamic Neoplatonism,* Oxford, 2002.

Fazlurrahman, *İslâm,* (çev. M. Aydın-M. Dağ), İstanbul, 1981.

Fazlurrahman, *Prophecy in İslam, Philosophy and Orthoxy,* London, 1958.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür,* (çev. Lütfi Şimşek), İstanbul, 2003.

Harvey, Steven, "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", *İslâm Felsefesine Giriş* içerisinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul, 2007.

İbn Hallikan, *Vefeyâtü l-Ayan,* (thk. İ. Abbas), Beyrut, 1997.

İbn Nedim, *el-Fihrist,* (nşr. Y. A. Tavil), Beyrut, 2002.

Kaya, Mahmut, "Farabi", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul, 1995.

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* İstanbul, 2003.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* İstanbul, 1996.

Kutluer, İlhan, "Farabi'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dini Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri,* Ankara, 2005.

Kurtoğlu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku,* İstanbul, 1999.

Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985; Türkçe çeviri: *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş,* (çev. Turan Koç), Kayseri, 1992.

Musa b. Meymun, *Delaletü'l-Hairin,* H. Atay (yay. haz.), Ankara, 1974.

Peker, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi,* Bursa, 2000.

Pines, S., "The Limitations of Human Knowledge According to Al- Farabi, İbn Bâjja, and Maimonides", *Studies in Medieval Jewis History and Literature,* I. Twersky (ed.), İngiltere, 1979.

Proklos, *el-İzâhu fi'l-hayri'l-mahz,* tahkik ve takdim, Abdurrahman Bedevi, *el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab,* Kuveyt, 1977.

Ross, W. David, *Aristoteles,* Ahmet Arslan (yay. haz.), İzmir, 1993.

Sayılı, Aydın, *Farabi'nin Tefekkür Tarihindeki Yeri,* TTK Belleten, C. XV, sayı 57, Ocak, 1951.

Şahin, Hasan, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri,* Ankara, 2000.

Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi, I-IV,* İstanbul, 1991.

Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri,* İstanbul, 1994.

Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri,* Ankara, 1969.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi,* İstanbul, 1983.

Walzer, Richard, *Greek into Arabic,* Oxford, 1962.

Walzer, Richard, (nşr. ve İngilizceye çeviren) *Farabi, İdeal Devlet, Açıklama ve Yorumlar,* (çev Ahmet Arslan), Ankara, 1997.

İBN HALDUN

H. Fırat Şenol

Bu yazıda, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri temel alınarak onun siyaset ve devlet üzerine geliştirdiği düşüncelerin mercek altına alınması amaçlanmaktadır. Fakat Ümit Hassan'ın *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi* adlı çalışmasında (1998) haklı olarak dikkati çektiği bir noktayı da gözden kaçırmamak yararlı olacaktır: Hassan, İbn Haldun düşüncesini bütünlüğünden koparark kategorik tanımlamalara girişilmesinin, yani İbn Haldun'u salt bir 'tarihçi', bir 'sosyolog', bir 'siyaset bilimci', bir 'ekonomist' vb. olarak nitelemenin ve düşüncelerini tek bir disiplin çerçevesine indirgeyerek anlama yönlü denemelerin, onunla ilgili yapılan çalışmalardaki ortak ve belki de en önemli sorun olduğu görüşünü savunmuştur.[1] Yine Hassan, İbn Haldun'un siyaset kuramı ile ilgili çözümlemelere girişmeden önce, onun yöntemini ve bu yöntemin dayandığı ilkeleri ortaya koymanın gerekliliğine işaret ederek, *Mukaddime*'de ortaya konmuş düşüncelerin birbirine bağlı bir bütün olarak anlaşılması gerektiği görüşünü pekiştirmiştir.[2]

İbn Haldun'un *Mukaddime*'de serimlediği düşünce yapısındaki bu bütünlüğü adeta gözümüze sokan kavram ise, İbn Haldun'un aynı zamanda tarihin temeline yerleştirmek amacıyla kurduğunu öne sürdüğü bir bilgi alanına da (onun ifadesiyle, 'ilm'e) isim olan 'umran'dan başkası değildir. Bu yüzden ilkin umranın ne olduğuna ve hangi aşamalardan geçtiğine kısaca değinilmesi, son-

---

[1] Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 20-21.

[2] A.g.e., s. 14.

rasında ise yazının odak noktasını oluşturan siyasetin ele alınması hedeflenmiştir. Bu konular, asabiyetin neden ve nasıl toplum yaşamının temeline yerleştirildiği, devletin umran için neden gerekli ve önemli olduğu, hilafet ve mülk[3] (hanedanlık) biçimlerinde ortaya çıkan[4] egemenliklerin ömürlerinin tükenmesinin umran ile neden ve nasıl ilişkili olduğu gibi sorular çerçevesinde açımlanacak ve tartışılacaktır. Böylelikle İbn Haldun'un devlet ve siyaset üzerine görüşlerinin zeminini oluşturan ana nokta ile ilişkinin, yani devlet-umran arasındaki koparılamaz bağlantının önemine de dikkat çekilmiş olacaktır.

Ahmet Arslan'a göre, İbn Haldun, umranın temeline 'insana ait olma'[5] ile 'toplumsal yaşam ve örgütlenme'[6] unsurlarını yerleştirerek ona özel-teknik bir anlam kazandırmış; umranı insanın toplum hâlinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları, daha da önemlisi, kurumları içerecek biçimde kullanmıştır.[7] Bunun dışında, umranın temel anlamlarının şunlar olduğu söylenebilir: 1. Bir yerde oturmak, yaşamak, 2. Bir yeri ziyaret etmek, 3. Bir bina inşa etmek ('imar' etme, yapma), 4. Bir yerin kendisi açısından, insanlarla-hayvanlarla yerleşilmiş olmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak, 5. Bir yeri iyi durumda tutmak, işlemek.[8] Umranın sıralanan anlamlarının sonun-

---

[3] 'Mülk' terimi, bu yazıda, İbn Haldun'un kendi kullanımı izlenerek, 'mutlak monarşi' anlamında kullanılacaktır. İbn Haldun, devleti (devlet çatısı altındaki kurumlar dâhil), umranın varlığını sürdürmesi için en önemli unsur olarak görmüş; farklı devlet tiplerini açıklarken halifelik ve saltanat çerçevesi dışına çıkmamıştır. Bkz. Ibn Khaldûn, *Muqaddimah: An Introduction to History* c. I, çev. Franz Rosenthal, New York: Pantheon Books, 1958, s. 313 ve c. II, s. 135; ayrıca bkz. İbn Haldun, *Mukaddime* c. I, Süleyman Uludağ (yay. haz.), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 373-581 [Bu dipnottan sonra *Mukaddime*'ye yapılacak gönderimler, 3, ciltlik Rosenthal çevirisi için MR-I, MR-II ve MR-III; 2 ciltlik Uludağ çevirisi ise MU-I ve MU-II biçimlerinde kısaltılacaktır].

[4] İbn Haldun'un aristokrasi, demokrasi gibi başka modelleri incelememesi ya da en azından böyle bir kaygı taşımaması, iki nedene bağlı olarak öne sürülebilir: 1. İbn Haldun'un *Mukaddime*'deki amacı sadece bir devlet ve toplum felsefesi kurmak değildir, 2. İbn Haldun, yaşadığı çağda, siyasi görevler aldığı bölgelerde yalnızca mutlak monarşi esasına dayalı yönetimleri doğrudan gözlemleme imkânına sahip olmuştur ve onun umran görüşünde de deneyim ve gözlemi temel alarak betimlemede ve/veya açıklamada bulunmak, yönteminin önemli bir yapıtaşıdır.

[5] *Human civilization*-*MR*-I, s. 69; MU-I, s. 197

[6] *Social organization,* bkz. MR-I, s. 71; *ictimâ,* bkz. MU-I, s. 199.

[7] Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun,* Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 86. Umranın toplumsal yaşamı, grup, örgüt, kurum vb. toplumsal yaşama pratiklerini içeren bir terim olduğu görüşü için, bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi,* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004, s. 38.

[8] Bkz. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun,* s. 85. Latince'de 'işlemek' sözcüğünün karşılığı olan 'colo/colere'nin, umranın bu anlamı ile örtüştüğü düşünülebilir. Bu eylemin edilgen geçmiş zaman biçimi olan 'cultur'un (işlenmiş) günümüzdeki Avrupa dillerinde de

cusunda göze çarpan 'iyi durumda tutmak, işlemek', umranın gelişme açısından da yorumlanmasına olanak tanımaktadır. İbn Haldun için umranın bu anlamı, medeniyetlerde gelişmenin ve ilerlemenin olumlu olduğu düşüncesini de temellendirmeye olanak tanır; bu düşünce çizgisi *Mukaddime*'deki şu ifadelerden çıkarılabilir: 1. Refahta ilerleme, insanları yapabileceklerinin en iyisini yapmaya yöneltir;[9] 2. Gelişme/ilerleme olmazsa, yani bir yer mamur hâle gelmezse, o yerde gelişmeyi artırmak için diğer toplumlardan gelebilecek ilim adamları, zanaatkârlar, emek ve sermaye akışı gerçekleşmez; bu da sürdürülebilir bir gelişmeyi zorlaştırır, hattâ uzun vadede gerilemeye bile yol açabilir.[10] Kısaca söylemek gerekirse İbn Haldun, medeniyetteki gelişmeyi salt tek dinamiğe bağlı bir süreç olarak değerlendirmemiş, gelişmenin ahlâk, devlet, toplum, nüfus gibi unsurlarla da desteklenip sürdürülebilir olması gerektiğini düşünmüştür. Bu yazı bağlamında dikkate değer olan husus, İbn Haldun'un devlet ve umran üzerindeki düşüncelerinin, umrandaki gelişmenin devletin gücüyle (egemenliğinin sağlamlığıyla) doğru orantılı olarak yorumlanmasına zemin oluşturan karakteridir.

İbn Haldun'un, *Mukaddime*'nin 'Giriş' kısmında umran ilminin özgünlüğünü ve yeniliğini vurgularken yaptığı ayrımlar, sanıldığının aksine, bu bilgi alanının daha çok 'akli-felsefi' bilgi alanlarından farkına işaret etmeye yöneliktir; buna örnek olarak 'hitabet' ve diğer pratik felsefe alanları (iktisat ve siyaset) verilebilir.[11] İktisat ve siyaset (hattâ siyaset felsefesi), İbn Haldun'a göre, "ahlâk ve hikmet uyarınca insan türünün kalıcılığını ve korunmasını sağlayacak düzeni oluşturmak ya da bir topluluğu böyle bir düzen kurmaya yönlendirmek" amacını taşımaları bakımından, umran ilminden ayrılırlar.[12] Öyleyse umran ilmi, kural koyucu (*nomative*), yani olması gerekenle ilgilenen bir bilgi alanı olmak

---

benzer anlam içeriğiyle kullanılması, umran terimini 'Kultur'/'Culture' vb. ile karşılayanlara önemli bir malzeme sağlasa da İbn Haldun, umranı, hem kültürü, hem de medeniyeti içerecek biçimde kullanmaktadır. Ahmet Arslan, umran terimini genel kullanımında 'kültür' olarak karşılamanın, hadari –yani yerleşik kent kültürünü içeren– umrandan söz edildiğinde ise 'uygarlık' teriminin uygun olduğunu düşünmektedir. Bkz. a.g.e., s. 90-92. Ne var ki, *Mukaddime*, İbn Haldun'un umran ilmini kurarken, günümüzde anlaşıldığı anlamıyla bir kültür ya da medeniyet kuramı geliştirme gibi bir kaygı taşıdığını söylemek için yeterli malzemeyi sunmamaktadır. Bundan dolayı, yazıda, İbn Haldun'un *umran* kavramına yüklediği anlamlar gereken yerlerde dipnotla açıklanmak koşulu ile bu kavramın olduğu gibi bırakılması uygun görülmüştür.

[9] MR-II, s.109; MU-I, s. 543.

[10] MR-II, s. 270-276; MU-I, s. 651-656.

[11] Ömer Türker, "*Mukaddime*'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi 15* (*İbn Haldun Özel Sayısı I*) içinde, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006, s. 35.

[12] MR-I, s. 90-91; MU-I, s. 214-215.

yerine betimleyici (*descriptive*); yani olanı gözleyip ifade eden, belirli bir varlık alanıyla örtüşecek kavrayışlara varan bir bilgi alanı olarak kendini gösterir.

Toplum yaşamının, dolayısıyla devletin ve umranın oluşmasında en temel etken olarak *asabiyet*in, devlet ve umran ile ilgili bir tartışmanın başında ele alınması uygundur. Asabiyetin ne olduğunun anlaşılması, 1. devletin ortaya çıkış sürecinin, 2. umrandaki ilk aşama olan bedeviliğin kavranmasına; bedevi toplum yaşamının temel niteliklerinin kavranması, umrandaki diğer aşama olan hadariliğin –yani şehirlerde medeniyete doğru giden yerleşik kültürün ve kurumsal yapılanmanın– anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla, hem devletin ortaya çıkışının hem de umranın geçtiği aşamaların anlaşılması açısından, asabiyet önemli bir anahtar kavram niteliği taşımaktadır.

İbn Haldun'a göre insanların toplum hâlinde yaşamaları zorunludur ve filozoflar bu düzene medeniyet adını vererek umranın anlamını da belirlemiş olurlar.[13] İbn Haldun, bu sözleriyle umranın anlamını açıklarken, bu terimin toplumların oluşturduğu medeniyetle eş anlamlı olduğunu; yani umranın temelinin insanın oluşturduğu toplum(lar)da olduğunu anlatmıştır. Bu durumda, insanın neden toplumlar hâlinde yaşamak zorunda olduğu ve toplum hâlinde yaşama olanak tanıyan unsurun/unsurların ne/neler olduğu sorularının da yanıtlanması gerekmektedir.

İnsanın neden toplumlar hâlinde yaşamak zorunda olduğu sorusuna İbn Haldun düşüncesi çerçevesinde verilecek en kısa ve doğru yanıtın asabiyet olduğu düşünülmektedir. Her ne kadar asabiyeti önceleyen, varlığını sürdürme içgüdüsü temelinde oluşan bir yardımlaşma dürtüsünden söz edilebilecek olsa da insanlar, toplum hâlinde yaşamaya başladıklarından bu yana, ya kan bağı bulunan kimselerle ya da aynı amaca ulaşmak için bağlaşım (ittifak) kurduğu (aralarında kendi kanından olmayanların da bulunduğu) insanlarla dayanışmaya gereksinirler ve bu karşılıklı gereksinim İbn Haldun'un 'asabiyet' adını verdiği dayanışma ruhunun temelidir.

İnsan için, toplum hâlinde yaşamaya başladıktan sonra, umran[14] kurmak da bir zorunluluk hâlini alır; bu umran kurulunca da insan doğasında bulunan saldırganlık ve haksızlık etme gibi sorunlu özelliklerden dolayı, insanları birbirine karşı koruyacak bir güce gereksinim duyulur.[15] Bazı yönleriyle Thomas Hob-

---

[13] MR-I, s. 89; MU-I, s. 213.

[14] Burada 'medeniyet' anlamında kullanılmıştır. İbn Haldun umran terimini 'medeniyet' anlamına gelecek şekilde kullandığında, insanın diğer canlılardan ayrıldığı başlıca özelliklerinden birini kastetmektedir: "umran toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadiyle şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir". Bkz. MU-I, s. 208.

[15] MR-I, s. 91; MU-I, s. 215.

bes'un *Leviathan*'ında da rastlanabilecek olan ve devletin varoluşuna zemin oluşturan bu açıklama, İbn Haldun'da şöyle ifade bulur:

> (...) Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek "başka bir şeye" behemehâl ihtiyaç vardır. Bahiskonusu "başka şey", kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü, idrak ve ilham itibariyle insanlardan eksiktirler. O halde bahiskonusu vâzi (hâkim ve yasakçı otorite)[16] insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vâzi'in diğer insanlar üzerinde bir galebesi sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve üstün otoritenin) mânâsı işte budur.[17]

Öyleyse, hükümdarın ve mülkün varlığının temellerinde neyin ya da nelerin olduğunu sormak, bu aşamada, kaçınılmaz olmuştur. Hükümdarın varlığını olanaklı kılan en temel unsur, İbn Haldun'a göre, asabiyettir.[18] İbn Haldun'un siyasi hayatı sırasındaki şu gözlemleri; asabiyetin devlet ve umran için belirleyici rolüne işaret etmektedir: 1. Devletler –özellikle de büyük devletler– soy ve/veya ittifak (dayanışma) asabiyetiyle yönetmeye dayanır; 2. Büyük devlet, hükümdarların uzun bir zaman süresinde birbiri ardına geldiği devlettir; bu egemenlik kurmadaki temel kuraldır ve yıkılışa kadar böyle kalır; 3. Sahip olunan asabiyetle hak sahipliği, diğer hak sahiplerinin elinden çekilip alınır.[19] İbn Haldun'un kendi gözlemlerinden çıkardığı bu yasa benzeri sonuçlar, *Et-Ta'rîf*'te doğrudan ortaya koyulmuş, *Mukaddime*'nin de siyaseti konu alan bölümlerinde farklı ifadelerle yer almıştır. Francesco Gabrieli'nin yorumu da, asabiyetin 'tarihin itici gücü' (*motive force*)[20] olma özelliğine işaret eder ve bu özelliğin İbn Haldun tarafından kan bağından daha fazla vurgulandığına dikkat çeker: Asabiyet, insanları kendini ortaya koyarak egemenlik için savaştıran, hanedanlıklar ve devletler kurduran temel bir etkendir.[21]

---

[16] Açıklama, Süleyman Uludağ'a aittir.

[17] MU-I, s. 215.

[18] Rosenthal çevirisinde 'asabiyet', *group feeling* terimi ile karşılanmıştır; İbn Haldun'un da temelini dine ve kan bağına dayandırdığı 'asabiyet' kavramıyla, en çok bu dayanışma ruhuna işaret ettiği söylenebilir. Bkz. MR-I, s. 313; MU-I, s. 373.

[19] İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar,* Vecdi Akyüz (yay. haz.), çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, s. 200 (Eserin özgün adı *Et-Ta'rîf bî İbn Haldun wa Rıhletûhu Garben ve Şarken* olmasına karşın, özünde bir otobiyografi olması bakımından, Türkçe'ye *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar* başlığı altında çevrilmesinin yararlı olduğu söylenebilir).

[20] Niteleme Gabrieli'ye aittir. Bkz. Francesco Gabrieli, "Asabiyya", *Encyclopedia of Islam I* içinde, H. A. R. Gibb, J. H. Kramers ve J. Schacht (der.), Leiden: E. J. Brill, 1960, s. 681.

[21] A.g.e., s. 681.

İbn Haldun, egemenlik söz konusu olduğunda insanlar arasında rekabetin ve savaşın kaçınılmaz olduğunu söylerken, bu rekabette asabiyetin temel alınması gerektiği yönlü savını da temellendirmiştir.[22] Buna ek olarak, asabiyet olmadan adalet de tam anlamıyla gerçekleştirilemez; çünkü asabiyet, yalnız karşılıklı korunma ve savunma taleplerini karşılamakla kalmaz, üzerinde uzlaşılmış –yani toplum için yararlı olduğu düşüncesini herkesin paylaştığı– insan etkinliklerinin gerçekleştirilmesi için gerekli ortamı da hazırlar.[23] Bu durum, zanaatların, dolayısıyla iktisadın gelişmesine katkı sağlar.

İbn Haldun'da asabiyetin genden –yani soy bağından– çok toplum hâlinde yaşamda gördüğü işleve dayalı bir çerçeve sunduğu düşüncesinden hareket eden Yves Lacoste, asabiyetin siyasi içerikli bir terim olduğunu ileri sürmüştür.[24] Muhammed Kâmil Ayad ise, İbn Haldun'da asabiyetin birbirinden farklı dört anlamda kullanımına rastlanabileceğini öne sürmüştür: 1. Mutlak kan bağına dayalı akrabalık, 2. Kan bağı olanlara taraftarlık, 3. Kan bağı dışında bir sebeple bir araya gelen grup üyelerinin karşılıklı desteği, 4. Kendisini belirgin bir iradeyle ortaya koyan bir topluluğun yaşam gücü, dinamizmi.[25]

İbn Haldun'un umran görüşünün temelinde olduğu ileri sürülebilecek olan asabiyet, Akif Kayapınar'a göre, bugün siyaset felsefesinin üzerinde kurulduğu kavramlardan biri; hattâ belki de açıklama gücü bakımından eşitlik, özerklik (*autonomy*), özgürlük, erdem, hak, adalet, güç, meşruluk (*legitimacy*) gibi kavramlardan daha içerikli ve yüksek düzeyde görünmektedir.[26]

Buraya kadar söylenenlerden, asabiyetin, önce devlet örgütlenmesinin, sonra umranın varlık koşulu olduğunun çıkarılması olanaklıdır. İster soy birliğinden kaynaklanan nesep asabiyeti, ister aynı dinî inanç ve/veya aynı amaca ulaşma çerçevesinde birleşmeyi getiren sebep asabiyeti olsun, kalıcı bir devletin ve umranın kurulması ile umranı oluşturan insan toplumlarının yönetilebilmesi

---

[22] MR-I, s. 313; MU-I, s. 373.

[23] MR-I, s. 264, 284; MU-I, s. 334, 349. Bedevi umran aşamasında kabilelerin ya da aşiretlerin mülkten çok *riyaset* (önderlik, reislik) altında birleşmeleri yaygındır ve bu önder de genellikle kabilenin en başarılı savaşçısı ya da en bilge ve deneyimli kişisi olur. Fakat bu, asabiyetin yalnızca korunma ve savunma yönünü ön plana çıkaran ilkel bir aşamasıdır. Yine de bedevi umran aşamasında, insanların uymaları gereken ahlâk kurallarının ve bu kurallara sorgulamadan uyan toplulukların varlığından söz edilebilir.

[24] Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of Third World,* çev. David Macey, London: Verso, 1984, s. 100.

[25] M. Kâmil Ayad, *Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Chaldûns*, Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1930, s. 203-204'den aktaran: Akif Kayapınar, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi 15* (*İbn Haldun Özel Sayısı 1*), İstanbul: İSAM Yayınları, 2006, s. 110.

[26] A.g.e., s. 87.

için gereken zemini asabiyet sağlamaktadır. Önemi umranın ilk aşamasında –yani bedevi umranda– açıkça ortaya çıkan asabiyet, İbn Haldun düşüncesinde, devlet oluşumunun, mülkün itici gücü ve nedeni olarak gösterilmiştir. Devletin ortaya çıkışı ise şehirlerde yaşamayı, refahı ve rahatı kolaylaştırıcı olduğundan, hadari umranın ortaya çıkış koşullarını hazırlar. Tüm bunlar, umranın kendi içinde izlediği aşamalardır. İbn Haldun, insanın toplum hâlinde yaşamasının, yaratılışından kaynaklanan bir nitelik olduğunu vurguladıktan sonra, umranın[27] iki aşamada gerçekleştiğini bir yasa kesinliğiyle ifade etmiştir; bu aşamalar aslında insanların gereksinimlerinin niceliğine ve çeşitliliğine bağlı olarak değişen iki temel yaşam tarzıdır. İbn Haldun zorunlu gereksinimlerin ön planda tutulduğu ve şehirdekine kıyasla daha ilkel[28] yaşam koşullarının belirleyici olduğu kırsal yaşam tarzını (göçebe-yerleşik ayrımı yapmaksızın) 'bedevi'; gereksinimlerin çoğaldığı, çeşitlendiği ve gitgide lükse vardığı, kasaba ve kentlerde gelişen yaşam tarzını da 'hadari' olarak adlandırmış ve umranın unsurlarını bu iki temel aşama çerçevesinde incelemiştir. Sanatların ve ilimlerin geliştiği, ekonomik zenginliğin arttığı fakat diğer yandan da ahlâki bakımdan kendine yabancılaşmanın yaşandığı –dolayısıyla asabiyetin aşama aşama zayıfladığı hadari umranın sürekliliği ve bu sürekliliğin devlet yapısıyla bağlantısı, bu yazıda dikkat çekilmesi amaçlanan konulardan biridir ve genel bir çerçevede ele alınması amaçlanan devlet-umran ilişkisinin anlaşılmasında da yararlıdır.

İbn Haldun'a göre insanlar, daha önce de belirtildiği üzere, ancak toplum düzeninde yaşayabilecek biçimde yaratılmıştır.[29] Toplumların hallerinde görülen farklılık –yani nesilden nesile değişim– yalnızca insanların geçim sağlama yollarının farklılığından kaynaklanır; zaten toplumlar biçiminde yaşamaktaki asıl amaç, geçimi sağlamak –yani yaşamı devam ettirmek– üzere yardımlaşmaktır.[30] Ne var ki insanların gereksinimleri, zorunlu ve basit olandan, daha gelişmiş ve karmaşık olana, giderek lükse doğru bir değişim ve gelişim gösterir.[31] Öyleyse, İbn Haldun'un umranın aşamalarını bedevi ve hadari olarak ikiye ayırıp incelemede önceliği bedevi umrana tanırken, hareket ettiği temel kay-

---

[27] Terim, burada, medeniyet anlamından ziyade medeniyetin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan toplumsal örgütlenme anlamında kullanılmıştır.

[28] Arapça b-d-e kökünden gelen bedevi sözcüğü, Muhsin Mehdi'ye göre 'başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek' anlamlarını taşımakta, İbn Haldun da bu sözcüğü her şeyden önce 'ilkel' toplumları, yani insanın kısıtlı ve zorunlu gereksinimlerini gidermeye yöneldiği toplumları içeren bir terim olarak kullanmıştır (Muhsin Mehdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History,* Chicago: The University of Chicago Press, 1964, s. 193 ve 262; Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi,* s. 191).

[29] MR-I, s. 71; MU-I, s. 199.

[30] MR-I, s. 249;MU-I, s. 323.

[31] MR-I, s. 249;MU-I, s. 323

gının şu olduğu ileri sürülebilir: İnsan gereksinimlerinde, basitten karmaşığa giden bir aşamalılık söz konusudur ve bu aşamalılık umranın bedevilikten hadariliğe doğru kat ettiği yolun da temelidir. Zorunlu gereksinimler, olgunlaşmış ve lükse dayalı gereksinimleri zaman bakımından da mantık bakımından da öncelemektedir; zaten insan zorunlu gereksinimlerini karşılamadıkça mükemmele ve refaha da varamaz.[32]

İbn Haldun, *Mukaddime*'de bedevi ve hadari yaşamın iktisadi, toplumsal ve ahlâki düzeydeki farklılıklarını ortaya koymasıyla, umranın bu iki türü hakkında da bize ipucu vermektedir: Bir yandan, 'bedevi' olarak anılan umran, hadari olanla kıyaslandığında, giderilmesi gereken ihtiyaçlar ve insanların ortaya koyduğu yapılar, yapıtlar vb. açılardan, daha az karmaşık ve daha kabileye –ya da tek bir topluluğa– özgü gibi görünmektedir; diğer yandan, hadarilik, hem iktisat hem de medeniyetin diğer unsurlarının gelişmişliği ve tarihte bıraktığı izler bakımından bedevi yaşamın gayesidir, demek olanaklıdır. Ne var ki umranın gayesi bedevilikten hadariliğe yönelmek ise, hadari aşamada ilerlemenin zirvesine çıkan umran, o umranın varlığını kavratan hanedanlıkla birlikte yok oluş sürecine girer; çünkü varoluş amacını gerçekleştirmiş, aynı zamanda da varlık nedenini yitirmiştir.

Kuruluşunu bedevi umranda ortaya çıkan asabiyete borçlu olan mülk, asabiyetin amacı ise; mülkün ortaya çıkışından sonra asabiyetin varlık nedeni ortadan kalkmış olur mu? İbn Haldun düşüncesinin izinden gidildiğinde bu sorunun olumlu yanıtlanması eğilimi ağır basmaktadır. Fakat bu soruyu yanıtlamadan önce, İbn Haldun'da 'mülk' kavramında ifadesini bulan devlet örgütlenmesinin ve egemenliğin gerçekleştiği koşulların incelenmesi yararlı olur. Böyle bir inceleme, şu soruların yanıtlanmasını gerektirmektedir: 1. Mülk, dinî otoriteye dayanabilir mi? Eğer bu sorunun yanıtı olumlu ise, neden ve nasıl dayanır? 2. Mülk ve mülk anlayışıyla yönetilen toplumlar için yerleşik düzene geçiş zorunlu mudur? 3. Herhangi bir hanedanlık, mülkü yalnızca şehirlerde ve kasabalarda mı yaşatabilir? 4. Devlet örgütlenmesi, beraberinde, zorunlu olarak şehirlere yerleşmeyi mi getirmektedir?

Sıralanan sorulardan ilki, aslında çokboyutlu bir inceleme ve tartışmayı da içermektedir. Bu tartışma, hilafetin nasıl bir yönetim olduğu, hilafet ve mülk arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların neler olduğu, toplumsal süreçler ve zaman bakımlarından hangisinin diğerini önceliyeği, ya da bu iki yönetim anlayışının uzlaşıp uzlaşamayacağı gibi soruları yanıtlamayı gerektirir. Şimdi bu sorulara, *Mukaddime* çerçevesinde yanıt bulmaya çalışalım.

İbn Haldun *Mukaddime*'de hilafet konusunu hem tarihsel hem de kuramsal açıdan incelemiştir. İncelemesi tarihseldir; çünkü İslâm tarihinde gerçekleşmiş

---

[32] MR-I, s. 252;MU-I, s. 326.

olaylara sürekli bir göndermede bulunmuş, halifelikle ilgili ortaya koyduğu görüşleri İslâm tarihinde gerçekleşmiş olaylarla temellendirmeye çalışmıştır. İncelemesi kuramsaldır; çünkü İbn Haldun, halifeliğin tanımını yapmış, halifenin seçilme esaslarını ve görevlerini, ayrıca onun devlet yapılanması içindeki yerini belirlemeye çalışmıştır.

Halifeliği ya da imamlığı[33] *siyaset* yasaları üzerinden anlatma eğiliminde olan İbn Haldun'a göre, birbiri ardına egemenlik süren hükümdarların amaçlarındaki farklılık, mülkün tebaası olan halkın itaatte güçlük çekmesine ve çoğu kez idamlarla, cezalarla önü kesilmeye çalışılan itaatsizliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[34] Bu durumlarla karşılaşılmaması için, herkesin kabul ettiği ve hükümlerine boyun eğdiği "siyasi, kazai ve teşri kılınmış" yasalara başvurulması gereği doğmuştur.[35]

Söz konusu yasaların, devlet büyükleri, devlet işlerinde başarısını kanıtlamış, akıllı kişiler tarafından konulması durumunda, İbn Haldun'un "akli siyaset" dediği olgu gerçekleşir.[36] Bu yasalar Allah tarafından konulup Şâri aracılığıyla bildirilmiş ve uygulanmasına başlanmış ise, hem dünya hem de ahiret hayatında yarar getirmeyi amaçlayan "dinî siyaset" ortaya çıkar.[37]

Şâri'nin bakış açısını dikkate almayan bir siyasete ve siyaset hükümlerine dayalı mülk, İbn Haldun'a göre kötüdür; halbuki Şâri'nin amacı insanları ahiretteki kurtuluşlarına eriştirmektir, bunun gerçekleşmesi için ise şer'î hükümler gereği herkesin bu hükümlerle yönetilmesi gerekmektedir.[38] Bu yönetimi gerçekleştirecek olanlar da önce nebiler, yani peygamberler, onlardan sonra da onların yerine geçecek kişiler olan halifeler ya da imamlardır.[39] Kısacası, din temeli üzerinde yükselen bir devlete başkanlık etmek, önce toplumu dine davet eden peygambere, peygamberin ölümü durumunda da onun yerine şeriat hükümlerini uygulamak üzere seçilen kişiye, yani halifeye (ya da imama) düşer.[40]

İbn Haldun'a göre hilafet, ahireti ilgilendiren amaçlarla bunlara bağlı olan dünyadaki amaçlar konusunda tüm insanları şeriatın bakış açısına göre yönetmek ve yönlendirmektir: "(...) İmdi hakikatte hilafet, dinin korunması ve dünyanın dinî siyasetle idare edilmesi için şeriat sahibine (Hz. Muhammed) niya-

---

[33] Hilafet ve imamet, İbn Haldun'a göre aynı anlama gelen, birbirleri yerine kullanılabilecek sözcüklerdir (MR-I, s. 388; MU-I, s. 423).
[34] MR-I, s. 385; MU-I, s. 420.
[35] MR-I, s. 385; MU-I, s. 420.
[36] MR-I, s. 385; MU-I, s. 420.
[37] MR-I, s. 385; MU-I, s. 420.
[38] MR-I, s. 386; MU-I, s. 421.
[39] MR-I, s. 387; MU-I, s. 421.
[40] MR-I, s. 387; MU-I, s. 421.

bet ve vekâlettir (...)."[41] Hilafet makamına[42] gelebilmek için gerçekleşecek koşullar, yani halifelik görevine aday olmak isteyen kişinin sahip olması gereken nitelikler, İbn Haldun'a göre, üzerinde tam bir uzlaşma bulunmayan, 'soyun Kureyş kabilesine dayanması' dâhil edilirse beş, bu koşul dışarıda bırakıldığındaysa dörttür: İlim, adalet, yeterlilik (kifayet), duyuların ve organların sağlıklı olması.[43]

Hilafetten mülke geçiş nasıl gerçekleşmiştir? İbn Haldun'a göre asabiyetin doğası gereği yöneldiği amaç mülk olup, mülkün asabiyet sonucu ortaya çıkması zorunludur.[44] Öyleyse riyaset (bedevi umranda ortaya çıkan kabile reisliği), hilafet ve mülk arasında bir geçiş aşaması mı oluşturmaktadır? İbn Haldun, hilafetteki temel amacın halkı şeriat hükümlerine göre yönetmek olduğunu belirtmiş ve sahabenin batılla[45] karışmamak için mülkün hallerini reddeden tutumlarına da işaret etmiştir.[46] Peygamber'in ölmeden önce Ebû Bekir'i namaz konusunda görevlendirmiş olduğu ve sonrasında halkın Ebû Bekir'e biat ettiği zamanda, İslâm toplumu için mülk, "kâfirlerin ve din düşmanlarının benimsemiş oldukları bir yol ve idare tarzı"ndan başka bir şey değildir.[47]

İbn Haldun Dört Halife Dönemi'ni hilafet ve mülk ayrımını göz önünde tutarak özetledikten sonra, tüm halifelerin ortak özelliklerinin mülkten –yani saltanattan ve padişahlıktan– ve bu tarz bir yönetimin gerektirdiği yönetme biçimlerinden uzak durmaları olduğunu, bu tutumlarının Arap bedeviliği ve İslâm'ın yeniliği sayesinde güçlendiğini ileri sürmüştür.[48] Ona göre:

> Allah'ın kendilerine ihsan ettiği Muhammed (s.a.)'in nübüvveti sayesinde, Arap asabiyetinin din üzerinde toplanması, İran ve Bizans milletlerine hücum etmeleri ve dosdoğru bir vaadla Allah'ın kendileri için takdir ettiği toprakları talep etmeleri vaktine kadar vaziyet bu şekilde devam etmişti. Öbür milletlerin mülklerini ellerinden çekip aldıkları ve dünya nimetlerini kendilerine mubah gördükleri vakit artık içinde bulundukları refah denizi coşmuş oluyordu (...)[49]

---

[41] MR-I, s. 387; MU-I, s. 421.

[42] Makam sözcüğü, halifeliğin, 632'de Peygamber'in ölümünden sonra iş başına gelen Halife Ebû Bekir döneminden itibaren, 'din devletinin başkanı' anlamına gelecek biçimde kullanıldığını ve hem dinî hem de siyasi bir görev içerdiğini vurgulamak amacıyla kullanılmıştır.

[43] MR-I, s. 394; MU-I, s. 428.

[44] MR-I, s. 414; MU-I, s. 439.

[45] Hak olmayan, salt dünyevi amaçları gözeten: MU-I, s. 441.

[46] MR-I, s. 415; MU-I, s. 441.

[47] MR-I, s. 415; MU-I, s. 441.

[48] MR-I, s. 415; MU-I, s. 441.

[49] MU-I, s. 441.

Bu alıntıda 'refah denizinin coşması' ifadesini kullanan İbn Haldun, hilafetten mülke geçiş için bir sürecin başlangıcına işaret etmeye çalışmaktadır.[50] Ganimet ve haraç yoluyla elde edilen gelirin, ayrıca sahip olunan servette tasarrufun –ölçülü olmak koşuluyla– helal, yani din açısından kabul edilir olduğunu söyleyen İbn Haldun, bu görüşünün hemen ardından, İslâm'ın ilk dönemindeki "sadelik, bedevilik ve tazelik"[51] koşullarının zamanla ortadan kalkıp asabiyetin zorunlu sonucu olan mülkün ortaya çıktığını, savaş galibiyetine ve güç kullanmaya yönelik olan mülkteki yönetim anlayışının da, refah ve dünya malını herhangi bir ölçülülüğe bağlı kalmadan artırmaya zemin hazırladığını anlatmıştır.[52] İbn Haldun'un anlatımındaki bu sıralama, hilafetten mülke geçişte iktisadi çıkarın etkili olduğu düşüncesine zemin hazırlayıcı niteliktedir.

İbn Haldun, hilafetten mülke geçiş ile ilgili sunduğu malzemeyi şu biçimde sonuçlandırmıştır: ilkin mülk bulunmadan hilafet var olmuştur. Sonra ikisinin anlamları arasında bir karışma, iç içe geçme söz konusu olmuş; mülkle ilgili asabiyet, hilafetle ilgili asabiyetten farklı olduğundan, daha sonra mülk ayrı başına ve bağımsız bir biçimde var olmuştur.[53]

Hilafet ve mülk arasındaki temel fark, uyguladıkları yönetim anlayışında görülmektedir: Hilafet halkın gündelik yaşamda ortaya çıkan ya da çıkabilecek sorunlarını dinin hükümlerini temel alan bir anlayışla –yani *Kuran*, hadis ve sünneti kaynak alarak– çözme amacına yönelen bir yönetimi öngörürken, mülkte siyasi sorunlara daha dünyevi kaygılarla yaklaşım ön plana çıkar ve devlet örgütünün asıl ya da yardımcı unsurları, hilafetteki dinî görevlerin yapılmasından sorumlu tutulmaz. İbn Haldun'un devlet görüşünün geçmişteki ve kendi zamanındaki İslâm devletlerinin gözlemlenmesi sonucu ortaya çıktığı söylenebilir. İbn Haldun, bu nedenle ve bunun uzantısı olarak Şeriat'a dayanan Hilafet'in, güç odaklı bir devlet biçimi olarak tanımladığı ve çözümlemesini yaptığı mülke (hanedanlığa) üstünlüğünü savunmuştur.

Erwin Isaak Jacob Rosenthal'a göre İbn Haldun'un devlet sorunu üzerine yaptığı gözlemler ve incelemeler, İslâm medeniyetini aşıp devlet yönetiminin genel kurallarını ortaya koyacak bir düzeye varmış, hattâ İbn Haldun İslâm devletlerini de bu genel kurallar çerçevesine oturtabilmiştir.[54] Ne var ki İbn

---

[50] MR-I, s. 415; MU-I, s. 441.

[51] İbn Haldun'un kullandığı sözcüklerdir.

[52] MR-I, s. 416; MU-I, s. 442.

[53] MR-I, s. 418; MU-I, s. 447.

[54] Erwin Isaac Jacob Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, s. 3.

Haldun'da asıl ilgi, mülkte yoğunlaşmıştır. Hilafetten mülke –yani güç odaklı devlete– geçiş,[55] E. Rosenthal'a göre "(...) doğal ve kaçınılmaz bir olgudur."[56]

İbn Haldun'un düşüncesinde, iktidarın kötüye kullanımı, lüks ve savurganlık önlenebilirse, kaynağı ilahî olan şeriat temelli hilafet ile kaynağı dünyevi olan egemenliğe dayalı mülk bağdaşabilir; bu da siyasi mülk ile –yani hukukun üstünlüğünün sağlandığı, akılcı bir yönetim anlayışıyla– olanaklıdır.[57] İbn Haldun adaleti esas alan bir siyasi otoritenin, uzun ömürlü bir medeniyetin önkoşulu olduğunu düşünmüş, aynı zamanda bu ikisinin birbiriyle madde-biçim kadar ilişkili olduğunu öne sürmüştür.[58]

Mukaddime'ye bakıldığında şehirlerin, kasabaların, pek çok kişinin yardımlaşmasıyla ortaya çıkan yapılardan oluşmasının, bu süreçte zorlayıcı bir gücü, bir otorite gerektirdiği; bu yüzden de şehir ve kasabaların oluşmasının, mülkün –yani devlet örgütlenmesinin– varlığını gerektirdiği görüşüyle karşılaşılır.[59] Şehir hayatı, coğrafya ve iklim koşullarının gerektirdiği biçimde ve şehir kuran mülkün amaçlarına göre bir kez oluştu mu, şehrin ömrü mülkün/devletin[60] ömrüne bağlı olarak uzar ya da kısalır.[61] Uzun ömürlü mülkün kurulu olduğu şehrin alanı genişleyip içindeki yaşam canlı tutulurken, kısa süren devletlerin kurulduğu şehirlerde "hayat da durur, umran geriler ve şehir harap olur."[62] Bu söylenenler, devletin, şehirde ortaya çıkan ve gelişme olanağı bulan medeniyet için önemini vurgulamaktadır.

Mülk, insanları rahata, dinginliğe, kırsalda eksikliği duyulan umranla ilgili unsurları tamamlamaya yöneltmekte; ayrıca mülke rakip ve düşman kabilelerden gelebilecek olası saldırılara karşı mülkü korumak adına, kabileler ve asabiyet sahipleri, şehirleri ele geçirme eğilimine girmektedir.[63] Hattâ sıralanan bu nedenlerden dolayı, mülke kavuşan insanlar, ele geçirdikleri uygun alanlarda şehrin bulunmaması durumunda, şehir kurarlar.[64] Bu nedenler, mülkün, dev-

---

[55] İbn Haldun şer'î devleti ideal olarak görür fakat bu tarz bir devletin yalnızca Peygamber ve Dört Halîfe dönemlerinde var olduğunu, sonrasında İslâm devletlerinin fetihlere ve ordu gücüne dayalı bir iktidarı temel alan mülke dönüştüğünü savunmuştur. Bkz. a.g.e., s. 3.

[56] A.g.e., s. 84-109.

[57] Muhammed Mahmoud Rabîc, *The Political Theory of Ibn Khaldûn*, Leiden: E. J. Brill, 1967, s. 163-169.

[58] MR-II, s. 300; MU-I, s. 362.

[59] MR-II, s. 235; MU-II, s. 629-630.

[60] İbn Haldun, *Mukaddime*'nin 4. bölümünün başlarında, hanedanlık, mülk ve devlet terimlerinin anlamlarını örtüştürerek kullanmaktadır.

[61] MR-II, s. 236; MU-II, s. 630.

[62] MR-II, s. 236; MU-II, s. 630.

[63] MR-II, s. 236; MU-II, s. 631.

[64] MR-II, s. 236; MU-II, s. 631.

letleşmenin ya da hanedanlığın şehir ortamında daha rahat gelişme olanağı bulduğuna, bunun için de mülk (devlet) oluştuktan sonra toplumların şehirlerde yaşamalarının gerekli olduğuna işaret etmektedir.

İbn Haldun'a göre asabiyetin mülkle, bedevi umranın da hadari umranla sonuçlanması, bu iki unsurun da varlık nedenlerini yitirerek ortadan kalkmaları sürecinin başlangıcıdır; yani insan gibi ömürlü olan asabiyet ve umran, amaçlarına ulaşınca, ömürlerini tamamlayıp ortadan kalkarlar.[65] Ne var ki mülk ortaya çıktığı anda asabiyet yok olmadığı gibi, hadari umran da, bedevi umranın bir amacı olarak, ortaya çıkar çıkmaz tüm gelişmesini tamamlamaz. Bu konuda İbn Haldun, insanın kırk yaşına vardığı zamanki durumunu örnek vermekte, kırk yaşına varmış bir insanın bedensel, ussal ve ruhsal tüm olanaklarının artmasının ve gelişmesinin son sınırında olduğunu söyledikten sonra, umrandaki hadâretin –yani yerleşik kültürün– de bu durumda olduğunu ifade etmektedir.[66] Başka bir deyişle, aslında ömürlü olan umranın kendisinden çok, onun ürünü olan yerleşik kültürdür; bu ömürlülük de bir son bulma biçiminden çok, çağların koşullarına uyum sağlamak, yani *dönüşmek* biçiminde kendisini gösterir. Bu anlayış, devletler için de geçerlidir. Yöneticiler, kendilerini çağın koşullarına uyduracak, adaletli gelir paylaşımı ve işbölümünü sağlayacak kurumsal, hukuki, siyasi vb. tedbirleri zamanında alabilirlerse devletlerinin ömürlerini de uzatmış olacaklardır.[67]

İbn Haldun'un *Mukaddime*'de devlet ve medeniyeti ilişkilendirme biçimi, Ümit Hassan'ın yazının başında yer verilen belirlemesini ve devlet ile umran arasındaki bağın koparılamaz olduğu düşüncesini doğrulamaktadır: İbn Haldun'a göre sultanın ve devletin durumu, umranın biçimi; umran ise devletin maddesidir; yani umran devletin varlığı için gerekli bir varoluş zeminidir, devlet ise bir umranın varlığının kavranması için gereklidir.[68] Öyleyse devlet örgütlenmesinin insanın pek çok gereksiniminin karşılanması için, hattâ umranın oluşması ve varlığını sürdürmesi için vazgeçilmez bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle, devlet ve umran, insan varlığı sürdükçe var olacak, insan doğasında bulunan zorunlu niteliklerin ürünleridir. Umran kendi içinde bedevilikten hadariliğe, belki sonra tekrar bedeviliğe, yeniden hadariliğe geçerken,

---

[65] MR-II, s. 291; MU-II, s. 669.

[66] MR-II, s. 291-292; MU-II, s. 669-670.

[67] MR-I, s. 387-388; MU-I, s. 421-423. Bu düşünce pek çok Osmanlı aydınına da ilham vermiş, Naima, Kâtip Çelebi, Cevdet Paşa gibi pek çok Osmanlı devlet adamı ve düşünür, İbn Haldun'dan yararlanarak kendi devletlerini çöküşten kurtaracaklarına inandıkları değişim önerilerini padişahlara sunmuşlardır. Osmanlı Devleti'ndeki İbn Haldun algısı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

[68] MR-II, s. 300; MU-I, s. 549.

devlet ve kurumlarını yöneten kişiler de, bu kişilerin çıkarları doğrultusunda kurumlara yükledikleri görevler de sürekli dönüşür. Öyleyse devlet ve umran gibi, kurumların da insan var oldukça varlığını sürdüreceğini söylemek olanaklıdır; çünkü kurumlar, gereksinimlerin çoğaldığı ve çeşitlendiği ortamda insanın ortaya koyduğu bir sorun çözme mekanizmasıdır. Kurumların sorunları çözmedeki yaklaşımları, birbirleriyle ve çatısı altında örgütlendikleri devlet ile ilişkileri, umranın nitelikleri ve ömrü konusunda ipucu verir. Kurumların toplumdaki sorunlara köklü çözümler üretebildiği bir umran uzun ömürlü olabilecekken, yozlaşmış ve sorun çözmek yerine yeni sorunlar üreten kurumların bulunduğu bir umran çok çabuk ve yerleşik kültüre fazla bir katkı sağlamadan zayıflayabilir. Bu da umranın taşıyıcı zemininin devlet çatısı altında örgütlenen kurumlarda aranabileceği düşüncesini güçlendirmektedir.

İbn Haldun, asabiyetin yerini kurumların aldığı gerçeğinin farkındadır ve "devlet oturduktan ve kurumların işleri düzene girdikten sonra asabiyete gerek duyulmayabilir," diyerek kurumların devlete ve umrana temel oluşturduğu görüşünü açıklamaya çalışır.[69] Fakat bu durum aslında mülk açısından sonun da başlangıcıdır; çünkü mülk ve güçlü hanedanlık yalnızca kabile ve asabiyetle olanaklıdır.[70] Bu da İbn Haldun'un asabiyeti kurumlar lehine feda etmeyi tercih etmediği biçiminde yorumlanabilir.

Kötülük yapmaya ve hak çiğnemeye eğilimli olan insanı, bu eğilimlerinden uzak tutabilecek yegâne güç olarak devletin önemine yukarıda değinilmiştir. Ne var ki devlet ortaya çıktıktan sonra da insandaki bu kötü eğilimler tamamıyla yok olmaz. Zekânın bir insanda ya da toplumda artması ve keskinleşmesi durumunda, bu insanın veya toplumun, zekâyı, bu yeti bakımından kendilerinden daha gerideki insanları veya toplumları köleleştirmek, istekleri doğrultusunda yönlendirmek için kullanmasının önünde hiçbir engel yoktur.[71]

Öyleyse devlet, İbn Haldun'a göre, doğası gereği refaha ve rahata eğilim gösteren insan toplumlarının bu rahatı sağlayabilmesi için gerekli olan zorunlu bir yapıdır. Hatta *Mukaddime*'den çıkarılan şu ifadeler, İbn Haldun'un umran modeline ilişkin ipuçlarının –tamamıyla olmasa da– önemli ölçüde onun hükümdar(lar)a sunduğu şu önerilerde bulunduğuna işaret eder: 1. Mülkün gücü ancak hukukun uygulanmasıyla gerçekleşir; hukuk da ancak güçlü bir yönetim/mülk tarafından uygulanabilir, 2. Mülk ancak halk (rical) aracılığıyla gücünü artırabilir, 3. Halk servet edinmeden varlığını sürdüremez, 4. Servet, ge-

---

[69] MR-I, s. 314-318; MU-I, s. 374-376.

[70] MR-I, s. 313-314; MU-I, s. 373-374.

[71] MR-II, s. 409; MU-II, s. 762. Burada dile getirilen anlayışın, 19. yüzyılda ortaya çıkan oryantalistler ve sömürgeci anlayışla dünyayı yorumlayanlara benzersiz bir malzeme sunduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu düşünceler, İbn Haldun'un insanı nasıl gördüğü hakkında da önemli bir ipucu vermektedir.

lişme (el- 'imâre/umran) olmadan elde edilemez, 5. Gelişme, adalet olmadan sağlanamaz, 6. Allah'ın insanı değerlendireceği ölçüt (el- mizan) adalettir ve adaleti sağlamak yöneticinin görevidir.[72] Adaleti sağlamak üzere yöneticinin/yöneticilerin yapmakla sorumlu olduğu/oldukları şey, fıkıh[73] aracılığıyla koyulan davranış kurallarını teşvik edici ve caydırıcı uygulamalarıyla toplumda uyulur hâle getirmektir.[74]

Yazının başından beri devletin ve umranın temelinde olduğu savlanan ve siyasi içerikli bir kavram olduğu gösterilen asabiyet kavramı da toplumun, egemenlerin uygulamalarından etkilenme biçimlerine göre güçlenebileceği ya da zayıflayabileceği fikrini içermektedir. Asabiyetteki bu güçlenme veya zayıflama eğilimi, egemenliğin gücünü, ömrünü ve umrandaki yerleşik kültürün gelişimine (ya da gerilemesine) olan katkısını belirleyici niteliktedir.

Kaynakça*

Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun,* Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Gabrieli, Francesco, "Asabiyya", *Encyclopedia of Islam I,* H. A. R. Gibb, J. H. Kramers ve J. Schacht (der.), Leiden: E. J. Brill, 1960.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi,* İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah I-III,* (çev. Franz Rosenthal), New York: Routledge & Kegan Paul, 1958.

İbn Haldun, *Tarikh-i İbn Khaldûn,* Halil Şehhadeh-Süheyl Zekkâr (yay. haz.), Beyrut: Dâr-el Fikr, 7 cilt ve Fihrist, 1996.

İbn Haldun, *Tasavvufun Mâhiyeti: Şifâu's-Sâîl,* Süleyman Uludağ (yay. haz.), (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.

İbn Haldun, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar (Et-Tâ'rîf bî-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarken),* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

---

[72] MR-II, s. 105; MU-I, s. 539-541.

[73] İbn Haldun, umranı bir bilgi alanı olarak kurarken kendi deneyimlerinden yola çıkmış ve medeniyet görüşünün temel malzemesini, içinden yetiştiği İslâm Medeniyeti oluşturmuştur. Fıkıh da, bu medeniyetin dayandığı hukuk sisteminin adı olarak kullanılmıştır ve fıkha vurgu yapması, İbn Haldun'un, bazı genel-geçer ilke ve yasalara işaret etme arayışına karşın, İslâm Medeniyeti'nin değerlerine bütünüyle sırtını dönmediği görüşünü destekler.

[74] MR-I, s. 262-263; MU-I, s. 333-334.

* Kaynakçadaki eserlerin bazıları metin içinde kullanılmamıştır. Metin içinde kullanılmayan fakat kaynakçada belirtilen eserler okuyucunun konu hakkında kapsamlı bir okuma yapabilmesi için yazar tarafından önerilen metinlerdir (ed.n.).

İbn Haldun, *Mukaddime I-II,* Süleyman Uludağ (yay. haz.), (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

Kayapınar, Akif, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâm Araştırmaları Dergisi 15 (İbn Haldun Özel Sayısı I)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006, s. 83-114.

Lacoste, Yves, *Ibn Khaldûn: The Birth of Historyand the Past of Third World,* (çev. David Macey), London: Verso, 1984.

Lakhassi, Abdurrahman, "Ibn Khaldun and the Classification of the Sciences", *Maghrib Review 4 (1)* içinde, 1979, s. 21-25.

Lakhassi, Abdurrahman, *The Epistemological Foundations of the Sciences in Ibn Khaldun's* Muqaddimah (yayınlanmamış doktora tezi), Manchester: University of Manchester, 1982.

Lawrence, Bruce B., *Ibn Khaldun and Islamic Ideology,* Leiden: E. J. Brill, 1984.

Mehdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History,* Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

Mehdi, Muhsin, "İbn Haldun I", *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* içinde, M. Muhammed Şerif (der.), (çev. Mustafa Armağan), İstanbul: İnsan Yayınları, 2000a.

Mehdi, Muhsin, "İbn Haldun II", *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* içinde, M. Muhammed Şerif (der.), (çev. Mustafa Armağan), İstanbul: İnsan Yayınları, 2000b.

Okumuş, Ejder, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi 15 (İbn Haldun Özel Sayısı I)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006, s. 141-185.

Okumuş, Ejder, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun,* İstanbul: İz Yayınları, 2008.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi,* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.

Rabî', Muhammed Mahmoud, *The Political Theory of Ibn Khaldûn,* Leiden: E.J. Brill, 1967.

Rosenthal, Erwin Isaak Jacob, *Political Thought in Medieval Islâm,* Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Türker, Ömer, "*Mukaddime*'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldun'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi 15 (İbn Haldun Özel Sayısı I)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006, s. 33-51.

NICCOLÒ MACHIAVELLI

Kurtul Gülenç

Wendy Brown *Tarihten Çıkan Siyaset* isimli çalışmasına şu soruyla giriş yapar: "Bir düzenin temel öncülleri aşınmaya yahut temel öncüller olarak teşhir edilmeye başladığında, buna tepki olarak ne gibi siyasi oluşumlar ortaya çıkar –ve bu oluşumlar ne gibi endişeler, gerilimler ve sıkıntılar barındırır?"[1] Brown'ın yaşadığımız çağdaki siyasal yön sapmalarına ve modernliğin parçalanmış anlatılarına ilişkin yükselttiği bu soru pekâlâ Machiavelli'nin yaşadığı çağdaki toplumsal ve siyasal çalkantılar için de yinelenebilir. Soru, geçmiş zaman diliminde birtakım alanların (örneğin ahlâk, bilgi ya da siyaset) kavranması için belirlenmiş olan *ilk ilkelerin* veya geçerli kılınmış bir perspektifin kuramsal zeminini oluşturan aksiyomatik yapının –günün koşullarına karşılık gelmediği ve bu yüzden düşünsel zeminde köklü bir değişime ihtiyaç duyulduğu varsayımlarına dayanılarak– askıya alınabileceği ya da alınması gerektiği fikrini içermekte ve bu sebeple bir tür tarihsel kırılma ânına işaret etmektedir. O halde, Machiavelli'nin yaşadığı dönemdeki tarihsel kırılma ânını ve bu kırılmaya karşılık gelen yeni siyaset felsefesi anlayışını kavramak açısından Brown'ın yukarıdaki sorusu şu şekilde (çoğaltılarak) yorumlanabilir: Machiavelli hangi ahlâki ya da siyasal ilkelerin/perspektiflerin aşındığını –veya iflas ettiğini– düşünmektedir? Düşünür, eski olana tepki olarak ne tür (yeni) siyasi öneri ya da ilkeler üretir? Ve son olarak, yeni öneriler beraberinde ne gibi endişeler, sıkıntılar ve tartışmalar

---

[1] Wendy Brown, *Politics Out of History,* New Jersey: Princeton University Press, 2001, s. 3; (Türkçesi, *Tarihten Çıkan Siyaset,* çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 13).

getirmiştir? Sırasıyla bu soruları ele alarak Machiavelli'nin siyaset felsefesini, düşünürün siyasal teorisinin temel kavramları –*virtus*, talih (*fortune*), özgürlük ve yasa– aracılığıyla aydınlatmaya çalışalım.

Leo Strauss, Machiavelli'nin kendinden önceki siyaset felsefesi geleneğiyle büyük bir kopuş yaşamış gibi göründüğünü –ve bu iddiayı desteklemek için yeterli sayıda materyal olduğunu– ancak düşünürün en kapsamlı çalışması olan *Söylevler*'in (*Discorsi sopra la prima di Tito Livio*-1531) –sanki bu iddiayla çelişircesine– radikal yenilikçi bir eser olmaktan uzak, sadece "eski ve unutulmuş olanın" ele alınarak yeniden değerlendirildiği, Eski Roma Cumhuriyeti'ni canlandırma amacı taşıyan bir proje olduğunu öne sürer.[2] Kuşku yok ki Strauss'un bu iddiası yerinde bir iddiadır; çünkü Niccolò Machiavelli de çoğu Rönesans düşünürünün yaptığı gibi günümüzde klasik olarak nitelenen Eski Yunan'da ve Roma Cumhuriyeti döneminde üretilmiş –yani bir anlamda Ortaçağ'ın dinsel bir çerçevede yorumlayarak "eskittiği"– çalışmaları yeniden inceleyerek kendi zamanına uyarlamıştır.[3] Ancak Rönesans teriminin "Antikçağ üzerindeki incelemelerin yenilenmesi" şeklindeki dar anlamına karşılık geldiği desteklenebilir bir sav olsa da, düşünürün çabasının, terimin dar anlamını aşan bir boyutu olduğunun Strauss'un önermesine eklenmesi gerekmektedir. Bu gerekliliğin gerekçesi Rönesans döneminde ortaya çıkan yönelimin sadece bu incelemelerden ibaret olmamasıdır; yani bu dönem Ernst Bloch'un da ifade ettiği gibi, "henüz bilinmeyen insanlığın yenilenmesidir. (...) İnsanoğlunun hiçbir zaman tasarlamadığı bir dönemin doğuşudur; yeryüzünde hiçbir zaman görülmeyen kişilerin ortaya çıkışıdır."[4] Günümüzden bakarak değerlendirdiğimizde Ortaçağ dünyasından bütünüyle bir kopuş olarak tanımlamaya meyilli olduğumuz –ancak barındırdığı çelişkilerden ve karmaşıklıktan dolayı hakkında bu kadar yüzeysel bir tespitin yapılmasına pek de elverişli olmayan– Rönesans döneminin, insanlık tarihinin daha evvel hiçbir döneminde görülmemiş yüzlerindendir Machiavelli. İşte bu yüzden, düşünürün ismi, insanoğlunun daha evvel

---

[2] Leo Strauss, "Niccolò Machiavelli", *History of Political Philosophy,* Leo Strauss ve Joseph Cropsey (ed.), Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. 297.

[3] Bu çerçevede –eğer günümüz felsefesinin temellerinin büyük oranda Rönesans döneminde atıldığı savının doğruluğu kabul edilirse– çağcıl felsefe ile Yunan felsefesi arasında bir süreklilik olduğu ileri sürülebilir. Bu düşünceyi çalışmalarında sık sık vurgulayan Alexandre Koyré bir yazısında şöyle söyler: "Felsefe, en azından bizim felsefemiz, tümüyle Yunan felsefesine bağlanır. Yunan felsefesinin çizdiği yolları izler, onun öngördüğü tutumları gerçekleştirir." Bkz. Alexandre Koyré, "Ortaçağ Felsefesinde Aristotelesçilik ile Platonculuk", *Bilim Tarihi Yazıları,* çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Tübitak Yayınları, 2004, s. 19.

[4] Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine,* çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002, s. 7.

hiçbir şekilde tasarlamadığı bir çağın doğuşunu hazırlayan filozoflar arasında sayılmaktadır.

Rönesans'ın en önemli devlet ve siyaset kuramcılarından olan Machiavelli, şöhretini, yeni bir siyasal perspektif yaratmasına borçludur. Düşünürün ortaya koyduğu yeni bakış açısının, çoğu zaman, modern zamanların siyasal *ethos*unu şekillendirdiği öne sürülmektedir. Başka bir ifadeyle, düşünürün peşine düştüğü ve kuramsallaştırmak için çabaladığı bakış açısı modern siyaset anlayışının zeminini oluşturmuştur. Strauss, bu perspektifin en açık olarak sergilendiği pasajın, düşünürün *Prens* (*Il Principe*–1532) başlıklı eserinde yer aldığını söyler.[5] Machiavelli söz konusu eserin XV. bölümünün giriş kısmında şöyle konuşur:

> Şimdi de, bir prensin uyruklarına ve dostlarına karşı nasıl bir tutum ve davranış içinde olması gerektiğini görelim. Bu konuda birçok kişinin yazdığını bildiğimden, aynı konuda ben de yazınca, kendini beğenmiş sayılmaktan korkuyorum, çünkü özellikle bu konunun tartışmasında, başkalarının izlediği yoldan ayrılıyorum. Ama amacım, anlayana yararlı olacak şeyler yazmak olduğuna göre, konunun tasarımı yerine, var olan gerçekliğin peşinden gitmek daha tutarlı geldi bana. Birçok kişi, kimsenin görmediği, varlığı bilinmeyen prenslikler ve krallıklar tasarlamıştır; nasıl yaşanması gerekenle, gerçekten yaşanan arasında öyle büyük bir ayrım vardır ki, var olan yerine olması gerekenin peşine düşen kişi, kurtuluşunu değil, yıkımını öğrenmiş olur: çünkü her zaman iyi olmak isteyen birinin, bunca iyi olmayan arasında yıkıma uğraması kaçınılmazdır. Bu nedenle, iktidarda kalmak isteyen bir prensin iyi olmamayı öğrenmesi, böyle davranması, gerektiğinde de böyle davranmaması gerekir.[6]

Düşünürün bu pasajda, dört temel vurgusu vardır: Machiavelli ilk olarak, herhangi bir siyasal meseleyi tartışırken –örneğin bir prensin dostlarına ya da düşmanlarına karşı davranış ve tutumlarını belirlerken– konunun tasarımı yerine var olan gerçekliğin kendisinden hareket etmeyi uygun bulduğunu söylemektedir; ikinci olarak bu hareket noktasını takiben –yani var olan gerçeklikten hareket edilerek– ortaya konulan felsefi yaklaşımın ve bu yaklaşımı belirleyen yöntemin, konunun tasarımından hareket edilerek belirlenen felsefi yaklaşımdan ve o yaklaşıma ait yöntemden farklı olduğunu belirtmektedir; üçüncü olarak, olan ile olması gereken arasında ayrım yapmaktadır; ve son olarak, yöneticinin (örneğin prensin ya da hükümdarın) –siyasal zeminde– ütopyacı idealist bir yak-

---

[5] Leo Strauss, "Niccolò Machiavelli", *History of Political Philosophy*, s. 299.

[6] Niccolò Machiavelli, *Prens*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2002, XV. 1, s. 127-128.

laşım yerine; ayakları yere basan, gerçekçi-pragmatik bir yaklaşımı benimsemesi hâlinde iktidarını sürdürebileceğini iddia etmektedir.

Machiavelli tarafından belirlenen bu noktalar, düşünüre göre hangi ahlâki ya da siyasal ilkelerin aşındığına ilişkin soruyu da aydınlatmaktadır. Machiavelli'nin pasajdaki ilk vurgusu, "birçok kişi, kimsenin görmediği, varlığı bilinmeyen prenslikler ve krallıklar tasarlamıştır," ifadesiyle birlikte okunduğunda, düşünürün, Platon'un *Devlet* adlı eserine gönderme yaptığı açıkça anlaşılmaktadır. Machiavelli'nin hedefinde gerçeklikte hiç var olmayan –gerçeklikle en ufak bir ilgisi bile bulunmayan– etik yaklaşımlar ve siyasal projeler vardır. Düşünür artık ütopik tasarımlardan değil, var olan gerçeklikten hareket edilmesi gerektiğini söylemektedir. Aslında bu söylem, ilk kez Machiavelli tarafından dile getirilmemiştir. Machiavelli'nin düşünce ufkunda önemli bir yeri olan Cicero'nun siyaset anlayışında da bu söyleme benzer bir vurgu mevcuttur. Cicero, *De Re Publica* eserinde Platon'un –kendi kafasında– hiçbir yerde var olmayan soyut bir devlet yarattığını, dolayısıyla o ideal devletin havada kaldığını söyleyerek düşünürün kuramındaki eksikliği eleştirir.[7] Başka bir ifadeyle, Cicero'nun siyaset felsefesinin amaçlarından biri, Platon'un havada bıraktığı ideal devlet tasarımı ve o devletin yasalarının bu dünyadaki karşılığını göstermektir. Cicero'nun bu amacını bir adım öteye taşıyarak daha da dünyevileştiren Machiavelli, artık yaşadığımız dünyaya ait olmayan, insanoğlundan uzak, aşkın-siyasal bir zeminde hareket edilemeyeceğini ilân eder. Düşünürün bu dünyaya, içkin bir zemine doğru kaydırdığı siyasal ufuk, en net açılımını post-Makyavelist düşünür olarak konumlandırılabilecek[8] Spinoza'nın siyaset anlayışında bulur:

> Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları (*affecdon*) insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte, bu yüzdendir ki onları alaya almayı, onlarla ilgili hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlâki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık hâline getirmişlerdir. Böylece, tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde var olmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte var olanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. *Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar:* Bunun neticesi olarak, çoğu, bir Etik yerine bir Yergi

---

[7] Cicero, M. T., *De Re Publica,* çev. Clinton Walker Keyes, Loeb Classical Library, Edinburg: St. Edmundsbury Press, 2000, II, XI, 21-22. Çeviri için Pelin Atayman Erçelik'e teşekkür ederim.

[8] Bu vurguyu Strauss yapar. Düşünüre göre, post-Makyavelist filozof-kişi aslen Thomas Hobbes'tur. Hobbes'un Spinoza'nın hocası olması bakımından Makyavelist gelenek Spinoza'da da görülür. Bu iddia için bkz. Leo Strauss, "Niccolò Machiavelli", *History of Political Philosophy,* s. 296-297.

> yazmışlardır ve asla Siyasette uygulanabilecek görüşleri olmamıştır, onların tasarladığı şekliyle Siyaset, gerçekleşmeyecek bir düş olarak, veyahut ya Ütopik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmelidir. O halde, bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve Devleti yönetmeye kuramcılardan, yani filozoflardan daha uygun kimsenin olmadığına hükmedilir.[9]

Machiavelli'nin vurgusunu derinleştiren Spinoza'nın kaleme aldığı bu pasajda hedef alınan, kendilerini Tanrı katında gören filozoflardır. Tanrısal düzlemde hareket ettiklerini düşünen bu filozoflar, var olanı gerçekte olduğu gibi değil, olması gerektiğini düşündükleri biçimiyle ele alır. Bu noktadan kalkılarak kurulan bir etik ya da siyaset anlayışı da herhangi bir düzlemde uygulaması gerçekleştirilebilecek türden bir anlayış olmaz; çünkü bu anlayış aslında hiçbir yerde bulunmayan kusursuz –ya da eksiksiz– bir insan doğası tasarımından yola çıkılarak inşa edilmiştir. O halde –Spinoza'nın yukarıdaki söyleminin post-Makyavelist olduğu varsayımının kabulü üzerinden– Machiavelli için doğru olanın, insanlara ilişkin tasarımımızı, bizim onların nasıl olmaları ya da yaşamaları gerektiği inancımızdan hareket ederek değil, onların aslında var oldukları gerçek hallerinden çıkararak oluşturmak olduğu ileri sürülebilir. Düşünür, yukarıda tarif edildiği şekliyle çağına kadar yapılagelen geleneksel ahlâk ve siyaset öğretilerinden vazgeçmeyi önermektedir. Başka bir ifadeyle, Machiavelli, siyasal alana yeni bir söylemle yaklaşmakta; yani siyasal alanı tarif ederken yeni bir kavramsal çerçeve ve bu çerçevenin uzantısı olabilecek yeni bir üslup belirlemeye çabalamaktadır. Bu çerçevenin çıkış noktası –geçmişte başvurulduğu gibi– insan doğası anlayışıdır; ancak bir farkla, artık insan doğası, siyasal söylem alanında bir mükemmellik ideası eşliğinde temsil edilmemekte; var olanın gerçekte var olduğu şeklini kapsayarak –yani eksik ve kusurlu olarak–, içimizde çarpışan duygularla, onu kötülemeyen ve hor görmeyen bir anlayışla temsil edilmektedir.

Düşünürün bakış açısı, Machiavelli'nin *Prens*'ten alıntıladığımız pasajdaki ikinci vurgusunu da açıklar niteliktedir. Var olan gerçeklikten hareket edilerek ortaya konulan felsefi yaklaşım ve bu yaklaşımı belirleyen yöntem, konunun tasarımından hareket edilerek belirlenen felsefi yaklaşımdan ve o yaklaşıma ait yöntemden bütünüyle farklıdır. Bir yandan var olan somut duruma bakarak – bir nevi insan doğasının özelliklerine yaslanarak (ki bu özellikler aslen kötü özellikler de olabilir)– geliştirilen felsefi-bilimsel siyasal perspektif, beri yandan ideal olandan hareket edilerek spekülatif-felsefi zeminde tasarımlanan metafi-

---

[9] Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2007, Birinci Bölüm, § 1, s. 11-12, vurgu bana ait.

zik-siyasal perspektif. Machiavelli yukarıda da açıklandığı gibi ikinci perspektifi "geleneksel" ilân ederek olumsuzlamış ve ilk perspektifi benimseyerek Rönesans doğalcılığına dayanan, geçerli (yeni) bir siyaset bilimi oluşturmaya çalışmıştır.[10] Bu bilimsel çabanın öncülleri şu şekilde sıralanabilir: a) İnsan doğasının değişmez birtakım özellikleri vardır, dolayısıyla insanlık tarihinde insanın özüne ilişkin kayda değer bir değişiklik olmaz, b) insanın özünde yatan temel özelliklerin neler olduğu deneyim yoluyla –başka bir deyişle var olan somut duruma bakılarak– saptanabilir, c) eğer insanın sabit özellikleri saptanabilirse, geçmiş toplumlarda yaşamış insanların, davranışlarını, hangi nedenlerle –veya ne tür yollarla– gerçekleştirdikleri anlaşılabilir, d) eğer geçmişin yukarıda tarif edildiği şekilde anlaşılabilme olanağı mevcut ise ve eğer insanın –geçmiş, şimdi ve gelecek zamanlar için geçerli olan– birtakım değişmez doğal özellikleri olduğu savı geçerli ise o halde gelecekte de neler olabileceği ya da gelecekte insanların hangi tutumları ya da davranış şekillerini benimseyebileceği kestirilebilir durumdadır ve son olarak e) bir tür yönetme tekniği olarak tanımlanabilecek siyaset de bu yaklaşımla bir bilim olarak kurulabilir ve insanların pratikleri ancak ve ancak bu perspektifle bilimsel bir düzlemde ele alınabilir. Kısacası, Makyavelist yönelimle birlikte, yöneticilerin hangi tür eylemlerle yönetilenleri yönlendirebilecekleri ve yönetilenlerin hangi tür eylemlere razı geldikleri; bir yöneticinin halkı tarafından hangi tür durumlarda kucaklanacağı ya da hangi koşullarda saf dışı bırakılacağı vb. türünden konular siyaset biliminin araştırma alanına dâhil olmaya başlamıştır. Ancak vurgulanması gereken diğer bir önemli nokta, siyaset biliminden –tıpkı diğer bilimlerde olduğu gibi (örn. fizik, kimya, astronomi vb.)– beklenen geçmiş ve gelecek arasında kapsamlı bir birlik kurabilmesidir.[11] Bir disiplinin ya da çalışma alanının bilim olabilmesinin önkoşulu, o alanın geçmişteki olaylardan yola çıkarak gelecek zamana ilişkin öndeyilerde

---

[10] Machiavelli'nin bu girişimi tepe noktasını Hobbes'un siyaset teorisinde bulur. Hobbes da bu durumun farkındadır ve bu yüzden siyasete yaklaşımını bütünüyle yeni bir anlayış olarak görmektedir. Bunun ötesinde, kendinden önce siyaset felsefesi ya da siyaset bilimi isimlerini hak edebilecek herhangi bir çalışmanın yapıldığı iddiasını reddeder Hobbes. Sokrates'ten beri siyaset felsefesi adına yapılan şeylerin "bilimden çok rüya olduğunu düşünür." O, "hem kendisini hakiki bir siyaset felsefesinin kurucusu, hem de siyaset felsefesinin hakiki mucidi olarak görmektedir." Bkz. Leo Strauss, "Niccolò Machiavelli", *History of Political Philosophy,* s. 297-298.

[11] Geleceğin birtakım kestirimlerle belirlenerek kontrol altına alınması hedefi, modern bilimin yönelimlerinden en temel olanıdır. Temelleri Rönesans döneminde atılan modern doğa biliminin bu eğilimi 19. yüzyıldaki pozitivist yaklaşımla daha bir açığa çıkmış ve bilimsel tözü meydana getiren özelliklerden biri hâline gelmiştir. Bkz. Max Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", *Between Philosophy and Social Science* içinde, çev. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, John Torpey, Masschusetts: MIT Press, 1995, s. 314-317.

bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, geçmişteki bir *x* olayının yarattığı *y* sonucu bilimsel açılardan değerlendirilerek, gelecekte de *x* olayına benzer bir olay gerçekleştiğinde *y* olayına benzer bir sonucun ortaya çıkabileceği kestirilebilir olmalıdır. O halde, Machiavelli'nin siyaset ufkuna eşlik eden yeni bir bilincin olduğu öne sürülebilir: tarih bilinci.[12] Böylesi bir bilinci geliştirmekteki amaç, geçmişte olmuş olaylar ile gelecekte olacak olaylar arasında bağlantı kurmaktır. Max Horkheimer, bu bilince ait olan *olayların birliği* düşüncesinin Machiavelli'nin felsefi amacından asla ayrıştırılamayacağını öne sürer. Düşünüre göre:

> Eğer belli devletlerdeki tebaa grupları bugün ve gelecekte geçmiştekinden farklı tepki verirlerse ve eğer bu kişilerin tepkileriyle ilintili olan tutkuları aynı kalmazsa, o zaman Machiavelli'nin yazıları yazarın hedefine ulaşmamış olur ve yazarın, biliminin sadece bir rüya olduğunu görmesi gerekir. Bu pragmatik anlayış Machiavelli'nin yazılarının dışsal biçimini bile belirler. Onun ana eseri *Söylevler*'e bakan herkes, her zaman olmasa da, bölümlerin, Livius'un olay betimlemelerinden alıntılarla başladığını ve (genellikle eski ve daha yakın tarihten alınan başka örneklere dayanarak) bunlardan genel önermelerin çıkarsandığını görecektir. *Prens*'te, bir hükümdar için önemli olabilecek siyasi sorunlar, her biri teker teker küçük bölümlerde ve kural olarak örneklerle ele alınmaktadır. *Floransa Tarihi*'nin bütünü tek bir tarihi örnek oluşturur: eser geleceğin siyasetine hizmet edecek bir anılar derlemesidir.[13]

Horkheimer'ın, Machiavelli'nin en önemli üç eserine ilişkin yaptığı tespit aynı fikirden hareket eder: Machiavelli'nin şimdide olan ve gelecek zamanda olması beklenen olayların geçmiştekilerle aynı tınıyı taşıyacağı iddiasına dayanan pragmatik kavramsallaştırması. Horkheimer'ın bu tespiti, Machiavelli'nin var olan gerçeklikten hareket edilerek ortaya konulan yeni felsefi yaklaşımını ve bu yaklaşımı belirleyen yeni bilimsel yöntemini de anlamımızı olanaklı kılar. Artık felsefi pratiklerde; ne Aristoteles'in yaptığı gibi –metafizik bir tutumla– ilk ilkelerden hareket edilmekte, ne de Platon'un idealist-diyalektik yöntemi benimsen-

---

[12] Bu yüzden Max Horkheimer burjuva tarih felsefesi geleneğinin başlangıcına Machiavelli'yi yerleştirir. Düşünüre göre, Machiavelli'nin tarih anlayışından pay alan "tarihin psikolojik kavramsallaştırması, modern tarih kuramlarının sadece psikolojiden etkilendiği görüşüyle değil, felsefi antropolojinin sorularıyla da ilişkilidir" (A.g.e., 313). Horkheimer, ayrıca Machiavelli'nin toplum anlayışını sorunlu bulur ve eleştirir. Düşünüre göre bu anlayışın somutlaştığı yaklaşım Hobbes'un doğa yasası doktrinidir (A.g.e., s. 313-314).

[13] A.g.e., s. 317-318.

mektedir.[14] Yeni bilim anlayışının ahlâk ve siyaset ayağı yeni bir paradigma ve yöntem üzerine inşa edilmektedir. Machiavelli'nin siyaset anlayışında artık tarihsel örneklerden yola çıkılarak belirlenen ve gelecekteki olayları da açıklaması beklenen bilimsel bir tutum söz konusudur.

Bu yeni bakış açısının tamamlayıcı önermesi, olan ile olması gereken arasında keskin bir ayrım olduğu fikrini derinleştiren önermedir. Machiavelli bu önermeyi şu ifadesiyle açıkça ortaya koyar: "nasıl yaşanması gerekenle, gerçekten yaşanan arasında öyle büyük bir ayrım vardır ki var olan yerine olması gerekenin peşine düşen kişi, kurtuluşunu değil, yıkımını öğrenmiş olur." Betimleyici yargılar (*descriptive judgements*) ile buyurucu/kural koyucu yargılar (*prescriptive judgements*) ya da "olan" (*is*) ile "olması gereken" (*ought to be*) arasında fark olup olmadığı –eğer iki yargı türü arasında bir fark var ise, bu farkın ne olduğu– ve betimleyici yargılardan buyurucu yargıların –veya olan'dan olması gereken'in– mantıksal ya da ampirik yollardan çıkarılıp çıkarılamayacağı, felsefede önemli tartışma konularındandır. Aslında bu sorunu felsefe tarihinde derinlikli bir şekilde analiz eden ilk düşünür David Hume'dur. Doğalcı bir tavırla metafiziği reddeden ve felsefeyi bilimsel düzlemde yeniden inşa ederek insan doğasını konu alan bir bilimin olanaklı olup olmadığını soruşturan Hume,[15] olan ile olması gerekeni ifade eden yargı türleri arasında kapanmayacak bir yarık olduğunu ve bu yüzden olan'dan olması gereken'e geçiş yapılamayacağını iddia etmiştir. Hume, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'nin "Ahlâk Üzerine" başlıklı üçüncü kitabında konuya ilişkin şöyle söyler:

> Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlâk sisteminde bir yazarın belli bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrı'nın varlığını kurduğuna ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğuna dikkat çekmişken; birdenbire alışıldık önerme kopülasyonları [bağlaçları] *dir* (is) ve *değildir* (is not) yerine bir *olması gereken* (ought) ya da *olmaması gerekene* (ought not) bağlanmış önermelerle karşılaşınca şaşırdım. Bu algılanabilir olmayan ancak aynı zamanda son derece önemli bir değişimdir. Çünkü bu *olması gereken* ya da *olmaması gereken* belli bir yeni ilişkiyi ya da olumlamayı ifade ettiği için, gözlenmesi ve açıklanması gereklidir; aynı zamanda bütünüyle kavranamaz görünen bu şey için de, bu yeni ilişkinin nasıl kendisin-

---

[14] Yeni bilimin yönteminin ayrıntıları ve Aristoteles'in felsefesinin eleştirisi için bkz. Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Ö. Akkaş, Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999.

[15] Hume, bu yolla özel bir ahlâk biliminin mümkün olup olmadığını sorgulamış ve bu soruşturması sonucunda böylesi bir bilimin mümkün olduğu fikrine ulaşarak iddiasını büyük bir inançla desteklemiştir. Bkz. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1967, III. Kitap.

den tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir sebep verilmelidir.[16]

Hume'un felsefe tarihine dönüp baktığında gördüğü şey hep aynıdır. Ahlâka ilişkin araştırma yapan tüm filozoflar çalışmalarının başlangıcında araştırma nesnelerine ilişkin birtakım gözlemlerde bulunmuşlar –yani gerçekte ne olduğunu araştırmışlar (dolayısıyla filozofların araştırmalarına başladıkları noktaları Hume olumlamaktadır)–, gözlemlerinin ardından ise var olana ilişkin tespitlerinden bir şekilde olması gereken'in dünyasına sıçramışlardır. Bu sıçrayışın Hume için ne mantıksal düzlemde ne de ampirik düzlemde hiçbir gerekçesi yoktur. Başka bir ifadeyle, olgusal zemine ilişkin inanç yargıları (*belief-judgemetns*) dünyasından, ideal tasarımlara ilişkin değer yargıları (*valu-judgements*) dünyasına, yani olan'dan olması gereken'e geçilemez. Hume'un düşüncesini daha açık kılmak istersek, pasajdaki eleştirisine örnek olarak şu ifade verilebilir: Felsefe tarihinde sık sık "Tanrı yaratıcı*dır*" ifadesinden "Tanrı'ya itaat ya da ibadet etmek *gerekir*" önermesine geçilmiştir. Son önermenin hangi ölçüt ya da yöntemle bir önceki önermeden çıkarılabildiği felsefi ya da bilimsel zeminde pek de açıklanabilir değildir; çünkü Hume'a göre olması gereken, olan'dan bütünüyle bağımsızdır. "Başka bir deyişle, olgusal ya da betimleyici yargı ya da önermelerle normatif veya değer biçici yargı ya da önermeler arasında var olan büyük mantıksal yarık hiçbir şekilde kapatılamaz."[17]

Konu hakkında Hume kadar ayrıntılı bir felsefi analiz yapmayan Machiavelli, olan ile olması gereken arasındaki ayrımı daha çok gerçekçi bir siyaset anlayışı oluşturabilmek için benimsemiştir. Düşünüre göre, olan yerine olması gereken'e yönelen kişi –prens ya da hükümdar– gerçekçi davranmayıp olaylar karşısında idealist bir tutum takınacağından kendi yıkımını hazırlar. Machiavelli, kendi yıkımını hazırlamaması için yöneticinin var olan olaylar karşısında ütopyacı yaklaşım yerine; ayakları yere basan, gerçekçi-pragmatik bir yaklaşımı benimsemesi gerektiğini düşünmektedir; çünkü düşünür, böylesi bir yaklaşımla yöneticinin iktidarını sürdürebileceğine inanmaktadır. O halde, Machiavelli için prens ya da hükümdarın iktidarını sürdürebilmesi için gerekli olan tek şey, toplumsal olaylar karşısında gerçekçi bir siyasal tavır ortaya koymasıdır. Peki, olaylar karşısında gerçekçi bir siyasal tavır ortaya koymak Niccolò Machiavelli için ne anlama gelmektedir?

❋

Düşünür, siyasal bir tavrın hangi ilkeler çerçevesinde oluşturulması gerektiğini *Prens* adlı eserinde tespit etmeye çalışır. Machiavelli'nin siyasal alana ilişkin

---

[16] A.g.e., s. 469.

[17] Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. 135.

yeni önerilerini daha kapsamlı bir şekilde kavrayabilmemize de olanak sağlayan bu eser, düşünür tarafından 1513 yılında kaleme alınmıştır. Öğretmeni Marcello Vergilio Adriani'nin aracılığıyla 1498 yılında Floransa Cumhuriyeti'nin ikinci sekreteri olan Machiavelli, görevini İspanyolların Floransa'yı işgal ettiği 1512 yılına kadar sürdürür.[18] Bu işgalle birlikte 17 yıllık bir aradan sonra Medici ailesi, Floransa'daki Cumhuriyet rejimine son vererek yeniden iktidara gelmiştir. Rejim düzeyinde gerçekleşen bu değişim, Machiavelli'nin görevden alınmasına, hattâ tutuklanmasına yol açar.[19] Tutukluluk süresince işkence gören Machiavelli, hükümetin, Kardinal Giovanni de' Medici'nin Papa olmasından sonra genel şenlik çerçevesinde ilân ettiği genel aftan yararlanarak hapis hayatından kurtulur ve San Casciano dolaylarında Sant' Andrea'daki küçük çiftliğine kapanarak siyaset üzerine düşünmeye başlar. İşte *Prens* kitabı bu süreçte kaleme alınmıştır. Bu eser, düşünürün, Floransa Cumhuriyeti'nde görev yaptığı 14 yıl boyunca diplomasiden öğrendiklerinin siyasi bir analizi sonucunda ortaya çıkmış bir eserdir. Eser, Machiavelli'nin, kendisini aniden ve acımasızca yere seren Talih'in büyük ve karşı durulmaz yumruğuna meydan okuyarak Medici ailesiyle bozulan ilişkilerini düzeltmesine yardımcı olması için yazılmıştır. Machiavelli, yeni rejimde yönetim düzeyinde resmî bir göreve getirilme beklentisi içindedir. Eserin sunuş kısmında konuya ilişkin şu ifadeler yer alır:

> Bir prensin gözüne girmek isteyenlerin en yaygın davranışı, sahip oldukları değerli ya da onun hoşuna gideceğini sandıkları nesneleri sunarak ona yaklaşmaktır. (...) Zat-ı şahanelerine, bağlılığımın bir tanıklığını sunmak istediğimde, dağarımda büyük adamların eylemlerine ilişkin bilginin dışında değerli bir şey bulamadım; çok önem verdiğim bu bilgiyi, çağdaş olaylara ilişkin uzun bir deneyimle ve eskileri sürekli okumak yoluyla edindim: bunları büyük bir özenle uzun uzadıya değerlendirip, inceledikten sonra şimdi küçük bir kitapta derleyerek zat-ı şahanelerine sunuyorum.[20]

Prens'i yazma amacını "Medici hükümetine yol göstermek" ve "kendisinin gözlemci olarak yeni yönetime alınmasına zemin hazırlamak" olarak belirleyen Machiavelli, Medici yönetimine açıkça bağlılığını sunmaktadır. Eseriyle, yeni yönetime sadakatini ispat etmeye çalışan düşünür, kendi deneyimlerinden –yani devlet hizmetinde geçen 14 yıllık zaman diliminde– ve eskiler'den –yani Ti-

---

[18] Bu göreve getirilmesinde başlıca rol oynayan faktör Machiavelli'nin beşerî disiplinler alanında yetişen –özellikle hümanist ahlâkın değerlerini benimsemiş– biri olmasıdır. Yönetim, ancak böyle hümanist eğitim almış bir kişinin görevinde başarılı olacağını düşünmektedir.

[19] Düşünürün tutuklanmasının nedeni, yeni Medici hükümetine karşı girişilen ve başarısızlıkla sonuçlanmış bir komploda yer aldığı şüphesidir.

[20] Niccolò Machiavelli, *Prens,* Sunuş Mektubu, s. 39-40.

tus Livius, Lucretius vb. eski yazarların yapıtlarından (başka bir ifadeyle klasik mirastan)– edindiği bilgilerini yeni yönetimin hizmetine sunmaktadır. Machiavelli'nin bu noktadaki başlıca hedefi, sunduğu bilgiler aracılığıyla iktidara yeni gelmiş bir yönetimin hangi koşullarda iktidardaki gücünü koruyabileceğini göstermek; dolayısıyla iktidarda sürekli kalabilmesi için temel görevlerini yeni yönetime hatırlatmaktır.[21]

Machiavelli bu amacına uygun olarak çalışmasının konusunu "tamamen yeni olan hükümdarlıklar" olarak belirler. Ona göre, "insanlar üstünde bir yetkeye sahip olmuş ve olan devletlerin tümü, güçlerin tümü, ya cumhuriyet ya da prensliktir."[22] Cumhuriyet incelemesini başka bir çalışmasına ertelediğini[23] ve prenslik yönetimi üzerine yoğunlaşacağını beyan eden düşünür –çünkü Machiavelli'nin yaşadığı toplum o an itibariyle cumhuriyet rejimiyle değil, bir tür prenslikle yönetilmektedir ve o da yeni yönetime, bilgilerini sunarak yaranmaya çalışmaktadır– tüm prensliklerin –ya da hükümdarlıkların– ya kalıtsal bir şekilde iktidarlarını sürdürdüklerini –örneğin tahtın babadan oğula geçmesi gibi– ya da yeni kurulduklarını söyleyerek bu egemenlik türünün varoluş kiplerini ayırır.[24] Machiavelli, kalıtsal hükümdarların daha az sıkıntı ve zorlukla karşılaşacağını düşündüğünden araştırmasını yeni hükümdarlıklar üzerinde yoğunlaştırır.

Düşünür için yeni yönetimlerin her zaman daha çok tavsiyeye ihtiyacı vardır; çünkü karşılaşacakları zorluklar iktidarlarını sürdürebilmelerine çoğu zaman engel olabilmektedir. O halde yapılması gereken Floransa'da yeniden iktidar olan Medici yönetimine gücünü pekiştirebilmesi ve iktidarını sürdürebilmesi için önerilerde bulunmaktır. Machiavelli yeni prensliklerin daima mevcut yönetimin devrilmesi sonrasında kurulduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle, yeni yönetimin önünü açan bir işgal durumu söz konusudur. Düşünür, bu işgalin ancak silahlı bir güçle yapılabileceğini düşündüğünden orduların yeni yönetimin sürdürülmesi sürecinde de önemli bir işleve sahip olduğunu ileri sürer. Eğer yeni yönetim işgalle iktidara geldiyse, yine başka bir gücün işgaliyle iktidarının son bulması pekâlâ mümkündür. Bu yüzden iyi bir ordunun yönetimin sürekliliğinde önemli bir rolü vardır:

> Bütün devletlerin, ister yeni, ister eski, ister karma olsun, sahip olması gereken başlıca temeller iyi yasalar ve iyi ordulardır. İyi orduların olmadığı yerde iyi yasalar da olamayacağına ve iyi orduların olduğu yerde iyi yasalar olması

---

[21] Quentin Skinner, *Machiavelli,* çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar, 2004, s. 72.
[22] Niccolò Machiavelli, *Prens,* I, s. 43-44.
[23] Cumhuriyet ideasını ele aldığı *Söylevler* başlıklı eseri Machiavelli'nin siyaset teorisine ilişkin en kapsamlı çalışması olacaktır.
[24] Ayrıntı için bkz. a.g.e., II-III, s. 45-58.

gerektiğine göre, yasaları değerlendirmeyi bir kenara bırakıp, ordulardan söz edeceğim.[25]

Görüldüğü gibi, Machiavelli için iyi bir devletin –dolayısıyla iyi yasanın– temelinde iyi bir ordu gücünün bulunması gereklidir. İyi bir ordu ne demektir? Bir ordu nasıl ve hangi durumda iyi olur? Düşünür silahlı güçlerin –ya da ordunun– iki şekilde kategorilendirilebileceğini öne sürer: a) paralı askerlerden oluşan silahlı güçler ya da yardımcı silahlı güçler ve b) prense sadık, yönetimin kendisinin kurduğu silahlı güçler. Machiavelli, İtalya'nın yıkımının nedeninin paralı ordular olduğunu düşündüğünden –çünkü paralı askerler "kendi başlarına buyruk, hırslı, disiplinsiz, kalleş olurlar; dostlarına karşı kabadayı, düşmanlara karşı alçakça davranırlar"[26]– ve yardımcı orduların da yardım ettikleri devletin haklı davasına hiçbir zaman o devletin öz askerleri gibi inanabileceklerini düşünmediğinden, her koşulda ikinci şıktaki ordu türünü savunmaktadır. O halde düşünür için iyi ordu, yönetimin bizzat kendisinin kurduğu ordudur.[27] Machiavelli kendi ordusu olmayan bir prensliğin her zaman tehlikede olduğunu düşünür. Başka bir deyişle kendi ordusuyla hareket etmeyen bir prens, hiçbir zaman tam bir güvence altında değildir. Böylesi bir prensin iktidarını, her an kaybetme riski vardır. Gerçek bir prens bu tehlikeyi sezen ve ona göre eyleyen bir kişi olmalıdır. Bu nedenle bilge bir prens ne paralı askerlerden oluşmuş bir orduyla ne de –"başkasının ordusuyla elde edilen bir yenginin gerçek bir yengi olmadığına" inandığından– yardımcı ordularla hareket etmeyi tercih eder.[28] O, her koşulda hep kendi ordusunu yeğleyen kişidir; başka ordularla kazanmaktansa kendi ordusuyla yenilmeyi arzu eder.

İyi bir ordu yeni yönetimin sürdürülebilmesinin gerek koşuludur ancak yeter-koşulu değildir; çünkü iyi bir ordunun başında iyi bir yönetici olmadıktan sonra ordunun nitelikli olmasının hiçbir değeri yoktur. Bu nedenle, düşünüre göre, kendi ordusunu yönlendirebilecek, siyasal alanda doğru hamleler yapabilecek ve bulunduğu coğrafyayı uzmanca yönetebilecek bir lidere ihtiyaç vardır. Başka bir ifadeyle, prensin ya da hükümdarın kendi iktidarını sürdürebilmesi için yetenekli olması gerekmektedir. Bu ifadedeki "yetenekli olmak" ne anlama gelmektedir? Örneğin yöneticinin yetenekli olması Platon'un filozof-kralına mı karşılık gelmektedir? Yani yönetenin yetenekli olması, Platoncu mânâda bir tür erdemli tavra mı sahip olması demektir? Bu soruların yanıtlanabilmesi, Mac-

---

[25] A.g.e., XII, 1, s. 107.

[26] A.g.e., XII, 2, s. 108. Ayrıca düşünür bu betimlemelere tarihten örnekler verir. Bkz. a.g.e., XII, 3-9, s. 108-115.

[27] Machiavelli'nin bu iddiası için ayrıca bkz. Niccolò Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, çev. N. Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2003.

[28] A.g.e., XII, 13, s. 119.

hiavelli'nin *virtus* ve talih (*fortune*) kavramlarının açımlanmasını şart koşar. Machiavelli, kişinin prens olabilmesi için –aynı anda mevcut olmasalar bile– iki temel şeyin önemine işaret eder: talih (*fortune*) ve erdem (*virtus*). Düşünür, tıpkı orduya ilişkin yaklaşımında söylediği gibi –nasıl ki paralı askerlerden oluşmuş bir orduyu ya da yardımcı kuvvetleri onaylamadıysa– talihleriyle değil de kendi yetenekleri/erdemleri –*virtus*'ları– sayesinde iktidara gelen hükümdarların en hayran olunası liderler olduklarını ileri sürer. Düşünür, bu liderlere örnek olarak "Musa, Keyhusrev, Romulus, Theseus ve benzerlerini" gösterir.[29] Tarih sahnesinde önemli bir yeri olan bu liderler talihleri ya da başkalarının yardımlarıyla değil, kendi yetenekleriyle iktidara gelmiş kişilerdir. Siyasi arenada elbette talih de önemlidir. Tarihte, onun sayesinde yönetimi ele geçirmiş ve iktidar olmuş birçok liderden söz edilebilir. Machiavelli, talihi sayesinde yükselmiş liderlere örnek verilebilecek en çarpıcı ismin İtalya tarihinden Cesare Borgia olduğunu düşünür. Talihiyle iktidara gelmiş kişilere ilişkin örneklerin "en öğretici olanı, 'bulunduğu konumu babasının talihi sayesinde kazanan' ve bu kariyeri, 'talih ve başkalarının güçleri sayesinde' iktidara gelen tüm hükümdarlar tarafından 'öykünülecek değerde' olan Cesare Borgia'dır."[30] Machiavelli Borgia'yı Floransa Cumhuriyeti için diplomatlık yaptığı sırada tanımış, 1500'lü yılların başındaki yükselişine hayran kalmıştır. Ancak Borgia, bu hızlı yükselişinin ardından pek de rasyonel sayılamayacak siyasi kararları ve başlarda iyi giden talihinin sonraları kendisine sırt çevirmesi sonucunda büyük bir çöküş yaşamıştır. İşte bu süreçte Machiavelli, Borgia gözlemlerinden, "talihe daha az güvenen, daha uzun süre tutunur" ilkesini türetmiştir.[31] Borgia'nın düşünüre göre en büyük yanlışı, talihine aşırı derecede güvenmesi ve siyasi öngörüden yoksun olmasıdır. Başka bir ifadeyle, Borgia'nın olaylar karşısında takınmış olduğu tutum hatalıdır. Yani Borgia, somut durumun siyasi tahlilini doğru bir şekilde yapamamıştır. Bu da Borgia'nın erdemden yoksun olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu yüzden de Borgia'nın hızlı yükselişi –talih sayesinde gerçekleştiğinden yani liderin özünde siyasi bir manevra kabiliyeti olmamasından dolayı– kötü bir sona doğru evrilmiştir. Kısaca Machiavelli için liderin *virtus*u yeni bir yönetimin geleceğini şekillendiren temel unsurlardan biridir.

Machiavelli, bu tespiti şu ilkeyle ortaya koyar: "Her şeyini talihe bağlayan bir prens, talih değişince devrilmektedir."[32] Düşünür, talihi, bu ifadede ikili bir anlamda kullanır. İlki, klasik kaynaklarda da sıkça karşımıza çıkan tanrıça olan

---

[29] A.g.e., VI, 3, s. 70.
[30] Quentin Skinner, *Machiavelli*, s. 41.
[31] Niccolò Machiavelli, *Prens*, VI, 2, s. 70.
[32] A.g.e., XXV, 4, s. 185.

Talih'tir, ikinci kullanımda ise talih terimiyle tarihsel-siyasi koşullar kastedilmektedir.[33] İlk anlamıyla Talih; cesaret, yiğitlik vb. gibi eril erdemlere işaret eder. Bunun nedenini Skinner şu şekilde ifade eder:

> Talih bir tanrıça olmasına rağmen, yine de bir kadındır ve bir kadın olduğu için onu en çok cezbeden şey *vir*, yani gerçek yiğitliğin erkeğidir. Böylece bu Tanrıça'nın özellikle ödüllendirmek istediği niteliklerden biri, erkekçe cesarettir.[34]

Bu tespiti, Roma kaynaklarında karşılaştığımız siyaset algısıyla –cesaret ve yiğitlikle büyük zafer ve görkemlere ulaşmak– birleştirdiğimizde, ortaya çıkan sonuç şudur: "Tanrıça'yı yanına çekmek isteyen biri cesaret sahibi olmalıdır; bu aynı zamanda erdemli davranıştır."[35] Başka bir ifadeyle, Talih cesarete doğru kayar; Tanrıça cesaret erdemiyle ortaya çıkan iradeye boyun eğdiremez, tersine irade Talih'e boyun eğdirir. Machiavelli Hıristiyanlıkla körleşen bir güç olarak değerlendirilmeye başlanan ve önemsizleşen Talih kavramını, çağının hümanist eğilimli yazarlarının yeni değerlendirmeleri aracılığıyla eski anlamına –ya da gücüne– yeniden kavuşturur.[36] Düşünüre göre özgür irade Talih'e boyun eğmek yerine onunla mücadele etmelidir. "Talihe karşı verilen mücadele erkekçe cesaret ve yiğitlik gerektirir; dahası talih de böylesi erdemleri sever."[37] "Bana göre gözü pek olmak sakınımlı olmaktan daha iyidir; çünkü Talih dişidir ve boyun eğdirmek için onu dövmek, dürtmek gerekir. Soğuk davrananlardan çok, böyle davrananlar karşısında yenik düştüğü görülür."[38] O halde, prensin erdemi a) Talih'e boyun eğmemek, onunla mücadele ederek onu iradi bir yolla kontrol altında tutmak, b) bu noktadan sonra kendi siyasi geleceği için Talih ile ittifak yaparak birlikte hareket etmek ve c) Talih'e aşırı rol yüklemeden, kendi yeteneğiyle süreci yönlendirmeye çabalamak olmalıdır. Bütün bunlar için prensin ihtiyacı olan temel erdem cesarettir. İnsan, cesareti ile kaderinin efendisi olmalıdır; özgür istenci insanı insan yapan özniteliklerindendir. Machiavelli konu hakkında şöyle konuşur: "Özgür istencimizin ortadan kalkmaması için, talihin davranışlarımızın yarısını düzenlediğinin doğru olabileceğini, öbür yarısını ya da yarısına yakınını yönetmeyi ise bize bıraktığını düşünüyorum."[39] Machiavel-

---

[33] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 180.

[34] Quentin Skinner, *Machiavelli*, s. 43.

[35] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 179.

[36] Hıristiyanlıkla birlikte talih, dinsel bir çerçevede ele alınarak "kör bir güç" olarak betimlenmeye başlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Quentin Skinner, *Machiavelli*, s. 42-46.

[37] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 179.

[38] Niccolò Machiavelli, *Prens*, XXV, 9, s. 187.

[39] A.g.e., XXV, 2, s. 183-184.

li, Talih'in, kendi gücünü iradesiz durumlarda gösterdiğini düşünür. Kendisine yiğitçe karşı koyan erdemli bir tavrın olmadığı yerde Talih vardır. Ve Talih "kendisini durdurmak için setlerin, bentlerin yapılmadığını bildiği yerlere yöneltir saldırılarını."[40] O halde, yapılması gereken Talih'in saldıracağı uygun ortamı yaratmaktan kaçınmaktır.[41] Prensin cesareti ve özgür iradesi de bu işe yarar. Prensin *virtus*'larından biri Machiavelli'ye göre budur.

Talihin diğer bir anlamı olan "tarihsel koşullar", Machiavelli'nin devlet ve siyaset anlayışında önemli bir işlevi olan erdem teriminin diğer anlamını ortaya koyar. Eğer prens bilge biriyse; talihi (yani koşullar) değiştiğinde, doğru tavır alabilmelidir. Prensin doğru tavır alması yeteneği sayesinde olur. Bu yetenek "koşullara ayak uydurabilme" yeteneğidir. O halde, prensin erdemi onun "koşullara ayak uydurması"dır.[42] Başka bir ifadeyle, prens, bir sorunla karşılaştığında, en uygun kararı –ya da sorun karşısında en uygun önlemi– alabilecek yetenekte olmalıdır. Peki, prensin alması gereken kararlar, ne tür kararlardır? Prens tarafından alınması gereken önlemlerin ahlâki ya da siyasi açıdan özellikleri neler olmalıdır?

Buraya kadar Machiavelli'nin bir prensin *virtus*'unun, "Talihin darbelerine karşı koymasını, Tanrıça'nın desteğini kazanmasını ve hem kendisinin onurunu ve görkemini hem de yönetiminin güvenliğini tesis etmesini sağlayan bir nitelik"[43] olarak değerlendirdiğini kaydettik. Ancak bir önceki paragrafta yapmış olduğumuz "prensin güçlü olabilmesi için değişen koşullara ayak uydurabilmesi gerektiği" yönündeki vurgumuz, *virtus*'un yeni bir çözümlemesine gönderme yapmaktadır. *Prens*'i bütünüyle yenilikçi kılan şey de bu yeni çözümlemedir. Machiavelli, erdemli davranışın yeni bir tanımlamasını yaparak *virtus*'a, dolayısıyla yöneticiye yeni bir rol yüklemiştir.[44] Machiavelli, erdemli davranışı yeniden çözümleyerek kendisinden önceki felsefi geleneğin erdeme yüklediği

---

[40] A.g.e., XXV, 3, s. 184.

[41] İşte bu yüzden Machiavelli, Talih'in yardımıyla başa gelmiş bir hükümdarın işinin çok zor olduğunu söyler çünkü Talih, karşısındakini güçsüz bulduğu anda ona acımasızca saldırır. İktidarını Talih'in müdahalesine borçlu olan yöneticiler toplumda ve tarihte çok fazla kök salamadan silinirler. Çünkü onların mayasında güçlü ve iyi bir yöneticinin sahip olması gereken erdemler bulunmamaktadır. Bu yüzden de iktidarı ele geçirirlerken sarf ettikleri çabanın iktidarlarını sürdürürlerken on katını sarf etmeleri gerekmektedir. Bunu da çoğu zaman yapamazlar.

[42] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 180.

[43] Quentin Skinner, *Machiavelli*, s. 57.

[44] Quentin Skinner, "Political Philosophy", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde, C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 434.

ahlâki içeriği büyük ölçüde ters yüz ederek değiştirmiştir.[45] Strauss bu değişimi, "Machiavelli'nin Aristoteles'in etik yaklaşımını yeniden yazması" şeklinde yorumlar. Strauss, bu yorumunda Machiavelli'nin belli bir aşamaya kadar geleneksel etik öğretiyi desteklediğini iddia etmektedir.[46] Yani bir anlamda Machiavelli de –Aristotelesçi bir bağlamda– belirli bir aşamaya kadar insanların erdemli yaşamaları gerektiğini düşünmektedir; ancak düşünürün Aristoteles'e katılmadığı nokta erdemli bir hayatın doğrudan mutluluk getireceği düşüncesidir.[47] Machiavelli, bu iddianın gerçekte bir karşılığı olmadığını, bu yüzden geçersiz bir iddia olduğunu savunur. Ona göre erdemli bir hayat illa ki mutluluk getirmesi gerekmez; hattâ Aristoteles'in kastettiği türden bir erdemlilik çoğu zaman mutluluk getirmez. Bunun nedeni Machiavelli için çok açıktır: insan doğasının aslen kötü olması. Machiavelli, bu ilkesinden yola çıkarak büyük hedefleri olan prenslerin iyi kalmasının olanaksızlığını gösterir: "(...) çünkü her zaman iyi olmak isteyen birinin, bunca iyi olmayan arasında yıkıma uğraması kaçınılmazdır. Bu nedenle, iktidarda kalmak isteyen bir prensin iyi olmamayı öğrenmesi (...) gerekir."[48] O halde, Machiavelli için prensin uygulaması gereken şey, her koşulda iktidarını sürdürmeyi denemek, bu amaç için gerektiğinde kötüye bile başvurmasıdır.[49] Machiavelli'nin "kötülüğün düşünürü" olarak ün salmasını sağlayan pasajı şöyledir:

> Bir prens, özellikle de yeni bir prens (...) devleti ayakta tutabilmek için, çoğu kez verdiği söze, iyiliğe, insanlığa karşı çıkmak zorunda kalabilir. Bu nedenle talihin rüzgârına ve değişen durumların gereklerine ayak uydurabilecek bir düşünce yapısına sahip olmalıdır ve (...) elinden geldiğince iyilikten uzaklaşmamalı, ama gerektiğinde kötüye başvurmayı da bilmelidir.[50]

Prens, "insanları iyi kılan" davranışları uygulayamaz, uygularsa bu onun yıkımı olur; çünkü,

> insanlar (...) nankör, kaypak, içten pazarlıklı, sinsi, tehlike karşısında korkak, para canlısı olurlar; (...) tehlike uzaktaysa, onlara iyilik ettiğin sürece senin yanındadırlar, kanlarını, mallarını, yaşamlarını, çocuklarını verirler

---

[45] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük,* s. 181.

[46] Leo Strauss, "Niccolò Machiavelli", *History of Political Philosophy,* s. 300.

[47] A.g.e., s. 300.

[48] Niccolò Machiavelli, *Prens,* XV. 1, s. 128.

[49] Hattâ Machiavelli'ye göre bir prensin acımasız gibi kötü bir sıfattan gocunmaması gerekir. Bkz. a.g.e., XVII, 1, s. 135. Machiavelli, Borgia'nın öngörüden yoksun bir lider olmasına karşın zaman zaman toplumu gerekli şekilde yönlendirebilmek için başvurduğu acımasız yöntemleri över ve Borgia'ya duyduğu hayranlığı gizlemez. Düşünür, yukarıdaki söylemini de muhtemelen Borgia gözlemlerine borçludur.

[50] A.g.e., XVIII, 4, s. 143.

> sana; ama tehlike yaklaşınca yüz çevirirler. Ve yalnızca onların sözüne güvenmiş olan prens, başka hazırlıklardan yoksun kaldığı için yıkıma uğrar.[51]

Machiavelli, prensin yıkıma uğramaması için gerektiğinde kötüye başvurması gerektiği iddiasına, yöneticinin yine de –halkta nefret uyandırmaması için[52]– insanlara kötü görünmemeye özen göstermesi gerektiği önermesini ekler. Prens aslında öyle olmasa bile, "bağışlayıcı, sözünün eri, dürüst, dindar" görünmeye çalışmalıdır. Platon'un aksine Machiavelli, siyasal alanda görünenin önemsiz olmadığını, hattâ asıl olandan –bazı zamanlarda– üstün olduğunu söylemektedir. Bu nedenle, bir prensin nasıl göründüğü mevcut konumunu sürdürebilmesi için önemlidir. Ancak burada amaç prensin halk tarafından sevilmesi değil, halkta nefret uyandırmaktan kaçınmaya çalışmasıdır. Yoksa yeri geldiğinde prens; son derece yalancı, merhametsiz ve acımasız davranabilme yeteneğine sahip olmalıdır. Bu davranışlarıyla prens, halkta –nefret değil ama– korku yaratmalıdır. Machiavelli, insanın doğasındaki kötülüğün baskın olmasına bağlı olarak, prensin sevilen bir prens olmasındansa, korkulan bir prens olmasını yeğlediğini söyler: "(...) korkulmaktansa sevilmek mi iyidir, yoksa sevilmektense korkulmak mı. Yanıt ikisinin de gerekliliğidir; ama bu ikisini bir araya getirmek zor olduğu için, bu ikiliden birinden yoksun kalınacaksa, sevilmektense korkulmak daha güvencelidir."[53]

Görüldüğü gibi artık Machiavellici erdem ne Platon'daki gibi bir tür bilgelik kaynağı, ne Aristoteles'in erdem anlayışında olduğu gibi doğru tercihte bulunma, ne Epikürcüler gibi ruhsal erince ulaşma ne de Hıristiyanlığın erdemleri gibi tanrısal düzene ya da yazgıya boyun eğme olarak tanımlanabilir.[54] Machiavelli için erdem, "(...) koşulların gücünü anlamak, zorunluluğun buyruklarını kabul etmekten geçer."[55] Machiavelli'nin yeni ahlâkı, –Skinner'ın söylemini takip edersek– bir tür zorunluluk ahlâkı olarak adlandırılabilir. Bir prensin ka-

---

[51] A.g.e., XVII, 2, s. 136-137.

[52] A.g.e., XVII, 6, s. 139.

[53] A.g.e., XVII, 2, s. 136. Burada ayrıca vurgulanması gereken önemli bir unsur var. Machiavelli, *Söylevler* adlı eserinde nefretin yol açacağı korkunun şiddeti doğurabileceğini ve bunun da bir tür tiranlık yaratabileceğini söyler. Bkz. Niccolò Machiavelli, *Söylevler,* çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2009, I, 2, s. 31. Bu söylemden düşünürün burada kastettiği korkunun nefret sonucu oluşmamış bir korku durumu olduğunu belirtmek yanlış olmaz.

[54] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük,* s. 182. Yeni ahlâk anlayışı ile Machiavelli, Mansfield'e göre, yalnızca klasik ahlâk geleneğinden kopmakla kalmaz aynı zamanda o geleneğin en önemli erdemlerinden birisi olan ölçülülüğe olan nefretini de ifade eder. Bkz. Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue,* Chicago: University of Chicago Press, 1996, s. 15.

[55] Quentin Skinner, *Machiavelli,* s. 61.

lıcı olabilmesinin en temel koşulu ona "adaletten çok zorunlulukların rehberlik etmesidir."[56] Dolayısıyla, prens ya da hükümdar, "zorunlu durumlara uyum gösterebilme erdemiyle donanmış"[57] bir kişi olmalıdır. Eğer yöneten bu erdemden yoksunsa ve yapması gereken şeyi gerektiğinde yapamıyorsa, –yani zaman ve koşullar değiştiğinde davranış biçimini değiştiremiyor ve yeni zamana uyum sağlayamıyor ise– yıkıma uğrar ve kısa süre içinde iktidarını kaybeder.[58]

❄

Machiavelli'nin, Medici ailesine yaranmak ve resmî görev almak için *Prens*'te verdiği öğütler, yeni yönetim üzerinde pek de önemli bir etki yaratmaz. Düşünürün umudu öylesine tükenmiştir ki Vettori'ye yazdığı mektupta artık sefil yaşamından kurtulmak için verdiği mücadeleden neredeyse bütünüyle vazgeçtiğini belirtmiştir.[59] Bu düş kırıklığının ardından yaşamı köklü bir değişime uğrayan Machiavelli bir yılı aşkın bir süre aylak aylak gezindikten sonra seçkin ve entelektüel kişilerden oluşan bir tartışma grubuna katılarak, çoğu cumhuriyet yanlısı olan grubun üyeleriyle birlikte; edebiyat, sanat, siyaset ve felsefe üstüne yoğun çalışmalar yapar. Machiavelli'nin cumhuriyet taraftarlarıyla kurduğu bu yoğun ilişkilerin en önemli ürünü, Livius'un *Tarih* adlı eserinin ilk on bölümü üzerine yazdığı *Söylevler* çalışmasıdır. *Prens*'te cumhuriyet değerlendirmesini erteleyen Machiavelli'nin çalışmasının ilgi odağı bu kez cumhuriyet ideasıdır.[60] Bu ilginin temel nedeni geçmişteki cumhuriyet deneyimlerinin ulaştığı görkemli egemenliğin nasıl başarıldığını kavramaktır; çünkü ancak Roma'nın başarısının sırrı kavranabilirse, Machiavelli'ye göre, geçmiştekine benzer bir keyif gelecekte yeniden yaşanabilir.[61] Bu bir anlamda, yukarıda Machiavelli'nin yöntemine dair yaptığımız vurgunun doğrulanması demektir. Machiavelli geçmiş, şimdi ve gelecek zamanlar arasında –bilgisel düzlemde– bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Geçmişte –antik kişiler– tarafından kullanılan yöntemler gelecekte de kullanılabilir, başka bir ifadeyle dikkatli bir araştırmacı geçmişteki olayları iyi tahlil edebilirse gelecekte olabilecek olayları öngörebilir. Bu bakış açısının Machiavelli'ye göre türediği alan tarihtir:

---

[56] Quentin Skinner, "Political Philosophy", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde, s. 434.

[57] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük,* s. 183.

[58] Niccolò Machiavelli, *Prens,* XXV, 6, s. 186.

[59] Machiavelli'den akt. Quentin Skinner, *Machiavelli,* s. 75.

[60] Ancak Skinner bizi uyarır: "(...) *Söylevler*'de, hükümdarlıklara karşı özellikle cumhuriyetler üzerinde durduğu sonucunu çıkarmak yanlış olur. Machiavelli böylesi cumhuriyetlerden ziyade, 'gerek cumhuriyetlerle gerekse de hükümdarlıklarla' yönetilen şehirlerle ilgilenmektedir." Bkz. Quentin Skinner, *Machiavelli,* s. 77-78. Ayrıca bkz. Niccolò Machiavelli, *Söylevler,* I, 1 vd.

[61] A.g.e., s. 78.

> Tarih kitaplarını okuyan çoğu kişi, sanki güneşin, gökyüzünün, elementlerin ve insanların hareketleri, düzenlenişleri, güçleri antik dönemdekilerden farklıymış gibi onları taklit etmenin yalnızca zor değil olanaksız da olduğu yargısıyla taklit etmeyi hiç düşünmeden, içerdikleri çeşitli olayları duymaktan hoşlanırlar. İnsanların bundan sonra bu hataya düşmemelerini dileyerek, çağların kötülüklerinin bizden alıp götürdüğü Titus Livius'un tüm kitaplarına yönelmeye karar verdim.[62]

İnsanların düştükleri hata, tarih kitaplarına sadece estetik açıdan yaklaşmalarından; başka bir ifadeyle tarihin zengin mirasından faydalanmak istememelerinden kaynaklanır. Oysa tarih, bize geleceği öngörmek ve düzenlemek açısından önem-bağlamı yüksek değerli bir alan açar. Yönteminin merkezine "geçmişteki olaylardan yola çıkarak gelecekteki olayların nasıl gelişebileceğini kestirmek" ya da kendi ifadesiyle "geçmişteki olayları taklit ederek geleceği öngörmek" yargısını yerleştiren düşünür, *Söylevler* çalışmasının ilgisini belirleyen cumhuriyet yönetimini bu bakış açısıyla soruşturur. Geçmişteki cumhuriyet deneyimlerinin ulaştığı görkemli egemenliğin nasıl başarıldığını kavramanın ancak klasik tarih üzerine yapılacak bir çalışmayla açığa çıkarılabileceğine inanan Machiavelli, Roma'nın başarısını kavramanın olanağını sunacak ipucunun tecrübeyle sabitlenebileceğini düşünmektedir: "(...) çünkü deneyim göstermiştir ki şehirler sömürge olduklarında ya da zengin olsa da *özgür* olmadıklarında asla büyüyememişlerdir."[63] O halde, Machiavelli için bir yönetimin kendisini geliştirebilmesinin ya da tarihe kök salabilmesinin koşulu onun özgür olabilmesidir. Daha açık bir ifadeyle, tarihte yönetimlere ya da devletlere başarıyı, özgürlük getirmiştir.

Machiavelli'nin siyaset felsefesinin önemli kavramlarından olan özgürlük, düşünürün teorisinde –çağdaş siyaset felsefesinin diliyle söyleyecek olursak– hem negatif hem de pozitif düzlemlerde işler. Negatif düzlemde işler; çünkü düşünüre göre özgürlük, yönetimin içte ve dışta bağımlı olmama durumudur. Düşünüre göre ancak ve ancak yönetim bağımsız hareket edebiliyorsa, o yönetim altında yaşayan insanlar ortak amaçlar ya da çıkarlar ekseninde örgütlenebilir. Özgürlük aynı zamanda pozitif bir nitelemeye de sahiptir; çünkü Machiavelli özgürlüğü, –yönetimin içte ve dışta bağımlı olmadığında, yani özgür olduğu varsayımının kabulünden sonra– toplumun özyönetimi fikriyle ilişkilendirerek düşünür.[64] Yani, özgürlük bir anlamda birey yurttaşların kendi yararları/çı-

---

[62] Niccolò Machiavelli, *Söylevler*, [Önsöz: Tarihin Değeri], s. 23.

[63] A.g.e., II, 2, s. 224. (vurgu bana ait)

[64] Machiavelli'nin burada kastettiği katılımcılık değildir. Düşünüre göre, "sıradan yurttaşların arzuları yönetmek ya da yönetime katılmak değildir, onlar sadece özgür yaşam-

karları için toplumsal kurumlara uygun şekilde hareket etmeleri ya da toplumun otoritesini kabullenerek yaşamaları demektir. Bu açıklamalar dikkatli bir şekilde incelendiğinde, düşünürün özgürlük vurgusunun hem negatif hem de pozitif boyutunda bireyin ön planda olmadığı dikkat çekecektir. O halde, Machiavelli için özgürlük ideası bireyle ilişkilendirilebilecek bir idea olmaktan çok, totalite eksenli bir işleve sahip kavramdır, bu yüzden düşünür bireyin özgürlüğünden çok, devletin özgür olmasını, bireyin refahından çok, toplumun ortak iradesiyle kurulan bir refah düzeyinin oluşturulmasını ister. Düşünürün bütün bu belirlemelerinin bize bıraktığı soru şudur: Eğer bir yönetimin kendisini geliştirebilmesinin gerekli koşulunun onun özgür olabilmesi ise ve özgürlük ideası yalnızca bireyin iradesi ve eylemleriyle ilişkilendirilebilecek bir idea olmaktan çok, totalite eksenli bir işleve sahip bir kavram ise; düşünür için özgürlük hangi yönetimle mümkün olabilir? Machiavelli bu soruya açık bir yanıt verir: Eğer Roma'nın başarısını doğru kavramış isek şunu da söylemek pekâlâ mümkündür; "özgürlük ancak cumhuriyet yönetimiyle mümkündür." Machiavelli, Roma tarihinden verdiği örneklerle bu tespitini ampirik (ve tarihsel) açıdan olumlamak ister:

> Romulus ve diğer tüm krallar birçok iyi yasa yaptılar. Aynı zamanda bu yasaları özgür bir topluma da uyarladılar. Ancak onların amacı, bir cumhuriyet kurmak değil, krallık kurmaktı. Şehir, özgür olduğu zaman, kralların yürürlüğe koymadığı, özgürlüğün korunması için yürürlüğe konması gerekli birçok şeyden yoksun kaldı.[65]

Düşünürün, özgürlüğü monarşik yönetimlerde ya da krallıklarda değil de cumhuriyetlerde aradığını gösteren bu örnekte yoksunluk olarak tanımlayarak dile getirdiği rahatsızlık, özgürlüğü kurumsallaştırmak için gerekli olan ve aynı zamanda onu koruyacak kurumların eksikliğinden duyduğu hoşnutsuzluktur. "Roma, özgürlüğünü koruyan bir kurumsallaşmaya cumhuriyet yönetimi altında kavuşur; çünkü özgürlüğü kalıcı kılan kurumsallık ancak cumhuriyetçi yönetimde var olabilir."[66] Roma'nın adını tarihte "büyük" kılan gelişme de kralardan kurtularak tam bir özgürlüğe kavuşmasıdır.[67] Kralların kovulmasının ardından Romalılar, "özgür yönetimlerinin başlangıcında bu gerekliliğin farkına vararak, iki Konsülü bir kralın yerine getirdikleri zaman (...) on ikiden fazla Lictor olmaması gerektiğine karar verdiler."[68] Machiavelli, Roma tarihinde bul-

---

larını devam ettirmek isterler. O halde Machiavelli açısından katılım kendinde bir değer taşımaz" (Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 157).

[65] Niccolò Machiavelli, *Söylevler*, I, 2, s. 34.

[66] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 158.

[67] Niccolò Machiavelli, *Söylevler*, II, 2, s. 224-225.

[68] A.g.e., I, 25, s. 110.

duğu bu örneğe benzer bir örneği İtalya'nın eski zamanlarında keşfeder. Eski zamanlarda İtalya'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan halkların özgür olduklarını düşünmelerinin nedenini, Machiavelli, başlarında hiçbir kralın olmaması şeklinde yorumlar.[69]

Bu yorumun uzantısı olarak şu iddia edilebilir: Machiavelli için keyfi bir gücün ya da iradenin olmaması, bir halkın özgür bir şekilde yaşadıklarını düşünmelerini sağlayan temel etmenlerdendir. Diğer önemli etmen ise insanların gerçekten özgür bir devlette yaşıyor olmalarıdır. Özgür yaşayan bir şehrin ya da devletin Machiavelli'ye göre iki temel amacı vardır: a) kazanımlar sağlamak ve b) özgürlüğü korumaktır.[70] "Kazanımlar sağlamak" gayesi; iki farklı şekilde okunabilir: a1) Halkın refah içinde olması ve refah gücünü artırmak için gayret etmesi ve a2) bireylerin kendi amaçlarını özgür bir devlette gerçekleştirebilmeleri. "Özgürlüğü korumak" için ise düşünüre göre birtakım önlemler –askerî, siyasi ve hukuki– almak gerekmektedir:

a) Askerî önlemler. Machiavelli, cumhuriyet yönetiminin geleceğinin aydınlık olabilmesi –başka bir ifadeyle özgürlüğün korunabilmesi– için yurttaş nüfusunun artmasını ve çoğalan nüfusun silahlandırılması gerektiğini söyler. Ancak bu şekilde Cumhuriyet korunabilir ve geliştirilebilir: "çok sayıda insan ve iyi ordu olmaksızın bir Cumhuriyet asla büyüyemez ya da büyürse asla kendiliğinden varlığını sürdüremez."[71] Machiavelli, *Prens*'teki iyi ordu vurgusunu *Söylevler*'de tekrarlar. İyi ordu, yönetimin bizzat kendisinin kurduğu ordudur. Machiavelli, askerî yeteneğe vurgu yapar ve kendi ordusu olmayan bir prensliğin her zaman tehlikede olduğu düşüncesini cumhuriyet yönetimi için yineler.[72] Başka bir deyişle kendi ordusuyla hareket etmeyen bir Cumhuriyet, hiçbir zaman tam bir güvence altında değildir. Çünkü böylesi bir yönetim askerî açıdan güçsüz olacağından ne dışarıya karşı kendisini savunabilir ne de içerideki kurulu düzeni koruyabilir. Zaten bir Cumhuriyet'in yapacağı ilk iş kendisini güvence altına almak ve iktidar ilişkilerini yasalar aracılığıyla kurumsallaştırmak ve daha sonra dışarıya karşı güçlü olduğu mesajını vermektir. Machiavelli, güçlü görünüşün önemini şöyle belirtir: "(...) çünkü bir prens –ya da bir halk– yakınındaki her prens ya da halkın ona yalnız başına saldırmaktan ve ondan korkacak kadar yüksek bir ihtişama ulaştığı zaman hiçbirinin zorunlu kalmadıkça asla ona saldırıda bulunmayacağı çok açık bir şeydir."[73] Ve düşünür için hem

---

[69] A.g.e., II, 2, s. 223.
[70] A.g.e., I, 29, s.120.
[71] A.g.e., I, 6, s. 48-49.
[72] A.g.e., I, 21, s. 102. "Hâlen yaşayan prensler ve modern cumhuriyetler, savunma ve saldırı için kendi askerlerinden yoksun oldukları zaman utanmalılar."
[73] A.g.e., II, 1, s. 220.

içeride hem de dışarıda böylesi bir görüntünün yaratılmasında olmazsa olmaz bileşen askerî eğitimli iyi bir ordudur.

b) Siyasi önlemler. Machiavelli'ye göre özgürlüğün korunması ve geliştirilmesinde siyasi önlemleri belirleyen iki temel kategori olduğu ileri sürülebilir: uyumsuzluk fikri ve ortak iyi ideası. Machiavelli'yi klasik cumhuriyetçi paradigmadan ayıran en önemli unsurlardan biri uyum tezine yönelik eleştirileridir. O, kendinden önceki düşünürlerin yaptığı gibi siyasal hayatın garantisini uyum tezinde bulmaz. Skinner, Machiavelli'ye göre Roma'nın büyük bir Cumhuriyet olmasını sağlayan temel motifin uyumsuzluk ve kargaşa olduğunu ileri sürer.[74] Gerçekten de Machiavelli Romalıların çekişmelerinin sisteme zarar vermekten çok, onu kuvvetlendirdiğini söylemektedir. Düşünüre göre özgürlükten yana yapılan tüm yasalar birtakım sosyal gruplar ya da sınıflar arasında yaşanan uyuşmazlıkların sonucudur. Başka bir ifadeyle, Machiavelli için siyasal hayatın ve özgürlüğün garantisi toplumsal yapıdaki çekişmelerdir: "(...) Bundan dolayı bu çekişmelerin zararlı olduğunu ya da bir cumhuriyeti böldüğünü dile getirmek olanaksızdır."[75] "Nasıl ki kralların kovulmasının ardından Romalılar iki Konsülü bir kralın yerine getirerek özgür bir hayatı tesis etmişlerse, o iki Konsül arasında doğan çatışma da özgürlüğü sağlamlaştıracak yasaların oluşmasına neden olmuştur. Senato ve halk arasındaki çatışma Roma'yı (...) mükemmelliğe taşır."[76] Farklı gruplar arasındaki çıkar çatışmalarını sistemin zenginliği olarak gören ve bu zenginliği yönetimin iktidarını sağlamlaştıracağına inanan düşünür, bu durumu şöyle açıklar:

> Ve söz konusu krallar tartışılan yollar ve nedenlerden dolayı egemenliklerini kaybettiler. Bununla birlikte kralı Roma'dan sürenler hemen yerine İki Konsül atadıkları için kralların gücünü değil ama ününü kazandılar. Böylece devlette senato ve Konsüllerin yer almasıyla (...) üç bileşenden yalnızca ikisinin karışımı, yani aristokrasi ve prenslik gerçekleşmiş oldu. Geriye yalnızca halk bileşenini yönetime yerleştirmek kaldı. Sonuç olarak, Romalı soyluluğu aşağıda verilecek nedenlerden dolayı küstahlaştığı zaman, halk ona karşı ayaklandı. Dolayısıyla bütünü kaybetmemek için yönetimi halkla paylaşmaya mecbur kaldı. (...) Ve böylece Cumhuriyet daha sağlam oldu; çünkü üç tür yönetim biçiminin hepsi yönetimde yerlerini aldılar.[77]

Machiavelli'nin tarif ettiği durum, tüm yönetim şekillerini –prenslik, aristokrasi ve halk yönetimi– tek bir cumhuriyet yönetim ağında toplama gayretini tarif et-

---

[74] Quentin Skinner, "Political Philosophy", s. 437-438.
[75] Niccolò Machiavelli, *Söylevler*, I, 4, s. 39.
[76] A.g.e., I, 2, s. 33-34.
[77] A.g.e., I, 2, s. 34-35.

mektedir. Bu çabanın sebebi "her Cumhuriyet'te halk ve zenginlerden oluşan iki karşıt hizip olduğudur."[78] Bu durumu gözden kaçıran yöneticiler sistemin çözülüşünü kendi elleriyle hazırlarlar. Çünkü her sosyal grubun kendi toplumsal ilişki ağları ve mizacına bağlı olarak kendine özgü birtakım çıkar ilişkileri vardır. Ve bu gruplar amaçlarını bu çıkar ilişkilerine göre belirler, dolayısıyla bu amaçları gerçekleştirmek farklı sosyal gruplar arasında çatışmaları doğurur. Önemli olan –farklı çıkar grupları ve var olan çatışmalar yok edilemeyeceği için– bu çatışmalardan sağlam bir düzen çıkarabilmektir. Machiavelli de bu çerçevede uyumsuzluğu ve kargaşayı olumlar ve bu çatışma ortamını düzenleyen rasyonel bir karma sistem yaratmaya girişir.

Machiavelli'ye göre özgürlüğün korunması ve geliştirilmesinde siyasi önlemleri belirleyen diğer kategori ortak iyi ideasıdır. Ortak iyi ideası, cumhuriyetçi ideolojinin temel söylemini oluşturan en önemli ideadır. Öyle ki Cumhuriyet tartışmalarında tüm yollar ortak iyi'ye çıkar. Düşünürün siyasal perspektifinde çatışmalı bir toplumsal yapının düzenlenmesini mümkün kılacak bir değere ihtiyaç vardır. Bu değer ortak iyi'dir. Her bir sosyal grup, yönetim tarafından ortak iyi'ye uygun olarak doğru bir şekilde örgütlenmelidir. Ancak böylesi bir örgütlenme cumhuriyet yönetimini korur ve geliştirebilir:

> (...) çünkü şehrin büyümesini sağlayan bireysel iyi değil ortak iyidir. Yine şüphesiz bu ortak iyinin yalnızca cumhuriyetlerde önemli olduğu düşünülür; çünkü onun etkisi altında davranılarak yapılan her şey cumhuriyeti ilerletir ve bununla birlikte şu ya da bu özel şahıs çok fazla zarar görse de söz konusu ortak iyi tarafından sağlanan yararlar öyle fazladır ki bu durum onun için uğraşırken zarar gören birkaç kişinin eğilimine karşı baskı oluşturabilir.[79]

Machiavelli'nin bu ifadelerinden –düşünürün Cumhuriyet ve özgürlük ile bağlantılı fikirlerini işin içine katarak– şu önermeleri çıkarmak mümkündür: ilk olarak, nasıl ki özgürlük tekil bir düzlemde değil de toplumsal bir bütünlük düzleminde ele alınıyorsa, aynı şekilde "iyi" ideası bireysel olanla değil, bütünsel olanla ilişkilendirilerek değerlendirilmektedir. Buna bağlı olarak, neden özgürlük meselesinin düşünür tarafından ısrarla bireysel düzlemde ele alınmadığı da bu söylemle açıklık kazanmaktadır. Özgür bir şehir ancak cumhuriyet yönetimi ile mümkündür ve Cumhuriyet'i koruyan ve ilerleten de ortak iyi'dir. Başka bir ifadeyle, ancak ve ancak ortak iyi'nin olduğu bir coğrafyada özgürlükten söz edilebilir. İkinci olarak, tekil olanın Machiavelli'nin siyaset anlayışında hiçbir yerinin olmadığı bu ifadelerden çıkarılabilir. Eğer özgürlük bir anlamda birey yurttaşların kendi yararları/çıkarları için toplumsal kurumlara uygun şekil-

---

[78] A.g.e., I, 4, s. 38.
[79] A.g.e., II, 2, s. 224.

de hareket etmeleri ya da toplumun otoritesini kabullenerek yaşamaları demek ise, bireyler ortak iyi'ye boyun eğmelidir. Bireylerin ortak çıkarı –ya da her bireyin yararına olan şey– ortak iyi'ye göre kurumsallaşan bir yönetim altında, ortak amaçlar eksenine uygun şekilde yaşamaktır. Elbette zaman zaman bu boyun eğme aksiyomu toplumsal zeminde birtakım sıkıntılar/sorunlar doğuracaktır. Ortak iyi ideası, her koşulda herkesin yararına işlemeyebilir. Eğer toplum içinde farklı amaç ve çıkarlara sahip değişik toplumsal gruplar ya da sınıflar var ise, ortak iyi'nin aynı anda herkesin çıkarına doğru işlemesi –ya da çıkarını tatmin etmesi– açıkçası çok iyimser bir beklentidir.[80] Bu yüzden Machiavelli'ye göre ortak iyi için eylemde bulunmak çoğu zaman birbiriyle uyumsuz bir sosyal grubun yararına, diğer grubun ise zararına yönelmek anlamına gelmektedir.[81] Demek ki evrensel bir adalet değerinden söz etmek, Machiavelli için çok da geçerli değildir. Geçerli olup olmamasının ötesinde pratik zeminde olanaklı da değildir. Skinner'ın da vurguladığı gibi, eğer ortak iyiyi korumak ve ilerletmek asıl amaçsa, bu amaç uğruna bazı zaman ve durumlarda adalet düşüncesini terk etmeye hazır olmak gerekmektedir.[82] Her durumda uygulanacak bir adalet tasarımı olmadığına göre, adalete yol gösterecek olan zorunluluk yasasıdır. Zorunluluk yasası ortak iyi'ye göre işler. Bu yasaya göre bir eylem ortak iyi'ye hizmet ettiği sürece iyi, hizmet etmediği sürece "kötü" olarak değerlendirilir. Eğer ortak iyi'nin korunması bir zorunluluk olarak yönetim sahnesinde belirmekteyse, bu duruma uygun olarak, yönetim adalet düşüncesinden bir süreliğine de olsa pekâlâ vazgeçebilir. Machiavelli tıpkı *Prens*'te olduğu gibi, cumhuriyet yönetiminin gerektiğinde ortak iyi'ye hizmet edebilmek için kötülüğe sapabileceğini söyler. Yönetimin yozlaşmaya başladığı yerlerde toplumsal bozukluğu düzeltmeye çalışacak Prens'lere Machiavelli *Söylevler*'de şöyle seslenir: "Eşitliği geri getirmeye çalışan herhangi biri, başka yerde daha ayrıntılı göstereceğimiz gibi, az kişinin kullanabileceği ya da kullanacağı kadar tamamen yasadışı yollar kullanmalıdır."[83] Ancak düşünüre göre yasadışı kötülük yolu sıkça açılmamalı; ancak ve ancak ortak iyi'yi korumak ya da onu yeniden düzenlemek adına açılmalıdır.[84]

c) Hukuki önlemler. Machiavelli'ye göre özgürlüğün korunması ve geliştirilmesinde etkin olan hukuki önlemlerin iki ayağı vardır: yasalar ve onlara bağlı olarak karma bir anayasa. Ortak iyi ideasının her şeyin üstünde durduğu ve

---

[80] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 170.

[81] Niccolò Machiavelli, *Söylevler*., I, 9.

[82] Quentin Skinner, "Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas", *Machiavelli and Republicanism*, G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 136.

[83] Niccolò Machiavelli, *Söylevler*, I, 17, s. 92.

[84] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 171.

uğruna birtakım önemli erdemlerin feda edileceği bir zeminde, yurttaşların ortak iyi'ye uygun bir hayat sürmesini sağlayacak temel baskı gücü yasalardır. Yasalar ortak iyi'ye uygun olmalı,[85] o değeri ve dolayısıyla özgürlüğü korumalıdır.[86] Böylece Machiavelli felsefesinde yasaların işlevi, insanları ortak iyi'ye yönlendirmek olarak belirlenir. Özünde kötüye meyilli olan insanoğlu ancak böylesi bir baskı aracıyla kendisini yozlaşmadan koruyabilir. Yasa koyucunun herkesin kötü olduğunu varsayarak yasalarını inşa etmesi gerektiğine inanan Machiavelli, insanların zorunlu olmadan hiçbir zaman iyiye yönelmediklerini iddia eder ve yasaların *zorla*[87] insanları "iyi" kıldığını söyler.[88] Başka bir ifadeyle, kötü bir insan doğası ancak yasa aracılığıyla iyi'ye yöneltilebilir.

Sivil hayatın ve siyasal zeminin temelinde olan yasalar sadece ortak iyi ideasına hizmet etmekle kalmamalı, yönetim düzeyinde de farklı toplumsal gruplar arasında toplumsal bütünlüğü zedelemeyecek bir işleyişin –ya da dengenin– kurulumuna hizmet etmelidir. Çünkü bir yönetimin istikrarı, o yönetimin geleceğini belirler ve istikrar ancak farklı gruplar arasında oluşturulacak bir dengeyle olanaklı hâle gelir. Machiavelli böylesi bir dengenin karma bir anayasanın uygulaması sonucunda kurulabileceğini düşünmektedir:

> (...) yasaları oluşturmakla basiretli olanlar, [tüm toplumsal grupların ya da yönetim modellerinin] hepsinin katıldığı bir yönetimin daha sağlam ve daha kararlı olduğu yargısına vararak, bu karma olanı seçmişlerdir. Çünkü aynı şehirde prenslik, aristokrasi ve halk yönetimi varsa, her biri diğerine karşı tetikte durmayı sürdürecektir.

Bu da dengeyi koruyacak, sisteme dinamizm katacaktır. Bu türden bir yönetim pratiğine örnek olarak düşünür, Sparta'yı verir. Lycurgus, "yasalarını Sparta' da öylesine hazırladı ki bölümlerini, krala, aristokratlara ve halka ayırarak, sekiz yüzyılı aşkın süren bir devlet yapılandırdığı gibi şehre en büyük barışı, kendisini de en büyük ünü sağladı."[89] Lycurgus'un bütünlüklü örgütlemesine karşın yönetim kademesinde olması gereken gruplardan sadece birini seçerek yönetim modelini kuran sistemler ise Machiavelli'ye göre yıkılmaya mahkûmdur. Düşünür, bu söylemine örnek olarak Atina'da yasa hazırlayan Solon'un başına

---

[85] Niccolò Machiavelli, *Söylevler*, I, 9, s. 63.

[86] A.g.e., II, 49, s. 173.

[87] Yasanın baskı gücünden kasıt ödül ve ceza sistemidir. *Söylevler*'in birçok bölümünde ödül ve ceza sistemine vurgu yapan düşünür bu sistemin doğru bir şekilde kurulmasını ve işletilmesini savunur. Yoksa toplum ve yönetim yozlaşır. Yasalar gerçek işlevlerini yerine getiremez olur. Bu sistem Machiavelli'ye göre adaleti yaratır. Anlaşılan o ki düşünürün adaletten anladığı daha çok ceza hukukudur.

[88] A.g.e., I, 3, s. 37.

[89] A.g.e., I, 2, s. 33.

gelenleri gösterir. Solon, yalnızca halk tarafından yönetilen bir devlet düzenleyerek kendi ipini çekmiştir.[90] Yönetimlerin kısa vadede ömürlerini doldurmasına bir başka örnek Floransa'dır. "Floransa farklı çıkarlara sahip her bir sosyal grubu doğru örgütlemeyi başaramadığı için tarih boyunca aşırı aristokrat yönetim ve halk yönetimi arasında"[91] sıkışıp kalmış ve bu yüzden hiçbir zaman farklı grupların taleplerini karşılayabilen bir cumhuriyet yönetimi olamayarak istikrarı yakalayamamıştır. Demek ki düşünür için yapılması gereken, farklı sosyal grupların çıkarlarını dengeleyebilecek bir karma anayasanın erdemlerinden yararlanarak kalıcı bir yönetim kurmaktır. Bu yönetimin adı cumhuriyettir.

Sırasıyla ele aldığımız askerî, siyasi ve hukuki önlemlerden birinin eksikliği beraberinde yozlaşmayı getirir. Örneğin silahlı bir gücün eksikliği, yönetimi, içeride ve dışarıda her türlü tehlikeye, ayaklanmaya ve saldırıya açık bir konuma sürükler. Böylesi bir ortamda ise yönetimin özerkliğini kaybederek başka bir gücün keyfî iradesine bağlanması kolaylaşır. Bu da özgürlüğü ortadan kaldırır, dolayısıyla yönetim –ve toplum– giderek çürümeye başlar. Siyasi işleyişin ortadan kalkması ise toplumun ortak iyi ideasından uzaklaşması demektir. Toplumun ortak iyi ideasından koparak toplumsal kurumlara saygı duymamaya başlaması ve bunun sonucunda her bireyin kendi çıkarları uğruna hareket etmeye yönelmesi yozlaşmayı doğurabilecek başka bir etmendir. Bunun yanı sıra hukuki düzlemdeki boşluk da yozlaşmaya yol açar. Örneğin yasaların ortak iyi'ye göre değil de kişisel çıkarlara göre yapılmaya başlanması –ki Machiavelli Roma'nın felâketine nedene olan gelişmelerden birinin bu olduğunu söylemektedir– ya da karma yönetim şeklinin bozularak sosyal gruplardan birinin yönetimde daha çok söz sahibi olması yozlaşmanın başlıca sebeplerindendir.

Yönetimin *virtus*'unu yitirmesi olarak tanımlanabilecek yozlaşma, aslında pek de engellenebilir değildir. Tarih nasıl bize Roma'nın büyüklüğünü gösteriyorsa, o büyük yönetimin çöküşünü de göstermektedir. Yukarıda sıralanan tüm önlemler layıkıyla yerine getirilse bile, Machiavelli cumhuriyet yönetiminin her zaman yozlaşma olasılığına sahip olduğunu düşünmektedir. Düşünüre göre genel olarak toplumlar yozlaşmaya meyillidir; çünkü insanların doğaları gereği kötülüğe kayan yapıları vardır. Machiavelli –insan dönek, güvenilmez ve kötüye meyilli bir varlık olduğundan– bütün siyasal sistemlerin bozulma riski taşıdığını ileri sürer. Yozlaşmanın asıl nedeni insanın doğasıdır. Dolayısıyla aslında her sistem belli bir bozulma eşiğine sahiptir, çünkü bir yönetimin işleyiş çarkları insan ilişkilerine ve bu ilişkilerin dengeli/doğru bir şekilde düzenlenmesine bağlıdır. Hastalık yönetimde ve toplumda kök saldıkça bozulma eşiğine daha çok yaklaşılmış olur. Ve o eşik bir kez aşıldıktan sonra geri dönüş müm-

---

[90] A.g.e., I, 2, s. 33.

[91] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 164.

kün değildir. Bütünüyle yozlaşan ve geri dönüşü olmayan bir devlette ortak iyi ideali tamamıyla yok olur ve ortak iyi düzeninin yerine kötülük ve suçun egemen olduğu bir düzen geçer.

❋

Machiavelli'nin hem *Prens*'te hem de *Söylevler*'de ortaya koyduğu felsefi ve siyasal yaklaşımlar çağdaş siyaset felsefesi alanında birçok tartışmanın zeminini oluşturmuştur. Machiavelli –birbiriyle zaman zaman zıtlaşıyor gibi görünen– farklı bakış açılarından dolayı çağdaş tartışmalarda farklı şekillerde yorumlanmıştır. Düşünürün eserlerinde ortaya koyduğu değişik siyasal hatlar, bir yandan –özellikle *Prens* adlı eserindeki tutumundan dolayı– otoriter eğilimleri ağır basan, cumhuriyetçi paradigmayı yıkan sıkı bir özgürlük düşmanı, beri yandan *Söylevler*'deki söylemi bağlamında cumhuriyetçi bakış açısını görece özgün yorumlarıyla –özgürlük, erdem ve ortak iyi idealarıyla– yeniden kuran bir filozof olarak anılmasını sağlamıştır. Bu türden farklı eğilimler, Machiavelli'nin felsefesinin "cumhuriyetçi yurttaş" ve "Prens'in yazarı" olarak iki farklı bakış açısıyla tartışılmasının sonucudur.[92] Örneğin Quentin Skinner, *Prens*'i çağa bir tepki olarak okumak gerektiğini iddia eder ve Machiavelli'nin asıl siyasal görüşlerini ortaya koyduğu eser olan *Söylevler*'i merkeze alarak düşünürün, özgürlüğün liberal ve toplumsal formlarını siyasal teoride bir araya getirdiğini iddia eder. Bu çerçevede Skinner için Machiavelli bir özgürlük filozofudur.[93] Maurizio Viroli de Skinner gibi düşünürün eserleri arasındaki farkın belirgin olduğunu ileri sürer. Düşünür, bu iki yapıt arasındaki temel farkın Machiavelli' nin *Prens*'te "devlet", *Söylevler*'de ise "siyaset" kuramını ortaya koymasından kaynaklandığını belirtir. Bu iki terim Viroli'ye göre birbirine karşıt anlamlara sahiptirler.[94] Bu tespitten yola çıkarak Viroli, Machiavelli'nin *Söylevler*'deki siyaset vurgusunu sahiplenir ve onun "yurtseverliğin eseri bir özgürlük anlayışının temsilcisi" olduğunu söyler.[95] Hans Baron ise, bu iki düşünürün –Skinner ve Viroli– yorumlarına alternatif olabilecek başka bir yorum geliştirir. Baron'a göre birbirine zıt gibi görünen iki yapıtı birlikte okuyarak bu eserlerde çizilen siyasal hatları birleştirmek gerekmektedir. Machiavelli, teorik zeminde

---

[92] Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 149. Ayrıca Machiavelli'nin düşüncelerini tanımlarken kullanılan bu ifadeler için bkz. Hans Baron, "Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of the Prince", *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton: Princeton University Press, 1988, s. 101-151.

[93] Quentin Skinner, *Machiavelli*, s. 77 vd.

[94] Bu ayrım için bkz. Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State - The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, New York: Cambridge University Press, 1992, s. 130-131.

[95] Viroli'den akt. Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, s. 150.

böylesi bir ortaklaşma olmadan doğru anlaşılamaz. Bu yüzden düşünür, Machiavellici cumhuriyetçiliği saf bir cumhuriyetçilik olarak görmekten ziyade monarşik öğelerle iç içe geçen bir cumhuriyetçilik olarak okur. Baron'un ortaya koyduğu bu tez, farklı düşünürlerce de paylaşılır. Örneğin çevirisini yaptıkları *Söylevler*'e yazdıkları önsözde Harvey C. Mansfield ve Nathan Tarcov, Machiavelli'nin savunduğu sistemin, cumhuriyetçi öğeler ile Tiranlığın bir tür karışımı olduğunu söylerler.[96]

Bu yorumlar arasında en doğru yorumun kime ait olduğu tartışması bir kenara bırakılırsa, Machiavelli'nin iki eseri üzerine söylenebilecek tek şey eserlerde ortaya konan görüşlerin ilk bakışta farklı görünmelerine karşın birbirleriyle ciddi benzerlikler taşıdığıdır. Örneğin *Prens*'te sıkça tekrarlanan, hattâ yapıtın temel argümanlarından birisi olan prensin ya da hükümdarın değişen koşullara ayak uydurması gerektiği söylemi aynı yoğunlukta olmasa da *Söylevler*'de de yerini alır.[97] Machiavelli prensin halk karşısında nasıl dindar görünmesi gerektiğini, yönetiminin sağlam olabilmesi için dine ihtiyacı olduğunu söylüyorsa; buna benzer olarak *Söylevler*'de de dinin birlik için gerekli olduğunu sıklıkla vurgular.[98] Yine aynı şekilde prens gücünü sağlamlaştırmak ya da iktidarda kalabilmek için nasıl zaman zaman kötü yollara başvurabilecekse, cumhuriyet yönetimi de ortak iyi uğruna birtakım değerlerden zaman zaman vazgeçebilecektir. Machiavelli *Prens*'te de *Söylevler*'de de kötüye başvurmayı hoş görür, hattâ bu olmazsa yönetimin istikrardan uzaklaşacağını inatla vurgular. Kuşkusuz bu örnekler çoğaltılabilir.

Bütün bu örneklerden çıkarılacak temel sonuç, düşünürün sadece bir eserine odaklanarak –örneğin *Söylevler* eserine– diğer eserini görmezden gelmenin Machiavelli'nin siyaset felsefesinin kavranmasında kesinlikle eksikliklere yol açacağıdır. O halde sorulması gereken şudur: Machiavelli'yi bütünlüklü bir gözle okuduğumuzda karşımıza çıkan temel unsur nedir? Machiavelli'nin siyaset felsefesinde temel unsur birliktir. Peki, ama neden? Ernst Bloch bu soruya şöyle yanıt veriyor:

---

[96] Harvey C. Mansfield, Nathan Tarcov, "Önsöz", *Discourses on Livy*, 1996, s. XXVI.

[97] "Kötü bir seçim ya da doğal eğilimleri nedeniyle zamana uymayanlar genellikle talihsizlik içinde yaşarlar ve onların eylemleri kötü sonuçlanır. İçinde bulunduğu zamana uyum sağlayanlarda ise durum tersidir." Bkz. Niccolò Machiavelli, *Söylevler*, III, 8, s. 397.

[98] A.g.e., I, 11-12, s. 69 vd. Hattâ Machiavelli dinden uzaklaşmanın yozlaşmayı doğurabileceğini bile söyler. Tabi hemen belirtelim; düşünürün burada kast ettiği din Hıristiyanlık değildir, pagan dinlerdir. Machiavelli Hıristiyanlığın (özellikle Kilise'nin) yozlaştırıcı bir etkisi olduğunu düşünmektedir. Bu vurgu Rönesans döneminin klasik vurgularından biridir.

> Machiavelli'nin birinci görevi, burjuvazinin yolunu açmaktı, –ama o bunun bilincinde değildi. İkinci görevi İtalya'nın birliğini sağlamaktı– ve bunun bilincindeydi. (...) Birliğin amacı, İtalyan kapitalizminin gerek duyduğu ekonomik birliğin yaratılmasıydı –yani [Machiavelli] toplumsal bir görev yüklenmişti.[99]

Bloch'un tespitine benzer bir tespiti Horkheimer da yapmaktadır:

> Onun çağında İtalyan burjuvazisini rekabetçi kılmak için birleşik bir İtalyan ulusu gerekliydi. Yine de Makyavelizm, eli kolu bağlanmış Ortaçağ ekonomisinin oluşturduğu engellerin ve onunla ilişkili feodalizm kalıntılarının tasfiyesi için güçlü, merkezî bir hükümete ihtiyaç duyan tüm ülkelerin karakteristik özelliğiydi.[100]

Şüphe yok ki Skinner bir konuda haklıdır; gerçekten de *Prens* düşünürün çağında olup bitenlere Machiavelli'nin tepkisini temsil etmektedir. John Sanbonmatsu *Postmodern Prens* adlı eserinde düşünürün yapıtını kaleme aldığı sıralarda birbiriyle bağlantılı iki tarihsel gelişmenin Avrupa'daki toplumsal ve siyasi zemini dönüştürdüğünü söylemektedir: a) Siyasi otoritenin geleneksel kaynakları gerilemektedir ve b) "halk" ya da kitle, gücünü yalnızca kendinden alan ve iktidarı zorlayan bir toplumsal güç olarak ortaya çıkmaya başlamaktadır.[101] Sanbonmatsu, Machiavelli'nin siyaset kuramının bu iki olgusal gelişmeyle uyum içinde olduğunu öne sürer. Machiavelli, bir yandan cumhuriyetçi siyaset ile "siyasetin kontrollü bir biçimde birleştirilmesi" amacına doğru çabalarken, diğer yandan bu birleşik yapının istikrarını nasıl sağlayacağı yolunda çözümlemeler yaparak "vahşi bir düzenin kaosunu engelleyebilecek bir biçim oluşturabilmenin" formülünü *Prens*'te geliştirmeye çalışmıştır.[102] Başka bir ifadeyle düşünür, "sınıf bloklarının dinamik ve canlı düşmanlığı olarak gördüğü şeyleri muhafaza etmeye girişirken, bu düşmanlığın patlamaya hazır bir düzeye ulaşmasını engelleme" gayreti içerisindedir.[103] Önemli olan birliğin dağılmasına engel olabilecek ya da birliği koruyacak ortak bir iradenin iktidar düzeyinde şekillendirilebilmesidir. Başka bir deyişle, yeni gelişmelere ayak uydurabilecek, aynı zamanda toplumsal yapıdaki değişik çıkar gruplarına ya da sınıflara hükmederek kaotik bir duruma geçilmesini engelleyebilecek yeni bir hegemonik gücü inşa etmeye çalışmaktadır Machiavelli. Bu çerçevede *Prens*, iradesini kaosa

---

[99] Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine*, s. 132-133.
[100] Max Horkheimer, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", s. 335.
[101] John Sanbonmatsu, *Postmodern Prens*, çev. Emre Ergüven, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007, s. 234.
[102] A.g.e., s. 234-235.
[103] A.g.e., s. 234.

karşı kabul ettirebilecek bir önderlik durumunu temsil etmektedir. Antonio Gramsci'nin betimlediği gibi "verili bir siyasi amaca yönelmiş olan verili bir ortak iradenin oluştuğu süreci" aktarmaya çalışan Machiavelli'nin "prensi bizzat insanlar için bir *araç* ya da *biçim* hâline gelmekte" ve "prensin kişiliği 'ortak iradenin' simgesini ve İtalya'daki bir dolu dağınık iradeyi birleştiren tarihsel şahsiyeti 'fiziksel olarak' ve 'insan biçiminde' temsil etmektedir."[104]

Sonuç olarak, Bloch'un da belirttiği gibi Machiavelli bize "politikanın gerçekçi yorumunun reçetesini vermiştir."[105] Bu reçetenin temel ilkesi egemen olan bir erdemin gerçek politikanın asıl ihtiyacı olan şey olduğudur. Erdem güçlü olmaktır. Güçlü olmak irade koymaktır. İradeli olmak, değişen koşullara uyum sağlamak, ahlâki ve siyasi pozisyonlarımızı şartlara göre belirlemeyi becerebilmektir. Machiavelli çağının değişen toplumsal ve siyasi koşullarına karşılık gelebilecek (ve aynı zamanda kendi teziyle de örtüşen) yeni bir siyasi harita çıkarmıştır. Ve artık yeni olanda eski olana yer yoktur.

Kaynakça

Bacon, Francis, *Novum Organum,* (çev. Sema Ö. Akkaş), Ankara: Doruk Yay., 1999.

Baron, Hans, "Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of the Prince", *In Search of Florentine Civic Humanism,* Princeton: Princeton University Press, 1988.

Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi Üzerine,* (çev. Hüsen Portakal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.

Brown, Wendy, *Politics Out of History,* New Jersey: Princeton University Press, 2001. (Türkçe baskısı, *Tarihten Çıkan Siyaset,* çev. Emine Ayhan, İst.: Metis Yay., 2010)

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş,* İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.

Cicero, M. T., *De Re Publica,* (çev. Clinton Walker Keyes), Loeb Classical Library, İngiltere: Harvard University Press, 2000.

Horkheimer, Max, "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", *Between Philosophy and Social Science,* (çev. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, John Torpey), Masschusetts: MIT Press, 1995.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature,* L.A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1967.

Koyré, Alexandre, "Ortaçağ Felsefesinde Aristotelesçilik ile Platonculuk", *Bilim Tarihi Yazıları,* (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: Tübitak Yayınları, 2004.

Machiavelli, Niccolò, *Prens,* (çev. Rekin Teksoy), İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2002.

Machiavelli, Niccolò, *Askerlik Sanatı,* (çev. N. Güvenç), İstanbul: Anahtar Kit., 2003.

Machiavelli, Niccolò *Söylevler,* (çev. Alev Tolga), İstanbul: Say Yayınları, 2009.

---

[104] Akt. a.g.e., s. 235-236.

[105] Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi Üzerine,* s. 138.

Mansfield, Harvey C., *Machiavelli's Virtue,* Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Mansfield, Harvey C., Tarcov, Nathan, "Önsöz", *Discourses on Livy,* 1996.

Sanbonmatsu, John, *Postmodern Prens,* (çev. Emre Ergüven), İst.: Bağlam Yay., 2007.

Skinner, Quentin, "Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas", *Machiavelli and Republicanism,* G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Skinner, Quentin, "Political Philosophy", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde, C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Skinner, Quentin, *Machiavelli,* (çev. Cemal Atila), İstanbul: Altın Kitaplar, 2004.

Spinoza, Benedictus, *Tractatus Politicus,* (çev. Murat Erşen), Ankara: Dost Kit., 2007.

Strauss, Leo, "Niccolò Machiavelli", *History of Political Philosophy,* Leo Strauss ve Joseph Cropsey (ed.), Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Tunçel, Ahu, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük,* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Viroli, Maurizio, *From Politics to Reason of State – The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600,* New York: Cambridge University Press, 1992.

MARTIN LUTHER

Kaan Harun Ökten

Bu yazıda Martin Luther'in Hıristiyanlık, özgürlük ve devletle ilgili görüşlerini ele almaya çalışacağım. Vurgum, erken dönem yani 1525'ten önceki Luther üzerine olacak. Bu dönem, onun Reformasyon düşüncesini temellendirdiği bir zaman zarfını temsil ettiği için Luther'le ilgili tartışmaları, 1520 ve 1523 tarihli eserleriyle sınırlandıracağım.

Martin Luther'in Kilisenin reformasyonu (tanzim ve ıslahı) maksadıyla geliştirdiği teolojik argümanları, kendisini takip eden bütün reformcuları derinden etkilemiş olsa da Reformasyon'un siyasal-toplumsal bir boyut kazanmasında asıl aktör kuşkusuz ki Jean Calvin olmuştur. Zira Avrupa'da demokrasi ve kapitalizmin yol alıp gelişmesinde Calvin'in düşünce ve eylemlerinin etkisi daha büyüktür. Öte yandan Luther'in ve Lutherciler'in iktisadi hayatı derinden değiştirme gibi bir plan ve programları, Calvin'le ve Calvinciler ile kıyaslandığında yok denecek kadar azdır. Muktedirleri halkın iradesine bağlamak gibi bir düşüncesiyse hiç olmamıştır. Bu bakımdan Luther, "muhafazakâr bir devrimcidir."[1]

Zira siyasi açıdan bakıldığında Almanya'da cereyan etmiş olan Reformasyon, bir tür "prensler devrimi" idi. Ortaçağ'ın son dönemlerinden beri Almanya'daki prenslerin amacı, kendi ülkelerinin ruhani iktidarını ele geçirmek, böylece Papa'nın dünyevi gücünü kırmaktı. Luther'in teolojik argümantasyonunu sağladığı Reformasyon ile birlikte prenslerin bu hayali gerçek oldu. Böylece dünyevi iktidarlar aynı zamanda Kilise'nin başına geçtiler (buna *Landeskirche*

[1] Heinrich August Winkler, *Geschichte des Westens: Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert,* München: Verlag C. H. Beck, 2009, s. 111.

[devlet Kilisesi] denilmektedir) ve Kilise'nin teolojik konular dışındaki sevk ve idaresinden sorumlu oldular (tabii bazen teolojik konularda da söz sahibi oldukları görülüyordu). Bu noktada Almanca'daki *Obrigkeit* kavramı önemli bir rol oynadı. Türkçe'ye "hükümet" veya "hükümet makamı" olarak çevrilebilecek bu kavramın etimolojisine bakıldığında *ober*'den yani "üst" veya "yukarısı"ndan türediği görülmektedir. Bu dönemde *Obrigkeit,* "devlet büyüklerine, üstlere ve devlet erkânına" sorgusuz itaat ve bağlılık anlamına geliyordu. Bu bakımdan siyasal angajmanın tamamı, halk tarafından *Obrigkeit*'a devredilmiş oluyordu. Almanya'daki Reformasyonun etkisiyle tesis edilen *Landeskirche* statüsü, halkın depolitizasyonuna ve devlete sorgusuzca bağlanılmasına neden olduğu iddia edilebilir.[2] Luther'den hareketle Reformasyonun dayanağı olan bazı temel noktalar ise şunlardı:[3]

Luther'e göre insanların selâmete ermeleri, "sadece iman" (*sola fide*) yoluyla mümkündür. Burada "iman" kavramı, Tanrı'nın herhangi bir karşılık beklemeden bizzat İsa Mesih'e tevdi ettiği "inayet"e (kayra ya da ihsana) inanmak demektir. Buna göre "sadece Tanrı'nın inayeti" (*sola gratia*) selâmeti sağlamaktadır. Bu inayetin hem en iyi tarif edildiği yer hem de beslendiği kaynak Kitabı Mukaddes'tir. O halde selâmetin yolunu "sadece Kutsal Kitap" (*sola scriptura*) göstermektedir. Reformasyonun hareket noktası ve Protestan akaidinin esas kuralları bu üç şarttan oluşmaktadır: *sola fide, sola gratia* ve *sola scriptura.*

Luther'in Roma ve İmparator'a karşı mücadelesinin temelinde yatan teolojik sebep, sahih (ya da "otantik" ve "ilksel") Kilise için savaş vermenin kutsallığı olmuştur. Zira Luther'e ve Protestanlığa göre Kilise için mücadele etmek demek, Tanrı'nın hakikatini muhafaza etmek ve dünya insanlığına bu hakikati yaymak demektir. Bu açıdan bakıldığında "hakikat mücadelesi"ni verecek olan kişiler, sahih Tanrı Kilisesi'nin ruhbanıdır. Ruhbanın (kadın ve erkek din insanlarının) bu sebeple insandan insana sirayet eden bir iman gücü olmalıdır.

Reformasyon hareketi ve ardından gelişen okümenik-evangelik Protestanlık geleneği içinde ruhbanla ruhban olmayan inananlar kitlesi arasında yeni bir ilişki tesis edilmiştir. Reformasyon laikleşme/sekülerleşme demektir bir bakıma. Ama bu, dinin dışlanması anlamına gelmez. Tam aksine, Tanrı Kelâmı'nın gündelik hayata tam anlamıyla "entegre" edilmesi demektir. Luther'in savunduğu basitlik, anlaşılırlık ve toplumla birliktelik anlayışı, ruhban olmayan inananlar kitlesine Kelâmı bizzat icra etme görevini yüklemiştir. Roma Kilisesinin "çobanlık" ya da "yeryüzünde bağlayıp çözdüklerinin gökte de bağlanıp çözü-

---

[2] A.g.e., s. 112.

[3] Bu konuda bkz. Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş,* İstanbul: Alfa Yayınları, 2003, s. 5-9.

leceği" (*Matta* 16: 19) bekçilik görevini ve Hakikat'in sırrının sadece Papa'ya tevdi edildiği anlayışını reddetmekte, din insanlarına inananlar kitlesini gerekli kavramsal ve bilgisel araçlarla donatma görevini vermekte ve Hakikat'in *sola scriptura* anlayışı içinde ve sadece Tanrı'nın inayetiyle kavranabileceğini, bunun için salt Tanrı'ya güvenilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Reformasyon hareketi içinde din insanlarının görevlerinde de önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Protestan geleneğe göre din insanları, dünyasal kudret sahibi kimseler değildir. Dinî otorite ile dünyevi otorite ayrıdır. Din insanlarının tek ve en önemli görevi Tanrı Kelâmı'nı ilân ve ifşa etmektir. Gayeleri Tanrı'dan af dileyip inayetini ihsan etmesi için dua etmek, insanlara Tanrı Kelâmı'nı açıklayıp "iman dolu vicdanlarını" selâmete yöneltmektir.

Başlangıçta...[4]

Martin Luther 10 Kasım 1483 tarihinde Almanya'nın Saksonya bölgesinin küçük bir kasabası olan Eisenach'ta doğdu ve beş yaşındayken Mansfeld'de ilkokula başladı. Dönemin eğitim anlayışına uygun olarak ilkokullar genellikle Kilise'ye bağlıydı ve burada öğrencilere Latince öğretilir, dersler ilahîlerle zenginleştirilirdi. Luther'in Mansfeld'de devam ettiği okul da böyle bir okuldu. Luther'in ilkokul dönemi 1496'da sonra erdiğinde, âdet olduğu üzere başka bir kentteki ortaokula devam etmek için Magdeburg'a geçti (1497). Bu sıralarda on beş bin nüfusa sahip, oldukça büyük bir kent olan Magdeburg'daki bu ortaokul, geç Ortaçağ'da Hollanda'da ortaya çıkan ve Gerhard Groote tarafından başlatılan, kendine özellikle Almanya'da büyük bir yandaş kitlesi bulan bir reform hareketinin temsilcisi olup, ilk Hıristiyan Kilisesi'ni izleyen, takva ve ibadetle Tanrı'ya tümüyle teslim olmayı esas koşan *devotio moderna*'ya tâbi olan *Brüder vom gemeinsamen Leben* (Ortak Yaşam Kardeşleri) tarafından devam ettiriliyordu. Bunlar, ruhban olmayan dindarlarca kurulan ama Kilise'nin yapısı içinde yer alan okullardı. Martin Luther, Magdeburg'daki bu ortaokulda bir yıl kalacak, 1498-1501 yılları arasındaysa Eisenach'ta ortaöğrenimine devam edecektir. Eisenach'taki öğrencilik yılları sırasında Luther, Fransisken çevrelerle ilişki içinde olacak ve Magdeburg'daki Ortak Yaşam Kardeşleri'nden daha farklı, dünyaya daha açık ve girişken bir gençlik dönemi geçirecektir.

Ortaöğrenimini Eisenach'ta tamamlayan Luther, Nisan 1501'de Erfurt Üniversitesi'ne kaydoldu. Thüringen'in en büyük kenti olan Erfurt'un nüfusu yirmi binin üzerindeydi ve o sıralar Almanya'nın en büyük kentleri arasında yer

---

[4] Bu ve bundan sonraki bölümdeki anlatım, daha önce yayımladığım bir çalışmamın gözden geçirilip düzeltilmiş hâlidir. Önceki çalışma ve ayrıntılı kaynakça için bkz. Kaan H. Ökten, "Martin Luther (1483-1546) –Bir Biyografi Denemesi", *Muâllakta Var Olmak – İnsanın Hallerine Dair* içinde, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 216-235.

alıyordu. Erfurt Üniversitesi, 1392 yılında Almanya'nın üçüncü üniversitesi olarak kuruldu. On beşinci yüzyıl süresince Almanya'nın en önemli eğitim ve kültür merkezlerinden birisi hâline gelen Erfurt Üniversitesi'nde öğrenciler, gün ve saatlerini dinî takvime göre düzenleyerek öğrenim görüyorlardı. Genellikle öğrenciler ilk önce "serbest sanatlar" (*artes liberales*) alanında bir ön lisans eğitimi (*trivium* = üçlü yol: gramer, retorik ve diyalektik; *quadrivium* = dörtlü yol: aritmetik, astronomi, geometri ve müzik) gördükten sonra, özellikle teoloji ya da hukuk okuyorlardı. Zaten Erfurt Üniversitesi'nin ününü de bu iki fakültenin nitelikli oluşu sağlıyordu. Müfredat Aristoteles odaklı olsa da buradaki hocaların izlediği yöntem çoğunlukla, Ortak Yaşam Kardeşleri'nin bir üyesi olan Skolastik felsefeci Gabriel Biel'in sunduğu çerçeve içinde "Ockham"cıydı. Ockham'ın yöntemine *via moderna* (çağdaş yol) denmekteydi, buna karşılık Aquinas'ın Aristotelesçi yöntemi *via antiqua* (eski yol) olarak anılıyordu. Ockhamcılar, Aristoteles'ten mülhem Aquinas teolojisini reddediyor, kavramların gerçekliğini savunuyor ve tanrısal vahyin esas alınması gerektiğini söylüyorlardı.

Erfurt Üniversitesi'ne 1501'de kaydolan Martin Luther, burada bir öğrenci yurdunda kalıyor ve âdet olduğu üzere öğrencilik günlerini tam bir dinî faaliyet içinde geçirip, müfredat gereği Aristoteles okumalarında bulunuyor, mantıksal tartışma (münazara) yapmayı öğreniyordu. 1502'de bakaloryasını alan (*baccalaureus*) ve *artes liberales*'i 1505'te tamamlayan Luther, böylece *magister artium* (sanatlar üstadı) unvanını alarak üniversite öğreniminin ilk aşamasını bitirmiş oluyordu.

Bu unvanı aldıktan sonra Luther, üniversiter aşamaların bir sonrakisi olan "üst fakülteler"de okuma imkânına sahip oldu. Buna göre tıp, teoloji ya da hukuk okuyacaktı. Martin Luther, babasının da isteğiyle hukuk okumaya karar verdi ve Erfurt Üniversitesi'nde Hukuk Fakültesi'ne kaydoldu. Ancak 1505 yılı bahar döneminin tam ortasında Luther'in derslerine ara verip Mansfeld'e, ailesinin yanına geri döndüğü görülmektedir. Luther'in bu sıralar yoğun bir içsel sıkıntı ve sorgulama döneminden geçtiği anlaşılmaktadır. Özellikle Mansfeld yolundayken 2 Temmuz 1505 günü yaşadığı fırtına sırasında yakınına düşen yıldırımın etkisiyle, "Yardım et Aziz Anna, keşiş olmak istiyorum!" diye haykıracak ve bu kararını kısa bir süre sonra uygulayacaktır. Luther'in keşiş olma kararında Stotternheim yakınlarındaki bu doğa olayının etkisinin olduğu kuşkusuzsa da, asıl sebebin, onun içsel sıkıntı ve sorgulamaları olduğu bilinmektedir.

Babasının itirazlarına itibar etmeyen Luther, Stotternheim'daki yeminini yerine getirmeye karar vererek, o güne kadarki tüm hayatını ve ileriye yönelik planlarını alt üst etmiş ve 17 Temmuz 1505'te Erfurt'taki Dilenci Münzevi (*mendicant*) Augustinusçu Tarikatı'nın manastırına katılmıştır. Üç aylık bir deneme ve alışma süresinden sonra "çırak" derecesiyle manastıra kabul edilmiş,

bir yıl sonra da tarikat yeminini edip resmî olarak Augustinusçu keşiş olmuştur. Manastırda geçirdiği dönem içinde Luther, yoğun olarak Kitabı Mukaddes okumalarında bulunmuş ve Kitap'la bir ömür boyu sürecek olan ilişkisinin temellerini burada atmıştır.

Martin Luther 1507'de papazlık ordinasyonunu almış ve 1508'de Erfurt'taki manastırının girişimiyle Wittenberg Üniversitesinde teoloji okumaya başlamıştır. 2500 nüfuslu küçük bir kent olan Wittenberg'deki Üniversite, 1502 yılında Saksonya Elektör Prensi "Bilge" Friedrich tarafından kurulmuş ve hızla Almanya'nın en iyi ve en popüler eğitim kurumları arasına girmiştir. Üniversite'de yürürlüğe konan eğitim reformları sayesinde saygınlığı daha da artan *Fridencanun*, Luther'in hayatında çok önemli bir yere sahip olacaktır.

Luther'in bu dönemde Wittenberg'de dört ayrı görevi vardır: Augustinusçu keşiştir, papazlık yapmaktadır, *magister artium* sahip olduğu için *artes liberales* fakültesinde ahlâk dersleri vermektedir ve bunların yanı sıra teoloji fakültesinde öğrencidir. Hızla eğitimini tamamlayan Luther, 1509 yılı Mart ayında *baccalaureus biblicus* olur ve böylece Kitabı Mukaddes okutmanlığı yapma hakkını kazanır. Aynı yılın sonbaharında Erfurt'taki manastırına geri çağrılan Luther, burada dönemin en önemli teoloji ders kitabı sayılan Petrus Lombardus'un "*Libri quattuor sententiarum*" (Kaynak Alıntılar Hakkında Dört Kitap) isimli eserini okutmaya başlar. Bu dönemde Luther'in Augustinus'un çalışmalarına odaklandığı görülmektedir. Luther'in İbranice çalışmaları da aynı döneme rastgelmektedir.

Wittenberg Üniversitesi'nin kurucu rektörü, Luther'in hem hocası, hem de itiraf papazı olan ve daha sonra profesörlük kürsüsünü kendisine devredecek Johannes von Staupitz'in Almanya'daki Augustinusçu keşişler arasındaki sorun ve bölünmüşlükleri giderme girişimleri Nürnberg, Erfurt ve Wittenberg'deki manastırlarca desteklenmeyince, bir delegasyonun Papa'nın huzuruna çıkıp bu sorunu Roma'da çözme fikri ağırlık kazanır. Roma'ya gönderilen iki görevli keşişten biri Luther olacaktır. Ancak 1510 sonu ile 1511 başı arasında gerçekleşen Roma seyahatinden Augustinusçu keşişler adına sonuç alamadığı gibi, Papa'yla da görüşemeyen Luther'in yine de buranın ruhaniliğinden etkilendiği; ama bu "apostolik" kentin giderek dünyevileşip ticarileştiğini de kaydettiği anlaşılmaktadır.

Luther 1511 yazında bir kez daha Wittenberg Üniversitesi'ne çağrılır. Erfurt'taki manastırın başı olan Staupitz'in desteğiyle 19 Ekim 1512'de doktorasını tamamlayan Luther, böylece teoloji profesörlüğüne (*lectura in biblia*), yani Staupitz'ten boşalan kürsüye atanır. Luther'in üniversitede uzun süren öğretim üyeliği dönemi bu şekilde başlamış olur. Martin Luther 1513-1518 yılları arasında Kitabı Mukaddes'in çeşitli kitapları hakkında dersler verir, onlar hakkında tefsirlerde bulunur ve bu konularda yoğun bir çalışma içine girer.

Luther'in "reformasyon" düşüncesine tam olarak hangi tarihte ulaştığı kesin olarak belirlenemese de Wittenberg'de verdiği Kitabı Mukaddes derslerinin, bu düşüncenin oluşumunda etkili olduğu kuşkusuzdur. Bunun yanı sıra Erfurt' taki manastır hayatının ve Luther'in kendi iç dünyasındaki çekişme ve şüphelerin de söz konusu reformasyon fikrinin oluşumunda etkili olduğu kabul edilmektedir. Luther'in hayatındaki "evangelik" ("müjdeci", "incilci", "muştucu") gelişmeyi yansıtan en çarpıcı olay, daha sonraları "Kule Deneyimi" (*Turmerlebnis*) olarak ifade edilecek olan olaydır. Bunun tam olarak ne zaman cereyan ettiği bilinmese de 1512-1517/18 yılları arasında gerçekleşmiş olması muhtemeldir. "Kule Deneyimi"ne giden yolda, özellikle Kitabı Mukaddes'in Latince tercümesinde *tentationes* olarak ifade edilen ve Luther'in, Almanca karşılığını *Anfechtung* kavramında bulduğu teolojik kuşku ve rahatsızlıklarının, yaşadığı deneme, baştan çıkarma ve kışkırtmaların önemi büyüktür. İyi bir keşiş olarak tam ve kusursuz bir Hıristiyan olma ülküsünü ciddi biçimde takip etmeye çalışan Luther, mevcut tövbe, istiğfar ve inayet öğretilerinin (özellikle de Ockhamcı öğretinin Biel tarafından sunulan şekliyle) imanda insan öğesine ve hayır işlerine fazlaca önem veriyor olmasından artarak rahatsızlık duymuş, kurtuluş ve aklanmanın ancak ve sadece Tanrı eliyle olabileceğini düşünmeye başlamıştır (bu noktada Augustinus'un irade ve lütuf öğretisi önemli olmuştur).

Luther'in bu alandaki "evangelik içgörüsü", "Kule Deneyimi" anekdotuyla özetlenmiştir: Buna göre Luther bir gece, manastırın kulesindeki bir odada Kitabı Mukaddes üzerinde çalışırken, Paulus'taki şu ayete takılmıştır: "Tanrı'nın insanı akladığı, Müjde'de açıklanır. Aklanma yalnız imanla olur. Yazılmış olduğu gibi, 'İmanla aklanan yaşayacaktır'."[5] Burada Luther, cezalandırıcı ve hoşnut edilmesi gereken bir Tanrı'nın değil, âdil ve inayet sahibi bir Tanrı'nın özünü keşfeder. Bu keşif, onda büyük bir dönüşümün başlangıcını oluşturacaktır. *Iustitia Dei*, yani ilahî aklanma, mazuriyet, adalet ya da beraat, Luther teolojisinin ana öğretisi hâline gelecektir. Luther'e göre Tanrı'nın adaleti, O'nun huzurunda aklanma ve salah, Tanrı'nın merhamet ve şefkatinin eseridir. İnsanoğlunun kendinden menkul adaletiyse bir yanılsamadan ibarettir. Aklanmanın kaynağı Tanrı'nın lütfudur (*gracia Dei*). Eski Ahit'teki sıkı ve keskin yasaların karşısında kendi günahkârlığı ve umutsuzluğunun farkına varan insanoğlu, günahkârları Yeni Ahit'teki Müjde'yle (*euangelion*) mazur, aklanmış ve salih kılmakta, onları sadece imanla, yani koşulsuzca ve kendiliğinden aklayıp beraat ettirmektedir. Aklayan, salih kılan Tanrı, merhametle dolu İsa Mesih'tir. Günahlarından arınma ve aklanmaya kavuşma açısından insanoğlunun kendi elinden hiçbir şey gelemez. Bu ancak ve ancak Tanrı'nın bir armağanı, lütfu ve ihsanı olan tanrısal inayetle mümkündür.

---

[5] *Romalılara Mektup*, 1:17.

Bu noktada Luther, aktif aklanma öğretisinden pasif aklanma öğretisine geçmiş olur. Katolikliğin aşıldığı, yerine evangelik ("müjdeci") tecrübe ve lütfun geçtiği teolojik eşik budur. Eski Ahit'in cezalandırıcı ve yasacı aklanma öğretisinin yerini, Yeni Ahit'in merhametli ve ümitlendirici lütfa dayalı aklanma öğretisi almıştır. İnsanoğlu, mistik ya da ritüelik bir biçimde sunulan, takvaya dayalı bir yaşam biçimiyle beslenen, İsa'nın çarmıh acılarını dünya üzerinde bizzat yaşayarak pekişen bir inayete kendiliğinden ve aktif olarak sahip olamaz. Tanrı'nın kendi lütfuyla insanlara bahşettiği, yani insanların pasif olarak mazhar oldukları aklanma, olsa olsa ancak Kitabı Mukaddes'in kendisinde mevcut olur. Kitap'ın sesine kulak vermek, onun sesini işitmek, Tanrı'nın inayetine mazhar olmaktır. Bu öğretiye koşut olarak Luther, insanoğlunun aynı zamanda günahkârken, aklanmış olabileceğini de savunur. Luther daha sonra buna *theologia gloriae*'ye ("sena [ihtişam] teolojisi") karşılık *theologia crucis* ("çarmıh teolojisi") diyecektir. Luther'e göre İsa Mesih, özellikle günahkârları kendi lütfuyla aklamak maksadıyla salihlerin mekânı olan gökten inmiştir. Luther'e göre, insanın *Befindlichkeit* (*sensus, experientia*); yani kendini içinde bulduğu haletiruhiyesi, söz konusu yeni aklanma öğretisinin vaadettiği selâmet kesinliğine engel olmamalıdır. Çünkü en karanlık ve boş gibi görünen hallerde dahi Tanrı'nın lütfuna mazhar olunabilmektedir.

Ortaçağ katolisizminin önemli pratiklerinden birisi, günah çıkarma ve tövbe/istiğfar uygulamaları çevresinde gelişmekteydi. Aktif aklanma öğretisi çerçevesinde anlaşıldığı üzere insanın Kitap'taki yasayı yerine getirmesinin, hayır işleri yapmasının, günahlarının farkına varıp bir papaz önünde günah çıkarmasının, tövbe edip istiğfar etmesinin, karşılığında belirli aklayıcı icraat ve dualarda bulunmasının *Werkgerechtigkeit* denilen ve hayır işleri sayesinde aklanma, salah bulma olarak ifade edilebilecek olan çok yönlü ve karmaşık bir iman pratiği söz konusuydu. Günahların ölümcül ve affedilebilir olarak ikiye ayrılması, günahlara karşılık gelen cezalardan endüljanslar ve zorunlu hayır işleri/duaları sayesinde aklanma imkânının bulunması ve İsa Mesih'le azizlerin hazine gibi birikmiş olan hayır işlerinden yararlanabilme ve bu şekilde Araf cezasını azaltabilme şansına sahip olma gibi unsurlar, bu iman pratiğinin önemli veçhelerini oluşturuyordu. Ancak tüm bu pratikler, zamanla ticari bir iştigale dönüşmüş, sıklıkla Haçlı Seferleri sırasında, sonra da özellikle Rönesans Papalığı'nın ve onun idari kurulu olan *Curia*'nın artan parasal ihtiyaçlarını karşılayacak bir gelir kaynağı hâline gelmişti. Belirli amaçlar, belirli aralıklar ve belirli jübile zamanları için Papalar tarafından ilân edilen endüljans, Latince *indulgere*'den ("şefkatli olmak") gelen *indulgentia* kavramına dayanmaktadır ve işlenen günahların dünyevi cezasının affedilmesi anlamına gelmektedir. Başta inananların bizzat kendileri için ilân edilen endüljansın, 1476'da Papa IV. Sixtus tarafından yürürlüğe konan ve gelirleri Vatikan'da inşa edilecek Aziz Petrus Kilisesine

aktarılması düşünülen yeni bir endüljans uygulamasıyla ölmüşlerin Araf'taki ruhları için de temin edilebilir hâle gelmesiyle, inananlar arasında yoğun bir ilgi görmeye başlamıştır. Özellikle görevlendirilen "endüljans vaizleri" (ki bunların en ünlüsü Johann Tetzel'dir), kiliselerde ve pazar yerlerinde bunların tanıtımını yapıyor ve özel âyinler düzenliyorlardı. İşte bütün bu Kilise içi gelişmeler, yavaş yavaş Almanya ve Avrupa siyasetini ve bununla birlikte Hıristiyanlık, siyaset ve özgürlük konularını derinden değiştirmeye başlayacaktır. Burada özellikle Martin Luther'in önemli bir düşünsel ve fiilî rol aldığı görülecektir.

Ve Siyaset...

Brandenburg'lu Albrecht, henüz 23 yaşındayken (yani 1513 yılında) hem Magdeburg Başpiskoposu hem de Halberstadt Piskoposu olmuştu. Bunun üzerine ertesi yıl Mainz Başpiskoposluğuna getirilmek istenince ve ayrıca Elektör Prensliğe (yani imparator seçiminde oy hakkı olan prenslik mertebesine) yükseltilmesi söz konusu olunca, Kilise hukuku açısından ciddi bir sorun ortaya çıkmıştı. Dünyevi otoritelerin kendi seküler hükümdarlıklarının yanı sıra piskopos olmaları o dönemde sıkça görülse de, birden fazla piskoposluğun tek bir kişiye devri, teknik olarak imkânsız gibiydi. Üstelik Albrecht'in yaşının oldukça genç olması da sorun yaratmaktaydı. Bu durumda, Papalık bürokrasisini temsil eden *Curia*'nın özel izni gerekliydi ve bu da ancak Vatikan'a yapılacak belirli bağışlar karşılığında temin edilebiliyordu. İşleri daha da karmaşıklaştıran başka bir durum, dönemin siyasal gelişmeleri yüzünden Albrecht'in Mainz Başpiskoposluğunu alıp Elektör Prens unvanıyla İmparatorluk seçimlerine katılabilmesinin bir zorunluluk arz etmeye başlamasıydı. Neticede, neredeyse imkânsız gibi görünen şey gerçekleştirilebildi ve *Curia*'ya yüklü bir ödeme yapılarak gerekli izin elde edildi. Augsburg'lu ünlü banker ailesi Fugger'lerden borç alarak *Curia*'ya ödeme yapan Albrecht, bu parayı geri ödeyebilmek için Papa ile anlaşarak özel bir endüljans çıkartılması yönünde karar alınmasını sağlamıştı. Bu endüljans, özellikle Saksonya ve mücavir bölgelerde sunulacak, elde edilen gelirin yarısı Albrecht'in borcu karşılığı olarak Fugger'lere bırakılacak, diğer yarısıysa Roma'ya aktarılacaktı. Papa X. Leo'nun söz konusu endüljansla ilgili fermanı 31 Mart 1515'te yayımlanarak yürürlüğe girmişti.

Öte yandan Martin Luther, 1515 yılı nisan ayında, on bir ayrı manastırdan sorumlu *Vikar* olarak atanmıştı. Bu görevi dolayısıyla, Wittenberg'deki üniversite ve manastırdaki derslerinin yanı sıra mensubu bulunduğu Augustinusçu keşişler tarikatının idari işlerinden de sorumlu hâle gelmişti. Luther, 1515 tarihli endüljansın uygulanmasına karşı, ilk tarihî adımını, hazırladığı "Doksan

Beş Tez"le atacaktı.[6] Luther'e göre *Werksgerechtigkeit* (hayır işleri yapmak suretiyle aklanma ve beraat elde edilebileceği) düşüncesinden hareket eden endüljans anlayışı, Hıristiyan dinine temelden tersti. Bu sebeple Luther'e göre, "sahih" dine geri dönmek ve Kilise içindeki yanlışları düzeltmek gerekiyordu. Luther, *Vikar*'lık yetkisiyle ve üniversite hocası olması dolayısıyla, endüljans konusunda 31 Ekim 1517 tarihinde, bağlı bulunduğu üst makamı olan Brandenburg Piskoposu Hieronymus Schulze ile Magdeburg Başpiskoposu Albrecht'e hitaben birer mektup kaleme almış ve bunlara, tartışılmak üzere 95 tezlik bir münazara (*disputatio*) metni eklemişti. Ancak bu münazara gerçekleşmedi; fakat söz konusu metin, çok büyük bir okur kitlesine ulaştı.

1518 yılının Nisan ayı içinde Augustinusçu keşişlerin Heidelberg'te düzenlenen genel kurulunda Luther'in yeniden bir münazara –Heidelberg Münazarası– düzenleme şansı doğdu. 25 Nisan 1518'te yapılan bu münazarada, Luther, endüljans konusunu değil, çok daha temel ve genel bir sorunu ele aldı: Sahih teoloji nedir? Luther burada kendi özgün Çarmıh Teolojisi'ni (*theologia crucis*) geliştirdi. Bu teolojik yaklaşımın amacı, çarmıhta can veren Tanrı'yı aramaktı. Luther'e göre Tanrı'nın akılla ve hayır işleriyle (buna *theologia gloriae* diyordu) bilinemeyeceği bir gerçekti. Skolastik teolojiyle olan bağlarını böylece koparan Luther, endüljans münazarasında öne sürdüğü tezlerden çok daha keskin ve temeli olan önermelerde bulunuyordu.[7]

Bu süreçte Martin Luther'in başı, Vatikan'la derde girer. Roma, Luther'e karşı dava açar. Almanya'daki siyasal gelişmeler de dikkate alınarak Luther davası Almanya'da görülür. Luther, Roma'dan gelen tehditlere boyun eğmez ve 10 Aralık 1520 günü Papalık fermanını, Kilise Kanununu kendi karşıtlarının bazı kitaplarıyla birlikte halk önünde yakar. Bunun üzerine Papa, 3 Ocak 1521 günü Martin Luther'i Hıristiyan Kilise'den aforoz eder. İmparator V. Karl, hem eskiye başkaldıran fikirlerini dinlemek hem de bir ihtimal bu "sapkın" fikirlerinden vazgeçirebilmek için onu Worms'ta toplanan İmparatorluk Meclisi ya da Diyeti anlamındaki *Reichstag*'a çağırır ve kendisini savunmasını ister.

Papa X. Leo, Osmanlılara karşı bir Haçlı Seferi tertip etme düşüncesinde olduğundan Almanya'daki tüm prenslerin mali yardımına ihtiyacı vardır. Bu sebeple Bilge Friedrich'in fiilen koruması altındaki Luther'i Roma'da sorgulayamayacağını anlar ve bu görevi Augsburg'ta ifa etmesi için Kardinal Cajetan'ı görevlendirir. Buna göre Luther ivedilikle görüşlerinden vazgeçmeli, bunları bir daha kamuoyu önünde ileri sürmeyeceği üzerine yemin etmelidir. Fakat bazı

---

[6] Türkçesi için bkz. Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, s. 254-265.

[7] "Heidelberg Münazarası" ile ilgili olarak bkz. Kaan H. Ökten, "Martin Luther'in Skolastik Karşıtlığı ve Reformasyona Etkisi", *Yeditepe'de Felsefe*, sayı: 6, 2007, s. 189-219 (özellikle s. 205-209).

prensler, bu olayı Roma'nın Almanya üzerindeki etkisini azaltmak için kullanılabilecek bulunmaz bir fırsat olarak görmektedirler. Örneğin Luther'in bağlı bulunduğu ve İmparatorluk içinde önemli bir yere sahip olan Saksonya Elektör Prensi (*Kurfürst*) Bilge Friedrich de Luther'in fikirlerini kendi ağzından dinlemeden onun cezalandırılmasına kesinlikle karşıdır.

2 Nisan 1521'de yola çıkan ve 16 Nisan'da Worms'a varan Luther, bu seyahatini tam bir zafer şöleni ve kutlamasına dönüştürür. Kilise ve İmparator'un planı suya düşmüştür. İki kez İmparator'un önüne çıkan Luther'e her seferinde fikirlerinden mutlaka vazgeçmesi gerektiği söylendiyse de Luther, tez ve görüşlerine muhalif herhangi bir objektif kanıtın bulunmadığı gerekçesiyle İmparatorun sözlerine karşı çıkar. İmparator, Luther'e 21 günlük bir mühlet vererek onu tutuklatmaz. Luther 25 Nisan 1521'de Worms'tan ayrılır. Onu destekleyen diğer prensler de Worms'u terk ettikten sonra İmparator, Luther hakkında bir "İmparatorluk Laneti" (*Reichsacht*) yayımlar ve Luther'i tüm haklarından arındırarak görüldüğü yerde tutuklanmasını emreder. Bunun üzerine Luther'i koruyup kollayan Elektör Prens Bilge Friedrich, 4 Mayıs 1521 günü onu göstermelik de olsa tutuklayıp Wartburg kalesine yerleştirir. Böylece hem Prens, Luther'i resmen tutuklatmış olur ve kendisinin zor duruma düşmesini önler hem de Luther başka bir "kötü niyetli" birinin eline düşmemiş olur.

Wartburg'ta kaldığı süre içinde Luther, Yeni Ahit'i Yunanca'dan Almanca'ya tercüme eder ve 1522 yılında baskıya verir. Bu Yeni Ahit tercümesi, Almanya'da çok ses getirir ve temel okuma kitabı hâline gelir. Daha sonra Luther, Eski Ahit'in de tercümesine girişir ve neticede 1534 yılında yine büyük bir yankı uyandıran Kitabı Mukaddes'in tamamının Almanca tercümesini yayımlar.

1522 yılında Luther, Wartburg'taki mecburi ikametgâhından ayrılarak Wittenberg'e geri döner. Luther tutukluyken, Reformasyon hareketi ivme kazanmaya başlamıştır. Örneğin 1521 yılında üç papaz ve ardından Wittenberg'teki hocalardan Karlstadt, bekâret kuralını çiğneyerek evlenirler. Aynı yıl, Luther'in arkadaşı Philipp Melanchthon'un yazdığı *Loci communes rerum theologicarum* (Temel Teolojik Konular) isimli çalışmasında Luther'in öğretisi bir sistem hâline getirilir ve Reformasyon hareketinin teolojik temelleri böylelikle atılmış olur.[8] 1522 yılının başında ise, Wittenberg'de kilise içindeki ikonalar ve putlar kırılır (*Bilderstum*). Bunun üzerine Luther 6 Mart 1522 günü Wittenberg'e geri döner ve "Oruç Vaazları"nda (*Fastenpredigten*) aşırıya kayan Reformasyon hareketini sakinleştirici bir söylem kullanır. Zira Luther hiç de heyecanlı bir devrimci değil, sakin mizaçlı bir evrimcidir aslında. Aynı yıl Nürnberg'de

---

[8] *Locinin* 1521 basımı metni ve Almanca tercümesi için bkz. Philipp Melanchthon, *Loci Communes 1521, Lateinisch-Deutsch,* çev. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1993.

toplanan İmparatorluk Diyeti, Luther'in aforozunu ve tutuklanma emrini geri çeker ve böylece Luther'in başarısını tasdik etmiş olur.

Bu bağlamda 1520 ile 1523 yılları arası, Luther için son derece yoğun bir yazma faaliyetiyle geçecektir. Reformasyona damgasını vuran ve bu makalede de ele alınacak olan üç önemli eserini (*Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına: Hıristiyanların Durumunu Düzeltmeleri İçin; Hıristiyan Bir İnsanın Hürriyetine Dair; Dünyevi Otorite ve Ona Ne Ölçüde İtaat Borcu Bulunduğuna Dair*), Luther, bu yıllarda kaleme alacaktır. Bu üç eserde Luther, Roma ve Papa'ya karşı teolojik ve politik mücadelesini had safhaya taşır, Papalığı reddeder ve Hıristiyan bir insanın özgürlüğünün Tanrı tarafından verildiğini ve görevinin Tanrı'ya imanla sınırlı olduğunu vurgular. Ayrıca Luther, dünyevi ve manevi rejim arasında bir ayrıma giderek, sadece döneminin dünyevi otoritesi ve Kilise otoritesi konularında etkileyici çözümlemelere gitmekle kalmaz, laiklik konusundaki tartışmaların da bir bakıma temelini atmış olur. "Giriş" kısmında da belirtildiği üzere, odakta Luther'in "erken" dönem çalışmaları tutulacaktır; çünkü onun özellikle Köylü Savaşları'ndan sonraki tutumu köklü biçimde değişip dönüşecektir. Bu nedenle onun 1520 ve 1523 tarihli çalışmaları yakından incelenecektir. Aşağıda, bu eserler ele alınacaktır.[9]

1) An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520 [*Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına: Hıristiyanların Durumunu Düzeltmeleri İçin*][10]

Luther bu eseri 1520 yılının haziran ayında kaleme almış, Ağustos ayı başındaysa dört bin tirajlık bir baskıyla yayımlamıştır. Tirajı yüksek olmasına rağmen, kitap, bir iki hafta içinde tükenmiş; yeni baskıları peş peşe piyasaya sürülmüştür. Bu eserin önemi, Kilise yöneticisi veya ilahiyatçı olmayanlarda da büyük bir etki yaratması, daha sonra Reformasyon olarak anılacak olan köklü

---

[9] Bundan sonraki iki alt başlık ("An den christlichen Adel" ve "Von der Freiheit eines Christenmenschen") için bkz. Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, s. 172-178 ile s. 186-192. Bu kısımlar yer yer düzeltilmiş, geliştirilmiş ve gözden geçirilmiştir.

[10] "*WA VI* olarak kısaltılan ve sayfa numarası parantez içinde belirtilen bu kaynak, Luther'in edisyon kritiği olan Weimar edisyonundaki altıncı cildinde yer almaktadır: Martin Luther, "An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung", *D. Martin Luthers Werke - Kritische Gesammtausgabe, 6. Band,* Weimar: Verlag Hermann Böhlau, 1888, s. 381-469. Ayrıca bkz. Martin Luther, "An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung", *Luther Deutsch - Die Werke Luthers in Auswahl, Band 2: Der Reformator,* Kurt Aland (ed.), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), 1991, s. 157-170. Bu kaynak, metin içinde kullanılırken "LD' olarak kısaltılacak ve sayfa numarası parantez içinde belirtilecektir.

dönüşümün salt teolojik bir münazara zemini olmaktan çıkıp, toplumsal-siyasal bir dinamik hâline dönüşmesine imkân vermesinden kaynaklanmaktadır. Luther, önayak olduğu bu hareketin siyaseten ne anlama geldiğinin pekâlâ farkındadır. Zira *Vaiz* 3: 7'den değiştirerek alıntıladığı yazının düsturunu; "Susma zamanı bitti, artık konuşma zamanıdır," diye belirleyen Luther, böylece girişteği hareketin siyasi önemini de vurgulamış olmaktadır.

Luther, "*An den christlichen Adel*'i iki ana bölüme ayırmaktadır: temel programatik belirlemeler ve tamamlayıcı pratik öneriler. Birincisinde Luther, Reformasyonun düşünsel-siyasal programını ortaya koymakta, ikincisindeyse ne gibi pratik çözümlere başvurulabileceğini ortaya atmaktadır. Buradaki analizde, onun sadece temel programatik belirlemeleri ele alınacaktır.

Luther, İmparator V. Karl'a hitaben kaleme aldığı programatik argümantasyonuna Almanya'daki tüm zümrelerin sıkıntı içinde bulunduğunu belirterek başlamaktadır (*LD* 157, *WA* VI, 405). Artık susma zamanı bitmiş, "çığlığı yükseltme ve imdat çağrısında bulunma" zamanı gelmiştir. Mevcut sıkıntılı duruma, konsillerle çare aranmışsa da, insanlar bu çözümlere direnmişlerdir. Ancak V. Karl'ın genç ve dinamik oluşu bir ümittir. O halde dertlere çare aramak için yeni bir fırsat ele geçmiştir. Fakat bu fırsatı değerlendirirken bazı şartlar yerine getirilmelidir. Bunlardan ilki, işe ciddiyetle yaklaşmaktır. Buradaki ciddiyet, siyasal güç ve iktidara güvenmek değil, Tanrı'nın lütfuna inanmaktır. Zira tarih bize güçlü imparatorların bile (İmparator I. Friedrich Barbarossa ve İmparator II. Friedrich gibi) örneğin Papa ile olan mücadelelerinde nasıl başarısız kaldıklarını çok çarpıcı biçimde göstermiştir. Öte yandan gene pek güçlü görünen Papalar bile (Luther burada, 1503-1513 tarihleri arasında Papalık yapmış olan II. Julius hakkında "kan içici" *[Blutsäufer]* demektedir; *LD* 158, *WA* VI, 406) sadece kendi iktidarlarına güvendikleri ve fakat Tanrı'nın kudret ve inayetini göz ardı ettikleri için başarısız olmuşlardır. Bu halde bu sefer işi ciddi tutmak gerekir: dünyevi güç sahipleri birer insan değil, "cehennem prensleri"dir. Onları kan akıtmakla ve savaşarak yenmek mümkün değildir, çünkü onların iktidarı kan ve savaş üzerine kuruludur. Yapılması gereken şey, fiziksel güç kullanmaktan imtina etmek, Tanrı karşısında sonsuz bir teslimiyet içinde olmak ve ciddi biçimde Tanrı'ya dua edip yakarmak, sadece ve sadece Hıristiyanların maruz kaldığı zulmü düşünmek, bunun dışında herhangi başka bir çıkar peşinde koşmamaktır. Aksi takdirde kötü olan durum daha da kötüleşecektir: "Cebri şiddetin sonu daha çok mutsuzluktur" (*LD* 158, *WA* VI, 406).

İkinci husus, Roma'daki iktidar sahiplerinin (yani Papa'nın ve ona tabi *Curia*'nın) dünyevi iktidarlarını nasıl inşa ettiklerini ele almak, bunu görüp kavradıktan sonra onları bu güçten mahrum edecek yollara başvurmaktır. Luther'e göre Papalık, kendi çevresi etrafına iç içe geçen üç duvar örmüştür (*LD* 159, *WA* VI, 406). *Birinci Duvar.* Roma, dünyevi iktidarlardan daha üstün olduğu-

nu, bu sebeple dünyevi hukukun Papalık makamı üzerinde etkili olamayacağını savunmaktadır. *İkinci Duvar.* Roma, Kitabı Mukaddes'in tek doğru yorum makamının kendisi olduğunu savunmak suretiyle Kitap'tan destek alarak, Papalığı eleştirenlere karşı bir hakikat tekeline sahip olduğunu iddia etmektedir. *Üçüncü Duvar.* Papa'nın gücünü kısıtlamaya çalışanların konsil çağrısında bulunmaları Roma'ya göre yanlıştır, çünkü konsil çağrısında bulunma hakkı sadece Papa'ya aittir.

Luther'e göre Almanya'daki siyasal sıkıntıların ana kaynaklarından biri olan Roma Katolik Kilisesi'nin bu üç duvarla temsil edilen temelsiz iddialarını çökertmek ana amaç olmalıdır. Bu nedenle Luther, her üç "duvar"a ilişkin argümanları tek tek ele alıp çürütmektedir.

Luther'e göre birinci duvarın temelinde yatan görüş, ruhban zümresi ile dünyevi zümre ayrımıdır. Luther buna "çok güzel bir uydurma ve yanıltma" (*LD* 159, *WA* VI, 407) demektedir. Oysa Luther'e göre tüm Hıristiyanlar eşit ölçüde ve aynı şekilde "ruhban zümresi"ni (*sacerdotes*) meydana getirirler ve aralarında herhangi bir fark ya da ayrım söz konusu değildir, sadece onların yaptıkları görevler (*ministri*) farklıdır. Luther'e göre vaftiz olan herkes, bu sayede zaten birer ruhban hâline gelmiş olur (*LD* 160, *WA* VI, 407). Bundan hareketle Luther, din adamlarının yaptıkları görevlerin dışında herhangi bir ayrıcalığa sahip olmadıklarını, herhangi bir ayrıcalıklı toplumsal zümreyi meydana getirmediklerini, görevleri icabı din adamı olduklarını, görevi bıraktıklarındaysa gene örneğin bir köylü olduklarını savunmaktadır. Aynı şekilde, dünyevi iktidar sahipleri de yaptıkları görevler dolayısıyla iktidar sahibidirler ve din adamları kadar eşit bir meşru iktidar kaynağına dayanırlar (*LD* 162, *WA* VI, 409). Dünyevi iktidar, Tanrı'nın emriyle kötüleri cezalandırmak ve iyiliği çoğaltmak amacıyla kurulduğu için, dinsel iktidarın yanlış yaptığı durumlarda da onu cezalandırma hakkına sahiptir: "Suçlu olan, cezasını çekecektir!" (*LD* 163, *WA* VI, 409). Oysa Papalık makamı bu konuda tam tersini savunmaktadır. Luther'e göre, Papalık makamının bu iddiası, yukarıda ele alınan sebeplerden dolayı tamamıyla hurafeden ibarettir. Dünyevi iktidar da Hıristiyan bir iktidar olduğu ve vaftiz sayesinde göreve geldiği için âdeta bir din adamlığı görevidir. Hıristiyanlar arasındaki sözde farklar, sadece insan elinden çıkma birtakım uydurma yasalardan beslenmektedir, tanrısal bir düzeni temsil ettiği için değil. Luther'e göre, aksini savunanlar şeytana hizmet etmekten başka bir şey yapmazlar (*LD* 164, *WA* VI, 410).

Roma'nın kendi çevresinde ördüğü ikinci duvar da, Luther'in gözünde pek sağlam değildir. Luther'e göre Papalığın "tek doğru yorum" makamı olduğu iddiasının ne kadar tutarsız olduğu, Papalık tarihine bakıldığında ve Kilise kanunları incelendiğinde kendiliğinden anlaşılmaktadır (*LD* 165, *WA* VI, 411). Papalık makamı, iddiasını temellendirecek hiçbir ayeti bulamayacağı gibi, böyle

bir iddia, Kitabı Mukaddes'in okunup anlaşılmak üzere indirilmiş olduğu hakikatini tersine çevirdiği için bir küfürdür de. Bu sebeple Luther, Papalık makamını "Roma'daki Şeytan" olarak nitelendirmektedir (*LD* 165, *WA* VI, 411). Petrus'a tevdi edilen "anahtarlar"ın Papalarca devralınıp devam ettirildiği iddiası da tutarsızdır. Çünkü Luther'e göre söz konusu anahtarlar kişiye değil müminler cemaatine verilmiş olup günahların affına dairdir, Kelâm'ın öğretilmesine dair değil (*LD* 166, *WA* VI, 412). Hıristiyanlar kutsal Kilise'ye iman ederler, Papa'ya değil; çünkü o da insanlar arasında bir insan, inananlar arasında bir inanandır. Aksini savunmak şeytani ve cehennemî bir yanılgıdır (*LD* 166-167, *WA* VI, 412). Yukarıda da ifade edildiği üzere, herkesin aynı ölçüde ruhban olması, herkesin iyi ve kötüyü ayırt edebildiği düşüncesini içerir. Tüm bu sebeplerden dolayı Luther, herkesi hür olmaya çağırmakta, Papa'nın uydurma sözlerinden korkmamalarını salık vermekte ve kendilerince Kitap'ı okuyup doğruyu bulmalarını beklemektedir (*LD* 167, *WA* VI, 412). Böylece Luther'e göre, söz konusu ikinci duvar da çökertilmiş olur.

Üçüncü duvar ise, birinci ve ikinci duvarın çökmesiyle kendiliğinden çökmektedir. Zira Papa, Kitap'a aykırı davrandığı anda, Kitap'ı savunmak ve Papa'yı cezalandırmak, saptığı yoldan onu kurtarmak herkesin görevidir (*LD* 167, *WA* VI, 413). Nitekim bir cemaate önderlik eden birisinin yaptığı hataları gene o cemaatin önünde tartışmak ve ona bu suretle ceza vermek gerekmektedir. Böylece Luther burada konsilin neden önemli ve yararlı olduğunu ortaya koymuş olur. Öte yandan Kitabı Mukaddes'te, konsil çağrısında bulunma yetkisinin sadece Papa'ya ait olduğunu destekler herhangi bir ayeti de kanıt olarak öne sürmek mümkün değildir; çünkü böyle bir ayet bulmak imkânsızdır. Bu konuda Papa'nın dayandığı geleneklerin tümü, insan elinden çıkmadır ve dolayısıyla ilahî değildir (*LD* 168, *WA* VI, 412). Bu sebeple Luther'e göre, gerek görüldüğü takdirde, Papa'nın onayı olmadan da bir konsil toplamak mümkün hatta zaruridir. Bu anlamda dünyevi otoriteye çok daha fazla görev düşmektedir. Çünkü Luther'e göre ilk konsülleri toplayanlar, Roma Başpiskoposu (yani Papa) değil, İmparatorun kendisi olmuştur. Bu noktada Luther şu çarpıcı örneği vermektedir:

> Bir şehirde yangın çıktığında herkes durup yangının yavaş yavaş yayılışını mı seyreder ve sorulduğunda belediye başkanının yetkilerine sahip olmadıklarını mı söyler? Yoksa diğerlerini harekete geçirmek her kentlinin görev ve sorumluluğunda değil midir? (*LD* 168-169, *WA* VI, 413).

Papa'nın konsil çağıranlara karşı güç kullanması, çağrıda bulunanları aforoz etmesiyse Luther'e göre hiç meşru değildir. Çünkü ona göre "Kilisede zorlama yoktur, meğer ki şifaya yönelik olsun" (*LD* 169, *WA* VI, 414). Sonuç olarak,

Kilise'deki mevcut sorunların üstesinden gelip şifaya kavuşturacak olan konsil çağrılarına ilişkin Papa'nın yapabileceği hiçbir şey yoktur.

2) Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520 [*Bir Hıristiyan İnsanın Hürriyetine Dair*][11]

Luther, Papa X. Leo'ya 6 Eylül 1520 tarihli bir mektup göndererek (*Ein Sendbrief an den Papst Leo X.*)[12] durumunu, düşüncelerini ve kendisine yönelik haksız eleştirileri ele almış, Papalık makamına asla saygısızlık etmek istemediğini belirtmiştir. Aynı tarihlerde Luther, "Hürriyet" risalesini kaleme almıştır. Bu sebeple hem mektubun hem de söz konusu yazının oluşum süreci aynı olay ve gelişmelere dayanmaktadır.

Luther, 1520'de "Kilise'nin Babilvari Esaretine Dair"in[13] yayınından sonra, Kilise'nin yoğun eleştirilerine maruz kalmış (çünkü bu kitapta Luther, hem Hıristiyan teolojisini hem de sakramentleri [sembolik-ritüelik âyin öğelerini] değiştirmek gerektiğini savunmuş ve sadece vaftiz ve efkaristiya sakramentinin bulunduğunu ilân etmişti), Papalık kendisini aforoz etmekle tehdit etmiş, düşünürün bazı arkadaşları bile fazla ileri gittiğini söyledikleri halde mektubu ve "Hürriyet" risalesini kaleme almıştır. Luther'in bu konudaki görüşü basittir: Kilise tarafından cevap vermeye zorlanmadıkça bu konularda fikir beyan etmesine gerek olmayacaktır. Oysa Kilise, Luther'i sürekli olarak fikir beyan etmeye zorlamaktadır. Luther de vicdanı ve Kitap'ının sesini dinleyerek bu konularda bil-

---

[11] "*WA VII* olarak kısaltılacak ve sayfa numarası parantez içinde belirtilecek olan bu kaynak, Weimar edisyonundaki yedinci ciltte yer almaktadır: Martin Luther, "Von der Freyheyt eynisz Christen menschen", *D. Martin Luthers Werke -Kritische Gesammtausgabe, 7. Band,* Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897, s. 2038. Ayrıca bkz. Martin Luther "Von der Freiheit eines Christenmenschen" *Luther Deutsch- Die Werke Luthers in Auswahl, Band2: Der Reformator,* Kurt Aland (ed.), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), 1991, s. 251-274. Bu kaynak metnin içinde gene "*LD* olarak kısaltılacak ve sayfa numarası yine parantez içinde belirtilecektir.

[12] Martin Luther, "Dem allerheyligsten in gott vatter Leoni dem czehenden, Bapst zu Rom, alle selickeyt ynn Christo Jhesu unszerm hernn Amen", *D. Martin Luthers Werke - Kritische Gesammtausgabe, 7. Band,* Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897, s. 3-11. Ayrıca bkz. Martin Luther, "Ein Sendbrief an den Papst Leo X", *Luther Deutsch - Die Werke Luthers in Auswahl, Band 2: Der Reformator,* Kurt Aland (ed.), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), 1991, s. 239-250. "Hürriyet" eserine kıyasla bu mektup, Luther'in daha az dikkate alınan eserleri arasında bulunduğu halde söz konusu eserle aynı dönemde kaleme alındığından önemli bir belge niteliğindedir.

[13] Martin Luther, "De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium Martini Lutheri / Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel von Martin Luther", *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 3: Die Kirche und ihre Âmter,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, s. 173-375.

diği gerçekleri dile getirmekten çekinmediğini söyleyecektir. 12 Ekim 1520'de kendisiyle buluşan Papalık elçisi Miltitz, aforoz tehdidine rağmen Luther'in Papalık makamına yönelik barışçıl ve saygılı bir mektup yazmasını özellikle tavsiye etmiştir. Buna göre mektubun ekindeyse kısa ve ciddi bir makale yer almalıdır.

Bu tavsiyeye uyan Luther, hızla mektubu ve "Hürriyet" risalesini kaleme almış, aforoz tehdidinden etkilenmemiş olduğu izlenimini doğurmak için mektubun tarihini bilerek 6 Eylül olarak düşmüş ve aforoz tehdidindeki süre dolmadan önce basılıp (Kasım ayının ilk haftasında) Roma'ya iletilmesi sağlanmıştır. Bundan bir iki hafta sonra da risalenin basımı tamamlanmış ve bundan sonra her iki yazı birlikte yayımlanmaya başlamıştır.

Luther'in "Hürriyet" risalesindeki ana kaygısı, Hıristiyan bir insanın hürriyeti meselesini ele almaktır. Sorunun hareket noktası, Paulus'un sözünü ettiği ve İsa tarafından bahşedildiğine iman edilen "inanan insanın hürriyeti"dir. Luther'in risalesi, toplam otuz tartışma noktasından meydana gelmektedir. Bu noktalar, aşağıda tek tek sunulmuştur:

1. Luther tartışmasına iki önermede bulunarak başlamaktadır (*LD* 251, *WA* VII, 20-21): *Birinci Önerme.* Hıristiyan bir insan, her şeye hâkim olan hür bir efendidir ve hiç kimsenin kulu değildir. *İkinci Önerme.* Hıristiyan bir insan, her şeyin hâkiminin sadık kölesidir ve herkesin kuludur. Her iki önerme de Paulus'tan alıntılanmıştır: "Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum" (*Korintliler'e Birinci Mektup,* 9: 19). "Birbirinizi sevmekten başka hiç kimseye bir şey borçlu olmayın. Çünkü başkalarını seven, Kutsal Yasa'yı yerine getirmiş olur" (*Romalılara Mektup,* 13: 8).

2. Bundan sonra Luther, konuya ikinci bir yaklaşım açısı daha sunmaktadır. İnsanın aynı anda hem hür, hem kul olmasını anlayabilmek için, her Hıristiyan insanın ikili bir doğaya sahip olduğu bilinmelidir: İnsanlar hem ruhani, hem de cismani varlıklardır (*LD* 251, *WA* VII, 21). İnsanlar bir taraftan ruhen hür, yeni ve içselleşmiştirler. Diğer taraftan cismen ve bedenen kul, yaşlı ve dışsallaşmıştırlar. Yukarıdaki çelişkili iki önermenin temelinde de zaten bu diyalektik yapı yatmaktadır.

3. Ruhani insan ne demektir? Bu insan, hürriyetini ve imanını dışsal hiçbir şeyden almaz. Onun bedensel durumu, ruhani durumunu etkilemez. O dışsal değil, içsel bir insandır (*LD* 251252, *WA* VII, 21).

4. Bedeni sarmalayan kutsal kıyafetlerin (örneğin ruhbanın giydiği türden âyin kıyafetlerinin) ruh üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Aynı şekilde bedenin yaptığı hiçbir faaliyet (örneğin oruç), bulunduğu hiçbir yer (örneğin Kilise) ruhun içselliğini etkilemez. Ruha iman ve hürriyet veren şey başkadır (*LD* 252, *WA* VII, 21-22).

5. Ruhun yurdu kutsal İncil'dir, Mesih'in vazettiği Tanrı Kelâmı'dır. Ruh, Tanrı Kelâmı'nın dışındaki hiçbir şeye bağımlı değildir. Ruha iman ve hürriyet

veren Tanrı Kelâmı'dır. Tanrı Kelâmı ruh için yeterlidir. Zaten tüm ruhani görevlerin asıl amacı da Kelâm'dır (LD 252-253, *WA* VII, 22).

6. Tanrı Kelâmı nedir? İncillerde kayıtlı olan İsa Mesih'in sözüdür. İncilleri okunduğunda Tanrı işitilmiş olur. Tanrı Kelâmı, bedenen ve cismen hür olunması gerektiğini, ruhsal hürriyete erişilmesi gerektiğini emretmektedir. Mesih'e güvenip iman etmek, hürriyete giden yoldur. İman edenin günahları affolacak, bedensel mahvı engellenecektir. İman edenler sulh ve selâmet içinde olacaklardır (LD 253-254, *WA* VII, 22-23).

7. Hıristiyanın yapması gereken en önemli şey, Tanrı Kelâmı'nı iyi öğrenmek ve içselleştirmektir. Hıristiyanı Hıristiyan yapan Kelâm ve imandır (LD 254, *WA* VII, 23).

8. İmanın ve Kelâm'ın bu kadar önemli olması nasıl mümkündür? Tanrı'nın lütfuyla mümkündür. Kelâm iki gruba ayrılmaktadır: Tanrı'nın emirleri ile Tanrı'nın vaatleri. Tanrı'nın emirleri, hayırlı ve hayırsız eserlerle ilgilidir. Sırf bunlara uymak selâmeti getirmez. Tanrı'nın emirleri Eski Ahit'tir (*LD* 254-255, *WA* VII, 23-24).

9. Tanrı'nın emirleri insanın ne kadar gayrimükemmel olduğunu gösterir. Bu durumda Tanrı'nın vaatleri umut ve iman sağlar. Mesih'e iman; lütuf, adalet, sulh ve hürriyeti sağlar. Emreden ve vaadini yerine getiren tektir: Tanrı. Bu ise Yeni Ahit'tir (*LD* 255, *WA* VII, 24).

10. Bu sebeple Tanrı Kelâmı'na kalben inanmak ruha adalet, selâmet, hürriyet ve sulh sağlar. Yegâne hürriyet imandır. Bu ise insanı tüm dışsal eser ve gayeden azat eder (*LD* 256, *WA* VII, 2425).

11. Tanrı'ya iman etmek, Tanrı'nın insana inanıyor oluşuna cevap vermek demektir. Sırf hayır işlerine güvenip de iman yönünden zayıf olmak, küfürdür (LD 256-257, *WA* VII, 25).

12. Ruh iman ettiğinde Mesih'le birleşir. Mesih'in tüm mükemmellikleri inananın ruhuna geçer. İnananın ruhundaki gayrimükemmellikler de Mesih'e geçip orada ilga edilirler (*LD* 257258, *WA* VII, 25-26).

13. Musa'ya vahyolunan Birinci Emir'in ("Tanrı'ya saygı göstereceksin") yerine getirilmesi bu sebeple imanın şartıdır. Emirleri hayırlı işlerle yerine getirip de iman yönünden eksik olmak, emirleri yerine getirmemekle eştir (LD 258-259, *WA* VII, 26).

14. Tanrı'nın ilk ve biricik oğlu olarak İsa Mesih, ruhani hükümdar ve ruhbandır ve ruhani varlık olarak dünyaya egemendir. Mesih'in hükümdarlığı dışsal değil içseldir (LD259, *WA* VII, 27).

15. Mesih'e iman edilerek Mesih'in onur ve haysiyetine ortak olunur. Böylece, iman eden herkes hem hükümdar hem de ruhbandır. Bu sebeple Hıristiyan bir insan ruhani olarak her şeyin üzerindedir. O, her şey üzerinde hâkim olan ruhani hükümdardır. Çünkü dışsal olan hiçbir şey onun ruhaniliğini boza-

maz. Gerçi dünyevi ve cismani olan her şeye ne sahip olunabilir, ne de onlar üzerinde hâkim olunabilir (Mesih bile bu konuda ayrıcalıklı olamamıştır). Ama dünyevi ve cismani zorluklar bile ruhaniliği bozamaz. Hıristiyan insanın hürriyeti işte budur (*LD* 260, *WA* VII, 27-28).

16. Her Hıristiyan bir ruhbandır. Ancak bir ruhban, Tanrı önünde durabilir ve yakarabilir. Bu sebeple o, dünyevi hükümdarlıktan bile daha üstün bir yere sahiptir. İman ise bunun temel şartıdır (LD 260-261, *WA* VII, 28).

17. Her Hıristiyan bir ruhbansa eğer, din adamlarıyla din adamı olmayanlar arasındaki ayrım nereden gelmektedir? Bu tarihî bir yanılgı sebebiyle ortaya çıkmıştır. Kitap'a göre ruhban, sadece Tanrı Kelâmı'nı diğerlerine vazeden anlamındadır ve bu sebeple bir görev (*ministerium*) icracısıdır. Çünkü onların diğer Hıristiyanlardan herhangi bir farkı yoktur (*LD* 261, *WA* VII, 2829).

18. İsa Mesih'i sadece bir tarih kahramanı olarak öğretmek ya da sadece Kilise yasalarını öğretmek doğru değildir. Mesih'le ilgili vaaz ve öğretiler, O'na olan imanı artırıcı nitelikte olmalıdır. Öğretinin amacı bu olmalıdır. Hıristiyan bir insanın hürriyeti, dünyevi ve cismani olan üzerindeki hükümdarlığımızı dile getirdiğinden, ruhani öğretinin sonucu iman etme olmalıdır (*LD* 262, *WA* VII, 29).

19. İçsel insanla ilgili yukarıdaki sözlerden, dışsal insanın hiçbir iş yapmadan sadece imanına güvenmesi gerektiği sonucu çıkartılamaz. İnsanın dünyadaki hayatı bir görev ve hizmet hayatıdır. Dünyadaki ruhani meyveler, sadece birer *primitia spiritus*tur, yani ruhun ilk meyveleridir. Oysa insanlar, tabiatları gereği sadık birer kul ve hizmetkârdırlar (LD 263, *WA* VII, 29-30).

20. Ruhen imanla beraat etmiş ve aklanmışken, insanlar dünyada yaşamak ve diğerleriyle bir arada olmak zorundadır. Bu noktada da hayırlı iş ve faaliyetler devreye girer. Ruhani insana uyabilmesi için cismani insan sürekli çalışmalı, uyanık olmalı ve güzel işler yapmalıdır. Cismaniliğinin imanı engellememesi için bu şarttır. En içsel insan, Tanrı'yla birliktedir, Mesih aşkına neşeli ve çalışkandır. O, başkasına sadece Tanrı aşkına hizmet eder ve kendini terbiye eder (*LD* 263-264, *WA* VII, 30).

21. Dünyevi ve cismani hayatta yapılması gereken iş ve faaliyetlerin amacı Tanrı'nın inayetini kazanmak olmamalıdır. İş ve faaliyetlerin yegâne amacı, bedenin pak hâle getirilmesi ve kötü arzulardan temizlenmesidir. Ruh imanla paklanarak Tanrı'yı sevdiği için, bedenin de pak olmasını arzu etmektedir (*LD* 264, *WA* VII, 30-31).

22. Âdem iman sahibi olarak yaratılmıştı. Onun yaptığı iş ve faaliyetler, imanını artırmak için değildi. İman için hayır işleri şart değildir; çünkü iman sahibi olmadıkça hayır işlerinin faydası olamaz (LD265, *WA* VII, 31).

23. Hayırlı bir iş yapabilmek için önce kişinin hayırlı ve iman sahibi olması gerekir: Meyve ağaçtan çıkar, ama onu taşımaz (*LD266, WA* VII, 32).

24. İmansız olanın yaptığı hayır işlerinden ne kendisine, ne de başkasına fayda vardır. İnsanı kötü kılan imansızlıktır (*LD* 267, *WA* VII, 32-33).

25. Hayır işlerine önem vermekle, insan elinden çıkma başka türlü uygulama ve kurallara da kapı açılmış olduğundan, bu işleri tümüyle reddetmek gerekir. Bunun yerine hem Tanrı'nın emirleri, hem de O'nun selâmet vaadi vazedilmelidir (*LD* 268269, *WA* VII, 33-34).

26. İnsan sadece kendisiyle başbaşa yaşamaz. İnsan, diğerleriyle birlikte yaşayandır. İnsanın diğerleriyle olan ilişkilerinde, ötekine faydalı ve hizmetli olmak yatmalıdır. Bu itibarla insan; yakınındakini sevecek, ona hizmet edecek ve faydalı olacaktır (LD 269-270, *WA* VII, 34-35).

27. Yapılan iyilik ve hizmetler karşılık aranmaksızın, Mesih aşkına yapılmalıdır (LD 270, *WA* VII, 35-36).

28. Hıristiyanlar imanda birer kral çocuğu oldukları halde, yapılması gereken dünyevi görevleri hür bir şekilde ve aşkla yerine getirir ve bundan asla gocunmazlar. Dışsal işleri ve hayratı yaparlar, çünkü bunları karşılık beklemeden ve yapmaları gerektiği için yaparlar (LD 271-272, *WA* VII, 36-37).

29. Bir iş ya da hayrat başkasına faydalı olmayacaksa veya ona hizmet etmeyecekse, hayırlı bir Hıristiyan işi sayılamaz. Mevcut Kilise uygulamaları bu konuda çok çarpıcı birer olumsuz örnek oluşturmaktadırlar (LD 272-273, *WA* VII, 37).

30. Sonuç olarak, Hıristiyan bir insan, kendi içinde yaşamaz; Mesih'te ve yakınındaki diğer insanlarla birlikte yaşar. Mesih'te imanla, yakınındakilerle ise sevgiyle yaşar. İmanla kendini aşıp Tanrı'ya varır, Tanrı'dan aşkla gelip kendine döner ve daima hem Tanrı'da kalır hem de insanda. Hıristiyan bir insanın hürriyeti işte budur (LD 273-74, *WA* VII, 38).

3) Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523 [*Dünyevi Otorite ve Ona Ne Ölçüde İtaat Borcu Bulunduğuna Dair*][14]

Luther, "Dünyevi Otorite" konusundaki bu önemli eserinde, devlet otoritesinin tanrısal kaynağını, itaatin gerekliliğini ve Hıristiyan bir hükümdarın nasıl hükü-

---

[14] Martin Luther, "Von welltlicher Uberkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey", *D. Martin Luthers Werke - Kritische Gesammtausgabe, 11. Band,* Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1900, s. 245-280 (bu kaynak, metin içinde " *WA XI* olarak kısaltılacak ve sayfa numarası parantez içinde belirtilecektir). Ayrıca bkz. Martin Luther, "Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", *Luther Deutsch - Die Werke Luthers in Auswahl, Band 7: Der Christ in der Welt,* Kurt Aland (ed.), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), 1991, s. 9-51. Bu kaynak yine "*LD*" olarak kısaltılacak ve sayfa numarası da parantez içinde belirtilecektir.

met etmesi gerektiğine ilişkin görüşlerini ortaya koymuştur. Luther'in bu eseri, tasarım bakımından üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde dünyevi otoritenin Tanrı tarafından nasıl ve neden tesis edildiğini temellendiren Luther; ikinci bölümde dünyevi otoritenin görev, yetki ve sorumluluk alanının sınırlarını tayin etmekte, üçüncü ve son bölümde de Hıristiyan bir hükümdarın nasıl davranması gerektiğinin ana hatlarını sunmaktadır.

Birinci bölümde Luther, devlet yöneticilerinin, insanlara neye nasıl inanacakları konusunda kurallar koyduklarından dert yanar (*LD* 9, *WA XI*246). Oysa devlet yöneticilerinin işi, iman konusunda hüküm vermek değil; devleti âdil ve güzel bir şekilde yönetmektir. Fakat her şeyden önce dünyevi hukuk ve cebri öylesine temellendirmek gerekmektedir ki, bunlar Tanrı'nın arzu ve düzeniyle dünyada bulundukları herkes tarafından anlaşılmalıdır. Bu amaçla Luther, Kitabı Mukaddes'in Yeni Ahit kısmından iki alıntıya yer verir. Birincisi *Romalılara Mektup*'tandır:

> Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır (13: 1-2).

İkincisiyse Petrus'un Birinci Mektubu'ndandır:

> İnsanlar arasında yetkili kılınmış her kuruma –gerek her şeyin üstünde olan krala gerekse kötülük yapanların cezalandırılması, iyilik edenlerin onurlandırılması için kral tarafından gönderilen valilere– Rab adına bağımlı olun (2: 13-14).

Luther, bu iki alıntıdan hareketle argüman dokusunu oluşturmaya başlar. Buna göre, kamu otoritesi dünyanın başlangıcından beri var olan ve Tanrı tarafından tesis edilmiş bir kurumdur. Kamu otoritesinin amacı, kötülüğün cezalandırılması ve inananların korunmasıdır. Tanrı, bu sebeple dünyevi otoriteleri tesis etmiştir (*LD* 12, *WA* XI248).

Ancak gene Yeni Ahit'teki bazı ayetler, Hıristiyanların aslında dünyevi cebir ve kudret sahibi olmamalarını emrediyormuş gibi görünmektedir (*Matta* 5: 38-41, *Romalılar'a Mektup* 12: 19, *Matta* 5: 44 ve *Petrus'un Birinci Mektubu* 3: 9 gibi). Bu durumda Luther, şu soruyu sorar: Acaba Hıristiyanlar açısından incelendiğinde, dünyevi otorite ve ona itaat yanlış mıdır? Cevap olarak Luther, bu sorunun doğru olmadığını; çünkü insanların esasen iki büyük grupta ele alınabileceğini söyler: Bir tarafta Tanrı'nın melekûtuna [krallığına] tâbi olanlar ve diğer tarafta da dünyevi kamu düzenine tâbi olanlar (*LD* 13, *WA XI*249). Tanrı'nın melekûtuna dâhil olanlar, Mesih olan İsa'ya iman edenlerden meydana gelirken, bunlar için dünyevi otoriteye ihtiyaç bulunmamaktadır; çünkü onlar

asla haksızlık ve adaletsizlik işlemedikleri için sadece sevgi işleri yaparlar. Fakat dünyada bu türden insanların sayısı gayet azdır. İnsanların çok büyük bir çoğunluğu dünyevi kamu düzenine tâbi olanlardan meydana gelmektedir. Bu dünyaya ait olanlar pekâlâ haksız ve adaletsiz davrandıkları için onları düzene sokup terbiye etmek üzere dünyevi otoriteye ihtiyaç bulunmaktadır. Bu sebeple de Tanrı, dünya yaşamı için pek çok kural ve talimat vazetmiştir. İnsanlar fıtratları bakımından günahkâr ve kötü olduklarından Tanrı'nın böyle bir dünyevi düzenlemeye gitmesi şart olmuştur. Dolayısıyla Tanrı, iki rejim kurmuştur: ruhani rejim ile dünyevi rejim (*geistliches Regiment – weltliches Regiment*). İnsanlar, maneviyatı ve imanları bakımından ruhani rejime tâbi olup Kutsal Ruh sayesinde Hıristiyan ve dindar olurlar. Öte yandan dünyevi âlemde günah ve kötülük olduğu için insanların birbirlerine düşman olmamaları ve kötü davranmamalarını sağlamak bakımından dünyevi rejim tesis edilmiştir. Dünyevi rejimin amacı, insanların dünyevi yaşamlarında düzen, hukuk ve adalet tesis ederek toplumsal huzuru sağlamaktır (*LD* 15, *WAXI*251).

Luther'e göre dünyevi âlemde Hıristiyanca bir rejim kurmak mümkün olamayacağından (çünkü bu insanın fıtratına aykırı olurdu), kusursuz Hıristiyanlığı vazeden Yeni Ahit'in kurallarına göre bir dünyevi otorite tasavvur etmek anlamsız olacaktır. Dolayısıyla bu iki rejimi birbirinden kesin bir şekilde ayırmak lazımdır: ruhani rejim sayesinde insanlar iyi birer Hıristiyan olacak ve Tanrı'ya ulaşacaklardır. Fakat dünyevi rejimin böylesine bir görev tanımı bulunmamaktadır. Dünyevi rejimin, insanların manevi selâmetleri konusunda söz söylemeye ve edimde bulunmaya ne hakkı ne de yetkisi vardır. Sadece dünyevi rejimle toplumu idare etmeye kalkışmak, batıl olacağı gibi, ruhani rejimin dünyevi rejimin görevlerine soyunması da gene kötülüğe kapı açacaktır (*LD* 16-17, WAXI252).

Dünyevi rejimin amacı barışı sağlamak, günahkârları cezalandırmak ve otoriteyi sürdürmektir. Bunun için de kuvvet ve cebir uygulamak haklı ve yerindedir. Dünyevi otorite sahipleri, doğru ve yerinde olarak icra ettikleri görevleri bakımından dinden çıkmazlar. Çünkü onların kamusal vazifeleri doğru ve yerinde icra edildiği takdirde Tanrı'nın emirleri arasında sayılır. Ruhani rejim, her bir insanın kendi vicdanı ve iç dünyasıyla ilgilidir. Dünyevi rejim, her bir insanın kendi dış dünyasıyla ilgilidir. Zira Luther'in oldukça "eksistensiyalist" bir bakış açısıyla belirlediği üzere, insanlar kendi başlarına yaşamazlar ve fakat başkaları veya yakınındakiler için ve başkaları veya yakınındakiler sayesinde yaşarlar (*LD* 18, *WA XI* 253). Dolayısıyla bir Mesih inançlısının, çevresindekilere sevgi ve iman göstermesi gerekliliği dolayısıyla zaten dünyevi rejimde görev almak gibi bir vazifesi bulunmaktadır. Cebir ve kuvvet, tabiatı icabı öyle araçlardır ki, bunlarla da Tanrı'ya hizmet edilebilmektedir –ama sadece dünyevi rejim bakımından ve dünyevi işler açısından.

Luther bu noktada, dünyevi otoriteye itaat etmenin ölçü ve sınırları olup olmadığını sorar. Luther'e göre, *Matta*'daki "Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin" (5: 39a) ayeti, her bir kişinin kendi esenliği bakımından vazedilmiş olup kişiyi kendisi bakımından otoriteye itaat etmeye bağlamaktadır. Ancak kişi, başkasını (yakınındakini) koruyup kollamak görevine de sahip olduğundan, onun hak ve özgürlükleri tehdit edildiğinde itaatsizlik edebilir. Mümin bir Hıristiyan, kendisi için kuvvet ve cebir kullanmaz; ama başkasının maruz kaldığı kötülüğün ve adaletsizliğin giderilmesi bakımından kuvvete ve itaatsizliğe başvurabilir (*LD* 27, *WA XI*260). Kuvvet ve cebir, kendi başlarına amaç olmamalı, bir başka deyişle kişinin kendi çıkar ve hedeflerine hizmet eden araçlar olmamalıdır. Kuvvet ve cebir de bir tür ibadet aracı olduğuna göre, bunların tatbikatı hak ve adalete uygun olmalıdır.

Buradan itibaren Luther, eserinin ikinci kısmına geçer. Bu bölümün amacı, dünyevi otoritenin kapsam ve sınırlarıyla ilgilidir. Dünyevi otorite, hak ve yetkilerini kullanırken, Tanrı'ya mahsus melekûta ve rejime tecavüz etmemelidir. Zira dünyevi iktidarın yasasıyla ruhani rejimin yasası birbirinden farklıdır. Dünyevi iktidar sadece mülki bir rejim olup, maneviyata nüfuz etmemelidir; çünkü onun o alanla ilgili herhangi bir kudreti yoktur. Dünyevi otoritenin, insanlara iman ve itikatlarıyla ilgili hüküm ve kurallar getirmesi, kendi yetkisini aşması ve Tanrı'nın işine müdahale etmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan ruhani rejim içerisinde Tanrı'nın esenlik verici hakikatini müjdelemek ve inananlara rehber olmaktan başka bir görevi bulunmayan ruhbanın dünyevi rejime merak salması, kral ve prensler gibi davranarak buyruk ve yönergelerle insanları yönetmeye kalkışması da aynı derecede yanlış ve sakıncalıdır. Konsüllerin, Papaların ve Kilise Babalarının açıkça Kitabı Mukaddes'te bulunmayan herhangi bir konuda buyruk yayınlamaları ve insanların iman ve itikatlarına hâkim olmaya çalışmaları bu yüzden batıldır. Herhangi bir otorite, sadece bilebildiği, karar verebildiği, hükmedebildiği, değiştirip dönüştürebildiği konularda muktedirdir. Bu sebeple Tanrı'nın bilebildiği konularda (yani iman ve esenlik konularında) hiçbir dünyevi otoritenin hak ve yetkisi bulunmamaktadır (*LD* 31, *WA XI*263). Dolayısıyla iman ve itikat konusunda hiç kimse hiç kimseyi bir şeye inanmaya veya inanmamaya zorlayamaz. Dinde zorlama yoktur, der Luther (LD 32, *WA XI* 264).

Luther, bu tespitlerden sonra, hak ve yetkisi olmamasına rağmen otoritelerin gene de bu gibi konularda buyruk ve yönergeler vazetmesi hâlinde bunlara itaat etmenin yerinde olup olmayacağını sorar. Luther'e göre bu gibi durumlarda (örneğin Papa'ya sadık kalmayı emreden bir hükümdara) itaat etmemek gerekir. Bu halde, mala ve cana zarar gelmesini göze almak ve bunu bir şehitlik mertebesi saymak gerekir (*LD* 35, *WA XI*267). Ancak bu, pasif bir itaatsizlik olmalıdır.

Öte yandan Luther'e göre, sapkın itikat ve inanışlarla mücadele bile kuvvet ve cebirle değil; ancak Tanrı'nın Kelâmı aracılığıyla olabilir. Sapkın inanışlar, ruhani konulara dair olduğundan onlarla kılıç ve ateşle mücadele edilemez. Sapkın inanışlara sahip insanların gönül ve vicdanlarına seslenilmeli ve Tanrı' nın onları doğru yola döndürmelerine imkân tanınmalıdır (*LD* 37, *WA XI* 268-269). Ruhbanın görevi devlet yönetmek değil, inançlılara rehberlik ve hizmet etmektir. Hükümdarların görevi de ruhani rejime müdahale etmek değildir. Onlar huzur, güven ve istikrarı adalet ölçüsünde sağlamakla görevlidirler.

Böylelikle Luther, çalışmasının üçüncü ve son bölümüne gelir. Burada Luther, bir hükümdarın Hıristiyanlık dairesi içerisinde nasıl davranması gerektiğinin bir çözümlemesini sunar. Aşağıda bu çözümleme ve tavsiyeler, başlıklar hâlinde özetlenmiştir:

- Hükümdar, ona yardımcılık eden hukukçularından ve onların kanun kitaplarından daha akıllı olmak durumundadır (LD 41, WA X I272).
- Hükümdar, hak ve hukukun efendisi olmalıdır. Sadece hukukçulara veya kanun kitaplarına harfiyen uymak âdil olmak için yetmez. Hükümdarın kendisinin âdil olması gerekir (*LD* 42, *WA* X 1272).
- Hükümdarda Tanrı korkusu olmalı ve Tanrı'dan başka hiçbir şeye ve hiç kimseye güvenmemelidir, en yakınındaki danışmanlarına veya dünyevi kanunlara bile (*LD* 42, *WA XI* 272-273).
- Hükümdar, tebaasına saygı göstermelidir (*LD* 42, *WA XI* 273).
- Hükümdar, memleketinin ve tebaasının hizmetkârı olduğunu unutmamalıdır (*LD 42, WA* XI273).
- Hükümdar, kalbinde yatan otorite ve kuvvet duygusuna hâkim olabilmeli ve tebaasının ihtiyaç ve zorluklarını kendisininmiş gibi kabul etmelidir (LD 43, *WA* XI273).
- Hükümdar, danışman ve bakanlarına dikkat etmeli ve onlara güvenmemelidir. Onlara karşı mesafeli durabilmelidir (*LD* 44, *WA* XI274).
- Hükümdar, hükümet ve devletinin gerçek anlamda hâkimi olmalıdır (LD 44, *WAXI*274).
- Hükümdar, ona güzel sözler söyleyen ve iltifat edenlerden sakınmalıdır (*LD 44, WAXI* 274).
- Hükümdar, sadece ve ancak Tanrı'ya güvenmelidir (*LD* 45, *WA* XI275).
- Hükümdar, bir kişiye bir görev verdiğinde, ona güvenmeli ve fakat onu her zaman dikkatle takip etmelidir (LD 46, *WA* XI275).
- Hükümdar, ceza verirken akıllı ve ölçülü davranmalıdır. Cezanın infazı, daha büyük zarar ve ziyana neden olmamalıdır (LD46, *WA* XI276).
- Hükümdar, savaş ilân ederken dikkatli olmalı, danışman ve bakanlarına fazlaca güvenmemeli, kendi çıkarları için savaşa girmemeli, savaşı ancak bir ceza ve adalet aracı olarak kullanmalıdır (LD 46-47, *WA* X 1276-277).

• Savaş, hak ve adaletin tesis edilmesi için bir araç olduğu müddetçe tebaanın savaşa katılması zaruridir. Diğer hallerde itaatsizlik elzemdir (LD 47-48, W4XI277).

Özet olarak Luther, şunu söylemektedir:

> Hükümdar, dört istikamette hareket etmelidir: Birincisi, Tanrı'ya tam olarak güvenmeli ve içten gelerek duacı olmalıdır. İkincisi, tebaasına karşı sevgiyle ve Hıristiyanca bir hizmet anlayışıyla davranmalıdır. Üçüncüsü, danışman ve muktedirlerine karşı hür bir akla ve bağımsız bir düşünme gücüne sahip olmalıdır. Dördüncüsü ise, suçluları mütevazı bir ciddiyet ve kuvvetle cezalandırmalıdır (LD 49, *WAX*1278).

... Ve Sonrası

1525 yılı Luther'in hayatında önemli bir dönüm noktasını temsil eder. Köylü Savaşları dolayısıyla bir halk ayaklanmasının teologu ve ideologu olamayacağını gösteren Luther, özel hayatında da önemli bir karar vererek 13 Haziran 1525'te Katherina isimli bir rahibeyle evlenmiş, "geniş protestan ailesi" fikrinin tohumlarını bu evlilikle atmıştır. Gene aynı yıl, çağının ünlü hümanisti Desiderius Erasmus'la özgür irade konusunda ciddi bir görüş ayrılığına düşmüştür. Erasmus 1524'te yayımladığı *De libero arbitro* (*Özgür İradeye Dair*) isimli çalışmasında, selâmet konusunda insanın özgür iradesinin ve eylemlerinin de payının bulunduğunu iddia edince Luther, 1525'te *De servo arbitrio* (*Tutsak İradeye Dair*) isimli bir çalışmayla buna karşı çıkmış ve insan iradesinin Tanrı'nın lütfuyla tutsak edildiğini, tek selâmetin Tanrı lütfuyla olduğunu, insan elinden çıkma hiçbir şeyin buna katkıda bulunamayacağını savunmuştur.[15] Öte yandan aynı yıl yaşanan diğer bir önemli olay, 5 Mayıs 1525'te Bilge Friedrich'in ölümüdür. Onun ardından iktidara gelen "Payidar" Johann ve ondan sonraki Johann Friedrich ile birlikte Luther'e son derece sadık ikinci hükümdar nesli göreve gelmiştir.

V. Karl'ın Reformasyonculara karşı eleştirel ve hattâ düşmanca tavırları, onun koyu katolik bir dindar olmasından kaynaklandığı gibi, Alman Tacı altında büyük ve birleşik bir Hıristiyan Avrupa İmparatorluğu idealini sürdürmesinden de ileri geliyordu. Siyasal anlamdaysa Osmanlılar'a karşı düzenlenecek bir sefere İmparatorluk ve Papalık'tan destek alabilmek için Luther ve Reformasyon konusunda hem sert davranmak hem de prenslere gereken hareket özgürlüğünü vermek zorundaydı. Bu sebeple 1526 yılında toplanan Speyer Diye-

---

[15] Martin Luther, "De servo arbitrio / Vom unfreien Willensvermögen", *Lateinische-Deutsche Studienausgabe, Band 1: Der Mensch vor Gott*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, s. 219-661.

tinde Worms *Edikt*'inin (fermanının) yürürlüğü durdurulmuş, bir *Interim*'e (ara karara) varılarak, bu konudaki uygulamalarda prenslere hareket özgürlüğü tanınmıştı. *Interim* sayesinde Luther, Saksonya'daki Reformasyonu hızlı ve kurumsal biçimde gerçekleştirebildi. *Visitation* (Kilise teftişleri) konusunda bir denetleme kurulu oluşturuldu, Elektör Prense ve onun tayin edeceği devlet görevlilerine bu teftişlerde görevler verildi. Böylece protestanlığa özgü *Landeskirche* (ülke temelinde Kilise örgütlenmesi) uygulamasına giden yola girilmiş oldu. Buna göre ülkenin veya prensliğin resmi mezhebi, prensin mezhebine göre belirlenecek ve devlet Kilise işlerinde söz sahibi olacaktı. Görüldüğü gibi bu durum, Luther'in daha önce ifade ettiği "hürriyet" konusundaki görüşleriyle uyuşmayan bir sürece işaret etmektedir.

Interim katoliklerin taleplerine uygun olmayan gelişmeleri nedeniyle 1529' da toplanan İkinci Speyer Diyeti'nde bu kararlar geri alındıysa da, *Landeskirche* uygulamasından dönülemedi. 1529 Diyeti'nin bu kararlarına karşı Reformasyoncu prensler ve kentler bir protesto (*protestatio*) vererek bu kararları dikkate almayacaklarını bildirdiler. Böylece "protestan" ismi de söz konusu Diyette ilk kez resmîleşmiş oldu.

Luther'in bundan sonraki yaşamında öğretisel tartışmaların önemli bir yer aldığı görülecektir. Özellikle 1529 yılının Ekim ayı içinde Marburg'da düzenlenen ve dönemin önde gelen reformatörlerinin de katıldığı "Efkaristiya Tartışması", efkaristiya sakramentinin Protestan Kilisede nasıl anlaşılıp uygulanacağı konusundaki tartışmaları gidermeye yönelikti. Luther, bu konuyla ilgili İncil' deki sözlerin harfiyen anlaşılması gerektiğini savunuyor ve efkaristiya âyininde gerçekten İsa Mesih'in kanı ve bedeninin sunulduğunu düşünüyordu. Oysa İsviçre'nin büyük reformatörü Huldrych Zwingli ile yoldaşı Johannes Oecolampadius, İncil'deki sözlerin sembolik anlamda ele alınması gerektiğini savunuyorlardı. Zaman içinde bu yorum farkı, bir kristoloji (İsa Mesih'in özüne dair öğreti) tartışmasına dönüştü. Zwingli, Mesih bedeninin gökte olduğunu; Luther ise, Mesih'in hem bedenen, hem ruhen istediği anda istediği yerde olabileceğini iddia etti. Zwingli'nin görüşüne Martin Bucer ve onun temsil ettiği Strasbourg Okulu da katılıyordu. Böylece efkaristiya ve kristoloji tartışması, Reformasyon teologları arasında ciddi bir bölünmeye yol açtı. Reformasyon hareketini yaralayabilecek böyle bir öğretisel bölünmeyi ortadan kaldırabilmek için, Hessen Arşidükü Philipp, 1529 yılında tarafları Marburg'a davet etti. Üç gün süren tartışmalar sonunda efkaristiya konusunda tam bir uzlaşma sağlanamamış olsa da taraflar arasındaki gerilimli hava ortadan kalkmıştı. Zaten 1530' ta toplanan Augsburg Diyeti'nde bu konu, Philipp Melanchthon'un kaleme al-

dığı ve Luther'in Coburg kalesinden izleyip onayladığı "Augsburg İman İkrarı" (*Confessio Augustana*) sayesinde büyük oranda halledilmişti.[16]

Confessio Augustana din ve devlet işleriyle ilgili konular, 28'inci maddede şu şekilde çözümlenmiştir:[17]

Kilise Görevlilerin Kudretine Dair

Piskoposların kudretine dair çok büyük ihtilaflar vardır. Bazıları, bu tartışmalar sırasında, Kilise'nin kudreti ile Kılıç'ın kudretini münasebetsizce birbirine karıştırmışlardır. Bu karışıklıktan, büyük savaşlar ve çatışmalar meydana gelmiştir. Bu arada, Anahtarların kudretinden cesaret alan Papalar, sadece yeni ibadet şekilleri tesis etmekle kalmamışlar, din konularında fikirlerini beyan etmeyerek ve kaba biçimde gerçekleştirilen dinden aforoz etmelerle vicdanları büyük bir yük altına sokmuşlar, beri dünyanın krallıklarını dönüştürmeye ve İmparator' un elinden İmparatorluğu almaya yeltenmişlerdir. Okumuş ve Tanrı korkusuna sahip insanlar, uzun bir süreden beri Kilise'yi bu konuda eleştirmişlerdir. Bu sebeplerden dolayı öğretmenlerimiz, vicdanlara huzuru geri getirebilmek için, Kilise'nin kudreti ile Kılıç'ın kudreti arasındaki farkı gösterme konusunda büyük çaba sarf etmişler, her ikisinin de Tanrı'nın emirleri dolayısıyla saygıyı ve itaati hak ettiğini, onların dünya üzerinde Tanrı'nın birer lütfu olduğunu öğretmişlerdir.

Onların görüşüne göre, İncil'e göre Anahtarların kudreti ya da Piskoposların kudreti, İncil'i öğretip okutma, günahları bağışlama ya da bağışlamama ve sakramentleri icra etme görevi olup, bu da Tanrı'nın bir kudreti ya da emridir. Zira Mesih, şu emirle Habercilerini göndermektedir (*Yuhanna* 20: 21; atlamalarla); "Baba beni gönderdiği gibi, ben de sizleri gönderiyorum. Kutsal Ruh'u alın. Kimin günahlarını bağışlarsanız, bağışlanacaktır. Kiminkini bağışlamazsanız öylece kalacaktır." (*Markos* 16: 15) "Dünyanın dört bucağına gidin ve Sevindirici Haber'i herkese yayın."

Ancak bu kudret, çağrıya göre ya tek bir kişiye ya da bir cemaate İncil'i öğreterek ya da vazederek ve sakramentleri icra ederek uygulanabilmektedir. Bu bağlamda, cismani şeyler değil, ruhani şeyler bahşedilmektedir; ebedi doğruluk, Kutsal Ruh ve ebedi hayat gibi. Paulus'un dediği gibi bunlar, Kelâm'ı ya da sakramentlerin icrası işinden hariç doğamaz (*Romalılara Mektup* 1: 16): "Çünkü Sevindirici Haber'e bağlılığımdan utanç duymuyorum. Çünkü her iman edene kurtuluş sağlayan Tanrı gücüdür." Kilise'nin kudreti, ebedi şeyleri

---

[16] "Augsburg İman İkrarı"nın Türkçesi için bkz. Kaan H. Ökten, "Augsburg İman İkrarı", *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2003, s. 280-332.

[17] A.g.e., s. 322-331 (çevirinin bazı yerlerini gözden geçirip değiştirdim).

bahşedebileceğine ve sadece Kelâm'ın icrasıyla gerçekleşebileceğine göre, medeni kudretle çatışmayacaktır. İlahiler söyleme sanatı ile medeni kudret de çatışmamaktadır. Medeni kudret, İncil'dekinden başka şeylerle uğraşmaktadır. Medeni hükümdarlar, ruhlara değil bedenlere egemendir. Onlar, insanların bedenlerini, zahiri yaralanmalara karşı koruyup, kılıca ve bedensel ceza verme kudretine sahip olanları sınırlandırmakta, medeni adalet ve barışı sağlamaya çalışmaktadırlar.

Bu sebeplerden dolayı, Kilise'nin kudreti ile medeni kudret birbirine karıştırılmamalıdır. Kilisenin kudretinin kendi vazifesi vardır, o da İncil'i öğretmek ve sakramentleri icra etmektir. Görevlerin birbirine girmesine izin vermeyiniz. Bu dünyaya ait krallıkları dönüştürmeyiniz. Medeni hükümdarların kanunlarını iptal etmeyiniz. Kanuna uygun itaati kaldırmayınız. Medeni karar ve sözleşmelere ilişkin hükümlere karışmayınız. Dünya devletinin şekline dair medeni hükümdarlara uygulamak üzere kanunlar öğütlemeyiniz. Mesih'in buyurduğu gibi; (*Yuhanna* 18: 36) "Benim krallığım bu dünyadan değildir." Ayrıca (*Luka* 12: 14) "Beni üzerinize kim yargıç ya da miras dağıtıcısı atadı?" Paulus şöyle demektedir (*Filippililer'e Mektup* 3: 20): "Oysa biz gökler ülkesindeniz." (*Korintoslular'a İkinci Mektup* 10: 4) "Çünkü savaşımızın silahları dünyasal silahlar değil, Tanrı gücüyle kaleleri yerle bir edebilecek silahlardır. Bu silahlar, yanıltmacaları yerle bir eder."

Yukarıdaki sözlere uygun olarak öğretmenlerimiz, her iki kudretin görevleri arasında bir ayrıma gitmekte ve her ikisinin de Tanrı'nın birer armağan ve lütfu olarak kabul görmesini ve her ikisine de saygı gösterilmesini emretmektedirler.

Eğer piskoposlarda Kılıç'ın kudreti varsa, bu, onların birer piskopos olarak İncil'den aldıkları buyruk ve yetkiyle sağlanmış olmayıp, ülkelerindeki medeni işlerin görülebilmesi için insanların yarattığı kanunlar çerçevesinde krallardan ve imparatorlardan aldıkları kudrettir. Fakat böyle bir görev, İncil'dekinden farklıdır.

Buna göre eğer soru piskoposların nüfuzuna dair ise, medeni otorite ile Kilise'ye dair nüfuz ve selahiyet arasında bir ayrıma gitmek gerekmektedir. Gene İncil'e göre ya da ifade edilegeldiği gibi tanrısal hukuktan kaynaklanarak, piskoposlara ait olan piskoposlara dair olanlardır. Yani Kelâm ve sakramentin icrası kendilerine görev olarak emanet edilmişlere; günahları bağışlama, akaide dair karar verme, İncil'e aykırı olan akideleri reddetme ve habislikleri aşikâr olan insanları Kilise'nin komünyonundan aforoz etme, bunu da kimseye karşı zor kullanmayarak ve sadece Kelâm'a dayanarak uygulama haricinde hiçbir nüfuz ve selahiyet verilmemiştir. Sayılan hallerde cemaat, piskoposlara zorunlu olarak ve tanrısal hukukun gereği olarak uymak zorundadır. *Luka*'da buyurulduğu üzere: "Sizleri dinleyen beni dinler" (10: 16). Fakat İncil'e aykırı herhangi bir şey öğrettikleri ya da tebliğ ettikleri zaman, cemaatin de, Tanrı'nın bu

konudaki emirleri arasında bulunan itaat etmeme görevi vardır (*Matta* 7: 15): "Yalancı peygamberlerden sakının." (*Galatyalılar'a Mektup* 1, 8) "Size müjdelediğimiz Sevindirici Haber'le çelişkiye düşen bir haberi size kim bildirirse bildirsin –bu ister biz olalım, isterse gökten bir melek– lânete uğrasın!" (*Korintoslular'a İkinci Mektup* 13, 8) "Hakikate karşı koyabilecek hiçbir gücümüz yoktur. Tersine, yalnız hakikat yararına iş görebiliriz." Aynı yerde, "Oraya geldiğimde Rabbin bana verdiği yetkiyi sertlikle kullanmayayım. Çünkü bu yetki yıkıcılık için değil, yapıcılık için sağlanmıştır." Aynı şeyi şeri kanunlar da emretmektedir (II *Q. VII. Cap, Sacerdotes ve Cap. Oves*). Ayrıca Augustinus şöyle der (*Contra Petiliani Epistolam*): "Hata yapma ihtimalleri varsa ya da Tanrı'nın Bağlayıcı Yazıları'na aykırı herhangi bir şey yaparlarsa, *katholikos* piskoposlara itaat etme zorunluluğumuz yoktur."

Nikâh işi ve onda birlik vergi işi gibi çok sayıdaki hususlarda piskoposların kudretinin ve muhakeme yetkisinin olması, onların bu yetkileri ve kudreti insan elinden çıkma hukuktan almalarındandır. Eğer Kilisenin önde gelenleri bu hususlarda görevlerini yerine getirmiyorlarsa; bunun suçu, tebaasına adalet dağıtmak ve barışı daim kılmak görevi bulunan prenslere aittir, bu konuda onların iradeleri sorulmaz.

Bunun yanında piskoposların, Kilise'de seremoniler tesis etme, yiyecek, bayram günleri ve Kilise görevlilerinin çeşitli makamları konusunda kurallar oluşturma kudretine sahip olup olmadıkları tartışılmaktadır. Piskoposlara bu konuda kudret uygun görenler, *Yuhanna* 16: 12-13'de Mesih'in şu buyruğunu kaynak olarak göstermektedirler: "Size daha çok söyleyeceklerim var. Ama şu anda bunlara katlanamazsınız. Oysa O –Gerçek Ruh– gelince sizi tüm gerçeğe yöneltecektir." Bunun dışında, *Habercilerin İşleri* 15: 20-29'u da örnek olarak gösterirler; çünkü Haberciler, kanlı şeyleri ve boğulmuş hayvanları yasaklamışlardır. Ayrıca On Emir'e aykırı olduğu halde Şabat'ın Pazar gününe alınmasını örnek verirler. Şabat'ın herkesin itaat ve iştirak etmesi gereken Pazar gününe dönüştürülmesi örneği, Kilise'nin kudretini gösteren ve On Emir'i bile değiştirebilen çok önemle üstünde durulan bir örnek olmuştur.

Fakat bizler bu konuda, piskoposların, yukarıda gösterildiği gibi, İncil'e aykırı olan herhangi bir şeyi ne tesis ne de tebliğ edecek kudrete sahip olduklarını öğretiriz. Şeri kanunlar da aynı şeye hükmetmektedir (*Dist. IX*). Günahları bağışlatacak ya da inayet temin ettirecek herhangi bir gelenek veya âdeti tesis ya da tebliğ etmenin Tanrı'nın emrine aykırı olduğu aşikârdır. Zira böyle yapmakla, yani inayeti temin ettirecek tebliğler sunarak, Mesih'in ihtişamına küfredilmiş olunmaktadır. Ayrıca aşikârdır ki Kilise'de bu nedenle gelenek ve âdetler neredeyse sonsuz sayıda artmış, fakat bu sırada da iman akidesi ile imanı doğruluğu konusunda geriye gidilmiş, bunlar bastırılmıştır. Tanrı'da inayet

ve her türlü hayrı dilemek için neredeyse her gün yeni bir bayram günü icat, yeni oruçlar tebliğ, yeni seremoniler ve aziz bayramları tesis edilmiştir.

Âdetler icat edip yürürlüğe koyanlar, Tanrı'nın emirlerine aykırı davranmış olurlar –örneğin eğer belirli yiyeceklerin, belirli günlerin ve benzeri şeylerin günah olduğunu söyleyip kanunun prangalarıyla Kilise'yi yük altına sokacak olurlarsa. Hıristiyanlarda da Tanrı'nın inayetini kazanmak için Levilerin ibadetine benzer bir ibadetin gerekli olduğunu, Tanrı'nın Habercilere ve piskoposlara böyle bir görevi yüklediğini söyleyip yazanlar, böyle bir şey yapmış olurlar. Bazı durumlarda piskoposlar bile, Musa'nın kanununu yanlış biçimde örnek almış bulunmakta ve yanılmış olmaktadırlar. Örneğin bu yanlış âdet ve geleneklere göre, ötekilere uyulsa bile bayram günlerinde bedenî iş yapmak ölümcül bir günah olarak addedilmekte, dua vakitlerini kaçırmak ölümcül bir günah sayılmakta, oruç tutmak suretiyle Tanrı yatıştırılmaya çalışılmakta, belirli hallerde günahların affedilemeyeceği, bunun için Kilise görevlilerinin lazım geldiği, şeri kanunların ise sadece Kilise'nin kendi idari cezalarını affedebileceği, ama suçun kendisini ortadan kaldıramayacağı öne sürülüp bunlara inanılmaktadır.

Nasıl olur da piskoposların Kilise'ye, vicdanlara prangalar takan bu gibi âdet ve gelenekleri dâhil etme kudreti ve hakkı vardır? Zira Petrus, öğrencilerinin boynuna boyunduruk takma hakkına kimsenin sahip olmadığını söylemektedir (*Habercilerin İşleri,* 15: 10). Paulus ise, yetkinin yıkıcılık için değil, yapıcılık için sağlandığını söylemektedir (*Korintoslular'a İkinci Mektup* 13: 10). Peki, o halde niçin bu gelenekleri tesis ederek günaha giriyorlar ve günahı artırıyorlar?

İnayet temin etmek veya selâmete erişmek için gelenek ve âdetlerin icat ve tesis edilmesini yasaklayan açık ayetler vardır. Örneğin Paulus, *Koloseliler'e Mektup*'ta şöyle söylemektedir:

> Bu nedenle, hiç kimse yiyecek içecek, dinsel gün, yeni ay ya da Şabat günü gibi sorunlarda size yargıç kesilmesin. Bunlar ileride beklenenlerin gölgesinden başka bir şey değildir. Somut gerçek Mesih'tir (2: 16-17).
>
> Madem Mesih'le birlikte dünyanın ilkel öğeleri karşısında öldünüz, öyleyse niçin dünyada yaşıyormuş gibi dinsel kurallar ardından gidersiniz? Şunu elleme, şunu ağzına koyma, buna dokunma! Bunların tümü kullanışla çürüyen şeylerdir. İnsanların yönergelerine ve öğretilerine dayanan kuramlardır (2: 20-22).

Yine *Titos'a Mektup*'ta, gelenek ve âdetleri açıkça yasaklamaktadır: "Yahudi masallarına, gerçeği bırakıp gidenlerin buyruklarına kulak asmasınlar" (1: 14).

Mesih, *Matta*'da, gelenek ve âdetleri zorunlu kılanlar hakkında şöyle buyurmaktadır: "Bırakın onları. Onlar körlerin kör kılavuzlarıdır" (15: 14). Bu tür

ibadetleri yasaklayarak: "Göksel Babam'ın dikmediği her fidan kökünden sökülecektir" (15: 13).

Eğer piskoposların, sonu gelmez gelenek ve âdetler icat ederek Kiliseleri boyunduruk altında ezme, vicdanlara da prangalar takma hakkı varsa, o zaman niçin Kutsal Yazı'da sık sık bu tür gelenek ve âdetlerin icat edilip bunlara itaat edilmesi yasaklanmaktadır? Niçin bu tür gelenek ve âdetler hakkında "aldatıcı ruhlar ve cinlerin öğretisi" (*Timoteos'a Birinci Mektup* 4: 1) buyurulmaktadır? Kutsal Ruh boş yere mi bu konuda bizi uyarmıştır?

İnayet temin etmek veya Tanrı'nın iyi niyetini kazanmak için tesis edilen gelenek ve âdetler İncil'e aykırı olduğuna göre, hiçbir piskopos bunlara dayanan ibadetleri mecbur kılamaz. Zira Hıristiyanlıkta, Hıristiyanların Hürriyeti akidesini korumak zorundayız. Yani aklanabilmek için kanunun esareti şart değildir. *Galatyalılar'a Mektup*'ta belirtilmiş olduğu gibi: "Mesih bizi özgür olalım diye özgürlüğe kavuşturdu. Öyleyse özgür kişiler gibi dimdik durun ve yeniden kölelik boyunduruğuna girmeyin" (5: 1). İncil'in esas kuralının muhafaza edilmesi zaruridir, bu da inayetin Mesih'e iman ederek kazanılacağı ve bunun için insana dair bir eylemin ya da insan elinden çıkma bir ibadetin gerekli olmadığıdır.

Petrus'un Birinci Mektubu'nda Petrus, "yönetiminize verilenlere egemen kesilmeyin, ama sürüye örnek olun" (5: 3) diyerek piskoposların efendi olup Kilisenin hükümdarı olmaları yasaklanmıştır. Bizim amacımız, piskoposların elinden güçlerinin nasıl alınacağının hesabını yapmak değildir. Arz ve talep ettiğimiz şey, vicdanların günah işlemeye zorlanmasının artık önüne geçilmesidir. Bu talebimize uymazlar ve göz ardı ederlerse, bölünme ve Schisma'yı âdil biçimde önlemek görevleriyken bölünmeye yol açan bu sertlikleri yüzünden Tanrı'ya nasıl cevap vereceklerini düşünsünler.

❋

Confessio Augustana'daki hükümler bir tarafa, Protestanlar ile Katolikler arasındaki ayrım, V. Karl'ın da yoğun siyasal angajmanıyla birleşince silahlı çatışmaya dönüştü. Schmalkalden'de oluşturulan Protestan askerî birliği, Katoliklerle silahlı mücadeleye girişince ve Osmanlıların askeri başarıları İmparatorluğu bir kez daha ciddi biçimde tehdit edince, 1532'de Nürnberg'te toplanan İmparatorluk Diyeti'nde Katoliklerle Protestanlar arasında *Religionsfrieden* (din barışı) sağlanmıştı. Bu dönemde Luther'in, özellikle Melanchthon tarafından desteklendiği ve Melanchthon'un tartışma ve görüşmelerde ön plana çıktığı görülmektedir (1536'da efkaristiya konusunda Wittenberg'de Bucer'le imzalanan anlaşma, Schmalkalden Birliği'ne katılmak isteyen taraflara yönelik 1535'te kaleme alınan Wittenberg Maddeleri ile 1537'de hareketin temellerini

dile getiren Schmalkalden Maddeleri, Philipp Melanchthon'un kaleminden çıkmadır).

Gene bu dönemde Luther, özellikle Wittenberg'deki diğer çalışma arkadaşlarının da desteğiyle (Justus Jonas, Johannes Bugenhagen [Dr. Pomeranus], Felix Cruciger) Protestan bölgelerdeki Kiliselerin düzenini ve âyin düzenini ele almış ve tamamlamıştır. Bunun yanı sıra Luther'in etkisi Avrupa'nın tamamında hissedilir olmuş, Luther'in özellikle halka yönelik kateşizmleri ve ilahileri evangelik tecrübeyi kitlelere aktarma konusunda çok başarılı bir araç hâline gelmiştir.

Luther'in yaşamının son yılları, bir yandan siyasal sorunlara arabuluculuk etme (örneğin 1540'ta Hessen Arşidükü Philipp'in iki eşliliği durumundan doğan siyasi ve dinî kriz sırasında), diğer yandansa toplu eserlerinin oluşturulması, vaaz ve derslerinin sürdürülmesi işleriyle geçmiştir. Bu dönemde Papalık düzeninin Trento Konsiliyle (1545-1563) ve orada alınan köklü değişim kararlarıyla yeniden canlandığına tanık olan Luther, bunun yanı sıra Yahudiler aleyhine kaleme aldığı hırçın ve antisemitik yazılarla da dikkat çekmiştir.

1546'da Mansfeld Kontları Albrecht ile Gebhard arasındaki bir anlaşmazlığı çözümlemek üzere Eisleben'e dönen Luther, hastalanmış ve doğduğu yer olan Eisleben'de 18 Şubat 1546 günü yaşama veda etmiştir. Altmış üç yıllık ömrü boyunca Luther, hem özelde Hıristiyanlığı hem de genelde dünya tarihini derinden etkileyip şekillendirmiştir.

Kaynakça

Luther, Martin, "An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung", *D. Martin Luthers Werke - Kritische Gesammtausgabe, 6. Band,* Weimar: Verlag Hermann Böhlau, 1888, s. 381-469.

Luther, Martin, "Dem allerheyligsten in gott vatter Leoni dem czehenden, Bapst zu Rom, alle selickeyt ynn Christo Jhesu unszerm hernn Amen", *D. Martin Luthers Werke - Kritische Gesammtausgabe, 7. Band,* Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897, s. 3-11.

Luther, Martin, "Von der Freyheyt eynisz Christen menschen", *D. Martin Luthers Werke - Kritische Gesammtausgabe,* 7 *Band,* Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897, s. 20-38.

Luther, Martin, "Von welltlicher Uberkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey", *D. Martin Luthers Werke -Kritische Gesammtausgabe, 11. Band,* Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1900, s. 245-280.

Luther, Martin, "An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung", *Luther Deutsch -Die Werke Luthers in Auswahl, Band 2: Der Re-*

formator, Kurt Aland (ed.), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), 1991, s. 157-170.

Luther, Martin, "Von der Freiheit eines Christenmenschen", Kurt Aland (ed.), *Luther Deutsch - Die Werke Luthers in Auswahl, Band 2: Der Reformator,* Kurt Aland (ed.), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), 1991, s. 251-274.

Luther, Martin, "Ein Sendbrief an den Papst Leo X", *Luther Deutsch - Die Werke Luthers in Auswahl, Band 2: Der Reformator,* Kurt Aland (ed.), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), 1991, s. 239-250.

Luther, Martin, "Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", *Kurt Aland (ed.), Luther Deutsch - Die Werke Luthers in Auswahl, Band 7: Der Christ in der Welt,* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (UTB), 1991, s. 9-51.

Luther, Martin, "De servo arbitrio / Vom unfreien Willensvermögen", *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 1: Der Mensch vor Gott,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, s. 219-661.

Luther, Martin, "De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium Martini Lutheri / Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel von Martin Luther", *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Band 3: Die Kirche und ihre Ämter,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, s. 173-375.

Melanchthon, Philipp, *Loci Communes 1521, Lateinisch-Deutsch,* (çev. Horst Georg Pöhlmann), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1993.

Ökten, Kaan H., *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş,* İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.

Ökten, Kaan H., "Augsburg İman İkrarı", *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* içinde, İstanbul: Alfa Yayınları, 2003, s. 280-332.

Ökten, Kaan H., "Martin Luther (1483-1546) - Bir Biyografi Denemesi", *Muâllakta Var Olmak - İnsanın Hallerine Dair* içinde, İstanbul: Agora Kit., 2006, s. 216-235.

Ökten, Kaan H., "Martin Luther'in Skolastik Karşıtlığı ve Reformasyona Etkisi", *Yeditepe'de Felsefe,* sayı: 6, 2007, s. 189-219.

Winkler, Heinrich August, *Geschichte des Westens: Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert,* München: Verlag C. H. Beck, 2009.

HUGO GROTIUS

Ali Taşkın

Hayatı ve Eserleri

"Akıl Ustası" ya da "Hollanda Mucizesi" Grotius

William Ebenstein, *Siyaset Felsefesine Giriş* adlı eserine, "modern uygarlığın kökleri geçmişte yatar; onu tam olarak bilmeden geçmişin yardımı olmadan günümüzü tam olarak anlayamayız," diye başlar.[1] "Geçmiş" denilince akla gelen önemli isimlerden birisi de Hugo Grotius'tur. Daha çok hukuk felsefesi alanında dikkat çeken Hugo Grotius'u bu alanla sınırlamak, onu tam olarak tanımamak anlamına gelir.[2] Dönemin özelliğine uygun olarak, geniş bir bilgi ve kültür birikimine sahip olduğu bilinen Grotius'un, hukukçu kimliği kadar önemli başka özelliklerinden de söz etmek gerekir. Benzer özelliklerde çok sayıda entelektüel bulunabilirse de, Grotius gibi yaşamı ve eserleri arasında sıkı ilişki bulunan çok sayıda düşünür bulmak güçtür. Yaşam öyküsü ve yazılı eserlerine bakıldığında bu açıkça görülür. "Çok yönlü" Grotius'u gerektiği gibi anlayabilmek için onun yaşam öyküsüne ve eserlerine kısaca değinmek gerekir.

Hollandaca dilinde Huig de Groot, Latince'de ise Hugo Grotius adıyla ünlenen filozof, 10 Nisan 1583 yılında, Hollanda'nın Delft kentinde doğdu. Hukukçu, siyaset ve devlet adamı, teolog, tarihçi ve şair yönleriyle de tanınan bu

---

[1] William Ebenstein, *Introduction to Political Philosophy,* USA, 1952, s. vii.

[2] Grotius'un, uluslararası hukuk, kamu hukuku gibi alanlarda öncü olduğunu anmak gerekir.

"*Akıl ustası*",[3] baba tarafından, Fransa ya da Burgundianlar kökünden gelerek Hollanda'ya yerleşen aristokrat bir aileye mensuptur. Cornetler olarak bilinen bu ailede, Grotius'un büyük dedesi Cornelis Cornets'dir.[4] Babası, önce Delft'in belediye başkanı (Burgomeister),[5] sonra da Leiden Üniversitesi'nin kütüphane müdürlerinden biri olan, hukuk doktoru Jan De Groot'dur. Annesi, sosyal ve entelektüel çevrede oldukça etkin ayrıcalıklı bir yere sahip Alida van Overschie; Grotius'un üniversite yönetimine yakın olmasını sağlayan amcası Cornelis ise Hukuk Fakültesi'nde profesördü. Seçkin-yönetici bir aileden gelmesi, ona, sosyal, siyasal ve entelektüel avantajlar sağlamıştır.

Grotius, daha sekiz yaşındayken Latince şiirler yazmaya başlamıştı. On iki yaşında, günün koşullarına göre bir ya da iki yıl erken yaşta, Leyden Üniversitesi'ne kaydoldu; temel alanı klasik diller olmak üzere, matematik, fizik, kısmen de İbranice ve Arapça öğrendiği üç yıllık filoloji eğitiminin ardından 1598 yılının başlarında mezun oldu.[6] Aynı yıl, daha on beş yaşındayken, Birleşik Hollanda'nın hukukçu başbakanı Joan van Oldenbarnevelt'in[7] oluşturduğu bir heyetin içerisinde yer alarak Fransa'ya gitti. Heyetle görüşmesi sırasında Fransa kralı IV. Henry'nin, Grotius'a "*Hollanda mucizesi*"[8] diye hitap etmesi, onun yeteneği hakkında bir fikir verebilir. Fransa'da yaklaşık bir yıl kalan Grotius, hukuk dalında kısa süreli eğitim aldığı Orleans Üniversitesi'nden doktora diploması aldı.[9] Bir yıl sonra ülkesine dönen Grotius, 1599 yılında Lahey'de yemin ederek profesyonel kariyerine, avukatlık mesleğine adım attı. Grotius,

---

[3] Grotius için kullanılan "a master mind" ifadesi çeşitli anlamlarla dilimize çevrilebilirse de, burada, onun dehası, planlaması ve işi zekice çekip çevirmesi anlamında "akıl ustası" ya da "akıl hocası" ifadeleri uygun olabilir.

[4] R. W. Lee, "Hugo Grotius", *Annual Lecture on a Master Mind Henriette Hertz Trust of the British Academy,* Oxford, 1930. British Academy'de sunulan bildirilerden, C. VVI, s. 1.

[5] Bir şehrin yöneticisi anlamına gelmekle birlikte, bugünkü belediye başkanı makamına karşılık geldiği söylenebilir.

[6] A.g.e., s. 4.

[7] Johan van Oldenbarnevelt'in konumu ile ilgili kesin bir karşılık bulmak zordur. Avrupa kıtasında ülkelerin kendi içlerinde ve başka ülkelerle ilişkilerinde çok büyük karışıklıklar olduğundan, siyasi, hukuki, dinsel her türlü yönetim anlayışlarında da yöresel farklılıklar vardı. Oldenbarnevelt'in işgal ettiği makam (Land's Advocate of Holland), merkezî yürütme yetkisi olmamakla birlikte, birçok cumhuriyeti bünyesinde toplayan birleşik Hollanda'nın siyasi ve ekonomik çıkarlarını korumakla görevli bir başkanlık ya da başbakanlık sayılabilir.

[8] A.g.e., s. 6.

[9] A.g.e., s. 6.

1607 yılında Holland, Zeeland ve West Friesland'dan[10] sorumlu başsavcılık görevine getirildi. Kendisinin Hollanda'nın en üst düzeyde yöneticilerinden biri olmasını sağlayan bu görevde çok büyük yetkilere sahip olması, sonrasında da Hollanda Doğu Hindistan Ticari Şirketi'nde avukat olarak görev alması, onun hukuki, siyasi ve idari görevlerini ve konumunu belirtmesi açısından önemlidir. 1613 yılında Birleşik Hollanda'nın başsavcılığı görevine atandı.[11]

Grotius ve birlikte hareket ettiği Oldenbarnevelt için en sıkıntılı dönemlerin başladığı tarih 1617 yılıdır. Hollanda'nın iç dinî-siyasi karışıklıklarının en üst düzeye ulaştığı bu dönem, aynı zamanda Protestan hareketin Kalvinciler ve Arminiusçular olarak iki temel fırkaya bölündüğü dönemdir. Grotius'un Arminiusçuların safında yer aldığı bu iki grup arasındaki çetin mücadele, Hollanda siyaseti açısından çok önemli bir aşamadır. 29 Ağustos 1618'de beklenmedik bir şekilde hükümet darbesi yapan Kalvinciler, Oldenbarnevelt, temsilcisi Hoogerbeets ve Grotius'u tutuklattırdılar. 13 Mayıs 1919'da toplanan mahkeme, Oldenbarnevelt'i ölüm cezasına, "vatana ihanet"le suçlanan Grotius ile Hoogerbeets'i ise ömür boyu hapis cezasına çarptırdı. Sıkı korunan Lovestein Kalesi'nde cezasını çekmekte olan Grotius, 23 Mart 1621'de, eşinin yardımıyla bir sandığın[12] içerisinde hapisten kaçırıldı; önce Belçika'nın Antwerp kentine, sonra da Paris'e gitti. 1621'den 1631 yılına kadar Paris'te kalan Grotius, kısa süreliğine ülkesine döndü; ancak buradan Münih'e geçti ve İsveç'in Paris Büyükelçisi olarak atandığı 1634 yılına kadar, yaklaşık üç yıl Almanya'da ikamet etti.[13] 1644 yılına kadar, diplomatik başarısı tartışılan bir görevde, büyükelçilik görevinde kaldı.[14] Count Axel Oxenstierna'nın kişisel tercihiyle büyükelçilikte kaldığı yorumları yapılan, Fransa politikasında farklı yaklaşımlara sahip İsveç Kraliçesi Christina'nın görevden alması üzerine İsveç'e giderken gemisi batan Grotius, bu kazadan kurtuldu; ancak yakalandığı hastalık nedeniyle 1645 yılında Almanya'nın Rostock kentinde öldü ve doğduğu kentte, Delft'de gömüldü. Grotius'un mezar taşına, ölümünden dört yıl önce kardeşine gönderdiği bir mektupta yazdığı şu duygusal ifadeler yazılır:

---

[10] Bugünkü Hollanda (Netherlands) ile sözü edilen yüzyılın Birleşik Hollandasını karıştırmamak gerekir. Bu üç bölge Hollanda'nın batı kesiminde yer alan bölgeler ve ilgili yönetimlerin adlarıdır.

[11] A.g.e., s. 13.

[12] "Okuması için kitap getirilen sandık hapisten kaçmakta işine yaramıştır!" Bkz. a.g.e., s. 36.

[13] C. G. Roelofsen, "Grotius and the International Politics of the Seventeenth Century", *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 127; R.W. Lee, "Hugo Grotius", s. 36.

[14] Roelofsen, Grotius'un büyükelçilik yıllarını başarısız bulmaktadır. Bkz. C. G. Roelofsen, "Grotius and the International Politics of the Seventeenth Century", s. 127.

> *"Burada Hugo Grotius yatıyor: Hollandalı, tutuklu ve sürgün;*
> *Fakat ey büyük İsveç, senin de elçin."* [15]

Eserleri

Uluslararası ilişkiler alanında araştırma yapan uzmanların ataları[16] olarak gördükleri Hugo Grotius'un, alanın en önemli kuramcılarından biri olduğu konusunda geniş bir uzlaşma olduğu söylenebilir. Doğu Hint Denizleri başta olmak üzere, birçok konuda, İspanya ve Portekiz ile Hollanda arasında var olan siyasal anlaşmazlıklara çözüm bulma çabasıyla yazdığı, uluslararası ilişkilerde önemli bir çalışma olan ve 1604'te yazılmış olmasına karşın ancak 1868 yılında yayımlanabilen *De Jure Praedae* (*Ganimetler Hukuku Üzerine*) adlı eser, Grotius'un ilk eseridir.[17] Bu eseri, özeti niteliğindeki 1609 tarihli *Mare Liberum* (*Denizlerin Özgürlüğü Üzerine*) adlı eser takip eder. 1625 yılında yayımlanan ve Fransa Kralı XIII. Louis'ye adanan[18] *De Jure Belli ac Pacis* (*Savaş ve Barış Hukuku Üzerine*) adlı eseriyse, hem ilk iki eserdeki konuları içine alması hem de felsefe tarihinden doğal hukuka, ahlâktan siyaset felsefesine, ulusal hukuktan uluslararası hukuka, hemen her alanda önemli bir kaynak, bir kültür tarihi olma özelliği taşır.[19] Bu eserindeki üslup ve insana değer veren yaklaşımı, Gro-

---

[15] R. W. Lee, "Hugo Grotius", s. 44; Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku –Seçmeler,* çev. Seha L. Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. vi. Bu eser, bundan böyle metinde SBH olarak anılacaktır.

Grotius hic Hugo est, Batavûm captivus et exul;
Legatus Regni, Suedia manga, tui.

[16] C. G. Roelofsen, "Grotius and the International Politics of the Seventeenth Century", s. 95.

[17] Bu eserin, Hollanda ile Portekiz arasında önemli bir soruna neden olan St. Catherina adasının işgal edilmesi üzerine yazıldığına dair bilgiler vardır. Bkz. a.g.e., s. 104. Roelofsen aynı makalesinde, Grotius'un *Mare Liberium* (*Denizlerin Özgürlüğü Üzerine*) adlı eserinin de Oldenbarnevelt'in dış politikadaki elini güçlendirmek, ülkesi için stratejik ve ekonomik çıkarlara hizmet etmesi için yazdığını öne sürer. Bkz. a.g.e., s. 106.

[18] Eserin en başında Grotius'un XIII. Louis'ye hitaben yazdığı mektup yer almaktadır. Bkz. Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres,* çev. Francis W. Kelsey, Oxford, 1925, s. 3-5; G. I. A. D. Draper, "Grotius' Place in the Development of Legal Ideas about War", *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 191.

[19] James Brown Scott, bu eserin Grotius'un diğer eserlerinin sonucu olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Bkz. Hugo Grotius, *Prolegomena to The Three Books on The Law of War and Peace,* çev. Francis W. Kelsey, *The Classics of International Law* içinde, James Brown Scott (der.), Oxford: Oxford University Press, 1925, ss. x-xii. Grotius'un yazdığı bu ünlü önsöz bundan böyle bu metinde *Prolegomena* olarak anılacaktır.

tius'un "hümanist" bir yazar olarak yorumlanmasına neden olmuştur.[20] Eserin yazımında klasik bir yöntem izlendiği kolayca anlaşılır. Aristoteles başta olmak üzere, Yunan devlet ve siyaset adamı olan Solon, siyasi tarih yazarı Thukydides, Akademia'dan Karneades, ünlü tarihçi Tacitus, Roma'nın ünlü hatip, siyaset ve devlet adamı Cicero, Roma Stoası'nın önemli isimlerinden Seneca ve Marcus Aurelius, Grotius'un yolundan gittiği Alberico Gentili,[21] Aziz Augustinus, Thomas Aquinas ve ismi sayılamayacak kadar çok tarihçi, şair, devlet adamı ve filozof, Grotius'un görüşlerine başvurarak kendi düşüncelerini güçlendirdiği kişiler olarak anılabilir.[22] Grotius'un, antik çağlardan kendi zamanına kadar geçen dönemde yer alan önemli isimleri kaynak göstermeden açıkladığı neredeyse tek paragraf bile yoktur.

Grotius'un başyapıtı olan üç ciltlik bu kitap ve yukarıda anılanlardan başka, ilk baskısı 1627'de yapılan *De Veritate Religionis Christianae* (*Hıristiyan Dininin Doğruluğu Üzerine*), *Defensio Fidei Catholicae* (*Katolik İnancı Savunması*) gibi teolojik, çok erken yaşlarda yazmasına karşın ölümünden on iki yıl sonra, 1657'de yayımlanan, Hollanda Cumhuriyeti'ni oluşturan ulusların tarihsel kökenlerini araştırdığı Latince *Annales et Historiae de Rebus Belgicis* adıyla yayımlanan tarihsel politik eserleri de vardır.

Grotius'un Toplum ve Siyaset Kuramı

"İnsan Toplumsal Bir Hayvandır"!

Grotius'un toplum ve siyaset kuramına, onun, toplumun temelini oluşturan insan hakkındaki görüşleriyle başlamak gerekir. Aristoteles'in insanı "toplumsal bir hayvan" (*zoon politikon*) olarak niteleyip, ahlâk ve siyaset kuramını da

---

[20] James Brown Scott (der.), *The Classics of International Law,* s. x.

[21] Bkz. Hugo Grotius, *Prolegomena,* 38. madde. Kimi yazarlar, onun özgünlüğünü tartışırken anılan bu 38. maddeye atıf yaparlar. Burada gösterdiğimiz yazıda da Grotius'un asıl ustasının İtalyan asıllı ünlü hukuk kuramcısı Alberico Gentili (1552-1608) olduğu belirtilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Haggenmacher, "Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture" *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 134-174.

[22] Konuyla ilgili bir örnek için, adı geçen eserin yararlandığımız, Hugo Grotius, *On The Law of War and Peace,* çev. A. C. Campbell, Kitchener, Otrantio, Kanada: Batoche Books, 2001 (bundan böyle bu metinde eser *LWP* olarak anılacaktır). İkinci kitabın I. maddesinin yer aldığı ilk sayfaya baktığımızda, olaylar hariç, Yunanlı Polybius, İtalyan tarihçi Livius'un, gene Yunan tarihçi Dionysius of Halicarnassus'un, Yunan hatip ve devlet adamı Demosthenes'in adları ve onlara dayandırılan olaylar kaynak gösterilir. Bkz. Hugo Grotius, *LWP,* s. 60.

buna göre biçimlendirdiği bilinmektedir. Birçok konuda olduğu gibi, "toplumsal hayvan" değerlendirmesinde de Aristoteles'i izleyen Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine* adlı eserine yazdığı ünlü "Önsöz"de ("Prolegomena") şu ifadeleri kullanır: "İnsan da şüphesiz bir hayvandır; ancak, üstün bir hayvan." Yaşamının başından sonuna kadar resmî kilise ve dinî öğretinin doğrultusunda bir siyaset ve hukuk anlayışı geliştiren Grotius için, modern dönemlerin insan değerlendirmelerine temel oluşturan Aristotelesçi ve Stoik anlayışı benimsemesi önemlidir.[23] Ancak bu değerlendirmeyi abartmamak gerekir. Grotius, hukuksal eşitlik yanında biyolojik benzerlik ve yaşamsal gereksinimlerin doğal bir kazanım olduğunu kabul eder; ancak bunun tanrısal bir zorunluluk olduğu görüşünü de ekler.[24] Tanrısallık kaydını kullanması yanında, dinsel değerlendirmeleri içeren "eşrefi mahlûkat"[25] kaydını da unutmamak gerekir; çünkü Grotius'un değerlendirmeleri tümüyle dinsel bakış açısından bağımsız değildir.

İnsanın diğer hayvanlardan birçok yönden üstün olduğunu belirten Grotius'a göre, bu üstünlüğün ayırt edici özelliklerinden birisi de türün "toplumsal yaşama isteği"dir. Bu anlamda insan, birbirlerinden pek farkı olmayan diğer hayvan türleri içerisinde, "toplumsal yaşama isteği olan" (*appetitus societatis*)[26] tek varlıktır.[27] İnsanın türdeşleriyle nasıl olursa olsun değil, aklın ilkelerine uygun, barış ve anlaşma içerisinde yaşama isteği vardır. İnsanın bir dil ve akla sahip olması, onu, hukukun da kaynağı yapar. İnsan aklının belirleyiciliği üzerinde duran Grotius, aklın ilkeleriyle Tanrı'nın buyrukları arasında bir koşutluk görür. Tanrı'ya inanç ve güven sarsılmazdır, "çok korkunç bir suç işleme karşılığında, Tanrı'nın var olmadığı ya da bir Tanrı olsa bile, insan işleriyle hiç uğraşmadığı kabul edilseydi, bütün bu anlattıklarımız gene de böylesine geçerli olacaktı" diyor Grotius.[28] İnsan doğasının ve aklının doğruyu bulabileceğine inanan Grotius, insanın "beğenme-beğenmeme", "iyi-kötü", "doğru-yanlış"

---

[23] Grotius, Stoacıların insanın "toplum hâlinde yaşamaya eğilimli" (sociabilness) bir varlık olma özelliğini de örnek veriyor. Bkz. Hugo Grotius, *Prolegomena,* s. 11.

[24] Grotius, eserlerinde, genellikle dinsel referanslar vererek argümanlarını güçlendirmeye çalışmıştır. Bu konuyla ilgili değerlendirmesini, Birleşik Hollanda'nın Doğu Hint Denizleri'ndeki ticari çıkarlarının doğallığını ve denizlerin bütün insanlığın hizmetinde olduğunu savunurken yapmıştır. Bkz. Hugo Grotius, *The Freedom of the Seas,* çev. Ralph Von Deman Magoffin, New York: Oxford Universty Press, 1916, s. 11-12. (Bu eser metinde bundan böyle FS olarak anılacaktır.)

[25] Dinler, insanın, bütün yaratıklar içerisinde ayrıcalıklı ve onurlu bir yere sahip olduğu düşüncesini öngörür.

[26] Eserin Latince aslında bu ifade kullanılmıştır; bkz. Hugonis Grotius, *De Jure Belli Ac Pacis Libri Tres,* Hollanda, 1680, s. III. (Bu eser metinde bundan böyle *DJBAP* olarak anılacaktır.)

[27] Hugo Grotius, *Prolegomena,* s. 11; ayrıca bkz. Hugo Grotius, *SBH,* s. 6.

[28] Hugo Grotius, *Prolegomena,* 11. madde.

gibi moral, estetik konularda yaptığı seçimlerdeki belirleyici ve ayırt edici özelliklerini hatırlatır. Grotius insanların bir arada yaşama eğilimlerini büyük ölçüde yarar (*utilitas*) ilkesine bağlar. İnsanların bir araya gelerek yaşamaları ve kendilerini güvende hissedecekleri bir hukuk kuralı oluşturmaları kendi çıkarlarınadır.[29] Grotius, salt bir yarar ilkesi yerine, "insan doğası"nın onu kimi zaman da karşılıksız bir ilişki kurma eğilimiyle hareket edeceği şekilde yaratıldığı görüşündedir. Nitekim Karneades'in, "çıkarları sağlamaya çalışmak adaletin ve hakkaniyetin anası gibidir" sözünü eleştirirken, bu görüşü açığa çıkar. İnsan hiçbir şeyin yokluğunu çekmese bile, doğası, kendisini başkalarıyla ilişki kurmaya zorlar.[30]

Grotius, hukuk gibi, estetik ve etik yargılarla ilgili olan beğenme-beğenmeme, doğru ya da yanlış yargılarda bulunma özelliklerini de insanın hayvanlardan ayırt edici özelliği olarak değerlendirir.[31]

Larrere, Grotius'un görüşlerini şöyle değerlendirir: "Grotius'a göre insan toplum için vardır. Grotius'un insan anlayışı Aristotelesinkinden farklıdır; yani sitede yaşayan bir insan değil, Stoacılarınki gibi, genel bir insanlık toplumu anlayışıdır onunki."[32]

Mülkiyet

Grotius'a göre insanların mülkiyet hakları, Tanrı'nın dünyayı yaratıp orada bazı şeyleri insanın emrine vermesiyle başlamıştı. Başlangıçtan itibaren sahipsiz olan yerler bulunduğu gibi, ortaklaşa kullanılan, kullananın sahibi olmayı hak ettiği mülkler de vardı. Başlangıçta hâkim olan, *azla yetinme* anlayışı sürseydi, belki de anlaşmazlıklar çıkmayacaktı, der Grotius. Ancak Grotius'a göre, eğilimleri ve "tutkuları" (*ambitio*)[33] yüzünden birbirlerini çekemez duruma gelen ve anlaşmazlıklar yaşayan insanlar[34] arasındaki özel mülkiyet, ya önceleri ortaklaşa olan şeylerin anlaşarak paylaşılmasıyla ya da işgal yoluyla üstü kapalı (zımni) bir sözleşmeyle gerçekleşmesi sonucunda meydana gelirken; kim neye el koymuşsa, artık o şeyin malikinin de o olacağı düşünülmekteydi.[35]

İnsanlığın ortak mirasa sahip olduğu anlayışına ve doğal hak teorisine inanan Grotius'un uluslararası ilişkilerdeki önemi, teorilerin geliştirilmesine katkı

---

[29] Hugo Grotius, *SBH,* s. 8-9; Hugo Grotius, *Prolegomena,* 16. madde.
[30] Hugo Grotius, *SBH,* s. 8.
[31] Hugo Grotius, *Prolegomena,* 9. madde, s. 13.
[32] Catherine Larrere, "Hugo Grotius", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü,* Philippe Raynaud, Stephane Rials (yay. haz.), çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 353.
[33] Hugo Grotius, *DJBAP,* II. Kitap, Böl. II/1, s. 127.
[34] Hugo Grotius, *LWP,* s. 74, II. Kitap, Böl. II/3.
[35] Hugo Grotius, *SBH,* s. 58; Hugo Grotius, *LWP,* s. 75.

sağlayan deniz hukuku da mülkiyet konusundan kaynaklanır. Grotius, ne kişiler ne de uluslar açısından denizlerin mülkiyet konusu yapılamayacağını ileri sürmüştür. Bu görüşünü hem *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine* adlı eserinde hem de *Denizlerin Özgürlüğü* adlı eserinde savunmuştur.[36] Ona göre, denizlerin, avlanmak, suyundan yararlanmak ya da gemileri yüzdürmek amacıyla ortak olarak kullanılmalarının en mantıklı gerekçesi, onların uçsuz bucaksız ve herkese yetecek ölçüde olmasıdır.[37]

Devlet ve Egemenlik

Grotius, insanın hem emreden hem de emre uyan bir yapıda olduğu saptamasını yapar. Aile bireyi olmasından herhangi bir toplumsal grubun üyesi ya da bir devletin yurttaşı olmasına kadar, çeşitli rollerde varlık gösteren insanların, kendi aralarında çeşitli düzenlemeler yapmaları doğal bir gerekliliktir. Bu düzenlemeler, sözü edilen toplulukların gereksinim duyacakları hukuksal norm ve ilkelerin sonucu olarak ortaya çıkar. Yönetim ve onun kurallarını belirleyen hukuk olmadan hiçbir insan toplumu düşünülemez. İnsanların meydana getirdiği bir yapılanma olan devlet (*civitas*) de, temelinde hukuk olmadan yürümez. Devletin hem iç sorunlarında hem de başka ülkelerle olan ilişkilerde hukuk zorunludur. Devletin sözleşmeye dayanan bu hukuk sistemi, kamu gücü olarak değerlendirilir; bu güç aynı zamanda devleti de yöneten güçtür. Devletin oluşmasına giden yolda önemli yapılar olan bu parçalar, devlet denilen bütünü oluştururlar. Grotius, doğal gerekliliklerle temellendirdiği insan gereksinimlerinin zorunlu sonucu olarak gördüğü devleti şu şekilde tanımlar:

> Devlet, özgür kişilerin, kendilerine tanınan haklardan barış içinde yararlanmak ve ortaklaşa çıkarlarını (utilitas) gerçekleştirmek üzere, birleşerek oluşturdukları eksiksiz bir topluluktur.[38]

Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesinin devletten sonra ikinci önemli kavramı ise egemenliktir. Grotius'un, Thomas Hobbes'un egemenlik anlayışını önceleyen bu egemenlik görüşü, onun siyaset felsefesinde, düzenin sağlanması ve

---

[36] Bkz. Hugo Grotius, *LWP, DJBAP, SBH,* II. Kitap, III. madde.

[37] *Denizlerin Özgürlüğü* adlı eserin temel yazılış gerekçesi, Hollanda ile İspanya ve Portekiz arasında Güney Hint Denizleri üzerine var olan ihtilaflarda ülkesi lehine yarar sağlamaktır. Eser incelendiğinde ilk satırlarından itibaren bu konu üzerine yapılan akıl yürütmeler ve savunmalar dikkat çeker. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hugo Grotius, *The Freedom of the Seas,* çev. Ralph Van Deman Magoffin, New York: Oxford University Press, 1916.

[38] Hugo Grotius, *SBH,* I. Kitap, XIV. madde, s. 20; Latince metinde bkz. s. 11.

sürdürülmesi için mutlaka başvurulması gereken bir kurum olarak yer alır.[39] "*Egemenliği*" (*potestas*), başka bir gücün sınırlamasına ve iradesine bağlı olmayıp, yine hiçbir iradenin istemesi doğrultusunda iptal edilemeyecek bir güç olarak tanımlayan[40] Grotius'a göre, egemenlik mutlaktır da! O, "*başka bir güç*" sınırlaması yaparken, "egemen gücü kullanan"ı bunun dışında tutar; çünkü "egemen güç" her zaman kendi iradesini değiştirme gücünü de elinde bulundurmaktadır. Egemen gücün ardıllarının da bu istisnaya dâhil olduğunu ileri sürer Grotius. Başka bir deyişle egemenlik tevarüs eder.[41] Grotius egemenlik hakkını öncelikle, "bağımsız ve eksiksiz tam bir topluluk" diye nitelediği devlete verir. "Tam bir topluluk" ifadesiyle güçlü bir biçimde vurgulanan devlet, kimi zaman eyaletleri bir arada toplayan "birleşik bir devlet" de olabilir. Bu durumda egemenlik tek başlı bir birliğe aittir. Ona bağlı küçük oluşumlar ise mutlak bir egemenlik hakkına sahip olamazlar. Grotius, bu küçük birlikleri ailenin bir üyesi olan "köleler"in durumuna benzetir. Zamanla, öncü ve baş aile durumundaki devlet çöker ve birlik dağılırsa, bünyesinde bulunan alt birlikler de kendi bağımsızlıklarını kazanabilme şansına sahip olurlar. Tam tersine, kendi başına bağımsız birçok devlet de aralarında antlaşma yaparak birlik oluşturmak için bir araya gelip bir devletler birliği ya da konfederasyon da oluşturabilirler.[42] Grotius'un bu düşüncesi, Avrupa Birliği fikrinin o dönemlerden itibaren var olduğuna işaret sayılabilir.

Grotius, devletin elinde bulunan egemenlik hakkını "tüzel" bir hak olarak adlandırır. Ulusların örf ve gelenekleri uyarınca, asıl egemen ya bir kişi ya da birden fazla kişidir. Her gücün bir özel bir de tüzel olmak üzere iki taşıyıcısı vardır. Örneğin görme duyusunun ortaklaşa taşıyıcısı gövde, özel taşıyıcısı da gözdür. Bu örneği egemenlik kavramına uyarladığımızda, tüzel taşıyıcı olarak devleti, özel taşıyıcı olarak da kişi ya da egemenliği kullanma hakkı olan kişiyi/kişileri gösterebiliriz. Bu yorumdan yola çıkarak, Grotius'un halkın egemenliğini temel alan bir yönetim anlayışına onay verdiği öne sürülemez. Dahası, halkın yetki verdiği kişilerin, yetkilerini kötüye kullanmaları durumunda azledilmeleri de meşru değildir. Yaşadığı zamanda var olan karışıklıkların nedenlerini, egemenliğin halka ait oluşuna bağlayan Grotius, gerekçelerini de kısaca şöyle açıklar:

---

[39] Grotius'la Hobbes'un "düzen ve egemenlik" anlayışlarının karşılaştırılması için bkz. John Morrow, *History of Political Thought a Thematic Introduction,* Malaysia: Macmillan Press, 1998, s. 32-35.

[40] Hugo Grotius, *LWP,* VII. madde, s. 48. Egemenliğin tanımı ve sınırları için bkz. Hugo Grotius, *DJBAP,* s. 59.

[41] Hugo Grotius, *LWP,* VII. madde, s. 48.

[42] Hugo Grotius, *DJBAP,* s. 59.

> Bir kimse, dilediğinin kölesi olabilir (...). Özgür bir halk da, kendisini yönetme hakkını, hiçbir parçasını kendisine ayırmaksızın tüm olarak başkasına vererek, kendisini bir ya da birkaç kişinin yönetimi altına neden koyamasın? Bundan doğabilecek sakıncaları öne sürmek boşunadır; çünkü sakıncası, korkulacak yanı olmayan hiçbir yönetim biçimi de yoktur.[43]

Yine de, Grotius'un, egemeni destekleyen halkın gücünü önemsediğini vurgulamak gerekir; çünkü yetki verilen egemenin dayandığı sayısal güç, egemenin gücünün de bir göstergesidir.

Halkın kendi yönetim biçimine karar verebileceğini düşünen Grotius, zorda kalan bir toplumun egemenlik hakkını başka bir ülkenin yönetimine vermesini de olağan bulur. Çeşitli felaketlerle yüz yüze olan kimi toplumların gönüllü manda yönetimine tâbi olmaları tercih edilebilir bir yoldur. Grotius'un bundan sonraki yorumu daha ilginçtir!

> Aristoteles'in dediği gibi, nasıl kölelik için doğmuş insanlar varsa, buyurmaktan çok boyun eğmeyi daha iyi becerebilen halklar da vardır.[44]

Halka, egemeni değiştirme yetkisi vermenin kargaşaya neden olacağını ileri süren Grotius, gerekçesini şöyle açıklar: Halk, kendi iradesiyle yönetme hakkını bir krala devretmişse, bu yetkiyi geri alması uygun olmaz.[45] Kralın yönetim biçimine göre değil, ona o hakkı veren halkın iradesinin niteliğine göre egemenliğe karar vermek gerekir.[46]

Uluslararası İlişkiler

Uluslararası ilişkilerden söz ederken, önce "uluslararası toplum"dan ne anlaşıldığına bakılmalıdır; çünkü uluslararası ilişkileri ilgilendiren temel konuların hareket noktası bu kavramdır. Rönesans ve Reformasyon dönemlerinin uzmanları, dar bir kapsamda değerlendirdikleri "uluslararası toplum" ifadesiyle, ulusal, dinsel ve bireysel hakların birliktelikleri kastederken; modern dönemlerin entelektüelleri ve uzmanları, ifadeyi daha geniş bir perspektiften değerlendirir. Modern ve çağdaş dönemdeki bu değerlendirme, ulusal çıkarlarla birlikte, insanla-

---

[43] Hugo Grotius, *SBH*, s. 31.

[44] Hugo Grotus, *SBH*, s. 32. Zamana ve yere göre değişen kimi koşullar bugün için yanlış gözükse de göreli bir doğruluk değerine de sahip olabilir; ancak, ister Aristoteles'e ister Grotius'a isterse başka birine dayandırılsın kimi insanları "doğuştan köle" ya da "köle ruhlu" "güdülme meraklısı" olduklarını öne sürmek, insan onuruyla bağdaşabilecek bir durum değildir. Modern toplumların en belirgin özelliği, bireyi tek başına ele alıp, oradan tikel ve tümel sonuçlara varmak olmuştur. *Sürü* anlayışından *bilinçli toplum* anlayışına geçişin temelinde de bu *birey* temelli konum belirleme anlayışı vardır.

[45] Hugo Grotius, *LWP*, s. 50

[46] Hugo Grotius, *SBH*, s. 32.

rın ve onların oluşturdukları devletlerin genel ilgi ve çıkarlarını karşılıklı olarak korumaya yönelik doğal ya da pozitif yasaları belirleyen enstitüler veya başka kurumlar oluşturma yoluyla inşa ettikleri bir toplum olarak ifade edilebilir.[47] Klasik ve modern görüşün her ikisine de temel olacak düşünceleri olan Grotius'u uluslararası ilişkiler alanındaki ilkler arasında saymak uygun olur. Yukarıda da değinildiği gibi, Grotius'un çeşitli toplulukların oluşturduğu federal ve konfederal yapılarda, uluslararası ilişkilerde uyulması gereken hukuksal kurumlardan söz ettiği bilinmektedir.

Uluslararası politika açısından Grotius'u ele alacak kişilerin, onun yaşadığı yüzyılı, siyasi ve dinî etkisini, ülkesi için ifade ettiği anlamı bilmesi ve bu noktadan başlaması gerekir. Hareketli yaşamıyla doğrudan ilgi kurularak açıklanması gereken görüşlerinin başta gelenlerinden birisi de uluslararası ilişkiler konusudur. Ailesinin, ülkenin aristokrasisinde etkili bir pozisyonunun olması, Grotius'un genç yaşta uluslararası ilişkilere yönelmesine neden olmuştur.[48]

Grotius'un bu ilgisini anlayabilmek için, yaşadığı dönemin önemli siyasal olaylarından birkaç tanesini özetlemek gerekir. En başta, kendisinin de içerisinde yer aldığı ve dönemin siyasetinden asla ayrı düşünülemeyecek olan dinsel, mezhepsel çatışmaların varlığı zikredilmelidir. İkinci olaraksa, Otuz Yıl Savaşları'nın barbarlıkları ve ortaya çıkardığı yıkıcı sonuçlar anılmalıdır. Döneme, Hollanda'nın İspanya yönetiminden bağımsızlığını kazanmak için verdiği mücadele, yine Hollanda'nın deniz kıyılarının genişletilmesiyle ilgili çalışmalarda İspanyol ve İngilizlerin engelleme çabaları, Evrensel Kilisenin yaşadığı sorunlar, Kutsal Roma Kilisesi'nin gittikçe otoritesini kaybetmesi, Avrupa'da bir dönemin başlangıcı olarak bilinen ve 1648 yılında imzalanan Westphalia Barış Antlaşması[49] gibi olaylar damgasını vurur. Kimi doğrudan, kimi de dolaylı olarak herkesi etkileyen bu olaylar, elbette ki Grotius'un yazılarını da biçimlendirir.[50]

---

[47] Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hedley Bull, "*The Importance of Grotius in the Study of International Law,*" *Hugo Grotius and International Relations*, Hedley Bull, Benedict Kingsbury, Adam Roberts (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 71-75.

[48] Hugo Grotius'un ailesi ve siyasal görüşlerinin oluşmasına etkisi ile ilgili geniş değerlendirmeler için bkz. C. G. Roelofsen, s. 97.

[49] Avrupa tarihinde, modern uluslararası hukukun ve devlet anlayışlarının temelinin atıldığı, yeni bir dönemin başlangıcı olarak ele alınan antlaşma kastedilmektedir. Almanya'nın Westphalia bölgesinde bulunan Münster ve Osnabrück kentlerinde imzalanan ve bir dizi antlaşmayı içeren bu barış antlaşması ile otuz yıl boyunca Almanya-Hollanda, seksen yıl boyunca da İspanya-Hollanda arasında süren savaşlar sona ermiş oluyordu. Bkz. Hedley Bull, "The Importance of Grotius in the Study of International Relations", s. 75.

[50] Benedict Kingsbury ve Adam Roberts, "Introduction: Grotian Thought in International Relations", *Hugo Grotius and International Relations*, Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 1.

Grotius, uluslararası ilişkilerin esasının da doğal hukukta olduğunu belirtir.[51] Ancak Grotius'un bu görüşünün de iddia edildiği gibi salt doğal, rasyonel bir temellendirme ile oluşturulmadığı ve "doğal hukuk" ile "uluslararası hukuk" arasında ilkece bir ayrım yaptığı belirtilmelidir. Grotius birincisini "doğanın ilkelerinden çıkarılacak doğru bir sonuç" olarak değerlendirirken; ikincisinde görüşlerine başvurduğu filozofların, tarihçilerin, şairlerin ve hatiplerin aynı ilkeler doğrultusunda birleşmelerini bir kanıt olarak göstermekte, uluslararası ilişkileri daha çok bu ilkelere dayandırmaktadır.[52] Diğer yandan onun savaşa izin verirken kullandığı argümanların birçoğu dinsel özellik taşır.[53] Bir yandan "din adamlarının dünya işlerinde insanlara buyurma hakları yoktur,"[54] diyerek seküler bir anlayışı benimserken, diğer yandan "bir kimse Hıristiyan dinine kılıç korkusuyla değil, Tanrı'nın ayetleriyle çağırılmalıdır"[55] sözleriyle Hıristiyanlığın yayılması için çaba gösterilmesi gerektiğini ima eder. Hıristiyanlığın yayılmasını bir görev sayan Grotius'un şu sözleri, onun, modern anlamında seküler bir inancı savunduğu yönünde oluşan kanıyı zayıflatır: "Hıristiyanlığı kabul etmek istemeyenlere karşı savaşa girişmek hakkı yoktur."[56] "Hıristiyanlara, yalnız dinleri yüzünden, çok kötü davrananlara karşı savaşa girişilebilir."[57]

Uluslararası ilişkiler alanında öncü kabul edilen Grotius'un bu özelliği tartışmalıdır. Kimi araştırmacılar bir "Grotiusçu gelenek"ten söz ederken kimileri de böyle bir geleneğin özgün olmadığını ileri sürerler.[58]

---

[51] Hugo Grotius, *LWP,* s. 17.

[52] Hugo Grotius, *Prolegomena,* 40. madde.

[53] Bu konuda pek çok önemli çalışma vardır. Öncelikle şu iki esere bakılabilir: Christoph A. Stumpf, *The Grotian Theology of International Law, Hugo Grotius and Moral Foundations of International Relations,* Berlin, 2006; William Greene, "Hugo Grotius: Naturalist mi, Eklektik mi yoksa Theonomist mi?", http://mcu.edu/papers/grotius.htm, erişim tarihi: 26/01/2011.

[54] Hugo Grotius, *SBH,* s. 160; Hugo Grotius, *DJBAP,* II. Kitap, Böl. XXII, XIV/4. madde, s. 431; Hugo Grotius, *LWP,* s. 231.

[55] Hugo Grotius, *DJBAP,* II. Kitap, Böl. XXII, XIV/4. madde, s. 431; Hugo Grotius, *LWP,* s. 231.

[56] Hugo Grotius, *SBH,* II. Kitap, Böl. XX/ XLVIII, s. 148; Hugo Grotius, *LWP,* s. 214.

[57] Hugo Grotius, *SBH,* II. Kitap, Böl. XX/ XLIX, s. 148.

[58] Bu konuda Adam Smith'e atfedilen dengeli eleştiri örnek verilebilir. Söz konusu değerlendirmede, Grotius'un savaşı ve egemenliği ateşli bir şekilde savunması eleştirilirken, onun bir bütün olarak alanında derli toplu bilgi veren bir eser yazması olumlu yönü olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), *Hugo Grotius and International Relations,* s. 3.

Barış İçin Savaş!

Uluslararası ilişkiler söz konusu olunca, savaş, üzerinde en çok konuşulan konulardan biri olmalıdır kuşkusuz. Grotius gibi, savaşı ve barışı çok önemli bir eserle anlatan hukukçu ve siyasetçi bir filozoftan söz ediliyorsa, bunun önemi daha da artar. Siyasal güçler arasındaki anlaşmazlıkların neden olduğu askerî çatışmalar olarak ifade edilen savaşın da insanlık kadar eski olduğu bir gerçektir. Savaşa insanın doğal eğiliminin bir sonucu olarak bakanlar bulunduğu gibi, onu kaçınılmaz bir çıkış yolu olarak görenler de bulunur. Grotius ikinci gruba dâhil edilebilir.

Anlaşma olanağının kalmadığı, kaçınılmaz durumlarda savaşı "meşru" gören Grotius, savaşı, Cicero'dan yaptığı bir alıntıyla, "uyuşmazlıkları zorlama yollarına başvurarak çözmektir" diye tanımlar. Bu tanımı, yaptığı kısmi değişikle şöyle açıklar: "Savaş, uyuşmazlıklarını zorlama yollarına başvurarak çözmeye çalışanların karşılıklı durumudur."[59] Savaşın "doğal olarak" meşru olduğunu yine Cicero'dan yaptığı uzun alıntılarla savunan Grotius, kendini koruma güdüsüyle var olan bütün hayvanların yok olmaktan kurtulmak için her tür mücadeleyi yapmak durumunda olduğunu kaydeder. "Aklını kullanmak" ve "dürüst olmak" gibi doğal nitelikler, insanın belirleyici özellikleridir. Savaşın doğal hukuka uygun olduğunu ileri süren Grotius, hem "zorunlu mücadele" olgusunu hem de "kutsal tarihin" bize gösterdiklerini örnek olarak kullanır.[60]

Ksenophon, Horace ve Ovid gibi filozof ve şairlerin, bütün hayvanların kendini korumak için savaşma yöntem ve yeteneklerine sahip olduklarını, bu konuda başkalarının kılavuzluğuna gerek duymadıklarını ifade ettiğini aktaran Grotius'a göre, doğanın ilk ilkelerine göre savaş kınanacak bir durum değil, belki de zorunluluktur.[61] Savaşın ne ulusal ne uluslararası ne de tanrısal hukuka aykırı olmadığı söylenebilir.

Ancak, bu görüşlerinden yola çıkarak, Grotius'un her koşulda savaş yanlısı bir tutum sergilediğini söylemek abartılı bir değerlendirme olur. Grotius, savaşa girişmeden de savaş sırasında da uyulması gereken hukuk kurallarının varlığına baştan beri inandığını belirtir. Bu konuda yazmasının gerekçelerini, hem sözü edilen hukuk kurallarının varlığını "doğal gerekçeleri" ile açıklığa kavuşturmak hem de çok sığ ve sıradan nedenlerle (*causas habui*)[62] savaşa girişen toplulukların bu tutumlarını eleştirmek olarak açıklar. Şöyle diyor Grotius: "Hıristiyanlık dünyasının her yanında, savaşla ilgili öyle delicesine bir başıboşluk görmekteyim ki, bundan en büyük barbar halklar bile utanç duyarlardı

---

[59] Hugo Grotius, *SBH*, I. Kitap, I. madde, s. 17.
[60] Hugo Grotius, *LWP*, I. ve II. maddeler, s. 19.
[61] A.g.e., s. 19.
[62] Hugo Grotius, *SBH*, s. 11; Hugo Grotius, *Prolegomena*, 28. madde.

(...)." Bu şikâyetini dile getirdikten sonra, insanları ayırmaksızın sevme görevini telkin eden Hıristiyanlık anlayışını hatırlatan Grotius, İoennes Ferus ile Erasmus'un düşüncelerinin arkasında Avrupa'nın "barbarlığı" yattığını belirtmiştir.[63] Kendisi savaşa izin vermekle birlikte, ölçünün kaçırılmaması gerektiği görüşünde olduğu için, hem anılan kişilerin hem de savaş tutkunu görüşler için bir eleştiri getirir. Savaşta nihai amacın barış olması gerektiği yorumunu Grotius'un şu ifadesinden çıkarmak mümkündür: "Savaşa barışı sağlamak için girişilmektedir."[64]

Grotius'un hangi tür savaşa, ne ölçüde olumlu baktığını kısaca ele almakta yarar var. Grotius, hiç değilse, *haklı* ya da *adil* bir savaştan yanadır. Herhangi bir saldırı karşısında, can ve mal güvenliğini sağlamak için savaşa girmek haklı bir savaş nedenidir.[65] Ancak tehlike kaçınılmaz ve kesin olursa savaşa girişilebilir; tehlikenin muhtemel olduğu durumlarda ise savaşa girişilmez. Siyaset tarihinde, haklı gerekçelere dayanan ve doğal kabul edilen bu savaş türü, yaygın olarak "adil savaş" (*just belli*) kavramı ile ifade edilmiştir. Savaşın haklılığını savunan görüşler, Aristoteles'in barbarlara karşı savaşı doğal bir durum olarak göstermesinden başlayarak, Cicero, St. Augustinus, St. Thomas Aquinas, Gentili, Erasmus, Suárez ve nihayet Grotius'ta ahlâki ve dinsel bir niteliğe bürünerek farklı bir boyut kazanır.[66] *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine* adlı eserinin ikinci kitabının yirmi iki ve yirmi altıncı bölümlerini savaşla ilgili görüşlerini açıklamaya ayıran Grotius'un savaş türleri ve savaşın en son çare olması gerektiğine ilişkin değerlendirmelerini de buralardan öğrenmek mümkündür. Suçsuz kimselerin de savaştan büyük zarar gördüğünü belirten Grotius, savaş ve barış arasında tercih yapılması durumunda, kesinlikle barıştan yana olmak gerektiğini vurgular. Hattâ Grotius, Cicero'nun şu görüşünü kendisine dayanak yapar:

> Bir uyuşmazlığı çözmenin iki yolu vardır. Biri oturup, nedenleri karşılıklı tartışmak, öteki de zorlama yollara başvurmak; birinci yol insanlara, ikincisi hayvanlara yaraşır; böyle olunca, ikinci yola ancak, birincisinin kullanma olanağı tamamen ortadan kalkarsa başvurmalıyız.[67]

---

[63] Hugo Grotius, *Prolegomena,* 29. madde, s. 14. Grotius'un burada yaptığı değerlendirme, Ferus ile Erasmus'un savaş karşıtı, başkalarının da aşırı savaş yandaşı tutumları hakkındadır.

[64] Hugo Grotius, *DJBAP,* I. madde, s. 1; Hugo Grotius, *SBH,* s. 17; Hugo Grotius, *LWP,* I. madde, s. 6.

[65] Hugo Grotius, *LWP,* II. Kitap, Böl. I, s. 61.

[66] Hıristiyan dünyasının bu ünlü filozof ve teologlarının "âdil savaş" doktrini üzerindeki görüşlerine ilişkin geniş değerlendirmeler için bkz. G.I.A.D. Draper, "Grotius' Place in the Development of Legal Ideas about War", s. 181.

[67] Hugo Grotius, *SBH,* II. Kitap, Böl. XXII/VII, s. 164.

Elçilik Hakkı

İradeye dayanan uluslararası hukukun en önemli bölümlerinden saydığı elçilik hakkının "kutsal" bir görev ve aynı zamanda bir hak olduğundan, antlaşmaların bütün uluslarca kutsal tutulmasının gerekliliğinden, insan türünün birliğinden, elçilerin bizzat kutsal olduklarından söz eden Grotius, "elçilik hakkı"nın kaynağının da doğal hukuk olduğunu söyler.[68] Grotius, elçilik derken hem bir devlete bağlı eyaletlerin elçilerini hem de bağımsız dediği ülkelerin temsilcileri olan elçileri kasteder. Birincisinde iç hukukun kuralları geçerliyken, ikincisinde uluslararası hukukun kuralları geçerlidir. Burada kastedilen "elçilik hakkı", devletlerini temsil etmek üzere, bağımsız ülkelerin birbirlerine gönderdikleri elçilik kurumunun dayandırıldığı hukuktur.[69]

Grotius'un "elçilik hakkı"na, elçilerin siyasal görev ve hukuksal sorumluluklarına ilişkin verdiği bilgiler, günümüzde de geçerli olan kimi ilkelerin esasını oluşturması bakımından önemlidir. Elçilik "kutsal" bir haktır, elçileri mutlaka kabul etmek, onlara kötü davranılmaması, geçerli bir nedene dayanmaksızın onları sınır dışı etmemek gerekir.[70] Bu ilkeler bugün de geçerli olan hukuki gerekliliklerdir.

Hukuk Felsefesi

Hukuk ve Hukukun Kaynakları

Grotius'ta hukuk savaşla birlikte ele alınır. Hak ve haksızlığın söz konusu olduğu savaş durumu, hukuk üzerine tartışmaları da zorunlu kılar. Uyuşmazlıkların çözümünde hukukun öncelikli olduğunun önemini vurgulayan Grotius, kaçınılmaz durumlarda bir çözüm yolu olarak gördüğü savaşın bile "adalete uygun" olması gerektiğini söyler. Ona göre hukuk, savaşta da adalet ölçülerinden ayrılmamak ilkesiyle doğrudan ilgilidir. Eserinin "Savaş ve Barış Hukuku" olması, Grotius'un pratik, bir anlamda da "pragmatik" bir kaygı taşıdığını, güçsüzden yana bir hukuk anlayışını ön plana çıkardığını gösterir. Bu nedenle olsa gerek, Grotius, "hukuk terimi yalnız, haklı (adalete uygun) olan anlamına gelmektedir; hem de olumlu olmaktan çok, olumsuz bir anlamda, adalete aykırı olmayan şey, haklı anlamına gelmektedir" der. Haklılık durumu insanın doğal

---

[68] A.g.e., s. 129.

[69] Grotius, bu elçiliğin "yabancı" ülkelerce karşılıklı olarak oluşturulmuş bir kurum olduğunun altını çizer. O, "yabancı" ifadesini de Virgil'e dayandırdığı şu ifadelerle tanımlar: "Yabancı, bağımsız olup, yönetimimize boyun eğmemiş kimsedir." Hugo Grotius, *LWP*, s. 165.

[70] A.g.e., Böl. XVIII, III. madde, s. 165-166.

durumu olup, tersinin olması akıllı varlıklardan meydana gelen bir toplumun doğasına aykırıdır.[71]

İnsanın açık ya da gizli bir *sözleşme* eğilimini hep taşıdığını belirten Grotius'a göre, hukukun temelinde insan doğasının bulunduğunu basit bir incelemeyle ortaya çıkarmak mümkündür. Yine doğal bir durum olarak, sözleşmenin yanında çıkar düşüncesini de hesaba katmak gerekir. Grotius, hem iç hukukun hem de uluslararası hukukun temelinde bir çıkar düşüncesinin var olduğunu kabul eder; ancak hukukun tek kaynağının çıkar sağlamak olduğu anlayışına katılmaz.[72]

Tanrı'nın hem rasyonel hem de kozmolojik bir düzen aracılığıyla var olduğunun kuşku götürmez bir biçimde ortada olduğunu kabul eden filozof, onun insanlara vaat ettiği armağanlardan birisinin de hukuk olduğunu ima eder. Bu durumda, Grotius'a göre hukukun bir başka kaynağı da Tanrı'dır. Akıl da bu iradeye boyun eğmeyi gerektirir. Her ne kadar aklın ve insanın iç ilkelerinin doğal hukukun birincil kaynakları olduğunda kuşku yoksa da, bu dolaylı olarak Tanrı'ya bağlanabilir; çünkü insanda böyle ilkeler olmasını Tanrı istemiştir, der Grotius.[73]

Hukukun, doğa yasaları, tanrı buyrukları ya da insanların kendi aralarında yaptıkları sözleşme ve antlaşmalardan kaynaklandığını anlatan Grotius, güçlünün hiçbir yasa, kural ve sınır tanımadan istediği her şeyi elde etmek için mücadele edeceğini, bu konuda belirleyici olanın yalnızca maddi güç olduğunu, "adalet" ve "hukuk" gibi terimlerin birer aldatmaca olduğunu, egemenin istediği gibi yasa çıkaracağını ileri süren yazarlara karşı çıkar. Thukydides'e dayandırdığı bir alıntıda Atinalı bir halk temsilcisi olan Euphemos'un şöyle konuştuğunu yazmaktadır: "Bir kral ya da egemen bir kent, çıkarlarına uygun olacak herhangi bir konuda hiçbir zaman haksızlık işlemiş sayılmaz"; "büyükler arasında her zaman, en güçlü olan haklıdır"; "devlet haksızlık işlemeden yönetilemez."[74] Bu anlayışlara göre, savaş hiçbir zaman haklı bir nedene dayanmaz. Horace'nin şiirlerinden, kilise babalarından, Tertullianus'tan aldığı benzer yorumlara ilişkin alıntılarla adalet-hukuk ikilisini irdeleyen Grotius, Roma'da uzun süre kalan ve orada dersler veren, Akademia'nın önemli temsilcilerinden Karneades'in bu yöndeki daha somut görüşlerini de eleştirir. Sonradan şüpheciliği ile ünlenen Platon'un Akademia'sının ikinci önemli ismi Karneades'in "ustalığı"na işaret eden Grotius, onun hem doğruyu hem de yanlışı aynı şekilde savunduğu örneklerden biri olan adalet konusundaki olumsuz tavrını ele

---

[71] Hugo Grotius, *SBH,* s. 18.
[72] A.g.e., s. 9.
[73] Hugo Grotius, *Prolegomena,* 12. madde, s. 9-10.
[74] A.g.e., s. 9.

alır. Karneades'e göre insanlar zaman ve yer, gelenek ve göreneklere göre yasalar ve düzenlemeler yapmışlar, gerektiğinde de bunları değiştirmişlerdir; dolayısıyla doğal hukuk diye bir şey yoktur; bunun evrenselliği ve bağlayıcılığı da söz konusu olamaz. Kişisel çıkar neyi gerektiriyorsa ona göre davranmak gerekir; tarihsel süreçte de bu hep böyle olmuştur. Diğer hayvanlarla insanlar arasında hiçbir farklılık yoktur; doğa herkesi çıkarına uygun davranmaya zorlamaktadır. Başkasının çıkarını gözetmek anlamına gelen "adalet"i gerçekleştirmek akıllıca bir iş değildir. İnsanı sosyal ve akıllı bir varlık olarak gören Grotius, Karneades'in bu yorumuna şiddetle karşı çıkar. Ona göre insan aklıyla hukuku oluştururken, başkasının malına el uzatmaktan çekinerek, sözünü tutarak, herhangi bir suç işlediğinde de cezasını çekmekle bir anlamda kendi çıkarlarına da hizmet etmiş olur.[75]

Doğal Hukuk (*Jus Naturale*)

On altıncı yüzyılın sonu ile on yedinci yüzyıl, "doğal haklar" ya da "doğal hukuk" konularının teolojik bağlantılarından yavaş yavaş ayrılıp, seküler bir temele konulmaya başladığı yıllardır. Bu dönemde öne çıkan entelektüeller Francesco Suárez, Hugo Grotius, Thomas Hobbes ve Samuel Puffendorf gibi isimlerdir. Birbiriyle çok ilgili olan bu yazarların birleştikleri temel noktalar, "insanların doğuştan bir kısım haklara sahip olmaları", bu haklarını korumak için oluşturdukları güç birliğinden egemenliğin doğması ve bu egemenliğin sıkı belirleyiciliğidir. Thomas Aquinas'ın önemli katkı sağladığı bu "doğal hukuk kuramı" adı geçen filozoflarla geliştirilmiştir.[76]

Uluslararası ilişkiler ve doğal hukuk kuramı söz konusu olduğunda, on yedinci yüzyılın en çok bilinen isminin Grotius olduğunda bir kuşku bulunmaması gerekir. Buraya kadar verilen bilgilerden ve yapılan yorumlardan bu değerlendirme rahatlıkla çıkarılabilir. Grotius'un akla dayandırarak yaptığı doğal hukuk tanımını ve buna bağlı değerlendirmelerini şöyle özetlemek mümkündür:

> Doğal hukuk (jus naturale), bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (*rectea rationis*) birtakım ilkeleridir.

---

[75] A.g.e., s. 10

[76] Stephen Darwall, "The Foundation Morality: Virtue, Law, Obligation", *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy,* Donald Rutherford (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 221-222; John Morrow, *History of Political Thought a Thematic Introduction,* s. 213-216.

Doğanın yaratıcısı (*austore naturae*) olan Tanrı da böyle bir eylemi ya emreder ya da yasaklar.[77] Doğal hukuku, doğru aklın ilkeleri olarak değerlendiren Grotius, bu ilkelerden başka kaynaktan gelen hukuk türleri arasında, tanrısal iradeye bağlı hukuk (*divino voluntario*) ile insan yapımı (*humano tantum jure*) hukuk türlerini de tanır.[78] Son iki hukuk türünün doğal hukuktan ayrı özellikleri vardır. Tanrısal hukukta neden ya da "hikmet" aramak gerekli değildir. Bir şeyi doğru ya da yanlış yapan Tanrı'nın onu isteyip istememesidir. Doğal hukuk, yalnız insan iradesinin dışında olan şeyleri değil, insan iradesiyle belirlenmiş olan mülkiyet hakkı gibi şeyleri de kapsar; çünkü bu tür şeyler bir kez kabul edildikten sonra değiştirilemez. Böylece, doğal hukukun değişmezliği ilkesi, Grotius'un görüşlerinde önemli bir yer tutar. Tanrı'nın gücü ne denli sınırsız olsa da bu ölçüye girmeyen kimi ilkeler vardır. Grotius, nasıl ki Tanrı iki çarpı ikinin dört etmesini engelleyemezse, özü kötü olmayan bir şeyi engellemek de O'nun elinde değildir görüşüyle doğalcı (*naturalist*) bir tutum sergiler.[79]

Doğal hukukun varlığı iki yoldan kanıtlanabilir; a priori olarak ya da a posteriori olarak.[80] İlk ilkeye göre, bir şeyin iyi ya da kötü oluşu, "akıllı" ve "sosyal" olan bir varlığın doğasına uygunluktur. İki önemli özelliği doğasında bulunduran insanın, iyi gördüğü de iyi olmalıdır Grotius'a göre. İkinci kanıt türüne göreyse, bir şeyin bütün uluslarca, bütün uluslarca olmasa bile en azından uygar uluslarca kabul edilmesi, o şeyin doğal hukukun içerisinde olduğunu gösterir. Grotius'un bu yorumda "sağduyu"ya güvendiği anlaşılıyor. Bu durumda, onun, "sağduyu" ilkesini İskoçya Okulu'ndan önce dile getirdiği yorumu yapılabilir.[81]

Son olarak, Grotius'u, Suárez ve Holdsworth'un düşüncelerinin takipçisi geç skolastiğin, hattâ Platon ve Aristoteles'in izleyicisi bir "doğal hukuk" yazarı

---

[77] Hugo Grotius, *SBH,* s. 18; Hugo Grotius, *LWP,* s. 9; Hugo Grotius, *DJBAP,* X/1. madde, s. 6.

[78] Hugo Grotius, *DJBAP,* X/1. madde, s. 6. Grotius *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine* adlı eserinin çeşitli yerlerinde sözü edilen hukuk türlerine geniş yer vermektedir. Bkz. a.g.e., XIII-XIV. madde, s. 20. Aile reisleri ve kölelerin efendilerinin haklarından başlayıp, çeşitli küçük toplulukların ve organize olmuş devletlerin iç hukuku ile devam edip, uluslararası hukuku da içerisine alan bir genel hukuk teorisine gitmektedir.

[79] Grotius, bu bölümde, başta Aristoteles olmak üzere kimi tarihsel kişiliklerden ve kutsal kitaplardan alıntılarla Tanrı'nın iradesi ile "eşyanın iyi özü" arasında ayrım yapmaktadır. Burada temel ilkenin "iyinin doğası itibariyle iyi olduğu", sonradan katılmış ya da adlandırılmış bir şey olmadığı temel kabulü olduğu söylenebilir.

[80] Hugo Grotius, *DJBAP,* XII. madde, s. 9.

[81] Thomas Reid'in öncülüğünde kurulan ve felsefe tarihinde "İskoçya Sağduyu Okulu" olarak anılan okulun temel görüşlerini hatırlamak uygun olacaktır.

olarak gören araştırmacıların varlığına işaret etmek de gerekir.[82] Dikkat çekici bir başka nokta olarak Grotius'un hukuk anlayışının tanıtıldığı bir makalenin şu başlığı verilebilir "Hugo Grotius: Naturalist mi, Eklektik mi yoksa Theonomist[83] mi?"[84]

Kaynakça

Bull, Hedley, "The Importance of Grotius in the Study of International Relations", *Hugo Grotius and International Relations*, Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 65-93.

Kingsbury, Benedict ve Roberts, Adam, "Introduction: Grotian Thought in International Relations", *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 1-64.

Larrere, Catherine, "Hugo Grotius", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü,* Philippe Raynaud ve Stephane Rials (yay. haz.), (çev. İsmail Yerguz), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 349-354.

Darwall, Stephen, "The Foundation Morality: Virtue, Law, Obligation," *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy,* Donald Rutherford (der.), Cambridge University Press, 2006, s. 221-238.

Draper, G. I. A .D., "'Grotius' Place in the Development of Legal Ideas about War", *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 177-208

Ebenstein, William, *Introduction to Political Philosophy,* Printed in the United States of America, Rinehart & Company Incorporated, 1952.

Haggenmacher, Peter, "Grotius and Gentili: A Reassesment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture", *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 133-176.

Grotii, Hugonis, *De Jure Belli Ac Pacis Libri Tres,* Hollanda, 1680.

Grotius, Hugo, *Prolegomena to the Tim Books on the Law of War and Pace, the Classics of International Law,* James Brown Scott (der.), (çev. Francis W. Kelsey), Oxford: Oxford University Press, 1925.

---

[82] John A. Trentman, "Scholasticism in the Seventeenth Century", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to Disintegration of Scholasticism 1100-1600,* Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 833.

[83] *Theonomi,* Yunanca "Teo" tanrı ve "nomoi" kanun terimlerinden oluşur; Türkçede bu ifadeye karşılık olarak "ilahî yasa" ya da "tanrı yasası" deyimleri kullanılabilir.

[84] William Greene, "Hugo Grotius: Naturalist mi, Eklektik mi yoksa Theonomist mi?", http://mcu.edu/papers/grotius.htm, erişim tarihi: 26/01/2011.

Grotius, Hugo, *The Freedom of the Seas,* (çev. Ralph Von Deman Magoffin), New York: Oxford Universty Press, 1916.

Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku Seçmeler,* (çev. Seha L. Meray), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

Grotius, Hugo, *On The Law of War and Peace,* (çev. A. C. Campbell), Kitchener, Otrantic: Batcche Bccks, 2001.

Grotius, Hugo, *The Freedom of the Seas,* (çev. Ralph Van Deman Magoffin), New York: Oxford Universty Press, 1916.

Lee, R.W., "Hugo Grotius", *Annual Lecture on a Master Mind Henriette Hertz Trust of the British Academy,* C. VVl., 1930.

Morrow, John, *History of Political Thought a Thematic Introduction,* Malaysia: Macmillan Press, 1998.

Roelofsen, C. G., "Grotius and the International Politics of the Seven- teenth Century", *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 95-131.

Schwarzenberger, Georg, "The Grotius Factor in International Law and Relations: A Functional Approach," *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 301-312.

Suganami, Hidemi, "Grotius and International Equality", *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 221-240.

Trentman, John A., "Scholasticism in the Seventeenth Century", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to Disintegration of Scholasticism 11001600,* Norman Kretzmann, Anthony Kenny ve Jan Pinborg (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 818-838.

Vincent, R. J., "Grotius, Human Rights, and Intervention," *Hugo Grotius and International Relations,* Hedley Bull, Benedict Kingsbury ve Adam Roberts (der.), Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 246-256

Greene, William, "Hugo Grotius: Naturalist mi, Eklektik mi yoksa Theonomist mi?", http://mcu.edu/papers/grctius.htm, erişim tarihi: 26/01/2011.

THOMAS HOBBES*

Önder Kulak

Giriş

Christopher Hill'in *Devrim Çağı* olarak tanımladığı 1603-1714 arası İngiliz Tarihi, İngiltere'deki toplumsal ilişkilerin adım adım sarsıldığı ve ardından ekonomi, kültür, siyaset vb. gibi her alandaki toplumsal ilişkilerin köklü değişimlere uğradığı sancılı bir döneme karşılık gelir.[1] Bu sancılı süreç, dönemin düşünürleri açısından, *devlet, egemenlik, hak, eşitlik, özgürlük, din* vb. gibi farklı toplumsal fenomenlerin, karşılaşılan sorunlar ışığında tekrar ele alınmasına ve yaşanılan çağda neler olduğuna dair kapsamlı bir açıklama getirilmesine neden olmuştur. Thomas Hobbes için yaşananların açıklanması, pekâlâ kısa ama kapsamlı bir ifade içerisine sığdırılabilir: *Homo homini lupus*!

Hobbes, insana, topluma ve siyasete dair felsefi argümanlarını *Devrim Çağı*'nı anlamak ve açıklamak için kullanır. Bu durum, düşünürün hemen her çalışması için iddia edilebilir; ancak asıl olarak *1640 İngiliz Devrimi* sonrası kaleme aldığı metinler konumuz açısından öncelik taşımaktadır. Hobbes, karşı çıktığı devrimin neler getireceğini Londra'dan seyretmek yerine, Paris'e kaçmıştır. Burada, *The Elements of Law, Natural and Politics, De Cive: Philosophical Elements of a True Citizen* ve *Leviathan* gibi düşüncelerinin ana hatlarını oluş-

* Bu yazının hazırlanışı sırasında yazıya değerli fikirleri ve önerileriyle katkısını eksik etmeyen Özge Yüksel'e teşekkür ederim.

[1] Christopher Hill, *The Century of Revolution: 1603-1714,* London & New York: Routledge, 2002.

turan eserlerini kaleme almıştır. Bu çalışmalar, Hobbes'un siyaset felsefesini anlamak için kullanılan ana metinlerdir. Sayılanlara eklenebilecek daha başka metinlerden de söz edilebilir; ancak o çalışmalar daha çok ana metinlerle ilişkileri içerisinde anlamlıdırlar. Örneğin, 1640-1680 arasındaki toplumsal gelişmeleri anlatan *Behemoth, Leviathan* ile birlikte okunduğunda –Hobbes'un İngiliz İç Savaşı hakkındaki düşünceleri– tam olarak açıklığa kavuşmaktadır.

Bu çalışma için, düşünürün ana metinleri rehber alınacaktır ve bunlara bağlı olarak; (1) Hobbes'un; insan, toplum ve siyaset üzerine düşüncelerinin bütünsel bir perspektifle açıklanması, (2) bu düşünceler eşliğinde İngiliz İç Savaşının tartışılması amaçlanmaktadır.

Hobbes'un İnsan, Toplum ve Siyaset Felsefesi

Hobbes'un *insan doğası* üzerine düşünceleri, filozofun topluma ve insanlararası ilişkilere dair düşüncelerini anlamak açısından özel bir öneme sahiptir. Hobbes, insan hakkındaki düşüncelerini açıklarken, Aristoteles gibi kimi filozoflar üzerinden, Ortaçağ'daki çeşitli felsefi akımlara getirilen, insanların doğuştan bir *eşitsizlik* içerisinde doğdukları/yaratıldıkları görüşüne karşı çıkmaktadır.[2] Bu noktada Hobbes, kutsal kitaplara ilişkin egemen anlayışları eleştirir ve eşitlik düşüncesi ile uyumlu yeni bir yorum önerir.[3] Buna bağlı olarak, örneğin, insanların doğuştan köle veya efendi olarak doğdukları düşüncesi, Hobbes'un bakış açısından tutarlı bir biçimde eleştirilebilir. Hobbes için, insanlar ne kadar biri diğerinden farklı veya bir başkasından üstün görünseler de, aralarında doğuştan gelen bir *eşitlik* vardır.[4] Öznelerin, insan olarak varlığını oluşturan tüm bedensel ve zihinsel özellikleri, sözü edilen eşitliğin kapsamı içerisindedir. Yalnız, bu noktada eşitlikten anlaşılan tek bir form altındaki mutlak bir eşitlik durumu değildir. Örneğin, bir insan diğerine göre daha güçsüz bir bedene sahip olabilir. Bu noktada, güçsüz olan kişi, örneğin zihinsel yeterliliğine bağlı olarak, bedensel yetersizliğini aşabilir. Doğa, insanlar arasındaki eşitsizliklerin, farklı olanaklarla aşılmasını sağlar ve bunun bir sonucu olarak, insanlar arasında bir denge, bir eşitlik ortamı kurar. Bu durumda, insanların bir diğerinden üstün doğduğunu düşünmek için hiçbir rasyonel gerekçe yoktur. İnsanlar, eşit olarak doğarlar ve onların doğuştan gelen eşitsizlikleri, bir alandaki eksikliğin bir başka olanakla tamamlanması sonucu giderilir. İnsanlar, ancak daha sonra,

---

[2] Bu noktada Aristoteles açısından, kölenin doğuştan köle, efendinin ise doğuştan efendi olduğu, söz konusu niteliklerin kişilerin doğalarının uzantıları olduğu görüşü anımsanabilir.

[3] Örneğin bkz. Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1928, s. 55.

[4] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 92-93.

eşitsiz bir gerçeklik hâli yaratabilirler. Örneğin, bir kimse, bir diğerinden daha fazla bilgi sahibi olabilir. Bu, doğuştan gelen bir meziyet değil; aksine, bir kimsenin çalışmalarının neticesidir.

İnsan, doğadaki her canlı varlık gibi, *kendi varlığını koruma ve sürdürme içgüdüsü* ile hareket eder.[5] Bu, insana rengini veren doğanın bir getirisi ve insanın doğasına içkin olan doğal bir özelliktir. Hobbes, insan doğasına içkin sözü edilen özelliği, ne *tarihsel* bir sürecin sonucu ne de *toplumsal-tarihsel* süreç içerisinde değişebilecek bir nitelik olarak düşünür. Söz konusu içkinlik, insanın bir doğa varlığı olması itibari ile onun varlığında bulunan ve ayrıca diğer insanlarla olan ilişkilerini koşullandıran doğal bir gerçekliktir. Örneğin, diğeriyle eşit olan bir insan, zorunlu olarak, diğeri ile düşmanca bir karşılaşma deneyimler:

> [Burada] (...) insan doğasının bir diğerine karşı saldırganlığı görülür, buna, her insanın her şeye hakkı olması da eklenir, dolayısı ile bir insan işgal etme hakkını, diğeri de direnme hakkını elde eder; insanlar daimi bir güvensizlik içerisinde yaşarlar ve birbirlerini nasıl daha önce boyunduruk altına alabileceklerini hesaplarlar.[6]

Bunun nedeni, her ikisinin de, *kendi varlıklarını korumak ve sürdürmek* üzere, kendi isteklerini gerçekleştirmek amacını taşıyarak, *ben(cil)* biçimde hareket etmeleridir. *Ben(cil)*lerin doğalarına özgü *rekabet, şan-şöhret* ve en önemlisi *güvensizlik*, düşmanlığın sürekli yeniden üretilmesine yol açar.[7] İnsanların aralarındaki eşitlik, isteklerine ulaşmak açısından gerekli mesafenin de eşit olmasına neden olur. Buna karşın istekler, ancak sınırlı, kıt ve yetersiz bir ortam içerisinde karşılanabilirler.[8] Örneğin, *yaşanabilir* bir ev için gereken sınırlı alan, her zaman birden fazla kişinin isteği altındadır. Bu durumda, sözü edilen isteği gerçekleştirmek arzusu içinde olan insanların, *kendi varlıklarını diğerine karşı korumaları* dışında bir başka seçenekleri kalmamaktadır: *Bellum omnium contra omnes!*

---

[5] Bkz. Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politics* s. 40-41; Thomas Hobbes, 'De Cive: Philosophical Elements of a True Citizen', *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Volume* II içinde, London: Bohn, 1839-1845, s. 8-9; Thomas Hobbes, *Leviathan,* s. 96-97.

[6] Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic,* s. 41.

[7] Thomas Hobbes, *Leviathan,* s. 94.

[8] Bu nokta, Thomas Robert Malthus'un düşüncelerini oluşturması açısından bir hareket noktası olacaktır.

Bu noktada, insanlar arasında sürekli devam eden bir *savaş*[9] söz konusudur ve bu savaş sürdüğü sürece insanlar arasında aşılması olanaksız bir *güvensizlik* oluşur.[10] Her insan bir başkasına karşı adeta ezeli bir düşman konumundadır ve dolayısıyla, ona karşı güvensizdir. Çünkü kendi varlıklarını korumak için insanlar, diğer insanları kendi çıkarları için karşılarına alır ve onlara karşı amansızca saldırırlar. Bu noktadan sonra Hobbes şunları söyler:

> Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına almasından başka akla yatkın bir yol yoktur: ve bu, o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinde bir şey değildir ve buna genellikle cevaz verilir.[11]

Bu süreğen savaşın insanlık açısından sonucu, tam bir kargaşa ortamıdır. Böylesi bir ortam içerisinde insanların isteklerini, arzuladıkları şekilde yerine getirebilmeleri pek olanaklı değildir. Bir gün kendi güvenliğini sağladığını düşünen bir insan, bir başka gün, bir veya daha çok insan tarafından kendi evinden çıkartılabilir ve dahası o kişinin varlığına dahi kastedilebilir. Böylesi bir ortamda, örneğin *uygarlık* açısından düşünülebilecek sanat eserlerinden, gemiler aracılığı ile sürdürülen kazançlı ticaretlerden veya felsefi bir etkinlikten söz etmek mümkün değildir. İnsanların karşılıklı güvensizliği, onları herhangi bir daimi üretimden yoksun kılan bir *düzensizlik* oluşturur. Bu düzensizlik, insanlararası ilişkilerin bir diğerini *boyunduruk* altına alma savaşının ötesine geçemez.

Hobbes açısından, sürekli devam eden bir savaşın ve buna bağlı olarak karşılıklı güvensizliğin hâkim olduğu söz konusu süreç, bir *doğal durum* olarak tanımlanabilir. Bu süreç, *uygarlık-öncesi*ne karşılık gelmektedir. Hobbes açısından, örneğin Amerika kıtasındaki ilkel toplumlar, doğal durum için birer örnek oluştururlar.[12] Diğer taraftan, insanın süreğen bir savaş ve güvensizliğe dair deneyimlerini sadece *bir başlangıç noktası*ndan anlamak şart değildir. Uy-

---

[9] Bkz. Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 41-42; Thomas Hobbes, 'De Cive: Philosophical Elements of a True Citizen', s. 11; Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 92-96.

[10] Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 40; Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 93.

[11] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 93.

[12] Örnekler için bkz. Thomas Hobbes, 'De Cive: Philosophical Elements of a True Citizen', s. 12; Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 95. Hobbes'un Amerika kıtasındaki ilkel toplumlar için düşündükleri, Jean-Jacques Rousseau, Henry Lewis Morgan, Karl Marx, Friedrich Engels gibi birçok isim tarafından çok farklı değerlendirilir ve Hobbescu anlamda süreğen bir savaş hâli söz konusu değerlendirmeler içerisinde yer almaz.

garlık açısından, insanların, kapılarını sıkı sıkı kapatarak mülklerini korumak istemeleri veya bir yolculuğa çıkarken yanlarına silah almaları gibi önlemler, hep insanlar arasındaki süreğen savaş durumuna ilişkin örneklerdir. Demek ki uygarlık durumu, söz konusu sürekli savaş hâlini ortadan kaldırmaz; ama onu baskı altına alır ve kontrol eder.

Hobbes için, her insanın kendi varlığını koruması ve sürdürmesi için gerçekleştirdikleri, o kimsenin *doğal hakkı* ile ilişkilidir. Bu, insanların *akıl, güç ve becerilerini* kullanarak; istek ve arzularını, acılardan ve ölümden kaçarak, ancak gerekirse diğerlerini öldürecek kadar karşılarına alarak elde etmelerini anlamına gelir.[13] Hobbes doğal hak için şöyle söyler:

> Yazarların genellikle jus naturale dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.[14]

Her insan, bir diğeri için de geçerli olan doğal hakkın ağırlığı altında hareket eder. Bu, '*herkesin her şeye hakkı vardır*'[15] anlamına gelir. O zaman, insanların, savaşın olumsuz sonuçları açısından birbirlerini *haksızlık* ile suçlaması pek de anlamlı değildir. Dahası Hobbes açısından, doğal durumda, diğerini alt etmek için her türlü tercihin açık olduğu bir ortam söz konusudur.[16]

İnsan, doğanın bir parçasıdır ve insan doğanın bir parçası olarak, doğal gerçekliğe uygun bir biçimde varlık kazanmıştır.[17] İnsanların sahip olduğu doğal hak da, insanın bir doğa varlığı olması ile doğrudan ilişkilidir. Bununla beraber, insanın, kendi gerçekliğine ilişkin *doğa yasaları* vardır.[18] Doğa yasaları, *ahlâk yasaları* üzerinden kurulurlar ve *doğal* açıdan, insan için nelerin *iyi* nelerin *kötü* olduğunu konu ederler. Bunlar, aklın rehberliği ile erişilebilecek, insanın kendi varlığını koruması ve sürdürmesi açısından olumlu ve olumsuz nitelemeleri içeren ilkeler ve kurallar bütünüdür. Bu yasalar, insanın *doğal aklını*

---

[13] Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 40.

[14] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 96.

[15] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 97; Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 40.

[16] Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 42.

[17] A.g.e., s. 3. "'İnsan'ın doğası, eski nesillerin, hareketlerin, duyumların, aklın kuvvetleri olarak insanın doğal özellikleri ve güçleri olmasıdır. Bu güçler için herkes doğal der ve bunlar hayvan ve akıl sözcükleri altındaki insan tanımında içerilirler."

[18] Bkz. Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 46-54; Thomas Hobbes, 'De Cive: Philosophical Elements of a True Citizen', s. 14-59; Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 96-116.

kullanması –kendi gerçekliğinin farkında olması– ile ulaşabileceği yazılı olmayan yasalardır.[19]

Doğa yasaları ve bu yasalara bağlı olarak *doğal hukuk*, insanlararası savaşı sona erdirmek için tek başına yeterli değildir. Her ne kadar, savaşa karşı bir barış olanağı taşısa da, doğal hukuk, insanları korku içerisinde bırakacak bir erk olmadıkça son derece etkisizdir. Doğal yasaları içeren doğal hukukun işlerliğini, sadece sözü edilen erk kazandırabilir. Bu noktada Hobbes şu belirlemeyi yapar:

> (...) [H]erkes herkese karşı daima savaş hâlindedir. Buradan şu açıkça görülür ki insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese savaşıdır.[20]

İnsan, doğal durumun bir sonucu olarak düzensizliği/kargaşayı, bir düzen etrafında tekrar oluşturmak zorundadır. Aksi takdirde, insanların kendi varlıklarını tehdit eden bir süreç olarak süreğen savaş, hem tek tek insanları hem de bir bütün olarak insanlığı topyekûn bir yıkıma götürecektir. Buna karşı, doğal olanın kendisine, *insan elinden çıkmış bir müdahale* gerekmektedir. Bu müdahale, bir doğa varlığı olan insanın, doğa yasaları üzerinden kuracağı bir *yapay* oluşum olacaktır.[21] Nasıl ki doğanın arkasında Tanrı vardır, insan toplumu da ilk, içinden doğduğu/çıktığı doğanın etkisi altındadır.[22] Bu noktada, Hobbes' un ontolojisi, *Tanrı-Doğa-Toplum* şeklinde, iç içe geçmiş bir gerçekliği tasarlar: Tanrı yasalarına bağlı olan doğa ve doğa yasalarına bağlı olan toplum, söz konusu gerçeklik içinde konumlanırlar. Bu noktada toplum alanı (*thesei*), doğa alanına (*phsei*) bağımlı bir süreç olarak varlık kazanır. İnsan, bir doğa varlığı olarak, kendi doğasına içkin özellikleri ve doğa yasaları üzerinden bir toplumsal alan oluşturur. Bir başka şekilde söylemek gerekirse Hobbes'un siyaset teo-

---

[19] Bu nokta, Hobbes ve Locke gibi ampirizmi savunan filozoflar için dikkat çekicidir. İnsan, Tanrı yasalarını, Tanrı'nın elçileri üzerinden edinir ve sivil yasaları da kendisi oluşturur. Peki, doğa yasaları nasıl edinilir? Hobbes, bu soruya, insanın aklını kullanması ve kendi gerçekliğinin farkında olması şeklinde bir yanıt verir. Peki, bu ne tür bir aklın kullanımıdır? Diğer taraftan sözü edilen farkında olma hâli Johann Fichte'deki gibi bir farkındalık mıdır? Bu iki soru üzerinden ilerlendiğinde, ampirik olanı öne çıkaran Hobbes'un yanıtsız bıraktığı birçok soru bulunmaktadır. Bu sorular, sadece duyu bilgisi üzerinden oluşturulan bilincin, söz konusu yasaları duyularla sınırlayarak nasıl elde edebileceği meselesi üzerinde odaklanır.

[20] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 94.

[21] Hobbes, sözleşme içeren insanlararası ilişkileri *doğal*a karşıt olarak *yapay* olarak tanımlar. Bkz. a.g.e., s. 129.

[22] Bkz. Thomas Hobbes, 'De Cive: Philosophical Elements of a True Citizen', s. 50-51 ve 97-98.

risinde, doğanın koşulladığı yapay bir toplum tasarısı söz konusudur. Bu durum Tanrı yasalarına bağımlı olan doğanın ve hem Tanrı hem de doğa yasalarına bağımlı olan insanın Hobbes'un ontolojisindeki konumunu açıklar:

> İlahî, doğal ve sivil şeklindeki, yasaların ilk ayrışması için, baştan ikisi bir ve aynı yasalardır. Aynı zamanda ahlâki yasalar olan, doğal yasalar, doğanın yaratıcısının, her şeye kadir Tanrı'nın yasalarıdır; ve bizlere, Kurtarıcı'mız İsa tarafından öğretilen Tanrı'nın yasaları ahlâk yasalarıdır. (...) Kurtarıcı'mızın öğretisi ahlâki, teolojik ve dinî, üç parça olmasına rağmen; ahlâki olanlar, ilk kısım, sadece evrensel doğa yasalarıdır; sonraki kısım sivil yasaların bir parçasıdır; ve onlarsız kurtuluş olmayan, ilahiyat ve Kurtarıcı'mızın krallığına ilişkin malum metinleri içeren teolojik olanlar, doğa yasalarından ayrıdırlar, onlar, insanlar için, öğütleri, ahlâk yasalarının ihlali olan cezalardan kaçınmayı, konu ederler.[23]

Daha önce sözü edilen insan elinden çıkmış bir müdahale, *devletin* ta kendisidir.[24] Devlet, insanları süreğen savaştan kurtaracak ve doğal hukuka işlerlik kazandıracak yegâne erktir. Bu noktada Hobbes devlet kuramına ilişkin şunları söyler:

> Devletin amacı, bireysel güvenliktir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler hâlinde yaşarken kendilerine tâbi kıldıkları kısıtlamanın nihai neden, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmek; yani, (...), insanları korku içinde tutacak ve onları, ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve (...) doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır.[25]

Burada, insanlararası ilişkileri koşullandıran unsurlardan biri olarak Tanrı ve insanların Tanrı ile kurdukları ilişkinin bir sonucu olarak *din,* devletin kuruluşu açısından son derece etkilidir. Din, *gerçek bir din* (örneğin, *Hıristiyanlık*), Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin gerçek ifadesi olarak ortaya çıkabilir. Diğer taraftan insanlar, Tanrı'dan uzaklaşan, herhangi bir nesnenin kutsal ilân edilmesi gibi (örneğin putlar) doğal akla karşıt motiflere dayanan, *gerçek olmayan*

---

[23] Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 105.

[24] Hobbes'un en önemli metninin başlığı olan Leviathan, *devleti* ve *egemeni* nitelemek üzere bir metafor olarak kullanılır. *Leviathan* İncil'de adı geçen kudretli bir deniz canavarıdır. Hobbes için *Leviathan* mutlak güce sahip olan *devlete* karşılık gelir. Diğer yandan, *egemen* ise *Leviathan*'ın kişileşmiş, beden bulmuş hâlidir. Hobbes'un orijinal metninde çizilen kapak, bir elinde asa ile ilahî olanı, diğer elinde kılıç ile Yeryüzü Krallığı'nı temsil eden egemeni anlatır.

[25] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 127.

bir dine de kapılabilirler.[26] Bu ikinci duruma örnek olarak, Hobbes, Paganları örnek gösterir. Hobbes açısından, Paganlar gerçek olmayan bir dine sahiptirler ve sözü edilen dinin oluşturduğu motifler bir devlet kurmak için gereken zemini oluştururlar.[27] İnsanlar, kendilerini korku içerisinde bırakacak erk veya erkler olarak, gerçekliği olmayan kutsal nesneleri ve kendilerini, onların evrendeki temsilcileri olarak kabul ettiren insanları görürler. Bu duruma bağlı olarak kurulan bir devlet, doğal akla aykırı olması itibari ile doğal hukuka ve dolayısı ile doğa yasalarına karşı, doğal olmayan bir niteliğe sahiptir. Bu koşullar açısından insanlar, doğal hukukun işlerlik kazandığı bir toplumdan mahrum kalırlar ve tekrar doğal duruma dönme tehlikesini her an hissederler.

Paganları karşısına alarak Hobbes, gerçek bir dinin Tanrı'nın yasaları ile bütünleştiğini savunur. Bu açıdan semavi dinlerden biri olan *İslâm* dışlanarak Tanrı'nın emirlerini temsil eden dinler olarak *Yahudilik* ve *Hıristiyanlık* gösterilir.[28] Hobbes açısından, eskiden Yahudilik ve şimdi Hıristiyanlık, doğal, sivil ve ilahî yasaların uyumunu ve beraberliğini sağlayan yegâne dinlerdir. Hobbes'un, çalışmaları sırasında, sözü edilen dinlerdeki peygamberleri de tartışmaya kattığını anımsamak gerekir. Örneğin, Hobbes, Tanrı ve devlet arasındaki ilişki bağlamında şunları söyler:

> Sina Dağı'nda sadece Musa, Tanrı'nın huzuruna çıkmıştı; halkın oraya yaklaşması ölüm cezasıyla yasaklanmıştı; ancak yine de Musa'nın onlara Tanrı yasası olarak bildirdiği her şeye uymakla yükümlüydüler. Bu itaat edişlerinden başka hangi nedenle, Bize konuş, biz seni duyarız fakat Tanrı bize konuşmasın, yoksa ölürüz dediler? Bu (...) alıntıda açıkça görülüyor ki bir toplumda, Tanrı'nın iradesini gösteren kesin bir vahye nail olmamış bir uyruk, devletin emrine Tanrı emri olarak itaat edecektir. (...) Sonuç olarak, ahlâk yasalarına yani doğa yasalarına aykırı olmayan bütün işlerde, her uyruk devletin yasalarınca ilahî yasa olarak ilân edilenlere itaatle yükümlüdür.[29]

Burada Hobbes, Musa'nın hem Tanrı'nın elçisi, hem de devleti temsil eden erk olduğunu düşünmektedir. Bu örneğe ek olarak, Hobbes, çalışmaları sırasında İbrahim gibi farklı peygamber isimlerini anarak da sık sık değişik örnekler

---

[26] A.g.e., s. 85.

[27] A.g.e., s. 88-89. Burada, Tanrı ve doğa yasalarına uygun olarak kurulacak bir devletin yerine, sözü edilen yasalara aykırı, alternatif yasalar üzerinden kurulan bir devlet söz konusudur.

[28] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 88; Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 88, s. 94.

[29] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 203.

verir.[30] Hobbes, söz konusu örnekler üzerinden Tanrı ve devlet ilişkisini kutsal kitapları da arkasına alarak temellendirmeye çalışır.

Bir devletin kuruluşu, sadece tek bir biçim altında gerçekleşmez. Hobbes *sözleşme ile kurulmuş bir devlet* ve *edinilmiş bir devlet* arasında ayrım yapar ve bu ayrım çerçevesinde iki farklı biçimden bahseder:

> (...) egemenlik iki yoldan elde edilir. Birincisi; bir kimsenin, kabul etmezlerse onları yok etmek kudretiyle, çocuklarını veya onların çocuklarını kendi yönetimine boyun eğdirmesinde; veya düşmanlarını savaş yoluyla kendi iradesine tâbi kılması ve ancak bu şartla hayatlarını bağışlamasında olduğu gibi, doğal zor iledir. İkincisi ise, bir kişiye veya bir kurula, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancıyla, tâbi olmak için insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmalarıdır. Bu İkincisi, siyasal bir devlet veya sözleşme ile kurulmuş bir devlet olarak; birincisi ise, edinilmiş devlet olarak adlandırılabilir.[31]

Bu noktada, Hobbes'un, en azından İngiltere için daima ikinci biçimi arzu ettiğinden emin olabiliriz. Hobbes açısından, *sözleşme ile kurulmuş bir devlet,* tek tek öznelerin/bireylerin, her birinin sahip oldukları doğal hakkı, *özneler-üstü bir otorite olarak* devlete, devleti temsil eden egemene devretmeleri, kendi doğal haklarından feragat etmeleri anlamına gelir.[32] Burada *sözleşme,* herkesin doğal haklarından feragat ederek onları terk etmesi olarak içerik kazanır. Artık kendi varlıklarını korumak ve sürdürmek için '*herkesin her şeyi yapmaya hakkı yoktur*'. Sözleşme, özneler-üstü olan otoritenin, insanlara '*şunlara ve bunlara hakkın vardır*' deme gücüne/yetkisine sahiptir. Bu noktada, doğal haklarını devreden her özne *uyruk* ve doğal hakların devredildiği otoritenin temsilcisi *egemen* olarak nitelenir.[33] Devredilmiş haklar, egemenin varlığının ebedi kaynağı ve otoritesinin, gücünün temelidir. Egemen, toplum sözleşmesinden sonra, devletin tek merkezi ve sorumlusudur. Dahası, egemenin niteliği, devletin farklı biçimler altında oluşmasına neden olur. Hobbes, farklı devlet biçimleri ile ilgili olarak şunları söyler:

> Devletler arasındaki fark, egemenin, veya toplumun tümünü ve her bir üyesini temsil eden kişinin farklı oluşunda yatar. (...) Temsilci bir kişi olduğunda, devlet bir MONARŞİ'dir: bir araya gelecek herkesten oluşan bir heyet ise, DEMOKRASİ'dir veya halk devletidir: sadece bir kesimin heyeti oldu-

---

[30] A.g.e., s. 203, s. 326-334.
[31] A.g.e., s. 130.
[32] A.g.e., s. 99, s. 131.
[33] Bkz. Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 71; Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 130.

> ğunda ise, ARİSTOKRASİ adını alır. Başka türde bir devlet olamaz: çünkü, (...) egemen güç ya bir kişide, ya birden fazla kişide, ya da herkeste birden olmak zorundadır.[34]

Burada, Hobbes açısından temel sorun, hangi devlet biçiminin, insanları, olası bir doğal duruma dönüşten uzak tutacağıdır. Bu açıdan Hobbes, çalışmanın bir sonraki bölümünde değinileceği gibi *monarşi*yi tercih eder. Yine de devlet biçimi ne olursa olsun, egemen erk, ister sözleşmeyle, isterse zorla kurulmuş olsun, aynı niteliğe sahiptir. Hobbes, egemenin etki alanını ve gücünü şöyle açıklar:

> Egemenin gücü, onun rızası olmadan, başka birine devredilemez: egemen gücünden vazgeçemez: uyrukları tarafından haksızlıkla suçlanamaz: onlar tarafından cezalandırılamaz: barış için neyin gerekli olduğunun ve fikirlerin yargıcıdır: tek yasa koyucudur; ve anlaşmazlıklara; ve barış ve savaş zamanlarına ve nedenlerine o karar verir: yüksek devlet görevlilerini, danışmanları, komutanları, ve bütün diğer memurları ve bakanları seçmek ve ödülleri, cezaları, paye ve unvanları dağıtmak hakkı ona aittir.[35]

Hobbes açısından, devletin kurulması ile "oluşturulan birlik (...) bir şehir veya bir sivil toplum, ve ayrıca sivil insan"[36] olarak tanımlanır. Bu noktada, doğal durumdan çıkış, yani sivil toplum ancak devletin varlığı ile oluşturulabilir. Hobbes *devleti, özel alan* ve her ikisi dışında kalan *sivil toplum* alanını saran kapsamlı bir çatı olarak düşünür.[37] Diğer taraftan Hobbes, her ne kadar, *Leviathan*'da insanlararası ilişkileri *devlet* ve *özel* kavramları altında toplasa da, *sistemler*den[38] söz ederken, kendisinden sonraki felsefecilerin anladığı şekildeki bir *sivil toplum* terimi için teorisinde birtakım boşluklar da bırakır. Bu açıdan düşünür, devlete bağlı olarak *düzenli* ve *düzensiz* sitemlerden bahseder. Birincisi, devletin *yasama* ve *yürütme* organları açısından düşünülebilir; İkincisi ise arta kalan *kamusal alan* ve sivil toplum alanlarına işaret eder.[39]

Hobbes'un, toplum ve siyaset felsefesi açısından *liberalizm* altında sınıflandırılması kuşkusuz doğru değildir. Bu durum daha en başından, Hobbes'un devlet (*civitas*) ve yurttaş (*de cive*) hakkındaki düşünceleri bakımından anlaşılabilir. Ancak, Hobbes'un siyaset kuramının liberalizmin kökenini oluşturabilecek bir takım temel argümanlara sahip olduğuna işaret etmek de son derece

---

[34] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 139.
[35] A.g.e., s. 148.
[36] Thomas Hobbes, 'De Cive: Philosophical Elements of a True Citizen', s. 69.
[37] Bu düşünce, daha sonraları, *devlet ve sivil toplum* kavramlarının –örneğin Locke gibi filozoflar tarafından– ayrılmasını getirecektir.
[38] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 164.
[39] A.g.e., s. 164.

gereklidir. Örneğin, çoğu düşünür tarafından liberalizmin kurucusu olarak görülen John Locke'un, argümanlarını, Hobbes'un düşünceleri üzerinden geliştirdiği açıkça görülebilir. Bu çalışma sırasında, sözü edilen argümanların kimileri işlenmiştir. Bu noktada, çalışmanın henüz başında açıklanan *eşitlik*, az önce değinilen *sivil toplum*, tüm çalışma boyunca açıklanmaya çalışılan *doğal hukuk* ve *öznenin bir birey olarak doğal hakka* sahip olduğu düşünceleri akla getirilebilir. Bu çerçeve elbette daha da genişletilebilir. Hobbes'un *özgürlük* düşüncesi bu genişlemeye vesile olabilir. Hobbes, *özgürlük* kavramını ve insan açısından özgürlüğü şu şekilde tanımlar:

> ÖZGÜRLÜK veya HÜRRİYET tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; ve bu, rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir. (...) ÖZGÜR bir insan, gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir.[40]

Hobbes'un özgürlük düşüncesine eşlik eden temel kavram *müdahale*dir.[41] Özgürlük, özgür olma veya olmama, –özne açısından düşünüldüğünde– bir müdahale *olması* veya *olmamasın*a bağlı olarak açıklanır: Bir özneye, bir diğer özne tarafından bilinçli olarak müdahale edilmesi, söz konusu kimsenin düşünce ve eylemlerinin engellenmesi, o kişinin özgürlüğünün kısıtlanması anlamına gelir. Bu tanım, Isaiah Berlin'in *negatif özgürlük*,[42] Galvano Della Volpe'nin ise *sivil özgürlük*[43] dediği özgürlük yaklaşımına karşılık gelir. Bu türden bir özgürlük anlayışı, bir toplumdaki insanların çoğunun; örneğin ekonomi, siyaset vb. farklı toplumsal ilişkilere bağlı olarak sürekli müdahalelere uğradığı ve sözü edilen özgürlüğün, sadece toplumsal koşulların imtiyaz sağladığı bir azınlık tarafından mümkün olduğu görüşü etrafında dışlanabilir/eleştirilebilir. Bu noktada, diğerine karşıt olarak, *pozitif özgürlük* veya başka bir tanımla *eşitlikçi özgürlük* anlayışı düşünülebilir. Bu düşünce, öznenin isteklerini –dolayısıyla kendisini– gerçekleştirmesine ve kendi kendisinin efendisi olması fikrine bağlıdır. Böylesi bir özgürlük örneği için, toplumdaki insanların sahip oldukları olanakların birbirine eşit veya en azından denk olması gerekir. Bunun sonucu olarak insan, isteklerini gerçekleştirmek için gerekli olanaklara sahip olur ve başka birinin kendi olanaklarına karşı çıkma şansı olmamasından dolayı, kendi ken-

---

[40] A.g.e., s. 154-155.

[41] Özgürlük ve müdahale ilişkisi bağlamında bkz. Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 101; Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 154-155.

[42] Bkz. Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', *Four Essays on Liberty* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1969.

[43] Bkz. Galvano della Volpe, *Sosyalizm ve Özgürlük: Rousseau ve Marx ve Diğer Yazılar*, İstanbul: Belge Yayınları, 1991, s. 87-90.

disinin efendisi olur. Bu özgürlük biçimini savunan bir filozof olarak Jean-Jacques Rousseau ilk akla gelen isimdir. Hobbes, bireyi merkeze alarak, pozitif/eşitlikçi özgürlük anlayışına karşıt bir özgürlük anlayışına sahiptir; ama işin ilginç yanı, aynı zamanda, devlet ve birey arasındaki ilişkilere ilişkin düşünceleri bağlamında liberal anlayışı destekleyen düşünürler de negatif özgürlük çerçevesinde Hobbes'u eleştirirler.

Daha önce açıklandığı gibi, Hobbes'a göre doğal durumda, 'herkesin her şeye hakkı vardır.' Bu durumda, doğal hak anlayışı çerçevesinde, bireylerin kendi varlıklarını sürdürmek ve korumak üzere gerçekleştirdikleri her düşünce ve eylem haklı görülür. Hobbes'un özgürlük tanımı açısından, insan tam bir özgürlük hâlini ancak doğal durum içerisinde elde edebilir. Yalnız bu olanak, özgürlüğün gerçekleşmesinin zorunluluğuna işaret etmez. Hattâ özgürlük, insanların bir diğerini boyunduruk altına almaya çalıştıkları bir ortam içinde gerçekleşmesi çok zor bir düş gibidir. İnsanlar, sürekli devam eden bir savaş içinde, bir diğerine müdahale etmeyi kendi doğal haklarına dayandırırlar. Bu noktadaki her müdahale, bir diğerinin özgürlüğünün kısıtlanması anlamına gelir. İnsan, ancak hemen herkesi kendi boyunduruğu altına alabilirse, yani diğer insanların özgürlüğünü ellerinden zorla alabilirse özgür olmayı umabilir. Diğer yandan, sözleşme ile kurulmuş bir devlet içerisinde olmak, insanların 'her şeye hakkı olması' ilkesini geçersiz kılar. Bu koşullar altında, saf ve tam bir özgürlük artık olanaksızdır. Bu açıdan beliren özgürlük sorunu Hobbes tarafından şöyle açıklanır:

> Dünyada insanların bütün eylemlerini ve sözlerini düzenlemek için yeterli kuralların olduğu bir devlet olmadığına göre; ki böyle bir şey imkânsızdır: yasalarca müsaade edilen bütün eylemlerde, insanlar, kendileri için en yararlı olacak şekilde, kendi akıllarının önereceği şeyleri yapmak özgürlüğüne sahiptirler.[44]

Uygarlık, doğal duruma karşıt olarak, yaşama belirli bir *sınır koymak* demektir. Bu noktada insanların özgürlüğü, devletin ve ona bağlı olarak hukukun sınırladığı alan içerisinde gerçekleşir. İnsan, yaptığı sözleşmenin bir parçası olarak, özgürlüğünün kısıtlanmasına gönüllü olarak razı olmuştur. Bir güvensizlik ortamına karşı, güvenliğin tesis edilebilmesi için buna rıza gereklidir. Doğal durum içinde insan sürekli müdahalelere açıktır. Sözleşme içinde ise, söz konusu müdahaleler doğal hukuka dayalı olarak bir sınıra sahiptirler.

Gerçekte ise insan hiçbir zaman tam olarak özgür olamamıştır; Tanrı ve doğa tarafından koşullanmış insanlar, en sonunda içlerine korku salan bir egemen –*Leviathan*– ile karşı karşıya kalmışlardır. Her ne kadar Hobbes insanlara

---

[44] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 156.

kaçınılmaz olarak itaat etmelerini öğütlese de, insanlar *Leviathan*'a karşı kılıç kaldırmaktan hiçbir zaman çekinmemişlerdir.

Hobbes'un Eleştirileri ve İngiliz İç Savaşı (1640-1660)[45]

Hobbes açısından, egemen olan erkin sahip olduğu egemenlik haklarını, bireylere bir başka erk olarak devretmesi veya en azından bir kısmını onlara aktarması, olası bir iç savaş için zemin oluşturur. Keza, Hobbes, İngiltere İç Savaşı açısından en temel etkenin, *egemenliğin parçalanması* olduğunu düşünmektedir. Söz konusu durumun kökleri, İngiliz tarihinin derinliklerinde yatmaktadır. Hobbes için, 1603-1704 arasındaki *toplumsal çatışmalar,* İngiltere'nin *toplum sözleşmesi*nde daha en başından beri var olan önemli kusurlara bağlıdır. Bu kusurlar, egemenliğin parçalanmasına zemin oluşturmuşlardır. Bu kusurların en önemli temsilcileri, birbirine karşı olan –İngiliz Kralı ve İngiliz Parlamentosu–[46] iki taraftır. İngiliz iç Savaşı için Hobbes şu ifadeleri kullanır:

> [Y]etkilerin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmesi düşüncesi İngiltere'nin çoğunluğu tarafından en başta kabul edilmemiş olsaydı, halk asla bölünmez ve bu iç savaşa sürüklenmezdi; önce siyasi görüşlerde anlaşamayanlar arasında olmak üzere; sonra da din özgürlüğü konusunda anlaşamayanlar arasında olmak üzere; ve bu bölünme ve iç savaş, egemenlik hakkı konusunda insanlara öyle bir ders vermiştir ki, bugün (İngiltere'de) bu hakların niçin bölünemez olduğunu ve barış geri geldiğinde bunun çoğunluk tarafından kabul edileceğini, ve iç savaşın ıstırapları unutuluncaya kadar, meğer ki cahil tabaka şimdiye kadarkinden daha iyi eğitilsin, bunun böyle kabul edilmeye devam edileceğini görmeyen pek az insan vardır.[47]

Hobbes, uyrukların daima egemene itaat etmeleri gerektiğini savunur. Dahası, egemene karşı her türden itiraz, direniş ve değişim talebini eleştirir ve bu türden siyasi yaklaşımları mahkûm eder.[48] Hatta egemen, uyruklara karşı sorumluluklarını yerine getirmediğinde dahi, sorunun çözümü bir ayaklanma veya toplum sözleşmesini feshedecek bir başka etkinlik olamaz. Çünkü bu tür bir teşebbüs, kaçınılmaz olarak bir iç savaşa neden olacaktır.

---

[45] Hobbes'un 1640-1660 yılları arasında neler yaşandığına dair kısa kronolojisi için bkz. Thomas Hobbes, 'Behemoth', *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Volume VI* içinde, S. W. Molesworth (ed.), London: Bohn, 1839-45, s. 257.

[46] Burada Kral ve Parlamento kavramları kullanılırken, tek bir kral veya tek bir parlamento değil, tarih içerisindeki farklı aktörler söz konusu edilmiştir.

[47] Thomas Hobbes, *Leviathan,* s. 137.

[48] A.g.e., s. 131-133.

Bu noktada, örneğin bir *başkaldırı* için üç farklı neden akla gelebilir: (1) Bireylerin, insanlar arasındaki konumlarını, istek ve arzularına bağlı olarak ilerletmek amacını taşımaları ve kendilerini saran devlet içerisinde, bunu gerçekleştirecek olanakları olmadığında *hoşnutsuzluk duymaları;* (2) bu durumda, insanların kendilerine *gerekçeler bularak* çeşitli haklar talep etmeleri; (3) ve eninde sonunda istek ve arzularına ulaşabilecekleri *umudunu taşımaları,* bir ayaklanmanın oluşması için neden oluşturabilecek koşullardır.[49] Bunlar her zaman için değil; ama egemenlik hakları ile karşıtlık oluşturdukları durumlarda, olası ayaklanmalar için zemin oluştururlar. Bu gibi durumlarda, kendilerini sözleşmenin sınırlarından dışarı çıkaran bireyler, baskı altındaki süreğen savaş hâlini tekrar uyandırmak için harekete geçerler; hile ve cebir de dâhil olmak üzere her metodu amaçlarına ulaşmak üzere kullanırlar. Diğer taraftan Hobbes, egemenin haklarını, toplumdaki bireylerin, kendi rızaları ile bağlı olduklarını iddia ettiği toplum sözleşmesinden dolayı meşru görür; çünkü egemenin hakları, bireylerin feragat ettikleri doğal haklar üzerinden doğar. Bu durumda, egemen, bireylerin kendisine devrettikleri doğal hakları kendi üzerine alan ve üzerine aldığı hakları kendi kurumsal kişiliğinde birleştiren, her öznenin temsilcisi, *özneler-üstü bir özne-varlık* konumundadır. Öyleyse egemen, egemenlik niteliğini koruduğu sürece, bireylerin erke karşı olmaları, bir anlamda kendilerine ve diğer uyruklara da karşı olmaları anlamına gelir. Burada, bireylerden biri sözleşmeyi tanımasa dahi, egemen erk doğal duruma dönüş ihtimaline – riskine– karşı diğer insanları temsil etmeyi ve korumayı sürdürür.

Hobbes, İngiliz İç Savaşı'nın egemen erki olarak sadece Kral'ı tanır ve Parlamentonun ancak ayaklananlar için bir taraf olabileceğini savunur.[50] Hobbes, bu yüzden, demokrasi kategorisine giren olası bir Parlamento egemenliğine de karşı çıkar. Hobbes için, insanları doğal duruma dönüşten uzak tutacak en doğru devlet biçimi mutlak monarşidir. Bu noktada, Hobbes ve Parlamento arasında aşılması zor bir anlaşmazlık doğar.[51]

Parlamentonun Kral için *tiran,* monarşi için *tiranlık* tanımlarını kullanması ve bu çerçevede Kralın egemenlik haklarına karşı çıkmaları, Hobbes açısından pek de anlamlı değildir. Çünkü Kral ya da Parlamento olsun, değişen sadece egemenlik haklarının *bir kişi, bir heyet veya bir meclis* için edinilmesidir. Hobbes'a göre, monarşinin diğer iki devlet biçimine üstünlüğü, aslında, tam da egemenlik haklarının tek bir 'tiran'da kişileşmesidir. Bu noktada Hobbes, Par-

[49] Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic,* s. 98.

[50] Hobbes İngiliz İç Savaşı sırasında Kral'a da eleştirel yaklaşır; ancak düşünür taraf olarak açıkça Kral'ın yanında yer almaktadır. Hobbes İç Savaş'ın oluşumu ile ilgili çok farklı gerekçeler sunar, bkz. Thomas Hobbes, 'Behemoth', s. 104-106.

[51] Hobbes'un 1640 İngiliz Devrimi sırasında Paris'e kaçması, Parlamento ile olan anlaşmazlığı ile birlikte düşünülmelidir.

lamentoya dair eleştirilerini[52] iki noktada toplar: (1) Bir meclisteki insanların, istek ve arzularının çatışması, anlaşmazlıkların doğmasına yol açar. Bu durumda –insan doğasının yıkıcı nitelikleri ve çelişkilerini aşamamaktan ötürü– meclisteki insanların birbirine karşı saldırgan, kıskanç ve düşmanca davranmaları, kendilerine ve kendi çevrelerine menfaat sağlamaları çok olasıdır. Böylece iç savaş için uygun bir ortam oluşur ve doğal duruma dönüş için bir felaket kapısı aralanır. (2) Bir meclis, sözü edilen olumsuzlukları aşabilir; ancak monarşi, tek bir birey için egemenlik haklarını sağladığından, söz konusu olumsuzlukların doğmasına neden olabilecek her olasılığı dışarıda bırakır. Hemen, her zaman,

> [m]onarşi de, özel çıkar kamu çıkarı ile özdeştir. Bir monarkın zenginliği, kudreti ve şerefi, uyrukların zenginliği, gücü ve servetinden gelir sadece. Çünkü, düşmanlarına karşı bir savaşı sürdüremeyecek kadar yoksul ve rezil, veya yoksulluk ve muhalafet nedeniyle, zayıf uyruklara sahip bir kral ne zengin, ne görkemli, ne de güvenli olabilir: demokrasi veya aristokraside ise, kamunun refahı, yolsuz bir kimsenin özel servetinden çok, zararlı görüşlerden, hainçe eylemlerden veya iç savaştan etkilenir.[53]

Hobbes, insanlar ve Tanrı arasındaki 'sözleşme'nin aracı olan kutsal kitapları ve geçmişin kutsal monarklarını örnek alarak, metinlerinde mutlak monarşinin kapsamlı gücünü ve bu gücün insanları nasıl doğal duruma dönüşten koruduğunu anlatmaktan hiçbir zaman vazgeçmez. Ancak, İngiliz burjuvazisi ve onun arkasındaki çeşitli halk kesimleri, Hobbes'u dinlemekten uzaktırlar ve arzuladıkları toplumsal ilişkileri hayata geçirmek için tekrar tekrar başkaldırırlar.

Hobbes'un Felsefesi ve İngiliz Devrimi Üzerine Kısa Bir Değerlendiime

Hobbes açısından insanlık tarihinin en genel tanımı, Tanrı ve doğa tarafından koşullanmış insanların, doğal durumdaki süreğen savaş hâline karşı, ilahî ve doğal yasalara sadık kalarak, iradi bir biçimde gerçekleştirilmiş bir toplumsal alan oluşturmaları; söz konusu *thesei* alanını, olası bir doğal duruma dönüş olmaması için muhafaza etme gayreti içinde olmaları ve bu görevi lâyıkıyla yerine getirip getirememeleri şeklinde özetlenebilir. Hobbes için eski toplumlar, yaşadıkları iç savaşlar sonrası yıkılmışlar; arkalarından başka toplumların ve devletlerin kuruluşlarına zemin hazırlamışlardır. O halde insanlık tarihi için en temel sorun, bir anlamda, süreğen savaşın devlet tarafından kontrol altına alınması

---

[52] Bkz. Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, s. 78-80; Thomas Hobbes, 'De Cive: Philosophical Elements of a True Citizen', s. 126-143; Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 141-142.

[53] Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 140.

veya alınamaması durumudur. Bu anlayışa göre, iç savaşlar baskı altında tutulan süreğen savaş hâlinin serbest kaldığı halleri temsil etmektedirler ve muhalefet, bu savaşlarda iktidara karşı zafer kazanırsa, bir başka devletin kurulması için yeni bir olanak, ya da başka bir ifadeyle yeniden kurucu bir siyasi irade doğar.

Hobbes, bu yaklaşıma bağlı kaldığında, tarihsel değişimleri, örneğin asırlar önce kölelerin ve daha sonra serf ve işçilerin var olduğu toplumları, sözü edilen değişmeyen; ama bütün değişimlerin üstünde duran insan doğasına, ilahi ve doğal yasalara bağlı kalarak açıklamaktadır. Bu noktada, ilahî ve doğal olan gerçeklikler için, içerik bağlamı açısından değişme imkânı pek de yoktur. Demek ki toplumların tarihlerindeki değişimlerin kendisi, ilahî ve doğal olanın olanak verdiği oranda gerçekleşen, bir nevi kendisini tekrarlayan hareketlerdir. Örneğin, Hobbes açısından köleler, geçmişteki gerçek olmayan dinler üzerine kurulmuş devletlerin bir sonucu olarak düşünülebilir ve sözü edilen devletlerin, ilahî ve doğal yasalardan uzaklaşması onların durumuna neden olarak gösterilebilir veya o toplumlardaki ezilen grupların yaşadığı sıkıntılar, sadece basit bir boyunduruk ilişkisi olarak geçiştirilebilir.

Hobbes'a göre, Yahudilik ve Hıristiyanlık gerçek dinler, diğer bütün dinler ise gerçek olmayan dinlerdir. Hobbes, diğer dinleri doğal akla karşıt görüp, ilahi ve doğal olarak tanımladığı gerçekliklere insan aklının uyum sağlamasını bekler. Bu *doğallıklara,* örneğin bir toplumda, *zenginler*in ve *yoksulları*n olması da eklenebilir. Bu noktada, örneğin daha sonra Locke tarafından savunulacak *emek* ve *mülkiyet* ilişkisine dair bir düşünce rahatlıkla öne çıkar: insanlar, doğa üzerinde emek harcamalarının ardından, bir netice olarak mülklerini oluştururlar.[54] Burada, sözü edilen *emek,* Karl Marx'ın daha sonra *üretken emek* ve *üretken-olmayan* emek şeklinde birbirinden ayıracağı, örneğin işçi ve burjuva-

[54] Hobbes'un *mülkiyet*e [property] dair düşünceleri açısından en yaygın yorum, mülkiyetin, devletin kuruluşu sağlanmadan önce olamayacağıdır. Bu argüman düşünürün ana metinleri üzerinden açıklanabilir. Diğer taraftan, sözü edilen yorumun bir başka argümanla genişletilmesi, bir başka yorumu da ortaya çıkarmaktadır. Hobbes, doğal durum için de belirli bir mülkiyet durumunu kabul eder ve bu mülkiyet, devlet üzerinden sivil topluma aktarılır. Bu aktarımın karar verici mercisi egemen erktir; ancak mülk sahibi de belirli bir yetkiye sahiptir. Bu ikinci yorumda, diğeri gibi ana metinler ve *Behemoth* gibi diğer çalışmalara dayanarak düşünülebilir. İkinci yorumun en önemli getirisi, aşağıda sunulan ve daha sonra Locke tarafından haklı bulunan bir *başkaldırı* gerekçesi oluşturmasıdır. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Benjamin B. Lopata, "Property Theory in Hobbes", *Political Theory,* sayı: 1, 1973, s. 203-218.

nın emeğini özdeş tutan, doğa nesneleri için gerçekleştirilen her türden uğraşlardır.[55]

Hobbes'un *Ben(cil)* öznesinin, sadece kendi istek ve arzularını gerçekleştirmek üzere hareket ettiği için, sadece kendisi için mülk edinmesi son derece *doğal*dır. Bu noktada zengin ve yoksul ayrımı kendiliğinden, *doğal* (!) olarak açığa çıkar: bir öznenin zenginliği, hem doğal durum için hem de sivil toplum için, doğa üzerinde harcadığı emeğe paralel olarak oluşur ve sözü edilen zenginlik, insanın doğasına içkin olan rekabet eğilimi içerisinde oluşur.[56] Burada, sınırlı, kıt ve yetersiz olan koşullar içerisinde, doğa üzerinde emek harcamak için her olanağı elinden alınmış bireyler, çoğu zaman her olanaktan –örneğin kendisi için ekip biçeceği bir araziden– yoksundur; o zaman nasıl olup da sadece emek vermek üzerinden zengin veya yoksul olarak tanım geliştirilebildiği sorulmalıdır.[57] Bu durumda, örneğin bir tarafta zengin bir ailenin mirasçısı varken, diğer tarafta bir serf veya işçi ailesi içerisinde doğan bir insanın, daha önce söz edilen doğal eşitliği aşan toplumsal bir eşitsizlik deneyimlediği açıktır. Bu bağlamda sınırlı, kıt ve yetersiz koşullar düşünüldüğünde, insanların, toplumsal konumlarını değiştirmeleri hiç de kolay değildir. O zaman, yoksul olan bir kimsenin nasıl toprak köleliğine veya ücretli köleliğe razı olacağı –veya o insandan böyle bir şeyi kolaylıkla beklemek– düşündürücü bir konudur. Peki, yoksulların içinde yaşadıkları toplumun sözleşmesine karşı çıkmamaları için herhangi bir gerekçe var mıdır? Bu gerekçe, Hobbes'un savunduğu gibi süreğen bir savaş hâlini insanlıktan uzak tutmak olamaz; çünkü yoksullar zaten o süreğen savaşı var olmak için, kendi yoksunluklarına karşı sürekli vermektedirler. Bu durumda toplum sözleşmesi nasıl her öznenin iradesini taşıyan bir anlaşma olarak düşünülebilir? Bu koşullar altında yaşayan insanların itirazlarından, değişim taleplerinden ve başkaldırılarından daha *doğal* ne olabilir ki? Bu

---

[55] Marx'ın, Hobbes'a ilişkin, bu konu bağlamındaki düşünceleri için bkz. Karl Marx, *Theory of Surplus-Value*, çev. Progress Publishers, Marxists.org, 2011 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/add1.htm>, Bölüm 1, 4.

[56] *Mülkiyet* [property] düşüncesi, felsefe tarihinde doğrudan veya dolaylı olarak ele alınmış, önemli tartışmalara neden olmuş toplumsal bir olgudur. Örneğin Platon'un toplumdaki belirli bir grup için savunduğu ortak mülkiyet, Aristoteles tarafından eleştirilmiştir. Mülkiyet, asıl olarak Hobbes sonrası, Locke gibi klasik liberaller üzerinden yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Hobbes'tan itibaren, Hegel'e kadar devam eden tartışmaya ilişkin Marx'ın karşı çıktığı önemli bir noktanın altını çizmek gerekir: Marx, *mülkiyeti* [property: Eigentum], 'öznenin, nesnenin varlığını kendi varlığına bağımlı kılmasını', 'nesnenin kullanım-değerine sahip olmanın', *tasarrufun* [possession: Besitz] öncesine koyar. Bu noktada örneğin Hobbes, mülkiyeti, tasarrufun bir sonucu olarak görür. Marx ise, mülkiyetin, nesneyi *kendine mâl etme* [appropriation] olduğunu öne sürer ve tasarrufu, mülkiyetin bir getirisi, sonucu olarak görür.

[57] Daha sonra Locke, söz konusu sorunu ele alarak soruna çözüm sunmak isteyecektir.

sorulara bağlı olarak İngiliz Devrimi'nin başlıca fizikî gücünü oluşturan yoksulları sadece eğitimle 'yola getirmek' pek de mümkün gözükmemektedir.[58] Burada Hobbes'un savunduğu her şeyin *doğal* olduğunu ileri sürmesi ve buna bağlı olarak mutlak-değişmez toplumsal ilişkiler araması, Marx'ın şu ifadelerini akla getirmektedir:

> Bu durumlarıyla, kendileri gibi iki tür din kuran tanrıbilimcilere benziyorlar. Kendilerinin olmayan her din insan icadı, kendilerininki ise Tanrı'dan çıkma. [Düşünürler] bugünkü ilişkilerin (...) doğal olduklarını söylerlerken, zenginliği yaratmış olan ve üretici güçleri doğanın yasalarına uygun olarak geliştirmiş bulunan ilişkilerin bugünkü ilişkiler olduğunu söylemek istiyorlar. Bundan ötürü bu ilişkiler, zamanın etkisinden bağımsız, doğal yasalardır. Bunlar, her zaman toplumu yönetmekle yükümlü ölümsüz yasalardır. İşte bundan ötürüdür ki, bir zamanlar var olan tarih, bundan böyle yoktur. Tarih bir zamanlar vardı (...).[59]

Belki de eski toplumların dağılmasının tek nedeni, insanların değişmez (!) 'doğal ilişkilere' başkaldırmaları ve farklı bir alternatif hayat modeli aramalarıdır. Bu da bir *başkaldırı* nedeni olarak düşünülebilir. Neden olmasın?

Kaynakça

Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1969.

Bobbio, N., *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition,* (çev. D. Gobetti), Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1993.

Hill, Christopher, *The Century of Revolution: 1603-1714,* Londra ve New York: Routledge, 2002.

Hobbes, Thomas, "Behemoth", *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Volume VI,* S. W. Molesworth (ed.), Londra: Bohn, 1839-1845.

Hobbes, Thomas, "De Cive: Philosophical Elements of a True Citizen", *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Volume II,* S. W. Molesworth (ed.), Londra: Bohn, 1839-1845.

Hobbes, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic,* Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

Hobbes, Thomas, *Leviathan,* R. Tuck (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

---

[58] Hobbes, 'avamın', egemene itaati için belirli bir eğitime ihtiyacı olduğunu savunur. Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan,* s. 236-238.

[59] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Felsefe Metinleri,* çev. K. Somer ve diğerleri, Ankara: Sol Yayınları, 1999, s. 105.

Hobbes, Thomas, *Leviathan,* (çev. S. Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Kraynak, R. P., 'Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism', *The American Political Science Review,* 76:4, 1982, s. 837-847.

Lopata, Benjamin B., "Property Theory in Hobbes", *Political Theory,* 1, 1973, s. 203-218.

Marx, Karl, *Theory of Surplus-Value,* (çev. Progress Publishers), Marxists.org, 2011 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/add1.htm> [erişim tarihi: 02.05.2011].

Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Felsefe Metinleri,* (çev. K. Somer ve diğerleri), Ankara: Sol Yayınları, 1999.

McGillivray, R., "Thomas Hobbes's History of the English Civil War A Study of Behemoth", *Journal of the History of Ideas,* 31:2, 1970, s. 179-198.

Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes,* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Volpe, Galvano Della, *Sosyalizm ve Özgürlük: Rousseau ve Marx ve Diğer Yazılar,* (çev. H. Ataol), İstanbul: Belge Yayınları, 1991, s. 87-90.

Wood, Ellen M., *Kapitalizmin Arkaik Kültürü,* (çev. O. Köymen), İstanbul: Yordam Kitap, 2007.

BENEDICTUS (BARUCH) SPINOZA

Abdurrahman Aydın

Elinizde tutmakta olduğunuz bu kitap gibi çalışma için en doğru başlık elbette "Spinoza'nın Siyaset Kuramı" olurdu. Fakat sürekli hareket eden ve kelimenin skolastik anlamıyla *kendisiyle-tutarlı* olmaktan uzak olan bir düşünce söz konusu olunca, bu düşünce hakkında kılavuz nitelikli bir yazı yazmaya kalkışan, bu düşünsel hareketi takip etmek zorundadır. Bu da beraberinde ikili yapısı olan bir düşünceyi getirmektedir: Spinoza'nın düşüncesi genel olarak bir serüven, bir deneyimdir ve yine aynı şekilde Spinoza okuru da bu deneyimi paylaşır. Yolun başlangıcındaki Spinoza ile sonundaki (elbette bir sondan bahsedilebilirse) Spinoza aynı olmadığı gibi, okur da bu deneyimi yaşar.

Bu vurgu yeterince anlaşılmadığı takdirde, Spinoza'ya, kendisinin hep kaçınmaya çalıştığı bir konum atfetmek zorunda kalırız: Spinoza'nın, önceden kurulmuş bir siyaset kuramının söz konusu olduğunu varsayarak, bu kuramı, art-süremli bir tutarlılık içerisinde sürekli işlettiğini düşünmek hatasına düşer; böylelikle de metinlerinin çeşitli yerlerinde bu *tutarlı* kuramın izdüşümlerini bulmaya yöneliriz. Oysa Spinoza için, deyim yerindeyse, farklı konuların farklı doğaları vardır ve Spinoza'nın temel tutarlılık çizgisi, bu farklılıklarla ilgili olarak metodolojik ve epistemolojik bir tutarlılıktır; bu da *Etika*'nın ikinci kitabının dördüncü tanımında dile getirdiği *upuygunluktur*. Upuygun fikir deyince, obje ile ilişiği olmadan kendi başına göz önüne alınınca doğru bir fikrin bütün içsel özellikleri ya da adlandırmaları olan fikri anlıyorum.[1]

---

[1] Spinoza, *Etika,* çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 2006, s. 78.

'Upuygunluk' konusu, siyaset ve din alanları söz konusu olunca oldukça kafa karıştırıcıdır. Spinoza, yukarıda aktarılan tanımda bir fikrin upuygunluğunu nesneyle ilişkisi içerisinde tarif etmediğine göre, siyaset ve din alanlarında, siyasal alanın ve dinsel alanın ya da zaman zaman olduğu üzere ikisinin birleştiği bir durumun oluşturduğu nesneyle ilişkili olarak bir upuygunluk arzusu peşine düşülmemesi gerektiği açıktır. O halde karşımızda yeniden bir Platon mu görmekteyiz? Nesnelerinden bağımsız olarak var olan idealar! Elbette böyle değildir. Konu buralara evrildiği anda Spinoza, halihazırdaki biçimiyle siyasetin ya da dinin oluşturduğu "söylemin dışsal bir anlatımının ötesine geçerek bunun altında yatan mantığa dair bir çözümleme yapar."[2] Upuygunluktan kasıt tam olarak bu *mantıkla* ilgilidir. Bu mantığın analizi günümüzde bile yanlış anlaşılan kimi siyasal sorunları, Spinoza'nın tabiriyle upuygun yerlerine oturtmamıza olanak tanır. Örneğin günümüzde oldukça yaygın olan demokrasinin seçime dayanan bir siyaset biçimi olduğu şeklindeki temel yanılgıyı, *Politik İnceleme* [Bundan böyle bu metinde *TP* olarak geçecektir] adlı eserinde, daha o zamandan teşhis etmiştir Spinoza: "(...) aristokratik bir devlette yönetime iştirak etme hakkı sadece seçime dayanır, oysaki bir demokraside bu doğuştan bir haktır ya da (yeri gelince söyleyeceğimiz gibi) kura yoluyla kazanılır."[3]

Bu *mantığın* analizi, zorunlu olarak iktidar yapılarıyla iç içe geçmiş ya da iktidar yapıları tarafından özünden saptırılarak yeniden inşa edilip başka bir semantik zemine taşınmış olan din ile gerçek din arasında bir ayrımı beraberinde getirir. Belki de *Teolojik-Politik İnceleme*'nin [Bundan böyle bu metinde *TTP* olarak geçecektir] adından ötürü değil de halihazırdaki hâliyle dinin iktidar yapıları tarafından bu gasp edilmişliği dolayısıyla Spinoza, din hakkında konuşmaya başladığı anda siyasal bir konumdan söz söyler ve *TTP*'nin hemen başında Quintius Curtius'un "kalabalığı yönetmek için hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur" biçimindeki sözlerini aktarır, "bu yüzden o, din maskesi altında, büyük bir kolaylıkla, bazen krallarına tanrılar gibi tapınmaya, bazen de insan türünün baş belalarıymışçasına onlardan nefret etmeye itilir" der.[4]

İnsan, günümüzdeki din araştırmaları, özellikle de Mircea Eliade, Marcel Gauchet ve Pierre Clastre gibi araştırmacıların çalışmaları, Spinoza için ulaşılabilir durumda olsaydı, acaba Spinoza'nın düşüncesi nasıl ilerlerdi diye dü-

---

[2] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004, s. 17.

[3] Spinoza, *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, s. 71. Seçimin aristokratik bir edim oluşuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Aykut Çelebi, "Demokrasi: Siyasal Bir Enerjinin Yeniden Keşfi", *Felsefe Yazın*, sayı: 18, Haziran/Temmuz 2011 (Onur Kartal ve S. Celal Birdal tarafından yapılmış mülakat).

[4] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2008, s. 45.

şünmekten kendini alamıyor. Gerçek ve anlamlı bir dünya bilincinin kutsallığın keşfiyle yakından ilgili olduğunu –ki bunun fenomenolojik anlamı, dünyayı insan için olanaklı kılan şeyin din olduğudur– söyleyen Eliade'den;[5] arkaik dinsel biçimin, temelde, sezgisel olarak farkında olunan bir Devlet aygıtının ve bu aygıt dolayısıyla da bir eşitsizlik hâlinin ortaya çıkmaması amacı üzerine kurulu olduğunu söyleyen Clastre'a[6] ve Clastre'dan hareketle de "devlet, insanın insana başka bir anlam yüklemesi, emretme/itaat etme bölünmesinde bir küme insanın, bir diğer küme insana yabancılığı anlamına gelmektedir,"[7] diyen; ancak devletin, toplumsal dokuya zerk ettiği bu ayrımı kendi köklerinden almadığını, toplumun dışından toplumu idare eden bu ayrımı toplumun bünyesine dâhil etmiş olduğunu belirten ve devlet varsa dinin olmadığını ileri süren Gauchet'ye uzanan bu kuramsal çizginin sonucu, devletin dini fethetmiş olduğu biçimindedir. Spinoza'nın *Kitab-ı Mukaddes* üzerine, konuyu tarihselleştirerek yaptığı incelemelerden çıkardığı sonuç da buna yakındır. Gerçek din, insanların korku, umut ve arzularının kullanılması yoluyla onları yönetmek için kullanılan bir iktidar ideolojisine dönüştürülerek hurafeleştirilmiştir.

Böylelikle Spinoza'yı ikili bir konum içerisinde buluruz.

> Teolojiye sadece felsefe karşıtı olduğu için değil, aynı zamanda din karşıtı olduğu için de saldırıyordu. Düşünce özgürlüğünü teolojiye karşı savunmak üzere yola çıkmış olan Spinoza, felsefecileri de hedef alarak gerçek dinin bir savunmasını yapmıştır.[8]

Gerçek din, iktidar şebekelerinin dolayımlarından kurtarılmış bir dindir; anlamını iktidar şebekelerinin oluşturduğu çerçevede değil, kendisinde bulur. Böylelikle Spinoza'ya göre teoloji, dinbilim değil, din hakkında felsefi spekülasyondur ve felsefecilerin din karşıtlığı da gerçekten anlaşılmış bir dine karşıtlık olarak değil, teologların din olarak sundukları spekülasyonlara karşıtlık olarak belirir. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'in neyi vazettiğini ortaya koyduğu TTP'nin 13. bölümünde, teologları ima ederek, kafa yapılarının, kendisini şaşkınlıktan şaşkınlığa sürüklediğini belirtir; çünkü "Onlar *Kutsal Kitap*'ta hiçbir şekilde açıklanamayacak kadar esrarengiz sırlar görürler. Ayrıca, felsefi spekülasyona ilişkin birçok unsuru da dine katmışlardır."[9] Hâlbuki *Kutsal Kitap* insanlardan

---

[5] Bkz. Mircae Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991.

[6] Bkz. Pierre Clastre, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert - Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

[7] Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri - İlkellerde Din ve Siyaset", *Devlet Kuramı* içinde, Cemal Bâli Akal (der.), Ankara: Dost Kitabevi, 2005, s. 36.

[8] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 16.

[9] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 208.

itaatten başka bir şey istemez ve bilgisizliği değil, yalnızca itaatsizliği mahkûm eder.[10]

Spinoza felsefe ile dini birbirinden ayırırken, sadece iki söylem alanını birbirinden ayırmamakta, dine karşı felsefe ya da felsefeye karşı din biçimindeki iki etkinliğin de aslında aynı söylemin iki parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Spinoza son noktada *Kitab-ı Mukaddes*'te ontolojik ve kozmolojik hakikatler bulunduğunu ileri sürmekle, *Kitab-ı Mukaddes*'in bu türde hakikat iddiaları bulundurduğunu; ama bunların doğru olmadığını söylemenin, biri doğrulamak öbürü yanlışlamak amacını gütse bile, *Kitab-ı Mukaddes*'i aynı biçimde yorumlamadığını ortaya koyar. Bu yorum-bilimsel müdahale, aslında hem dinsel söylemin hem de felsefenin özgürleşmesini sağlamak üzere bir müdahaledir.[11] Spinoza bu ayırma işinin *TTP*'nin tamamının ana hedefini oluşturduğunu söyler.[12] Bu ana hedefin, Spinoza'nın yaşamı ve kişiliği açısından konjonktürel bir yanı da söz konusudur:

> Şu anda Kutsal Kitaplar üzerine görüşlerimi yansıtan bir eser üzerinde çalışıyorum. Beni bu çalışmayı yapmaya iten sebepler şunlar: 1. Teologların önyargıları. Özellikle bu önyargılar, insanların akıllarını felsefeye vermelerinin önündeki en büyük engeli oluşturuyor. Dolayısıyla ben bu önyargıları gün ışığına çıkararak onlardan kurtulmanın faydalı olacağına inanıyorum. 2. Halk tarafından sürekli olarak ateistlikle suçlanmam. Kendimi elimden geldiğince bu durumla mücadele etmekle yükümlü hissediyorum. 3. Felsefe yapma ve düşündüklerimizi söyleme özgürlüğü. Bu özgürlüğü tüm yolları seferber kılarak kurmak istiyorum, zira aşırı otorite ve din adamlarının çabaları bunu ortadan kaldırmaya çalışıyor (...).[13]

Felsefe ile dini birbirinden ayırarak, felsefe yaptığı için dinsiz addedilemeyeceğini göstermek isteyen Spinoza'ya göre, yine aynı şekilde; ama bu defa tersinden, hiç kimse sırf dindar olduğu için felsefe yapamaz değildir. Çünkü bu iki alanın birbirleriyle ilişkileri, örneğin yemek yemenin açlıkla ilişkisi gibi değildir.

---

[10] A.g.e., s. 208.

[11] Ayrıca bizzat bu müdahalenin kendisi, daha sonra *TP*'de siyasal bir sorun bağlamında, üstelik de *TTP*'yle çelişiyormuş gibi bir görünüm içerisinde yeniden karşımıza çıkacaktır. Bu çelişikmiş gibi görünme hâli, *TTP*'yi felsefe karşısında din ya da din karşısında felsefe gibi ve *TP*'nin ilgili bölümlerini de siyaset karşısında din ya da din karşısında siyaset gibi ele almamızdan kaynaklanmaktadır. Bu da en iyisinden, dinle ilgili olarak genel görüşlerle idare ettiğimiz anlamına gelmektedir.

[12] A.g.e., s. 214.

[13] *Mektuplar XXX*'dan aktaran Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 13.

> Artık din ve dine bağlılığın aklı, aklın da dini hizmetine sokmak istediğine ve her birinin kendi alanında huzur içinde hüküm süremeyeceğine ilişkin şu fikirden kurtulalım.[14]
> Felsefe de teoloji de birbirinin hizmetinde olmamalıdır. İkisi de diğerinin itirazı söz konusu olmaksızın kendi alanında hüküm sürmelidir.[15]

Bu ikisi birbirinden bütünüyle ayrı iki bilgi alanıdır: Vahyedilmiş bilgi ve tabii bilgi. Birinin diğerinin alanına ilişkin söz söylemesi, kendisini diğerine dönüştürmesi anlamına gelir. Vahiy bilgisi söz konusu olduğunda bu, vahyin vahiy olmaktan çıkarılması demektir, ki bu da gerçek din açısından herhalde günahların en büyüğüdür. Tabii bilgi söz konusu olduğunda da bu defa akla ihanet söz konusudur. Böylelikle salt din değil, bilim de hurafeleştirilmiş olur.

> Vahyedilmiş bilginin itaatten başka hedefi yoktur. Dolayısıyla hedefiyle olduğu kadar, temelleri ve araçlarıyla da tabii bilgiden ayrılır. Böylece onda tabii bilgiye ortak olan hiçbir yan bulunmaz. Bunlardan her biri, diğerine aykırı düşmeden ve ona hizmet etmek zorunda kalmadan, kendi alanında hüküm sürer.[16]

Spinoza, siyaset ile felsefe arasında da –teoloji ile felsefe arasındaki kadar radikal olmasa da– benzeri bir ayrıma gidecektir. "Bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve Devleti yönetmek için kuramcılardan, yani filozoflardan daha uygunsuz olanı yoktur."[17] Buradan hareketle de siyasete ilişkin bütün tasarımların zemini olarak *theoria*'yı değil, deneyimi gösterecektir. Fakat *TP*'de bizatihi siyasetin upuygun tasarımlanışı yönünde bir çaba hâkimdir ve bu tasarımlanışa geçmeden önce *TTP*'deki siyaset tasarımına geri dönmek uygun olacaktır. Bu geri dönüş *TTP*'de doğrudan doğruya siyasetin değil, düşünce özgürlüğü dolayımıyla siyasetin ele alınmış olduğunu ortaya koymak amacını gütmekle birlikte, *TP* ile *TTP* arasında varmış gibi görünen çelişkiyi bertaraf etmeyi de sağlayacaktır. Bu çelişkili görünüm Spinoza'nın siyaset kuramını, klasik sözleşme kuramlarında olduğu gibi konumlandırmaya olanak veren bir dilden, Spinoza'nın sıklıkla sözleşmeci bir dil kullanmasından kaynaklanmaktadır; bunun gerçek bir çelişki olmadığını ortaya koymanın yolu da hak ve güç kavramlarının Spinoza'nın düşüncesindeki anlamlarının saptanmasından ve buna ek olarak Spinoza'nın insan ile doğa arasında, sözleşme ânına tekabül eden bir kopuş momenti tesis etmediğinin gösterilmesinden geçmektedir.

---

[14] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s. 223.
[15] A.g.e., s. 229.
[16] A.g.e., s. 49.
[17] Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 11-12.

*TTP*de siyasetin temellerine ilişkin bir sorgulamaya, felsefe ile teolojinin birbirinden ayrılması gerektiğinin açıkça ileri sürüp temellendirildiği XV. Bölümün hemen ardından geçilir. Burada siyasetin ele alınış bağlamını Spinoza, açıkça düşünce özgürlüğü olarak belirtir: "Artık kendimize şunu sormanın zamanı geldi: insana bırakılan bu düşünme ve her insan için düşündüğünü söyleme özgürlüğünün sınırı, en iyi devlette nereye kadar genişler?"[18] Bu nedenle devlete ilişkin soru da dolaylı bir soru olarak ortaya çıkar. Çünkü bu soruya yanıt verebilmek için önce devletin temelleri sorununun aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir. Spinoza, devletin temellerine sözleşmeyi yerleştirir; ama ne doğa durumuna ne de sözleşmeye ve sözleşme dolayısıyla ortaya çıkan siyasal gövdeye ilişkin tarifi, klasik sözleşme kuramcılarında, özellikle de Hobbes'ta karşılaştığımız gibidir:

> Hobbes'a göre "hak" ve "yasa" kavramları tıpkı "özgürlük ve yükümlülük" gibi kendi içlerinde karşıt savlardır. İnsanın doğal hakkı, yani temel bireysel özgürlüğü kendi içinde sınırsızdır. Ancak bu hak aynı zamanda kendi kendini yıkar, zira her bir hak "herkesin herkese karşı savaşı" içinde bütün diğer hakları ihlal eder ve bu koşullarda kişinin hayatı her zaman tehdit altındadır. Birey her şeyden önce kendini korumaya çalıştığı için de bu durum tahammül edilmez bir çelişkiye yol açar. Bu yüzden bu durumdan kurtulmak gerekir. Güvenliğin sağlanabilmesi için *doğal hakkın yerini medeni hakka,* sadece mutlak olarak sorgulanamaz olan yüksek bir otorite sonucunda gelebilecek yasal bir düzene bırakması gerekir. Böylelikle doğal durumun yerini "yapay" bir birey, bireylerin iradesinin tümüyle egemenin iradesi tarafından temsil edildiği "politik bir beden" alır. "Toplumsal sözleşme" ile bireyler bu temsili kendileri kurmak durumundadırlar. Bunun sonucunda egemenin iradesi gibi politik beden de var olduğu sürece *bölünemez* olur. Güç ve hak denkliği kurulur, ancak bu denklik sadece egemenin kendisi için geçerlidir, koşulların taleplerine göre sadece daha küçük ya da daha büyük olan koşullu özgürlük alanlarının bırakıldığı özel vatandaşlar için değil.[19]

Gerçekten de bir yerine-geçmeler düzeneği olarak siyaset ya da mutlak anlamıyla temsil fikri, belki de yalnızca Thomas Hobbes'ta mevcuttur. Egemenin egemen olmasını sağlayan bir hak devri olduğuna göre, *Leviathan,* bu hak devrinin ardından oluşan siyasal düzenek içerisinde uyrukları yeniden tarif ettiği anda, aslında kendi yaratıcısına da yeniden şekil vermiş olur. Hareket sayesinde ele geçmiş ve mümkün olmuş "siyaset", hareketin durdurulması yoluyla yeniden siyasallaştırılır. Bu gerçek anlamda bir temsildir. Böylesi bir kavrayışta

---

[18] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme,* s. 230.

[19] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset,* s. 61-62.

somutlukların yerini sürekli soyutluklar alır. Siyasetin gerçek yeri olarak somut *çokluk* düşüncesi ise siyaseti, bir enerjiler alanı olarak ele alışıyla fiziksel güç terimlerine tevil etmeyi de beraberinde getirdiğinden, Spinoza'nın siyaset düşüncesi sözleşme terimlerini kullanıyor olmasına rağmen, sözleşme kuramından ve Hobbes'tan ayrıksı bir nitelik ortaya koyar. Spinoza, "doğal hak"- "medeni hak" ayrımını ve bununla beraber "toplumsal sözleşme" ve "temsil" kavramlarını da açıkça reddeder.[20]

Sözleşme anının insanın doğasından mutlak bir kopuş momenti olarak düşünülmesi, zaten Spinoza'nın hem doğa ve Tanrı kavrayışına hem de insan kavrayışına aykırıdır. *Etika*'da şunları ifade etmiş olan Spinoza'nın, doğa ile insan ya da bir doğa varlığı olarak insan ile bir kültür/yasa varlığı olarak insan arasında mutlak bir kopukluk görmesine elbette olanak yoktur:

> Duygulanışlar ve insanların yaşayış tarzı üzerine yazmış olanların çoğu, Tabiatın ortak kanunlarına bağlı olanları değil, fakat Tabiat dışında olan şeyleri incelemiş görünüyorlar. Hakikatte denebilir ki onlar insana, sanki tabiattaki bir saltanat içinde başka bir saltanat gözü ile bakmışlardır. Zira onlar insanın Tabiat düzenine bağlı olmak şöyle dursun, onu bozduğunu, aksiyonları üzerinde mutlak bir gücü olduğunu ve kendisini ancak kendi kendisiyle gerektirdiğini zannederler.[21]

İnsanın doğası, doğanın dışında değildir ve güç kavramı tam da bu sürekliliğin tesis edilmesini sağlayan kavramdır. Her insanın doğal hakkının sağlıklı akılla değil de arzu ve güçle belirlendiğini söylemek,[22] doğal hakka yeni bir tarif getirmek amacını değil, bilakis doğal hak diye bir şeyin söz konusu olmadığını belirtmek amacını gütmektedir. Tabiatın hakkı ve düzeni yalnızca her bireye ilişkin tabiat kurallarıdır ve her varlık bunlar aracılığıyla, tabiatı gereği belirli bir biçimde var olmak ve davranmak üzere belirlenmiştir.[23] Bu bakış açısı, siyaseti kavrama çabasında [soyut] birey ve [soyut] devlet ikiliğini devre dışı bırakarak, devletlerin gücünü çokluğun hareketleri içindeki temellere oturtur. Bu çerçeve, *TP*'nin ilk cümlesini ("Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları, insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte bu yüzden, onları alaya almayı, onlara hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlâki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık hâline getirmişlerdir") de anlaşılır kılan çerçevedir. Bu cümlede "duygu" olarak tercüme edilen

---

[20] A.g.e., s. 64. Temsil olarak politika (Hobbes) ile sunum olarak politika (Spinoza) tartışması için ayrıca bkz. Savaş Ergül, "Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim", *Felsefelogos*, sayı: 40, 2011/1, s. 31-49.

[21] Spinoza, *Etika*, s. 129.

[22] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s. 231.

[23] A.g.e., s. 230.

sözcüğü, "tutku" biçiminde karşılamak daha doğru olurdu. Böylelikle çokluğun hareketleri, tutkuların hareketleridir; siyaseti gerçekten anlamak için işte bu tutkuların enerjisine bakmak gerekir.

Bu tutkuları fiziksel güç biçiminde konumlandıran Spinoza, *TP*'de, bunların üç idare ediliş biçiminin ya da kendi tabiriyle üç tür sivil hâlin olduğunu belirtir: demokratik, aristokratik ve monarşik. Fakat bunları ele almadan önce, genel olarak sivil hâli ilgilendiren şeyleri betimler: siyasetin temel zemini, bir sözleşme görünümü altında bir "güçler-birliği"dir. Kamu iktidarına sahip olanın hakkı, yani egemenin hakkı, tek tek yurttaşların gücüyle değil, aynı düşüncenin rehberliğini izleyen halkın gücüyle tanımlanan doğal haktan başka bir şey değildir.[24] Burada kurucu iktidar, halktır; fakat bu hakla değil, güçle ortaya çıkan bir kurucu iktidardır. Siyasal alanın güç terimleriyle düşünülmesi ve buna doğa durumu ile kültürel/yasal durum arasında bir süreklilik düşüncesinin eşlik etmesi, hakkın da güç terimleriyle kurulan bir zeminde tarif edilmesi sonucunu getirir. Devlet, bireylerin birleşen güçleri oranında hakka sahiptir ve bu güç ne kadar fazlaysa, bireyler de birey olarak o kadar az güçlü olacakları için, site bireye ne kadar üstün gelirse, bireyin o kadar az hakkı olacaktır. Bu nedenle de;

> (...) her yurttaş bağımsız olmayıp Sitenin buyruklarına uymak zorundadır ve hiç kimse neyin doğru olduğuna, neyin doğru olmadığına, neyin ahlâki olup neyin ahlâki olmadığına karar verme hakkına sahip değildir, ama aksine, Devletin gövdesi bir biçimde aynı düşüncenin kılavuzluğunu izlemek zorunda olduğundan ve dolayısıyla Sitenin iradesinin herkesin iradesi olarak kabul edilmesi gerektiğinden, Site neyin doğru ve iyi olduğuna karar verirse, herkes de bu şekilde karar vermelidir. Öyleyse uyruk, Sitenin kararlarının çok haksız olduğuna hükmetse bile, gene de bunlara uymak zorundadır.[25]

Spinoza açıkça yurttaş(lar)a direnme hakkını tanımamaktadır. Bu da bir çelişki gibi görünse de aslında çelişki değildir. Bu konuyu açıklığa kavuşturmak için din konusunu –bu sefer siyasal olan bağlamında– göz önünde bulundurmak gerekir. *TTP*'de "üstün güç tabii olduğu kadar tanrısal hak gereği, siyasi bütünün hakkını korumak ve elde tutmakla yükümlüyken, din konusunda uygun bulduğu düzenlemeleri yapma üstün hakkına da sahiptir"[26] ve "gerek din gerekse devlet açısından en zararlı şey, kararlar vermeye ya da siyasi bütünü çekip çevirmeye yönelik herhangi bir hakkı din görevlilerine tanımaktır"[27] den-

---

[24] Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 25-26.
[25] A.g.e., s. 27.
[26] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s. 241.
[27] A.g.e., s. 268.

mekte ve *TP*'de ise günah ve itaatin ancak bir devlet içinde düşünülebileceği ileri sürülmektedir.[28] Bir yandan "gerçek din"den söz ederken bir yandan da ilahî olanlar da dâhil olmak üzere bütün yasaların yorumculuğunun egemenlere bırakılması açıkça bir çelişki oluşturmaz mı? Sorunun yanıtı hangi açıdan bakıldığına bağlıdır. Egemenliğin mutlaklığı açısından bakıldığında, bir çelişki yoktur. Çünkü kiliselerin "devlet içinde devlet" olarak örgütlenmeleri olgusu söz konusudur ve egemenlik mutlak olacaksa, tek ve aynı zeminde iki egemenlik aynı anda var olamaz.

Yurttaşa direniş hakkının verilmemesini de egemenliğin bölünmesi tehlikesiyle bir arada düşünen Spinoza, kamusal meselelere ilişkin neyin iyi ve doğru olduğuna bir yurttaşın karar vermeye kalkışması durumunda, bunun, o yurttaşın, egemenin egemenliğini tanımadığı anlamına geleceğini belirtmektedir:

> Bir insan, kendi iradesiyle ve üstün gücün haberi olmaksızın, kamusal bir işi üstlenmeye kalkışırsa, bunun eyalet için gerçekten yararlı bir sonucu olsa bile o yine de üstün gücün hakkını çiğnemiş, onun aleyhine suç işlemiştir.[29]

Herkesin ne yapıp ne yapmaması gerektiğinin tek belirleyicisi kamu iktidarı olmalıdır; öteki her durumda egemenlik bölünmüş ve mutlak olmaktan çıkarılmış olacaktır. Yasaları oluşturmak ve yasalar konusunda bir sorun baş gösterdiğinde, onları her özel vakıada yorumlamak ve belirli bir durumun hakka karşıt ya da uygun olup olmadığına karar vermek sadece egemene aittir.[30]

Egemenliğin mutlak olmadığı ya da bölündüğü durumlar, siyasetin ortadan kalkması anlamına gelir. Burada bir sorun varmış gibi görünmektedir. Yurttaşların direniş hakları olmadığına göre nasıl olur da rejim yıkılır? "Egemen en saçma kararları verse bile itaat edilmelidir" önermesi bu olasılığı ortadan kaldırmakta değil midir? Bu paradoks, güç ve hak kavramlarının Spinoza'nın düşüncesindeki konumlarıyla giderilebilir. Yıkım, bir haktan kaynaklanmamakta, kitlelerin fiziksel gücünün yoğunluğundan kaynaklanmaktadır. Böylelikle bu önermeye, "egemen saçma kararlar verirse kendi sonunu getirir" önermesi eklenmelidir. Çünkü siyaset temelde *çokluğun* istikrarlı hâle getirilmesinden ibarettir.

Mutlak egemenliğin bu biçimde konumlandırılması, yönetim biçimlerine geçildiğinde, bunların mutlak egemenlik standardı aracılığıyla ölçülebilmesine olanak verir. Yönetim biçimi ister monarşi, ister aristokrasi isterse demokrasi olsun, Spinoza'nın ilgilendiği konu, bu yönetim türlerinde mutlak egemenliğin nasıl sağlanacağıdır. Spinoza bunun anahtarını karma-yönetimde görür. Eğer

---

[28] Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 22-23.
[29] Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s. 239.
[30] Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 33.

bir yönetim türü, egemenliğini mutlak biçimde sürdürmek istiyorsa bir tür karma-yönetime dönüşmek zorundadır. Bu fikri derinleştirmek için yönetim biçimlerini sırasıyla ele alalım.

İdeal bir monarşi nasıl olmalıdır? Spinoza bu soruyu yanıtlamaya giriştiği bölümde, tüm iktidarın bir tek kişinin elinde olmasını talep edenin barışı değil köleliği talep ettiğini ileri sürer; bu durumda barışı da savaşın yokluğundan değil, ruhların birliğinden, yani dirlik ve düzenden ibarettir.[31] O halde daha baştan bellidir ki ideal bir monarşi, bütün iktidarın tek bir kişinin elinde toplandığı bir yönetim türü olmayacaktır. "Site üzerinde tek bir kişinin en yüksek hakka sahip olmasının mümkün olduğuna inananlar büyük bir hata işlerler."[32] İşte tam burada Spinoza, monarşinin örtük niteliğini ortaya koyar: Eğer halk bir kral seçerse; bu kral, ortak esenliği ve kendi esenliğini teslim edeceği yetkilendirilmiş kişiler, danışmanlar ve dostlar arar; öyle ki mutlak olarak monarşik olduğuna inandığımız Devlet, aslında açıkça değil ama gizli olarak aristokratiktir ve bu yüzden de çok kötüdür.[33] Çünkü esasında kararı kral değil, aristokratlar verir. "Kamu işlerini öyle düzenlemek gerekir ki devleti yönetenler, ister kılavuzları akıl olsun ister bir duygu tarafından hareket ettirilsinler, dürüst olmayan bir biçimde ya da genel çıkarın aksine davranmaya itilemesinler"[34] ilkesiyle de bir arada düşünülerek bu sorun nasıl giderilebilir? Açıkça kurumlar sayesinde. Madem monarşide gizli bir aristokratik unsur vardır, o halde bir monarşinin kurumları öyle bir yapılandırılmalıdır ki hem örtük yapılar açığa çıksın hem de bunlar, *çokluğa* istikrar sağlayacak bir biçimde dengelensin. Bu da "bütün korporatizmi ortadan kaldırmak ve son kararın sorgulanmaz birliğini teminat altına alarak muhakeme yetkisini bir halk kurultayına vermek"[35] ile mümkündür. Spinoza konu hakkında şöyle söyler:

> Danışma kurulunun başlıca görevi Devletin temel yasalarını ayakta tutmak ve meseleler hakkında kamu çıkarı için kralın hangi kararı alması gerektiğini belirleyecek biçimde görüş bildirmek olacak ve kralın, danışma kurulunun görüşünü duymaksızın herhangi bir meseleyi karara bağlamaya izni olmayacaktır.[36]

Bu duruma ek olarak, adalet sorunlarının çözüme kavuşturulması için de yalnızca hukukçulardan oluşan bir başka danışma kurulu ve hukukçular kurulunun da kararlarını denetleyen –büyük danışma kuruluna bağlı– bir yedek daimi

---

[31] A.g.e., s. 42.
[32] A.g.e., s. 43.
[33] A.g.e., s. 43.
[34] A.g.e., s. 14.
[35] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 78.
[36] Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 46.

komisyon olmalıdır. Böyle bir uygulamada monarşinin içinde gizli bir biçimde var olan aristokrasi, açığa çıkarılmış ve açıklıkla işletilir bir mahiyet edinmiş olmaktadır. Ancak böylesi bir düzenlemede "meclis ve hükümdar karar anlarını (sonra da yürütmenin kontrolünü) aralarında paylaşarak sistemdeki belirsizliği ortadan kaldırırlar; çokluğu istikrarlı hâle getirirler."[37]

Monarşinin ideal bir monarşi olabilmesinin tek yolu budur: Monarşi ancak tam bir monarşi olmadığında tam bir monarşi olur. Peki, bu durumda kral oldukça önemsiz bir konuma itilmiş olmaz mı? Elbette hayır.

> Genel bir tarzda, krala Site'nin ruhu olarak bakılmalıdır, danışma kurulu ise insanda duyu organlarının kapladığı yeri alacaktır. Danışma kurulu, sayesinde ruhun, Devlet'in durumunu anladığı ve onun için en iyi ana karar verdikten sonra eylemde bulunduğu bir tür beden olacaktır.[38]

Spinoza'nın aristokratik rejimle ilgili önerisi de aristokrasinin bir tür karmayönetime doğru evriltilmesi biçimindedir. Ama burada, somut unsurların niteliksel olarak değiştirilmesiyle istikrar sağlanır. Aristokrasinin istikrarı, aristokrasiye demokratik (*demos*'a özgü) unsurların taşınmasına bağlıdır. Fakat burada özellikle üzerinde durulması gereken bir nokta söz konusudur. Sözü edilen demokratik unsurlar, nitelik bakımından değil, somut bir güce ve varlığa işaret etmesi bakımından demokratiktir: Aristokrasi, kendisini demokrasiye doğru değil, *demos*'a doğru genişletmelidir. Bu genişleme aristokrasiyi aristokrasi olmaktan çıkarmaz; çünkü bu genişleme "seçim" aracılığıyla yapılacaktır. Seçimse demokratik değil, aristokratiktir.

> Bir Devlet'te halkın tamamı soylular sınıfına kabul edildiği zaman bile, miras yoluyla geçen bir hak ya da kimi genel yasalar uyarınca başkalarına devredilen bir hak söz konusu olmadıkça, herkes ancak özel bir seçim gereği soylular sınıfına kabul edildiği için, Devlet aristokratik olarak kalır.[39]

Böylelikle ideal bir monarşideki karma durum, iktidarın, aralarında ontolojik ayrımların söz konusu olduğu gruplara dağıtılması esasıyla gerçekleşirken, ideal bir aristokraside, bu durum, *demos*'a ait kimi unsurların (hattâ belki bütün *demos*'un) ontolojik niteliğinin ve statüsünün değiştirilmesiyle sağlanacaktır. Bu durumun böyle olmasının nedeni, aristokrasi her ne kadar halk tabakasını, son karar aşamalarının tamamen dışında bırakmak zorunda kalsa da, bu sistemin bir halk zemini zorunluluğundan kurtulamamasıdır.

---

[37] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset,* s. 78.
[38] Spinoza, *Politik İnceleme,* s. 46.
[39] A.g.e., s. 71.

> Bir aristokrasi, yaşayabilmek için genişleyebileceği maksimum yere kadar genişlemelidir. Hem kendi gücünü artırabilmek, hem de istatistiksel olarak halkın bütün fikirlerini yansıtabilmek için bunu yapmak zorundadır.[40]

Peki demokrasi hakkında ne söylenebilir? Spinoza *TP*'yi maalesef tamamlayamamış olduğu için, *TP*'deki bir kaç saptamadan ve okurun *TP*'de monarşi ile aristokrasi hakkında söylenenlerden yapacağı bir çıkarımdan başka bir şey yok elimizde. Çıkarım, demokrasi dışındaki rejimlerin, yani monarşi ile aristokrasinin kendi mükemmel biçimlerine yaklaşmalarının demokrasiye kapı açmalarıyla mümkün olduğu çıkarımıdır. Saptamaların birincisi, yukarıda da dile getirilmiş olduğu üzere, aristokraside yönetime iştirak etme hakkının seçime dayanmasına karşılık, demokraside bunun doğuştan bir hak oluşudur. Diğer saptama ise *TP*'nin sonunda dile getirilir: "(...) yönetime tayin edilen insanlar, Yüce Meclis tarafından seçilmeyip iktidarlarını yasadan aldıkları sürece Devlet demokratik olarak adlandırılmalıdır."[41] Fakat bir demokraside, çokluğun istikrarını sağlamaya dönük aygıtların nasıl kurulup işletileceği sorusu, eser tamamlanmamış olduğu için yanıtsız kalmıştır. Yalnızca, kişilerin istencinin yasanın elinden en az kurtulabildiği rejimin bir demokrasi olabileceğini öğreniriz. Bu bilgi de aristokrasiyle bir karşılaştırmadan doğar:

> Kuşkusuz, meslektaşlarını seçerken, soylular tüm ortak duygulardan azade olsalardı ve sadece kamu esenliğini dert edinselerdi, hiçbir yönetim biçimi aristokrasiyle karşılaştırılamazdı. Ama deneyim (...) gerçekliğin bambaşka olduğunu öğretir; özellikle de rakiplerinin bulunmayışı nedeniyle soyluların istencinin yasanın elinden en çok kurtulduğu oligarşilerde.[42]

Spinoza'nın bir siyasal yönetim biçimi olarak demokrasi kavrayışıyla ilgili olarak bundan fazla söylenebilecek her şey artık spekülasyondur ve her spekülasyon da kendi meşruiyetini sağlamak için, Spinoza'nın siyaset düşüncesinin mantığını en iyi kendisinin kavramış olduğunu ileri sürerek, kendisini bu mantığa kaydetmek durumunda kalacaktır. Son sözü Etienne Balibar'a bırakalım:

> Bu eser tamamlanmadığı için, argüman, karar ânında havada asılı kalmıştır. Bazı koşullarda monarşi ve aristokrasi "mutlak" olabilir. Peki ya demokrasi? Görünüşte tesadüfi olan bu boşluk Spinoza yorumcularını rahatsız etmeye ve onları, hayal güçlerini kullanmaya yöneltmeye devam eder. Peki, bu boşluğu doldurmak mümkün mü? Bu sorunun cevabı, tümüyle, bu açıklama

---

[40] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 79.
[41] Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 110.
[42] A.g.e., s. 110.

düzenini nasıl anladığımıza bağlıdır. Ne var ki bu metnin birden çok okuması da yapılabilir.[43]

Kaynakça

Balibar, Etienne, *Spinoza ve Siyaset*, (çev. Sanem Soyarslan), İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004.

Clastre, Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, (çev. Mehmet Sert - Nedim Demirtaş), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Çelebi, Aykut, "Demokrasi: Siyasal Bir Enerjinin Yeniden Keşfi", *Felsefe Yazın*, sayı: 18, Haziran/Temmuz 2011 (Onur Kartal ve S. Celal Birdal tarafından yapılmış mülakat).

Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yay., 1991.

Ergül, Savaş, "Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim", *Felsefelogos*, sayı: 40, 2011/1, s. 31-49.

Gauchet, Marcel, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri - İlkellerde Din ve Siyaset", *Devlet Kuramı* içinde, Cemal Bâli Akal (der.), Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

Spinoza, *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, (çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün), Ankara: Dost Kitabevi, 2008.

Spinoza, *Politik İnceleme*, (çev. Murat Erşen), Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

[43] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 63.

JOHN LOCKE

Erol Kuyurtar

Doğa Durumu

Siyaset felsefesinin temel soru(n)larından birisi, siyasal iktidarın (devletin), eğer varsa, meşru temellerinin neler olması gerektiğine dairdir. 17. ve 18. yüzyıllarda bu soruyu ele alan düşünürler –Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau– herhangi bir yönetimin olmadığı bir "doğa durumu"ndan (*state of nature*) söz ederler. Bu düşünürlerin, insanların neden doğa durumundan vazgeçip siyasal bir iktidarın tesis edilmesinin gerekliliği üzerinde uzlaştıklarına dair sergiledikleri yaklaşımları, aynı zamanda kendileri açısından kabul edilebilir bir yönetimin nasıl olması gerektiğini de açıklar.

Yaşadığı dönemin İngilteresi'nde kabul edilebilir bir yönetimin nasıl olması gerektiğine dair öne sürdüklerini evrensel terimlerle ifade etmesi, John Locke'un (1632-1704) modern liberalizmin kurucusu veya habercisi olarak görülmesine yetmiştir. Bireylerin herhangi bir "sivil yönetim"den veya siyasal iktidardan bağımsız, doğal olarak, yine herhangi bir iktidar karşısında bazı dokunulmaz bireysel haklara sahip oldukları düşüncesini siyasal kaygısının merkezine yerleştirmesi ve siyasal iktidarın meşruiyetini de yine bu hakların korunmasında görmesi, Locke'un neden modern liberalizmin kurucusu olarak algılandığını açıklar.

İktidarın hiyerarşik veya patriarkal referanslarını savunan, dolayısıyla kralların yönetme haklarının Tanrı'dan geldiği iddialarını çürüttüğü *Birinci İnceleme*'nin ardından Locke, *İkinci İnceleme*'nin hemen başında insanın herhangi bir yönetime tâbi olmadığı veya maruz kalmadığı doğa durumundan söz eder.

İnsanların bir arada barış içinde yaşamalarının zorunlu koşulu olarak siyasal gücün mutlak olması gerektiğini ileri süren Hobbes'un bir savaş veya sürekli savaşa hazır olma durumu olarak belirttiği doğa durumunu Locke, "bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma durumu" olarak tasvir edip, iktidarın mutlak ve keyfi olamayacağını temellendirirken, herhangi bir yönetimin olmaması durumunda bile sürdürülebilir toplumsal bir yaşamın mümkün olduğunu ileri sürer. Zira ona göre, "insanların yeryüzünde, aralarında yargıçlık yapacak otoriteye sahip ortak bir üst olmaksızın, birlikte, akıllarına göre yaşadıkları durum tam anlamıyla doğa durumudur."[1] Bir doğal haklar teorisyeni olan Locke, önerdiği doğal hakların merkezine bireyi koyarak, herhangi bir siyasal iktidarın oluşmasından bağımsız olarak bütün bireylerin; yaşamak, özgürlük ve mülkiyet haklarına sahip olduklarını belirtir.[2] Kökleri, Antikçağ'da şekillenmeye başlayan doğal hukuk doktrinine kadar giden, ama asıl popüler kullanımını Locke'un bu üç temel bireysel doğal hakka vurgu yapmasıyla bulan ve 1689'daki İngiliz İnsan Hakları Bildirgesi, daha sonra 1776'daki Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, 1791'deki Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi gibi önemli dokümanlara kaynaklık eden hak anlayışı, bizim bugün negatif haklar dediğimiz haklardır. Birazdan belirteceğimiz gibi, Locke'un onayladığı negatif karakterli bireysel özgürlüğü güvence altına alma işlevi gören negatif haklar, hak sahibine hakkın konusu olan şeyi yapmasına veya ona sahip olmasına başkalarının engel *olamamasını* meşru kılar. O halde, Locke'un belirlediği yaşamak, özgürlük ve mülkiyet hakları herhangi bir yönetimin müdahalesine maruz bırakılamayacağı gibi, bu hakları koruyup korumamasına göre yine herhangi bir yönetimin meşru olup olmadığını kendileri aracılığıyla belirleyebildiğimiz haklardır.

Locke bu hakları belli bir eşitlik anlayışı üzerine inşa eder. Ona göre doğa durumunda bireyler, haklar bakımından eşit olmalarının yanı sıra, yine hiç kimsenin bir diğeri üzerinde yönetme veya iktidar oluşturma hakkına sahip olmaması bakımından da doğal olarak eşittir. Dolayısıyla, hiç kimsenin doğuştan yönetme hakkına sahip olmadığı ve eğer bir yönetim olacaksa, buna herkesin hakkının olduğu iddiası, bu eşitlik anlayışının temel içeriğini oluşturur.[3]

---

[1] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme,* çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Babil Yayıncılık, 2004, Kısım 19.

[2] Locke'un siyaset felsefesinin temel vurgusunun veya hareket noktasının bireysel doğal haklar olduğuna, dolayısıyla bu hakların ödevler veya yükümlülüklerden önce gelmesi anlamında öncelikli bir ahlâk kategorisi oluşturduğuna dair görüş için bkz. Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarihi,* çev. M. Erşen ve P. Onur, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 236-286. Locke'un doğal haklar teorisinin analitik bir tartışması için bkz. A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights,* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

[3] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme,* Kısım 4.

Locke bu eşitlik anlayışıyla, *Birinci İnceleme*'de hedef aldığı Robert Filmer'in kralların tanrısal yönetim hakkına karşı, hiç kimsenin Tanrı tarafından atanmamış olması anlamında doğal olarak yönetme hakkına sahip olmadığını ortaya koyarak, siyasal iktidarı sözleşmeye dayalı öncüller üzerine kurmanın önündeki bir engeli aşmış olur.[4]

Öte yandan, Locke'un doğal haklar kuramının önemli bir sacayağı da Tanrı'dır. Teorisinde Tanrı'ya önemli bir yer vermesi, Locke'un temel kaygısının, döneminin dinsel argümanlarına –yönetimin meşruiyeti bağlamında– bağlı kaldığı anlamına gelmez. Tersine yönetimi dünyevileştirme çabasında, Robert Filmer'in iktidarın babadan oğula geçtiği, bunu da Adem'in soyundan olan kimselerin oluşturduğu iddiasına şiddetle karşı çıkarak, şöyle der:

> Adem, iddia edildiği gibi, doğal babalık hakkına ya da Tanrı tarafından kendisine bağışlanmış pozitif bir yetkilendirmeye dayanarak, ne çocukları üzerinde söz konusu türde bir otoriteye, ne de dünya üzerinde bir hükümranlığa sahip olmuştur.[5]

Görülebileceği gibi, siyasal iktidarın meşru temellerini –Hobbes gibi– dünyevileştiren Locke, doğa durumunu belirleyen doğa yasasına Hobbes'tan farklı olarak teolojik bir yön katar. Nitekim doğal olanın akılsal, akılsal olanın da Tanrı'nın istenci olduğunu belirterek, akıl yoluyla keşfedilen veya "aklın ta kendisi olan" doğa yasasını Tanrı'yla doğrudan ilişkilendirir. Tanrı'nın iradesi olan doğa yasası, aynı zamanda insanın aklında tecessüm ederek insan yaşamının değerini belirler. Nitekim "*insandaki Tanrı'nın sesi olan*" akıl, insanların yaşamlarına zarar vermemesi koşuluyla, diğer yaratıkları kullanarak insanın kendini korumasını ve yaşamını sürdürmesini emreder.[6] Bu yasa "tüm insanlığa" şunu der:

> Herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mal varlığına zarar vermemelidir. Çünkü bütün insanlar her şeye gücü yeten kudret sahibinin zanaatkârlığının ve sınırsız bilge yaratıcının eserleridir.[7]

Bu söylemden anlaşılabileceği gibi, doğa yasasının içerdiği veya talep ettiği haklardan biri de bireysel özgürlüktür. Locke, mutlak bir özgürlüğün olamayacağı kabulü üzerinden, bireyin özgürlüğünü sınırlarıyla birlikte tanımlar. Buna göre, bireylerin doğal olarak özgür olduğu doğa durumu, "insanların doğa ya-

---

[4] John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994, I. Kitap, Bölüm VIII - X.

[5] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Kısım 1.

[6] John Locke, *Two Treatises of Government*, I. Kitap, Kısım 86 ve 92.

[7] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Kısım 6.

sası sınırları dâhilinde, izin istemeksizin ve başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve mülkleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük" durumu olmasına rağmen,

> her istediğini yapabilme hakkının olduğu bir durum değildir: Bu durumda insan kendi kişiliği ve mülkiyeti üzerinde kontrol edilemez bir özgürlüğe sahip olmasına rağmen, bazı soylu amaçlarla özgürlüğünün korunmasının askıya alınması dışında, yine de kendi kendisini ya da mülkiyetindeki herhangi bir varlığı yok etmeye yetecek bir özgürlüğe sahip değildir.[8]

Dolayısıyla bütün bireylerin özgür, eşit ve doğa yasasına tâbi olduğu doğa durumunda diğerlerinin yaşamına, özgürlüğüne ve mülkiyetine zarar vermemeyi dikte eden doğa yasasının belirlediği ahlâksal bir yükümlülüğün varlığı son derece belirgindir. Zarar vermemenin yanı sıra, "kendi varlığını tehlike içine sokmuyorsa", ilgili bireyin diğer insanların varlığını koruması ve onlara yardım etmesi gerektiğini de Locke'un kuramında görüyoruz. O halde diğerlerinin mallarına, yaşamlarına ve özgürlüklerine dokunmamayı ve mümkün olduğunca diğerlerinin bu haklarını gözetmesini emreden doğa yasasını, –akıl sahibi– rasyonel öznelerin keşfedebileceğini ve bunu ahlâksal bir gerekliliğe veya yükümlülüğe dönüştürebileceğini belirten Locke'un kuramı, bu hâliyle siyasal iktidarı henüz gerekli kılmaz.

Fakat öte yandan, kuram, doğa yasasını çiğneyen ya da çiğneyebilen az sayıdaki bireyleri engelleyebilecek ve cezalandırabilecek bir "gücün" gerekliliğine vurgu yapar. Rasyonel ve Tanrı'nın istenci olan doğa yasası, insanların kendisine uyduğu bir yasa olmakla beraber, bu yasayı ihlal eden veya çiğneyen az sayıda insan olabileceğinden, bu insanları cezalandırması gereken bir güç bulunmalıdır. Doğa durumunda siyasal güç olmadığına ve herkes eşit olduğuna göre, Locke bu gücü her bir bireyin eline vererek, söz konusu cezalandırmayı her bireyin yerine getirme yetkisine sahip olduğunu ileri sürer. Buna göre, doğa durumunda doğa yasasının dikte ettiği hakları çiğneyenleri herkesin eşit cezalandırma hakkı vardır:

> Doğa durumunda, birisi bir başkasını yapmış olduğu herhangi bir kötülükten dolayı cezalandırabiliyorsa, herkes aynı cezalandırmayı yapabilmelidir. Çünkü eşitliğin, birisinin bir başkası üzerinde doğal olarak bir egemenlik ya da hükümranlık hakkının bulunmadığı bu yetkin durumunda, herhangi biri-

[8] A.g.e., Kısım 4 ve 6.

> nin bu yasanın uygulanmasında yapabileceğini, ayrı ayrı her bir kişi yapabilmelidir.[9]

Yaşamak, özgürlük ve mülkiyet olarak belirttiği doğa yasalarını çiğneyenleri cezalandırma hakkının herkesin doğal hakkı olduğunu belirtmesi, düşünürü, güçlü ve mutlak bir yönetim olmaksızın doğa yasalarının işlemeyeceğini ileri süren Hobbes'tan ayırır. Herkesin doğa yasalarını çiğneyenleri cezalandırmaya dair doğal hakkının olması gerektiğini belirten Locke'a karşı Hobbes'un muhtemel yanıtı, böylesi bir durumun, insanların birbirlerine karşı güvensizlik içinde oldukları, sürekli bir şüphe, korku ve karşılıklı zarar verme durumu olan savaş durumundan başka bir şey olmadığıdır. Buna karşılık Locke, mutlak bir iktidarı, sonuçları ne olursa olsun, doğa durumuna kesinlikle tercih etmez. Nitekim herkesin cezalandırma hakkının olması gerektiğine dair görüşün "tuhaflı"ğını kabul etmekle birlikte, doğa durumunu mutlak bir güce tercih edişini şöyle açıklar:

> Bu tuhaf (...) doktrine şu itirazın yapılacağından hiç kuşku duymuyorum: İnsanların kendi olaylarının yargıçları olması ussal değildir; çünkü kendini sevme duygusu, (...) insanın kötü doğası, tutku ve intikam duygusu, insanları, diğerlerini cezalandırmada aşırıya götürecektir. Bunu, karışıklık ve düzensizlikten başka bir şey izlemeyecektir. (...) Ancak bu itirazı yapanların, mutlak monark[ın] da sadece insan olduğunu hatırlamalarını istiyorum. (...) Akıl, hata ya da tutkuyla yapılmış olup olmadığına bakılmaksızın, ne yaparsa yapsın, bu kişinin yaptığı her şeye katlanılmalı mıdır? Birinin, diğerinin adaletsiz iradesine yükümlü olmadığı doğa durumu, bu hükümet durumundan çok daha iyidir: Çünkü kendi olayında ya da başka herhangi bir olayda yargılama yapan kişi, yanlış yargılama yaparsa, bundan dolayı insanlığın geri kalanına cevap verebilecek durumdadır.[10]

Mülkiyet

O halde şimdi sormamız gereken soru, Locke'un bir yönetimin gerekliliğine nasıl geçiş yaptığıdır. Bu geçiş, onun mülkiyet hakkı teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Yine bu hakla ilişkili olarak sınırlı ve koşullu yönetimlerin doğasını da açıklamak mümkündür. Maddi ürünlere sahip olmanın yanı sıra, insanın "kendi kişiliğinin", "özgürlüğünün" ve "yaşamının" sahibi olduğunu ileri sürmesi bakımından, Locke'un mülkiyet kavramını geniş bir anlamda kullandığını belirtmeliyiz. Bu anlamda mülkiyet kavramı, ilgili kimsenin yapabilme kapasitesi aracılığıyla oluşturduklarına işaret eder. Buna göre, bireylerin eylemlerinin

---

[9] A.g.e., Kısım 7.
[10] A.g.e., Kısım 13.

sahibi olmaları, bu eylemler aracılığıyla oluşturdukları şeylerin ve özgürlüklerin sahibi oldukları anlamına gelir. Biz de burada mülkiyet kavramını, sırasıyla maddi ürünlere sahip olma ve kişinin kendi eylemlerinin, dolayısıyla özgürlüğünün sahibi olması anlamında kullanmak üzerinden, Locke'un siyasal iktidarı nasıl meşru kılma girişiminde bulunduğunu belirtmeye çalışalım.

Onun sivil toplum (siyasal toplum) teorisinin merkezinde, bireyin doğal mülkiyet hakkının tanınması, meşru kılınması ve korunması olduğuna dair genel bir kabul vardır.[11] Gerçekten de, Locke'un, ileri sürdüğü mülkiyet görüşüyle, "sivil yönetimin gerçek kökeni, boyutu ve amacı üzerine" 17. ve 18. yüzyıl tartışmalarına ve daha sonraki liberal teorilerin mülkiyet hakkı ile siyasal iktidar ilişkisine dair algılarına önemli bir etkisi olmuştur.

Locke'un bireysel (özel) mülkiyet kuramı, en azından doğa durumundaki hâliyle oldukça basit ve belki de bir o kadar ikna edicidir. Herhangi bir yönetimin tasarrufuna bırakılamayacak, onun keyfi tutumunca belirlenebilen bir hak olmaması bakımından bireyin doğal hakkı olan yaşama hakkının zorunlu bileşeni olarak bireyin mülkiyet hakkını da doğal bir hak olarak tanır. Buna göre Tanrı, kendi yaşamlarını ve refahlarını sürdürebilmeleri için "yeryüzünü insanoğluna ortaklaşa vermiştir."[12] Zira "yeryüzünün doğal biçimde ürettiği bütün meyveler ve beslediği bütün hayvanlar, doğanın içten gelen gücü tarafından üretildiklerinden, insanoğluna ortaklaşa biçimde aittir. (...) Hiç kimse bunların herhangi biri üzerinde diğer insanları dışlayacak biçimde asli özel bir hükümranlığa sahip değildir."[13] Fakat öte yandan, "dünyanın belirli bölümleri üzerinde bütün ortakların açık bir anlaşması olmaksızın, insanın nasıl olup da bir mülkiyet hakkına sahip olabileceğini"[14] gösterme çabasında Locke, mülkiyet hakkının meşru kılınmasının çetrefilli doğası düşünüldüğünde, oldukça basit bir argüman ileri sürerek bir "emek" teorisi geliştirir. Nitekim Tanrı'nın insanoğluna ortaklaşa verdiği yeryüzünün bir kısmının özel mülkiyete ve bunun da *doğal bir hakka* dönüşmesini sağlayan şeyi, ilgili kimsenin harcadığı emeğe dayandırarak, şöyle der:

> Yeryüzü ve diğer bütün ast yaratıklar insanların tümüne ortaklaşa biçimde ait olmasına rağmen, (...) insan bedeninin emeği ve elinin işi tam anlamıyla kendisinindir. Şu halde, insanın, doğanın kendisine verdiği ve onda bıraktığı şeyleri, emeğini katarak ve kendi özüne ait olan şeyleri karıştırarak bu durumun içinden çıkarması, bu şeyleri kişinin mülkiyeti yapar. Bu şey, içine

---

[11] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke,* Oxford: Clarendon Press, 1962, s. 197.

[12] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme,* Kısım 25.

[13] A.g.e., Kısım 26.

[14] A.g.e., Kısım 25.

> emek eklemlenerek ortak doğa durumundan çıkarıldığından, diğer insanların müşterek hakkı bu şeyden dışlanmış olmaktadır.[15]

Locke böylesi bir doğal mülkiyet hakkını formüle etmekle birlikte, bu hakkın makul olabilen bazı *doğal sınırlarını* da belirtir. Bir kimse sadece kendi yaşam şartlarını ve refahını sağlayabilecek miktarda mülkiyete sahip olabilir; zira ihtiyacından fazlasına sahip olması, söz konusu mülkiyeti, kullanılmaması veya bozulması anlamında yararsız kılacaktır. Bununla birlikte, diğerlerinin de yaşamını ve refahını sürdürme hakkı olduğundan, diğerlerine "yeterli ve aynı nitelikte iyi şeylerin"[16] bırakılmasını gerektirmesi de, bu mülkiyet hakkının bir diğer sınırını oluşturur.

O halde, Locke'un doğa durumundaki mülkiyet hakkının meşru gerekçesinin üç temel bileşeni vardır: İlgili kimsenin –ürüne– emeğini katması veya karıştırması, kendisi için yeterince alması ve diğerleri için yeterince bırakması. Bu hâliyle, siyasal iktidarı gerektirmeyen mülkiyet hakkı eşitlikçidir.

Fakat Locke, bu noktada doğa durumuna açık bir tarihsellik yükleyerek doğa durumundan sivil yönetimin gerekliliğine geçişi, *bozulmayan bir değişim aracının* veya *paranın* kullanımıyla açıklar. Doğa durumundaki mülkiyet hakkının meşru gerekçelerini oluşturan doğal sınırlar, yani bir kimsenin yaşamını sürdürmesi ve geliştirmesi için "yeterince" alması, diğerlerine "yeterince" bırakması ve söz konusu mülkiyet üzerine "emeğini katması/karıştırması", paranın kullanımıyla birlikte belirsizleşmeye başlar. Nitekim paranın icat edilip kullanımından önce insanın yaşamını sürdürmesi ve geliştirmesi için gereğinden fazlası ürün bozulup, çürümek durumundaydı. Dolayısıyla "kullanabileceğinden fazlasını biriktirmek onursuzca olduğu kadar aptalca bir şeydi."[17] Fakat değişim aracı olan paranın kullanımına dair *uzlaşıyla* birlikte, bir kimsenin kendisi için gereğinden fazla mülk (mal) edinmesiyle, "başkaları için de ortaklaşa biçimde, yeterli ve aynı nitelikte iyi şeylerin" kalması koşulu da belirsizleşmektedir.

Öte yandan Locke, toprağın özel mülkiyetinin, ortaklaşa kullanımından çok daha fazla üretken kılındığını, dolayısıyla bazı insanlar için yeterli ve aynı nitelikte toprağın mülkiyeti mümkün olmasa bile, bu insanların daha fazla üretken kılınan toprakla birlikte daha fazla ve daha iyi ürünlere sahip olduklarını belirtir. Nitekim kendisi şöyle der:

> Emeğiyle toprak edinen kişi insanoğlunun ortak stokunu azaltmamış, tam tersine artırmıştır. Çünkü bir dönüm kuşatılmış ve işlenmiş topraktan üreti-

---

[15] A.g.e., Kısım 27.
[16] A.g.e., Kısım 27.
[17] A.g.e., Kısım 46.

> len insan yaşamına katkısı olan bu erzak (çok dar sınırlar içinde söylenirse), eşit zenginlikteki bir dönüm boş bırakılmış topraktan elde edilen üründen on kat daha fazladır. Dolayısıyla toprağı kuşatan ve doğaya bırakılmış yüz dönümlük topraktan sağlanabilecek yaşamın rahatlığını sağlayan bolluğun daha fazlasını on dönümden elde eden kişi, doğrusunu söylemek gerekirse, insanlığa doksan dönüm vermiştir.[18]

Bu açıklamayla Locke, paranın kullanımından önce sınırlı olan mülkiyetin, paranın kullanımıyla birlikte sınırsızlaşmasının meşru gerekçesini, diğerlerinin elde edilen ürünün bolluğuyla doğru orantılı olarak pay almalarına dayandırır. Locke, böylesi bir durumun, doğa yasalarından biri olan herkesin eşit –iyi– yaşama hakkının gözetilmesini ve işletilmesini mümkün kılan bir durum olması bakımından, bireylerin –iyi– yaşama hakkını güvenceye almış olduğunu düşünür.[19] Fakat ürünün bolluğundan nasıl yeterince ve iyi pay alabilecekleri sorusuna verdiği yanıt, ilgili kimsenin emeğini katma/karıştırma ölçütünü belirsizleştirmektedir. Zira paranın kullanımıyla birlikte, dolayısıyla sınırsız mülkiyetin yegâne koşulunun gerçekleşmesiyle, mülkiyetin meşru gerekçelerinden biri olan ilgili kimsenin emeğini katması gerektiğine dair ileri sürdüğü bu ölçüt farklı bir anlama bürünmektedir. Mülk sahibi olmayan kimseler artık emeklerini "satmak" durumundadırlar. Emeklerini mülke (toprağa) katmalarına rağmen; bu, söz konusu mülkü, onların kılmaz, zira bu mülk halihazırda bir başkasının olmuştur artık. Nitekim

> değerlerin belirlenmesinde emek hâlâ önemli oranda ölçü olmasına rağmen, açıktır ki insanlar yeryüzünün orantısız ve eşitsiz sahipliği üzerinde uzlaştılar. Zımni ve gönüllü bir onayla bir insanın, ürününü kullanabileceğinden fazla toprağı meşru biçimde nasıl sahiplenebileceğinin bir yolunu buldular.[20]

Burada Locke'un vurgusuna dikkat çekmemiz gerekir: yeryüzünün eşitsiz sahipliği üzerinde insanların "zımni ve gönüllü" bir anlaşmaya vardıklarını, dolayısıyla bunun da, "meşru" olduğunu belirtmesi. Mülkiyetin eşitsiz dağılımı, ilgili ifadeden de anlaşılabileceği gibi, sivil yönetimin varlığına dair olan sözleşmeden önce gelmektedir; zira doğa durumunda insanlar para gibi kalıcı, bozulmayan bir değişim aracını kullanmayı kabul etmekle, sivil bir yönetimi oluştur-

---

[18] A.g.e., Kısım 37.

[19] Öte yandan Macpherson, Locke'un önemsediği bireyselliğin, aslında mülk (mal) biriktirmesiyle kendini gerçekleştiren bir bireysellik olduğunu, dolayısıyla sınırsız mülkiyeti onaylayan bu anlayıştaki bireyselliğin, başkalarının -mülksüzlerin- bireyselliklerinin zarar görmesi pahasına gerçekleştiğini ileri sürer. Bkz. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism,* s. 255-257.

[20] Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme,* Kısım 28 ve 50.

madan önce, mülkiyetin eşitsiz dağılımı üzerinde örtük de olsa gönüllü bir anlaşmaya varmışlardır. Bu da Locke için, doğal bir hak olan mülkiyet hakkının korunmasının sivil yönetimin asli amacı olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, siyasal iktidarın varlığının temel amaçları ve meşru dayanaklarından biri, halihazırda doğa durumunda insanların üzerinde uzlaştıkları sınırsız mülkiyeti korumayı taahhüt etmesidir. Paranın kullanımından önce az sayıda kişinin doğa yasalarını ihlal etmesinin, yani az sayıda suçlunun olmasının henüz bir iktidarı gerektirmediğini, dolayısıyla böylesi bir kurumu gerektirecek derin ve geniş çaplı adaletsizlik durumunun olmadığını; fakat adaletsizliği derinleştiren paranın kullanımıyla birlikte siyasal bir gücün gerekliliğinin kaçınılmaz şekilde belirdiğini, daha önce "bir barış, karşılıklı yardımlaşma" durumu olarak gördüğü doğa durumunun artık yaşanılmaz bir hal aldığını, Hobbes'a yaklaşarak kabul eder.[21] Nitekim bu halde her bir bireyin doğa yasalarının koruyucusu ve uygulayıcısı olamayacağını belirten Locke, insanların özgür ve eşit olduğu doğa durumunu terk etmelerinin nedenlerini özetle şöyle belirtir:

> Doğa durumunda (...) her kişi diğeri kadar kral olduğundan, her insan diğerinin eşiti olduğundan ve insanların büyük bölümü, insaf ve adaletin kuvvetli gözetleyicisi olmadığından, bu durumda, insanın sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz ve korumasızdır. Dolayısıyla (...) benim genel olarak mülkiyet olarak adlandırdığım, yaşam, özgürlük ve servetlerinin karşılıklı olarak güvence altına alınması için (...) insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır.[22]

Burada iki noktaya vurgu yapmak yararlı olabilir: Birincisi, Locke bir yandan doğa durumunda insanın, kendini yönetebilmesi ve diğerleriyle birlikte barış içinde bir arada yaşayabilmesi anlamında rasyonel olduğunu; ama öte yandan

---

[21] Anlaşılabileceği gibi, Locke mülkiyetle (yani mülkiyet edinmeyle) ilgili bir adalet ilkesi belirler. Nitekim doğuştan idelerin olamayacağını, bilgimizin kaynağının dış dünya ile ilişkimizde deneyimden geldiğini iddia etmekle birlikte, adalet kavramının ancak ve ancak mülkiyet hakkı kavramıyla birlikte olduğuna dair bilginin, matematikte olduğu gibi, "apaçık" olarak bilinebilirliğini ileri sürerek şöyle der:

> "*İyeliğin* [mülkiyetin] *bulunmadığı yerde adaletsizlik de olmaz,* Eucledies'in tanıtlaması kadar kesin bir önermedir; çünkü iyelik idesi bir şey üzerindeki haktır ve kendisine 'adaletsizlik' adı verilen ide de bu hakka saldırılması ya da onun gaspı olduğuna göre, (...), bu önermenin de, bir üçgenin iki dik açıya eşit üç açısı olduğu önermesi kadar doğru olduğunu kesinlikle bilebilirim."

John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004, s. 378.

[22] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme,* Kısım 123 ve 124.

insanların büyük çoğunluğunun rasyonel davranmadığından dolayı bir yönetime ihtiyaç duyduklarını söyler. Rasyonelliği bir kimsenin akla veya doğa yasasına göre kendini yönetme kapasitesi olarak tanımlayan Locke, bu rasyonelliğin, insanı, diğerleriyle ilişkisinde hem kendini gözetebilme hem de diğerlerine zarar vermemesini sağlayan ahlâksal kuralları oluşturabilen ve bu kuralları işletebilen varlıklar kıldığını belirtir. Başka bir deyişle, bu rasyonel kapasite sayesinde insanın, hem kendi yaşamı üzerine hem de diğerleriyle ilişkisinde makul olabilen kuralları belirleyip, bu kurallar doğrultusunda eyleyerek diğerleriyle bir arada barış içinde yaşaması anlamında ahlâken kabul edilebilir bir yaşamı sürdürebileceğini belirtir. Fakat öte yandan, "insanların büyük bölümü, insaf ve adaletin kuvvetli gözetleyicisi olmadığından" ifadesiyle de, bir yönetim olmaksızın insanın diğerleriyle bir arada barış içinde yaşayamayacağını belirtmiş olur.[23]

İkincisi ise mülk sahibi olmayan insanlar, iktidarın veya sivil yönetimin, üzerlerinde bir otorite olmasını veya yaşamlarını etkileyen kuralları belirleyen bir güç olmasını neden kabul etsinler? İnsanlar doğal olarak bir başkası tarafından yönetilmeme anlamında özgür olmaları bakımından eşit olduklarına göre; yani doğal olarak diğerlerinin otoritesi altında olmadıklarına göre, yaşamlarını çeşitli derecede ve çapta etkileyen, belki de belirleyen bir siyasal gücü ve bununla ilişkisinde gerçekleşen güç ilişkilerini, mülkü olmayan insanlar neden kabul etsinler? Locke, yukarıda belirttiğimiz gibi, sivil yönetimin meşruiyetini her bir bireyin bu otoriteye gösterdiği "örtük" ama "gönüllü" onayına dayandırır. Bu, siyasal gücün otoritesinin meşru kılınması ile bireyin doğal özgürlüğünün ifadesi olan bireysel otonomisi arasında bir uzlaşıyı önermesi bakımından, yani siyasal gücün ve onunla ilişkisinde siyasal kurumların meşruiyetini, bireylerin (yönetilenlerin) seçimlerinden, isteklerinden ve kararlarından almaları gerektiği koşuluna dayandırarak, bireyin temel doğal haklarından olan özgürlüğünü güvenceye alma girişimi olması bakımından, oldukça çekicidir. Fakat bireylerin nasıl "gönüllü" rıza gösterdiklerine dair söylediklerine bakıldığında, aslında bu durumun, gönüllü işlemeyebileceği ileri sürülebilir.

> Bir hükümetin hükümranlık alanlarının herhangi bir bölümünün sahibi olan ya da bu bölümü kullanan her insan, bu hükümet altındaki diğer herhangi biri gibi, kullanımı boyunca, dolaylı olarak, gizli onayını vermiştir ve bundan sonra bu hükümetin yasalarına itaate zorunludur. Bu, ister kendisine ve mirasçılarına ebediyen verilmiş bir toprak sahipliği olsun; ister sadece bir haftalığına kiralama olsun; ister sadece karayolunda özgürce dolaşma olsun ör-

[23] Locke'un doğa durumundaki insan doğasına dair çatışkılı bir tutum sergilediği iddiası için bkz. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, s. 232-238.

> tülü onay verilmiş demektir. Sonuçta, kişinin bu devletin toprakları içinde bulunması durumu, örtülü onayı gösterir.[24]

Anlaşılabileceği gibi Locke, bir devletin sınırları içinde yaşayan herkesin bu devletten gelen bazı *faydaları* şu veya bu biçimde *kabul etmeleriyle* birlikte, oluşturulan yasalara uyma konusunda kendilerini yükümlü kılmış olduklarını belirtir. Fakat buradaki temel problem, "karayolunda özgürce dolaşma" gibi bazı faydaların bireylerin kendi tercihleriyle ilgili olup olmadığıdır. Dolayısıyla bir ülkede ikamet etmek, tek başına bireylerden talep edilen siyasal yükümlülüğü zorunlu olarak meşru kılmayabilir.

Sınırlı Yönetim

Öte yandan bu iktidar, mutlak olmaması anlamında "sınırlı" sivil bir yönetimdir. Nitekim liberal teorinin yapı taşlarından olan "sınırlı yönetim" anlayışının tarihsel referansı olan Locke'a göre, herhangi bir siyasal iktidar ve onun kurumları, bireylerin yaşamları üzerinde "mutlak ve keyfî" bir otoriteye sahip olamaz.[25] Önerdiği sivil yönetimin mutlak bir güce sahip olmaması veya bu yönetimin keyfî olmaması gerektiğine dair iddiasını, Locke, iki gerekçeye dayandırır: birincisi, bireyler doğaları gereği ne kendi yaşamları ne de diğerlerinin yaşamları üzerinde keyfî bir güce sahiptirler. Bireyler kendi yaşamları üzerinde keyfî bir güce sahip değildirler, zira kendi istekleriyle ne köle olabilir ne de intihar edebilirler. Yine bireyler başkalarıyla ilgili yaklaşımlarında doğa yasalarının izin verdiğinden fazla bir güce sahip olamazlar. Yani başkalarının özgürlükleri, yaşamları ve mülkleri üzerinde keyfî bir güce sahip değildirler. O halde, böylesi bir güç ne bireylerin kendilerinde, ne de toplumun (bireylerden oluşan grubun) kendisinde olduğuna göre, bu güç herhangi bir yönetime de devredilemez.[26] İkincisi, bir yönetime mutlak veya keyfî gücün verilmesi, sivil toplumun oluşturulmasının amacına aykırıdır. Zira tüm insanlar, doğa durumunu terk edişlerini sivil yönetimden doğal haklarını koruma taleplerine dayandırırlar. Devletle yurttaşlar arasındaki sözleşmenin zemini bireylerin doğal haklarıdır ve bu nedenle yurttaşların siyasal yükümlülükleri, devletin bu hakları tanımasını ve aynı zamanda korumasını gerekli kılar. Eğer insanlar yönetime, keyfî olarak kullanabileceği bir güç verirlerse, bu güç, siyasal ortamda yönetimin geçerli olduğu düzende doğal hakların korunmasını, doğa durumunda açığa çıkan korunmaya

---

[24] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Kısım 119.

[25] Locke'un sınırlı devlet anlayışını radikal bir yaklaşımla geliştiren Robert Nozick'in "minimal devlet" önerisi için bkz. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, Üçüncü Bölüm.

[26] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Kısım 135.

göre çok daha olanaksız kılacaktır. Başka bir ifadeyle, Locke'a göre, yönetimin keyfî bir güce sahip olmasındansa, bireylerin doğal haklarını kendi bireysel çabalarıyla korudukları doğa durumunun yürürlükte olması insanlar için "kesinlikle" daha doğru bir seçenektir. Zira siyasal gücün keyfi olması veya mutlak olması durumunda bu haklar hiç de güvende olmaz.[27]

Özgürlük

Locke'un siyaset anlayışında sivil yönetimin sınırını ve meşruiyetini belirleyen bir başka değer bireyin özgürlüğüdür. Bireyin mülkiyetini koruması ve gözetmesinin yanı sıra, her bireyin kendi özgürlüğünün sahibi ve bunun da doğal bir hak olduğunu belirterek, Locke, siyasal iktidarın meşru dayanaklarından bir diğerini de devletin bireysel özgürlüğü korumasında ve gözetmesinde bulur. Devletin, bireyin yaşam alanına müdahale edememesi anlamında negatif karakterli olan bu özgürlük anlayışı, Locke'un formüle ettiği hoşgörü ilkesiyle doğrudan ilişkilidir. Kuşkusuz onun hoşgörü pratiğine dair söyledikleri yaşadığı çağla da doğrudan ilintilidir. Avrupa toplumlarını derinden etkilemiş 16. yüzyıldaki din savaşları ve yaşadığı zamanın İngilteresi'ndeki mezhep çatışmaları, bu hoşgörü anlayışının içeriğinin neden dinsel nitelikli olduğunu açıklar. Fakat öte yandan, hoşgörü ilkesine dair söylediklerinin merkezinde dinsel hoşgörü olmakla birlikte, Locke'un bu hoşgörüsünü bireylerin özel alanlarında gerçekleştirdikleri eylemlerinin bir izdüşümü olarak değerlendirmek de mümkündür. Nitekim siyasal iktidarın bireylerin yaşamlarına müdahalesinin sınırlarını belirlerken –aynı zamanda negatif özgürlük anlayışından ne anlamamız gerektiğini belirtirken– şöyle der:

> [H]er insanın ruh iyiliği kendisine aittir ve kendisine bırakılmalıdır. Ama ya kişi, ruhunun kurtuluşuna aldırmıyorsa? Cevaplıyorum: Ya kişi, (...), mesela sağlığını yahut mülklerini koruma konusunda da ihmalkâr davranıyorsa? Yönetim, özel bir yasayla bu tür bir kimsenin yoksullaşmamasını veya hastalanmamasını temin edebilir mi? Kanunlar, mümkün olduğu kadar, vatandaşların mülkiyetinin ve sağlığının başkalarının sahtekârlığı ve şiddeti yüzünden zarar görmemelerini sağlarlar; bunlara sahip olanları kendi ihmalkârlıklarından veya müsrifliklerinden korumazlar. Hiç kimse, istesin istemesin, zengin veya sağlıklı olmaya mecbur edilemez.[28]

Buna göre, bireyin eylemleri, tanımı gereği kendisinindir ve diğerlerinin benzer haklarını (doğa yasalarını) ihlal etmediği sürece, onun özel (kendi yaşam) ala-

---

[27] A.g.e., Kısım 137.

[28] John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara: Liberte Yayınları, 1998, s. 31.

nıyla ilgili olan bu eylemler üzerinde siyasal iktidarın hiçbir hükmü yoktur. Sivil toplumda doğal hakları korumayla ilişkisinde düzeni sağlamak için baskı araçlarını kullanmak ve gerektiğinde şiddet uygulamak veya cezalandırmak devletin yetkisindedir. Fakat insanların hangi –dinsel– inanca sahip olmaları gerektiği söz konusu olduğunda bu yetki geçersizleşir. Zira,

> devlet (...) yaşam, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesi; ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri gibi dışsal şeylerin mülkiyetini [kapsayan] sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumudur.[29]

Buna göre devletin meşru gerekçesi, bu *dışsal şeyleri* (iyileri) korumasında yatar; çünkü

> ruhların iyiliği, yetkisi sadece dış kuvveti içerdiği için siyasi yönetime ait olamaz; halbuki hakiki ve kurtarıcı [inanç] aklın içsel olarak ikna edilmesine bağlıdır. Ve idrakın doğası öyledir ki, dış baskıyla hiçbir inanışa mecbur edilemez. Mülk müsadereleri, hapsolunmalar, işkenceler, bu yapıdaki hiçbir şey, insanların olaylara bakışını şekillendiren iç yargılarını değiştirecek türden bir etkiye sahip olamaz.[30]

O halde baskı araçlarıyla bir insanın davranışları değiştirilebilir; ama davranışların değiştirilme çabasıyla özünde değiştirilmek istenen, bu kişinin iyi yaşamın kendisi için hangi öğelerden oluştuğuna dair söz konusu inancı, görüşü veya kanaati, baskıya rağmen var olmaya devam eder. Anlaşılabileceği gibi Locke, farklı inançların veya farklı yaşam anlayışlarından çıkan farklı yaşam biçimlerinin kendinde iyi olduklarına dair bir kabul üzerinden hoşgörü ilkesini formüle etmez. Belli bir yaşam anlayışını sürdürmeleri için insanlara baskı yapmanın bu insanların sadece davranışlarını istenen tarzda değiştirebileceğini; ama baskıyla kabul ettirilmek istenen bu anlayışın içselleştirilemeyeceğini, gerçekte ortadan kaldırılmak istenen anlayışın var olmaya devam edeceğini belirtir. Böylesi bir durumda, inançların çeşitliliği veya zihinlerdeki farklı yaşam anlayışları var olmaya devam eder. O halde, Locke'a göre hoşgörü ilkesi *pratik zorunluluktan* doğan bir ilkedir; zira hoşgörüsüzlüğün sivil topluma maliyeti hesaba katıldığında, hoşgörü pratiği hoşgörüsüz pratikten daha iyidir.[31]

---

[29] A.g.e., s. 16.

[30] A.g.e., s. 18.

[31] Öte yandan Locke, herhangi bir nitelendirmeden bağımsız, mutlak bir hoşgörü anlayışının bizzat hoşgörü ilkesinin kendisini ortadan kaldıracağını, bunun da paradoksal bir şey olduğunu belirterek, hoşgörü pratiği üzerine iki tür sınırlandırmayı ileri sürer. Birincisi, başka din ve mezheplerin varlığına hoşgörülü olmayan dinsel yaklaşımların, bir yönetim tarafından hoşgörülmemesi gerektiğini ileri sürerek, aslında hoşgörüsüz

Devletin baskı araçlarını –dinsel– inanç alanında kullanmaması gerektiği üzerine Locke'un söylediklerini, liberalizmin temel ilkelerinden olan devletin, farklı yaşam anlayışlarına müdahale etmemesinin (*non-interference*) ve farklı yaşam anlayışları karşısında tarafsız (*neutral*) durmasının habercisi olarak görmek mümkündür. Bu anlayışa göre, kendisi için iyi yaşamın nasıl olması gerektiğine dair oluşturacağı iyi anlayışını bireyin kendisinin belirlemesi, bu belirlemeye uygun bir yaşam pratiğini sürdürebilmesi, iyi yaşama dair anlayışını sürekli olarak yeniden değerlendirip geliştirebilmesi veya gerektiğinde ilgili yaşam anlayışını değiştirebilmesi bireyin temel iyilerindendir. O halde, bireyi otonom bir varlık kılan kendisinin oluşturduğu yaşam anlayışına uygun bir yaşam tarzına –ya da pratiğine–, bu tarz veya pratik diğer yaşam tarzlarına zarar vermediği sürece, devlet müdahale etmemelidir. Devletin yapması gereken şey, farklı yaşam anlayışları karşısında tarafsız durup, bireylerin iyiye dair kendi yaşam anlayışlarını farklı düzeylerde gerçekleştirebilmeleri için eşit yaşam şartları yaratmaktır.[32]

Sonuç

Locke'un siyasal iktidarın meşru temellerinin neler olması gerektiğine dair ileri sürdükleri, aynı zamanda günümüz liberal teorilerini farklı derece ve çapta karakterize eden bazı temel değerleri içerir. Bu değerler, her şeyden önce, bireyin ahlâksal bakımdan öncelikli olduğunu belirtmektedir. Nitekim bu vurgu, bireyin rasyonel bir kapasiteye sahip olduğunu, bu kapasite sayesinde hem yaşamının nasıl olması gerektiğine dair karar verebildiğini hem de başkalarıyla bir arada yaşamasını sağlayabilen kuralları oluşturabildiğini, dolayısıyla yaşamı üzerinde tek hükümran olması bakımından bireyin özgür olduğunu ve bu özgürlüğün de korunması ve geliştirilmesi gereken bir değer olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, hiç kimsenin bir başkasının yaşamını belirlemesi veya etkilemesi

---

grupların hoşgörülmemesi gerektiğine dair genel bir ilkeyi belirtmiş olur. İkinci sınırlandırmanın ise, döneminin hâlen baskın olabilen dinsel değerlerinin etkisinde kalmış bir yaklaşımla ilintili olduğu belki ileri sürülebilir. Nitekim Locke, "sözler, akitler ve yeminler" gibi sivil toplumun işleyişini sağlayan ödevlerin, ateistler tarafından yerine getirilemeyeceğini iddia ederek, onların da sivil yönetim tarafından hoşgörülmemesi gerektiğini ileri sürer. Bkz. John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, s. 55-57.

[32] Devletin tarafsızlığına dair bu liberal görüşün, tarihsel bir olgudan çıktığına işaret etmekte fayda var. Bilindiği gibi bir yönüyle liberalizm 16. yüzyıldaki Ortodoks ve Protestan mezhepleri arasındaki çatışmalara yönelik sergilenen belli bir tutumdan doğmuştur. Bugünkü liberal devletlerin tarihinde yıkıcı etkileri olan bu çatışmalar, devletlerin söz konusu dinsel eğilimleri desteklemekten vazgeçip, onlara karşı eşit mesafede durmalarıyla son bulmuştur; bununla birlikte bireylerin bireysel temelde ibadet özgürlüklerini de güvence altına alarak, bu devletler tarafsızlıklarını pekiştirmişlerdir.

anlamında doğal olarak yönetme hakkına sahip olmadığını, bu bakımdan herkesin eşit olduğunu, eğer bir yönetim olacaksa, buna herkesin hakkının olduğunu belirterek, siyasal iktidarın meşruiyetini, yönetilenlerin gönüllü onayına dayandırır. Bununla ilintili olarak, hiçbir yönetimin mutlak ve keyfî olamayacağını, bireyin doğal olarak sahip olduğu –yaşamak, özgürlük, mülkiyet– haklarını korumasının söz konusu yönetimin zorunlu ve koşullu yapısını oluşturduğunu belirterek, başkalarının benzer haklarını ihlal etmediği sürece bireyin yaşamına ve onun –özel– bireysel mülkiyetine dokunulamayacağını ileri sürer.

Kaynakça

Locke, John, *Two Treatises of Government,* Peter Laslett (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Locke, John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup,* (çev. Melih Yürüşen), Ankara: Liberte Yayınları, 1998.

Locke, John, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir İnceleme,* (çev. Fahri Bakırcı), Ankara: Babil Yayınları, 2004.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke,* Oxford: Clarendon Press, 1962.

Nozick, Robert, *Anarşi, Devlet ve Ütopya,* (çev. Alişan Oktay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Simmons, A. John, *The Lockean Theory of Rights,* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

Strauss, Leo, *Doğal Hak ve Tarihi,* (çev. M. Erşen ve P. Onur), İstanbul: Say Yayınları, 2011.

CHARLES-LOUIS DE SECONDAT BARON DE MONTESQUIEU

Ahu Tunçel

Montesquieu (1689-1755) siyaset felsefesi gelenekleri arasında tekil karakter gösteren özel bir konuma sahiptir ve bu nedenle onun üzerine yapılan yorumlar, nihai bir çözümlemeye kavuşamaz. Montesquieu'yü değerlendirmenin belki de en güç yanı, güncel siyaset bilgimizin şekillendirdiği zihinlerimize özgü popüler şemalarımızın bulanık köşelerine saklanmasıdır. Bu yazıda öncelikle Montesquieu'nün anlaşılmasına ilişkin güçlükler ortaya konularak, siyaset felsefesi geleneği içerisindeki yerini örten sis perdesi aralanmaya çalışılacak; ardından da düşünürün temel kavramları siyaset felsefesi tarihinin cumhuriyetçi geleneği açısından incelenecektir.

Montesquieu sıklıkla liberal felsefenin öncüsü olarak değerlendirilir. Ancak bu yazıda ortaya konulan amaç, bu değerlendirmeyi tekrar etmeye çalışmaktan uzaktır. Dolayısıyla onun felsefesindeki cumhuriyetçi damarı keşfetme girişimi temel izlek alınarak, klasik Montesquieu yorumlarından ayrılan bağlamları vurgulanacaktır. Bu girişimin en önemli yanı, Montesquieu'nün çağının koşullarına uygun olarak cumhuriyetçi kavramları yeniden yorumlamasına ilişkin değişimi sergileyebilmektir. Elbette ki böylesi bir hedef, bu makalenin sınırlarını zorlayacak denli uzun bir incelemeyi gerekli kılar. Bu nedenle burada bir yol gösterici olarak özellikle çağdaş cumhuriyetçiliğin savunucularının tezleri kullanılacak ve bu yolda Montesquieu'yü ayrıcalıklı kılan, ona çağdaş cumhuriyetçi dil içerisinde öncü bir rol sağlayan erdem, özgürlük, sınırlı devlet kavramlarına ilişkin geliştirdiği devrimci yorumlar ele alınacaktır.

Montesquieu Bilmecesi

Siyasal düşünceler tarihi içerisinde Montesquieu'nün yerini belirlemek, çoğu kereler güç bir uğraştır. Geniş anlamda düşünceler tarihi içerisinde Montesquieu'nün konumunu saptamaya yönelik ilk güçlük, onun uğraşı alanına ilişkin olarak belirir. Émile Durkheim, toplumsal saptamaları gerekçesiyle, Montesquieu'yü Rousseau'yla birlikte "sosyolojinin babası" olarak ilân ederken;[1] William Ebenstein, özellikle *Kanunların Ruhu* eserine ilham veren İngiltere'de kaldığı sürece, yalnızca yönetim mekanizmasını elinde bulunduran üstyapıyla ilgilendiğini ve toplumsal sınıfları göz ardı ettiğini ileri sürdüğü Montesquieu'nün asli ilgisini siyasetle sınırlandırır.[2]

Montesquieu'nün zaman zaman sosyolog olarak anılmasının nedenini oluşturan yöntemsel saptamaları, aynı zamanda onu klasik siyaset felsefecilerinden ayırarak, siyaset biliminin kurucuları arasına da sokar. Althusser'in "Yöntemde Devrim"[3] başlığını kullanarak açıkladığı Montesquieu'nün yöntemi, kendisinden önceki siyaset filozoflarından, özellikle "tarih"i bir değişken olarak bilim anlayışına dâhil etmesiyle ayırt edilir. Althusser'e göre Platon'dan bu yana siyasetin bir bilim konusu olduğu şüphe götürmeksizin kabul edilmekle birlikte, bu bilimin içeriksel olarak pozitif bilimlerden farkını ortaya koyan ve böylece siyaset biliminin insan bilimlerine özgü yöntemini belirginleştiren Montesquieu' dür. Bu açıdan Montesquieu, yöntemsel açıdan siyaset bilimcilere, kavramsal açıklama iddiasıyla da siyaset felsefecilerine yaklaşım gösterir.

Montesquieu'ye ilişkin varılacak yargıları bulanıklaştıran bir diğer değişkense, onun sınıfsal duruşuyla görüşleri arasındaki büyük uçurumdan kaynaklanır. Aristokratik kökenlere sahip olmakla birlikte, İngiltere gezileri sırasında burjuvazinin bireysel özgürlüğünü koruyan siyasal yapıyı büyük bir övgüyle anlatan Montesquieu, döneminde halihazırda var olan siyasal yapının aristokratik, muhafazakâr öğelerini burjuvazinin ilerici öğeleriyle birleştirir. Bu açıdan siyasal düşünceler tarihine adını "kuvvetler ayrılığı" teziyle yazdıran Montesquieu'nün, bu teziyle, geçmişin aristokratik yapısını korumayı amaçlayan bir muhafazakâr mı yoksa demokrasi ve yasalılık düşüncelerine merkezî değer atfeden ilerlemeci bir Aydınlanmacı mı olduğu tartışmaları, yorumcularını ikiye böler.

---

[1] Bkz. Émile Durkeim, *Montesquieu and Rousseau, Forerunner of Sociology,* çev. R. Manheim, Ann Arbor: The University of Michegan Press, 1960.

[2] William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri,* çev. İ. Özel, İstanbul: Şûle Yayınları, 2005, s. 237.

[3] Louis Althusser, *Montesquieu –Siyaset ve Tarih,* çev. A. Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2005, s. 13-34.

Tüm bu güçlükler bir yana, Montesquieu'nün kullandığı kavramsal şema, farklı siyasal düşünce geleneklerinin tümünde içerilen belirsiz bir noktaya işaret eder. Montesquieu, liberal geleneğin siyaset sahnesinde kendisini ağırlıklı olarak hissettirdiği 19. yüzyıldan itibaren, gerek liberaller gerekse cumhuriyetçiler tarafından benimsenir. Özellikle liberal kuramın cumhuriyetçi gelenekten ödünç alarak vurguladığı bireysel hak ve özgürlükler, "kuvvetler ayrılığı", insan doğası gibi tezleri mülkiyet özgürlüğüyle birleştirmesi, Montesquieu'nün sıklıkla bir liberal olarak adlandırılmasında etkili olur. Liberalizmin üstünlüğünü artık hemen herkese kabul ettirdiği ve tarihi de kendi perspektifiyle okuduğu 20. yüzyılın başına gelindiğindeyse, Montesquieu'nün bir liberal olduğundan artık kuşku duyulmaz. Isaiah Berlin *Kanunların Ruhu Üzerine*'yi liberal inancın bir yansıması olarak değerlendirirken,[4] Thomas L. Pangle, ayrıntılı çalışması *Montesquieu's Philosophy of Liberalism –A Commentary on 'The Spirit of the Laws'*'ta, Montesquieu ile klasik cumhuriyetçilik tezleri arasındaki farkları tespit eder.[5]

Özellikle 1970'lerden sonra cumhuriyetçi geleneğin tarih içerisindeki dilsel değişimlerini inceleyen çağdaş cumhuriyetçiler,[6] Montesquieu'nün terminolojisinde cumhuriyetçi dili yenileyen ve onu içinde bulunduğu dönemin koşullarına uyarlayan yeni bir damarı keşfederler. Bu yeni okuma biçimine göre cumhuriyet, bireysel çıkar ve özgürlüklerle ulusal çıkar ve özgürlükleri bir araya getirmede, başarısından hâlâ umut duyabileceğimiz tek gelenektir.[7] Çağdaş cumhuriyetçilere göre ulus ile bireyin çıkarları arasındaki dengeyi kurma yolunda, modern siyaset kuramında iki temel gelenek göze çarpar: bu geleneklerden ilki, Hume ve izini takip eden liberallerde görüldüğü üzere, kurumların gücüne ve "görünmez el" kuramına dayanır. Diğer gelenek ise Rönesans'ta Machiavelli, 17. yüzyılda ise Montesquieu tarafından geliştirilen yönetici ve yurttaşların yasalarla belirlenerek erdemli davranmaya yönlendirilmesiyle, yani cumhuriyetçi gelenekle ilişkilidir.[8]

Amerika'nın cumhuriyetçi deneyimlerini göz önünde bulunduran Judith Shklar, Montesquieu'nün cumhuriyetçi dil içerisinde gerçekleştirdiği yenilen-

---

[4] Isaiah Berlin, "Montesquieu", *Proceedings oh the British Academy,* XLI, 1955, s. 274.

[5] Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism –A Commentary on 'The Spirit of the Laws,* Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

[6] Çağdaş cumhuriyetçilik konusunda bkz. Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi –Cumhuriyetçi Özgürlük,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

[7] Çağdaş cumhuriyetçiliğin bu argümanı için bkz. Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

[8] Céline Spector, "Montesquieu: Critique of Republicanism?", *Republicanism: History, Theory and Practice,* D. Weinstock ve C. Nadeau (der.), Londra: Frank Cass Publishers, 2004, s. 39.

meyi, Machiavelli'nin Rönesans'ta yaptığı değişimle karşılaştırır. Shklar'a göre Montesquieu "18. yüzyılın Machiavellisi"dir.[9] Benzer biçimde Philip Pettit için de Montesquieu, tıpkı Machiavelli gibi, görüşleri popülist olmayan bir okumayla ele alınarak, modern cumhuriyetçilik kategorisi altında incelenmesi gereken bir cumhuriyetçidir. Yine çağdaş dünyada cumhuriyetçi geleneğin izlerini süren Pocock'a göre Montesquieu, yurttaşçı hümanizm (*civic humanism*) geleneğinin 18. yüzyıldaki temsilcisidir[10] ve cumhuriyetçiliğin klasik erdem (*virtue*) anlayışını bilimsel biçimde ifade eder.[11]

Özetlenen tüm bu tartışmalardan anlaşılabileceği üzere Montesquieu'ye ilişkin tek bir saptama yapmak oldukça güçtür. Yukarıda anılan güçlüklerden ilki, yani Montesquieu'nün sosyoloji disipliniyle ilişkisi bu çalışmada göz ardı edilecektir. Kitabın başlığında açık edilen içeriğe uygun olarak, bu çalışma, Montesquieu'nün düşüncelerini yalnızca siyaset felsefesi geleneği içerisinde konumlandırmaya yöneliktir.

Yönetimlerin Ruhu

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine* eserinin kısaca insanların tâbi oldukları doğa kanunlarını anlattığı birinci kitabının hemen ardından, ikinci kitaba yönetim biçimlerini üçe ayırarak başlar. Bunlar;

> Cumhuriyet, Saltanat, İstibdat. (...) Cumhuriyetle yönetim, milletin tümünün birden ya da milletin bir parçasının yönetimi elinde bulundurmasıdır. Saltanatla yönetim, bir kişinin ama sabit ve yerleşmiş kanunlarla yönetimidir. İstibdatla yönetim ise, bir kişinin hiçbir kanun ya da kurala bağlı olmadan kendi istek ve heveslerine göre yönetimidir.[12]

Montesquieu'nün yönetim biçimleri sınıflamasına ilişkin saptamasına biraz daha yakından bakıldığında, cumhuriyet yönetiminin milletin tümünün yönetimi elinde bulundurduğu "demokrasi" ve milletin bir kısmının yönetimi elinde bulundurduğu "aristokrasi" yönetimlerinin ikisine birden işaret ettiği görülebilir.

Buradan hareketle denilebilir ki, Montesquieu'nün yönetim biçimleri sınıflaması, gelenekten büyük ölçüde farklılaşmalar içerir. Bu farklılaşmanın temel

---

[9] Judith Shklar, *Montesquieu,* Oxford: Oxford University Press, 1987; Judith Shklar, "Montesquieu and New Republicanism", *Machiavelli and Republicanism,* G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, ss. 265-279.

[10] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment –Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Priceton: Princeton University Press, 2003, s. 211.

[11] A.g.e., s. 441.

[12] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* çev. F. Baldaş, Ankara: Seç Yayın Dağıtım, 2004, II. 1, s. 33.

nedeni, yönetimleri sınıflarken gelenekten farklı bir ölçüte başvurmasıdır. Klasik yönetimler sınıflaması, ölçüt olarak yöneticilerin sayısını dikkate alır ve temel üç tür yönetimi ayırt eder: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi (*politeia*). Bu yönetimlerin bozulmuş halleri ise tiranlık ya da despotizm, oligarşi ve yasasız demokrasidir. Oysa Montesquieu'nün monarşi ve despotizmi iki farklı yönetim biçimi olarak değerlendirmesi, gelenekte iki farklı yönetim biçimi olarak değerlendirilen aristokrasi ve demokrasiyi cumhuriyet çerçevesi içerisinde birlikte anması, klasik eğilimin belirlediği ölçütten (yöneticilerin sayısı) farklı bir ölçüt geliştirdiğinin en büyük kanıtıdır.

Montesquieu'nün andığı yönetimleri sınıflandırmadaki ilk ölçütü, yönetimin yasalı ya da yasasız oluşuna ilişkindir. Başka bir deyişle, Montesquieu, çağının mutlak monarşilerini –özellikle Fransa'nın giderek mutlaklaşan monarşisini– göz önünde bulundurarak, yönetimin sınırlı ya da sınırsız oluşu arasında bir fark gözetir. Bu açıdan Montesquieu'nün yönetimler sınıflaması, bir dikotomi temelinde kuruludur: Ilımlı yönetimler ve ılımlı olmayan yönetimler. Ilımlı yönetimler, yöneticilerin yasalarla sınırlandırıldığı cumhuriyet ve monarşi yönetimleridir. Ilımlı olmayan yönetimler ise yöneticinin yasaya tâbi olmadığı ve bundan dolayı da özgürlükten söz edilemeyecek yönetim biçimleri olan despotik yönetimlerdir.

Her ne kadar yasalı olsa da, monarşi de Montesquieu'nün gözünde ideal hükümet biçimi olmaktan uzaktır. Bunun iki temel nedeni vardır. Bunlardan ilki monarşilerde halk ve monark arasında soylular ya da ruhban sınıfı gibi aracı kurumlara ihtiyaç duyulması; diğeriyse monarşi yasalarının ayrıcalıklıları korumaya yönelik eşitlikçi olmayan yapısıdır.

Antik Yunan düşünürleri ve ardıllarının yönetimlerin sınıflamasına ilişkin oluşan gelenekte, monarşiye iyi yönetimler arasında yer verilmesi, Montesquieu'ye göre, monarşinin eşitlikçi olmayan bu doğasının kavranamamış olmasından kaynaklanır.[13] Oysa monarşi yönetiminde "eğer hükümetin ilkesi zedelenmek, soylular sınıfıyla halk sınıfının kuvveti azaltılmak istenmezse, bütün (...) ayrıcalıklar soylulara özel şeyler olduğu için halka geçmez."[14] Başka bir deyişle monarşi hükümetinin varlığını sürdürmesi soylulara bağlıdır ve monarşinin

---

[13] Raymond Aron, Antik Yunan geleneği ve Montesquieu arasındaki monarşinin niteliğine ilişkin doğan bu farklılaşmanın nedenini, tarihsel ve toplumsal koşulların farkına bağlı olarak açıklar. Aron'a göre Antik Yunan geleneği –özellikle de Aristoteles– monarşiyi düşünürken cité'yi göz önünde bulundurur. Oysa Montesquieu'nün ufku 17. yüzyılın giderek mutlak bir hâle bürünen monarşisiyle çevrilidir. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. K. Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006, s. 33.

[14] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, V. 9, s. 72.

sona ermesi, despotik yönetimlerin kapısını aralar.[15] Bu nedenle monarşi yönetiminde yasalar, ister istemez soyluların hizmetine sunulmuştur ve "eşitlik" gözetilmesi gereken bir değer değildir. Kısacası, "(...) monarşi, çok az bir insanın önemsendiği, özellikle monark, çevresi ve soyluların çıkarına olan ve onların mutluluğunu sağlayan ayrıcalıkların başat olduğu bir hükümet formudur."[16] Monarşinin eşitsizlik ve farklılaşma üzerine kurulması, onu cumhuriyetçi gelenekten ayırt eden en tipik özelliğidir.

Monarşinin eşitsizliği toplumsal ve siyasal yapının temeline koyan çelişkili yapısı, Montesquieu'nün ilgisini cumhuriyetlere çevirmesine neden olur. Her ne kadar aristokrasi, milletin bir kısmının –en azından soylu olan kısmının– egemenliğini göstermekle cumhuriyetçi yönetimin bir versiyonu olarak görülse de, Montesquieu'ye göre hâlâ ideal bir yönetim biçimi olmaktan uzaktır. Aristokrasi de tıpkı monarşi gibi doğası gereği eşitsizliği toplumsal yapının değişmez önkoşulu olarak siyasal yönetimin temeline yerleştirir:

> (...) egemenlik belli sayıda kişilerin elindedir. Kanunları yapan, yürütülmesini sağlayan bunlardır; saltanat yönetiminde hükümdar için tebaa ne ise, soylular yönetiminde de milletin geri kalan kısmı bunlar için odur.[17]

Aristokratik yönetimlerde, sosyal ve siyasal açıdan yönetim erkine sinen iki tür eşitsizlikten söz etmek olanaklıdır. Bu eşitsizliklerden ilki yöneten ve yönetilenler, ikincisi ise yönetenler arasındadır. Soyluların sayılarının artması, soylu heyetlerinin yanı sıra, bazı küçük farkları kendilerine verilen ayrıcalıklar olarak yaşayan soyluların bir üst yönetim ve denetim mekanizması olarak senatoyu kurmalarına neden olur. Böylece aristokrasi giderek birden çok hiyerarşik katmanı barındırırken, halkın kendisine yer bırakmayan bir toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimine neden olur. Bu durumda "(...) aristokrasinin senatoda, demokrasinin soylular heyetinde olduğu, halkın ise hiçbir yerde olmadığı söylenebilir."[18]

Despotizm, monarşi ve aristokrasiyi her ne kadar farklı toplumsal ve siyasal oluşumlar olarak ele almış olsa da, yarattıkları eşitsizlikten dolayı eleştiren Montesquieu için ideal tek bir yönetim biçimi kalır; o da cumhuriyetçi demokrasidir.

---

[15] Nitekim Montesquieu XIV. Louis'nin soyluların gücünü azaltmak için soyluluk unvanlarını satışa çıkarmasına tanık olmuş ve monarşinin giderek despotizme kaydığını yakından gözlemlemiştir.

[16] Sezgin Kızılçelik, *Sosyoloji Tarihi 1 –İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri,* Ankara: Anı Yayıncılık, 2011, s. 228.

[17] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* II. 3, s. 37.

[18] A.g.e., II. 3, s. 37.

17. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Değişmeyen Bir Tutku: "Cumhuriyetçi Demokrasi"

"Cumhuriyetçi demokrasi" çağdaş siyaset felsefesinin başlıca ilgi alanlarından birini oluşturur. Özellikle Fransız Devrimi sonrasında ulus-devletçilik ve milliyetçilikle kurduğu yakın ilişkiler, cumhuriyetçiliği, çağdaş dünyanın çoğulculuğu karşısında giderek gözden düşen bir ideolojik yapı hâline dönüştürürken, demokrasiyle de arasına kapatılması güç bir mesafe koyar. Cumhuriyetçi düşünce geleneğinin belirli bir yaşam biçimi olarak kendisini ulus-devlet ideolojisi üzerinden dayatması ve kişisel çıkarlardan fedakârlık bekleyen yapısı, giderek demokrasi düşüncesinin çağdaş dünyanın tek ideal yönetim biçimi olarak değerlendirilmesine neden olur.

Oysa anarşizme dönüşme tehlikesi içeren demokrasinin doğası, yüzyıllar boyunca büyük düşünürler tarafından sıklıkla eleştiriye maruz kalmıştır. Özellikle klasik cumhuriyetçi kuramcılar, yöneticilerin sınırlandırılması adına demokratik katılımı olumlamış olsalar da, bu olumlama pek çok çekinceleri barındırır. Her şeyden önce çoğunluğun yönetiminde daima potansiyel olarak var olan tahakkümcü kimliğin açığa çıkması sonucu oluşabilecek despotik yönetim korkusu[19], siyaset filozoflarını demokrasi yönetiminden uzaklaşmaya ya da halkın iktidarına sınırlar koymaya yönlendirir. Nitekim halkı tek belirleyici olarak her türden yasa ve kurumun üzerine yerleştiren 20. yüzyılın ilk yarısında bir ideal hâline gelen çoğunlukçu demokrasilerin giderek rasyonel sınırlamaları aşarak, azınlıkları yok sayan ve farklılıkları yok eden bir tutumla "çoğunluğun tiranlığına" dönüşmesi ve siyasal olduğu kadar toplumsal yaşamın belirleyicisi olarak ezici bir güç kazanması, yüzyılın ikinci yarısından itibaren demokrasi düşüncesinin yeniden değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu nedenle bugünün dünyasında ideal olarak sunulan demokrasi düşüncesinin sınırlandırılması, kaçınılmaz bir gerekliliktir. Çağdaş cumhuriyetçi düşünürlerin araştırmaları ve konuya ilişkin tartışmaları da bugünün demokrasilerini rehabilite edecek nitelikteki, yöneten ve yönetilenlerin eşdeğerlikli biçimde sınırlandırılmalarının ifadesi olan "cumhuriyetçi demokrasi"lerdir.

İşte Montesquieu'nün daha 17. yüzyılda başladığı girişim, bugünün de arayışına yanıt veren cumhuriyet ve demokrasi düşüncelerinin birlikteliğine yöne-

---

[19] John Maynor, "Modern Republican Democratic Contestation: A Model of Delibrative Democracy", *Republicanism in Theory and Practice,* I. Honohan ve J. Jennings (der.), New York: Routledge, 2006, s. 125-139. Nitekim Sokrates'in trajik ölümü, demokrasinin despotik bir yönetime dönüşme riskini ve halkın tutkularının aşırılığa dönüşme eğilimini gösteren en önemli örnek olarak, pek çok siyaset düşünürünün demokrasiye bakış açısının belirleyicisidir. Bkz. Luciano L. Canfora, *Demokratik Retoriğin Eleştirisi,* çev. D. Kundakçı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 9-20.

liktir. Montesqueiu'yü bu arayışa yönelten nedenler, büyük ölçüde İngiltere'ye yaptığı geziden edindiği izlenimlerde ve 17. yüzyılın özgün tarihsel koşullarında gizlidir.

17. yüzyıl gerek Kıta Avrupasında gerekse İngiltere'de taç ve parlamento arasındaki iktidar mücadelelerinin yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir. İngiltere'de parlamento 1688 Devrimiyle kalıcı hâle gelir. Ancak Fransa'da parlamento yanlılarının benzer talepleri, tacın giderek daha mutlakiyetçi bir yapıya bürünmesiyle sonuçlanır. Fransa'nın parlamenter geleneğinin zeminini oluşturan *Etats Généraux* (*Genel Zümre Meclisi*) 1614'ten 1789'a değin tacın baskıları nedeniyle toplanamaz. Bu dönemde Fransa'da monarşinin merkezileşmesi ve mutlaklaşmasını sağlayan iki önemli gelişmeden söz edilebilir. Bunlardan ilki genişleyen kamu harcamaları ve savaşların getirdiği mali yüklerin karşılanabilmesi amacıyla XIV. Louis'nin kamu mevkilerini satışa çıkarmasıdır. Böylece geleneksel soyluların iktidara karşı güçleri kırılırken, yeni oluşan burjuva sınıfının da taca bağlılıkları garanti altına alınır. Mutlak yönetime karşı koyabilecek tüm sınıfsal güçler üzerinde monarkın denetimi artıran bu gelişme, aynı zamanda "(...) kralın mutlakçılığının başlangıcı"dır.[20]

Öte yandan Fransa'yı demokratik dönüşümleri kendi içsel dinamikleriyle gerçekleştirmekten uzaklaştıran ve bu nedenle Fransız Devrimi'ne giden yolu hazırlayan bir diğer gelişme ise 1598'de Protestanlara dinî özgürlükler tanıyan Nantes Fermanı'nın 1685'te feshedilmiş olmasıdır. Nantes Fermanı'nın yürürlükten kaldırılışı, Protestan Huguenotları Fransa'yı terk etmeye zorlar. Fransa'nın ticari ve sanayi gelişmelerinin en önemli unsurunu oluşturan Huguenotların göç etmesiyle, bir yandan Fransız monarşisinin içine düştüğü ekonomik bunalım daha da artar; diğer yandan ise çoğunlukla İngiltere'ye göç eden Huguenotların yazdığı mektuplar, Fransız aydınlarını İngiltere'deki özgürlük düşüncesiyle tanıştırır. Böylece John Locke'un siyasi açıdan liberal görüşleri ve rasyonel bireye inancı, Fransız entelektüel çevrelerinin de görüşlerinin başlıca biçimlendiricisi hâline gelir. Bu açıdan Fransa'nın giderek mutlaklaşan yönetimine karşı açılan entelektüel savaşımın ilk lideri Locke'tur denilebilir.

Bu dönemde tıpkı diğer Fransız düşünürleri gibi Montesquieu de İngiltere'yi ziyaret ederek, İngiliz siyasal sistemini yakından inceleme fırsatı bulur. İngiltere'nin özellikle siyasal özgürlükleri koruyan yapısı Montesquieu'yü derinden etkiler. Tıpkı kendisinden önce İngiltere'ye ziyarette bulunan Voltaire gibi Montesquieu de din ve kanunlarda hoşgörü ilkesinin uygulanışı, bireysel özgürlüklerin korunuşu, siyasi gazeteciliğin sansürden bağımsızlığı gibi konu-

---

[20] Barrington Moore Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri –Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü,* çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 2003, s. 92.

larda İngiliz siyasal yaşamından övgüyle söz eder. Ancak Montesquieu'nün, çalışmanın sonraki sayfalarında ele alınacağı gibi, cumhuriyetçilik tanımını da değiştirmesine neden olan en önemli tespiti, bireysel mülkiyet ve birey özgürlüğü arasında kurulan ilişkinin İngiltere'nin siyasal yaşamının merkezi ilkesi hâline getirilmesine ilişkin tespitidir. Özellikle 1721 yılında yazmış olduğu ve Avrupa'nın giderek baskıcı hâle gelen siyasal yapısını hicvettiği *İran Mektupları*'nda açığa vurduğu gibi, Montesquieu'ye göre Fransa'da var olmayan özgürlük durumu İngiltere'nin siyasal yaşamının özünü oluşturur. Özgürlük kavrayışında İngiltere'ye duyduğu hayranlık, Montesquieu'nün gözünde demokrasiyi de gelenektekinden farklı olarak bir ideal hâline getirirken, özgürlük tanımının da Lockeçu gelenek çerçevesinde biçimlenmesine neden olur.

Montesquieu, demokrasinin sınırlanmaksızın bir ideal hâline dönüştüğünde, halkın tiranlığının baş göstereceğinin de farkındadır. Bu nedenle Montesquieu'nün ideal olarak sunduğu demokrasi, cumhuriyetçi ilkelerle sınırlandırılmış bir demokrasidir. Tarih boyunca siyaset üzerine düşünen ünlü yasa koyucular gibi Montesquieu de, toplumda hem yönetici elitleri hem de halkı sınırlandıracak ilkeleri cumhuriyetçi anlayışta bulur. Böylece Montesquieu için cumhuriyetçiliğin anlamı da gelenekten farklılaşır. Gelenekte erdem düşüncesine dayalı olarak değerlendirilen cumhuriyetçilik, Montesquieu için yasalarla sınırlandırılmış bir yönetimi ifade eder.

Burjuva Toplumunda Cumhuriyetçi Erdem

Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine* eserinin "Okuyucuya Birkaç Söz" başlıklı giriş yazısında cumhuriyeti şöyle tanımlar:

> Bu eserin ilk dört kitabını anlamak için, Cumhuriyette fazilet sözünden vatan sevgisini, yani, eşitlik sevgisini kastettiğime dikkat etmek gerek. Bu fazilet, ne ahlâki bir fazilettir ne de Hıristiyanca bir fazilet; doğrudan doğruya siyasi bir fazilettir; Cumhuriyet hükümetinin işlemesini sağlayan kuvvettir bu; nasıl ki saltanat hükümetinin işlemesini sağlayan onur dediğimiz kuvvet ise. Demek oluyor ki ben, vatan ve eşitlik sevgisine siyasi fazilet adını verdim.[21]

Bu tanımdan hareketle öncelikle Montesquieu'nün, cumhuriyetçiliği tıpkı gelenekte olduğu gibi erdem düşüncesiyle özdeşleştirdiği görülmektedir. Montesquieu'nün burada öne sürdüğü "erdem" tanımı, Cicerocu hümanistler tarafından öne sürülen toplumsal iyilerin bireysel iyilerden önce gelmesi anlamındaki erdem tanımıyla da benzerlik gösterir. Fedakârlık ve bireysel çıkarın reddi, cumhuriyetçi erdem düşüncesinin merkezî temasıdır. Ancak dikkat edilirse

[21] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 23.

Montesquieu, söz konusu cumhuriyetçi erdem düşüncesini bir karakter erdemi olmaktan çok, siyasal bir erdem olarak değerlendirir. Bu anlamda Montesquieu'nün sorunu erdemli olanın yönetici olarak seçilmesinden çok, yurttaşların erdemli kılınmasıyla ilişkilidir. Başka bir ifadeyle Montesquieu'ye göre cumhuriyetçi erdemler olan fedakârlık ve kişisel çıkarın reddi, tüm yurttaşlar için geçerli moral bir denetimin siyasal alanda uygulanmasını zorunlu kılar. Bu açıdan "tehlikeli tarihsel güçler karşısında demokrasinin varlığını sürdürmesi, ortak kurallar koyarak ona uyan yurttaşları oluşturan moral yargıların sürekli ve kamusal uygulanmalarını"[22] şart koşar. Bu durumda bireysel erdem ve kötülük, "(...) içsel bir faktör olarak değil, devlet ve toplum tarafından şekillendirilen dışsal değişkenler olarak yorumlanması gereken büyüklükler"dir.[23] "(...) Yasalar insanları iyi yapar,"[24] diyen Machiavelli'yi takiben, erdemli yurttaşlar ve yasa arasında ayrılmaz bir bağ gören Montesquieu için demokrasinin temeli olan eşitlik sevgisi de ancak cumhuriyetçi yasaların içselleştirilmesiyle korunabilir: "Demek ki bir cumhuriyette eşitlikle azla yetinebilmenin sevilebilmesi için, bu iki şeyin kanunlar tarafından memlekete yerleştirilmiş olması gerekir diyen özlü söz çok yerinde bir sözmüş."[25] Böylece Montesqueiucü bir idealde, cumhuriyetçi geleneklerin yapımı ve benimsenebilmesine yol gösterenin yasalar olduğu açıktır.

Cumhuriyetçi erdemlerin kamu iyiliğini bireysel iyiliğe üstün tutan anlayışını tekrar eden Montesquieu, yaşadığı yüzyıl itibariyle, klasik cumhuriyetçi düşünürlerden farklı bir soruna da sahiptir. Bu sorun ticaretin yükseldiği ve klasik cumhuriyetçiliğin varlığını sürdürebileceği bir paradigmayı altüst eden burjuvazinin ülküleriyle bağlantılı olarak belirir. Antik cumhuriyetleri karakterize eden biçimsel ve maddi koşullar, özel çıkarı kamu yararına göre ikincil sayan cumhuriyetlerle modern ticaret toplumunun birlikte varoluşunu olanaksızlığına işaret eder. Bu durumda 17. yüzyılda gelişen ticaret, giderek Avrupa devletlerini, toplumsal ahlâksızlığa ve cumhuriyetin yozlaşmasına mahkûm eder:

> Halk hükümetinde yaşayan Yunanlı politikacılar, kendilerine dayanak olarak faziletten başka kuvvet göremiyorlardı. Bugünkü politikacılar ise bize yalnız endüstriden, ticaretten, maliyeden ve hattâ servet ve lüksten söz ediyorlar.
>
> Bu fazilet tükenince tutku, kendisini buyur edenlerin kalplerine, cimrilik de herkesin içine girer. İstekler yön değiştirir; sevilen şey sevilmez olur; kanun-

---

[22] Celine Spector, "Montesquieu: Critique of Republicanism?", s. 41.

[23] Manfred G. Schmidt, *Demokrasi Kuramlarına Giriş,* çev. M. E. Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 54.

[24] Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy,* çev. J. C. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford: Oxford University Press, 1997, I. 3, s. 28.

[25] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* V, 4, s. 63.

> lara uyarak hür yaşarken kanunlara uymadan hür yaşamak arzusu uyanır; her vatandaş efendisinin evinden kaçmış bir köleye benzer; *sav* olan şeye *sertlik* adı verilir; *kural* olan şeye *engel* denir; *dikkatin* adı değişir *korku* olur. Orada azla yetinmek cimrilik adını alır, biriktirme isteği değil. Önceden vatandaşların malı mülkü ülkenin serveti sayılırdı ama şimdi ülkenin serveti vatandaşların har vurup harman savurmak istedikleri babadan kalma miras hâlini alır. Cumhuriyet artık bir ölüyü andırır; kuvveti de birkaç vatandaşın yetkisiyle bütün milletin serkeşliğinden başka bir şey değildir.[26]

Cumhuriyet ve ticaret arasındaki ilişkinin gerilimi, ticaretin yükseldiği ve lüksün arttığı bir toplumda, cumhuriyetin de yaşama olanağını yok eder: "Halkı gönençli ve mutlu yapan öznitelikler, zengin ve tatmin edici bir toplumda varlığını sürdüremez. Hiçbir şey cumhuriyetçi başarı gibi başarısız görünemez."[27] Dolayısıyla cumhuriyetin başarısı, ticari toplumun lüks kaynaklarının azalması anlamına geleceğinden, modern dünya cumhuriyetçi ideallerden vazgeçmeye hazırdır.

Montesquieu tüm bu geleneksel çıkarımları kabullenmek yerine, çağın yükselen burjuva değerlerine uygun olan ticaret ile erdem arasındaki antinomiyi aşmayı dener. Hem ticaretin hem de erdem ruhunun ortak özelliği olan özdisiplin, kişisel tutkuların önlenmesini gerektiren bir değerdir. Böylece tıpkı Aristoteles'in cumhuriyetçi idealinde olduğu gibi *eunomia* (disiplin) temelindeki *isonomia* (eşit siyasal haklar ve yasalara katılım) rejimiyle hem modern dünyanın hem de klasik cumhuriyetin değerlerini içeren bir siyaset anlayışına erişilebilir. Bireylerin hem yurttaş hem de tüccar olarak tutkularını disiplin altına alma gereği, Montesquieu'yü, modern ticari cumhuriyetlerde, erdemlerin, tutkuları denetim altında tutan rasyonel yasalar eşliğinde sürdürülebilirliği konusunda cesaretlendirir. Ticaret ekonomisi uygulayan küçük devletlerde, tüccarların tutumluluk erdemi, kişisel çıkarların tanımıyla kamu çıkarının tanımını bir araya getirir.[28] Bu açıdan Montesquieu günümüz toplumlarında da cumhuriyetçi görüşlerin hâlâ sürdürüleceğine ve demokrasi ile cumhuriyetçiliğin iki karşıt siyasal eğilim olmadığına dair inancımızı tazelemesi açısından kayda değer bir sonuç elde eder. Artık erdem ve ticaret birbirlerine karşıt değildir ve modern cumhuriyetler için açılan bu yeni yolda, bir arada var olabilmeleri hâlâ bir olanak taşır:

> Eski Yunan'da iki çeşit Cumhuriyet vardı: Bir çeşidi Lakedemonya gibi askerlikle uğraşan Cumhuriyetler, öteki de Atina gibi ticaretle uğraşan Cum-

---

[26] A.g.e., III. 3, ss. 44-45.

[27] Judith Shklar, *Montesquieu,* s. 38.

[28] Celine Spector, "Montesquieu: Critique of Republicanism?", s. 44.

> huriyetlerdi. Birincilerde vatandaşların boş oturmaları istenirdi; ikincilerde ise vatandaşa çalışma sevgisi aşılamak isterlerdi. Solon boş oturmayı bir suç hâline getirdi ve her vatandaşın hayatını nasıl kazandığı hakkında hesap vermesini istedi. Gerçekten de öyle, yalnız zorunlu olan şeyler için para harcanması gereken iyi bir demokraside herkesin parası olması gerekir; olmazsa kim verirdi vatandaşa bu parayı?[29]

Cumhuriyetçi Özgürlüğün Değişen Tanımı

Montesquieu'nün cumhuriyetçi gelenekte yarattığı bu kırılma, hemen hemen tüm 17. yüzyıl yazarlarında görülen ortak bir kaygının ürünüdür. Özellikle İngiltere bu yüzyılda yurttaş ve iktidar tanımlarının değişiminde öncü rol üstlenir.

> Stuart monarşisinin muhalifleri, 1640'larda krallığın iktidarını ciddi bir biçimde sorgulamaya başladıklarında, ancak o zaman kendilerini kralların tebaası yerine özgür doğan yurttaşlar olarak tanımlamaya başladılar. (...) "egemen gücü elinde tutanları" ise (...) kendi adlarına hareket eden kişiler olarak değil, devletin temsilcileri olarak görmeleri de yine aynı döneme rastlar.[30]

17. yüzyılın genel eğilimi, Locke'u takiben yurttaşların özgürlüğünü bireysel hak olarak tanımlama yönündedir. Bireylerin özgürlüğü konusundaki bu yeni talepler, özgürlüğün katılımcı olmayla ilişkili klasik cumhuriyetçiliğin özgürlük tanımını da değişime uğratır.

Aristotelesçi gelenekle özdeşleştirilebilecek klasik cumhuriyetçi gelenekte özgürlük, siyasal katılımı gerektirir. Çağdaş dünyanın özgürlüğe ilişkin çözümlemelerine kavramsal yol haritası sunan Isaiah Berlin "pozitif özgürlük" olarak adlandırdığı ve cumhuriyetçi yönetimlere özgülediği katılımcı özgürlüğün karşısına, bireyin eylemlerine müdahalenin olmamasını gösteren ve liberal anlayışın bir uzantısı olarak tanımladığı "negatif özgürlük" kavramını yerleştirir. Bu açıdan Montesquieu'nün özgürlük anlayışı ilk bakışta *Kanunların Ruhu Üzerine* eserinin IX. kitabında sunduğu üzere, liberal geleneğin bir parçası olarak değer bulan negatif özgürlük kavrayışının bir örneği olarak tanımlanabilir. Montesquieu burada özgürlüğü cumhuriyetçi bir *topos*tan bağımsız, bireysel bir değer olarak sunar. Ancak bu saptama günümüzün ideolojik yanılsamasının bir ürünüdür.

Berlin'in bilerek ya da bilmeyerek modern okuyucuya sunmadığı bir diğer özgürlük tanımı vardır. Özellikle günümüzde Quentin Skinner, Philip Pettit gi-

---

[29] Montequieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* V. 6, s. 66.

[30] Quentin Skinner, "Devletler ve Yurttaşların Özgürlüğü", *Devletler ve Yurttaşlar,* Quentin Skinner ve Bo Stråth (der.), çev. G. Aksay, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, s. 3.

bi çağdaş cumhuriyetçiler tarafından sahiplenilen ve Machiavellici geleneğin bir uzantısı olarak beliren "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" ya da "bağımlılığın yokluğu olarak özgürlük",[31] çağdaş dünyanın, özgürlük konusundaki ideolojik belirlenimlerinin bir uzantısı olarak oluşturduğu dikotomiyi aşma girişimidir. Bu özgürlük tanımı, bireyin özgürlüğüne odaklanmakla birlikte, liberal geleneğin özgürlük anlayışının baskıcı bir güç olarak gördüğü yasaların yokluğunda özgürlükten de söz edilemeyeceğini ileri sürer. Montesquieu'nün, daha önce de anıldığı üzere, özgürlük ve yasa arasında kurmuş olduğu doğru orantı, açıkça onu liberal gelenekten uzaklaştırarak, çağdaş cumhuriyetçilerin Romalı kaynaklarla Machiavelli okumalarından devşirdiği cumhuriyetçi özgürlük tanımına yaklaştırır. İnsanların özgürlüğü, ellerindeki güçte değil, yasa altındaki güvenliktedir: "Bir yurttaşın kendisini, kişisel güvenliği algısından kaynaklanan kesin bir zihinsel barış durumunda, diğerlerinden ya da devletten gelecek baskıların korkusu olmaksızın yaşadığında özgür görebilir."[32]

Montesquieu modern toplumun temeline yasaları koyarak, tipik bir Aydınlanmacı olduğunu ispat ederken; siyaset düşünürlerinin Platon'dan bu yana izini sürdükleri akıl-duygu çatışmasında akla öncelik tanımış olur. Platon, ruhun coğrafyasını keşfettiği *Timaios* diyaloğunda, iradeyi akılla ya da tutkuyla uyumlu olarak betimler.[33] Tutkuya teslim olmak, arzuların esiri hâline gelmektir; irade ancak akla uygun davranışa yöneltildiğinde, özgürce davranma şansı yakalanabilir.

Platon'un ulaştığı sonuç, Montesquieu tarafından da onaylanır. Özellikle "yasanın bittiği yerde tiranlık başlar,"[34] diyen Locke'un eserlerinin etkisi altındaki Montesquieu için de özgürlük, ancak aklın ürünü olan yasalar altında varlığını sürdürebilen bir değerdir. Bu açıdan Montesquieu, bireylerin özgürlüklerine işaret ederken, demokrasinin de sınırlarını çizmiş olur:

> Doğru, demokrasilerde millet her istediğini yapıyormuş gibi görünür ama siyasi hürriyet her istediğini yapmak demek değildir. Bir Devlette, yani ka-

---

[31] Bu noktada tahakkümsüzlük ya da bağımsızlık ile liberal anlayışla özdeşleştirilen müdahalesizlik kavramlarını birbirlerinden ayırt etmek gereklidir. Bu iki gelenek arasındaki farkı yasaya biçtikleri önem belirler. Tahakkümzlük ya da bağımsızlık olarak özgürlük anlayışı yasaların bireylerin özgürlüğü için bir ön koşul olduğunu ileri sürerken, müdahalesizlik olarak özgürlük anlayışı, yasaları, özgürlüğü kısıtlayan bir zor kullanma gücü olarak yorumlar. Çağdaş cumhuriyetçi gelenek, klasik cumhuriyetçi gelenek ve liberal gelenek açısından yapılan özgürlük tanımlarının ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük.*

[32] Celine Spector, "Montesquieu: Critique of Republicanism?", s. 44.

[33] Bkz. Platon, *Timaios,* çev. E. Güney ve L. Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

[34] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme –Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme,* çev. F. Bakırcı, Babil Yay., Ankara 2004, s. 169.

> nunları olan bir toplumda, hürriyet, ancak istememiz gereken şeyi yapmaktan ibaret olmalı yoksa istememiz gerekmeyen şeyi yapmaya zorlanmaktan değil.
>
> Bağımsızlığın ne olduğunu, hürriyetin ne olduğunu iyice kafamıza yerleştirmeliyiz. Hürriyet, kanunların izin verdiği şeyi yapma hakkıdır; bir vatandaş kanunların yasak ettiği şeyi yapabilseydi hür sayılmazdı o zaman; çünkü öteki vatandaşların da aynı yetkiyi kullanma hakkı olurdu.[35]

Dikkat edilirse Montesquieu, klasik cumhuriyetçilerin yönetime katılımı ön gören özgürlük kavrayışından uzaklaşarak, Machiavelli'nin izlerini takiben, özgürlüğü yönetmek değil, yönetilmemekle özdeşleştirir.[36] Montesquieu'ye göre;

> vatandaşın siyasi hürriyeti demek, insanın kendini güvenlik içinde görmesinden duyduğu kalp huzuru demektir. Hürriyetin var olması için de hükümetin bir vatandaşın başka bir vatandaştan korkmasını önleyebilecek durumda olması gerek.[37]

Böylece Montesqueiu'nün kavramsal şeması her ne kadar cumhuriyetçi gelenekten uzaklaşmış görünse de, aslında hâlâ ancak yasalı yönetimlerin özgürlüğü koruyacağını öne süren cumhuriyetçi ilkenin peşinden gider. Bu yasalar herhangi bir kurala bağlı olmayı olmanın değil, özgürlüğü koruyan yasaların korunması gerektiğinin bir ifadesidir. Nitekim Montesqueiu, "demokrasiyle soylular yönetimi nitelikleri bakımından hür sayılmazlar"[38] diyerek, sınırlandırılmamış herhangi bir yönetim şeklinde özgürlüğün olanaklarının tükendiğine dikkatleri çeker.

Montesquieu'ye göre özgürlüğün tersi köleliktir. Montesquieu köleliği iki anlamda değerlendirir. İlk anlamda kölelik, toplumsal bir sınıfa işaret eder: "Kölelik demek, bir insanın malıyla mülküyle, hayatıyla başka bir insanın avucunun içinde olması demektir." Bu türden bir kölelik hem kölenin hem de efendinin erdem düşüncesinden uzaklaşmasına ve tutkularının esiri olmalarına neden olur. Kölelik kurumuna,

> niteliği bakımından (...) iyidir denemez. Ne efendinin işine yarar bu, ne de kölenin. Göreceği işi fazilet duygusuyla yapmadığı için kölenin işine yaramaz; köleleriyle temas sonunda kötü alışkanlıklar edineceği, farkında olma-

---

[35] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* XI. III, s. 155.
[36] Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy,* I. 5, s. 31-32.
[37] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* XI. VI, s. 156.
[38] A.g.e., XI. IV, s.155.

> dan faziletlerinin tümünden uzaklaşacağı, gururlu, aceleci, kaba, öfkeli, şehvet düşkünü, zalim bir insan olacağı için, efendinin de işine yaramaz.[39]

Bu durumda kölelik kurumu cumhuriyetçi bir yönetimde varlığını sürdüremez; çünkü cumhuriyetçi yönetimlerin ilkesi "erdem"dir.

Montesquieu'nün sözünü ettiği ikinci tür kölelik ise siyasi köleliktir: "İstibdatla yönetilen ülkelerde insanlar zaten siyasi köle durumunda oldukları için, buralarda kölelik başka yerlerden daha hoş görülebilir."[40] Köleliğin hoş görülmediği ve bir kurum olarak reddedildiği siyasi geleneklerse, ancak yöneticilerin de anayasal bir sınırlamaya tâbi oldukları ılımlı yönetimlerdir. Buradan hareketle Montesquieu'nün özgürlüğü ancak anayasal bir toplumda olanaklı gördüğü sonucuna ulaşılabilir.

Yönetimin Sınırı: Kuvvetler Ayrılığı

Anayasalı devletlerin temel özelliği, iktidarı sınırlamış olmalarıdır. Başka bir deyişle iktidarın keyfî kararları anayasayla denetim altına alınırken, halkın özgürlüğü de bu denetimin bir sonucu olarak olanak kazanır. Yönetimlerin sınırlanmasının ilk koşulu akılcılık, ikinci koşuluysa "kuvvetler ayrılığı" ilkesidir. Daha önce Locke'un eserlerinde yasama-yürütme ve federatif erk olarak adlandırılan kuvvetler ayrılığı ilkesinin modern biçiminin mucidi sayılan Montesquieu, bu ayırımı İngiltere'nin özgürlüğünün sırrı olarak görür.[41] İngiliz yönetim sistemi, yürütme kurumlarında yer alan monarşinin, Lordlar Kamarası, üst mahkeme ve yasamanın bir parçasında yer alan aristokrasinin ve yasamanın diğer parçasında yer alan demokrasinin en iyi öğelerinin birleşmesinden oluşur.

---

[39] A.g.e., XV. I, s. 228.

[40] A.g.e., XV. I, s. 228.

[41] Alaeddin Şenel *Siyasal Düşünceler Tarihi* adlı kitabında, Montesquieu'nün İngiliz yönetiminden ilham alarak oluşturduğu yasama-yürütme-yargı ayrımının bütünüyle bir yanlış anlamaya dayandığını ileri sürer:

> Montesquieu, İngiliz anayasasının monarşi, aristokrasi ve demokrasi öğelerinin karışımı olduğunu, kralın yürütme, parlamentonun yasama, mahkemelerin yargı erkini ellerinde tuttuğunu sandı. 'Sandı' diyoruz çünkü, 18. yüzyılda İngiliz anayasasında yürütme erki, kralın elinden, yasama erkini elinde tutan parlamentonun içinden çıkan kabinenin eline geçme yolunda idi. Montesquieu bu üç erkin ayrı ellerde bulunması gerektiğini söylemiş, hangi işlerin yasamanın, hangi işlerin yürütmenin alanına girdiğini araştırmamış, erklerin yetki alanlarının sınırlarını çizmeye kalkışmamıştı. Kalksaydı, İngiltere'de ne kuvvetler ayrımı, ne de kuvvetlerin birbirlerini dengeleyip denetlemeleri gibi bir durumun bulunmadığını görebilirdi.

Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi –Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş,* Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1995, s. 355.

Başka bir deyişle tüm toplumsal tabakalar yönetimde içerilmiş, yönetsel erkler ise bu tabakalar arasında pay edilmiştir. Montesquieu'ye göre;

> bu üç yetki, yani kanun yapma yetkisi, genel kararları uygulama yetkisi, suçluları ya da vatandaşlar arasındaki anlaşmazlıkları yargılama yetkisi, aynı zamanda aynı kişinin ya da yüksek memurlardan, soylulardan, halktan oluşan aynı toplulukların elinde bulunsaydı, Devlette her şey yıkılırdı.[42]

Tüm güçleri uygulama yetkisinin aynı kişi ya da toplulukta bulunması, despotizmin de başlangıcıdır. Bu açıdan Montesqui-eu'nün keşfi, halkın siyasetin tek belirleyicisi hâline geldiği demokrasiler için de bir sınır niteliğindedir.

Her ne kadar çağdaş siyasetin temel ilkelerinden biri olarak kabul edilse de bir kısım Montesquieu yorumcusu, "kuvvetler ayrılığı" ilkesinin Montesquieu'nün muhafazakârlığına işaret ettiğini ileri sürerler. "(...) ferdi hürriyeti, mülkiyeti ve aristokrasinin eski imtiyazlarını üstün tutan bir liberal aristokrat olan Montesquieu (...)",[43] Althusser'in yorumuyla, eskimiş bir paradigmanın ürünü olan aristokrasi ve monarşiyi, 17. yüzyılın yükselen demokratik talepleri karşısında korumaya almıştır.[44] Ancak ister muhafazakâr isterse ilerici amaçlar çerçevesinde ileri sürülmüş olsun, Montesquieu'nün biçimlendirdiği "kuvvetler ayrılığı" ilkesi, hem 18. yüzyılın ilerici burjuvaları tarafından monarşi karşıtlığını güçlendirmek için savunulmuş hem de Fransız ve Amerikan devrimcileri tarafından çağdaş anayasanın güvencesi olarak kullanılmıştır. Günümüz siyasetinde ise demokratik yönelimlerle zedelenmiş olsa da, "kuvvetler ayrılığı" bir ilke olarak anayasal devletin göstergesi olarak kabul edilir.

"Kuvvetler ayrılığı" ilkesi her ne kadar Montesquieu'nün dilinde modern ifadesini bulsa da, ilkenin öncü örneklerini Roma Cumhuriyetinde bulmak olanaklıdır. Roma'da siyasetin krallık, tribün ve senato kurumlarını içeriyor oluşu, tüm toplumsal sınıfların hem siyasal alanda dengeli olarak erk sahibi olmasına hem de dizgin vurulamayan hırsların denetlenmesine yardımcı olur. Bu nedenle bir Aydınlanma düşünürü olarak Montesquieu'yü tıpkı Althusser gibi pek de inandırıcı bulmayan Philippe Corcuff, "kuvvetler ayrılığı" ifadesini yetersiz bulur. Corcuff'a göre tezin içeriğinde bulunan kuvvetlerin birbirlerine karşı sınırlandırılması ve dengelenmesi durumu, aslında söz konusu kuvvetlerin aralarındaki ilişkinin de en açık göstergesidir.[45] Bu açıdan Corcuff'a göre Montesqueiu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine* tezinin kilit cümlesi şudur: "iktidarın kötüye

---

[42] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* XI. 6, s. 157.

[43] William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri,* s. 240.

[44] Louis Althusser, *Montesquieu –Siyaset ve Tarih,* s. 125; Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi,* s. 355.

[45] Philippe Corcuff, *Siyasetin Büyük Düşünürleri,* çev. A. U. Kılıç, İstanbul: Versus Kitap, 2008, s. 33.

kullanılmaması için (...), iktidarın bizzat iktidarı durdurması lazım."[46] Başka bir deyişle Montesquieu bireylerin içsel tutum ya da iyi niyetlerine güvenmek yerine, var olan anayasal sistemi kırılmaz hâle getirerek, kurumların sağlamlığına güvenmeyi tercih eder. Böylece insanın doğası gereği eline geçirdiği her türden erki kötüye kullanmaya eğilimli olduğu konusunda Machiavelli'nin insan doğasına ilişkin yapmış olduğu kötücül saptamayı sürdürür. O halde despotizme yatkın birey doğası, ancak dıştan sınırlamalarla dengelenebilir.

Montesquieu'nün "kuvvetler ayrılığı" tezi, Türkiye gibi yürütme erkinin parlamento içerisinden seçildiği ülkeler için özellikle uyarıcı bir anlam taşır. Bugün Althusser ya da Corcuff'un Montesquieu'ye kuşkuyla yaklaşmalarına neden olan sınıfsal ayrımların bulunmadığı göz önüne alınırsa, "kuvvetler ayrılığı" ilkesinin toplumun gücünün yine toplumsal diğer kurumlar tarafından dengelenmesi hâline dönüştüğü açıktır. Bu açıdan demokrasinin ruhunu zedelemeksizin cumhuriyetçi kalmak hâlâ olanaklar içerir.

Sonuç Yerine

Montesquieu her ne kadar çağının Avrupası'nın tarihsel sorunlarına içkin saptamalar yapıyor gibi görünse de, aslında kitabına koyduğu başlık kendi niyetini ele vermektedir. Montesquieu belirli kanunlar/yasalar üzerine değil, *Kanunların Ruhu Üzerine* yazar. Bu açıdan Montesquieu'nün saptamaları, bize tarihin olanaklarla dolu olduğu ve tarih okumalarının gerekliliği konusunda yol gösterici niteliktedir.

Her şeyden önce Montesquieucü kavramsallaştırmalar hâlâ kategorik olarak dahi çözemediğimiz bir sorunun varlığına işaret eder: cumhuriyetçilik ve liberalizm arasındaki çağdaş dünyanın öngördüğü ayrılık, yapay bir ayrılık değil midir? Bugünün modern demokrasileri, aslında iki geleneğin baskın özelliklerini bir araya getirme çabasındadır: temsilî bir sistem ile ticaretin gelişmesi, halkın egemenliğiyle yurttaş bağımsızlığı, güçlü bir kamu ruhu ve dayanışması ile özel alanın büyümesi, vb. Tüm bu var olan taleplerin derinlerinde yatan ruh cumhuriyetçi mi yoksa liberal midir? Aslında hem liberal hem de cumhuriyetçi kuramcıların bu ruhun kendilerine ait olduğu iddiasında bulunacakları açıktır. Bu iddiaların her ikisi de büsbütün temelsiz değildir.

Montesquieu bir yanıyla, hümanist geleneğin sağladığı entelektüel ortamda gelişen Aydınlanma'nın sosyal felsefesinde varlık gösteren ticaret toplumunun savunusunu yapar. Bu açıdan artık ticaret toplumunda erdemin davranışa dönüşmesi tehdidi yasa yoluyla aşılmaya çalışılır. Diğer yanıyla Montesquieu hâlâ bir cumhuriyetçidir. Özellikle liberal toplumun bugün olanaklı tek yönetim

---

[46] Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* XI. 4, s. 155.

şekli olarak sunduğu demokrasiyi sınırlama girişimi, topluluğun devamlılığına biçtiği değerle bireyin kişisel yararını ikincil kılması, daha sonraları liberaller tarafından sahiplenilecek olsa da yönetimlerin sınırlandırılmasına ilişkin klasik cumhuriyetçi tezleri kullanması ve birey özgürlüğünü özgür bir devlette yaşama arzusuyla ilişkili olarak ele alması, onun cumhuriyetçi karakterinin en açık ifadeleridir. Bu nedenle Montesquieu'yü anlamak, liberal ve cumhuriyetçi geleneklerin ortak kaynaklarını görmek ve dahası bu geleneklerden her birinin çağdaş dünyada bir arada değerlendirilmesi zorunluluğunu fark etmek demektir. Montesquieu, çağdaş dünyada liberal ve cumhuriyetçi gelenekler arasındaki antagonizmaya son vermenin bir yolunu sunmakla kalmaz; aynı zamanda günümüz demokrasilerinin cumhuriyetçi geleneği birey özgürlüğünden vazgeçmeyi gerektiren eskimiş bir paradigmanın ürünü olarak görenlerin eleştirilerine karşı, sunduğu yol haritasıyla demokrasiyle cumhuriyetçilik arasındaki bağları da yeniden kurar.

Kaynakça

Althusser, Louis, *Montesquieu –Siyaset ve Tarih,* (çev. A. Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.

Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* (çev. K. Alemdar), İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

Berlin, Isaiah, "Montesquieu", *Proceedings of the British Academy,* XLI, 1955, s. 267-296.

Canfora, Luciano L., *Demokratik Retoriğin Eleştirisi,* (çev. D. Kundakçı), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Corcuff, Philippe, *Siyasetin Büyük Düşünürleri,* (çev. A. U. Kılıç), İstanbul: Versus Kitap, 2008.

Durkheim, Émile, *Montesquieu and Rousseau, Forerunner of Sociology,* (çev. R. Manheim), Ann Arbor: The University of Michegan Press, 1960.

Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri,* (çev. İ. Özel), İstanbul: Şûle Yayınları, 2005.

John Maynor, "Modern Republican Democratic Contestation: A Model of Delibrative Democracy", *Repablicanism in Theory and Practice,* I. Honohan ve J. Jennings (der.), New York: Routledge, 2006, ss. 125-139.

Kızılçelik, Sezgin, *Sosyoloji Tarihi 1 –İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri,* Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.

Locke, John, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme –Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme,* (çev. F. Bakırcı), Ankara: Babil Yay., 2004.

Machiavelli, Niccolò, *Discursas on Livy,* (çev. J. C. Bondanella ve P. Bondanella), Oxford: Oxford University Press, 1997.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* (çev. F. Baldaş), Ankara: Seç Yay. Dağ., 2004.

Moore Jr., Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri –Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü,* (çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel), Ankara: İmge Kitabevi, 2003.

Pangle, Thomas L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism –A Commentary on 'The Spirit of the Laws'*, Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

Platon, *Timaios,* (çev. E. Güney ve L. Ay), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment –Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton: Princeton University Press, 2003.

Schmidt, Manfred G., *Demokrasi Kuramlarına Giriş,* (çev. M. E. Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Shklar, Judith, "Montesquieu and New Republicanism", *Machiavelli and Republicanism,* G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 265-279.

Shklar, Judith, *Montesquieu,* Oxford: Oxford University Press, 1987.

Skinner, Quentin, "Devletler ve Yurttaşların Özgürlüğü", *Devletler ve Yurttaşlar,* Quentin Skinner ve Bo Stråth (der.), (çev. G. Aksay), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, s. 3-24.

Skinner, Quentin, *Liberty Before Liberalism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Spector, Celine, "Montesquieu: Critique of Republicanism?", *Republicanism: History, Theory and Practice,* D. Weinstock ve C. Nadeau (der.), Londra: Frank Cass Publishers, 2004, s. 38-53.

Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi –Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş,* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995.

Tunçel, Ahu, *Bir Siyaset Felsefesi –Cumhuriyetçi Özgürlük,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

DAVID HUME*

Örsan K. Öymen

18. yüzyıl İskoç filozofu David Hume'da –birçok filozofta olduğu gibi– ahlâk ve siyaset felsefesi iç içe geçmiş durumdadır. Ahlâk kavramından bağımsız bir siyaset kavramı, etikten bağımsız bir siyaset felsefesi de olamaz; olsa bile bu türden bir siyaset felsefesinin teorik temeli zayıf kalır. Özgürlük, adalet, eşitlik, barış, yardımseverlik, sevgi, vicdan, dostluk, cömertlik, cesaret, iyilik gibi ahlâk olgusunun bazı temel kavramları doğrudan siyaset felsefesiyle bağıntılı kavramlardır. Bu kavramların bir bölümü aynı zamanda hukuk dediğimiz alanın da temel kavramları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla siyaset felsefesinin de hukuk felsefesinin de temelinde ahlâk felsefesi vardır. Bu nedenle Hume'un siyaset felsefesini anlamak için öncelikle düşünürün ahlâk felsefesini, yani ahlâk üzerine geliştirdiği felsefi düşünceleri anlamak gerekir. Ayrıca Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesi yaklaşımlarının din felsefesi ile de çok yakından ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Hume'un hem epistemolojik hem de siyasal bağlamda dine yönelik kuşkucu ve olumsuz görüşleri, ahlâk ve siyaset hakkındaki görüşleriyle birlikte, aynı bütünün parçasını oluşturmaktadır.

Hume'un ahlâk felsefesinin odağında, ahlâki değer yargılarının, insan eylem ve seçimlerinin temelinde, aklın mı yoksa duygunun/tutkunun mu olduğu so-

---

* Bu yazı, *Hume* (İstanbul: Say Yayınları, 2010) adlı kitabımda yer alan *Din Felsefesi* ve *Ahlâk Felsefesi* başlıklı ara bölümlerden ve Kocaeli Üniversitesi Uluslararası Felsefe Sempozyumu'nda (Mayıs 2011) sunduğum *Hume'un Agnostisizmi ve Nietzsche'nin Ateizmi Üzerine* başlıklı bildiriden yararlanılarak hazırlanmıştır. Söz konusu metinler, bu yazıda, zaman zaman özetlenmiş zaman zaman da geliştirilerek derinleştirilmiştir.

rusu vardır. Hume, iyi yaşamın, ahlâklı yaşamın nasıl olması gerektiğiyle ilgili normatif boyutta –bütüne vurgu yapan birtakım kişisel görüşlere sahip olsa da, örneğin kişilerin bencil çıkarlarının değil, toplumun bir bütün olarak yararının, iyiliğinin ve mutluluğunun gözetilmesi gerektiği türünden anlayışları savunsa da– insan ruhunun eylem ve tercihler bağlamında incelenmesi, insan psikolojisinin ortaya çıkartılması, insan ruhuyla ilgili olguların ortaya konması vb. konularla daha çok ilgilenmiştir.

Hume'un ahlâk felsefesine dair en önemli iki eseri, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* ve *Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* başlıklı kitaplarıdır. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* eserinde, *Tutkular Üzerine* başlıklı ikinci kitap ile *Ahlâk Üzerine* başlıklı üçüncü kitap ve *Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* eserinin tamamı, Hume'un ahlâk felsefesini ve aynı zamanda siyaset anlayışını ortaya koyar. Ancak Hume'un *Ahlâki ve Siyasi Denemeler* eserindeki belli başlı denemeler de, düşünürün siyaset felsefesinin anlaşılması açısından önemli metinlerdir. Hume, bu eserlerde, rasyonalist bir insan anlayışına karşı çıkarak, ahlâki değer yargıları ile insan eylem ve seçimlerinin kaynağında duyguların ve tutkuların olduğunu, istencin eyleminde itici gücün her zaman duygular ve tutkular olduğunu söyler. Hume bu görüşüyle, Platon, Leibniz, Spinoza gibi birçok rasyonalist filozofun aklı temel alan klasik ahlâk felsefesi geleneğine de karşı çıkmış olur.

Hume, tutku ile akıl arasındaki çatışmanın, hem felsefe tarihinde hem de günlük sıradan yaşamda, her zaman gündemde olduğunu ve genel olan, en sık olan, olağan olan şeyin her zaman akla öncelik verilmesi, aklın tercih edilmesi olduğundan söz eder. Genel kanı, insanların akla uygun davranmaları durumunda erdemli olacakları, insanın eylemlerini aklına göre yönlendirmesi gerektiği yönündedir. Filozoflar da genellikle, akla uygun olana, ezeli ve ebedilik, değişmezlik, ilahîlik özelliklerini yüklemişler; duygu ve tutkuların ise körlüğü, değişkenliği ve aldatıcılığı konusunda ısrarcı olmuşlardır. Hume bu felsefenin tamamıyla bir yanılgıdan oluştuğunu, aklın tek başına hiçbir zaman eylemin itici gücü ve yönlendiricisi olamayacağını, aklın tutkuya hiçbir zaman karşı çıkamayacağını söyler. Ahlâk söz konusu olunca, akıl tutkuların kölesidir ve öyle de olmalıdır.

İlk bakışta Hume'un burada romantik bir çıkış yaptığı izlenimi doğabilir. Ancak Hume'un kastettiği şey aslında şudur: Hume'a göre insanın akıl yürütmesinin iki biçimi olabilir; bu akıl yürütme türleri ya matematik ve aritmetikte olduğu gibi *a priori* akıl yürütmeler ve çıkarımlardır; dolayısıyla buradaki yargılarda zorunluluk içeren kanıtlar ve tanımlar söz konusudur ya da bu akıl yürütme türleri olgu ve varlık konularıyla ilgili, deneyime dayalı, *a posteriori* akıl yürütmeler ve çıkarımlardır; bu yargılarda ise *apriori* bir zorunluluk yoktur. Örneğin nedensellikle ilgili akıl yürütmelerimiz ikinci kategoride yer alan

akıl yürütmelerdir. Eylemlerimizin kaynağında ise, Hume'a göre bu iki alandaki anlamda bir akıl yürütme söz konusu değildir. Nedensellik bağlamında, evrendeki fiziksel nesnelerin hareketlerini incelerken yaptığımız gibi, eylemlerimizin de nedenleri üzerine önermeler ortaya koyabilir ve akıl yürütebiliriz; zaten bunu yaptığımızda da şunu görürüz ki bizi eyleme ve seçime iten güç, bizi yönlendiren şey, bir akıl yürütme değildir; duygu ve tutkulardır. İnsanın ruhu, tutkuları ve eylemleriyle ilgili gözlem ve deneyime dayanan bir tespittir bu. Bu, gözlem ve deneyim sonucunda ortaya çıkan bir olgudur; gözlem ve deneyime dayanmayan bir ahlâk felsefesi de kabul edilmemelidir (Hume'a göre felsefi akıl yürütme eyleminin temelinde de tutku vardır, bilgiye yönelik sevgi, doğruluk sevgisi, merak duygusu vardır ve felsefedeki bu arayış filozofa haz vermektedir). Hem filozoflar hem de genelde insanlar, ahlâk alanında akıllı olunması gerektiğinden veya akla uygun eylemlerden söz ederken, akıl sözcüğünü yanlış kullanmakta, akıl sözcüğünü felsefi bağlamın dışına çıkartmaktadırlar. Burada kastedilen sıradan anlamda bir akıldır. Bu anlamıyla akıl, soğukkanlılık tutkusundan başka bir şey değildir; hattâ aslında akıl bile değil, soğukkanlılık tutkusunun kendisidir. Bunun karşısında da, şiddetli, abartılı, heyecanlı tutkular vardır. İnsan soğukkanlı, sakin tutkuları aracılığıyla, abartılı, şiddetli ve heyecanlı tutkularını denetlemeye çalışır. Burada iki farklı tutkunun kapışması söz konusudur. Biz bu soğukkanlı, sakin tutkuya, sıradan günlük dilde akıl desek de, bu tartışmada akıl ile tutkunun kapışması söz konusu değildir. Ruhta akıl veya zihin gücü dediğimiz şey, soğukkanlı tutkunun şiddetli tutkuyu etkisi altına alması, onu bastırmasıdır.

İnsanların büyük çoğunluğu şiddetli tutkularının etkisi altında hareket eder. Ancak soğukkanlılık da zaman zaman devreye girerek şiddetli tutkuların yol açabileceği bazı önemli sorunları çözer. Bu iki tutkunun, hem bir kişinin ruhsal yapısı içinde hem de farklı kişiler arasında çatışması bağlamında, insan yaşamı hem kişiden kişiye hem de aynı kişinin ruhsal yaşantısında zamandan zamana göre değişkenlik gösterir. Felsefi ve/veya bilimsel aklın da burada yapabileceği herhangi bir şey yoktur.

Ahlâkta "iyi" ve "kötü" dediğimiz şey de, tamamıyla "acı" ve "haz" ile ilişkilidir. İyi söz konusu olduğunda ortaya çıkan şey "sevinç", kötü söz konusu olduğunda ortaya çıkan şey "acı" ve "hüzün"dür. İyi ve kötü belirsiz olduğu zaman, ortaya çıkan şey "umut" veya "korku"dur. İyi ve kötü her zaman belli başlı duygularla birlikte vardır; tek başına duygudan bağımsız, duygusal koşuldan bağımsız değildir.

Akıl, ahlâk konusunda tek başına kısırdır. Ahlâk kuralları aklın bir sonucu olamazlar. Akıl, yalnızca doğru ve yanlışın keşfedilmesi sürecinde işlevlidir. Bu da ya matematikte olduğu gibi belli başlı düşünceler arasındaki ilişkilerin doğruluğu bağlamında olabilir ya da olgu konularında, var olan şeylerle ilgili ger-

çeklik bağlamında olabilir. Tutkularımızın ve eylemlerimizin bir ahlâki gerçekliğe tekabül etmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Eylemler onaylanır veya onaylanmaz; ancak bu, onların ahlâki bir gerçeklikle ilişkisi olduğunu göstermez. Bu çerçevede eylemlerin akla uygunluğu veya uygunsuzluğu söz konusu olamaz. Ahlâki ayrımlar akıldan kaynaklanmaz. Akıl bu konuda tamamıyla edilgendir. Akıl, vicdan ve ahlâki duygu kadar etkin bir şeyin kaynağı olamaz. Bazı rasyonalist filozofların yaptığı gibi, ahlâk ilkelerini matematiğe benzer biçimde kanıtlamak ve kesinleştirmek de söz konusu olamaz. Ahlâkta "olan" ile "olması gereken" ayrı şeylerdir ve olandan, yani olgusal olandan, olması gerekene yönelik bir çıkarım yapılamaz. Olması gereken, arzu edilen, onaylanan bir şeydir; ancak var olanla ya da gerçeklikle ilgili bir akıl yürütmeyi içermez. Ahlâk akılsal yargıyla ilişkili olmaktan çok, hissedilen bir şeydir. Nitekim erdemlilik ruha haz veren bir şeydir. Elbette haz verdiği için bir şeye erdemli demeyiz; ancak aldığımız hazdan belli bir eylemin erdemli olduğunu hissederiz. Ahlâki ayrımlarımız acı ve haz duygularına bağlıdır ve onlara dayanmaktadır. Akla dayanan ezeli ve ebedi iyilik ve kötülük kavramları, ahlâken doğruluk ve yanlışlık kavramları olamaz.

Ancak Hume aynı zamanda, insanın toplumsal bir varlık olduğunu, bu bağlamda, ahlâkın da toplumsal düzlemde bir anlamının olduğunu, hattâ insan toplumsal bir varlık olduğu için ahlâk diye bir şeyin olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede, insanların toplum içinde sağlıklı, mutlu ve barış içinde bir arada yaşaması da akıl değil, duygu yoluyla gerçekleşecektir. Hume'a göre akla dayalı bir ahlâk anlayışından toplumsal bir yarar çıkması söz konusu olamaz. İnsanın bencil bir varlık olmasını önleyen şeyler, vicdan, merhamet, yardımseverlik, cömertlik, sevgi gibi duygulardır ve bunların akılla bir ilgisi yoktur. Ayrıca tüm bu duyguların temelinde de sempati duygusu, başka bir deyişle duygudaşlık, başkalarını hissetme, başkalarıyla benzerlik ve olumlu bağ kurmayla ilgili bir duygu bulunmaktadır. Bu, estetikteki duygudaşlık gibi bir şeydir; bir sanat eseri ile kurulan estetik ilişkide veya doğada ya da insanda var olan herhangi bir şeye yönelik kurulan estetik bir ilişkide var olan duyguya benzer. Duygudaşlık, her kişide farklı seviyelerde bulunsa da, hattâ bu yüzden birtakım çıkar çatışmaları meydana gelse de, her insanda var olan bir duygudur ve potansiyel olarak bile olsa her insanda çevre etkisi ve eğitimle daha üst seviyelere çıkma olasılığı bulunan bir şeydir. Nitekim Hume'un kendi ahlâkında çok önem verdiği adalet de, bu duygudaşlık sayesinde ahlâken onaylanan bir erdemdir. Söz konusu duygudaşlık sayesinde, insanlar adalet adını verdikleri bir erdeme ulaşmak için mücadele etmektedirler. Duygudaşlık sayesinde, biz, kamunun iyiliğini ve yararını gözetir; bunun sonucu olarak adaleti ahlâken olumlar, onaylar ve destekleriz. Duygudaşlık olmasaydı, aslında doğal olmayan, yapay olan, yaşanan gelenekler ve alınan eğitimler sonucunda ortaya çıkan adalet kavramına

yönelik ahlâken olumlu bir bakış da söz konusu olmazdı. Adalet, insanın var olmaya başladığı zamandan beri, duygudaşlık sayesinde arzulanan, geçerliliğini koruyan kilit bir erdemdir. Söz konusu adaletin nasıl sağlanacağı konusunda farklı uygulamalar her zaman olmuştur ve bu doğrultudaki mücadele devam etmektedir. Adalet, her zaman insanın zihninde olumlanan bir kavram olagelmiş, bu da insanlardaki duygudaşlık duygusu sayesinde olmuştur. Bu anlamda Hume, ahlâkı ve ona bağlı olarak siyaseti, ortak bir akıl çerçevesinde işlenen bir mesele olmaktan çıkartmış, ortak bir duygu bağlamında işlenen bir meseleye dönüştürmüştür. Sonuç olarak, Hume'a göre ahlâki ayrımlarımızın kaynağı duygudaşlıktır.

Hume, siyaseten zamanının ilerisinde düşünen bir filozoftu. Hume her şeyden önce laiklik ilkesine çok derinden inanmış, din ve siyaset –aynı zamanda din ve yönetim– işinin keskin bir biçimde ayrılması, dinin siyasetteki, hukuktaki, eğitimdeki ve her türlü kamu düzenindeki etkisinin kırılması gerektiğini savunmuştur. Hume, ahlâk konusunun dinin tekelinde olmadığına, hattâ dindar olan insanların büyük çoğunluğunun alçak ve ahlâksız olduğuna, ahlâklı olmanın önkoşulunun dindar olmak olmadığına inanmıştı. Hume aynı şekilde, siyaset konusunun da artık Ortaçağ zihniyetinden ve dinlerin tekelinden kurtulması gerektiğini savunuyordu.

Bu çerçevede Hume'un yaşadığı dönemle ilgili bazı ayrıntıları aktarmakta da yarar var. 18. yüzyılda Batı Avrupa'da hâlâ yoğun bir baskı ortamı vardı. Hume'un eserlerini kaleme aldığı dönemde, 1776 Amerikan Devrimi ve 1789 Fransız Devrimi henüz gerçekleşmemişti. Batı Avrupa'da Denis Diderot, Baron D'Holbach, Voltaire, Baron Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau gibi devrimci yazarların ve düşünürlerin kitapları meydanlarda yakılıyor, bu kişiler hapislere atılıyor veya sürülüyor, kitaplarını basanlar veya okuyanlar ise idam ediliyorlardı. Söz konusu aydınların –dindar olsalar da olmasalar da– ortak özellikleri, mutlak monarşiye, feodalizme ve teokrasiye karşı çıkıyor olmalarıydı. İşte Hume da eziyet çeken bu düşünürlerle ortak bir kulvarda mücadele ediyor, onlarla ortak bir siyasal yönelimde hareket ediyordu. Nitekim Hume, Diderot, D'Holbach, Rousseau ve Voltaire ile Fransa'da yaşadığı süre içerisinde yakın dostluklar kurmuştu. Hattâ Rousseau'nun, Fransa ve İsviçre'de gördüğü yoğun baskılar ve karşılaştığı saldırılar nedeniyle, günlerce süren bir fayton ve gemi yolculuğu ile İngiltere'ye kaçırılmasını ve oraya iltica etmesini, bizzat Hume'un kendisi örgütlemiş ve organize etmişti.

Hume, siyasetin dinin etkisi altında kalmasından son derece rahatsızdı. Hume'a göre Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri, peygamberliğin, vahyin ve daha birçok sözde mucizenin olmuşluğu, ruhun ölümsüzlüğü vb. gibi dinin temel düşünce ve tezleri akla ve deneyime tamamıyla aykırılık oluşturuyordu. Hume'a göre bunlar, insan aklının sınırlarını aşan ve bilinemez olan konulardı. Buna

rağmen sanki gerçeklermiş gibi bunların üzerine siyasal sistem ve toplumsal düzenlerin kurulması, Hume açısından pek de kabul edilebilir değildi; çünkü böylesi dinî kurgulardan yola çıkılarak yapılan siyaset, düşünüre göre, adalete ve barışa değil, tarih boyunca adaletsizliğe, baskıya, zulme ve savaşlara neden olmuştu.

Nitekim Hume da dinî baskılardan küçük çapta da olsa nasibini almış, Edinburgh Üniversitesi ve Glasgow Üniversitesi'ne öğretim üyeliği için yaptığı iki iş başvurusu da, ateist olduğu gerekçesiyle reddedilmişti. Hume bu yüzden ömrü boyunca akademik bir unvan taşıyamamış, eserleri sansüre uğramış, din hakkında yazdığı eserlerinin çoğunu yaşarken yayınlatamamış, bu eserler[1] ölümünden sonra yayımlanmıştı.

Hume, Tanrı'nın varlığı ve öznitelikleri, evrenin ve insanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğu, mucizelerin, peygamberliğin ve vahyin gerçek olduğu, ruhun ölümsüz olduğu vb. gibi tektanrıcı din kitaplarında yer alan iddiaların hem *a priori* açıdan hem de *a posteriori* açıdan bilinemez olduğunu, bunların bilgi ve akıl yürütme konusu olamayacaklarını, bu iddiaların akla ve deneyime aykırılık oluşturduklarını, insan zihninin sınırlarının ve kapasitesinin bu konularda bir önerme ortaya koymak için yetersiz olduğunu, bu anlamda akılcı ve deneyimci bir teolojinin de olanaksız olduğunu, söz konusu iddialara akıl ve deneyim temelinde değil, sadece iman temelinde inanmanın olanaklı olduğunu savunur. Ancak Hume iman etmenin de değerli, gerekli ve yararlı bir şey olduğunu düşünmez; bilge insanın bir şeye inanması için, Hume'a göre, akıl ve deneyim yeterlidir.

Hume'a göre tüm açık ve seçik düşünceler izlenimlerden kaynaklanmaktadır. İzlenimlerimiz de duyu algılarımızdan ve duygularımızdan oluşmaktadır. Duyu algısı ve duygular deneyimlerimizin tamamını oluşturmaktadır. Hume bu çerçevede nedensellik ilkesinin zihinde nasıl oluştuğunu irdeler. İki farklı olay arasında sürekli bir ardışıklığın izlenimler vasıtasıyla deneyim edilmesi durumunda, söz konusu iki olay arasında bir nedensellik ilişkisi olduğuna dair bir düşünce ve inanç oluştuğunu, böylece bir olayın neden ve etki diğer olayın da sonuç ve tepki olduğunu düşündüğümüzü ve ne zaman aynı neden ve etki meydana gelse yine aynı sonuç ve tepkinin ortaya çıkacağına inandığımızı, böy-

[1] Bu çerçevede Hume'un tektanrıcı dinlerin temel tezleri hakkındaki görüşlerini, bu konuları irdelediği *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* (David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion,* Londra: Penguin Books, 1990), *Dinin Doğal Tarihi* (David Hume, *Natural History of Religion,* Stanford, CT: Stanford University Press, 1956) ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding,* (ed.) Charles W. Hendel, Indianapolis&New York: The Liberal Arts Press, 1955) adlı eserleri üzerinden özetlemek gerekir.

lece iki olay arasında *a posteriori* bağlamda zorunlu bir ilişki olduğuna inandığımızı, ancak bunun *a priori* bir zorunluluk olmadığını söyler.

Bu çerçevede, Hume nedensellik ilkesinin Tanrı konusuna uygulanamayacağını vurgular. Tanrı'yı tüm evrenin yaratıcısı olan bir ilk neden olarak ortaya koymak, ona göre akla da deneyime de aykırıdır; çünkü nedensellik ilkesi ancak deneyim kapsamında anlaşılabilecek ve kurulabilecek bir şeydir. Nedensellik ilkesinin kurulabilmesi için hem neden ve sonucun hem de neden ve sonuç arasındaki ardışıklığın deneyim edilmesi gerekmektedir. Tanrı konusunda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Tanrı deneyimlenmemiştir. Sadece evren hakkında sınırlı deneyimlerimiz vardır, yani sonuç olduğu ileri sürülen evrenin bir kısmı tarafımızca deneyimlenmekte, Tanrı –yani sözde neden– ise tarafımızca hiçbir şekilde deneyimlenmemektedir. İnsan zihni evrenin yaratılış sürecini deneyimlememiştir. İnsan zihni bir Tanrı düşüncesi oluşturmaya çalışmakta; ancak bunu yaparken de aslında antropomorfik bir iş yapmaktadır; başka bir deyişle insana ait özellikleri sözde Tanrı'ya yükleyerek bir Tanrı ideası oluşturmaktadır. İnsan, nasıl yaratıcı ve tasarımcıysa, Tanrı da öyledir; insan, nasıl zeki ve bilgiliyse, Tanrı da öyledir; insan, nasıl merhametli ve iyi ise Tanrı da öyledir; ancak Tanrı'da tüm bu özellikler en mükemmel ve en üst seviyede birleştirilmiştir. Burada insan, Tanrı hakkında hiçbir deneyime sahip olmadığı halde, kendisine ait özelliklerden yola çıkarak bir Tanrı düşüncesine varmaya çalışmaktadır. Oysa Hume'a göre insan zihnini evrenin modeli hâline getirmek olanaklı değildir. Varlık sadece olgusal boyutta, deneyim temelinde söz konusu olabilir. Tanrı'nın deneyim temelinde olgusal anlamda, bir olgu olarak var olduğundan ve/veya özniteliklerinin neler olduğundan söz etmek olanaklı değildir; bu insan zihninin sınırlarını ve kapasitesini aşan bir konudur. Doğa hakkındaki deneyimlerimizden yola çıkarak deneyim edilmeyen bir varlığa yönelik çıkarım yapılamaz. İnsanın tasarım ve yaratım yetilerinden yola çıkılarak yapılan, insan tarafından deneyimlenen evrenin bir Tanrı tarafından yaratılması gerektiği yönündeki çıkarım geçersiz bir çıkarımdır. Bu çıkarım akla ve deneyime yatkın bir çıkarım değildir, dolayısıyla da temelsiz bir çıkarımdır. Burada yapılan işlem tamamıyla antropomorfik bir işlemdir. İnsan, zihninde, bu tür kurguları pekâlâ yapabilir; ancak bu, onların gerçek olduğu, olgulara tekabül ettiği anlamına gelmez. Evrenin bir düzen içinde mi yoksa kaos içinde mi olduğu konusu da tamamıyla bizim bakış açımıza bağlıdır; evrenin kendi içinde kaotik mi yoksa düzenli mi olduğunu belirleyemeyiz. Ancak yine de kişi, kendi bakış açısına uygun olarak evrenin düzenli olduğu fikrine inanabilir. Fakat Hume'a göre evrenin düzenli olduğu düşüncesinden Tanrı düşüncesine varılamaz. Evren kendi içinde düzenli olmuş olsa bile, buradan bir Tanrı düşüncesine varmak deneyime aykırıdır. Dolayısıyla *a posteriori* bir yöntemle Tanrı'nın varlığı ve öznitelikleri hakkında sağlam temellendirilmiş bir tez ortaya atılamaz.

Hume'a göre *a priori* bir akıl yürütme ile Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğunun ya da Tanrı'nın yokluğunun düşünülemeyeceği tezini temellendirmek de olanaklı değildir. *A priori* zorunluluk ancak matematikte –yani aritmetikte–, geometride ve cebirde olabilecek bir zorunluluk şeklidir. Varlık konusu olgusal bir konudur. Olgusal konular da zorunlu değil, olumsal konulardır. Bir şeyin varlığı da yokluğu da düşünülebilir. Burada bir *a priori* zorunluluk yoktur. Ancak *a posteriori* yöntemle deneyimlendiği zaman bir şeyin var olduğunu teyit etmiş oluruz. *A priori* yöntemle varlık hakkında herhangi bir şey ortaya konulamaz. Bir üçgenin üç kenarının olduğu, bir karenin kenarlarının uzunluğunun birbirine eşit olduğu, iki ile ikinin toplamının dört olduğu gibi önermelerin doğru mu yanlış mı olduğunu belirlemek için deneyime ve var olan şeylere başvurmayız, bunların doğrulukları veya yanlışlıkları salt akıl yürütme ile *a priori* bir biçimde belirlenebilir. Ancak *a priori* akıl yürütmeyi varlık konularıyla ilişkilendirmek ancak metafizik bir zihniyetin ürünü olabilir ve bu zihniyet de zaten temelsiz, akla ve deneyime aykırı bir zihniyettir.

Tanrı'nın varlığı ve niteliklerine yönelik psikolojik gerekçelerle bir inanç geliştirmek de temelsizdir. Yaşamın kötülük, sefillik ve acı ile dolu olması, dolayısıyla insanın korkularını ve endişelerini yenmek için bir koruyucuya gereksinim duyması ve bu bağlamda Tanrı'ya ve dine yönelik bir inanç geliştirmesi, Tanrı'nın var olduğu anlamına gelmez. Bunun da ötesinde, yeryüzünde bu kadar kötülük, acı ve sefillik varsa bunun nedeni nedir? Tanrı her şeyin nedeni ve hâkimi ise, evrende neden bu kadar çok sefillik, acı ve kötülük vardır? Epikuros'un ortaya attığı kötülük sorunu burada karşımıza çıkmaktadır. Tanrı her şeyin nedeni ise kötülüklerin de nedenidir; bu durumda o da kötüdür. Eğer Tanrı kötülüklerin nedeni değil ise her şeyin nedeni değildir, kötülüklere engel olamamaktadır, bu durumda da zayıftır. Oysa kötü olmak ve zayıf olmak Tanrı'ya yüklenen özellikler arasında yer almaz.

Burada önemli bir ikilem vardır. Tanrı ve din konusuna yönelik inanç geliştirmek için bazı siyasi ve ahlâki gerekçeler ortaya koymak da saçmadır. Bazı insanlar, Tanrı'nın adaleti, ebedi cennet ve cehennem, ebedi ödül ve ceza düşüncesi sayesinde, toplumsal düzenin sağlandığını ve insanların ahlâklı bir yaşam sürmeye zorlandıklarını savunmaktadır. Bu gerekçe her şeyden önce Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini kanıtlamaz. Bu sadece pratiğe yönelik bir düşünce biçimidir; dolayısıyla bu gerekçenin psikolojik gerekçelerde söz konusu olduğu gibi epistemolojik ve ontolojik bir yönü yoktur. Ancak Tanrı, kurgulanmış bile olsa, bu kurgu üzerinden toplumsal düzenin, barışın ve ahlâklı yaşamın sağlanacağı sonucuna varmak da olgulara aykırıdır. Fiilî ve olgusal durum, din adamlarının ve din adına hareket edenlerin büyük çoğunluğunun ahlâksız ve alçak olduğunu, barışa değil savaşa, özgürlüğe değil baskıya, insaniyete değil zulme, adalete ve hakka değil adaletsizliğe hizmet ettiğini göstermektedir.

Din kitaplarında öne sürülen mucizelerin gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmek de olanaklı değildir; çünkü mucizelerin gerçekleşip gerçekleşmediğini akıl ve deneyim yoluyla ortaya koymak olanaksızdır. Mucizeler deneyimlerimize, nedensellik anlayışımıza, iki olayın sürekli ardışık bir biçimde deneyimlenmesi bağlamındaki "zorunlu bağlantı" düşüncesine aykırıdır. Bu konuda sadece bazı sözlü veya yazılı aktarımlar vardır; ancak bu aktarımlar da deneyime ve akla aykırıdır. İnsanlar ilgi çekmek, otorite kurmak ve misyonları doğrultusunda kişisel kazanç elde etmek için bu tür hikâyeleri uydurur ve kurgular ortaya koyarlar.

Dinlerin bir başka iddiası olan ruhun ölümsüzlüğü fikri de akla ve deneyime aykırıdır. Deneyim bize, ruh ile bedenin birbirine bağlı, bağımlı ve karşılıklı etkileşim içinde olduklarını göstermektedir. Ölümsüz ruh diye bir şeyin deneyimine sahip değiliz. Bedenin ölümünden sonra ruhun sonsuza dek yaşayacağına dair inanç, deneyimlerimizi aşan ukala ve yüzeysel bir varsayımdan başka bir şey değildir. Deneyim bize evrende her şeyin bir akış ve değişim içinde olduğunu, sonsuza kadar sabit kalan bir şeyin ise olmadığını göstermektedir. İlahî ve ebedi ödül-ceza kavramı bağlamında ölümsüz ruhun var olduğuna inanmak da saçmadır; insanlar genellikle iyilikle kötülük arasında gidip gelirler ve sadece iyi ve kötü olarak etiketlenemezler. Bu çerçevede –ödüllendirici ve cezalandırıcı olduğu konusu da dâhil olmak üzere– Tanrı'nın nitelikleri hakkında da bir bilgiye sahip olamayız. İnsanlar ölümsüz ruha korku ve endişeden kaçmak, güç, güvenlik ve mutluluk elde etmek için inanabilirler; ancak bu inanç ölümsüz bir ruhun var olduğu anlamına gelmez.

Dinin tezlerinin karşısına epistemolojik akıl yürütmeler ortaya koyarak mevcut tezleri epistemolojik açıdan eleştiren Hume, söz konusu epistemolojik soruna rağmen, insanın dinin bazı temel tezlerine neden inandığına dair bazı şeyler de söyler. Hume'a göre, doğadaki olaylar karşısında korkmak ve endişe duymak, mutlu olma isteği, kendini güvende hissetme arzusu, ilginç olma çabası, başka insanlar üzerinde otorite ve baskı kurmak arzusu, mütevazılığı aşma eğilimi gibi bazı nedenlerden dolayı insan, dinin iddialarına bağlanır.

Son olarak Hume'un siyasal ve ekonomik bağlamda serbest ticaret ve özel mülkiyet hakkındaki görüşlerine de değinmek gerekir. Toprak ağalığına dayalı feodalizme karşı olan Hume, ekonomik yararın topluma yayılması gerektiğini, sermayenin sadece toplumun bir kesiminde –örneğin toprak ağalarında kalmaması– gerektiğini düşünüyordu. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak serbest ticaret ve özel mülkiyet hakkının –ekonomik sistemin âdil bir biçimde yürütülmesi durumunda– toplumun genel refahını sağlayabileceğini inanıyordu. Ancak Hume, sermayenin adaletli bir biçimde oluşması ve dağılması, paranın emeğe ve mala orantılı bir biçimde kullanılması gerektiğini öne sürerken, paranın emeğin ve malın orantılı temsili dışında bir şey olamayacağını da vurgular. Hume, çalışan kişinin her zaman aynı işi alamasa da, pazarda kendi tüketimi için herkes

gibi aynı ücretleri ödediğini; çiftçi, ürününü her zaman satamasa da arazisi için aynı kirayı ödediğini; bunun sonucunda da yoksulluğun, dilenciliğin ve tembelliğin ortaya çıktığını söyler. Hume, ürünlerin değerini, ortaya çıkan talebe göre, oluşan artı değerin belirlediğini söyler. Amerika, Asya ve Afrika'daki sömürgelerde keşfedilen maden kaynaklarının da Avrupa ekonomisinin gelişmesine katkıda bulunduğu tespitini yapar.

Basın özgürlüğünü, özgür parlamentoyu ve halkın parlamentoda temsiliyle, yasama, yargı ve yürütme arasında güçler dağılımı ilkesinin uygulanmasını savunan Hume, gücünü halktan almayan mutlak monarşik düzenlere karşıydı. Hume, sivil toplumun ve halk temsilinin mutlak monarşik düzenlerle sağlanamayacağına inanıyordu. Ancak Hume, anayasanın, yasaların ve onları uygulayan politikacıların âdil olmaması durumunda da –reel olarak var olan düzen mutlak monarşik bir düzen olmasa bile– adaletin ve toplumsal barışın gerçekleşemeyeceğinin altını özellikle çiziyordu.

Hume, özel mülkiyeti ve serbest ticareti savunduğu için, Karl Marx'ın 19. yüzyılda geliştirdiği komünizm ideası açısından bakıldığında çok ilerici görülmeyebilir. Ancak Hume 19. yüzyıldaki sosyalistler ve komünistler gibi laikliğe inanıyor, dinin devlet ve siyaset işlerine yönelik etkisinin ortadan kaldırılması gerektiğini savunuyordu. Aynı zamanda feodalizme ve mutlak monarşiye de karşıydı. Yönetim biçimi olarak mutlak monarşiden çok cumhuriyeti veya temsile önem veren ılımlı monarşileri, özgür ve bağımsız bir parlamentoyu, basın ve düşünce özgürlüğünü savunuyordu. Ayrıca Hume, mülkiyet hakkının doğal ve sabit bir hak olduğunu değil, sonradan edinilen ve yasalarla ya da iktidarlarla belirlenen, zaman içerisinde oluşan ve değişime açık bir şey olduğunu söylüyordu.

Bunun da ötesinde, Marx'ın da Hume gibi felsefedeki metafizik gelenekten rahatsız olduğu, deneyciliğe büyük değer verdiği, deneyci Yunan filozof Epikuros'a önem gösterdiği göz önünde bulundurulmalıdır.[2] Epikuros'tan bu yana felsefe tarihinde oluşan ampirik gelenek, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke ve David Hume gibi filozoflar tarafından geliştirilmiş, söz konusu teorik altyapı, Marx için çok önemli bir zemin oluşturmuş, hattâ metafizik ve rasyonalist akımlara itibar etmemesini sağlayarak Marx'ın önünü açmıştır.

18. yüzyılda sanayi devrimi henüz gerçekleşmemişti. Feodalizmden kapitalizme geçiş süreci henüz tamamlanmamış, mutlak monarşiler henüz yıkılmamış, teokrasi tam olarak ortadan kalkmamıştı. Hume yaşarken, 1789 Fransız Devrimi henüz gerçekleşmemiş, desteklediği 1776 Amerikan Devrimi ise ölümünden sadece birkaç hafta önce yapılmıştı. Bu nedenle Hume'un ekonomiyle bağlantılı siyaset anlayışını kendi tarihsel dönemi içinde değerlendirmek, Hu-

[2] Marx doktora tezini Demokritos ve Epikuros üzerine yazmıştı.

me'un (ve aynı zamanda yakın arkadaşı Adam Smith'in de) ekonomiyle ilgili tezlerini günümüzdeki adaletsiz vahşi kapitalist sistemin düşünsel kökeni olarak algılamamak gerekir (Elbette, serbest ticaretin ve özel mülkiyetin toplumun refahıyla sonuçlanacağı konusunda Smith ve Hume yanılmışlar, iyi niyetli ancak fazlasıyla iyimser bir öngörü ortaya koymuşlardır).

Nitekim Marx bile, ekonomik bağlamda Hume ve Smith'in anti-tezi olduğu halde, düşünürlere ilişkin değerlendirmesini yaşadığı tarihsel koşullara göre yapmıştır. Marx'a göre kapitalizm, feodalizmin bir ileri aşamasıdır; hattâ burjuvazi, feodalizmin kırılması açısından devrimci bir rol üstlenmiştir. Burjuvazinin 18. yüzyılda feodalizme yönelttiği silahlar, 19. yüzyılda kendisine yönelmiş ve kapitalizmin çöküşünü hazırlamıştır. Ancak sonuçta burjuvazi tarihsel süreç içinde, 18. yüzyıl koşullarına göre, devrimci bir rol üstlenmiştir. Bu nedenle, Marx açısından bile, Hume'un toplumsal bağlamda, hem kendisinden önceki dönem hem de kendi dönemi ve sonrası için, devrimci bir siyasal kimliğe sahip olduğu söylenebilir.

Ancak elbette, felsefe tarihinde Hume'u önemli kılan en büyük çalışması, insanın anlama yetisi ve insan zihninin doğası üzerine ortaya koyduğu eserler ve bu çerçevede bilgi felsefesi, ahlâk felsefesi ve din felsefesine yönelik gerçekleştirdiği katkılardır. Bunlar da zaten kendi içinde, Hume'u hak ettiği saygın konuma getiren, yeterince sarsıcı, devrimci ve ilerici düşüncelerdir.

Kaynakça

Hume, David, *An Inquiry Concerning Human Understanding,* Charles W. Hendel (ed.), Indianapolis&New Yerk: The Liberal Arts Press, 1955.

Hume, David, *Natural History of Religion,* Stanferd, CT: Stanford University Press, 1956.

Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature,* Oxford: Clarendon Press, 1978.

Hume, David, *Essays: Moral, Political and Literary,* Eugene Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Classics, 1985.

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion,* Londra: Penguin Books, 1990.

Mossner, Ernest Campbell, *The Life of David Hume,* Oxford: Clarendon Press, 2001.

Öymen, Örsan K., "Hume'un Felsefesinde Nedensellik ve Kişisel Kimlik Kavramlarının Oluşumu Bağlamında Hafıza", *Lapsus,* 2007/II- Bahar, s. 69-77.

Öymen, Örsan K., "Kuşkuculuk Bağlamında Pironculuk-Hume-Nietzsche İlişkisi", *Baykuş,* sayı: 4, 2009, s. 290-303.

Öymen, Örsan K., *Hume,* İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Öymen, Örsan K., *Hume'un Agnostisizmi ve Nietzsche'nin Ateizmi Üzerine,* Kocaeli Üniversitesi Uluslararası Felsefe Sempozyumu, Kocaeli, Mayıs 2011.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Seyit Coşkun

Aydınlanma Çağı'nın, romantik düşünür ve yazarı Rousseau, 18. yüzyıl ve sonrasında özellikle ahlâksal, toplumsal ve siyasal düşünceleriyle etkili olmuştur. Eserlerinde, özü itibariyle iyi olan insan benliğini duyusal yönleri ve çelişkileriyle ifade etmesi, akıldan çok duyguları temele alması, bilimlerin ve sanatların, dolayısıyla aklın ilerlemesinin ahlâki olarak toplumu bozduğunu ileri sürmesi nedeniyle romantizm akımının öncülerinden sayılmıştır.[1] Eleştirel bir bakış açısıyla, özellikle döneminin burjuva toplum yapısının ve birey yaşantısının açmazlarına dikkat çeken Rousseau, daha eşitlikçi ve özgür bir toplum için, olması gereken yurttaş-birey ve siyasal yapının olanaklılığı üzerinde durur. Bu çerçevede, vatandaşlık erdemine ve eşit haklara sahip bireylerden oluşan ve toplumla siyasal yapının özdeşleştiği bir toplumsal oluşumu hedefler. Rousseau'nun, Fransız Devrimine de esin kaynağı olan siyasal görüşleri ve özellikle *Toplum Sözleşmesi* (*Du contrat social*) adlı eseri, tıpkı Platon'un *Devlet*'i ve Aristoteles'in *Politika*'sı gibi, siyaset felsefesinde en çok başvurulan kaynaklar arasında yer alır. *Toplum Sözleşmesi,* iyi ve âdil bir yönetimin ussal ilke ve ge-

---

[1] Ancak Isaiah Berlin'e göre, Rousseau romantik akımı etkilemiş olmasına rağmen romantizm içerisinde oynadığı rol abartılmıştır. Sonuçta Robespierre'in fikirlerinden sorumlu olan, insanları bölen duygular yerine aklın egemenliğini ileri süren, evrensel barış ve adaleti savunan biri olarak "(...) Rousseau'nun gerçekte ne söylediğini düşünürsek – ama asıl önemli olan, tarzı ve yaşamıdır–, onun akılcı söylemin en saf sütü olduğunu anlarız." Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri,* çev. Mete Tunçay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 73.

rekçelerini ortaya koyması bakımından, modern siyasal tartışmaların tarihsel ve olgusal süreçte toplumsal/siyasal yapının biçimlendirilmesine ilişkin kaynak arayışında etkili olur.

Modern siyaset felsefesi geleneğinde, sözleşme kuramından hareketle, iyi ve âdil bir yönetim biçiminin nasıl olması gerektiğini gerekçelendirmeye çalışan, temel olarak iki anlayış kendisini göstermektedir. Bunlardan ilki, özellikle bireyin hak ve özgürlüğünü temele alan bir yönetim biçimini savunan liberal siyasal anlayış; diğeriyse, gelenek ve ayrıcalıklar karşısında toplumsal ve siyasal yapının kuruluşunu ussal ilkeye dayandıran ve buradan hareketle bireylere hak ve özgürlükler öngören cumhuriyetçi yaklaşımdır. Rousseau, daha ziyade ortak yararı gözeten ve bütün toplumsal tarafların rızasıyla sağlanan genel istenç çerçevesinde biçimlenen halk ya da ulus egemenliği[2] kavramıyla cumhuriyetçi gelenek içerisinde değerlendirilir.[3]

Toplumsal Sözleşme Kuramı ve Özgürlük Tasarımı

Aydınlanma yüzyılı olan 18. yüzyıl, Batı'nın geleneksel değerlerinin ve kurumsal yapılarının, aklın eleştirel süzgecinden geçirildiği bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönem, önceki yüzyıllardan itibaren gelişen ticaret ve sanayileşmeyle birlikte, değişen ve dönüşen bir toplumsal yapıda ortaya çıkan burjuva sınıfının biçimlendirici gücü temelinde somutlaşmaya başlar. Burjuva sınıfı, toplumsal ve siyasal egemenliğini, mevcut feodal ve dinsel kurumlara yönelik eleştirilerle ussal temelde yeniden oluşturmaya çabalar. Toplumsal sözleşme kuramı, böyle bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkar. Toplumsal ve siyasal yapının temel dayanak noktasının ne olması gerektiği düşüncesinde kendini açan sözleşme kuramı, gerekçelendirilebilir yasal/hukuksal bir dayanağı temel alacak biçimde

---

[2] Akılcı hukuka dayalı cumhuriyetçi anlayışa göre, "(...) 'halk' ve 'ulus' kavramları demokratik toplum yapısıyla aynı geçmişe sahip (eş-kökenli) vatandaşlar için kullanılan eşanlamlı ifadelerdir." [2] Jürgen Habermas, *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*, çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 45.

[3] Alain Touraine'e göre, halk egemenliği kavramına dayanan Rousseau, "eskilerin özgürlüğü" de denilen Antik Yunan'ın siyasal anlayışının modern ifadesi olan cumhuriyetçi düşünce geleneği içerisinde yer alır. Bu düşüncede, aslında halk egemenliği fikri, doğal hak düşüncesini yıkmaktadır; çünkü egemenlik halkta olduğunda, yasallaşan erkin sınırları belirlenemez ve mutlak bir erke dönüşebilir. Bu anlamda, cumhuriyetçi anlayışın "getirdiği yenilik, bir zamanlar Atina'da yurttaşların küçük bir azınlığın katılımıyla sınırlı olan yurttaş yaşamına, bir ülkede nüfusun sürekli genişleyen bir çoğunluğunun katılımını sağlamasıdır. Eskilerin bu yeni özgürlüğü, ne özgürlük düşüncesine dayanır ne de haklar düşüncesine." Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 121.

devletin kurulmasını amaçlar. Sözleşme temelinde kurulan bu yapıda, bireysel ve siyasal haklar, anlamını bu kuruluşun niteliğine göre kazanır.

Diğer yandan, toplumsal sözleşme kuramı, âdil ya da meşru bir siyasal yapının nasıl kurulabileceğine ilişkin ussal bir yöntem ya da araç olarak tasarlansa da, olgusal anlamını tarihsel gelişmelere bağlı olarak kazanmıştır. 16. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Reform ve Rönesans hareketiyle birlikte tarihsel-olgusal süreçte ortaya çıkan bilimsel, dinsel ve ekonomik gelişim ve dönüşümler, toplumsal ve siyasal yapının kuramsal açıdan temellendirilmesini zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla bireysel, sınıfsal, dinsel ve etnik temelde toplumsal yapıda meydana gelen ayrılık ve ayrıcalıkların sözleşme kuramı temelinde anlamlandırılması, mutlak bir yönetim gücü çerçevesinde toplum ve devletin bütünleştirilmesinden geçecektir.

Sözleşmeyle kurulan devletin niteliği, sözleşme taraflarının, özgür ve eşit oldukları *doğa durumundan*, toplumsal yaşam içerisinde taraf olmanın yarattığı bireysel çıkar ve haklar, genelin çıkarı ve iyiliğine yönelik bir dönüşümle kurulan yapıda biçimlenir. Bir başka deyişle bu biçimlenme, bireysel ve toplumsal çıkar ve özgürlüğün uzlaştırılması amacıyla, negatif olarak *doğal durumun* sınırsız çıkar ve özgürlüğünün, pozitif bir "toplumsal durum"un ortak yarar ve özgürlüğünü gözetecek biçimde sınırlandırılmasıyla ortaya konulur.[4] Toplumsal ve siyasal yapının bütünlüğünün öncelikli bir amaç edinildiği sözleşme kuramında, *insan doğası, doğal hak* ve *doğa durumu* genel tanımından hareketle, bireysel ve tikel olanla, ortak ve genel olanın anlamlı birliği kurulmaya çalışılır. Bu birlik, bireysel ve tikel olanın, toplumsal ve genel olan içinde eritilmesiyle, toplumun siyasallaştırılmasını içerir. Aslında, bu siyasallaşmada ortaya konulan örtük kurgu şunu ifade eder:

> *Doğum* doğrudan doğruya ulus (milliyet) oluyor (kişi doğduğu anda vatandaş oluyor); öyle ki, bu iki terim arasında hiçbir ayrım alanı (*scarto*) bulunamıyor. Haklar, insanlara (ki bu insanlar asla sadece insan olarak ortaya

[4] Özgürlüğe ilişkin olarak Isaiah Berlin'in yapmış olduğu bu ayrıma göre, negatif özgürlük, "kişiye bırakılan ya da bırakılması gereken eyleme alanı nedir ya da kişinin başkalarının müdahalesi olmaksızın yapabileceği ya da olabileceği şey nedir?" sorusuna verilen yanıtta içerilen özgürlük türüdür. Pozitif özgürlük ise, "kişinin şunu değil de bunu yapmasını ya da şöyle değil de böyle olmasını belirleyebilen denetim ya da müdahalenin kaynağı nedir ya da kimdir?" sorusuna verilecek yanıtta içerilen özgürlüktür. George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 277. Ayrıca negatif özgürlük, başkalarının istenmeyen müdahalesinden özgür olmayı; pozitif özgürlük ise, kişinin kendi yaşamını belirleme özgürlüğünü, özellikle kişilerin yaşantılarını etkileyen toplumsal ve siyasal karar alma süreçlerine katılma özgürlüğünü ifade eder. Rodney G. Peffer, *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

> çıkmıyorlar) ancak ve sadece vatandaş sıfatıyla veriliyor (ya da ancak vatandaş sıfatıyla bu haklarla doğmuş oluyorlar).[5]

Dolayısıyla burada, insanın insan olmasından dolayı ortaya çıkan hakların ya da doğal hakların, ancak siyasal haklar temelinde anlamlı ya da geçerli olabileceği sonucu çıkmaktadır.

Toplumun kuruluşunu sözleşmeye dayandıran Rousseau, döneminin burjuva sınıfı ve toplumsal yapısının eşitsiz ve adaletsiz yönlerini eleştirel biçimde ele alarak, temel amacını şu şekilde ifade eder: "Niyetim, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim bulunup bulunamayacağını araştırmaktır."[6] Bu gereklilik, bilimsel ve teknik ilerlemeye ve aydınlanmaya rağmen, mevcut toplumsal ve ekonomik koşulların bireyler açısından olumsuz sonuçlar doğurmasından kaynaklanmaktadır; çünkü "Avrupa yeniden İlkçağ'ın vahşiliğine dönüşmüştü."[7] Bütün bu gelişme ve ilerleme, toplumda, insanların refahını, özgürlüğünü ve mutluluğunu artırmamış; tersine eşitsizliği ve adaletsizliği artırmış, ahlâki düşkünlüğü çoğaltmış, kuşku, güvensizlik ve korku ortamına neden olmuştur. Dolayısıyla insanlar, daha doğal ve bilgisiz yaşadıkları dönemlerdeki yaşantılarını arar hâle gelmiştir. Bu durumda, yapılması gereken, böyle bir eşitsizlik ve adaletsizliğe neden olan toplumsal gelişme ve ilerlemeyi, gerisin geriye takip etmek ve sağlam bir dayanak noktası bulmaktır. Bu amaç doğrultusunda Rousseau, insan doğasına yönelik olarak, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde evrimsel ve kurgusal bir araştırmaya girişir.

İnsanı doğal olarak iyi bir varlık olarak gören Rousseau, sözleşme öncesi insanlık durumunu, diğer deyişle *doğa hâlini,* "bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için, barışa ve insan türüne en elverişli durum"[8] olarak tanımlamaktadır. Bu durum, *doğa hâlinin* herkes için eşit ve sınırsız bir negatif özgürlük ortamını ifade etmektedir. Bu ortam, Hobbesçu anlayışın da öngördüğü gibi, bedensel ve zihinsel bakımdan eşit olan insanların doğasından dolayı herkesin herkesle girdiği sınırsız arzu, istek ve çıkarın bir savaşımını doğurmalıdır.[9] Ancak Rous-

---

[5] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan,* çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 169.

[6] Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları, 1994, s. 13.

[7] Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev,* çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 7.

[8] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 1995, s. 119.

[9] Thomas Hobbes, *Leviathan,* çev. Semih Lim, İst.: Yapı Kredi Yay., 1993, s. 92-93.

seau'ya göre, Hobbes, doğa durumundaki insanların akıllarını kullanmamasının, insanların kendi yetilerini kötüye kullanmalarını da önlediğini varsayamamıştır.[10] Aslında, insanlardaki doğal bir duygu olarak merhamet duygusu, insan türünün devamı için karşılıklı bir anlayışın oluşmasını sağlamıştır; çünkü merhamet, "(...) her bireyin kendisine karşı duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder."[11] Doğada, bireysel bir eşitlik ve özgürlük durumu vardır; ama çıkarcı ve bencil toplumsal ilişkiler sonucu oluşan bir iyi ve kötü yoktur. Böyle bir şey olmadığından bunun savaşımı da olmayacaktır. Dolayısıyla, merhamet duygusundan yoksun, bencil ve çıkarcı ilişkiler ve bunların neden olduğu savaş hâli, *doğa durumunu* değil, *toplum durumunu* ifade eder. Aslında böyle bir tasarının nedeni, toplumun temellerini inceleyen filozofların doğa durumuna gitme gereksinimiyle hareket etmeleridir; ama "sonunda hepsi de, gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumdan edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hâle aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmıştır, fakat uygar insanı anlatmışlardır."[12] Oysa doğal durumda olan insanların aralarında herhangi bir ahlâki ilişki ya da üstlenilmiş görevler olmadığı için iyi ya da kötü olmaları söz konusu olamazdı. Doğal ve toplumsal yaşam arasındaki farkı gösteren durum, doğadan iyi olan insanın toplumsal yaşamla bencil ve çıkarcı bir hâle geldiği uygar yaşamın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ama yine de akıllı varlık olarak insan, bu durumu, erdemli davranış ve makul yasalarla olumluya çevirebilir.

Rousseau için *toplumsal durum*, zorunlu olarak insanın yetkinleşme ve olgunlaşmasının, diğer deyişle aklın ilerlemesi ve gelişiminin sonucunda ortaya çıkan bir olgudur. Bu olgudaki temel fikir mülkiyettir. Mülkiyet, yani insanın ihtiyacından fazlasını alıkoyması, insanın doğayla girmiş olduğu mücadelesi sonucunda biçimlenen bir fikirdir ve "(...) mülkiyetin ortaya çıkması ile hemen

---

[10] Jürgen Habermas'a göre, gerçekte Hobbes'la birlikte Rousseau da evrensel güvensizliğin ve genel ve de zorunlu biçimde ortaya çıkan rekabetin doğurduğu emniyetsiz bir durumun toplumsallaştırmaya yönelik zoru türettiğine inanır. Bu şekilde yapılan bir nitelendirme, tesadüf olmayacak bir biçimde hem toplumsal durumdan dolaysız olarak önceden var olan doğa durumunun söz konusu evresinde hem de temel olarak çağdaş Fransa'nın sivil toplumunda geçerlidir; çünkü Hobbes'a karşılık Rousseau, toplumsallaşma için gerekli olan politik doğal kötülük tarafından yönetilen durumun, despotik olarak zorlanmış bir toplumsal durumda aşılmadığını, aksine özel çıkarların rekabetiyle birlikte paylaşılan işler ve çeşitli gereksinimlerin huzursuz ve parçalanmış sistemi içerisinde devam ettirildiğinde ısrar eder. Jürgen Habermas, *Theory und Praksis,* Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1978, s. 103.

[11] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 124.

[12] A.g.e., s. 88.

birçok kavgalar ve çatışmalar"[13] doğar. Bu gelişim, tarihsel olarak, maddi üretim koşullarının farklılığından doğan güç ve çıkar ilişkileri temelinde biçimlenir. İnsan, *doğa hâli*nden uzaklaştıkça, olmakta olduğu şeyi yitirmiş, görünmekte olduğu şeyi, *doğası* sanmaya başlamıştır. Bu bakış açısı, insanı, başlangıçta doğadan iyi ve yalnız başına eyleyen varlık olarak tasarlayarak, insanı toplumsal ve siyasal varlık (Aristoteles) olarak gören geleneksel siyasal anlayışın tersine bir çözümleme ortaya koyar. Ancak diğer yandan, toplumsal sözleşmeyle ortaya konulan amaç bakımından benzer özellikler sergiler.[14]

Uygarlık, insanın insan karşısında eşit ve özgür olma durumunun dönüşmüş hâli olan kölelik durumunu gösterir. Bu durumun doğuşu, insanın bir diğer insan ile girdiği egemenlik ilişkisinde temellenir. Rousseau'ya göre, egemenlik, bağımsızlıktan daha değerli görülmeye başlandığından itibaren, insanlar "(...) başkalarına zincir vurabilmek için, kendi zincirlerini taşımaya razı oldukları ölçüde baskı altında tutulmayı kabullenirler."[15] Egemenlik ilişkisine değil de "egemene" karşı oluş, bir boyun eğdirilmiş benliğin, boyun eğmişliğinden dolayı bir boyun eğdirme ve ezme arzusunu da taşıyacaktır. Bu egemenlik ilişkisi, aslında boyun eğmeden doğan bir egemenlik olduğu kadar, egemenlikten doğan bir boyun eğmeyi de ifade etmektedir. Dolayısıyla özgürlük ve bağımsızlık ilişkisi, karşılıklılık olmadıkça, "egemenlik" olarak bir boyun eğme ilişkisinden çıkarılamaz. Ancak, bu tarihsel gelişme, bizi, *doğa hâli* gibi olmasa da, *toplum hâli*nde nasıl daha özgür ve eşit yaşayabileceğimiz konusunda kaçınılmaz bir durumla da karşı karşıya bırakmıştır. Dolayısıyla, "(...) öyle bir toplum biçimi bulmalı ki orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun."[16] Bu toplum biçimi, eşit haklara sahip bireyler olarak her bir insana sağlayacağı siyasal ya da pozitif özgürlük olanağı temelinde, bireysel, yani doğal negatif özgürlüğün korunması ve sürdürülmesi olanağını da ortaya koyacaktır.

---

[13] A.g.e., s. 140.

[14] Antik Yunan siyaset anlayışı açısından, doğadan insanın, *polisteki* bir yaşam içinde belirlenmesinin, çift yönlü düşünülmesi gerekir. Bir yandan insan, insani olanaklarına ne doğumdan sahiptir ne de onu saf biyolojik süreç aracılığıyla açar. *Polis,* insani olanakların açılması için, içinde gerekli eğitim sürecinin yapıldığı mekân olarak tasarlandığından, mutlu kılınan insan varlığının koşulu olur. Diğer yandan, mutlu kılınmış ya da başarılmış bir yaşam, aşkınsal bir öte dünyada değil, belirli bir ortak yaşamda, törel yetenekle belirlenen bir birlikte yaşam içerisinde oluştuğundan, *Polis,* aynı zamanda mutluluğun gerçekleştirilmesinin ortamıdır. Otfried Höffe, *Ethik und Politik,* Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1979, s. 22-23.

[15] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* s. 170.

[16] Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* s. 25.

Rousseau, egemenliğin genel irade olarak ulus ya da halkta olması koşuluyla, oluşturulacak hükümetleri biçimlerine göre üçe ayırır. Buna göre, yönetimin, tüm ulusa ya da ulusun büyük bir kısmına emanet edildiği ve böylelikle sade yurttaştan çok, yurttaş memurların bulunduğu hükümet biçimine *demokrasi* denir. Yönetimin, daha az sayıda kişide toplandığı, dolayısıyla sade yurttaşın memurlardan daha çok olduğu hükümet biçimi *aristokrasidir.* Son olarak, yönetimin tek kişinin elinde toplandığı hükümet biçimi olarak *monarşi* ya da *saltanat* söz konusudur.[17] Rousseau, demokratik bir yönetimi, sınırlı sayıya ve belirli bir büyüklüğe sahip toplumlar için öngörürken, geniş ve yoğun nüfusa sahip olan toplumlara daha çok monarşik yönetim biçimini uygun bulur. Bu hükümetler içinde Rousseau'nun amacına uygun olan, halk egemenliğine dayalı eşit ve özgür bireylerin ortaklığı olarak öngörülen yönetim biçimidir. Toplumsal sözleşmeye bağlı tasarlanan halk ya da ulus egemenliği, kendi varlığını koruma ve çıkarları doğrultusunda eyleyen bireyleri, ortak yararı gözeten ahlâki bir topluluğun erdemli yurttaşlara dönüştürür.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* denemesine, "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur"[18] diyerek, insanın doğal ve toplumsal yönünü, "olduğu" ve "göründüğü" durumu vurgulayarak başlar. Toplum hâlinde yaşarken kendini efendi sanan insan, efendisi olduğunu sandığı bu durumun aynı zamanda bir kölesidir; ancak insanlar en azından, kendi buyruğunda kalabilecek bir karşılıklı sözleşmeden doğacak haklı ve âdil bir toplum durumunu özgür ve eşit görebilecektir. Bu sözleşmenin niteliği, onun hak ve özgürlüğünün niteliğini de belirleyecektir. Bu anlamda Rousseau, Hobbesçu sözleşme biçimine ilişkin "bir yandan mutlak bir yetke, öte yandan sınırsız bir boyun eğme koşulu koşmak, tutarsız ve boş bir sözleşme"[19] olacağını ifade ederken, yapılacak olan sözleşmede bütün hak özgürlüklerden vazgeçmenin, bir iradeden vazgeçme durumu doğuracağı için, böyle bir sözleşmenin "insan olma" durumuyla bağdaşmayacağını vurgular. Boyun eğdirilmiş bir "iradeden ve doğadan", herhangi bir hak ve özgürlük doğmayacaktır. Tam bir boyun eğişle hak olan özgürlükten vazgeçiş, özgürlüğü bize nasıl sağlayabilir? "Kölelik ve hak çelişmeli sözlerdir, birinin bulunduğu yerde öteki bulunmaz."[20] Kişinin, köle değil de bireysel hak ve özgürlük sahibi olabilmesi için, kendi sahip olduğu hakkın ve özgürlüğün daha fazlasına sahip olmaması şartıyla, herkesin aynı hak ve özgürlüğe sahip olduğu bir toplumda yaşaması gerekir. Eğer bir kişi bile daha fazla hakka sa-

---

[17] Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Çocuk Eğitimi,* çev. Cumhur Atay, İstanbul: Parşömen Yayıncılık, 2011, s. 507.

[18] Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* s. 14.

[19] A.g.e., s. 20.

[20] A.g.e., s. 23.

hipse, sahip olan kişinin *özel irade* ya da *istem*inin bütün herkesin isteğinin üzerinde olması söz konusudur. Bu durum, bu öznel irade ya da buyruğun, diğer bütün irade ve buyruklara karşı işlemesi sonucunu beraberinde taşıyacaktır. Dolayısıyla, herkesin kendi buyruğunda ya da isteminde kaldığı genel bir istem ya da irade, herkesi eşit ve özgür bir hak sahibi yapacaktır. Bu, özel bireysel-negatif isteğin ya da istemin değil, herkes için aynı olan *genel irade*nin pozitif geçerliliğidir. Kişi, kendi üzerinde, kendinden daha fazla hakka sahip bir kimse kabul etmemek şartıyla, bütün diğerleriyle bir araya geldiğinde, yine herkes için eşit hakkı doğuracak olan "genel bir iradenin" buyruğuna girmiş olduğunda, kendi buyruğuna girmiş olacaktır. Belli bireysel bir irade ve negatif özgürlüğün değil de, genel bir iradenin buyruğu ve pozitif özgürlüğü, herkes için eşit bir bağlanım oluşturduğunda, herkesin herkese karşı, herkeste gerçekleşen buyruğu ya da iradesi, iradenin kendinde gerçekleşmesi olarak görülecektir.

Bu noktada, Rousseau'ya yapılan eleştiriler, *genel irade* karşısında tikel çıkar ve bireysel bir özgürlükten bahsedilemeyeceği yolundadır. Diğer bir deyişle, çoğunluk iradesi karşısında, azınlık ya da birey iradesinin ya da özgürlüğünün söz konusu olamayacağıdır. Bireysel istek ve irade karşısında, kamu yararı ve çıkarını gözeten, bu çıkara göre işleyen bir *genel istem* ya da *irade,* toplumu yönetmek durumundadır. Öyle ki, "(...) yurttaş, yasanın atıl dediği tehlike üstüne yargı yürütemez artık ve hükümdar da 'devlet için çıkar yol senin ölmendir' dediği zaman, yurttaş ölmek zorundadır."[21] Bu, yurttaşın sözleşme ile kazandığı hak ve özgürlüklerinin bir bedeli olarak karşısına çıkarılır. Çünkü kişi, "egemen" yani "yasalar" karşısında boyun eğen biri olarak bir uyruk; ama aynı zamanda bu boyun eğişten dolayı da, pozitif hak ve özgürlük sahibi kişi olarak bir yurttaştır. Onun kişiliği ve varlığı, *genel irade* karşısında boyun eğişle birlikte kazandığı hak ve özgürlükler sayesinde anlam kazanmıştır.[22] Dolayısıyla, bireysel istek ve özgürlük, kamu yararı ve çıkarı karşısında bir değer taşımayacaktır. Bireysel istek ve özgürlüğün değeri, ancak kamu yararı ve çıka-

---

[21] A.g.e., s. 45.

[22] Habermas'a göre, Rousseau, "toplum hâlinde" bir "doğal düzeni" canlandırmak ister. Eşitsizlik ve özgürlüksüzlük, insanın doğa hâlinden uzaklaşıp uygarlaşmasıyla birlikte toplumsal alanda kendine ve doğasına yabancılaşmasının sonucudur. Doğa ve toplum arasındaki kopuş, her bir bireyi *homme* (insan) ve *citoyen* (vatandaş) olarak ikileştirir. Bu ikileşme, toplumsal sözleşmeyle, kayıtsız şartsız devir ve ferağ ile ortadan kaldırılacaktır; böylece *homme, citoyen*'de eriyecektir. Böylelikle Rousseau, içinde özerk özel alanın, devletten özgürleşmiş bir sivil toplumun yer almadığı etkili bir siyasal topluma ilişkin burjuva olmayan bir düşüncenin taslağını çizer. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü,* çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yay., 1997, s. 192-193.

rını aşmayan, ona karşı olmayan bir düzeyde anlamı olabilir. *Toplum sözleşmesi* kuramı, siyasal yapıyı özerk biçimde eyleyen, diğer deyişle ahlâki olarak hak ve ödevlerinin bilincinde olan bireylerin yaptığı bir anlaşmaya dayandırır. Ancak kendilerini bütünüyle *genel iradeye* tâbi kılan bireyler, özerk ahlâki birey olmaktan çıkıp tebaalaşacaklardır.

Rousseau'da birey ya da grup yararı karşısında, her yararın ve çıkarın üzerinde olan bir *kamu yararı* ya da *çıkarı* temeldir. Her iradenin üzerinde olan bir *genel irade,* tek tek iradelerin toplamından fazla olan bir bütünlüktür. Bu yönüyle, *genel irade* tek tek istek ve iradelerin toplamına eşit olan *herkesin iradesi*nden de ayrılır. Dolayısıyla, toplumsal bütünlükteki, bireysel irade ve özgürlük, doğa durumunda kaybedilen istek ve özgürlüğe karşılık gelecek şekilde, olmayan bir durumu ifade edebilir ya da anlamı *doğa durumu* hâliyle ilişkili bir açıklamayla anlamlı kılınabilir; çünkü bireyin "(...) toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ile isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız bir haktır. Kazandığı şeyse, toplumsal özgürlükle, elindeki şeylerin sahipliğidir."[23] Kişinin, sahiplik olarak bu özgürlüğü, kendi bedeni ve "şeyler" üzerinde bir hak sahipliği biçimindeki mülkiyeti, *toplumsal yasalar*la sınırlandırılmış ya da belirlenmiştir. Soyut bireysel varlığın somutlaşması, yani nesneleşmesi, bireysel iradenin *genel iradeye* tâbi kılınmasıyla olanaklıdır. Dolayısıyla, "şeyler" in mülkiyetini kazanan aynı zamanda "şeyleşmiş", nesneleşmiştir. Bu nesneleşme, vatandaş olarak *bireyin hak* ve *ayrıcalık*larının, diğer deyişle öznel *bireysel irade*nin, *toplumsal yasalar*la somutlaşan *siyasal haklar* temelinde, yani *ortak yararı* gözeten *genel irade* temelinde sınırlandırılması ve toplumsal yapı içerisinde eritilmesi biçiminde açığa çıkar.

*Toplum sözleşmesi*yle *genel irade*nin hâkim kılınması, devlet ve toplumun varlık nedeninin soyut biçimsel bir bütünleşmesi olarak, toplumun siyasallaştırılması ya da siyasetin toplumsallaştırılmasıdır.[24] Siyasallaşmış toplumsal yapı-

---

[23] Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* s. 30.

[24] Hegel'e göre, Rousseau devletin temeline ussal bir ilke, yani irade ya da istenci koymakla birlikte, bu istenci bireysel bir istenç olarak düşünmüş ve evrensel iradeyi, *kendiliğinde ve kendisi-için rasyonel* bir unsur olarak değil de, bu bireysel istençten bilinçli bir şekilde çıkan soyut bir *genel irade* olarak görmüştür. Dolayısıyla bireylerin devlet içinde bir araya gelmesi, keyfî iradeleri, kanıları, açık beyanları ve ihtiyarî katılımlarına dayanan bir sözleşmeyle olur. Buradan hareketle, soyut ve öznel düşünce, mutlak devlet otoritesini yıkan bir takım sonuçlara ulaşır. Ulaşılan bu soyut sonuçlar, Fransız Devrimi'nde kendini gösterir;

> büyük ve gerçek bir devletin anayapısını yıkarak bütün mevcut malzemeyi yok ettikten sonra, onu yalnızca saf düşünce temeli üzerinde, *ab initio,* baştanbaşa yeniden kurmak girişimiydi bu. Yeni devletin kurucuları, ona, tamamen rasyonel olduğunu iddia ettikleri bir temel vermek isteğindeydiler, ama bu maksatla kullandıkları şeyler

nın nesnelleşmesi olan devlette, yurttaş olarak her bir bireyin yönetimde aktüel ve potansiyel olarak etkinliği söz konusudur. Bu etkinlik, kişide, *toplumsal sözleşme*ye yani *genel irade*ye uymasıyla, doğal yanın toplumsala tâbi kılınmasıyla "toplumsallaşan" bireyin, ikileşmiş siyasal varlığında açığa çıkar; çünkü "uyruk ve egemen varlık sözcükleri arasındaki (...) bağlılaşma 'yurttaş' sözcüğünde birleşir."[25] Birey, hem toplumsal yasalara boyun eğen olarak uyruk hem de egemen varlığın haklar sahibi bir üyesi olarak da yurttaştır. Dolayısıyla, birey ve toplumun bütünleşmesiyle biçimlenen bir yapıda, Rousseau için, "katılım imkânları sunan ya da bunu azami seviyeye çıkaran bir devlet değil, aksine devlet işlerini vatandaşların işleri arasına sokan bir toplum daha önemlidir."[26] Etkin bireyin *yurttaş* olarak özgürlüğü, temel özgürlüktür; dolayısıyla, bireysel haklar ve özgürlükler, yurttaşın pozitif özgürlüğüne bağlı olarak biçimlenmekte ve anlamlandırılmaktadır. Bu durum, doğal hak olarak insan haklarının yurttaş haklarıyla özdeşleştirilmesini beraberinde getirecek, dolayısıyla da yurttaş olmayan ya da bir devletin mensubu olmayan bireyin haklarından söz edilemeyecektir. Dolayısıyla cumhuriyetçi anlayış, ulus-devlet ve halk egemenliği kavramı çerçevesinde insanın yurttaşla özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Bu anlamda, doğal yani insanın temel hakları, ancak yurttaş hakları, diğer deyişle siyasal haklar olarak toplumsal alanda somutlaşmış ya da anlam kazanmıştır. O zamanlar için bu bireylere özgürlük sağlamıştır; ama bugünün çokkültürlü toplumsal yapısı içinde baskı ve şiddete neden olacaktır.

Doğa durumundan toplumsal duruma geçiş, Rousseau'da, aklın ilerlemesi sonucunda sürdürülemez olan durumun, bir sözleşme biçiminde ortaya çıkan "güç" ya da "zor" karşısında bir boyun eğmesidir. Bu güç, aklın doğaya üstünlüğünün ilân edilmesi ve doğa yasasının akıl yasasına dönüştürülmesi sonucunda, insanların doğal hak ve özgürlüklerinin, akılcı toplumsal ve siyasal hak ile özgürlükler biçiminde somutlaşmasından başka bir şey değildir. Zorunluluk içerisinde bir özgürlük olarak, bireysel doğal negatif özgürlüğün sınırsızlığının, toplumsal ve siyasal sözleşmedeki zorunlulukla, pozitif özgürlükle sınırlandırılmasıdır. Doğal durumda özgür ve eşit olan bireyler, devletle birlikte, *doğal durum*dan kendi kendini sınırladıkları "doğal olmayan" bir duruma geçmiş olacaktır. Bu doğal olmayan durum, kendi dışında ama kendi onayının ya da

---

soylu düşüncelerden başka bir şey değildi; İde'siz soyutluklardı (yani kavramsız düşünceler, salt içerikler) bunlar; bu yüzden de, girişimleri, zulüm ve dehşet dolu olaylarla son buldu.

G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri,* çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991, s. 200-201, md. 258.

[25] Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* s. 106.

[26] Manfred Schmidt, *Demokrasi Kuramlarına Giriş,* çev. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, 2001, s. 65.

iradesinin devri ile oluşturmuş oldukları kendinden büyük bir "güç" sayesinde olacaktır. Eğer insanlar doğadan özgür ve eşit olmasalardı ya kendi kendilerine koydukları bir sınırlamayla toplumsal ve siyasal yapıda bulunacaklardı (*kent-devlet yurttaşı*) ya da toplumsal ve siyasal yapı kendi kendine sınırlama koyan, yani kendini yetiştiren insanları birey ve yurttaş kabul edecekti. Bu nedenle, toplumsal sözleşme kuramı, hak ve özgürlükleri, kamu yararı anlayışına göre biçimlendirilen bireysel ya da toplumsal çıkar olarak ortaya koymaktadır.

Bireysel çıkar ve ortak yarar açısından, toplumsal yaşamın olanaklılığını ortaya koymak amacıyla tasarlanan geleneksel sözleşme modelinde amaç, tarafların rızasının akılcı nedenlerini ortaya koymaktır. Bu noktada, burada "sözleşmeyi, esas olarak fiilî ya da varsayımsal bir uzlaşma değil, insanların ahlâk bakımından eşit olmalarıyla ilgili belli ahlâki öncülleri değerlendirmemizi sağlayan bir araç olarak görmeliyiz."[27] Bu düşünsel araç yardımıyla "bu koşullarda yapılması gereken, sahip olunan konum ne olursa olsun, diğer tüm durumlarda olandan daha iyisinin yapılacağı bir toplum tasarlamaya çalışmaktır."[28] Bu temelde, Rousseau, insanların kendileri için yararlı ve en iyisinin ne olabileceği konusundan veya kötüye giden toplumsal bir yaşamdan ortaya çıkan kötülükleri savuşturup, herkes için makul olabilecek ussal nedenlerden hareketle bütün tarafların rızasına dayanan bir sözleşmeyle siyasal yapıyı oluşturmak ister.[29] Ortak yararı gözeten *genel irade*ye, dolayısıyla da ulusun egemenliğine dayanan bu yapıda, Alain Touraine'in de ifade ettiği gibi, sözleşme taraflarının gönüllü katılımıyla oluşan toplumsal bağ düşüncesi, yurttaşlık düşüncesinin eşanlamlısı olarak görülebilir; ama "bir bağın gönüllü olabilmesi için yenilenebilmesi, özgürce askıya alınabilmesi ya da yeniden kurulabilmesi gerekir. Ancak ortak kimliğin bir öndere ya da bir ulusa indirgenmesi, bireysel istencin daha üstün, karşı konulamayacak ortak bir deneyimde yitip gitmesine yol açar."[30] Dolayısıyla Rousseau'nun, *genel irade*ye dayalı temsilî olmayan halk ya da ulus

---

[27] Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 85.

[28] Michael Ruse, "Evrimci Etiğin Savunusu", *Etiğin Doğal Temelleri*, Jean-Pierre Changeux (der.), çev. Nermin Acar, İstanbul: Doruk Yayınları, 2002, s. 50.

[29] Robert C. Solomon'a göre, doğa durumu ve buna dayandırılan toplum sözleşmesinin tehlikeli bir yanı vardır. Bu tasarım, yanlış bir biçimde, toplumsallaşma öncesine ait görülen doğal duygularımızdan bizleri uzaklaştırır ve yalnızca böyle doğup büyüdüğümüz için değil, gönüllü bir seçim sonucu toplum içinde yaşadığımızı düşündürten bir kurguyu kabul etmeye teşvik eder. Bu eğretilemeler, kendi seçimimiz olmayan ve istenmeyen yükümlülükleri ortadan kaldırmanın ve adına "hak" denen; ama aslında akla hiç de yatkın olmayan o beklentileri savunmanın uygun bir biçimini ortaya koyar. Robert C. Solomon, *Adalet Tutkusu*, çev. Ertuğ Altınay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 55.

[30] Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 119.

egemenliği, çoğunluğun despotizmine neden olabilecek mutlak bir demokrasi örneği olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, *genel irade*ye bağlı biçimlenen halk ya da ulus egemenliği kavramı, demokratik bir yönetim biçiminin çıkış noktası olmakla birlikte, demokrasiyle özdeşleştirilemez.

Sözleşmeyi, tarafların rızasına dayandıran Rousseau'da, özerk ve ahlâki varlıklar olarak eyleyen bireyler, adalet ve özgürlüğü, temelinde kişisel iradelerin bağlı bulunduğu *genel irade*den kaynaklı yasalara borçludur.[31] Dolayısıyla ancak bu genel irade, tek tek çıkarları herkesin iyiliğine yönelik ortak bir ilgi olarak gözetip, sürdürebilecektir. Ancak burada söz konusu *genel irade*nin oluşumu açısından, sözleşme taraflarının tâbi oldukları ve içinde eritildikleri bu monologsal yapıda, her birinin ilgi ya da çıkarının karşılanması için, tarafların karşılıklı tanınma ve bakışımlı ilgisi temelinde onaylaması gereken genelleştirilebilir ortak ilgi ya da yarar ortaya konamaz; çünkü "(...) kurumsallaştırılmış kamuoyu ve irade oluşumuna meşruluk kazandıran, iletişim koşulları ve işleyişlerdir."[32] Bu açıdan, olanaklı bütün tarafların kamusal bir tartışmasıyla meşrulaştırılabilir bir yönetimi yerine, "Rousseau'nun kamusal olamayan oy'a (kanaate) dayalı demokrasisi, sonuçta yönlendirici (manipülatif) iktidar kullanımını talep ve iddia eder."[33] Bu noktada, Habermas'ın, liberal ve cumhuriyetçi anlayışı dikkate alarak ortaya koyduğu müzakereci demokrasi anlayışı, bireysel ve siyasal hak ve özgürlüklerin uzlaşımını sağlayan demokratik bir yönetim biçimi açısından makul görünür.

Demokratik bir yönetim biçimi açısından önemli olan, özerk ahlâki bireylerin her birinin ilgi ve yönelimlerinin karşılıklı tanınma ve bakışımlı ilişkisi açısından bireysel ve kamusal özerkliğin, yani istem ve pratik aklın uzlaşı olanaklılığının gösterilmesidir. Bu uzlaşı olanaklılığı Habermas'a göre, bireysel haklara

---

[31] Seyla Benhabib'e göre, meşruluğa ilişkin ortaya konulan tüm rıza teorileri bir paradoksla karşılaşırlar.

> Teorisyenler, rızayı meşruluğun ya da normatif geçerliliğin tek temeli saydığında rıza ilkesinin uzlaşımla çiğnenebilmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Rousseau'nun – *On les forcera d'être libre*– (özgür olmaya zorlanacaklar), diktumundan bu yana, rızanın içeriğinin, örneğin kendini köleleştirme ya da özgürlüğünden feragat etme hakkını kapsamayacak şekilde nasıl tanımlanacağı önemli bir teorik sorun olmuştur. Bu ikilemin geleneksel çözümü, 'ampirik' rızayı 'akılsal' rızadan ya da 'bütünün iradesi'ni 'genel irade'den ayırt etmek olagelmiştir. Bu ayrım ise beraberinde 'ampirik' ve 'akılsal' olan arasındaki mesafenin giderek açılması ve rıza teorisinin temel öncül olarak rızadan ziyade akılsallık ve insan doğasından yola çıkarak uzlaşımsal olmayan meşruluk teorilerine daha fazla yaklaşması sorununu doğurmuştur."

Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya,* çev. İsmet Tekerek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 383.

[32] Jürgen Habermas, *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*, s. 158.

[33] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 195.

öncelik veren liberal ve kamusal özerkliği temele alan cumhuriyetçi anlayışların olumlu yanlarını dikkate alan bir demokratik hukuk devleti anlayışı çerçevesinde sağlanabilir.[34] Eşit biçimde, öznel olarak hareket özgürlüğüne sahip olma hakkı ifadesinde kendini bulan insan hakları düşüncesi, ne egemen yasa koyucunun önünde bir sınır oluşturmalı ne de onun amaçları için işlevsel anlamda gerekli bir şey olarak araçsallaştırılmalıdır. Burada önemli olan, meşru yasa koyma için gerekli iletişim biçimlerinin hukuksal açıdan yapılandırılabilmesini sağlayacak koşulların belirlenmesidir. Dolayısıyla bütün taraflara, eşit biçimde dâhil olabilecekleri demokratik müzakereci bir kamusal söylem ortamını belirleyecek bu koşullar, öznel haklar olarak bireysel katılım ve iletişim haklarının güvenceye alındığı bir hukuk devleti kavramını gerekli kılar. Çünkü bir hukuk düzeni, sadece her bir kişinin hakkının geri kalan diğer kişiler tarafından tanınmasını değil, aynı zamanda her bir kişinin hakkının hepsi tarafından karşılıklı olarak tanınmasını, "her bir kişinin keyfî istenç özgürlüğünün herkesin özgürlüğüyle birlikte oluşturulabilmesi" açısından herkese aynı özgürlükleri sağlayacak meşru yasaları ortaya koymalıdır. Dolayısıyla pozitif hukuk kuralları, meşruluğunu ahlâk yasaları aracılığıyla sağlarken, yaptırımını yasama yetkisi temelinde ortaya koymalıdır. Bu açıdan, yasama yetkisi süreci, hukuk sisteminde, sosyal bütünleşmenin temelini de oluşturur. Bu süreçte, özel hukuk özneleri ve yurttaş rollerinde, özgür bir hukuk topluluğunun üyelerinin perspektifini üstlenen bireyler olarak ortaya çıkan taraflardan, ortak yaşamın düzenlenmesinin normatif ilkeleri üzerine bir uzlaşıya varmaları beklenmelidir.[35] Ancak, tikel çıkar ve ayrıcalıklar çerçevesinde, sömürü ve tahakküm ilişkilerine göre biçimlenmiş ve gerçekleşmiş modern kapitalist devlette, herkesin eşit haklara sahip olarak özgürce katılabileceği müzakereci bir kamusal söylem sürecinin oluşturulması zor görünür; çünkü günümüzün gelişmiş teknoloji ve endüstriye sahip olan kişilerin "ortak-çıkarı" doğrultusunda ortaya çıkan tahakküm ve sömürü

---

[34] Jürgen Habermas'a göre, liberalizm ve cumhuriyetçilik arasında, Fransız Devrimi tarafından ortaya konulan diyalektik işleyiş, dünya çapında etkisini göstermiştir. Temel olarak yürütülen tartışma, eşitliğin özgürlükle, birliğin çeşitlilikle veya çoğunluk hakkının azınlık hakkıyla nasıl birleştirilebileceğiyle ilgilidir. Liberaller, eşit özgürlüklerin hukuksal kurumsallaşmasıyla ilgilenirler ve bunları öznel haklar olarak kavrarlar. Liberaller için, insan haklarının demokrasiden üstün olması; güçler ayrılığına dayalı anayasanın, demokratik yasa koyucudan önce gelmesi söz konudur. Buna karşılık, cumhuriyetçiler, özgürlük ve eşitliğin kolektif pratiğini egemen irade oluşumu biçiminde kavrarlar. Cumhuriyetçiler, insan haklarını, egemen ulus ya da halk istencinin ifadesi olarak anlarlar; güçler ayrılığına dayalı anayasa, demokratik yasa koyucunun aydınlanmış isteminden ortaya çıkar. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung,* Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1992, s. 610.

[35] A.g.e., s. 50-51.

ilişkileri, bireysel güvenlik ve özgürlük aleyhine olacak şekilde dünya ölçeğinde kurumsallaşmıştır. İletişim teknolojisi aracılığıyla "gerçekliğin" çarpıtılması ve yeniden oluşturulması biçiminde kendini dünya ölçeğinde açan bu "ortak-çıkar"da, devletlerin yerini artık küresel "şirketler" ve bu şirketlerin çıkarları almıştır.

İnsan hakları çerçevesinde, bireysel özgürlüklerin temele alındığı liberal bir hukuk devletinde, bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılayıp, bu zorunluluğu aşarak ekonomik bağımsızlıklarını elde etmeleri ölçüsünde kazanabilecekleri bir özerklikle kendilerini gerçekleştirebilmeleri, dünya ölçeğinde artan kapitalist ekonominin eşitsizlikçi ve sömürüye dayalı toplumsal yapısında olanaklı olmamıştır. Bu işleyiş, daha âdil ve eşitlikçi bir toplumu amaçlayan cumhuriyetçi geleneğin, ekonomiye devletçi müdahalesiyle azaltılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla burjuva liberal hukuk devletinin, süreçte sosyal ve siyasal olarak tanınan haklar çerçevesinde bir sosyal hukuk devletine dönüşümüyle, toplumsal yapıdaki sömürü ve eşitsizliklerin, bireylerin lehine olacak şekilde düzenlenmesi amaçlanmıştır. Bir yandan, bireylerin bu ilişkilere rağmen kendi hayatlarını kazanıp, kendilerini gerçekleştirebilmeleri sosyal güvenlik yasalarıyla sağlanmaya çalışılırken, diğer yandan yasalarla güvence altına alınan seçme ve seçilme hakkı çerçevesinde, bireylerin eşit ve özgür biçimde siyasal alana katılmalarının önü açılmıştır. Dolayısıyla bireylerin, pazar ekonomisinin tahakküm ve hiyerarşi ilişkilerine göre belirlenmiş toplumsal ve siyasal yapı içerisinde kendilerini seçebilme ve eyleyebilmesi, diğer deyişle bireysel ya da negatif bir özgürlük olanağı, ancak yasalarla güvence altına alınmış siyasal alana katılma ve kamuoyu oluşturabilmeye olanak tanıyan pozitif hak ve özgürlüklerle sağlanmıştır. Ancak, sosyal hukuk devlet anlayışı da asgari çıkar ve tahakküm ilişkileri çerçevesinde örgütlenmiş kapitalist ekonomik işleyiş ve buna bağlı olarak biçimlenen toplum yapısı içerisinde, bireysel ve kamusal özgürlük alanlarının uzlaşımını sağlayamamıştır. Ama gene de, bireysel çıkara, rekabete ve kâr güdüsüne dayalı liberal ekonomik işleyişin ortaya çıkardığı aşırı eşitsizliklerin dengelenmesi için, sosyal devletin düzeltici müdahalesine her zaman ihtiyaç olacaktır.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan,* (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001.

Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya,* (çev. İsmet Tekerek), İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Berlin, Isaiah, *Romantikliğin Kökleri,* (çev. Mete Tunçay), İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004.

Brenkert, George G., *Marx'ın Özgürlük Etiği,* (çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Habermas, Jürgen, *Theori und Praksis,* Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1978.

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung,* Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1992.

Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü,* (çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Habermas, Jürgen, *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak,* (çev. İlknur Aka), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Hegel, Georg-Wilhelm Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri,* (çev. Cenap Karakaya), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.

Hobbes, Thomas, *Leviathan,* (çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Höffe, Otfried, *Ethik und Politik,* Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1979.

Kymlicka, Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş,* (çev. Ebru Kılıç), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Peffer, Rodney G., *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet,* (çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi,* (çev. Vedat Günyol), İstanbul: Adam Yayınları, 1994.

Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev,* (çev. R. Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev,* (çev. Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Rousseau, Jean-Jacques, *Emile ya da Çocuk Eğitimi,* (çev. Cumhur Atay), İstanbul: Parşömen Yayıncılık, 2011.

Ruse, Michael, "Evrimci Etiğin Savunusu", *Etiğin Doğal Temelleri,* Jean-Pierre Changeux (der.), (çev. Nermin Acar), İstanbul: Doruk Yayınları, 2002.

Schmidt, Manfred G., *Demokrasi Kuramlarına Giriş,* (çev. Emin Köktaş), Ankara: Vadi Yayınları, 2001.

Solomon, Robert C., *Adalet Tutkusu,* (çev. Ertuğ Altınay), İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004.

Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?,* (çev. Olcay Kunal), İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004.

IMMANUEL KANT

Özlem Duva

Çağdaş felsefede Immanuel Kant'ın eleştirel felsefesine dönüşün temel nedenlerinden biri, düşünürün politika felsefesine açılan akıl yürütmeleri ve kamusallık kavrayışıdır. Çağımızda hem moral hem de politik düşünmenin zeminine yerleşmiş olan temel bir soruna, bağıntısız tikellikler tarafından parçalanmış bir dünyada müşterek bir yaşantının nasıl tesis edileceği sorununa dair Aydınlanma ideallerinin bir çözüm geliştirip geliştiremeyeceği sorusu, zorunlu olarak bu tikellikler arasındaki ilişkinin yeniden nasıl tesis edilebileceği yönündeki arayışlarla ilişkili olmaktadır. Bu yüzden Aydınlanmanın ideallerine eleştirel bir biçimde yeniden dönüş, aynı zamanda Kant'ın eleştirel felsefesinin temeline yerleşen iletişimsellik ve öznelerarasılık kavramsallaştırmaları ile diyaloğa girmeyi gerektirmektedir. Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde, özellikle öznelerarasılık kavramının açtığı bir imkân olarak aklın iletişimsel boyutunun öne çıkarılması, bugünkü Kant okumalarında belki de onun düşüncelerini güncel kılan temel niteliklerin başında gelir. Elbette ki Kant'a yeniden yönelimin nedeni sadece eleştirel akıl kavramsallaştırmasına içkin olan iletişimsellik değil, aynı zamanda aklın yetilerinin ayrıştırılmasına dayalı olarak öznelerarasılık kavramının, pratik felsefenin sistematiği içerisinde almış olduğu merkezî konumdur. Bu yüzden Kant'ın politik görüşlerini anlamak için başvurulan temel kaynaklarda, saf aklın işlevlerini ve geçerlilik taleplerini konu edinmekle sınırlı kalabilmiş bir yaklaşıma rastlamak pek mümkün değildir. Kant'ın kendisi de daha ziyade pratik aklın gereklerini ve aklın pratik alandaki işleyişini konu edinen eserleri içerisinde temelde, bütün akılsal iddialarımız için öznelerarası iletişimin zorunlu olduğunun bilincinde olarak pratik aklı bu tür bir çerçeve içerisinde takdim etmiş-

tir. Nitekim ünlü Kant yorumcularından Otfried Höffe de, Kant'ın politika felsefesinin onun teorik ve pratik akla kazandırdığı özel anlamlar sayesinde açıklanabileceğini belirtmiştir.[1] Bu özel anlamlar ışığında Kant'ı okumaya başladığımızda aslında teorik aklın işlevleri de dâhil olmak üzere onun bütün problemleri pratikle ilişkili bir biçimde ele aldığını görürüz. Pratik aklın önceliği olarak yorumlanabilen bu durum, aslında Kant'ın, çağının toplumsal sorunları üzerine düşünen ve felsefi sistemini de buradan hareketle kuran bir düşünür olmasından kaynaklanmaktadır. Epistemolojik problemler de dâhil olmak üzere Kant'ın çözmeye çalıştığı bütün sorunlar, pratik felsefenin alanına giren, ahlâki ve politik sorunlarla ve özel olarak da kamusallık ilkesi ile bağlantılı ve akılsal kapasitelerin kullanımını yahut açığa çıkarılmasını hedefleyen problemlerdir.

Bununla birlikte eleştirel akıl kavramsallaştırması ekseninde beliren kamusallık, Kant'ın, pratik aklın kullanımına yönelik olarak Kartezyen Bilinç teorisine karşı bir başkaldırı ve aynı zamanda şüpheci ve dogmatik temelli metafizik düşüncelere karşı bir saldırı olarak konumlandırdığı politik bakış açısının temel kavramı olarak, daha ilk kritikten itibaren merkezî bir yere sahip olmuştur. Bu savın en bilindik kanıtı, epistemolojik düzlemde kategorilerin nesnel kullanımına tekabül eden öznelerarasılık kavramının eleştirel felsefede oynadığı roldür. Buna rağmen Hannah Arendt gibi düşünürler, Kant'ın politika felsefesinin alanına dâhil olacak düzeyde bir politik düşünür olmadığını; ancak, onun eleştirel felsefesi ve öznelerarasılık kavramları içerisinde politik bir imkân bulabileceğini iddia ederler ve bu iddianın uzantısı olarak da Kant'ın düşüncelerini bir nevi bağlamından kopartıp, onun bazı kavramlarını felsefesinin sistematik bütünlüğü içerisinden çekip çıkartarak okumayı tercih ederler. Diğer yandan Kant'ın eleştirel düşüncesine, onun eserlerinin bütünlüğü içerisinden geçecek bir sorgulama ile bakıldığında; akıl, otonomi, kamusallık gibi kavramların temelde antropolojik bakış açısının ürünü olduğu görülmektedir. Kant'ın antropolojik bakış açısının pratik-pragmatik boyutları da eleştirel felsefenin dayanağı olan insan anlayışını tesis etmekle birlikte, onun felsefesinde *Saf Aklın Eleştirisi* de dâhil olmak üzere pratik aklın üstünlüğü ilkesinin baştan beri var olduğunu kanıtlamaktadır.

Kant'ın üç kritiğinden birincisi olan *Saf Aklın Eleştirisi*, aslında insan aklını yeniden tanımlayan bir eserdir ve aynı zamanda aklın özgürce kullanımına bir çağrıdır. Kant, akla kendisini tanıma görevini verdiğini söylediği bu eserde, asıl olarak aklın hangi durumlarda bir geçerlilik iddiasına sahip olacağı sorusunu spekülatif akla mesafe koyarak yanıtlamaya çabalamıştır. Aklı otonom ve özgür bir karakterde yeniden tanımlamaya çalışan Kant, akılsal yetilerin bir analizini

[1] Otfired Höffe, *Immanuel Kant*, çev. Marshall Farrier, Albany: State University of New York Press, 1994, s. 167-169.

sunduğu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, aklın çıkarımlarının çokluğu ve çeşitliliği karşısında oluşabilecek bir anarşi durumuna karşı bütün akılsal iddialarımızı kendisine başvurarak sınayabileceğimiz "aklın mahkemesi" kavramını, bütün bu çokluk ve çeşitlilikten birliğe ve genelliğe ulaşmanın bir imkânı olarak konumlandırmıştır. *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki yöntem öğretisi ile de aklın özdisiplinine ve tasarımlar çokluğunun yarattığı kargaşayı aşacak bir bütünselliğe ancak kamusallık sayesinde ulaşılabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece aklın kendi iddialarını meşrulaştıracağı zemin, kendisi değil, diğer akıllar olabilmekte ve buradan da bir öznelerarasılık, yani kamusal dolayım çıkabilmektedir. Bu durumda Kant'ın, aklın özgürce kullanımından anladığı şeyin, aklın otonomisinin önündeki engellerle savaşmak, düşünme yetisini otonom bir biçimde eylemeye dönük olarak kullanmak, yani aslında kamusal alanı tesis etmek olduğunu belirtmek gerekir. Böylece "Sapere Aude!" deyişi, Fransız tipi Aydınlanma' da olduğu gibi aklın sadece doğa bilimleri adına kullanımı sayesinde hurafelerden kurtulmasını hedefleyen değil, aynı zamanda otonom bir biçimde düşünmeyi ve kamusal alanın inşasını sağlayacak biçimde dönüştürülmesini ifade eden bir çağrı olarak anlam kazanmaktadır. Nitekim Kant, akıldan söz ederken "kendimizden söz etmediğimizi" (yani Kartezyen solipsizmin hakikat iddialarının taşıyıcısı olan bir aklı reddettiğini), "ortak iyi için her bireyin kaygı duyabileceğini", (yani insanların ortak iyi kavramı çerçevesinde bir ahlâki zemine sahip olduklarını, –en azından potansiyel olarak– bunu öngördüğünü) ve "yenilenme diye bir şey varsa bunun insanüstü kavram veya varlıklarla açıklanamayacağını", (yani filozofa yahut mistik varlıklara değil, sıradan insanın kamusal yaşantısına vurguda bulunduğunu) açıkça ortaya koymuştur. *Saf Aklın Eleştirisi,* bilme edimini, deneyime önsel kategorilerin, içi deneyimle doldurulmuş öznel ve akılsal bir faaliyet eşliğinde ve evrensel yasaları tesis edecek biçimde konumlandırdığı; bu yönü ile de bilme edimine, Kartezyen epistemoloji içerisinde kazandığı anlamın dışında bir geçerlilik ve meşruluk boyutu katan ve aklın bilmeye temel oluşturacak yapısının daha başlangıçta kamusal olduğunu gösteren bir yapıttır.[2]

Kant, eleştirel felsefenin temel yapıtlarından biri olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teorik aklın bilgi edinme işlevini ele alırken ortaya koyduğu "transandantal yöntem" öğretisini, doğa, metafizik, bilim ve doğa yasası kavramsallaştırmalarını bir kez daha düşünmek gerektiğine inanarak dönüşüme uğratmış ve Aydınlanmacı bakış açısını da bu kavramlara verdiği yeni anlamlar üzerinde inşa etmeye girişmiştir. Dolayısıyla Kant'ın Aydınlanma tanımı da, güvenilir bir zeminde tekrar yapılandırılması için aklın yetilerine dair bir özeleştiri çağrısı

---

[2] Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* çev. Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 127.

olarak ifade bulmaktadır. Bu özeleştiri çağrısı, mevcut sorunlu yapısının ve işleyişinin düzeltilmesine yönelik olarak, akla, kendi haklı iddiaları için güvence veren ama aynı zamanda haksız iddialarını eleştirmek için de evrensel yasalar kazandıran bir yargılama merciinin, bir mahkemenin kurulması gerektiğini vurgular. İşte bu bağlamda *Saf Aklın Eleştirisi* içerisinde kullanılan aklın mahkemesi metaforu, kamusal alanın tesisi için aklın işleyişini biçimlendiren temel öğelerden birini, iletişimselliği vazetmesi bakımından önem taşır. Bu yüzden Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklın mahkemesi metaforunu[3], aklın kendi iddialarının haklılığını denetleyebileceği ve aynı zamanda saf anlama yetisinin a priori geçerliliğini, onu deneyimle buluşturmak yoluyla sağlayabileceği bir meşruiyet zemini olarak takdim etmiştir.

Kant'ın aklı yargılamak için oluşturulması çağrısında bulunduğu mahkeme, kuşkusuz ki saf aklın kendisidir. Bu durumda akıl, kendisinin yargıcıdır. Onun Kopernikçi devrim olarak nitelendirdiği yeni bakış açısı, epistemolojik teoride özne ve nesnenin yeniden konumlanışı, politik planda ise öznelerarasılık kavramının keşfi ile büyük bir yenilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Deleuze'ün de belirttiği gibi aslında Kopernikçi devrimde önemsenmesi gereken şey, insanın doğaya yasalar koyan bir varlık olduğu gerçeğinin esas alınmasıdır.[4]

Böylece Kant, genel olarak, önce teorik aklın sınırlarını çizerek, sonra da onun yasa koyucu gücünü vurgulayarak, sadece evrensel doğa yasalarının belirlenmesine ve bilimsel disiplinin kurulmasına olanak tanımakla kalmamakta, aynı zamanda aklın fenomenal dünyadaki işleyişinin yasa koyucu karakterini de betimleyerek onun pratik alandaki işleyişine açıklık kazandırmaktadır. Aklın eleştirelliği, aynı zamanda onun sınırlılığı demektir ve aslında teorik akla gerekli meşruiyeti veren şey de budur. Zira teorik akıl, nedensellik kategorisinin ve aklın idealarının fenomenal sınırların dışına yönelen yanlış kullanımlarını, yani özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı gibi sorulara yönelmelerinden çıkan antinomileri ancak aklın kendi özeleştirel yöntemi içerisinde çözümleyebilir. Böylece bütün metafizik sorular da dâhil olmak üzere incelemeye konu olan her şey, aklın bilme sınırları içine dâhil olup olmama kriterine göre – bilmeye konu olamayacak şeyler, akılla kavranılamayan ve ampirik olarak bilinme imkânı olmayan metafizik sorulardır– ayıklanarak bilmeye konu oluşturacak şeyler belirlenmekte ve geleneksel metafiziğin epistemolojik planda yarattığı açmazlar, aklın sınırlılık ve kamusallık niteliği sayesinde çözümlenmektedir.

---

[3] Bkz. a.g.e., s. 102-104.

[4] Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995, s. 52.

Aklın Kamusal Niteliği ve Öznelerarasılık

Mahkeme metaforu ile Kant'ın, aklı, kendi yargıcı kıldığını belirtmiştik. Burada hedeflenen şey, aklın kendisini nesneleştirmesi yoluyla antinomilerden kurtulma çabasıdır. Aslında bu durum, Kant'ın eleştirel felsefesinin ampirizm ve rasyonalizm arasında uzlaşımsal bir yol bulma arayışını içermektedir, ki bu arayışın bir sonucu olarak aklın mahkemesi, tüm insanlığın içine dâhil olacağı ve bütün akılsal iddiaların bu mahkemeye katılanlarca saptanacağı tartışma zeminini gerektirmektedir. Böylece katılımcıların ortak bir biçimde ve evrensel olmasını istediğimiz yasalara göre oluşturdukları bir plan dâhilinde *Saf Aklın Eleştirisi,* aklın düzenleyici karakterini ve onun politik niteliğini ortaya koymaktadır. [5]

Kant'ın politik olup olmadığı meselesi ile *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki aklın mahkemesi metaforu, düşünürün bir başka eseri *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde yeniden karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma teorik aklın yasasızlığına ve spekülatif kullanımına karşı bir çözüm olarak aklın antinomilerini bir kez daha ahlâki planda çözümlemeye yönelmektedir. Mutluluk ahlâkı ile aşkın hakikat ilkelerinin (yahut teolojinin) güdümündeki bir ahlâki perspektifin insanı sadece edilgen bir birey hâline getirdiğini düşünen Kant, otonominin önündeki engellerin ancak iradenin saf pratik akılla belirlendiği, başka bir deyişle arzulama yetisinin yahut egemen kültür ve değerlerin etkisinden kurtulduğu oranda kaldırılabileceğini öne sürer. Aklın otonom kullanımı ise hem önyargılardan arınmış bir zihne hem de kendi zihnindeki bilgi, değer ve normların başkaları tarafından denetlenebilmesi, yani aklın kamusal kullanımına ihtiyaç duyar.

Görüldüğü gibi Kant'ın aklın çatışmalarını sona erdirme konusunda bulmuş olduğu çözüm, aklın disipline edilmesi, yani sınırlandırılması ve tartışma yoluyla yurttaşların onayına açık bir hâle getirilmesidir. Kartezyen paradigma içerisinde sınırsız bir güç atfedilen ve öznellikle sınırlı kullanımının bir sonucu olarak solipsizme yol açan aklın, kamusal kullanım yoluyla kendi özeleştirisini yapmış ve yargısının geçerliliğini diğer yurttaşların aklı vasıtasıyla denetlemiş, kendisini sınırlandırmış ama bu sınırlılık sayesinde de otonom olabilmiş karakteri, öznelerarası bir iletişimi mümkün kılmakta ve öznelerin uzlaşımı yoluyla kurulacak bir politik-normatif düzeni de tesis edebilmektedir.

Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde rasyonalist ve deneyci epistemolojilerin yarattığı metafizik yanılsamaların eleştirisi ile başlayıp akla otonomisini kazandırma girişimi ile devam eden çabası, öznelerarasılığın, onun eleştirel düşünce-

---

[5] Hakan Çörekçioğlu, "Bir Politika Filozofu Olarak Kant", *Yayımlanmamış Doktora Tezi,* İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 112-117.

sinde temel olduğunu ve bu belirleyici niteliğin saf aklın alanında içerilmiş olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle saf aklın alanından bağımsız olmayan ve onun bütünlüklü felsefi sistemi içerisinde hem konu hem de yöntem olarak gözlemleyebileceğimiz öznelerarasılık, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde klasik ahlâk öğretilerinin, *'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Bir Cevap, Ebedî Barış Üzerine Felsefî Bir Deneme, Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* gibi politik yazılarında ise daha geniş bir planda ve özellikle kozmopolitanizmin inşasında rol oynayacak biçimde temel alınmıştır.

Aklın Pratik Kullanımı ve Kategorik İmperatifin Yasa Koyucu Gücü

Kant, teorik aklın açmazlarını, aklın metafizik iddialarının epistemolojik planda sınırlandırılması ve otonom bir biçimde kullanımı yoluyla çözümledikten sonra, bunun pratik alandaki uzantılarını ele almıştır. Kuşkusuz epistemolojinin öznelerarası bir bilme etkinliği temelinde tesis edildiği bir teoride, aklın kavram ve ilkelerinin saf teorik aklın alanında kalması mümkün değildir. Zira bilme de dâhil, bütün akılsal faaliyetlerimizin kamusal bir dolayımla gerçekleşebileceği iddiasının kabulüne dayalı olarak öznelerarasılığın tesisi, aklın taleplerindeki meşruluk zeminini, onun kamusal niteliğinde bulmakla anlam kazanır. Bu tür bir akıl yürütme içerisinde, bu kavram ve ilkelerin, öznelerin birbirleri ile olan iletişimlerindeki bağlayıcı ve ayrıştırıcı yönlerini de bu kapsama dâhil etmesi, yani pratik alandaki moral-politik sorunlara yönelmesi gerekliliği kaçınılmaz hâle gelmektedir. Bu yüzden Kant, geleneksel felsefe yapma tarzına karşı eleştirisini, pratik akıl, ahlâki eylem, otonomi, ödev ve özgürlük kavramlarına yönelik olarak sürdürmüştür. Bu noktada pratik aklın otonom bir biçimde kullanımına denk düşen kategorik imperatif kavramı önem kazanmaktadır. Kant'ın sistemi içerisinde kategorik imperatif, yani koşulsuz buyruk, istemenin ilkelerini her türlü dışsal zorlamadan bağımsız bir biçimde tesis etmenin yolu olarak görülür. Aynı zamanda herkesin üzerinde uzlaştığı biricik ilke olan koşulsuz buyruk, aklın otoritesini, yani düzenleme işlevini üstlenen ve içeriği belirlenmiş her türlü eylem ilkesine karşı aklın otonom kullanımını gerektiren bir ilkedir. Bu yönüyle kategorik imperatif, tanrısal yasa da dâhil olmak üzere, özneye dışsal her türlü yasallığın ve aynı zamanda ampirizmin eğilimlere ve arzulara dönük etiğinin yarattığı çatışmalı durumun aşılmasını sağlayan ve bunu aklın otonom kullanımını onun bizatihi kendisinden çıkarılan a priori yasaları sayesinde gerçekleştiren bir ilkedir.

Kant, "aynı zamanda evrensel bir doğa yasası olmasını isteyeceğin bir maksime göre eyle!", "insanlığı hem kendi şahsında hem de başkasının şahsında bir araç olarak değil, daima bir amaç olarak görecek şekilde eyle!" ve "her zaman

bir amaçlar krallığının genel bir yasa koyucu üyesinin maksimlerine göre eyle!" biçiminde formüle ettiği ilkelerini, kategorik imperatifin formel, yani içeriksiz boyutunu açıklamak için kullanmıştır. Kategorik imperatif, bu formelliği sayesinde bir genelliğe sahiptir ve bu genellik sayesinde de içine her tür düşüncenin ve tartışmanın dâhil edilebileceği, başlangıçta bu konuşmayı mümkün kılacak evrensel çerçeveyi oluşturma görevini üstlenme koşulu ile öznelerarası iletişimin sağlanabileceği bir zemin olarak iş görmektedir. Soyut, genel ve formel bir yasa olarak kategorik imperatif –her üç formülasyonda da ahlâk yasasını koşulsuz bir biçimde buyurduğu ve aynı zamanda içeriksiz olduğu için– iyi iradenin önündeki engelleri kaldırmak yönünde işlemektedir. İradenin kullanımının buradaki anlamı, herkese eşit bir biçimde tanınan bir akılsallığa dayalı olarak aklını özgürce kullanma cesareti gösteren bireyin, öznel edimlerini pratiğe geçirme yetkisini kendisine tanımasıdır. Çağının koşulları ile birlikte düşünüldüğünde Kant'ın, egemen bir kişinin iradesine karşı yurttaşların otonom iradelerini öne çıkardığı bu ahlâksal perspektifin, aynı zamanda politik bir karakter de taşıdığı rahatlıkla ileri sürülebilir.

Kant'ın, pratik alanda kayıtsız şartsız iyiyi isteme (yani bütün arzu ve isteklerden ve içerikli bütün ahlâki dogmalardan bağımsız bir biçimde iyiyi arama) çabasını, aklın bağımsız, otonom bir biçimde evrensel yasalara ulaşma isteğinin bir yolu olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Böylece teorik aklın epistemolojide yarattığı devrimin bir uzantısı olarak pratik akıl, aklın otonomisini, bireylerin kendi eylem maksimlerini tesis ettiği kategorik imperatif içerisinde sürdürmekte ve otonomi bir kez daha ahlâki eylemin koşulu olarak akla kendi otoritesinin meşruiyetini diğer öznelerle kurduğu dolayım sayesinde kazandırabilecek bir kavram hâline gelmektedir. Bu yüzden otonomi, Kant'ın bütün eserlerine içkin bir kavram olarak aklın dışsal zorlamalardan bağımsız işleyişini ifade eden bir kavram olmakla birlikte, onun hiçbir zaman diğer akıllardan ve öznelerden bağımsız bir özerklik anlamı taşıyamayacağını da göstermektedir. Kantçı terminolojide otonomi, öznel arzu ve isteklerden, verili yasa ve değerlerden bağımsız olmayı tanımlamakla birlikte, hiçbir zaman toplumsallığın dışlandığı bir öznelliğin, bilincin kendisine kapalı bir biçimde akla tanıdığı bir yetki hâline gelmemiştir. Başka bir deyişle insanlar, ancak özne-nesne ilişkisini fenomenal alanda kurabildikleri ve ahlâksal-politik planda da diğerlerinin zihnine açılabildikleri oranda otonom olabilmektedirler. Böylece Kant'ın felsefesinde en üstün hakem olan otonomi, ahlâki olarak araçsallaştırılmamayı ifade eder ve Agnes Heller'in de ifade ettiği gibi bu tür bir kavrayış dâhilinde ve hiç kimsenin diğerini bir araç olarak kullanamayacağı bir ilke içerisinde özgürlüğün, *diğerlerini* yok sayan ideolojik (ve olumsuz) kullanımına karşı önemli bir alternatif gelişti-

rilmiş olmaktadır ve sonuçta otonomi, bütün serbestliklerin ve özgürlüklerin ortak paydası hâline gelmektedir.[6]

Bu akıl yürütme biçimi, Kant'ın hukuk felsefesinin de dayanağını teşkil etmektedir: Formellik, nesnellik, dışsallık ve biçimsellik ilkelerinin dayanağı olan şey otonomi ilkesi ve kategorik imperatifin iletişimsel ve evrenselleştirici doğasıdır. Bu durumda Wolfgang Kersting'in de belirttiği gibi Kant, adalet ilkesini ve kavramını belirleme tarzıyla bütün öncellerinden ayrılmaktadır; çünkü adaleti tanımlarken verili bir insan doğasından yahut ereksel dünya tasarımından değil, bir özgürlük metafiziğinin yasa koyucu aklından hareket etmektedir.[7] İşte bu yasa koyucu akıl, moral alanda kategorik imperatifin her bir bireye otonom bir biçimde kendi yasasını tayin etme konusundaki bağımsızlığını ve öznelliğini sağlarken, aynı zamanda diğerlerinin yasalarına saygı göstermeyi ve boyun eğmeyi içeren kapsayıcı karakterini vermektedir. Kategorik imperatifin kapsayıcılığı, onun "evrenselleştirilebilir" karakterinden ve buna temel oluşturan öznelerarası düşünme etkinliğinden, yani bireylerin kendi zihinlerinden çıkıp diğer zihinlerin taleplerini de düşünmelerini zorunlu kılan formel ve çıkardan bağımsız bir düşünme kapasitesinden gelmektedir. Bireysel ilgi ve çıkarların sınırlandırılması, bireylerin evrensel olmasını istedikleri bir yasa öngörüsü kapsamında birbirleriyle akıl dolayımıyla iletişime geçmelerini, pratik-politik bir karşılaşmayı, yani aklın kamusal kullanımını gerektirmektedir. Kant'ın, moral yasaları iletişimsel bir biçimde konumlandırması, onu modern düşünce içerisinde özel bir yere yerleştirmektedir. Zira Kant'la birlikte ilk defa moral yasa tikelliği güvence altına alırken, aynı zamanda her bir bireyin kendi iradesiyle ulaşacağı bir evrenselliği de hedefleyecek bir karaktere ulaşmıştır. Artık moral yasanın kaynağı tamamen öznedir; ancak özne, kendi başına yasa yapma ve hattâ özne olma kapasitesine sahip bir varlık olarak değil; sadece yasaları değil, kendi benliğini de ancak diğer öznelerle kurabilen, insan olma potansiyelini diğer ben'lerle gerçekleştirdiği iletişim sayesinde kazanan bir varlık olarak görülmektedir.

Kategorik imperatifin yasallığı, doğa yasalarından yahut geleneğin veya Tanrı'nın yasalarından bağımsız, tamamen özneye ait olacaksa; ama aynı zamanda çıkarlardan ve öznel ilgilerden sıyrılmış bir yasallıktan söz edilecekse, akıl bu yasal düzeni nasıl sağlayacaktır? Bu temel sorun bağlamında Kant'ın Aydınlanma'ya ve akla duyduğu güvenin devreye girdiğini görürüz. Akıl, kendi

---

[6] Agnes Heller, "Freedom and Happiness in Kant's Political Philosophy", *Can Modernity Survive?,* Cambridge: Polity Press, 1990, s. 134.

[7] Wolfgang Kersting, "Politics, Freedom and Order: Kant's Political Philosophy", *The Cambridge Companion to Kant,* çev. Paul Guyer, Cambridge: University of Cambridge Press, 1997, s. 343-344.

ilkelerini kurma konusundaki potansiyelini temel alarak, bu potansiyellerin etkin hâle getirilmesi sonucunda böyle bir yasal sistemin inşa edilebileceğini düşünür. Bu noktada ahlâkın olan-olması gereken ayrımında belirginleşebileceğini düşünen Kant'a göre akıl, bütün dışsal zorlamalardan bağımsızlaşma çabası içerisinde saf aklın kendisinden türeyen kategorik imperatif yoluyla dışsal alanın kılavuzluğuna başvurmaksızın pratik alanda isteme ve eylemi belirleyen ilke ve yasaları tesis edebilir. Genellikle Kartezyen paradigmaya geri dönüş olarak yorumlanan ve Kant'ın felsefesinin monolojik olduğu gibi değerlendirmelere yol açan kategorik imperatifin saf akıldan türetilmiş yapısı, aslında çatışmaların uzlaştırılması ve düzenin sağlanması amacına yönelik, otonom ve özgür bireyler arasında özgür bir iletişimin olanağı olarak tasarlanmıştır.

Görüldüğü gibi özgürlük, Kant'ın eleştirel felsefesinin temel taşlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgürlük, aslında bir nevi insanın yazgısı olarak tanımlanabilir; zira insan, doğası gereği koşulsuz, bütün ve tam bilgiye yönelmektedir. Bu da insanı özgürlüğe ulaştıracak bir kapasite kullanımına götürmektedir. Ancak tahmin edileceği gibi özgürlüğün kendi başına *emperia*'da temellendirilmesi mümkün değildir. Özgürlüğün temellendirileceği yer, insani bir akıldır ve Kant, özgür eylem ilkesini "beni kör önyargılarımdan kurtardı," dediği Rousseau'dan ödünç aldığı bir pratik boyut içinde, Fransız Devrimi'nin ideallerini kendi felsefesine özgü bir biçimde yorumlayarak biçimlendirmiştir. Öznelerarası iletişimin olanağı ise aklın bu yönelimi sayesinde mümkün olmaktadır.

Kant'ın bütün devrimleri açık bir biçimde olumsuzlamasına karşın Fransız Devrimi'ni (aslında devrimden ziyade devrim sayesinde açığa çıkan kolektiviteyi) alkışlamasının nedeni de bu tarihi gelişmeyi, aklın kamusal yöneliminin cisimleştiği bir an olarak görmesidir. Onun bir yandan devrimleri ahlâken doğru bulmazken diğer yandan Fransız Devrimi'ne hayranlık duymasını haklı çıkaracak temel gerekçe (devrimin sadece belli koşullarda onaylanabileceği düşüncesini bir tarafa koyarsak) Fransız Devrimi'nin Kant tarafından bir devrimden çok, aklın kendi otoritesine uymasının ve yasa yapma gücünün somutlaştığı bir an olarak okunmasıdır. Bu yüzden belki de Kant'ın Fransız Devrimi'ni değil de onun arkasındaki ilke ve idealleri önemsediği yönündeki yorumlara katılarak, onun devrimle ilgili temel kaygısının, insanlardaki ortak duyunun somutlaşması olduğunu söyleyebiliriz. Kant, "İnsan Soyu Sürekli İlerlemekte midir?" adlı yazısında Fransız Devrimi'ne gönderme yaparken, onu, "büyük politik dönüşümün dramı"; ama aynı zamanda da devrime bizzat katılmayıp seyirci olanların kalbindeki bir "coşku", paylaşılan bir ortak "ahlâki yatkınlık" olarak tanım-

lamaktadır.[8] İşte bu devrimi seyredenlerin kolektif, paylaşılabilir ve özçıkardan bağımsız tepkisi, bir tür olarak insanların kolektif doğasını ve bir yeti olarak da evrensel ilkelerle uyumlu bir yasa yapma yetisini ifade eder.[9] Yukarıda ismi geçen yazıda Kant'ın devrimi gerçekleştirenlerin yapıp ettiklerine değil, seyredenlerin devrimin ideallerine verdiği tepkiye odaklandığı ve bunu insanlığın ilerlemesi için gereken bir ahlâki potansiyel olarak okuduğu anlaşılmaktadır. Bu potansiyel, insanların bir arada bulunma biçimlerini bir sözleşmeye değil, insanlığın ortak iyisini amaçlamış bir dayanışma temelindeki birlikteliğe dönüştürür. Burada bir diğer önemli faktör, devrimin iletişime dayalı kamusal doğasıdır.

Böylece Kant, ahlâk yasasının taleplerine uygun bir biçimde politik hedeflerini ortaya koymuş ve bu hedeflere ulaşmak için kamusal düzlemde iletişimi olanaklı kılan bir model sunmuştur. İnsanlar arasında kurulacak olan birlik, saf pratik akla dayanacağı için, özgürlüğün gerçekleşmesi de politik mücadele içerisinde somutlaşan bir evrensel kanıta dayandırılmıştır. Başka bir deyişle özgürlük yasası evrensel, buna karşın insanların ampirik olarak gözlemlenebilen bütün yaşamsal amaçları salt tikel olduğundan, ahlâk yasası, özgürlükten çıkan amaçlarla uyumlu, mutluluk arayışından çıkan amaçlarla ise uyumsuzdur. Bu noktada politik birliğin kurulması için saf otonomi kanıtı yetmemekte ve evrensel bir yasallığı kuracak bir genellik, bu genelliği sağlayacak simetrik bir karşılıklılık gerekmektedir. İşte Kant'ın otonomiye kazandırdığı yeni anlam dâhilinde tesis etmeye çalıştığı evrensellik testi, bu genellik sayesinde mümkün olmakta ve hem araçsallaşmamış bir aklı hem de bu akla sahip bireylerin birbirleriyle eşit düzlemde kurdukları iletişim ilkelerini gerektirmektedir.

Kant'ın yeniden tanımlayıp yorumladığı iletişim ilkeleri, otonom ve özgür akıllar arasında, kategorik imperatifin yasa formuna uyarak inşa edilirler. Böylece kategorik imperatif sadece maksimlerin evrenselleştirici ilkesi değil, aynı zamanda istemenin ve eylemin, öznelerin birbirleriyle olan iletişimlerinin ve uzlaşımlarının teminatı hâline gelmektedir. Nitekim Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığı ile sağladıkları sistematik birliği, yani amaçlar krallığını ortaya çıkardığını belirtmektedir.[10] Böylece aklın bu yönelimi, her bir bireyi amaç olacak şekilde düşünebilen ge-

---

[8] Immanuel Kant, "A Renewed Attempt to Answer the Question: 'Is the Human Race Continually Improving?'", *Kant: Political Writings,* Hans Reis (ed.), çev. Robert Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 178.

[9] Peter P. Nicholson, "Kant, Devrim ve Tarih", *Kant Düşüncesinin Politik Evreni,* Hakan Çörekçioğlu (der.), çev. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 166.

[10] Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995, s. 51.

nişletilmiş bir zihin durumunun politik bakımdan somutlaşmış hâlini, yani yurttaş olma kapasitesini ifade eder hâle gelmiştir.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile birlikte rasyonalist ve deneyci metafiziklerin epistemolojik temelde eleştirisini hedefleyerek başlayan ve aklın otonomisini yeniden tesis etmeye dönük olarak temel alınan öznelerarasılık kavramı, ahlâki ve normatif olarak somut içeriğini, bir insanlık idealini yansıtan amaçlar krallığı ve bunun politik yansıması olan kozmopolitan toplumda bulmuştur. Böylece öznelerarasılık bir yurttaşlararasılığa, uluslararası hukuk bağlamında ise devletlerarasılığa dönüşmüş olmaktadır. Bu vurguyu özellikle onun tarih ve toplum üzerine yazmış olduğu risalelerinde görürüz. Kozmopolitan toplum idealine geçmeden önce, Kant'ın politik görüşleri açısından en çok önemsenen yapıtı, yani üçüncü kritik olan *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde öznelerarasılığın nasıl tesis edildiğini incelemek gerekmektedir. Zira Kant, aklın yukarıda sözünü etmiş olduğumuz ortak ilkeleri belirleme kapasitesini, ortak duyu (*sensus communis*) kavramına dayalı olarak açıklamaktadır.

Yargıgücünün Eleştirisi ve *Sensus Communis*

Yargıgücünün Eleştirisi'nin önsözünde Kant, artık kritik düşünceyi tamamladığını belirtmiştir.[11] Kant'ın bu ilânı aslında birinci kritikte hakikati, ikincisinde iyiyi ele alarak akla kazandırmak istediği otonom karakteri, güzel kavramını inceleyerek yazdığı üçüncü kritikte tamamlama isteğini yansıtmaktadır. Bu nedenle üçüncü kritik, birinci kritikteki gibi anlama yetisinin kurallarını sağlayan şeyin a priori kavramlar olduğu düşüncesinden hareket etmez. Üçüncü kritikte Kant, estetiği aklın vesayetinden kurtarmak istercesine, tikelliğe ve dış dünyadan gelen tasarımların birleştirilmesi yoluyla elde edilen kavramlara ağırlık verir. Bu noktada yargıgücüne öncelikle hayalgücü eşlik eder; zira hayalgücü, tikelin tasarımını yansıtan yeti olması nedeniyle yargıgücünden ayrılamaz. Bu yüzden örneğin Felicitias Munzel, *Yargıgücünün* "gücü"nün, onun anlama yetisi ile akıl arasında bir orta terim olarak iş görmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir.[12]

Yargıgücünün Eleştirisi'nde Kant, insanlığı (*Menschheit*), hem evrensel bir sempatiye olan duyarlılık, hem de iletişimselliği ifade eden bir evrenselliğe bağlanma kabiliyeti olarak tanımlamıştır. Bu iki nitelik birleştiği anda bir toplum olma eğilimini tesis ederek, insansal nitelikler ile hayvansal niteliklerin birbirinden ayrılması sağlanabilir. Başka bir deyişle insanları hayvanlardan ayıran te-

---

[11] Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, çev. J. C. Meredith, Oxford: Oxford University Press, 1992.

[12] Felicitias Munzel, *The Critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgement*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, s. 126.

mel nitelik, onların evrensel bir düşünce kipi içinde ve sempati duygusu temelinde iletişebilir olmalarıdır. Toplum olma eğilimi olarak adlandırılan bu yeti, Kant için hem insanın toplum olma yönündeki *kapasitesini* hem de *eğilimini* ifade eder. Kant, insanların daima sivil toplumun birer üyesi olduğunu ve daima bir toplumun parçası olmaya ihtiyaç hissettiğini düşünür.

Bu düşünceyle paralel bir biçimde Kant, güzele yönelik ilgiyi yüce duygusundan ayırırken, onun iletişimselliği üzerinde durmuştur. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde, bir nesneye yahut esere güzel dememizi olanaklı kılan şeyin, beğeni yargısının iletişilebilir karakterinden kaynaklandığı vurgulanmıştır. Zira güzel olarak adlandırdığımız nesneye dair yargımızı, diğer tikel yargılarla dolayıma girmiş tikel yargımız sayesinde açığa çıkartabilir yahut ifade edebiliriz. Böylece öznelliğin en üst düzeyde duyumsandığı estetik alanda dahi Kant, toplumsal ve iletişilebilir bir boyut bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.

Çağdaş düşünürlerden Hannah Arendt, Kant'ın kavram ve temellendirmelerinin tamamının politika felsefesi jargonuna dâhil edilemeyeceğini düşünse de, onun üçüncü kritiğine özel bir yer vermiş ve düşünmenin ortak tarzını biçimlendirmek adına belli pasajları kendi politik düşüncesine eklemlemiş ve dönüştürmüştür. Arendt, tikellerarası bağıntının imkânını tesis etmek ve öznelerarası iletişimin olanağını sağlamak adına Kant'ın *sensus communis* kavramına özel bir yer vermiştir. Arendt'e göre *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde Kant, öncelikle "yeryüzünde insan değil insanların yaşadığı" gerçeğini bize göstermiş, yani çoğulluğu ve iletişimselliği esas almıştır.[13] İşte bu ortak düşünme tarzını sağlayan ve çoğulluğu mümkün kılan şey, Arendt'e göre, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ortaya koymuş olduğu *sensus communis*'in üç maksimidir.[14] Bunlar sırasıyla: 1- Kendi kendine düşünmek, 2- Başkasının bakış açısına yerleşerek düşünmek, 3- Her zaman tutarlı düşünmektir.[15]

Arendt, bu maksimlerden ikincisine ise özel bir yer vermiş ve başkalarının bakış açısına yerleşerek düşünmenin, her bir insanın diğerini hesaba katacak bir düşünme modalitesi yaratacağını, bunun ise öznelerarası zeminde inşa edilecek kamusal tartışmanın imkânını sağlayacağını düşünmüştür. Zira Arendt'in politik eylem olarak gördüğü "söz", ancak bu kamusallık sayesinde mümkün olacaktır. Kamusal tartışma, bireyin kendi ben'ini kurarken diğerlerinin dolayımından geçmesi gerektiği yönündeki bir antropolojik temellendirme sayesin-

---

[13] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 15.

[14] Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Ronald Beiner (der.), Chicago: The University of Chicago Press, 1992, s. 32.

[15] İmmanuel Kant, *The Critique of Judgement,* s. 32.

de öznelerarası bir eylemi, kamusal tartışmayı, yani genel olarak politika yapma imkânını sağlamaktadır.

Kant'ın bu düşüncelerini ve öznelerarasılık kavramını önemseyen tek düşünür kuşkusuz Arendt değildir. Çağdaş felsefede Aydınlanma düşüncesini yeniden yapılandırmak adına kamusallık ilkesini merkeze alan Habermas da Kant' ta bulduğu bu iletişimsel boyutu önemseyen düşünürler arasındadır. Aslında temelde, verili tümellere başvurmaksızın, tikelliğin korunması yoluyla ulaşılabilecek bir genelliği ve iletişimselliği hedefleyen bütün çağdaş düşünürlerin kaçınılmaz olarak Kant'ın düşünceleriyle hesaplaştığı bir gerçektir.

Kozmopolitan Toplum ve Dünya Yurttaşlığı İdesi

Völker Gerhardt, "Eleştirel bir Politika Teorisi: Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne" adlı yazısında Kant için politikayı gerekli kılan şeyin, insanın toplumdışı toplumsallığı[16] olduğunu belirtir.[17] Nitekim Kant, insanın toplumdışı toplumsallığını, *Yargıgücünün Eleştirisi* gibi tikelliği konu edinmiş bir eserde dahi göstermeyi başarmış ve insanın toplum olma ve diğerleriyle birlikte yaşama eğilimi üzerinden bir ortak duyu kavramsallaştırmasına gidebilmişti. Dahası O, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* adlı eseri başta olmak üzere bütün antropolojik perspektifi bağlamında da insanın kendi ben'ini, diğer benlerle kurduğu bir dolayım sayesinde tesis edebileceğini vurgulamıştır. Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi* adlı yazısında da bu perspektifi esas almış ve buradan özgül bir yurttaşlık kavrayışına dayalı olarak tesis ettiği kozmopolitan toplum idealine ulaşmıştır. Böylece insan aklının iletişime ve öznelerarasılığa doğru gelişimi, aslında Aydınlanma'nın son uğrağını, zaman zaman doğanın gizli planı olarak da ifade edilen insani eylem ve yeteneklerin gelişiminin son aşamasını temsil etmektedir. Kant, insanın en doğal tikel itkilerine dair eylemlerinde dahi bir amaçlılığın ve gelişmenin olduğunu düşünür ve bu sayede insanlığın yavaş yavaş da olsa sürekli bir şekilde geliştiğ-

---

[16] Toplumdışı toplumsallık, insanın bir yandan toplum olma eğilimini içinde barındırıyor olmasına karşın diğer yandan bu toplumsallığa karşı geliştirilen bir direnci, insan doğasındaki bir antagonizmayı ifade eder. İnsan bir taraftan toplumsal yaşamın bir üyesi hâline gelmek isterken, diğer yandan kendisini sınırlayan toplumsal varoluşa karşı, onu diğerlerinden ayıran bireyselliği talep edebilir. Bu iki eğilim, insanda yan yana bulunur ve Kant tarafından bu durum, insanlığı ve kültürü ilerleten bir imkân olarak tanımlanır.

[17] Völker Gerhardt, "Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Hakan Çörekçioğlu (der.), çev. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 209.

ğini öne sürer.[18] Bu yüzden de kozmopolitan toplum, şimdilik bir ideal olarak kalmak durumundadır. Yine de Guyer'ın da belirttiği gibi insan aklı tikel ilgilerini aştıkça ulaşılabilir bir hâle gelebilecek olan kozmopolitan toplum ideali, Kant'ın felsefesinde önceden belirlenmiş bir yargıdan çok, refleksif bir temelden çıkan yasallık anlamında düzenleyici bir ide olarak düşünülmelidir.[19]

Toplumdışı toplumsallığın insan aklını ve yeteneklerini geliştirmeye yönelten bu karakteri, Kant'ın kozmopolitan topluma doğru evrilmenin imkânı olarak gördüğü ilerlemeci tarih anlayışı ile birlikte düşünüldüğünde, onun, ortak bir yaşantının, iletişimsel bir birlikteliğin koşullarının sağlanmasına hizmet ettiği görülecektir.

Doğanın en üst amacı olarak insani yeteneklerin gelişmesi, ancak toplumsallık içerisinde gerçekleşebilir. Bu nedenle Kant, özgürlüğün, sınırsızca ve yanıltıcı bir biçimde serbestlik anlamına gelecek tarzda kullanılmasının yerine, sınırlanmış ve güvence altına alınmış ve bu sayede çatışmaları insani olanı yok edici pratikleri kontrol altına almış bir tarzda kullanımının daha doğru olduğunu düşünür. Ancak bu durumda özgürlük kavramı etrafında birleşmiş bir toplum tahayyül edilebilir. Ortak ölçütler etrafında birleşen yurttaşların ise, evrensel adalet yaptırımını uygulatacak bir güce, yani anayasaya gereksinimleri olacağından, toplumsal düzenin çatısı altında insanları buna aykırı bir çatışma durumuna sevk etmeyecek oranda bir uzlaşımsallık gerekmektedir. Bu da diğerlerinin bakış açısına yerleşmek yoluyla insanların kendi eğilim ve arzularını sınırlamaları ve toplumdışı toplumsallıklarının farkına varmaları sayesinde mümkün olabilir. İnsan kendi yeteneklerini ancak bir topluluk içerisinde gerçek anlamda keşfedebilir ve geliştirebilir:

> Bir ormandaki ağaçlar da, birbirlerini hava ve güneş ışığı bulmaya zorlarlar ve birbirlerinin yukarı doğru büyümelerine sebep olurlar. Böylece düz ve güzel büyürler, oysa dallarını istediği gibi, özgürce ve diğerlerinden ayrı koyveren ağaçlar bodur, eğik ve çarpık kalır.[20]

Bu düşüncelerle uyumlu olarak Kant, yukarıda da değinmiş olduğumuz bir yurttaşlar anayasası altında insanların bir araya gelme yöntemini ise, *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* adlı yazısında bir sözleşme idesine dayandırmıştır. Böylece Kant hem toplumdışı toplumsallık nedeniyle bir arada yaşamaya zorlanan bireylerin birbirlerinin özgürlük ve otonomilerini hem de toplumdaki

---

[18] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi", çev. Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları,* 4. kitap, 1982, s. 24.

[19] Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law and Happiness,* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 379.

[20] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi", s. 26.

yurttaşlar ile yönetici ya da yasa koyucu arasındaki olası çatışma ve uzlaşmazlıkları kontrol altına alıcı ve denetleyici bir güç olarak gördüğü sözleşme idesini, tıpkı kategorik imperatifin insanların eylem maksimlerini denetlemesinde olduğu gibi düzen verici bir unsur olarak konumlandırmak istemiştir. Kant'a göre henüz insanlar arasında yasal bir durumun inşa edilememiş olduğu durumlarda böyle bir yasal durumu gerçekleştirmek üzere devreye girecek olan sözleşme idesi, örneğin devlet ile yurttaşlar arasında gerçekleştirilecek bir uzlaşıma dayalı olarak bir güç, bir otorite olarak anlam kazanabilir. Ancak temelde sözleşme idesi, yurttaşların devletle (anayasal sistemle) ve birbirleriyle olan ilişkilerini denetleyici bir faktördür. Bu niteliği ile sözleşme idesi kamusallığı içermekte ve kategorik imperatifle formel de olsa bir uyum içerisinde görünmektedir. Arendt bunu, kamusallığın ahlâk felsefesindeki hukuksallık ölçütü olarak değerlendirmektedir.[21] Bununla birlikte yurttaşlık anayasası uyarınca devletlerin de tıpkı insanlığın kozmopolitan topluma doğru evrildiği gibi değişip dönüşeceğini varsayan Kant, devletlerin de bir halklar federasyonuna doğru evrilerek yasasız bir vahşilik durumundan çıkacaklarını öngörür.

Kant'ın kozmopolitan toplum ideali çerçevesindeki bu öngörüleri, fazlaca iyimser bir politik açısını yansıtıyor gibi görünse de akılda tutulması gereken şey, tıpkı onun ahlâk felsefesinde ortaya koymuş olduğu ilke ve kavramların olan-olması gereken ayrımına dayalı olarak okunması gerektiği gibi politika felsefesinin kavramlarının da höristik içerimleri ile birlikte okunması gerektiğidir. Bu yüzden Kant, Machiavelli gibi politik gerçeklikte kalan, sadece reel politik unsurları politik çıkarımlarına dâhil eden bir düşünür değil, insanlığın önündeki moral ve politik sorunları mevcut sistem ve koşullar içerisinde değerlendirip, aklın kapasitelerine dayalı olarak bir teori ortaya koymaya çalışan bir düşünürdür. Temel problemi, epistemolojik, moral ve politik alanda aklı yeniden yapılandırmak ve aklın sınırlandırılmasına dayalı olarak yeni bir akılsallık formu eşliğinde, otonomi kaybına yol açmaksızın iletişimin ve birlikte yaşamanın olanağını sağlamaktır. Bu yüzden *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* adlı yazısında Kant, ebedi barışı inşa edebilecek türde ve her durum için geçerli evrensel ilkeleri bulmanın gerekliliğine vurguda bulunarak (cumhuriyetçi bir) sivil anayasa yapmanın önemini ve özgür devletlerden teşekkül etmiş bir federasyonun devletler hukukunu tesis etmesi gerektiğini öne sürer. Dünya vatandaşlığı hukuku ise, evrensel bir konukseverlik ilkesine dayalı olarak güvenceye alınması gereken bireysel hakları içermelidir. Böylece aslında insanlığın doğal durumunun her zaman bir barış durumu olmayacağının farkında olan Kant, bütün yurttaşların aktif katılımı ile oluşturulacak bir toplumsal sözleşmenin, anayasa yapımı başta olmak üzere bireylere bir hak olarak tanınması gerektiği-

[21] Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy.*

ni özellikle vurgular. Bu ise Kant'a göre ancak cumhuriyetçi bir devlet yapısı içerisinde mümkün olabilir. Eşitlik, yasaya ve yasa koyucuya bağlılık, bireyleri özgür ve özgür oldukları için de yükümlü gören ve bu yükümlülüğü kamusal alandaki eylemleri ile gerçekleştirmelerine olanak tanıyan devlet sistemi cumhuriyetçi devlet sistemi olduğundan, her bir cumhuriyetin kendi içerisinde bu şekilde biçimlenmesi sayesinde barışa yönelik olarak eylemde bulunan devletler arasında ebedi barışa yönelik olarak bir dünya yurttaşlığı hukuku söz konusu olabilecektir. Bunun bir koşulu da savaş için silahlanmış devletlerin, düzenli orduları kaldırarak, filozofların ve entelektüellerin, aslında kamusal alanda sözü olan bütün yurttaşların sözüne kulak vermeleridir. Aklın özel kullanımından ve benliğin tikel ilgilerinden kurtulmuş bir biçimde yurttaşların kamusal alana katılımı ve aklı kamusal olarak kullanmaları, onların kendilerini gerçekleştirmelerinin bir yolu olduğu kadar, devletlerin barışçıl yaptırımlar uygulamaları konusunda da yol gösterici olabilirler. Bu yüzden barış ideali, devletlerin kararlarına yahut yöneticilerin egemen iradelerine teslim edilmemeli, bütün yurttaşlar tarafından kamusal bir yaşantı içerisinde daimi bir biçimde talep edilen bir şey olarak sürdürülmelidir. Bu konuda fikirlerini ifşa edenlerin kalem özgürlüğü güvence altına alınmalı ve Aydınlanma'nın gerçekleşme süreci içerisinde insanlığa katkı sunabilecek her türlü görüşün, "yargıların sınanabilirliğini" sağlamak açısından ifade bulmasına izin verilmelidir.

Kant'ın bu düşünceleri, çağımızda hâlâ yoksun olduğumuz barış ve uzlaşım durumuna dair bir çağrıyı yinelemesi açısıdan anlamlıdır. Bu yüzden aklın kamusal kullanımı yoluyla iletişimsel bir toplum yaratmayı hedefleyen düşünürler kadar, liberal sözleşme idesini yeniden yapılandırmak isteyen düşünürler de (örneğin John Rawls gibi) Kant'ın politik görüşleri ile diyaloğa girmekte ve bu çerçevede Kant'ı yeniden okuyup değerlendirmenin önemini vurgulamaktadır.

Kaynakça

Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Ronald Beiner (der.), Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu,* (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Çörekçioğlu, Hakan, "Bir Politika Filozofu Olarak Kant", *Yayımlanmamış Doktora Tezi,* İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi,* (çev. Taylan Altuğ), İstanbul: Payel Yay., 1995.

Gerhardt, Völker, "Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne", *Kant Felsefesinin Politik Evreni,* Hakan Çörekçioğlu (der.), (çev. Hakan Çörekçioğlu), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Guyer, Paul, *Kant on Freedom, Law and Happiness,* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Höffe, Otfired, *Immanuel Kant,* (çev. Marshall Farrier), Albany: State University of New York Press, 1994.

Kant, Immanuel, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi", (çev. Uluğ Nutku), *Yazko Felsefe Yazıları,* 4. kitap, 1982.

Kant, Immanuel, *The Critique of Judgement,* (çev. J. C. Meredith), Oxford: Oxford University Press, 1992.

Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* (çev. Ioanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason,* (çev. Paul Guyer & Ailen Wood), Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Kant, Immanuel, "A Renewed Attempt to Answer the Question: 'Is the Human Race Continually Improving?'", *Kant: Political Writings,* Hans Reis (ed.), (çev. Robert Nisbet), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Munzel, Felicitias, *The Critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgement,* Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Nicholson; Peter P., "Kant, Devrim ve Tarih", *Kant Düşüncesinin Politik Evreni,* Hakan Çörekçioğlu (der.), (çev. Hakan Çörekçioğlu), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

EDMUND BURKE

Fatih Duman

Aydınlanma Çağı ve Fransız Devrimi'nin doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olduğu sorunsallar bağlamında düşüncelerini ifade etmiş bir filozof olan Edmund Burke, aynı zamanda bunları uygulamaya da çalışmış bir devlet adamı/parlamenterdir. Burke'ün kişisel kariyeri bir *Whig*[1] üyesi olarak pratik siyaset içinde şekillenmiş ve bu çerçevede özellikle Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirilerini içeren *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*[2] (*Reflections on the Revolution in France*) başlıklı eseriyle ön plana çıkmıştır. Bu metin, sonraki dönemde Devrim karşıtı tezlerin ya da Devrim eleştirilerinin en önemli kaynak metinlerinden birisi olmuştur ve günümüzde de bu temel işlevini devam ettirmektedir. Bu itibarla Burke, siyasal bir ideoloji olarak muhafazakârlığın kurucu babası kabul edilmiş ve özellikle *Reflections* metnine eskimeyen kurucu bir metin muamelesi yapılmıştır. Bu tarihsel kesişme Burke'ü meşhur ederek onun için talihli bir sonuç yaratmakla birlikte, aynı zamanda diğer metinlerini gölgede bırakarak onu bütüncül bir şekilde yorumlamak açısından da bir talihsizlik yaratmıştır. Çünkü Burke, Devrime yönelik eleştirileri yanında epistemoloji,

---

[1] İngiltere'de özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda etkili olmuş, Edmund Burke'ün de içinde faaliyet gösterdiği siyasal parti –ed.n.

[2] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1993.

estetik,[3] ahlâk felsefesi[4] ve tarihe[5] ilişkin düşüncelerini içeren ciddi metinler üretmiş ve bu düşüncelerde temellenen argümanlardan hareketle pratik siyaset sorunlarında tavır almış ve belirli politikaları savunmuştur. Parlamentoda yaptığı konuşma metinlerindeki[6] çözümlemelerin arka planında epistemoloji, estetik ve ahlâk bağlamındaki bu fikirler yatmaktadır. Bir diğer ifadeyle, Burke'ün *Reflections*'daki Devrim eleştirileri ve pratik siyaset konularındaki tutumları/savunuları gerçekte tüm diğer metinlerinin oluşturduğu teorik altyapı üzerinde yükselmektedir.

Burke tarihsel süreçte farklı şekillerde yorumlanmış bir düşünürdür. Liberal bir faydacı, bir doğal hukuk teorisyeni, iflah olmaz bir tutucu/gerici, postmodernler için erken dönem bir kaynak vb. gibi ifadeler Burke için çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Burke'ün belirli bir metnine ya da kullandığı bir kavrama yoğunlaşarak bu tarz yorumları haklı çıkarmak mümkün olabilir. Ancak içinde yaşadığı tarihsel dönem ve entelektüel olarak etkilendiği ya da etkileşim içinde bulunduğu çevreler göz önüne alınarak tek bir eseri değil de bütün eserleri ve konuşmaları incelendiğinde, karşımıza tek bir yorumun sınırları içine hapsedilemeyecek olan bir Burke çıkmaktadır. Fakat bu durum bütünüyle eklektik bir Burke yorumunu da haklı çıkarmaz. Kısaca belirtecek olursak Burke'ün, bazı durumlarda farklı şekillerde ya da farklı kavramlarla ifade etmiş olsa da, insan doğası bağlamında incelediği epistemoloji, estetik ve ahlâk konularındaki düşünceleriyle, sosyal teori ve siyaset felsefesinin temel konularındaki çözümlemeleri birbirini bütünler niteliktedir. Bir diğer deyişle, *Reflections*'daki Devrim eleştirisi ve siyaset anlayışı *Philosophical Enquiry*'deki estetik kategoriler ve

---

[3] Epistemoloji ve estetik konusunda bkz. Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), J. T. Boulton (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1987.

[4] Burke'ün siyaset felsefesinin önemli temellerinden birisini oluşturan 'ahlâk teorisi'ne odaklanmış çalışmalar için bkz. Fatih Duman, "Evrensellik ve Tarihsellik Arasında Edmund Burke –Ahlâkın/Siyasetin Felsefi Temelleri–", *Muhafazakâr Düşünce,* Yıl: 5, sayı: 19-20, Kış-Bahar 2009, s. 9-34; Ryan Holston, "Burke's Historical Morality", *Humanitas,* Volume XX, Nos. 1 ve 2, 2007, s. 37-63; Rodney W. Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke", *Journal of the History of Philosophy,* vol. 17, no: 3, 1979, s. 271-284; Rodney W. Kilcup, "Burke's Historicism", *Journal of Modern History,* 49, September 1977, s. 394-410.

[5] Edmund Burke, "An Essay towards an Abridgement of the English History in Three Books (1757)", *Selected Writings and Speeches,* Peter J. Stanlis (ed.), Washington, D. C.: Regnery Publishing, 1997, s. 76-103.

[6] Burke'ün uzun süren Parlamento kariyeri boyunca yaptığı konuşmaların ve diğer eserlerinin tam metinleri için bkz. Edmund Burke, *The Works of The Right Honourable Edmund Burke,* 12 Cilt, http:// www.gutenberg.org/browse/authors/b#a842, The Project Gutenberg E-Book, 14-02-2011.

bilgi üretim süreci üzerine olan düşüncelerle uyumludur. Hattâ Devrim eleştirisinin temelleri bu estetik, etik ve epistemolojik çözümlemelerde yatmaktadır.[7] Ancak başta belirtmek gerekir ki, bu makale çerçevesinde daha çok siyaset felsefesine ilişkin temel konulara odaklanılacaktır.

Bu teorik çerçeve temelde Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirilere dayanmaktadır. Bir Aydınlanma Çağı düşünürü olan Burke, özellikle İskoç Aydınlanması'nın rasyonalizme yönelik eleştirileri bağlamında şekillenen ampirik argümanları paylaşmaktadır. Burke'ün geniş anlamda insan doğasına ilişkin incelemesinde kalkış noktası Locke ve Newton geleneğinin ampirizme dayanan bakış açısıdır. *Philosophical Enquiry*'nin temel çatısı anti-rasyonalist bir çerçevede kurulmakta, estetikte ve bilgi kuramında akıl/cılık eleştirisi temel yapı taşını oluşturmaktadır. Burke'ün epistemoloji, ahlâk ve estetik alanına ilişkin düşünceleri incelendiğinde temel ortak noktanın bir tür akıl/cılık eleştirisi olduğu görülmektedir. Bazı açılardan farklılaşmakla birlikte İskoç Aydınlanması düşünürlerinin argümanlarıyla paralellikler taşıyan bu perspektif, '*rasyonel otonom özne*' anlayışına ve bu temelde açığa çıkan '*kurucu rasyonalizm*'e yönelik eleştirilere dayanmaktadır. İnsan doğasının yapısını, insan zihninin, davranışlarının ve yargılarının işleyişini ampirik bir perspektiften hareketle açıklamaya çalışan Burke, genelden özele giden bir çözümleme yapmaktadır. Genel olarak insan doğasında etkin olan psikolojik faktörlerin incelenmesinden, spesifik olarak estetik tepkinin (*'güzel' (beautiful)*, *'yüce' (sublime)* ve *'beğeni' (taste)* bağlamında) niteliği ve işleyişine geçen Burke, bu bağlamda *'aklın güvenilmez ve kararsız işleyişi'*ni[8] vurgulamakta ve insandaki doğal tutkuları, tepkileri ve duyguları ön plana çıkartmaktadır.[9] Kurucu aklın dışında yer alan ve onun ürünleri olmayan bu unsurlar, Tanrı'nın doğal yapımıza yerleştirdiği rasyonel olmayan itici güçlerdir ve bunlar düşünce ve eylemlerimizi, tavır ve tutumlarımızı, kısacası tüm hayatımızı şekillendirir.[10] Öyle ki, sosyal düzenin, ilişkilerin ve kural-

---

[7] Bu tarz bir Burke yorumunun ayrıntılı bir incelemesi için şu çalışmamıza bakılabilir: Fatih Duman, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

[8] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 107.

[9] İnsan doğasındaki tutkuları (passion) ayrıntılı şekilde inceleyen Burke, özellikle sosyal ve siyasal teorisi açısından büyük önem taşıyan üç temel tutkuyu ya da itici gücü vurgulamaktadır: Duygudaşlık (*sympathy*), taklit (*imitation*), elde etme/kazanma tutkusu (*ambition*). Bkz. a.g.e., s. 45 vd.

[10] Estetiğin, etik ve epistemoloji dolayımıyla politik olanla ilişkilendirilmesinin 18. yüzyıl düşüncesinin genel bir özelliği olduğunu da belirtmek gerekir. Eagleton'un ifadesiyle,

> "Aydınlanma Çağı'ndan itibaren Avrupa felsefesi tarihini inceleyen bir kişi, burada estetik sorunlara verilen büyük öncelik karşısında şaşıracaktır (...). Bu terim, ilk elde

ların temelinde de 'kurucu akıl' değil, bu rasyonel olmayan 'sosyal tutkular' bulunmaktadır. Ahlâk ve adalet kurallarının, toplumsal ödevlerin/ilişkilerin bilgisi rasyonel düşünceye değil, insan doğasında bulunan tutku ve duygulara dayanmaktadır.[11]

İnsan doğasının rasyonel olmayan ya da aklın kategorilerine indirgenemeyecek olan işleyişi, kendisini insan zihninin çalışmasında ve bu bağlamda açığa çıkan bilgi üretim sürecinde de göstermektedir. Burke'ün bu konudaki ifadeleri, bilgi üretim sürecinde '*akıl*'ın oynadığı rolü '*duyular*' ve '*imgelem*' lehine ötelemektedir. Duyuların sağladığı malzeme insanlar için ortak bir zemin oluşturmaktadır; ancak özellikle imgelemin algılamada yerine getirdiği önemli işlev/ler nedeniyle sadece akıldan hareketle açıklanamadığı, hattâ aklın çoğu zaman arka planda kaldığı karmaşık bir süreç açığa çıkmaktadır.[12] İmgelem, duyumsal malzeme üzerinde çalışmakta ve ondan bağımsız olmamakla birlikte, Burke imgelemin yaratıcı niteliğinden (*creative power*)[13] bahsederek algı sürecindeki öneminin altını çizmektedir.[14] Buna göre, orijinal olarak duyuların sağladığı duyumsal malzemeye anlam ve düzen veren, onu tekrar şekillendiren ve organize eden imgelemdir;[15] gerçekliği algılamamız imgelem çerçevesinde, imgelemin yardımıyla gerçekleşir. Burke'e göre işlevini benzerlikler kurarak yerine getiren imgelemin bu yolla yeni imgeler yaratması, eski deneyimlerin ürünü olan bilgi ve yargıların yeni duyumsal malzemeyi anlamlandırmadaki önemini göstermektedir. Kısaca belirtecek olursak, hiçbir zaman *tabula rasa* olmayan ve her zaman verili bir anlam dünyasında çalışan insan zihni, yeni duyumlar karşısında, bilgi ve yargı sürecine öncel olan (*pre-cognitive*) tahayyülü (*imaginative*) bir bağlamda işlemektedir.

---

sanata değil, fakat Grekçe *aisthesis* sözcüğünün belirttiği gibi, çok incelmiş kavramsal düşünce alanına karşıt olarak, bütün insani algı ve duyum alanına gönderir."

Bkz. Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi,* çev. Bülent Gözkan, Hakkı Hünler vd., Ankara: Doruk Yay., 2003, s. 13, s. 29; White'ın ifadesiyle, "Burke için, estetiğin ayrı alanı olarak düşündüğümüz şeyden bahsetmek, zorunlu olarak iktidardan, cinsiyetten, ahlâki duygudan, gelenekten ve sosyal hiyerarşiden bahsetmektir." Stephen K. White, *Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics,* Londra: Sage Publication, 1994, s. 6.

[11] Edmund Burke, *A Note-Book of Edmund Burke,* H.V.F. Somerset (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1957, s. 68-93.

[12] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry,* s. 12.

[13] A.g.e., s. 16.

[14] İmgelemin işleyişi "tavırlara/tutumlara, karakterlere, eylemlere, insanların tasarılarına/maksatlarına, ilişkilerine, erdemlerine ve erdemsizliklerine" kadar uzanmaktadır. Kısacası imgelem, bireysel ve toplumsal düzeyde çok geniş bir alanda etkili olan önemli işlevlere sahiptir. Bkz. a.g.e., s. 23.

[15] A.g.e., s. 16-17.

Burke'ün tercihi akıl yetimizi ya da muhakeme gücümüzü bu tahayyülü anlam çerçeveleri içinde kullanmaktır. Çünkü insan aklı hiçbir zaman boşlukta bulunmaz; aklın her zaman içinde çalıştığı bir *'ahlâki tahayyül/imgelem'* (*moral imagination*)[16] mevcuttur. Burke'ün sosyal ve politik alana ilişkin argümanlarının temelini anlamak açısından büyük önem taşıyan bu *'ahlâki imgelem'* ifadesindeki 'ahlâki/moral' sıfatının hem tanımlayıcı hem de normatif bir içeriğe aynı anda gönderme yaptığı söylenebilir. Tanımlayıcıdır; çünkü imgelemin içeriği, nasıl değerler olduklarından bağımsız olarak nötr bir ifade ile moral ilke ve kurallara ilişkin varsayımlar içerir. Normatiftir; çünkü Burke, belirli 'olması gereken' özelliklere sahip olan imgelemi moral/ahlâki olarak niteler. Ancak bu olması gereken özellikler bir üst kurucu aklın ilkeleri olarak değil, tarihsel tecrübenin ürünleri olarak savunulur.[17] Fakat rasyonalistler aklın bu bağlamını dikkate almazlar; onlara göre bu unsurlar irrasyoneldir ve gerçeğe ulaşmak için aklın doğru çalışmasını engelleyen tüm bu önyargılardan, inançlardan, temelsiz kabullerden kurtulması gerekir. Burke'e göre ise, *ahlâki imgelemin gardrop'u*'ndan üretilmiş, insanların kalplerinin derinliklerinde yer etmiş, çıplak ve ürpertici doğamızın kusurlarını örtmek ve bizim gözümüzde onu saygın bir konuma yükseltmek için zorunlu olan geleneksel unsurları *'gülünç, saçma ve modası geçmiş'* bularak[18] yok etmeye çalışmanın kaçınılmaz sonucu, Fransız Devriminde açığa çıkan politik şiddettir.

İnsan her zaman tahayyüli anlam çerçeveleri içinde bulunmakla birlikte, aklını bu çerçeveler içinde kullanmak zorunda değildir; bunlar yokmuş gibi davranıp onu sıfırdan inşa etme girişiminde bulunabilir. Burke'e göre böyle bir girişim insanın yenilik (*novelty*) karşısında hissettiği ıslah olmaz merak duygusuna benzer ve sonuçları yıkıcıdır.[19] Ahlâki imgelemin içeriğini oluşturan ve belli bir süreklilik taşıyan geleneksel unsurlar, çoğu zaman akılla kavranamayan, ancak insan doğasında köklerini bulan temellere sahiptir. Bu nedenle mevcut ahlâki imgelemden bağımsız hareket etmek iddiasındaki akıl, dizginlerini yitirmiş iradenin keyfiliğini taşıyacak ve insan doğasının, ahlâki imgelemin içeriğini oluşturan unsurlarca ehlileştirilmiş olan kusurlarını tüm çıplaklığıyla yansıtacaktır. Metodolojik düzeyde bağlamını ve dolayısıyla sınırlarını yitirmiş

---

[16] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 77.

[17] Fatih Duman, "Evrensellik ve Tarihsellik Arasında Edmund Burke – Ahlâkın/Siyasetin Felsefi Temelleri–", s. 27-32.

[18] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 77.

[19] Burke'e göre, çocukça bir tutumla yeni olanın peşinden gitmek ve bundan zevk almak bağlılıkların en yüzeysel olanını ifade eder. Bu yöndeki bir merak uzun sürmez ve "sürekli olarak nesnesini değiştirir; şiddetli bir arzuya sahiptir fakat çok kolayca tatmin edilir ve her zaman bir havailik, acelecilik ve kaygı görüntüsüne sahiptir." Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry*, s. 31.

çıplak aklın politik düzeydeki karşılığı, iktidarı estetik kılan unsurları yitirmiş *çıplak şiddet* olacaktır.[20]

Kısaca değindiğimiz estetik, epistemoloji ve ahlâk alanında insan doğasının işleyişine dair anti-rasyonalist çözümleme, Burke'ün sosyal teori ve tarihe ilişkin düşünceleriyle bütünleşmektedir. Buna göre insan doğasının işleyişinin ampirik sonuçları, kendisini belirli sosyal kurallar, normalleşmiş davranış kodları, teamüller, gelenekler, değerler ve tutumlarda açığa vurmaktadır. Bir diğer deyişle, tüm bu toplumsal unsurlar, Burke'ün metinlerinde birbirine yakın ya da benzer anlamda kullanılan *'doğal duygular'*, *'önyargılar'*, *'doğal yapımızın unsurları'*, *'ahlâki imgelemin içeriği'* vb. gibi ifadelerin tarihsel süreçte somutluk kazanmış halleridir. Sosyal teori bu unsurlar etrafında şekillenmekte, tarih ise zaman içinde bu unsurlardaki değişime odaklanmaktadır. Bu noktada çözümleme, bireyselden toplumsala kaydırılmaktadır. Çünkü bu kurum ve kurallar, bireyin değil, genel olarak insan türünün, insanlığın belli bir tarihsel süreçteki *'ortak aklının'* ürünleridir.[21] Bu kurum ve kurallar karşısında, aklın gücüne dayanan insanın *'yıkıcı ve yeniden inşa edici'* tavrı değil, aklın güçsüzlüğünü fark eden insanın *'mütevazi'* tutumu ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle Burke'ün öznesi, Aydınlanma'nın rasyonel otonom öznesinden farklı olarak, "aklını çok iyi tanır ve bundan dolayı ondan kuşku duyar" ve bu yüzden de "kendisini, hayatın olağan/alışılmış yollarından saptıracak akıl yürütmelerde çekingen olacaktır."[22] Çünkü çıplak aklın gücü, toplumsal ve siyasal düzen için son kertede yıkıcıdır.[23] Çoğu zaman çıplak akla ters düşen kuralların, geleneklerin, yükümlülüklerin ya da davranışların yaşamlarımız için çok önemli ve sosyal/ siyasal düzen için vazgeçilmez olan işlevleri vardır (*zımni işlev*). Her şeyin birbiriyle ilişkili olduğu karmaşık ve organik bir toplum anlayışının sonucu olan bu argüman, rasyonel olarak anlaşılamasa da tarihsel süreçte oluşmuş önyargılarda,

---

[20] Eagleton'a göre Burke için "devrimcilerin yarattığı asıl tehlike, bağnaz anti-estetikçiler olarak, hegemonyayı çıplak güce indirgemeye kalkışmalarıdır". Burke ise "Gramsci'nin daha sonra 'hegemonya' diye adlandıracağı şeyden yana sesini yükselt[mektedir]". Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, s. 84-85.

[21] Burke yasaya *'yüzyılların birleşik aklı'* olarak gönderme yaparken de, *İngiliz Common Law* geleneğinin özünü ifade eden bu düşünce tarzını dile getirmektedir. Bkz. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 95.

[22] Edmund Burke, *A Note-Book of Edmund Burke*, s. 90.

[23] Edmund Burke, "A Vindication of Natural Society", *Pre-Revolutionary Writings*, Ian Harris (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 10-11.

geleneklerde, alışkanlıklarda, toplumsal kural ve kurumlarda birey ve toplum için faydalı olan bir tür bilgelik/hikmet olduğunu ileri sürmektedir.[24]

Toplumsallığa ilişkin çözümlemelerinde Burke, Fransız Aydınlanması'nda açığa çıkan anti-tarihsel rasyonalizme karşıt olarak, akla dayalı ideal ilkelerden ya da (doğal insan, doğa durumu, toplum sözleşmesi vb. gibi) kurgulardan değil, ampirik bir perspektifle tarihsel ve toplumsal verilerden hareket etmektedir. Toplumsala ilişkin rasyonalist kurguların eleştirisine dayalı bu yaklaşım, toplumu, bireysel iradeler üzerinde yükselen yapay bir kurum olarak değil, çoğu zaman 'irrasyonel' görülebilen geleneksel unsurların aktif rol oynadığı süreklilik taşıyan organik bir bütün olarak tanımlamaktadır. Bu bakış açısında toplumsal kural ve kurumlar, bireysel irade ve eylemlerle ilişkili, ancak onların tarihsel süreçteki evrimsel ve karmaşık birikiminin öngörülemez sonuçları olarak kavranmaktadır. Buna göre toplumsalın doğası, kendisini matematiksel kesinlikte önermeler olarak sunmaz[25] ve kısmi/sınırlı akıl kapasitesiyle insanın bu işleyişi mekanik bir bakışla rasyonel şekilde açıklaması mümkün değildir. Ancak bazı Aydınlanma filozofları ve onların düşüncelerini uygulamaya koyan Fransız Devrimciler (Jakobenler) böyle bir *mekanik felsefe*den hareketle,[26] '*ahlâki imgelem*'in içeriğini oluşturan toplumsal ve tarihsel unsurları göz önüne almaksızın, insanın toplumsal doğasını bir tür '*tabula rasa*' gibi görerek, kendi akla dayalı ilkeleri çerçevesinde tekrar oluşturmayı istemektedir. Burke'ün Fransız Devrim(ciler)ine ve '*siyasetin belirleyiciliği*' anlayışından hareketle toplumsal alanı yukarıdan radikal bir şekilde değiştirmeyi amaçlayan hareketlere karşı olmasının temelleri, bu düşüncelerinde yatmaktadır. Kısacası insan doğasının rasyonel olmayan işleyişi, ahlâki imgelemin tarihsel ve toplumsal içeriği ile bütünleşerek '*siyaset felsefesi*'nin üzerinde yükseldiği psiko-sosyolojik zemini oluşturmaktadır.

Burke'ün Avrupa tarihine ilişkin satırlarına bakıldığında bu psiko-sosyolojik zemini, evrimsel bir süreçte '*soyluluk*' ve '*din*'in yarattığı görülmektedir. Soyluluk ve dinin bütünleşmesinin ürünü olan bu yapı, modern dönemin '*ticari toplum*'unu mümkün kılan değerleri, davranış biçimlerini ve tutumları üreten zemindir. Bir başka ifadeyle, Burke Avrupa'nın ahlâki imgelemine damgasını vuran soyluluk ve dinin yarattığı fizikî ve moral dünyanın, modern toplumun oluşmasında ve sürdürülmesindeki rolünü vurgulamaktadır. Bireysel düzeyde insan zihninin işleyişinde eski deneyimlerin ürünü olan bilgi ve yargıların taşı-

---

[24] Burke'teki sosyal teorinin, kendi dönemindeki ve sonrasındaki etkilerini de içerecek şekilde, tüm yönleriyle ele alınmış ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Fatih Duman, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, s. 201-370.

[25] Edmund Burke, "An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)", *Selected Writings and Speeches*, s. 628.

[26] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 77.

dığı önem, aynı şekilde toplumsal/siyasal düzeyde de geçerlidir. Bunun nedeni sadece eski olanın övülmeye değer olması ya da aşina olunanın arzulanır olması değildir. Bu değerlendirme tarzı, daha geniş anlamda Burke'ün insan doğasına, toplumsal ve tarihsel gelişmeye ilişkin temel argümanlarının mantıksal sonucudur. Buna göre, ticaretin içinde gerçekleştirileceği geniş anlamda tarihsel *kültürel unsurlar* ve bunların bir bütün olarak yer aldığı *medeni toplum* (*civilized society*), sağlıklı bir düzen ve gelişme için ön koşulları oluşturmaktadır.[27] Ancak Fransız Devrimi Avrupa medeniyetinin ahlâki imgeleminin içeriğini oluşturan bu iki temel ilkenin/önyargının[28] maddi ve manevi düzeyde oluşturduğu anlam çerçevelerine ve somut ürünlerine saldırarak, bu ön koşulları yok etmektedir. Fransız Devrimini, "ülkenin girişimci yeteneklerinin [burjuvazi] ülkenin mülkiyetine [aristokrasi] karşı isyanı"[29] olarak tanımlayan Burke'ün itirazı, 'ticari toplum'a ya da bir sınıf olarak burjuvaziye değildir. Çünkü Burke'ün savunduğu ve Fransa'ya örnek olarak gösterdiği İngiltere'deki düzende daha gelişmiş bir ticari toplum mevcuttur. Dolayısıyla Burke'ün itirazı Ortaçağ'a özlem duyan bir aristokrasi yanlılığından kaynaklanmaz. Temel sorun, Fransız Devrimi'nin meşruluğunu dayandırdığı argümanlar ve Burke'e göre bunun sonucu olan yıkıcılığı ve radikalliğidir.

Fransız Devrimi, geleneğe, tarihsel sürekliliğe, mevcut ahlâki imgelemin içeriğini oluşturan unsurlara referansta bulunmaksızın, evrensel bir akıl, evrensel insan hakları vb. gibi tarihüstü, rasyonel kurgusal ideallerden hareket etmekte, meşruluğunu bu tür zeminlerde kurmaktadır. Dolayısıyla kendisini sınırlayacak standartları yitirmekte ve Burke'ün nezdinde medeniyetin bütün kazanımlarını yok edebilecek bir noktaya savrulmaktadır. Bir başka deyişle Devrim, geleneksel yapıdaki toplumsal zeminden ve tarihsel sürekliliği gözetmenin getireceği sınırlamalardan sıyrılmakta, evrensel ve soyut genellemeler adına her şeyi yapabilecek bir özgürlük anlayışından hareketle toplumsal alanı radikal şekilde sıfırdan inşa etmek istemektedir. Burke'ün gerçek/doğal özgürlükten ayırarak *Fransız özgürlüğü*[30] adını verdiği bu anlayışın kaçınılmaz sonucu otori-

---

[27] "İlk nedenler olarak tapmayı seçtiğimiz ticaret, zanaat ve imâlat/üretim gibi ekonomi politikçilerin Tanrıları, belki de kendileri yaratılmıştır, kendileri sonuçtur. Onlar kesinlikle ilmin yeşerdiği aynı gölgelik altında gelişir. Onlar doğal koruyucu ilkeleriyle birlikte çürüyebilirler de (...)." Burke'ün sözünü ettiği '*doğal koruyucu ilkeler*' ahlâki değerler, duygular, inançlar, tutum ve davranış kodları gibi bugün için '*kültürel unsurlar*' diyebileceğimiz tarihsel süreçte evrimsel bir şekilde oluşan tahayyüli çerçevelerdir. Bkz. a.g.e., s. 79.

[28] A.g.e., s. 90 vd.

[29] Edmund Burke, "Letters on a Regicide Peace", *The Portable Edmund Burke*, s. 519.

[30] Edmund Burke, "An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)", *Selected Writings and Speeches*, s. 633-643.

ter/totaliter bir düzen olacaktır. Çünkü devrimcilerin eylemleri, iktidarın şiddetini yumuşatan ve dolayımlayan unsurları yok ederek onu çıplak hâle getirmektedir. Burke'ün estetik teorisinin kavramlarıyla ifade edersek, siyasal bedeni *güzel*leştirme (ya da ideolojik dolayımlama) işlevini yerine getiren geleneksel unsurları yok eden devrimciler, uyrukları, iktidarda en açık ifadesini bulan *yüce*nin çıplak şiddetiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Çünkü Burke'e göre, *yüce*nin açıkça ya da gizil olarak egemen ilkesi terördür. Dolayısıyla '*güzel*' kategorisindeki erdemleri, toplumsal ve siyasal ilişki biçimlerini, değerleri, davranış biçimlerini vs. yok etmek *yüce*nin terörünü çıplak olarak (estetik kılınmaksızın ya da dolayımlanmaksızın) uyruklara uygulamak demektir.[31] Bu itibarla Fransız Devrimi insanlık tarihindeki benzer altüst oluşlardan farklılaşmaktadır.[32] Örneğin Burke'ün olumlu baktığı 1688 İngiliz Devrimi (*Glorious Revolution*), hanedan değişikliği gerçekleştirmiş; ancak yeni bir egemenlik biçimi ya da toplumsal düzen kurmak amacını taşımamıştır. Oysa Fransız Devrimciler ülkeyi düz beyaz bir kâğıt olarak görme kibirliliğini göstermiş ve beşerî ilişkilerin karmaşıklığını göz ardı eden soyut/kurucu aklın ürettikleri ilkeler temelinde her şeyi yeniden inşa etmeyi denemişlerdir.

Burke'ün *pratik siyaset*e ve *siyaset bilimi*ne ilişkin temel anlayışı, ahlâki imgelemin içeriğini oluşturan psiko-sosyolojik zemini dikkate alan bir perspektife dayanmaktadır. Siyasal konularda 'saf metafizik soyutlama'yı değil, pratik aklın ya da sağduyunun (*prudence*) sesini dinlemek gerekir.[33] Bu sese kulak ver-

---

[31] Eagleton'ın ifadesiyle, Fransız Devrimcilerin eylemleriyle birlikte,

> erk, estetik-kılınmaktan kesilmektedir: Bu radikal görüşte, bireyleri yasaya kancalayan, bireylerin duygulanımlarından çok darağacıdır. Toplumsal hayatın devlet ve ekonomi arasında bulunan tayin edici orta bölgesinin bütünü, yasaları duygulara dönüştüren zengin desenlerle süslenmiş görenek örtüsü, felâketli bir şekilde yüzüstü bırakılmaktadır.

Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, s. 85.

[32] Burke'ün ifadesiyle, Fransa'daki Devrim,

> (...) sadece Fransa'nın işlerinin değil, bütün Avrupa'nın belki de Avrupa'dan da fazlasının büyük bir krizidir. Bütün koşullar birlikte düşünüldüğünde, Fransız Devrimi bu zamana kadar dünyada gerçekleşmiş en hayret verici olaydır.

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 10.

[33] Çünkü siyaset kural dışı durumları, farklılıkları, istisnaları ve tadilatları gerektirmektedir.

> Bu kural dışılıklar ve tadilatlar, mantıksal yöntemle değil *pratik aklın/sağduyunun* ilkelerince anlaşılabilir. Sağduyu, siyasal ve moral erdemlerin sadece en başta geleni değil aynı zamanda hepsinin [bütün erdemlerin] yöneticisi, düzenleyicisi ve standardıdır.

Bkz. Edmund Burke, "An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)", *Selected Writings and Speeches*, s. 628.

mek yerine siyaseti soyut aklın ilkelerine uydurmaya çalışan 'ucube metafizikçiler'in yöntemi, geometricinin ya da kimyacının inceleme nesnesine bakışına benzemektedir. Siyasal alandaki radikalizmin temelini oluşturan bu rasyonalist yönteme ve onun gerçeklik algılayışına karşı çıkan Burke'e göre, soyut ilkelerden oluşan bir siyaset/devlet bilimi, ampirik gerçeklikten kopuk bir metafiziğin ifadesidir.[34] Bu nedenle siyaset bilimi, Rousseau'nun olguları bir yana bırakarak benimsediği normatif yaklaşımın aksine, *a priori* bir temele değil, bütünüyle ampirik temele dayanmalıdır. Bu ampirizm vurgusu, siyasetin sosyolojik ve tarihsel temellerini ön plana çıkarmaktadır. Buna göre siyasi faaliyet, deney ruhu ve özgür yenilenmeye dayanan bir tür 'toplumsal mühendislik' olarak değil, toplumsal yapının kendi iç gelişimine dayanan bir tür 'toplumsal bahçıvanlık' olarak kavranmalıdır.[35] Aydınlanma filozoflarının 'siyasal alanın belirleyiciliği' anlayışının karşısına 'toplumsal alanın belirleyiciliği' anlayışını geçiren Burke'e göre siyaset, toplumsal yapının tarihsel doğasına ve evrimsel süreçteki işleyişine uygun olmalıdır. Bu anlayış filozofların ve devrimcilerin iddia ettiği gibi geçmişin akıl dışı hurafelerini takip etmek değildir; siyaseti, değişimin tarihsel süreklilik içinde yaşandığı, esnekliği ve kendiliğinden gelişimi içeren, radikal yeniliklerle mevcut düzende kriz yaratmayan ve insan doğasının işleyişine uyum sağlamış bir zemine oturtmaktır.

Siyaseti, mevcut yapıyı paranteze alarak, olması gereken rasyonalist bir ideal düzen kurgusuna endekslemek, insan ve toplumun karmaşık doğasını aklın ya da matematiğin kesin ve net yargılarına uydurmaya çalışmanın göstergesidir. Fakat bütün çeşitliliği içinde ampirik gerçeklik çokkatmanlı ve karmaşık bir yapıya sahiptir; bu nedenle akılcı kurguların ürünü olan bir ideal tasarısından hareketle yönetilemez. İdeal bir özgürlük, eşitlik ya da devrimci ilkelerden hareket eden rasyonalist/radikal siyaset, toplumsal yaşamda ve insan doğasının derinliklerinde kök salmış olan değerleri, inançları, düşünceleri ve pratikleri göz ardı etmektedir. Kusurlu doğaları ve sınırlı akıllarıyla hareket eden mevcut insanları rasyonel bir kurgudan hareketle belirli bir kalıba oturtmak, toplumsallığı tüm karmaşıklığı içinde yeniden kurmak mümkün değildir; insanların toplumsal kural, kurum ve davranış şekilleriyle iç içe geçmiş olan kendi doğaları buna direnecektir. Dolayısıyla böyle bir çaba, Platon ve Rousseau'nun dü-

---

[34] Bir devlet/siyasal bütün inşa etme, onu yenileme ya da reforme etmeye ilişkin bilim, deneye dayalı diğer bilimler gibi *a priori* öğretilemez (...). Yönetim bilimi, tecrübe gerektiren ve hattâ ne kadar bilge ve gözlemci olursa olsun bir insanın bütün hayatı boyunca edinebileceği tecrübeden daha fazlasını gerektiren bir öze sahiptir.

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France,* s. 61.

[35] Jennifer M. Welsh, *Edmund Burke and International Relations –The Commonwealth of Europe and the Crusade Against the French Revolution-*, New York: St. Martin Press, 1995, s. 94.

şüncelerinde açığa çıktığı üzere, zorunlu olarak mevcut toplumsal kurum ve yapıları yıkmaya yönelecektir. Siyaset-toplum ilişkisinde toplumsal alanın önceliğini vurgulayan Burke'e göre, siyasal mekanizmalar aracılığıyla radikal projeleri hayata geçirmeye çalışmanın kaçınılmaz sonucu, kendi hedeflerinin tam tersi olacaktır.[36] Burke sürekliliğe, temkinliliğe ve evrimci/tedrici yaklaşıma vurgu yaparak, toplumsal yaşamın kendi iç gelişmesini ve ahlâki imgelemin içeriğini dikkate alan bir siyaset önermektedir.[37]

Burke'ün siyasal alana ilişkin (özgürlük, eşitlik, iktidar, devlet vb. gibi) kavramlara bakışı bu temel argümanlar çerçevesinde şekillenmektedir. Örneğin sınırlanmamış iktidarı 'despotizm' olarak niteleyen Burke, Fransa'daki 'kapsayıcı devlet' anlayışına karşı çıkarak iktidarın mutlaka sınırlanması gerektiğini savunur. Siyasal etkinliği 'sınırlı' bir etkinlik olarak gören Burke'e göre, siyasal özgürlüğü mümkün kılan da iktidara çizilen sınırlardır. Ancak iktidarın sınırları, soyut hak teorileri ya da rasyonel evrensel ilkelerle değil, tarihsel/toplumsal gelişim sürecinin ürünü olan kurumsal mekanizmalar, teamüller ve gelenekler-le, bir diğer ifadeyle ahlâki imgelemin içeriğini oluşturan unsurlarca çizilmektedir. Bu sınırlama ise tekil bireyi aşan bir çerçevede ve tarihsel süreklilik içinde gerçekleşir. Dolayısıyla devletin iktidarını sınırlayan bu unsurları yok ederek, iktidarı bireysel iradeler üzerine oturtmaya çalışmanın sonucu, kaçınılmaz olarak hiçbir sınır tanımayan bir devlet iktidarı olacaktır. Bu nedenle Devrimcilerde ifadesini bulan demokrasi/cumhuriyet ve ulusal egemenlik anlayışı, bireysel özgürlükleri değil, devletin iktidarını şimdiye dek hiç görülmemiş şekilde artıracaktır. Çünkü "evrensel sonuçlar çıkartılan metafizik önermeler oluşturanlar, sonuçta bunların mantıksal semeresini despotizmle sınırlamak" zorunda kalacaklardır.[38]

Burke'e göre özgürlük, insanların, kaynağı ne olursa olsun (krallık, parlamento ya da halk) keyfi baskıdan (*arbitrary coercion*) bağışık olmaları anlamına gelir. Böyle bir özgürlük ise ancak tarihsel evrim sürecinin ürünü ve akılcı ilkelerden hareketle kısa sürede oluşturulamayacak kurum ve kurallar çerçevesinde mümkün olabilir. Devrimciler ise bireyi özgür kıldığını düşündükleri soyut/metafizik hak ve özgürlüklerden hareket ederek, gerçekte toplumsal olma-

---

[36] [Çünkü] Siyaset, baskıdan ayrı olarak, sürekli bir konsensüs oluşturmayı gerektirir (...). Devrimciler, varlıklarını sürdüren alışkanlıklardan, geleneklerden ve kurumlardan kurtulabilecekleri yanılsaması içinde iş görmüşlerdir. Bu, ya olanaksız olduğu için ya da eğer etkisini göstermişse, siyasetin salt güç uygulanmasına karşıt olmasını olanaksızlaştırarak en feci sonuçları doğuracağı için bir yanılsamadır.
Iain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi –Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler–*, çev. Necla Arat vd., İstanbul: Say Yayınları, 2004, s. 360.

[37] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 169-170.

[38] A.g.e., s. 223.

yan bir özgürlüğü savunmaktadır. Bireysel haklardan yola çıkan devrimciler, devlette/ulusta gerçekte ise devlete egemen olan belirli bir kesimin iradesinde açığa çıkan bir despotizme ulaşmaktadır. Böylece evrensel doğal hakların somutluk kazanması siyasal iktidara bağımlı hâle gelmekte ve yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen bir süreç olarak algılanmaktadır.

Burke'ün Fransız Devrimi bağlamında ortaya koyduğu düşünceleri, kendi ifadesiyle bir "*eylem hâlindeki filozof olan siyaset adamı*"[39] olarak siyasal kariyeri boyunca karşılaştığı önemli pratik siyaset sorunlarına ilişkin savunduğu görüşleriyle paralellik taşımaktadır. Bu çerçevede çeşitli sorun alanları bulunmakla birlikte özellikle Amerika ve Hindistan konuları önemlidir. Amerika'da kurulan kolonilerle İngiliz hükümeti arasındaki çatışmalarda kolonileri destekleyen Burke'ün yorumları, tarih ve gelenekte içkin olan bilgeliği, pratik aklın erdemini ve mevcut ahlâki imgelemi vurgulamaktadır. Kolonilere ilişkin uzlaşmacı bir politikayı savunan Burke'e göre, her iki yandan da yükselen teorik argümanlar uzlaşmayı engellemekte, çözüm yönünde katkı sağlamaktan çok, çatışmayı beslemektedir.[40] Burke'ün yaklaşımı, sorunun çözülebilirliğinin sosyolojik ve kültürel imkânlarına odaklanmaktadır.

Buna göre İngiltere'nin Amerikan kolonilerine ilişkin politikası, onların ahlâki imgelemini dikkate almalıdır. Çünkü Amerikalıların mevcut durumu algılayışları ve kişilik özellikleri bu imgelem içinde şekillenmektedir. Aksi takdirde siyasal itaati ancak zorla, güce dayanarak sağlayabilen bir yönetim olacaktır. Böyle bir ilişki biçimi hem dengesiz ve istikrarsızdır hem de özgürlüğü sağlayamaz. Oysa yönetilenlerin ahlâki imgelemiyle uyumlu bir yönetim, hem gönüllü bir itaat (*voluntary subordination*) üretecek hem de istikrarlı bir özgürlüğü mümkün kılacaktır. Önemli olan, yönetimin siyasal yöneliminin, 'özgürlük' ve 'itaat'i ya da 'rıza'yı istikrarlı bir düzen içinde aynı anda sağlayacak yönde oluşturulmasıdır. Burke'ün ifadesiyle, "özgürlük olmaksızın Britanya imparatorluğu olmayacaktır", "itaat/boyun eğme olmaksızın ise bir imparatorluk olmayacaktır."[41] Dolayısıyla ikisini birden temin eden, dar bir bakışla belirli bir çıkarı değil, çok yönlü ve geniş bir bakış açısıyla çeşitli çıkarların uzlaşmasını amaçlayan, pratik aklın erdemine dayalı bir siyaset gereklidir.

Bu düşüncelerden hareketle Burke, Montesquieu'nün yöntemine benzer bir şekilde, tarihsel ve sosyolojik bir bakış açısıyla Amerikan halkının "*hava kadar*

---

[39] Edmund Burke, "Thoughts on the Present Discontents", *The Portable Edmund Burke*, Isaac Kramnick (ed.), New York: Penguin Books, 1999, s. 146.

[40] Edmund Burke, "Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)", *Pre-Revolutionary Writings*, s. 206-212.

[41] Ian Harris, "Introduction", Edmund Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, s. 193, 196.

hafif olmasına rağmen demir kadar sağlam bağlantılar"[42] oluşturan ahlâki imgeleminin unsurlarını incelemektedir. Bu çerçevede 'özgürlük ruhu', 'İngiliz geleneğindeki kökenler', 'siyasal özgürlük/temsil-vergi ilişkisi', 'Amerikan Hıristiyanlığı'nın Protestan doğası', 'Amerikan halkının mizacı ve karakteri', 'coğrafi özellikler', 'hukuk eğitimi' vb. gibi birçok konuyu tek tek ele alan Burke, tüm bunların ortaya koyduğu ahlâki imgeleme uygun bir politika gerektiğini savunmaktadır.

Çünkü uzun vadede oluşan ahlâki imgelemin içeriğini kısa vadede yok etmek ya da değiştirmek mümkün değildir.[43] Bu nedenle Amerikan halkının karakterine ve değerlerine uyumlu olan ve durumun koşullarını dikkate alan bir politika konusunda onlarla uzlaşılmalıdır. Ancak Burke'ün önerileri dikkate alınmamış ve Amerikan bağımsızlığıyla sonuçlanan süreçte sorun çatışmayla/savaşla çözülmek istenmiştir.

Burke'ün dar anlamda İngiltere'nin Hindistan politikası, geniş anlamda ise Doğu'ya ait politikalar konusundaki düşünceleri de aynı şekilde ahlâki imgelemi, geleneği, tarihsel sürekliliği, kültürel değerlerin önemini vurgulamaktadır. Burke'ün "tüccar kılığında bir devlet"[44] olarak nitelediği İngiltere'nin Doğu Hindistan Şirketi *de facto* Hindistan'ı yönetmektedir; çünkü kendi askerî gücüne ve mahkemelerine sahiptir, vergiler koymakta ve toplamaktadır. Buradaki keyfîlikten, kuralsızlıktan, baskıdan ve sömürüden rahatsız olan Burke, kariyerinin uzun bir kesitinde bu şirketin ve yöneticilerinin (özellikle *Warren Hastings*'in) eylemlerine karşı mücadele etmiştir. Burke'e göre yapılanların hiçbir hukuk sistemine ya da ahlâk anlayışına dayandırılarak meşrulaştırılması mümkün değildir. Amerikan kolonilerinde savunduğu gibi burada da yerel halkın ahlâki imgelemine uygun politikaları savunmaktadır:

> Biz [İngilizler], Amerika ile ilgili olarak yapmamız gerektiği gibi [Hindistan için de], halkın özellik, mizaç ve davranış/yaşam biçimini incelemeyi ve oluşturduğumuz yasaları bunlara uyumlu hâle getirmeyi eylemlerimize rehber edinmeliyiz.[45]

---

[42] Frank O'Gorman, *Edmund Burke –His Political Philosophy-*, Bloomington & Londra: Indiana University Press, 1973, s. 71.

[43] "Korkarım ki, kolonilerimizde hâkim olan mizaç ve karakterin [özgürlük ruhu], herhangi bir beşeri sanatla [human art] değiştirilmesi imkânsızdır". Edmund Burke, "Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)", *Pre-Revolutionary Writings*, s. 231.

[44] Edmund Burke, "Speech on Opening of Impeachment", Paul Langford (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke,* Oxford: Clarendon Press, Cilt VI, 1991, s. 283.

[45] Edmund Burke, "Speech on Bengal Judicature Bill (27 June 1781)", *The Writings and Speeches of Edmund Burke,* Cilt V, s. 141.

Ancak İngiltere'nin Hindistan politikası bu rehberliği kabul etmemektedir. Yönetilenlerin değerlerini, inançlarını, kurumlarını önemsemeyen, onlarla yapıcı sosyal bağlar kurmayan, yerli halkla olan ilişkisi sadece zora ve baskıya dayanan böyle bir yönetim pratiği, kısa vadede kişisel geliri artırıcı olabilir; ancak uzun vadede ne kârlı ne de faydalıdır. 'Öteki'ni nesneleştiren, ticari meta gibi gören ve amaçları için keyfî güç kullanmaktan çekinmeyen İngiliz yöneticilerin eylemlerinin sonucu, hem Hindistan için hem de Britanya İmparatorluğu için sağduyuya dayanmayan yıkıcı bir siyaset olacaktır.[46] Burke'e göre, İngilizler uzun yıllardır Hindistan'da bulunmalarına rağmen ne yerli halk ile ne de bu coğrafya ile sosyal/ahlâki bağlar kurmuşlardır. Ticaret ve sömürü temeline dayalı geçici olarak gördükleri bu ilişki, eylemlerini kendi kişisel çıkarlarını aşan anlamlı bir ahlâki bağlama oturtmalarını engellemiştir. Hindistan'ı daha önce fetheden Arap, Tatar ve Pers kavimleri buraya yerleşmiş, çocuklarını burada yetiştirerek kuşaklararası sosyal bağları kurmuş, yaşadıkları yeri kendilerinin yaparak benimsemişlerdir. Bu toplumsal bağlar, onların dünya görüşlerini ve ahlâki sorumluluklarını şekillendirmiştir. Ancak bu durum, herhangi bir '*toplumu*' ve '*yerli halk ile herhangi bir duygudaşlığı*' olmayan, yalnızca kendi servetini oluşturup İngiltere'ye dönmeyi amaçlayan İngiliz yöneticiler için geçerli değildir. Bu kişiler '*toplumsuz*' kalmışlardır. Çünkü yaşam pratikleri, ne İngiliz kökenlerindeki toplumsal/ahlâki sınırlamaları ne de yaşadıkları bölgenin kendine özgü geleneklerinin, teamüllerinin ya da inançlarının yarattığı sınırlamaları dikkate almaktadır. Bu nedenle onların yerli halka yönelik tutumları, ahlâki bağlamını yitirmiş bir kuralsızlığı yansıtmaktadır.

Ayrıca Burke İngiliz yöneticilerin eylemlerini meşrulaştırmak için Doğu toplumlarının despotizme alışık olduğu, başka bir yönetimi bilmedikleri, medeni (*civilized*) olmadıkları ve bu nedenle başka türlü yönetilemeyecekleri şeklindeki tezlerine de şiddetle karşı çıkmıştır. Burke'e göre Hindistan, Batı dünyasından çok önce medeniyetin inceliklerine sahip olmuş bir halkı barındırmaktadır[47] ve Asya'daki ülkelerin yönetim biçimlerinin despotizm olduğunu söylemekten daha yanlış bir şey yoktur. Tam tersine "Doğu yönetimleri keyfî iktidar (*arbitrary power*) hakkında hiçbir şey bilmezler." Burke'e göre bu durum, özellikle Müslüman ülkelerin yönetimleri (*Mahomedan government*) için çok açıktır. Tanrı vergisi olduğuna inanılan kurallar, Hıristiyan egemeni bağlayan kurallardan daha güçlü yaptırımlara sahiptir. Kurallar hukukun ve dinin ikili

---

[46] Edmund Burke, "Speech on Mr. Fox's East India Bill (1 December 1783)", *The Works of The Right Honourable Edmund Burke*, vol. II, http://www.gutenberg.org/browse/authors/b#a842, The Project Gutenberg E-Book, s. 463-464.

[47] Burke'ün ifadesiyle Hindistan, "bizler [Avrupalılar] henüz ormanlardayken, çoktan beridir zarif (polished) yaşamın bütün sanatlarınca eğitilmiş/geliştirilmiş medeni ve kültürlü (cultivated) bir halkı" barındırmaktadır. A.g.e., s. 444-445.

yaptırımını taşımakta ve yöneticilerin eylemlerini sınırlayarak iktidarın keyfiliğini engellemektedir. Ayrıca kuralları yorumlayan bir hukukçular/ulema sınıfı olduğu için, yöneticiler istedikleri gibi yorum yapamazlar.[48] Burke Parlamento'daki konuşmasında, kendisine *Kuran*'dan keyfi iktidarı kısmen de olsa meşru gören bir ifade gösterilmesi durumunda, bu kitabı okumasının ve Asya toplumlarına dair çalışmalarının boşuna olduğunu kabul edeceğini belirtmektedir. Yaptığı ayrıntılı açıklamalarla, çoğu zaman despotluğun somut örneği olarak sunulan Osmanlı İmparatorluğu'nun, hiçbir şekilde keyfî bir iktidara sahip olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ayrıca Cengiz Han'dan ve Timur'dan verdiği örnekler ve çeşitli kitaplardan yaptığı alıntılarla, Asya yönetimlerinin doğaları gereği despotik olmadıklarını, teoride ve pratikte yöneticilerin eylem alanlarına ilişkin kurallar ve sınırlamaların bulunduğunu, keyfî iktidar eğilimlerinin ise bir tür sapmayı yansıttığını savunmaktadır.[49]

Sonuç olarak Burke'ün Fransız Devrimi'ne karşı çıkarken, Amerikan kolonilerini desteklerken, Hindistan ve Doğu'ya ilişkin ya da burada ele almadığımız İrlanda sorununa, kölelik sorununa vb. sorunlara ilişkin düşüncelerini açıklarken yukarıda değindiğimiz temel bakış açısından hareket ettiğini söyleyebiliriz. Aydınlanma rasyonalizmine karşıtlık temelinde şekillenen bu bakış açısı, insan doğasının anti-rasyonalist işleyişi, bu doğa ile bütünleşmiş tarihsel ve toplumsal çıktılar ile psiko-sosyolojik zemin üzerinde yükselen siyaset felsefesine dayanmaktadır. Siyaseti farklı alanların türevi ve dolayısıyla sınırlı bir alan olarak gören bu yaklaşım, gerek epistemolojik düzeyde gerekse toplumsal ve politik düzeyde 'ahlâki imgelem'in içeriğini oluşturan ve tarihsel evrim sürecinde oluşmuş, insan doğasında kök salmış olan, geniş anlamıyla geleneksel unsurları ön plana çıkarmaktadır. Estetik düzeyden politik düzeye kadar imgelemin vazgeçilemez olan işlevleri, bu bakış açısında, ısrarla ve sürekli vurgulanmaktadır. Son olarak denilebilir ki, bu çözümleme tarzı, ulaştığı ideolojik sonuçlardan bağımsız olarak, geniş anlamıyla siyasetin çıplak güç ilişkilerine indirgenmesine karşıt bir 'hegemonya' anlayışını örtük olarak içermektedir.

Kaynakça

Burke, Edmund, *A Note-Book of Edmund Burke*, H. V. F. Somerset (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Burke, Edmund,, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), J. T. Boulton (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1987.

---

[48] Burke, "Speech in Opening, Second Day (16 February 1788), *Selected Writings and Speeches*, s. 477-481.

[49] Ayrıntılar için bkz. Burke, "Speech on Opening of Impeachment", *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Cilt VI, s. 352-367.

Burke, Edmund, "Speech on Opening of Impeachment", *The Writings and Speeches of Edmund Burke* içinde, Paul Langford (ed.), Oxford: Clarendon Press, Cilt VI, 1991, s. 264-471.

Burke, Edmund, "Speech on Bengal Judicature Bill (27 June 1781)", *The Writings and Speeches of Edmund Burke* içinde, Paul Langford (ed.), Oxford: Clarendon Press, Cilt V, 1991.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1993.

Burke, Edmund, "A Vindication of Natural Society", *Pre-Revolutionary Writings* içinde, Ian Harris (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Burke, Edmund, "Speech of Edmund Burke, Esq., On Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies (1775)", *Pre-Revolutionary Writings* içinde, Ian Harris (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 193-269.

Burke, Edmund, "An Essay towards an Abridgement of the English History in Three Books (1757)", *Selected Writings and Speeches* içinde, Peter J. Stanlis (ed.), Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997, s. 76-103.

Burke, Edmund, "An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)", *Selected Writings and Speeches* içinde, Peter J. Stanlis (ed.), Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997, s. 626-657.

Burke, Edmund,, "Speech in Opening, Second Day (16 February 1788), *Selected Writings and Speeches* içinde, Peter J. Stanlis (ed.), Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997, s. 475-481.

Burke, Edmund, "Letters on a Regicide Peace", *The Portable Edmund Burke* içinde, Isaac Kramnick (ed.), New York: Penguin Books, 1999, s. 517-530.

Burke, Edmund, "Thoughts on the Present Discontents", *The Portable Edmund Burke* içinde, Isaac Kramnick (ed.), New York: Penguin Books, 1999, s. 131-150.

Burke, Edmund, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, 12 Cilt, http://www.gutenberg.org/browse/authors/b#a842, The Project Gutenberg E-Book, 14.02.2011.

Burke, Edmund, "Speech on Mr. Fox's East India Bill (1 December 1783)", *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. II, http://www.gutenberg.org/browse/authors/b#a842, The Project Gutenberg E-Book, 14.02.2011, s. 432-537.

Duman, Fatih, "Evrensellik ve Tarihsellik Arasında Edmund Burke - Ahlâkın/Siyasetin Felsefi Temelleri-", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 5, Sayı: 19-20, Kış-Bahar 2009, s. 9-34.

Duman, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, (çev. Bülent Gözkan, Hakkı Hünler vd.), Ankara: Doruk Yayınları, 2003.

Hampsher-Monk, Iain, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi –Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler–*, (çev. Necla Arat vd.), İstanbul: Say Yayınları, 2004.

Harris, Ian, "Introduction", Edmund Burke, *Pre-Revolutionary Writings* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. xvi- xxxiii.

Holston, Ryan, "Burke's Historical Morality", *Humanitas,* Volume XX, Nos. 1 ve 2, 2007, s. 37-63.

Kilcup, Rodney W., "Burke's Historicism", *Journal of Modern History,* 49, September 1977, s. 394-410.

Kilcup, Rodney W., "Reason and the Basis of Morality in Burke", *Journal of the History of Philosophy,* vol. 17, no: 3, 1979, s. 271284.

O'gorman, Frank, *Edmund Burke-His Political Philosophy-,* Bloomington & Londra: Indiana University Press, 1973.

Welsh, Jennifer M., *Edmund Burke and International Relations –The Commonwealth of Europe and the Crusade against the French Revolution–*, New York: St. Martin Press, 1995.

White, Stephen K., *Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics,* Londra: Sage Publication, 1994.

JEREMY BENTHAM

Aysel Doğan

Hayatı ve Eserleri

Jeremy Bentham, Aydınlanma Dönemi İngiliz filozofudur. Özellikle ahlâk felsefesine yaptığı katkılarla ve İngiliz hukuk sisteminin reformuna ilişkin düşünceleriyle tanınmaktadır. Bentham 1748'de Londra'da doğdu. Oxford Queen's Koleji'nden mezun olduktan sonra, hukuk alanında incelemelerde bulundu; fakat fiilen bir hukukçu olmadı. Onun yerine kendisini faydacılık ilkelerine dayanan ispatlanabilir ve açıkça anlaşılabilir bir yasal sistem tasarımına adadı. Ününü 1789 yılında yayımladığı *Ahlâk ve Yasama İlkelerine Bir Giriş* (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*) adlı yapıtıyla kazanan Bentham, bu eserinden önce, 1776'da, *Hükümet Üstüne Bir Fragman* (*A Fragment on Government*) ve *Yorumlar Üstüne Bir Yorum* (*A Comment upon the Commentaries*) (1928 yılına kadar yayımlanmadı) adlı eserlerini kaleme almıştır. 1832'de, ardında yetmiş bin sayfanın üzerinde yazdığı el yazmaları bırakarak, hayata gözlerini yummuştur.

Bentham faydacılığı, hukuksal, siyasal ve sosyal kurumlara ilişkin reformların temelini oluşturan bir kuram olarak geliştirmeye çalışır. O "fayda" terimini Hume'dan alsa da, Hume'dan farklı olarak, faydanın maksimize edilmesinden söz eder ve fayda ilkesini pek çok konuda temel bir ölçüt olarak kabul eder. Ayrıca Bentham, fayda ilkesini en büyük mutluluk ilkesi olarak yorumlayarak, mutluluğa yaptığı vurguyla bir anlamda Hume'dan ayrılır. İnsanların eylemlerinin arkasında yatan iki ana dürtünün haz almak ve acıdan kaçınmak olduğunu düşünen Bentham, bu dürtülerin fayda ilkesiyle ilişkisini, yalnızca kamusal

çıkarın ne olduğunun belirlenmesinde değil, insan davranışının dayandığı dürtülerin neler olduğuna ilişkin bir motivasyon (dürtü) kuramı olarak da açıkça ortaya koymuştur. Bu düşüncesiyle de psikolojik hedonizm (psikolojik hazcılık) kuramının başta gelen temsilcilerinden sayılır.

Özellikle Hume'un etkisiyle geliştirdiği psikolojik hedonizm kuramı, sadece insan davranışına yön veren iki dürtünün haz almak ve acıdan kaçınmak olduğunu ileri sürmekle yetinmez; aynı zamanda, haz almak veya acıdan kaçınmak "değer" ya da "iyi" kavramının kendilerine dayanılarak açıklandığı iki ana içsel dürtüdür. Yani Bentham'ın faydacılığı, hem psikolojik hem de normatif bir teoridir. İnsanın eylemlerini acıdan kaçınma veya hazza ulaşmanın belirlediğini düşünen Bentham, bu iki dürtünün aynı zamanda insanın eylemlerini, yasa yapma eylemi de dâhil, belirlemesi *gerektiğini* iddia eder. Bir eylem toplumun en yüksek sayıdaki üyesinin en büyük mutluluğunu sağladığı ölçüde doğru, aksi söz konusu olduğunda ise yanlıştır. Faydacı ahlâk hesabında bir eylemin değeri, yol açtığı hazzın ve acının yoğunluk derecesinin bu duyguları hisseden insan sayısıyla çarpılmasıyla belirlenir.

Faydacılar, "haz"dan ne anlamak gerektiğine dair farklı görüşlere sahiptir. Bentham için asıl önemli olan fiziksel haz iken, örneğin, onun yakın takipçisi olan John Stuart Mill entelektüel hazların önemine dikkat çeker. Bentham için –ister bir içki veya yemekten alınan haz, isterse bir sanat eserinin verdiği haz olsun– hazzın niteliğinin bir önemi yoktur; önemli olan kaynağı ne olursa olsun alınan hazzın yoğunluğu, şiddeti, süresi vb. nicelikleridir. Ona göre, erdemli bir davranışın sonucu hazdan çok, acı veriyorsa, bu erdem değil, bir kötülük olarak düşünülebilir.[1]

Bentham'dan farklı olarak Mill ise mutluluğun genel olarak iyi olduğunu kabul etmekle beraber, bazı deneyim ve hazların sadece niceliksel olarak değil, fakat niteliksel olarak da diğerlerinden daha iyi olduğunu düşünüyordu.[2] 1861' de yayımladığı *Faydacılık* (*Utilitarianism*) adlı eserinde Mill, "yüksek" ve "düşük" hazlar arasında bir ayrım yapar. Ona göre, biz acıdan kaçındığımız ve hazzı, özellikle yüksek nitelikteki hazları tecrübe ettiğimiz oranda mutluyuzdur. Onun "tatmin olmuş bir domuz olarak" veya "bir aptal olarak" yaşamaktansa, "tatmin olmamış bir Sokrates olmak daha iyidir" sözü bu bağlamda an-

---

[1] Bentham'ın sabit bir mutluluk anlayışı –örneğin, Aristoteles'te olduğu gibi– yoktur. Mutluluğun içeriği kişiden kişiye değişkenlik gösterir, Mill'in aksine Bentham, entelektüel hazların daha iyi olduğu iddiasında da değildir.

[2] Mill'in Bentham'ın felsefesiyle bir karşılaştırması için bkz. Gertrude Himmel Farb, "Introduction," içinde, J. S. Mill, *Essays on Politics and Culture,* New York: Doubleday, 1962, s. 17-18.

lamlıdır.[3] Ayrıca Mill, Bentham'ın aksine, özgürlüğü ve bireysel otonomluğu çok önemsemiş ve bireyin kendi kendine verdiği zararlar konusunda onun özgürlüğüne müdahale edilmemesi gerektiğini savunmuştur.[4] Oysa Bentham için, toplam mutluluk artacaksa, bireyin kendisine zarar veren eylemlerine müdahale edilebilir ve bu eylemler ceza yasası konusu olabilirler.[5]

Caesar Beccaria ve Claude Helvetius gibi Aydınlanma Dönemi düşünürlerinden etkilenmiş olan Bentham, fayda ilkesini sadece ahlâk kuramının ana ilkesi olarak ileri sürmekle kalmaz, aynı zamanda siyaset ve hukuk felsefesinin de ana ilkesi sayar. Yasalar insan iradesinin ürünü olduklarından, insanların diğer eylemleri gibi, mutluluğu artırmayı hedeflenerek yapılmalıdır. Bentham'a göre, en büyük mutluluk ilkesine göre yapılan yasalar, cezalarla pekiştirilerek sağlamlaştırılmalıdır. Hukuk, siyaset ve ahlâk alanlarındaki bu faydacı yaklaşım, özellikle on sekizinci yüzyıl Avrupası'nda etkili olmuştur. Bentham'ın, rasyonalist, aydınlanmacı ceza anlayışı önemli ölçüde Beccaria'ya dayanır. Ancak döneminin diğer düşünürlerinin hiç birinde görülmeyen detaylı bir analiz ve sınıflama yaparak, somut durumlara ilişkin pek çok yeni görüş ortaya koymuş olması anlamında yenilikçi, reformist bir düşünürdür. Bentham'ın İngiliz Ceza Hukukuna yönelik eleştirileri, hapishane ve ceza yasasındaki pek çok irrasyonel kuralın değiştirilmesine yol açmıştır. 1783'te Rusya'da kardeşi Samuel'i ziyareti sırasında geliştirdiği hapishane modeli –adı Panapticon olan bu model, dairesel bir hapishane tasarımına dayanır ve amacı daire etrafındaki hücrelerde kalan bütün tutukluların gardiyanlarca aynı anda gözetlenebilmesini sağlamaktır– günümüzdeki ceza felsefesi ve insan haklarıyla ilgili felsefi tartışmalarda sıkça sözü edilen bir hapishane modelidir ve Bentham'ın İngiliz hukuk sisteminde yapılmasını istediği reformlar doğrultusunda geliştirdiği bir projedir.[6]

1776'da kaleme aldığı *Hükümet Üstüne Bir Fragman* adlı eserinde –ki 1928'de *Yorumlar Üstüne Bir Yorum*'un bir parçası olarak yayımlanmıştır– Bentham, Sir William Blackstone'un gelenekçi hukuk kuramına rasyonalist bir perspektifle meydan okur.[7] Eski bir yasa ya da geleneksel bir kural olmanın, yasa koyucu için iyi bir neden olamayacağını düşünen Bentham, yalnızca Blak-

---

[3] Bkz. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979, s. 7.

[4] Bkz. John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne*, çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 1985, s. 103.

[5] Jeremy Bentham, *An Introduction the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press, 1970, s. 195.

[6] Bkz. Leslie Stephen, *The English Utilitarians: Jeremy Bentham*, New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1968, s. 193-205.

[7] Bkz. Richard A. Posner, "Blackstone and Bentham," *Journal of Law and Economics*, 19, 1976, s. 569-606.

stone'u eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda Locke gibi doğal hukuk savunucularını da eleştirir. Aslında, Bentham'ın faydacılığı yaşadığı dönemde egemen olan doğal hukuk (tabii yasa) doktrinine antipatisinin bir ifadesidir. 1791'de Fransa Millet Meclisi'nde ilân edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne karşı kaleme aldığı *Anarşik Hatalar*'da (*Anarchical Fallacies*) Bentham, doğal hakların bir saçmalıktan ibaret olduğunu ve toplumsal ihtiyaçlar söz konusu olduğunda bireysel hakların çiğnenebileceğini tartışır.

Bentham, daha sonraları Austin'in geliştirdiği yasal olguculuk (hukuki pozitivizm) taraftarlarındandır.[8] Bu doktrine göre, egemen olan (sovereign) yasa koyucunun emri, ahlâki açıdan eleştiriye açık olsa da, sadece yasa koyucu emrettiği için meşru bir yasa sayılır. Bentham'a göre, bir hükümet kurulmadan insan haklarından söz edilemez. Haklar yasalarla ortaya çıkar ve yasalar egemenin emirlerinden başka bir şey değildir. Adaletin, egemenin yaptığı yasalara uymak olduğunu iddia eden Hobbes'u takiben[9] Bentham, hak sahibi olmanın başkalarının eylemlerine sınırlama getireceği ve yasalar olmadan böyle bir sınırlamanın söz konusu olamayacağı düşüncesinden hareketle, bir hukuk sisteminden bağımsız, doğal haklar gibi ne olduğu belirsiz söylemlerden kaçınmak gerektiğini düşünür.

Bentham'ın faydacılığı sadece İngiliz siyaseti üzerinde ve hukuk sisteminde yapılan reformlarda etkili olmakla kalmamış, Amerika Birleşik Devletleri'nin iç ve dış politikasıyla toplumsal hayatı üzerindeki etkisini günümüze kadar korumuştur.[10] O yalnızca ölüm cezasına karşı çıkma, uluslararası barışın serbest ticaret yoluyla sağlanması ve savaş karşıtlığı gibi ulusal ve uluslararası düzeydeki hukuksal alanda dile getirilen pek çok radikal görüşün savunucusu değildir. Aynı zamanda Bentham, yoksulluğun azaltılmasına yönelik hükümet programlarının kaldırılmasına karşı çıkmış ve yoksulluk yasalarının tartışıldığı 1790' lardaki reformist girişimlerin öncüsü olmuştur; ayrıca temsilî demokrasiyi, yalnızca halkın yönetime katılmasından ibaret saymayan bir anlayışla savunmuş-

---

[8] Bentham'ın Austin'le hukuki pozitivizme ilişkin görüşlerinin bir karşılaştırması için, bkz. Max Hocutt, "Was Bentham a Utilitarian?" *Canadian Journal of Political Science,* 38, 2005, s. 697-717.

[9] Bazı filozoflar, Hobbes'un yasama, yürütme ve yargı erkini elinde bulunduran mutlak egemenlik anlayışının aksine, Bentham'ın daha demokratik bir egemenlik anlayışı olduğunu; ancak aralarında özellikle benimsedikleri bilimsel yöntem açısından önemli benzerliklerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz. James E. Crimmins, "Bentham and Hobbes: An Issue of Influence," *Journal of the History of Ideas,* 63, 2002, s. 677-696.

[10] Bentham eşitlik ve sağduyu temelinde İngiliz emperyalizmine karşı çıkmış ve Amerika Birleşik Devletleri gibi o zamanın yeni ülkelerinin koloni olmalarının getirdiği yüklerden kurtulmalarının önemini vurgulamıştır. Bkz. Jennifer Pitts, "Legislator of the World? A Rereading of Bentham on Colonies," *Political Theory,* 31, 2003, s. 206.

tur. Bentham, hükümet kararlarının –özellikle vergilerle ilgili olanların– bireysel özgürlükler açısından sınırlandırılmasından çok –ki bu anlamda Locke'tan ayrı bir çizgidedir– hükümetin yolsuzluk ve zulüm yapanların eline geçmesinin tehlikesi üzerinde durmuş ve anayasal hükümetin karar ve uygulamalarından dolayı hesap verebilen hükümet olduğunu savunmuştur.[11]

Bentham'ın eserlerinin topluca yayımlandığı ve John Bowring derlemesi olan *The Complete Works of Jeremy Bentham* (Edinburg: William Tate, 1843) dışında onun siyaset, hukuk ve ahlâk felsefesi üzerine yayımlanan bazı yapıtlar şunlardır:

Ross Harrison, *Bentham,* London: Routledge, 1983;

Nancy Rosenblum, *Bentham's Theory of the State,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978;

David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today,* New York: Octagon Books, 1966;

Gerald Postema, *Bentham and the Common Law Tradition,* Oxford: Clarendon Press, 1986; H. L. A. Hart (der.), *Essays on Bentham,* Oxford: Clarendon Press, 1983;

James Steintrager, *Bentham,* London: Routledge, 2004;

Philip Schofield, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham,* New York: Oxford University Press, 2006;

David Lyons, *In the Interest of the Governed: A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law,* Oxford: Clarendon Press, 1973;

F. Rosen, *Bentham, Byron and Greece: Constitutionalism, Nationalism and Early Liberal Political Thought,* Oxford: Clarendon Press, 1992;

Janet Semple, *Bentham's Prison: A Study of the Panapticon Penitentiary,* Oxford: Clarendon Press, 1993.

Doğal Haklar Doktrinini Eleştirisi

Bentham, doğal haklar ve İngiliz hukuk sisteminde yer alan doğa yasası düşüncesine, yukarıda da belirtildiği gibi, şiddetle karşı çıkmıştır. O, bir sözcüğün anlamının, onu oluşturan parçaların –hecelerin– anlamını analiz ederek değil, bir cümle içinde kullanımına bakılarak ortaya konabileceği düşüncesinden hareketle –bu açıdan aslında o modern anlam kuramının ilk ipuçlarını vermektedir– "yasa", "hak", "yükümlülük" gibi kavramlarının birbirleriyle ve "ceza" kavramıyla ilişkileri içinde tanımlamaya girişmektedir. Bentham'a göre, bir kimsenin bir şey yapmakla yükümlü olması, o şeyi yapmaması durumunda o

[11] Bkz. Stephen G. Engelmann, " 'Indirect Legislation': Bentham's Liberal Government", *Polity,* 35, 2003, s. 381 ve H. R. G. Greaves, "Bentham on Legislative Procedure," *Economica,* 33, 1931, s. 308-327.

kimsenin cezaya maruz kalmasını gerektirmektedir. O "hak" kavramını da, aynı şekilde hakkın doğurduğu yükümlülüğün yapılmaması durumunda, yükümlülük sahibinin yasaya göre cezaya maruz kalabilmesi olarak yorumladığından "hak" ve "yükümlülük" kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmakta bir sakınca görmemektedir. Diğer bir deyişle Bentham, bir kimsenin hak sahibi olmasını bir başkasının yükümlülük sahibi olması ile eş saymaktadır. Örneğin, bir kimsenin özel mülkiyet hakkı sizi, size ait olmayan şeyleri almama yükümlülüğü altına sokar. Yasa da bu yükümlülüğü yerine getirmediğiniz takdirde sizi ceza ile tehdit eden bir emirdir.[12]

Negatif özgürlük anlayışına sahip Bentham için, bireysel özgürlüğe sınır koyan yasalar aslında birer kötülüktürler[13] ve bu kötülüklerin meşruluğu, dayandıkları haklı, rasyonel gerekçelere bağlıdır. Bir kimsenin hak sahibi olması, başkalarının meşru bir şekilde onun haklarına müdahale edemeyeceği anlamına gelir, ki başkalarının müdahalesini önlemek ancak cezalarla pekiştirilmiş yasal haklar için söz konusu olabilir. Oysa bir hükümet kurulmadan, doğa durumunda sahip olunduğu iddia edilen doğal haklara başkalarının müdahalesini önlemenin meşru ya da yasal bir zemini olmadığından, doğal haklar anlamsız bir retorikten başka bir şey değildir, Bentham'a göre. Kısaca, doğal hakların yarattığı yükümlülükleri emreden, bir yasa koyucu tarafından yapılmış yasalar olmadığından, ne doğal haklardan ne de doğal yükümlülüklerden anlamlı olarak söz edilebilir. İnsanların "doğal haklar" dedikleri şeyler, gerçek yasal haklar değil, birer gerekçedirler. Fakat demektedir Bentham, hak isteme gerekçeleri hak değildir; "istemek vermek; açlık ekmek değildir."[14]

Bentham'ın doğal haklar doktrinine yönelik düşüncelerinin en etkili eleştirilerinden birini gene bir faydacı olan David Lyons'ın yazılarında bulmaktayız. Lyons, Bentham'ın insanların sahip oldukları hakların yalnızca yasal (legal) haklardan ibaret saymasını eleştirmekte ve faydacılığın insan haklarının sahip olduğu normatif gücü açıklayamadığını vurgulamaktadır. Bentham'ın hakları yasal haklardan ibaret, yasaları da cezalarla pekiştirilmiş kurallar olarak görmesini, onun hakların normatif gücünü çok fazla abartmış olmasının göstergesi olarak değerlendiren Lyons, hak sahibi olmak için ille de hakkın konusu olan

---

[12] Bkz. David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today,* New York: Octagon Books, 1966, s. 110-119. Bu konudaki alıntılar için Baumgardt'ın faydalandığı, Charles W. Everett'in editörlüğünü yaptığı şu esere bakınız: Jeremy Bentham, *A Comment on the Commentaries: A Criticism of William Blackstone's Commentaries on the Law of England,* Charles W. Everett (yay. haz.), Oxford: Oxford University Press, 1928.

[13] Jeremy Bentham, *An Introduction the Principles of Morals and Legislation,* s. 158.

[14] Joel Feinberg'in Bentham'ın toplu eserlerinin yayımlandığı *The Complete Works of Jeremy Bentham*'dan yaptığı alıntı için bkz. Joel Feinberg, "In Defence of Moral Rights," *Oxford Journal of Legal Studies,* 12, 1992, s. 162.

şeyin yasada cezalarla pekiştirilmiş bir kurala dayanmasının gerekmediğini tartışmaktadır.[15]

Bentham'ın gözden kaçırdığı nokta, insanların haklarının, yasalarla tanınmış ve cezalarla pekiştirilmiş olsa dahi meşru bir şekilde ihlal edilebileceği durumlar olduğudur. Örneğin, özel mülkiyet hakkı hemen hemen her siyasal toplumun yasalarınca korunan bir haktır. Ancak, buna rağmen hiç kimse acil bir durumda, örneğin bir insanın hayatını yitirme riski söz konusu olduğunda, kestirme yoldan bir an evvel hastaneye ulaşmak için, sizin arazinizi sizden izin almadan kullandığı için haklı bir temelde suçlanamaz. Lyons'ın vurguladığı gibi cezalarla pekiştirilmemiş anayasal haklar olabildiği gibi, cezalarla pekiştirilmiş yasal hakların haklı ihlali de söz konusu olabilir.

Bentham, anlamsız bir saçmalık olarak nitelendirdiği doğa yasası kuramını savunan doğal hukukçuları, kendi karanlık önyargılarına yasa yakıştırması yapmakla eleştirir. O doğal hukukçuların, pozitif yasaların (insanların yaptığı) doğal yasalara tâbi, onlarla uyum içinde olması gerektiğine ilişkin düşüncelerine meydan okuyarak, bunun insanların vicdanlarına ya da doğa yasası anlayışlarına uymayan her pozitif yasaya direnmek için bir neden oluşturacağını iddia eder. Doğa yasasına saygı göstermek adına, insanların yaptığı yasalara direnmenin doğru olduğunun kabul edilmesi durumunda, hiçbir hükümet ayakta kalamaz, Bentham'a göre. Doğa yasası savunucuları, insanların genel eğilimlerine doğa yasası demekle bizi yanıltmaktadır; çünkü onların doğa yasası dedikleri şey, aslında kendi icat ettikleri, gerekçesiz kabul edilmiş hayal ürünü varsayımlardır. Ayrıca, insan için doğal olan, demektedir Bentham, haz ve acı duygularıdır, ki bu eğilimlere yasa demek yanlış ve tehlikelidir. Çünkü yasalar tam da bu eğilimleri sınırlandırmak için yapılmaktadır.[16]

Bentham, özel ahlâk ve hukuk arasında bir çizgi çekerek, özel ahlâkın ve hukukun amacının aynı olsa da –bir toplumdaki bireylerin mutluluğunu artırmak–, gene de ikisi arasında fark olduğunu şu sözlerle dile getirir:

> Kendi de dâhil bütün topluma faydalı olmayı vaat eden her eylemi her birey icra etmelidir: fakat yasa koyucunun onu icra etmeye mecbur kılması gerekli böyle her eylem için bu söz konusu değildir. Kendi de dâhil, bütün topluma zararlı olmayı vaat eden her eylemden her birey sakınmalıdır: fakat yasa koyucunun onu kendini sakınmaya mecbur kılması gerekli her eylem için bu söz konusu değildir.[17]

---

[15] David Lyons, "Utility and Rights," *Theories of Rights*, Jeremy Waldron (der.), Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 122.

[16] David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today*, s. 114-118.

[17] Jeremy Bentham, *An Introduction the Principles of Morals and Legislation*, s. 285.

Daha somut olarak, Bentham, ahlâk ile hukuk arasındaki ayrımı ve dolayısıyla cezanın konusu olmayan durumları anlatarak ortaya koymaya girişir. Ahlâkın bireye emrettiği; ancak yasa koyucunun emretmemesi gereken, topluma yararlı pek çok eylem olduğu gibi, ahlâk yasaklasa da, yasa koyucunun yasaklamaması gereken pek çok yaralayıcı eylem de olduğunu belirten Bentham, amaçları aynı olsa da, ahlâk ve hukukun kapsamının aynı olmadığını ifade etmektedir.[18] Ona göre, yasamanın insan davranışları üzerinde sürekli bir müdahale ve yönlendirmede bulunmaması gerekir.

Ahlâk ile hukuk arasında bu şekilde bir fark olduğunu düşünse de, Bentham'ın yasaların doğurduğu yükümlülüklerle ahlâki kuralların doğurduğu yükümlülükler arasında bir ayrım yapmaması ve hak sahibi olmayı bir çıkara sahip olmakla eş sayması, bazı düşünürlerce eleştiri konusu olmuştur. Ahlâki yükümlülüklerle, bir hakkın doğurduğu yükümlülükler arasında fark olduğunu – ceza ile pekiştirilmiş olmalarından bağımsız olarak– düşünen filozofların başında H. L. A. Hart gelmektedir. Hart, Bentham'ın insanların hak sahibi olmalarının onlara kazandırdığı başkalarının müdahaleleri üzerindeki kontrol gücünü adeta yok saymakla suçlamıştır. Hakların ahlâki yükümlülüklere indirgenemeyeceğini düşünen Hart, Bentham'ın hak sahibi olmayı yalnızca çıkar sahibi olmakla eş sayan anlayışını eleştirmektedir. Hart'a göre hak sahibi olmak, bir başkasının eylem özgürlüğünü sınırlandırmayı gerektirdiğinden, hak sahibi olmak bir yükümlülüğün yerine getirilmesinden faydalanmakla eş sayılamaz. Diyelim ki (X) kişisi (Y)'ye onun yokluğunda yaşlı annesine –belli bir miktar para karşılığında– bakacağına söz verdi. Hart'a göre (X) sözünü tutmadığında hakkı çiğnenen, onun hizmetinden faydalanacak olan (Y)'nin annesi değil, (Y)'nin kendisidir. Bu nedenle hak sahibi olmakla bir çıkara sahip olmak bir ve aynı şey değildir.[19]

Bentham, Blackstone'un "ebeveynlerin uygun bir biçimde çocuk dünyaya getirmelerinin" bir doğa yasası olduğunu iddia etmesine, bir şey yapmak "eğiliminde" olmakla bir şey yapmak "zorunda" olmak arasında fark olduğuna dikkat çekerek karşı çıkar.[20] Ona göre, "ebeveynler çocuklarına bakmak eğilimindedir" ile "ebeveynler çocuklarına bakmak zorundadır" iki farklı önermedir ve bu önermeler birbirlerini mantıken gerektiren önermeler değildir.

Bentham, Hume'un "olan" ile "olması gereken" arasında yaptığı ayrımı, doğal haklar doktrinini eleştirirken benimsemiş görünse de, doğanın insanı haz

---

[18] Bu konuda Bentham'ın görüşlerinin farklı yorumlarının tartışıldığı bir makale için bkz. J. H. Burn, "Happiness and Utility: Jeremy Bentham's Equation," *Utilitas,* 17, 2005, s. 46-61.

[19] H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?", *Theories of Rights,* Jeremy Waldron (der.), 1984, s. 81.

[20] David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today,* s. 124.

ve acı duygularının egemenliği altına koyduğunu, haz veya acı yokluğunun aynı zamanda "iyi"nin standardı olan bir değer ölçütü olduğunu ifade ederek, bir anlamda olması gerekenin olgulardan mantıksal çıkarımla elde edilebileceğini ima etmiş, bu anlamda da doğal haklar doktrinini eleştirirken benimsediği Humecu görüşü, faydacılığı savunurken reddetmiştir. Kısaca, Bentham'ın insanın doğal özelliklerinden çıkarılan doğa yasası düşüncesini eleştirirken ve insanların doğal eğilimlerine yasa denilemeyeceğini ifade ederken, doğal eğilim saydığı haz ve acının hangi temelde normatif bir ilke olarak kabul edilebileceğini kendisiyle çelişkiye düşmeden göstermesi zor görünmektedir.

Buna rağmen, Bentham'ın doğal haklar doktrinini eleştirisi, kendisinin ortaya koyduğu gerekçeler dışında başka gerekçelerle savunulabilir. Margaret MacDonald'a göre, örneğin, doğal haklar doktrini ortak bir insan doğası varsayımında bulunur, ki bu yanlış bir varsayımdır. İnsanlar, demektedir MacDonald, ne sabit ne de ortak bir doğaya sahiptir. Doğal haklar listesinin değişkenliğine –Hobbes için kendi kendini korumak; Locke için yaşama, güvenlik, özgürlük ve mülkiyet hakkı; modern sosyalistler için çalışma ve geçinme hakkı gibi haklar doğal haktır– dikkat çeken MacDonald, ne ampirik ne de hukuksal/yasal önermeler olmadığından hareketle doğal hak ifadelerinin belirsiz siyasi söylemler olduğunu vurgulamaktadır.[21] Bentham gibi MacDonald da insanların ortak doğasına ilişkin ampirik önermelere dayanılarak normatif bir bildirimde bulunan yasaların çıkarım yoluyla elde edilemeyeceğini düşünür. Eğer bir yasa sonuçları ya da toplumdaki etkileri itibariyle en büyük mutluluk ilkesine hizmet etmiyorsa, meşru bir yasa olarak kabul edilemez.

MacDonald'ın Bentham'la birlikte dile getirdiği doğal haklar doktrinine yönelik eleştiriye, insanların çoğunluğunun belli kategoriler içinde ortak özelliklere sahip olabileceği ve sosyo-biyolojideki çalışmaların bunu doğrulayan bulguları olduğuna dayanılarak karşı çıkılabilir.[22] Kaldı ki, MacDonald insanların herhangi bir ortak özelliği olmadığına ilişkin bir ampirik bulgudan da söz etmemiş, Bentham ise hazzın bütün insanlar için iyi, acının ise bütün insanlar için kötü olduğu iddiasıyla insanların ortak bir doğaya sahip olduğunu zımni olarak varsaymıştır.

Bentham'ın doğal haklar doktrinini eleştirisine yönelik belki de en etkili meydan okuma Joel Feinberg tarafından ortaya konulmuştur. Feinberg'e göre, insanlar, ister yasalarla tanınmış olsun ister olmasın, bazı şeyleri hak etmiş ola-

---

[21] Margaret MacDonald, "Natural Rights," *Proceedings of the Aristotelian Society,* 47, 1947, s. 240.

[22] Philip Kitcher, örneğin, Darwin'in evrim teorisini esas alarak, insanların genotiplerinin –ortak bir özellik olarak– onların bir tür olarak uçmasına izin vermediğini ifade etmektedir. Bkz. Philip Kitcher, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature,* Cambridge: MIT Press, 1985, s. 223.

rak hak sahibi sayılırlar. Pek çok ülkede genç kızların sünnet edilmesini, Suudi Arabistan'da, kadınların oy hakkı olmamasının yasalardan bağımsız olarak eleştirilebileceğini düşünen Feinberg, Bentham'ın kuramının meşru olmayan bir hükümete karşı ayaklanma hakkı gibi bazı hakları –ayaklanma hakkını tanıyan bir yasa, meşru olmayan bir hükümet tarafından yapılmayacağından– açıklamada yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Ona göre, bir toplumun sadece yasaları değil, hukuksal kurumları da bir bütün olarak evrensel bir ahlâk kuramı temelinde eleştirilebilir. Doğru ahlâk ilkelerine ve olguları olduğu gibi –doğaya uygun– ifade eden önermelere dayanılarak gerekçelendirilen haklar, geleneksel toplumsal veya hukuk kuralları ne olursa olsun geçerli ahlâki (doğal) haklardır.[23] Feinberg, doğru ahlâk ilkelerinin rasyonel, akla dayalı ilkeler olmasından hareketle, doğal ya da ahlâki hakların herhangi bir ülkenin pozitif yasalarından üstün ve onlara göre önceliği olduğunu belirterek, Bentham'ın eleştirdiği Ortaçağ ve Rönesans doğal hukuk felsefecilerinin bu anlamda modern bir savunusunu sunmaktadır. İnsanlar, yazılı yasalarda yer almasa da bazı doğal haklara sahiptir ve bu hakların temeli, geçerli olan bir ahlâk yasasıdır.

Sonuç olarak, genelde faydacıların, özelde Bentham'ın takipçisi olan pozitivist hukukçuların, doğal haklar doktrinine yönelik eleştirilerinin özellikle Lyons ve Feinberg'in meydan okumalarına inandırıcı yanıtlar verebildiklerini söylemek zordur ve doğal haklar doktrini taraftarlarınca günümüzde etkin bir şekilde savunulmaktadır.

Ahlâk Kuramı ve Fayda ilkesi

Bentham'ın ana hatlarını ortaya koyduğu klasik faydacılığın temel ilkesi olan fayda ilkesine göre, bir eylem, o eylemden etkilenenlerin toplam iyiliğini artırdığı ölçüde ahlâken doğru eylemdir. İki seçenek arasında en yüksek iyiyi sağlayacak ya da en az kötülüğe yol açacak karar veya eylem tercih edilmelidir, Bentham'a göre. Bentham, "iyi"den hazzı, "kötü"den ise acıyı kast ettiğini ifade etmektedir. O, fayda ilkesini şu şekilde tanımlar:

> Fayda ilkesiyle, her eylemin ilgili kesimin mutluluğunu artırma veya azaltma veya, ki bu da aynı anlama gelir, bu mutluluğu teşvik etme veya ona karşı olma eğilimine göre onaylayan veya onaylamayan ilke kast edilmektedir. Her türlü eylem diyorum. Ve dolayısıyla sadece belli bir bireyin her eylemi değil, fakat hükümetin her türlü karar ve eylemi.[24]

---

[23] Joel Feinberg, "In Defence of Moral Rights," s. 149-169.

[24] Jeremy Bentham, *An Introduction the Principles of Morals and Legislation*, s. 11-12.

"Fayda" kavramıyla "yarar," "avantaj," "haz" veya "mutluluk" kavramlarının aynı şeyi ifade ettiğini belirten Bentham, fayda ilkesinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde normatif bir ilke olduğunu ileri sürer:

> Bir şey bir bireyin toplam hazzına bir eklemede bulunma: veya, ki bu aynı anlama gelir, onun toplam acılarını azaltma eğiliminde ise bireyin çıkarını artırır veya çıkarınadır denir.

Bir eylem toplumun mutluluğunu artırma eğilimi onu azaltma eğiliminden büyükse fayda ilkesine, ya da kısaca faydaya (büyük ölçekte toplumun tamamı açısından) uygundur denir.[25]

Aslında, "en çok sayıda insanın en büyük toplam mutluluğu" ilkesi, İtalyan Beccaria tarafından Bentham'dan önce dile getirilmiştir. Bentham'ın katkısı, fayda ilkesi için sunduğu gerekçelerde ve faydacılığı bir kuram hâline getirmesindedir.

Bentham, fayda ilkesini gerekçelendirmek için iki ana argüman ileri sürmektedir. Bunlardan ilki mevcut diğer ilkelerin aslında kaprise dayandığı ve insanların sempati ya da antipati duydukları şeylere ilke denilemeyeceğine ilişkin tartışmadır. Bentham fayda ilkesinin nesnel (dışsal) bir ölçüt olması anlamında kaprise dayalı ilkelere üstün olduğunu söyler. O fayda ilkesine tek rakip olarak gördüğü sofuluk ilkesinin, bu dünyada hazzı ve mutluluğu ön plana çıkarmak yerine, öteki dünyada cezalandırılmaktan kurtulmak için hazdan kaçınmayı ve acı çekmeyi öğütlemesini eleştirir. Bentham'ın fayda ilkesi için önerdiği daha olumlu (pozitif) bir gerekçe, insan doğasına ilişkin gözlemlerine dayanır. Bentham'a göre mevcut ahlâki ve dinî kurallar, genellikle esası insanların refahını ve dolayısıyla faydayı artırmak olan ortak bir temele dayanır.[26] Diğer bir deyişle, fayda ilkesi, insanın doğasına uygun pek çok toplumsal kuralın ortak paydası olarak haklılık kazanmaktadır.

Doğru/yanlış eylem analizlerinde haz almayı ve acının olmamasını kendi içinde değeri olan birer amaç sayan hedonizmi esas alan Bentham, servet, ün, mal-mülk sahibi olmak gibi diğer şeylerin en son amacının da haz almak olduğunu iddia etmektedir. Para, şöhret, iyi bir iş pek çok insan için araçsal bir değere sahiptir; insanlar daha mutlu bir hayat sürmek, haz veren şeylerden tatmak için bunlara sahip olmak isterler. Ancak kimse hazzı başka bir şeyin aracı olarak tercih etmez; haz kendisi için arzu edilen bir şeydir. Bu nedenle Bentham, hazzı her şeyin en son amacı, karar ve eylemlerimizin niçin doğru veya yanlış olduğunu belirleyen bir ölçüt olarak kabul etmiştir.

---

[25] A.g.e., s. 12-13.
[26] A.g.e., s. 34-37.

Bentham fayda ilkesini yalnızca bir kural veya norm olarak ileri sürmekle kalmaz, aynı zamanda fayda ilkesinden farklı her ilkenin yanlış olduğunu düşünür. O "eğer fayda ilkesi bizi her durumda yönetmesi gereken doğru ilkeyse (...) bu ilkeden her ne şekilde olursa olsun sapan ilke zorunlu olarak yanlış ilkedir diyebiliriz," demektedir.[27] Sofuluk ilkesi olarak adlandırdığı ilkeyi, fayda ilkesinin karşıtı olarak gören Bentham, bu ilkeyi mutluluğu azaltma eğiliminde olan her eylemi onaylayan ve mutluluğu artırma eğiliminde olan eylemleri ise onaylamayan ilke olarak tanımlar ve bu ilkeyi savunanları –ki o bununla erdem ahlâkını savunan Stoacıları ve bu çizgideki diğer filozofları kastetmektedir– eleştirir. Bentham, ahlâkçıların gelecekteki haz alma, dincilerin ise Tanrı tarafından cezalandırılma korkuları nedeniyle gelecekte acı çekmekten kaçınma dürtüleriyle sofuluk ilkesini savunduklarını iddia eder:

> Felsefi kesim hazzı lanetlemenin ötesinde pek bir şey yapmamıştır: dinî kesim ise çoğu zaman acıyı bir hüner ve ahlâki görev sayacak kadar ileri gitmiştir. Felsefi kesim acıya karşı tarafsız bir tutum izlemenin ötesine nadiren geçmiştir: onlar acının kötülük olmadığını söylemişlerdir: [ama] acının iyi olduğunu söylememişlerdir. Onlar bütün hazları topluca kötülük olarak nitelendirmemişlerdir. Onlar sadece kaba saba dedikleri; yani organik olan ya da kökü organik hazlara dayananları lanetlemişlerdir; rafine [saf] hazları ise kutsal sayıp göklere çıkarmışlardır (...).[28]

Bentham'ın sofuluk ilkesini eleştirisi, Platon'dan itibaren Stoacıların ve pek çok erdem ahlâkını savunan filozofun, bir insanın ruhunun iştah kısmına hizmet eden eylemlerini kontrol etmesi veya aklın emirleri doğrultusunda istenç yoluyla bastırması gerektiğini vurgulayan düşüncelerine bir meydan okuma olarak görülebilir. Fakat o, sadece sofuluk ilkesine karşı çıkmaz; fayda ilkesine karşıt saydığı sempati ve antipati ilkesini de eleştirir:

> Fayda ilkesine zıt ilkeler arasında bugün hükümet meselelerinde en etkili olanı sempati ve antipati ilkesi olarak adlandırılabilecek ilkedir. Sempati ve antipati ilkesi ile, belli eylemleri ilgili kesimin mutluluğunu artırma eğilimi ya da azaltma eğilimine dayanarak değil, fakat sadece bir insanın bu eylemleri onaylama veya onaylamama eğilimine dayanarak onları onaylayan veya onaylamayan ilkeyi kast ediyorum: bu onayı veya onaylamamayı kendisi için yeterli neden sayan ve dışsal (objektif) bir temel arayışına gerek olmadığını kast eden ilkeyi (...).[29]

---

[27] A.g.e., s. 17.
[28] A.g.e., s. 18.
[29] A.g.e., s. 21.

Görülen odur ki Bentham, fayda ilkesini nesnel bir ilke olarak ileri sürmektedir. Bentham, yasa koyucunun kendi kişisel sempati veya antipati duygularına göre değil, bir toplumdaki bireylerin birbirleriyle eşit değerde[30] sayıldığı ve onların sempati veya antipati duygularının karar almada esas olması gerektiğini vurgulamaktadır.[31]

Haz ve acının yasa koyucunun göz önünde bulundurması gereken yegâne dürtüler olduğunu iddia eden Bentham, yasa koyucunun bu iki dürtünün değerini nasıl hesaplayacağının detaylı bir resmini çizer. O hazzın ve acının değerinin şu yedi koşula bağlı olarak hesaplanabileceğini ifade eder:

> 1. Yoğunluğu, 2. Süresi, 3. Kesinliği veya belirsizliği, 4. Yakınlığı veya uzaklığı, 5. Verimliliği (aynı türden başka haz ve acılara yol açıp açmaması), 6. Saflığı (aynı türden zıt bir duygu tarafından takip edilmeme olasılığı) ve 7. Kapsamı (haz ve acıdan etkilenenlerin sayısı).[32]

Bentham, bu ölçütlere göre, bir eylemin bir toplumdaki bireyler üzerinde doğrudan ve dolaylı olarak yol açtığı haz ve acı duygularının değerlerinin ayrı ayrı belirlenip haz değerleri bir tarafta acı değerleri diğer tarafta toplandıktan sonra, bu toplamların birbirinden çıkarılarak ağırlığın hangi tarafta olduğunun belirlendiği, gerçekleştirmesi bir hayli güç görünen karmaşık bir hesap önerir. O, insanların farklı duyarlılık dereceleri olduğu ve duyarlılık derecelerinin de insanların içinde bulundukları farklı koşullar tarafından belirlendiğini[33] ifade

---

[30] Bazı filozoflar faydacılığın her insanın eşit olduğu varsayımına dayandırdığını iddia ederek, faydacılıkla onun ana alternatiflerinden biri olan deontoloji arasında esasta bir fark olmadığını iddia etmektedir. Bkz. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture,* Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 21. Kymlicka'nın görüşlerinin eleştirisi için bkz. Samuel Freeman, "Utilitarianism, Deontology and the Priority of Right," *Philosophy and Public Affairs,* 23, 1994, s. 329.

[31] Genellikle Bentham'ın fayda ilkesinden toplumsal faydayı kastettiği düşünülür; ama bazı filozoflar onun özel alanda bireyin kendi kişisel mutluluğunu doğrunun ve yanlışın ölçütü olarak kabul ettiğini ima eden bazı pasajlarına dayanarak, Bentham'ın kuramının ikili bir yapısı olduğuna dikkat çekmiştir. Bkz. David Lyons, *In the Interest of the Governed: A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law,* Oxford: Clarendon Press, 1973.

[32] Jeremy *Bentham, An Introduction the Principles of Morals and Legislation,* s. 39.

[33] Bu koşullar şunlardır: 1. Sağlık. 2. Kuvvet. 3. Sağlamlık. 4. Fiziksel yetersizlik. 5. Bilginin miktarı ve niteliği. 6. Entelektüel yetilerin gücü. 7. Zihnin sağlamlığı. 8. Zihnin sebatkârlığı. 9. Eğilim çizgisi. 10. Ahlâki duyarlılık. 11. Ahlâki eğilimler. 12. Dinî duyarlılık. 13. Dinî eğilimler. 14. Sempatik duyarlılık. 15. Sempatik eğilimler. 16. Antipatik duyarlılık. 17. Antipatik eğilimler. 18. Delilik. 19. Alışık olunan meşgaleler. 20. Maddi koşullar. 21. Sempati yönündeki bağlantılar. 22. Antipati yönündeki bağlantılar. 23.

etse de, bu koşullardaki insanların bir eylemden etkilenme derecelerinin önerdiği karmaşık hesaplama yöntemiyle yasa koyucu tarafından hesaplanabileceği görüşünde ısrarlı görünmektedir.[34]

Haz ve acının değerinin nasıl hesaplanacağını ortaya koyan Bentham, bu şekilde "değerlerin" karşılaştırılabilir olduğunu da ima eder. Haz evrensel olarak ve kendi içinde değerlidir; ayrıca, haz veren şeyler, hazzın süresi, yoğunluğu vb. bağlı olarak az ya da çok değerli olurlar ve birbirleriyle karşılaştırılabilirler. Bu, bir anlamda değerlerin karşılaştırılamaz olduğu iddiasında bulunan relativist yaklaşımlara bir meydan okuma olarak görülebilir.[35]

Her ne kadar Bentham haz ve acının ölçülebilirliliğinden söz etse de, bir birim hazzın ya da acının ölçütünün nasıl belirleneceği sorusuna tatmin edici bir yanıt vermemektedir. Bazı faydacılar haz ve acının yoğunluğunu veya şiddetini ölçmek zor olsa da toplumsal bir projeden etkilenecek olanların etkilenme derecesinin ekonomik fayda/maliyet analizleri cinsinden belirlenebileceğini düşünmektedirler.[36] Buna göre, bir toplumsal projenin maliyeti ve yaratacağı gelir miktarı parasal açıdan ölçülebilir.

Bireysel çıkarı toplumsal çıkarla en yüksek toplam fayda temelinde uzlaştırma girişimi, faydacılığı hem bireysel çıkar çelişkilerini çözmede hem de toplumsal hayatın karmaşık sorunlarını çözmede özellikle cazip bir kuram yapmaktadır. Bir karar veya eylemin sonucunun ilgili insanlar üzerindeki etkilerine dikkat çekmesi pratik hayatla ilgili pek çok konuda önemli bir rehber olarak faydacılık ilkesini karşımıza çıkarmaktadır.

Ne var ki bu avantajlarına rağmen, faydacılık, önemli bazı kusurlarından ötürü sıkça eleştirilmektedir. Bu eleştirilerden biri faydacılığın çok talepkâr bir teori olduğuna ilişkindir. Faydacılık çok sayıda insanın göreceli olarak önemi az olan çıkarlarının toplam faydası bir insanın çok daha önemli bir çıkarına, örneğin yaşama hakkına, fayda/maliyet hesabında ağır basarsa o insanın hayatının feda edilmesini onaylamaktadır ki, bu da ahlâki sağduyuya aykırı düşmektedir. Örneğin, faydacılık toplumsal düzeni sağlamak adına bir linç etme giri-

---

Temel fiziksel yapı. 24. Temel zihinsel yapı. 25. Cinsiyet. 26. Yaş. 27. Rütbe. 28. Eğitim. 29. İklim. 30. Soy. 31. Hükümet. 32. Dinî inanç. Bkz. a.g.e., s. 52.

[34] Bentham'ın fayda hesabında zaman zaman duyumu olan bütün canlıların (hayvanlar da dâhil) haz ve acılarının hesaba katılmasını savunması anlamında evrenselci bir bakış açısına sahip olduğu düşünülse de bazı filozoflar, Bentham'ın evrenselci değil, yasamanın kendisi için söz konusu olduğu topluluğun üyelerinin duygularının esas olduğunu iddia ettiği görüşündedir. Bkz. David Lyons, *In the Interest of the Governed,* s. 23-28.

[35] Bkz. Joseph Raz, *The Morality of Freedom,* Oxford: Oxford, University Press, 1986; P. Geach, "Good and Evil," *Analysis,* 17, 1956, s. 33-42.

[36] Bkz. Kristin Shrader- Frechette, "Risk Assessment and Uncertainty," *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association,* 2, 1988, s. 504-517.

şimini destekleyerek masum bir insanın öldürülmesini, bir işverenin işçilerine vaat ettiği maaş artışı sözünü, kârını artırmak amacıyla tutmamasını ahlâki açıdan doğru bir tutum olarak kabul edebilmektedir.[37] Hattâ faydacılık, toplam fayda artacaksa yalan söylemek gibi bazı ahlâken yanlış edimleri onaylamakla kalmayıp, bunları yapılması gerekli olan şeyler olarak öğütlemektedir.

Bentham basit olarak rasyonel bireylerin toplumsal çıkara hizmet eden kurallara ve yasalara ya gönüllü olarak ya da ceza yasalarının oluşturduğu tehditle uyacaklarını varsaymaktadır. Tatmin edilmesi söz konusu olan arzuların niteliği yerine, hazların şiddetini, yoğunluğunu vb. öne çıkaran Bentham'ın fayda kuramı açısından; bir insan ayrım yapmaktan, başkalarının haklarını çiğnemekten zevk alıyorsa, aldığı zevkin derecesine bağlı olarak, onun zevklerinin tatmin edilmesi gerekir. Bentham'ın bireylerin yaşamsal çıkarlarının toplam mutluluk artacaksa feda edilebileceği düşüncesi, pek çok filozof tarafından eleştirilmiştir. Robert Nozick, örneğin, faydacılığın bireylerin yaşamsal çıkarlarının toplam fayda artacaksa feda edilebileceği düşüncesine, bireylerin eşit oldukları ve bu nedenle bir kimsenin diğerleri için feda edilemeyeceği düşüncesine dayanarak karşı çıkar.[38] Aynı zamanda, Nozick, daimi olarak haz veren bir deneyim makinesine bağlı olarak yaşamakla ilgili düşünce deneyine dayanarak, insanların böyle bir makineye bağlı olarak yaşamaktansa, hayattaki olayları, ister iyi ister kötü olsunlar, doğrudan tecrübe etmeyi tercih edeceklerini vurgulayarak, faydacılığın esas olanın haz almak ve acıdan kaçınmak olduğu tezini eleştirir.[39]

Bentham'ın faydacılık kuramını eleştiren düşünürlerin sıkça üzerinde durduğu bir başka husus, gerçekçi olmayan tarafsız, sempatik bir gözlemci sıfatıyla yasa koyucunun herkesin neden ne kadar haz ve acı alacağını –adeta kendini onlarla özdeşleştirerek– bilebileceği varsayımıdır. İnsanların birbirlerinden farklı olduğunu ve farklı şeylerden haz veya acı aldıklarını ve kimsenin kendini başkalarının yerine koyarak onların bir eylemden aldıkları haz ve acının değerini bu şekilde hesaplanamayacağını düşünen filozofların başında John Rawls gelmektedir. Rawls, klasik faydacılığın kendini başkalarıyla özdeşleştiren tarafsız bir gözlemci sıfatıyla hareket eden karar verici varsayımını eleştirerek, bireylerin birbirlerinden farklı özellikleri olduğunun altını çizmektedir. Faydacı anlayışta, yasa koyucu herkesin arzu ve isteklerini hayal gücü sayesinde bilen ve başkalarının kişisel deneyimlerinden aldığı hazzın şiddetini kendini onların yerine koyarak hesaplayan, adeta kârını maksimize etmeye çalışan bir girişimci

---

[37] Masum bir insana toplam faydanın daha büyük olması adına hiçbir şekilde işkence yapılamayacağına dair inandırıcı bir argüman için bkz. Alan Gewirth, "Are There Any Absolute Rights?", *The Philosophical Quarterly*, 31, 1981, s. 1-16.

[38] Bkz. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, s. 32-33.

[39] A.g.e., s. 42-45.

gibidir, ona göre.[40] Rawls, "iyi"yi mutlulukla, mutluluğu da haz almakla eş sayan klasik faydacılığın, ahlâken doğru olanı söz konusu "iyi"yi maksimize eden eylem olarak tanımlamasını eleştirir. "İyi"yi arzu ve istek tatmini olarak gören faydacıların, bir toplumsal işbirliğinin sonucu olarak ortaya çıkan faydanın ya da ürünün nasıl bölüştürüleceğiyle ilgilenmemeleri ve bireysel hak ile özgürlükleri, toplam mutluluk artacaksa, feda etmekte sakınca görmemeleri Rawls'un eleştirisinin odak noktasını oluşturur. Rawls'a göre, oy kullanma, düşünce ve vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü gibi temel hak ve özgürlüklerin toplumsal refaha göre önceliği vardır ve bu haklar ile özgürlükler politik pazarlık konusu yapılamaz. "Hak"kın "iyi"ye önceliği olduğunu vurgulayan Rawls için "adaleti çiğneyen çıkar ve arzuların bir değeri yoktur."[41] Ona göre, başkalarının kaybından alınacak zevk, kendi içinde yanlıştır; herhangi bir arzu sadece bir arzu olduğu için değerlidir denilemez.[42]

Rawls'dan çok önce Kant, duyumu olan bütün canlıların arzu ve çıkarları yerine bireysel hakları ve adalet kavramını ön plana çıkararak fayda (mutluluk) ilkesinin evrensel bir ahlâk yasası olamayacağını tartışmıştır. Kant insan eylemlerinin dayandığı kuralları kategorik ve hipotetik buyruklar olarak ikiye ayırır. Hipotetik buyruklar bir arzu veya isteğe dayalı şartlı emirlerdir.

Örneğin, "Sınavdan yüksek bir puan almak istiyorsan, çok çalışmalısın" türünden emirler hipotetik ya da koşulu olan buyruklardır. Kant ahlâkı, ahlâki bir emrin hipotetik bir emir olmayacağını; çünkü hipotetik buyrukların içeriklerinin bireylerin özel yaşama biçim ve mutluluk anlayışlarına göre bir insandan diğerine değiştiğini; oysa ahlâk ilkelerinin temeli olan kategorik buyruğun koşulsuz, daimi ve mutlak olduğunu vurgular.[43] O, neyin haz ve mutluluk veren bir şey olduğu konusunda bireyden bireye farklılıklar olduğuna dikkat çekerek, mutluluğun ahlâkın en temel yasası, evrensel –herkesi bağlayan– bir kural olamayacağını düşünür. Kategorik buyruk evrenseldir; çünkü rasyonel her varlık tarafından akıl yoluyla keşfedilir. Bireyin otonomluğunun ve kendi kendisini yönetmesinin temeline insanlık onurunu koyan Kant, haz gibi duyumsal iyilerin insanlık onurunu zedelemesinin önüne geçecek şekilde sınırlandırılmasından

---

[40] John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, s. 27.

[41] A.g.e., s. 31.

[42] Rawls, hazzın amacına bağlı olarak iyi veya kötü sayılabileceği ve kendi içinde bir değeri olmadığı konusunda Sokrates'le hemfikir görünmektedir. Bkz. Plato, "Gorgias," *Plato: Complete Works,* John M. Cooper (der.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, s. 791-869.

[43] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals,* New York: Harper Torchbooks, 1964, s. 89-99.

söz eder.[44] Haz ve acı kendi içinde değil, hangi amaca hizmet ettiklerine bağlı olarak iyi veya kötü olduklarından, ahlâk yasasının üstünde bir önceliği yoktur. Tam tersine arzu ve istek tatmini, hak ilkeleri ve ahlâkın temel yasasıyla sınırlandırılmalıdır.

Kant, şimdiki eylemlerin gelecekteki etkileri yerine, o eylemlerin geçmişine, dayandığı niyete bakarak ahlâken doğru veya yanlış olduğuna karar verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bir kimse ancak iyi niyete dayalı bir ahlâk yasasından hareketle erdemli davranışlar sergiliyorsa, davranışının ahlâki bir değeri vardır, ona göre. Bir müşterisinin her zaman alışveriş yaptığı bakkala satın aldığı peynirin taze olup olmadığını sorduğunu varsayalım. Peynir küflenmeye başladığı için bakkalın müşterisine peynirin bayat olduğunu söylediğini düşünelim. Gene varsayalım ki bakkal yalan söylerse müşterisini kaybetme riski nedeniyle değil, sadece dürüst olduğu, yalan söylemenin ahlâken yanlış olduğuna inandığı için doğruyu söyledi. Bu deontolojik bir bakış açısıdır, ki buna göre hepimizin yerine getirmek zorunda olduğumuz belli bazı yükümlülükler vardır ve bu yükümlülükler eylemlerimizin sonuçlarının yaratacağı etkilere dayanmaz. Kant, insanları kendimiz için kullanmanın evrensel olarak geçerli bir kurala dayalı bir uygulama olamayacağı düşüncesini, yegâne rasyonel ve otonom bir varlık olarak gördüğü insanın değerine bağlar. O, bunu kategorik buyruğun bir formülasyonunda şöyle dile getirir: Öyle davran ki eylemlerinde her zaman başkalarına bir amaç olarak ve asla yalnızca bir araç olarak değil, muamele etmiş olasın.[45] İnsanın otonom bir varlık olması, kendi kendine kural koyabilen ve tercih ettiği kurallara göre eylemde bulunabilen insan anlamına gelmektedir. Doğada içgüdülerine göre, doğanın zorunlu yasalarına göre hareket eden diğer canlılar arasında yalnızca insan kendi kendine aklının süzgecinden geçirerek kural koyabilir.[46] Bu nedenledir ki insana, herhangi bir obje, kişisel amaçlarımızı gerçekleştirmek için canımız ne zaman isterse kullanabileceğimiz basit bir alet muamelesi yapmak yanlıştır. Özetle, Bentham toplumsal faydayı ön plana çıkararak, bireylerin toplumsal çıkar için feda edilebileceği düşüncesini savunmaya çalışsa da, temel bireysel hakların önceliği olduğunun altını çizen deontologların bu konudaki haklı eleştirilerine maruz kalmaktan kurtulamamıştır.

Ceza Felsefesi

Bentham'ın ceza anlayışı, faydacılık kuramının bir uzantısıdır. Cezanın bir kötülük ya da acı veren bir zarar olduğu düşüncesinden hareket eden Bentham,

---

[44] Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, New York: Harper Torchbooks, 1963, s.146-147.
[45] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, s. 96.
[46] A.g.e., s. 114-116.

bunun ancak daha büyük bir fayda elde edilecekse haklılık kazanacağı iddiasındadır. O, esas amacı caydırıcılık olan ceza anlayışının daha büyük bir kötülüğü önleyecekse, masum insanların cezalandırılması sonucunu doğurabileceğini peşinen kabul eder. Bentham, yasamanın yalnızca cezalar yoluyla insanların davranışları üzerinde doğrudan etkide bulunabileceğini düşünmektedir. O cezanın bir kötülük olduğundan hareketle, daha büyük bir toplam iyilik (haz) sağlamadıkları sürece cezaların haklı sayılamayacağını şu şekilde ifade etmektedir:

> Bütün yasaların ortak genel amacı toplumdaki toplam mutluluğu artırmaktır veya artırmak olmalıdır ve dolayısıyla ilk elde bu mutluluğu azaltacak her şeyi mümkün olduğunca ortadan kaldırmaktır: diğer bir deyişle, yanlış edimi dışlamaktır.
>
> Fakat cezanın kendisi tamamen bir yanlış edimdir: bütün ceza kendi içinde bir kötülüktür. Fayda ilkesine göre, ceza kabul edilecekse bile, daha büyük bazı kötülükleri ortadan kaldırmayı vaat ettiği sürece kabul edilmelidir.[47]

Kusurlu davranışları, yasa tarafından emredilen eylemlere aykırı davranışlar olarak tanımlayan Bentham, yasanın karışmaması gereken, yani cezanın konusu olmayan durumları dört ana başlık altında toplar. Buna göre, cezanın temelsiz, etkisiz, gereksiz olduğu ve kazançlı olmadığı durumlarda ceza verilmemesi gerekir. "Dolayısıyla," demektedir Bentham, "açıktır ki aşağıdaki durumlarda ceza verilmemelidir:"

1. *Yersiz* olduğunda; önleyeceği bir yanlış edim yoksa, eylem bir bütün olarak yanlış değilse.
2. *Etkisiz* olduğunda; yanlış edimi önleyemeyecekse.
3. *Kârlı* değilse veya çok pahalıysa; ürettiği yanlış edim önlediğinden büyük olursa.
4. *Gereksiz* olduğunda; yanlış edim onsuz önlenebilir veya kendiliğinden ortadan kalkabilir olduğunda: yani, [önlemek] daha ucuza mâl olacaksa.[48]

Ceza, Bentham'a göre, yaralanan bir kimse buna onay vermişse ya da işlenen kusur daha büyük bir kötülüğü önleyecekse ya da verilen zarar hemen telafi edilebilecekse, yersizdir. Buna ek olarak, delilik, sarhoşluk vb. nedenlerle işlenen suçlarda cezanın bir etkisi yoktur. Yani, kapasite yetersizliği –sarhoşluk veya delilik gibi– durumlarda işlenen suçlarda cezanın bir etkisi olamaz, Bentham'a göre.

---

[47] Jeremy Bentham, *An Introduction the Principles of Morals and Legislation*, s. 158
[48] A.g.e., s. 159.

Ne var ki Bentham'ın affedici koşullar altında işlenen suçlar için cezanın etkisiz olacağını düşünmesi, eleştiri konusu olmuştur. Hart, örneğin, bunun suç işleyenlerin kendilerini sarhoş veya deli göstererek mahkemeleri yanıltmaya sürükleyeceğini ifade etmektedir. Bunun yerine, Bentham'ın affedici koşulları, Hart'a göre cezayı hafifletici –ortadan kaldırıcı değil– nedenler olarak görülebilir.[49] Ayrıca, sonuççu (consequentialist) bir anlayışı –ki buna göre bir eylemin değeri yol açtığı sonuçların iyi veya kötü olmasına dayanılarak belirlenir– savunan Bentham'a yöneltilen bir başka eleştiri noktası, çift etkisi olan eylemlerin nasıl değerlendirileceği hususunda olmuştur. Örneğin, bir insanın, masum insanların zorla hapsedildiği bir hapishaneyi bombalayarak onları kurtarması, fakat bu eylemle etraftaki başka bazı masum insanların hayatlarını kaybetmesine neden olması gibi durumlarda, eylemi yapanın söz konusu eylemi suç olarak kabul edilecek mi?

Bentham, dürtünün (motivasyonun) değil, bir insanın eyleminin sonuçlarını değerlendirmenin esas olduğunu belirtmekle yetinmiş ve çift etkili eylemlere ilişkin yukarıdaki sorunun yanıtını belirsizlik içinde bırakmıştır. Hart ise, ceza söz konusu olduğunda, doğrudan niyet etmekle, dolaylı olarak niyet etmenin ya da eğiliminde olmanın (meyletmenin) fark yaratacağından hareketle Bentham'ı eleştirir.[50]

Bentham'a göre, eğitim gibi daha kazançlı yollarla suç önlenecekse, ceza kârlı değildir. O, yanlış bir edimi, sadece cezalandırmış olmak için cezalandırma anlayışına, cezalandırmanın dünyadaki acıyı azaltmak yerine artırdığı gerekçesiyle karşı çıkar. Önceden de vurgulandığı gibi, Bentham'a göre, cezalandırma yalnızca kötülük yapmaya meyilli olanları caydırarak daha fazla suç işlenmesini ve mutsuzluğu önlemek gibi iyi sonuçlar doğuracaksa haklılık kazanır.

Suç olmadan cezanın verilemeyeceğini düşünmesine rağmen[51] Bentham'ın caydırıcılığa yaptığı vurgu, suçla ceza arasında bir orantısızlık olabileceğini ima ettiğinden pek çok filozof tarafından eleştirilmiştir. Cezanın ahlâki ölçütünün hak etme olduğunu düşünenler ki, onların başında Kant gelir, faydacılığın cezanın çeşitli toplumsal amaçları gerçekleştirme aracı olarak kullanılması anlayışına karşı çıkar. Toplumsal düzeni sağlamak vb. nedenlerle masum bir insanı cezalandırmak, ona başkalarının çıkarı için bir araç muamelesi yapmak anlamına gelir ki, bu insanın kendinde bir amaç olduğu temel ahlâk ilkesine aykırıdır.[52]

---

[49] Bkz. H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law,* Oxford: Oxford University Press, 1968, s. 18-49.

[50] A.g.e., s. 122.

[51] A.g.e., s. 165-174.

[52] Bkz. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 104-105.

İgor Primoratz da Bentham'ın ceza anlayışını, insanı kendi kaderini tayin eden özgür bir varlık, özel değeri olan bir şahıs olarak görmek yerine, toplumsal çıkar adına kaderi belirlenen bir araç olarak görmesi nedeniyle eleştirir. Buna göre, bir toplumun genel faydasına hizmet edecekse, âdil olmayan bir yasa yapılabilir, faydacıya göre. Adaletin emirleri fayda, yararlılık emirlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, faydacı söylemde "hak etme" kavramına yer yoktur; suçlu hak ettiği için değil, cezalandırılması fayda açısından doğru olduğu için cezalandırılır.[53]

Faydacılığın caydırıcılığı esas almasının adaletsizliğe yol açacağını düşünen Primoratz, caydırıcı olacaksa çok hafif suçlar için –örneğin, arabanızı yasak bir yere park etmeniz– çok ağır cezaları, çok ağır suçlar içinse çok hafif cezaları uygun gören Benthamcı ceza anlayışını cezanın miktarını belirlemek konusunda da problemli bulur:

> Örneğin, altı aylık bir hapis cezası tecavüz için yeterince caydırıcı sayılırsa, ya da bir aylık cezanın adam öldürmeye karşı caydırıcılık açısından yeterli olduğu düşünülürse, bu cezalar faydacının tecavüz ve cinayet için uygun gördüğü cezalar olur.[54]

Ayrıca, Primoratz, Bentham'ın ceza kuramını –Bentham bunun aksini iddia etse de– akıl hastalarının işlediği suçların cezalandırılması sonucunu doğurduğu ve bunun vicdanen kabul edilemeyeceğini tartışır. Akıl hastalarını cezalandırarak, normaller üzerinde caydırıcı etkide bulunmak mümkündür ve faydacılık buna izin vermektedir. Oysa bu, vicdanen kabul edilemez. Adalete fiyat biçilemeyeceği konusunda Kant ile hemfikir olan Primoratz, Bentham'ın cezanın hak edilmesi yerine kârlı bir şey olup olmamasına göre verilmesi düşüncesini eleştirir. Suçlu bile olsa, sonuçta kârlı bir iş olmayacaksa, Bentham'a göre, suçluya ceza vermek kabalıktır, gereksiz bir acı üretmektir. Primoratz, eğer bir suçluya ceza vermek halkta memnuniyetsizlik yaratacaksa ya da o topluma cezalandırılmasının sağlayacağı faydadan daha yararlı bir hizmet sunabilecekse, suçlunun cezalandırılmamasının vicdanen kabul edilemez bir uygulama olmasından hareketle, Bentham'ın ceza anlayışını ikna edici bulmaz.[55]

Buna ek olarak, suçluyu gerçekten cezalandırmadan cezalandırıyormuş gibi yapıp halk üzerinde caydırıcı etki yaratmanın mümkün olduğu durumlarda, Bentham cezalandırmayı gereksiz bulur ki, bu ceza sistemini bir adalet pazarı ya da sahne oyununa çevirmekle eştir, Primoratz'a göre. Kısaca, ne masum in-

---

[53] Igor Primoratz, "Arguments Against the Utilitarian Theory," *Crime and Punishment,* M. J. Gorr ve Sterling Harwood (der.), Londra: Jones and Bartlett Publishers, 1995, s. 298.

[54] A.g.e., s. 299.

[55] A.g.e., s. 301.

sanların cezalandırılması ne de suçluların cezasız kalması ahlâken kabul edilebilir değildir; ancak Bentham'ın caydırıcılığa dayalı ceza anlayışı bunlara izin veren bir anlayış olduğundan problemli bir ceza anlayışıdır.

Sonuç olarak Bentham'ın ahlâk, hukuk ve ceza anlayışı çokça eleştirilmiş olsa da, hem toplumsal hayata ilişkin projeleri hem de radikal görüşlerinin kendinden sonra gelen düşünürler üzerindeki etkisi yadsınamaz. Bentham pek çok yeni düşüncenin yalnızca savunucusu olmamış, aynı zamanda bu düşüncelerin toplumsal hayat üzerinde köklü değişiklikler yaratmasının zeminini hazırlamıştır. Özellikle İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin sosyal kurumları ve hukuk sistemine yaptığı katkılar yanında, ahlâk ve siyaset felsefesi tarihi içinde özel bir yeri olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Kaynakça

Baumgardt, David, *Bentham and the Ethics of Today,* New York: Octagon Books, 1966.

Bentham, Jeremy, *An Introduction the Principles of Morals and Legislation,* Oxford: Clarendon Press, 1970.

Burn, J. H., "Happiness and Utility: Jeremy Bentham's Equation", *Utilitas,* 17, 2005, s. 46-61.

Crimmins, James E., "Bentham and Hobbes: An Issue of Influence", *Journal of the History of Ideas,* 63, 2002, s. 677-696.

Engelmann, Stephen G., "'Indirect Legislation': Bentham's Liberal Government", *Polity,* 35, 2003, s. 369-388.

Feinberg, Joel, "In Defence of Moral Rights", *Oxford Journal of Legal Studies,* 12, 1992, s. 149-169.

Freeman, Samuel, "Utilitarianism, Deontology and the Priority of Right," *Philosophy and Public Affairs,* 23, 1994, s. 313-349.

Geach, P., "Good and Evil," *Analysis,* 17, 1956, s. 33-42.

Gewirth, Alan, "Are There Any Absolute Rights", *The Philosophical Quarterly,* 31, 1981, s. 1-16.

Greaves, H. R. G., "Bentham on Legislative Procedure", *Economica,* 33, 1931, s. 308-327.

Hart, H. L. A., *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law,* Oxford: Oxford University Press, 1968.

Hart, H. L. A., "Are There Any Natural Rights?" *Theories of Rights,* Jeremy Waldron (der.), Oxford: Oxford University Press, 1984.

Hocutt, Max, "Was Bentham a Utilitarian?", *Canadian Journal of Political Science,* 38, 2005, s. 697-717.

Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics,* New York: Harper Torchbooks, 1963.

Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals,* New York: Harper Torchbooks, 1964.

Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kitcher, Philip, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature,* Cambridge: MİT Press, 1985.

Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture,* Oxford: Oxford University Press, 1989.

Lyons, David, *In the Interest of the Governed: A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law,* Oxford: Clarendon Press, 1973.

Lyons, David, "Utility and Rights," *Theories of Rights,* Jeremy Waldron (der.), Oxford: Oxford University Press, 1984.

MacDonald, Margaret, "Natural Rights," *Proceedings of the Aristotelian Society,* 47, 1947, s. 25-250.

Mill, John Stuart, *Utilitarianism,* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.

Mill, John Stuart, *Özgürlük Üstüne,* (çev. Alime Ertan), İstanbul: Belge Yay., 1985.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia,* New York: Basic Books, 1974.

Plato, "Gorgias," *Plato: Complete Works,* John M. Cooper (der.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Pitts, Jennifer, "Legislator of the World? A Rereading of Bentham on Colonies," *Political Theory,* 31, 2003, s. 200-254.

Posner, Richard A., "Blackstone and Bentham," *Journal of Law and Economics* 19, 1976, s. 569-606.

Primoratz, Igor, "Arguments Against the Utilitarian Theory," *Crime and Punishment,* M. J. Gorr ve Sterling Harwood (yay. haz.), London: Jones and Bartlett Publishers, 1995.

Rawls, John, *A Theory of Justie,* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Raz, Joseph, *The Morality of Fredom,* Oxford: Oxford, University Press, 1986.

Shrader-Frechette, Kristin, "Risk Assessment and Uncertainty," *Proeedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Sciene Association,* 2, 1988, s. 504-517.

Stephen, Leslie, *The English Utilitarians: Jeremy Bentham,* New York: Augustus M.-Kelley-Publishers, 1968.

KATKIDA BULUNANLAR

Abdurrahman Aydın: 1979 yılında Adıyaman'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yüksek lisans derecesini aldı. Aydın, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde hem doktora çalışmalarını yürütmekte hem de araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Yaşar Aydınlı: 1984 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yine aynı üniversiteden 1986 yılında *Farabî de Nübüvvet Nazariyesi* başlıklı çalışması ile yüksek lisans, 1992 yılında ise *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* çalışması ile doktora derecesi aldı. Hâlen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dekan ve İslâm Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Aydınlı'nın yapıtlarından bazıları şunlardır: *Farabi, Gazali: Muhafazakâr ve Modern, Farabî de Tanrı-İnsan İlişkisi, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü.*

Nihal Petek Boyacı: 1981 yılında İstanbul'da doğdu. 2003 yılında İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim dalından mezun olduktan sonra, 2006'da Kocaeli Üniversitesi Felsefe Anabilim dalında yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2013 yılında Uludağ Üniversitesi Felsefe Anabilim dalında doktora derecesini aldı. 2006-2013 yılları arasında Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünde araştırma ve öğretim görevlisi kadrolarında çalıştı. Hâlen Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Seyit Coşkun: 1999 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 2003 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda *Çağdaş Siyaset Felsefesinde Negatif ve Pozitif Özgürlük Ayrımı* başlıklı tez çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı. Yine aynı Üniversite'nin Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda 2010 yılında tamamladığı *Jürgen Habermas'ın Söylem Etiği Kuramında Ahlâk Yargılarının Oluşumu ve Temellendirilmesi Sorunu* adlı çalışmasıyla doktora derecesi almaya hak kazandı.

Betül Çotuksöken: 1972 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1972-1978 yılları arasında Özel Darüşşafaka Lisesi'nde öğretmenlik ve müdür yardımcılığı yaptı. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde çalıştı. 1982 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Aynı bölümde yardımcı doçent, doçent, profesör ve anabilim dalı başkanı olarak görev aldı. Özellikle Ortaçağ felsefesi konusunda uzman olan Çotuksöken'in yapıtlarından bazıları şunlardır: *Metinlerle Ortaçağ, Felsefi Söylem Nedir?, Felsefeyi Anlamak Felsefeyle Anlamak, Kavramlara Felsefe ile Bakmak.* Betül Çotuksöken hâlen Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü başkanı olarak görev yapmaktadır.

Aysel Doğan: 1989 yılında ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nü bitirdi. Bowling Green State Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden "Uygulamalı Felsefe" alanında yüksek lisans, ODTÜ Felsefe Bölümü'nden *Hipotez Doğrulanmasının İlişki Örneklemiyle Açıklanması* başlıklı tezi ile doktora derecelerini aldı. Temel ilgi alanları bilim felsefesi, siyaset felsefesi ve hukuk felsefesi olan Doğan'ın ulusal ve uluslarası düzeyde birçok makalesi bulunmaktadır. Aysel Doğan hâlen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Fatih Duman: 1977'de Ezine'de doğdu. 1998'de Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nü bitirdi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Siyaset Bilimi alanında yüksek lisansını (2001) ve doktorasını (2007) tamamladı. Hitit Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.

Özlem Duva: 1975'te doğdu. Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'nde lisans, Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden *Kant'ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri* başlıklı teziyle doktora derecesi almaya hak kazandı. Hâlen Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları felsefi antropoloji, Aydınlanma düşüncesi ve eleştirileri, politika felsefesi ve hukuk felsefesidir.

Pelin Atayman Erçelik: 1982 yılında İstanbul'da doğdu. 2000-2004 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda lisans eğitimini tamamladı. 2005 yılında Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başlayan Erçelik, 2006 yılında aynı anabilim dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2008 yılında *Cicero'da Doğal Hukuk Anlayışı* başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladıktan sonra aynı yıl doktora eğitimine başlayan Erçelik şu sıralar "Lucretius'un Tanrı ve İnsan Anlayışı" başlıklı doktora tezi üzerine çalışmaktadır.

Nazile Kalaycı: Yüksek lisans ve doktorasını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Hâlen Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışan Kalaycı, Eski Yunanca, Eskiçağ'da felsefe, ondokuzuncu yüzyılda felsefe ve siyaset felsefesi alanlarında dersler vermektedir.

Önder Kulak: Lisans eğitimini Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Daha sonra, Sussex Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde *Marx, Lukács ve Adorno'da Yabancılaşma ve Şeyleşme* başlığı altında teziyle yüksek lisans derecesi aldı. Alman İdealizmi, Marksizm, Frankfurt Okulu ve Alman Tarih Okulu konuları üzerinde çalışan yazarın, *Felsefe Yazın, Doğu Batı, Yeditepe'de Felsefe* gibi çeşitli dergilerde çalışmaları bulunmaktadır. Yazar hâlen, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora eğitimine devam etmektedir.

Erol Kuyurtar: 1992 yılında Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1997'de Hull Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden "Uygulamalı Felsefe" alanında yüksek lisans derecesini, yine aynı bölümden *Multicultural Citizenship in a Liberal Society* adlı çalışmayla 2002 yılında doktora derecesini aldı. Hâlen Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Siyaset ve Ahlâk Felsefesi derslerini vermekte olan Kuyurtar'ın yoksulluk, ötanazi, insan hakları ve hayvan etiği üzerine yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Kaan Harun Ökten: 1969'da doğdu. Doktora derecesini İstanbul Üniversitesi'nde kazandı. Aynı dönemde Göttingen Üniversitesinde Martin Heidegger, Immanuel Kant ve Aristoteles konularında araştırmalarda bulundu. Daha sonra sırasıyla İstanbul Üniversitesi, Maltepe Üniversitesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi ve Bahçeşehir Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. Hâlen Kemerburgaz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Ökten'in yapıtlarından bazıları şunlardır: "*Varlık ve Zaman*" *Kılavuzu, Aristoteles, Muallâkta Var Olmak, Heidegger Kitabı, Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş, Heidegger ve Üniversite.* Bu çalışmaları dışında 2008'de yayımlanan Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* çevirisi yazarın düşün hayatımıza en önemli katkılarından birisidir.

Örsan K. Öymen: 1965'te doğdu. 1987 yılında ODTÜ Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1990 yılında New York Üniversitesi (NYU) Felsefe Bölümü'nden yüksek lisans, 1999 yılında ODTÜ Felsefe Bölümü'nden doktora derecesini aldı. Felsefede ilgilendiği alanlar şunlardır: epistemoloji, etik, siyaset felsefesi, kuşkuculuk, varoluşçuluk. Işık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi, Felsefe Sanat Bilim Derneği Yönetim Kurulu Başkanı, Assos'ta Felsefe oluşumunun kurucusu ve yöneticisidir.

H. Fırat Şenol: 1976 Ankara doğumludur. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 1999 yılında lisans, 2002 yılında da yüksek lisans öğrenimini tamamlamıştır. 2009'da İstanbul Üniversitesi'nde "İbn Haldun'da Tarih ve Umran Sorunu" başlıklı tezini savunarak 'Doktor' unvanı almaya hak kazanmıştır. 2000-2009 tarihleri arasında Yeditepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi ve öğretim görevlisi olarak çalışan Şenol, 2009' dan bu yana Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Ali Taşkın: Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olan Taşkın'ın, ulusal ve uluslararası yayınlarının yanı sıra, 2007 yılında yayınlanan *Hume Araştırmaları* ve *İskoç Aydınlanması* adlı iki kitabı bulunmaktadır. Temel uzmanlık alanı Felsefe Tarihi olan yazar, özellikle Yeniçağ ve Aydınlanma üzerine yaptığı çalışmalara ek olarak, son dönemde hukuk felsefesi alanında da araştırmalara yönelmiştir.

II. CİLT

EDİTÖRLERİN NOTU

Siyasetin nesnesi olan her birey ya da ilişki, siyasetin öznesidir de. Siyaset, sadece entelektüel düşüncenin değil, aynı zamanda günlük hayatın belirleyicilerinin en başında gelir. Çoğu zaman siyasetle belirlenen günlük hayatlarımız, siyasete yönelik özel bir dikkat ve hassasiyet geliştirmeyi gerektirir. Bu gereklilik, aynı zamanda, belirlenen öznenin ayrı bir siyaset yorumunun da olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla her belirlenen kadar farklı siyaset yorumundan söz etmek olanaklıdır.

Elinizdeki kitabın amacı da bu farklılıkların ortaya koyulmasıyla ilişkilidir. Siyaset felsefesinin bugünü belirleyen temalarının, tarihsel ve problematik bakımdan ayrıştırılması, birer belirlenen olan farklı yazarların farklı perspektiflerinin farklı yorumları olarak karşınıza çıkacaktır. Bu açıdan kitabın bütününde her ne kadar tarihsel bir kurgu olsa da, her yazının problematik bir çalışma olarak görülmesi daha doğru olacaktır.

Bu çerçevede 2010 yılından beri yürüttüğümüz çalışmanın tasarımını şekillendirirken, dünyadaki literatür zenginliğine rağmen, ülkemizde siyaset felsefesinin konu ve problemlerini tanıtan eser sayısının oldukça az olmasının yarattığı eksiklikten hareket ettik. Elbette ki siyaset felsefesi alanına böylesi geniş çaplı bir çalışmayı kazandırma arzusu, tek tek her birimizin gücünü hayli aşan bir isteği göstermekteydi. Bu denli geniş bir tarih içerisinde farklı bakış açılarını görmek için felsefe dünyasının yoğun desteğine ihtiyacımız oldu. Bu destek bize güç katarken, aynı zamanda, yeni kuşak felsefecilerle onların hocaları olmuş daha eski kuşağı bir araya getirdi. Böylece Sokrates'ten bu yana felsefe eğitiminin temeli olan usta-çırak ilişkisini kitaba da taşımış olduk.

İki cilt olarak tasarladığımız *Siyaset Felsefesi Tarihi* (*Platon'dan Žižek'e*) başlıklı çalışmamızın ikinci cildinde sırasıyla Kubilay Aysevener, Yıldız Silier, Bora Erdağı, Buse Kemaloğlu ve Çetin Türkyılmaz, Bener Ergüngör, Toros Güneş Esgün, Dilek Arlı Çil, Bora Erdağı, Funda Günsoy Kaya, Çetin Veysal, Gürol Irzık, Devrim Sezer, Feysel Taşçıer, Taner Yelkenci, Gülriz Uygur, Ferda Keskin, Murat Özbank, Zeynep Direk, Özgür Gürsoy, Aydın Müftüoğlu, Savaş Ergül, Onur Kartal, Utku Özmakas, Ersin Vedat Elgür ve son olarak Hülya Durudoğan'ın yazıları yer almaktadır. Yazarlara, siyaset felsefesi alanında kapsayıcı bir kaynağın oluşturulması yönündeki katkılarından dolayı teşekkürü borç biliriz. Kitabın basım aşamasında desteklerini esirgemeyen Doğu Batı Yayınları'na şükranlarımızı sunarız.

Editörler
Kurtul GÜLENÇ - Ahu TUNÇEL

GİRİŞ

Siyaset, çoğu zaman, bir toplumda yaşayan tüm yurttaşları bağlayıcı ortak kararların alındığı toplumsal süreçlere ve bu süreçlerin işletildiği kurumsal yapılara işaret eden yönetim kavramının bilimi olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede siyaset, insan varlığını toplumsal bir zeminde örgütlemek ve ortaya çıkan kolektif zemini "iyi hayat" amacı ekseninde düzenlemek için kullanılan araçların başında gelmektedir. Siyasal teorinin kurucusu olarak siyaset felsefesi tarihinden çağrılabilecek Aristoteles de "iyi hayat" kavramıyla birlikte yol alan mutluluğun (*eudaimonia*), etiğin ve siyasetin temel ereği olduğunu söyler ve "iyi ve mutlu bir hayat"ın basit bir şans, talih meselesi değil; bilimsel bir planlama, bilinçli bir siyaset, ahlâk ve eğitim sorunu olduğunu dile getirir.[1] Siyaset, ahlâki bir işleve sahip olmasının yanı sıra hem bireysel hem de sosyal alanda yurttaşların kolektif bilincini dönüştüren önemli bir eğitim görevi görmektedir. Siyaset, insanın ruhunu eğitir.[2] Bu bakımdan, siyasal alan insanların kendilerini eğittikleri, kurdukları ve toplumsal hayatı birtakım temel amaçlar ve değerler ekseninde dönüştürdükleri bir alan olarak tanımlanır; başka bir ifadeyle, siyaset, değerlerin eşlik ettiği arzulanan bir hayat biçimidir. Bu aşamada siyaset teorisyenine ya da felsefecisine düşen görevlerden biri de etiğin yardımıyla "iyi"nin (*agathon*) ne olduğunu, çeşitlerini, hangi iyinin yurttaşları ve devletleri ne ölçüde mutlu kıldığını soruşturmaktır.[3]

Düşünce tarihinde siyasal alana ilişkin temel felsefi sorular ya da problemler aynı kalsa da Aristoteles'in bakış açısıyla ortaya konan siyasi perspektifin Eski

---

[1] Nazile Kalaycı, "Aristoteles", elinizdeki kitap, s. 49.

[2] Sözgelişi Cicero'ya göre siyaset kültürel bir etkinliktir.

[3] Nazile Kalaycı, "Aristoteles", elinizdeki kitap, s. 49.

Yunan'dan günümüze değin köklü bir dönüşüm geçirdiğini iddia etmek güç olmasa gerek. Bu köklü dönüşümün belki de en önemli göstergelerinden biri, siyasal alanda yurttaşın işlevine ilişkin yaşanan değişimdir. İlginçtir ki insanlık tarihi boyunca yurttaş statüsüne sahip olabilenlerin sayısı sürekli artarken yurttaşın toplumsal alandaki siyasi işlevi gitgide azalmıştır. Siyasal alandaki bu daralma/sıkışma yurttaşın kimi eylemleri yasadışı addedilip siyasallıktan uzaklaştırılarak, evcilleştirilip siyasi niteliğinden kopartılarak, görmezden gelinip siyaseten yok sayılarak ya da kanaatleri basın yayın organları aracılığıyla güdümlü bir şekilde oluşturularak gerçekleşmiş; bu daralma/sıkışmada yurttaşın hanesinde belirli aralıklarla tekrarlanan seçimler için sandık başına giderek oy kullanmak kalmıştır.[4] Oysa yurttaşın asli özelliği, siyasete doğrudan ya da dolaylı yollardan katılmaktır. İnsanı "doğa durumu"nda yaşamaktan çıkaran temel şey, onun kamusal alanın 'ortak' hayatına katılarak siyaset yapma vasfıdır. Ancak ne yazık ki günümüz insanı bu vasfını büyük ölçüde kaybetmiştir.

Franz Kafka'nın Bay K'sı toplum ve siyaset mühendislerince yazılan biçimci reçeteyle siyasi işlevi kısırlaştırılan modern bireyin çaresizliğini anımsatır. Tıpkı Bay K gibi, modern yurttaş yüzünü nereye dönse duvara çarpar. Yurttaş, iradesinin anlamsızlaştığı düşüncesi pekiştikçe ya kendi kapalı dünyasına, özel alanına doğru geri çekilir ya da hınç ve nefret söyleminin peşine takılarak kendisinden farklı olana/başkasına karşı hoşgörüsüzlüğünü dillendirerek bu söylemi toplumsal, kültürel ve siyasal pratiklerine yansıtmaya başlar. Siyasal alanın günden güne daraltılarak işlevsizleştirilmesinin, toplumsal/siyasi pratiklerdeki hoşgörüsüzlüğün ve modern bireyin yalnızlığının eleştirisi güncel bir siyaset teorisi ile olanaklıdır. Siyaset teorisi siyasal dünyada "neler olup bittiğiyle" ilgilenir, başka bir ifadeyle şimdide olan'ı anlamaya ve açıklamaya çalışır; bu açıklamayı da siyasal pratiklerin, süreçlerin ve kurumların yapısını ve niteliğini çözümleyerek elde eder.[5]

David Held, bir siyaset teorisinin ister istemez hem yorumsamacı hem de eleştirel olduğunu söyler.[6] Siyaset teorisi yorumsamacıdır; çünkü her teori gibi siyasi teoriler de ele aldığı çok boyutlu-karmaşık gerçekliğin analizinde birtakım kavramlar, imgeler, inançlar ve ölçüler çerçevesini somutlaştıran bir yorumlama pratiği içerirler.[7] Bu pratik çoğu zaman ele aldığımız gerçekliğin sınırlarının hangi ölçütlerle çizilmesi gerektiğini ve gerçekliğin çeşitli yönlerini

---

[4] Nazile Kalaycı, "Aristoteles", elinizdeki kitap, s. 50 vd.

[5] Fatmagül Berktay, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 23.

[6] David Held, *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power and Democracy*, Cambridge: Polity Press, 1995 (1989), s. 3. Held bu düşüncesini A. MacIntyre ve C. Taylor'dan aktararak ortaya koyar.

[7] Fatmagül Berktay, *Politikanın Çağrısı*, s. 23.

düzene sokabilmemizi olanaklı kılan adlandırmanın/kavramsal belirlemenin hangi çerçevede olması gerektiğini belirler. Yorumsama, kavrayışın boyutlarını kurgular, gerçekliği nasıl ve hangi ölçütlerle ya da ilkelerle çağıracağımızın sınırlarını çizer. Her teorik faaliyet bir ölçüde sınır çizme faaliyetidir. Dolayısıyla yorumsamacı girişim kavramsal bir analizi beraberinde getirir. Kavramsal analiz, çözümleme yapmaktır. Bir problemi ya da düşünme nesnesini çözümlemek, o problem ya da soruşturma nesnesi hakkında soru sormak ve o sorulara yanıt aramaktır. Sorular ve yanıtlar, ele alınan meselenin bütünsel yapısı ve bileşenleri arasındaki geçişken ve parçalı yapının hem diyalektik hem de formel mantık çerçevesinde çelişkilerini ve tutarlılıklarını saptamak için birer araçtırlar. Bu araçlar, teorik-yorumsamacı pratiği bir yandan beslerken, diğer yandan araştırmacıya yorumsamacı niteliğinden dolayı teorinin sınırlı bir yapısı ve işlevi olduğu fikrini hatırlatır. İşte bu yüzden siyaset teorisi yorumsamacı olmasının yanı sıra eleştireldir de. Teoriyi eleştirel kılan onun yorumlama pratiğiyle ayrılmaz bir bütün oluşturmasıdır. Her teori gibi siyaset teorisi de birtakım olgu ve olayları sistematik kavramsal anlatılara dönüştürmeye izin verirken –yani yukarıda vurgulandığı gibi teorisyenin sınır çizmesine yardımcı olurken– ister istemez birçok olgu ya da olay öbeğini –ve buna bağlı olarak anlam dünyasını ya da kavramsal çerçeveyi– dışarıda bırakır. Başka bir ifadeyle, çemberin içi, çemberin dışını zorunlu olarak yaratır. Bu durumun farkında olmak demek, yani teorinin belirli bir tarihsel-kavramsal öbeğe/çerçeveye ait olduğunu söylemek, teorinin içkin şekilde eleştirel olduğunu söylemek demektir. İçkinlik, teori ile teorinin nesnesi arasındaki ilişkinin bilinci üzerine bilgisel bir söylem geliştirmek anlamına gelir. Siyaset teorisi üzerine geliştirilen bu söylem, bir ölçüde, meta-siyasal bir teori yaratmaktır. Bu meta düzeyin farkındalığı, teorinin dönüşlü bir teori olduğunun habercisidir. Dönüşlü bir siyaset teorisi, aynı zamanda kendi kökenlerinin farkında olan eleştirel bir sosyal teoridir. Kendi kökenlerinin farkında olmak, kendisinin içinde olduğu ve ortaya çıkışının zeminini hazırlayan toplumsal, tarihsel ve siyasal koşulların farkında olmak demektir. Başka bir ifadeyle siyaset teorisi, hem kendisinin tarihsellik bağlamı içindeki köklerinin hem de toplumsal dönüşümde sahip olduğu işlevin farkında olan bir teoridir.[8] Dolayısıyla bu farkındalık bilinci üzerinden teorinin, hem kendisinin hem de içinde olduğu koşulların eleştirisini verebilmesi mümkün olabilmektedir. Bu da teorinin arka planını oluşturan düşünce dünyasının kendisi dışındaki kavram ya da anlam dünyaları ile eleştirel bir diyalog kurabilmesinin olanağını yaratır. Kısacası siyaset teorisindeki "kavramsal araçlar, başka bakış açılarını keşfetmek ya da anlamak; başka siyasal düşünürlerin veya aktörlerin mercekle-

[8] R. A. Morrow ve D. D. Brown, *Critical Theory and Methodology*, Londra: Sage Publications, 1994. s. 5-6.

riyle dünyaya bakmak" için kullanılırlar.[9] Yorumsamacı pratiğin yol arkadaşı olan kavramsal analiz bu eleştirel diyaloğun kurulma sürecinde yetersiz kalır. Eleştirel ve dönüşlü pratiğin bu aşamada yardımına koşan ise tarihsel analizdir. Tarihsel analizin nesneleri geçmiştedir, hattâ geçmişin bizzat kendisidir. Önceki dönemlerin siyasal olayları, geçmişte yaşanmış toplumsal mücadeleler ve çatışmalar, çeşitli siyasal kurumlar ve devlet biçimleri, sınıfsal çatışmalar ve devrimler vb. tarihsel analizin nesneleridir. Bu yüzden tarihsel bir analizde bulunmak, "nesneleri belli bir uzaklıkta, öncesi ve sonrasıyla görebilmek için teleskopik mercek kullanmaya benzer."[10] Tarihsel-siyasal olayları inceleyebilmenin ve anlamanın en önemli araçlarından biri önceki siyasal düşünürlerin yapıtlarıdır, başka bir ifadeyle, tarihsel-siyasal olayları inceleyebilmenin ve anlamanın en verimli yollarından biri siyasal düşünceler tarihini irdelemektir. Siyasal düşünceler tarihini bir tür siyaset felsefesi tarihi olarak değerlendirirsek, tarihsel analizin en önemli ayağını, teorisyenin siyaset felsefesi tarihine ilişkin bir perspektife sahip olması gerektiği fikrinin oluşturduğu pekâlâ iddia edilebilir. Bütün bu söylenilenler, bugün yaşadığımız toplumsal ve siyasal koşulları doğru bir şekilde çözümlemek ya da politik-toplumsal sorunların çözümünü doğru yerde aramak için inşa edilecek bir siyaset teorisinin siyaset felsefesi tarihi ile birlikte yol alması gerektiği fikrini açığa çıkarır. Başka bir deyişle, siyasal düşünceler tarihi, sorunlarımızın doğru teşhisinin araçlarından en önemlisidir.

Bu iddiamızın gerekçesi, tarihin, bugüne dair umutlarımızı karartma olasılığı olduğu kadar yeşertme olasılığı taşıdığına duyulan inançtır. Şimdiye ve geleceğe ilişkin bakışımızın umutsuzluk taşımasına neden olan çoğu şey, tarihin kendisine içkin özsel bir ereği olmasından değil; aksine insanların tarihsel ve toplumsal olarak şekillendirdikleri kurumların ya da bizzat insanların kendilerinin gene insanları farklı teorik ve pratik düzlemlerde olumsuz bir şekilde koşullamasından kaynaklanmaktadır. Oysa insanların kendilerini mutsuz ettiklerini düşündükleri siyasi kurumlar –örneğin devlet– bizzat kendilerince yaratılan kurumlardır. Dolayısıyla söylemeye çalıştığımız şey, tarihsel sürecin değişime açık bir süreç olduğudur. Toplum, siyasal pratiklerle ve söylemlerle değiştirilebilir; tarihin yönü, insanları gerçekten mutlu kılacak ve özgürleştirebilecek farklı değerler ya da amaçlar kümesiyle belirlenebilir. Bu durum şu iddiayı gündeme taşır; insan kendi çabasıyla kendi tarihini bugün yeniden ve farklı bir şekilde yazabilecek olanağa –potansiyel düzeyde de olsa bir güce– sahiptir ve bu da insanın özgürlüğünün önemli bir göstergesidir. Başka bir deyişle, yaşadığımız –Adorno'nun ifadesiyle radikal anlamda kötü olan– bu dünyada hâlâ

[9] Fatmagül Berktay, *Politikanın Çağrısı*, s. 24.
[10] A.g.e., s. 25.

umut vardır ve bu umudun gerçekleşme yolu, hayalini kurduğumuz "olması gereken"lere doğru, birlikte eylemekten, yani siyasetten geçer.

"Olması gereken"ler, beklenilenin aksine her seferinde geçmişten bütünüyle kopuk bir "yeni"nin keşfinde değil, çoğu kez "eski olan"ın koşulların etkisiyle yeniden okunmasının sonucunda belirginlik kazanır. Tarihçi Quentin Skinner, tarih okumasının anlamını, geçmişteki olay ve düşünceleri öğrenmekten çok, her çağın kendi sorunları karşısında siyasetin rolünün öğrenilmesi ve öğrenilenlerin yeni bağlamlara aktarılabilme olasılığı olarak saptar. Tarih okuması, özellikle de siyaset felsefesi tarihinin okunması, bugünün üzerimizde eylemin gereksizliğine dair kör kanılar yaratan ideolojik kıskacına karşın, yeni olanakların keşfini sağlar. Başka bir ifadeyle, siyasal açıdan kendisini tek gerçeklik olarak sunan ve böylelikle tüm gözlerin önüne bir sis perdesi gibi çöken günün ideolojisinin yarattığı büyüden kaçınmanın biricik yolu, tarih içerisindeki değişik dinamiklerin ve olanakların farkına varmaktır.

Tarih içerisindeki olanakların keşfi, Skinner'ın deyişiyle, kavramsal bir kazı işlemini gerektirir.[11] Bu kazıdan beklenen, "çok yüzlü kavramlar"ın olası farklı anlamlarını ortaya çıkarmak,[12] bugünün kavramsal örüntüsünü tek olanaklı anlam kümesi olarak görmekten vazgeçmektir. Kavramların zenginliği, bize, onların en azından tarihsel olarak büründükleri farklı içerikleri göstererek, karşımıza bir olanaklar çokluğu –ya da Ernst Bloch'un ifadesiyle yeni bir umut ilkesi– çıkartır. İşte siyaset felsefesi tarihini bizim için anlamlı kılan, bize sunduğu yeni olanakları değerlendirebilme, kendimize yeni ufuklar oluşturabilme umududur. Dolayısıyla tarihsel-siyasal analizdeki amaç sadece geçmiş hakkındaki bilgileri ezberleyerek tekrar etmek değil, geçmiş siyasi deneyimlere ilişkin bilgimizi "eleştirel-tarihsel bir mercekten geçirerek günümüz hakkında daha derin bir kavrayışa sahip olmak" ve bu kavrayış sayesinde alternatif siyasi deneyimler yaratabilmektir. Bu çerçevede elinizdeki kitabı derleme amacımız gelecek zamanla ilişkilidir. Ancak, gelecekle kurulmaya çalışılan bu ilişki geçmişe perde çekilerek gerçekleştirilen geleceğe saf bir yönelme değildir; aksine geçmişten dolanan bir tarih bilinciyle yapılan –yani bir anlamda gelenekleri bütünüyle atlamayan– ama geçmişin tozlu raflarına da saplanıp kalmayan –dolayısıyla nostaljik yönelimlere başvurmayan– bir yolculuğu andırır. Yolculuğun temel amacı son'lu bir tarih algısını sorgulayarak geçmişi ve geleceği şimdide birleştirebilmek, bu yolla şimdi'de alternatif olanı açığa çıkarabilmektir. Benjamin'in konuya ilişkin vurgusu, bu aşamada hatırlanabilir: "(...) hiçbir olgu, bir

---

[11] Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 116.

[12] Will Kymlika, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. XV.

neden olduğu için zorunlu olarak tarihsel olgu niteliğini kazanmaz. Bu niteliği olup bitişinin ardından, belki binlerce yıl sonra ortaya çıkan koşullar aracılığıyla kazanır. Bunu çıkış noktası yapan her tarihçi, olaylar dizisini bir tespih gibi parmaklarının arasından kaydırmaktan vazgeçer. Kendi çağının geçmişteki son derece belirli bir çağla paylaştığı konumu kavrar."[13] Bu nedenle siyaset felsefesi tarihçisi de tıpkı *Janus* gibi hem geçmişe hem de geleceğe bakarak bu ikisi arasındaki uzamda hareket eder.

❋

Siyaset felsefesi tarihini, etkileri çağları aşan büyük düşünürlerin görüşlerini kronolojik olarak sıralayan bir kaynak olarak görmek, büyük ölçüde yukarıda sözünü ettiğimiz olanakları gözden kaçırmamıza neden olacaktır. Bu nedenle elinizdeki çalışmayı günümüz siyasetine yön veren büyük paradigma dönüşümleri açısından yorumlamak ve siyasetin kavramlarına tarih içerisinde kazandıkları farklı anlamları arayan bir gözle bakmak çok daha uygun olacaktır.

Siyaset Felsefesi Tarihi (*Platon'dan Žižek'e*) kitabının ikinci cildi Alexis de Tocqueville'den başlayarak çağdaş siyaset felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Judith Butler'a değin kimi düşünürlerin görüşlerini içerir. Çalışmada ele alınan düşünürlerin çoğunun siyaset felsefelerini 20. yüzyılda insanlık tarihini derinden etkileyen, kanımızca üç başlık altında toplanabilecek olaylar belirlemiştir: a) 1917 Ekim Devrimi; b) İkinci Dünya Savaşı, bu çerçevede Hitler faşizmi ve Yahudi soykırımı; c) yaklaşık 75 yıllık bir pratiğin ardından reel komünist rejimlerin 1990'lardaki çözülüşü.

Toplumsal, kültürel ve ekonomik uzantıları olan bu üç siyasi olay 20. yüzyıl siyaset felsefesindeki tartışmaların seyrini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Özellikle Ekim Devrimi, çağın siyasal bilincinin değişmesinde başat bir rol oynamıştır. İnsanlık tarihi boyunca sürekli hor görülen "ayaktakımı" 1917'de Moskova'daki Kışlık Sarayı'nı kuşattığı sırada, birçok tarihçi ve siyaset bilimci, ilgisini kitleler ile siyasi-toplumsal devrimler arasındaki ilişkiye yeniden yöneltmiştir. Ne var ki bu sefer egemen bir sınıfın toplumsal kuruculuğu değil, doğrudan ezilen bir sınıfın toplumsal ilişkileri belirleyiciliği söz konusudur. Bir anlamda Spartaküs'ün, Thomas Münzer'in ve daha nicelerinin rüyası gerçek olmak üzeredir. Walter Benjamin'in ifadesiyle "eylem ânındaki devrimci sınıflara özgü tarihin sürekliliğini infilak ettirme bilinci" Ekim Devrimi'ni gerçekleştiren kitlede somutlaşmıştır. Bu olayla birlikte ezilenlerin tarihinin mirasını taşıyan bir isim hiç olmadığı kadar anılmaya başlamıştır: *Karl Marx.*

Gerçekten de 20. yüzyıl düşünce dünyası –özellikle siyaset felsefesi açısından– Marx'ın ağırlığını taşır. Öyle ki 20. yüzyılda siyaset felsefesi alanındaki tartışmaların çoğu Marksist düşünceyi savunanlar ve onun hasımları arasında

[13] Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2009, s. 48.

geçmiştir denilebilir. Elbette burada Marksist düşüncenin kendi içindeki tartışmaları da anmak gerekmektedir. Marksist felsefe, Louis Althusser'in ünlü bir ifadesiyle betimleyecek olursak, bir diyalektik kavga alanı (*Kampfplatz*) olmuştur. *Kampfplatz* kavramı bir teorik akımın ya da eğilimin, sadece ortak bir düşünce hazinesi oluşturmadığını, aynı zamanda bu eğilimi sahiplenenlerce gerçekleştirilen tartışmalardaki fikirsel çatışmalarla sürekli bir yenilenme içine girdiğini gösteren bir kavramdır. Bu kavga alanında yer almış birçok Marksist isim sıralanabilir: Karl Korsch, Rosa Luksemburg, Georg Lukacs, Antonio Gramsci, Frankfurt Okulu düşünürleri –özellikle Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse–, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser ve daha niceleri.

20. yüzyıl Batı Marksizminin tartışmalarında temel ekseni, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın Önsöz'ünde "maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır"[14] önermesiyle vurguladığı altyapı ile üstyapı arasındaki ayrım ve bu ayrım içindeki sınıflandırmaları belirlemiştir. "İdeoloji, hegemonya, sanat, kültür ve hukuk gibi kavramlar ve bu kavramların işaret ettiği toplumsal süreçler, bu tartışma ekseninin içinde yer almaktadır. Kavramların, Marx sonrası yapılan tartışmaların merkezinde yer almasının ana nedeni, Marx'ın fikirlerinin aşırı ekonomist bir çizgide yorumlanmasıdır. Kautsky, Plekhanov ve Mehring gibi kuramcıların tarihsel materyalizm anlayışına pozitivist bir perspektifi eklemleyerek geliştirmeye çalıştıkları kavramsal çerçevenin ekonomik öğelere sıkıştırılması sonucunda tarihsel materyalist anlayış, tarihteki 'her gelişmenin ekonomik olgularla açıklanabileceği' önermesine dönüşmüştür. Tarihsel materyalizmin bu kaba ve basitleştirilmiş yorumu, kapitalist toplumsal yapı içinde yer alan üretim araçları, üretim güçleri ve teknolojinin gelişimine sıklıkla vurgu yapmaktayken; siyasal, ideolojik ve kültürel öğelerin toplumsal yapı içindeki önemlerini ve düzeylerini azaltmıştır. Böylece Marx'ın düşüncelerini aşırı indirgemeci bir yaklaşımla ele alarak, var olan her toplumsal ilişkiyi ekonomik bir perspektiften açıklamaya çalışan bu yaklaşımın eleştirilmesi, Marx tarafından üstyapı içinde tanımlanan kimi alanların yeniden sorgulanmasını ve değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu sorgulamanın diğer bir nedeni, 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da yaşanan gelişmelerdir. Özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan olayların Marksist çevrelere olumsuz yansıması sonucu beliren tartışmalar ve İkinci Dünya Savaşı'nda emekçi sınıfın faşizme açık destek vermesi, Marksizm'in farklı yönelimlerinin açığa çıkmasına neden olmuştur. İlginçtir ki bu tartışmalar

[14] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2005, s. 39.

çerçevesinde, insanlık tarihinin en karanlık sayfası sayılabilecek bir dönemde 20. yüzyıl entelektüel hayatının en canlı ve üretken isimleri ortaya çıkmıştır."[15]

"Georg Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse gibi düşünürler 'her şey ekonomidir' önermesini reddetmiş; ekonomik ilişkilerin yanı sıra siyasal, ahlâki, estetik, kültürel, psikolojik ve ideolojik öğelerin toplumsal yapı içindeki rollerini incelemişlerdir. Saydığımız düşünürlerin çoğu Hegel'in diyalektik anlayışına geri dönmüş, Marx'ı Hegel üzerinden yeniden okumaya girişmişlerdir. Bunun nedeni Marx'ın aşırı pozitivist-nedenselci-indirgemeci bir şekilde yorumlanmasının, Marksist kuramı mekanikleştirdiği düşüncesidir. Bu düşünürlere göre, Marksizmin söz konusu krizinin aşılabilmesinin yolu, Marx'ı kendi özüne, başka bir ifadeyle Hegelci köklerine geri götürmekten ve bu bağlamda onun düşüncelerini yeniden yorumlamaktan geçmektedir."[16]

Marksist düşünce geleneğinde Hegel'e geri dönüşü savunanlara en sert tepkiyi verenlerin başında Althusser gelmektedir. "Düşünürün itirazını değerlendirebilmek için 'Batı Marksizmi' adı verilen düşünce akımının Fransa'da aldığı biçimi göz önünde bulundurmak gerekir. Muhafazakâr Sovyetik yorumdan rahatsız olan Batılı Marksistler, 'Marksist bir felsefe' ortaya koymaya çalışmıştır. Başta 'yabancılaşmış emek' olmak üzere birçok felsefi kavrama, itibarı iade edilmiş ve böylece klasik politik iktisat eleştirisinin 'özgürlük' ve 'hümanizm' ile bütünleşmesi sağlanmıştır. Marksizmi tekrar 'toplumsal devrim teorisi' hâline getirmeye çalışan bütün bu çabalar aslında bürokratik sosyalizme ve statükoya karşı yükselen bir tepkinin ifadesidir. Yani hedefte Stalinizm vardır."[17]

Althusser'in ülkesinde Stalinist eğilimin başlıca temsilcisi Fransız Komünist Partisi (FKP) olmuştur. Partinin demir yumruk ve üniformayla özdeşleşen bu katı eğilimi, en azından resmî olarak 1970'lere kadar muhafaza ettiği söylenebilir. Ancak FKP'nin 22. Kongresi dönüm noktasıdır. Parti, bu kongrede, proletarya diktatörlüğünden resmen vazgeçtiğini açıklamış ve tedricen kabule zorlandığı "demokrasi", "özgürlük", "Fransa halkının birliği" ve "devletin demokratikleşmesi" gibi kavram ve sloganları yüksek sesle ilân etmiştir.[18] Partinin yeni demokratik-sosyalist kimliğinin oluşmasında, insanı temel alan bağımsız Marksist filozofların hatırı sayılır bir katkısı vardır. Parti programı dışında gelişen bu Marksizmin temel başvuru kaynağı ise Hegel'dir. Fransız düşünce hayatı (özellikle Alexandre Kojève'in etkisiyle) *Tinin Fenomenolojisi*'ni öne çıkar-

---

[15] Kurtul Gülenç ve Önder Kulak, *Marx'ın Halleri*, İstanbul: Kalkedon Yay., 2012, s. 54.
[16] A.g.e., s. 55.
[17] Taner Yelkenci, "Louis Althusser", elinizdeki kitap, s. 696.
[18] Louis Althusser, "XXII. Kongre", *Güncel Müdahaleler* içinde, Ahmet Öz (yay. haz.), çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2004, s. 9-64; akt. Taner Yelkenci, "Louis Althusser", elinizdeki kitap, s. 696.

mış, köle-efendi diyalektiğini belirleyici konuma getirmiş ve böylece Marksizmin varoluşçu fenomenolojiyle (bir tür felsefi antropolojiyle) bütünleşmesini teşvik etmiştir.[19] Jean-Paul Sartre'ın temel eserini (*Varlık ve Hiçlik*) insan özgürlüğü üzerine kaleme alınmış felsefi bir bildirge olarak görmek mümkündür. Sartre "İnsan özgür olmaya mahkûmdur!" derken belki Albert Camus'nün kapatmak isteyip de kapatamadığı bir yarığı kapatmaya çalışmaktadır. Özne, "katil" olmaktan ancak özgürleşerek, kendi kurucu olanağını gerçekleştirerek kurtulabilir. Partiye dışarıdan (şartlı) destek veren diğer bir önemli isim, M. Merleau-Ponty de, *Kapital* ile *Fenomenoloji* arasında hiç tereddüt etmeden doğrudan ilişki kurmuş, her iki eserde de aslında insandan (insanın gerçekleşmesinden) bahsedildiğini ifade etmiştir.[20] Fransa'da gelişen, özne merkezli bu Marksist-hümanist felsefe, sonuçta FKP'nin bürokratik yapısını değişime zorlamış, ayrıca partiden uzak duran radikal isyan hareketlerine de teorik bir zemin oluşturmuştur.

"Althusser'in ayırt edici özelliği, Hegel'in diyalektik sisteminden kuvvet alan bu hümanist-Marksist felsefi geleneğe karşı inatla muhalefet etmiş olmasıdır. Muhalefetinin nedeni politiktir. Teorik hümanizm, Althusser nezdinde, kapitalist toplumsal formasyonla ittifak içinde bulunan, dolayısıyla burjuvazinin sınıfsal çıkarlarıyla uyum içinde duran ideolojik bir kavrayış biçimine tekabül eder. Ona göre 'Marksist ya da sosyalist hümanizm', birbirini tamamlayan iki ayrı siyasal eğilimde somutlaşır: a) Goşizm/anarşizm ve b) liberal/sosyal demokrasi. Merleau-Ponty ve Sartre gibi partisiz filozoflar (Hegelci Marksizm) tarafından dolaylı da olsa teşvik edilen ilk eğilim mutlak devlet karşıtlığıyla, proletarya diktatörlüğüne beslediği nefretle, her türlü örgütlenme biçimine (dolayısıyla işçi partilerine) karşı hissettiği güvensizlikle ve şiddetin yaratıcı kuvvetine olan inancıyla ayırt edilir."[21] FKP yetkilileri tarafından teşvik edilen ikinci eğilim ise bireysel özgürlüğe yaptığı vurguyla, halka yaptığı referansla, hukuka olan inancıyla, 'hoşgörü, diyalog ve müzakere'yi esas kabul etmesi vs. ile ayırt edilir.[22] "Her iki eğilime de temel oluşturan kavram *İnsan*'dır. Proletarya ve onun parti aygıtı iki eğilimde de belirleyici olmaktan çıkarılıp dışlanmıştır. Althusser bu iki

---

[19] Pedrag Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, 2. cilt, çev. Stanislava Rummel-Vjekoslava Wiedmann, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1983, s. 908; ayrıntılı bilgi için bkz. Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993, s. 61-78; akt. Taner Yelkenci, "Louis Althusser", elinizdeki kitap, s. 696.

[20] Maurice Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, çev. Eva Moldenhauer, Frankfurt a/M: Hain, 1990, s. 145-151; akt. Taner Yelkenci, "Louis Althusser", elinizdeki kitap, s. 696-697.

[21] Taner Yelkenci, "Louis Althusser", elinizdeki kitap, s. 697.

[22] Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002, s. 295-313; akt. Taner Yelkenci, "Louis Althusser", elinizdeki kitap, s. 697.

eğilime de karşı çıkıp geleneksel Marksist-Leninist (sınıf mücadelesini esas alan) parti politikasında ısrar edilmesi gerektiğini savunmuştur."[23]

FKP yetkililerince teşvik edilen ikinci eğilimin (liberal/sosyal demokrasi) ortaya çıkmasını neredeyse zorunlu kılan etkenlerin başında, kanımızca –Stalinizm karşıtlığı ve bu çerçevede Sovyetler Birliği'nde yürürlükte olan sosyalist modelin eleştirisine duyulan ihtiyacın yanı sıra– İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı dünyası ya da liberal düşünce geleneği tarafından sıklıkla vurgulanan totaliter sistemlerin eleştirisi olarak yorumlanabilecek bireysel özgürlük ve insan haklarına dayalı liberal-demokratik rejimlerin desteklenerek yaygınlaştırılması gerektiği düşüncesi gelmektedir. Liberal ideolojinin totalitarizmle bu hesaplaşması tesadüf olarak görülemez. Ne de olsa faşist ideoloji savaş yıllarında liberal ideolojinin kayda değer bir eleştirisini sunmuştur. Nazi partisinin ideoloğu sayılabilecek Carl Schmitt, tarafsızlığı ile övünen liberal devletin, siyaseti parlamentoya indirgemekle toplum ile devleti karşı karşıya koyduğu için artık siyasal bir devlet olmadığını öne sürmüş, bu çerçevede siyasal kavramının devlet kavramına göre öncelikli olduğunu, söz konusu önceliğin de ontolojik olduğunu vurgulamıştır.[24] Schmitt'e göre bu ontoloji için geçerli olan ve onu diğer alanlardaki karşıtlıklardan farklılaştıran özgül ayrım, dost-düşman (*Freund und Feind*) ayrımıdır. Bir birleşme ya da ayrılığın yoğunluk derecesini imleyen bu ayrımın ortaya çıkışı insanları gruplaştıran bir kriz ânında gerçekleşir: "Siyasal olan daima kriz ânına odaklanmış gruplaşmadır."[25] Kriz ânı, "durumun açıklığı" olarak aynı zamanda istisnai, temelsiz ve olumsaldır. Michael Marder'a göre Schmitt'in kuramındaki bu eğilim, Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da olasılığı edimselliğin önüne koyması ile paralellik gösterir.[26] Heidegger'deki Varlık'ın temelsizliği, olumsallığı ve gerekliliği, Machiavelli'nin *fortuna* ve *neccessita* arasında kurduğu ilişkiye benzer bir şekilde Schmitt'te de siyasal olanın özerkliğini ve önceliğini temellendirir.[27] Marder'ın Heidegger ile Schmitt'in yaklaşımlarında olduğunu ileri sürdüğü felsefi –ve aynı zamanda da siyasal olan– paralellik Heidegger'in "Alman Üniversitesi'nin Kendini Beyanı" başlıklı rektörlük konuşmasında daha da somutlaşır. Nazi partisinin siyasal eğilimine bir hayli yakın bir pozisyon aldığı bu konuşmasında Heidegger, Alman Üniversitesi ile Alman Halkı'nın kaderi arasında bir ilişki kurar. Alman

---

[23] Taner Yelkenci, "Louis Althusser", elinizdeki kitap, s. 697.

[24] Toros Güneş Esgün, "Carl Schmitt", elinizdeki kitap, s. 504.

[25] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2006. s. 58; akt. Toros Güneş Esgün, "Carl Schmitt", elinizdeki kitap, s. 505.

[26] Michael Marder, "From the Concept of the Political to the Event of Politics: Carl Schmitt and the Event", *Telos*, sayı: 147, 2009, s. 61; akt. Toros Güneş Esgün, "Carl Schmitt", elinizdeki kitap, s. 505.

[27] Toros Güneş Esgün, "Carl Schmitt", elinizdeki kitap, s. 505.

Üniversitesi Alman Halkı'nın tarihsel kaderinin farkında olan ve onu gerçekleştirebilecek liderleri yetiştirme görevine talip olmalıdır. Üniversite bu görevini bilim aracılığıyla yerine getirmelidir. Heidegger'in Alman Halkı'nın kaderi olarak nitelendirdiği, onun kendi özünü gerçekleştirmesidir. Bu bağlamda hem bilim hem de Alman Halkı kendi özüne yönelmeli ve bu özü gerçekleştirmelidir.[28]

Karl R. Popper, liberal devlet anlayışına Schmitt tarafından yöneltilen eleştiriye rağmen totaliter sistemlerin panzehirini, 17. yüzyılda John Locke'un, 19. yüzyılda ise John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville'in temsil ettiği liberal gelenekte, özgürlükçü bir siyasal yönetimde bulur. Popper için özgürlük idealinin geçerli olduğu tek yönetim türü, sürekli sorgulayan ve eleştiriyi canlı tutan siyasi bir bilincin yürürlükte olduğu açık toplumda mevcuttur. Açık toplum, antiotoritaryan ve eleştirel akılcı bir epistemolojik perspektifin ihtiyaç duyduğu özgürlükçü ve demokratik bir toplum modelidir. "Açık toplum, farklı fikirlerin özgürce ve hoşgörüyle tartışılabildiği çoğulcu toplumdur. Açık toplumun öngördüğü, başkalarının haklarına saygıyı temel alan bireysel özgürlüklerdir. Bu özgürlüklerin teminatı da demokratik devlettir."[29] Popper, bu iddialarını öne sürdüğü *"Açık Toplum ve Düşmanları* başlıklı eserinin bir savaş kitabı olduğunu ısrarla belirtir. Bunun anlamı şudur: *Açık Toplum ve Düşmanları*, Hitler'in önderliğindeki Nazi Almanyası'nın birçok ülkeyi işgal ettiği ve akabinde de dünyayı tarihin en yıkıcı savaşına sürüklediği dönemde yazılmıştır. Bu kitap, Popper'in söz konusu döneme damgasını vuran totaliter zihniyetin kitlelere neden bu kadar çekici geldiğini anlama ve açıklama çabasıdır."[30]

Şüphe yok ki bu çaba sadece Popper'e özgü bir çaba değildir. Hitler faşizmi ve Yahudi soykırımı 1945 sonrası siyaset felsefesi tartışmalarını derinden etkilemiştir. Birçok düşünür hem totaliter zihniyetin kökenlerini, sınırlarını ve "tuhaf' çekiciliğini anlamaya gayret etmiş hem de radikal anlamda kötüleşen dünyada yeniden siyaset yapma olanağı olup olmadığını tartışmaya açmıştır. Örneğin Adorno, radikal anlamda kötü olan bir dünyada Auschwitz'den sonra şiir yazmanın barbarca olacağını söylemiştir. Gene Adorno, Max Horkheimer ile savaş sonrası birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanma'nın Diyalektiği* adlı kitapta aklın ve bilimin araçsallaşarak totaliter zihniyetin araçlarına dönüştüklerini, bu araçlarla hareket ederek totaliterleşen bir zihniyeti/süreci temsil eden Aydınlanma'nın bizzat kendisinin mite dönüştüğünü iddia etmişlerdir.[31]

---

[28] Dilek Arlı Çil, "Martin Heidegger", elinizdeki kitap, s. 514.

[29] Gürol Irzık, "Karl. R. Popper", elinizdeki kitap, s. 628.

[30] Gürol Irzık, "Karl. R. Popper", elinizdeki kitap, s. 628.

[31] Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* çev. John Cumming, New York: Continuum Publishing, 1993, s. XVI ve 24. [Türkçesi: *Aydınlanma'nın Diyalektiği,* çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2010.]

Totalitarizmin kaynağını soruşturan düşünürlerin belki de en önemlilerinden biri olan Hannah Arendt, tıpkı Adorno ve Horkheimer gibi, çağının problemlerinin derinlikli bir analize tâbi tutulması gerektiğini düşünür. Totaliter deneyime ve politikaya bakışının somutlaştığı *Kötülüğün Sıradanlığı-Adolf Eichmann Kudüs'te* başlıklı eserinde Arendt, radikal bir kötülük gibi görünen bu deneyimin aslında sıradanlaşan bir eylem olduğunun altını çizer. Arendt'in kötülüğün sıradanlığı olarak nitelendirdiği şey, cinayetlerden sorumlu olanların ya da cinayetlere ortak olanların hayret verici boş kafalılığıdır.[32] Bu durum, yaşanan insanlık dışı deneyimin, totalitarizmi bir defaya mahsus bir patoloji olarak değerlendiren yaklaşıma karşı daha derin ve yapısal kökleri olan bir yaklaşımla anlaşılabileceğini göstermektedir. Temel sorun, modern bireylerin düşünme ve yargı yetisinden yoksunluğu ve şaşırtıcı bir zihinsel sığlıkla hareket etmeleridir.[33] Arendt'in, yurttaşları politikaya çağırması da bu noktada anlam kazanır. Politika ortak bir dünyanın kurulumudur. Özgürlük ideası ile mümkün olan bu kurulum yeni bir perspektifi/tarzı açığa çıkarır. Bu perspektif, yurttaşın diğer yurttaşlarla birlikte kurumsallaştırdığı tartışma ve diyalog kültürüyle şekillenir. Bu da son aşamada eyleme dönüşen derin bir düşünümü gerektirir.

Arendt'in bıraktığı bu noktadan, Jürgen Habermas devam eder. Arendt'in, kamusallığı ve çoğulluğu ön plana çıkaran tartışmacı siyasal tutumuyla Habermas'ın iletişimsel etik kavramsallaştırması arasındaki yakınlık hemen göze çarpar. Habermas "Demokrasinin Üç Normatif Modeli" başlıklı yazısında, demokratik siyasete ilişkin liberal ve cumhuriyetçi yaklaşımları, devleti merkeze koyan bir siyaset ve toplum modeli inşa ettikleri için eleştirir. Düşünür alternatif olarak üçüncü bir modeli, müzakereci yaklaşımı önerir. Müzakereci siyaset modeli; merkezî olmayan bir toplum imgesinden yola çıkarak iletişimsel akıl kavramı üzerinden kuramsallaştırılan, siyasal felsefi temellerini "eşit ve özgür vatandaşların ortak yaşamlarını düzenleyecek ilkeleri birbirleriyle konuşarak, anlaşarak ve tartışarak saptamalarına olanak sağlayabilecek iletişimsel süreçlerin ön koşullarını açıklığa kavuşturmayı" amaç edinmiş bir bakış açısından alan, müzakereye dayalı bir demokrasi anlayışını savunmaktadır.[34] Habermas, rasyonel bir temelde işleyen diyalojik bir tartışma ilkesine bağlı, akılcı bir iletişim süreci önermektedir.

Habermas gibi John Rawls da demokratik siyasete yeni bir temel bulma uğraşı içindedir. Düşünür, liberal-demokratik ideolojinin meşruiyetini sürdüre-

---

[32] Fatmagül Berktay, *Politikanın Çağrısı*, s. 79.

[33] A.g.e., s. 82.

[34] Kurtul Gülenç, "Demokrasi, Meşruiyet Sorunu ve Siyaset Felsefesi", *Felsefe Yazın*, sayı: 18, s. 10; Murat Özbank (der.), *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? (Rawls-Habermas Tartışması)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 178.

bilmesi için, "adalet" kavramı ekseninde yeniden yapılandırılması gerektiğini iddia eder. Batı'nın yeni bir adalet, dolayısıyla eşitlik kavramsallaştırmasına ihtiyacı vardır. Rawls'un bu ihtiyaca karşılık gelen adalet anlayışı, artık bitti denilen Toplum Sözleşmesi geleneğine yeniden dönmeyi sağlaması bakımından önem taşımaktadır.[35] "Rawls, *A Theory of Justice* (*Bir Adalet Teorisi*) başlıklı eserinden itibaren kendi adalet anlayışını hakkaniyet olarak adalet (*justice as fairness*) anlayışı olarak adlandırır. Hakkaniyet olarak adalet, daha çok adalet ilkelerinin seçildiği duruma işaret eder."[36] Düşünür, "bir toplumun temel yapısına dair siyasal adalet ilkelerinde anlaşma yapmaya ilişkin orijinal durum düşüncesine başvurmaktadır. Bu durum adil bir durum olduğundan dolayı, bu başlangıç aşaması ile ulaşılan sözleşme de adildir. Anlaşmanın içeriği temel yapıya ilişkin adalet ilkeleri olduğu için, orijinal durumdaki anlaşma eşit ve özgür kişiler olarak değerlendirilen vatandaşlar arasındaki sosyal işbirliğinin adil koşullarını belirler."[37] Tam da bu nedenle Rawls'un adalet anlayışının ismi, hakkaniyet olarak adalettir.[38]

1970'lerin ortalarından itibaren Arendt, Rawls, Habermas gibi Aydınlanma'nın ve modernitenin tarihsel değerlerini koruyarak politikayı belirli bir temel üzerinde yeniden şekillendirmek isteyen düşünürlerin yanı sıra Aydınlanma'nın ve modernitenin temel kavramlarını, söylemlerini ve değerlerini olumsuzlayan bir tutumu benimseyen önemli bir siyasal tavır da giderek yükselmeye başlamıştır. Sosyo-politik karşılığını büyük ölçüde küreselleşme sürecinde bulan bu yeni siyasal tavrın kültürel-teorik zemini, Jean-François Lyotard'ın ifadesiyle "postmodern durum"dur. Lyotard, postmodern durum olarak tarif ettiği duruma yol açan düşünsel ve kültürel kümenin "büyük ya da üst-anlatıların sona erdiği" ilkesiyle birlikte düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu iddiaya göre büyük anlatılara artık kuşkuyla yaklaşmanın zamanı çoktan gelmiştir. Postmodernist düşünce, modernist proje ve bu projenin temelinde yer alan bir üst-anlatı olarak da yorumlanabilecek Aydınlanma sürecinin büyük bir hegemonya projesi olduğunu öne sürer. Aydınlanma, hegemonik düzenini, iki temel araç – akıl ve bilim– aracılığıyla inşa etmiştir. Horkheimer ve Adorno'nun "Aydınlanma'nın kendisinin bir mite dönüştüğü" tezine benzer bir yaklaşımdan yola çıkan postmodernist düşünce, ancak akıl ve bilim öncülüğünde gerçekleştirilirse başarılı olabilecek ve amacı "dünyayı gizlerinden kurtarmak" olan modernist projenin kendisini olumsuzlar. Modernizm karşıtı bu olumsuzlamacı bakış açı-

---

[35] Gülriz Uygur, "John Rawls'un Ardından", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi,* Hayrettin Ökçesiz (yay. haz.), İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, 2003, s. 5.

[36] Gülriz Uygur, "John Rawls", elinizdeki kitap, s. 713.

[37] Gülriz Uygur, "John Rawls", elinizdeki kitap, s. 713.

[38] John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement,* Erin Kelly (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 2003, s. 16; akt. Gülriz Uygur, "John Rawls", elinizdeki kitap, s. 713.

sının temel savı, büyük anlatılara ilişkin dönemin kapandığı düşüncesinden hareket eder. Bu duruma bağlı olarak da bu projelerin temel kavramları ve değerleri (evrensellik, rasyonalizm, bilimsellik, adalet, ilerleme vb.) tarih sahnesinden tasfiye edilmeye çalışılır. Aslında modern dünyanın baskıcı bir karaktere sahip olduğu iddiası çok da yeni değildir; bu iddia 20. yüzyılın hemen başlarında Max Weber tarafından "demir kafes" benzetmesiyle dillendirilmişti, üstelik düşünür, modernizmin bu karakteristik özelliğini önüne geçilebilir ya da engellenebilir bir özellik gibi de betimlemiyordu. Weber'in bu tespiti 20. yüzyıldaki kimi politik eğilimlerle birleştirilerek daha da geliştirildi ve nihayet postmodernist düşünce sayesinde daha önce hiç olmadığı kadar rağbet gördü.[39]

"Siyasetin bu yeni tablosunda açık olan üç özellik dikkati çekmektedir: a) Postmodern durumda artık siyaset hiçbir zaman *eskiden yapıldığı gibi* siyasete temel oluşturan ve modernist ideolojiye özgü olduğu öne sürülen *ulus* ya da *sınıf* kimlikleriyle –bir anlamda modern dünyanın bize dayattığı kimlikler olarak yorumlanabilecek bu iki kimlikle– ve b) bütünlüklü, toplumu topyekûn değiştirmeyi amaçlayan projelerin geliştirilmesi aracılığıyla yapılamayacaktı (yapılsa bile bu girişimlerin geçerliliği sürekli sorgulanacaktı) ve c) siyasal eleştiri, (çoğu zaman kapitalist ekonomik düzen paranteze alınarak) modernist ideolojinin her değerine ve kavramına acımasızca uygulanacaktı."[40]

Söz konusu tabloda siyaset felsefesi bağlamında Jacques Derrida, Richard Rorty ve Michel Foucault'nun adları daha bir öne çıkmaktadır. Bu düşünürlerin ortak noktası, Nietzscheci çizgiyi farklı okumalar üzerinden takip etmeleridir. Derrida, Nietzsche'nin ve daha sonra Heidegger'in gerçekleştirmiş olduğu Batı metafiziği tarihi eleştirisini mevcudiyet metafiziğinin dekonstrüksiyonu (yapısökümü) ile bağlayarak siyaset felsefesindeki metafizik öğeleri ve ilkeleri sorunsallaştırırken; Rorty, Nietzsche'nin temsile ve temelciliğe dayalı geleneksel epistemolojik perspektife ilişkin eleştirisini geliştirerek pragmatik bir bilgi ve siyaset teorisi inşa eder. Rorty'nin temsilcilik karşıtlığı öyle bir noktaya ulaşır ki düşünür, çağdaş siyaset felsefesinde demokrasinin meşruiyet krizine ilişkin gerekçelendirme tartışmalarının nafile girişimlerden öte bir temsiliyeti olmadığını iddia eder. Rorty, farklı düşün ve inanç sistemlerinin demokrasi algısına ilişkin gerekçeli bir istikrar arayışına giren tüm felsefi çabaları son kertede "boş" çabalar olarak değerlendirir.[41]

---

[39] Kurtul Gülenç, "Küreselleşme, Postmodernizm ve Siyasal İslâm", *Kaygı*, sayı: 17, 2011, s. 125-126.

[40] A.g.e., s. 127.

[41] Murat Özbank (der.), *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? (Rawls-Habermas Tartışması)*, s. 176; Kurtul Gülenç, "Demokrasi, Meşruiyet Sorunu ve Siyaset Felsefesi", s. 10-11.

Derrida ve Rorty gibi Foucault da 20. yüzyılın entelektüel hayatını köklü bir şekilde dönüştürmüştür. Bunun nedenlerinden biri, düşünürün Nietzsche'nin soybilim (*genealogie*) olarak adlandırdığı yöntemi kullanarak Batı'da kök salmış düşünce geleneklerinin –örneğin Hegelci Marksist gelenekler, fenomenoloji, varoluşçuluk– hâkimiyetlerini büyük ölçüde sarsmış olmasıdır. Althusser' in anti-hümanist perspektifini devralan Foucault 1960'lı yılların ortalarından itibaren "antropolojizm" olarak adlandırdığı ve İnsan'ı ve insan doğasını merkeze alan –dolayısıyla özne ve bilinç'ten hareket eden– felsefi geleneği hedef tahtasına oturtur.[42] Foucault, "öznel deneyimi açıklamak için öznenin değil, o deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin analizini yapmak gerektiğini gösterir" ve "bir yandan iktidar ile özne arasındaki ayrılmaz ilişkinin altını çizerken, bir yandan da öznel deneyimin kurulmasında insan bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkararak çok güçlü bir bilim eleştirisi geliştirir."[43]

Çağdaş siyaset felsefesi hattında özellikle Michel Foucault'nun takipçisi oldukça fazladır. Foucault takipçilerinin başında, Giorgio Agamben gelir. "İnsanın kendi tarihinin *télos*'una ulaştığını ve yeniden hayvan olmuş insanlık için geriye *oikonomía*'nın kayıtsız şartsız düzenlenmesi ya da biyolojik hayatın en üst politik (daha doğrusu, politik olmayan) görev olarak üstlenilmesi vasıtasıyla toplumların depolitize edilmelerinden başka bir şey kalmadığını"[44] –daha basit bir ifadeyle "insan" ile "beşer" arasındaki ayrımın ortadan kalktığını– iddia eden Agamben, biyo-siyasal pratiklerin modern çağdaki belirleyiciliğini görmesi konusunda Foucault'nun hakkını verse de bu pratiklerin icra edilme biçimlerini izlemek için düşünürün yanlış yere baktığını, modern biyo-siyasetin örnek mekânlarının tımarhane, hapishane gibi toplumsal alanın içerisinde boy gösteren kurumlar değil, toplama kampları olduğunu söyleyerek biyo-siyasetin yörüngesini büyük ölçüde değiştirir.[45] Günümüz siyaset sahnesinde daha çok "madun" kavramı üzerinden tanınan Gayatri C. Spivak'ın da siyasi düşüncesinin oluşumunda Michel Foucault'nun açtığı yoldan ilerleyen Edward Said'in büyük bir etkisi vardır. "Said, tilmizi olduğu düşünürün akademik bilgi üretimiyle iktidar arasındaki ilişkileri sorgulamaya yönelik düşüncesini genişletmiş; Avrupa-merkezci düşüncenin Şark'ı kurma biçiminin tam da böylesi bir ilişkiyi barındırdı-

---

[42] Ferda Keskin, "Michel Foucault", *Büyük Kapatılma -Seçme Yazılar 3,* Ferda Keskin (yay. haz.), çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005 (2000), s. 10.

[43] A.g.e., s. 10.

[44] Giorgio Agamben, *Açıklık-İnsan ve Hayvan,* çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 79; akt. Onur Kartal "Giorgio Agamben", elinizdeki kitap, s. 838.

[45] Onur Kartal, "Giorgio Agamben", elinizdeki kitap, s. 840.

ğını ifade etmiştir."[46] Spivak, bu çerçevede, birçok konuşma imkânını bir arada barındıran bir yazım tarzıyla feminizm, Marksizm ve post-kolonyalizm gibi kavramlardan oluşan bir düşünsel ağın içerisinde siyaset teorisini ortaya koymuştur. *Queer* kavramına farklılıkları aşan bir ittifak siyasetinin olumlanışı anlamını yükleyen, savaş karşıtı çoğulcu bir siyaset tarzının olanakları ve feminist teori üzerine çalışan Judith Butler da, Foucault'nun bıraktığı yerden devam eder: "Eğer özneyi, kabul edilen bilgi-iktidar normlarının bir şekilde 'içselleştirilmesi' sonucunda şekillenen ve kendisini bu yolla şekillendiren bir anlaşılabilirlik modeli olarak ele alacak olursak, bu sistem içinde 'ben' diyen kişinin bunu söylerken bu 'ben'e uymayan her türlü 'sen'i dışladığı sonucuna varırız - 'sen', anlaşılamaz, konuşulamaz olana, yası tutulmaya 'değmez' ve ölümlerinin matemi tutulmayana, hayatları insan hayatı olmayana, bedenleri 'atılmış/dışlanmış' (*abject*) olana ve nihayet, insan olmayana dönüşür. Böyle bir dünyada –ki dünyamız büyük ölçüde böyledir– asli ilişkiselliğimiz ve başkalarına bağımlı oluşumuz bir 'gölge'ye, hümanizm söylemi ise bir şakaya dönüşür; eşitlikçi demokrasi imkânsız hâle gelir ve insanileşmiş bir dünya umudumuz sonsuza dek 'askıya alınır'."[47]

Çağdaş siyaset felsefesinde, postyapısalcı ya da dekonstrüksiyoncu (yapısökümcü) eğilimler dışında, pre-modern köklere ya da Hegel fenomenolojisine geri dönmeyi tercih eden isimlere de rastlamak mümkündür. İki dünya savaşını görmüş biri olarak Leo Strauss, moderniteyi ve akla duyulan sonsuz inancı sorgulamış ve modernitenin buhranının köklerine odaklanmıştır. "Hepimiz yeni bilimin ve teknolojinin muazzam başarısını biliyoruz ve hepimiz insanın gücünün muazzam artışına şahit olabiliriz. Ama belirtmek zorundayız ki bilgelik ve iyilikte buna mukabil bir artış yoktur. Modern insan, önceki insandan daha iyi mi daha kötü mü olduğunu bilmediğimiz bir devdir," diyen Strauss'un asıl siyasal problemi, modern haklar teorisinin doğadan kopartılarak 'akıl' temelinde belirlenmiş olmasıdır. Bunun varacağı yer ise, günümüzde açıkça görüldüğü gibi nihilizmdir. Zaten düşünür de bize, rasyonel araştırma yoluyla topyekûn kurtuluş vaat eden modern projenin çöktüğünü bildirir.[48] Bu nedenle Strauss Eski Yunanlıların, özellikle de Aristoteles'in doğayı ve siyaseti birer *telos* olarak ele alan ve bunları da birbirine bağlayan düşüncelerini temele almıştır.

Doğduğu ve uzun yıllar yaşadığı Quebec eyaletinde liberal demokrasinin krizi olarak çoğulculuk krizine tanıklık eden ve bu yüzden modern demokrasiye ilişkin eleştirel bir bakış açısı geliştirmeye çabalayan Charles Taylor ise He-

---

[46] Utku Özmakas, "Gayatri C. Spivak", elinizdeki kitap, s. 851.
[47] Hülya Durudoğan, "Judith Butler", elinizdeki kitap, s. 892.
[48] Funda Günsoy Kaya, "Leo Strauss", elinizdeki kitap, s. 549.

gelci fenomenoloji üzerine yoğunlaşır.[49] Zira Quebec'te tanınma talep eden Fransız kültürü ile yürürlükteki liberal demokrasi arasında yoğun bir gerilim vardır. Taylor, Hegel çalışmalarının da katkısıyla, evrensel geçerlilik iddiasında bulunan modern antropoloji, felsefe ve bilimlerin eleştirisini yapmaya yönelir. Bu eleştirel bakış açısı Taylor'ı çokkültürcü bir politikaya götürür. Taylor'ın "çokkültürcü politikasında kamusal özne liberal birey değil, tanınma talep eden kültür/kimlik olacaktır. O, farklı kimliklerin federal bir sistem dâhilinde kendilerini tam olarak gerçekleştirmesini savunmaktadır."[50]

Küreselleşmenin yarattığı neo-liberal iklimden de beslenerek siyaset felsefesinin neredeyse merkezine yerleşen kültür ve kimlik politikaları çağdaş Marksist literatürü de oldukça etkilemiştir. Marksist kuramsal çerçeveye ait birçok kategori ve kavramsal açılım, kuramın karakterini belirleyen kimi yapısal özelliklerle bağlantılı bir şekilde özellikle 1970'lerin sonlarına doğru daha derin bir perspektifle –özellikle kültür ve kimlik politikalarının ön plana çıkmasıyla birlikte– irdelenmeye başlamıştır. Bu çaba üzerinden Marksist düşünce ve siyaset anlayışı yeniden ele alınmış, özellikle reel komünist rejimlerin 90'lı yıllardaki çözülüşüyle birlikte bu ele alış daha da derinleşerek devam etmiştir. Bu çerçevede Marksizm tartışmalarında yeni bir hareket alanı olarak beliren post-Marksist yaklaşımın öncülerinden Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe "özne konumlarının sabitsizliği ya da toplumun dikişsizliği" fikri ile yeni bir Marksist teori yapılandırmaya çalıştıklarını iddia etmişler ve yeni sosyalist stratejilerini şu şekilde betimlemişlerdir: Yeni Sol'un görevi "*liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu radikal ve çoğulcu bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek olabilir.*"[51] Bu stratejinin doğasını belirleyen temel düşünce, mevcut kimliklerin geçerlilik derecesinin aşkın-evrensel bir ilkeden ya da sabit bir özden yola çıkılarak belirlenemeyeceği iddiasıdır. Radikal çoğulcu demokraside her kimlik kendi geçerlilik ilkesini kendisinde bulmaktadır. Bu bağlamda post-Marksist siyasal tavırda yeni sola düşen, geleneksel siyaset anlayışından kopmak ve toplumsal bölünmeyle ilgili teorik açılımı farklı kimliklerin geçişliliği düşüncesi aracılığıyla yeniden şekillendirmektir.

Son zamanlarda post-Marksist yaklaşımın yeni solun görevi olarak tanımladığı bu içeriğe ve işleve karşı çıkan bazı Marksist isimler, çağdaş siyaset felsefesinde yürütülen güncel tartışmalarda ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu isimlerden en önemlileri Alain Badiou ve Slavoj Žižek'tir. Siyaset felsefesi ya da siyasal felsefe ifadelerinin yerine meta-siyaset tabirini kullanan Badiou kanaatler

---

[49] Aydın Müftüoğlu, "Charles Taylor", elinizdeki kitap, s. 804.

[50] Aydın Müftüoğlu, "Charles Taylor", elinizdeki kitap, s. 814.

[51] Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yay., 2008, s. 270.

ve kimlikler siyasetine karşı, olaya dayalı hakikat siyasetini önerirken;[52] Žižek, ısrarla Lacancı anlamda *Gerçek*'in –elbette belirli bir zamansal aralık için geçerli olacak şekilde– ekonomik yapıdan köklendiği ve bu bağlamda ekonominin tekrar politikleştirilmesi gerektiği savını dillendirir.[53] İki düşünürün de siyasal yönelimlerinde işaret ettiği idea, komünizm ideasıdır. Ve bu idea siyaset felsefesi tartışmalarının gündemini daha uzun süre meşgul edecek gibidir.

Kurtul GÜLENÇ - Ahu TUNÇEL

[52] Savaş Ergül, "Alain Baidou", elinizdeki kitap, s. 823 vd.
[53] Ersin Vedat Elgül, "Slavoj Žižek", elinizdeki kitap, s. 881.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Kubilay Aysevener

1805 yılında Paris'te dünyaya gelen Alexis de Tocqueville, 54 yıllık yaşamı boyunca demokrasinin ve eşitliğin ne olduğu ve nasıl anlaşılmaları gerektiği üzerine düşünmüş; incelemeler, araştırmalar ve gözlemler yapmış bir siyaset düşünürü ve devlet adamıdır. İki önemli yapıtı olan *Amerika'da Demokrasi* ve *Eski Rejim ve Devrim*'de bu düşüncelerini ayrıntılı bir biçimde işlemiştir.[1] Bu konuya ilgisi bir hukukçu olmasından kaynaklanmaktadır. O, 1823 yılında Paris'te başladığı hukuk öğrenimini 1826'da tamamlamış ve ardından, Versailles mahkemesine "Düello" üzerine yapmış olduğu bir kabul konuşmasıyla katılmıştır. İlgisinin diğer kaynağı da, mahkeme üyeliğine kabul edildikten iki yıl sonra, Sorbonne'da, François Guizot'nun derslerine katılması ve ondan çok etkilenmesidir. François Guizot, Benjamin Constant ile birlikte, 19. yüzyılın erken döneminin iki önemli Fransız liberalinden biridir. Her ikisi de, o dönemde Fransa'da yaygın olan monarşik despotizm ve demokratik merkeziyetçilik gibi eğilimlerin nasıl bastırılabileceği üzerine, özellikle İngilizlerin 17. yüzyıldaki deneyiminden de yararlanarak, karşılaştırmalı incelemeler yapmışlardır. Tocqueville onların bu çalışmalarından etkilenmiş ve bu konuda ortaya konan görüşleri daha da ilerletmiştir. Bunun dışında Pascal, Montesquieu ve Rousseau

---

[1] Alexis de Tocqueville'in önemli yapıtlarını şöyle sıralayabiliriz: *Du système pénitentaire aux États-Unis et de son application en France* (1833); *De la démocratie en Amerique* (1835/1840); *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856); *Recollections* (1893); *Journey to America* (1831-1832); *L'Etat social et politique de la France avant et depuis* (1789); *Journeys to England and Ireland* (1835).

da onu yönlendiren önemli siyaset felsefecileri olmuşlardır.[2] Onun, *Amerika'da Demokrasi* adlı iki ciltlik yapıtının altyapısı, 1830 yılında, arkadaşı Gustave Beaumont'la birlikte, İçişleri Bakanlığı'na sundukları bir projenin kabul edilmesiyle, Amerika'daki ceza ve infaz sistemini incelemek üzere gittikleri, yaklaşık 1,5 yıl süren New York gezisi sırasında oluşmuştur. Bu kitap Fransa ve İngiltere'de olduğu kadar, Amerika'da da erken dönemde çok ilgi uyandırmıştır. 1863 yılında Henry Adams, kardeşine yazmış olduğu bir mektupta, Tocqueville'in çalışmalarını inceledikten sonra, onu "özel dininin peygamberi"[3] olarak gördüğünü yazmıştır. Tocqueville, hem liberal hem de muhafazakâr ideologlar için, bugün artık önemli bir kaynak olarak kabul edilmektedir.

Amerika'da Demokrasi

Tocqueville'i Amerika'daki demokrasiyi incelemeye sevk eden en önemli itki, gelişen demokrasinin ne gibi tehditlerle karşı karşıya kalabileceğini ya da onun neler vaat edebileceğini keşfetme, bunların yanı sıra da Yeni Dünya'nın gereksinim duyabileceği yeni politika biliminin temellerini atma ihtiyacıdır. Bu düşünsel ihtiyaçlar, Tocqueville'in Avrupa demokrasisindeki parçalanmanın bir sonucu olarak gördüğü Amerikan demokrasisinin liberal yapısını gözden geçirmeyi ve Fransa'daki devrim sonrasında özgürlüklerin korunmasında çekilen sıkıntıyla ilgili olarak Amerika ile bir karşılaştırma yapmayı gerekli kılmıştır.

Tocqueville'in bu karşılaştırma esnasında fark ettiği ilk şey, Amerikan yaşam tarzının özünde Avrupa yaşam tarzından doğmuş olmasıdır. Öyle ki Amerikan yaşam tarzında gelenek ve görenekler bakımından Avrupa'ya geri götürülemeyecek herhangi bir uygulama hemen hemen yok gibidir. Buna karşılık Amerikan demokrasisi devrimle gerçekleştirilmiş bir siyasi proje değildir. Bu durum ona, Amerika'nın Avrupa'ya nazaran daha durağan olan yapısını anlamak için açık bir fikir vermektedir. Çünkü Amerika'da demokrasi yalnızca kurulmuştur. Oysa Avrupa'da demokrasi aristokrasiyle girişilen toplumsal ve siyasal bir mücadele sonrasında kazanılmıştır. Bu mücadele temelde merkezî bir otoriteye karşı yürütülmüştür. Tocqueville'in bu saptamaları, onun, rejimlerin biçimlenmesinde toplumların yaşam tarzlarının, göreneklerinin, doğayla kurmuş oldukları ilişkilerin önemli bir role sahip olduğunu fark etmesini sağlamış-

---

[2] Harvey C. Mansfield, *Tocqueville: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 14.

[3] Henry Adams'dan Charles Frances Adams Jr.'a, 1 Mayıs 1863, *The Letters of Henry Adams*, J. C. Levenson vd. (ed.), 5 cilt, Cambridge, MA: Harvard Universty Press, 1982, Cilt I, s. 350; aktaran Matthew J. Mancini, "From Oblivion to Apotheosis: The Ironic Journey of Alexis de Tocqueville", *Journal of American Studies*, 45 (2011), I, s. 21-37.

tır. Toplumsal durumun bu özelliği, aynı zamanda, insanlar arasındaki eşitliğin ya da eşitsizliğin de belirleyicisi olmaktadır.

Eşitlik ve Özgürlük

Demokratik toplumların neden eşitliğe özgürlükten daha fazla önem verdikleri, Tocqueville'in üzerinde durmaya değer gördüğü en önemli sorundur. O, bu konudaki görüşlerini Doktrinerler topluluğunun kuramsal çalışmalarını temel alarak oluşturmuştur. Bu topluluk, demokratik toplumların eşitlik ilkesi üzerinden kendini konumlandırması ve orta sınıfların toplumsal ilişkiler alanında öne çıkarılması gerektiğini vurgulamıştır.[4] Tocqueville, eşitlik ilkesini, bütün vatandaşların yönetime katıldığı ve herkesin eşit derecede yönetme hakkının olduğu bir düzeni bildirmek için kullanır. Böyle bir düzende, hiç kimse, hemcinslerinden farklı olmadığı için, başkalarını kendisine bağlayacağı bir güce de sahip değildir. Tocqueville şöyle yazar:

> Özgürlük ve eşitliğin uç bir noktada buluşup karışmasının hayalini kurmak imkânsız değildir. Halkın yönetimde görev aldığını ve her bireyin bunu gerçekleştirmekte eşit hakka sahip olduğunu varsayalım. Hiç kimsenin bir diğeri üzerinde üstünlük kurması ya da birine ayrıcalık tanınması söz konusu olmadığından kimse birbirine baskı uygulayamaz. Her birey tümüyle özgürdür çünkü her birey diğeriyle eşittir. Ve bu böyle kalacaktır çünkü herkes özgürdür. Demokratik ulusların bu ideal duruma yatkınlıkları vardır. Bu dünya yüzünde eşitliğin olabileceği dört başı mamur tek yönetim türüdür demokrasi.[5]

Böylece, insanlar bütünüyle eşit oldukları için mükemmel bir özgürlüğe kavuşurlar; bütünüyle özgür oldukları için de mükemmel bir eşitliğe kavuşurlar. Tocqueville için, eşitliğin yeryüzünde alacağı en mükemmel şekil budur. Bir toplumu oluşturan bütün bireyler, sınıfsal bakımdan herhangi bir ayrım güdülmeksizin, bulundukları toplum içinde eşit iseler, o toplum demokratik bir örgütlenmeye sahiptir. Bu siyasal yapının olmazsa olmaz ilk ilkesi halkın yönetime katılım özgürlüğüdür. Siyasal özgürlük, demokrasinin vazgeçilmez koşuludur. Siyasal özgürlüğün bulunmadığı bir yönetimi, örneğin mutlak bir iktidar tarafından yönetilen ancak hükümdarın yasalar uyarınca ve halkın yaşam koşullarına uygun kurumlarla çevrili bir düzen içinde yönetimini sürdürdüğü bir düzeni, demokratik bir yönetim olarak nitelemek yanlıştır. Tocqueville, özgür-

---

[4] Mehmet Yetiş, "Tocqueville, Restorasyon Liberalizmi ve Merkeziyetçilik", *Mülkiye*, Cilt XXX, sayı: 253, s. 96.

[5] Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. İhsan Sezal-Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin Yayınları, 1994, s. 163.

lüğün fırsat eşitliğine dayanması ve demokratik kurumlarca korunması gerektiğini düşünmektedir. Ancak özgürlük, demokratik cumhuriyetlerin ayırıcı bir özelliği değildir. Demokrasi çağının en önemli özelliği *fırsat eşitliğidir.* İnsanları her zaman eşitliği özgürlüğe tercih ettirecek birçok sebep olmakla birlikte, fırsat eşitliği tek başına, onların yaşadıkları devrin ayırt edici özelliği olması bakımından, bütün öbürlerine tercih edilmesi için yeterli sebebi sağlamaktadır. Aron, Tocqueville'in demokrasi düşüncesinin toplumsal eşitlik ve yaşam biçimi ile yaşam düzeyi boyutlarının tek biçimliliğe doğru eğilim taşıdığını ve eğer demokrasinin tanımı bu ise, eşitlikçi topluma uygun bir yönetimin, demokratik yönetim olduğunu belirtir. Ona göre, "topluluğun üyeleri arasında temel koşul farklılığı yoksa egemenliğin bireylerin bütününün elinde olması doğaldır."[6]

Eşitliğe özgürlükten daha fazla değer verilmesinin bir başka nedeni, Tocqueville'e göre, özgürlüğün yararlarının kısa bir süreç içinde kendisini göstermemesidir, üstelik yarar elde edilse bile, bunların özgürlükten kaynaklanıp kaynaklamadığı da kolayca belirlenemez. Buna karşılık, eşitliğin yararları hemen hissedilir.[7] Diğer yandan, siyasal alanda sağlanan özgürlük, zaman zaman ve bir kısım insana büyük zevkler tattırır; oysa eşitlik, herkese sürekli olarak bir sürü küçük hazlar verir. Tocqueville, zamanın ruhunun eşitliği gerektirdiğini düşünmektedir; özgürlüklerin yerleşmesi, iktidarların hüküm sürmesi ona bağlıdır. Burada Tocqueville, kendinden önce Montesquieu'nün siyasal rejimlerle ilgili çözümlemelerinde yapmış olduğu, "özgürlük eşitliğin diyalektiğidir" tarifini demokratik toplumlar için eşitliğin vazgeçilmez bir durum olduğunu göstererek aşmak ister. Eşit bir toplumda bütün meslekler saygıdeğerdir. Bunun nedeni, hepsinin doğasının özünde aynı olmasıdır. Her meslek bir ücret karşılığı icra edilir.

Bu yüzden demokratik toplumlar, Tocqueville'e göre, bir *evrensel ücretlilik toplumu*dur. Böyle bir toplum soylu ve soylu olmayan etkinlikler arasında, öz bakımından bir fark gözetmez.

Demokrasi ve Aristokrasi

Çağdaş toplumların kimi yapısal özelliklerini kendisine araştırma konusu yaparak, onların sahip oldukları siyasal yönetimlerin farklı ve benzer yönlerini bir bilme konusu hâline getiren Tocqueville, demokrasiyi aristokrasinin karşıtı bir rejim olarak değerlendirir ve bu iki rejimin karşılaştırmasına girişir. Ona göre, bir soy ilişkisi üzerinde şekillenen aristokratik toplumlar, üyelerine eşit koşullar sağlamazlar. Demokrasi, bu eşitsizliği ortadan kaldırabilecek en uygun yaşama

---

[6] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010, s. 167.

[7] Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi,* s.165.

biçimidir. Buna karşın aristokrasiyle karşılaştırıldığında demokrasi daha kırılgandır. Demokratik yönetimin zayıf ve kötü yönleri aristokrasiye göre daha kolay göze çarpar. Kusuru hemen fark edilir; yararı ise ancak uzun vadede anlaşılır. Demokrasinin yasaları, genellikle çoğunluğun ortak çıkarları göz önünde tutularak yapılır.[8] Çünkü onları yurttaşların çoğunluğu yapar. Çoğunluk yanılabilir; ancak özellikle kendi aleyhine bir yasa çıkarmaz. Aristokrasilerde ise yasalar, demokrasinin tersine, gücün ve zenginliğin küçük bir topluluğun elinde toplanmasına uygun bir biçimde hazırlanır. Çünkü aristokrasi, özü gereği, daima bir azınlığa gerek duyar. O yüzden, demokrasinin yasa yapmada güttüğü amaç, insanlığa, aristokrasinin yasa yapmada güttüğü amaçtan daha yararlıdır.

Tocqueville, aristokratik yönetimlerin yasa yapmadaki ustalıklarının, demokratik yönetimlerle karşılaştırılamayacak ölçüde yüksek olduğunu düşünür. Aristokrasi, geçici heyecanlara kapılmaz; onun uygun bir fırsat buluncaya kadar ortaya çıkarmadığı ama bu süreç boyunca olgunlaştırdığı uzun vadeli planları vardır. Ayrıca, bütün yasaların ortak gücünü aynı anda tek bir hedefe doğru yöneltme sanatına sahiptir. Oysaki demokrasi için durum böyle değildir; yasalarının hemen hepsi kusurlu ve zamansızdır. Bu da göstermektedir ki demokratik araçlar aslında aristokratik araçlardan daha kötüdürler. Amacı daha yararlı olmakla birlikte, demokrasi çoğunlukla kendi aleyhine çalışır.

Demokratik rejimde bir yüksek memurun kötü yönetimi, ancak yönetimin bu kısa süresi içinde etki eden soyut bir durumdur. Yeteneksizlik ve çıkarcılık, insanları birbirlerine sürekli bir biçimde bağlayabilecek ortak çıkarlar olamaz.

> Yeteneksiz ve çıkarcı bir yargıç başka bir yargıçla işbirliği yapamaz çünkü o da kendisi kadar yeteneksiz ve çıkarcıdır. Aksine birinin hırsı ve çevirdiği dolaplar, diğerinin onları açığa çıkarmasına neden olur. Demokrasilerde bir yargıcın ahlâksızlığı genelde kendisiyle sınırlıdır.[9]

Tocqueville, demokratik kurumların temelinde, hatalarına ve kötülüklerine rağmen, insanları genellikle toplumsal refaha doğru yönelten gizli bir eğilim yattığını düşünür. Oysaki bütün erdem ve üstünlüklerine karşın aristokratik kurumlar, kendi içlerinde, insanları bazen hemcinslerinin sefaletini artırmaya sürükleyen gizli bir yol barındırırlar. Bu nedenle devlet adamları aristokratik yönetimlerde istemeden kötülük yaparken; demokrasilerde, akıllarından bile geçirmeden iyilik yapmış olurlar.

Aristokratik toplumlarda aileler statiktirler, bu durum bütün nesilleri çağdaş kılar. Bunun zorunlu sonucu olarak, o toplumun üyeleri kendilerini diğerlerine karşı sorumlu hissederler ve kişisel çıkarlarını önceden yaşayan ya da sonradan

---

[8] A.g.e., s. 88.
[9] A.g.e., s. 89.

doğacak diğerleri uğruna feda ederler. Her bireyin insanlığa karşı görevlerinin belirgin olduğu demokrasi çağında ise, bir insanın diğer bir insana sadakati daha az ortaya çıkan bir durumdur. Aileler arasındaki bağlar gevşektir. Giderek aileler çehrelerini değiştirirler ve önceki nesillerle olan bağlarını koparırlar. Bu yüzden, demokratik toplumun aileleri, kendinden önce gelenleri kolayca unuturken, kendinden sonra gelecekler hakkında da fikir sahibi olmazlar. Onları yalnızca en yakınları ilgilendirir.

Demokratik toplumların en önemli özelliklerinden biri de, sınıfların birbirlerine yakınlaşmış ve hattâ karışmış olmasıdır. Bu nedenle farklı sınıfların üyeleri birbirlerine karşı ilgisizleşirler. Oysa aristokratik toplumlarda, en alttan en üste kadar toplumsal hiyerarşinin farklı kesimlerinin üyeleri birbirleriyle bağlarını bütünüyle koparmamışlardır.

Aristokratik toplumlar, bünyelerinde daima, kendiliklerinden hiçbir şey yapamayan bir sürü bireyin yanı sıra, zengin ve etkin vatandaşlardan oluşmuş küçük bir grubu barındırırlar. Bu vatandaşlar kendi başlarına büyük atılımlarda bulunabilirler. Aristokratik toplumlarda bireyler kapalı bir bütün oluşturduklarından, harekete geçmeleri için birleşmelerine gerek yoktur. Zengin ve güç sahibi her vatandaş, orada, kararlarının yerine getirilmesine sorgusuz sualsiz katılacak bireylerden oluşan, devamlılığı olan ve gerektiğinde zora başvuran bir cemiyetin başıdır. Demokratik toplumlarda, aristokratik toplumlardakinin tersine, bütün vatandaşlar bağımsız ve zayıftır. Kendiliklerinden hiçbir şey yapamazlar ve aralarından hiçbiri, hemcinslerini kendine yardıma zorlayamaz. Bu bakımdan eğer özgür bir şekilde yardımlaşmayı öğrenemezlerse, hepsi birden iktidarsızlığa düşerler. Onların bağımsızlıklarını sürdürebilmelerinin en önemli nedeni, siyasal amaçlarla birleşme hakkına sahip olmalarıdır.

Bireysellik

Tocqueville, eşitlik ve özgürlükten başka, yapıtında *bireysellik* üzerinde de ayrıntılı olarak durmuştur. Ona göre, *bireysellik* yeni bir fikrin doğurduğu bir deyimdir. Önceki dönemlerde bunun karşılığı olarak bilinen deyim *bencillik*tir. Bu duygu, insanı, kendisini her şeyden üstün görmeye yöneltir. Bunun yanı sıra, bireysellik, kişinin büyük insan kitlelerinden kendisini ayırıp ailesi ve arkadaşlarından örülmüş küçük bir çevreyle yetinmesine ve toplumu terk etmesine sebep olur. Bencillik kör bir içgüdüden kaynaklanmasına karşın, bireysellik, Tocqueville'e göre, "yozlaşmış duygulardan ve hatalı mantık yürütmekten kaynaklanır."[10] Bencillik bütün erdemlerin kökünü kuruturken, bireysellik kamu yaşamının dengesini bozar ve uzun vadede koyu bir bencilliğe dönüşür. Bencil-

[10] A.g.e., s. 167.

lik insanın varoluşundan bu yana kendisini gösteren ve her toplulukta aynı derecede varolan bir ruh küçüklüğüdür. Bireyselliğin kaynağı ise demokratik toplumlardır ve o toplumlarda eşitlik arttıkça bireysellik de gelişir. Sosyal koşulların eşitlik yönünde gelişmesi, bireylerin kendilerini geliştirebilmelerinin ve servet edinmelerinin de yolunu açar. Böylece kişiler, sahip oldukları şeyler için kimseye borçlu olmadıklarını düşünmeye başlarlar ve kaderlerinin bütünüyle kendi ellerinde olduğunu tasarlarlar. Bu durum, aynı zamanda demokrasinin insan yaşamını tehdit edici bir özelliğini de ortaya çıkarır: O da, *yalnızlaşma*dır.

Tocqueville, Amerikalıların eşitliğin yarattığı bireyselciliğe karşı, özgür kurumları silâh olarak kullandıklarını ve başarılı olduklarını düşünür.[11] Ona göre, Amerikalı yasa koyucular, demokrasi çağında toplum için bu kadar doğal ve aynı derecede zararlı bir hastalığı yenmede, millete tam bir temsil hakkı vermenin yetmeyeceğini düşünmüşlerdir. Ayrıca, yurttaşlar için ortak hareket zeminini hazırlamak ve her an onların birbirine bağlı olduklarını anımsatmak adına, memleketin her kısmına bir siyasal sorumluluk vermenin uygun olduğuna hükmetmişlerdir. Bu, Tocqueville'e göre, akıllıca bir iş olmuştur; çünkü "ülkenin genel politikası, zaman zaman bir araya gelen ve aralarında kalıcı bir bağ kuramayan önde gelen politikacılarını ilgilendirir. Ama amaç, bölgenin yerel işlerinin, o bölgede oturan kişilerce yönetilmesi olduğunda, bu insanların birbirini tanıması ve uyum içinde olmaları gerekir."[12] Böyle bir durumda onlar, genel çıkarla özel çıkar arasındaki sıkı bağı keşfederler. Şu halde, yurttaşları büyük sorunlardan çok, önemsiz işlerle görevlendirerek, onları kamu yararı ile ilgilendirmek ve herkesin çıkarı bakımından bunları birbirine bağlamanın şart olduğunu göstermek mümkündür.

Merkeziyetçilik

Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* adlı yapıtında, üzerinde önemle durduğu konulardan bir diğeri "merkeziyetçilik"tir. Bu konunun üzerinde durmasının en önemli nedeni, onun, Fransız Devrimi'nin, demokratik bir başarı sağlamakla birlikte, merkeziyetçi yapısının halkın siyasete doğrudan katılımını zayıflattığını ve bir *depolitizasyona* sebep olduğunu düşünmesidir. Tocqueville, merkeziyetçiliği *siyasi* ve *idari* olmak üzere ikiye ayırır. Bunlar çıkarlar üzerinden şekillenir. Tocqueville, bu çıkarları da memleketin bütününü ilgilendiren çıkarlar ve memleketin bir kısmını ilgilendiren çıkarlar olmak üzere ikiye ayırır. Birinci tip çıkarları yönetme gücünün tek bir elde toplanması siyasi merkeziyetçiliktir; ikinci tip çıkarları tek bir elde toplamak ise idari merkeziyetçiliktir. Eğer siyasi

[11] A.g.e., s. 170.
[12] A.g.e., s. 170.

merkeziyetçilik, idari merkeziyetçilikle birleşirse çok daha güçlenir ve bu durumda, insanları kendi arzularını bir kenara koyarak, her konuda sürekli bir biçimde itaat etmeye alıştırır. Bu itaat yalnızca kuvvet kullanarak değil, alışkanlıklar aracılığıyla da sağlanır. Tocqueville, bu iki tip merkeziyetçiliğin karşılıklı olarak yardımlaştıklarını, birbirlerini bir mıknatıs gibi çektiklerini ama ayrılmaz olmadıklarını belirtir. Fransa'da, devlet aygıtında toplanan büyük gücün, merkeziyetçi uzanımlarıyla hükümete devredilmesi, halkın siyasete katılım olanaklarını zayıflatmıştır. Hattâ soyluluk döneminden kalan kimi yetkiler, oldukları gibi merkezî yönetime aktarılmıştır. Bunun en önemli nedeni, aristokrasiye karşı sürdürülen mücadelede, alt sınıfların, eski rejimin egemenlerinin sahip oldukları ayrıcalıkların onların yerel özerkliklerinden kaynaklandığını varsaymaları ve bunun sonucunda yerel örgütlenmelere karşı tavır almalarıdır. Bu durum özgür hükümeti yaratmak ve merkeziyetçiliği ortadan kaldırmak konusunda Fransızların başarısız olduklarını göstermektedir.[13] Tocqueville'e göre merkeziyetçilik, bireyin hareketlerini, onun hoşnut olacağı bir tekdüzeliğe indirger; günlük işlere düzenli bir akış verir; sosyal sorunları başarılı bir biçimde düzenler; küçük suçları ve önemsiz karışıklıkları önler; toplumu ne bir ilerleme ne de bir gerileme olan olağan bir düzen içinde tutar. Sosyal yapıda bir tür uyuşukluk oluşturur. Tek kelime ile, yapmaya değil, engel olmaya yarar. Toplumu derinden derine harekete geçirmek ya da ona hızlı bir akış vermek söz konusu olunca güçten düşer. Bu yüzden, Fransa'nın toplumsal yapısını belirleyen en temel ikilem, demokratik devrimin bütün özgürleştirici kazanımlarına karşın, toplumun genel olarak politikadan uzaklaştırılması olmuştur.

Tocqueville, yerel özerklik ve özgürlüklerin gelişimine en uygun ortamın aristokratik toplum olduğunu düşünmekteydi. Aristokratik kurumların merkezî iktidar karşısındaki özerklikleri sayesinde, yerel özgürlüklerin korunması mümkün olabiliyordu. Böyle bir toplumda, soyluların ellerinde bulundurduğu ayrıcalıklar ve özgürlükler, siyasal iktidarın yetkilerinin sınırlandırılmasında etkili olmaktaydı.[14] Tocqueville, ilk bakışta yalnızca aristokrasinin yararınaymış gibi görünen bu durumun, sonuçta, siyasal iktidarın olası müdahaleleri karşısında halkın korunmasına imkân sağladığına inanır.[15] Bu yüzden, yerel kurumlar her memlekette yararlıdır; ancak özellikle demokratik bir memlekette onlara duyulan ihtiyaç daha fazladır. Yerel kurumları olmayan bir demokrasi, çeşitli kötülüklere karşı hiçbir güvenceye sahip değildir. Bireylerin tek başına zayıf olduğu ve insanların hiçbir ortak çıkar tarafından birleştirilmediği bir memlekette zulme karşı direnebilmek olanaklı değildir. O yüzden, aşırı özgürlükten korkanlar

---

[13] A.g.e., s. 102.
[14] A.g.e., s. 108.
[15] A.g.e., s. 108.

da, mutlak iktidardan çekinenler de aynı biçimde yerel özgürlüklerinin gelişmesini arzu etmelidirler.

Burada ortaya çıkan sorun, demokratik toplumlarda yerel yönetimlerin nasıl uygulamaya geçirilecekleridir. Tocqueville, İngiltere'nin parlamenter sisteminin idari merkeziyetçiliğin siyasal tehlikelerini alt etmeye uygun bir yapıya sahip olmadığını düşünür; bu yüzden, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki uygulamalar üzerinden bir sonuç çıkarmak ister. Onun Amerika hakkındaki gözlemleri, Amerikalıların yerel özgürlükler konusunda göstermiş oldukları başarıyı büyük bir gıpta ile şöyle dile getirmesine sebep olmuştur:

> Birleşik Devletler'de zenginler halktan farklı bir konumda olmak istemezler, tersine aşağı kesimlerle sürekli ilişki hâlindedirler; onları dinler ve onlarla olan iletişimlerini asla koparmazlar. Demokrasilerde zenginlerin yoksullara ihtiyacı olduğunu ve demokratik çağda zenginlerin, yoksullara sağladıkları yararlardan çok, davranış biçimleriyle onları kendilerine bağlayacaklarını bilirler. Sosyal durumun farklılığını ortaya çıkaran bu çıkarların yüceliği, bundan yararlananlarda gizli bir öfkeye neden olur. Oysa davranış biçiminin sadeliğinde çekici bir cazibe vardır. (...) Birleşik Devletler'de herkesin muhayyilesi, serveti artırma yolları bulmak ve halkın isteklerini yerine getirmek için birbiriyle yarış hâlinde gibidir. Her bölgenin en kusursuz ve bilgilendirilmiş olanları, ellerindeki bilgiyi, toplumun refahını artırmak için yeni gerçekler bulmak amacıyla kullanır ve eğer böyle buluşlar yapılırsa bunları kendiliklerinden topluma sunarlar.[16]

İşte Amerika, düşünüre göre, bu yüzden dünyanın en demokratik ülkesidir.

Baskıcı rejimlerdeki insanlar, basit zevkleri elde etmeye çalışan, hepsi birbirine benzeyen ve birbirinin eşiti olan bir topluluk oluşturur. Birbirinden ayrı yaşayan bu insanların her biri geri kalanın kaderine yabancıdır. Çocukları ve yakın arkadaşları kişinin bütün dünyasını oluşturur; diğer insanlara gelince, onlarla yan yanadır fakat onları görmez, onlara dokunur fakat onları hissetmez; yalnızca kendi başına ve kendisi için vardır. Bu insanların üstünde, onların yazgılarıyla ilgilenmeyi ve huzurlarını sağlamayı üzerine alan, himaye edici bir iktidar yer alır. Bu iktidar, onların mutluluğu için gönüllü olarak uğraşır; ancak mutluluğun hakemi ve tek aracı olmak ister. Bireyleri istediği gibi biçimlendirdikten sonra, iktidar kollarını toplumun tümüne uzatır ve onun her yanında geçerli olan, özgür zihinlerin yollarını kaybedecekleri, önemsiz ve tek tip, karmaşık kurallar oluşturur. Böylece, insanların istençleri yönlendirilmiş ve eylemden alıkonulmuş olur. Böyle bir iktidar yok etmez, ancak yaşamayı engeller; insanlara zulmetmez ancak onları tüketir ve sersemleştirir.

---

[16] A.g.e., s. 171.

Tocqueville, egemenliğin seçime dayandığı ya da gerçek bir seçimle ortaya çıkan ve bağımsız olan bir yasama organı tarafından sınırlı ölçüde kontrol edildiği zaman, bireyler üzerindeki baskının bazen daha da arttığını düşünür. Ancak bu durum, ona göre, her zaman daha az küçültücüdür; çünkü herkes kendi kendisine itaat ettiğini ve uğrunda diğerlerini feda ettiği bir isteğine bağlı kaldığını düşünebilir. Egemen, milleti temsil ettiği ve halka bağlı olduğu zaman, her vatandaşın mahrum olduğu hak ve yetkiler sadece devlet başkanının değil, bizzat devletin de işine yarar. Böylece özel şahıslar bağımsızlıklarından, kamu için yaptıkları fedakârlıklardan bir kâr sağlamaya başlar. Bundan dolayı her merkeziyetçi memlekette halkın temsilini sağlamak, aşırı merkeziyetçiliğin ortaya çıkarabileceği kötülükleri azaltmak demektir; fakat bundan tümüyle kurtulmak demek değildir. Tocqueville'e göre, köle gibi kullanılan bir halkın oylarıyla liberal, akıllı ve enerjik bir hükümetin seçilebilmesinin olanağı yoktur.

Tocqueville için, demokratik bir toplum düzeninin, içinde bulunduğu yüzyıldan itibaren, nasıl inşa edilmesi gerektiği üzerinde durmak en önemli sorunlardan birisi olarak görünmektedir. Aristokratik bir toplum düzenini sürdürmek ve iktidarı tek bir sınıfın elinde tutmak isteyenler er geç başarısızlığa uğrayacaklardır. Çünkü hiçbir yönetici, uyrukları arasındaki sınıf farklılıklarını sürekli yeniden oluşturarak bir güç elde etme becerisine sahip değildir. Yasa koyucular, özgürlüğü ilk ilke olarak belirlemedikleri sürece özgür kurumların devamlılığını sağlayamayacaklardır.

Tocqueville, özgürlüklerin korunmasını sağlamak üzere, iki siyasal yapılanmanın önemine vurgu yapar. Bunlar: *örgütlenme özgürlüğü* ve *onun kullanımı*dır.[17] Küçük bir kentte ya da federal bir devlette herhangi bir sorun ortaya çıktığında bu sorunu çözmek için belirli sayıda yurttaş gönüllülük esasıyla bir araya gelir. Bu toplulukların bu soruna harcayacakları mesai, merkezî yönetimin bir sürü bürokratik işlemleri içinde kaybolmak yerine, çözüme büyük bir katkı sağlayacaktır. Bunun yanı sıra, gelenek ve inancın da özgürlük anlayışıyla birleştirilmesinin bir yolunun bulunması gerekmektedir. Amerika buna iyi bir örnektir. Fransa'nın geleceğini tehdit eden tek bir neden aransaydı, bu, Tocqueville'e göre, "Amerikan toplumunun din anlayışıyla özgürlük anlayışını birleştirmesi, buna karşılık Fransız toplumunun kilise ile demokrasi arasındaki ya da din ile özgürlük arasındaki zıtlıkla parçalanmış olması"[18] olurdu. Tocqueville'in liberal kimliği, tıpkı Montesquieu'de olduğu gibi, din ve devlet işlerinde ortak bir yönelimi gözler önüne sermiştir. Eşitlikçi bir toplumun bireyleri, kendi kendilerini yönetebilmek için yalnızca hukuksal cezalara değil, ahlâksal buyruklara da bağlanabilmelidir. Bunun yolu da dinsel inançtır.

---

[17] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 172.
[18] A.g.e., s. 173.

Eski Rejim

Tocqueville'in *Eski Rejim ve Devrim* adlı yapıtında ele aldığı sorun, devrimin, çağdaşlarına göründüğü gibi, eskiyi bozan ve yenileştiren olağanüstü bir etkisinin olup olmadığıdır. Bu sorun çerçevesinde düşünür, devrimin gerçek niteliğinin ve anlamının ne olduğu üzerinde durur ve Eski Rejim'le yenisini karşılaştırır.

Dönemin genel anlayışı, devrimin 18. yüzyıl felsefesinin bir sonucu olduğu düşüncesidir. Tocqueville'e göre, bu konuda iki şey üzerinde ayırım yapmak gerekiyor. İlkin, 18. yüzyıl felsefesinde toplumların durumuna, sivil ve siyasal yasaların ilkelerine ilişkin bütünüyle yeni ya da yenilenmiş görüşler yer alır. Bunlar: "insanların doğuştan eşitliği, bunun sonucu olarak her türlü kast, sınıf, meslek ayrıcalıklarının ortadan kaldırılması, halkın egemenliği, toplumsal erkin mutlak gücü, kuralların tekdüzeliği gibi görüşlerdir. Bütün bunlar Fransız Devrimi'nin yalnızca nedenleri değil, aynı zamanda onun tözüdürler de."[19] Tocqueville'e göre bunlar, zaman açısından o yapıtlar içindeki en temel, en kalıcı, en doğru şeylerdir. Öte yandan, 18. yüzyıl filozofları, Kilise'ye karşı takınmış oldukları tavır bakımından oldukça serttiler. Kilisenin rahiplerine, kurumlarına, dogmalarına saldırmışlar ve onu tamamen ortadan kaldırmak için Hıristiyanlığın temellerini sökmek istemişlerdir. Tocqueville'e göre, "onların bu kinlerinin nedeni, aslında, Hıristiyanlığın *dinsel bir öğreti* olarak varlığı değil, *siyasal bir kurum* olarak varlığıydı. Çünkü din adamları, yalnızca öte dünya işlerini düzenleme işini üstlenmemişler, bunun yanı sıra bu dünyada toprak sahibi, senyör, ondalıkçı ve yönetici olmuşlardır."[20] Bu yüzden, Kilise, kurulacak yeni toplum içinde yer alamayacak olması nedeniyle değil, ortadan kaldırılması gereken eski toplumun içinde, o sırada en ayrıcalıklı ve en güçlü siyasal yeri işgal etmesi nedeniyle karşı çıkılması gereken bir kurum olarak görülmüştür. Aslında, demokratik toplumların dine düşman olduklarını sanmanın büyük bir hata olduğunu belirten Tocqueville, Hıristiyanlıkta, bu toplumların zihniyetine ters düşen hiçbir şey olmadığı gibi, birçok şeyin de buna uygun olduğunu düşünmektedir. Ancak, ona göre:

> Fransız Devrimi'nin hedefi yalnızca eski bir hükümet biçimini değiştirmek değil, eski toplum düzenini de yıkmak olduğundan, Devrim, aynı anda bütün yerleşik erklere saldırmak, bilinen bütün nüfuzları ortadan kaldırmak, gelenekleri silmek, örf ve âdetleri yenilemek ve bir bakıma o güne kadar

---

[19] Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004, s. 54.

[20] A.g.e., s. 54-55.

> saygının ve itaatin temelleri olan bütün fikirleri zihinlerden kazımak zorunda kalmıştır.[21]

Tocqueville için, devrimin anarşik kimliğinin sebebi budur. Bütün bunlara bağlı olarak, Tocqueville, Fransız Devrimi'ni, bir dinsel devrim biçiminde işleyen ve bir bakıma bir dinsel devrim görünümü kazanan bir siyasal devrim olarak niteler. Bunun nedeni, devrimin, dinsel devrimler gibi çok uzaklara yayılmakla kalmayıp, aynı zamanda tıpkı onlar gibi vaaz ve propaganda yoluyla sızabildiği her yere nüfuz etmesi ve yabancılar arasında da yayılmaya çalışılması gibi özelliklere sahip olmasıdır.

Tocqueville, dinlerin başlıca amacını, toplumların biçiminden bağımsız olarak, insanın Tanrı ile olan genel ilişkisini, insanların kendi paylarına düşen genel hak ve ödevlerini düzenlemek olarak belirler. Bir din içinde belirlenen "davranış kuralları da, bir ülkenin ya da bir zamanın insanından çok, oğula, babaya, hizmetkâra, efendiye, hemcinse atıfta bulunur. Böylece bu kurallar temellerini doğrudan insan doğasında bulduklarından, bütün insanlar tarafından aynı şekilde kabul edilebilir ve her yerde uygulanabilirler. Dinsel devrimlerin çoğu zaman onca geniş bir sahneye sahip olmaları ve siyasal devrimler gibi tek bir halkın, hattâ tek bir ırkın toprakları içine nadiren tıkılıp kalmaları bu yüzdendir."[22]

Tocqueville, Fransız Devrimi'nin, bu dünya karşısında bütünüyle öteki dünyayı hedefleyen dinsel devrimlerin tarzı gibi bir tarzla oluşturulmuş olduğunu düşünmektedir. Devrim, "yurttaşı, bütün tikel toplumların dışında, soyut bir biçimde, tıpkı dinlerin de insanı ülke ve zamandan bağımsız olarak genelde düşündüğü gibi düşünmüştür. Yalnızca Fransız yurttaşının tikel hukukunun ne olduğunu araştırmamış, insanların siyasal alandaki genel ödevlerinin ve haklarının neler olduklarını da araştırmıştır."[23] Bu yönüyle Fransız Devrimi'nin dinsel devrimlerden herhangi bir farkı yoktur. Bu anlamda devrimin gerçek hedefi Tocqueville için şöyle ortaya çıkmıştır:

> Devrim, sanıldığı gibi, asla dinsel inançların imparatorluğunu yıkmak için yapılmış değildi; görüntülere rağmen, o, temelde toplumsal ve siyasal bir ihtilaldi ve bu türden kurumların çerçevesi içinde, hiçbir şekilde düzensizliği sürdürmeye, bir bakıma düzensizliğe istikrar sağlamaya, başlıca hasımlarından birinin söylediği gibi anarşiyi yöntemleştirmeye yönelmedi, aksine daha çok kamusal yetkenin gücünü ve haklarını çoğaltmaya eğilim gösterdi. (...) Bu ihtilalin, birçok yüzyıl boyunca Avrupa halklarının çoğunda ortak kabul etmeksizin hüküm sürmüş olan ve genellikle feodal kurumlar adı altında ta-

---

[21] A.g.e., s. 56.
[22] A.g.e., s. 61.
[23] A.g.e., s. 62.

> nımlanan o siyasal kurumları –yerine koşulların eşitliğini temel alan daha tekdüze ve daha basit bir toplumsal ve siyasal düzeni ikame etmek üzere– ortadan kaldırmaktan başkaca bir etkisi olmadığı açıkça görülür.[24]

Özel amacı her yerde Ortaçağ kurumlarının kalıntılarını ortadan kaldırmak olan devrimin en şaşırtıcı yönlerinden birisi, Tocqueville için, bu kurumların çok daha iyi korunmuş olarak rahatsızlıklarını ve katılıklarını halka en fazla hissettirdikleri yörelerde değil de, tersine, bunları onlara en az hissettirdikleri yörelerde patlak vermiş olmasıdır. Öyle ki bu kurumların baskısı, en az hissedildiği yerlerde daha dayanılmaz görünmüştür. Feodal yasaların, Fransız halkının yüreğinde çok güçlü bir nefret uyandırmasının nedeni, Fransız köylüsünün hem toprak sahibi hâline gelmesi hem de senyörünün yönetiminden tümüyle kurtulmuş olmasıdır. Eğer topraklar köylüler tarafından sahiplenilmemiş olsaydı, onlar, feodal sistemin toprak mülkiyeti üstüne bindirdiği yükümlülüklerden çoğuna karşı ilgisiz kalmış olacaklardı. Öte yandan, köylüler hâlâ senyörleri tarafından idare edilmekte olsalardı, feodal yasaları çok daha katlanabilir bulacaklardı; çünkü bu yasalar onlara ülkenin kurumsal yapısının doğal sonucundan başkaca bir şey olarak görünmeyecekti.[25] Bu değişim, diğer bir deyişle, toprak mülkiyetinin el değiştirmesi, Fransız halkının nefretinin önemli bir gerekçesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Tocqueville'e göre, Devrim'in Eski Rejim'den devraldığı en önemli miras, onun merkeziyetçi yapısı olmuştur. Eski Rejim'in idari sistemi, çoğu zaman yetkileri iç içe girmiş bir memurlar zümresi tarafından yürütülmekte ve bunlar da, bütün yetkiyi kendinde toplayan bir konsey tarafından idare edilmekteydi. Krallığın merkezinde ve tahtın yanı başında özel bir güce sahip ve içinde her türlü erkin yeni bir tarzda bir araya geldiği yeni bir yapı, krallık konseyi oluşmuştur. Kökeni antik çağlara dayanmaktadır ama işlevlerinden çoğu yakın tarihin ürünüdür. Bu konsey aynı zamanda hem yüksek adalet divanıdır (çünkü olağan mahkemeler tarafından verilmiş her türlü kararı bozma hakkına sahiptir), hem de üst idari kuruldur (son aşamada her türlü özel yasal düzenleme ondan kaynaklanmaktadır). Ayrıca, hükümet konseyi kimliğiyle ve kralın arzusuna bağlı olarak, yasama erkini de elinde tutmakta, yasalardan birçoğunu önerip tartışmakta, vergileri saptamaktadır. Hükümet görevlilerini yönlendirecek olan genel kuralları belirlemek de onun işidir. Ancak kendine özgü bir yasası yoktur ve sanki konsey karar veriyormuş gibi gözükse de karar veren yalnızca kraldır.

---

[24] A.g.e., s. 71-72.
[25] A.g.e., s. 87.

> Bütün ülke içinde kamu idaresini düzenleyen ve krallığın merkezinde yerleşmiş tek bir gövde; hemen hemen bütün işçileri yöneten aynı bakan; her taşra vilayetinde bütün ayrıntıları yönlendiren tek bir memur; bu, bildiğimiz merkezîleşme değilse nedir? Aldığı biçimler bugün olduğundan daha az belirgindir, girişimleri daha az düzenlidir, varlığını daha kargaşa içinde sürdürmektedir; ama bu, aynı oluşumdur.[26]

Eski Rejim'in bu yönü, bir bütün hâlinde yeni topluma nasıl taşınabilmiştir? İşte Tocqueville'in bu soruya yanıtı:

> Eğer merkezîleşme Devrim'in içinde yok olup gitmediyse, bunun nedeni, onun doğrudan bu ihtilalin başlangıcı ve işareti oluşudur. Bir halk kendi bağrında aristokrasiyi tahrip ettiği zaman, sanki kendiliğindenmişçesine merkezîleşmeye koşar. Onun bağrında bütün erklerin eğilimi, doğallıkla birliğe doğrudur ve bunları birbirinden ayrışmış olarak tutmayı başarabilmek ancak pek büyük hünerlerle mümkündür.[27]

Tocqueville, Demokratik Devrim'in Eski Rejim'in bir sürü kurumunu tahrip etmiş olmasından ötürü, kendi kurumsal yapısını sağlamlaştırmak zorunda kaldığını düşünmektedir. Bunu sağlamak için devrim, merkezîleşmeyi öne çıkarmıştır ve merkezîleşme, sanki bu devrimin içinde yerini öylesine doğal bir şekilde bulmuştur ki bir çırpıda devrimin eserlerinden biriymiş gibi kabullenilmiştir.

Tocqueville, devrim sonrası Fransası'nın yeni siyasal düzenini çok net bir biçimde gözler önüne sermiştir. Gözlemleri ve eleştirileri günümüzde liberal düşüncenin esin kaynağı olmayı sürdürmektedir. Aron, Tocqueville'in, "eğer çağdaş dönemlerin devrimlerinin bir kuramını geliştirmiş olsaydı, kuşkusuz Marksist anlayıştan farklı, en azından özel mülkiyet rejimi içinde, üretim güçlerinin gelişmesi sonunda ortaya çıkacak sosyalist devrim anlayışından farklı bir anlayış ortaya koyacağını"[28] düşünür. Bu anlamda, Tocqueville'in devrim anlayışı, siyasal bir anlayıştır. "Herhangi bir yerde patlamayı yaratacak olan, geçmişin siyasal kurumlarının çağdaş demokratik harekete direnişidir. Bu tür devrimler, işler kötü gittiğinde değil, iyi gittiğinde patlak verir."[29] Hayden White, bu siyasal anlayışın "ne tamamen aristokratik ne de tamamen demokratik olup, bu ikisinin birleşimi" olduğunu dile getirir: "Demokrasi ilkelerine uygun olarak

---

[26] A.g.e., s. 121.
[27] A.g.e., s. 124.
[28] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 181.
[29] A.g.e., s. 181.

eşitlikçi, maddeci ve faydacı; aristokrasi ilkelerine uygun olarak da bireyci, idealist ve kahramanca."[30]

Tocqueville'in tarihsel perspektifi, geleceğin önceden belirlenmiş olduğuna ilişkin bir kabul üzerinden anlaşılabilir. Ancak bu önceden belirlenme kesinlik taşımaz. Hayden White'ın belirttiği gibi, "o geçmişe dair yaptığı incelemeden hareketle bugünün karşısına çıkan olanaklı tüm gelecekleri tasvir etme ve sonra da fiilen geçip gidecek olan özgül geleceğin belirlenmesi açısından insani tercihlerin gerekliliğini vurgulamak için bugüne geri dönme eğilimi"[31] taşımaktadır. Onun kendi bugününden çıkardığı gelecek tasviri demokratik topluma işaret etmektedir.

Kaynakça

Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010.

Harvey, C. Mansfield, *Tocqueville: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Matthew, J. Mancini, "From Oblivion to Apotheosis: The İronic Journey of Alexis de Tocqueville", *Journal of American Studies*, 45 (2011), s. 21-37.

Tocqueville, Alexis de, *Amerika'da Demokrasi*, çev. İhsan Sezal ve Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin Yayınları, 1994.

Tocqueville, Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.

White, Hayden, *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

Yetiş, Mehmet, "Tocqueville, Restorasyon Liberalizmi ve Merkeziyetçilik", *Mülkiye*, Cilt XXX, sayı: 253.

[30] Hayden White, *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi, 2008, s. 255.

[31] A.g.e., s. 263.

JOHN STUART MILL

Yıldız Silier

Liberalizmin anayurdu İngiltere'de 17. yüzyılda John Locke (1632-1704), 19. yüzyılda ise John Stuart Mill (1806-1873) liberal kuramın ahlâki temelleri ve politik hedeflerini en yetkin biçimde dile getirdiler. Çalışmaları epistemoloji ve politika felsefesi alanlarında yoğunlaşan ve toplum sözleşmesi kuramcılarının önde gelenlerinden olan Locke'a göre devletin varlık nedeni ve temel görevi, bireylerin doğal hakları olan; yaşam, özgürlük ve özel mülkiyet haklarını güvence altına almaktı. Etik ve politika felsefesi arasında köprüler kurmaya çalışan (Locke'un savunduğu toplum sözleşmesi ve doğal haklar çerçevesini reddeden) Mill'in temel problemi ise, modern toplumda tehdit altında olduğuna inandığı bireyselliğin kapsamlı bir savunusunu yapmaktı. Bu makalede, Mill'in üç temel eserindeki [*Özgürlük Üstüne* (1859), *Faydacılık* (1863) ve *Kadınların Köleleştirilişi* (1869)] anahtar kavramlar olan; bireysellik, özgürlük ve mutluluk kavramlarına odaklanarak, Mill'in bireysellik düşüncesi aracılığıyla bireyin özgürlüğü ve toplumun mutluluğunu nasıl birleştirmeye çalıştığını ele alacağım.[1]

Üç yaşında Eski Yunanca, sekiz yaşında Latince, geometri ve cebir öğrenen, on yaşında Platon'un eserlerini, on üç yaşında mantık, tarih ve ekonomi politik kitapları okuyan, babası tarafından evde özel eğitim verilerek bir "dâhi çocuk" olarak yetiştirilen John Stuart Mill, 21 yaşındayken geçirdiği bunalım sonucunda entelektüel olarak fazla geliştiğini ama artık hiçbir şey hissedemediğini, estetik ve duygusal açılardan çok yetersiz olduğunu fark edip babasının

[1] Bu makaleyi okuyup, değerli görüşlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Gürol Irzık ve Yrd. Doç. Dr. Ayşen Candaş'a teşekkür ederim.

sıkı eğitim yöntemini sorgulamaya başlar. Bu sorgulama esnasında romantik dönem şairlerini keşfeder ve bireyselliğin ancak entelektüel, duygusal ve estetik yetiler birlikte geliştirildikten sonra, çokyönlü bir şekilde elde edilebileceği fikrine ulaşır. Goethe ve Schiller gibi Alman idealizminin önde gelen düşünürlerinin yanı sıra, 1851'de evlendiği Harriet Taylor'la 1830'da tanışmasından sonra feminizme ve Fransız ütopik sosyalistlerine de ilgi duymaya başlar. En beğendiği kitabı olan *Özgürlük Üstüne* eserini eşiyle ortak yazdığını belirten Mill, bu kitabı 1858'de ölen Harriet'a adar.[2] 1823'te girdiği Doğu Hindistan Kumpanyası'nda, Teftiş Bürosu Başkanlığı görevine kadar yükselir ve 35 yıl burada çalışır. 1865'te milletvekili seçilir, üç yıl boyunca parlamentoda görev yaparken özellikle kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınması için mücadele eder. 1867'de Edinburgh'daki Saint Andrew Üniversitesi'ne rektör olur. Mill'in yararcılıktan sosyalizm sempatizanlığına uzanan kişisel gelişim öyküsü, Aydınlanmacı gelenekle romantik geleneği uzlaştırma çabası olarak da yorumlanabilir.[3]

Özgürlük: Düşünce, Eylem ve Seçme Özgürlüğü

Mill, *Özgürlük Üstüne* başlıklı eserinin ilk sayfalarında, bu kitabın temel meselesinin toplumun birey üzerinde uygulayabileceği meşru gücün sınırlarını belirlemek olduğunu söyler. Başka bir deyişle, bireyin davranışlarında tamamen özgür olacağı ve kimsenin kendisine karışamayacağı alan nedir? Bu soruyu cevaplamanın çağdaş toplumda ne kadar gerekli olduğunu anlatırken, bireyselliğin hangi açılardan tehdit altında bulunduğunu analiz eder. Tarihsel olarak, bireyin özgürlük talebinin nasıl farklı biçimlere büründüğünü, toplumsal gelişmenin dört aşaması arasında bir ayrım yaparak ele alır.[4]

Önceleri, bireyin özgürlüğü ile toplumun otoritesi arasındaki mücadele, yönetenler ile yönetilenlerin ilişkisinde ortaya çıkar. Eski Yunan'daki bazı demokratik şehir devletleri haricinde, yönetenler ve yönetilenlerin çıkarları arasında bir çatışma olduğu için, bireyin özgürlük talebi, toplumun politik baskıya karşı kendisini nasıl koruyabileceği meselesine odaklanır. Bu görüşün başlıca temsilcilerinden olan John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* (1690) adlı eserinde, hükümetin vatandaşlarına karşı temel görevlerinin ne olduğunu, kuvvet-

---

[2] John Stuart Mill, *Autobiography,* Oxford: Oxford University Press, 1952, s. 161, 204-205, 212-214, 225. Çoğu eleştirmen, Mill'in, bu kitabı eşiyle ortak yazdığı iddiasını önemsemez ve Mill'in Harriet'ın kitaba katkısını abarttığını düşünür. Feminist kuram geliştikçe, Harriet Taylor da dâhil olmak üzere birçok kadının ihmal edilen emeği su yüzüne çıkmaya başlar. Bu konuda ilginç bir çalışma için, bkz. Jo Ellen Jacobs, *The Voice of Harriet Taylor Mill,* Bloomington: Indiana University Press, 2002, s. 195-253.

[3] John Skorupski, *Why Read Mill Today?,* London: Routledge, 2006, s. 2-4.

[4] Jonathan Riley, *Mill on Liberty,* London: Routledge, 1998, s. 39-42.

ler ayrılığı yoluyla hükümetin gücünü kötüye kullanmasının nasıl denetlenebileceğini ve halkın genel ayaklanma hakkının hangi koşullarda doğacağını ele alır.

İkinci aşamada, özgürlük ile otorite arasındaki mücadele başka bir biçime bürünür. Artık hedef, yönetenlerin iktidarını sınırlamak değil, yönetenlerle yönetilenler arasındaki çıkar ayrılığını gidermek, yani halkın kendi kendini yöneteceği bir politik sistem yaratmaktır. Fransız Devrimi'nde en güçlü biçimiyle ortaya konan bu talebin teorik temellerini, Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* (1762) eserinde bulabiliriz.

Üçüncü aşamada, hükümetin halkın çoğunluğu tarafından kontrol edildiği durumlarda bile, bunun her bireyin kendi kendini yönetmesi değil, diğerleri tarafından yönetilmesi anlamına geldiği ortaya çıkar. "Çoğunluk diktatörlüğü" nün azınlıklara baskı yapmasını engellemek için hükümetin mutlak gücünün sınırlanması gerektiği idrak edilir. Bunun sonucunda, 1776'da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ile tescillenen ve bugün liberal demokrasi olarak adlandırdığımız, anayasal denetimle yetki sınırları belirlenmiş, demokratik bir hükümet talep edilir. Ancak bu tür yönetim biçimlerinde bireysel özgürlüklerin (özellikle, din, vicdan ve düşünce özgürlüğünün) garanti altına alınabileceği iddia edilir.

Hâlbuki toplumun, siyasi otoritenin baskısına karşı kendini daha iyi korumasını sağlayan bu tarihsel ilerleme aşamalarının göz ardı ettiği nokta, toplumsal baskılar karşısında bireyselliğin nasıl korunabileceği meselesidir. Mill, bireysel özgürlüğün mümkün olabilmesi için, bireyin hem siyasi hem de toplumsal baskılara karşı koyabilmesini sağlayan, kimsenin müdahale edemediği bir "özel alan"a sahip olması gerektiğini savunur.

Mill'e göre, içinde yaşadığı Viktorya dönemi İngilteresi'nde özgürlüğü ve bireyselliği en çok tehdit eden unsur, teknoloji ve iletişimdeki gelişmelerin de etkisiyle orta sınıfın gücünün giderek artması, bu sınıfın normlarının ve değer yargılarının ("ticari karakter") tüm topluma yayılmasıdır. Mill, Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* (1835) eserinin modern toplumda özgürlüğü tehdit eden yeni koşulları en yetkin şekilde değerlendirdiğini iddia eder. Buna göre, liberal demokrasi hem çağımızın vazgeçilmez siyasi rejimidir hem de özgürlüğe ilişkin yeni tehlikeler barındırır. Tocqueville'in kitabına dair, 1840'ta *Edinburgh Review* dergisinde yazdığı eleştiri yazısında Mill, bu yapıtın en büyük eksikliğinin "çoğunluğun zorbalığı"nı fazla örnek vermeden, çok soyut ele alması olduğunu söyler. Toplum baskısı, beden üzerinde değil, ruh üzerinde zorbalığa yol açar; çoğunluğun düşüncesini ya da dinî inancını sorgulamaya cüret edenlerin maruz kalacağı baskıların yanı sıra, kimsenin kamuoyunun görüşlerini eleştirmeye cesaret edemediği bir dalkavukluk iklimi yaygınlaşır:[5]

---

[5] John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 2005, s. 185.

> (...) devlet yöneticilerinin diktatörlüğüne karşı korunma yeterli değildir. Egemen düşünce ve duygunun diktasına karşı da korunma gereklidir; toplumun kendi düşünce ve uygulamalarını bunlara karşı çıkanlara, uygar cezalar dışındaki araçlarla, davranış kuralları olarak zorla kabul ettirmek eğilimine; kendi gidişine uymayan herhangi bir kişiliğin gelişmesini kösteklemek ve mümkünse oluşmasını önlemek, insanların hepsini toplumun örneğine uymaya zorunlu kılmak eğilimine karşı da bir korunma ister.[6]

Mill, toplumun bireye karşı zorlama ve denetim uygulamasının meşru olduğu tek durumun, başkalarına gelecek zararı önlemek olduğunu savunur. Düşünüre göre, tüm yetişkin bireyler, sadece davranışlarının başkalarını ilgilendiren kısmından dolayı topluma karşı sorumludur; hayatlarının yalnız kendilerini ilgilendiren kısmında ise mutlak şekilde bağımsızdırlar. "İnsan özgürlüğünün özel alanı", vicdan, düşünce, duygu özgürlüğünü, düşüncelerini söyleme ve yayma özgürlüğünü içerir. Mill, özgürlüğü kişisel özerklikle özdeşleştirerek şöyle tanımlar: "Özgürlük demeye layık biricik özgürlük, başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya ya da onların mutluluğa ulaşma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda arama özgürlüğüdür."[7] Bu nedenle, kişiye özel davranışların kamu otoritesi yoluyla düzenlenmesi ahlâki açıdan yanlıştır. *Özgürlük Üstüne* kitabında özgürlük; düşünce özgürlüğü, eylem özgürlüğü ve seçme özgürlüğü üzerinden ele alınır. Mill, bireylerin düşünce özgürlüğünün neden hiçbir şekilde sınırlandırılmaması gerektiğine dair üç argüman geliştirir.

İlk olarak, başkalarının görüşlerini bastırmaya çalışanlar, dogmatik biçimde kendi görüşlerinin doğru olduğuna inanırlar; yanılmazlık taslayıp, kendi fikirlerini başkalarına empoze etmeye çalışırlar.[8] Oysa, tarih bize tüm düşüncelerin yanılma payı barındırdığını öğretir; eğer bastırılan görüş doğruysa, çok şey kaybederiz. Şu anda erdemli insan deyince ilk aklımıza gelen kişilerden olan Sokrates'in, çağdaşları tarafından tanrıtanımazlık ve gençleri yoldan çıkarmakla suçlanarak ölüme mahkûm edilmiş olması, farklı düşüncelere karşı tahammülsüzlüğün yol açabileceği zulmün tarihteki en iyi örneklerindendir ve "tarih zulümle susturulmuş gerçek örnekleriyle doludur."[9]

İkinci argüman, şu varsayıma dayanır: hakikate ulaşmanın tek yolu, bir konu hakkındaki karşıt görüşlerin tartışılmasıdır; çünkü insanların, yanılgılarını tartışma ve deneme yoluyla düzeltme yeteneği vardır. Kendi savunduğu görüşün karşıtlarını, bunları en iyi savunanların ağzından dinleyip üzerine düşün-

---

[6] A.g.e., s. 15.
[7] A.g.e., s. 21, 24.
[8] A.g.e., s. 30.
[9] A.g.e., s. 39, 43.

memiş birisi, aslında kendi savunduğu tezi biliyor sayılamaz.[10] "Düşünme özgürlüğü, yalnızca büyük düşünürler yetiştirmek için gerekli değildir. Tam tersine, düşünce özgürlüğü, ortalama insanların düşünsel olarak ulaşmak yeteneğinde oldukları çapa varabilmelerini olanaklı kılmak için de gene o kadar, hattâ daha bile çok, gereklidir."[11]

Mill üçüncü olarak, düşünce özgürlüğünü engelleyenlerin, aslında kendi kuyularını kazdıklarını; çünkü istemeden de olsa kendi savundukları görüşlerin anlamını ve canlılığını yitirmesine yol açtıklarını iddia eder. Tartışıldığı sürece canlı olan fikirler, mutlaklaştırıldıkları için, körü körüne inanılan dogmalara dönüşür.

Günümüzde, özgürlük ve demokrasi gibi kavramların içinin boşaldığından yakınırken, Mill'in aktif kamusal tartışma ortamlarının var olmasının önemine dair sezgisinin hâlâ ne kadar güncel olduğunu anlarız. İnsanlar bazı fikirleri kanıksadıkça, onlar üzerinde düşünmeyi bırakır ve eleştirel olarak yeniden değerlendirilmeyen, kalıplaşmış görüşler hâkim hâle gelir. Serbest tartışma ortamının olmadığı yerlerde, insanların zihinsel yetilerinin önemli bir kısmı da kullanılmadığı için körelir ve insan doğası yoksullaşır. Ayrıca, kendi düşüncelerini oluşturamayan kitleler, güce tapar hâle gelip kolayca manipüle edildiği için de demokrasi zayıflar.

Mill, eleştirel düşünme yeteneğinin, özgürlüğün önkoşullarından biri olduğunu iddia ettiği için, düşünce ve tartışma özgürlüğünün olmadığı toplumlarda bireysel özgürlüğün mümkün olamayacağını savunur:

> (...) ırkın daha ergenlik çağına gelmemiş sayılabileceği o geri toplum hallerinde (...) uygar olmayanları yönetmede istibdat meşru bir yönetim biçimidir, yeter ki gaye onların düzeltilmesi olsun (...) özgürlüğün, bir ilke olarak, insanların serbest ve eşit tartışmayla düzelebilir hâle gelmelerinden önceki herhangi bir durumda asla uygulama yeri yoktur. O zamana kadar, onlar için, o da eğer böyle birini bulacak kadar şansları varsa, bir Ekber'e, bir Charlemagne'a kesin olarak boyun eğmekten başka yapacak bir şey yoktur.[12]

Günümüz çerçevesinden bakıldığında, "paternalizm" olarak adlandırılıp eleştirilebilecek bu görüşlerin temelinde, özgürlüğün ancak kendi kendini yönetebilme yeteneğine sahip olanlara uygun olduğu fikri yatar. Nasıl ki çocuklar ve zihinsel özürlüler kendileri için neyin iyi olacağına karar veremezlerse, "geri" ülkelerin halkları da, yüzyıllardır otoriteye boyun eğmeye koşullandırıldıkları için, kendi akıllarını kullanma yeteneğini henüz geliştirmemişlerdir. Bu yüzden,

---

[10] A.g.e., s. 33, 34, 53.
[11] A.g.e., s. 50.
[12] A.g.e., s. 22.

Rousseau'nun ideal yasa koyucusuna benzeyen bir liderin, onları eğitim yoluyla demokrasiye hazır hâle getirmesi lazımdır. Mill'in bu görüşlerinin, onu İngiltere'nin Hindistan'ı yönetmesinin meşru ve gerekli olduğu fikrine götürdüğünü hatırlatmakta yarar var.[13] Öte yandan, bireyselliğin gelişmediği bir toplumda tam anlamıyla bireysel özgürlüğün de (az sayıdaki istisnai birey haricinde) mümkün olamayacağı fikrinin sağduyuya ters düşmediği söylenebilir.

Mill'in özgürlük ilkesi (birey, başkalarına zarar vermedikçe her istediğini yapabilir) aslında bireysel özgürlüğün ne olduğunu değil, eylem özgürlüğünün sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiğini belirtir. Mill'e göre, ancak düşünme ve seçme özgürlüğüne sahip olanların (yani özgür bireylerin) eylem özgürlüğü bu ilkeyle belirlenebilir. Mill, bütün ahlâki sorunlarda "ileri bir yaratık olarak bir insanın daimi çıkarlarına dayanan fayda"yı, başvurulacak en yüksek ölçüt olarak öne sürer.[14] Buna göre, bireyselliğini geliştirememiş, "kul mantığı"nı içselleştirmiş kişilerin, kendileri için neyin en doğru olduğu konusunda yanılma ihtimalleri büyük olduğu için, özgürlük ilkesi doğrudan onların davranışlarına uygulanırsa, bu kişiler kısa vadeli çıkarlarının peşinden giderek uzun vadeli çıkarlarını ihmal edebilirler. Öte yandan, Mill'in seçme özgürlüğüne dair görüşlerine baktığımızda, kişinin hata yaparak öğrenmesi gerektiğini ve kendine zarar verme hakkının da olduğunu öğrendiğimiz için, "geri" ülke halklarına diğerlerine uygun olan eylem özgürlüğünü tanımamasında bir çelişki olduğu görülebilir.

Kişinin kendisine zarar verme hakkının da olması gerektiğini savunan Mill'in, bugün "doğal" kabul ettiğimiz bir uygulamaya karşı çıkıp, sürücülere emniyet kemeri zorunluluğu getirilmesinin yanlış olduğunu söylemesi muhtemeldir.[15] Öte yandan, "gelişmiş" ülkelerde devletin, evlenmek isteyenlere ancak çocuklarına yeterli maddi koşullar sağlayabileceklerse evlilik izni verilmesi gerektiğini savunması, Mill'in başkalarına "zarar" vermemek ilkesini, bugün bizim, devletin özel alana müdahalesi olarak göreceğimiz bir şekilde, fazlasıyla genişlettiğini gösterir. "Dünyaya getirilecek çocuğa arzu edilir bir yaşayışın hiç değilse olağan şartlarını olsun sağlamadan bu sorumluluğu yüklenmek (...) o çocuğa karşı bir suçtur." Mill'e göre, bu tür yasalar, özgürlüğe bir saldırı değil, devletin başkalarına zarar veren bir eylemi yasaklamak için yaptığı bir müdahaledir.[16]

---

[13] John Skorupski, *Why Read Mill Today?,* s. 89.

[14] John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar,* s. 22.

[15] John Skorupski, *Why Read Mill Today?,* s. 46. Öte yandan, bu konu Mill'in faydacılığı ile bireysellik kavramı arasındaki gerilime de işaret ediyor olabilir. Toplumsal faydayı artırmak için, bireyin belirli özgürlükleri kısıtlanabilir.

[16] John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar,* s. 143.

Mill, düşünce özgürlüğünün mutlak olması gerektiğini ama düşünceleri ifade etme özgürlüğünün, eğer başkalarına zarar verme ihtimali varsa, kısıtlanması gerektiğini belirtir. Seçme özgürlüğü ise esasen, düşünce ve eylem özgürlüğünün sentezi ve bireysel özgürlüğün temelidir. Bireyin kendi değer ve düşüncelerini belirleyip, bunlara uygun bir yaşam sürebilmesinin, yani nasıl bir yaşam biçimini seçeceğine kendisinin karar vermesinin önündeki en büyük engel, geleneklerin baskısıyla insan doğasının deforme olmasıdır:

> Töreler alışılmış koşullar ve alışılmış karakterler için yapılmıştır; bireyin koşulları ya da karakteriyse alışılmışın dışında olabilir (...) töreye salt töre olduğu için uymak, bireye hiçbir şey öğretmez (...) Kavrayış, yargılama, ayırt etme duygusu (...) ve hattâ ahlâki tercih gibi insana özgü olan yetiler ancak bir tercih yapmakta kullanılırlar. Herhangi bir şeyi töredir diye yapan kimse hiçbir tercih yapmış olmaz (...) Adale gücü gibi, zihnî ve manevi güçler de salt kullanılmakla geliştirilebilir (...) Kendi yaşama planını seçmeyi topluma ya da kendi çevresinde bulunanlara bırakan kimsenin, maymun gibi taklit etme yetisinden başka hiçbir yetiye gereksinimi yoktur. Kendi planını kendi seçen kimse bütün yetilerini kullanır.[17]

Bireyselliğin Önündeki Engeller

Mill'in bireysellik hakkındaki görüşlerini en kapsamlı ve etkileyici biçimde sergilediği yer, *Özgürlük Üstüne* kitabının, "Mutluluğun Öğelerinden Birisi Olarak Bireysellik" adlı üçüncü bölümüdür. İnsan doğası hakkındaki düşünceleri, onun bireysellik kavramını biçimlendirir. Bu idealin temelindeyse, Aristoteles'in *eudaimonia* (mutluluk ya da insanın serpilmesi) anlayışı, Schiller'in duyuların eğitilmesi fikri ve romantiklerin benimsediği çokyönlü insan doğası kavrayışı yatar.[18] "İnsan yapısı, bir modele göre yapılıp kendisine emredilecek işi harfi harfine görmeye koşullandırılacak bir makine değildir, kendisini canlı bir varlık yapan iç kuvvetlerin eğilimine göre enine boyuna gelişmek ve büyümek isteyen bir ağaçtır."[19]

Mill, bireyselliğin çokyönlü gelişmesi için insanın bireysel yanı (güçlü arzular sayesinde özgünlüğünü ifade etmesi) ile toplumsal yanının (güçlü vicdan sayesinde bireyin kendi yararını toplumsal yararla birleştirebilmesi) denge içinde olmasının gerektiğini düşünür. Bireye sadece kendisini ilgilendiren konularda güçlü arzuları, başkalarını ilgilendiren konularda ise güçlü vicdanı hâkim olmalıdır. Böylece, onun deyimiyle pagan kendini ortaya koyma pratiği ile Hıris-

---

[17] A.g.e., s. 81.

[18] John Skorupski, *Why Read Mill Today?*, s. 26-28, 30-31.

[19] John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 82.

tiyan ahlâkının temelindeki kendini yadsıma eğiliminin sentezi olan (ikisinin de tek taraflı ve eksik yanlarını aşan) Perikles gibi ideal bir karakter olarak ortaya çıkabilir. Mill, yaşadığı dönemin İngilteresi'nde dinin ve ticari ruhun etkisiyle insanlarda dış normlara uygun davranma eğiliminin yaygınlaştığını, güçlü arzuların sadece iş alanında, ticaret tutkusu biçiminde var olabildiğini iddia eder.[20]

Hiyerarşik toplumlarda töreler ve geleneklerin baskısı; eşitlikçi ve demokratik toplumlarda ise özellikle kamuoyu görüşünün ağırlık kazanması bireyselliği baskı altına alır. Wilhelm von Humboldt'un, insanın gelişmesinin zorunlu koşullarının özgürlük ve durumların çeşitliliği olduğu tezini kabul eden Mill'e göre, "durumların çeşitliliği" İngiltere'de günden güne azalmaktadır. Eskiden çeşitli gruplar ve meslek sahipleri ayrı âlemlerde yaşardı. Oysa şimdi herkes "aynı şeyleri okuyor, aynı şeyleri dinliyor, aynı şeyleri görüyor, aynı yerlere gidiyor; insanların umutları, korkuları aynı şeylere yönelik, sahip oldukları haklar ve özgürlükler aynı, bunlara sahip çıkmak için ellerindeki araçları gene aynıdır (...) Çağımızın bütün siyasi değişiklikleri, hepsi de aşağıda olanları yükseltmeye ya da yukarıda olanları aşağıya indirmeye çalıştıkları için (...) eğitim, insanları ortak etkilerin altına soktuğu için" ve ulaşım araçları, ticaret ve üretim artışının sonucunda "tıpkılaştırma" ilerlemektedir; "yükselme isteği artık belirli bir sınıfın özelliği olmaktan çıkarak bütün sınıfların niteliği hâline geliyor."[21]

Böylelikle, kapitalizmin gelişmesiyle bireyin ön plana çıktığı ve bireyselliğin arttığı iddialarına karşı çıkan Mill'e göre, eskiden daha yaygın olan bireysellik, özellikle modern toplumda tehdit altındadır. Peki neden? Bu tezin kaynağında, Nietzsche'nin de benimsediği "sürü ahlâkı"nın ya da kitle kültürünün, dehanın gelişmesini zorlaştırdığı görüşü yatar:

> Kendiliğindenlik ve bireysellik öğesinin aşırı halde olduğu, toplumsal ilkenin onunla çetin bir mücadele yapmak zorunda bulunduğu bir dönem olmuştur (...) Fakat şimdi toplum, bireyselliği adamakıllı alt etmiştir; artık insan bünyesini korkutan tehlike, kişisel dürtülerin ve tercihlerin aşırılığı değil, yetersizliğidir (...) Çağımızda, toplumun en yüksek sınıfından tutun da en alt tabakasına kadar her birey, insana kötü kötü bakan bir sansürün gözetlemesi altında yaşıyor gibidir (...) Onlar kendilerine şunları soruyorlar: Benim konumuma yakışan nedir? Benim durumumda ve mali koşullarımda bulunan kimseler alışıldığı üzere ne yapıyorlar? Ya da (daha kötüsü) benimkinden daha üstün bir durumda ve halde bulunan kimseler alışılmış olarak ne yapıyorlar? (...) bunların zevklerinde artık bireysellik yoktur, sürü hâlinde davranış vardır; sadece herkes tarafından yapılan şeyler arasından birini seçerler

[20] Jonathan Riley, *Mill on Liberty*, s. 78, 79, 82; John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 95.

[21] John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 99.

> (...) bizzat kendi doğalarına uymaya uymaya, sonunda kendilerine uyacak doğa kalmaz; insani kapasiteleri solar (...) düşünce ve duyguları kalırsa bile bunlar onların asıl kendi düşünce ve duyguları olmaz.[22]

Mill'e göre uygarlık geliştikçe, siyasal ilerlemeler sonucunda sınıflar ve gruplar arasındaki eşitsizlikler azaldığı için, iktidar, bireylerin kontrolünden çıkıp kitlelerin eline geçmiştir. Böylece birey kalabalıklar içinde kaybolmuş, kahramanlık azalmış ve sıradanlık artmıştır.[23] Toplumun aykırı bireyler üzerindeki tahakkümünün artması eğilimini dengelemek için Mill eğitimlilerin çift oy kullanması gerektiğini savunur ve mesleklere göre bir ayrım yapar; ona göre genelde işveren, işçiden daha zekidir, bankacı ise esnaftan daha zekidir; çünkü mesleği gereği daha karışık işlerle ilgilenmesi gerekir. Mill'in eğitimlilerin kamu yararı konusunda tarafsız olacağına fazla bel bağladığı, iyi eğitimin ahlâki gelişkinlik için hem gerekli hem de yeterli olduğunu varsaydığı iddia edilebilir.[24] Mill'in eğitimlilerin çift oy kullanmasını savunması onun seçkinci yanına işaret etmektedir.

"Deha ancak bir *özgürlük atmosferi* içinde rahat nefes alabilir. Deha sahibi insanlar (...) herhangi bir başka insandan daha bireydirler (...) gerçek anlamda deha, düşünce ve eylemde özgünlüktür."[25] Mill'in esas hedefi sadece deha sahibi azınlığı, çoğunluğun toplumsal baskısından korumak değil; çoğunluğun da geleneksel hayat biçimlerinin ötesine geçen alternatif yaşama biçimlerinin farkına varmasını, farklı rol modellerini seçme özgürlüklerini genişletebilmesini sağlamaktır. Herkesin bireyselliğe sahip olacağı bir toplum, gerçekleştirilmesi ne kadar zor olsa da, gelecek bölümde ayrıntılarını göreceğimiz gibi, Mill'in "toplumun mutluluğu"ndan bahsederken kastettiği idealdir. Günümüzde, bi-

---

[22] A.g.e., s. 83-84.

[23] John Robson, "Civilization and Culture as Moral Concepts", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 351-352. Mill'in deyimiyle, "Şimdi bireyler kalabalık içinde kaybolmuşlardır (...) Güç demeye layık biricik güç, kitlelerin gücüdür ve kendilerini o yığınların eğilimlerinin ve içgüdülerinin icra aracı kıldıkları sürece de, hükümetlerin gücüdür (...) Düşünceleri halkoyu diye anılan kimseler (...) Amerika'da beyazlardır; İngiltere'de başlıca orta sınıftır. Fakat her zaman bir kitledir, yani *kolektif sıradanlıktır.*" Ama şimdi kitle, düşüncelerini "kiliseden ya da devletin seçkin önderlerinden" almıyor; "onlara çok benzeyen adamlar, o anın güdülerine göre, gazeteler aracılığıyla onlara seslenerek ya da onlar adına konuşarak düşünceleri oluşturuyorlar." John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar,* s. 90.

[24] C. L. Ten, "Democracy, Socialism, and the Working Classes", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 381, 382, 384.

[25] John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar,* s. 88-89.

reysellik ve bireycilik kavramları çoğunlukla birbirine karıştırılıyor. Mill'in bireysellik kavramı, bireycilikten çok farklıdır; çünkü bireysel özgürlük ile toplumsal işbirliğinin bir arada gelişmesini içerir ve sınıf atlama hırsının egemen hâle gelmesini eleştirir. Sonuç olarak, Mill'e göre özgürlük, bireysellik için elzemdir; bireysellik ise mutluluk ve toplumsal ilerlemenin önkoşuludur.

Mutluluk ve Bireyselliğin Önkoşulları

Mill, özgürlük ve mutluluğun önündeki engellerin aynı olduğunu düşünür. Bunlar, törelerin baskısı, kolektif sıradanlığın gitgide hâkim hâle gelmesi ve farklı yaşam biçimlerine tahammülsüzlüktür. Özgürlüğün bireysellik için neden gerekli olduğu açık şekilde görülse bile, bireyselliğin mutluluk için neden şart olduğu pek açık değildir. Sağduyuya göre, mutluluğa ulaşmak için sağlık, maddi olanaklar, iyi bir aile, yakın arkadaşlar vs. gerekse de, gelişkin bir bireysellik gerekmez. Hattâ geleneklere ve toplumda yaygın olan düşüncelere başkaldırıp eleştirel bir yaklaşım benimseyenlerin, genellikle toplumdan dışlandıklarına ya da başkaları tarafından anlaşılmadıkları için mutsuz olacaklarına inanılır. Oysa Mill bunun aksini iddia ettiği için, genelgeçer mutluluk anlayışıyla da hesaplaşır. 1863'te yazdığı *Faydacılık* eserinde, Bentham'ın faydacılığına getirdiği eleştirilerin üzerine kendi alternatif mutluluk kavramını inşa eder.

Bentham'ın yararcılık felsefesi üç ilkeye dayanır. Önce, bireyin mutluluğu, aldığı zevklerin artması ve çektiği acıların azalması olarak tanımlanır. Sonra, birey için nihai iyinin mutluluk olduğu iddia edilir (yani, insanların mutluluğun yanı sıra istedikleri başka şeyler, aslında mutlu olmak için istedikleri araçlardır).[26] Her bireyin aslında istediği mutluluksa, toplum için en iyi olan da, en çok sayıda insanın mutlu olacağı bir düzendir. Bir başka deyişle, En Büyük Mutluluk İlkesi'ne göre en çok sayıda insanın mutluluğunu sağlayan eylemler doğrudur, bunun tersine yol açanlar ise yanlıştır. Yararcıların amacı, bu ilkelere dayanarak, çoğunluğun mutluluğunu artıracak politik reformların yapılmasını sağlamaktır. Bentham'a göre her bireyin öznel mutluluğu, nesnel bir şekilde (zevklerin yoğunluğuna, süresine vs. bakılarak) ölçülebilir ve toplumun mutluluğu hesaplanırken, her bireyin mutluluğu eşit olarak değerlendirilmelidir. Örneğin, bir çobanın mutluluğu, bir felsefecinin mutluluğundan daha değersiz değildir. Mill'in Bentham'a ilk eleştirisi, bu konuda yoğunlaşır. Mill'e göre mutluluk kavramı sadece zevklerin niceliğiyle değil, niteliğiyle de ilgili olduğu için, çobanın "tatmin olması" ile filozofun "mutluluğu" aynı kefeye konulamaz.

---

[26] Mill, otobiyografisinde Bentham'ın ilkelerini sorgulamaya başladığı dönemi anlatırken, mutluluğun doğrudan onu amaç edinerek değil; ancak dolaylı olarak, insanın hayatını anlamlı kılan başka uğraşların sonucunda elde edilebileceğini düşündüğünü söyler. John Stuart Mill, *Autobiography,* s. 120-121.

Başka bir deyişle, ancak bireyselliği gelişkin olan kişiler için gerçek mutluluktan söz edebiliriz.

Çoğunluk (ya da sağduyu), mutluluğu sadece tatmin olma durumuna indirgese bile, aslında yanılıyor olabilir. Mill, tam da bunu iddia ederek, mutluluk ve tatmin olma kavramlarını birbirinden ayırır; insanın mutluluğunu, hayvanın tatmininden ayırmak gerektiğini söyler. Örneğin, çamur banyosu yapan bir domuzun aldığı zevkin miktarının, gitar çalmayı öğrenen birinin aldığı zevkin miktarından daha fazla olması mümkündür. Bu örneği, kaygan zemine basmadan biraz daha ilerletelim. Sıradan zevkleri olan (fast food atıştırmak, TV'de sadece futbol ya da bir sürü dizi izlemek, bol bol dedikodu ve alışveriş yapmak) biriyle kendini farklı açılardan geliştirmeye çalışan birisini karşılaştırırken, sadece farklı şeylerden mutlu olduklarını mı söylemeliyiz? Yoksa ikincisinin mutluluğunun daha "kapsamlı", "yetkin", "gelişmiş" vb. olduğunu savunabilir miyiz? Sadece zevkler ve renklerin değil, ahlâki değerlerin de tümüyle göreli olduğunun düşünüldüğü, alaycılık, kayıtsızlık ve şüpheciliğin zirveye çıktığı postmodern bir atmosferden bakıldığında, Mill'in savunduğu tezi, önyargısız algılamak bile epey zor.

Mill'e göre insan, doğuştan gelen entelektüel, ahlâki ve estetik kapasitelerini toplumsal olanaklar ve özellikle de iyi bir eğitim sayesinde geliştirdiği ölçüde serpilir, yetkinleşir ya da insanlaşır.[27] Bu yüzden, insana yaraşır bir mutluluktan bahsedebilmek için, eleştirel düşünme yeteneğinin, vicdanın, duyuların gelişmesi ve zevklerin çeşitlenmesi gerekir. Mill'in ağaç metaforunu kullanırsak, dalları daha yükseklere ve kökleri daha derinlere ulaşan bir insanın, mutluluğu da daha kuşatıcı ve kapsamlı olur. Hattâ fazla gelişkin olması nedeniyle kendisini bazen mutsuz hissetse bile, asla "onlardan biri" olmayı tercih etmez. Mill' in, Sokrates ile bir aptalın mutluluğunu karşılaştırdığı şu ünlü sözleri, bu tartıştığımız düşünceleri veciz bir şekilde ifade eder:

> Daha yüksek yetilere sahip olanların mutlu olmaları için daha fazla şeye ihtiyaçları vardır ve daha sık, daha büyük acılar hissedebilirler. Ama gene de, daha aşağı bir varoluş aşamasına dönmeyi hiçbir zaman gerçekten arzulamazlar (...) Bu tercihlerinin, mutluluğu feda etmek anlamına geldiğini düşünenler, aslında birbirinden çok farklı iki kavramı, yani mutluluk ve tatmin olmayı birbirine karıştırırlar. Zevk alma kapasiteleri aşağı olanların, bunları

---

[27] Mill'in kendini geliştirme ideali, birçok açıdan Marx'ın kendini gerçekleştirme kavramına benzese de, Mill'in buna ulaşmak için politik reformları ve eğitimi, Marx'ın ise kapitalizmin körüklediği yabancılaşmanın aşılmasını vurgulaması, aralarındaki önemli farklara işaret eder. Mill, Marx, Nietzsche, Kant ve Sartre'ın ahlâk üzerine görüşlerinin, Sokratik diyalog biçiminde kısa bir karşılaştırması için bkz. Yıldız Silier, *Oburluk Çağı: Felsefe ve Politik-Psikoloji Denemeleri,* İstanbul: Yordam Kitap, 2010, s. 60-69.

> tümüyle tatmin etme olasılığı tabii ki daha fazladır (...) Tatmin olmuş bir domuz olmaktansa, tatmin olmamış bir insan olmak, tatmin olmuş bir ahmak olmaktansa, tatmin olmamış bir Sokrates olmak yeğ tutulur. Ve eğer ahmak ya da domuz farklı bir kanıdaysa, bu onların konunun sadece tek yönünü bilmeleri nedeniyledir.[28]

Tıpkı bir konu hakkında en iyi karar verebilecek olanların, o konudaki karşıt görüşlerin en güçlü argümanlarını bilenler olması gibi, hangi zevkin daha değerli olduğuna karar verebilecek olanlar da, iki zevki de tatmış ve ikisinden de haz alacak yetkinliğe sahip olanlardır.[29] Mill, bu fikre karşı çıkacak olanların eleştirisini öngörerek hemen yanıt verir:

> İki tür hazzı da bilenlerin kimi zaman aşağı hazları tercih ettiği söylenerek itiraz edilebilir; gençliğinde soylu şeylere heves duyanların, yıllar içinde uyuşukluk ve bencilliğe düştüklerinden bahsedilebilir. Soylu duyular hissetme yeteneği çok kırılgan bir bitkiye benzer, düşmanca etkiler ve besin yetersizliğinden kolayca ölebilir. Çoğu gencin iş koşulları bu yüksek kapasiteyi kullanmalarına izin vermezse, entelektüel beğenilerini geliştirme zamanı ve olanağı bulamadıklarından bunları yitirirler ve ulaşabildikleri tek zevk olan daha aşağı zevklere bağımlı hâle gelirler.[30]

Mill'in bu tespitinin günümüzde de tamamen geçerli olduğunu düşünüyorum. Özellikle rekabetçi iş koşullarında, haftada bir günlük tatil elde etmek için, altı gününü yabancılaştığı bir iş ortamında geçiren bireylerin, entelektüel kapasitelerini, estetik beğenilerini ve ahlâki duyarlılıklarını geliştirmelerinin ne kadar zor olduğu açık değil mi?

Mill'e göre mutluluk, sadece üstün yetenekleri olan, az sayıda kişinin tekelinde değildir; uygun toplumsal düzenlemelerle herkesin mutluluğu artırılabilir. Mutluluktan kastedilen anlık yoğun zevklerin daha kalıcı hâle getirilmesi değil, az sayıda ve geçici acı ile çok sayıda ve çeşitlilikte zevkleri barındıran bir hayattır. Bunun tüm insanlarca elde edilmesini engelleyen "sadece berbat bir halde olan eğitim ve rezil toplumsal koşullardır."[31] Mill, tatmin olmuş bir yaşamın temel iki öğesinin huzur ve heyecan olduğunu düşünür. Çoğu kez bunlardan biri bile mutluluk için yeterlidir. Huzurun hâkim olduğu bir yaşam tarzı sürenler, çok az zevkle bile tatmin olabilirler; yoğun heyecan içeren bir hayata sahip olanlar ise acıya büyük ölçüde dayanıklı hâle gelirler. İnsanların çoğunun ha-

---

[28] John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2007, s. 8.
[29] A.g.e., s. 7.
[30] A.g.e., s. 9.
[31] A.g.e., s. 11.

yatlarında huzur ve heyecanı birleştirmesi mümkündür; çok fazla huzur, sonunda heyecan arayışını getirir ve fazla heyecan yaşandıktan sonra huzur özlenir:[32]

> Maddi olanaklar bakımından şanslı olanların yaşamlarını değerli kılacak yeterince lezzet bulamamalarının nedeni, genellikle kendilerinden başka kimseyi umursamamalarıdır (...) Oysa kişisel, duygusal yakınlıklar ve insanlığın kolektif çıkarlarına dair ortak bir his geliştirebilenler, yaşlandıklarında bile hayat dolu kalırlar. Hayatın tatmin edici olmamasının temel sebebi bencillik ve ruhsal gelişimin yetersiz olmasıdır. Yetişkin bir zihin, çevresindeki her şeye bitip tükenmez bir ilgi gösterir; doğadaki nesneler, sanatsal başarılar, şiirin hayal gücü, tarihte olanlar, insanlığın geçmişi, bugünü ve yarını... Bunların binde birini bilmediği halde tüm bunlara kayıtsız kalanlar, baştan beri insani bir ilgiden yoksun olanlardır.[33]

Mill, kişinin kendi çıkarına aykırı olsa bile toplumun mutluluğunu gözetebilmesi için, diğer insanlarla birlik duygusunu içselleştirmesi gerektiğini ve bu konuda eğitimin rolünün büyük olduğunu düşünür. İnsanlar, "vahşilerin bağımsızlığından kurtulup toplumsallaştıkça" ve diğer insanlarla işbirliği yaptıkça, toplumsal hisleri de geliştiğinden, başkalarının çıkarlarına tümüyle kayıtsız kalamaz hâle gelirler.[34] Mill, rekabetçi bir iktisadi düzenin, başkalarının sırtına basarak yükselme hırsını nasıl körüklediğini görmezden geliyor gibidir. Oysa aynı eserinde; para, ün ve güç sevdasının çoğu kez bireyi, toplumun diğer üyeleri için tehlikeli hâle getirdiğinden bahseder ve toplumun mutluluğu için en önemli şeyin erdemli davranışların geliştirilmesi olduğunu söyleyerek, ahlâki bir çözüm önerisi sunar.[35]

Mill, bireyselliğin gelişmesinde eğitimin rolünün çok büyük olduğunu savunur.[36] İdeal eğitimin, aile içinde toplumsallaşmanın ve politik kurumlara katılımın amacı, insanları üç açıdan dengeli bir biçimde geliştirmek olmalıdır. Mill, "yüksek" zevklere sahip, "tarafsız" hakemlerden bahsederken, aklında bu üç yönü birleştiren karakterler vardır.[37]

---

[32] A.g.e., s. 11.

[33] A.g.e., s. 12.

[34] A.g.e., s. 23, 27.

[35] A.g.e., s. 32, 33.

[36] Mill'e göre genel eğitim zorunlu olmalı ama büyük bir kısmı devlet elinde olmamalıdır; çünkü genel bir devlet eğitimi herkesin tektipleştirilmesine yol açar. Ebeveynler, eğitimi "beğendikleri yerden beğendikleri biçimde elde etmeli" ve çocukların bilgilerinin değerlendirilmesi her yıl değişik konulardan girecekleri genel sınavlar aracılığıyla olmalıdır. John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 139-140.

[37] Mill'in bu üç eğitim arasındaki ayrımı en net yaptığı yer, "Inaugural Address at St. Andrews" konuşmasıdır. Bkz. John Robson, "Civilization and Culture as Moral Concepts", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, s. 349.

–Entelektüel gelişim (eleştirel düşünce): Bireysel yanın gelişmesi (kişisel özerklik),
–Ahlâki gelişim (başkalarıyla çıkar birliği hissi): Toplumsal yanın gelişmesi (işbirliği),[38]
–Estetik gelişim (duyguların çeşitlendirilmesi ve yüksek zevklerin geliştirilmesi).

Bu noktada, Mill'in görüşleri arasında bir çelişki sezebiliriz. Mill, bir yandan herkes için iyi yaşam idealinin yukarıda anlattığımız üç öğeden oluştuğunu savunurken, öte yandan aşağıdaki alıntıda vurguladığı gibi, farklı bünyeler için ideal hayatın da çok farklı olabileceğini ve hattâ bireylerin kendilerini geliştirme koşullarının birbirine zıt olabileceğini iddia eder. Belki de, Mill'in mutluluk ilkesi onu tek bir insani gelişim idealine sürüklerken, benimsediği özgürlük ilkesi ise, başkalarına zarar vermedikçe her eylem meşru olduğu için, farklı hayat biçimleri arasında normatif bir karşılaştırma yapılamayacağı sonucuna götürür:[39]

> Bir kimsenin, kabul edilebilir bir miktarda sağduyusu ve tecrübesi bulunmak koşuluyla, kendi yaşayışını kendi bildiği gibi düzenlemesi, en iyi düzenleme olduğundan dolayı değil fakat onun kendi yolu olduğu için en iyisidir. İnsanlar koyun gibi değildir; üstelik koyunlar bile ayırt edilemez şekilde birbirinin tıpkısı değillerdir (...) nasıl bütün bitki çeşitleri aynı fiziksel ortam ve iklim içinde yaşayamazlarsa, onlar da aynı manevi ortam ve iklim içinde sağlam bir biçimde yaşayamazlar. Bir kimsenin doğasının yüksek yönlerinin gelişmesine destek olan şeyler bir başkası için buna engel oluşturur (...) İnsanlar arasında, zevklerinin kaynakları, elem duyma yetenekleri ve çeşitli maddi ve manevi etkenlerin onlara etki edişi bakımından, var olan farklar öyledir ki yaşam biçimlerinde bunu karşılayan bir çeşitlilik olmadıkça, ne mutluluktan tam paylarını alırlar, ne de doğalarının yetenekli bulunduğu çapta bir düşünsel, ahlâki ve estetik boyuta erişebilirler.[40]

Son olarak, Mill'in Bentham'a ikinci eleştirisinden de kısaca bahsedelim. Ona göre Bentham, çoğunluk ilkesini mutlaklaştırdığı için, çoğunluğun mutlak otoritesine tâbi olan bir toplumda bireyselliğin gelişmesinin engellenebileceğini göz ardı eder. Bentham, kamu yararının tek garantisinin temsilî demokrasi için-

---

[38] Wendy Donner, "Mill's Utilitarianism", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 276.

[39] Mill'in bütünsel insan anlayışını oluşturan unsurlardan, ahlâki gelişim sabit olsa bile, entelektüel ve estetik gelişim kategorilerinin içini farklı bireyler farklı şekillerde doldurabileceği için, Mill'in özgürlük ve mutluluk idealleri arasındaki gerilim büyük ölçüde aşılabilir.

[40] John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, s. 93.

de çoğunluğun egemenliği olduğunu savunur. Oysa Mill 1838'de yayımlanan Bentham üzerine makalesinde, kamuoyunun despotizmi tehlikesine dikkat çeker.[41] Bu eleştirisi, bize, *Özgürlük Üstüne* kitabında düşünce özgürlüğüyle ilgili argümanlardaki bir temayı hatırlatır. Buna göre, halkın çoğunluğu, geleneksel düşünceleri hiç sorgulamadan benimser ve dogmatik bir şekilde yanılmazlık taslayıp aykırı düşünceleri bastırmaya meyillidir. Farklı düşüncelerin ifade edilmesi ve farklı yaşam biçimlerine hoşgörü gösterilmesi, seçme özgürlüğünü ve dolayısıyla bireyselliği korumak için şarttır.

Kadınların Özgürleşmesi

Birey-toplum çelişkisi, Mill'in şu ana kadar açıkladığımız görüşlerine damgasını vurmuş gibidir. Harriet Taylor'la ilişkisinin de etkisiyle Mill sonraki yıllarda feminizme ve sosyalizme ilgi duymaya başlar. Özellikle *Kadınların Köleleştirilişi* eserinde, cinsiyetler arasındaki iktidar ilişkilerinin ve erkek tahakkümünün kadınların özgürleşmesini ve bireyselleşmesini nasıl zedelediğine odaklanır. Mill, kadınların eşitlik hakkını hem bir adalet prensibi olarak savunur, hem de cinsiyetler arasındaki ilişkilerin eşitlikçi hâle gelmesinin toplumun genel mutluluğunu nasıl artıracağını ele alır.

Mill için toplumsal ilerleme, önce köle-özgür, soylu-serf ayrımlarını yok ettiği gibi, şimdi de ten rengine dayalı, ırksal ve cinsiyetlerarası eşitsizlikleri giderme yolundadır.[42] "Kadınların köleliği"nin diğer tahakküm ilişkilerine göre daha köklü ve dayanıklı olmasının nedeni, diğer ezilme biçimlerinde sadece azınlığın çıkarı söz konusuyken, kadınların ezilmesinden nüfusun yarısının (yani tüm erkeklerin) kişisel çıkar elde etmesidir:

> Bu iktidarın özlemi, her eve sızmıştır; her aile babasının ya da aile babası olmak isteyen her erkeğin gönlünde yatar. Bu öyle bir iktidardır ki köylü de bu iktidardan, en üst mertebedeki soylu kadar eşit bir pay alır. Ayrıca bu durumda iktidar hırsı en üst düzeyine varmıştır; çünkü bu iktidarı isteyen herkes, onu, kendisine en yakın olan, hayatını birlikte geçirdiği, onunla en fazla ortak şeyi paylaşan, yani otoritesinden bağımsızlaşacak olsa kişisel tercihlerini en çok etkileyecek olanlar üzerinde kullanmak ister.[43]

İnsanların toplumsallaşma biçimleri, onların doğalarını biçimlendirir. Örneğin, kadınlar bin yıllardır erkek egemen toplumlarda yaşayıp genellikle kendilerine

---

[41] A.g.e., s. 179.

[42] John Stuart Mill, *Utilitarianism*, s. 54.

[43] John Stuart Mill, "Kadınların Köleleştirilişi", (*Feminizm*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Afa Yayınları, 1990), *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar* içinde, İstanbul: Belge Yayınları, 2005, s. 114.

biçilen rolleri içselleştirdikleri için, günümüzde "kadın doğası"ndan bahsedilirken sadece deforme edilmiş, "yapay" bir olgu gözlemlenir ve buradan yola çıkarak yanlış genellemeler yapılır. Oysa kadın doğasının tüm potansiyelleriyle anlaşılabilmesi, ancak kadınlar farklı mesleklerde çalışmaya başlayıp kendilerini ifade yolları çeşitlendikten ve aile kurumu eşit bireylerin dostluğuna dayanan bir biçime büründükten sonra mümkün olabilir.[44] Mill, diğer hâkimiyet ilişkilerinde ezenlerin, ezilenlerin karakterini bu denli değiştiremediğini iddia eder ve bunu şöyle açıklar:

> Efendileri kadınlardan yalnızca hizmet değil, onun ötesinde bir şey beklemektedir. Erkekler kadınların yalnızca onlara boyun eğmelerini değil, onların duygularını da istiyorlar. En kaba olanları bir yana bırakılırsa, tüm erkekler, onlara en yakın olan kadınlardan, zorla köle olmalarını değil, gönüllü olarak köle olmalarını; yalnızca bir köle değil, bir cariye olmalarını beklemektedir. Bu yüzden de onların gözünü bağlamak, akıllarını köleleştirmek için ellerinden geleni yapmışlardır (...) Tüm kadınlar en erken yaştan itibaren, olmak istedikleri ideal karakter erkeklerinkinin tam zıddı olmalıymış gibi bir inançla yetiştirilirler; onlar için ideal, iradeye, kendi kendini yönetme gücüne sahip olmak değil, boyun eğmek ve başkalarının denetimine girmektir. Tüm ahlâki değerler onlara, kendileri için değil, başkaları için yaşamaları gerektiğini söyler.[45]

Mill, aile içinde cinsiyetçi rollerin yeniden nasıl üretildiğini anlatırken, erkeklerin bencilliğinin ve iktidar hırsının kaynağının da aile kurumunda aranması gerektiğini dile getirir. Şu çarpıcı sözleriyle ailenin aslında bir "despotizm okulu" olduğunu iddia eder:

> Eğer aile, en iyi biçimde, çoğu zaman söylendiği gibi bir sevgi, şefkat ve kendini sevgiyle ifade edebilme okuluysa, daha sık olarak hiç değilse aile reisi ile ilgili durumlarda, bir hırs, başkalarına yüklenme, kendine her şeyi sınırsız biçimde hak görme okulu ve göz boyayıcı, idealize edilmiş bir bencilliktir. O kadar ki fedakârlık bile orada çok özel bir biçim alır: karısının ve çocuklarının sorumluluğunu yüklenmek, erkek için, salt kendi çıkarlarını ve ona ait olan şeyleri korumak anlamını taşır; onların bireysel mutlulukları erkeğin en ufak kaprisine kurban edilir (...) Aile bir despotizm okuludur (...) Bir oğlan çocuk olmanın ve erkek olarak büyümenin ne demek olduğunu düşünün bir! Hiçbir özel yeteneği, erdemi olmasa ve olabildiğince boş, cahil,

---

[44] John Stuart Mill, *On the Subjection of Women,* New York: Appleton and Company, 1870, s. 38, 41-43.

[45] John Stuart Mill, "Kadınların Köleleştirilişi", *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar içinde*, s. 117.

> geri kafalı olsa da, salt dünyaya erkek olarak gelmiş olmak, ona insanlığın öbür yarısından (...) daha üstün olma hakkını bağışlamaktadır.[46]

Mill, kendi zamanı için bu kadar radikal bir biçimde kadınların eşitliğini ve özgürlüğünü isteyip, tüm mesleklerin ve eğitim kurumlarının kadınlara açık olması gerektiğini, kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmesini savunduktan sonra, birdenbire, evli kadınların esas mesleğinin ev kadınlığı olması gerektiğini ima ederek bizi şaşırtır. Erkeğin para kazanıp, kadının evle ilgili harcamalara göz kulak olduğu işbölümünün iki kişi arasındaki en uygun işbölümü olduğunu söyler. Eğer kadın çalışıp aile bütçesine katkıda bulunursa, küçük yaştaki çocukların bakımı ve eğitimi zaten tümüyle onun sorumluluğunda olduğu için ve kimse çocuklarına onun kadar iyi bakamayacağından, evin düzeni bozulur. Bu yüzden "adil bir düzende evli ve çocuk sahibi kadınların çalışması bence arzu edilebilir bir âdet değildir" der. Kendine ait mülkü olmayan kadının onuru için, para kazanma gücüne sahip olmasının çok önemli olduğunu, ama evli kadınların çalışması için bir sebep olmadığını iddia eder.[47] Tam, Mill'in ev içindeki cinsiyetçi işbölümünün kadınlara zararlı yanlarını görmezden geldiğini düşündüğümüz sırada, bizi gene şaşırtır. Ona göre felsefe, bilim ve sanatta birinci sınıf işler çıkartan hiçbir kadın olmaması, onların daha yeteneksiz olduğunu göstermez çünkü bunun temel nedeni eğitim ve zaman eksikliğidir. Kadınların zamanlarının çoğu ev işleri, çocuk bakımı ve kendilerini güzelleştirmeye gitmektedir; oysa felsefe, sanat ve bilimde en üst düzey yaratıcılık için yoğunlaşmaya ve pratik yapmaya ayrılacak zamana ihtiyaç vardır.[48]

❋

Mill, siyasi ilerlemenin her adımının, çıkar çatışmalarının kaynağını yok ettiğini, yani sınıflar, bireyler arasındaki yasal ayrıcalıklara son vererek eşitliği artırdığını iddia eder.[49] Böylelikle, genellikle siyasi ilerlemelerle eş zamanlı olan iktisadi ilerlemenin, zengin-fakir uçurumunu derinleştirdiğini ve sınıflar arasındaki çelişkileri yok etmediğini göz ardı eder. 1879 yılında, Mill öldükten sonra yayımlanan "Chapters on Socialism" adlı makalesinde onun sadece kadın meselesinde değil, sosyalizmle ilgili görüşlerinde de çelişkiler olduğunu görürüz. Bu makalede, önce en önemli çağdaş sosyalist argümanları özetleyeceğini söyler. Fourier, Blanc ve Owen'dan uzun alıntılar yapar ama aynı yıllarda İngiltere'de yaşayan Marx'a hiç atıfta bulunmaz; oysa *Kapital*'in ilk cildi 1867'de yayımlanmıştır. Mill, bir yandan ütopik sosyalistlerin görüşlerini benimserken,

---

[46] A.g.e., s. 175-176.
[47] John Stuart Mill, *On the Subjection of Womens*, s. 87-89.
[48] A.g.e., s. 136-139.
[49] John Stuart Mill, *Utilitarianism*, s. 28.

öte yandan onların kapitalizme temel eleştirisini (rekabetin herkesi birbirine düşman yaptığı, işçilerin ücretlerini düşürdüğü ve tekelciliği artırdığı yönündeki eleştirisini) reddederek, rekabetçi piyasa sisteminin herkesin iş olanaklarını artırdığını ve tüketiciye yararlı olduğunu vurgular.[50] Kapitalizm geliştikçe, adaletsizliğin yavaş yavaş azalacağına inanır.[51] Öte yandan, farklı yaşam biçimleri ve alternatiflerin ortaya çıkması için, deneysel komünlerde yapılan ortaklaşa üretimi destekler; bunlar diğer üretim biçimleriyle rekabet ederek kendilerini ispat ederlerse, sosyalizmin yaygınlaşabileceğini iddia eder. Ama devrimci sosyalizm, devletin gücünü artıracağı için, bireyselliği bastırır ve her zaman kötüdür.[52] Mill'e göre sosyalizm halka değil sadece elitlere uygundur; çünkü ancak insanlar bencil olmadığı zaman sosyalizm uygulanabilir.[53]

Mill otobiyografisinde, yaşadığı kişisel dönüşümü anlatırken, eskiye göre daha az demokrat olduğunu; "çünkü eğitimin bu kadar acınacak halde yetersiz olmaya devam etmesi durumunda, kitlenin bilgisizliğinden, özellikle de çıkarcılığı ve zalimliğinden ürktüğünü" söyler. Ama öte yandan, eskiye oranla daha çok sosyalist olduğunu belirterek, şunları da söyler: "Geleceğin toplumsal problemini biz, en yüksek bireysel hareket özgürlüğünün, dünyadaki hammaddelerin ortak mülkiyeti ve birleşmiş emeğin bütün kazançlara ortaklığıyla nasıl bağdaştırılabileceğinde görüyoruz."[54]

Mill'in görüşleri, 19. yüzyılın yükselen orta sınıfının çelişkilerini de yansıtır. Bir yandan tarihsel ilerlemeye ve kapitalizme duyulan iyimser inanç, öte yandan yeni toplum modellerini deneme hevesi; hem bireyin potansiyellerinin yüceltildiği bir hümanizm hem de demokrasinin ilerleyişiyle kitlelerin yükselişinden duyulan endişe... Mill'in, liberalizmin en renkli ve kapsamlı savunusunu yapmış olduğu iddia edilebilir. Tüm zaaf ve eksikliklerine rağmen Mill, bireyselliğe yönelik tehditleri ve gittikçe yaygınlaşan vasatlığı eleştirmesiyle, bugün "mahalle baskısı" üzerine tartışmalarda değinilen çoğunluğun baskısını kapsamlı biçimde ele almasıyla günümüzde de önemini sürdürmektedir.

---

[50] John Stuart Mill, "Chapters on Socialism", *Essays on Economics and Society* içinde, Toronto: University of Toronto Press, 1967, s. 729.

[51] A.g.e., s. 736.

[52] A.g.e., s. 737, 746, 749.

[53] John Stuart Mill, "Temsilî Hükümet Üzerine Düşünceler", *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar* içinde, çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 2005, s. 157.

[54] John Stuart Mill, *Autobiography.*, s. 182.

Kaynakça

Donner, Wendy, "Mill's Utilitarianism", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Jacobs, Jo Ellen, *The Voice of Harriet Taylor Mill,* Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Mill, John Stuart, *On the Subjection of Women,* New York: Appleton and Company, 1870.

Mill, John Stuart, *Autobiography,* Oxford: Oxford University Press, 1952.

Mill, John Stuart, "Chapters on Socialism", *Essays on Economics and Society* içinde, Toronto: University of Toronto Press, 1967.

Mill, John Stuart, *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar,* çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 2005.

Mill, John Stuart, "Kadınların Köleleştirilişi", çev. Şirin Tekeli, *Feminizm,* Afa Yayınları, 1990; *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar* içinde, İstanbul: Belge Yayınları, 2005.

Mill, John Stuart, "Temsilî Hükümet Üzerine Düşünceler", *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar* içinde, çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 2005.

Mill, John Stuart, *Utilitarianism,* Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2007.

Riley, Jonathan, *Mill on Liberty,* London: Routledge, 1998.

Robson, John, "Civilization and Culture as Moral Concepts", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Silier, Yıldız, *Oburluk Çağı: Felsefe ve Politik-Psikoloji Denemeleri,* İstanbul: Yordam Kitap, 2010.

Skorupski, John, *Why Read Mill Today?,* London: Routledge, 2006.

Ten, C. L., "Democracy, Socialism, and the Working Classes", *The Cambridge Companion to Mill* içinde, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KARL HEINRICH MARX

Bora Erdağı

Karl Heinrich Marx (1818-1881) çağdaş siyaset teorisi, çağdaş siyaset felsefesi, çağdaş siyaset tarihi çalışmalarının en önemli referans düşünürlerinden biridir. Bu tespitin yapılmasına olanak sağlayan birkaç gerekçe sayılabilir. İlk olarak, Marx'ın çalışmalarında ortaya koyduğu fikir ve eleştirilerin, siyasal pratikler anlamında hısımlar ve hasımlar oluşturmaya yatkın olması; ikinci olarak, kapitalizm eleştirisinin derinliği ve hâlen geçerliliğini koruması sayılabilir. Bunlar aynı zamanda, çağdaş dünyaya dair çalışmalarda Marx'ın fikirlerinin alternatif bir konum yaratma olanağının yeniden değerlendirilmesine yol açar. Bu da hem bilimsel ilginin artmasını hem de çağdaş dünyanın alternatif siyaset özneleri için Marx'ın siyaset görüşlerinin hatırlanmasını ve tartışılmasını sağlar.

Marx'ın, siyaset felsefesi tarihinin referans düşünürlerinden biri olmasını sağlayan bir başka gerekçe ise, ilk iki gerekçeye bağlı olarak Marx'ın fikirlerinin somut olarak siyasal pratiklerce kısmen de olsa "gerçekleştirilmiş" olmasıdır. Böylece Marksist gelenek ve onun siyasal pratikleri ne zaman hatırlansa, siyaset alanının aktörleri Marx'ı da yeniden düşünmek zorunda kalmaktadır.

Bu makalede ilkin Marx'ın, siyaset felsefesi tarihinde neden referans düşünür olarak kabul gördüğü biraz daha ayrıntılı olarak incelenecek, ardından yaklaşımının temel kavramları felsefi, reel ve somut uğrakları itibarıyla birbirleriyle ilişkili olarak yeniden sunulacaktır. Sonuç bölümünde ise Marx'ın siyaset anlayışının kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Giriş

Marx 19. yüzyılın sonlarından günümüze değin çok sayıda teorik ardıla (Marksologa, Marksist düşünüre ve eleştirmene),[1] taraftara (komünist, sosyalist, sendikalist, anarşist militana)[2] ve bir o kadar da, siyasal eleştirileri ve hedefleri bakımından diğer siyasal düşüncelere (liberal ve eşitlikçi sosyal demokrat politikalara) ve alternatif düşünce çevrelerine (ekolojistlere, ütopistlere ve eşitlikçi toplum aktivistlerine, feministlere ve toplumsal cinsiyet siyasetinin aktörlerine, mazlum halkların mücadelelerine ve madun siyasetine, gençlik ve kültüralist gündelik hayat eleştirilerine)[3] esin kaynağı olmuştur. Her birine belirli bir siyasal konumlanma noktası sağlamıştır. Bu sürecin günümüzde de devam etmekte olduğu, kabul edilebilir bir iddiadır. Ancak Marx'tan esinlenen mirasın güncelliğinin nasıl süreklilik taşıdığını göstermek ve hatırlamak gerekir. Aşağıda hem

---

[1] Marx ve Marksizm'le ilişki içinde entelektüel konumunu belirlemiş olan bazı düşünürler ve düşünce akımları şunlardır: György Lukács, Karl Korsch (Hegelci Marksizm); Antonio Gramsci (Avrupa Komünizmi); Rudolf Hilferding, Otto Bauer, Max Adler (Avusturya Marksizmi); Louis Althusser (Yapısal Marksizm); Frankfurt Okulu'nun birçok temsilcisi, Ernst Bloch, Henri Lefebvre (Eleştirel-Kültürel Marksizm); Harry Cleaver, Antonio Negri, Michael Hardt (Otonomist Marksizm); Clara Zetkin, Alexandra Kollontai (Feminist Marksizm); Raya Duneyevskaya, Teodor Shanin (Hümanist Marksizm); Erich Fromm, Jean-Paul Sartre (Varoluşcu Marksizm), David Miller, Gerald A. Cohen, John Roemer, Jon Elster, Erik Olin Wright, Philippe van Parijs (Analitik Marksizm), Ernesto Screpanti, Göran Therborn, Gregory Meyerson, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe (Post-Marksizm)...

[2] Marx ve Marksizm'le ilişki içinde siyasal pratikler üretmiş bazı özgün hareketler ve temsilcileri şunlardır: Rosa Luxemburg, Antonie Pannekoek, Paul Mattick (Spartakistler, Sol Komünistler); Vladimir Ilyiç Lenin, Leon Trotsky, Joseph Stalin (Bolşevik Parti); Mao Zedong, Deng Xiaoping (Çin Komünist Partisi); Enver Hoxha (Arnavutluk Komünist Partisi); Ernesto Che Guevara, Fidel Castro (Küba Komünist Partisi); Sendikalistler (Daniel de Leon, Georges Sorel vd.); Anarşistler (P.J. Proudhon, M.A. Bakunin), Ekolojistler (Murray Bookchin, Joel Kovel); Anarko Sendikalistler, Zapatistalar, Konsey Komünistleri, Liberter Sosyalistler, *Sosyalizm ve Barbarlık* Çevresi, Situasyonistler, Üçüncü Dünyacılar, Kolonyal ve Post-Kolonyal Kurtuluş Hareketleri...

[3] Marx ve Marksistler, sağ muhafazakâr çevrelerin önemli kuramcılarından Carl Schmitt, Hans Kelsen, Eric Voegelin; sosyal refah devleti ve sosyal demokrat idealler açısından önemli liberallerden Karl Mannheim, Karl Polanyi, Jürgen Habermas, Frederich A. Hayek, Richard Sennett, Robert Nozick; feminist hareketin önemli temsilcilerinden Dorothy Smith, Donna Haraway, Julia Kristeva, Mary Wollstonecraft; madun hareketinin kuramcılarından Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Frantz Fanon, Dipesh Chakrabarty; yapısalcı ve postyapısalcı düşünürlerden Jean Baudrillard, Michel Foucault, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Roland Barthes ve daha birçok düşünce akımından birçok düşünür için önemli bir yer işgal eder.

tarihsel verilerle hem de kuramsal ifadelerin izlerine bakılarak söz konusu güncelliğin nedenleri sıralanacaktır.

Marksist miras günceldir çünkü: Marx ve enternasyonalist sınıf siyasetinin başarı ve başarısızlıkları, toplumsal ve tarihsel olarak somut ve gerçekçi karşılıklar ürettiği için, çağdaşlar açısından hatırlanmak ve hatırlatılmak zorunda kalınan bir olguya işaret etmektedir. Bu işaretlerin yöneldiği ilk devrimci gerçekleşme örneği, '17 Ekim Bolşevik Devrimi'dir. Bolşevik Devrimi'nde ortaya çıkan tablo, siyaset alanında öyle ya da böyle çağdaş bir siyasal tartışma yürütecek her katılımcının tarihsel ve toplumsal uğraklarından biri olmak durumundadır. Çünkü Bolşevik Devrimi'nin etkisi bütün bir 20. yüzyıla yayılır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (1917-1991) ve Varşova Paktı (1955-1991) aracılığıyla Marksist siyasetin izlediği seyir, dünya siyasetinin gelişim seyrinde derinlikli iz bırakmıştır. Böylesi bir tablonun varlığını kabul etmek, doğal olarak sürece esin kaynağı olmuş Marx'ın siyaset felsefesini yeniden düşünmek için olanak sağlar. Kültür tarihinin izini süren herkes en azından 20. yüzyıl boyunca Bolşevik Devrimi'nin etkisini kolayca kavrar. Fakat Bolşevik Devrimi'nin etkisi sadece Rusya ve 20. yüzyılla sınırlı değildir. Çünkü Bolşevik Devrimi ve SSCB kendi başardıklarından çok, başaramadıklarıyla da esin kaynağıdır. Bu esinin taşıyıcılığına gene Marx aracı olur. Şöyle ki insanoğlunun en önemli icatlarından biri olan matbaada ilk ve en fazla dile çevrilerek basılan kitap, *Kitab-ı Mukaddes*'tir (*Yeni Ahit*'tir). Ancak *Kitab-ı Mukaddes*'in tahtını, ondan yüzlerce yıl sonra Marx ve yoldaşı Friedrich Engels (1820-1895) tarafından yazılmış ve 1848'de yayımlanmış *Komünist Manifesto* neredeyse ele geçirmiş gibidir. Yani *Komünist Manifesto*, SSCB ve müttefikleri aracılığıyla, ya doğrudan yayımlanmak ya da yayımlanmasına destek vermek suretiyle, dünya halklarının tüm dillerinde ulaşılabilir ikinci büyük eser hâline gelmiştir. *Komünist Manifesto*'nun tarih sahnesindeki yeri, çağrısı ve bildirimleri düşünüldüğünde, bu kadar bilindik olması ister istemez Marx'ın çağdaş bir niteliğe bürünmesine etki yapar. Çünkü bilinme, beraberinde nüfuz edebilirlik ve müdahale şansı da getirir. Zaten çağdaşlık da nüfuz edilebilirlik ve müdahillikle ilintilidir.[4]

---

[4] 1998 yılı *Komünist Manifesto*'nun yayımlanmasının 150. yılıydı. Bu nedenle dünyada birçok yerde *Manifesto*'nun özel baskıları yapıldı. Bu baskılar Marx ile Engels'in yazdığı farklı dillerdeki çeviriler için hazırlanmış bütün önsözleri ve/veya sonsözleri de içeriyordu. Ayrıca *Manifesto*'ya özel olarak ünlü Marksist düşünürler tarafından kaleme alınmış onlarca makaleye de yer veriliyordu. Türkiye'de de *Manifesto*'nun ününe uygun bazı yeniden yayınlar yapıldı. "Yayımlanışının üzerinden geçen 150 yılda *Manifesto*, yalnızca, dünyanın her yanındaki devrimci hareketlerin teorisini ve pratiğini benzersiz biçimde etkileyen bir belge olmakla kalmayıp, bir tarih çalışması olarak; bir iktisadi, siyasal ve kültürel analiz olarak, bir kehânet olarak da yargılanmıştır. *Manifesto*, dünün, bugünün

Kapitalizm eleştirisi günceldir çünkü: Marx, kapitalizm karşısında hegemonik olarak "yenilen cephe"nin (anti-kapitalist, anti-emperyalist cephenin) baş kuramcısı olmasına rağmen, hâlen kapitalizm ve sınıf siyasetinin eleştirisi bağlamında ifade ettikleri büyük oranda geçerlidir. Üstelik bu geçerliliğin kapitalizm için sembol kurum ve kuruluşlar tarafından defaatle dile getirilmiş olması, eleştirilerinin yerindeliğini göstermekte ve bu yerindelik nedeniyle kapitalizmi "tedavi edebilecek" (kadim Yahudi öğretisinin deyimiyle *titkum olam* –dünyayı iyileştirebilecek) bir "panzehir" ya da "kurtuluş iksiri" olarak Marx'ın kuramına dönülmesini sağlamaktadır. Elbette devrimciler ile kapitalist muktedirlerin "tedavi etmek", "panzehir" ve "kurtuluş"tan anladıkları farklı farklı şeylerdir, ancak bu farklılıklara rağmen her iki grup için de kapitalizmin her krizinde Marx, insanlık ummanında ilk başvurulan teskin edici ve iyileştirici siyasetleri en net şekilde kendi kuramında barındıran ve bu yüzden derman olma özelliğini koruyan düşünürlerden biridir. Kapitalist muktedirler için kapitalizmin krizlerindeki boğucu havayı kendi lehlerine çevirmek, yani Marx'ın acı-dermanına ihtiyaç duymak işlevsel önemdedir. Oysa devrimciler için kapitalizmin iflah olmaz belâları bizzat kapitalizmin kendisinden kaynaklandığı için –ki Marx böyle ifade eder– Marx'ın acı-dermanına başvurmak, canlı emeğin ölü emek üzerindeki tahakkümünü ortadan kaldırmak anlamında yol gösterici olmaktadır.[5]

---

ve geleceğin –yalnızca yazarlarının gününü ve geleceğini değil, o zamandan beri, bizim kendi kuşağımıza kadar ve bizimki de dâhil her kuşağın gününün ve geleceğinin– bir anlamı olarak yargılanmıştır." Ellen Meiksins Wood, "150 yıl sonra Komünist Manifesto", *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar* içinde, çev. Nail Satılgan vd., İstanbul: Yordam Yayınları, 2008, s. 141. Ayrıca bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar,* çev. Nail Satılgan vd., İstanbul: Yordam Yay., 2008.

[5] Her kriz döneminde Amerika'nın önemli popüler dergilerinde ve gazetelerinde Marx'ı hatırlatan ya da yeniden düşünmeye yönelten makaleler yayımlanır. 2008'deki büyük finansal krizden sonra bu geleneği hem haftalık *Time* ve *Newsweek* dergileri hem de günlük *The New York Times, Financial Times, The Wall Street Journal* gazeteleri bozmadılar. Üstelik Amerikan Merkez Bankası Başkanı gibi kimi önemli finansal kurum temsilcileri, George Soros gibi küresel ekonominin kimi büyük spekülatörleri ve çok sayıda tanınmış liberal ekonomist, Marx'ı kriz zamanlarında da olsa dillerine dolamayı ihmal etmemektedirler. Bu açıklamalara küçük bir internet aramasıyla kolayca ulaşmak mümkündür (Bir örnek olması açısından bkz. Peter Gumbel, "Rethinking Marx", *Time Magazine,* http://www.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1873191_1873190_1873188-1,00.html, 2009, son güncelleme 26.07.2012; ayrıca Soros'un bazı açıklamalarına dayanarak, onun "komünist idealler" taşıdığını iddia eden ilginç bir oluşum için bkz. www.commieblaster.com). Ancak daha geniş ve ayrıntılı bir açıklama için bkz. Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı,* çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Yayınları, 2011.

Geleneğin mottosu günceldir çünkü: Marx sadece siyasi pratiklere esin vermez veya bu pratiklerin ekonomi-politik alanındaki eleştirel gelişimlerine olanak sağlamaz. Bir devrimci düşünür olarak, çağının köktenci diğer düşünürleri gibi, geleneksel felsefi doğruluk ve bilgi arayışlarına bel bağlamadığı için çağdaş felsefenin ya da gelenekten kopan düşüncenin ilk temsilcilerine esin verir. Marx, çalışmalarında, geleneğin sistem kuran yapısını yeniden üretmez. Bunun yerine tutarlı bir düşünce hattı oluşturarak somut ve gerçekçi sorunların peşine düşer. Bunu *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın "Önsöz"ünde şöyle formülleştirir: "Tarih, hiçbir toplumun önüne çözemeyeceği sorunları koymaz." Bu *motto,* başlı başına Marx'ın ve çağdaşlarının felsefeye kazandırdığı yeni bir başlangıç atılımının ruhunu yansıtır. Felsefenin ya da büyük sistem düşüncesinin yerine, felsefenin gerçekleştirilmesi ya da bireyin varlığının anlamı üzerine bir sorgulamanın yapılması öncelikli hâl alır. Çağdaşlarından ayrı olarak, Marx'ın bunu felsefede nasıl yaptığı, çağdaş siyaset felsefesi tarihi çalışmasından ziyade çağdaş epistemolojilerle ilgili tartışmalara ait olduğundan, burada kısaca Marx'ın felsefi yaklaşımının belirlenmesi ile yetinmek gerekir. Bu, Marx'ın neden çağdaş siyasetin referans düşünürlerinden olduğunu başka bir minvalde anlamak için katkı sağlayacaktır.

Felsefenin gerçekleştirilmesi siyasi bir sorun olarak günceldir çünkü: Marx'ın düşüncesinin temel unsurları "maddecilik", "tarihsellik-toplumsallık" ve "diyalektik"tir. Bu unsurlar aracılığıyla insanlığın var olan soruları ve sorgulamaları çözümlenir ve kavramsallaştırılır. Genel olarak maddeci felsefeler diğer felsefelerdeki metafizik, ontolojik veya epistemolojik yaklaşımların argümanlarını dayandırdıkları temel unsurlardan; tözden (*substance*), ilk neden ilkesinden (*arkhe*'den), önsel bilgiden (*a priori,* doğuştan), aşkınlık ve aşkınsallık tutamaklarından yoksundur. Bu yoksunluk nedeniyle maddeci felsefeler sistem kurmamıştır ya da sistem düşüncesi adına soyutluk içinde saf matematik ya da saf mantığın tarzını benimsememiştir; dilsel ve gizemsel oyunlara başvurmamış, amaçsallık yönelimlerinden azade kalmayı seçmiştir, seçmektedir. Böyle bir seçimin maddeci felsefelere getirdiği bedel ağırdır: Platon'dan günümüze değin geleneksel düşünce dünyası maddeci felsefelerin varlıklarını ya felsefi olarak yok saymış ya da bu felsefi eğilimlere, düşünce dünyasına çok az etkide bulunan felsefeler olarak bakmıştır. Marx'ın maddeciliği de şimdiye kadar geleneksel felsefe tarafından benzer bir kadere mahkûm edilmiştir. Geleneksel felsefenin eserleri incelendiğinde bunu kolayca tespit etmek mümkündür. Oysa günümüz sorunları ele alındığında geleneksel felsefenin içine düştüğü kriz, Martin Heidegger'in deyimiyle, yeni bir başlangıç için olumlu anlamda "bir sona" işaret etmektedir. Bu yeni başlangıç arayışlarından dolayı Marx'ın geleneksel felsefeye getirdiği eleştiri, neden önemli bir felsefi başlangıç olmasın? Marx'ın bu anlamıyla felsefenin gerçekleştirilmesi bağlamında ortaya koyduğu

fikirleri ve maddeci tarihçiliğinin yaratmış olduğu eleştirel çözümleme ve bütünlük, modern kapitalist toplum, varlığını koruduğu için elbette güncelliğini sürdürmektedir.[6]

Maddecilik siyasi bir sorun olarak günceldir çünkü: Marx, maddeciliğini Demokritos (MÖ 460-370), Aristoteles (MÖ 384-322), Epikuros (MÖ 341-270), Lucretius (MÖ 99-55), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ve genç-Hegelcilerin felsefeleri ile tartışarak geliştirir. Bu, maddeciliğinin kavramsal zenginliğini çoğunlukla Aristoteles, Hegel ve genç-Hegelcilerin çalışmalarından devralmasına, maddeciliğinin metodolojik yönünü ise Epikurosçu bir eğilimle geliştirmesine yol açmıştır. Yani ne (Demokritos ve Fransız maddecileri gibi) bilginin kesinliğinin peşinde bir deneyci maddeci, ne de (Feuerbach başta olmak üzere diğer genç-Hegelciler gibi) dogmatik oldu bittilerin peşinde bir metafizik maddeci olmayı benimser. Onun Epikuros ile ilişkisinde de kayıtsız bir bağlılık söz konusu değildir, aralarında bazı önemli çağdaş revizyonlar ve farklar bulunmaktadır. Söz konusu metodolojik ilişki, Epikuros'un mekanizme, şansa ve belirli ölçüde şüpheye yer açması nedeniyle olur. Epikuros bilme nesnesi olarak atomu soruştururken, Marx tarihe ve topluma odaklanır. Marx, tarih ve toplumu, bilme nesnesinin kendisi olarak kabul ettiğinde ise "değişim", "ilişkisellik" ve "gerçekleşme"yi hem düşünülebilir kılar hem de değişim, ilişkisellik ve gerçekleşmeyi olanaklı kılan "somut ve gerçekçi bir konum"a hareket kazandırır. Bu yüzden araştırmasına tarih ve toplumun genel görünüşünden başlar, bununla birlikte farklı konumlanma noktalarının, değişkenlerin ve yasallıkların ele verdiği bir diyalektik bütünü sorgulayarak ilerler. Dolayısıyla Marx, geleneksel felsefi çabaların, bulmaktan önce bilmek isteyen veya ne olduğundan önce ne olması gerektiği hakkında hakiki bir tasavvur ortaya koyan felsefi yaklaşımlarına külliyen ters düşmüş olur.

---

[6] Daha önceleri Siegfried Kracauer ve Walter Benjamin'in göstermeye çalıştığı ama Henri Lefebvre ile tam olarak bilinmeye başlanan bir yaklaşım vardır: Modern dünyadaki gündelik hayat ile bu hayatın mekanizmaları arasında sıkışmış olan insan aklının, sanıldığı gibi birbirinden kopuk gelişmediği olgusu. Yani akıl ile gerçeklik arasındaki ilişkisellik, Marx'ın işaret ettiği ama tahmin ettiğinden çok daha fazla dolayım ve yinelenme ile birbirini koşullamaya ve yenilemeye yol açmaktadır. Bu da klasik modernlik tanımlarında olduğu gibi modern insana hem kendini gerçekleştirme fırsatı, hem de toplumsal yıkım imkânı sunmaktadır. Felsefenin gerçekleştirilmesi ve gündelik hayatla ilişkisi tartışması için bkz. Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat,* çev. Işın Gürbüz, İst.: Metis Yay., 2011. Ayrıca felsefenin gerçekleştirilmesi sorununu tarihsel açıdan enine boyuna Marx ve çağdaşları ile birlikte tartışan bir başka çalışma için bkz. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution of Nineteenth-Century Thought,* çev. David E. Green, New York: Holt, Rinehard and Wiston Publishers, 1964.

Marx'ın maddeciliğini, geleneksel felsefe ile modern bilimsel çabadan farklılaştıran şey, sadece bilmeye/sorgulamaya nasıl başlanacağı değil, aynı zamanda bilmenin nasıl bir ilişkisellikle belirlendiğidir. Bu anlamıyla Marx'ın düşüncesi ne salt indirgemecidir, ne de salt çıkarımsaldır. Daha çok, bilme nesnesinin parça-bütün ilişkisi bakımından tutarlı biçimde açıklanmasına dayanan diyalektik bir kavrayıştır. Yani hem tümdengelimsel hem de tümevarımsal yaklaşımlar "olgu/olay ile kavram", "özne ile nesne", "gösteren ile gösterilen" arasında epistemik açıdan bazı farklar olduğunu kabul ederler ama yöntemsel ya da bilişsel bir tutumla bu ikiliklerin üstesinden gelerek, ikilikler arasındaki dolayımları aşabileceklerini savunurlar. Marx ise söz konusu ikilikleri aşmaktan önce diyalektiğin dinamik yapısından yararlanarak parça-bütün ilişkisini yeniden kurmanın yolunu arar. Epistemolojik yarığı dikmekten önce, yarığın kendisini kabul ederek bu durumu insani bir gerçeklik içinde anlamaya ve çözümlemeye çalışır. Bir başka ifade ile Niccolo Machiavelli'nin (1469-1527) "ağacı değil ama masayı bilebilirim; çünkü onu ben yaptım" demesi gibi, Marx da bilinenlerden yola çıkar ve parçaların toplamından daha fazlasını temsil eden bütüne diyalektik soyutlamalarla ulaşır. Elbette bu soruşturma, ulaşılanın sağlamlığı ve içindeki tarihsel ve toplumsal bilginin yürürlülüğü bakımından, yeniden sorgulanmaya ve kurulmaya muhtaç bir durum oluşuncaya kadar sürer. Böylece mutlaklık ve kesinlik söylemine dayalı, yaşam zenginliğini sınırlandıran geleneksel felsefelerden evrenselliğe yönelen ve düşünce dünyasında yaşamı zenginleştiren bir tutuma geçilir. Bu da Marx'ın siyaset felsefesi tarihi içinde güncel kalmasının bir başka nedenidir.

Diyalektik maddecilik siyasi bir sorun olarak günceldir çünkü: Marx'ın siyasal yöneliminin siyaset dünyasındaki etkileri göz önüne alındığında, düşünce dünyasının bin yıllara dayanan geleneğine getirdiği maddeci yenilik "maalesef" hem hısımları hem de hasımları arasında çok az kabul görür. Hattâ denilebilir ki Marx o kadar az anlaşılmıştır ki tekrar keşfedilmek durumundadır. Başta Engels ve II. Enternasyonal'in (1889-1916) evrimci-bilimci düşünürleri [Eduard Bernstein (1850-1932), Karl Kautsky (1854-1932)], Sovyet Bilimler Akademisi'nin "Diamatçı (Diyalektik Maddecilik Araştırmaları ile ilgili olanlar)" kuşakları maddeci tarihçiliğin sistem kurgusuna sahip olduğunu düşünmüş, düşündürmüş ve nihayetinde yaşamın zenginliğine yönelen bir tutumdan tekrar yaşamın zenginliğine sınırlar getiren bir tür maddeci metafizik üretmeyi başarmışlardır. Bu maddeci metafiziğin özgün bir adı vardır: "Tarihsel ve diyalektik maddecilik." 1887 yılında Joseph Dietzgen (1828-1888), Marx ve Engels'in çalışmalarından hareket ederek Hegelci diyalektik ile Feuerbach'ın maddeciliğini sentezlemiş ve diyalektik maddecilik kavramını ilk kez kullanmıştır. Fakat uygulamada kavramın tam anlamıyla vücut bulması Josef Vissaryonoviç Çugaşvili Stalin (1878-1953) tarafından sağlanır. Stalin'in *Diyalektik ve*

Tarihsel Materyalizm kitabı (1938), *Komünist Manifesto*'dan sonra en fazla dile çevrilerek yayımlanan Marksist klasiktir. Diyalektik maddecilik, altyapının (ekonomik yapının) kabaca üstyapıyı (dini, hukuku, felsefeyi, sanatı...) belirlediğini ifade eden, tarihsel ilerlemeye bel bağlayan, yansıtmacı bir kuramdır. Diyalektik ve tarihsel maddeciliğin resmî statüsünün yıllar içinde kazandığı prestij bugün büyük bir entelektüel camia tarafından hâlen Marksizm'in ve Marx'ın maddeci tarihçiliğinin özü olarak kavranır. Oysa söz konusu prestijli zamanların kudretli gölgeleri dağıldıktan sonra anlaşılmıştır ki yolunda gitmeyen bir şeyler bulunmaktadır ve bu indirgemeci/kaba/ilerlemeci/pozitivist patolojilere teslim olmuş kuramsal yan ile Marx'ın maddeci tarihçiliği ve diyalektik kavrayışı çoğu kez çakışmamaktadır. Bu yüzden sınıf siyasetinin özneleri diyalektik ve tarihsel maddecilik hattından Marx'ın fikirlerine doğru kaymak için –en azından eski Marksist entelektüel kuşak– yoğun olarak Marx okumalarına yönelmiştir. Bu yöneliş Marx'ın siyaset felsefesi tarihindeki yerini bütünüyle güncellemiştir, güncellemeye devam etmektedir.[7]

Devrimci Siyasetin Felsefi Uğrakları

Marx devrimci bir fikir adamıdır. Kelimenin tam anlamıyla devrim ile kastedilen tüm kavramsal uğraklara sahip çıkar: Değişim, kopuş, alt-üst etme, başka türlü bir başlangıç, yenilik, kırılma, yeniden yapılanma, süreksizlik, ilerleme, evrim, devinim, sıçrama, ilga etme, profanlaştırma, yaratma, kurma, radikalizm, kesintiye uğratma ve benzeri. Marx'ın fikirlerindeki devrimci siyasi tutamaklar, tarihsel kökleri itibarıyla birkaç temelden beslenir: *i*) babasının ve babasının çevresindekilerin Aydınlanma'nın takipçileri olması, *ii*) doğduğu kasaba Trier' in ve genel olarak Prusya'nın siyasi gelişiminde radikal demokrasiye yönelimin etkili olması ve *iii*) kendisinin önce hukuk eğitimi, ardından felsefe doktorası sırasında yaşadığı dönemi tamamen domine eden Hegel'in felsefesi ile tanışma-

---

[7] Hem maddecilik hem de diyalektik maddecilik tartışmaları giderek daha fazla belirginleşiyor. Bu hem Marx'ın kuramının yeniden üretilmesine yönelik bilimsel çalışmalara –bunu özellikle analitik Marksistler ve Anglosakson yazarlar yapıyor– hem de yanılgıların kaynağının hangi öğeler olduğunun gösterilmesine yol açıyor. Elbette bu tartışmalara tarihsel maddecilik tartışmaları da dâhil ediliyor. Ayrıntılı karşılaştırma için bkz. Jacques Bidet ve Eustache Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden: Brill Publishers, 2008; Paul Paolucci, *Marx's Scientific Dialectics: A Methodological Treatise For A New Century*, Leiden: Brill Publishers, 2007; Stanley Arnowitz, *The Crisis in Historical Materialism. Class, Politics and Culture in Marxist Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990; Norman Levine, *Divergent Paths: Hegel in Marxism and Engelsism*, Lanham: Lexington Books, 2006; Gerald A. Cohen, *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

sı ve genç-Hegelciler ile felsefenin gerçekleştirilmesinin nasıl mümkün olacağını tartışması.

Marx'ın göreli olarak erken dönem düşüncelerini oluşturan bu atmosfer, giderek Marx'ın kendi düşünsel yolculuğunun olgunlaşmasının arkaik öğeleri olur. Şöyle ki Marx, doktora eğitimi sürecinde üniversitede kalmayı hayal eder. Ne var ki onun hukuk alanındaki hevesleri nasıl felsefi sorgulamalarla kesintiye uğrayarak farklılaştıysa, felsefe alanındaki çalışmaları da siyasetin yakıcı gündemi tarafından kesintiye uğratılarak ilgisinin farklılaşmasına yol açar. Böylece akademisyen olma hayalindeki Marx'tan, radikal niteliklere sahip önemli bir gazeteci ve meslekten bir siyasetçi olgunlaşmaya başlar. Gazeteci Marx'ın dertleri de göreli olarak erken dönem eserlerinin temelini oluşturan tüm söylemsel içeriği belirlemekle kalmaz, Marx'ın düşüncesinin ileride sorunsal olarak belirleyeceği gelişme hatlarının altyapısını da kurar.

Marx, hukuk eğitimi esnasında, yeni anayasa yazma sürecinde Hegelci sivil toplum, politik toplum ve devlet kavramlaştırmalarından hareket eden hukuk tartışmalarına tanıklık eder. Benzer şekilde felsefe eğitimi esnasında Alman İdealizmi ve özellikle Hegelcilik etkisiyle gelişen felsefe tartışmalarına, yani genç-Hegelcilerin tartışmalarına tanıklık eder. Hattâ bu tartışmalara müdahil olur ve onlarla ortak hareket eden biri hâline gelir. Genç-Hegelciler, Hegel'in ardıl düşünürleridir ve onlar da bütün ardıllar gibi kendi çağlarının koşulları çerçevesinde davranırlar. Ancak Hegel'in tek ardılı onlar değildir. Şöyle ki Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki bir ifade, Hegel'in ardıllarını bölmeyi başarır: "Gerçek olan akılsaldır, akılsal olan gerçektir."[8] Bir kısım Hegelciler, ki onlar sağ-Hegelcilerdir, "gerçek olan akılsaldır" ifadesini, yani Hegel'in önermesinin birinci kısmını benimseyerek dinin akılsallığını ortaya koymaya çalışırlar ve diğer bir kısmı ise, ki onlar genç-Hegelcilerdir, "akılsal olan gerçektir"i, yani Hegel'in önermesinin ikinci kısmını benimseyerek siyasal olarak felsefenin gerçekleştirilmesinin yollarını ararlar. Bu, daha çok sağ-Hegelciler'in din ve teoloji alanında, genç-Hegelciler'in ise siyaset alanında tartışma yapmalarına neden olur.

Genç-Hegelciler'e göre sağ-Hegelciler'in en önemli kusuru, Hegel'in metinlerine ve felsefesinin sınırlarına sadık kalmalarıdır. Bu, onların Hegel'in Hıristiyan dinine ve tarihsel-toplumsal özgürlük anlayışı bakımından felsefeye kattıklarını anlamalarına engel olmaktadır. Bir başka ifadeyle sağ-Hegelciler, Hegel'i yararsız biçimde tekrar etmekte, tam da bu yüzden Hegel'in felsefesini sınırlayıp felsefesinin yöntemsel dinamiklerini donuklaştırmaktadırlar. Oysa genç-Hegelciler, Hegel'in toplumsal-siyasal yaklaşımından hareket ederler ama

---

[8] G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, s. 29.

onu tekrarlamak yerine dönemin Almanyası'nın içine düştüğü durumu Hegelci ideallerle yeniden açıklamayı denerler. Bu yüzden basın özgürlüğü, özgür yurttaşlık, dinsel dogmaların nitelikleri ve bu konulara ilişkin tartışmaları kamusal alanda etki yaratır.

Marx'ı, genç-Hegelciler/sol-Hegelciler[9] ile birlikte hareket etmeye iten güç ve entelektüel yaşamını *Rheinische Zeitung* aracılığıyla sürdürmesine neden olan motivasyon, radikal demokrasi taleplerinin yarattığı canlılık ve zenginliktir. Elbette tarihsel olarak gerçekleşmekte olan toplumsal gelişmeler ve Marx'ın birikimi de onun sol-Hegelcilerle birlikte hareket etmesini sağlar.[10] Marx'ın gene de sol-Hegelciler ile ilişkisi onlarca yıla yayılmaz. 1840'lı yılların ortalarında bu ilişki sona erer.

---

[9] Başlangıçta David Strauss, Ludwig Feuerbach ve Bruno Bauer'den oluşan genç-Hegelciler, daha sonraları Edgar Bauer, Moses Hess, Arnold Ruge, Max Stirner'in de katılımıyla sol-Hegelciler olarak anılmaya başlar. Yeni isimlerle birlikte sol-Hegelciler i) din ve teoloji eleştirilerini dönemin basın özgürlüğünden yararlanarak gazetelere taşırlar, ii) Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin etkisiyle Almanya'daki özgür yurttaşlık tartışmalarını geliştirirler, iii) demokrasiyi geliştirmenin yollarını ararlar. Bütün bunlar genç-Hegelcilerin genel olarak felsefi yaklaşımlarının kavramsal referanslarını radikal, ütopist, kurtuluşçu, eşitlikçi idealler ile temas içine sokar. Sol-Hegelcilerin toplum ve siyaset alanındaki çalışmalarının radikal demokrasi talepleri ile ilişkilendirilmesini sağlayan da söz konusu temastır. Ayrıntılı açıklama için bkz. Löwith, *From Hegel to Nietzsche,* David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx,* Hampshire: Gregg Revivals Publishers, 1993; William J. Brazill, *The Young Hegelians,* New Haven: Yale University Press, 1970; Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self,* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

[10] "Benim uzmanlaşmış çalışmalarımın konusu, felsefe ile tarih yanında ikincil bir bilgi kolu saymış olmama karşın, hukuktu. 1842-1843'te *Rheinische Zeitung*'un başyazarı olarak, ilk defa, maddi çıkarlar denen şey üzerine yazı yazmak gibi zor bir yükümlülükle karşılaştım. Renanya Landtag'ındaki orman kaçakçılığı ve toprak mülkiyetinin parçalanması üzerine tartışmalar, o zamanlar Renenya eyaletinin birinci başkanı olan bay Von Schaper'in, Mosel köylülerinin durumu üzerine *Rheinische Zeitung* ile giriştiği polemik ve en sonu serbest ticaret ve himayecilik konusundaki tartışmalar, iktisadi sorunlarla uğraşmam için ilk nedenler oldular. Öte yandan, 'öne geçme' yolunda iyi niyetin sık sık bilginin yerini aldığı o dönemde, *Rheinische Zeitung*'da, Fransız felsefesine, sosyalizmine ve komünizmine hafifçe çalan bir yankı duyulmaktaydı. Ben, bu acemi işine karşı çıktım, ama aynı zamanda, *Allgemeine Augsburger Zeitung* ile giriştiğim bir tartışmada, o zamana kadar yapmış olduğum incelemelerin, Fransız eğilimlerinin asıl niteliği üzerinde herhangi bir hükme varma cesaretini göstermeme olanak vermediğini açıkça itiraf ettim. Bunun yerine gazeteleri için verilmiş ölüm fermanını, gazeteye daha ılımlı bir tutum vererek affettirebileceklerini sanan *Rheinische Zeitung* yöneticilerinin bu hayalinden özenle yararlanmayı, politika sahnesini terk etmek ve çalışma odama kapanmak için yeğliyordum." Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2005, s. 22.

Meslekten felsefeci olan sol-Hegelciler, felsefenin nasıl gerçekleştirileceği sorununu tartışmaktadırlar. Bu yüzden Hegelci "yabancılaşma" kavramı ve Hegel'in "diyalektik" kavrayışı onlar için kilit önem taşır. Marx da hem Hegel hem de sol-Hegelcilerin etkisiyle erken dönem yazılarında "yabancılaşma" kavramına, ve daha sonraları da, yaptığı kapitalizm analizleri ile birlikte "meta fetişizmi"ne ve "şeyleşme" kavramına önemli roller biçer. Marx'ın "yabancılaşma" kavramı ile kurduğu ilişki sadece göreli olarak erken dönem eserleriyle sınırlı kalmaz. Düşünürün *Grundrisse*'de ve daha sonra *Kapital*'in I. cildinde de bu kavrama yer açmış olması, kavramın önemini ortaya koyar.

Marx'ın bir başka kilit önem atfettiği kavram, "tür varlığı" kavramıdır. Bu kavram, Marx'ın sol-Hegelciler içinde en çok yakınlık duyduğu düşünür Feuerbach'ın düşüncelerinde, merkezî konuma sahiptir. Marx, "tür varlığı" tartışması ile insan doğası, aşkınsallık, bireyin ilerlemesi arasında çeşitli teyellemeler yapar. Bunun için tarih, antropoloji ve felsefe alanlarına girer. Böylesi topyekûn bir hareket, Marx'ın kavrayışında radikal bazı dönüşümleri ve keşifleri sağlar. Örneğin Hegel'in ortaya koymaya çalıştığı sivil ve politik toplum ayrımı ile devletin neliği sorununu Marx, bu radikal dönüşümde kendine mâl eder ve kendi "felsefi" konumunu belirler. Elbette Marx'ın bu özgün konum kazanma sürecinde, meslekten felsefeci olan sol-Hegelciler ile girdiği tartışmaların büyük payı olmuştur. Ancak asıl pay gene de, Marx'ın bu tartışmalarda (yabancılaşma, şeyleşme, meta fetişizmi, tür varlığı ve birey, sivil ve politik toplum, devlet ile ilgili tartışmalarda) tutunduğu tavra aittir. Marx'ın epistemolojik olarak özne-nesne arasında var olduğu düşünülen bilgi düzeyindeki temsil yarıklarına ve aynı zamanda pratik olarak olan-olması gereken arasında aşılmaz bir çizgisellik ve hegemonik baskı ile donatılmış ideolojik manipülasyonlara dair vermek istediği yanıt, bu devrimci siyaset tavrından beslenir. O halde Marx'ın siyaset felsefesi tarihindeki özgün konumuna yeniden işaret edebilmek için devrimci siyasetinin felsefi uğraklarını bir kez daha hatırlamakta yarar var.

Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme: Marx'tan çok daha önce hem yabancılaşma kavramına atalık edecek kadar bu kavramı tartışmış hem de yabancılaşmanın nasıl bir siyasi sorun kaynağı olarak ortaya konabileceğini göstermiş düşünürler bulunmaktadır. Hıristiyanlık öğretisinin sürdürücüleri bir kenara bırakılırsa, yabancılaşma kavramının mimarları arasında özel olarak Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ile Hegel'i saymak gerekir. Rousseau'ya göre doğal durumdan uzaklaşma tam da yabancılaşma ile gerçekleşmiştir. Yani toplum sözleşmesinin/toplumsal sözleşmenin hayata geçirilmesinin nedeni bu toplumsal/uygar durumun ta kendisidir. Çünkü uygar durumda, doğal durumda ihtiyaç olmayan ama tarihsel-toplumsal ilerleme olarak ifade edilen işbölümü, kâr hırsı, yerleşik hayat, rekabet ve tarım toplumunun ortaya çıkması ve belirginleşmesi söz konusu olmuştur. Bütün bunlar uygar toplumda mülkiyet

ilişkilerinin asli düzenleyici olmasını sağlamıştır. Toplum sözleşmesi işte doğal durumdan uzaklaşmış bu uygar toplumda ortaya çıkan çatışmaları düzenleyecek bir sözleşme/uzlaşma talebidir. Hegel'in yabancılaşma kavrayışı Rousseau'nunkinden farklı olarak, Hıristiyanlıkta olduğu gibi ontolojik temellidir. Hegel toplumsal düşünce formlarının (mitoloji, ahlâk, din, felsefe) ve toplumsal tabakalar ile toplumsal ilişkilerin somut bütünlerinin (barbarlık, imparatorluk, monarşi) belirli bir diyalektik çelişme, çatışma, aşmaca, uzlaşma içerisinde özgürlüğün gerçekleşmesine doğru ilerlediğini düşünür. Yani Hegel için yabancılaşma, ontolojik olarak hem kaçınılmaz hem de aşılabilir olan tanıma ve tanınma siyasetinin diyalektik kavrayışlarından biridir. Marx, maddeci bir düşünür olduğu için, yabancılaşmayı ne toplum sözleşmesine yol açan tarihsel bir anlatının temeline koyar ne de ontolojik bir sistemin kavramsal momentlerini ifade eden bir araç olarak belirler. Marx yabancılaşmayı doğrudan doğruya "şimdi ve buradan hareket"le ya da "somut durumun somut tahlili" ile açıklamayı dener. Bu da onu zorunlu olarak modern kapitalist toplumu çözümlemeye sevk eder.

Modern kapitalist dünyada yabancılaşmadan, Marx, herhangi bir eylemi gerçekleştiren bireyin gerçekleştirdiği eylemin kendisi ile sonuçları (ürünleri) arasındaki bağı yitirmesini, ayrışmasını ve yabancı kalmasını; eylemi ile hem diğer bireylerden (insanlardan) hem de içinde bulunduğu ortamdan (üretkenliğinden) uzaklaşmasını, dışlaşmasını ve hissizleşmesini ve son olarak da bütün bunlarla birlikte, kendi özgün varlığının kapasitelerinden (türsel varlığından) yabancı duruma düşmesini anlar. Bu durumda yabancılaşma sadece bireyin kendi kapasitelerinin korunması açısından aşılması gereken bir şey değildir. Aynı zamanda insan-türünün, doğanın ve insan-ürünlerinin korunması ve yaşatılması açısından da gereklidir.[11] Dolayısıyla Marx'ın kendinden önceki dü-

[11] Marx yabancılaşma kavramını en açık şekliyle *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nın "1. El Yazması: Yabancılaşmış Emek" bölümünde tartışır. Bu tartışmaların doruğu ise *Grundrisse* ve *Kapital*'dir. Fakat bu olgunluk dönemi eserlerinde kavramın kullanılışının yönünün iyice değiştiğinin bilinmesi gerekir; çünkü Marx artık ekonomi-politik eleştirisinin etkisi ile kavramı kullanmaktadır. Erken dönem çözümlemelerle (Karl Marx, *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1993, s. 143-150.) karşılaştırmak için bkz. "Emeğin malzemesi yabancı malzemedir; alet de yabancı alettir; emek de yalnızca onların aksesuarı olarak ortaya çıkar (onlar da asıl olarak görünürler) ve o, onun sahip olmadığı herhangi bir şeyde nesneleşir. Ve canlı emeğin kendisi, canlı emek-gücü karşısında yabancı olarak görünür, oysa kendisi onun emeğidir, onun özyaşamının anlatımıdır, çünkü o nesnelleşmiş emek karşılığında, emeğin kendi ürünü karşılığında sermayeye aktarılmıştır. Emek-gücü, canlı emeğe göre, bir yabancı karşısında gibi davranır ve sermaye çalışma yapılmadan ödeme yapmak isterse, bu alışverişe kuşkusuz girişecektir." Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları, 1979, s. 361.

şünürlerden farklı olarak yabancılaşmayı sadece verili bir durum ya da nosyon olarak kavraması ve bu sınırlı kavrayışa göre ele alması mümkün değildir. Çünkü yabancılaşma, toplumsal ve tarihsel olarak açıklanabilir bir şeydir. Örneğin üretim, belirli bir toplumsal biçim altında doğanın mülk edinilmesidir; ancak bu üretimin gerçekleşmesi için mülkiyetin zorunlu olarak var olması gerektiğini ileri sürmek imkânsızdır. Hattâ özel mülkiyetin gerekliliğini ileri sürmek, tamamen komikliktir. Marx bu kanıya, tarihsel verilere dayanarak, yani Hint, Slav ve Kelt toplumlarındaki ortak mülkiyet biçimini tartışarak varır. Aynı tutumu yabancılaşmanın kavramsallaştırılma biçiminde de benimser.

Dolayısıyla devrimci bir pratik, yabancılaşmanın maddi kaynaklarını ortadan kaldırmak ve daha önce geleneksel felsefenin ve ekonomi-politiğin tarif etmiş olduğu tüm ikiliklerden kaynaklanan yarıkla yüzleşmek durumundadır. Fakat bu nasıl yapılacaktır ya da nasıl geliştirilecektir? Bu soruyu Marx'ın nasıl cevapladığı bundan sonraki bölümlerde çözümlenecek; ama bu noktada Marx için hem yabancılaşma ile ilişkisi açısından hem de yabancılaşmanın siyasal kavrayıştaki gücünü anlamak açısından önemli olan iki kavramla yüzleşmek gerekir: Meta fetişizmi ve şeyleşme.

Kapitalizm bir meta üretim sistemidir. Meta, genel anlamda insanların, toplumsal düzeyde kendi varoluşlarını sürdürmek için gerekli üretimlerinin bir sonucu olarak elde ettikleri ürünlerin değişim ilişkisindeki biçimidir. Meta değer olarak farklı türden ve nitelikten emeği kapsar ve bu kapsama şekli değer cinsinden metaların eşdeğer niteliklerini belirleyen/varsayan toplumsal ilişkiler bütünü içinde "yaşama"sına yol açar. Bir başka ifade ile her bir meta, metanın sahibi tarafından pazarda/piyasada başka bir eşdeğer meta ile ilişkiye sokulduğunda, hem değişimin veya kapitalist dolaşımın gerçekleşmesi sağlanır hem de meta, meta olarak "yaşama"ya devam eder. İşte metanın bu eşdeğer bir başka meta ile girdiği ilişki, Marx'a göre üreticinin gözünde belirli bir noktadan sonra "gizemli" bir hâl almaya başlar. Metaların adeta kendi aralarında insanlardan/sahiplerinden/kapitalist emek-değer ilişkisinden bağımsız bir varoluşları/ yaşamları varmış gibi algılanmaya başlanır. Oysa onların eşdeğer olarak pazarda/piyasada kendi aralarında girmiş oldukları ilişki, emek ürünlerinin toplumsal bir dolayımının parçası olmaktan öte değildir. Marx bu dolayımın/değişimin, üreticilerin gözünde bağımsızlaşmasını, dinin fetiş yapısına benzetir. Dinin fetiş karakteri, dini insandan bağımsız hâle sokar ve daha sonra dinin tahakkümü altında insanın ne olması gerektiğine karar verir. Oysa Marx için "insan dini yapar, din insanı değil." Meta fetişizmi de aynı şekilde hareket eder. Metalar, insan ilişkilerini belirlemeye başlar. Artık meta, insan ihtiyaçlarının gerekli bir ürünü değildir, aksine insan olabilmenin koşulu meta sisteminin bir parçası olmaktan geçer.

Hiç şüphesiz meta fetişizmi yabancılaşmanın özel bir kavramsallaştırması gibi görünmektedir. Bu, belirli ölçüde doğrudur. Bazı yorumcular yabancılaşma kavramını daha çok felsefi düzeyde kalmış ve Marx'ın toplumsal incelemesinin artması/yoğunlaşması ile belirli ölçülerde terk edilmiş bir kavram olarak belirler. Dolayısıyla yabancılaşmadan açılan kavramsal boşluğa, somut durumun somut tahlilinin sonucu olarak Marx, kendine özgü içeriği ve çözümlemesi ile meta fetişizmini geçirir. Marx bu vurgu değişikliğini, maddeci ve tarihsel yaklaşımına borçludur. Çünkü Marx'a göre tarihin hiçbir döneminde sınıflı toplumlar kapitalizmin sahip olduğu ezen-ezilen ilişkisine sahip olmamıştır. Kapitalizm hem zamansal hem de mekânsal yoğunlaşmayı ve sıkışmayı sağlar. Ücretli emeği keşfederek artı-değer üretimini sürekli geliştirir. Mülksüzleştirdiği kitleler meta üretiminin gizini çözemedikleri için, özel mülkiyetin korunmasını ve sermayenin kâr güdüsünün tatmin edilmesini ve yeniden üretimini sağlar. Kapitalizm dünyayı birbirine benzeştirir ve tüm dünyayı birbiriyle etkileşime sokar. Kapitalizmin evrensel enstrümanları sayesinde emek de dâhil, her şey meta olarak değişimin unsuru olur. Yani kapitalizmin bir meta sistemi olması ve onun yarattığı hegemonya sayesinde metalar, insan doğasının normatif olarak tanımlanmasının ayrılmaz parçası olarak düşünülmeye başlanır. İşte bu yüzden Marx, metaların fetiş karakter kazanmasının ancak kapitalizmle mümkün olduğunu düşünür. Dolayısıyla Marx'ın yabancılaşma yerine meta fetişizmi kavramlaştırmasını seçmesi, maddeci tarihçiliğinin bir sonucu olarak geliştirdiği ekonomi-politik eleştirisinin doğal bir parçasıdır. Devrimci siyasetin felsefi uğrağı, yabancılaşma gibi soyut bir temelden meta fetişizmi gibi güncel bir temele kayarak, devrimci siyasetin kavranmasını sağlar. Benzer bir tartışma, gene yabancılaşma ve meta fetişizmi ile ilgili olmakla birlikte, daha "bulanık" kalmış bir başka kavramla ilgili olarak sürmektedir: şeyleşme.

Şeyleşme, yabancılaşma ve meta fetişizmindeki gibi, belirli bir edimin dolayımının o edimin kendisi için belirleyici olmasına yol açan bir etkinliktir. Yani nasıl ki din ya da meta, insanın bir ediminin ürünü olmaktan çıkıyor ve o edimin bir ürünü olarak insanı belirliyorsa, şeyleşme de daha genel anlamıyla ideolojiler ve tüm edimler için kullanılmakta olan bütünsel bir kavrayışa işaret etmektedir. Bu yüzden olsa gerek, söz konusu kavramı Marx, *Kapital*'in tüm ciltlerinde sadece birkaç kez kullanmakla yetinmiştir. Marx'ın şeyleşme kavramına yaklaşımındaki soğukluk, belki de kavramın devrimci bir pratik açısından çok fazla "bulanık ve genel" olmasından kaynaklanır. Elbette Marx, yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme kavramlarıyla birlikte, bir de nesneleşme kavramını kullanır. Nesneleşme hem bir tür yabancılaşma, dışsallaştırma, ayrık hâle getirme, hem de somutlaştırma, donuklaştırma, sınırlama anlamına gelmektedir. Marx bu anlamları nedeniyle nesneleştirme kavramını olumsuz nitelikte kullanır: Örneğin metayı nesneleşmiş emek olarak tanımlar. Dolayısıyla nesne-

leştirme de şeyleşme gibi siyasal açıdan verimsiz ve oldukça genel bir ölçeğe sahiptir. Nesneleşmenin ve/veya şeyleşmenin ortadan kaldırılması, yabancılaşma ve meta fetişizmi kadar kolayca kabul edilebilir ve dolayımsızlaştırılabilir değildir.[12]

Sivil ve Siyasal Toplum ile Devlet. Siyaset felsefesi tarihinin en verimli tartışmalarından biri siyasetin mekânları ile toplumsal ve tarihsel mekânlar arasındaki düzenlemenin nasıl gerçekleştiği ve/veya gerçekleştirilmesi gerektiği tartışmasıdır. Siyasal hedeflerin işaret ettiği taktik ve stratejiler, egemen siyasal özneler tarafından gerçek kılınırken, diğer yandan da siyasal öznelerin söz konusu mekânlardaki konumları ve talepleri, ilişkisel olarak toplumsal güçlerin nasıl tanzim edildiğine/edileceğine bağlı olarak, hem özneler hem de özne konumu kazanmamışlar için sınırların çizilmesine yol açar. Aynı şekilde kurumsal düzenleyicilerin temsil ettiği aygıtlar da, egemenin meşruiyetini sürekli geliştirmek için sivil ve siyasal mekânlara müdahale eder. Böylece sınıflı toplumlarda sivil ve siyasal toplum ile devlet arasındaki ilişkisellik bağı "güçlendirilmiş" olur.

Marx, genel anlamda siyaset felsefesi tarihinde oldukça farklı olarak ortaya konan sivil ve siyasal toplum ayrımının sınıflı toplumlara özgü olduğunu kabul eder. Bu yüzden modern devleti bu toplumsallıklardan biriyle ilişkilendirmektense, ikisiyle de ilişkilendirir. Fakat sivil toplumun Hegelci kavramsallaştırmasına sadık kalarak onu siyasal toplum ve devletin karşısında konumlandırmayı ihmal etmez. Çünkü sivil toplum genel/evrensel çıkarları temsil etmez, özçıkarları uğruna tüm toplumu parçalamaya hazır rekabetçi bireylerin var olduğu bir toplumsallığı ifade eder. Bu koşullarda sivil toplum hem mülkiyet ilişkilerinin hem de devletin egemenlik alanının sınırlarının sürekli yenilendiği ve yeniden kurulduğu bir toplumsallıktır.

Toplum sözleşmeci gelenek tarafından başlatılan ve Aydınlanma ile modern devlet için evrensel birey olarak düşünülen insan, soyut bireydir ya da onun özel adı vatandaştır. Tam da bu, sivil toplumun özçıkarının peşindeki çatışmacı ve rekabetçi bireyinin karşısında olan bireydir, yasaların bireyidir. Yani siyasal toplumun bireyi kendi iradesini o ya da bu şekilde, o ya da bu otoriteye devreden ve devrettiği otoritenin şiddet ve yasa tekeli altında davranan bireydir.

---

[12] Yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme gibi kavramların nesneleştirme, dışsallaştırma, ayrıştırma gibi diğer bazı kavramlarla ilişkisinin, çeviri sorunları nedeniyle ortaya çıkan karışıklıkların giderilerek tartışıldığı derli toplu bir çalışma için bkz. Önder Kulak, "Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme", *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* içinde, Kurtul Gülenç ve Önder Kulak (yay. haz.), İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012, s. 59-92. Ayrıca meta fetişizmi ve şeyleşme kavramının tereddütsüz anlaşılması açısından bkz. Timothy Bewes, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Metis Yayınları, 1998; Wolfgang Fritz Haug, *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, çev. Metin Toprak, İstanbul: Felsefelogos Yayınları, 2008.

Marx'ın sivil toplum analizini tüm bunlardan farklı kılan faktör, belirli ölçüde Marx'ın Hegelci köklerden ayrılması ile ortaya çıkar. Şöyle ki Hegel, devleti, evrensel/genel çıkarların temsilcisi, siyasal toplumu bu evrensel çıkarları kavrayan ve yaşayan ahlâklı bireylerin toplumu, sivil toplumu ise özçıkarlarının peşinde olanların toplumu olarak tanımlar. Marx ise Hegel'in hem modern devletinin genel/evrensel çıkarını hem de siyasal toplumunun genel/evrensel çıkarını koruyan ve yaşayan ahlâklı bireyini sivil toplumdaki toplumsal ilişkilerin bağrındaki mülkiyet ilişkilerinin bir tezahürü olarak görür. Yani aslında bütün o parıltılı, modern kapitalist devlet ve siyasal toplum çözümlemeleri sivil toplumdaki mülkiyet ilişkilerinin sınıflı doğasının korunması için var olan ifadelerdir. Bir başka ifade ile, Marx açısından modern kapitalist devlet sadece siyasal kurumlar, belirli bir coğrafi sınır, teritoryal meşruluk ve toplumsal özlemlerin somutlaşması değil; sınıf mücadelelerinin, yabancılaşmış insan ilişkilerinin, yanılsamalı sınıf ilişkilerinin, egemen ideolojinin ve egemen sınıfın ihtiyaçlarının bir aygıtıdır. Dolayısıyla devlet sivil toplumdan bağımsız değil, onunla ilişkilidir.

Fakat bu noktada vurgulanması gereken iki özel unsur vardır: Marx, devleti sadece egemen-sınıf kuramı ile mi açıklar? Devlet ve siyasal toplumun "aldatıcı doğası" karşısında ne yapılabilir? Öncelikle ikinci soru cevaplanacak olursa, cevap tek kelimedir: Devrim. Marx için hem devletin hem de sivil ve siyasal toplumun sınıflı doğası tamamen yok edilmelidir. Yani hem toplumsal hem de siyasal devrim gerçekleştirilmelidir. (Bu temaya bir sonraki bölümde tekrar dönülecek, şimdilik bu vurgulama ile yetinelim.) Asıl tartışmalı nokta ise birinci soruya dair yürütülen tartışmalarda boy göstermektedir.

Marx'ın erken dönem yapıtları, ki bunların birçoğu Hegel ile girdiği "baba katilliği" mücadelesinin izlerini taşır ve oldukça verimlidir, sivil toplum tartışmalarını yoğun olarak içerir. Ancak daha sonraları giderek bu içerik sönümlenir. Dolayısıyla Marx'ta devletin sadece egemen-sınıf kuramıyla açıklandığı iddiası, onun sivil toplum tartışmalarından uzaklaşmasına ve ekonomi-politik vurgusuna dikkat çekilerek temellendirilir. Ancak kimi Marksist düşünürler, Marx'ın sivil toplum analizinde sadece mülkiyet ve çatışmalı özçıkar mücadelesini ifade etmediğini, özellikle Anarşist Max Stirner (1806-1856) ile tartışırken yaban/yabancı bir siyasallık alanına doğru kayarak demokratik tahayyülün sivil toplumda var edilebileceğini vurguladığını belirlerler. Yani sivil toplumda egemen ideoloji tarafından belirlenmemiş kitlelerin yabanıllığının yarattığı güç, zorunlu olarak çatışmaya yönelmez. Yabanıllığın çatışmaya ve özçıkara yönlendirilmesi bir ölçüde de modern kapitalist devletin belirlemesi ile gerçekleşir. Bu yüzden söz konusu Marksist düşünürler, Marx'ın modern kapitalist devleti sadece egemen-sınıf kuramı ile kavramadığını, aynı zamanda modern kapitalist devleti demokrasi mekanizmalarını ele geçirmek isteyen ve hattâ demokrasi

karşıtlığı içinde liberal bir ideoloji ile bu toplumsallığı sabote eden bir aygıt olarak gördüğünü ifade ederler.[13]

İnsan Doğası veya Tür Varlığı: Geleneksel felsefedeki metafiziklerin ve/ veya ontolojilerin tamamı, insanın doğası/özü olduğunu kabul eder. İnsanın doğasının varlığı, insan nedir sorusuna verilebilecek cevapların ölçeğini oluşturur. Böylece insanın teorik ve pratik bir araştırması, değerlendirmesi olanaklı hâle gelir. Fakat metafizikte bütün "nedir ile yapılan sorgulamaların" başına gelen, insan nedir sorusunun da başına gelir; yani ya büyük ölçüde insan doğasının tanımından ziyade, insan doğasının ne olmadığı ortaya konur ya da felsefi anlamda tutarlılık ve sağduyu ile uyumlu bir şekilde, indirgenmiş ya da sınırlandırılmış bir tanım ortaya konur. Ancak bütün insan doğası tanımlamaları nihayetinde siyasal alanın öznelerinin iradesinin nasıl biçimlendirilmesi gerektiğine hizmet eder.

Örneğin Platon (MÖ 427-347) *Devlet* ve *Yasalar* adlı çalışmalarında, insan doğasını özcü bir ontolojiyle sıkı sıkıya belirler, doğuştan gelen özelliklerin çevre koşullarıyla düzeltilemeyeceğini ifade eder. Aynı zamanda Platoncu ideal devlet, eğitim aracılığıyla insan doğasının keşfinin ve oluşturulmasının imkânını arar. Böylece insan ruhunu akıl-bilgelik, arzululuk ve yiğitlik diye doğuştan gelen üç bölüme ayıran Platon, eğitimi, yiğitliği ve arzululuğu aklın hizmetine sokmak için bir araç olarak konumlandırmış olur. Burada akıl-bilgelik otoritedir ve hattâ filozof kralda temsiliyetini bulan bilgeliktir. Platon'un çabalarından farklı olarak Aristoteles *Politika*'da insan doğasını siyasal toplumun oluşmasında bir gereklilik olarak tanımlar. Ona göre insan *zoon politikon,* yani "siyasal hayvan"dır ve bu anlamıyla özgür Atina yurttaşıdır. Thomas Hobbes (1588-1679) *Leviathan*'da doğal durum kavramlaştırmasından hareketle insanın doğasının çatışmacı yönüne dikkat çeker ve bu doğanın mutlak bir otorite tarafından dizginlenmesini salık verir. Rousseau ise *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin*

---

[13] Marx'ın devlet konusunda yazdıkları, erken dönem yapıtları söz konusu edildiğinde, Hegel'in devlet teorisinin eleştirisi bağlamında, geç dönem yapıtları söz konusu edildiğinde ise devletin sönümlenmesinin gerekliliği bağlamında gelişir. Bu tartışmaların genel bir özeti açısından bkz. W. Stanley Moore, *Marx, Engels, Lenin'de Devlet Kuramı,* çev. Ahmet Cumhur Aytulun, İstanbul: Simge Yayınları, 1989; Paul Thomas, *Yabancı Politik: Marksist Devlet Kuramına Yeniden Bakmak,* çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2009; Bob Jessop, *Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak,* çev. Ahmet Özcan, Ankara: Epos Yayınları, 2008; Joachim Hirsch, *Materyalist Devlet Teorisi: Kapitalist Devletler Sisteminin Dönüşüm Süreçleri,* çev. Levent Bakaç, İstanbul: Alan Yayınları, 2011. Marx'ın da ifade ettiği üzere, kapitalizm/liberalizm ile demokrasi karşıttırlar. Bu tartışma açısından bkz. Paul Thomas, *Marx ve Anarşistler,* çev. Devrim Evci, Ankara: Ütopya Yay., 2000, s. 74-144; Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı,* çev. Şahin Artan, İstanbul: İletişim Yay., 2003.

Kaynağı ve *Toplum Sözleşmesi*'nde insanın doğasının kötücül olmadığını, sadece uygarlık denen çevresel koşulların insanı doğasından uzaklaşmak zorunda bıraktığını ifade eder. Immanuel Kant (1724-1804) ise Hobbes'la aynı tehlikeye dikkat çekmekle birlikte, insan doğasından kaynaklanan aşırılıkların dizginlenmesi için evrensel bir barış ve tarih kavrayışı ile ödev ahlâkının gerekliliğine başvurur.

Yukarıdaki filozoflara birçok başka filozofun insan doğasına ilişkin yaklaşımları eklenebilir. Fakat hangi filozofun yaklaşımı eklenirse eklensin değişmeyecek olan, insan doğasının siyasal bir tanım olduğudur. Dolayısıyla Marx'ın, siyaset felsefesi tarihine yaptığı katkılar açısından, insan doğasına dair yaklaşımı oldukça önemlidir: Marx'ın siyaset felsefesinin tüm uğraklarına ya doğrudan Hegel'le ya da sol-Hegelciler ile yaptığı tartışmalar damgasını vurur. Bir başka ifadeyle, insan doğası tartışması da bu damgayı taşır. Marx göreli olarak erken dönem çalışmalarından *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda Feuerbach'ın normatif nitelikli insan doğası tanımını antropolojik yorumlar aracılığıyla yineler ve insanı toplumsal, yaratıcı ve üretici doğal bir varlık olarak ifade eder. Fakat bu çalışmadan kısa bir süre sonra hem "Feuerbach Üzerine Tezler"de hem de *Alman İdeolojisi*'nde Marx, daha betimleyici bir tutum benimser ve insanın tarihselliği ile toplumsallığına vurgu yapmaya başlar. Bu, bir anlamda insanın değişmez bir doğasının/özünün olmadığını ifade etmektir. Zaten Marx artık bu aşamada insanın doğası kavramından toplumsal ilişkiler bütününü anlamaktadır.

Felsefenin Sefaleti ve *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* başlıklı çalışmalarında insan doğasını daha çok tarihsellik aracılığıyla açıklayan Marx, *Grundrisse* ve *Kapital* gibi daha geç dönem çalışmalarında ise insan ihtiyaçlarının, gereksinimlerinin, isteklerinin, dürtülerinin ve güçlerinin bir toplamı olarak insan doğasını belirler. Bu yüzden insanların kendi tarihlerini kendilerinin yapabileceğini ama bunu, kendi istedikleri koşullar altında değil, içinde bulundukları koşullar altında yapabileceklerini düşünür. Dolayısıyla insan, hem tarih yapan hem de tarihsellik ve toplumsallık tarafından belirlenen somut birey olmakla, özsel ve değişmez bir doğadan çok, değişen ve farklılaşan bir doğaya sahiptir. Fakat tam da bu noktada kimi Marksistler,[14] Marx'ın, özellikle "Feuerbach Üzerine Tezler"in altıncısı[15] aracılığıyla, insan doğası kavramından vazgeçme-

---

[14] Louis Althusser, *For Marx,* çev. François Maspero, London: Verso Press, 2005; Norman Geras, *Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi,* çev. İsmet Akça ve M. Görkem Doğan, İstanbul: Birikim Yayınları, 2002; Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası,* çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Yayınları, 2009; Eric Fromm, *Marx's Concept of Man,* London: Continuum Publishers, 2004.

[15] "Feuerbach, dinsel özü, *insan* özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür.

miş göründüğünü iddia ederler. Çünkü insan doğasını tanımlamaktan ziyade, onu tarihsel ve toplumsal ilişkiler içindeki ilişkiselliklerin bir bütünü olarak görme eğilimi ve bu eğilimin ortaya çıkardığı betimleyici unsurlar aynı zamanda insanın neliğini ortaya koymaya yeter. Böylece bu Marksistler açısından Marx, insanı her ne kadar doğanın ve toplumsallığın bir parçası olarak kabul etse de, hayvandan insanı her ayrıştırdığında yeniden o insan doğası tanımına dönmüş olur. Yani emeğini örgütleyerek kendi yaşamının varoluşsal ihtiyaçlarını karşılayıp isteklerini yerine getiren insan, her ne kadar değişmez bir doğaya/öze sahip olmasa da genel bir bütünlüğe sahiptir.

Marx bu genel bütünlüğü altıncı tezde göz ardı etmediği için insan doğası/özü kavramını "olsa olsa" bir tür varlığı olarak kabule yönelir. Yani Marx, geleneksel felsefi çizgiden devraldığı insan doğası kavramını, önce içerik açısından, sonra kendi maddeciliğine uygun olarak ad bakımından değiştirir: Tür varlığı.[16] Bu değişim, geleneksel felsefenin insan doğası kavramlaştırmalarına tamamen zıt bir kavramlaştırmadır.

Devrimci Siyasetin Reel Uğrakları

Marx'ın devrimci siyasetinin felsefi uğrakları olarak "yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme", "sivil ve siyasal toplum ile devlet", "insan doğası ve tür varlığı" kavramlarının felsefe tarihindeki kökenleri, genel açıklamaları ve Marx'ın bu kavramsal uğrakları nasıl kendi özgün düşünüşünün parçası kıldığı ortaya

---

Gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla: 1) Tarihsel akıştan koparak dinsel duyguyu kendi içinde sabitleştirmek ve soyut *–yalıtılmış–* bir insan bireyini öncülleştirmek zorunda kalır. 2) O nedenle, bu öz, olsa olsa, 'tür' olarak, birçok bireyi *doğal-biçimde* birbirine bağlayan içsel, dilsiz genellik olarak kavranabilir." Karl Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", *Alman İdeolojisi* (*Feuerbach*) içinde, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1999, s. 23.

[16] "Gelişkin hâliyle politik devlet, doğası gereği, *insanın türsel yaşamının* onun maddi yaşamına karşıt olmasını anlatır. Bu egoist yaşamın bütün önvarsayımları devlet alanının dışındaki sivil toplumda, fakat sivil toplumun nitelikleri olarak kalır. Politik devletin kendi gelişimini tamamlamayı başardığı yerde insan ikili yaşam sürer: göksel yaşam ve dünyevi yaşam; sadece düşüncede ya da bilinçte değil, aynı zamanda gerçeklikte de ikili bir yaşam. [P]olitik toplulukta kişi kendisini komünal varlık olarak görür; fakat sivil toplumda özel bir birey olarak aktiftir, diğer insanlara araç muamelesi yapar, kendisini bir araca indirger ve yabancı güçlerin oyuncağı olur. Politik toplum sivil toplumla olan ilişkisinde, gökselliğin yerle olan ilişkisi kadar tinseldir. *[K]işinin türsel bir varlık* olarak addedildiği devlette o hayali bir evrenselliğin hayali üyesidir, kendi gerçek bireysel yaşamından yoksun bırakılmış ve kendisi gerçek olmayan bir evrensellik bahşedilmiş biridir." Bkz. Karl Marx, *Yahudi Sorunu,* çev. Muzaffer İlhan Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1997, s. 18-19.

konuldu. Bunların ışığında, Marx'ın devrimci siyasetinin reel uğraklarını bu bölümde daha yakından inceleme imkânı olacak. Tekrardan kaçınmak adına, devrimci siyasetin felsefi uğraklarını oluşturan kavramlarla devrimci siyasetin reel uğraklarını oluşturan kavramları birbirleriyle bakışımlı okumak yararlı olabilir.

Eğer siyaset şimdi ve burada, tarihsel ve toplumsal olarak belirli bir mekânı öngörerek gerçekleştiriliyorsa, güncellik taşımak zorundadır. Güncellik, siyasetin yaratmak istediği tüm bağların organize edilmesine ve geliştirilmesine öncülük edecek araçlardan biridir. Çünkü siyaset felsefesinin çözümleri gerçek olmaktan çok, gerçekleştirilmesi gerekenle ilgili çözümlemelere yönelir. Bu yüzden soru(n)ları hem çözer hem de yeniden formüle eder. Böylece siyasal alanın devlet ve toplumsal ilişkilerle kurduğu ve kuracağı ilişkilerin nasıl kurulacağını ve düzenleneceğini gerekçeleriyle belirlemeye çalışır.

Oysa siyaset, günün her anlamda kotarılmasıyla da ilgilenir. Olumlu anlamda bu kotarma, gerçekleştirilmesi gerekenden çok, gerçek olandan hareket eder, hattâ kimi kez tamamen günün olaylarının içinde eriyip giden bir düzeyi tutturur. Dolayısıyla siyasetin reel uğrakları ile kastedilen, Marx'ın çağdaşı olan siyasal sorunlar ve bu sorunlara ilişkin eleştiriler ve yorumlardır. Bu yüzden aşağıdaki bölümde ele alınacak temalar hem canlı tarihsel göndermeleri hem de daha somut tartışmaları içeren güncelliklerdir.

İnsan Hakları, Radikal Demokrasi ve Komünizm: Marx'ın devrimci siyasetinin reel uğraklarına gene Hegel ve sol-Hegelciler'den kalan bir mirasın etkisi ile başlanabilir: insan hakları ve radikal demokrasi. Ancak bu kez mirası Marx' la birlikte sahiplenen kocaman bir kamusal yığın bulunmaktadır. Sol-Hegelciler ve özellikle Marx'ın yakın çevresi, Fransız Aydınlanması ve Fransız Burjuva Devrimi'nin İnsan Hakları Beyannamesi'nin hümanist, evrensel ve eşitlik temelindeki söylemlerinden oldukça etkilenmiştir. Bu etki Prusya'da ve Almanya'da bulunan çoğu entelektüel için toplumsal dönüşüm talepleri ile birleşince önemli bir düşünsel canlanmaya neden olmuştur. Aydınlanma ve Fransız Burjuva Devrimi'nin ideallerini hayata geçirmek konusunda daha istekli davranılmasını sağlamıştır. Eşit vatandaşlık talepleri, özgür basının korunması ve özgürlüklerin –özellikle de fikir özgürlüğünün– geliştirilmesi, devletin ceberut ve aşırı kontrol mekanizmalarının gevşetilmesi, söz konusu entelektüel grubun ilk elden karşılaştıkları ve çoğu zaman kamusal yayınlar aracılığıyla tartıştıkları sorunlar olmuştur. Ancak tartışmalar bunlarla da sınırlı değildir. Kimi azınlıklar ve sosyal yapılar kendilerine uygulanan ayrımcılıktan kurtulmak ve ulus-devletleşme sürecindeki merkezî iktidarın anayasa girişimlerinde kendilerine eşitlik verilmesini sağlamak için çabalamaktadırlar. Bunlara karşın kadim Hıristiyan ve Germen kurumları ve toplulukları ise kendilerine özgü imkânları kaybetmemek için mücadele etmektedir. Elbette bütün bunlar, Marx'ın siyaset teorisini önce insan hakları, daha sonra da radikal demokrasi tartışmalarının içine çeker.

Marx, insan hakları ile ilgili tartışmaya en açık şekilde *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde sivil toplum ile devlet ilişkisini çözümlerken, *Yahudi Sorunu*'nda doktora hocası Bruno Bauer'in tutumunu eleştirirken, *Kutsal Aile*'de ise bütün bir sol- Hegelci taifenin Hegel yorumlarını çözümlerken dâhil olur. Hegel'in devleti anayasal bir monarşidir. Bu devlette, sivil toplum ile siyasal toplumun devletle tam bir uyumu söz konusudur, burjuva ideallerini gerçekleştiren insan haklarıyla uyumlu bu monarşik anayasal devlet, ahlâklı yaşamın (etik ideanın) somutlaştırıldığı ve gerçekleştirildiği devlettir. Böyle olmakla, sivil toplumun özçıkara dayalı çatışmacı yapısı çoktan aşılmış varsayılır. Marx, bunu varsaymakla Hegel'in büyük bir çelişki içine düştüğünü belirler.[17] Çünkü modern kapitalist devletin/burjuva insan haklarının yurttaşlık anlayışı soyut bir vatandaşlık anlayışına dayanmaktadır. Dolayısıyla gerçek birey, kendi somut varlığından kendini azade kılarak, bir bakıma şizoitçe davranarak siyasal topluma ve devlete katılabilir. Böylece kendisinden beklenen aşamayı gerçekleştirmiş ve yurttaş olma hakkını kazanmayı becermiş olur. Bu sorunu Marx, Bruno Bauer'in Yahudilerin siyasal özgürleşme talebine karşı ürettiği cevabı çözümlerken somutlaştırır.

Yahudiler hem sahip oldukları güçleri hem de devlete katkıları ölçüsünde siyasal özgürleşmeyi talep etmektedirler. Bauer, Yahudilerin bu talebinin yerinde olmadığını düşünür: Politik özgürleşmenin öncelikle Hıristiyan devletinden başlaması gerektiğini, bunun için Yahudilerin Yahudi olarak değil, yurttaş olarak özgürleşmeyi desteklemeleri gerektiğini savunur. Marx, Bauer'in bu yaklaşımında çok sayıda sorun görür: i) Her şeyden önce Bauer dini bir koşul olarak kabul eden bir devletin henüz gerçek bir devlet olmadığını göremez ve bu yüzden ii) dinden siyasal olarak özgürleşmekle, dinden gerçek bireyin özgürleşmesini birbirinden ayıramaz. Bütün bunları yaparken de iii) aslında "dinin, özel mülkiyetin ve sivil toplumun tüm öğelerinin restorasyonu" ile ilgilendiğini anlayamaz. Marx, hem Yahudilerin hem de tüm siyasal özgürleşme çabalarının insani bir özgürleşme ile sonlanamayacağını; çünkü insan haklarının kullanımı ile ilgili çelişkiler ortaya çıktığında, bu hakların iptal edilmesinin söz konusu edildiğini veya hakların yeniden düzenlendiğini belirler. Yani bu durumda pratik yalnızca istisna, teori ise kural olarak kalır. Bu yüzden Marx, Bauer gibi Yahudilerin siyasal özgürleşme taleplerinin rotasını yeniden düzenlemek yerine,

---

[17] Marx daha önce de (Marx, *Yahudi Sorunu*, s. 18-19) ortaya koyduğu üzere, Hegel'in varsayımını, bir tür gizeme başvuran çözüm olarak belirler: "Siyasal devletin üyeleri bireysel yaşam ile türsel yaşam, sivil toplumun yaşamı ile siyasal yaşam arasındaki düalizmden dolayı dindardırlar. Kendilerini kendi siyasal yaşamlarıyla (bu yaşam sanki kendi gerçek yaşamlarıymış gibi kendi gerçek bireselliklerinin ötesindedir) ilintilendirdikleri ölçüde dindardırlar." Bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2003, s. 204.

doğrudan insani özgürleşmeye yönelmelerini önerir.[18] Bu, tüm siyasal özgürleşme talepleri için de geçerlidir. Yani siyasal özgürleşme, soyut niteliklerden arınır ve insan haklarının savunduğu egoist bireye karşı toplumsal güçleri örgütleyen insanı çıkarırsa insani özgürleşmenin yolunu tutabilir.

Marx'ın insani özgürleşme konusundaki siyasal tutumu, radikal demokrasiye yönelmesini sağlar. Buna göre modern kapitalist devlette sivil toplumun bireyi burjuvadır, proleterdir, atomize olmuş toplumun üyeleridir. Ancak "özel mülkiyetin temsil dini" olarak var olan siyasal toplumda sivil toplumun bütün üyelerine yer yoktur. Dolayısıyla siyasal toplum için özgürleşme talepleri, eninde sonunda özel mülkiyetin özgürleşme taleplerine dönmek zorundadır. İşte Marx, bu yüzden bireyin değil, türsel varlık olarak insanın, yani sivil toplumun büyük çoğunluğunun özgürleşme taleplerinin yükseltilmesini/belirginleştirilmesini savunur. Bu, kapitalizmin o bildik temsilî demokrasisine karşı radikal demokrasinin konumlanmasıdır.[19] Radikal demokrasi "özel mülkiyetin temsil dini"nin hegemonyası tarafından baskı ile atomize olmuş toplumsal ilişkileri ve kitleleri, yabancılaşmadan alıkoyacak bir demokrasi talebidir. Marx, radikal demokrasi taleplerini ve insanın topyekûn özgürleşme siyasetini, hakkında çok az açıklamada bulunduğu komünizme giden bir kavramsal uğrak olarak kullanır.

Komünizm Marx'ın çalışmalarında hem özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını amaçlayan mücadelenin hem de onu gerçekleştirecek proleter sınıfın hareketinin genel adını ifade eder. Komünizm, sınıfsız ve sömürüsüz bir dünyaya, bu anlamıyla insanın toplumsal bir varlık olarak kendini gerçekleştirdiği bir topluma işaret eder. Bu toplumda bireyler bütün maddi güçlerin kendi üzerlerindeki denetimlerine son verirler. Marx komünizme nasıl ulaşılacağının ve komünizmin ne içerdiğinin reçetesini vermekten *Gotha Programının Eleştirisi*'ne dek kaçınır. *Gotha Programının Eleştirisi*'nde ise komünizme geçişi sadece aşamalandırmakla yetinir. Yani kapitalist üretim ilişkilerinin içinden doğan komünizmin, ilkin devletli (sosyalist) ve ardından devletsiz (komünist) olarak teşekkül edilebilmesinin düşünümsel bir özetini ortaya koyar.[20]

---

[18] "Gerçek, bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden-soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda *cinsil-varlık* olursa, ne zaman insan *forces propes*'unu (kendi güçlerini –ç.n.) *toplumsal güçler* olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden politik güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir" (Marx, *Yahudi Sorunu*, s. 42).

[19] Radikal demokrasi, özellikle post-Marksist düşünürlerce, sivil toplumculuk tartışmalarının yeniden gelişmesi ile birlikte gündeme getirilmiştir. Ayrıntılar için bkz. Ernesto Laclau ve Chantall Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

[20] Engels'in şu mektubu konuyu özetler niteliktedir: "Özgür halk devleti, özgür devlet biçimini almış. Gramer anlamına göre, kendi yurttaşları karşısında özgür olan devlettir,

İdeoloji, Sınıf, Sınıf Mücadelesi, Sınıf Bilinci Marx'ın kapitalizm eleştirisinin dinamikleri oldukça açık olmasına karşın, geleneksel felsefenin belirlediği ölçüde tanımlamalar yapmaktan kaçındığı için, ardılları arasında açıklamalar ve yorumlamalar açısından oldukça farklı bir literatür vardır. Marx'ın tanımlamaktan kaçındığı kavramlardan biri de, hiç şüphesiz ideoloji kavramıdır. İdeoloji kavramının siyaset felsefesi tarihi açısından önemi şüphe götürmezdir.

Kavramı ilk olarak kullanan Destutt de Tracy'dir (17541836). Tracy "ideolojiyi bilimsel bir disiplin/fikirler bilimi" olarak görür ve bu disiplinin iki yanı olduğunu ifade eder: Olumlu yanı; "toplumsal bir bilinç biçimi" olarak zorunluluğa işaret eden ve doğru ile yanlışın belirlenmesini sağlayan yanıdır. Olumsuz yanı; "epistemolojik olarak bilincin" yanlış veya doğru olarak nitelenmesini sağlayan yanıdır. Kavrama Tracy kadar katkısı olan bir başka isim Napoléon Bonaparte'dır. Bonaparte iktidara gelmeden önce kendini bir "ideolog" olarak tanımlar ve Tracy'nin Fransız Burjuva Devrimi idealleri ile örtüşen yaklaşımını benimser. Fakat iktidara geldiğinde ideologlarla olan ilişkisini keser ve ideolojiyi bir "hegemonya aracı olarak" iktidarını meşrulaştırmak için kullanır.[21]

Marx hem Tracy'nin hem de Bonaparte'ın kavramlaştırmasından yararlanır, kavramı kısmen onlar gibi kullanır ama onlardan farklı olarak ideolojiyi kapitalizm eleştirisini geliştirebileceği bir kavram olarak konumlandırmaya çalışır.

---

yani despotik bir hükümeti olan devlettir. Devlet üzerine bu gevezeliklere son vermek gerekir, özellikle, sözcüğün tam anlamında bir devlet olmayan Paris Komünü'nden sonra. Daha Marx'ın Proudhon'a karşı kitabında [*Felsefenin Sefaleti*] ve sonra da *Komünist Manifestosu*'nda, sosyalist toplumsal düzenin kurulmasıyla devletin kendini çözüştüreceği [*sich von sebst auflöst*] ve yokolacağı açıkça söylenmiş olmasına karşın, anarşistler *halk devletini, ad nauseam* [iğrendirecek kadar] kafamıza çalmış durmuşlardır. Devlet, savaşımda ve devrimde devrim düşmanlarını bastırmak için yararlanmak zorunda olduğumuz geçici bir kurumdan başka bir şey olmadığına göre, özgür halk devletinden söz etmek saçmadır: proletarya devlete *gereksinim* duyacaksa, özgürlük için değil, hasımlarını bastırmak için duyacaktır. Ve özgürlükten söz edilmesinin olanaklı olduğu gün, devlet, devlet olarak ortadan kalkmış olacaktır. Onun için, biz, devlet sözcüğünün yerine, her yerde, Fransızca '*commune*'ün anlamını çok iyi kavrayabilen mükemmel eski Almanca sözcüğün, '*Gemeinwesen*'in [topluluk] kullanılmasını önermekteyiz." Friedrich Engels, "Engels'ten August Bebel'e; 18-28 Mart 1875", *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* içinde, Karl Marx ve Friedrich Engels, çev. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2002, s. 53-54. Bu tartışmanın tamamı için bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi,* çev. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2002.

[21] Eagleton bu ayrımın "sosyolojik ideolojiler" ile "epistemolojik ideolojiler" olarak tanımlanması gerektiğini savunur. İdeoloji kavramının tarihsel olarak kazandığı anlamları ve Marx'ın ideoloji ile kastettiği tüm gönderimleri açıkça belirler ve tartışır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Terry Eagleton, *İdeoloji,* çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Marx bu kavramı *Alman İdeolojisi*'ne kadar birçok kere kullanmasına rağmen, hiçbirinde *Alman İdeolojisi*'ndeki kadar yoğun olarak kullanmaz. Bunun birkaç nedeni vardır. Bunlardan biri Marx'ın "Hegel'in felsefesini artık ayakları üzerine diktiğine inanması" ve bir diğeri, "maddeci tarihçiliğin geleneksel felsefe karşısında epistemolojik olarak tutarlı bir eleştiri hattı oluşturmaya başlaması" olarak ifade edilebilir.

Marx *Alman İdeolojisi*'nde ideoloji kavramını temel olarak üç farklı anlamda kullanır: i) Marx'a göre insanlar tarihsel olarak edindikleri gerçeklikleri, *camera obscura*'da olduğu gibi ters çevirerek, yani baş aşağı dikerek düşünürler. Bunu böyle yapmalarının sebebi, "dar anlamıyla" insanların kendi etkinliğine yabancılaşmış olmaları, "geniş anlamıyla" yanlış/sahte bilinçlilik ile karşı karşıya kalmalarıdır. Yani ideoloji kavramı yabancılaşma, insan doğası, şeyleşme, gizemleştirme gibi kavramlarla birlikte ele alınması gereken devrimci siyasetin reel uğraklarının bir bütünlüğünü ifade eder. ii) İnsanların düşünceleri sadece baş aşağı çevrilmiş de değildir, aynı zamanda bilinçleri ile pratikleri arasındaki ilişki de, bilinç lehine çözülmüştür. Marx bu çözüme, daha önceleri maddeci düşüncenin felsefi temellerini attığı için, hemen karşı gelir: "Bilinç yaşamı belirlemez, yaşam bilinci belirler." Marx'ın bu tutumu, "dar anlamda" kaba maddeciliğin yansıtmacı kuramı olarak ideoloji tanımlamasına karşı çıkmasını, "geniş anlamda" ise hâkim düşüncenin ancak üretici güçler üzerinde egemen olan sınıfa ait olabileceğini ifade etmesini sağlar. iii) O halde ideolojinin, bilinç formlarını gizemli ve yabancılaşmış halden kurtaracak/açığa çıkaracak bir eleştirel hegemonya aracı olarak görülmesi gerekir. Bu yüzden Marx, önce dinsel özün eleştirisine yönelmek zorunda olduğunu ifade eder. Marx'ın *Grundrisse* ve *Kapital*'e değin tavrını, *Alman İdeolojisi*'ndeki ideoloji tanımları belirler.[22]

Marx'ın ideolojiyi böyle dinamik bir şekilde tanımlamaya çalışması, bizzat kapitalizmin güçlü hegemonyası ile ilgilidir. Marx bu güçlü hegemonyanın yarattığı ablukayı dağıtmak için ideolojinin sadece bir tanımı ile kendini sınırlandırmaz. Bir başka ifade ile, dinsel öz, nasıl toplumsal ilişkilerin bütününü ifade eden tür varlığının yerine geçebilmişse, kapitalizm de, özel mülkiyetin korunması ve sömürünün sürdürülmesi için kendini "kitlelerin afyonu" olarak geliştirmeye devam etmektedir. Marx, kapitalizmin bu tutumunu sarsacak gücü

---

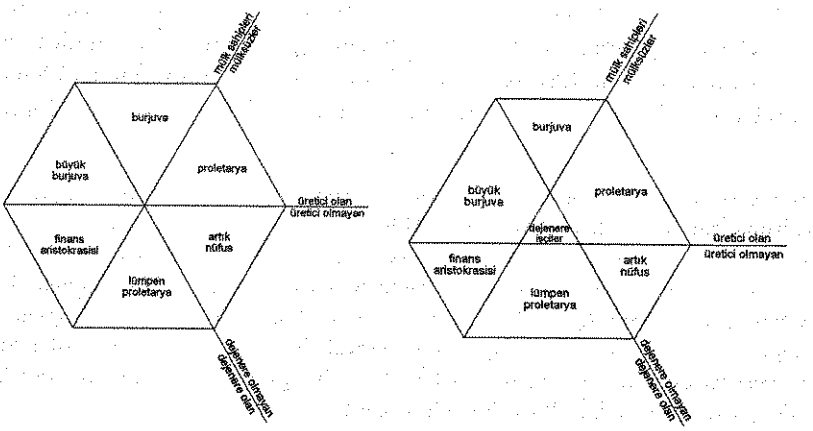
[22] "i) İdeoloji yapılandırılmış söylemdir. Doğrudan ya da dolaylı olarak karşılıklı bağımsız kategoriler dizisi tarafından temellenmiş ve oluşturulmuştur... ii) Gerçek ve (tersine çevirmeyi üreten) ideoloji arasındaki ilişki bilişsel ilişkidir... iii) İdeoloji gerçekliğin bulanıklığından doğar..." John Mepham, "Theory of Ideology in *Capital, Issues in Marxist Philosophy: Epistemology, Science, Ideology* içinde, John Mepham ve David-Hillel Ruben (yay. haz.), cilt 3, Brighton: The Harvester Press, 1979, s. 146150. Aynı konuda benzer bir sınıflandırma için bkz. Raymond Williams, *Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım, İstanbul: Adam Yayınları, 1990, s. 48.

Manifesto'dan beri proletaryaya atfeder. Yani kapitalist sınıfa karşı, proleter sınıfı öne çıkarır. Çünkü "bugüne kadar var olmuş toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir." Dolayısıyla sınıf mücadeleleri tarihin gelişim dinamosunu oluşturur, istisnasız bir şekilde tüm insanlar için özçıkarın geliştirilmesine ve ihtiyaç olanın giderilmesine yönelir. Bu mücadelede mülk sahipleri/egemenler/ezenler/burjuvalar ile mülksüzleştirilenler/egemenlik altında tutulanlar/ezilenler/ücretli köleler iki karşıt kutba yerleşir. Bu kutuplar arasında ancak geçici uzlaşılar olabilir. Bu uzlaşılar da ya çarpışmanın şiddetini dindirmek ya da açıkça bir tarafın kendini ifade edebilecek araçlardan yoksun kalması/zayıflamış olması durumunda söz konusu olur.

Burada iki noktaya daha değinmek gerekir: sınıf ve sınıf bilinci. Marx, sanıldığının aksine, sınıfı sadece mülkiyet ilişkilerinin kodlarına göre belirlemez/tanımlamaz. P. Y. Hayes, Marx'ın sınıf "kategorileştirmesini" şöyle düzenler: i) mülkiyet ilişkileri bakımından (*mülk sahibi sınıflar;* burjuva, büyük burjuva, mali aristokrasi/*mülksüzler* proletarya, artık nüfus, lümpen-proletarya), ii) üretkenlik bakımından (*üretici sınıflar;* büyük burjuva, burjuva, proletarya/*üretici olmayan sınıflar;* artık nüfus, lümpen-proletarya, mali aristokrasi), iii) diğer kültür kodları bakımından (*dejenere sınıflar;* büyük burjuvalar, mali aristokrasi, lümpen *proletarya/dejenere olmayan sınıflar;* burjuva, proletarya, artık nüfus).[23]

---

[23] Bkz. P. Hayes, "Marx's Analysis of the French Class Structure", *Karl Marx's Social and Political Thought* içinde, Bop Jessop ve Russel Weathley (der.), 8 cilt, cilt 6, London: Routledge Publishers, 1999, s. 441-445. Tablo 1, Marx'ın sınıf yapısının döngüsel olarak belirlenmesini (Hayes, "Marx's Analysis of the French Class Structure", s. 313); tablo 2, dejenere işçilerin diğer sınıflar içindeki sınıfsal konumlarını (Hayes, "Marx's Analysis of the French Class Structure", s. 326) ortaya koymaktadır. Özellikle lümpen proletaryanın devrimci dönemlerdeki konumunun tartışılmasında ve sınıf bilinci oluşturmaktaki temel sorununun belirlenmesinde tablo 2 lümpen proletarya tartışmalarına oldukça analitik bir katkı sağlayabilir.



Hayes'in bu sınıflandırması, bir başka açıdan, Marx'ın sınıf olarak belirlediği toplumsal yapıların küçük bir dökümüdür. Kimi Marksistler sınıfın "kategorileştirmesini" daha farklı bileşen ve kategorilerle yapmaktadırlar. Ancak E. P. Thompson sınıfın bu dökümünden ziyade, sınıf mücadelelerini belirleyen sınıf tanımlarının toplamı olarak sınıf bilinciyle (*class consciousness*), belirli bir sınıfın verdiği siyasal mücadele esnasında kazanılmaya başlanan belirli bir sınıf olmanın bilincini/sınıfının bilincini (*consciousness of class*) ayırmanın hem pratik hem de teorik açıdan daha yararlı olduğunu düşünür.[24] Çünkü Marx, Fransa'daki devrimci, reformist, restorasyoncu iktidar dönüşümlerini incelediği üçlemesinde ve diğer büyük siyasal hareketlerle ilgili yazdığı tarihsel incelemelerde, sınıfının bilincini oluşturamayan ve dolayısıyla kendi özçıkarını geliştiremeyen bir strateji ve taktiği benimseyen tarihsel ve toplumsal çabaların yenilgi ile yüzleşmek zorunda kaldığını ifade eder.

Devrimci Siyasetin Somut Uğrakları

Şimdiye kadar Marx'ın devrimci siyasetinin felsefi ve reel uğrakları belirlendi ve bu uğraklar aracılığıyla Marx'ın siyaset felsefesi tarihindeki önemi iki farklı düzeyde belirlenmeye çalışıldı. Bu bölümde ise Marx'ın devrimci siyasetinin doğrudan özel mülkiyeti kutsayan, sınıflı toplum yapısını vazgeçilmez ve ebedi olarak sunan kapitalist devlete karşı yönelen devrimci arayışları incelenecek. Buradaki somutluktan kasıt, devrimci siyasetin felsefi olarak gerekçelendirdiği ve siyasetin reel olarak güncellik içinde tartıştığı kavramsal uğrakları bir kenara bırakmadan ama onlardan bağımsız bir şekilde doğrudan sınıfa karşı sınıf olarak ezilenlerin devrimci mücadelesinin reçetesidir/ne önerdiğidir?

Marx tüm çalışmalarının alt başlığında "eleştiri" ifadesini kullanır. Bu, Kant'ın kendisinden önceki felsefelere karşı, kendi felsefesinin konumunu belirlemek için benimsediği bir yoldur. Elbette Kant öncesinde de felsefede eleştiri vardır ama Kant'la birlikte Alman İdealizmi eleştiriyi bir tutum olarak benimser ve eleştiri, çağının epistemolojik temelli gelişiminin öncülüğünü yapar. Marx eleştiriyi Alman İdealizmi'nin etkisiyle kendi konumunu belirlemek ve kendinden önceki düşünürlerin felsefe ve ekonomi-politik alanındaki görüşle-

---

[24] Thompson'ın sınıf üzerine düşüncelerini ve eleştirel çalışmalarını derli toplu anlatan bir çalışma için bkz. William Sewell Jr., "How Classes are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson's Theory of Working-class Formation", *E. P. Thompson: Critical Perspectives* içinde, Harvey J. Kaye ve Keith McClelland (der.), Philadelphia: Temple University Press, 1990. Ayrıca Lukács, bu konuda oldukça önemli çözümlemeler yapar ve Hegel'in efendi-köle diyalektiğini sınıf mücadelelerine uygulayarak sınıf bilincinin felsefi gerekçelerini yeniden formüle eder. Bkz. György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2006.

rinin sınırlarını, kapitalizmin sınıflı toplumsal yapısını aşmak için neden yeterli olmadığını göstermek için kullanır. Bu kullanım biçimi ona aynı zamanda kendi görüşlerini geliştirme imkânı da sunar. Marx, kendi tutumunu ve görüşlerini oluşturdukça ve yeniden eleştirel olarak örgütledikçe, siyaseten maddeci ve devrimci dinamikleri daha net olarak saptamaya, kurtuluşun yolunu sadece bir düşünür olarak değil, bir devrimci olarak da aramaya başlar. Bunu, birlikte yapacağına inandığı toplumsal müttefikleri ile birlik ve dayanışma içine girerek ortaya koyar.

Devrim, Devrimci Özne, Proletarya: Marx, tarihi sınıfların mücadelelerinin bir tarihi olarak belirlediğinde, sınıfların ve sınıfın bilincinin tarihte oynadığı rolü de belirler. Yani tarihsel olarak belirli bir toplumsal yapıya ve belirli bir üretim tarzına sahipken, bu üretim tarzıyla ilişkili olan sınıfların, tarihsel olarak çözemedikleri bir antagonizma ortaya çıkarsa ya da iradi olarak sınıfının bilincini örgütlemeyi başaran bir toplumsal örgütlenme, ezenlere karşı üretici güçlerin ve toplumsal hegemonya araçlarının egemenliğini ele geçirirse ve kendine göre bu gücü belirlerse, devrim gerçekleşmiş olur. Mevcut toplumsal yapının bağrında gelişmekte olan özgürlükçü/devrimci özneler, mevcut toplumsal yapının hegemonyasını parçaladığında, devrimin gerçek ayak sesleri duyulmaya başlar.

Marx, Fransa hakkında yazdığı üçlemede, tarihsel olarak Fransa'daki hem Burjuva Devrimi'ni hem Şubat Devrimi'ni hem de Paris Komünü'nü olanca açıklığı ile tartışarak, kendi devrim düşüncesini açıklamış olur. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde 19. yüzyılın devrimlerini şöyle açıklar: "19. yüzyılın toplumsal devrimi, şiirsel anlatımını, geçmişten değil, ancak gelecekten alabilir. Geçmişin bütün hurafelerinden kendisini sıyırmadan, kendisiyle başlayamaz. Daha önceki devrimlerin, kendi içeriklerini kendilerinden gizlemek için tarihsel anımsamalara gereksinimi vardı. 19. yüzyılın devrimi ise, *kendi içeriğini gerçekleştirmek için, bırakmalılar ölüler kendi ölülerini gömsünler. Eskiden söz içeriği aşıyordu, şimdi içerik sözü aşıyor.*"[25] Yani devrim artık bir hesaplaşma ya da sadece üretici güçlerin yeni sahibinin kim olacağı meselesi değildir. Zorunlu olarak ölmüş düşüncelerin ve hınçla geri getirilmek istenen melankolik bir intikamın devrimci niteliği, kapitalist devletin bütünsel hegemonyası altında artık yaşayamaz. Eşi benzeri olmayan bir evrensel sınıf ve onun ezilenleri, tüm gücünü geçmişten değil gelecekten almak durumundadır. Marx bu görüşlerini gene 1848-1850 yıllarını kapsayan bir başka eserinde, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nde, şu şekilde açıklar:

---

[25] Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2002, s. 16 (italikler yazara ait).

> 1848-1849 döneminin devrim yıllıklarının tüm önemli kısımları, yalnızca birkaç bölüm dışında, şu başlığı taşır: *Devrim yenilgisi*! Ama bu yenilgilerde yenik düşen, devrim değildi. Yenik düşenler, devrim öncesi döneme ait geleneksel eklentiler, toplumsal ilişkilerin henüz keskin sınıf karşıtlıkları düzeyine yükselmemiş olan sonuçları, yani devrimci partinin Şubat Devrimi öncesinde henüz kurtulmamış olduğu, *Şubat zaferiyle* değil de ancak bir dizi *yenilgiyle* kurtulabildiği kişiler, yanılsamalar, hayaller ve projelerdi. Kısacası: devrimci ilerleme, kendi yolunu, dolaysız trajikomik başarılarıyla değil, tam tersine birleşik, güçlü bir karşı devrim yaratarak, bir düşman yaratarak açtı; yıkıcı parti, ancak bu düşmanla mücadele içinde olgunlaşarak gerçek bir devrimci partiye döndü.[26]

Marx açısından devrim, sadece ezilen sınıfların isyanı ile gerçekleştirilemez. Devrimci iktidarın hükümetini koruyarak devrimin amaçları sağlamlaştırılamaz. Devrimci partinin değil, devrimin özneleri korunmalıdır. Sınıflı toplumsal yapıya yıkıcı darbeler indiren, devrimin kazanımlarını özgürlükler lehine geliştiren ve hepsiyle birlikte devrimci özneler ve devrimci/yıkıcı partiler aracılığıyla, devrimin tüm hedeflerini gerçekleştiren bir sınıf mücadelesi başarıya ulaşacaktır. Aksi takdirde 10 Mart 1850'de Fransız Hükümeti'nin verdiği kararda olduğu gibi, bahaneden kararlar üretmeye başlayacaktır: hükümetimiz halk iradesini tam olarak arkasına almıştır, bundan böyle meşruluğunu içeride değil, dışarıda, *istilada* aramalıdır.[27]

Devrimci siyasetin en somut uğrağı ve belki de Marx'ı en fazla mutlu edeni, Paris Komünü'dür. Çünkü komün ölüleri gömmekle meşgul olmadan, gelecek toplumun yapısını ortaya koyar. Komün kendi kendini yöneten bir kentsel ortaklıktır, ezilenleri dışlayan bir temsiliyet sorununa sahip değildir, kendisi gibi ulusu birleştirmek isteyen diğer komünlerle birlikte hareket etmeye hazırdır, komün üyeleri ile temsilcileri arasında kopukluk yoktur. Görevlendirme de görevden alma da komün üyelerine bağlıdır. Her şeyden öte genel oya dayanan bir seçim sistemi vardır ve temsilcilerin ücretleri de görevleri de sınırlandırılır. Kadınların, çocukların ve yaşlıların toplumsal olarak ihmal edilmediği Paris Komünü, Marx'ın dediği gibi "içeriğin sözü aştığı" bir noktadır. Bu anlamıyla da Paris Komünü, yapılmayanı yapan ve sınıflı toplumsal yapının ortadan kaldırılmasına ilişkin tüm devrimci girişimler için örnek teşkil eden bir yapı ortaya koyar. Bu yapının Marx için, proleter devlet olarak doğru anlaşılması gerekir.

Marx *Komünist Manifesto*'da proletaryayı devrimin öznesi olarak belirlerken sadece bu sınıfın evrensel niteliğini düşünmez. Aynı zamanda Paris Komü-

---

[26] Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yazılama Yayınları, 2009, s. 9.

[27] Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, s. 110.

nü'nde olduğu gibi, kapitalist mülksüzleştirme karşısında "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan bir sınıf" olarak proletaryanın devrimci bir mücadeleyi sürdüreceğini varsayar. Köylüler, küçük burjuvalar, lümpenler nihayetinde söz konusu zorunluluğa sahip değildir.

Ulusal Sorunu, Enternasyonalizm ve Komünist Örgütlenmeler. Komün tüm ulusları ve halkları parçalamadan nasıl ortak düşmana karşı kitleleri biraraya getirdiyse, Marx proletaryanın gerçekleştireceği komünist devrim için de enternasyonalizmin bayrağının altında toplanmanın önemli olduğunu ifade eder. Fransa ve Almanya'da gelişmekte olan 1848 devrimleri esnasında her ne kadar kimi kez büyük ulus şovenizmine varan bir tutumu kısa süreli benimsese de (Polanya, İrlanda ve Balkan devletleri meselesi), *Komünist Manifesto*'da belirlediği "zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyleri olmayanların" ya da *Kapital*'de ifade ettiği gibi "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi gerçekleşinceye kadar sömürünün nesnesi olan insanların" özgür olması mümkün değildir. Bu yüzden "ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı"nı hiçbir zaman reddetmemekle birlikte, zaman zaman proleter devrimin gelişmesi önünde rüştünü ispatlamamış ulusal özgürlük taleplerine karşı ikircikli yaklaşmaktadır. Aslında Marx'ın ulusal soruna ikircikli yaklaştığı her noktada, ki bu sadece 1848 devrimleri sırasındadır, proleter devrimi örgütleyen uluslararası birliklerin dağılması gibi bir sıkıntı vardır. Bunun en tipik örneği Komünist Birlik'tir.

Marx Komünist Birlik'in *Komünist Manifesto* merkez komite üyesi olarak, Alman Devrimi sırasında ve sonrasında bir dizi taktik hata yaptığını kabul eder. Örneğin Komünist Birlik'te karar alma mekanizmalarının ademi merkeziyetle işlemesini terk ederek, örgütün dağılmasına yol açar. Proletaryanın zayıf bir örgütlülüğe ve sınıf bilincine sahip olduğu dönemde sürekli devrim taktiğiyle siyasal yapıyı zorlamaya çalışmasını teşvik eder. Oysa bu, örgütlü gücün yıpranmasına ve zamanla güç kaybetmesine yol açar. Bütün bunlar, 1848 Devrimlerinin yenilgi deneyimleri olarak Marx'ın devrim perspektifini etkiler. Marx artık Avrupa'dan dünyaya doğru perspektifini genişletir ve proletaryanın kitle partisinin gerekliliğine daha fazla inanmaya başlar. Marx 1860'larda Enternasyonal'in kurulması ve geliştirilmesi için tekrardan devrimci siyasetin somut yeni uğraklarından birini daha örgütlemeye koyulur. Bu kez eylemde daha ciddi, üslupta daha yumuşak bir tarz benimser. Bunu da ilk kez Enternasyonal'in açılış konuşmasında, kapitalizmin sadece ekonomik olarak değiştirilmesinin yetersizliğini vurgulayarak gösterir. Yani kapitalizmin aynı zamanda siyasal değişim için de zorlanması gerektiğini vurgular. Ancak söz konusu üslup yumuşaması Marx'ın Gotha Programı'na yazdığı sert eleştiri ile uçup gider.[28]

---

[28] Yukarıdaki tarihsel süreci takip etmek için bkz. David Fernbach, *Siyasal Marx*, çev. Murat Akad, İstanbul: Daktylos Yayınları, 2008; Paul Thomas, *Marx ve Anarşistler*,

Sonuç

Bu noktaya kadar Marx'ın siyaset felsefesi tarihindeki yerini belirlemek için, onun devrimci siyasetinin felsefi, reel ve somut uğraklarını inceledik. Bu uğraklar aracılığıyla hem Marx'ın siyasal alanda kullandığı kavramlara hem de araçlara değinmiş olduk. Böylece yeri geldikçe onun devrimci siyasetinin güncelliği ile bu güncelliğin gerekçeleri arasında karşılıklılık oluşturmuş olduk. Bütün bu saptamalara eleştirel bazı katkı denemelerinin oluşturulabilmesi veya Marx'ın siyasal konumunun doğru okunabilmesi için bazı tartışma sorularını eklemek yerinde olabilir.

i) Marx'ın maddeci tarihçiliğini bilimsel bir kavrayış olarak inşa etmeye – maddeci tarihçilikte velev ki bu tutamaklar olsun– çalışmak, ondan bir burjuva bilimi; sosyoloji, iktisat, geleneksel felsefe gibi olmasını istemek değil midir?

ii) Marx'ın (ücretli-)emek üzerindeki sömürüyü aşmak için ölü emeğin canlı emek üzerindeki tahakkümüne son verecek eleştirisi yerine, ücretli emeğin daha da insancıl koşullarla birlikte sürdürülmesini talep etmek, burjuva sivil toplumculuğunu üretmek değil midir?

iii) Sınıfın, sınıf bilinci içinde kendi toplumsal ve tarihsel çıkarları ile sınıfın bireylerinin kendi çıkarlarının örtüştüğü bir toplumsal mücadele hattını ve onun temsil biçimlerini önemserken, demokrasi mücadelesi adı altında – ki bunlar sınıf perspektifli parti/sendika olsa da– salt bir parti/sendika mücadelesi potasıyla siyasal alanı sınırlandırmak, burjuva kamusal siyasetinin temsil problemine odaklanan parlamenter mücadeleye her şeyi indirgemek değil midir?

iv) Marx, kapitalizmi ve onun dinsel özünü eleştirmeye ekonomi-politik eleştirisiyle, ekonomi-politiğin eleştirisine de meta çözümlemesiyle başlarken, hem sivil toplumun hem de siyasal toplumun kapitalizm tarafından nesneleştirilerek ele geçirilmiş özünü tarihsel ve toplumsal bağlamıyla ortaya koymuş mu olur, yoksa her şeyi ekonomik bir öze indirgemiş mi olur?

v) Meta analizi olmadan sosyal bilimlerin genel yaklaşımlar üretmesi ve emek-değer kuramında ortaya konan artık-değerin varlığı belirlenmeden, kapitalist dünya sisteminde doğanın korunması, toplumsallığın üretilmesi ve tarihin teminat altına alınması nasıl gerçekleştirilebilir?

çev. Devrim Evci, Ankara: Ütopya Yayınları, 2000; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi,* çev. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2002; Karl Marx, Friedrich Engels ve Vladimir Lenin, *Paris Komünü Üzerine,* çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1977.

Bu sorular ve sorularla ilişki içinde başkaca sorular, bugün genel anlamda siyaset felsefesi kuramcılarınca ve özel anlamda da Marx'ın hısım ve hasımlarınca yeniden düşünülmektedir. Bütün bunlar Marx'ın devrimci siyasetinin, siyaset felsefesi tarihi açısından vazgeçilmez kalmasını sağlamaktadır.

Kaynakça

Althusser, Louis, *For Marx,* çev. François Maspero, London: Verso Press, 2005.

Arnowitz, Stanley, *The Crisis in Historical Materialism: Class, Politics and Culture in Marxist Theory,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

Bewes, Timothy, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe,* çev. Deniz Soysal, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Bidet, Jacques ve Eustache Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism,* Leiden: Brill Publishers, 2008.

Brazill, William J., *The Young Hegelians,* New Haven: Yale University Press, 1970.

Breckman, Warren, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self,* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Cohen, Gerald A., *Karl Marx'ın Tarih Teorisi,* çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Eagleton, Terry, *İdeoloji,* çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Eagleton, Terry, *Marx Neden Haklıydı?* çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Yayınları, 2011.

Engels, Friedrich, "Engels'ten August Bebel'e; 18-28 Mart 1875", *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* içinde, Karl Marx ve Friedrich Engels, çev. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2002.

Fernbach, David, *Siyasal Marx,* çev. Murat Akad, İstanbul: Daktylos Yayınları, 2008.

Fromm, Erich, *Marx's Concept of Man,* London: Continuum Publishers, 2004.

Geras, Norman, *Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi,* çev. İsmet Akça ve M. Görkem Doğan, İstanbul: Birikim Yayınları, 2002.

Gumbel, Peter, "Rethinking Marx", *Time Magazine,* http://www.time.com/time/-specials/packages/article/0,28804,1873191_1873190_18 73188-1,00.html, 2009, son güncelleme 26.07.2012.

Haug, Wolfgang Fritz, *Meta Estetiğinin Eleştirisi,* çev. Metin Toprak, İstanbul: Felsefelogos Yayınları, 2008.

Hayes, Peter, "Marx's Analysis of the French Class Structure", *Karl Marx's Social and Political Thought* içinde, Bop Jessop ve Russel Weathley (der.), 8 cilt, cilt 6, London: Routledge Publishers, 1999.

Hegel, G. W. F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri,* çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

Hirsch, Joachim, *Materyalist Devlet Teorisi: Kapitalist Devletler Sisteminin Dönüşüm Süreçleri,* çev. Levent Bakaç, İstanbul: Alan Yayınları, 2011.

Jessop, Bob, *Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak,* çev. Ahmet Özcan, Ankara: Epos Yayınları, 2008.

Kulak, Önder, "Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme", *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* içinde, Kurtul Gülenç ve Önder Kulak (yay. haz.), İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru,* çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Lefebvre, Henri, *Modern Dünyada Gündelik Hayat,* çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Levine, Norman, *Divergent Paths: Hegel in Marxism and Engelsism,* Lanham: Lexington Books, 2006.

Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution of Nineteenth-Century Thought,* çev. David E. Green, New York: Holt, Rinehard and Wiston Publishers, 1964.

Lukács, György, *Tarih ve Sınıf Bilinci,* çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2006.

Marx, Karl, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma,* çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları, 1979.

Marx, Karl, *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları,* çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1993.

Marx, Karl, *Yahudi Sorunu,* çev. Muzaffer İlhan Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1997.

Marx, Karl, "Feuerbach Üzerine Tezler", *Alman İdeolojisi* (*Feuerbach*) içinde, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1999.

Marx, Karl, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i,* çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2002.

Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2005.

Marx, Karl, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri,* çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yazılama Yayınları, 2009.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi,* çev. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2002.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Kutsal Ailey a da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi,* çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2003.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar,* çev. Nail Satılgan vd., İstanbul: Yordam Yayınları, 2008.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich ve Lenin, Vladimir, *Paris Komünü Üzerine,* çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1977.

McLellan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx,* Hampshire: Gregg Revivals Publishers, 1993.

Mepham, John, "Theory of Ideology in Capital", *Issues in Marxist Philosophy: Epistemology, Science, Ideology* içinde, John Mepham ve David-Hillel Ruben (yay. haz.), cilt 3, Brighton: The Harvester Press, 1979.

Moore, W. Stanley, *Marx, Engels, Lenin'de Devlet Kuramı,* çev. Ahmet Cumhur Aytulun, İstanbul: Simge Yayınları, 1989.

Paolucci, Paul, *Marx's Scientific Dialectics: A Methodological Treatise For a New Century,* Leiden: Brill Publishers, 2007.

Thomas, Paul, *Marx ve Anarşistler,* çev. Devrim Evci, Ankara: Ütopya Yayınları, 2000.

Thomas, Paul, *Yabancı Politik: Marksist Devlet Kuramına Yeniden Bakmak,* çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2009.

Sayers, Sean, *Marksizm ve İnsan Doğası,* çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Yayınları, 2009.

Sewell Jr., William, "How Classes are Made: Critical Reflections on E.P. Thompson's Theory of Working-class Formation" *E.P. Thompson: Critical Perspectives* içinde, Harvey J. Kaye ve Keith McClelland (der.), Philadelphia: Temple University Press, 1990.

Williams, Raymond, *Marksizm ve Edebiyat,* çev. Esen Tarım, İstanbul: Adam Yay., 1990.

Wood, Ellen Meiksins, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı,* çev. Şahin Artan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Wood, Ellen Meiksins, "150 Yıl Sonra Komünist Manifesto", *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar* içinde, çev. Nail Satlıgan vd., İstanbul: Yordam Yayınları, 2008.

FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

Buse Kemaloğlu - Çetin Türkyılmaz

Siyaset görüşü her zaman tartışmalı bir konu olan Nietzsche'nin düşünceleri, ilkin yanlış yorumlanarak Nazizme bağlanmış, daha sonra da bu yanlış yorumları saf dışı bırakmak kaygısıyla siyaset dışı bir perspektife çekilmiştir. Özellikle Walter Kaufmann'ın çabalarıyla Nietzsche "makul birine, hattâ bir rasyonaliste dönüştürülmüş oldu."[1] Nietzsche'yi Nazilerden ve Nazi ideolojisini belirlediği düşünülen irrasyonalist hareketlerden uzak tutma düşüncesi Nietzsche'yi siyaset-dışı, 'geleneksel' bir filozof gibi görme çabasını doğurmuştur. Oysaki Nietzsche'nin felsefesi, ne Nazi ideolojisi ile ilgilidir ne de siyaset dışında konumlanır. Bu nedenle, onun siyaset felsefesi üzerine yapılan birçok önemli çalışmaya rağmen, Nietzsche'yi siyaset anlayışı çerçevesinde yeniden ele almak önemli ve gerekli görünmektedir.

Nietzsche'nin düşüncelerinin hareket noktası, kendi çağına ve bütün bir Batı kültürüne ilişkin ortaya koyduğu bunalım saptamasıdır. Bu bunalım, modern toplumun içinde bulunduğu *décadence*'dan (yozlaşma) kaynaklanır ve bu yozlaşmanın modern toplumdaki en temel görünümü nihilizmdir. Yozlaşmış bir kültür biçiminin, Nietzsche'nin deyimini kullanırsak, Sokratik kültürün bizi getirdiği nokta nihilizm aşamasıdır. Nietzsche nihilizm bağlamında insan, din, ahlâk, toplum gibi kavramları yeniden değerlendirir ve bu değerlendirmenin sonunda belirli bir yaşam anlayışı ortaya koyar. Nietzsche, Platon'la birlikte Batı felsefesine hâkim olduğunu iddia ettiği metafizik anlayış ve Hıristiyanlığı,

---

[1] Michael Tanner, *Nietzsche,* çev. Çetin Türkyılmaz, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007, s. 12.

nihilizme yol açan iki dünya görüşü olarak eleştirir. Nihilizmi, Nietzsche'nin anladığı anlamda, "en yüksek değerlerin değerden düşmesi"[2] olarak anlarsak, modern toplumun, içinde bulunduğu sorun da kendisini tam olarak belli eder: metafizik ve Hıristiyanlığın değerleriyle kurulmuş olan modern toplum, bu değerlerin değersizleşmesiyle sarsılıp; her şeyin anlamsız ve boş olduğu duygusunu yaşamaya başlar. Bu boşluk duygusunun ortaya çıkardığı kötümserlik, "nihilizmin ön biçimi"dir.[3]

Nietzsche "klinik bir vaka (*un fait clinique*) gibi ele aldığı nihilizm"[4] sorununun kaynağını her ne kadar Platon felsefesine bağlasa da, düşünürün toplum yaşamına ilişkin görüşleri Platon felsefesiyle bazı ortaklıklar sergilemektedir. Bu yazıda Nietzsche'nin nihilizm sorununu ele alışı çerçevesinde, insan ve ahlâk anlayışı ile siyaset felsefesi bağlamında Platon'a yaptığı geri dönüş ele alınacaktır.

İnsan Görüşü

Nietzsche'nin modern toplumun hastalığı olarak teşhis ettiği nihilizmi daha iyi anlamak ve bu soruna çözüm olarak öne sürdüğü siyasi anlayışı sunabilmek için, onun insan görüşüne değinmek gerekir. Nietzsche'nin siyaset felsefesi, onun insana ilişkin sorgulamasından bağımsız değildir. Bir başka deyişle, Nietzsche'nin "insanı yeniden kurması", "siyaset felsefesinin konusunu da yeniden kurduğu" anlamına gelir.[5]

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* kitabındaki "Üç Değişim Üstüne" adlı bölümde insanın geçirdiği üç değişimden ve bunun sonucunda ortaya çıkan üç tip insandan bahseder.[6] Bu üç tip sırasıyla sürü insanı, nihilist ve üstinsandır.

Sürü insanı, toplumdaki çoğunluğu oluşturmaktadır. Toplum hiyerarşisinde en alttaki insanlardan, en üsttekilere kadar herkes bu kategoriye girebilir. Bu kategorideki bireylerin en belirgin özelliği kendi yaşamlarını ya da kaderlerini kendilerinin belirlememesidir. Dinler, âdetler, gelenek vb. sürü insanının yaşamında belirleyici olabileceği gibi, Nietzsche'nin 'çoban' olarak adlandırdığı, sürünün önde gelen üyeleri de belirleyici olabilirler. "Sürü insanı için, bütün 'değer'lerin, insanla ilgili her şeyin değerlendirilmesi kendisinden önce yapılmıştır. Kişinin tek yapacağı, bunlara göre yaşamak, yapıp ettiklerini bu değer

---

[2] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht,* Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996, s. 10.
[3] A.g.e., s. 12.
[4] Albert Camus, *L'Homme Révolté,* Paris: Gallimard, 1951, s. 88.
[5] Mark Warren, "Nietzsche and Political Philosophy", *Nietzsche Critical Assessments,* D. W. Conway (ed.), New York: Routledge, 2003, s. 360.
[6] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* çev. A. T. Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi, 2005, s. 42.

yargılarına göre ayarlamaktır."[7] Sürü insanının hazır olarak önünde bulduğu bu değerlendirmeler, Nietzsche'nin deyimiyle, şehirler üzerindeki levhalardır. Bu bireyler, yaşama doğrudan değil; bu levhalardaki değerlendirmelerin dolayımından geçerek bakarlar. Nietzsche bunların, ruhun ejderi olduğunu söyler, bu ejder sürü üyelerine "yapmalısın!" diye buyurmaktadır.[8]

Başkalarının buyruğu altındaki sürü üyesi hiçbir zaman yalnız değildir. Bu tipte bir insan, içinde bulunduğu sürüyle birlikte olduğunun, her zaman bir türün üyesi olduğunun bilinciyle hareket eden insandır. Burada Marx'ın sözünü ettiği yabancılaşmış insanı düşünebiliriz; insan, makinenin bir dişlisi gibi bir bütünün parçası olmaktan fazlası değildir. Bu nedenle de bireyler arasında fark gözetmemek sürü insanı için en önemli erdemdir. Sürüce bir anlayış, eşitlik ilkesini (bu ilkeyi savunan demokrasi, sosyalizm, liberalizm gibi görüşleri) savunmaktır. Zerdüşt, "Yalnızlığa çekilmek mi istersin kardeşim? Kendine varan yolu aramak mı istersin? (...) 'Arayan kolay yiter. Her türlü yalnızlık suçtur' böyle der sürü," diye konuşurken bu durumdan bahseder.[9]

Nihilizmde, sürü insanının inandığı değer ve hakikatler dünyası anlamını yitirmeye başlamıştır. Nihilist, kendisini anlamdan yoksun bir dünyada bulan sürü üyesi olarak da tanımlanabilir. Nihilizm her şeyden önce psikolojik bir durumdur ve Nietzsche tarafından bir hastalık olarak değerlendirilir. Nietzsche, bireyi nihilizme götüren psikolojik yaşantının evrelerini şu şekilde tanımlar: İlk olarak, yaşamda olup-biten, başımıza gelen bütün olayların arkasında bir anlam aramak nihilizme yol açar. Nietzsche'ye göre, bu anlam arayışındaki birey eninde sonunda hayal kırıklığına uğrayacaktır. Nesnelere, olaylara, genel olarak tüm yaşama yüklenen anlamların yok olmasıyla birlikte amaçsız kaldığını düşünen birey, her şeyin boş olduğu duygusunu yaşar. İkinci olarak, birey, yaşamda olup-biten her şeyi bir bütüne, bir sisteme bağladığında, olayların arkasında bir Akıl aradığında gene nihilizmi yaşayacaktır. Burada sözü edilen sistem ya da Akıl, Tanrı olabileceği gibi, Hegel'in felsefesinin temelini oluşturan Tin de olabilir. Nihilizmin üçüncü ve son şekli ise, dünyanın anlamsızlığı ile yüz yüze gelen bireyin bir kaçış olarak "öte dünya" kavramını yaratmasıyla meydana gelir. Anlamdan yoksun bir dünyada, varoluşunun boş ve amaçsız olduğunu hisseden ve bu duyguyla yaşayamayan birey, bu dünyayı tamamen reddederek, öte bir dünya olduğuna inanır. Fakat bu inancın sonu gene nihilizmdir.[10]

---

[7] İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan,* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 27.

[8] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* s. 43.

[9] A.g.e., s. 82.

[10] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht,* s. 13-15.

Burada "Avrupa'nın nihilizmin kendisini sonuna kadar yaşayan ilk tam nihilisti" olduğunu ama "onu kendi arkasında, kendi altında, kendi dışında tuttuğunu"[11] söyleyen Nietzsche'nin, nihilizmi yalnızca olumsuz anlamıyla düşünmediğini görmek için onun aktif nihilizm ile pasif nihilizm arasında yapmış olduğu ayrıma bakmak gerekir. Aktif nihilizm, "tinin[12] yükselen gücünün işareti" iken, pasif nihilizm "tinin gücündeki zayıflama ya da düşüştür."[13] Pasif nihilizm, sürü yaşantısından kopmanın ilk adımına işaret eder. Yukarıda bahsedilen psikolojik durumları yaşamış olan birey; amaçsız, anlamsız, boş bir dünyada yaşadığını düşünür. Bu nedenle de istek ve eylemlerini belirleyen hiçbir ölçüt kalmamıştır. Camus'nün *Yabancı* romanındaki "Meursault" karakteri bu tür nihilizmi yaşayan bireye örnek olarak gösterilebilir. Aktif nihilizmde ise bir iyileşme sürecinin başlaması söz konusudur. Burada nihilist, üst insana giden yolu açar. Aktif nihilizmde kişi tam olarak özgür değildir belki; fakat yeni değerler yaratmak için bir özgürlük alanı yaratabilecek güçtedir.[14] Yeni değerler yaratma gücü ise Nietzsche'de ancak üstinsanda (*Übermensch*) bulabileceğimiz bir özelliktir.

Nietzsche'ye göre insan, alt edilmesi, aşılması gereken bir varlıktır. İnsanlığın asıl amacı üstinsana ulaşmak olmalıdır. Ama Nietzsche'de üstinsana ilişkin sürekli geleceğin (*Zukunft*) göz önünde tutularak konuşulmasına bakarak, burada, Marx'ın komünizmin gelişini tarihteki bir zorunluluk olarak görmesi gibi, Nietzsche'nin de üstinsanı bir zorunluluk olarak gördüğü sonucuna varmamak gerekir. Nietzsche'ye göre sürü, nihilist ve üstinsan, insan topluluklarının tarih içinde geçirdikleri ya da geçirmeleri beklenen aşamalardan ziyade, bir kişinin yaşamındaki psikolojik evrelere işaret eder. Üstinsan kavramı ile Nietzsche'nin bildirmeye çalıştığı şey, yaşamı olumsuzlayan fikirlerden ve kölelere özgü çileci ahlâk anlayışından kurtulmamız gerektiğidir. Bir kişinin üstinsan olması demek, yaşamını olumlaması, kendi değerlerini yaratması ve bu anlamda da özgür olması demektir. Üstinsanın eylemleri sağlıklı bir güç istencinden (*Wille zur Macht*) kaynaklanır.

Nietzsche yaşamdaki her şeyin güç istenci olduğunu söyler. Kölenin isteminde de efendinin isteminde de güç istenci vardır. Nihilizmi meydana getiren bütün sürü değerlerinde ise güç istencindeki eksiklik belirleyicidir. Bencil olmayı kötülük sayan ve çoğunluğun yararı için kendini feda etmeyi erdem kabul eden, hattâ bu uğurda gerekirse kendine zararlı olanı seçen sürü üyesi yozlaş-

---

[11] A.g.e., s. 4.

[12] Burada "Geist"dan (tin) Hegelci bir anlam çıkarmak doğru olmayacaktır. Nietzsche'nin felsefesini göz önünde bulundurursak buradaki "tin" yaşamın kendisi ya da yaşam içgüdüsü olarak düşünülebilir.

[13] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 20.

[14] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 43.

mıştır. İnsanlık tarihinde "yüce duyguları", "idealleri" öne çıkaran her anlayış bu yozlaşmanın bir belirtisidir.[15] Nietzsche, varlıkta olup biten her şeyin insanla ilgili olduğunu, ondan ötesinin kabul edilebilir olmadığını savunur. Ona göre, tarih boyunca kabul edilmiş bütün kutsal değerler aslında güç istemindeki zayıflığa –eksikliğe– işaret etmektedir:

> Yaşamın kendisiydi benim için büyümenin, dayanıklılığın, kuvvetlerin birikmesinin içgüdüsü, *gücün* içgüdüsü: güç istemenin eksik olduğu yerde, düşüş vardır. Savım, insanlığın bütün en üst değerlerinde bu istemin *eksik* olduğudur, –en kutsal adlara bürünerek egemenliği elinde tutanların, düşüş-değerleri, *nihilistik* değerler olduğu.[16]

Efendi ve Köle Ahlâkı

Nietzsche'de ahlâk, "bir varlığın yaşam koşullarıyla ilgili olan değerlendirmelerin bir dizgesi"[17] demektir ve *décadence* kavramıyla olan ilgilerine göre temelde iki tür ahlâktan söz edilir: "Ahlâkın iki tipi birbirine karıştırılmamalıdır: biri sağlıklı içgüdünün kendini ortaya çıkan *décadence*'a karşı koruduğu ahlâk, diğeri bu décadence'la kendini dile getiren, haklı çıkaran ve kendini batışa götüren ahlâk":[18] ilki yaşamdan yana değerler ortaya koyan, değerlerin değerini yaşama uygun olup olmamalarına göre belirleyen, yaşamın ve kültürün seviyesini yükselten değerlendirme biçimi ve buna uygun değerlendirme dizgesi, efendi ahlâkı; ikincisi yaşama karşıt, yaşamı yadsıyan değerlendirme biçimi ve değerlendirmelerin buna göre yapıldığı değerlendirme dizgesi, köle ahlâkı. Yeryüzüne egemen olmuş bütün ahlâklar, Nietzsche'ye göre, temelde bu iki tipe ayrılabilir.[19]

Efendi ahlâklı insan ile köle ahlâklı insanı birbirinden ayıran öncelikle iyi-kötü kavramlarına ilişkin anlayışlarıdır. Efendi ahlâkına göre "iyi", "soylu"yla ve "kötü" de "aşağı" olanla aynı anlama gelir. Köle ahlâkında ise bu kavramlar "hayır" (*gut*) ve "şer" (*böse*) hâline gelmiştir. Korkak, ürkek olma, önem bakımından ikinci sırada olma ve küçük menfaatler peşinde koşma, yalan söyleme vb. köle ruhlu insanlara özgüdür ve efendi ahlâkı tarafından aşağılık olarak kabul edilir. Soyluları köle ruhlulardan ayıran en önemli özellik, kendi değerlerini belirlemeleridir: "Soylu kişi değerlerin belirleyicisidir, onaylanma gereksi-

---

[15] Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: İthaki Yay., 2003a, s. 12.
[16] A.g.e., s. 12-13.
[17] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 185.
[18] A.g.e., s. 268.
[19] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Werke in drei Baenden II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, s. 729-730.

nimi duymaz, soylu, 'bana zararlı olan şeyin kendisi zararlıdır' diye karar verir (...) o, değer yaratandır."[20] Köle ruhlu birinin ahlâk anlayışına gelince, bu anlayış, "hırpalanmış, acı çekmiş, eziyete uğramış, özgürlüğü kısıtlanmış" birinin değerlendirmesinden öteye geçemez.[21] Bu nedenle köle ruhlu birey, başına gelen olumsuzluklara karşı duyduğu hınç (*Ressentiment*) ile hayatı değerlendirir. Sürü insanının ya da köle ahlâklı insanın, iyi durumdaki efendilere karşı öfke ve hınç duyması, eylemlerinde bir tür intikam istemiyle hareket etmesine neden olur. Bu nedenle de kendisi gibi kötümser ve güvenilmez bir ahlâk anlayışına sahip olacaktır.

Nietzsche'ye göre ahlâk, insanların sürüleştirilmesini sağlayan çok büyük bir güçtür. Her ne kadar "efendi ahlâkı" kavramından söz ederken 'ahlâk' sözcüğünü kullansa da, Nietzsche'ye göre, efendilerin yaşamı bir tür ahlâk yaşamı olmaktan ziyade "ahlâk-dışı" (*immoralist*), iyinin ve kötünün *ötesinde* bir yaşamdır; ahlâk yaşamı daha çok kölelere özgü bir anlayışa gönderme yapar.

Köle ruhlu insana göre ahlâk kendi varlığından bağımsızdır, yani insanüstü ve kutsaldır. Bu nedenle de köle ahlâklı birey, içinde doğup büyüdüğü ahlâk anlayışı dışındaki yaşam tarzlarını ya da kısaca söylemek gerekirse, "öteki"ni kabul edemez. Ona göre kutsal olan ahlâkın sunduğu değerler belirli ve kesindir. Oysa Nietzsche, ahlâk adı altında yapılan bütün değerlendirmelerin (yani nesnelere ve olaylara iyi-kötü diye biçtiğimiz değerlerin) insanın kendi imâlatından başka bir şey olmadığını söyler. Nietzsche'ye göre "insanlar her türlü iyi ve kötülerini kendi kendilerine vermişlerdir"; insanlar, "bunları almadılar, bunları bulmadılar, bunlar gökten bir ses gibi inmedi onlara." Aslında tam da bu değerlendirme ve yaratma becerisinden dolayı insan diğer canlılar arasında farklı bir yer edinmiş ve 'insan' adıyla anılmayı hak etmiştir: İnsan, "değerlendiren"dir.[22] Nietzsche, ahlâkın tek ve kutsal bir anlamı olmadığını ve birbirinden farklı toplumların, gene birbirinden farklı ahlâk anlayışlarına sahip olduğunu göstermeye çalışır. Yeryüzünde çeşitli ahlâklar vardır, bu yüzden ahlâk anlayışları da kişiden kişiye, toplumdan topluma ve çağdan çağa değişiklik gösterebilir:

> Zerdüşt nice ülkeler, nice uluslar gördü: nice uluslara göre iyi ile kötü nedir, anladı böylece. Zerdüşt, iyi ile kötüden daha büyük bir güce rastlamadı yeryüzünde. (...) Bir ulusun iyi saydığı pek çok şeyi, başka bir ulus, utanç ve düşüklük sayıyordu: böyle gördüm ben. Burada kötü denen pek çok şeyin, erguvani şereflerle süslendiğini gördüm başka yerde.[23]

---

[20] A.g.e., s. 730.
[21] A.g.e., s. 732.
[22] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 79.
[23] A.g.e., s. 77-78.

Platon, Akılcılık ve Hıristiyan Ahlâkı

İnsan ürünü olan değerlerin, insanüstü, kutsal bir şey olarak kabul edilmesini ve aklın öne çıkarılmasını Nietzsche, Platon'un öğretilerine, Sokrates'le başlayan bir hareketin sürdürücüsü olarak Platon'un görüşlerine bağlamaktadır. Eski Yunan'da Sokrates'le birlikte ortaya çıkan akılcılık, *décadence*'a (yozlaşmaya) ve bunun sonucunda da yok olma tehlikesine karşı bir kurtarıcı olarak ileri sürülmüştür. Akılcılık, içgüdülerin bastırılması ve aklın öne çıkarılmasıyla belirlenmiştir. "Akıl=erdem=mutluluk" formülü ruhun karanlık arzularını bastıran bir gün ışığı gibidir. Nietzsche'ye göre aklı, erdemlerin ve mutluluğun anahtarı olarak gören bu ahlâk anlayışı tamamen patolojik koşullardan türemiştir.[24] Bu anlayışa göre, "ne pahasına olursa olsun, akıllı, berrak, aydınlık olunmalı"dır çünkü "içgüdülere, bilinmeyene verilen her taviz, aşağıya çeker." Fakat Nietzsche, kaçış olarak seçilmiş olan bu yolun da décadence'ın bir görünümünden başka bir şey olmadığını söyler. *Décadence*'a karşı ahlâkçılığı ileri sürmek sadece bir kandırmacadır. Bir hastalık karşısında ortaya konan bu iyileşme umuduyla, aslında yeni bir hastalık yayılmaktadır. Aklı, içgüdülerden ayırarak, onlara üstün tutmak, *décadence*'a yol açacak asıl nedendir. Bu nedenle Nietzsche, Sokrates'in düşüncesindeki formülü değiştirerek, mutluluğa ulaştıracak olan yolun içgüdülerden geçtiğini söyler:

> Sokrates bir yanlış anlamaydı; *tüm iyileşme ahlâkı, Hıristiyan ahlâkı da bir yanlış anlamaydı...* En göz alıcı gün ışığı, ne pahasına olursa olsun akılcılık; aydınlık, soğuk, dikkatli, bilinçli, içgüdüsüz yaşamın, içgüdülere karşı direnen yaşamın kendisi yalnızca bir hastalıktı –ve kesinlikle "erdem"e, "sağlık" lılığa, mutluluğa geri dönmenin bir yolu değildi. İçgüdülerle savaşmak *zorunda* olmak –budur dekadansın formülü: yaşam *yükseldiği* sürece, mutluluk eşittir içgüdü–[25]

Nietzsche, Sokrates'in açtığı yoldan ilerleyen Platon felsefesinin –ki bu felsefeyle birlikte, düşünce artık ahlâkın egemenliği altına girmiştir– Hıristiyanlığın önünü açtığını düşünür. Aklı öne çıkararak insanın diğer yanlarını geri planda bırakmak, gerçekliği (*Realitäet*) olduğu gibi görmemize engel olmaktadır. Duyuların yanıltıcılığını savunmak ve duyularla algılanamayacak, sadece akılla bilinebilecek ayrı bir dünya tasarlamak, insanı, olmayan bir hakiki dünya fikrine sürüklemektedir. Nietzsche, asıl yalan olanın, duyuları yalanlamanın kendisi olduğunu söyler. "Birlik, töz, süreklilik", bunlar aklın yanılgılarıdır. Var olan "biricik dünya 'görünür' dünyadır: 'hakiki dünya' onun üstüne eklenmiş bir

---

[24] Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yay., 2005b, s. 23.
[25] A.g.e., s. 24.

yalandır yalnızca."[26] Hayatı bu şekilde parçalama, yukarıda da belirttiğimiz gibi içinde yaşadığımız gerçekliği kabul etmemek, yaşamı karalamak, yaşama karşı hınç duymak anlamlarına gelir.

Hıristiyan ahlâkı insanlar için neyin iyi neyin kötü olduğunu sadece Tanrı'nın bilebileceğini ileri sürer.[27] Böylece insanın sahip olduğu güçleri Tanrı'ya aktarmış olur. Nietzsche burada, Feuerbach'ın felsefesine yakın bir duruş sergiler. Feuerbach'a göre insan, sahip olduğu özellikleri sonsuzlaştırıp, daha sonra bu özelliklere sahip varlığı Tanrı olarak ilân etmektedir. Nietzsche'ye göre de, insan kendi öneminin farkında değildir. İnsan, değerlendirerek ve değer üreterek yaşamasına rağmen, ortaya koyduğu bütün değerleri kendisinden üstün olduğuna inandığı bir varlığa, Tanrı'ya atfeder.

Hıristiyanlık'ta yaşam için değerli olan ne varsa kötü olarak ilân edilmiştir. Doğa ve Tanrı arasında bir karşıtlık oluşturularak, doğal olanın günah, tanrısal olanın ise kutsal olduğu varsayılır. Burada gene, gerçeklikten kaçarak kurtulmaya çalışan, ezilmiş, acı çekmiş insanların ahlâk anlayışından bahsedilmektedir. Nietzsche, "Tanrı, ruh, ben, tin, özgür istem ya da özgür olmayan istem" gibi kavramlarla "günah, kurtuluş, takdir" gibi beklentileri, sürü üyelerinin kurduğu hayaller olarak değerlendirir. Nietzsche'ye göre, "bu kurgular dünyası, gerçekliği sahteleştirir, değersizleştirir, değiller." Sürüce değerlendirmelerden doğan öte dünya ya da hakiki dünya kavramı, gücünü doğal olana karşı duyulan nefretten alır. Bu öte dünya kavramı, aynı zamanda sürünün gerçeklik karşısındaki hoşnutsuzluğunun da ifadesidir:[28]

> Tanrıbilimciliğin etkilerinin yayıldığı her yerde, *değeryargısı* tepesi üstüne çevrilmiştir, "doğru" ve "yanlış" kavramları zorunlu olarak terstir: burada, yaşama en zararlı olana "doğru" denir; yaşamı yükselten, yücelten, evetleyen, haklı ve üstün kılana da "yanlış". Tanrıbilimcilerin hükümdarların (*ya da* halkların) "vicdan"ları yoluyla *güce* el attıkları zaman da, temelde hep *neyin* olup bittiğinden kuşkumuz olmaz: son istemi, *nihilistik* istem, gücü istemektedir.[29]

Yaşamı değerden düşüren Hıristiyanlık, doğal gereksinimlerden doğmuş bütün yasaları ve kurumları da değerden düşürmüş olur. Hıristiyanlık, bundan sonraki adımında yaşam için değerli olan her kavramın içini kendi kutsal anlayışıyla doldurur, yani yaşamdaki bütün gereklilikleri kendisinin kutsaması olmadan değerli olarak kabul etmez.[30] Böylece, yaşamın merkezinde olan her şey, yaşa-

---

[26] A.g.e., s. 26.
[27] A.g.e., s. 65.
[28] Friedrich Nietzsche, *Deccal,* s. 22.
[29] A.g.e., s. 16.
[30] A.g.e., s. 38.

mın içinden çıkarılıp "öte"ye, yani "hiçliğe" konulmaktadır: "Yaşamanın artık hiçbir anlamı yok, diye yaşamak, yaşamın 'anlamı' olur artık."[31]

Nietzsche, eleştirdiği bütün siyasi anlayışların ortak noktası olan eşitlik ilkesinin de Hıristiyanlık'tan kaynaklandığını söyler. Hıristiyanlıkta insanlar ölümsüz ruhlara sahip olmaları bakımından birbirlerinin eşiti kabul edilir. "'Herkese eşit hak' öğretisinin zehri - Hıristiyanlık bunu en temel biçimde yaymıştır." İnsanlar arasında "saygı" ve "mesafe"yi ortadan kaldıran Hıristiyanlık, sürü içgüdülerinden çıkarak, "kültürün her türlü yükselme ve büyümesinin önkoşuluna", yani bireyciliğe karşı bir savaş vermiş ve halkın soylulara karşı duyduğu hınç (*Ressentiment*) duygusunu bir silâh olarak kullanarak galip gelmiştir.[32]

Nietzsche'nin Siyaset Felsefesindeki Yeri

Kültür ve bireyde olduğu gibi, devlette ve toplumda da yozlaşmanın (*décadence*) izleri görülmektedir. Modern toplumların yönetimlerinde görülen sekülerleşme, devletler tarafından kabul görmüş yüksek değerlerin de değerden düştüğünün göstergesidir. Nietzsche, devlet yönetiminde dinin önemli rol oynadığını söyler. Devlet yönetimi, dini, kendi varlığının devamlılığı adına korumuştur. Bunun nedeni, genel olarak toplumda "kayıp, yoksunluk, dehşet, güvensizlik dönemlerinde", yani devletin halkın acılarını dindirmek için çaresiz kaldığı zamanlarda, dinin bu acıları dindirmek için "maneviyat" sağlamasıdır: "Genel, önlenemez ve şimdilik kaçınılmaz felaketlerde (kıtlıklar, para krizleri, savaşlar) din kitlelerin sakin, sabırlı, güvenen bir tutum içinde olmasını sağlar."[33] Nietzsche dinin bu şekilde önem kazanmasını bir anlamda onaylar görünmektedir. Dinden bu şekilde faydalanılması, mutlak yönetimin varlığını koruduğu sürece meşrudur. Buradaki tek şart, "yönetici kişilerin ya da sınıfların, dinin kendilerine sağladığı yarar hakkında aydınlanmış" olmaları ve kendi varlıklarının üstünlüğünün bilincinde olmalarıdır. Burada, yönetimin refahı açısından önemli olan, yönetici sınıfın üstünlüğünü kaybetmemesidir. Ancak demokratikleşme süreci, bu üstünlüğü ortadan kaldırmaktadır.[34] Bu süreçte insanların hem dine hem de devlete olan inançları sarsılır ve zamanla yok olur:

> Politik olayların tanrısal bir düzenine, devletin varoluşundaki bir gizeme duyulan inanç, dinsel kökenlidir: din ortadan kalktığında devlet de kaçınılmaz olarak eski İsis başlığını yitirecek ve artık bir hürmet duygusu uyandırmaya-

---

[31] A.g.e., s. 60.
[32] A.g.e., s. 60-61.
[33] Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca 1*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003b, s. 307.
[34] A.g.e., s. 308.

> caktır. Halkın egemenliği, yakından bakıldığında, bu duygular alanındaki son büyüyü ve batıl inancı da kovmaya yarar, modern demokrasi *devletin çöküşünün* tarihsel biçimidir.[35]

Nietzsche'ye göre sosyalizm ve demokrasi gibi yönetim şekilleri ezilmişlerin, nasibi kıtların yönetimidir. Bu nedenle de yanlış yönetim biçimleri oldukları söylenebilir. Bu tip yönetimler, güç istencinin zayıf olduğu insan gruplarının iktidarı ele geçirdiklerinin, yani toplumdaki *décadence*'ın göstergesidir. Nietzsche'ye göre, demokrasi ile sosyalizm arasında, toplumda yarattıkları etki bakımından, bir fark yoktur. Her iki yönetim şekli de eşitlik ilkesini savunur ve "her ikisi de Hıristiyanlığın ve onun köle ahlâkının mirasçısıdır."[36] Böylece her ikisi de toplumun yozlaşmasına neden olur.

Nietzsche, demokrasi tarafından vaat edilen özgürlük, güvenlik, eşitlik gibi fikirlerin, sürüce değerler olduğunu söyler. "Demokrasi, olabildiğince çok kişiye bağımsızlık sağlama" ve bu bağımsızlığı güvence altına almayı amaçlar. Bu nedenle de herkese eşit haklar tanımaktadır.[37] Nietzsche insanların eşit olduklarını düşünmez. Herkes birbirinden farklıdır ve bütün bir insanlığın belli bir tipten meydana geldiğini düşünmek bu farkları göz ardı etmek olacaktır:

> Bu eşitlik vaizleriyle karıştırılmak, onların yerine konmak istemem ben. Çünkü doğruluk şöyle der bana: "İnsanlar eşit değildirler." Eşit olmamalıdırlar da! Başka türlü konuşursam, üstinsana sevgim nerde kalır benim?[38]

Eşitlik, köle ahlâkına, yani sürü yaşantısına özgü bir fikirdir. Bu nedenle eşitlik ilkesi, Nietzsche'nin siyaset anlayışında hedef alınmış temel noktalardan biridir. Nietzsche'ye göre, eşitlik istemi sürünün maskesidir. Sürü ya da zayıf çoğunluk, soyluları ya da güçlü olan azınlıkları güçten düşürmek istediği için eşitlik ilkesini öne sürmektedir. Böylece sürü, yönetimi ele geçirebilecektir. Demokrasilerde egemen olan içgüdü, sürü içgüdüsüdür. Eşitlik anlayışı, zayıflığa ve *décadence*'a işaret eder. "Eşitlik, farklılığın doğal adaletini yok eden bir zehirdir."[39] Eşitlik ilkesiyle herkesi birbirine denk kılmaya, farklılıkları yok etmeye çalışma, modern çağa ait bir hastalıktır.

---

[35] A.g.e., s. 311.

[36] Werner J. Dannhauser, "Friedrich Nietzsche", *History of Political Philosophy*, L. Strauss - J. Cropsey (ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 1987, s. 837.

[37] Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, 2005c, s. 161.

[38] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 124.

[39] Lawrence J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Illinois: Open Court Publishing, 1995, s. 28-29.

> Eşitlik öğretisi! ... Ama zehirlerin en zehirlisidir bu: adaletin *sonu* olduğu halde, adalet tarafından vaaz edilmiş gibi *görünür*... "Eşit olan eşite, eşit olmayan eşit olmayana – adaletin gerçek sözü *bu* olurdu ve buradan çıkan sonuç, eşit olmayanları asla eşit yapmamaktır".[40]

Nietzsche, "eşitlik, eşit haklar kuramında" dile gelen "birbirine benzeme" ilkesinin ancak çöküşe neden olabileceğini söyler. Modern çağın içinde bulunduğu bu çöküşün işaretlerinden biri de, insanlar arasındaki farkların gitgide azalması ve demokrasinin toplumsal yaşama yerleşmesidir. Modern toplumda insanlar ve sınıflar arasındaki mesafe, insan tiplerindeki çeşitlilik, "kendisi olma ve kendini üstün çıkarma istenci" güçlü çağlara özgü özelliklerdir. Fakat "aşırı uçlar arasındaki enerji, açıklık günümüzde gitgide küçülüyor –aşırı uçlar da sonunda birbirine benzeyerek ortadan kalkıyor."[41]

Eşit haklar ilkesini öne çıkaran bir başka yönetim şekli de sosyalizmdir. Nietzsche, sosyalizmi Platon'un çağdaş yorumu olarak değerlendirir. Sosyalizmde, eşitlik ilkesinin yanında, mülksüzlük ilkesi de öğretinin temelini oluşturan fikirlerden biridir. Nietzsche, mülkiyetin adaletsizliğe yol açtığı görüldüğünde, bu adaletsizliğin iki yolla giderilmeye çalışıldığını söyler. Bu yollardan ilki insanların sahip oldukları mülkleri eşitlemeye çalışmaktır ve ikincisi de özel mülkiyetin tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Birinci yöntem Antikçağ'da denenmiş, fakat başarısızlıkla sonuçlanmıştır. İnsanların sahip olduklarını eşitlemeye çalışmak, insan psikolojisi göz önünde bulundurulduğunda, Nietzsche'ye pek de olanaklı görünmemektedir. İnsanların eşit mülklere sahip olduklarını varsaysak bile, birbirlerine karşı duydukları kıskançlık ve haset gibi duygular, kendilerini başkalarının eşiti olarak görmelerine engel olacaktır. Bu durumda da eşit olarak dağıtılmış eşyaların payına düşen miktarından memnun olmayan, bu düzeni bozmak isteyen mülksüzler olacaktır. Adaleti sağlamanın ikinci yolu ise sosyalistlerin seçtiği yoldur. Sosyalizmde "mülkiyet topluluğa geri verilir" ve "bireyler geçici kiracılar" hâline gelirler. Ancak bu yöntem de sahip olunan bütün eşyaların, yani toplumun ortak servetinin zarar görmesine sebep olacaktır, "çünkü insan yalnızca bir süreliğine sahip olduğu her şeye karşı özensiz ve güvensizdir; ona karşı bir haydut ya da hain bir savurgan gibi sömürücü davranır."[42]

Nietzsche, Aristoteles ile benzer görüşler ileri sürerek, Platon felsefesini, ortak mülkiyeti savunduğu için eleştirmektedir. Platon, ideal devlet düzenini anlattığı *Devlet* (*Politeia*) kitabında, suçun olabildiğince az olması ve devletteki insanlar arasında, bir bedenin organları arasında olduğu gibi, bir bütünlük kurulması için mülkiyet konusunda yeni düzenlemeler yapılmasını önermektedir.

---

[40] Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, s. 103.
[41] A.g.e., s. 90.
[42] Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, s. 156-157.

O, zenginlik ve yoksulluğu devlet için düşman niteliğindeki durumlar olarak ilân eder. Hem zenginlik hem de yoksulluk "iş gören insanı işe yaramaz hâle getirir."[43] Bundan başka, gene özel mülkiyeti ortadan kaldırmak amacıyla ileri sürülmüş bir öneri de ailelerin ortadan kalkması, çocukların anne babalarını bilmemeleridir. Buna göre, belli bir dönemde dünyaya gelmiş çocukların hepsi, aynı dönemde dünyaya çocuk getiren bütün kadın ve erkekleri anne baba olarak bilecektir. Bu sayede Platon, devletin "tek bir insan gibi" olacağını söyler. Bu tip bir devlette herkesin mutluluğa ulaşması beklenir çünkü bir bireye gelecek olan zarar, bütün toplumun zarar görmesine neden olacaktır.[44] Aristoteles bu noktada Platon'a karşı çıkmaktadır. Ona göre, Platon'un tasarladığı gibi tam bir bütünlük, devleti ortadan kaldıracak bir unsurdur; çünkü böyle bir bütünlük ancak bireylerde bulunur; ailede biraz daha az ve toplumda ise çok daha az bulunur. Aristoteles, devlet çatısı altındaki bireylerin birbirlerinden farklı olmalarının önemli olduğunu söyler. "Bir devlet sadece birçok insandan değil; ancak, farklı tipteki insanlardan meydana gelir çünkü benzerler bir devleti oluşturmazlar."[45] Bu nedenle, bir şehrin ya da devletin devamlılığı için farklı yapıda bireylerin varlığı şarttır. Aristoteles, ortak mülkiyetin devlet için zararlı olacağı görüşündedir. İnsanlar, kendilerine ait olan şeylere, mülkiyetini başkalarıyla paylaştıkları şeylerden daha iyi bakarlar. Bu durum sadece cansız nesneler için değil, örneğin, Platon'un devletinde ortak mülkiyetler arasında olan çocuklar için de geçerlidir. Çocukların anne babalarının bilinmemesi, toplumun ortak varlığı kabul edilmeleri, Aristoteles'e göre, onların ihmaliyle sonuçlanacaktır.[46] Çocukların kime ait olduğu belli olmadığı için akrabalar da birbirlerinden haberdar olmayacaklardır. Platon, bu durumun yurttaşlar arasında tam bir birlik sağlayacağını düşünürken, Aristoteles, suç oranını artıracağını savunur. Akrabalar arasında işlenmesi hem yasa hem de ahlâk gereği yasaklı suçlar, akrabaların bilinmediği durumlarda ortaya çıkmaya daha müsait olacaktır.[47] Böyle bir toplumda, Platon'un beklentilerinin aksine, bireyler arasında kavgalar artabilir. Özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla hem kadınlar ve çocukların hem de eşyaların ortak kullanımı ile cömertlik ve kendine hâkim olma gibi toplumsal huzuru ilgilendiren bazı erdemler ortadan kalkacaktır.[48]

---

[43] Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002, 421d.

[44] A.g.e., 461d-462d.

[45] Aristoteles, "Politics", *The Complete Works of Aristotle*, vol. II, J. Barnes (ed.), New Jersey: Princeton University Press, 1995, 1261 a15.

[46] A.g.e., 1262 b25-35.

[47] A.g.e., 1262 a25

[48] A.g.e., 1263 b6-10.

Aristoteles gibi Nietzsche de bireyciliğin ortadan kalkmasının topluma yarar sağlamak yerine, insanlara daha büyük zararlar vereceğini ileri sürer. Bencillik olmadığı takdirde insanın erdemleri de ortadan kalkacaktır.

> Bencilliğin mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla ortadan kalkacağını söyleyen Platon'a, bencilliğin ortadan kalkmasıyla birlikte insanlarda dört ana erdemin[49] de kalmayacağı yanıtı verilebilir, söylemek gerekir ki en berbat veba bile bir gün kibrin elinden gitmesi kadar zarar veremez insana.[50]

Nietzsche, Platon'un insana dair eksik bilgilerle, bugün sosyalizm adı verilen bir devlet düzenini öne sürdüğünü söyler. Ona göre, "Platon'da ahlâksal duyguların tarihi, insan ruhunun yararlı iyi özelliklerinin kökeninin kavranışı eksikti." Platon'a göre bireyler, ne "çok fazla şeye sahip olmalı" ne de tamamen mülksüz olmalıydılar. İnsan psikolojisine dair eksik bilgiyle yola çıkan Platon, zenginler ve yoksulların, genelin refahı için tehlike olduklarını ve bu nedenle de bireylerin tek tek servet edinmelerini önleyecek yollar bulmak gerektiğini düşünüyordu.[51]

Nietzsche'ye göre, sosyalizm ile despotizm birbirine kardeş ideolojilerdir. Her iki görüş de, bireyi tamamen yok etmeye çalışarak devletin gücünü artırmayı amaçlar. Sosyalizme göre birey, vücudun bir organı gibi topluma entegre edilmesi gereken bir varlıktır. Bu durum sürü yaşantısına denk gelir, ki Nietzsche sosyalizmin, "daha önce benzeri görülmemiş biçimde tüm yurttaşların mutlak devlet karşısında en kölece diz çökmesi" olduğunu söyler.[52]

Demokrasi ve sosyalizm dışında, Nietzsche'nin eleştirilerine hedef olan diğer bir yönetim şekli ise liberalizmdir. Liberalizm, Aydınlanma'nın mirasçısı olması ve eşitlik, bireycilik, akılcılık ve hümanizm gibi kavramları savunması bakımından, Nietzsche felsefesinde sürü ahlâkının bir görünümü olarak yer alır. Nietzsche'ye göre liberalizm, güç istencini zayıflatan ve insanı sürüleştiren bir yaşam sunar. Demokrasi ve sosyalizmde olduğu gibi liberalizmde de insanlar özgürlük istemiyle hareket ederler. Nietzsche'ye göre, liberalizmin sözünü ettiği türde bir "özgürlük", güçlü insanın özgürlük anlayışına ters düşer. Ona göre özgürlük, insanların farklılıklarını muhafaza etme, yaşama ve yaşamın zorluklarına karşı kayıtsız olma, insanın kendi amaçları uğruna herkesi "feda etmeye hazır" olması, "erkeksi, savaştan ve zaferden hoşlanan içgüdülerin, öteki içgüdüler üzerinde, örneğin 'mutluluk' içgüdüsü üzerinde egemen olması"

---

[49] Nietzsche burada dört ana erdem derken, Platon'un *Devlet*'te sözünü ettiği dört erdemden bahsediyor olmalı. Bunlar, bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluktur. Bkz. Platon, *Devlet*, 427e.

[50] Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, s. 157.

[51] A.g.e., s. 157.

[52] Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca 1*, s. 312.

anlamına gelir.[53] Hümanizm ve eşitlik ilkelerine göre hareket eden bireyden ziyade, savaşçı bir ruhu özgür bir ruh olarak değerlendiren Nietzsche, liberalizmin özgürlüğe zarar verdiğini söyler:

> Liberal kurumlar, ulaşıldıkları andan itibaren, liberal olmaktan çıkarlar: daha sonra özgürlüğe liberal kurumlardan daha kötü ve kalıcı zararlar veren olmaz. Etkilerinin *ne* olduğu çok iyi biliniyor: güç istencinin altını oyuyorlar, dağı ve vadiyi aynı seviyeye düzleyip, ahlâk diye yüceltiyorlar bunu, küçük, korkak ve keyifli kılıyorlar –sürü hayvanıdır, onlarla her defasında zaferini kutlayan. Liberalizm: açıkçası *sürü-hayvanı-yapma...*[54]

Liberalizmin vaat ettiği özgürlük, tıpkı sosyalizm ve demokrasinin özgürlük kavramları gibi eşitlikçi bir tavır sergiler ve Nietzsche'nin bireycilik anlayışına terstir. Nietzsche, insanlar arasında sıra düzeni (*Rangordnung*) olması gerektiğine inandığından dolayı, özgürlüğün her insana uygun olduğunu düşünmez. Özgürlük ya da bağımsızlık "güçlü insanların ayrıcalığıdır."[55] Buradan yola çıkarak, liberalizmin bireyciliği ile Nietzsche'nin bireyciliğinin birbirlerine zıt oldukları da söylenebilir. Liberalizmde birey daha çok hümanist bir bakış açısıyla ele alınır. Bireyin özgürlüğü ve hakları dokunulmazdır çünkü "insan yaşamı kutsaldır." Liberalizm, "insanı evrenin merkezine oturtur" ve "insanın değerini ahlâki bir perspektiften yorumlar", oysa yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Nietzsche, bu hümanist bakış açısının karşısında yer alır.[56] Nietzsche'ye göre, insanların hepsine tek ve belirli bir perspektiften bakıp, buna göre değer vermek yanlıştır. Her bireyin diğer insanlar arasında bir yeri, sırası vardır ve değerlendirmelerimizde herkese eşit değer değil, hak ettiği değer verilmelidir.

Nietzsche, insanı yüceltecek tek düzen olarak aristokrasiyi gösterir. Bütün bir modern çağa yerleşmiş olan nihilizm sorunu ancak bu düzen sayesinde aşılabilir. Nietzsche'nin karşımıza çıkardığı bu fikir bir devrim çağrısı değildir; fakat insanın doğal olandan uzaklaşmasının yarattığı olumsuz sonuçları aşmak için gene doğal olana geri dönmek gerekir. Bu doğal durumu Nietzsche aristokraside bulduğundan dolayı, sürü değerlerini salık veren her tür düzene karşı onu savunur. O, "sürü-hayvanı idealleri şu an –onlara kozmik hattâ metafizik bir değer vermeye teşebbüs eden– 'toplumun' en yüksek değer ölçütü olarak doruğa ulaşmıştır. Onlara karşı aristokrasiyi savunuyorum," demektedir.[57]

---

[53] Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı,* s. 91-92.

[54] A.g.e., s. 91.

[55] Friedrich Nietzsche, *Deccal,* s. 60.

[56] K. Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist,* çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 28.

[57] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* s. 627.

Aristokrasi, insanları eşitleme kaygısı duymaz; aksine, insanlar arasındaki farkları öne çıkararak, bu farklara göre insanları değer bakımından da sıralamaktadır. Demokrasi, sosyalizm ve liberalizmde insanlar arasında ortaya çıkan keskin ayrımlar ortadan kaldırılmaya çalışılıyordu; aristokraside ise bu ayrımlar, toplumun varlığı için gerekli görülmektedir. Aristokrasilerde, toplumun geleceği adına, köleliğin gerekli bulunması buna örnek olarak gösterilebilir.[58]

Nietzsche, bu özgürlük, adalet, hak gibi kavramların hepsini belli bir grubun menfaati için ortaya atılmış ve eninde sonunda nihilizme yol açacak olan boş kavramlar olarak değerlendirir. Nietzsche'ye göre doğaya karşıt olan bu kavramlar, insan yaşamına da uygun düşmemektedir; çünkü sömürü bir yozlaşma belirtisi değil, tam tersine yaşamın özüne ait bir olgudur. Nietzsche bu durumu şu sözlerle açıklığa kavuşturmaktadır:

> "Sömürü" (Ausbeutung) yozlaşmış, eksik veya ilkel bir toplumun özelliği değildir: o, temel bir organik işlev olarak yaşayan varlığın *özüne* aittir. O, tam anlamıyla yaşam istemi olan güç istencinin bir sonucudur. Bu, teorik olarak yeni olsa bile, gerçekte bütün tarihin en *temel olgusudur* (Ur-Faktum).[59]

Nietzsche, insanlar arasında genel anlamda iyi kabul edilen davranışın, "birbirine zarar vermekten, şiddet uygulamaktan ve birbirini sömürmekten kaçınmak" olduğunu söyler. Bu davranışları iyi olarak kabul etmek, aynı zamanda "yaşamın kendisini yadsımak" anlamına gelir. Nietzsche'ye göre, soylu kişi ya da aristokrat, güçlü ve yaşam karşısında sert olmalıdır; davranışlarında "duygusal zayıflıklara" yer vermemelidir. "Yaşamın kendisi aslında onaylamadır; yaralama, yabancı ve daha zayıf olana boyun eğdirme, baskı, güç, birinin kendi türünü zorla kabul ettirmesi, bünyesine dâhil etme ve en azından en hafifinden sömürü"dür.[60]

"İyi ve sağlıklı bir aristokrasi"de genel olarak insanlar, hattâ krallar ve yöneticiler araç olarak görülebilir; fakat aristokrasinin kendisi "monarşinin veya devletin bir işlevi" gibi, yani bir araç olarak görülmemelidir. Aristokrasi bütün bunların anlamını ihtiva etmesi bakımından, hepsinin üstündedir.[61]

Nietzsche'nin Platonculuğu

Nietzsche, Platon'u eleştirmesine rağmen; her iki filozofun da siyaset felsefelerinde bazı ortak noktalar bulmak olanaklıdır. En başta, her iki filozof da insan bedeni ile toplum yapısı arasında benzerlikler olduğunu varsayar ve bir bedenin

---

[58] A.g.e., s. 727.
[59] A.g.e., s. 729.
[60] A.g.e., s. 729.
[61] A.g.e., s. 728.

doğru bir şekilde çalışması için nasıl ki her organın kendi işini yapması gerekirse, toplumda da doğruluğun ya da düzenin sağlanabilmesi için her toplumsal birimin kendi işini yapması gerektiğini ileri sürer. Platon bu görüşünü, "devlet nasıl doğru olursa, insan da o türlü doğru olur," ve "içimizdeki yanlardan her biri kendi işini gördüğü vakit biz de kendi ödevini yapan doğru kişiler oluruz," sözleriyle açıkça ortaya koymaktadır.[62] Nietzsche ise, Platon'un bu sözlerine karşılık gelebilecek şekilde, bedenin bölümleri (hücreler, dokular vb.) arasındaki güç mücadelesinden bahseder ve "kölelik ve işbölümünün" bedenin parçaları için de geçerli olduğunu söyleyerek, bedendeki aristokrasinin varlığını savunur.[63] Nietzsche'ye göre, bu güç mücadelesi açısından bakılırsa, bir bedenden ya da bir toplumdan söz etmek arasında bir fark yoktur.[64] Bu nedenle, her iki filozof da, bedenin parçaları arasındaki düzene benzer şekilde, insanlar arasında da bir sıra düzeni olması gerektiğini düşünür. Her ikisi de insanların – birtakım özellikler çerçevesinde– birbirinden ayrılması gerektiğini savunur. Buna bağlı olarak Platon da, Nietzsche de toplumsal yaşamda herkese aynı fırsatın tanınmasından yana değildir; çünkü her insanın yapısı ve buna bağlı olarak da yapabileceği iş farklıdır. Bu bakımdan, Nietzsche'nin, eşitlik ilkesini savunduğunu ileri sürerek Platon'u eleştirmesi onun Platoncu yaklaşımını gözlerden gizlememelidir. Platon, ideal devlet düzeninde insanları sınıflamakta ve ancak bu sınıflar arasında bir eşitlik gözetilmesi gerektiğini söylemektedir. Hem Platon'a hem de Nietzsche'ye göre, insanları aynılaştırmaya çalışmak ve her insana aynı değeri vermek doğru bir tutum değildir.

İnsanlar arasında bir sıra düzenini varsaymaları nedeniyle, hem Nietzsche' nin hem de Platon'un siyaset felsefelerinde insan anlayışlarının önemli bir yeri vardır. Platon, insanların özleri bakımından birbirlerinden farklı olduklarını söyler. Ona göre toplumda önder olmak üzere yaratılmış insanların mayası altından, bu öndere yardımcı olmak üzere yaratılanların mayası gümüşten ve en son da toplumda çiftçilik ve diğer işleri yapanların mayaları da demir ve tunçtandır.[65] Burada, insanlar arasındaki farklılıkların öne çıkarılmasının yanı sıra, toplumsal yapıda her tipten insana ihtiyaç olduğu da görülebilir; çünkü tüm bu farklı mayalardan gelen insanlar, topluma farklı yönlerden yarar sağlarlar. Nietzsche de insanların farklılıklarını bastırmak yerine onlara gerektiği şekilde, yani değerlerine göre davranmamızı salık vererek Platon'a yakın bir duruş sergiler. Herkesi birbirinin eşiti olarak kabul etmek, adaleti sağlamak yerine daha büyük adaletsizliklere yol açmaktadır. Nietzsche'de de Platon'da da

---

[62] Platon, *Devlet*, 441d-e.
[63] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 441.
[64] A.g.e., s. 489.
[65] Platon, *Devlet*, 415a.

hakkın, "herkese hak ettiğini vermek" olduğunu söyleyebiliriz. Platon, *Devlet* kitabında, "doğruluk herkese hakkını vermektir," diyerek adalete ilişkin açık bir tanım yapmaktadır.[66] Nietzsche de *Putların Batışı*'nda Platon'un bu tanımına oldukça yakın bir adalet anlayışı sunar ve şöyle söyler: "Eşit olan eşite, eşit olmayan eşit olmayana –adaletin gerçek sözü bu olurdu."[67]

Platon, sırasıyla, insan için en iyi toplum düzeninden en kötüsüne doğru beş devlet şeklinden bahseder. Aristokrasi en iyi devlet düzenidir ve ondan sonra gelen timokraside bozulmaya başlayan bir devlet karşımıza çıkar; oligarşi, demokrasi ve zorbalık diğer bozuk devlet düzenleri arasındadır. Timokrasilerde baştaki kişiler bilgili değildirler ve bilgili insanların yönetici olmalarından da korkulur. Bu devlette, "barıştan çok, savaş işlerine yarayan daha kaba, daha atılgan insanlar beğenilecek. Kurnazlıklar, savaş ustalıkları değer kazanacak" tır. Platon, bu devlet düzenindeki en belirgin özelliğin "şan, şeref düşkünlüğü" olduğunu söyler.[68] Bir devlet sadece zenginlerine göre düzenlenince, fakirlerin devlet düzeninde hiçbir payları kalmayınca, bu devlete oligarşi denir.[69] Oligarşiyi belirleyen özellik, hep daha çok zengin olmak isteyen ve bu istek dışında hiçbir şeyi gözü görmeyen insanlardır. "Oligarşilerde devlet adamları, yurttaşların ölçüsüz para harcamalarına, israflarına göz yumarlar." Servetin ölçüsüzce tüketilmesi sonucunda toplumda borç içinde, işsiz ve yoksul birçok insan türemeye başlar. Zengin ve yoksul arasındaki uçurumun daha çok derinleşmesi, fakir kesimi devlet düzenini değiştirme fikrine yönlendirir.[70] Böylece, zenginlerle yoksullar arasında bir çekişme başlar ve bunun sonunda eğer yoksullar galip gelirse, demokrasi düzeni kurulmuş olur. Demokraside yurttaşlar, "devleti ve devlet işlerini eşit şartlarla paylaşırlar." Devlet yönetiminde kimlerin olacağı ise yurttaşların ortak kararıyla belirlenir.[71] Platon, bu devlette herkesin özgür olduğunu söyler. Buradaki anlamıyla özgürlük, serbestlik ile eşanlamlıdır. Demokrasilerde herkes özgürlük adı altında dilediğini yapar, isterse çalışır istemezse çalışmaz, kendisine uygun olup olmadığına bakmadan dilediği işleri yapabilir. Platon, bu şekilde tanımladığı demokrasinin tam bir karmaşa olduğunu söyler:[72]

> İlk ağızda böyle bir devlette iş görmenin rahatlığını düşün. Kimse seni işbaşına gelmeye zorlayamaz. O işi en iyi başaracak sen olsan bile. Canın iste-

---

[66] A.g.e., 332c.
[67] Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, s. 103.
[68] Platon, *Devlet*, 547e-548c.
[69] A.g.e., 550d.
[70] A.g.e., 555d.
[71] A.g.e., 557a.
[72] A.g.e., 557a.

> mezse kimsenin emrini dinlemezsin, başkaları savaşa giderken sen gitmeyebilirsin, herkes barışı korumaya çalışırken sen bozmak isteyebilirsin. Kanunlar sana komutanlık, yargıçlık yetkilerini vermemiş olsa da, komutanlık, yargıçlık edebilirsin. İnsan, Tanrı da olsa, ancak bu kadarını yapabilir, değil mi?[73]

Demokrasiden sonra gelen zorbalık düzeninin, tıpkı oligarşiden demokrasiye geçiş gibi bir aşırılıktan kaynaklandığını söyler Platon. Burada aşırılık, özgürlük talebidir. Platon, "her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepki" geldiğini ve buradaki tepkinin de demokrasiyi tam bir kölelik durumuna çevirdiğini söyler. Ona göre, "aşırı özgürlüğün tepkisi, insanda da, toplumda da aşırı bir kölelikten başka bir şey olmaz."[74]

Nietzsche'ye göre demokrasi düzeni, insanı eninde sonunda nihilizme çıkaracak bir yol olarak görülmektedir. Bir toplumdaki bütün insanların birbirine eş olarak görülmesi ve insanlar arasındaki sınırların ortadan kaldırılması, herkesin özgürlük adına başına buyruk davranması ile sonuçlanacak bir durumdur. Demokrasilerde, tıpkı Platon'un tanımladığı gibi, herkesin her işi yapmaya hakkı varmış gibi görünür. Bu nedenle Nietzsche, "herkesin herkesi ve her şeyi yargılayabildiği *evrensel oy hakkı* çağında (im Zeitalter des *suffrage universel*), kendimi sıra düzenini (Rangordnung) yeniden kurmak zorunda hissediyorum," der.[75] Nietzsche, Platon'da da bir karmaşa olarak tanımlanan bu durumu eşitlik savunusu yapan politikaların bir sonucu olarak görmektedir. Ona göre, "eşitliğin sonucu olarak" insanlar arasındaki sıralama ortadan kalkmış ve "herkes her sorun üzerinde hakkı olduğuna inanmaya" başlamıştır.[76]

Platon'un demokrasi insanına ilişkin yaptığı tanıma baktığımız zaman, Nietzsche'nin pasif nihilisti ile bazı benzerlikler olduğunu söyleyebiliriz. Pasif nihilist hâlihazırdaki değerlerden kopmuştur; ancak kendine yeni değerler yaratma gücü de olmadığından, hayatın kendini sürüklediği şekilde yaşamına devam etmektedir. Platon'un demokrasi insanı da benzer şekilde amaçlardan yoksun ve başıboş bir şekilde yaşamaktadır. Bu insan,

> günlerini canının her istediğini yapmakla geçirir. Bir gün şarap içip türkü dinler, bir gün perhiz edip zayıflar; bir gün koşar oynar; bir gün tembel tembel oturur, umursamaz dünyayı. Bir bakarsınız kendini felsefeye vermiştir; bir de bakarsınız devlet adamı olmuş, kürsülere çıkmış, aklına eseni söylüyor; bir şöyle bir böyle işler yapıyor. Arada askerliğe özenir; savaştan yana olur; arada da işadamlığı tutar, ticarete döker işi! Kısacası, kendini ne düze-

---

[73] A.g.e., 558a.
[74] A.g.e., 564a.
[75] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 581.
[76] A.g.e., s. 582.

ne sokar, ne de sıkıya. Böyle gelişigüzel, bağımsız, kaygısız yaşamak işine gelir, hoşuna gider.[77]

Nietzsche, "yüce insanlara ve seçkin bir topluma (*Elite-Gesellschaft*) inançsızlığı temsil ettiğini" düşündüğü demokrasinin karşısına, "seçkin bir insanlığın" ve "yüksek bir sınıfın" temsili olan aristokrasiyi koyar.[78] Aslında her iki filozof da, seçkin bir zümrenin yönetimini, yani aristokrasiyi toplum hayatının refahı adına ve insana uygun bir düzen olarak düşündüklerinden savunmaktadır. Platon'a göre, bu seçkin yönetici sınıf, filozoflar arasından çıkmalıdır. Nietzsche, bu konuda da Platon'un görüşüne benzer bir düşünceye sahiptir. Ona göre, insanları yönetmesi gereken bu seçkin zümre, yaratıcılardan oluşmalıdır, ki bunlar da, onun başka bir ifadesiyle, geleceğin filozoflarıdır.

Platon, ideal devletinin yönetimini filozof krala verir. Ona göre, aynı devlette filozof olan aynı zamanda kral ya da kral olan aynı zamanda filozof olmadığı, yani "aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü" birleşmediği sürece, o devlet her zaman sıkıntılarla karşılaşacaktır.[79] Platon'un felsefesinde filozoflar, iyi eğitimleri ve hakikate ermiş olmaları nedeniyle, diğer insanlardan üstün görülürler. Bu anlamda filozof krallar ile Nietzsche'nin sözünü ettiği, yasa koyucu yüce insanlar olarak yaratıcılar, yani üstinsanlar arasında benzerlikler bulunur.

Nietzsche iki tür filozofu birbirinden ayırarak, yaratıcı olmaları bakımından bazı filozofları diğerlerine üstün tutar. Felsefe işçileri, dünyaya ilişkin "mantıksal ve ahlâki değerlendirmelerde" bulunurlar, geçmişteki olayları insanlar için anlaşılır bir hâle getirmeye çalışarak, onların geleceği adına yararlı olmayı amaçlarlar.[80] Gerçek filozoflar ise felsefe işçilerinin yaptığı işleri de yaparlar; fakat "onlar geleceğe yaratıcı ellerle uzanırlar ve olan veya olmuş olan her şey onlar için bir araç, bir âlet, bir çekiçtir." Nietzsche, filozofların "bilmelerinin yaratma" ve "yaratmalarının" da "yasa-koyma" olduğunu söyler.[81] Onlar, insanların kendilerini yükseltmeleri (ya da buna insanların kendilerini aşmaları da diyebiliriz) için büyük çaba gösterirler.[82] Bu nedenle, Platon'a benzer bir tarzda, Nietzsche, filozofun toplum için önemini şu sözlerle dile getirir: "(Anglosakson Alcuinus tarafından ifade edildiği üzere) filozofun özsel, *kralvarî* gö-

---

[77] Platon, *Devlet*, 561d.
[78] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 504.
[79] Platon, *Devlet*, 473d.
[80] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 647.
[81] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, s. 676.
[82] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 649.

revi (Der eigentlich *königliche* Beruf des Philosophen) şudur: *prava corrigere, et recta corroborare, et sancta sublimae).*"[83]

Nietzsche'nin siyaset felsefesi içindeki yerini belirleme çabasında olan bu yazının sonunda, Nietzsche'nin –her ne kadar o kendini tamamen Platonculuğun karşısında konumlandırmış olsa da– modern toplumun hastalıklı siyasal hareketi olarak gördüğü eşitlikçi düşünceler –özellikle de liberal demokrasi– karşısındaki insanların yapısal farklılıkları üzerinde temellenen eleştirel tavrı ile Platon'un kendi çağındaki demokrasi karşısındaki eleştirel tavrı arasında bir benzerlik olduğunu söyleyebiliriz. Her iki filozofun da kendi yapıtlarında açıkça ifade ettiği gibi, insanları ayrım gözetmeksizin eşitleyen siyasal hareketlere karşı "aristokratik" bir tavır söz konusudur burada. Bu aristokrasiyi, kelimenin geldiği köke (*to ariston,* en iyi olan) uygun bir biçimde "en iyilerin yönetimi" olarak göz önünde tutarsak, Nietzsche'nin, Platon'a benzer bir tarzda, toplum içinde bazı kişilerin yapı bakımından diğerlerinden daha farklı olduğu ve eğitimin (*paideia* anlamında eğitimin) bu insanların yetiştirilmesi yönünde işe koşulması gerektiği düşüncesini öne çıkardığını; onun *hedefinin* (tüm insanlığın önüne koyduğu hedefin) en iyileri yetiştirmek olduğunu, bu anlamda da, onun, gene Platon'a benzer bir biçimde, siyaseti eğitimle birlikte düşündüğünü söyleyebiliriz.

Kaynakça

Ansell-Pearson, K., *Kusursuz Nihilist,* çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1998.

Aristoteles, "Politics", *The Complete Works of Aristotle,* vol. II, J. Barnes (ed.), New Jersey: Princeton University Press, 1995, s. 1986-2129.

Camus, Albert, *L'Homme Revolté,* Paris: Gallimard, 1951.

Dannhauser, Werner J., "Friedrich Nietzsche", *History of Political Philosophy,* L. Strauss - J. Cropsey (ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 1987, s. 829-850.

Hatab, Lawrence J., *A Nietzschean Defense of Democracy,* Illinois: Open Court Publishing, 1995.

Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche ve İnsan,* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1999.

Nietzsche, Friedrich W., *Der Wille zur Macht,* Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996.

Nietzsche, Friedrich W., *Jenseits von Gut und Böse,* Werke in drei Baenden II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

Nietzsche, Friedrich W., *Deccal,* çev. Oruç Aruoba, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.

Nietzsche, Friedrich W., *İnsanca, Pek İnsanca 1,* çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.

[83] "Yanlış olanı düzeltmek, doğru olanı güçlendirmek ve kutsal olanı yüceltmek." Bkz. a.g.e., s. 977.

Nietzsche, Friedrich W., *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. T. Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi, 2005.

Nietzsche, Friedrich W., *Putların Batışı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.

Nietzsche, Friedrich W., *Gezgin ve Gölgesi*, çev. M. Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.

Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.

Tanner, Michael, *Nietzsche*, çev. Çetin Türkyılmaz, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, 2007.

Warren, Mark, "Nietzsche and Political Philosophy", *Nietzsche Critical Assessments*, D. W. Conway (ed.), New York: Routledge, 2003, s. 356-381.

MAX WEBER

Bener Ergüngör

Max Weber (1864-1920), modern sosyolojinin kurucuları arasında kabul edilmektedir. Bunun da ötesinde, 20. yüzyılın düşünce dünyasına en önemli katkıları yapan düşünürlerden biri olduğu ileri sürülmektedir.[1] Gerçekten de Weber'in şöhret sahibi bir düşünür olduğunu reddetmek pek de mümkün değildir. Bu yüzden, bu yazıda Weber'in siyaset felsefesi alanına girebilecek nitelikteki kavram ve yaklaşımları değerlendirilmekle birlikte, şöhreti üzerinde de durulmaya çalışılacaktır. Yazının ilk bölümünde, Weber'in "şöhretini hangi özelliklere ve zamanının ve/veya sonrasının siyasal-toplumsal şartlarına borçlu olduğu, bununla bağlantılı olarak kendisiyle aynı dönemde önemli eserler vermiş olan Georg Simmel'in (1858-1918) hangi sebeplerle benzer bir şöhreti yakalayamadığı" soruları ekseninde hareket edilecektir.[2] Weber'in siyasal düşüncesinin analizine odaklanılan diğer bölümde ise, siyasal sorunlarla ilgili düşüncelerinin şekillendiği tarihsel ve toplumsal şartlarla ilgili kısa bir girişin ardından, siyaset

---

[1] Siyaset felsefesi tarihiyle ilgili olan bu derlemede, bu bilimsel alana şimdiye kadar çok önemli katkılarda bulunmuş olan Amartya Sen gibi bir düşünür yerine Weber'e yer verilmesi bile, düşünürün önemsendiğinin önemli bir göstergesidir.

[2] Weber'i, çağdaşları arasından niye bir Émile Durkheim ile değil de Simmel'le karşılaştırdığımız sorusu akla geldiğinde, ilk olarak Durkheim'ın da Weber gibi şöhretli bir düşünür olduğu unutulmamalıdır. İkincisi, Simmel'in, Weber ve Durkheim kadar şöhretli olmasa bile, en az onlar kadar önemli olduğunu düşünüyoruz. Üçüncüsü de, Simmel'in nispeten aynı zaman diliminde eserler vermiş olmasının yanı sıra, Weber'le aynı ülke insanı olması itibarıyla, eserlerini benzer siyasal-toplumsal şartlar içinde vermiş olmasıdır.

alanındaki kavram ve yaklaşımları daha çok Marksizm[3] ve Avrupa-merkezci öğretiyle bağlantılı olarak değerlendirilecektir.

Weber'in Şöhreti ve Simmel

Donald MacRae'in de belirttiği gibi, Weber'in ünü ölümünden sonra her geçen gün artmıştır. MacRae bu durumun sebebini araştırırken dört etkenden söz etmektedir.[4] Düşünüre göre birinci etken, özellikle 1960'larda Batı dünyasında başarı kazanmış kişi ve gruplara "karizma" atfedilmesinin bir moda oluşudur ve bir karizma nitelemesi Weber'in "kullandığı" karizma kavramıyla[5] aynı anlama gelsin veya gelmesin, kökenini Weber'de bulmaktadır.

İkinci etken, Weber'in ortaya attığı, tutumluluk, sebatlı çalışma gibi değerler içeren "Protestan ahlâkı" kavramıyla ilişkilidir. Öyle ki Japonya'nın ve "Asya Kaplanları" olarak adlandırılan Singapur, Hong-Kong vb. gibi ülkelerin ekonomik başarıları "Protestan" olmasalar bile benzer nitelikteki ahlâk anlayışlarına dayandırılmıştır.

MacRae, üçüncü olarak, Weber'in eserlerinin karmaşık bir dile sahip olmasının getirdiği prestij ve otoriteden söz etmektedir. Eserlerinin anlaşılmasını zorlaştırdığı kadar bunları gizemli kılan bir başka unsur da, genç bir yaşta ölen Weber'in geride yığınla not bırakmış ve bunların takipçileri tarafından tamamlanmış olmasıdır.

Dördüncü etken olarak ise, Weber'in, ardından gelenler tarafından sosyolojide bir otorite olarak değerlendirilmesinden bahsedilebilir. Batı kapitalizmi ve sanayi toplumu hakkında birçok «hakikati» açığa çıkardığına ve 20. yüzyıl Batı Toplumu'nun siyasal sorunlarına ışık tuttuğuna inanılmaktadır. MacRae'in dediği gibi, "ona duyulan hayranlık, sanılandan çok daha fazla ideolojik nedenlere dayanır."[6]

Bu son etken üzerinde biraz durmak gerekir. Weber'i en fazla meşgul eden sorularından biri, kapitalizmin Batı Avrupa'da ortaya çıkma ve giderek dünyaya egemen olma sebebidir. Alan Swingewood'un dediği gibi;

---

[3] Donald G. MacRae'in dediği gibi, "Weber'in siyasal bilincinde önemli bir yer tutan kişi; ideolojisi, kehânetleri ve Alman Sosyal Demokrasisi ile Marx'tır." Bkz. Donald G. MacRae, *Weber*, çev. Nur Vergin, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1985, s. 62. Tabii, Weber'in Friedrich Nietzsche veya Werner Sombart gibi düşünürlere de bir ölçüde borçlu olduğunu unutmamak gerekir.

[4] MacRae, *Weber*, s. 11-18.

[5] "Ortaya attığı" gibi bir ibare kullanmak yerine, özellikle "kullandığı" diyoruz; çünkü Weber bu kavramı teolojiden almıştır.

[6] MacRae, *Weber*, s. 15.

> [Weber'in] Protestan etiği incelemesinde sergilediği gibi, belirli dinsel ideolojiler içinde, kültürün dönüşümünü başarıyla gerçekleştiren içkin özellikler vardır: (...) Rasyonelleştirici süreç, Protestan dinine içkindir ve rasyonelleşme, Batı kültürünün başlıca özelliği olarak, bir gelişme yasası oluşturmaktadır. Gene de Weber'in din incelemesinde öznenin aktif rolü vurgulanır. Toplumsal gelişme kaçınılmaz değildir; insanlığın yazgısı önceden belirlenmemiştir. Şu halde Weber'in sosyolojisi, kesinlik ile bilinemezcilik kutupları arasında kararsız biçimde gidip gelmektedir.[7]

Weber'in kendisi kabul etmek istemese de ekonomik ve toplumsal gelişme karşısında dine ve özellikle Protestan ahlâkına öncelik tanıması, bugüne kadar çokça eleştirilmiştir.[8] Gene de Weber'in tezi, beğeniyle karşılanmayı sürdürmektedir.[9] Ayrıca, ruhsal etkenlere öncelik tanımak gibi bir amacının olmadığı, bunun yerine "maddi ve tinsel olanı dikkatle dengele[diği]" söylenmiştir.[10] Zaten, ideolojik sebeplerle yaygın beğeni toplayan bir düşünce ne kadar eleştirilirse eleştirilsin ve bu eleştiriler ne kadar haklı olursa olsun, bunu toplum nezdinde haksız çıkarmak kolay değildir. Gerçi bu konuya, Weber'in şöhretini sağlayan sebepleri tartışırken –ikinci etken bağlamında– yukarıda değinmiştik. Swingewood'un üzerinde durduğu sorun ise esasen Weber'in kararsızlığıyla ilgilidir.

---

[7] Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 191.

[8] Bu eleştiriye örnek olarak bkz. Jack Goody, "Civil Society in an Extra-European Perspective", *Civil Society: History and Possibilities* içinde, Sunil Khilnani ve Sudipta Kaviraj (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 151-160. Goody, çalışmasında, Batı'daki akılcılığın benzerlerine başka kültürlerin de sahip olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

[9] Beğeniye örnek olarak bkz. Charles Taylor, "God Loveth Adverbs", *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* içinde, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1989, s. 226 ve Joseph Femia, "Civil Society and the Marxist Tradition", *Civil Society: History and Possibilities* içinde, Khilnani ve Kaviraj (der.), s. 138.

[10] H. Stuart Hughes, *Toplum ve Bilinç: Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenişi (1890-1930)*, çev. Güzin Özkan, İstanbul: Metis Yayınları, 1985, s. 275-277. Benzer bir görüş için bkz. Michael Löwy, "Weber Marx'a Karşı: *Protestan Etikte* Tarihsel Maddecilik Polemiği", *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri* içinde, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 69-83. Weber ise, her iki nedensel açıklamanın "aynı şekilde olanaklı" olduğunu, "fakat her ikisi de, bir araştırmanın ön çalışması olarak değil de, sonucu olarak iş görüyorlarsa, tarihî gerçeklik alanında başarıları aynı ölçüde düşük olacaktır," diyerek kendisini savunmaktadır. Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayın, 1997 [1985], s. 161. "Aynı şekilde olanaklıdır" cümlesine bağlı olan 36 numaralı dipnotta ise, Weber, "Hıristiyanlığın etkisiyle koşullandırılmak"tan söz etmektedir.

Bizim burada üzerinde durmamız gereken sorun da budur. Zira Weber'in kararsızlığı, farklı konulara ilişkin sosyolojik incelemelerinde tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır. Doğan Ergun'un da belirttiği gibi;

> Protestanlıkla kapitalizm arasındaki ilişkileri "değerlerin ve inançların, insanların ekonomik davranışlarını etkilemesi" açısından inceleyen, daha kısacası, ekonomiyi dinsel olgularla açıklayan Weber'in, uygarlığın ve tarihin hem tinselci hem de maddeci bir biçimde yorumlanabilmesinin mümkün olabileceğini söylemek gibi çelişik olduğu kadar kararsız fikirlerine de zaman zaman rastlanılır.[11]

Burada ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır. Weber'in düşüncesinin kararsızlıkları ve çelişkileri ortadayken, kendisine hâlen fazlasıyla değer verilmektedir. Belki de, genel olarak bu sayede, yani kararsızlık veya belirsizlik niteliği sebebiyle düşünceleri ilgi çekmektedir. Nitekim, MacRae'in dediği gibi, "ünü muğlâklığından kaynaklanır ama dile getirilmeyen sarsılmaz bir inançla sanılır ki şifresi doğru dürüst çözülebildiği takdirde, Weber'in elinde gerek özgül bir toplumu, gerek çağdaş toplumların genelini çözümlemek için anahtarlar vardır."[12] Gerçekten, eğer sistemli ve belirsizliği daha az düşünceler üretmiş olsaydı, belki farklı görüşteki insanların ilgisini bir araya toplamak gibi bir başarı gösteremeyecekti.

Bu konuyla bağlantılı başka bir ihtimal de, Weber'in çalışma alanının kendisinin –sorduğu sorular bağlamında– dikkat çekmeyi sağlayabilmiş olmasıdır. Nitekim Quentin Skinner, Weber'in geniş bir izleyici kitlesine sahip olmasını "toplumsal yapı ve toplumsal değişimle ilgili temel sorular sorması"na bağlamaktadır.[13] Skinner'in bu tespiti, Simmel'in neden benzer bir şöhrete sahip olamadığı meselesine de ışık tutacak niteliktedir. Bu konuyla ilgili olarak Swingewood'a dönersek,

> Weber ile Simmel, sosyolojik evrimciliğin pozitivizm ile determinizminin bütüncül, sistemik yaklaşımlarını eleştirerek, aktif insan özneyi yeniden keşfetmişlerdi (...) İki düşünür de, gündelik faaliyetin sosyolojisine, toplumlaşma ile kültürün anlam-yapılarına ilgi duyuyordu. Simmel'in sosyolojisi aşırı derecede soyut ve atomistik bir toplumsal yapı anlayışını benimseme eğilimi nedeniyle eleştirilebileceği halde, Weber, öznenin toplumla ilişkisine yaklaşımında daha kesin biçimde tarihseldi.[14]

---

[11] Doğan Ergun, *Sosyoloji El Kitabı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1993 [1973], s. 73.

[12] MacRae, *Weber*, s. 16. Ayrıca bkz. s. 86-89.

[13] Bkz. Maria Lúcia G. Pallares-Burke, "Quentin Skinner", *The New History: Confessions and Conversations* içinde, Cambridge (UK), Oxford ve Malden (MA): Polity Press, 2002, s. 226.

[14] Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 197-198.

Gerçekten, Simmel'in incelemeleri daha çok toplumu oluşturan bireyler üzerinde dururken; Weber, Protestan ahlâkı, sanayi-öncesi toplumlar, bürokrasi gibi makro birimler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak bu farklılık iki düşünüre verilen değer arasında bir dengesizliğe gerçekten yol açabilir mi? Simmel, mikro-sosyoloji alanına ait bir düşünür olarak kabul edilirse, Weber'in de makro-sosyoloji veya tarihsel sosyoloji alanında yer aldığı söylenebilir. Ama birinin diğerinden daha önemli veya değerli bir araştırma alanı üzerinde durduğu kolayca iddia edilemez. Her iki düşünür de aslında modern toplum içindeki insanların farklı durumlarıyla, tabiri caizse yazgılarıyla ilgilenmişlerdir.

Weber'in Siyasal Düşüncesi

Weber'in siyasal düşüncesinin temel kavram ve yaklaşımlarını ele almadan önce, teorisini geliştirdiği tarihsel-toplumsal şartlardan, sosyolojik düşüncesinin genel çerçevesinden, bilimsel amaçlarından ve toplum teorisinden kısaca bile olsa söz etmek gerekmektedir. Kanımca, bu sayede, siyasal nitelikteki düşüncelerinin tartışılması kolaylaşacaktır.

Weber ve Almanya'daki çağdaşları, hızlı sanayileşme ve modernleşmenin getirdiği çelişkilere şahit olmuşlardır.[15] Bireyleşmenin ve geleneklerden kaçışın tadı, düşünürlere göre, yeterince çıkarılamamaktadır; çünkü modern insan kendi yaşamına, hattâ gündelik yaşantısına bu hızlı değişimde bir türlü anlam verememektedir. Üstelik sanayileşmenin gereği olarak giderek gelişen bürokratik hayat, insanları siyasal olarak güçsüzleştirmekte ve yaratıcı potansiyellerinin yerine boğucu bir rutinlik ve sadece işlevselliğe dayalı toplumsal ilişkiler getirmektedir. Bu sebeple, Weber'in başlıca amaçlarından biri, insanların, eylemlerine rehberlik eden ve anlam kazandıran kişisel değerler yaratmalarını sağlayan özerk yaşam alanını keşfetmektir.

Weber'e göre; Almanya, hem siyasete ilgisi olmayan bağımlı bir burjuvaziye hem de geç sanayileşme yüzünden azgelişmiş bir emekçi sınıfa sahiptir. Almanya'nın gelişmesi bir anlamda Bismarck'ın güçlü devletine ve siyasal gücü elinde tutan toprak sahibi Junker sınıfına bağlı kalmıştır. 1890'da Bismarck'ın istifasını vermek zorunda kalmasıyla, Alman devleti ve bürokrasisi idari gücünü yitirmiştir. Siyasal yaşamda ortaya çıkan büyük boşluk ve buna paralel olarak Marksist düşünceden beslenen Sosyal Demokratların işçi sınıfında hızla karşılık bulmaya başlaması,[16] Weber'in zihnini meşgul eden başlıca sorunlar arasında yer almıştır.

---

[15] 1900'de (yani Weber 36 yaşındayken) Almanya nüfusunun sadece yüzde yirmisi kırsal alanlarda yaşıyordu. Bkz. MacRae, *Weber*, s. 41.

[16] Bismarck tarafından 1878'de çıkartılan yasayla mücadelelerine yarı-legal devam etmek durumunda kalmalarına rağmen, sosyalistler 1884'te 550.000 oy ve parlamentoda

Weber'in toplum teorisinde, Batı kültürü "dünyanın büyüsünün bozulması" (*Entzauberung der Welt*) sürecinde akılcılaşmıştır. Bu durumu tersinden okursak, Batı dünyası modern-akılcı bir yolu benimsedikçe büyüsü bozulmuştur. Bu süreçte, düşünüre göre, "araçsal" bir akılcılık gelişmiştir. "Araçsal akılcılık" (*Zweckrationalität*) açısından, akılcı eylem kişinin kendi amaçlarına ulaşmasını sağlayacak olan en etkili araçları seçmesi ve eylemleriyle seçimlerinin sonuçlarını değerlendirmesi anlamına gelir. Buna karşılık, "değer akılcılığı" (*Wertrationalität*) ise, sonucu gözetmeyen (sonuçta hangi yararları ne ölçüde sağlayacağına bakılmayan amaçlara yönelik) eylemleri içerir. Weber açısından siyaset, bu tür amaçların rekabet ettikleri mücadele alanını ifade etmektedir. Düşünür, bu çerçevede, profesyonel siyasetçilerin, soyut ilkelere veya sonucu gözetmeden belirlenen amaçlara göre değil; sonuçları gözeten bir sorumlulukla eylemde bulunmaları gerektiğini düşünmektedir.

"Akılcılaşma", Weber'in siyasal düşüncesinin temelini oluşturan belli başlı kavramlardan biridir. Weber bu kavramdan özellikle modern kapitalizm incelemesinde yararlanmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Weber'i en çok ilgilendiren sorunlardan biri, Batı kapitalizmini ortaya çıkaran sebepleri ortaya çıkarmak olmuştur. Bu soruna çözüm olarak da, Batı'yı diğer kültürlerden farklı kılan özelliğin "akılcılaşma eğilimi" olduğunu söylemiştir. Akılcılaşma, sadece paranın değil, insan yaşamının her alanının (ekonomi, din, bilim, siyaset, hukuk, hattâ müzik notaları) hesaplamaya, ölçmeye ve denetime tâbi olma sürecidir. Bu unsur, siyasette, meşruiyetin geleneksel normlarının önemini kaybetmesi ve yerine partilerin karizmatik liderliklerinin geçmesini ifade etmektedir. Toplumun geneli açısından ise, bürokrasinin gelişimini ve devlet denetiminin artmasını içermektedir. Bu anlamda, modern kapitalist toplumdaki insanlar dinin anlamını ve ahlâki değerlerini yitirdikçe bürokratik düzenlemeye ve devlet denetimine tâbi hâle gelmektedir. Weber, modern insanın bu durumunu "demir kafes" metaforuyla ifade etmektedir.[17] Akılcılaşma bir yandan insanların dinsel kısıtlamalardan bağımsız anlamlar üretmelerini sağlayan bir toplumun ortaya çıkmasını sağlarken, aynı zamanda bürokratik işleyişin insan yaşamının idealleri üzerinde güçlü bir egemenlik kurmasına yol açmaktadır. Sonuç olarak, akılcılaşma, Batı Avrupa'da paradoksal bir hâl almaktadır.

Weber açısından akılcılaşma paradoksu sadece kapitalizmin sorunu değildir. Weber'e göre, Marksistlerin arzuladıkları sosyalist toplumun, bireyin yiti-

---

24 sandalye kazanacak ve etkilerini hızla artırmayı başararak, 1903 seçimlerinde 3 milyon oy ve 81 sandalye, 1912'de ise 4 milyon oy ve 110 sandalye kazanacaktır. Bkz. Michel Beaud, *Kapitalizmin Tarihi*, çev. Fikret Başkaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 165.

[17] Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 159.

mine, kapitalist toplumun yaptığından çok daha fazla yol açma olasılığı vardır. Zira ekonomik yaşamın merkezden yönetilmesi bürokrasinin büyük ölçüde yaygınlaşmasını getirecektir. Swingewood, Weber'in bu görüşünü desteklemek için, "Weber'in düşünceleri, kapitalizm ve devlet sosyalizmi toplumları (bunların hepsinde bürokratik yönetimde muazzam bir büyümeye tanık olunmuştur) içindeki daha sonraki gelişmeleri önceden görebilmiştir," demektedir.[18] Böyle olsa bile, Weber'in büyüyen bürokrasinin mutlaka insanların özgürlüğünü elinden alacağı düşüncesinden şüphe etmek gerekir. Fransa, Rusya ve Çin'deki devrimleri incelemiş olan Theda Skocpol, haklı olarak, Weber'in yaklaşımının bu ülkelerin somut şartlarını yeterince aydınlatamadığını söylemektedir. Skocpol'un dediği gibi, bu ülkeler; ama özellikle Rusya ve Çin, devrim sayesinde, kendi gelişimlerine destek olması için devletin gücünden eskisine göre çok daha fazla yararlanma fırsatı bulmuştur. Düşünür, devletin müdahalesi ile ekonomik ve toplumsal yaşam üzerinde siyasal denetim olmasa, II. Dünya Savaşı'na maruz kalan Sovyetler Birliği ile büyük bir nüfusun refahını artırmak durumunda olan Çin'in çok zor durumda kalabileceklerini ve bu ülkeler için başka bir çıkış yolunun olamayacağını iddia ederek bu uygulamaları Weberci analizin yaptığı kadar eleştirmemektedir. Hattâ bu olumlamasını pekiştirmek için Çin örneğini verir. Fransa ve Rusya'daki örneklerinden daha merkezî olan Çin Komünist Partisi, planlamaya geniş bir alan açmış ve köylülere yerel sorunlarla ilgili karar süreçlerine katılabilmeleri için inisiyatif vermiştir.[19]

Weber'in Marksizm eleştirisi sadece akılcılaşma paradoksuyla sınırlı değildir. Weber, Almanya'da 1890'lardan itibaren yükselişe geçen Marksist düşünceye çeşitli yönlerden karşı çıkmıştır. Eric Hobsbawm'ın vurguladığı gibi;

> Marksistler için olduğu gibi Max Weber gibi insanlar için de, burjuva toplumun nereden geldiği ve nereye gittiği meselesi hayatiyetini korudu (...) Weber, Durkheim ve Pareto (şüphecilik dereceleri farklı bu üç liberal), yeni sosyalist hareketler üzerine kafa yormaktaydı ve daha genel bir toplumsal evrim perspektifi geliştirerek Marx'ı ve de onun "materyalist tarih anlayışı"nı çürütmeyi görev bellemişlerdi. İşe, (deyim yerindeyse) Marksçı sorulara Marksçı olmayan yanıtlar vererek başladılar.[20]

Weber, nasıl ki –Protestan ahlâkı tezinde olduğu gibi– ekonomi karşısında dine veya genel olarak kültüre öncelik tanıyorsa, Marksist düşünceye karşı eleştirisinde de ekonomi karşısında siyasetin önceliğini savunur. Weber'in zamanın-

---

[18] Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 230.

[19] Theda Skocpol, *États et Revolutions Sociales: La révolution en France, en Russie et en Chine*, Paris: Librairie Artheme Fayard, 1985 [1979], s. 365-366.

[20] Eric Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, çev. Vedat Aslan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 297.

da siyasetin merkezinde devlet yer almaktadır. Weber, devletin üç özelliğe sahip olduğunu söyler. Birincisi, devletin, düzenli bir yönetim örgütlenmesi olmalıdır. İkincisi, bu yönetim örgütünün ve bu örgütte görevli kişilerin toplumda şiddet ve güç kullanma tekelini ellerinde bulundurması ve buna toplumun geri kalanı tarafından rıza gösterilmesi gerekir. Üçüncüsü, şiddet ve güç kullanma tekelinin belirli bir toprak parçasında geçerli olması gerekir. Weber, toplumsal sistemin korunmasında ve toplumun gelişmesinde, devlete, başrolü verir. Weber'e göre liberaller gibi Marksistler de siyasal kurumların özerkliğini ve modern toplumun oluşumu açısından önemlerini yeterince fark edememişlerdir. Toplumsal ilişkiler, ekonomik güçler ve ilişkilerden bağımsız olarak siyasal egemenlik/otorite alanlarına göre şekillenmektedir.[21]

Weber'in devlet tanımından da anlaşılabileceği gibi, her türlü "egemenlik" (*Herrschaft*) meşruiyete dayanmaktadır. Bu açıdan, insanlar kendilerine dayatıldığı için değil, emrin dayandığı normları benimsedikleri için otoriteye itaat etmektedir.[22] Weber üç çeşit egemenlik biçimini (geleneksel, yasal-akılcı, karizmatik) ayırt eder. Demokrasinin gelişimiyle birlikte, bürokratikleşmenin artacağını söyler. Bu savını da desteklemek için özellikle modern siyasal partilerin giderek bürokratikleştiğine dikkat çeker. Bürokrasinin denetlenmesi için karizmatik egemenliğe (siyasetçinin önderliğine) ihtiyaç olduğunu öne sürer. Çünkü bu tür bir egemenlik, meşruiyetini, diğer liderlik türlerinin dayanağı olan gelenek veya yasadan değil, doğrudan doğruya liderin kişiliğinden alır. İnsanlar; karizmatik liderlere, olağanüstü kişisel özelliklere sahip olduklarına inandıkları için itaat etmektedir. Böylece, karizmatik egemenlik, bürokrasinin toplumsal yaşamı rutinleştirme eğilimine karşı yeniliğin güvencesi olur. Ancak, bu tür bir egemenlik, doğası gereği değişkendir. Gündelik yaşamın sürdürülebilmesi için gerekli olan düzenlilik, devamlılık ve belirginlikle bağdaşmaz. Bu yüzden, rutinleşme veya kurumlaşma riski taşır.

Weber'in karizmatik lider anlayışından söz ederken, düşüncelerle çıkarlar arasındaki ilişkilere dair incelemesine de değinmek gerekir. Weber'in Marksizm-karşıtı tutumu, bu incelemesinde de göze çarpmaktadır.[23] Bilindiği gibi,

---

[21] Bkz. Anthony Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, Londra: Macmillan, 1972, s. 30-34.

[22] Max Weber, "Domination by Economic Power and by Authority", *Economy and Society* içinde, G. Roth ve C. Wittich (der.), Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1978, Bölüm X, s. 948; Steven Lukes (der.), *Power*, New York: New York University Press, 1986, s. 33.

[23] Gerçi bu konu esas itibarıyla bilgi sosyolojisi alanına aittir. Bununla birlikte, Marx'ın, toplumsal açıdan etkinliğe sahip düşünceleri sınıf savaşımında ideolojik silâhlar şeklinde değerlendirdiğini biliyoruz. Dolayısıyla, Weber'in düşüncelerle çıkarlar arasındaki ilişkilere dair fikri en azından bu bakımdan bu yazıda ele alınmayı gerektirmektedir.

Marx, düşüncelerin etkinliğini, ekonomik çıkarlara gerekçe oluşturmakta oynadıkları role dayandırmaktadır. Weber ise,

> Fikirlerin (...) toplumsal çıkarların "salt" birer yansıması olduklarını kabul etmeye yanaşmaz. Bütün alanlar –düşünsel, ruhsal, siyasal, ekonomik, dinsel– bir yere kadar kendi iç gelişmelerine uyarlar (...) Weber'in düşüncelerle çıkarları ilintilendirdiği temel kavram "seçmeci yakınlık"tır (*elective affinity*) (...) Sözü söyleyenin ya da izleyicilerinin çıkarları ya da sosyal kökenleri ile belli bir düşüncenin doğuşu sırasındaki içeriği arasında yakın bir ilişki ender olarak bulunur (...) Ancak karizmanın kurumsallaşma süreci sırasındadır ki izleyiciler belli bir düşüncenin "yakınlık duydukları" özelliklerini "seçerler"; ya da "birleştikleri" ve "rastlaştıkları" yanlarını (...) Weber böylece düşüncelerin kişisel ve karizmatik kökenleriyle kurumsallaşma ve toplumu etkileme aşamalarını ayırt ederek, karmaşık noktaları ve bunları yansıtan değişken anlam nüanslarını da çözümlemelerinin kapsamına alabilmektedir. Hem fikirler hem de bunların izleyicileri bağımsız alanlardır; bir seçme süreci içinde her ikisinin içindeki belli öğeler [birbirini] bulur.[24]

Weber'in; toplumsal yaşamın ekonomi, din gibi çeşitli yönlerini, kendi iç gelişmelerine uyan, birbirlerinden farklı alanlar olarak kabul etmesi ve insanların ekonomik çıkarlarıyla, savundukları veya ardından gittikleri düşünceler arasındaki bağı koparmaya çalışması, açıkça Marksizm-karşıtı tutumunun ürünleri olarak görülebilir. Ancak, bu tespiti basit bir karşı çıkış olarak görmemek gerekir. Çünkü Weber, fikirlerin temelinde ekonomik çıkarların olmadığını söylememektedir. Özellikle belirtmek gerekir ki Weber, fikirlerin temelinde *sadece* ekonomik çıkarlar olmadığından söz etmektedir. Dolayısıyla, Marx'ın iddiasını, kendi kurguladığı daha genel ve karmaşık bir çerçevenin içine yerleştirmektedir. Böylelikle Weber, Marx'ın ekonomik çıkarların belirleyiciliği düşüncesini, ekonominin başka birçok alandan herhangi bir tanesi olduğu söylemi üzerinden eleştirmektedir.

Weber, karizmatik egemenliği çözüm olarak gördüğü için, siyasal ilke ve değerlerin, tarihi ya da aklı değil, öznel bağlılığı temel aldığını varsaymaktadır. Düşünür böylece demokrasinin özüne aykırı bir tutum almaktadır. Demokratik sistemde, genel oy hakkının geçerli olduğu seçimlerin, aslında yönetici lideri belirlemekten ibaret bir edim olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden, liderin doğrudan doğruya referandum ile seçildiği bir yönetim şekli arzu etmektedir. Demokrasiye ilişkin bu düşünceleri, Weber'in halk iradesi anlamındaki "kitle

---

[24] Bkz. Hans H. Gerth ve C. Wright Mills, "Max Weber ve Yapıtı Üzerine Giriş", *Max Weber: Sosyoloji Yazıları* içinde, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986, s. 63-64.

demokrasisi"ne (*mass democracy*) inanmayan elitist bir düşünür olduğunu göstermektedir. Halk iradesi (halkın gerçek iradesi) gibi, insanların birbirleri üzerindeki egemenliğini ortadan kaldırmayı amaçlayan bütün fikirleri ütopik olarak nitelemektedir.[25] Nitekim Weber, Alman Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasına, ilksel bir anayasa tasarısı hazırlayan uzmanlardan oluşmuş bir danışma komitesinde yer alarak katkıda bulunur ve Hughes'un dediği gibi, "sonradan Alman demokrasisi için öylesine sakıncalı olduğu kanıtlanan halk seçimine dayalı bir başkanlık sistemi getirilmesinin başta gelen sorumlusu Weber'di[r] (...) Weber'in kişisel önderliği özleyişi –söküp atamadığı ulusçuluğunun yanı sıra– onun siyasal düşünüşünün tüm temellerini sorgulamamıza yol açmaya yeter."[26]

Öte yandan, Weber'in karizma düşüncesi, liberal nitelikli özgürlük düşüncesiyle özdeştir. Çünkü insanın karizmatik potansiyeli, günlük kurumsal rutinleri aşma ve içinde yer aldığı toplumdan bağımsızlaşma olasılığına işaret etmektedir. Doğaldır ki Weber'in özgürlük düşüncesi elitist tutumuyla sınırlıdır ve sadece ayrıcalıklı insanların özgür olabileceğini düşünmektedir. Aslına bakılırsa, insanlık adına oldukça karamsar olan bu düşüncesi oldukça gerçekçidir. Hans H. Gerth ve Wright Mills'in dediği gibi,

> Weber için kapitalizm kişisellikten arınmış rasyonalitenin timsalidir; ona göre özgürlük arayışı irrasyonel duygusallık ve mahremiyet ile özdeştir. En çok da, kurumsal rutinlerden dünyevi bir kaçış olarak sevgi dolu arkadaşlık ve sanatın katartik deneyimi peşinde koşmaktır. Bu da mülk sahibi ve eğitim görmüş olanların ayrıcalığıdır: Eşitliksiz bir özgürlüktür.[27]

Gerçekten, bir değer olarak özgürlük düşüncesinin eşitlik düşüncesinden ayrı düşünülemeyeceğini kabul etmemize rağmen, sınıflı toplum koşullarında gerçekleşen hâliyle özgürlüğün (tabiri caizse, "reel özgürlük"ün) eşitsizlik veya ayrıcalıklılık sayesinde mümkün olduğunu söyleyebiliriz.[28]

Akılcılaşma, bürokratikleşme, demokrasi ve özgürlük hakkında ne kadar kötümser olursa olsun, Weber bu tür süreçlerin sadece Batı Avrupa'da ortaya çıktığını, ardından dünyada yaygınlaştığını söylemektedir. Weber'in bu düşüncesi, düşünürün, Avrupa-merkezci bir düşünür olduğunu göstermektedir. Weber'in kararsızlığını ele alırken, Protestan ahlâkı tezine kısaca değinmiş; ama

---

[25] Karş. Gerth ve Mills, "Max Weber ve Yapıtı Üzerine Giriş", *Max Weber: Sosyoloji Yazıları* içinde, s. 38. MacRae'in dediği gibi, "Weber, 1890'lardan itibaren köksüzleşmiş orta sınıflarda ve parçalanmış kitlelerde 'yeni bir Sezar özleminin varlığını' sezmişti." Bkz. MacRae, *Weber,* s. 43.

[26] Hughes, *Toplum ve Bilinç*, s. 282 ve 287.

[27] Gerth ve Mills, "Max Weber ve Yapıtı Üzerine Giriş", s. 74.

[28] Karş. Edmund Leach, "Law as a Condition of Freedom", *The Concept of Freedom in Anthropology* içinde, David Bidney (der.), The Hague: Mouton & Co., 1963, s. 86-87.

kararsızlık tartışması gereği düşüncesinin etnosantrik yönünü ele almamıştık. Weber'in teorisinin bu özelliğiyle siyasal düşüncelerini tartışırken tekrar karşılaştığımıza göre, Marksizm eleştirisini ele almayı sürdürmeden önce, bunun üzerinde biraz daha durmamız gerekiyor. Çünkü Weber'in feodalite düşüncesi de aynı ideolojinin etkisi altındadır.

Weber, egemenliğin Batı Avrupa'da ve başka toplumsal coğrafyalarda farklı şekiller aldığını ve gerçek anlamda sadece Batı Avrupa'da ortaya çıkmış olan "feodalite"nin tarihsel açıdan ilerici bir rol oynadığını ve kapitalizmi ortaya çıkardığını söylemektedir. Dünyanın başka yerlerinde ise büyük bir çoğunlukla geleneksel (patriarkal veya bunun bir türevi olan patrimonyal) egemenlikler ortaya çıkmış ve toplumların Batı Avrupa türü bir gelişim göstermesine engel olmuştur. Zira bu tür egemenlikler (mesela, Firavun yönetimindeki Mısır ve Eski Çin gibi patrimonyal olanlar) meşruiyetini geleneklerden almaktadır, kişilere dayanmaktadır ve mutlak bir tabiiyet gerektirmektedir. Patrimonyal egemenliğin özel bir durumu olan feodalitede ise, egemen olan derebeyiyle ona bağlı olan vasaller arasında mutlak tabiiyet ilişkisi yoktur ve her iki tarafın birbirine karşı hak ve ödevleri vardır.[29] Sözleşmeye dayalı olan bu kişisel hak ve ödevler konusunda zamanla soylular arasında tartışmalar baş göstermiş ve sonunda kişisel olmayan, bürokratik bir yasal sistem doğmuştur. Feodalitedeki "öznel" hakların yerini kapitalizmdeki "nesnel" haklar almıştır.

Bu konuda Weber'in eleştirilmesi çok önemli değildir. Asıl önemli olan, Weber'in ideolojik tutumuna günümüze kadar ısrarla bağlı kalınmış olmasıdır. Jack Goody'nin belirttiği gibi,

> Doğu despotizmiyle ilgili eski nosyonlar sadece uzun dönemde devletin etkisinin hiçbir zaman mutlak kalamadığına dair mekanik nedenden dolayı düzeltilmediler. Tarihçilerin ve başka toplumbilimcilerin güncel incelemeleri [Çin'in] sivil yönlerini ortaya çıkardılar. Bu incelemeler uzmanlar tarafından iyice biliniyor, ama Batı'nın toplumsal teorisi üzerinde bugüne kadar küçük bir etki yapabildi. [Çünkü Batı'nın toplumsal teorisi] Batı'nın Eşsizliği'ne dair etnosantrik folk modelleriyle tam bir uyum içinde olan Weberci geleneksel patrimonyal otorite nosyonlarıyla bağını koparmak istememektedir.[30]

Weber'in, kapitalizmin dünya egemenliğini yaygınlaştırmak ve sürdürmek için ihtiyaç duyduğu bir ideolojiyi besleyen düşünceler üretmiş olması; bu düşüncelerin yanlışlığının her geçen gün daha yüksek bir kesinlikle ortaya çıkarılmasına

---

[29] Weber'in patriarkal, patrimonyal ve feodal egemenlik anlayışıyla ilgili olarak bkz. Dominique Colas, "État patrimonial", *Dictionnaire de la Pensée Politique* içinde, Paris: Larousse-Bordas, 1997, s. 102-103.

[30] Jack Goody, "Civil Society in an Extra-European Perspective", s. 157.

rağmen bunlara niçin bağlı kalınmakta ısrar edildiğinin ve –ilk kısımdaki tartışmamız dikkate alınırsa– Weber'in Simmel'i gölgede bırakacak kadar bilimsel bir otorite olarak görülmesinin sebeplerinden biri olabilir.

Weber'in Marksizm eleştirisine dönersek, bu eleştirel tutumun bir başka yönü sınıf, statü ve güç kavramlarıyla ilgilidir. Düşünür Marx'ı, toplumsal tabakalaşmayı, işçiler ile üretim araçlarına sahip olanlar arasındaki karşıtlığa/çelişkiye indirgediği gerekçesiyle eleştirmektedir. Bu yüzden de, insanların tabakalaşma sistemindeki konumunu belirleyen üç farklı unsurdan söz etmektedir.

Birinci unsur, sınıf kavramına farklı bir içerik yüklemektedir. Weber'e göre, mülk sahibi olmak veya olmamak, sınıf konumlarının temel kategorileridir. Ancak "sınıf konumları" gelir getiren mülkiyetin ve piyasaya sunulabilecek hizmetlerin türüne göre değişebilmektedir. Mülk sahipleri, rantiye ya da girişimci sınıfındandır. Mülkü olmayanlar ise hizmet sunarak kazanç sağlamakta ve hem bu hizmetlerinin türüne göre hem de kazançlarını harcama şekillerine göre birbirinden ayrılmaktadır. Her şeyden önemlisi, sınıf konumunu son tahlilde "piyasa konumu" –piyasa şartları ve piyasadaki şansın türü– belirlemektedir. Görüldüğü gibi, Weber, çoğul bir tabakalaşma sistemi ortaya atmıştır. Ayrıca, sınıfı oluşturan etkenin ekonomik çıkar olduğunu kabul etmekle birlikte, Marx'ın yaptığı gibi sınıf çıkarının sınıf konumuyla ilişkilendirilmesini reddetmekte ve çıkar çatışmasının genellikle sınıf konumu yerine piyasa şartları sebebiyle meydana geldiğini söylemektedir. Weber açısından emekçi-sermayedar ilişkisinin kendiliğinden bir çatışma yaratma potansiyeli yoktur; çatışmanın emekçi ile yöneticisi arasında çıkması, düşünüre göre daha kuvvetli bir ihtimaldir.

Weber çoğul bir tabakalaşma sistemi üreterek, Marx açısından temel sınıf çatışmasının ana sebebi olarak değerlendirilen sömürü etkenini ve bu çatışmanın baş aktörleri olan proletarya ve burjuvazi arasındaki çelişkileri Marx kadar önemsemediğini açıkça belirtmiş olmaktadır. Çıkar çatışmasının piyasa şartları yüzünden ortaya çıktığını söyleyerek de, çatışmanın sınıfsal konumlardan doğduğunu, bir anlamda inkâr etmektedir. Marksist açıdan yorumlandığında elbette toplumsal çatışmalar ilk bakışta sadece sınıfsal konumlar sebebiyle ortaya çıkmamaktadır. Etnik veya dinsel çatışmalar bunun örnekleridir. Ancak, bu çatışmalar da dâhil olmak üzere, bütün toplumsal çatışmalar son tahlilde sınıfsal çıkar çatışmasından kaynaklanmaktadır. Mesela, iki ülke arasındaki bir savaşın sebebi nasıl görünürse görünsün (etnik, dinsel vb.), aslında özünde sermaye savaşıdır. Bu savaşta her zaman o ülkelerin emekçi sınıfları karşı karşıya gelmekte, böylece burjuva sınıfına ait olan "ulusal" çıkarlar sanki emekçilerin kendileri de dâhil olmak üzere bütün halkın genel çıkarıymış gibi bir görüntü ortaya çıkmaktadır. Sonuçta, aynı sınıfsal çıkarlara sahip olan ama ulusal devletler açısından ayrı ülkelerin vatandaşları olan emekçiler kendi sınıfsal çıkarları adına burjuvaziyle savaşacaklarına, birbirleriyle savaşmak durumunda kalmaktadır.

Weber, toplum analizinde, sosyolojik bakış için sınıf kavramının yeterli olamayacağını düşündüğünden statü kavramını ortaya atmaktadır. "Statü grubu", sınıfsal konumlarından bağımsız olarak, bireylerin yaşam şekilleri, formel eğitimleri ve meslekleri itibarıyla kendi içinde bir bütün oluşturan insan topluluğudur. Bu durumda, Weber, statü grubunun insanların mülkiyet durumuna veya üretim sürecindeki yerlerine göre değil, tüketim biçimlerine göre oluştuğunu söylemektedir. Statü grupları, farklı sınıftan insanları bir araya getiren insan topluluklarını içereceği için, sınıf ile statü kimi zaman kesişen; ama genelde güç elde etmek için rekabet hâlinde olan gruplardır. H. Stuart Hughes'a göre, Weber "Marx'ın sınıf kavramını, grup ilişkilerinin değerle ilgili yanını keskin bir biçime sokan yeni bir kategori ekleyerek inceleştirmiş oluyordu."[31] Hâlbuki *Marksist Düşünce Sözlüğü*'nde söylenildiği gibi, "Weber (...) statü gruplarının rolünü vurgula[mak suretiyle] Marksist [düşüncenin] sınıf ve sınıf çatışmalarına verdiği önemi sınırlandır[mıştır]."[32] Üstelik Weber, statü gruplarıyla da yetinmemekte ve toplumdaki güç dağılımıyla ilgili olarak "siyasal partiler"i de hesaba katmaktadır.

Güç/iktidar (*Macht*) kavramına gelince, Weber bunu "belirli bir toplumsal ilişki içindeki bir kişinin kendi iradesini başkalarına, karşı çıksalar bile, kabul ettirebilme imkânı" şeklinde tanımlamaktadır.[33] Gücün kaynağını sadece ekonomik çıkar arzusundan veya sınıfsal durumdan almadığını, toplumsal onur getirdiği için de değerli olduğunu söylemektedir. Weber, güç kaynağı olarak ekonomi-dışı etkenlere en azından ekonomik etkenler kadar önem veren bir yaklaşım geliştirerek, toplumun ekonomik örgütlenmesindeki değişimlerin güç paylaşımında farklılaşma yaratmasının zorunlu olmadığını da düşünmektedir.

Steven Lukes ise, Weber'in güç tanımına itiraz etmektedir. Düşünür, her istediğimizi gerçekleştiremeyeceğimiz için, güç tanımında, irademizi gerçekleştirme "imkân"ımızın (yeterliğimizin) yer almasını doğru bulmakta; ama irademizi gerçekleştirme imkânımıza göre kendimizi uyarlayabileceğimizi belirtmektedir. Mesela, Stoacıların sadece elde edebilecekleri şeylere istek duyduklarını, konformist insanların ise kendi isteklerini başkalarının istekleriyle sınırlandırdıklarını söylemektedir. Bu yüzden, güç bir bakıma gerçek isteklerimizle değil, imkânlarımız dâhilindeki isteklerimizle ilgili bir konudur.[34] Hattâ, Lukes'un bu yaklaşımını bir adım daha ileri götürerek, imkânlarımızı doğru tespit edememiş

---

[31] H. Stuart Hughes, *Toplum ve Bilinç*, s. 274.

[32] Bkz. Tom Bottomore vd., "Marksizmin Eleştiricileri", *Marksist Düşünce Sözlüğü* içinde, Tom Bottomore vd. (der.), çev. Mehmet Küçük, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 400-401.

[33] Max Weber, *Economy and Society*, G. Roth ve C. Wittich (der.), s. 53; Steven Lukes, "Giriş", *Power* içinde, s. 2.

[34] Steven Lukes, "Giriş", *Power* içinde, s. 2.

olma ihtimalini de gözetmemiz gerektiğini söyleyebiliriz. Gerçekten, imkânlarımızı doğru tespit edebilmek için, yeterli düzeyde gözlem yapabilme ve algılama yeteneklerine sahip olmamız gerekir.

Güç tartışmasının Marksist teoriyle ilgili tarafına gelirsek, gücün veya gücün bir türü olan –daha önce sözünü ettiğimiz– egemenliğin kaynağını ekonomi kadar başka unsurlardan da aldığını söylemek, ekonomik kaynakların önemini küçümsemek veya bunların önemini –Marksist dille söylersek– "üstyapısal" unsurlarınkiyle aynı düzeyde değerlendirmek anlamına gelir. Böyle bir değerlendirme Marksist düşünceye açıkça aykırıdır.

Güç elde etmek her zaman sadece ekonomik kazançlardan ileri gelmese bile, ekonomik kazançların –kişinin karakteri yeterince gelişkin olmasa bile– çoğu zaman güç sağladığını inkâr etmek pek mümkün değildir. Örnek vermek gerekirse, eğitimsiz bir insanın ticari başarı elde etmesi imkânsız değildir ve bunun pek çok örneğine rastlamak mümkündür. Eğitimsiz olmalarına rağmen ticarette başarılı olan insanların ekonomik açıdan güçlü olmalarından dolayı toplumsal düzeyde itibar sahibi olduklarını da biliyoruz. Hattâ eğitimli insanlardan daha fazla itibar gördüklerine de tanık oluyoruz. Hâlbuki sadece ekonomi-dışı kazançların, kişinin güçlenmesini sağlama olasılığı çok düşüktür.

Toplumun ekonomik örgütlenmesindeki değişimlerin güç farklılaşması yaratıp yaratmadığına gelirsek, 2001 yılındaki finansal kriz öncesi ülkemizde düşük kur-yüksek faiz politikası uygulanırken finans piyasalarının genişlemesine tanık olduk. Bu dönemde, bankacılık sektörünün ihtiyaçları doğrultusunda iktisat, işletme gibi meslekler yükselişe geçti. 2001 krizi ertesinde ise bu tür mesleklerin itibar kaybına ve aynı ölçüde de ekonomik kazanç kaybına uğradıkları görüldü. Sonuç olarak, ekonomi-dışı etkenlerin hesaba katılmasının önemli olduğu; ama bunun ekonomik etkenler zararına işletilmesinin pek de gerçekçi bir bakış açısını yansıtmadığı söylenebilir. Bu düşünceye karşı muhtemelen, yazının ilk bölümünde örneğini verdiğimiz gibi, Weber'in aslında maddi ve düşünsel olanın etkisini dikkatli bir şekilde dengelemeye çalıştığı söylenecektir. Ama bu konuda ne söylenirse söylensin, asıl sözü söyleyecek olan Weber okuyucusudur.

Kaynakça

Beaud, Michel, *Kapitalizmin Tarihi*, çev. Fikret Başkaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Beetham, David, "Max Weber", *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* içinde, David Miller vd. (der.), Malden (MA), Oxford ve Victoria: Blackwell Publishing, 2004 [1987], s. 544-547.

Bohman, James, "Max Weber", *The Cambridge Dictionary of Philosophy* içinde, Robert Audi (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1995], s. 848-849.

Bottomore, Tom vd., "Marksizmin Eleştiricileri", *Marksist Düşünce Sözlüğü*, der. Tom Bottomore vd., çev. Mehmet Küçük, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 399-403.

Colas, Dominique, "État patrimonial", *Dictionnaire de la Pensée Politique* içinde, Paris: Larousse-Bordas, 1997, s. 102-103.

Ergun, Doğan, *Sosyoloji El Kitabı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1993 [1973].

Femia, Joseph, "Civil Society and the Marxist Tradition", *Civil Society: History and Possibilities* içinde, Sunil Khilnani ve Sudipta Kaviraj (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 131-146.

Gerth Hans H. ve C. Wright Mills, "Max Weber ve Yapıtı Üzerine Giriş", *Max Weber: Sosyoloji Yazıları* içinde, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986, s. 3-75.

Giddens, Anthony, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, Londra: Macmillan, 1972.

Goody, Jack, "Civil Society in an Extra-European Perspective", *Civil Society: History and Possibilities* içinde, Sunil Khilnani ve Sudipta Kaviraj (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 149-164.

Hobsbawm, Eric, *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, çev. Vedat Aslan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Hughes, H. Stuart, *Toplum ve Bilinç: Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenişi (1890-1930)*, çev. Güzin Özkan, İstanbul: Metis Yayınları, 1985.

Kalberg, Stephen, "Max Weber", *The Social Sciene Encyclopedia* içinde, Adam Kuper ve Jessica Kuper (der.), Londra ve New York: Routledge, 1999 [1996], s. 906-910.

Leach, Edmund, "Law as a Condition of Freedom", *The Concept of Freedom in Anthropology* içinde, David Bidney (der.), The Hague: Mouton & Co., 1963, s. 74-90.

Löwy, Michael, "Weber Marx'a Karşı: *Protestan Etikte* Tarihsel Maddecilik Polemiği", *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri* içinde, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 69-83.

Lukes, Steven, "Giriş", *Power*, New York: New York University Press, 1986, s. 1-18.

MacRae, Donald G., *Weber*, çev. Nur Vergin, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1985.

Pallares-Burke, Maria Lücia G., "Quentin Skinner", *The New History: Confessions and Conversations* içinde, Cambridge (UK), Oxford & Malden (MA): Polity Press, 2002, s. 212-240.

Skocpol, Theda, *États et Revolutions Sociales: La révolution en France, en Russie et en Chine*, Paris: Librairie Artheme Fayard, 1985 [1979].

Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Taylor, Charles, "God Loveth Adverbs", *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* içinde, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1989, s. 211-233.

Weber, Max, "Domination by Economic Power and by Authority", *Economy and Society* içinde, G. Roth ve C. Wittich (der.), Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1978, Bölüm X, s. 941-948; *Power,* Steven Lukes (der.), New York: New York University Press, 1986, s. 28-36.

Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu,* çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayın, 1997 [1985].

CARL SCHMITT

Toros Güneş Esgün

Neredeyse bir yüzyılı kaplayan yaşamı (1888-1985) boyunca, iki dünya savaşına ve ülkesinde üç farklı siyasal rejime tanıklık eden, Nazi Almanyası'nın baş hukukçusu Carl Schmitt, yirminci yüzyılın eşiğinden geçmiş zamanına baktığında, orada Tanrı'nın ve Leviathan'ın birbirine bağlı ölümünü görür. Kriz, Schmitt'e göre siyaset felsefesinin krizidir ve onun yarattığı problemlerin aşılıp aşılmadığı bugün hâlâ tartışmalıdır. Tam da bu yüzden kendi yüzyılında siyaset felsefesinin içinde bulunduğu durumu tarif eden ve siyasalın yeni bir tarzda ele alınışının miladını imleyen Carl Schmitt'i anlamak, bazı düşünürlerce *post-siyaset* çağı olarak adlandırılan günümüzü anlamak için yüksek önem arz eder. Gerçekten de günümüz siyaset felsefesi üzerinde Schmitt kadar etkili olan az sayıda 20. yüzyıl düşünürü vardır. Onun ortaya koyduğu problemleri yeniden ele alan, onun kuramıyla günümüzü değerlendiren, gerek muhafazakâr gerek sol perspektife sahip yorumculara ait sayısız çalışma bu etkinin göstergesidir. Öyleyse Schmitt'in düşüncesinde siyaset felsefesi açısından yeni ve bu kadar etkileyici olan nedir?

Bu yazıda, çalışmaları hukuktan uluslararası ilişkilere, tarihten edebiyat eleştirisine kadar geniş bir alana yayılan, Schmitt'in siyasal kuramı ele alınacaktır. Ancak Schmitt'i ortaya koyduğu tekil bir problem ya da kavram üzerinden değil de, düşüncesini genel bir düzeyde serimleyerek anlatmak, düşünürün yöntemsel özgünlüğü yüzünden zorlu bir çabayı gerektirmektedir.

Schmitt, kendisini "entelektüel bir maceracı" olarak tanımlar.[1] Bu tanımlamanın temel sebebi, onun "somut yaşamın felsefesi"[2] olarak adlandırdığı kuramında durmadan güncel fenomenlerin peşine düşmesi ve düşüncesini sabit bir konuma hapsetmemesidir. *Siyasal Kavramı* adlı kitabının 1963 tarihli baskısının önsözünde Schmitt, "sistem ya da aforizmalar" karşısında üçüncü kutupta yer alan kendi yöntemini şöyle ortaya koyar: "Fenomenleri gözden kaçırmadan yeni ve karmaşık durumların her seferinde yeniden ortaya attığı soruları kendi ölçütleri doğrultusunda sınamak."[3] Söz konusu yöntem, her zaman şimdi ve burada olana odaklanarak özgün kavramsallaştırmalar üretir. Düşünürün değişen konumlanışlarının yarattığı zorluğu aşmak amacıyla bazı yorumcular Schmitt'in kuramını, tarihsel dönüşümleri de göz önünde bulundurarak, Nazilerle olan angajmanından önce ve sonra olmak üzere ikiye ayırma eğilimindedir.[4] Genel kabule göre Schmitt'in 1918-1933 yılları arasındaki çalışmaları "desizyonist"[5] dönem olarak adlandırılırken, 1933 sonrası çalışmaları ise onun "somut düzenin teorisini"[6] şekillendirdiği siyasal dönem olarak adlandırılır.[7] Ancak bazı başka yorumcular da bu ayrımı tek başına yeterli bulmayarak Schmitt'in kuramının kopukluklar içermediğini, düşüncesinde başlangıçtan sona değin takip edilebilecek genel izleklerin olduğunu iddia etmektedir.[8] Bu yorumlar arasında, düşünürün siyaset felsefesi içindeki anahtar rolünü kavraya-

---

[1] Joseph W. Bendersky (aktaran); "Carl Schmitts Path to Nuremberg: A Sixty Year Reassessment", *Telos*, Sayı: 139, 2007, s. 31.

[2] Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kit., 1996, s. 22.

[3] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yay., 2006. s. 37.

[4] Richard Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism and the Total State", *Theory and Society*, Sayı: 19, 1990, s. 389.

[5] Schmitt'in desizyonizmi, Hans Kelsen'in temsil ettiği hukuksal pozitivizm karşısında hukukun kaynağının norm değil, egemenin kararı olduğu ve istisnai durumlarda normun, kaynağını hiçlikten alan bu varoluşsal karar ile yadsındığı savıyla özetlenebilir. Bu anlayışa göre "düzen" ve "norm" iki farklı şeydir.

[6] Somut düzen teorisi ile kastedilen, normdan farklı olarak somut düzene bağlı hukukun (*nomos*), halkın belirli bir tarihsel dönemdeki henüz oluşmamış bir düzene yönelik özsel eğilimlerine ve bu düzeni gerçekleştirme gücüne dayanan egemenin kararı yoluyla uygulanmasıdır. Schmitt'in "Führer Hukuku Korur" adlı yazısı ve "Alman kanının ve onurunun korunmasına ilişkin" Nürnberg yasaları hakkındaki görüşleri, bu türden bir hukuk anlayışına örnek teşkil eder. Bu dönemin "siyasal dönem" olarak adlandırılmasının sebebi, devlet, hareket, halk arasındaki siyasal birlik ile *nomos* arasında kurulan ilişkidir.

[7] Mika Ojakangas, "Philosophies of Concrete Life: From Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy", *Telos*, Sayı: 132, 2005, s. 25.

[8] Alexandre Franco De Sá, "The Event of Order in Carl Schmitt's Thought and Weight of Circumstances", *Telos*, Sayı:147, 2009, s. 15.

bilmek amacıyla, kuramının gelişim çizgisini kronolojik olarak takip etmekten çok, söz konusu dönemlendirmeleri paranteze alarak onu günümüz siyaset felsefesine kazandırdığı temel kavramlar üzerinden ele almayı seçeceğiz. Bu amaçla öncelikle Schmitt'in kriz saptamasını ve klasik siyaset felsefesi geleneğine yönelik eleştirilerini anlatacak, bundan sonra da onun siyasalı ele alış tarzının yeniliğini kendisine atfedilen birbiriyle ilişkili üç siyasal yaklaşım açısından aktaracağız: siyasal ilahiyat, siyasal ontoloji ve siyasal varoluşçuluk. Bu üç siyasal yaklaşım, klasik siyaset felsefesi geleneğine alternatif olacak yeni bir siyaset felsefesinin temel kabullerini içermekle, Schmitt'in konumunun özgünlüğünü açığa çıkarabilmek için bize verimli bir başlangıç sunabilir.

Siyasetin Krizi ve Schmitt'in Klasik Siyaset Felsefesi Geleneğine Eleştirisi

Schmitt'e göre tin ve kültüre ilişkin bir kuramın oluşturulması için "gerekli tek şey bugünkü durumumuza ilişkin bilinçtir."[9] Schmitt "tekniğe dair dinsel bir inancın yüzyılı" olarak adlandırdığı kendi çağını, nihilizmin, "tinsel yokluk" ve "ruhun ya da tinin teknik karşısındaki çaresizliğinin" çağı olarak değerlendirir.[10] Tekniğe ilişkin bu endişe, başta Heidegger olmak üzere dönemin diğer birçok düşünürü tarafından paylaşılmıştır. Ancak Schmitt'in tekniği eleştirmesinin asli sebebi siyasaldır. Ona göre teknik, siyasal açıdan en tarafsız alan olarak görülür ve daha 16. yüzyıldan itibaren Avrupa tini siyasal çatışmaları soğurmak için bu türden tarafsızlık alanları yaratmaya gayret göstermiştir. Bu alanları Schmitt "merkezî alanlar" olarak adlandırır. Buna göre 16, 17, 18 ve 19. yüzyıllarda sırasıyla "teoloji", "metafizik", "insani-ahlâkilik" ve son olarak "ekonomi" tarafsızlığı gerçekleştirmeye uğraşmıştır. Teoloji, Tanrı ve kutsal kitabı; metafizik, rasyonel nedenler araştırmasını; insani-ahlâkilik erdem ve ödevi; ekonomi ise üretim ve tüketimi temel değer ilân ederek kendi döneminde etkili olan çatışmaları bertaraf etmeye çalışır. Tüm bu süreç boyunca hem Tanrı'nın hem de egemenin konumları birbirine paralel olarak değişir. Schmitt, 19. yüzyılı dünyevileşmenin tamamlandığı, 18. yüzyıl romantizminin etkisiyle kültürün her alanının estetikleştirildiği, ekonominin teknikle ilişkilendirilerek en yüksek değer addedildiği melez bir çağ olarak değerlendirir: Bir yanda tüm Avrupa'nın üstünde dolaşan komünizm hayaleti ve ateist anarşizmin devlet karşıtlığı, diğer yanda kapitalizmin ilerleme hırsı ve liberal devlet anlayışının 20. yüzyıla miras bıraktığı kriz, Schmitt'e göre tarafsızlaştırılıp apolitikleştirilen devletin ölümüyle görünür olur.

---

[9] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 100.

[10] A.g.e., s. 112.

16. yüzyılın mutlak monarşilerinden modern devlete kadar olan sürecin sonunda, 20. yüzyılda Avrupa'nın her yerinde Schmitt'in deyimiyle demokrasinin "zafer alayı" hüküm sürmektedir ve bu dönemde "devlet", "halk" ve "egemenlik"e ilişkin yeni bir anlayış doğar. Demokrasinin parlamentarizmle ittifakı "dünyevi tanrı"yı tahtından indirmekle devletsel (*Staatliche*) ile siyasal (*Politische*) arasındaki ilişkinin kopmasına yol açmıştır. Artık devlet, çatışan gruplar arasında hiçbir ayrım yapmama iddiasında olan, çoklu eğilim ve çıkarları hukuk yoluyla müzakere eden, siyaseten tarafsız bir aracıdır.[11] Oysa Schmitt'e göre parlamenter demokrasinin bu iddiası özü gereği imkânsızdır. Çünkü demokrasi varsayımsal olarak azınlığa ya da farklılığa değil özdeşliğe dayanır.[12] Liberal bireyciliğin bakış açısından halkın içindeki farklı eğilimlerin partiler aracılığıyla parlamentoda temsil edilmesi, Schmitt'e göre, hem halkın hem de devletin iradesini parçalar. O halde bireycilik ve özdeşlik arasındaki çelişkiden parlamentarizm ile demokrasi arasında hiçbir zorunlu ilişki olmadığı çıkar. Schmitt'e göre Weimar Cumhuriyeti örneğinde olduğu gibi "modern devletin içinde bulunduğu kriz demokratik devletler de dâhil olmak üzere hiçbir devletin kitle demokrasisini ve insanlık demokrasisini gerçekleştirememesinden kaynaklanır."[13] Liberalizmin ütopik idealleri aracılığıyla "hukuk devletine indirgenen devlet, çatışmaları bastırmayı başaramaz ve tüm halkı ilgilendiren hayati konularda karar verme basiretini yitirir. Bu durum Schmitt'e göre halkın varoluşunu tehdit eder. Sonuç olarak 20. yüzyıl için karakteristik olanı Schmitt şöyle ifade eder: "Bugün hiçbir şey siyasal olana karşı mücadele kadar modern değildir."[14]

Schmitt'e göre 20. yüzyılda devletin ölümü ile baş gösteren bu siyasal krizin asli sorumlusu liberal düşünce geleneğidir. Liberal düşüncenin eleştirisi aynı zamanda topyekûn bir siyaset felsefesinin eleştirisi olacaktır. Bu gelenek, temelini Romantizm ve Aydınlanma rasyonalizminden alır. Schmitt'e göre romantizm ve rasyonalizm birbirlerine karşıt gibi görünseler de son kertede liberalizmin asli motiflerini oluşturmakla birbirlerini tamamlarlar. Liberalizmin metafizik köklerini sorguladığı *Siyasal Romantik* (*Politische Romantik*) adlı kitabında Schmitt, romantik düşüncenin başta Tanrı ve egemen olmak üzere her şeyi estetikleştirmesini eleştirir. Buna göre devletin tarafsız tasavvuru, okasyonalist romantik devlet anlayışında da izlenebilir: "Romantik yüceliğin kökeni karar verme beceriksizliğidir. Sürekli hakkında konuştukları yüksek üçüncü, aslında

---

[11] Carl Schmitt, "Staatsethik und Pluralistischer Staat", *Kant Studien,* Sayı: 35, 1930, s. 31.

[12] Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi,* çev. E. Ali Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2006, s. 42.

[13] A.g.e., s. 33.

[14] Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat,* s. 68.

yüksek değil aksine farklı bir üçüncüdür: yani 'ya...ya da...'dan bir kaçış yoludur."[15] Böylelikle romantik, kararı sürekli açık bırakarak bir tür pasifizme düşer. Bu, romantizmin apolitik özelliğini ortaya çıkarır Schmitt'e göre. Romantik için devlet bir sanat eseri, egemen ise hayranlık ve sevgi uyandıran ideal insandır. Tüm bir siyaset felsefesi geleneği de bu şekilde romantize edilmiş düşüncelerden meydana gelir.[16]

Schmitt'e göre "yüksek üçüncü"nün (*höheres Drittes*) konumlandırılışı, Aydınlanma rasyonalizmi için de karakteristiktir. Bu durumun metafizik arka planında Schmitt'e göre Kartezyen düalizm yatar. Modern felsefe, "düşünce-varlık", "kavram-gerçeklik", "tin-doğa", "özne-nesne", "iç-dış", "özel-kamusal" arasındaki mutlak ayrımlar üzerinden işler ve bu ikiliklerin karşısında aşkın Tanrı, metafiziğin temel ilkesi hâline gelir.[17] Kant'ın felsefesi yeni nesnellik anlayışı ile bu ikilikleri aşmayı hedeflese de tam olarak başarılı olamaz ve 18. yüzyıldaki deist devlet anlayışının temeli olarak "devletin dışında duran yasa koyucu" ile "dünyanın dışında duran Tanrı" arasında bir benzerlik ortaya çıkar. Devlet, bir kere kurulmuş olan ve istikrarlı olarak işleyen bir makineye dönüşür.[18]

Aydınlanma rasyonalizmi, metafiziği alt etmek isterken aklı ve insanı yüceltmiştir. Böylelikle eski metafiziğin temeli olan Tanrı, iki ilke ile yer değiştirir: insanlık ve tarih.[19] Devlet artık aklın koyduğu normlara ve insanlık idealine dayanır, akıldışı olan akılsal olanın bir aracı ve nesnesine dönüşür. Schmitt'e göre bu anlayış "18. yüzyılın sonuna kadar hükmeden tüm ahlâki tasavvurlarla, hem Aristotelesçi skolastikle hem Rönesansın Platonizmi ve Stoacı klasik gelenekle ve onların *homo liber et sapiens* idealiyle örtüşür."[20]

Schmitt'e göre siyaset felsefesi geleneği, pratik hayata dokunmayan, fenomenleri göz ardı eden, kategorilerden yola çıkan soyutlamalardan kaynağını alır. Somut durumdan kopuk olan kavramsallaştırmalar ve gerçeklikle uyuşmayan idealler hem çatışmalara hem de istisnaya (*Ausnahme*) kördür ve yalnızca ortaklıklar üzerinden işler. Bu durumun tezahürü Schmitt'e göre her siyasal kuramın altında yatan antropolojik inanç kabullerine[21] (*anthropologisc-*

---

[15] Carl Schmitt, *Politische Romantik,* Berlin: Duncker&Humblot, 1925, s. 162.
[16] A.g.e., s. 172-174.
[17] A.g.e., s. 78.
[18] Carl Schmitt, *Die Diktatur,* Berlin: Duncker&Humblot, 1964, s.102.
[19] Carl Schmitt, *Politische Romantik,* s. 86.
[20] Carl Schmitt, *Diktatur,* s. 10.
[21] Carl Schmitt, *Begriff des Politischen,* München, Leipzig: Duncker&Humblot, 1932, s. 46.

he Glaubensbekenntnisse) bakarak da izlenebilir.[22] Schmitt'e göre her gerçek siyasal kuram, temelini insanın kötülüğünün bilgisinden almak zorundadır. Siyaset felsefesi ise *homo liber et sapiens* ("özgür ve bilge insan") idealinde olduğu gibi, iyimser insan görüşlerinden hareketle erdemli yöneticilerce ehlileştirilebilecek bir insanlık fikrinden yola çıkar ve böylelikle siyaseti romantikleştirir. Yalnızca insan hakkında kötümser görüşler ortaya koyan düşünürler gerçek siyasal düşünürlerdir. Hegel, Hobbes, Machiavelli, Donoso Cortes ve De Maistre insanın "tehlikeli ve kestirilemez yapısı"nın[23] farkına varmıştır. Siyaset, iyi yöneticilerce doğasında iyi olan halkı, *animal rationale*'yi yetkinleştirme etkinliği olarak görülemez. Schmitt'in kendi ifadesiyle insan, "hakikati duymak için bekleyen melek değildir."[24] O halde siyaset, insanın özsel kötülüğünün bilgisinden hareketle her zaman geçerli bir olasılık olarak savaşın ve siyasetin çatışmacı yapısının farkında olmayı gerektirir. Böylece Schmitt, kimi düşünürler hakkında kararsız olsa dahi,[25] siyaset düşünürlerini siyaset felsefecileri ve siyasal ilahiyatçılar olmak üzere ikiye ayırır: "Bir tarafta Sokrates ve Strauss'tan Platon ve Rousseau'ya kadar siyaset felsefecileri ve onların karşısında ise Tertullianus'tan Donoso Cortes'e, Augustinus'tan Calvin'e kadar olan siyasal ilahiyatçılar vardır."[26] Schmitt kendisini de ikinci geleneğe dâhil edecektir.

---

[22] Konuyla ilgili olarak bkz: Toros Güneş Esgün, "Carl Schmitt'in İnsan Anlayışı Çerçevesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri Üzerine Bir İnceleme", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2010.

[23] Schmitt, *Siyasal Kavramı*'nda insanın kestirilemez ve tehlikeli yapısını en iyi temellendiren siyasal antropoloji olarak Helmuth Plessner'in antropolojisine işaret eder. İnsanın "dinamik bir açıklık" olarak tanımlanması, siyasal olanın çatışmacı doğasını kanıtlar. Plessner ve Schmitt arasındaki düşünsel bağı konu alan bir çalışma için bkz: *Helmuth Plessner und Carl Schmitt, eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre.* Rüdiger Kramme, Berlin: Duncker&Humblot, 1989.

[24] Carl Schmitt, *Diktatur*, s. 111.

[25] Schmitt'in Hobbes, Rousseau ve Hegel hakkında ikircikli bir tutumu olduğu söylenebilir. Her ne kadar Schmitt egemenlik kuramıyla 20. yüzyılın Hobbes'u olarak adlandırılsa da, özellikle Leo Strauss'un eleştirisinin etkisiyle sonradan Hobbes'un düşüncesinde bireyci ve liberal motifler olduğunu fark edecektir. Aynı şekilde Rousseau, iyimser doğa durumu kavramsallaştırması ile Schmitt tarafından siyasal romantizm içerisinde değerlendirilse de, *genel irade* kavramı ile totaliter devlet düşüncesine yakın olarak konumlandırılır. Hegel, Schmitt için siyasetin çatışmacı doğasının farkına varmış bir düşünürken, Weimar Cumhuriyeti'nde somutlaşan bürokratik-liberal devlet idealiyle de ilişkilendirilir. Hitler'in iktidara geldiği günü Schmitt *Devlet, Hareket, Halk* adlı kitabında Hegel'in öldüğü gün olarak adlandırmıştır.

[26] Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters On The Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, s. 99.

Siyasal İlahiyat versus Siyaset Felsefesi: İstisna, Egemenlik ve Diktatörlük

Schmitt siyaset felsefesi eleştirisinden hareketle kendini bir filozof olarak tanımlamaktan imtina ederek, bir hukukçu olarak konumlandırılmayı tercih eder.[27] Felsefenin aksine, tekil durumların somutluğu ve çeşitliliği ile ilgilenen bir düşünce olarak hukuk, istikrarlı olanı değil istisnai olanı göz önünde bulundurur. Bu sav, Schmitt'in hukuki pozitivizm eleştirisinden bağımsız düşünülemez. Çünkü normatif hukuk anlayışının varsaydığının aksine, öngörülemez ve hesaplanamaz olan karşısında yasanın herhangi bir işlevi yoktur. Aslolan kuraldışı durumlarda karar (*Entscheidung*) verebilmektir. Schmitt'e göre, hukuk gibi "rasyonel şemanın birliğini bozan ve düzeni karıştıran istisna"dan yola çıkan bir başka alan daha vardır. O da Schmitt'in siyaset felsefesinde bilinçli olarak tercih ettiği siyasal ilahiyattır.[28]

Schmitt *Siyasal İlahiyat* kitabını şu ünlü cümleyle başlatır: "Egemen istisna hâline karar verendir."[29] Bu cümle siyaset, ilahiyat ve hukuk arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Bir sınır kavramı olarak egemenliğin hukuki tanımı, Schmitt'e göre, istisna ile beraber düşünülmek zorundadır. Çünkü hukuk devletinde anayasaya yüklenen işlevin tersine egemenlik, hiçbir denetime tâbi olmaksızın, "hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar vermekle"[30] varlık kazanır. Acil durumlarda ne yapılması gerektiğini istisnalara kör kalan rasyonalist şema söyleyemeyeceği için, Schmitt'e göre liberal hukuk anlayışının tersine hukuk üretmek için ne haklı olmak ne de bilge olmak gerekli ve yeterlidir. Hobbes gibi Schmitt için de "yasayı hakikat değil otorite yapar": *Auctoritas non veritas facit legem.* Otorite, teolojik bakış açısından Tanrı'ya denk düşer. Schmitt'e göre "modern kanun koyucunun, her kamu hukuku ders kitabında bahsi geçen her şeye kadir oluşu (*Omnipotenz*'i) ilahiyattan yalnızca dilbilimsel olarak devralınmamıştır".[31] Aynı şey hukuk kadar siyaset kavramları için de geçerlidir: "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır."[32] Bunun en iyi örneği dindeki mucize kavramına karşılık gelen istisna kavramıdır.

---

[27] Hugo Eduardo Herrera, *Schmitt als Politischer Philosoph*, Berlin: Duncker&Humblot, 2010, s. 9.

[28] Aykut Çelebi, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek", *Defter*, sayı: 42, 2001, s. 117.

[29] Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, s. 14.

[30] A.g.e., s. 15.

[31] A.g.e., s. 43.

[32] A.g.e., s. 41.

Schmitt'in siyasal ilahiyatçıların başında saydığı "desizyonist" De Maistre ve Cortes, henüz daha 19. yüzyıldan devletin ölümüne giden süreci görerek çareyi diktatörlükte bulmuşlardır.[33] Kendini söz konusu düşünürlerin ardılı olarak gören Schmitt diktatörlüğü, hukuk ve *hukukun gerçekleşmesi* (*Rechtsverwirklichung*) arasındaki çatışmaya son veren siyasal eylem olarak tanımlar ve iki tür diktatörlük arasında ayrım yapar.[34] Buna göre *komiseryal diktatörlük*, geçici bir süre için mevcut yasaları askıya alarak hukuku korurken, *egemen diktatörlük* yalnızca yönetimi ele geçirmekle kalmaz, düzeni ve güvenliği sağlayacak olan anayasayı da kendisi yapar. Komiseryal diktatörlükten farklı olarak egemen diktatörlük meşrudur çünkü gücünü halktan alır. Sieyes'ci ifade ile *pouvoir constitué* (kurucu iktidar) olarak egemen diktatör, *pouvoir constituant* (kurulu iktidar) olarak halkı şahsında temsil eder.

Schmitt'in egemenlik kuramını oluştururken esinlendiği düşünce, romantizm ve restorasyon karşısında alternatifsiz olduğu iddia edilen ve mutlak kararın gerekliliğine işaret eden Katolik siyaset anlayışıdır. Kartezyen düalizmi senteze başvurmaksızın aşabilmeyi başarmış olan Roma Katolik Kilisesi için tek gerçeklik, tüm karşıtları birleştiren Tanrı'dır: "Ona ne antitezlerin ümitsizliği ne de sentezlerin kuruntu dolu kibri uygun düşer."[35] Kilise'nin temsil edici gücü antagonizmaları sona erdirme kudretine sahiptir. Bu yüzden onun siyasal formu *complexio oppositorum*'dur.[36] Siyasal birliğin üç öğesi, tıpkı *teslis*te olduğu gibi senteze varmadan onda birleşir: devlet, hareket, halk.[37] Bu, hem siyasal hem hukuksal bir birliktir ve temsil gücüne sahip olmakla *auctoritas* ve *potestas*ın özdeşliğini kurar. Böylelikle romantizmin tarafsız olma iddiasındaki sözde yüksek üçüncüsünün karşısında taraflı olan, *gerçek* bir yüksek üçüncünün ortaya çıkabilmesi için Roma Katolik Kilisesi'nde olduğu gibi mutlak karardan kaçmayan, kaosa son veren, güçlü bir devlet gereklidir. Schmitt'e göre her kriz anında durumun aciliyetinin farkına varacak, kıyameti haber vererek insanları uyarıp kollayacak bir *katechon*[38] belirir. Hıristiyan eskatolojisindeki

---

[33] A.g.e., s. 68.

[34] Carl Schmitt, *De Diktatur*, s. 17-19 ve 136-137.

[35] Carl Schmitt, *Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme –Roma Katolikliği ve Politik Form & Kara ve Deniz*, çev. Gültekin Yıldız, İstanbul: Paradigma Yay., 2009, s. 13.

[36] Karşıtların birliği.

[37] "Devlet", "hareket" ve "halk", Schmitt'e göre bir bütünün parçası olmakla beraber, yan yana durmaz. Bu üç öğeden hareket, diğer öğeleri yönlendirip birleştirir. Devlet, *siyasal-statik* öğe, hareket *siyasal-dinamik* öğe, halk da *siyasal olmayan* öğedir. Bkz. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1935, s. 12.

[38] *Katechon*, Schmitt'in *Nomos der Erde* adlı eserinde bahsettiği, tarihin sonunda ve kıyamet ânında Deccal'in karşısında durarak düzeni ve güvenliği yeniden sağlayan kur-

bu *katechon,* kaosun zıddı olarak, siyasette egemene denk düşer. Hiçbir yasa kaosa hükmedemezken hukuku gerçekleştirmek için hukuku askıya alan egemen, antagonizmaları sonlandırarak yeniden siyasal düzeni ve güvenliği sağlar. Ancak Schmitt'e göre güvenliğin devamı için "koruma ve itaat" arasındaki ilişki gereklidir.[39] İnsanlar Schmitt'e göre her zaman inandırıcı bir değerler manzumesine ihtiyaç duydukları için, itaat sadece inançla mümkün olur. Hıristiyan inanışındaki ilk günah dogması da insanın kötülüğünün ancak tanrısal vahye duyulan inançla aşılabileceğini söyler. Siyaset felsefesinin aksine kötümser antropolojiye dayanan siyasal ilahiyat da, siyasal düzenin tanziminin, kestirilemez ve tehlikeli olan insanların, egemenin emirlerine koşulsuz itaati ve inancıyla sağlanabileceğini savlar. Siyasal olan ile kutsal olanın birleştiği ve egemenliği olanaklı kılan nokta tam burasıdır. Schmitt'e göre "mitin gücü, siyasalın gücünde saklıdır."[40] Siyasal mit, irrasyoneldir ve ona yalnızca inanılabilir.[41]

Siyasal ilahiyat, egemenliğin hukuksal ve kutsal niteliğini ortaya koyar. Egemenin kararının dayandığı siyasal birlik ise hukuktan önce vardır. Bu durum, siyasalın hukuksal olana ontolojik önceliğinden kaynağını alır. Schmitt'in en önemli kavramlarından biri olan *siyasal kavramı* (*Begriff des Politischen*) onun siyasal ontolojisinin başlangıç noktasını oluşturur.

Siyasal Ontoloji: Siyasal Kavramı

Rasyonalist şema, her şeyin insan aklının kontrolünde olduğu, ideallerin gerçekliği şekillendireceği kabulünden ve mutlak temellerden yola çıkarken, Schmitt istisnadan yola çıkmakla siyasal düşüncenin merkezini epistemolojiden ontolojiye kaydırır. Olumsal olarak ortaya çıkan istisna, somut olayın kendisidir ve önceden verili olmayan bu olay (*Ereignis*) her seferinde temelleri yeniden kurar.[42]

---

tarıcıdır. Schmitt'e göre *katechon* olmaksızın tarihi düşünmek imkânsızdır. Bu konuda bkz. Carl Schmitt, *Nomos der Erde,* Berlin: Duncker&Humblot, 1950, s. 29.

[39] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı,* s. 72.

[40] Rüdiger Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt, eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre.* Berlin: Duncker&Humblot, 1989, s. 187.

[41] Richard Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", *Theory and Society,* Sayı:19, 1990, s. 404.

[42] Mika Ojakangas, "Philosophies of Concrete Life: From Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy", s. 30.

Schmitt'in kuramının bir siyasal ontoloji olarak ele alınması, güncel yorumlarda[43] sık rastlanan bir okuma olmanın yanı sıra, düşünürü anlamak için de elverişli bir bakış açısı sunmaktadır. Schmitt'in "siyasal olan", "devlet", "siyasal birlik", "istisna", "savaş" gibi birçok kavramı post-fundamentalist ontolojinin perspektifinden ele alınabilir.[44]

Schmitt, *Siyasal Kavramı* adlı kitabını şu cümleyle başlatır: "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir."[45] Söz konusu öncelik ontolojiktir. Tarafsızlığı ile övünen liberal devlet, siyaseti parlamentoya indirgemekle toplum ile devleti karşı karşıya koyduğu için artık siyasal bir devlet değildir. Siyasal ile devletin özdeşliği artık sadece belirli bir tarihsel dönem için geçerlidir. Bu yüzden devlet kavramı, tarihsel ya da sosyolojik betimlemelerden fazlasına ihtiyaç duyar. Schmitt'e göre devlet, "bir halkın özel nitelik arz eden bir durumudur, hem de belirleyici bir anda, yönlendirici durumdur. Bu yüzden akla gelebilecek tüm bireysel ve kolektif statülerin karşısında bizatihi statünün kendisidir."[46] Bu söz konusu *statü*nün (Status) *siyasal* olması için gerekli koşullar vardır. Her devlet siyasal olmadığı gibi, siyasalın da devlete bağlı olması gerekmez.

Schmitt'in bu düşünceleri, öncelikle *siyaset* (*die Politik*) ile *siyasalın* (*das Politische*) farklı şeyler olduğu fikrine dayanır. Başta sol Heideggerci düşünürler olmak üzere günümüz siyaset felsefesini derinden etkileyen bu ayrım, Schmitt'in buluşudur.[47] Gerçekten de Schmitt'e kadar siyaset felsefecileri, genelde siyaseti hep kendinde bir alan olarak ele almış; ancak diğer alanları *siyasal* kılanın ne olduğunu sormamışlardır. Marchart'a göre *siyaset* ile *siyasal* arasındaki bu ayrım *varlık* ile *var olan* arasındaki Heideggerci ayrıma denk düşer.[48] Buna göre siyaset, düzeni sağlama amacında olan söylemlerin ve kurumların yer aldığı ontik düzleme karşılık gelirken; siyasal, polemik antagonizmayı ve çatışmayı imler.[49] Böylelikle siyasetin aksine *siyasal,* bir *olasılık* (*Möglichkeit*) ola-

---

[43] Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Michel Marder, *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt,* New York, London: The Countinuum International Publishing Group, 2010.

[44] Schmitt'in ontolojik yöneliminin post-fundamentalist felsefe ile ilişkisine değinen bir çalışma için bkz. Oliver Marchart, *Die Politische Differenz,* Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

[45] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı,* s. 39.

[46] Carl Schmitt, *Begriff des Politischen,* s. 7.

[47] Oliver Marchart, *Die Politische Differenz,* Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010, s. 38.

[48] Oliver Marchart, "Politsche Theorie als erste Philosophie – Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt", *Das Politische und die Politik* içinde, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010, s. 145.

[49] Thomas Bedorf, "Das Politische und die Politik, Konturen einer Differenz", *Das Politische und die Politik* içinde, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010, s. 22.

rak hep vardır ve her şey siyasal olabilir. "Siyasal olan, gücünü insan yaşamının değişik alanlarından –dinsel, ekonomik, ahlâki ya da diğer karşıtlıklardan– alabilir. Siyasal olanın kendine özgü bir alanı olmayıp sadece değişik zamanlarda insanlar arasındaki dinsel, ulusal (etnik ya da kültürel anlamda), ekonomik ya da diğer alanlardaki birleşme ya da ayrılıklardaki yoğunluk derecesine işaret eder."[50]

Ahlâk alanındaki karşıtlık iyi-kötü, estetikte güzel-çirkin, ekonomide yararlı-zararlı iken Schmitt'e göre siyasal kavramı için geçerli olan ve onu diğer alanlardaki karşıtlıklardan farklılaştıran özgül ayrım, dost-düşman (*Freund und Feind*) ayrımıdır. Bir birleşme ya da ayrılığın yoğunluk derecesini imleyen bu ayrımın ortaya çıkışı, insanları gruplaştıran bir kriz ânında gerçekleşir: "Siyasal olan daima kriz ânına odaklanmış gruplaşmadır."[51] Kriz ânı, "durumun açıklığı" olarak aynı zamanda istisnai, temelsiz ve olumsaldır. Bu yüzden o, öngörülemez ve engellenemezdir; yalnızca olageldikten sonra karar yoluyla üstesinden gelinebilir. Bu kararın kendisi de bir kurucu olaydır.[52] Böylelikle önce devlet ile siyasalı ayıran Schmitt, *karar* kavramı aracılığıyla ikisini yeniden birbirine bağlamış olur.[53]

Düşmanın fiziksel olarak ortadan kaldırılmasını gerektiren istisnai bir durum olarak savaş, Schmitt'e göre "düşmanlığın en uç anlamda gerçekleşmesi"dir. Bu yüzden "savaş" ve "düşman" kavramları ontolojik olarak birbirlerine bağlıdır ve savaş da düşmanlık kadar gerçek bir olasılıktır. Schmitt'in siyasal kuramında "olasılık" kavramına sıkça başvurması Marder'a göre, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, olasılığı edimselliğin önüne koyması ile paralellik gösterir.[54] Varlık'ın temelsizliği, olumsallığı ve gerekliliği, Machiavelli'nin *fortuna* ve *neccessita* arasında kurduğu ilişkiye benzer bir şekilde Schmitt'te de siyasal olanın özerkliğini ve önceliğini temellendirir. Bir başka deyişle, siyasalın hiçbir ahlâki ya da hukuksal belirlenime girmemesi, aksine tüm diğer kültür alanlarına sirayet edebilmesi, beklenmedik bir kriz durumunda, dost-düşman arasında

---

[50] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 58.

[51] A.g.e., s. 58.

[52] Mika Ojakangas, Schmitt'in *Siyasal İlahiyat*'ta ele aldığı egemenin kararını "olay" olarak yorumlar. Sonraki eserlerinde ise olay, sırasıyla siyasal kavramı ve halkın varoluşsal kararı olarak belirlenir. (bkz. Mika Ojakangas, "Philosophies of Concrete Life: From Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy", s. 29.)

[53] Schmitt, son dönem eseri olan *Partizan Teorisi*'nde, siyasalı yeniden güçlendirmek için, "siyasal'ın devlete öncel olduğunun altını bir kez daha çizecek, devlet ve siyasalı ayırarak "partizan" figürünün siyasalın yeni taşıyıcısı olma imkânını barındırabileceğini öne sürecektir.

[54] Michael Marder, "From the Concept of the Political to the Event of Politics: Carl Schmitt and the Event", *Telos*, Sayı: 147, 2009, s. 61.

ayrım yapabilmesine ve bu ayrımın gerçekleşmesi olan savaşa dayanmasıyla açıklanabilir. Clausewitz'in "savaş, siyasetin başka araçlarla sürdürülmesidir," önermesi Schmitt tarafından onaylanır; ancak Schmitt savaşın siyasetin sadece aracı değil, aynı zamanda da koşulu olduğunu iddia eder. Siyasalın varlık koşulu olan savaş böylelikle ne haklı çıkarılabilir ne de kınanabilir. Çünkü savaş, bir düşman belirlenimini ve bu düşmana karşı ölümüne bir mücadeleyi gerektirir. Böylelikle düşman, savaşın; savaşsa siyasal kavramının ön koşuludur. Schmitt'in siyasal kavramının ontolojik temeli olan "düşman" kavramının kendisi ise rasyonel ya da normatif olarak belirlenemez, yalnızca varoluşsal olarak ortaya konulur.

Siyasal Varoluşçuluk: Karar, Düşman ve Kader

Schmitt'i siyasal varoluşçuluğun temsilcisi olarak yorumlayan ilk kişi Herbert Marcuse'dir.[55] Marcuse'ye göre Schmitt'in normatif ve rasyonel olanın karşısına varoluşsal olanı (*das Existentielle*) koyması ve tüm varoluşsal ilişkileri siyasal ilişkiler olarak görmesi onun siyasal varoluşçuluğunun göstergesidir.[56]

Schmitt, varoluşçuluğun biricik somut kategorisinin düşman olduğunu öne sürmektedir. Düşmanı belirleyen karar ise hiçlikten gelir. İnsan varoluşunu tüm kültürel, tarihsel ve etik bağlamından koparark yalnızca "çıplak hayat" (*nacktes Leben*) ve hayatta kalma üzerinden tanımlayan[57] Schmitt için hiçlik, insanın "ölüme doğru varlık" olmasıyla bağlantılıdır. Bu yüzden düşmana ilişkin verilen karar, rasyonel olarak gerçekleşmez; dost-düşman ayrımı kriz ânında ortaya çıkan bir ölüm-kalım meselesidir.

Schmitt'e göre, kendi varlığını koruma ediminin önünde duran her şey, varoluşun düşmanıdır. Schmitt, bu bağlamda düşmanı varoluşsal öteki ve yabancı olarak tanımlarken düşmanın saldırgan ve mücadeleci yönüne vurgu yapmaktadır. Bir başka deyişle, düşmanı düşman yapan, onun bağımsız varlığı değil, bir sınırı aşan ve böylelikle varoluşa tehdit oluşturan varlığıdır. Ancak düşmanla girişilen varoluş mücadelesi (*Kampf ums Dasein*) insana yalnızca hayatta kalma olanağını değil, kendi kimliğini oluşturma fırsatını da verecektir. Çünkü düşman aynı zamanda Schmitt'e göre "bizim kendi suretimize ilişkin bir

---

[55] Michael Grossheim, *Politischer Existentialismus: Subjektivitaet zwischen Entfremdung und Engagement*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, s. 323.

[56] Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", *Kutur und Gesellschaft I* içinde, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1965, s. 59.

[57] Volker Gerhardt, "Politik als Ausnahme: Der Begriff des Politischen als dekontextualisierte Antitheorie", *Carl Schmitt: Begriff des Politischen, Ein kooperativer Kommentar* içinde, Reinhard Mehring (der.), Berlin: Akademie Verlag, 2003, s. 217.

soru"dur ve "boşlukta durmamak için kendi düşmanımızı kendimiz yaratmalıyız"dır.[58]

Schmitt, düşmanı varoluşsal olarak ortaya koymaya devam eder ve ilk olarak Hıristiyanlıktaki *inimicus* (bireysel düşman) ve *hostis* (kamusal düşman) arasındaki ayrımdan yola çıkarak düşmanın her zaman kamusal düşman olduğu saptamasını yapar. Çünkü ona göre varoluş hiçbir zaman bireysel olamaz, her zaman bir topluluk içinde olmak durumundadır. O halde mücadele "insanlardan oluşan bir bütün" ile "başka bir bütün" arasında gerçekleşir. Bu bütünlük Schmitt'e göre halktır ve tözsel bir homojenliğe dayanır. Devlet ve hareket ile birlikte siyasal birliğin temel unsuru olan halk, kendini var etme ve koruma için yabancı unsurları dışlar. Bu yüzden halkın varoluşu için dost ve düşmanın kim olduğuna karar vermek hayati önem taşır. Kararı veren kişi ise egemendir. Egemen, dost ve düşmanı belirleyerek halka bir kimlik kazandırır ve düşmanın dışlanmasıyla oluşturulacak toplumsal Biz'i şahsında temsil eder. "Temsil" ve "kimlik" arasındaki bu ilişki, halkın varoluşu ile egemenin varoluşunun özdeşliği düşüncesine dayanır:[59] "Siyasal birlik, ya dost-düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir; ya da siyasal birlik mevcut değildir."[60] O halde *gerçek bir düşmanı*[61] karşısında halkın, kendi kimliğini *kurmak* ve varlığını *korumak* için bir kavgaya girişmesi, bu kavgada düşmanını öldürmeyi ve ölmeyi göze alabilmesi, tüm varoluşuyla siyasal birliğe "dâhil olması ve katılması" gerekir.[62] Bu yüzden Schmitt'e göre her halkın kriz durumlarında savaş ilân etme hakkı (*jus belli*) vardır. Dış düşmana karşı birleşen halk, kendi içinde homojenleşir. Böylelikle Schmitt savaşı, "iç savaş" ve "kolonyal savaş" olmak üzere ikiye ayırır. Schmitt için siyaset, içte düşman belirlenimi yoluyla tüm antagonizmaları ve iç savaşı önlerken, dışta devletler ve halklar arasındaki savaşı sü-

---

[58] Aktaran, Reinhard Mehring, "Konfliktdynamik des Feindbegriffs, Über Carl Schmitt's Suche nach dem 'wirklichen Feind'", *Heidelberger Jahrbücher,* Sayı: 48, 2004, s. 114.

[59] Udo Tietz, "Anthropologischer Ansatz politischer Theorien: Die Freund-Feind Distinktion von Carl Schmitt und animal rationale", *Carl Schmitt, Begriff des Politischen, Ein kooperativer Kommentar* içinde, Reinhard Mehring (der.), Berlin: Akademie Verlag, 2003, s. 132.

[60] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı,* s. 59.

[61] Schmitt daha sonra *Partizan Teorisi*'nde *gerçek düşmanlık* ve *mutlak düşmanlığı* birbirinden ayıracaktır. Düşmanı sınırsız ve belirsiz bir biçimde tüm insanlığın düşmanı olarak gören mutlak düşmanlık siyasal niteliğini kaybederken, belirli ve sınırlı olan gerçek düşmanlık siyasalın olanağını sağlar.

[62] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı,* s. 48.

rekli kılar.[63] Çünkü ona göre tözsel homojenlik bir halk içinde mümkünse de tüm insanlar için asla mümkün değildir.[64]

Schmitt'e göre tüm dünya tarihi halklar arasındaki toprak üzerinde egemenlik kazanma savaşlarına dayanır. Bunun temel sebebi insan varoluşunun her zaman kan ve toprağa (*Blut und Boden*) bağlı oluşudur. Bir kara varlığı olarak insanın tini, mekânsal dönüşümlerle sürekli yeniden şekillenir.[65] Ancak Schmitt için insan yalnızca mekândan etkilenmekle kalmaz, o, tarih yapma ve bir mekâna hükmetme kudretine de sahiptir. 20. yüzyılın nihilizme götürmesi ve insan varoluşunu tinsel yokluğa sürüklemesinin başlıca sebebi de söz konusu kudretin yitirilmesi, bir başka deyişle "düzen ve yerleştirme" (*Ordnung-Ortung*) arasındaki bağın kurulamıyor olmasıdır. Çünkü Schmitt'e göre "her temel düzen bir mekân düzenidir. Bir ülkenin ya da bir kıtanın teşkilat-ı esasiyesinden (anayasasından), oranın temel düzeni (*nomos*) olarak bahsedilir."[66] I. Dünya Savaşı'ndan sonra *mekânsız halk* (*Volk ohne Raum*) olarak anılan Alman halkının siyasal varoluşu, egemenlik ve mekân ilişkisinin kopması yüzünden tehdit altındadır. Mekânsız halk, kendi varoluşu için savaşırken toprak üzerindeki egemenliğini tekrar sağlayarak düşman unsurları kendi *yaşam alanının* (*Lebensraum*) dışına çıkarır. Böylece düzen ve yerleştirme arasındaki bağlantı yeniden kurulur.

O halde Schmitt'e göre hem hayatta kalma hem de hayatını sürdürecek bir mekâna sahip olma hedefi tüm insanları mücadele etmeye zorunlu kılar: "Tıpkı düşman kavramında olduğu gibi mücadele kavramı da varoluşsal kökeni dikkate alınarak kavranmalıdır. Dolayısıyla mücadele kavramı, rekabet, 'saf düşünsel' tartışma, insanların bir biçimde hep sürdüregeldiği simgesel mücadele anlamına gelmez; çünkü tüm insan yaşamı bir 'mücadele' ve her insan da 'mücadelecidir'."[67] Böylelikle siyasal, insan yaşamının ve varoluşunun bütününe sirayet eder. Siyasalın bu totalliği aynı zamanda totaliter devletin tanımını verir: Totaliter devlette her şey bir olasılık olarak siyasaldır.

Devletin ve siyasalın öldüğü bir çağda Schmitt, çareyi insanları "tinsel yokluk"tan kurtaracak ve varoluşları için bir kavga vermeye yeniden yönlendirecek totaliter devlette bulur. İnsan, varoluşsal yapısı gereği dost-düşman ayrımından

---

[63] Udo Tietz, *Politischer Existantialismus, Subjektivitaet zwischen Entfremdung und Engagement*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 134.

[64] Schmitt'e göre tek devlet içinde çoğulculuk mümkün değilken, uluslararası alanda çoğulculuk kaçınılmazdır. Tözsel homojenlik hep bir dış düşmanın varlığı ile kurulduğuna göre, tüm insanları birleştirecek ortak bir düşmanın var olması imkânsız olduğu için dünya devleti ideali de geçersizdir.

[65] Carl Schmitt, *Roma Katolikliği ve Politik Form & Kara ve Deniz*, s. 51.

[66] A.g.e., s. 112.

[67] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 51.

asla kaçamaz. Ne normatif olarak ne de rasyonel olarak düşman belirlenimini ve savaşı engelleyebilir. Bu yüzden Schmitt'e göre, tüm insanların dost olduğunu söylemek, yalandan başka bir şey değildir: "Kim insanlıktan söz ediyorsa kandırmak istiyordur."[68] İnsan, var olduğu sürece dost ile düşman arasında ayrım yapmaya mecbur olduğu[69] için *siyasal bir varlık*tır ve "siyaset kaderimizdir."[70]

❋

Siyaset felsefesinin karşısında "siyasal'ın felsefesi"nin başlatıcısı olan Schmitt' in düşüncesiyle bir yandan "siyasal", çatışmacı ve dinamik doğasını yeniden kazanırken; diğer yandan dost-düşman ayrımının ve savaşın kaçınılmazlığı, özgürlükçü bir toplum idealinin imkânlarını ortadan kaldırır. Bu yüzden Schmitt' in siyaset felsefesine kazandırdığı taze kan, Marcuse'nin çok önce işaret etmiş olduğu gibi totaliter devlet anlayışı ve onun felsefi arka planı ile hesaplaşma zorunluluğunu beraberinde getirir. Gerçekten de liberalizmi eleştirirken totaliter devlet düşüncesine varmadan, gerçek anlamda anti-otoriter bir siyasal düşünce tasarlanabilir mi? Söz konusu soru, günümüz siyaset felsefesinin uğraşmakta olduğu temel sorunlardan biri olacaktır: Derrida, dost-düşman ayrımının mutlaklığına karşı durmak için kararverilemezliği ve "dostluğun siyaseti" ni savunurken; Rancière, siyasalı yeniden tanımlayarak eşitlikçi ve özgürleştirici bir siyasetin imkânını bulmaya çalışır. Agamben, Benjamin dolayımıyla Schmitt'in egemenlik kavramıyla bir hesaplaşmaya girişerek, kurala dönüşen istisnaya karşı çözümü, belirsizlik mıntıkalarında ve gerçek istisnaları yaratmakta görür. Žižek, sol bir pozisyon için antagonizmaların devletler arasında değil, devlet içinde süreğen ve birincil olması gereğinden bahseder.[71] Mouffe, liberal siyasete alternatif olacak ve biz/onlar ilişkisini ortadan kaldırmadan çoğulcu olabilen bir demokrasiyi, antagonizma yerine agonizmanın olduğu bir siyaseti tasarlar.[72] Schmitt'ten ilham alan ancak onu aşmaya çalışan tüm bu tartışmalardan çıkan, Schmitt'e atıfla, bugün hiçbir şeyin felsefenin çağımızdaki ağırlık merkezi olan siyasal kavramı kadar modern olmadığıdır. Bu yüzden Mouffe'un ifadesi ile söylersek, "Schmitt ile birlikte, Schmitt'e karşı" düşünmek bugün siyasalı anlamanın ve yeni imkânları yaratmanın önemli bir uğrağını işaret etmektedir.

---

[68] A.g.e., s. 75.

[69] Bernd Ladwig, "Die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen", *Carl Schmitt: Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar* içinde, Reinhard Mehring (der.), Berlin: Akademie Verlag, 2003, s. 57.

[70] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 98.

[71] Slavoj Žižek, "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, s. 18-38. London: Verso, 1999, s. 29.

[72] Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 15- 28.

Kaynakça

Bedorf, Thomas, "Das Politische und die Politik, Konturen einer Differenz", *Das Politische und die Politik* içinde, Thomas Bedorf ve Kurt Röttgers (ed.), Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

Bendersky, Joseph W., "Carl Schmitts Path to Nuremberg: A Sixty Year Reassessment" *Telos*, sayı: 139, 2007.

Çelebi, Aykut, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme", *Defter*, sayı: 42, 2001.

De Sa Alexandre, Franco, "The Event Of Order In Carl Schmitt's Thought and Weight of Circumstances", *Telos*, sayı: 147, 2009.

Gerhardt, Volker, "Politik als Ausnahme, der Begriff des Politischen als dekontextualisierte Antitheorie", *Carl Schmitt, Begriff des Politischen, Ein kooperativer Kommentar* içinde, Reinhard Mehring (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 2003.

Grossheim, Michael, *Politischer Existentialismus, Subjektivitaet zwischen Entfremdung und Engagement*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

Herrera, Hugo Eduardo, *Schmitt als Politischer Philosoph*, Berlin: Duncker&Humblot, 2010.

Kramme, Rüdiger, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt, eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*. Rüdiger Kramme (ed.), Berlin: Duncker&Humblot, 1989.

Ladwig, Bernd, "Die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen", *Carl Schmitt, Begriff des Politischen, Ein kooperativer Kommentar* içinde, Reinhard Mehring (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 2003.

Marchart, Oliver, "Politische Theorie als erste Philosophie - Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt", *Das Politische und Politik*, içinde, Thomas Bedorf ve Kurt Röttgers (ed.), Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

Marchart, Oliver, *Die Politische Differenz*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

Marcuse Herbert, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitaeren Staatsauffassung", *Kultur und Gesellschaft I* içinde, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1965.

Marder, Michael, "From the Concept of the Political to the Event of Politics: Carl Schmitt and the Event", *Telos*, sayı: 147, 2009.

Meier, Henrich, *The Lesson of Carl Schmitt, Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Mouffe, Chantal, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yay., 2010.

Ojakangas, Mika, "Philosophies of Concrete Life: From Carl Schmitt to Jean Luc Nancy", *Telos*, sayı: 132, 2005.

Schmitt, Carl, *Politische Romantik*, Berlin: Duncker&Humblot, 1925.

Schmitt, Carl, "Staatsethik und Pluraslistischer Staat", *Kant Studien 35* içinde, 1930.

Schmitt, Carl, *Begriff des Politischen,* München, Leipzig: Duncker& Humblot, 1932.
Schmitt, Carl, *Staat, Bewegung, Volk,* Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1935.
Schmitt, Carl, *Nomos der Erde,* Berlin: Duncker&Humblot, 1950.
Schmitt, Carl, *Die Diktatur,* Berlin: Duncker&Humblot, 1964.
Schmitt, Carl, *Theorie des Partisanen,* Berlin: Duncker&Humblot, 1975.
Schmitt, Carl, *Siyasal İlahiyat,* çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1996.
Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı,* çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
Schmitt, Carl, *Parlamenter Demokrasinin Krizi,* çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
Schmitt, Carl, *Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme - Roma Katolikliği ve Politik Form & Kara ve Deniz,* çev. Gültekin Yıldız, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
Wolin, Richard, "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", *Theory and Society,* sayı: 19, 1990.
Tietz, Udo, "Anthropologischer Ansatz politischer Theorien, die Freund-Feind Distinktion von Carl Schmitt und animal rationale", *Carl Schmitt, Begriff des Politischen, Ein kooperativer Kommentar* içinde, Reinhard Mehring (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 2003.
Žižek, Slavoj, "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, Chantal Mouffe (ed.), London: Verso, 1999.

MARTIN HEIDEGGER

Dilek Arlı Çil

Martin Heidegger, siyaset felsefesi ile ilgili çalışmaları bulunmamakla birlikte, özellikle 1933-1934 yılları arasında Nasyonal Sosyalist partiye katılarak aktif olarak siyasi yaşamın içinde yer almıştır. Bu dönemde yapmış olduğu tercihler, açıklamalar ve dile getirmiş olduğu siyasal söylemler onun siyasi görüşlerini ortaya koyarken önemli bir hareket noktası oluşturmaktadır. Bununla birlikte Heidegger'in Nasyonal Sosyalist hareketle ilişkisi onun felsefesi ile bağlantılı olarak da ele alınabilir. Özellikle *Varlık ve Zaman* kitabında bu bağlamda değerlendirilebilecek bazı kavramlar ve düşünceler bulunmaktadır.

Heidegger'in siyasi görüşleri ile ilgili tartışmalar şu sorular çerçevesinde sürdürülmektedir: "Heidegger Yahudi karşıtı bir düşünür müdür?", "Heidegger Nazi partisini desteklemekle hata yapmış olduğunu kabul etmiş midir?", "Heidegger'in siyasi tercihi onun felsefi görüşlerinin bir sonucu mudur?" Heidegger'in Yahudi karşıtı bir düşünür olup olmadığı ile ilgili birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Doğan Göçmen, "Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe" başlıklı yazısında Heidegger'in faşist bir Nazizm ideoloğu olduğunu ve onun felsefesinin aslında felsefenin yadsınması olduğunu dile getirmiştir. Göçmen'e göre Heidegger felsefenin doğasına aykırı olan Nazizm ve felsefeyi bir araya getirmeye çalışarak felsefeyi yıkmaya çalışmıştır.[1] Ani Ceylan Öner ise

[1] Doğan Göçmen, "Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe", *Felsefe Yazın*, sayı: 15, s. 40-51.

"Bütün Büyük Şeyler Fırtınada Durur"* başlıklı yazısında Heidegger'in de herkes gibi ve her şeyden önce tarihsel bir varlık olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Öner'e göre; "her şeyden önce bir başlangıç noktası olarak Heidegger'e önemli bir filozoftan ziyade herkes gibi zamanının ve mekânının ürünü olan bir varlık olarak bakmayı seçmek, yapılacak tüm yorumlara sağlam bir zemin sağlamanın yanı sıra gereksiz pek çok ayrıntıyı da saf dışı bırakmak anlamına geliyor. Sonuç olarak Heidegger de her varlık gibi kendi tarihsel zamanına aitti ve bu aidiyet üzerinden anlaşılması gerekir."[2]

Heidegger'in bir faşist olup olmadığı veya Nazi partisine katılmasının insani bir hata mı yoksa bilinçli bir tercih mi olduğu konusunda yapılan tartışmaların kesin bir sonuç ortaya koyamayacağını ve asıl tartışılması gereken sorunun – onun felsefi düşünceleri ve siyasi görüşleri arasında bir ilişki olup olmadığı sorusunun– önüne geçtiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle, bu çalışmada asıl amaçlanan, Heidegger'in felsefi düşünceleri ile Nasyonal Sosyalizm ile örtüşen görüşleri arasında bir bağlantı olup olmadığını ele almaktır. Bu amaçla, Heidegger'in Nasyonal Sosyalist partiyle ilişkisi özellikle 1933 ve 1934 yıllarında yapmış olduğu açıklamalardan, konuşmalardan ve siyasal tercihlerden yola çıkılarak tartışılacaktır. Öncelikle, Heidegger'in 1933 yılında partiye katılmasından hemen sonra yapmış olduğu rektörlük konuşması ele alınacak ve bu konuşmadaki Nasyonal Sosyalist görüş ile örtüşen düşünceleri incelenecektir. Daha sonra *Varlık ve Zaman* kitabının "herkes" ve "tarihsellik" üzerine olan bölümleri irdelenerek bu bölümlerdeki "birlikte-var olma", "topluluk" ve "kader" kavramları ele alınacaktır. Bununla birlikte, Heidegger'in eserlerinde önemli bir yeri olan "hakikat" kavramına da değinilecektir. Ayrıca bu kavramlar ile rektörlük konuşmasında dile getirdiği Nasyonal Sosyalist düşünceyle örtüşen görüşleri arasındaki bağlantı üzerinde durulacaktır. Ve Nasyonal Sosyalist partinin savaşı kaybetmesiyle yönetim değiştikten sonra, kendisine yöneltilen suçlamalara karşı bir bakıma savunma yapmak amacıyla, 1945 yılında Freiburg Üniversitesi rektörüne yazmış olduğu mektup ve *Der Spiegel* dergisi ile yapmış olduğu röportajda söyledikleri incelenecektir. Son olarak da Heidegger'in felsefi düşünceleri ile politik görüşleri arasında nasıl bir ilişki olduğu değerlendirilecektir.

---

* Heidegger rektörlük konuşmasını Platon'un *Devlet* diyalogundan yapmış olduğu "Bütün büyük şeyler fırtınada durur," alıntısı ile bitirir.

[2] Ani Ceylan Öner, "Bütün Büyük Şeyler Fırtınada Durur", *Cogito*, sayı: 64, 2010, s. 182.

Heidegger'in 27 Mayıs 1933'te Yapmış Olduğu Rektörlük Konuşması

Heidegger, 1 Mayıs 1933'te halka açık bir törenle Nazi partisine katılmıştır. Partiye katılması onun açıkça yeni hükümeti desteklediği anlamına gelmektedir. 27 Mayıs 1933'te, yani Hitler'in iktidara gelmesinden dört ay sonra Nazi partisi tarafından Freiburg Üniversitesi'ne rektör olarak atanmıştır. Böylece Heidegger Nazi partisinin atadığı ilk rektör olmuştur. Rektörlük görevine başlarken "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı" başlıklı bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmada Alman üniversitesinin ve hem öğrencilerin hem de hocaların içinde yer aldığı Alman halkının misyonu arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Heidegger "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı" başlıklı rektörlük konuşmasında Alman üniversitesinin özü ile ilgili olarak şu belirlemelerde bulunur:

> Alman üniversitesinin kendini beyanı öze yönelik özgün ve ortak iradedir. Biz Alman üniversitesini bilimin ve bilim sayesinde Alman halkının kaderinin koruyucuları ve liderlerini eğiten ve disipline eden bir yüksekokul olarak görüyoruz. Alman üniversitesinin özüne yönelik irade, Alman halkının kendini kendi koşulları içinde bilen bir halk olarak tarihsel manevi misyonuna yönelik bir irade olarak bilime yönelen iradedir. Bilim ve Alman kaderi öze yönelik iradede aynı anda iktidara gelmek zorundadır.[3] *

Heidegger bu paragrafta Alman üniversitesinin iradesi ve Alman halkının kaderi arasında bir ilişki kurmaktadır. Alman üniversitesi, Alman halkının tarihsel kaderinin farkında olan ve onu gerçekleştirebilecek liderleri yetiştirme görevine sahiptir. Bu görevini de bilim aracılığıyla yerine getirmelidir. Heidegger'in Alman halkının kaderi olarak nitelendirdiği, onun kendi özünü gerçekleştirmesidir. Bu bağlamda hem bilim hem de Alman halkı kendi özüne yönelerek bu özü gerçekleştirme misyonuna sahiptir. Karl Löwith de Heidegger'in rektörlük konuşmasında Alman bilimi ile Alman halkının kaderi arasında bir ilişki kurulduğuna dikkat çeker. Alman üniversitesi ile Alman halkı ortak bir kadere sahip oldukları için, üniversitenin ve halkın yüklenmiş olduğu misyon da aynıdır.[4] Bu nedenle de güçlerini birleştirmeli ve birlikte hareket etmelidirler. Heidegger bu

---

[3] Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University", *The Heidegger Controversy, A Critical Reader*, Richard Wolin (ed.), Massachusetts: The MIT Press, 1993, s. 30.

* Metinde kaynakları İngilizce olarak gösterilen alıntıların çevirisi yazar tarafından yapılmıştır (ed.n.).

[4] Karl Löwith, "Heidegger'in Varoluşçuluğunun Siyasal Uzantıları", *Heidegger ve Nazizm*, Ahmet Demirhan (der.), Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 93.

konuşmasında, üniversitenin Nasyonal Sosyalist dönüşümü desteklemesi gerektiği düşüncesini açıkça dile getirmiştir.

Heidegger, aynı konuşmada varoluşun başlangıcına dönmekten bahseder. Bu başlangıç Yunan felsefesinin başlangıcını, yani Platon öncesi dönemdeki felsefeyi ifade etmektedir. Yapılması gereken Yunan felsefesinin başlangıcını yeniden canlandırmaktır. Tarihsel bir varoluşa sahip Alman halkının kendi manevi özünü gerçekleştirmesi Yunan felsefesini yeniden canlandırması ile mümkün olabilecektir. Çünkü Batılı insan ilk kez Yunan felsefesi aracılığıyla var olanın bütününe karşı durarak Varlığı kavrayabilmiştir.

> Bilimin hep mevcut olması diye kayıtsız şartsız bir zorunluluk hiç olmamıştır. Ama eğer bilim mevcut olmalıysa, bu durumda hangi şartlar altında hakikaten var olabilir? Yalnızca manevi tarihsel varoluşumuzun başlangıcının kuvvetini teslim ettiğimiz zaman. Bu başlangıç (*Aufbruch*), Grek felsefesinin başlangıcıdır. Yani, bir halkın kültüründen ve o halkın dilinin gücüyle, Batılı insanın ilk kez "var" olanın bütünlüğüne karşı durduğu ve onu sorguladığı ve onu "var" olan varlık olarak kavradığı zaman.[5]

Heidegger'in bahsettiği başlangıç, geçmişte kalmış ve bir daha yakalanamayacak olan bir başlangıç değildir. Aksine, o, yeniden açığa çıkmak üzere gelecekten buyuran bir başlangıçtır. Heidegger'e göre "Başlangıç, hâlâ mevcuttur. Çok uzun süre öncede kalmış bir şey olarak ardımızda kalmaz, aksine önümüzde durur. Başlangıç, –terfi etmiş bir biçimde mevcut olan en büyük başlangıç olarak– gelecek olan her şeyin üstünden ve arkasından ve böylece bizim de üstümüzden ve arkamızdan kayıtsız bir biçimde zaten geçip gitmiştir. Başlangıç, geleceğimizi işgal etmiştir; büyüklüğünü yeniden yakalamak için bize buyuran uzak emirname olarak orada durur."[6] Başlangıç, üstü örtülmüş olarak şimdide bulunmakta ve açığa çıkmak için gelecekten seslenmektedir. Yapılması gereken, bu sese kulak vermektir.

Rektörlük konuşması, Heidegger'in felsefi görüşleri ile Nasyonal Sosyalizm arasındaki uzlaşmanın açık bir biçimde ilânı olarak yorumlanabilir. Hans Sluga'ya göre, "Freiburg Üniversitesi'nin büyük salonunda ikisi arasında bir anlaşma yapılmış görünüyordu: filozof Heidegger yeni rejime desteğini sunuyor ve rejim de filozofu kendilerinden yana olanlardan biri olarak övmeye hazırdı."[7] Löwith'e göre de Heidegger'in rektörlük konuşması yeni yönetime sunmuş olduğu tam desteği göstermektedir. "Rektör olarak yayımladığı seçim ko-

---

[5] M. Heidegger, "The Self-Assertion of the German University", s. 31.

[6] M. Heidegger, "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı", *Heidegger ve Nazizm*, s. 44.

[7] Hans Sluga, *Heidegger's Crisis Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, 1995, s. 1.

nuşması, Nasyonal Sosyalist üslupla tamamen uyuşur ve aynı zamanda Heidegger'in felsefesinin popülerleşmiş bir biçimini temsil eder."[8]

Örtük Olanın Açığa Çıkması Olarak *Hakikat* ve Nasyonal Sosyalist Devrim

Hakikat kavramının Heidegger'in düşüncesinde çok temel bir yeri vardır. Heidegger hakikati *–aletheia–* "saklı olanın açılması", "örtünün kalkması", "açığa çıkma" anlamında kullanmaktadır. Heidegger'e göre hakikat, düşüncenin veya önermenin bir özelliği değildir. Hakikatin "önerme veya düşünce ile var olanın uyuşması" anlamı ikincildir ve ilksel anlamının üstünü örtmektedir. Hakikatin ilksel anlamı diğer anlamlarının temelinde yer alır ve bu anlamların olanağını oluşturur. Hakikatin tüm anlamlarının olanağı, açığa çıkmadır.

Heidegger 1931-1932 yılında vermiş olduğu Platon dersinde hakikat olayından bahseder. Bu derste hakikati bir olay olarak –açığa çıkma olayı olarak– tanımlar. Açığa çıkan şey, Varlık'ın hakikatidir. Şairler ve düşünürler Varlık'ın hakikatinin açığa çıkmasında aracı olabilecek kişilerdir. Heidegger, böylece, şair ve düşünürlere bir görev yüklemektedir. "Filozof aradığı çıkış yolunu bulmuş gibidir. Bundan sonra felsefenin görevi zincire vurulmuşları özgürleştirmektir. Bütün bir cemaat için yeni bir hakikat olayını harekete geçirmekle görevlendirilmiş bir felsefi önder gereklidir."[9] Heidegger, Nasyonal Sosyalist partiye katılırken bu felsefi önderin kendisi olabileceğini düşünmüştür. Ona göre kendisi hakikatin –Varlık'ın hakikatinin– açığa çıkmasında etkili olabilecektir.

"Yurtsuzluk" düşüncesi de hakikatin açığa çıkması ile ilişki içerisinde değerlendirilmesi gereken ve Heidegger'in modern insanın durumu ile ilgili olarak ortaya koyduğu önemli belirlemelerden biridir. Heidegger, insanın –var olmanın– yurtsuzluğu ile varlığın terk edilmişliği ve unutulmuşluğunu bir arada ele alır. Heidegger'e göre yurtsuzluk dünyanın kaderi hâline gelmektedir. "Yurtsuzluk, metafizik düşünüşün tarih boyunca insana hazırladığı durum diye açıklanabilir. Çünkü 'yurtsuzluk varlığın var olanı bırakmışlığından ileri gelir. O, Varlık'ın unutulmuşluğunun işaretidir.' Ve içinde sadece insanların değil, insanın özünün de şaşkın dolaştığı, aşılması gereken durumun adıdır."[10] Bu durumu aşmak ancak insanın yeniden Varlık'a yönelmesi ve Varlık'ı düşünmesi ile mümkün olabilir. Fakat metafizik düşünüş buna olanak vermemektedir. Bu yüzden, öncelikle metafizik düşünüşün aşılması gerekmektedir. Heidegger, Var-

---

[8] Karl Löwith, "Heidegger'in Varoluşçuluğunun Siyasal Uzantıları", *Heidegger ve Nazizm*, s. 96.

[9] A. Ceylan Öner, "Bütün Büyük Şeyler Fırtınada Durur", s. 185.

[10] Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999, s. 50.

lık'ın hakikatinin açığa çıkmasının Nasyonal Sosyalist devrim aracılığıyla olabileceğini düşünmüştür. "Gerçekten de Heidegger devrimi, yanlış tesellilerin ve rahat anlam kesinliklerinin mağaralarından topluca çıkışı olarak yorumlar."[11] Onun için devrim, Batı düşünce dünyasının, içinde bulunduğu metafizik uykusundan uyanmasının, insanlığın içinde bulunduğu yurtsuzluğun aşılmasının bir aracıdır, bu nedenle de desteklenmelidir.

Heidegger Nasyonal Sosyalist devrimi yalnızca siyasi bir gelişim olarak değil, Varlık'ın açığa çıkmasının bir aracı olarak yorumlar. Varlık tarihinde bir değişim gerçekleşmektedir. Heidegger'in beklediği an gelmiştir: Varlık'ın açığa çıkması anı. "Ayrımları vurgulamak için yanlış bir zamandır, Heidegger kendi en önde gelen ayrımını, Varlık ile var olan arasındaki ayrımını bile şu duyuruyla bir kenara iter: Varlık nihayet vasıl olmuştur, *yeni bir gerçekliğin emrindeyiz.*"[12] O, Varlık'ın Nasyonal Sosyalist hareket aracılığıyla kendini açığa çıkardığını düşünmektedir. Ona göre bir çağ kapanmış, yeni bir çağ başlamıştır. Yeni bir dönemin gelişi olarak değerlendirdiği değişim, Heidegger'i fazlasıyla heyecanlandırmıştır. "Nasyonal sosyalistlerin iktidarı ele geçirmesiyle olanlar, Heidegger için bir devrimdi; siyasetten çok daha fazlasıydı, varlık tarihinin yeni bir edimi, bir dönemin yıkılışıydı. Heidegger burada, Hitler'le yeni bir çağın başladığını görür."[13] Heidegger'e göre yeni bir başlangıç gerçekleşmektedir ve bu başlangıcın önemi ancak derin bir düşüncelilikle anlaşılabilecektir. Heidegger, bu düşüncesini 1933'te yaptığı "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı" başlıklı rektörlük konuşmasını Platon'un *Devlet* diyaloğundan yaptığı bir alıntı ile bitirerek ifade eder: "Büyük olan her şey fırtınada durur." Bu alıntı, Alman halkının insanlığın içinde bulunduğu fırtınalı dönemden kendi özüne dönerek çıkabileceğinin ifadesidir.

Alman halkının içinde bulunduğu çöküş durumundan çıkabilmesi için bir dönüşümün gerçekleşmesi gerekmektedir. "1929-30 yıllarındaki derslerinde Heidegger, böyle bir dönüşümü gerçekleştirebilecek ve dolayısıyla modernitenin endüstriyalizminin sınır tanımayan güçlerince enkaza dönüştürülen "Volk" un hayatına tekrar gizem ve anlam verecek bir 'yönetici' arayışındadır."[14] Heidegger bu yöneticinin Hitler olduğunu düşünür. "Hitler'in 17 Mayıs tarihli 'Barış Konuşması'nda 'kendi milletine sınırsız sevgi ve sadakatini' açıklaması ve bunun diğer milletlerin ulusal haklarına duyduğu 'saygı'yı da içermesi, etkisini göstermişti. *The Times* şöyle yazıyordu: Hitler "gerçekten birleşik bir Al-

---

[11] Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, çev. Ali Nalbant İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008, s. 352.

[12] A.g.e., s. 333.

[13] A.g.e., s. 329.

[14] Micheal E. Zimmerman, *Heidegger–Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011, s. 52

manya adına konuştu."[15] Hitler'in bu konuşmasında yanıltıcı bir biçimde diğer milletlerin haklarına da saygı duyduğundan bahsetmesi birçok düşünürün Nasyonal Sosyalist partiye sempati duymasında etkili olmuştur. Daha sonra Heidegger de 1945 yılında Freiburg Üniversitesi rektörüne yazmış olduğu mektupta, Hitler'in bu konuşmasının Nasyonal Sosyalist partiye katılma kararında etkili olduğunu söylemiştir.

Heidegger kendi düşünce dünyasının yansımalarını tarih sahnesinde gördüğünü düşünmektedir. Safranski bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

> Yani bir Varlık (Being) tarihinin hayallerine kapılmış olan bir Heidegger'le karşı karşıyayızdır, onun siyaset sahnesindeki hareketleri de bir felsefi hayalperestin hareketleridir. Siyasi hayaller gördüğünü ve bu yüzden de yanıldığını sonradan Jaspers'e bir mektubunda (8.4.1950) itiraf edecektir. Ama felsefi hayaller gördüğü için siyasi olarak yanıldığını asla kabul etmeyecektir.[16]

Heidegger, Varlık'ın açığa çıkmasının Alman halkı aracılığıyla olabileceğini söylemiştir. Rektörlük konuşmasında Alman halkının misyonunu şu şekilde ortaya koyar: "sorgulayan bir bilme vasıtasıyla, kökenler üzerine tefekkür etme vasıtasıyla, Almanlar –'ve yalnızca onlar'– 'kendi tarihinde Batı'yı kurtarabilirdi."[17] Bu sözlerden de anlaşılabileceği gibi, "Heidegger kolektif tekile sığınır: millete. Ve bu millet tekilliği, kendi olmanın varoluş idealinin altına konur."[18] Burada dikkat edilmesi gereken, bu dönüşümü gerçekleştirecek olanın bir "halk" –"Alman halkı"– yani bir millet olmasıdır. Rektörlük konuşmasında "Alman halkı" olarak kendini gösteren bu birliktelik biçimi, *Varlık ve Zaman*'da topluluk (*gemeinschaft*) kavramı ile temellendirilir.

Varlık ve Zaman'da Topluluk (Gemeinschaft) ve Kader Kavramları

Heidegger'in siyasi ve felsefi görüşleri arasındaki ilişki, *Varlık ve Zaman*'daki topluluk (*gemeinschaft*) ve kader kavramları üzerinden kurulabilir. Heidegger'in Nasyonal Sosyalist partinin görüşleriyle uyuşan ve özellikle "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı" başlıklı rektörlük konuşmasında dile getirdiği Alman halkının kendi kaderini gerçekleştirmesi fikri, bu kavramlarla ilişki içerisinde daha iyi anlaşılabilir. Topluluk (*gemeinschaft*) kavramı, öncelikle, yirmi altıncı bölümde (Başkalarının Birlikte-Dasein'ı ile Her günkü Birlikte-Olma) iki pozi-

---

[15] R. Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, s. 331.

[16] A.g.e., s. 337.

[17] Otto Pöggeler, "Heidegger'in Siyasal Kendini Anlaması", *Heidegger ve Nazizm*, Ahmet Demirhan (der.), s. 164.

[18] R. Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, s. 378

tif ilgi biçiminden biri olarak örtük bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Yetmiş dördüncü bölümde (Tarihselliğin Temel Yapısı) ise tarihsellik ve kader kavramları ile ilişkili olarak ele alınmaktadır.

Topluluk (*gemeinschaft*) kavramı ancak toplum kavramı (*gesellschaft*) ile karşıtlık içerisinde düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Topluluk ve toplum ayrımı 18. yüzyılın sonundan itibaren ortaya konmuş ve yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu ayrım, insanların birlikte olma biçimlerinden yola çıkılarak yapılan bir ayrımdır ve bir arada olan insanlar arasındaki ilişkilerin niteliğini ortaya koyar. Tönnies, *Community and Civil Society* (*Topluluk ve Sivil Toplum*) adlı kitabında bu iki kavramı detaylı olarak ele alarak tanımlamıştır. Ona göre toplum hem yeni bir Varlık alanı hem de yeni oluşan bir kavramdır. Oysa topluluk, hem kavramsal olarak hem de ontolojik olarak eskiden beri var olan bir birliktelik ve ilişkiler biçimidir.[19]

Topluluk kavramı doğal duruma da gönderimde bulunur. "*Topluluk* teorisi asli ve doğal durumda insan iradelerinin tam bir birliği olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Böyle bir birlik insanlar birbirinden ayrılsa bile devam eder."[20] Tönnies doğduğumuz andan itibaren topluluğun bir parçası olduğumuzu; ancak daha sonra toplumun bir üyesi hâline geldiğimizi ifade etmektedir. Yani topluluk, ilksel bir ilişki biçimidir. Bu bağlamda topluluk kavramı ile Heidegger'in "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı" adlı konuşmasında bahsettiği "başlangıcın kuvvetini teslim etmek" ve "başlangıcı yeniden canlandırmak" fikirleri arasında ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağımız bir bağlantı bulunmaktadır.

Topluluk ve toplumu birbirinden ayıran temel belirleyici şudur: İnsanlar "*toplulukta* onları ayıran her şeye rağmen bir arada kalırken; *toplumda* onları birleştiren her şeye rağmen ayrı kalırlar."[21] Topluluk yakın ilişkilerin olduğu, bireylerin birbirlerini kendi amaçlarını gerçekleştirmenin aracı olarak görmediği bir birliktelik biçimidir. Tönnies aile, komşuluk ve arkadaşlık olmak üzere üç temel topluluk türü olduğunu belirtir. Fakat aile en küçük ve en temel topluluk biçimidir. Aile bireyleri arasındaki yakın ve çıkara dayanmayan ilişkiler toplulukta hâkim olan ilişki biçimini temsil eder.

Topluluk ortaklık, dayanışma ve birlikte var olmaya dayanırken; toplum farklılıklara ve ayrışmaya dayanmaktadır. Toplum, herkesin birbirinden soyutlandığı ve yalnız olduğu bir birliktelik biçimidir. Toplumda belirleyici olan ekonomik ilişkilerdir, dolayısıyla da herkes diğerlerinden sağlayabileceği faydanın

---

[19] Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*, Jose Haris (ed.), çev. Jose Haris, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 19.

[20] A.g.e., s. 22.

[21] A.g.e., s. 52.

veya alabileceği karşılığın hesabını yapar. "Toplumda bireyin içinde bulunduğu grup için kendisi için olandan daha önemli hiçbir şey gerçekleşmez. Aksine herkes yalnızca kendisi için çabalar ve diğerlerine karşı gergin bir durumdadır. (...) Kimse karşılığında en azından eşit bir değiştokuş olarak nitelendirebileceği bir şey almadığı sürece diğerleri için bir şey yapmak, onlara bir şey vermek veya sağlamak istemez."[22] Toplumda kişilerarası ilişkiler, aslında bir ekonomik ilişki biçimi olan değişime dayanmaktadır. Herkes diğerlerinden ne alabileceğini baştan hesaplayarak ilişkiye girer ve bir karşılık almaya devam ettiği sürece o ilişkiyi sürdürür.

Tönnies'e göre, "her türlü yakın, rahat ve ayrıcalıklı sosyal birlikte varoluş *Topluluğa* dair olarak anlaşılır. *Toplum* dış dünyada kamusal alanda bir yaşam anlamına gelir. *Toplulukta* iyi de kötü de olsa doğduğumuz andan itibaren kendi halkımızla birleşiriz. *Topluma* sanki yabancı bir ülkeye gider gibi gireriz."[23] Bu nedenle, topluluk daha derin ve samimi ilişkilerin kurulduğu bir birliktelik biçimi iken, toplum daha yüzeysel ilişkilerin kurulduğu bir birliktelik biçimini ifade eder. "Topluluk hakiki ve kalıcı birlikte yaşam anlamına gelirken, toplum geçici ve yüzeysel bir şeydir. Bu nedenle, toplum mekanik bir bütünlük ve eser olarak anlaşılırken, topluluk başlı başına canlı bir organizma olarak anlaşılmalıdır."[24]

Topluluğun üyesi olan insanlar arasındaki ilişkiler pozitif olarak nitelendirilirken, toplum içerisinde negatif ilişkiler hâkimdir. Bu ilişkiler topluluğun üyesi olan insanları yakınlaştırırken, toplum içindeki insanları yalnızlığa iter ve birbirleriyle rekabet etmeye sürükler. Hegel de *Hukuk Felsefesi* adlı kitabında topluluk ve toplum arasında üyelerinin kurduğu ilişkiler bakımından bir farklılık olduğunu belirtir ve toplumu negatif ilişkilerin hâkim olduğu bir birliktelik olarak görür. Hegel'e göre, "toplumun oluşumu modern dünyaya aittir. Bu toplumda herkes kendisi için amaçtır; diğerleri onun için hiçbir şey ifade etmez. Fakat gene de diğerleriyle ilişki kurmadan kendi amaçlarını gerçekleştiremez. Bu nedenle her bir kişi için diğerleri kendi amaçlarına ulaşmak için bir araçtır."[25]

Heidegger, batının içinde bulunduğu çöküşten kurtulmanın tek yolunun topluluğun yeniden canlandırılması olduğunu söyler. Onun, yeniden canlandırılması gerektiğini düşündüğü topluluk Alman topluluğudur. Daha önce incelediğimiz gibi, "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı" adlı rektörlük konuş-

---

[22] A.g.e., s. 52.
[23] A.g.e., s. 18.
[24] A.g.e., s. 19.
[25] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. S.W. Dyde, Kitchener: Batoche Books, 2001, s. 154.

masında bu görüşlerini açıkça ifade eder. Heidegger'in topluluğun yeniden canlandırılması gerektiği ile ilgili düşüncelerinin sağ görüşlü yazarların düşünceleri ile örtüştüğü görülmektedir. "Sağ görüşlü yazarların bakış açısına göre, toplum birbirinden soyutlanmış insanların kendi bencil çıkarları için hareket ettikleri bir alan veya bireylerin birleşim biçimidir. Bu görüşe göre, toplum içindeki bireyler arasındaki tek bağ, 'her bireyin, diğer bireyleri yalnızca kendi çıkarlarını takip etmenin aracı olarak görürken, kendi bencil çıkarları için hareket ettiği' ortak varsayımıdır."[26] Bu nedenle de toplum ortadan kaldırılmalı ve topluluk yeniden canlandırılmalıdır.

Heidegger'in topluluğun yeniden canlandırılması ile ilgili görüşleri *Varlık ve Zaman*'ın "Başkalarının Birlikte-Dasein'ı ile Her günkü Birlikte-Olma" bölümünde kendini göstermektedir. Heidegger bu bölümde, Da-sein'ın varoluşunun *birlikte-var olma* olduğunu söyler. "Dünya-içinde varoluşun bu birlikteselliğinin zemini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünya olmak durumundadır. Dasein'ın dünyası *birlikte-dünyadır.* İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla *birlikte-olmak* demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına *birlikte-Dasein* denir.[27]

Heidegger'in, topluluğu, pozitif ilişkilerin hâkim olduğu bir birliktelik olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu görüş, Heidegger'in ortaya koyduğu, Dasein'ın başkalarıyla ilişkilerinde kendini gösteren üç tür ilgi biçiminden hareketle temellendirilebilir. Bu üç tür ilgi biçiminden ilki olumsuz, diğer ikisi ise olumlu nitelik taşımaktadır. Da-sein'ın çoğunlukla olumsuz ilgi biçimleri içerisinde yaşadığını söyler ve "birbiri olmaksızın olma", "birbirinin yanından geçme", "birbirini umursamama" gibi eksik ve kayıtsız hallerin her günkü birlikte olmayı nitelendirdiğini ifade eder.[28] Heidegger'in bu bölümde bahsettiği olumsuz ilgi biçiminin toplumun üyeleri arasındaki ilişkileri ifade ettiğini görebiliriz. Sadece kendi çıkarına yönelme, başkalarını umursamama ve yalnızca belirli bir amacı gerçekleştirebilmek için birlikte hareket etme –Tönnies'in ve Hegel'in de bahsettiği gibi– toplum içerisinde yaşayan insanın tutumudur.

Birlikte olma hallerinde karşımıza çıkan diğer iki ilgi biçimi olumlu nitelik taşımaktadır. Bu olumlu ilgi biçimlerinden ilki, birinin işini onun yerine yapmak, dolayısıyla da onun üzerinde egemenlik kurmak, diğeri ise onu özgürleştirmektir.[29] Heidegger başlangıçta ikisini de olumlu olarak aldığı ilgi biçimle-

---

[26] Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, California: University of California Press, 1999, s. 69.

[27] M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 124.

[28] M. Heidegger, *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh, New York: State University of New York, 1996, s. 114.

[29] A.g.e., s. 115.

rinden ilkinin aslında olumsuz olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü birinin işini onun yerine yapmak bir tarafın diğer tarafa bağımlı hâle gelmesine ve onun işini yapanın boyunduruğu altına girmesine neden olur. Bu tutum, karşılıklı olarak bağımlılık geliştirmekte ve özgürleşmenin önünde bir engel oluşturmaktadır.

Heidegger, ikinci olumlu ilgi biçimine "otantik ilgi biçimi" adını verir. Bu ilgi biçimi bir başkasının işini onun yerine yapmayı değil, onun kendi işini yapmasını ve böylece özgürleşmesini sağlamaktır. Ayrıca Heidegger, pozitif ilgi biçimi içinde gelişen otantik bir bağlılıktan da söz eder. Otantik bağlılık, herkesin birlikte ve kendi iradesiyle aynı amaç uğruna çalışmasını ifade eder. Heidegger'in sözünü ettiği otantik bağlılık, topluluğun içindeki ilişki biçiminin özelliklerini taşıyan bir birlikteliği ifade eder. Buradan da anlaşılabileceği gibi, Heidegger'in önerdiği birliktelik biçimi topluluğu işaret etmektedir. Bu düşünce aşağıdaki paragrafta netlik kazanmaktadır:

> Aynı davanın bir ucundan tutanların hep-beraber-olmaklığı çoğu kez sadece itimatsızlıktan beslenmektedir. Oysa aynı davaya ortaklaşa biçimde canı gönülden hizmet etmek, her seferinde kendi Dasein'ımızı kavrayıp ele geçirmek demektir. İşte böyle bir sahih bağlaşma, başkasını kendi özgürlüğüne serbest bırakan gerçek konusallığı mümkün kılabilmektedir.[30]

Bu paragrafta, Heidegger, iki olumlu ilgi biçimi arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bu farkı belirlemek amacıyla iki tür birlikte-olma biçiminden bahseder: bir davanın ucundan tutma ve aynı davaya kendini adama. Birincisinde, yani bir davaya kendini adamadan birlikte olmada, ilişkiler güvensizliğe dayanmaktadır. Aynı davaya ortak bir biçimde ve herkesin kendi iradesiyle kendini adaması söz konusu olduğunda ise bu güvensizlik yerini özgürleşmeye bırakmaktadır. İşte ancak böyle bir otantik birliktelik sayesinde herkesin özgürlüğü mümkün kılınabilir.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın "Tarihselliğin Temel Yapısı" bölümünde tarihsellik, topluluk ve kader kavramlarını birbirleriyle ilişki içerisinde ele alır. Johannes Fritsche, *Varlık ve Zaman*'ın tarihsellik üzerine olan bölümünde Nasyonal Sosyalist düşüncenin kökeninin görülebileceğini ileri sürmektedir. Fristche'ye göre "*Varlık ve Zaman*'ın, bütün kitabın yapısını hazırlayan, tarihsellik üzerine bölümünde Heidegger Nasyonal Sosyalist Halk Topluluğu'nun

---

[30] M. Heidegger, *Varlık ve Zaman,* s. 129.

(*Volksgemeinschaft*) yeniden canlandırılması adına toplumun yıkılmasını savunan aşırı sağcıların bakış açısından toplumu eleştirir."[31]

Varlık ve Zaman'daki Halk Topluluğu'nun canlandırılması düşüncesi aşağıdaki paragrafta açıklık kazanmaktadır:

> Eğer kadere bağlı Da-sein'ın dünyada-oluşu özünde birlikte-olma ise, onun oluşu bir birlikte-oluş'tur ve yazgı* ile belirlenmiştir. Bu terim ile bir insan topluluğunun oluşunu kastediyoruz. Yazgı, bireysel kaderlerin toplamından oluşmadığı gibi, birlikte-olma da çeşitli öznelerin karşılıklı oluşu olarak anlaşılamaz.[32]

Heidegger bu paragrafta, Da-sein'ın varoluşunun özünde kader tarafından belirlendiğini ve "birlikte olma"nın ortak bir yazgıyı paylaşan bir topluluğun oluşu olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. "Birlikte olmanın çeşitli öznelerin karşılıklı oluşu olarak anlaşılamayacağı"nı dile getirerek de bir birlikte olma biçimi olan topluluğu toplumdan ayırır. Toplumdaki ilişkilerin aksine, topluluğun üyeleri arasındaki ilişkileri yönlendiren yazgıdır. Topluluğun üyelerinin paylaştıkları yazgı, onların birlikte olma biçimini belirler. Bu anlamda yazgı, toplumun tarihselliğini de ifade eder.

Heidegger'in İtirafları: Freiburg Üniversitesi Rektörü'ne Yazdığı Mektup (1945) ve *Der Spiegel* Dergisinde Yayımlanan Röportaj (1966)

Heidegger'in Nasyonal Sosyalist parti yönetimi değiştikten sonra 1945 yılında Freiburg Üniversitesi rektörüne yazmış olduğu mektup ve 1966 yılında *Der Spiegel* dergisinin kendisiyle gerçekleştirdiği ve daha sonra "Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir" başlığıyla yayımlanan röportaj, geçmişte yapmış olduğu hatanın itirafı olarak değerlendirilebilir. Hem mektupta hem de röportajda rektörlüğü kabul etme ve daha sonra da rektörlükten ayrılma nedenleri ile ilgili açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalarda, Nasyonal Sosyalist partiyi desteklemesinin gerekçelerinin rektörlüğü kabul etme nedenleri ile örtüştüğü görülmektedir.

Heidegger 1945 yılında Freiburg Üniversitesi rektörüne yazmış olduğu mektupta Hitler'in 1933 yılında yapmış olduğu ve amacının barış olduğunu

---

[31] Johannes Fritsche, "Competition and Conformity: Heidegger on Distantiality and the 'They' in *Beig and Time*", *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, 24: 2 (2003), s. 75-107.

* *Being and Time*'ın John Stambaugh çevirisinde geçen "fate" kavramının Türkçe karşılığı olarak "kader", "destiny" kavramı için ise "yazgı" kullanılmıştır.

[32] M. Heidegger, *Being and Time*, s. 352.

ifade eden konuşmasından sonra, kendi pozisyonunun ve üniversitenin rolü ile ilgili fikirlerinin iktidarda olan mevcut politik irade ile uzlaşabileceğine ikna olduğunu belirtir.[33] Heidegger bu mektupta daha önce hiçbir politik parti ile ilişkisi olmadığını ve rektörlüğü gönülsüz olarak yalnızca üniversitenin yararı için kabul ettiğini ifade etmiştir.[34] Çünkü üniversitenin dönüşümü ile ilgili bir süredir geliştirmekte olduğu düşüncelerini Rektör olduğunda gerçekleştirebileceğini düşünmektedir. Fakat "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı" başlıklı rektörlük konuşmasında görülmektedir ki Heidegger, Alman üniversitesi ve Alman halkının tarihsel misyonunun aynı olduğunu dile getirerek sadece üniversite değil, Alman halkının dönüşümü ile ilgili ve Nasyonal Sosyalist partinin düşünceleri ile uyuşan birtakım fikirler beyan etmiştir. Bu durum, Heidegger'in rektörlüğü kabul etmesindeki amacının sadece üniversitenin yararı olmadığı şeklinde pekâlâ yorumlanabilir.

"Alman Üniversitesini Kendini Beyanı" başlıklı konuşması ile başlayan Heidegger'in rektörlük dönemi beklenenden kısa sürmüştür. Gene aynı mektupta, 1934 yılının başında Nasyonal Sosyalist hareketin manevi ve manevi olmayan dönüşümünü etkilemesinin mümkün olmadığını anlayarak rektörlüğü bırakmaya karar verdiğini ifade etmiştir.[35] Bu ifadeden de anlaşılabileceği gibi Heidegger, rektörlüğü kabul etmekle bir filozof olarak sahip olduğuna inandığı misyonu gerçekleştirebileceğini düşünerek politik bir tercihte bulunmuştur. Daha sonra Nasyonal Sosyalist hareketin Alman halkının ve Batı'nın dönüşümüne öncülük edemeyeceğini anlamış ve hem rektörlükten hem de partiden ayrılmıştır. Bu kararını röportajda şöyle dile getirmiştir: "Aynı zamanda partiye karşı tavrımı toplantılarına katılmayarak, simgelerini taşımayarak ve 1934'ten sonra derslerime ve konuşmalarıma Alman selâmı [Heil Hitler!] ile başlamayı reddederek açıkça gösterdim."[36]

Der Spiegel dergisinin kendisiyle yapmış olduğu röportajda rektörlük döneminden önce politik olarak aktif olmadığını şu sözlerle ifade etmiştir: "Ancak öncelikle belirtmeliyim ki rektörlüğümden önce, siyasal olarak hiç de etkin biri değildim. 1932-1933 kış döneminde izinliydim ve zamanın çoğunu kulübemde geçirdim."[37] Aynı röportajda rektörlüğü kabul etmesinin nedenlerini, 1929'da yaptığı "Metafizik Nedir?" başlıklı göreve geliş konuşmasında bilimlerin özünden kopmuş olması temelinde dile getirdiğini ifade etmiştir.[38] Bu sözleriyle bi-

---

[33] M. Heidegger, "Letter to the Rector of Freiburg University", *The Heidegger Controversy*, s. 63.
[34] A.g.e., s. 61.
[35] A.g.e., s. 63.
[36] A.g.e., s. 66.
[37] Ahmet Demirhan, *Heidegger ve Nazizm*, s. 243.
[38] A.g.e., s. 245.

limlerin özüne dönmesi için gerekli olan üniversitenin dönüşümü fikrini gerçekleştirebilmek amacıyla rektörlüğü kabul ettiğini ima etmektedir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi, Heidegger, bilimlerin özünden kopması ile Batı düşüncesinin özünden kopması arasında bir örtüşme olduğunu düşünmektedir. Ve rektörlük konuşmasında Batı düşüncesinin özüne dönebilmesi için Alman halkının öncülüğünün gerektiğini Nasyonal Sosyalist söylemle açıkça örtüşen bir biçimde dile getirmekten çekinmemiştir.

Heidegger, 3 Kasım 1933 tarihinde öğrencilere hitaben yapmış olduğu ve daha sonra öğrenci gazetesinde yayımlanan rektörlük konuşmasında Hitler'e olan bağlılığını açıkça dile getirmiştir: "Önermeler ve fikirler varlığınızın kuralları olmasın. Yalnızca Führer, Alman gerçeğinin şimdisi ve geleceği ve onun kuralıdır. Derinlemesine bilmeyi öğrenin; bundan böyle her bir şey kararlılık ister ve her eylem de sorumluluk."[39] Heidegger aynı konuşmayı Hitler'i selâmlayarak bitirmiştir. *Der Spiegel* dergisinde yayımlanan röportajda, kendisine Hitler'i savunan sözleri hatırlatıldığında bunları söylemiş olmaktan pişmanlık duyduğunu ya da hata yapmış olduğunu söylemese de, bugün olsa bu sözleri söylemeyeceğini ve 1934'ten sonra da söylemediğini dile getirmiştir: "Bu cümleler, rektörlük konuşmasında bulunmaz; yalnızca, 1933-34 kış döneminin başlangıcında, yerel Freiburg Öğrenci Gazetesi'nde bulunur. Rektörlük görevini üstlendiğimde, onu bazı uzlaşmalar olmaksızın götüremeyeceğim açığa çıkmıştı. Bugün alıntıladığınız o cümleleri yazmazdım. 1934'ten sonra da artık böyle bir şey demedim."[40] Bu cümleler kendisi açıkça söylemese bile onun, yaptığı hatanın farkında olduğunu ifade etmektedir. Şunu belirtmemiz gerekir ki Heidegger'in yaptığı hatanın farkında olup olmadığı sorusu, onun politik düşüncelerinin felsefi düşüncelerinin zorunlu bir sonucu olup olmadığı sorusu ile ilgili değildir. Bu nedenle Heidegger'in felsefi ve politik görüşleri arasında nasıl bir ilişki olduğu bu tartışmadan bağımsız olarak değerlendirilmelidir.

Değerlendirme: "Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Partiye Katılması Onun Felsefi Düşürcelerinin Bir Sonucu mudur?"

Bazı düşünürler, Heidegger'in felsefesini onun politik görüşlerinden bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiğini, Nasyonal Sosyalist partiye katılmasının kendisinin de daha sonra farkına vardığı bir hata olduğunu söylerken, bazıları ise onun felsefesi ile Nasyonal Sosyalist düşünce arasında doğrudan bir ilişki olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Bu çalışmada, Heidegger'in felsefesi ile Nasyonal Sosyalizm'i tamamen birbirinden ayrıştırmanın da ikisi arasında doğ-

[39] A.g.e., s. 55.
[40] A.g.e., s. 248.

rudan bir ilişki kurmanın da hatalı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Elbette ki Heidegger'in politik bağlılığının temelleri onun felsefi görüşlerinde bulunabilir fakat bu, ikisi arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, Heidegger'in felsefi görüşleri Nasyonal Sosyalist düşüncenin felsefesi olarak yorumlanamaz.

Thomson'a göre "Heideggerciler, Heidegger'in felsefesini politik görüşlerinden ayırmaya alıştılar. Lyotard (1990), Pöggeler (Neske ve Kettering 1990), Schürmann (1990), Rorty (1999), ve Olafson (2000) gibi düşünürler bile Heidegger'in önemli felsefi başarılarını daha sonra kendisinin de yaşamının 'en büyük hatası' olarak adlandırdığı hatadan ayrıştırmanın yollarını arayarak aynı yöntemi benimsediler."[41] Fakat böyle bir düşünceyi savunmak Heidegger'in politik tercihinin tamamen keyfî bir karar olduğu, sadece kariyer amaçlı olduğu veya kendi felsefesine ihanet eden bir nitelik taşıdığı sonuçlarına götürmektedir.[42] Bu da Heidegger'in felsefi ve politik görüşlerini tamamen birbirinden ayırmak isteyen Heideggercilerin bile isteyeceği bir sonuç değildir.

Karl Löwith "My Last Meeting with Heidegger in Rome 1936" ("1936'da Roma'da Heidegger'le Son Görüşmem") adlı yazısında Heidegger'le aralarında geçen son konuşmadan bahseder. Löwith, bu görüşmede Heidegger'e Nasyonal Sosyalizm ile işbirliği yapmasının nedeninin, onun felsefesinin özünde yattığını düşündüğünü söylemiştir. Löwith, Heidegger'in kendisine vermiş olduğu cevabı şöyle ifade eder: "Heidegger hiç tereddüt etmeden bana katıldı ve "tarihsellik" kavramının politik "bağlılık"ının temelini teşkil ettiğini ekledi."[43] Löwith, Heidegger'in kendisinin de Nasyonal Sosyalizm'i desteklemesinin nedeninin felsefi düşünceleri ile arasındaki ilişki olduğunu kabul ettiğini dile getirmiştir.

Herbert Marcuse, *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasından sonra Freiburg Üniversitesi'ne dönerek Heidegger'le birlikte çalışmıştır. Hitler'in iktidara gelmesinden birkaç ay önce Almanya'dan ayrılan Marcuse, Heidegger'in 1933'te Nazi partisine girmesini şöyle değerlendirir:

> Kişisel deneyimlerimden size şunları söyleyebilirim ki derslerinde, konferanslarında ya da kişisel ilişkilerinde Nazizm sempatisine dair hiçbir iddiası olmadı Heidegger'in. Aslına bakarsanız siyaset hiç tartışılmazdı – hattâ en sonuna kadar kitaplarını adadığı iki Yahudi Edmund Husserl ile Max Sche-

---

[41] Iain Thomson, "Heidegger and National Socialism", *A Companinon to Heidegger,* Oxford: Blackwell Publishing, s. 33.

[42] A.g.e., s. 33.

[43] Karl Löwith, "My Last Meeting with Heidegger in Rome 1936", *New German Critique*, Sayı: 45, Bloch ve Heidegger Üzerine Özel Sayı (1988), s. 115.

> ler hakkında çok olumlu konuşuyordu. Dolayısıyla, Nazizm'i alenen kabul etmesi bizim için büsbütün şaşırtıcı bir şeydi.[44]

Marcuse, Heidegger'in Nazi partisine katılmadan önce ne derslerinde ne de kişisel ilişkilerinde Nasyonal Sosyalizm'e sempatisi olduğunu belirten hiçbir şey söylemediğini dile getirir. Ancak, daha sonraları eserlerine yeniden göz attığını ve Nasyonal Sosyalizm'e dair izler olup olmadığını yeniden değerlendirdiğini söylemiştir. Heidegger'in Nazi partisine katılması Marcuse'yi bir hayli şaşırtmıştır. Bunun nedeni Heidegger'in yazılarının Nasyonal Sosyalist görüşten tamamen yalıtılarak da anlaşılabilmesidir. "Pierre Bourdieu haklı olarak, Heidegger'in metinlerinin 'polisemik/çok-anlamlı' olduklarını öne sürer. Bu metinler yararlı bir şekilde politik imaları dikkate alınmaksızın da okunabilir; fakat aynı zamanda bu imalara göre de okunabilirler. Heidegger'in düşüncesi sosyo-politik şartların ideolojik 'yansımaları' düzeyine indirilemez; fakat diğer taraftan bu şartlardan bütünüyle kopuk bir düşünce olarak da görülemez."[45] Bugünden geriye dönüp bakarak Heidegger'in politik görüşlerinin onun felsefesinin zorunlu bir sonucu olduğunu söylemenin bu çokanlamlılığı görmezden gelmek olduğu söylenebilir.

Heidegger, felsefeyi sadece teorik bir etkinlik olarak değil, pratik bir etkinlik olarak da görüyordu. Ona göre felsefenin bir rolü vardı. Filozof, felsefenin bu rolünün farkına varmalı ve onu yerine getirebilmek için harekete geçmeliydi. Heidegger'in bu düşüncesi, onu politik olarak aktif olmaya iten nedenlerden biridir. "Heidegger, kendi misyonunun Avrupa kültürünün Varlık'ın uzun süredir unutulmuş gizemini yeniden keşfetmesine ve bu yolla nihilizmin korkunç karanlığından daha iyi bir şafağa doğru yolunu bulmasına yardım etmek olduğunu düşünür."[46] Heidegger, Almanya da dâhil olmak üzere Batı'nın bir kriz içinde olduğunu düşünmektedir. "Almanya'nın maruz kaldığı kriz" der Heidegger, "metafizik bir krizdir; bu kriz batılı insanlığın varlığı/oluşu kavrayışındaki çöküşten doğmuştur."[47] Batı, Varlık'ı ve onun hakikatini unutmuş ve nihilizme sürüklenmiştir. "1930'larda ve sonrasında Heidegger Amerikanizm'i ve Bolşevizm'i modern teknolojinin nihilizminin farklı türleri olarak yorumlar; bu nihilizm yalnızca Alman *Dasein*'ının tam bir dönüşümü/dönüştürülmesi yoluyla aşılabilecek bir nihilizmdir."[48]

Heidegger, 20 Ocak 1948'de Marcuse'ye yazmış olduğu mektupta Nasyonal Sosyalist partiye katılmasının nedenlerini açıklamış ve 1933'te öğrenci

---

[44] Herbert Marcuse, "Heidegger ve Siyaset", *Cogito*, Sayı: 64, 2010, s. 157.
[45] M. Zimmerman, Heidegger – *Moderniteyle Hesaplaşma*, s. 86.
[46] A. Demirhan, *Heidegger ve Nazizm*, s. 23.
[47] M. Zimmerman, *Heidegger – Moderniteyle Hesaplaşma*, s. 30.
[48] A.g.e., s. 95.

gazetesinde yayımlanan ifadelerindeki birkaç cümleyi yanlış bulduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: "Nasyonal Sosyalizm'den, bütünlüğü içinde hayatın manevi bir yenilenmesini, toplumsal çelişkilerin kaynaşmasını ve Batı *Dasein*'ının komünizm tehlikesinden kurtulmasını umdum."[49] Heidegger'in bu sözlerinden, kendisinin felsefi olarak tespit etmiş olduğu problemlerin Nasyonal Sosyalizm aracılığıyla çözülebileceğine inandığı anlaşılmaktadır. Bu inancın temelinde onun felsefi düşüncesinin omurgasını teşkil eden bazı kavramlar ve görüşlerle Nasyonal Sosyalist söylemin örtüşebilmesi yatmaktadır.

Sonuç olarak Heidegger, felsefi olarak tespit ederek ifade ettiği Batı düşüncesinin içinde bulunduğu metafizik krizin, insanın yurtsuzluğu ve Varlık'ın unutulmuşluğu gibi sorunların Nasyonal Sosyalist düşüncenin öncülüğünde çözülebileceğini düşünmüştür. Heidegger'in böyle düşünmesinin nedeni, onun felsefi düşüncelerinin temelini oluşturan "topluluğun yeniden canlandırılması", "başlangıcın açığa çıkarılması", "kader" ve "yazgı" gibi kavramların ve görüşlerin Nasyonal Sosyalist söylemin "Alman Halk Topluluğu'nun (*Volksgemeinschaft*) canlandırılması" ve "Alman halkının yazgısı" çerçevesindeki görüşleri ile örtüşmesidir. Heidegger'in politik görüşleri onun felsefi düşüncelerinin zorunlu sonucu olmasa da ikisi arasında göz ardı edilemeyecek bir bağ bulunur.

Kaynakça

Demirhan, Ahmet (der.), *Heidegger ve Nazizm*, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Fritsche, Johannes, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's "Being and Time"*, California: University of California Press, 1999.

Fritsche, Johannes, "Competition and Conformity: Heidegger on Distantiality and the 'They' in *Being and Time*", *The Graduate Faculty Philosophy Journal* 24: 2 (2003), s. 75-107.

Göçmen, Doğan, "Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe", *Felsefe Yazın*, sayı: 15, s. 40-51.

Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right*, çev. S. W. Dyde, Kitchener: Batoche Books, 2001.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh, New York: State University of New York, 1996.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Heidegger, Martin, "Letter to the Rector of Freiburg University", *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Massachusetts: The MIT Press, 1993.

Heidegger, Martin, "The Self-Assertion of the German University", *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Massachusetts: The MIT Press, 1993.

---

[49] A. Demirhan, *Heidegger ve Nazizm*, s. 81.

İyi, Sevgi, *Çağımızda Metafizik Sorunu,* Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.

Löwith, Karl, "My Last Meeting with Heidegger in Rome 1936", *New German Critique,* No: 45, Bloch ve Heidegger Üzerine Özel Sayı, Sonbahar 1988, s.115-116.

Marcuse, Herbert ve Olafson, Frederick, "Heidegger ve Siyaset", *Cogito Özel Sayı: Heidegger: Varlık'ın Çobanı,* Sayı: 64/ Güz 2010, s. 153163.

Öner, Ani Ceylan, "Bütün Büyük Şeyler Fırtınada Durur", *Cogito Özel Sayı: Heidegger: Varlık'ın Çobanı,* Sayı: 64/ Güz 2010, s. 181-196.

Safranski, Rüdiger, *Bir Alman Üstat: Heidegger,* çev. Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Thomson, Iain, *Heidegger and National Socialism, A Companinon to Heidegger,* Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Tönnies, Ferdinand, *Community and Civil Society,* Jose Haris (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Zimmerman, Michael E., *Heidegger – Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat,* çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.

Sluga, Hans, *Heidegger's Crisis Philosophy and Politics in Nazi Germany,* Harvard: Harvard University Press, 1995.

Wolin, Richard, *The Heidegger Controversy: A Critical Reader,* Massachusetts: The MIT Press, 1993.

WALTER BENJAMIN

Bora Erdağı

> Her çağ bir sonraki çağın hayalini kurar:
> Gelecek! Gelecek!
> Bir devrim kuramının kılavuzluğundan yoksun oluş, eski işçi ayaklanmalarının kötü yazgısıdır; ama öte yandan da işçi sınıfının yeni bir toplumu kurma girişiminde sergilediği gücün ve coşkunun koşulunu da bu eksiklik oluşturur.

Giriş

Walter Benjamin'in (1892-1940) politika felsefesi tarihine katkısını ortaya koymak, ne sistem kurmuş herhangi bir filozofun ne de belirli bir sorunsala odaklanmış bir politika düşünürünün tutumunu açıklığa kavuşturmaya benzer. Çünkü "Benjamin'in yazıları teorik bir sentez yerine, bir sismograf gibi kaydedilen entelektüel akımlar ile tarihsel deneyimler arasında meydana gelen bir patlayıcı döllenmeyi açığa vurur."[1] Bu yüzden bu makalede somut ve genel hat-

---

[1] Eugane Lunn, *Marksizm ve Modernizm*, çev. Yavuz Alagon, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995, s. 216. Aynı konuda Angela McRobbie'de şu gözlemde bulunur: "Benjamin'in yazdığı hiçbir şeyde rahatlık yoktur; zorluk ve ısrarcılık vardır. Benjamin, elbette ki bugüne göre çok daha fazla gölgelenmiş bir çağda yaşıyordu. Ama onun yaptığı, her şekilde yeni ve yaratıcı bir şeydi. O bir kurmaca yazarı ya da arkadaşı Brecht gibi bir oyun yazarı değildi. Öte yandan, kurmaca-dışı ya da deneme türü adını verebileceğimiz tarzın sınırları içinde, bir deneyciydi. Aynı derecede önemli olan bir başka nokta ise, Benjamin'in politik konulara ilgisiydi" [*Postmodernizm ve Popüler Kültür*, çev. Almıla Özdek, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1999, s. 150]. Adorno "İçerde ve Dışarda" adlı fragmanda, akademinin içerisinde ve dışarısında kalmış yazarların başına gelecek zorlukları ve bu yazarların özelliklerini dile getirir. Adorno muhtemelen akademi-dışındaki yazar hakkında düşünürken Benjamin'i de işin içine katmıştır: "Yazarlıkla geçinmek isteyen felsefecinin her an aşırı değerli ve nadir bir şey sunması ve kürsü tekeline karşı seçkinlik tekelini çıkarması gerekiyor. [Y]ine de, denenmiş yoldan kaçınan bakış, hunharlıktan nefret, henüz genel şemanın içine alınmamış taze kavramlar bulma çabası, düşüncenin de son umut kapısıdır. Herkesi sorumlu ve emre amade kılan bir entelektüel

larla Benjamin'in politika felsefesi tarihine yaptığı katkı belirginleştirilmeye çalışılacak olsa da, Benjamin faktöründen dolayı, bu çaba ancak bütünselliği göz ardı etmeyen onun formasyonuna katkı olarak eklemlenmiş bazı dolayımlar ve temalar üzerinden gerçekleştirilecektir.

Benjamin'in dolayımlarından biri Marksizm iken, bir diğeri Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'dür. Bu ilişkilerin başlangıcı olarak 1923-1924 yılları kabul edilebilir. Benjamin 1923'te Theodor W. Adorno ile 1924'te Asja Lacis ile tanışır. Lacis ile tanışmak, Benjamin üzerinde hemen etkisini gösterir.[2] 1930'lardan itibaren ise Adorno ile yazışmaları yoğunlaşır ve 1933'te Max Horkheimer ile tanışmalarıyla da, adı, Frankfurt Okulu çevresi ile birlikte daha çok anılmaya başlar.

Benjamin'in bu gelişmelerden önceki makaleleri bazı istisnalar dışında çoğunlukla dil felsefesi ve edebiyat eleştirisi üzerinedir. 1921'de yayımlanan makaleleri; "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", "Teolojik-Politik Parça" ve "Din Olarak Kapitalizm" ise bu dönemin istisnalarıdır ve doğrudan politika felsefesi bağlamında ele alınacak makalelerdir. 1924 sonrasında ise Benjamin politika felsefesi konularıyla doğrudan ve/veya dolayımlı ilişkilendirilebilecek çok sayıda makale yazar. Bu makaleler belirli temaları işlemekten çok, geniş temaların bir potada eritilmesini sağlayan içerikleri taşımaktadır. Bu yüzden O'nun makaleleri-

---

hiyerarşide, ancak sorumsuz ve başına buyruk tavır, hiyerarşinin hiyerarşi olduğunu dolambaçlara sapmadan söyleyebilir. Entelektüel marjinalleri yara bere içinde bırakan dolaşım alanı, satılığa çıkardığı zihne son bir sığınak açıyor – tam da sığınağın aslında mümkün olmadığı bir anda. Hiç kimsenin almak istemediği emsalsiz şeyi satışa sunan kişi, bunu istememiş olsa bile, mübadele yasasından özgürleşmiş olmayı temsil etmektedir" (*Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 69-70). Adorno'nun çizdiği bu akademi-dışı yazar profili, Benjamin hakkında yapılacak her tür araştırmada ortaya çıkacak sorunlarda belirleyicidir. Benjamin'in yazım dili hakkındaki tartışmaları izlemek açısından ayrıca bkz. Carol Jacobs, *In the Language of Walter Benjamin;* Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999; David S. Ferris (yay. haz.), *Walter Bennamin: Theoretical Questions,* California: Stanford University, 1996. Benjamin'in hayatı ile ilginç anekdotlar ve bütünsel olarak bir inceleme açısından bkz. Ingrid ve Konrad Scheurmann (yay. haz.), *For Benjamin*, çev. Timothy Nevill, Bonn: Arbeitskreis selbstandiger Kultur-Institute e.V., 1993; M. Ertan Kardeş, "Walter Benjamin", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler-I* içinde, Çetin Veysal (yay. haz.), İstanbul: Etik Yayınları, 2009, s. 485-532.

[2] Benjamin, Lacis ile 1924 yazında Capri'de tanıştı, ona âşık oldu. Lacis'e duyduğu ilgi, süreç içinde Benjamin'in hem Sovyet Rusya'ya seyahatine (1926-1927) hem Sovyet Komünist Partisi'nin icraatlerini gözlemlemesine hem de Bertold Brecht ile tanışmasına (1929) yol açtı. Benjamin 1918'de Ernst Bloch ile Capri'de tanışmış ve kendisiyle yakın ilişki geliştirmiş olmasına rağmen, Marksizm'e duyduğu ilgiyi somut ve gerçekçi bir şekilde gözden geçirmesini tetikleyen tanışıklık Lacis dolayımı ile gelişmeye başlamıştır.

ni temalarına göre tasnif etmek neredeyse imkânsızdır. Fakat gene de şimdiye kadar Benjamin hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında, Benjamin'in makalelerini tema yoğunluğuna göre iki grup altında toplama yoluna gidildiği belirlenebilir. İlk gruptaki makaleler; deneyim, hatırlama, taklit, tarih, alışkanlık ve gelenek temaları etrafında; ikinci gruptakiler ise popüler kültür, teknoloji, moda ve tüketim, gündelik hayat, sanatın ve sanatçının yeniden üretimi temaları etrafında toparlanabilmektedir. İlk grup; daha çok Benjaminci fikir tutamaklarını, ikinci grup ise Benjaminci tehlike algısını şekillendirir.[3]

Fakat bu makalede Benjamin'in politika felsefesindeki konumunu anlamak açısından hem yukarıdaki dönemselleştirmeyi hem de temaları göz önünde bulundurarak, daha önce ifade edildiği gibi bütünsel bir yaklaşım geliştirilmeye çalışılacaktır. Söz konusu bütünsel yaklaşımı geliştirmek için de, Benjamin'in külliyatında terk edilmeyen ve sürekli işgal edilen politik konum öne çıkarılacaktır. Bu konum Benjamin'in politik olarak bütün yazılarında tarafı olduğunu açıkça beyan ettiği "ezilenlerin konumu"dur. Ezilenlerin içine düştüğü tehlikeleri, tehlikeleri var eden düşünsel kapasiteleri, bu kapasitelere karşı ezilenlerin politik olarak elinde bulundurduğu güçleri tartışmak, düşünürün politika felsefesine katkısını görünür kılmayı sağlayacaktır.

Ezilenler için Fikir: Deneyim ve Tarihsel Maddeciliğin Eleştirisi

Benjamin bir gerçeği kavramak için "ilk adımda" o gerçeğin hangi gerekçelerle tedavüle sokulduğuyla ilgilenmez. İlgilendiği ilk şey, o şeyin varoluşunun nasıl bir deneyime bağlandığıdır; o deneyimin ne aktardığı ve neyi ortaya koyduğudur ve hangi temelde o deneyimin üretildiğidir. Yani deneyim olmaksızın gerçeğin kendisine ilişkin aktarılabilir ve aktarılamaz olan, kalıcı ve geçici olan, düşünsel ve pratik olan, içselleştirilen ve dışlanan, korunan ve harcanan hakkında verilecek herhangi bir hüküm, gerçeğin yoksullaştırılması ile sonuçlanır. Bu da gerçeğin, Benjamin'in deyimiyle "deneyim yoksulluğu" hükmü altında

---

[3] Kaba hatlarla ilk grup için *Alman Barok Dramının/Yasoyununun Kökeni* (1925), *Moskova Günlüğü* (1927), "Proust İmgesi Üzerine" (1929), *Paris Pasajları* (1930), "Karl Kraus" (1931), "Yıkıcı Karakter" (1931), "Benzerlik Teorisi" (1933), "Taklit Etme Gücü Üzerine" (1933), "Deneyim ve Yoksulluk" (1933), "Berlin'de Çocukluk" (1934), "Franz Kafka" (1934), "Hikâye Anlatıcısı" (1936), "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi" (1937), "Tarih Kavramı Üzerine" (1940); ikinci grup içinse *Tek Yönlü Sokak* (1926), "Kitsch Onirique" (1927), "XIX. yüzyılın Başkenti Paris" (1934), "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" (1935), "Baudelaire'de İkinci İmparatorluk Paris'i" (1938), "Zentralpark" (1939), "XIX. yüzyılın Başkenti Paris" (1939), "Baudelaire'de Bazı Temalar Üzerine" (1939) ve gene "Tarih Kavramı Üzerine" (1940) sayılabilir.

bilinmesidir. Böyle bir gerçeklik algısında ya da bilme etkinliğinde, "doğa ile teknik, ilkellik ve konfor [i]ç içe duruma geçmiş"tir. Öyle ki bu iç içe geçiş insanı her anlamda "yoksul duruma" düşürür. Benjamin için deneyim yoksulluğunun toplumu sürüklediği yer; "Bugün elimize birkaç kuruş geçsin diye değerinin yüzde birine rehin bırakıp insanlığın mirasını parça parça elden çıkar"mak durumunda kalınan yerdir.[4]

Benjamin, Birinci Dünya Savaşı'ndan geri dönen askerlerin suskunlukları ile savaşın ardından on yıl boyunca yazılanlar arasındaki uçuruma işaret ederek, deneyimin değer kaybetmesinin yarattığı enkazı tarif etmeye çalışır. Bu tarif, eşzamanlı işleyen iki boyut içerir. Benjamin, birinci boyutta "neden deneyim değer kaybetti", ikincisinde ise "deneyimin değer kaybetmesinin anlamı nedir" sorularına cevap üretmektedir.

Deneyimin değer kaybetmesinin yarattığı enkazın en çarpıcı numunelerinden biri, dürüst insanın kendisiyle yüzleşmesine neden olan hikâye anlatıcısının hikâye/akıl/düşünme/hatıra zeminini yitirmesidir. Artık bir olayı kuşaktan kuşağa aktaran hatıranın (*Erinnerung*) ve dinleyicisini belirli bir kamusallıkta ve üretkenlikte tutan hikâye anlatıcısının kısa ömürlü destansı hafızasının (*Gedachtnis*) yerini "tek bir kahramana, *tek* bir serüvene, *tek* bir çarpışmaya" indirgeyen romanın ebedileşen hafızası (*Eingedenken*) almıştır.[5] Romanın ebedileşen hafızasının hükmü altına girmiş olmak; kişiyi, "sanki insan bir tiyatroda tutsak edilmiş, beğensin beğenmesin oyunu izlemek zorunda ve oyunu hiç durmadan, ister istemez düşünce ve sözünün konusu hâline getirmeye mahkûm"[6] birisine dönüştürür. Bu biri, "söyleşme özgürlüğü"nü otomatikleşen deneyimlerinin yavanlığında hafızasına kaydetmeye gerek duymadan yaşar. Yani bu dönüşüm sadece bir mahkûmiyet yaratmaz, aynı zamanda düşünmenin ipotek altına alınmasını sağlar. Doğal olarak bu mahkûmiyetin ya da deneyim yoksulluğu hükmünün altında kalanlar, ezenlerin lehine işleyen eski sürecin bir parçası olmayı sürdürürler.

O halde ezilenlerin kendi düşünme kapasitelerini kendi lehlerine (bir süreç oluşturmak adına) geliştirmelerinin imkânı, hatırlamanın üretici ve yaratıcı niteliğine sarılmalarıdır. Fakat hatırlama sanıldığı kadar kolay gerçekleştirilemez. Benjamin, Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sinden ve Charles Baudelaire'in *Elem Çiçekleri*'nden hareketle hatıranın üretici ve yaratıcı olarak ele

---

[4] Walter Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk", *Parıltılar* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2003, s. 22.

[5] Walter Benjamin, "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001, s. 90.

[6] Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001, s. 59.

geçirilebilmesinin silâhları olan araçların ikisine özellikle dikkat çeker: *Correspondance* ve ölüm.

"*Correspondance*'lar, gayri iradi hatırlamanın, karşı konulmaz yaşlanma sürecine denk olan o gençleştirici, yenileyici gücün ürünüdür. Geçmiş, çiğ damlası tazeliğinde bir 'an'da yansıdığında, gençleşmenin acı veren şokuyla kaçınılmaz olarak bir kez daha geri gelir."[7] Böylece teslim olunmuş bütün vazgeçişlerin, gömülmüş veya gömülmeden gizlenmiş bütün arzuların ve düşüncelerin bir kez daha sorgu masasına gelmesi sağlanır. Çağrışımlarla ve benzeşimlerle işleyen *correspondance,* böylelikle, diyalektik imgelemin bir marifeti olur. "Çokanlamlılık, diyalektiğin bir görüntü olarak ortaya çıkışıdır, durağan konumdaki diyalektiğin yasasıdır. Bu durağanlık bir ütopyadır ve dolayısıyla diyalektik görüntü, düşsel bir görüntüden ibarettir."[8] Bir başka ifadeyle bu düşsel görüntü eşyaların canlanmasına, tarihin çizgiselliğinin süreksizleşmesine, düşüncenin imgelemle birlikte yeniden ele alınmasına ve alegorik bakış açısının nesnede gizli kalan tümeli açığa vurmasına neden olur. Yani *correspondance* ezilenlerin hem içine düştükleri durumu hem de birbirlerini fark etmelerini sağlar. Bu farkedişler, ezenlerin kurduğu tiyatro sahnesinde düşüncenin ve sözün tekleşen ve ebedileşen söylemine karşı, ezilenlerin yaşatacağı ilk şoku müjdeler. Fakat

---

[7] Walter Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001, s. 111.

[8] Walter Benjamin, "XIX. yüzyıl'ın Başkenti Paris", *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2002, s. 100. Benjamin'in *Pasajlar* çalışması için kaleme aldığı üç Baudelaire makalesinden (1938-1939) her birine ve ayrıca *Eduard Fuchs* incelemesine (1937) Adorno'nun tepkisi oldukça sert olur. Adorno'nun Benjamin'e getirdiği eleştiri; i) diyalektik imgelemin nesnelerin toplumsal gerçekliğini dolayımsız olarak ortaya çıkaramayacağı ve ii) şeyleşmiş bu nesnelerdeki şeyleşmeyi göz ardı ederek, bu nesnelerin arkaik olanla ilişki kurmasının olanaksızlığı yönündedir. İleride bu şeyleşme ve/veya metalaşma ilişkisine tekrar dönülecek fakat iki düşünür arasındaki tartışmaya tekrar dönülmeyecektir. Bu yüzden Adorno'nun Benjamin'e yazdığı 29.02.1940 tarihli mektubundaki şu hatırlatmayı anmak faydalı olacaktır: "'[Y]aşantı' [*Erlebnis*] ve 'deneyim' [*Erfahrung*] karşıtlığına, 'unutmaya' dair diyalektik bir teori eklemeniz gerekmez mi? Buna metalaştırma teorisi de denilebilir. Çünkü her türlü metalaştırma bir unutmadır: Nesneler tespit edildikleri anda şeyleşir; bu anda nesneler tüm parçalarıyla var olmazlar, nesneye ait bir şeyler unutulmuştur. Ve burada unutmanın ne ölçüde deneyimi oluşturduğu sorusunu, yani bunun ne ölçüde epik bir unutma ve ne ölçüde yansıtıcı bir unutma olduğunu sormak gerekir... [Ç]ünkü ancak metalaştırmayla ilgili bir soruyla birlikte, sizin makalenizin ortaya koyduğu temel farklılıklardan evrensel ve toplumsal anlamda verim alınabileceğine inanıyorum" (Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin Üzerine;* çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2004, s. 153). Söz konusu tartışmayı takip etmek açısından bkz. Adorno ve Benjamin, *The Complete Correspondence;* Henri Lonitz (yay. haz.), Cambridge: Harvard University Press, 1999, s. 321.

şok her ne kadar bir farkedişten esinlense de, aslında tekdüzeleşen ve ebedileşenin yıkıcılıkla ortadan kaldırılması sayesinde gerçekleşir.[9]

Benjamin açısından ezilenlerin hem düşünce kapasitelerini hem de içine düştükleri durumu farketmelerini ve kendi hayatlarını yaşamalarını sağlayacak olan bir başka silâh, ölümdür. Ölüm ne bir öldürme ne bir cinnet arzusu ne de bir anda varılan sondur. Benjamin'e göre ölüm iki şeye işaret eder: ilkinde ölüm, tekdüzeleşen ve ebedileşen gündelik yaşantıdaki (metalar arasındaki) öznenin şeyleşmesine, ikincisinde ise tarihe geçen ize. Özne şeyleşme sürecinin parçası olmaya devam ettikçe ölüm; metaların, pazarda kendine yeni alıcılar ve dolayımlar bulmaya devam etmesi gibi yenilenir. Çünkü şeyleşmenin bizzat kendisi ölümü, ölü tedavülden kalkana kadar dokunulmaz kılar. Ölümün tarihe geçen iz olmasının anlamı ise yaşamanın iz bırakmak olmasından gelir. Ölüm, yaşama bırakılan izin nihai biçimidir. Eduardo Cadava'nın da işaret ettiği gibi, Benjamin için "ölüm asla bir gönderge olamaz – daima ona gönderimde bulunulsa bile."[10] Benjamin bunu "Zentralpark" makalesinde (1939) döne döne açıklamaya çalışır.

Benjamin, Baudelaire'in en önemli başarısını alegorinin zaferini ilân etmesi olarak ifade eder ve Baudelaire'in zaferini şöyle açıklar: "Ölüm anlamına gelen yaşam", "dünyanın gidişatını sekteye uğratmak" yönünde yapılacak darbeye "ölüme eşlik etme cesareti" ile imkân sağlar ve gerçekte "insanlar için, bugünkü halleriyle sadece tek bir radikal yenilik"in olduğunu hatırlatır, "bu da her zaman aynı şeydir: ölüm." Bir başka ifade ile sekülerleşmiş kutsal emanet olarak hatıraya (andaca) sahip insan, kendi yabancılaşmasına karşı hatırasından bir şeyler damıtır. Bu tam anlamıyla alegorinin, iç dünyanın kurulmasına dair başarısıdır: "Kutsal emanet cesetten; andaç, üstü kapalı bir biçimde 'yaşantı' adı verilen ölü deneyimden gelir."[11]

Kısacası hem *correspondance* hem de ölüm, ezilenlerin kendi düşünme kapasitelerini kendi lehlerine geliştirmek için kullanabilmelerini imkânlı hâle getirir. Bunlar hatırlamak, tarihin sürekliliğini kesintiye uğratmak ve onun kalbine darbe indirmek için gereklidir. Çünkü bu silâhlar meta dünyasına karşı olmakla

---

[9] Benjamin, Theodor Reik'ten bir alıntı yapar: "Hafızanın (*Gedachtnis*) işlevi, izlenimlerin korunmasıdır; hatıra (*Erinnerung*) onları ayrıştırmaya yöneliktir. Hafıza esas olarak tutucudur, hatıra ise yıkıcı" ["Baudelaire'de Bazı Motifler", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001, s. 121]. Bir başka ifade ile Benjamin, hatıra, şok ve yıkıcılığı birbirine perçinler.

[10] Eduardo Cadava, *Işık Sözcükleri*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 169. Benjamin ölüm, melankoli, yas, alegori ve barok gibi kavramları/ilişkileri özellikle *Alman Barok Dramının/Yasoyununun Kökeni* çalışmasında tartışır.

[11] Bu paragraftaki bütün tırnak içi ifadeler aynı yerdendir; bkz. Walter Benjamin, "Zentralpark", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito, sayı.* 52, 2007, s. 183-199.

kalmaz, adeta onun panzehiri olarak var olurlar; meta dünyasından kurtulmak ancak onun varlığının varoluş koşullarını ortadan kaldırmakla mümkündür. Yani ölümü gönderge olmaktan kurtarmak, sona erdirmek metalar dünyasının sadece dilini çözmekle değil, o dilin yarattığı gözyaşı vadisinin hesabını görmekle olanaklıdır. Benjamin'e göre bunu, ancak tarihsel maddeci gerçekleştirebilir. Açıkçası "tarihsel maddeci, zafer alayını temkinli bakışlarla izler. Çünkü bu kültürel zenginlikler, hiç istisnasız, dehşet duygusuna kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahiptir... [B]u yüzden tarihsel maddeci, kendini bundan olabildiğince uzak tutar. Kendine biçtiği görev, tarihin havını tersine taramaktır". Tarihin havını tersine taramak meselesi, "tehlike ânında tarihsel öznenin karşısında beklenmedik bir şekilde beliriveren geçmiş imgesini alıkoymaktır". Bir başka ifade ile "[t]arihsel maddeci, *historisizm* batakhanesindeki 'evvel zaman içinde' adlı fahişeyle gücünü tüketmeyi başkalarına bırakır. Sahip olduğu kuvvetlerin efendisi olarak kalır: Erkekliğini tarihin sürekliliğini parçalamaya saklar." O halde tarihsel maddecinin yapması gereken, kendini galiplerin safına katma inadından ve konformist eğilimlerden kurtararak, sahip olduğu teorik ve pratik güçle tarihin sürekliliğini parçalamaya yönelmek olmalıdır. Bu bağlamda tarihsel maddeci hiç şüphesiz "mücadele içindeki ezilen sınıfın kendisidir."[12]

Benjamin ezilenler için düşüncenin tutamağını hem deneyim hem de tarihsel maddecilik dolayımıyla geliştirirken yapmak istediği, sadece düşünce parıltıları ile bir ilham kaynağı olmak değildir. Aslında o, ezilenlerin yaşamaya devam ettiği tehlikelere karşı imdat frenini çekmenin elzem olduğu bir zamanın çoktan geldiğini göstermek istemektedir. Bu yüzden yıkıcı olanı hatırlamayı imkânlı hâle getirmenin yolunu döne döne arar, tam da bu nedenle tarihsel maddeciliğin ne olduğunu sık sık hatırlatır.

Ezilenler İçin Tehlike: Kitle Kültürü ve Modanın Eleştirisi

Benjamin "yangın alarmı" fragmanında "kıvılcım dinamite ulaşmadan fitilin kesilmesi gerek"tiğini vurgular. Sınıf savaşımını basit bir galip-mağlup ikiliğine indirgemenin onu hem romantikleştirmek hem de bulandırmak olacağını düşünür ve asıl önemli olanın geç kalmadan müdahale etmek olduğunu belirler: "[İ]ktisadi ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilir her ânında (işaretini enflasyon ve zehirli gaz savaşının verdiği bir ânında) burjuvazinin tasfiyesi tamamlanmamışsa, her şey yitirilmiş demektir."[13] Bu yüzden tarihsel bilginin öznesinin tekniğin olanaklarının yarattığı yeniden üretilebilirlik çağında her an-

[12] Bu paragraftaki bütün tırnak içi ifadeler aynı yerdendir; bkz. Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001, s. 39-49.

[13] Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 71.

lamda mücadeleyi başlatması gerekir. Bu mücadelenin alanı, sadece sınırlı bir politik alan olamaz. Benjamin'e göre sanat da dâhil olmak üzere ezilenlerin lehine ortaya çıkan gelişmenin ne olduğunu anlamak açısından her insani çaba politikanın diline tercüme edilebilir hâle getirilmelidir; özellikle gündelik toplumsal hayat formları ve onların yeniden üretim pratikleri.

Yeniden üretilebilirlik çağında kitlelerin kendisi, etkinlikleri ve gündelik hayat formları ilk kez bu kadar görünür hâle gelir ve bu görünürlük bir o kadar da kolayca yönlendirilebilirdir/oyalanabilir hâl alır. Bu etkiyi anlamanın en önemli örneklerini sanat verir. Kitleler, faşizmin boyunduruğuna girerken politikanın estetize edilmesi ile karşı karşıya kalırlar, niceliksel büyüklükler karşısında dehşetengiz bir şaşkınlığa düşerler, çağdaş teknoloji ile "moral aydınlanma arasındaki uçurum"da sıkışırlar, acemi bir âşığın laf kalabalıklarına kanacak kadar kendilerinden geçerler, böylece egemenler, istedikleri zaman onları savaş alanlarına kolayca sürerler. Kitleler bütünsel hayattan koptukları, deneyim yoksulu oldukları için kitlesel bireyler içsel yaşantılarını üretebilecek yeni bir şey aramaya başlarlar. Onların imdadına "star kültü" yetişir. Kapitalizm, altında bir tür kahraman olma arzusu olan star kültü kitleleri hem aynılaştırır hem de farklılaşma içine sokar. Fakat farklılaşma da bir tür aynılaşmaya yol açar. Böylece kapitalizm altında kitlesel bireyler şeyleşme ile iç içe yaşarlar.

Bu kahraman olma arzusu, kitleleri kahramanlığa yakınlaştırmakla kalmaz, kahramanlığı kitlelere hem yeniden ürettirir hem de onun boyunduruğuna sokar. Bu demektir ki kahramanlar için sürekli yeni savaş yürürlüktedir, hem kazanmak hem de yaşamda kalmak için. Star kültü ateşi altında kitleler savaşa koşarlarken bir başka şey daha değişir. Savaş mekânsal olarak gündelik hayatın içine yerleşir, artık savaş başkaca silâhlarla yapılmak zorunda kalır. Bu silâhlar, işlevleri açısından orduların kullandıkları ile benzerdir fakat netice olarak farklı sonuçlara ulaşır; bir başka ifadeyle, bu silâhlar kazanmaya veya yaşamda kalmaya yol açar ama öldürmez ya da ölüm bir yaşama dönüşür, hep bir yeniden dirilme vardır. Ezenler açısından üretim ve tüketim veya daha fazla tüketim için üretim ile bu döngü sabitlenerek bir anlamda ebedi dönüş olarak okunabilecek bu süreç sağlanmış olur. Oysa kitlelerin, edimlerinin ve gündelik hayat formlarının anlaşılırlık kazanmasından beklenen, bunun tam tersidir.[14]

---

[14] Özellikle aşağıdaki şu iki makaleye bkz.: "Tekniğin olanaklarıyla çoğaltım çağı sanatı kült temelinden ayırdığında, sanatın özerklik görünümü de sonrasız ortadan kalkmış oldu. Sanatın böylece uğradığı işlevsel değişim ise çağın bakış açısının sınırları dışına taştı... [İ]nsan, ilk kez olarak –sinemanın oluşturduğu sonuç budur– canlı kişiliğinin tümüyle, ama bu kişiliğin kendine özgü atmosferinden (Aura) vazgeçerek etkin olmak zorunluluğuyla karşılaşmaktadır. Çünkü söz konusu atmosfer, insanın şimdi ve burada'lığına bağlıdır. Bu atmosferin bir kopyasının olabilmesi söz konusu değildir... [S]inema, atmosferin (Aura) zayıflamasına, *personality*'yi stüdyonun dışında yapay yoldan

İlk kez insanın kendinden bağımsızmış gibi gördüğü gözyaşı vadisinin kucağından tam anlamıyla çıkma vakti gelmiştir; çünkü yeniden üretilebilirlik çağında sadece sanat yapıtı *aurasını* yitirmez, kutsallık da insan ilişkilerinin bir parçası/sonucu/özniteliği gibi düşünülmeye başlanır. Dolayısıyla kutsallık, yaratılmış şeylerin arasında yerini alır. Böylece yeniden üretilebilirlik çağı insanların kendi edimlerinin gerçekliğini daha rahat kavramasına göreli bir imkân sağlar. İşte sorun da burada çıkar: Bu imkân neden büyük kitlelerin özgürleşmesi yönünde gerçekleşmez?

Bu soruya Benjamin cephesinden iki ayrı yoldan cevap verilebilir: ilki Benjamin'in ifadesiyle kitle kültürü –günümüz karşılaştırmalı edebiyat incelemeleri açısındansa popüler kültür– ve meta dünyasının işleyişinin incelenmesi üzerinden, ikincisi konformist ideolojilerin (sosyal demokrasi, burjuva parlamenter demokrasisi vb.) ezen-ezilen ilişkisi/sınıf savaşımı üzerinde kurduğu gizemleştirici etkinin incelenmesi üzerinden. Benjamin ikincisi üzerinde yoğun olarak durmaz; fakat bu durum, söz konusu konformist ideoloji incelemelerini önemsiz bulduğu anlamına gelmez. Düşünür, asıl olarak ilkine yönelir.[15] Çünkü il-

---

kurarak yanıt verir. Sinema alanındaki kapital tarafından desteklenen star kültü, kişiliğin artık çoktandır ancak bu kişiliğin mal karakteri içerisinde varlığını sürdürebilen büyüsünü konserve eder." (Walter Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2002, s. 61-68); Walter Benjamin, "Alman Faşizminin Kuramları", *Estetize Edilmiş Yaşam* içinde, çev. Ünsal Oskay, Ankara: Dost Kitabevi, 1982.

[15] Benjamin'in, kitlelerin özgürleşmesi için doğrudan politikanın politik eleştirisi yerine, dolayımlı eleştiriyi seçmesinin birkaç gerekçesi olabilir. Benjamin, tüm çalışmaları göz önüne alındığında fark edileceği gibi, meslekten bir politika kuramcısı gibi tutum ve tartışma içine girmenin tekniğini bağımsız entelektüel yaklaşımı ile uygunluk içinde görmez. Bu yüzden somut ve çözümleyici ifadelerden daha çok düşündürücü dolayımlara, özlü sözlere, diyalektik imajlara ve alegorilere başvurur. Buradaki amacı belli ki "silâhlı eşkiyalar"a benzeyen "gelip geçeni kanaatlerinden" edecek alıntılar üretmek ve bu alıntılardan oluşmuş bütünsel bir yapıyla okuru karşı karşıya bırakmaktır. Bir başka ifadeyle, bir şeyin kendisini kendi dolayımı ile eleştirmektense, bilindik olmayan yollara sapmayı, hattâ grotesk hatlara ulaşıncaya kadar bu bilinmeyen yollarda yürüyerek girift metinleri dokumanın daha yararlı olduğunu düşünmektedir. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ve Brecht'in *Epik Tiyatrosu*, onun her ne kadar hayranlıkla izlediği çabalar olsa da, kendi entelektüel varoluşu açısından ortodoks kalmaktadırlar. Benjamin'in metinlerinde ince işçilik ve birikim vardır, ele aldığı konuya doğrudan giriş yapmaz, bütün düşüncesinden damıtılmış ve bir senteze yönelik ifadelerle görüşlerini sunarak konuyu ele alır. Örneğin Benjamin hem *Pasajlar*'da hem de "Tarih Kavramı Üzerine" yazısında tarihsel maddecinin asıl derdinin ilerleme olmadığını, gerçekleşme olduğunu ve tarihsel maddecinin bu gerçekleşmeyi sağlamasının ise kesin olarak burjuva düşünce dünyasından kopmakla mümkün olduğunu ifade eder. Bu ifadeler oldukça net tutumlardır ama Benjamin külliyatına hâkim olmadan bu ifadelere sarılmak yanlış anlamaların önünü

kinde bütünsel inceleme yapma ve üretim araçlarının hem kendisini hem de içselleştirici yönelimlerini kavramak daha olasıdır. Kitle kültürü ve meta dünyasının işleyişine en yoğun vurguyu Benjamin, *Pasajlar*[16] çalışmasında yapar.

Benjamin'e göre kitle kültürü ve meta dünyası arasındaki ilişkiyi en açık şekliyle moda sergiler. *Pasajlar*'daki moda maddesine epigram olarak Benjamin iki kısa ifade seçer: "Moda: Bayan Ölüm! Bayan Ölüm!" ve "Hiçbir şey ölmez; her şey dönüştürüldü."[17] Bu ifadelere bakıldığında üç farklı kavramsal düzeyin örtülü bir bütünleştirme içine sokulduğu görülmektedir. Birincisi "ölüm", ikincisi "şeyleşme" ve üçüncüsü "şimdi ve burada" olan gerçekliğin kendisidir. Elbette bu üç düzeyin buluştuğu kavramsal düzey ise "moda"dır. Benjamin'e göre kapitalizmin kitleleri yönlendirmedeki başarısı, bu üç kavramsal düzeyi sonsuzluğun katmanları ile ilişki içine sokmasında yatar. Bu ilişki hem içselleştirici hem de dışlayıcıdır. Başka bir ifadeyle –kendisinin "diyalektik imaj" ifadesiyle– sonsuz moda tarafından savuşturulmuştur. Dolayısıyla hiçbir fikrin etkili olamayacağı kadar etkili olmak için somut ve gerçek bir yer edinmiştir: "Benim formülasyonumda: 'Sonsuz her durumda bazı fikirlerden daha çok bir elbise fırfırından uzaktır.'"[18] O halde modaya sadece bir seçim, bir tarz olarak bakılamaz. Onun doğal müttefikleri vardır. Bunlar fikirsel düzeyde "ilerleme" ve "geleceği ele geçirme"dir. Böylece moda hem ölümü ve şeyleşmeyi yaşanabilir kılar hem de şimdi ve burada'yı gelecek adına boşaltarak metaya nasıl tapınıl-

---

açabilir. Bkz. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, çev. H. Eiland ve K. McLaughlin, Harvard: Harvard Univesity Press, 2002, [N2,2], s. 460. Ayrıca bkz. bu metindeki 1. dipnot ve ek olarak; Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 73; Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 24-39.

[16] Buck-Morss'a göre Benjamin *Pasajlar* çalışmasına üç kere son vermek için derin bir kurgu içine girdi. Fakat bu çalışma tamamlanmadan kaldı. *Pasajlar* projesi mevcut yapısı ile incelendiğinde Benjamin'in kitle kültürünü çözümlemeye olan ilgisinin boyutlarını görmek mümkündür. Benjamin borsadan aylaklığa, ışıklandırma biçimlerinden rüya evlere, modadan pasajlara, fahişelikten komplolara, can sıkıntısından barikat savaşlarına hemen hemen 19. yüzyıl Parisi'nin bütün olgularına/olaylarına/yüzlerine bakar. Amacı 19. yüzyıl Parisi'nde kitle kültüründen en inceltilmiş kuramsal tutumlara kadar bütünlük taşıyan bir yapıt ortaya koymaktır. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, s. 958-1015; Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 66.

[17] İlk ifade Giacomo Leopardi'nin "Moda ve Ölüm Arasında Diyalog" makalesinden, ikinci ifade ise Honoré de Balzac'ın *Pensées, sujets, fragments*'ından; Walter Benjamin, *The Arcades Project*, [Fashion], s. 62.

[18] Walter Benjamin, *The Arcades Project*, [Fashion], [B3,7] s. 69. Moda ve özellikle metaların dilinin sanat, özgürleşme, faşizm, bireyselleşme ile tüketim arasındaki bağını tartışmak için bkz. Wolfgang Fritz Haug, *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, çev. Metin Toprak, İstanbul: FelsefeLogos Yayınları, 2008.

ması gerektiğini öğretir. Bu öğretme, istek ve arzu makineleri gibi çalışan araçlarla gerçekleşir: dünya fuarları, rüya şehirler, rüya evler, aynalar, panaromalar, iç mekân düzenlemeleri, pasajlar, yenilik dükkânları, eğlence mekânları, ışıklandırma biçimleri, sokaklar, koleksiyoncular, fahişeler, demir ve camdan devasa yapılar, otomatlar, oyuncaklar, yeniden üretim teknolojileri...

Benjamin'in *Pasajlar*'da döne döne bu araçların neden açıklamasını yapmaya çalıştığı artık daha net görülebilir. Aslında onun yönelimi, tam da modanın filozoflar açısından kayda değer yanından gelmektedir: "Filozof için, moda hakkındaki en ilgi çekici şey modanın olağandışı öngörüleridir. Sanatın – örneğin resimlerde– algılanabilir gerçekten önce geleceği, yıllardır çok iyi bilinmektedir. Sokakları veya odaları, teknolojiden önce ateş renklerinin bütün türlerinde parlatılmış, aydınlatılmış işaretlerin ve diğer düzenlemelerin aracılarıyla görmek olasıdır; moda gerçekten böyle bir aydınlık altında onları kurar. Üstelik, kesin bir şekilde uzaktan gelmiş olan bireysel sanatçının duyumsallığı *grand dame*'dan gelir."[19] Yani Benjamin'e göre, modanın gelecek hakkında sahip olduğu koku alma gücü, ona önemli bir kuruculuk hazırlar. Benjamin modanın işaret ettiği şeye yöneldiğinde, modanın sadece egemen söylemin yanında saf tuttuğunu görmez, aynı zamanda onun saklı olarak sunduğu işaretleri de görür. Bu işaretler hem pervasız bir açıklık hem de manipülasyon içermektedir.[20] Benjamin bir modernist olarak, Marx gibi, bu açıklığın yıkıcı ve yaratıcı gücüne yönelerek ezilenlerin tehlikeyi nasıl ortadan kaldıracağını göstermeyi umar. Tekrar bu bölümün başında sorulan soruya dönerek, kitlelerin ortaya çıkması ve metaların dilinin çözülmesi başarıldığı halde, nasıl oluyor da bu bir imkân olarak "büyük kitlelerin özgürleşmesine dönüşmüyor"u cevaplamak artık biraz daha mümkün görünmektedir.

Modanın fikri ile pratik araçlarını ve düzeylerini açıklığa kavuşturmak Benjamin için, hem var olan yönlendirmeleri/gizemleştirmeleri hem de kitle kültürünün nasıl işlediğini anlamayı kolaylaştırır; fakat bu, bir aş(ıl)maya yol açamaz. Çünkü burada çok geçmeden gerçekleşmesi gereken bir devrime ihtiyaç

---

[19] Benjamin, *The Arcades Project,* [Fashion], [B1a,1] s. 63.

[20] "Masal âlemi olarak dünya fuarlarının verdiği mesaj, kitlelere bir devrim olmadan da toplumsal ilerlemenin olabileceğini vaat etmesiydi. Öyle ki fuarlar uzlaşmaz sınıf çatışmalarının olduğunu bile inkâr ediyordu. İşçilerin kendi heyetlerini seçmelerine izin verildiğinde bile, bu tür bir proleter meclisin potansiyel devrimci sonuçları yukarıdan müdahale ile halledilliyordu... [K]entsel 'yenilenme' projeleri şeyleştirmenin klasik bir örneği olarak, toplumsal ilişkileri değiştirmeden binaların ve sokakların –mekândaki nesnelerin– düzenlenişini değiştirerek toplumsal ütopya yaratmaya çalışıyordu. Haussmann'ın yönetiminde okullar ve hastaneler inşa edildi, kente hava ve ışık girdi, ama bu suretle uzlaşmaz sınıf karşıtlıkları ortadan kaldırılmış olmadı, yalnızca üstleri örtüldü" Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği,* s. 106-107.

vardır. Bu devrimin politik araçları zamanı kesintiye uğratmak, ilerleme ya da geleceği ele geçirme adlı treni rayından çıkarmak zorundadır.

Ezilenler İçin Tarih: Şiddet ve Hukukun Eleştirisi

Benjamin "Tarih Kavramı Üzerine"nin (1940) ilk tezinde satranç oynayan ve mutlaka kazanan bir otomattan söz eder. Bu otomatın felsefi bir karşılığı olarak tarihsel maddeciliği görür ve tarihsel öznenin kazanmasına yol açacak bu felsefi kuklanın "her oyuncuyla çekinmeden" karşılaşabilmesi için "yeter ki bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmete" alması gerekir.[21] Aynı yaklaşımı Benjamin, gençlik yıllarında kaleme aldığı "Din Olarak Kapitalizm" (1921) makalesinde de işler; henüz tarihsel özneden ve tarihsel maddecilikten söz açmasa da, kapitalizmin neden kazandığını din nosyonu ile birlikte açıklamaya çalışır. Kapitalizm, Max Weber'in gösterdiği gibi, sadece dinî bir bakıştan çıkmamıştır, kendisi bizzat dinsel olarak bir fenomendir. Benjamin'e göre kapitalizm bir tür "saf tapınma dini"dir (*kultreligion*), tamamen çalışmaya ayarlanmış bir tapınma içerir ve bu tespit, bütünüyle kapitalizm dininin tahrip edici niteliklerle donanması anlamına gelmektedir.[22] Benjamin'in kapitalizm ile din arasında kurduğu bu ilişki, Marx'ın din ve kapitalizm arasında kurduğu işlevsel ilişkiye de benzetilebilir. Marx'a göre kapitalizm her ne kadar dinsel bir kökene sahip değilse de, tahrip edici bir çalışma ve şeyleşmeye yol açarak dinin gözyaşı vadisinin dünyevi bir şekilde yeniden üretilmesini sağlar; ama bu kez bu gözyaşı vadisinde –Benjaminci bir ifadeyle– halesini yitirmiş kitleler, –Marxçı bir ifadeyle– büyüsü bozulmuş dünyanın kitleleri yaşamaktadır.

Marx ve Benjamin sadece kapitalizme dair kurdukları bu benzerlikle ortaklaşmazlar; aynı zamanda kapitalizmin yaşayan ölüsünün/metasının nasıl çözümlenmesi gerektiği konusunda farklı yollardan sonu gelmeyen çalışmalara başlamış olmakla da ortaklaşırlar. Marc Nucleous onların kapitalizm eleştirisini ölümün ekonomi politiği açısından tartışır. Nucleous'a göre "kanlı sermaye birikimi", "canlı ve ölü emek", "kurtuluş" veya "ölüleri gömmek neden gerekli-

---

[21] Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 39. Ayrıca tarih kavramının çözümlemesi için bkz. Erdağı, B. ve Mehmet Dinçer, E., "Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı", *Praksis*, sayı: 17, 2007, s. 173-192; Michael Löwy, *WalterBenjamin: Yangın Alarmı*, çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Yayınları, 2007.

[22] Walter Benjamin, "Capitalism as Religion", *Selected Writings – I (1913-1926)* içinde, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (yay. haz.), Cambridge: Harvard University Press, 1996a. Ayrıca bkz. Michael Löwy, "Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber", *Historical Materialism*, sayı: 17, 2009, s. 60-73.

dir" temaları onları kolayca yan yana getirmekle kalmaz, aynı zamanda ortak bir düşünsel anlayışın ve tehlike düşüncesinin sahibi olduklarını da gösterir. Gerçekten de okuma konusunda hiçbir sınır tanımayan Benjamin her ne kadar çok sınırlı sayıda Marx çalışması okumuşsa da, Marx ile sadece görünen yüzeylerde değil, kullandıkları bazı imgelerde de ilginç bir şekilde benzeşir. Örneğin Marx'ın ekonomi-politik yazılarında özellikle de *Kapital*'de sürekli dile getirilen "vampir" imgesi ile Benjamin'in yazılarında yeni bir anlam kazanan *Kreatur* imgesi belirli bir zorlama ile yan yana getirilebilir. Ancak getirildiğinde görülecektir ki her iki imge de doğal tarih karşısında kanla kurdukları sıcak temas nedeniyle başka bir benzerlik oluştururlar. Hatırlanırsa, Marx, vampir imgesini hem kanlı sermaye birikim yasalarını hem de metalar dünyasının ölümsüz ölümlülüğünü ifade ederken kapitalisti işaret etmek için kullanır. Vampir Gotik döneme özgü sömürgen bir mahlûktur ve kan emdikçe (canlı emeği) ve emdiğini kendine (sermaye-ölü emek döngüsüne) kattıkça ölümsüzleşir. Benjamin ise *Kreatur* ifadesini, sadece bir yaratıcının aktivitesi olduğu kadarıyla dünyanın bütünlüğünü ortaya koyan mahlûku işaret etmek için kullanmaz; aynı zamanda bu ifadeyi, Batı felsefesinin tanımladığı insancıllığın ve/veya insanın sınırlarını aşan mitik suç, amaçsız melankoli, vahşi (*inhuman*), sefil doğa, hayvansallık ve tutkuyu da hesaba katan bir alanın içinde düşünür. *Kreatur*'un yıkıcı/yaratıcı ve kendi sömürgen varlığına hapsolmuş acımasız kapitalistlerin dünyasında ya da burjuva kapitalizminde anlamlı bir yeri vardır, belki de o dünyanın kendisi bu mahlûkun evidir. Bunun böyle olması kuvvetle muhtemeldir.[23]

Nucleous, ayrıca Marx'ın ölüm, komünizm ve kurtuluş ifadeleri[24] ile Benjamin'in döne döne tarihsel maddeciliğe görevini hatırlatan, mesiyanik zamanla ilişki içinde devrim çağrısı yapan ifadelerini birbirini tamamlar görmektedir. Benzer bir yaklaşımı Beatrice Hanssen de benimser. Hanssen, Benjamin'in

---

[23] Benjamin'in "Kader ve Karakter", "Şiddetin Eleştirisi", "Alman Faşizminin Kuramları", "Yıkıcı Karakter", "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" ve *Alman Barok Dramının/Yasoyununun Kökeni* gibi çalışmalarında *Kreatur*'un izini sürmek mümkündür. *Kreatur*, Ortaçağ Almancası'ndaki *Geschöpf* ile Latince'deki *creatura* sözlerinden beslenen, varlık ya da mahlûk anlamına gelen bir ifadedir. Çoğunlukla teolojik nitelikli kullanılır. Fakat teoloji nasıl ki Ortaçağ'da her şeyi kendi hizmetine soktuysa (*ancilla theologiae*), Benjamin de tam tersine teolojinin ifadelerini kendi çalışmalarında politikanın hizmetine sokar. Bkz. Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History: of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley: University of California Press, 2000, s. 103-108.

[24] "[M]etalar aracılığıyla birisinin yaşamı arzulaması, ölüm aracılığıyla yaşamı arzulamaktır... [M]etaların döngüsü böylece, ölüm-dışı özerk hareket olur... [K]omünizm ölü emek (sermaye) yasasından canlı emeğin (duyumsal insan varlığının) özgürleşmesinden ibaret olacaktır" (Mark Nucleous, *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*, Cardiff: University of Wales Press, 2005, s. 54-55).

gerçek insancıllık anlayışını, Marx'ın *Yahudi Sorunu, 1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları* ile *Kutsal Aile* gibi erken dönem yapıtlarında geliştirilmeden kalmış Feuerbachçı maddeci antropolojiyle karşılaştırır ve Benjamin'in gerçek insancıllığının, Marx'ın erken dönem yapıtlarındaki insancıllıkla benzeştiğini ifade eder. Marx insan hakları ile soyut politik insanın hakları arasında ayrım yapar ve sivil toplum içindeki bu çatışmayı daha sonraki yazılarında insan emeği ve "gerçek yaşam" aracılığıyla tartışmaya çalışır. Benjamin ise özellikle "Karl Kraus" makalesinde (1931), tam da Marx'ın çatışmayı çözmek istediği alanda klasik insancıllığın yollarına sapmadan "gerçek insancıllık" aracılığıyla insanı tartışır. "Karl Kraus" makalesinde üç alt başlık; *Allmensch, dämon, unmensch* vardır ve bunlar gerçek insancıllığın anlaşılması açısından oldukça önemlidir. *Allmensch* (*vollmensch*) kozmik insan anlamına gelir ve Weimar dönemi Almanyası'nda oldukça yaygın kullanıma sahiptir. *Dämon* (*untermenschlich*) şeytan figürüdür ve sefil doğayı, mitik suçu, duyumsallığı temsil eder. *Unmensch* ise devrimci itkinin bedenleşmesidir. Bu anlamıyla anarşistçe bir enerjiyi barındırır. "–Goethe denemesine çok benzer olarak– üç parçalı bir modele göre yapılanmış Kraus çalışması, üç tip arasındaki diyalektik çatışmayı sergiler, –karalamalarının birinde Benjamin'in işaret ettiği gibi– *Allmensch*'in yanlış adaleti, yerini *Unmensch*'in anarşist adaletine bırakmalıydı."[25]

Tam da bu noktada artık Benjamin'in şiddet eleştirisine ve buna bağlı olarak hukukun neyi temsil ettiğine geçmek imkânı vardır. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" makalesinde (1921) Benjamin mitik ve mesiyanik iki tür şiddetten söz eder. Mitik şiddet, yasalar koyup sınırlar çizer, bu nedenle kefaret talep ederek çıplak hayat üzerinde ölümcül bir buyurganlığı yaratır. Mesiyanik şiddet ise mitik şiddetin yasa ve sınırlarını, kefaret talep eden ve çıplak hayatı ölümcül bir buyurganlıkla tahakküm altına alan varlığını ortadan kaldırır. Yani ne mevcut mitik şiddet olgusunu yıkıp kendini onun yerine konumlandırır ne de kendi ontolojik konumuna sahip çıkmak adına mitik şiddetin eleştirisini yapmadan varlığını naif bir konumdan sürdürür. Benjamin tam da bu ikisini aşan bir üçüncü yol bulur. Mesiyanik şiddetin açacağı bu üçüncü yol, ezilenlerin kendi istisnalarını yaratmalarına, zamanın sürekliliğinin kesintiye uğramasına ve sınıflar arasındaki çatışmayı/sömürüyü ölümsüz ölümlü olarak normalleştiren konformist tüm ideolojileri mahkûm etmeye yarar. Çünkü hem doğal hukuk sisteminde hem de pozitif hukuk sisteminde, kurucu ve koruyucu yasa olarak mitik şiddet devletin (egemen hukukun) tekelindedir. Modern hukuk devleti, şiddet kullanımını bir tür araç-amaç meşruluğuna indirger, bu da ona

---

[25] Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History.*, s. 115. Bkz. Walter Benjamin, "Karl Kraus", *Selected Writings – II (1926-1934)* içinde, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (yay. haz.), Cambridge: Harvard University Press, 1999.

haklı ya da haksız amaçların gerçekleştirilmesi açısından araçların kullanımını yargılama imkânı verir. Bir başka ifadeyle, modern hukuk devleti hem şiddet üzerindeki tekelini korur hem de onu yayar. Fakat burada devlet, özellikle liberal devlet, şiddetin hem görünmez kılınmasını hem de sürdürülmesini sağlamaya çalışır. Bunun için kamu hukuku açısından bazı hakları ve iktidar-dışı şiddet alanlarını ilân eder.

Benjamin, devletin bu tutumuna karşı çıkan devrimci şiddetin, şiddet sarmalını kırmaya yetmeyeceği kanaatindedir. Bu yüzden Georges Sorel'in önerdiği siyasi ve genel proleter grevden ikincisini geliştirmenin gerekliliğini savunur. Çünkü genel proleter grev modern hukuk devletinin şiddeti gerekçelendiren hukuki iradesini ortadan kaldıracaktır.[26] Aslında akla başka bir soru gelebi-

[26] Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 19-42. Aykut Çelebi'nin derlemesini yaptığı çalışma, Benjamin'in şiddet hakkındaki görüşlerini tartışmak açısından Türkçe'de derli toplu ve bir ilk çalışma olması açısından oldukça önemli. Çelebi, Benjamin'i şiddet üzerine çalışma yapmaya yönlendiren/esin oluşturan tarihsel ve toplumsal ortam ile entelektüel katkıları belirlerken Georges Sorel (*Şiddet Üzerine Düşünceler*), Charles Péguy'e ve Erich Unger (*Siyaset ve Metafizik*) adlarını anar. Söz konusu düşünürlerin hepsi kendi dönemlerinde oldukça ses getirmiş eserlere imza atarlar. Sorel, Benjamin'e, özellikle mesiyanik şiddet kavramsallaştırmasını yaparken önemli imkânlar sağlar. Çelebi makalesinde mesiyanik şiddet ifadesinin teolojik gönderimlerine sahip çıkarak, mesiyanik şiddet ifadesinin yerine "ilahî şiddet" ifadesini kullanır, hattâ "ilahî şiddet"i, "her ne kadar başlangıçta kavranması güç olsa da, insan kültürünü ve insan ilişkilerini yenilemeye muktedir ama bunu araçsallaştırmadan yapan hayatın kendisine dairdir" diye tanımlar ve ilahî şiddeti betimlemeye şöyle devam eder: "Yasa yapma ve koruma kısır döngüsünü ayakta tutan muzaffer şiddetin kendi içindeki çürüme potansiyelini ve buna kısa devre yaptırıp ortadan kaldırma iradesini müjdeleyen aşkın bir güçtür." ["Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 267]. Çelebi, Benjaminci mesiyanik şiddeti daha sonra da "anarşist bir siyasal teoloji" olarak belirlemeyi sürdürür. Bu noktada Çelebi yaygın olan bir yaklaşımı benimsemiş görünmektedir. Ancak Benjamin teolojinin kavramlaştırmalarını ya da kimi alegorik ifadelerini kullanırken, bunları çağdaşlaştırma, restore ya da reforme etme girişimiyle ele almaz, daha çok mevcut egemen iktidar ilişkileri ile bunlara karşı mücadele eden devrimci yaklaşımlar arasında/içinde ortaya çıkan sarmalı, "düşmanın kazanmasına devam etmemesi için kesintiye uğratmak isteğiyle tercih eder. Çünkü söz konusu teolojik ifadeler (mesih, *Kreatur*, Angelus Novus, vb.) hem geleneğin gücünü arkasına alan hem de geleceğin değil geçmişin hesabını gören bir şimdinin, program önermeden müdahaleye imkân tanıyan kavramlarıdır. Göreli olarak Benjamin'in ilk makalelerinden sayılabilecek "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine"de (1918) de, din ve felsefe arasındaki ilişkiye dikkat çekilir ve din ile Tanrı'ya karşı felsefenin lehine bir çözüm arayışı dillendirilir. Çünkü asıl olarak buradan kazançlı çıkacak olan, Çelebi'nin de işaret ettiği gibi, "hayatın kendisi" olacaktır; böylelikle "deneyimin bütünlüğü" de sağlanmış olacaktır. Walter Benjamin, "On Programme of

lir: o halde mevcut modern devlet hukuku, adaleti bu hukuk ve şiddet sarmalı içinde Benjamin'e göre nasıl sağlamaktadır? Benjamin bu soruya polis gücünün hem koruyucu hem de kurucu şiddete sahip olması nedeniyle, mahkemelerin hem zanlıyı hem de mağduru aynı dil ve kurallarla konuşmaya zorlaması nedeniyle, normatif yasanın formel dilinin adalet arayışına yol açacak içerikten yoksun olması nedeniyle olumsuz yaklaşır. Yani Benjamin'e göre modern devlet hukukunda adalet sağlanamaz. O halde adalet nasıl tahsis edilecektir?

Benjamin ne *Pasajlar* çalışması boyunca yayımladığı makalelerde ve derlediği notlarında, ne de en son makalesi "Tarih Kavramı Üzerine"de adaletin gerçekleşmesi için bir reçete sun(a)maz fakat bunun gerçekleşme koşullarını ifade eder. Her şeyden önce adalet için, ezilenlerin kendi hayatlarına dair vermeleri gereken kararları ertelemedikleri bir şimdiye ve o kararın bir müdahaleyle somutlaştığı/politik eyleme dönüştüğü bir âna ihtiyaç vardır. Tarih hem metafiziksel bir temele sahip olmadığı hem de *a priori* bir bilme ile düşünülemeyeceği için, toplumsal olanın çelişkileri ve şimdinin tarihsel öznesinin kendi politik eyleminin hayata katılma biçimiyle şekillenir. Böylece tarih, adaletin tahsis edilmesine hem esin hem de mekân sağlar. Tarih romantik bir olanaklar varlığı ve kendi başına var olan bir gerçeklik olmadığına göre, tarihsel maddecinin/tarihsel öznenin adaleti yaşamak ve mutlaka kazanmak için ilerleme ve teleoloji içinde bir bütün düşünce olarak kavranan tarihsel zamanı parçalaması, başka bir deyişle askıya alması gerekir.

Sonuç

Benjamin, burada tartışılmayan ama modern politika felsefesinin yoğun olarak ilgilendiği "teknoloji", "ütopya", "şok yaşantısı" türünden temaları da mercek altına almıştır. Burada bunlara Buck-Morss'tan bir alıntıyla değinmekle yetinilecektir:

> Walter Benjamin'in modern deneyimi kavrayışı nörolojikti. Bu kavrayışın merkezinde şok vardı. Benjamin Freud'un, bilincin şoku onun bellek üzerinde kalıcı bir iz bırakacak kadar derinlere nüfuz etmesini önleyerek bertaraf ettiği hipotezinin "verimliliğini", bu hipotezi "Freud'un aklındakilerden çok uzak durumlara" uygulayarak araştırmak istiyordu. Freud savaş nevrozuyla, "mayın şokuyla" ve I. Dünya Savaşı'nda askerlerin başına musallat olan felaketlerle ilgileniyordu. Benjamin ise muharebe meydanındaki bu şok deneyiminin modern hayatta "norm" hâline geldiğini iddia ediyordu. Bir zamanlar bilinçli düşüncenin vesilesi olan algılar artık bilincin bertaraf etme-

---

Next Philosophy", *Selected Writings – I. (1913-1926)* içinde, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (yay. haz.), Cambridge: Harvard University Press, 1996b, s. 105.

> si gereken şok itkilerinin kaynağı olmuşlardı. Bu savunma refleksi en belirgin olarak, (Benjamin burada Marx'tan alıntı yapar) "işçilerin kendi 'hareketlerini bir otomatın tek biçimli ve kesintisiz hareketi' ile eşgüdümlemeyi öğrendikleri" fabrikada görülüyordu. "İşçinin iradesinden bağımsız olarak, üzerinde çalışılmakta olan nesne onun eylem menzilinin içine girer ve ondan aynı ölçüde keyfî şekilde uzaklaşır." Burada sömürü ekonomik değil, bilişsel bir kategori olarak anlaşılmalıydı. İnsan duyularının hepsini tek tek örseleyen fabrika sistemi, emeği "deneyimden tecrit edilen" işçinin hayal gücünü felç ediyordu; belleğin yerini koşullu tepki, öğrenmenin yerini "idman", becerinin yerini tekrar alıyordu: "Pratik hiçe sayılır."
>
> Modern teknoloji koşullarında estetik sistem diyalektik bir tersine çevrilmeden geçer. İnsan duyuları gerçeklikle "temasta" olma tarzı olmaktan çıkıp gerçekliği karartmanın bir aracına dönüşür. Estetik –duyusal algı– anestezi hâline, duyuların bilişsel kapasitesinin uyuşması hâline gelir ve bu uyuşma kendini koruma söz konusu olduğunda bile insan organizmasının siyasi tepki verme gücünü ortadan kaldırır. "Deneyimlemeyi geride bırakmış biri", diye yazar Benjamin, "artık... kara gün dostunu... can düşmanından ayırmaktan âcizdir."[27]

Benjamin "şok yaşantısı" ile "teknoloji"yi, "gündelik hayatın hayhuyu" ile "tarihsel öznenin estetik ve politik konumu"nu diyalektik imajlar içinde bütünsel bir perspektif yaratacak şekilde ifade eder. Bu imajların birbirine paradoksal bir şekilde kusursuz eklemlenmesi, şimdiye kadar Benjamin'in ezilenlerin perspektifinden geliştirdiğini iddia ettiğimiz; "fikir", "tehlike" ve "tarih" kavrayışlarına benzemektedir. Bu makale için belirlenen oylum ölçüsünde, "deneyim ve tarihsel maddeciliğin eleştirisi", "kitle kültürü ve modanın eleştirisi", "şiddet ve hukukun eleştirisi" dolayımları aracılığıyla Benjamin'in politika felsefesi tarihi açısından tutumu belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

Hem bu makaledeki açıklamalara hem de Benjamin'in külliyatına ve ondan esinlenen literatürlere bakıldığında, sonuç olarak bir değerlendirme yapılması istenirse şunlar ifade edilebilir: okurun, Benjamin'den, politika felsefesi tarihine Platon, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Locke, Marx gibi açık, özgün, sistemli ve bütünsel bir katkı yapmasını beklemesi yerinde olmaz ya da oldukça aşırı bir beklenti olur. Ancak gene de okurun Benjamin'in politika felsefesi tarihi açısından etkisiz biri olmadığını da bilmesi gerekir –ki asıl olarak bu makale böyle bir iddianın somutlaşması amacını taşımaktadır.

Benjamin, tarihi ve maddeciliği, Marx gibi, düşünmenin/politikanın merkezine yerleştirmiş ve ondan farklı olarak, toplumsal ilişki biçimlerinin gündelik

---

[27] Susan Buck-Morss, *Rüya Âlemi ve Felaket*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 118.

formları ile daha kadim imajları arasındaki benzerlikleri birlikte ele almış, tarihin sürekliliğini kesintiye uğratmanın –hatıranın ve hafızanın– tarihsel özneye nasıl bir yaşam olanağı katacağını göstermiştir. Benjamin için toplumsal olanın düşünsel olana önceliği ve belirleyiciliği; onun, tarih, teoloji, estetik gibi alanları da diyalektik yaklaşımla yeniden politikanın hizmetine sokmasına yol açmıştır. Fakat politikanın hizmetine alınan farklı alanların bilgisi bir tür politika için kurban adamaya dönüşmemiştir. Benjamin, asla kaba veya ortodoks bir kendinden geçme ile politikayı hayatın içine yerleştirmemiştir. Bu da onu, çağdaş Marksist düşünürlerden ayırmış ve Marx'ın burjuva toplumu eleştirisinin geliştirilmeye ihtiyaç duyan damarlarını canlandırmıştır.

Kaynakça

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Adorno, Theodor W., *Walter Benjamin Üzerine*, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2004.

Adorno, Theodor W. ve Benjamin, Walter, *The Complete Correspondence*, Henri Lonitz (yay. haz.), Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Benjamin, Walter, "Alman Faşizminin Kuramları", *Estetize Edilmiş Yaşam*, çev. Ünsal Oskay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1982.

Benjamin, Walter, "Capitalism as Religion", *Selected Writings -I (1913-1926)* içinde, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (yay. haz.), Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Benjamin, Walter, "On Programme of Next Philosophy", *Selected Writings -I (1913-1926)* içinde, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (yay. haz.), Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Benjamin, Walter, "Karl Kraus", *Selected Writings -II (1926-1934)* içinde, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (yay. haz.), Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Benjamin, Walter, "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Benjamin, Walter, "Tek Yönlü Yol", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Benjamin, Walter, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Benjamin, Walter, "Baudelaire'de Bazı Motifler", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Benjamin, Walter, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Benjamin, Walter, "XIX. yüzyıl'ın Başkenti Paris", *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2002.

Benjamin, Walter, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2002.

Benjamin, Walter, *The Arcades Project*, çev. H. Eiland ve K. McLaughlin, Harvard: Harvard Univesity Press, 2002.

Benjamin, Walter, "Deneyim ve Yoksulluk", *Parıltılar* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2003.

Benjamin, Walter, "Zentralpark", çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, sayı: 52, 2007.

Benjamin, Walter, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Buck-Morss, Susan, *Rüya Âlemi ve Felaket*, çev. Tuncay Birkan, İst.: Metis Yay., 2004.

Buck-Morss, Susan, *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Cadava, Eduardo, *Işık Sözcükleri*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Çelebi, Aykut, "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Erdağı, Bora ve Dinçer, Mehmet E., "Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı", *Praksis*, sayı: 17, 2007.

Ferris, David S. (yay. haz.), *Walter Benjamin: Theoretical Questions*, California: Stanford University Press, 1996.

Hanssen, Beatrice, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley: California University Press, 2000.

Haug, Wolfgang Fritz, *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, çev. Metin Toprak, İstanbul: FelsefeLogos Yayınları, 2008.

Jacobs, Carol, *In the Language of Walter Benjamin*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999.

Kardeş, M. Ertan, "Walter Benjamin", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler -I* içinde, Çetin Veysal (yay. haz.), İstanbul: Etik Yayınları, 2009.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Kitap, 2007.

Löwy, Michael, "Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber", *Historical Materialism*, sayı: 17, 2009.

Lunn, Eugane, *Marksizm ve Modernizm*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Alan Yay., 1995.

McRobbie, Angela, *Postmodernizm ve Popüler Kültür*, çev. Almıla Özdek, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1999.

Nucleous, Mark, *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*, Cardiff: University of Wales Press, 2005.

Scheurmann, Ingrid ve Konrad (yay. haz.), *For Benjamin*, çev. Timothy Nevill, Bonn: Arbeitskreis selbstandiger Kultur-Institute e.V., 1993.

LEO STRAUSS

Funda Günsoy Kaya

Leo Strauss, "değerden-bağımsız" ve "nötr" *politika bilimi*ne karşı bir imkân ve hakiki özgürleşme etkinliği olarak *politika felsefesi*nin orijinal anlamını restore eden ve böylelikle politika felsefesini yeniden canlandıran yüzyılımızın en önemli Yahudi asıllı Alman politika filozofudur. Batı uygarlığının çatışan iki "kök"ü olarak tespit ettiği Grek rasyonalizminin ve Kutsal Kitap'a dayalı moralitenin modern politika felsefesinin telkin ettiğinin dışında, yepyeni bir tarzda anlaşılması çağrısı, Strauss'un entelektüel kimliğini ele veren temalardan biridir. Yeni bir "başlangıç" yerine pre-modern köklere "dönüş" çağrısı, modernite kritiği, spekülatif soruşturmanın politik düzenle ilişkisi, felsefenin kadim ve modern kavranışları arasındaki fark, Grek felsefesi *versus* Kutsal Kitap, Atina *versus* Kudüs, akıl ile iman, felsefe ile vahiy arasındaki ilişki, ezoterizm, *querelle des Anciens et des Modernes, philosophia versus polis, philosophia versus poiesis* gibi başka temalarla ya da problematiklerle iç içe geçerek girift bir hâl alır. Bununla birlikte, Strauss'un pre-modern düşünce biçimlerine dönüşünü motive eden şey, antikiteye duyduğu romantik özlem ya da entelektüel merakın tatmini değil, rasyonel araştırma yoluyla topyekûn kurtuluş vaat eden modern projenin çöküşüdür.

Fikirler, kurumlar yoluyla görünür hâle gelirler. Modern Batı toplumunun sosyo-politik düzeni ve kurumları entelektüel bir azınlığın benimsediği ve tarihsel süreç içinde dalga dalga tüm kesimlere yaydığı teorik ilke ve fikirlerin ürünüdür. Bu sebeple, kendisini iki dünya savaşı, soğuk savaş, toplama kampları gibi çok sayıda politik olay içinde gösterse de, modern rasyonalizmin krizi pratik değil, Batı uygarlığının ilkeleriyle ilgili olması itibarıyla teorik veya entelek-

tüel bir krizdir. Strauss, modernitenin veya modern rasyonalizmin veyahut modern ilerleme düşüncesinin krizinin, aklın ya da felsefenin klasik kavranışının keşfine götürmek suretiyle bizzat bu krizden bir çıkış yolu açacağını; Batılı modern bireyin kendisini içinde bulduğu nihilizmin, kendisinin ötesine işaret etmesi bakımından bir sıçrama noktası teşkil edebileceğini düşünür.[1] Modern rasyonalist geleneğin hakiki karakterini anlayabilmek, bu geleneğin yarattığı önyargıların ötesine geçebilmek ve modern rasyonalizmin ötesinde yepyeni bir anlam ufku kazanmak için o, tüm akademik hayatını, kadim ve modern filozofların metinlerinin geleneksel olmayan bir tarzda okunmasına ve incelenmesine adar. Doksografik türde kaleme alınmış felsefe tarihleri geçmişin büyük düşünürlerini onlardan öğrenmek için değil, onlar *hakkında* bilgi sahibi olmak için incelerler. Buna karşılık Straussçu perspektiften "büyük filozoflar arasındaki sohbeti dinleme" "en yüksek anlamda felsefe"dir. Kendi ifadesiyle "büyük filozoflar, ve büyük zihinler arasındaki sohbeti dinleme ve büyük kitapları inceleme" etkinliği, "centilmenliği mükemmelleştirme, insani mükemmeliyet" eğitimidir.[2] Bu minvalde, o, kendi görevini, büyük zihinler ile büyük zihinlerden ve büyük kitaplardan öğrenmeye hevesli olanlar arasında aracılık olarak belirler. Bu anlayışın doğal sonucu olarak, Strauss'un yazıları, Ksenephon, Sokrates, Platon, Aristoteles, Thukydides, Machiavelli, Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau gibi klasik ve modern politika filozoflarının olduğu kadar Aquinas, Farabi ve Maimonides gibi Hıristiyan, İslâm ve Yahudi Ortaçağ felsefesinin büyük filozoflarının felsefi öğretilerinin izahı ve şerhi ile karakterize olur. Öyleyse, Strauss hem bir politika filozofu hem de politika felsefesi tarihçisidir.

Strauss, aynı zamanda, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Scholem, Emil Fackenheim, Walter Benjamin, Emmanuel Levinas gibi çağdaş Yahudi düşünürler kanonu içinde önemli bir yere sahiptir. İman ile akıl, vahiy ile felsefe, Kutsal Kitap ile Grek felsefesi, Kudüs ile Atina arasındaki ilişkiyi bir *ya-ya da* ilişkisi olarak kavrayan; bu iki hasım arasındaki "temel karşıtlık"ı, "radikal uzlaşmazlık"ı veya "düşmanlık"ı tüm sentez girişimlerini boşa çıkaran yaşamsal bir "çatışma" olarak tespit ve tasdik eden[3]; üstelik

---

[1] Leo Strauss, *The City and Man* (Bundan sonra *CM*), Chicago: Rand McNally & Company, 1964, s. 2-5, 9; "Politika Felsefesi Nedir?", *Politika Felsefesi Nedir?* içinde, çev. ve notlar: Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 33; "The Three Waves of Modernity", *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (Bundan sonra AIPP), Hilail Gildin (ed.), Detroit: Wayne State University Press, 1989, s. 81-82; "Progress or Return", *Rebirth of Classical Political Rationalism,* (Bundan sonra *RCPP*), Chicago: The University of Chicago Press, 1989, s. 236-239.

[2] Leo Strauss, "What is Liberal Education?", *AIPP,* s. 316-319.

[3] Bkz. Leo Strauss, "Thukydides: The Meaning of Political History", *RCPR,* s. 72.

kendi duruşunu *apiqorsiut*,[4] yani "radikal inançsızlık" terimi ile tarif eden Strauss'u *Yahudi filozof* olarak tanımlamak, düpedüz paradoksal ya da en iyi durumda zorlama bir yorum izlenimi verebilir. Strauss'un da sıklıkla vurguladığı gibi, felsefe, her tür dogmatizmden tam zihinsel *bağımsızlık*tır ve "öz itibarıyla, hakikate sahip olmak değil; fakat hakikati aramaktır."[5] Felsefe bütünün bilgisine yönelik rasyonel bir arayış olduğu ölçüde evrensel sorularla meşgul olur. Buna karşılık, gene Strauss'un işaret ettiği gibi, tikel bir din olarak Yahudilik, felsefeden farklı bir kaynaktan beslenir. Üstelik eserlerinin çok büyük bir kısmının Yahudi temalar ve Yahudi geleneğinden ziyade felsefi gelenek hakkında olduğu dikkate alındığında, Strauss'un çağdaş Yahudi düşüncesi içindeki yerinin ve Yahudi düşüncesine yaptığı katkının izaha muhtaç bir olgu olduğu öne sürülebilir. Ancak, bütün bu itirazların tersine, Yahudilik ve "insani problemin en açık sembolü" diye nitelediği Yahudi Sorunu, Strauss için entelektüel veya akademik değil; ontolojik-varoluşsal bir sorundur ve farklı çağlarda farklı şekillerde tezahür ettiğini söylediği bu meseleyi Sokrates'ten Maimonides ve Farabi'ye, Spinoza'dan Heidegger'e uzanan bir genişlikte ele alma tarzı, Strauss'u, yalnızca politika felsefesi tarihi içinde değil, çağdaş Yahudi düşüncesi içinde de müstesna bir figür olarak görmeyi mümkün kılar.

---

[4] İbranice *apikoros*'tan türeyen *apiquorsic*, Epiküryanizm gibi bilgiye dayalı bir sapkınlık formuna işaret eder. Strauss kendi görüşlerini ateizm ile tarif etmekten ısrarla kaçınır ya da kendi "inançsızlığını" kamusal olarak ateizm adıyla ifşa etmekten imtina eder. Strauss'un ateizm yerine "inançsızlık" (*unbelieving*) terimini kullanmasının nedeni, onun kendi "inançsızlık"ının, bir örneğini *Deus sive Natura* ile Spinoza'da ve Dionysos'u Tanrı olarak kabul eden Nietzsche'de gördüğümüz "belli bir gayrı-ateizm türü" içinde yer alıyor olmasıdır. Strauss'unki "dogmatik olmayan ateizm"dir. Spinoza ve Nietzsche'nin ateizmi gibi, Strauss'un "inançsızlık"ı veya "dogmatik olmayan ateizm"i de, modern kitle toplumunun rafine olmayan ve bütüne yönelik entelektüel hiçbir yönelim içermeyen ateizmine karşıttır. "Dindar olmayan iyi bir Yahudi düşünür" insanın kendi köklerinden kopamayacağının, felsefi etkinliğinin amacı olan mükemmelleşme çabasının ancak içine doğduğu ve kişiliğinin gelişimine katkıda bulunan toplumda mümkün olabileceğinin farkındadır. O, entelektüel dürüstlüğünün gereği olarak, vahyin meydan okumasına açık olduğunu ve insanların sahip oldukları geleneksel dinî inançların yanlışlığını insani yollardan kanıtlamanın mümkün olmadığını kabul eder. Çünkü din "Tanrı'nın kendisini insana bildirmesi" imkânına dayanır ve bu imkân insani yollardan yanlışlanamaz. Bununla birlikte, felsefeyi sonu gelmez hakikat arayışı ve bütünün bilinemeyeceği kabulüne dayanan Sokratik yaşam tarzı olarak değerlendirdiği ölçüde, Strauss'un konumu ateizmle değil, agnostisizmle tarif edilebilir.

[5] Leo Strauss, "Politika Felsefesi Nedir?", *Politika Felsefesi Nedir?* içinde, s. 34.

Yahudi Sorunu ve "Teolojik Politik Problem"

"Strauss'un biyografisinde onun düşüncelerini açıklayacak hiçbir şey yoktur" diyen Allan Bloom'un tersine, onun yaşamı, entelektüel dünyasına hakiki giriş yoludur. Zira Heidegger gibi, Strauss için de, mutlak başlangıç noktası, insanın bizzat kendi yaşamıdır; yaşam, tüm bilimsel bilincin ve felsefi soruşturmanın hakiki orijinidir. Ortaçağ Yahudi Aydınlanması'nın klasik düşünürü Maimonides'in çağdaş bir takipçisi olan Strauss, "insani şeylerin düzeni"ni kendinde olduğu şekliyle anlamak istediği için, tıpkı Maimonides gibi, "Yahudi yaşamı bağlamı içinde" kalarak felsefi pozisyonunu belirler. Bundan ötürü, biz de, Strauss'u anlamaya, felsefi düşüncesinin hakiki zeminini oluşturan doğal olarak "verili" "yaşama dünyası"ndan başlayalım.

Strauss, Hessen eyaleti sınırları içinde yer alan Kirchhain'de, dinî ritüellere ve geleneklerine aşırı bağlı Ortodoks Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Başlangıçtan itibaren Strauss'un entelektüel ve politik kimliği, Yahudilik'ten özgürleşmeyi savunan liberal Yahudiler ile asimilasyona "bir tür pasif direniş" ile karşı koyan Ortodoks Yahudiler arasındaki mücadele etrafında şekillenir. Weimar Cumhuriyeti süresince Alman Yahudi burjuvazisi, *Deutschtum* (Almanlık) ile *Judentum*'un (Yahudilik) birbirine karşıt olmadığını ve Yahudilerin Alman ulusunun bir parçası olduğunu savunmuştur. Asimilasyonu savunan Alman Yahudileri ise, kendilerini aydınlanmış, evrensel ve rasyonel değerleri cisimleştiren batı kültürüne ait olarak duyumsamışlar, buna karşılık fakir göçmen Yahudilerin Alman kültürel yaşamı ile bütünleşemediklerini ve bu durumun Yahudilere duyulan düşmanlığı hızlandırdığını öne sürmüşlerdir.[6] Liberalizmin ve sekülarizasyonun Alman Yahudilerinin kültürel entegrasyonunu mümkün kılacağına inanan reformist kesimlere karşı Ortodoks Yahudi cemaatleri ise kültüre, geleneğe ve otoriteye bağlılığı yüceltmişlerdir. Bu durumda, Yahudilerin önünde, kültürel entegrasyon veya onunla aynı şey demek olan asimilasyon ile Siyonizm olmak üzere iki temel alternatif vardır.[7]

---

[6] Anthony J. La Vopa, "Jews and Germans: Old Quarrels, New Departure", *Journal of the History of Ideas*, vol. 54, no 4, 1993, s. 676; Anson Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment;* California: University of California Press, 1997, s. 27.

[7] Leo Strauss, "Progress or Return", *RCPR*, s. 232-233. 1920'lerde muhafazakâr Alman düşünür Ernst Jünger, eşit haklar vermek suretiyle Yahudileri Alman toplumuna entegre etme yolunun kapalı olduğunu ve nihai alternatiflerin "Almanya'da Yahudi olmak ya da olmamak" şeklinde tezahür ettiğini belirtir. Zira asimilasyon, ancak küçük bir entelektüel azınlık için söz konusu olabilir. Burada Strauss'un meseleye bakışının Jünger'inkiyle benzerlik taşıdığına dikkat çekmek istedim. Bu konuda bkz. Jürgen Habermas, "The German Idealism of the Jewish Philosophers", *Religion and Rationality.*

Strauss, entelektüel gelişiminin başlangıcında "Almanya'da Yahudi olmak ya da olmamak" sorununun, kültürel entegrasyon, asimilasyon *ya da* Ortodoksi, "Yahudilik *ya da* kültür", Ortodoksi *ya da* Aydınlanma, "*Torah* ya da *derekh eretz*" karşıtlığı şeklinde kendisini ortaya koyduğunu ve tarihsel akıl yürütme sonucunda Yahudi halkının içinde bulunduğu zor duruma doğru cevaplar veya çözümler bulunabileceğini düşünür. Ancak, bir süre sonra Yahudi olmanın ya da olmamanın bir seçim meselesi değil, bir yazgı olduğunun farkına varır ve artık temel problemin bizzat önerilen cevapların kendisinde yattığını düşünmeye başlar. Bu yeni perspektiften "Almanya'da Yahudi olmak ya da olmamak" veya Yahudilik *ya da* Aydınlanma veyahut Seçilmiş Halk *ya da* Evrensel İnsanlık sorunu, esasında, Akıl *ya da* Vahiy, Felsefe *ya da* Din, Atina *ya da* Kudüs, Grek *ya da* Kutsal Kitap, Ortodoksi *ya da* ateizm, inanç *ya da* inançsızlık şeklinde katlanarak varlığını sürdüren bir ve aynı problemin, "teolojik-politik problem"in katlarından yalnızca biridir. Öyleyse, "Yahudi problemi sosyal ya da politik bir problem olarak insani problemin en açık sembolü" olmakla birlikte, "teolojik-politik problem" Yahudi halkı ile sınırlanamayacak kadar *insani*dir. Dolayısıyla, artık onun için temel sorun, "şimdi [Yahudi] halkı nasıl yaşamalıdır?" değil; "nasıl yaşamalıyız?" sorunudur. Açıktır ki normatif "doğru yaşam" sorunu tarihsel değildir; çünkü o, tüm zamanlar ve halklar için doğru ve zamansız olan, böyle olmakla da insan zihnini tüm tarihsel sınırlamalardan ve tikel pozisyonlardan özgürleştiren felsefi bir sorundur.[8]

Ortodoksi *ya da* liberalizm bağlamında tecrübe ettiği teolojik-politik problem "Almanya'da doğan ve yetişen genç bir Yahudi" olarak "kendisini teolojik-politik çıkmazın girdabında bulan" Strauss'un soruşturmalarının ana teması olarak kalmıştır. O, erken bir yaştan itibaren, Yahudilerin Yahudi olmayan ve hattâ Yahudilere düşman bir coğrafyada kendi dinlerini ve geleneklerini, yani özgül yaşam tarzlarını muhafaza edip sürdürebilmelerine yönelik asimilasyonist-liberal çözümün Almanya'da yetersiz olduğunu müşahede etmiştir. "Yahudi Sorunu"na veya "teolojik-politik problem"e yönelik liberal çözüm, din-devlet ayrımı, özel alan-kamusal alan ayrımı ve sivil eşitlik ilkesine dayanır. Tüm dinlere eşit mesafede duran laik bir devletin teminatı konumundaki ilk ayrıma bağlı olarak varlık kazanan özel alan ile kamusal alan ayrımı, Yahudiliğin "Protestanlaşması"nı, dinin özelleşmesini veya salt bir inanç olarak bireyin *öznel*

Essays on Reason, God and Modernity, Eduardo Mendieta (ed.), Stuny Brook: State University of New York, 2002, s. 38.

[8] Strauss için felsefe "temel ve değişmez problemler"in, ebedi problemlerin bilincidir. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Bundan sonra *NRH*), Chicago: University of Chicago Press, 1963, s. 32; Michael Zank, "Introduction", *Leo Strauss: The Early Writings (1921-1932),* Michael Zank (ed.), çev. Michael Zank, USA: State University of New York Press, 2002, s. 12, 17-18.

tecrübe dünyasına havale edilmesini talep eder.[9] Bu, *kamusal* bir mahiyet taşıyan dinin anlam daralmasına uğrayarak kapsayıcı politik karakterini yitirmesi anlamına gelir. Bunun mümkün olabilmesi için, toplumsal kimliğini ve karakterini birbirine dinsel-moral bağlar ile bağlı tikel bir komüniteye aidiyeti dolayımıyla kazanan *Yahudi*nin kozmopolit, evrensel bir insanlık ailesinin rasyonel üyesi olan bir bireye dönüşmesi; Yahudilerin ikamet ettikleri uluslar içinde asimilasyona direnen ve hattâ onu imkânsız kılan dışlayıcı unsurun, yani *Yahudiliğin* ise ya topyekûn reddi (politik Siyonizm) ya Yahudi zihninin veya kültürünün tarihsel gelişiminin zirvesi (kültürel Siyonizm) olarak kabul edilmesi ya da herkesin otoritesini ve bağlayıcı gücünü teslim edeceği rasyonel bir etik'e dönüşmesi (Hermann Cohenci sentez) gerekir.

Modern dünyada Yahudiler Yahudiliği veya Ortodoksiyi muhafaza ettikleri, yani bir ulus olarak kendilerini var eden Tanrı'nın emirlerine itaat ettikleri sürece diğer uluslar içinde *par excellence* yabancı kabul edilmeye, adeta "hayaletvari" bir varoluşa mahkûmdurlar. İnsanlar hayaletlerden korkarlar ve bu korku onlara duyulan nefreti besler. Modern ulus devletler arenasında Yahudilerin hak ettikleri eşitlik, onur ve saygıya kavuşabilmeleri diğer uluslar gibi devlet kurabilmelerine bağlıdır. Yahudiliği veya Ortodoksi'yi veyahut tinsel bağımsızlıklarını koruyabilmeleri ancak bağımsız politik varoluş kazanmalarına bağlıdır. Ancak, Ortodoksiye dönüş, paradoksal biçimde, Ortodoks Yahudiliğin reddettiği Siyonist yolla mümkündür. Politik Siyonizm, "Yahudi Sorunu"nun ancak "Yahudi halkına ulus olma statüsü"nün verilmesiyle çözülebileceğini öne sürer. Yahudilerin bir ulus olarak görünür hâle gelecekleri bir devlet kurma sorununu çözme önündeki en büyük engel, milli bilinçten yoksun olmalarıdır. Yahudi Ortodoksisi, "Yahudi Sorunu"nu insani bir sorun olarak görmeyi reddettiği ölçüde ulusal bağımsızlığın ve birliğin tesisi önünde bir engel olarak durur. Dolayısıyla, Yahudiler arasında milli bilincin uyandırılması, kurtuluşun Mesih yoluyla değil, pür insani yollarla, Yahudilerin kendi çabalarıyla gerçekleşeceği inancının yaratılması ile mümkündür. Bunun için, yalnızca "insanlık ve aydınlanma" sevdasından değil, "kadim Judaea'yı restore etme rüyası"ndan da vaz-

[9] Bkz. Leo Strauss, "Preface", *Spinoza's Critique of Religion* (Bundan sonra *SCR*), New York: Shocken Books, 1965, s. 6-7; Steven B. Smith, "Leo Strauss and Modern Jewish Thought", *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy,* Michael L. Morgan ve Peter Eli Gordon (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s.149; Michael L. Morgan, "The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss's Jewish Thought", *The Journal of Religion,* vol 61, no 4, 1981, s. 348-349.

geçmek gerekir.[10] Politik Siyonizm, Yahudi Sorunu'na, dini veya Yahudiliği reddetmek suretiyle bir çözüm sunar.

Strauss'a göre, politik Siyonizm Yahudi halkının *politik* kurtuluşunu sağlamış olsa da, bunu gelenekten, Yahudi geçmişten, Yahudilik'ten kopmak pahasına yapmıştır. O "ateizm çağında, Yahudi halkının artık kendi varoluşunu Tanrı'da değil, ... kendi toprağı ve kendi devleti üstünde" temellendirmesi gerektiğini düşünür.[11] Politik Siyonizmi, Yahudiliği insani kültürel bir yaratıma indirgeyen kültürel Siyonizm yoluyla ikmal etmek de meseleyi çözmez. Kültürel siyonistlerin tersine Strauss, vahyin Yahudi halkını yarattığını öne sürer. Vahyi kültürel bir yaratım olarak düşünebilmek için, Yahudi halkını Yahudi Tanrısı'ndan ayrı olarak düşünmek gerekir. Oysaki geleneksel Yahudilik, Yahudi'nin ilksel tecrübesine dayanır. Bu, vahyin ilahî bir emir olarak tecrübe edilmesidir. O, kendisini hiçbir biçimde insan zihninin bir ürünü olarak sunmaz; tersine, o, mutlak ve koşulsuz bir emir olarak tecrübe edilir.[12] Bu çerçevede, Strauss, kültürel Siyonizm'in kendisinin bilincine vardığında dinî Siyonizm'e döneceğini yazar. Fakat "dinî Siyonizm kendisini anladığında, ilkin Yahudi inancı olduğunu ve yalnızca ikincil olarak Siyonizm olduğunu" da anlar.[13]

Strauss'un "Alman Yahudilerinin sadık rehberi" dediği Hermann Cohen, Yahudi olmayan bir dünyada Yahudiliği muhafaza etmenin liberal bir yolunu önerir. Hümanist *Bildung* idealinin takipçisi olan Cohen, Yahudilerin Yahudi olmayan bir dünyada onurlu bir biçimde yaşamaları için dinin etike dönüşmek zorunda olduğunu söylemiştir. Zira "etik erginlik durumu iken, din doğa durumudur."[14] Bu çerçevede Cohen, ilkin, vahyi yasa ile özdeşleştirerek felsefenin rasyonalitesine karşıt olduğu düşünülen Tanrı'nın vahyini muazzam bir rasyonalite ile donatır. Onun içerdiği buyruklar, irrasyonel değildir; sadece aklın ötesindedir. İkinci olarak o, yasa olarak vahiyde tüm insanlığa ortak evrensel

---

[10] Bkz. Leon Pinsker, *Auto-emancipation;* çev. D. S. Blondheim, Federation of American Zionists, 1916, s. 2-6; (html) 23 sayfalık risaleye www.jewishvirtuallibrary.org adresinden ulaşılabilir.

[11] Bkz. Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation,* Cambridge: Cambridge University Press, NY, 2002, s. 142; Steven Smith, "How Jewish Was Leo Strauss?", *Occasional Papers on Jewish Civilization, Jewish Thoughtard Philosophy,* NY: Georgetown University, 2005, s. 11.

[12] Leo Strauss, "Progress or Return", *RCPR,* s. 233; Michael L. Morgan, "The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss's Jewish Thought", s. 352-353.

[13] Leo Strauss, "Preface", *SCR,* s.6.

[14] Bkz. Leo Strauss, "Introductory Essay for Hermann Cohen", *Religion of Reason out of the Sources of Judaism, Studies in Platonic Political Philosophy,* (Bundan sonra *SPPP*), Chicago: The University of Chicago Press, 1983, s. 246.

bir moraliteyi görür. Strauss'un ifadesiyle, Cohen'e göre, "yasa ya moral yasadır ya da insanın moral eğitimine katkıda bulunmak anlamına gelir."[15]

"Aklın dini" olarak Yahudiliğin evrensel insani rasyonaliteyi cisimleştirdiği tezi, kurtuluşun da ancak evrensel bir insanlık tesis etme yoluyla mümkün olduğu yolunda Mesihçi bir gelecek modeline kapı açar.[16] Bu ideal, şimdide ya da geçmişte değil, gelecekte gerçekleşecektir. İnsanlık, ulusal ayrımların ortadan kalktığı bu ideali gerçekleştirmek için durmadan ilerlemek durumundadır. Bu Mesihçi modelin en gelişmiş felsefi ifadesi ise, Kant'ın "ebedi barış" idesidir. Uluslar arasında savaşın ortadan kalkıp yerini "ebedi barışa" bırakması, yeryüzünde evrensel bir rasyonalitenin ve bu temel üstünde evrensel bir moralitenin tesisi ile mümkündür.[17]

Strauss'a göre, ne komünist Rusya'yı ne de Hitler Almanyası'nı tecrübe eden Cohen, söylemini, insanlığın geleceğine ve modern Batı kültürünün gücüne duyduğu inançla oluşturmuştur.[18] Cohen'in tersine, tüm insanların eşit, özgür ve kardeşçe yaşayacağı evrensel ölçekte aydınlanmış toplum idealinin veya düşünün bir tiranlıkta son buluşuna tanıklık eden Strauss, ne felsefi aklın "geleneksel metafiziğin Tanrısı'nın", İbrahim'in ve Musa'nın Tanrısı'nı tahtından ederek sonsuz olanı veya bütünü kavrama ne de evrensel bir moralite sunma iddiasını ciddiye alır. Yahudilik'ten özgürleşmek, ancak, Ortodoksi'nin tüm tezlerinin gerisinde duran gizemli Tanrı anlayışının ontolojik ve epistemolojik zeminde çürütülmesiyle mümkündür. Strauss, dinin hakikat iddialarının ne bilimsel ne de felsefi açıdan çürütülemeyeceğini düşündüğü için "Yahudi olmak ya da olmamak" bireysel seçim meselesi değil, kaderdir. Bu minvalde, "teolojik-politik problem" olarak "Yahudi Sorunu" bağlamında Strauss, "politika" sorununun "Tanrı" sorunundan ayrı düşünülemeyeceğini müşahede eder. Kesinlik ve nesnellik duygusuna karşıt olarak, aşkınlığın, paradoksun, çelişkinin, kesinsizliğin ve tekinsizliğin kabulü ile karakterize olan problemin ilk parçası veya boyutu, yani "Tanrı" sorunu, esasında, tam da Alman Protestan teoloğu Karl Barth'ın ifade ettiği gibi, "insanın konuşamayacağı şeyden söz etmesi... duramayacağı yerde durması"[19] demektir. Strauss'un perspektifinden *"teolojik-politik* problem" "*teolojik-politik* çıkmaz" olduğu için Yahudi Sorunu çözülemez bir sorundur.

---

[15] Bkz. a.g.e., s. 244.

[16] Bkz. Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, s. 194.

[17] Bkz. Jürgen Habermas, "The German Idealism of the Jewish Philosophers", s. 41.

[18] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", *SPPP*, s. 168.

[19] Bkz. Douglas J. Cremer, "Protestant Theology in Early Weimar Germany: Barth, Tillich and Bultmann", *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, no: 2, 1995, s. 295.

Modern Din Kritiği ve Spinoza

Bir Weimar Yahudi entelektüeli olarak Strauss, liberal Batı demokrasilerinin krizini Yahudilerin ve Yahudiliğin krizi bağlamında tecrübe etmiştir. Bu tecrübe, ona, modern dünyada Yahudilerin maruz bırakıldıkları kötülüğün, liberal ilkeleri hükümsüz kıldığını göstermiştir. Liberal demokrasi, tüm insanların özgürlük, adalet ve eşitlik talebinin evrenselliğini savunmakla birlikte, hukukun tüm yurttaşlara eşit mesafede durmasını ve hepsini eşit bir biçimde kuşatmasını öngörür. Bu çerçevede, liberal demokrasi, Yahudi inancını bireyin özel alanı içine hapseder ve kamusal alanda bu inancın görünürlüğünü reddeder. Dolayısıyla, birey, kamusal alana taşımadığı sürece, kendi özel alanında ister Yahudi isterse anti-semitik olabilir. Strauss'a göre, bu, paradoksal bir biçimde, modern dünyada Yahudi olmanın Yahudi olmamak ile mümkün olduğu anlamına gelir.[20] Yahudilerin ve "Yahudiliğin mevcut durumunun Aydınlanma tarafından belirlendiği",[21] modern rasyonalizm ile modernitenin krizi arasında özsel bir bağ olduğu tespitinden hareketle Strauss, modern aklı epistemolojik bakımdan kritik ederek işe başlar.

Strauss için her büyük politik sorunun gerisinde büyük teolojik bir sorun vardır. *Politik* varoluş sorunu teolojik sorunla ilişkisi çerçevesinde konumlanır.[22] Bu minvalde, modern filozoflara yönelik okumaları, Strauss'a, "teolojik-politik problem"in ilk parçası veya boyutu ("Tanrı'nın Krallığı") çözümlenmeden politik problemin ("İnsanın Krallığı") çözümlenemeyeceği vukufunun modern Batı politik düşünce tarihinin özsel bir bileşeni olduğunu gösterir. Strauss'un perspektifinden Niccolo Machiavelli ve Thomas Hobbes kadar Jean-Jacques Rousseau'nun, John Locke'un, G. W. Leibniz'in, *philosophes*'un, Immanuel Kant'ın, Friedrich Nietzsche'nin, Martin Heidegger'in felsefeleri "teolojik-politik problem"e yönelik çözüm denemeleri olarak görülebilir. Bu filozoflar arasında Spinoza, gerek modern politika felsefesi tarihinde gerek Yahudi düşüncesi içinde gerekse Strauss'un düşüncesinde hem sorunun hem de soruna yönelik belli bir çözümün parçası olması sebebiyle özel bir yer işgal eder. "Modern Yahudilik hahamların Yahudiliği ile Spinoza arasında bir sentez" dir.[23] Bu sebeple Strauss, çok genç bir yaştan itibaren kendisini içinde bulduğu

---

[20] Bkz. Leo Strauss, "Preface", *SCR*, s. 6-7.

[21] Leo Strauss, *Philosophy and Law*, (Bundan sonra PL), çev. Eve Adler, New York: State University of New York Press, 1995, s. 22.

[22] Janssens, Strauss'un düşüncesindeki, bilhassa Spinoza üstüne kaleme aldığı kitabında zirvesine ulaşan bu "teolojik-politik" boyutun kaynağını Jacobi'nin felsefi mirasına bağlar. David Janssens, "The Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi and The Pantheism Controversy", *The Review of Metaphysics*, no: 56, 2003, s. 616.

[23] Leo Strauss, *SCR*, s. 27.

"teolojik-politik çıkmaz"dan kurtulmanın ancak Spinoza'nın din kritiğine yönelik bir analiz ile mümkün olabileceğini düşünür.

Strauss, başlangıçta, Spinoza'yı Hermann Cohen'inkine benzer bir yaklaşımla okuduğunu ve bu yüzden onun felsefi girişiminin doğasını tam bir açıklıkla göremediğini itiraf eder. Cohen'e göre, Spinoza, kendi Yahudi köklerine ve cemaatine ihanet ederek, *felsefi* veya *teorik* nedenlerle değil, Hıristiyan bir perspektiften Yahudiliği kritik etmiştir.[24] Strauss, Cohen'in Spinoza'nın yazılarını kaleme aldığı tarihsel bağlamı gözden kaçırdığını düşünmekle birlikte, Cohen'in Spinoza kritiğinin, hem Spinoza'nın gerçekten de Ortodoksi'yi çürütüp çürütemediği sorusunu gündeme getirmesi hem de liberal Alman Yahudilerinin Spinoza'yı ululaştıran tavrını yıkması bakımından son derece önemli olduğunu teslim eder.[25]

Herman Cohen'in sübjektif Spinoza analizinin tersine Aydınlanma karşıtı F. H. Jacobi'nin *felsefi* veya *teorik* Spinoza kritiği, hattâ Gerhard Krüger'in ifade ettiği gibi, "Jacobici dilemma ve rasyonalizm kritiği" Strauss'un bütün entelektüel yaşamının temeli olmuştur.[26] Strauss için Jacobi, Spinoza'nın din kritiğinin bizzat kendisinin sağlam olmayan bir temele; insanın gerçekliğe ilişkin bilgisinin kanıtlanamaz bir inanca dayandığını gösteren ve böylelikle Spinoza'nın din kritiğinin meşruiyetini tartışmaya açan kişidir.[27] Jacobi, rasyonalizmi nihai sınırlarına dek götürmek suretiyle ona içkin problemleri gün yüzüne çıkarmayı ve böylece onun ateist-nihilist karakterini ifşa etmeyi amaçlar. Bu süreç, insanın kendi köksüzlüğünün veya cehaletinin bilgisinin keşfi ile yeni bir dönemece girer. Strauss'a göre, Jacobi, insanın gerçekliğe ilişkin bilgisinin, son tahlilde, kanıtlanamaz bir inanca dayandığını göstermiştir. Dünyanın insan aklı ile keşfedilebilir rasyonel bir düzeninin bulunduğu anlayışı, "açık ve zorunlu bilgi" değil, bir inançtır.[28]

Modern çağ, bir yandan dinin dünyayı, insanı ve toplumsal alanı tanımlayan egemen paradigma olmaya son verdiği, diğer yandan Tanrısız seküler teolojinin yeni teolojik paradigma olarak ortaya çıktığı bir çağdır.[29] İrade sahibi insa-

---

[24] Bkz. a.g.e., s. 142-143; Eugene R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile* USA: Brandeis University Press, 2006 , s. 49.

[25] Bkz. Leo Strauss, *SCR*, s. 27-28.

[26] Bkz. David Janssens, "The Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi and The Pantheism Controversy", s. 606.

[27] Leo Strauss, *SCR*, s. 204.

[28] Bkz. Leo Strauss, *NRH*, s. 75; Kenneth H. Green, " 'In the Grip of the Theological-Political Predicament': The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss", *Leo Strauss's Thought*, A. Udoff (ed.), Lynne Rienner Publishers, 1991, s. 45.

[29] Strauss, "seküler" terimine ilişkin kavramsal çekinceleri dolayısıyla, bu süreci, sekülarizasyon terimiyle açıklamak konusunda müteredditir. O, seküler terimini nadiren kul-

nın üstünlüğünü esas alan yeni bir uygarlaşma idealini ifade eden modernleşme, hem epistemolojik hem etik-politik bir projedir. Aklı mutlak egemen güç kabul eden modern rasyonalizme asli karakterini veren şey, insani özgürlüğün önünde bir engel olarak görülen ve tüm yaşam alanlarının rasyonalizasyonunu boşa çıkaran gizemli Tanrı'nın reddidir.[30] Modern rasyonalizm, epistemolojik alanda dünyanın matematiksel-mekanik bir temelde anlaşılmasına dayanan ve bu suretle rasyonel kontrole imkân sağlayan yeni bir evren tasarımını; teolojik alanda kendi koyduğu yasal düzene riayet eden, mucize yaratmayan, bilinir bir Tanrı anlayışını; politik alanda meşruiyetini, geçerliliğini ve etkinliğini anayasadan alan, birey merkezli, sınırlı devlet nosyonunu; moral alanda dinden bağımsız, otonom bireyin kendisine koyduğu yasalarla işleyen rasyonel bir ahlâk düşüncesini doğurur.

Jacobi gibi, Strauss için de epistemoloji, etik ve politika arasında içkin bir ilişki vardır. Epistemolojik kesinlikle bilinebilir ve kontrol edilebilir bir dünya yaratma projesi, etik-politik düzeyde, Aydınlanma'nın otonomi kavramında yansımasını bulur. Radikal şüphe ilkesi ve rasyonel kanıt talebi ile desteklenen dinden ve geleneğin bağlarından özgürleşme projesi, eyleyen özneyi ahlâkın tek kaynağı hâline getirir ve aşkın olana teslimiyeti, irrasyonel olduğu gerekçesiyle reddeder. Bu noktada, Jacobi'ye göre, modern bilim ve Aydınlanma düşüncesi bir ateizm ihtiva eder ve ateizm Tanrı'ya karşı bir devrimdir.[31] Bu devrimin ardında, Descartes ve Spinoza'nın aklın metafizik despotizmine yol açan felsefeleri vardır. Jacobi için Spinoza'nın panteist evren vizyonu, "dolayımsız bir Tanrı tecrübesi imkânını" ve bunun sonucunda bireyin özgül bir dinî geleneğe bağlı kalma olanağını ortadan kaldırmıştır.[32] Spinoza'nın sisteminde, hem aşkınlığa teslimiyetin mutlak reddi hem de epistemoloji, etik ve politika arasındaki içkin ilişkinin en yetkin örneği sergilenir. Spinoza'nın sistemi, rasyonalist kibrin doruk noktasıdır ve zaten rasyonalizm insanın her şeyi kanıtlayabileceği

---

lanır. Çünkü ona göre, bu terim, dinin hakikat iddialarının çürütüldüğü ve bu temelde vahyin imkânının tüketildiği şeklinde doğru olmayan bir ima içerir. Ayrıca, ona göre, sekülarizasyon, teolojik olanın, "tinsel" ya da "eternal" olanın modifiye edilerek "zamansallaştırılması" anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, sekülarizasyon, ilahî vahyin sonuna işaret eden, teoloji alanında meydana gelmiş bir devrim değildir. Tam tersine, sekülarizasyon, "radikal bir düşünce değişimi"dir; geleneksel teolojik kavramların veya "geleneksel teolojinin modern felsefe ya da bilim tarafından yaratılan entelektüel iklime hem doğal hem politik adaptasyonu"dur. Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", s. 83; *NRH,* s. 317; Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas,* s. 236, dip. 6.

[30] Bkz. Leo Strauss, "Progress or Return?", *RCPR,* s. 267-269.

[31] Bkz. David Janssens, "The Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi and the Pantheism Controversy", s. 610-611.

[32] Bkz. Eugene R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile,* s. 22.

düşüncesidir. Rasyonel bir dünya arzusu, insanı aşan bir hakikati reddetmeye denktir. İnsandan daha yüksek bir otoritenin reddi, insanı yalnızca Tanrı'dan değil, aynı zamanda kendi cemaatinden de uzaklaştırır.[33]

Bir bütün olarak ele alındığında, Machiavelli ile başlayan modern rasyonalist gelenek, hakikati insani olandan daha yüksek bir kaynağa bağlayan, iyi, doğru ve güzelin ölçülerini kendi içinde barındıran ve bu bakımdan insani kontrolün tümüyle dışında kalan aşkınlık noktalarının reddiyle karakterize olur. Bu ret, Antiklerin en küçük ve aşağı parçasından en yükseğine tüm evrenin teleolojik bir tarzda yapılandığı ahenkli kozmik düzen anlayışının yanı sıra Ortaçağların iyi, doğru ve güzelin ölçüsünü vahiy yoluyla bildiren, insani olanı ilahî olana, daha aşağı olanı yüksek olana tâbi kılan ilahî düzen anlayışının reddidir. Yalnızca kadim politika felsefesi geleneğinden değil, aynı zamanda Kutsal Kitap geleneğinden de kopuşu imleyen modern rasyonalizm, insanı, düzenden, anlamdan ve bütünlükten yoksun güçlerin birbiriyle çarpışıp durduğu sonsuz bir kaos olan bu dünyaya anlam ve bütünlük kazandırma gücüyle donatır. İyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın tek ölçüsü, *irade* sahibi insandır. Bilgiye konu olacak değişmeden azade mutlak varlık olarak evrensel kozmik düzenin, yani ezeli-ebedi özlerden oluşan ontolojik düzenin ya da Tanrı'nın artık var olmadığı koşullar altında bütüne ilişkin bilgiden, hakikatten söz edemeyiz. Bu durumda bilgi artık insandan, insanın ihtiyaçlarından, akılsal kapasitelerinden hareketle tesis edilebilir.[34]

Strauss'un felsefesinde doğa (*phusis*), pre-modern düşünceden kopuşu anlayabilmek için anahtar terimdir. "Doğa", hem "sonsuz (*eternal*) düzeni veya "bütün"ü, hem de *nomos*un "insan iradesinden tümüyle bağımsız standart"ını ifade eder. Yani, "doğa" hem "ilk şeyler"i, hem de "bir şeyin özsel karakteri"ni imler.[35] Kadimlerce, *nomos*'un, uzlaşımsal olanın, insani dünyanın ve insanın tüm yapıp etmelerinin ölçüsü, anlamı olduğu düşünülen doğa, modern rasyonalist felsefe ve modern doğa biliminin doğuşuyla birlikte insanın egemen olacağı, bilim ve teknik yoluyla efendisi olacağı, yasa altına sokacağı bir şeye dönüştüğünde, insani yaşamın amacı (*telos*) da anlamı da değişmiştir. Doğa, insanın prensiplerini tayin edecek güç ve kudrete sahip değildir artık. Dünyayı kendi iradesince kuran insani özne karşısında doğa sadece bir nesnedir.[36]

---

[33] Bkz. David Janssens, "The Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi and The Pantheism Controversy", s. 611-612.

[34] Bkz. Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", s.86; "Progress or Return?", s. 235-240, 242-245.

[35] Leo Strauss, *NRH*, s. 83, dip. 3; Eugene R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile*, s. 59.

[36] Leo Strauss, *NRH*, s. 12, 61, 92, 119; "Progress or Return?", s. 238; "Introduction", *History of Political Philosophy*, (Bundan sonra *HPP*), L. Strauss – J. Cropsey

Doğanın epistemolojik ve ontolojik açıklamasında meydana gelen bu değişim, felsefe ile politika, teori ile pratik arasındaki kadim ilişkiyi radikal ölçüde değiştirir ve felsefenin anlamı üzerinde büyük bir tahribata yol açar. Klasik çağ filozofları, evrensel kozmik nizamın temaşa edilmesi olarak kavradıkları teoriye bilgelik, pratiğe ise basiret atfederken teorinin değiştirip dönüştürmek amacıyla pratiğe tatbikini mümkün görmemişlerdir. Zira teorinin inceleme nesnesi değişmez, gözle görülemez, olduğundan başka türlü olamayan ve duyusallıktan en uzak olan varlıklardır. Tersine, pratiğin yöneldiği bu dünya kesinlikler değil, olasılıklar üstüne kuruludur. Ancak, modern felsefeyle birlikte, artık teori kutsal düzenin temaşa edilmesi değil, düzenden yoksun, büyüsünü yitirmiş evrenin zihinsel bir faaliyet neticesinde yeniden inşa edilmesidir. Teori artık doğal olguların pasif gözlemi değil, olgular arasında mantıksal bağlar kuran fiilî çabadır. Bu çabanın, faaliyetin yegâne amacı ise güçtür, hükmetmektir. Bütün kavranamaz bir nitelikte ise, zihin ile dünya arasında bir uyum yoksa ve doğanın insandan başka ve ondan daha yüksek bir efendisi yoksa, bu durumda, bilgi artık bir amaç, en yüksek mutluluk ya da mükemmelleşme değil, insana tümüyle yabancı olduğu düşünülen doğayı anlamlı ve anlaşılır kılmanın, insanın efendisi olabileceği, hükmedebileceği bir şeye dönüştürmenin aracı olur. Teorinin pratiğe tabiiyeti veya pratiğin teori karşısında öncelik kazanması veyahut teori ile pratik arasındaki farklılığın muğlâklaşması diyebileceğimiz bu tahribatın neticesinde, teoriden veya felsefeden en yüksek yaşama biçimi olarak söz etmek anlamsız hâle gelir.[37] 1950'de Eric Voegelin'e yazdığı bir mektupta Strauss, hem felsefi hem politik olarak savunulamaz bulduğu bu durumu "tüm modern karanlığın kökü" olarak tespit eder:

> 17. yüzyıldan bu yana tüm modern karanlığın kökü teori ile praksis arasındaki farklılığın muğlâklaşmasıdır; ilkin praksisin teoriye indirgenmesine (rasyonalizm denen şeyin anlamı budur) ve sonra da artık praksis olarak anlaşılmayan praksis adına teorinin reddine yol açan bir muğlâklaşmadır.[38]

Modern doğa biliminin ve bu çerçevede mekanik bir evren tasarımının doğuşu, vahyi çürütme amacından ziyade anlaşılabilir bir evren tasarımının sağlamlığını

(ed.), Chicago: Rand McNally & Company, 1972, s. 2-3; "The Three Waves of Modernity", s. 85; "Notes on Carl Schmitt; The Concept of the Political", *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue,* çev. H. Lomax, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, s. 98-102; Solmaz Z. Hünler, "Bir Giriş Girişimi", *Politika Felsefesi Nedir?,* İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 5.

[37] Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes,* (Bundan sonra *PPH*), çev. E. M. Sinclair, Chicago: University of Chicago Press, 1952, s. 34; *NRH* s. 31-34; "An Epilogue", AIPP s. 128-129.

[38] Akt. Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas,* s. 151.

ortaya koyma amacına hizmet eder. Ancak, modern doğa biliminin yöntemleriyle bile, "dünyanın ve yaşamın anlaşılamaz bir Tanrı varsayımı olmaksızın mükemmelen anlaşılabilir olduğunu kanıtlamak" mümkün değildir. Ortodoksi'nin tezlerini bilimsel yollarla çürütme imkânı bulamayan modern filozoflar, felsefeyi, eski dünyaya karşı yeni bir dünya inşa etmenin silâhı hâline getirirler. Bu minvalde, Spinoza'nın din kritiği, insanın iyinin bilgisini kendi doğal güçleri aracılığıyla elde edemeyeceğini, ilahî aydınlanmaya, "ilahî rehberlik"e ihtiyaç duyduğunu öne süren vahiy edilmiş dine karşı yürütülen topyekûn savaşın zirvesidir.[39]

Elbette, bir *Yahudi* heretiği olarak Spinoza, Cohen'in iddia ettiği gibi, "Yahudilik'ten nefret edebilir"; ama "Yahudi halkından nefret etmemiştir." Spinoza "pek çok noktada kötü bir Yahudi olmasına rağmen", Yahudi halkının özgürleşmesinin ancak liberal demokrasiyle mümkün olabileceğini düşünmüştür.[40] Bu bakımdan o, "hem demokrat hem de liberal olan ilk filozoftu"; o, "özgül biçimde modern bir rejim olan liberal demokrasiyi kuran filozoftu."[41] Spinoza Yahudi Sorunu'na asimilasyonist bir çözüm önerdiğinden, dinî farklılıkları aşan, evrensel, homojen ve rasyonel amaçlar etrafında birleşmiş liberal bir toplumu tercih ediyordu. Zira Spinoza için liberal toplumsal düzen, aynı zamanda, en rasyonel düzendir.[42] Bunun için, "insan, kendisini, hem teorik hem de pratik bakımdan dünyanın ve kendi yaşamının efendisi kılmak zorundadır."[43] Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, böylesi bir rasyonel düzen tesis edebilmek amacıyla Spinoza, vahyi akla tâbi kılan ve bizzat onun otoritesini ortadan kaldırmak için Kutsal Kitap'ı kullanan "çok tehlikeli bir oyun" oynar; Kutsal Kitap temelinde ya da rasyonel kanıt yoluyla Ortodoksi'yi çürütmeye girişir.[44]

Strauss, Spinoza'nın dinî Ortodoksi'nin temel tezlerini (kadir-i mutlak yaratıcı olarak Tanrı'nın varlığı, mucizelerin varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü, vahyin hem mümkün hem zorunlu oluşu gibi) *felsefi* olarak çürütme girişiminin, başarısız bir girişim olduğuna hükmeder. Ortodoksi'nin tüm tezleri, "yolu bizim yolumuzla çakışmaz, zifiri karanlıkta oturmaya kararlı kadir-i mutlak Tanrı'nın" var olduğu yolundaki çürütülemez öncüle dayanır. Ancak, Tanrı'nın var olmadığı insani yollardan ve insani ölçüler içerisinde kanıtlanamaz. Akla başvurarak Ortodoksi'nin temel tezlerini çürütmek mümkün değildir. O halde, ge-

---

[39] Leo Strauss, *Philosophy and Law,* s. 28-32.

[40] Bkz. Leo Strauss, *SCR,* s. 21.

[41] A.g.e., s. 16.

[42] Bkz. a.g.e., s. 21.

[43] Leo Strauss, *Philosophy and Law,* s. 31-32.

[44] Bkz. Martin D. Yaffe, "Review: On Leo Strauss's 'Philosophy and Law'": A Review Essay", *Modern Judaism,* vol. 9, no: 2, 1989, s. 216.

nelde modern felsefenin, özelde Spinoza'nın, dogmatik ve irrasyonel olarak niteleyerek karikatürize ettikleri din karşısında felsefeyi yüceltmeleri rasyonel değil, retorik bir zeminde anlaşılmalıdır.[45] Kutsal Kitap kritiğinin gösterebildiği tek şey, kadir-i mutlak yaratıcı Tanrı'nın, vahyin ve mucizelerin insani olanın, aklın, rasyonel olanın üstünde ve fevkinde bir şey olduğudur.[46]

Modern rasyonalist gelenek, kendi temel öncülünün, yani akıl yoluyla insani olanın ötesine geçebileceği öncülünün bir irrasyonalite formu olması nedeniyle temel bir güçlükten mustariptir. Bu sebeple, Strauss'a göre, modern rasyonalizmin tam da temelinde bulduğumuz şey, "açık ve zorunlu bilgi" değildir; "açık olmayan bir karar"dır. Buradan hareketle, Strauss, modern felsefenin ve modern aklın kendisini, paradoksal bir biçimde reddettiği şeyde, yani inançta temellendirmeye çalıştığını öne sürer.[47] İnanç ile inançsızlık arasındaki karşıtlığın bilişsel, bilimsel ya da teorik değil, iki farklı yaşam tarzı arasındaki karşıtlıktan doğan *moral* bir karşıtlık olduğu düşüncesi, Strauss'un Spinoza okumasının ulaştığı çarpıcı sonuçlardan biridir. Ortodoksi'yi kabul etmek ya da reddetmek, Spinoza ya da Yahudilik nihayetinde, "açık olmayan bir karara, bir irade edimine dayanır."[48]

Aklın Yıkımı, Nihilizm ve Yahudi Rönesansı

İnsan hayatı üstünde total bir güç olduğu iddiasındaki tüm aşkınlık biçimlerini (Tanrı ve vahiy) ortadan kaldırma mücadelesine girişen modern rasyonalizm, felsefenin "kritik" ederek yeni fikirler ortaya koyma ve böylelikle mevcut toplumsal yapıyı dönüştürme gücünü bir silâh olarak kullanmıştır. Klasik rasyonalizmin tersine modern rasyonalizm, sınırsız araştırmanın veya teorik meselelerde entelektüel ilerlemenin toplumsal ve bireysel düzlemde aydınlanmaya yol açarak istikrarlı bir düzen yaratacağına ve özgürleşme sağlayacağına inanmıştır. Modern politika filozofları, yeni politika biliminin de yardımıyla, insanın doğasını değiştirmek suretiyle, insanlar arasında bölünme ve çatışma yaratan tutkudan arınmış aklı kurumlar içinde egemen kılarak ve toplumsal-politik alanı akla uygun tarzda dizayn ederek evrensel ölçekte bir Aydınlanma'nın gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir.[49] Boş inanç ve hurafe defedilmedikçe "yöneten ile yönetilenin olmadığı barışçıl bir gezegen" mümkün olmayacağı için tüm

---

[45] Leo Strauss, *SCR*, s. 18, 121, 128, 145-146, 151-156.

[46] Bkz. Leo Strauss, *SCR*, s. 28-30, 136, 142.

[47] Bkz. Leo Strauss, *NRH*, s. 75; Kenneth H. Green, "'In the Grip of the Theological-Political Predicament': The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss", s. 45.

[48] Bkz. Leo Strauss, *SCR*, s. 29.

[49] Bkz. Leo Strauss, "Progress or Return?", s. 267-269.

yurttaşların aydınlanmış olmaları gerekir. Modern filozoflar yeryüzünde evrensel barış tesis etmenin ve bu temelde çelişkilerden muaf rasyonel bir toplum yaratmanın yolunu vahyi aklın mahkemesi huzurunda yargılayıp, kesinlikten yoksun, dogmatik ve irrasyonel olduğu gerekçesiyle mahkûm etmekte bulurlar. Ancak, modern yurttaşları filozoflardan ayıran şey, filozofların *zetetic* septisizmlerinin bilgelik sevgisinden doğmuş olması ve hakikat arayışına yönelik olmasıdır. Oysa modern yurttaşlar, yalnızca aydınlanmış oldukları fakat filozof olmadıkları için, nihayetinde, dogmatik bir septisizme saplanırlar.[50]

Doğası gereği ampirik kesinlikten yoksun olan inancın akıl tarafından doğrulanması talebi, esasında, dini "alay"a alarak değerden düşürme girişimidir. Strauss, insan aklının yeterliliğini teorik olarak kanıtlayamayan ve bu temelde vahyi çürütemeyen radikal Aydınlanmacıların, en başta da Spinoza'nın Ortodoksi'yi etkisiz kılmak için etkili birer retorik silâh olarak gülme ve alayı kullandıklarına dikkat çeker.[51] Ancak, akıl tarafından doğrulanamayan her şeyi akıl dışı, bilim dışı addederek insan yaşamını rasyonalize etme çabası veya Nietzsche'nin ifadesiyle "insan yaşamının teorik analizi ... insan yaşamının kendisini imkânsız hâle getirir." Çünkü "yaşamın teorik analizi tarafsızdır ve bağlılık açısından öldürücüdür; fakat yaşam bağlılık demektir."[52] Modern insan, tam da bu yüzden, trajik bir varoluş içindedir. Zira insanı yeryüzündeki tüm canlılardan ayıran şey, değerler üretebilen ve bu değerleri amaç edinebilen bir varlık olmasıdır. Max Weber'in işaret ettiği gibi, "kişi olmanın onuru" bireyin yaşamını oluşturan inançlar ve değerler konusunda vereceği kararda yatar. Ne var ki rutinleşmiş, rasyonel ve seküler modern dünyada korunamayacak olan tam da bu nihai değerlere bağlılıktır.[53]

Modern filozoflar dini akla tâbi kılarak ampirik olanı, görülebilir ve sayısal olarak ifade edilebilir olanı kutsayan pozitivizme giden yolun köşe taşlarını döşerler. Pozitivizmin, bilimsel bilginin deney ve gözleme dayanan, metodolojik nesnellik ve kesinlik içeren yapısına aşırı vurgusu; deneye ve gözleme dayanmayan ve bu anlamda bilimsel metotla hiçbir ilişkisi olmayan bir "hakikat bilimi"ni reddi, felsefenin ve politika felsefesinin reddine özdeştir. "Bilimsel" ve "objektif" olmak adına kendisini insani politik tecrübe dünyasından ayıran, insani eylemin kendisine yöneldiği amaçlar konusunda yargıda bulunmayı 'bilim-

---

[50] Bkz. Nasser Behnegar, "The Intellectual Legacy of Leo Strauss", *Annual Reviews Political Science,* vol. 1, 1999, s. 95; Catherine Zuckert, *Postmodern Platos,* s. 184-185; Neil G. Robertson, "The Closing of the Early Modern Mind: Leo Strauss and Early Modern Political Thought", *Animus,* vol. 3, 1998, s. 9.

[51] Leo Strauss, *SCR,* s. 145-146.

[52] Leo Strauss, *NRH.,* s. 26.

[53] Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi,* çev. M. Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat, 1996, s. 185.

dışılık' addeden yeni politika bilimi, kendisini sosyal mühendislik türüne indirger.[54] Sosyal ve politik olguların "değerden bağımsız" analizinden ya da sosyal dünyayı yöneten yasaların keşfinden söz eden; fakat "insanın nasıl yaşaması gerektiği"ne ilişkin moral sorunlar karşısında sessiz kalan politika bilimi, toplumsal olarak üzerinde uzlaşılmış ortak bir iyinin varlığını imkânsız hâle getirir. Toplumların kendilerine özgü ideallerini ya da bir yaşam tarzının kendisine dayandığı ilkeleri yargılayabileceğimiz standart arayışını reddeden tarihselcilikle takviye olan bu tutum, adaleti, doğruyu ve iyiyi göreli hâle getirir.[55] Tüm değerleri aynı hizaya çekerek konformizmi besleyen bu Pozitivist-Tarihselci ittifakın *nihai* sonucu açıktır: tüm tözsel etik standartların yitimiyle birlikte, kendisi bir tercih ya da inanç nesnesi olmayan fakat tüm inançların kaçınılmaz olarak içinde yer aldığı ve tüm seçimlerimize adeta bir gölge gibi eşlik eden nihilizmin ufkunu genişletmek.

Bir arayış olarak felsefe ama yalnızca felsefe, her türlü dogmatizmden tam zihinsel bağımsızlık ruhuyla mevcut olanın, olgunun ötesine işaret ederek bütünün, yani "Tanrı'nın, dünyanın ve insanın" veya "kendi totaliteleri içinde doğaların"[56] hakiki bilgisine doğru bir yönelim ve açıklık ihtiva eder. İnsani eyleme rehberlik edecek ilkelerin bilgisini arayışla karakterize olan ve insan için "en iyi ve adil rejim" sorusundan neşet eden politika felsefesinin reddi, insan zihninin tarihsel, sosyal ve ideolojik sınırlamalardan özgürleşme imkânını ortadan kaldırır. Politika felsefesi insan ve toplum için iyi yaşamın hakiki bilgisini arayışla karakterize olduğundan, iyi ile kötü, doğru ile yanlış, adil ile adil olmayan arasındaki ayrıma hiçbir zaman kayıtsız kalamaz.[57] İnsan için doğru ve iyi yaşam tarzı sorunu, insan doğası gereği diğerlerine yönelen bir varlık olduğu için, *birlikte* doğru ve iyi yaşam tarzı sorunudur. Klasik çağ filozofları, insanın bir *zoon politikon* olduğu anlayışından hareketle, insanın kendi doğasını ancak bir iyi yaşam kavrayışı altında bir araya gelmiş olan politik bir topluluk içerisinde, diğerleriyle birlikte gerçekleştirebileceğini öne sürmüşlerdir. Klasik anlayışa göre, politik yaşam "erdem" veya "mükemmelleşme" kavramınca yönlendirilir. Politik birlikteliğin bir amacı, kendisine yöneldiği bir hedefi vardır. Bu hedef, insanın moral ve entelektüel bakımdan mükemmelleşmesi, yetkinleşmesi, kemâle ermesidir.[58]

---

[54] Leo Strauss, "Politika Felsefesi Nedir?", s. 38-53; "On Classical Political Philosophy", *AIPP*, s. 60-65, 72.

[55] Leo Strauss, "Politika Felsefesi Nedir?", s. 54-56.

[56] A.g.e., s. 34.

[57] A.g.e., s. 43-44.

[58] Leo Strauss, *NRH*, s. 127, 134; *CM*., s. 31, 49; "On Classical Political Philosophy", s. 60, 70, 74.

Klasik rasyonalitede moralite ile politika arasında tesis edilmiş bulunan bu tözsel bağın Machiavelli ile başlayan bir süreç içerisinde kopması, bir bütün olarak Batı uygarlığını sosyal, politik ve moral bir krize sürükler. Bu çerçevede, Strauss, nihilizmi, Almanya'da Nazizm'in yükselişinin ve daha genelde bireysel özgürlük, hoşgörü, sivil haklar, anayasal düzen, hukukun üstünlüğü gibi liberal değerlerin çöküşünün bir sonucu olarak tespit eder. Weimar'ın liberal entelektüelleri, pür rasyonalist ideallerinin yarattığı körlükle, hiç de nihilist olmayan *moral* bir öfke ile hareket eden genç kuşağın içinde bulunduğu durumu doğru tahlil edememiş ve gençlerin tinsel ihtiyaçlarını dikkate almamışlardır. İnsani yaşamın aşırı rasyonalizasyonu neticesinde aşkın değerlerin dünyevileşmesi veya içkinleşmesi, duygusal olgunluktan yoksun genç kuşağı şoven eğilimlere sevk etmiştir. Kapitalizm ile komünizm, aydınlanma rasyonalizmi ile romantizm arasında sıkışan bir kuşak, kendisine, Nazizm'de üçüncü bir yol bulmuştur.[59]

Strauss, aklın yıkımı anlamına gelen ve politik nihilizmin doğuşuna yol açan bu sürecin tüm sorumluluğunu, "sosyal sorumluluktan bihaber modern filozoflara yükler. Modern filozoflar, kendi felsefi arayışlarının *asosyal* ve *amoral* karakterini görmezden gelerek, moralitenin insanı aşan dinî bir ufka gereksinim duyduğunu reddetmişlerdir. Strauss'a göre, doğal veya rasyonel moralite, yani "ilahî vahye dayanmayan moralite ... hiç de moralite değildir."[60] Dahası, onlar, felsefenin dinden bağımsız evrensel ve rasyonel bir moralite tesis ederek toplumu ve politik yaşamı yönlendirebileceğini düşünmüşlerdir. Felsefeye politik düzeni ve toplumu kurtarma yönünde Mesihçi bir rol yükleyerek modernler, bir yandan vahyin gözden kaybolmasına, diğer yandan felsefenin teoloji hâline gelmesine neden olmuşlardır. Başka bir deyişle, modern dönemde, felsefenin kendisi bir din olmuştur.[61] Felsefenin politik ve sosyal statüsünü aşırı ölçüde abartan ve felsefenin içkin sınırlarına gözlerini kapatan modern filozoflar, aklı, modern, seküler bir kilise olarak inşa ederler. Ancak, "aklın düşüşü ve zillet"i ile karakterize olan 20. yüzyılda felsefe, artık, nihilizme karşı koyacak güç ve takatte değildir. Çünkü toplumu ve politikayı, evrensel, rasyonel kurallar uyarınca organize etme ve böylelikle insani kötülüğü etkisiz kılma projesi çökmüştür. Machiavelli ile başlayıp Locke ve Hobbes üzerinden Spinoza, Rousseau, Kant ve Hegel'e ve nihayetinde Nietzsche ve Heidegger'e uzanan bu proje sıra-

---

[59] Bkz. Eugene R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile,* s. 96-97. Ayrıca bkz. Susan Shell, "'To Spare the Vanquished and Crush the Arrogant': Leo Strauss's Lecture on 'German Nihilism'", *The Cambridge Companion to Leo Strauss,* Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 174-179, 184.

[60] Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing,* (Bundan sonra *PAW*), Chicago: The University of Chicago Press, 1988, s. 140.

[61] Bkz. Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas,* s. 23-24, 68.

sıyla liberalizm, komünizm ve faşizme, yani "modernitenin üç dalgası"na yol açmıştır.

İnsanların yönelim duygularını ve ilerleme idesine olan inançlarını kaybettikleri bir ortamda, Strauss gibi, Siyonist çözümün yetersizliğine inanan ve sorunu hakkıyla anlayabilmek için politik alanın ötesine geçmenin gerekliliğine işaret eden Rosenzweig'ın "yeni düşünme"si, başlangıçta, onda, yeni bir "dönüş" yolunu açabileceği izlenimi uyandırır.[62] Hakikaten de, Weimar Almanyası'nın felsefi ve varoluşsal kriz ortamında Alman Yahudileri arasında Yahudi bilinci uyandırmayı ve böylelikle onları Yahudi kültürüne yönlendirmeyi amaçlayan bir Yahudi Rönesansı'ndan söz etmek mümkündür. Martin Buber'in "diyalojik düşünce"si ile birlikte Rosenzweig'ın "yeni düşünme"si Yahudi Rönesansı'nın iki ana durağıdır. Hem Rosenzweig'ın hem de Buber'in düşüncesi Yahudi varoluşçuluğunun zirvesini oluşturmakla birlikte, esasında, her ikisi de, Nietzsche ve Kierkegaard'ın bireyin tecrübe dünyasını, teorinin veya felsefenin önüne koyan sübjektivist felsefelerinin bir ürünü olarak görülebilir.[63]

Strauss'a göre, Rosenzweig ve Buber'e özgü "yeni düşünme"yi karakterize eden temel özellik, Tanrı'nın salt iman ve gelenek yoluyla değil, her insana açık *mevcut tecrübe* yoluyla bilinebileceği düşüncesidir. Onlar "Baba ve tüm insanların kralı olarak Tanrı tecrübesinden" yola çıkarlar.[64] Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, her ikisi için de temel sorun, ateist ve tarihselci ideolojiler tarafından kuşatılmış modern insanın dine yabancılaşmasının ve din ile ilgili şüphelerinin nasıl ortadan kaldırılabileceğidir.[65] Aslında, modern rasyonalizasyonun aşırılığını düzeltme ihtiyacı ile modern dinî tecrübe doktrinleri, "dinî tecrübe"nin ilahî olanla öznel karşılaşmada temellenmesi gerektiğine vurgu yaparlar. Bu bağlamda Buber, dinî tecrübeyi Tanrı ile içsel bir diyalog olarak görürken dinî emir, yasa ve ritüellerle sıkı sıkıya bağlılığı Tanrı ile içsel diyaloğun önünde bir tehlike olarak değerlendirir. Buber'in tersine Rosenzweig ise vahyi veya Yahudiliği Tanrı, dünya ve insanlık arasındaki dinamik etkileşimin

---

[62] Bkz. David Biale, "Leo Strauss: The Philosopher as Weimar Jew", *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Ergagement,* A. Udoff (ed.), Lynne Rienner Publishers, 1991, s. 36.

[63] Peter Eli Gordon, "Franz Rosenzweig and the Philosophy of Jewish Existence", *The Cambridge Comparion to Modern Jewish Philosophy,* M. L. Morgan, P. Eli Gordon (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 123; Steven B. Smith, "Leo Strauss and Modern Jewish Thought", s. 160-161.

[64] Bkz. Leo Strauss, *SCR,* s. 8-9.

[65] Bkz. Ehud Luz, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", *Modern Judaism,* vol. 25, no: 3, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 274.

anlamlı, bir izahı ve formu olarak kabul ederken Yahudi Ortodoksisini bireyin özgür seçimi ve sübjektif tecrübesi temelinde ele alır.[66]

Strauss'a göre, Buber ve Rosenzweig Ortodoksi'ye dönüşün mümkün olduğunu öne sürmelerine rağmen, kayıtsız şartsız Ortodoksi'ye dönmez.[67] Rosenzweig'ın geleneksel Yahudilik savunusu bile gerçekte "yeni-Ortodoksi"dir. Zira geleneksel Yahudilik, insandan ve dünyadan ayrı bir Tanrı inancına dayanır. Geleneksel Yahudi'nin dinî tecrübesi, Tanrı ile dünya arasındaki boşlukta vuku bulur. Bu dinî tecrübe, kendisini emir ve vazife formunda ortaya koyar. Bu sebeple, Strauss'a göre, Yahudi Ortodoksisi *Torah* ile başlar. *Torah*'nın bağlayıcı kabul edilmesiyle birlikte, Yahudiler özgül bir kavim olurlar. Bu minvalde, *Torah* Yahudi halkını yaratır. Buna karşın, Rosenzweig, Yahudi'nin dinî tecrübesinin özünün, seçilmişlik ve kavim olmaklıkta yattığını öne sürer. Böyle yapmakla, o, *Torah*'nın geleneksel önceliğini reddeder ve tersine *Torah*'yı Yahudi halkının yaratımı veya ilahî olan ile insani olanın karşılaşmasının sonucu olarak görür.[68]

Rosenzweig ve Buber'in tersine Strauss, öznel bir zeminde ilerleyen dinî tecrübe analizinin ilahî nesnelliğe kapı açacağını düşünmez. Dolayısıyla 'dinî tecrübe'ye dönüş, felsefe ya da bilim karşısında teolojinin zaferi anlamına gelmez. Tersine, ilahî olana ilişkin dinî tecrübe plüralizmi modernitenin çöküş semptomudur. Zira modern koşullar altında Yahudi Ortodoksisi ancak bireysel tecrübe ya da özgür seçim temelinde var olabilir. Oysa Strauss'a göre, Yahudiler Tanrı'yı bireysel olarak tecrübe ettikleri için izlememişlerdir: onlar, Tanrı'nın Yasası'nı kabul ederek ve ettikleri için onu takip etmişlerdir.[69] Bu çerçevede, Strauss, dinin tecrübe olarak yorumlanmasına itiraz eder. Tersine din, yasadır. Strauss'a göre, ilahî olanın dinî tecrübesi, yalnızca onu tecrübe eden kişi dışındakileri ikna etmekten uzak olmakla kalmaz; Kutsal Kitap'ın yaratım doktrinine ve dolayısıyla teizme inanmayı engeller. Maimonides'in işaret ettiği gibi, yaratıma inanmayan yasaya da inanmaz. Bu çerçevede, dinî tecrübe, yasanın otoritesini tehlikeye atar.[70]

---

[66] Bkz. Oliver Leaman, "Jewish Existentialism: Rosenzweig, Buber and Soloveitchik", *Routledge History of World Philosophies: History of Jewish Philosophy,* O. Leaman (ed.), vol. 2, Routledge, 1997, s. 800-807.

[67] Leo Strauss, "Response to Frankfurt's 'Word of Principle'", *Leo Strauss: The Early Writings*, s. 67.

[68] Bkz. Leo Strauss, "Progress or Return?", s. 233; Michael L. Morgan, "The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss's Jewish Thought", s. 352.

[69] Bkz. Samuel Moyn, "From Experience to Law: Leo Strauss and the Weimar Crisis of the Philosophy of Religion", *History of European Ideas*, no: 33, 2007, s. 191.

[70] Bkz. a.g.e., s. 192.

Bununla birlikte, Strauss, Rosenzweig'ın Kant-sonrası Yahudi düşüncesi içinde paradigmatik bir şahsiyet olarak ciddiye alınması gerektiğini düşünür. Zira o, Spinoza'dan farklı olarak, Rosenzweig'ın vahyi ziyadesiyle ciddiye aldığını müşahede eder. Bunun nedeni, Rosenzweig'ın vahiy karşısında felsefenin içkin veya mukadder bir güçsüzlük/zayıflık ihtiva ettiğini düşünmesidir. Rosenzweig'a göre, hakikat arayışı olarak felsefe, toplumsal yaşamın moral zeminini tahrip eder ve üstüne üstlük ortak bir moralite tesis etmeye muktedir de değildir. Bu çerçevede, toplumsal yaşamı mümkün kılan, felsefenin değil, vahyin hakikatidir.[71] Rosenzweig'ın felsefe ve vahyin doğası ile ilgili "yeni düşünmedi, eski veya modern felsefenin din karşısındaki tavrına ilişkin kritik sonuçlar ihtiva eder. Her şeyden önce, Rosenzweig'ın "yeni düşünme"si, vahyin gayrı felsefi olduğunu koyutlar. Bu, Cohen'in tersine, Yahudiliğin felsefi bir hakikat barındırmadığı anlamına gelir. Tersine, felsefe, kabul edilen tüm hakikatleri sorgulamaya tâbi tutarken, vahiy onları doğru kabul eder. Bu noktadan hareketle, Rosenzweig, moral yaşam için vahyin önemini ve gerekliliğini öne sürer.[72] Felsefenin *amoralite*sine karşı vahyin *moralite*sini savunan Rosenzweig'ın "yeni düşünme"si, Strauss'a hem felsefe ve vahiy arasındaki ilişkiye dair kendi argümanlarını geliştirmesinde öncülük eder hem de modern felsefi geleneği kritik etmenin doğru rotasını temin eder.

Ortodoksiye Dönüş: Ezoterizm veya Özgürlük ile Esaretin Diyalektiği

Yahudi Sorunu her ne kadar insani yollarla çözülebilir bir sorun olmasa da, gene de, "insani olarak çözülebilir bir Yahudi Sorunu vardır." Strauss için bu, "pür liberal veya evrensel bir insani toplumun normal bir üyesi olması beklentisiyle ailesinin Yahudi cemaatiyle ilişkisini kopardığı ve hiçbir toplum bulamadığında doğal olarak kafası karışan Batılı Yahudi bireyin sorunudur."[73] Aristoteles, bir *polis*'in parçası ol(a)mayan otonom ve kendine-yeterli insanın ya hayvan ya da Tanrı, ya insanlığın altında ya da çok üstünde olduğunu söyleyerek diğerleriyle birlikte yaşamanın insani varoluşun temel olgusu olduğuna dikkat çeker. [74] Bu minvalde, "yaşayan bir kadavra" ya da bir "hayalet" gibi var ile yok arasında durmaya çabalayan, "pür liberal veya evrensel insani toplum"un bir parçası olabilmek umuduyla çırpınan yersiz yurtsuz Yahudi, trajik bir bilgelik figürü olarak karşımıza çıkar. Strauss'un *insani*, bu demektir ki *politik* olarak

---

[71] Bkz. Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas*, s. 63.

[72] A.g.e., s. 64-65.

[73] Leo Strauss, *SCR*, s. 7.

[74] Aristoteles, *Politics, The Basic Works of Aristotle;* Richard McKeon (ed.), çev. Benjamin Jowett, NY: Random House, 1941 1253a1-7.

çözülebilir bulduğu Yahudi Sorunu, "Yahudi cemaatine, Yahudi inancı ve Yahudi yaşam tarzına göre oluşturulmuş cemaate dönüş (*t'shuvah*)" sorunudur. Bu sorunun çözümü için, kişinin özgül bir (dinî) inançtan doğan kendi cemaatine sarılması, yani Ortodoksi'ye dönmeyi istemesi gerekir. Ortodoksi'ye dönüş, tüm deneyimlerimizin içinde vücut bulduğu ve tüm deneyimlerimizin ortak ufku olan sıradan tecrübe dünyasına, *Lebenswelt*'e, *doxa*'ya veya Platon'un sözünü ettiği mağaraya dönüştür. Strauss, modernitenin krizinin "mağara-sakinleri" arasında veya "doğal cehalet" düzeyinde yaşanan moral-politik bir kriz olmadığına, tersine moral ve politik olanın anlamlarında meydana gelen *felsefi* değişim bakımından takip edilmesi gereken bir kriz olduğuna dikkat çeker.[75] Kriz, ilkin ve öncelikle, doğası gereği bir topluma, bir kültüre, bir geleneğe ait olan bireyin otantik varoluşu içinde tecrübe ettiği bir kriz olmadığına göre, aslında temel sorun, kendisini *eternal* bir arayışa bırakmış olan ve bu sebeple, tüm inançlara kuşkuyla yaklaşan filozofun, Ortodoksi'ye nasıl döneceği sorunudur.[76]

Spinoza'dan Cohenci Yeni-Kantçılığa ve Rosenzweig'ın "yeni düşünme"sine uzanan geniş bir yelpazede, modern koşullar altında Ortodoksi'ye dönüşün mümkün olup olmadığı sorusuna farklı cevaplar önerilmiştir. Strauss'a göre, Hıristiyan evrenselciliği ve onun bireysel inanç üstüne yaptığı vurgu, Spinoza gibi modern filozofları, yasaya (*Torah*'ya) ihtiyaç duymayan ve filozofların en yüksek derecede özgür oldukları yeni bir toplum hayal etmeye sevk eder. Spinoza'nın din kritiğinin başarısı, Ortodoksi'nin teolojik doktrinlerini *bilgisel* temelde kanıtladığı iddiasının asılsızlığını göstermesinde yatar.[77] Bununla birlikte, Spinoza, ilahî rehberliğe ihtiyaç duymaksızın tek başına insan aklının yeterliliğini teorik olarak kanıtlayamaz ve Ortodoksi'nin temel tezlerini çürütemez. Öte yandan, modern rasyonalizm ve liberalizmden etkilenmiş olan ve bundan ötürü Yahudiliği ilahî vahiy olarak tanımlamayı reddeden Siyonist Yahudiler kadar Rosenzweig ve Buber'in temsil ettiği ilahî vahye "dönüş hareketi" de liberalizmin ufku içinde yer aldığı için hakiki anlamda bir dönüşe (*t'shuvah*) muktedir değildir. Bu çerçevede, Cohen'i takip ederek Strauss, din, felsefe ve politika arasındaki ilişki konusunda, "Yahudilik içinde 'rasyonalizmin klasiği'" olarak nitelediği Maimonides'e döner.[78] Zira Maimonides ve Ortaçağ İslâm

---

[75] Bkz. Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos*, s. 106-107.

[76] Bkz. Ted V. McAllister, *Revolt Against Modernity*, USA: University Press of Kansas, 1995, s. 181.

[77] Bkz. Allan Arkush, "Leo Strauss and Jewish Modernity", *Leo Strauss and Judaism*, David Novak (ed.), USA: Rowman&Littlefield Publishers, 1996, s. 120.

[78] Bkz. Kenneth H. Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, New York: State University of New York Press, 1993, s. 67, 86-87.

filozofları dinin veya vahyin politik bir fonksiyona sahip olduğunun farkında olarak, felsefe ile din arasındaki ilişkiyi modern filozoflardan farklı tarzda kurgulamışlardır. Onlar, Hıristiyan filozofların, özellikle de Thomas Aquinas'ın yaptığı gibi, felsefe ile din, akıl ile vahiy arasında bir sentez önermeden ya da birini diğerine tahvil etmeden, iki karşıt konumun birlikte yaşamasının nasıl mümkün olabileceğini göstermişlerdir.[79]

Strauss'un, Spinoza'nın modern rasyonalizmden Maimonides'in modern-öncesi rasyonalizmine dönüşünün en temel nedenlerinden biri, Spinoza'nın modern dönemde tarihsel bir kategori olarak ortaya çıkan bir "önyargı"dan mustarip olmasıdır. Spinoza'nın vahiy karşıtlığının beslendiği bu "önyargı", upuygun ifadesini Descartes'ın radikal şüphe metodunda bulur. Descartes, rasyonel olmayı, zihnin önyargılardan özgürleşmesi olarak tanımlar. Descartesçı bir ruhla kendi sistemini inşa eden Spinoza, Maimonides'in yaptığı gibi, "Yahudi yaşamı bağlamı içinde" kalmayı ve buradan hareketle kendi felsefi pozisyonunu belirlemeyi, Strauss'un ifadesiyle, "önyargıya hapsolmak" şeklinde değerlendirir. Bu minvalde, o, "Yahudilikten uzaklığı *önyargıdan özgürlük*" olarak telakki eder.[80] Maimonides'in tersine Spinoza, "dünyanın fiili düzeninin analizi" ile; her zaman ve her yerde felsefe yapmanın önündeki *doğal* engel olan ilahî yasa olgusu ile başlamaz. O, yalnızca Maimonides'in değil, hem Platon hem Aristoteles ve hem de İslâm filozoflarının tersine, vahyi doğal değil, zihnin bir an evvel kendisinden özgürleşmesi gereken bir önyargı olarak kabul eder. Bu bakımdan, Spinoza, doğal olarak "verili" Yahudi yaşamından değil, yalnızca kendi kanıtlanmamış öncülleri temelinde vahyi çürüten sisteminden yola çıkar. O, "insani şeylerin düzeni"ni kendinde olduğu şekliyle anlamayı başaramaz. Zira Spinoza "Yahudilik'ten kendisini aklın, insanlığın mahkemesi huzurunda haklı kılmasını talep eder."[81]

Strauss'un Maimonides ve onun Arap Müslüman selefleri yoluyla rasyonel Yahudi-İslâm teoloji geleneğine dönüşü, klasik rasyonalitenin yeniden keşfine yol açması bakımından hayati önemi haizdir. Maimonides üzerine çalışırken Strauss, Maimonides'in politika biliminin Farabi'nin öğretisinden türediğini ve hem Farabi'nin hem Maimonides'in öğretisinin hakiki temelinin ise Platoncu politika felsefesi olduğunu müşahede eder:[82]

> Greklerin ve Yahudilerin üstünde uzlaştıkları öncü ide, kesinlikle, aynı zamanda dinî, sivil ve moral bir yasa olan tek ve her şeyi-kuşatan bir yasa olarak ilahî Yasa idesidir. Ve aslında, Grek ilahî Yasa felsefesi Yahudi ve İslâm

---

[79] Bkz. Eugene R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile*, s. 75, 161, dip. 87.
[80] Bkz. Leo Strauss, *SCR*, s. 164-165.
[81] A.g.e., s. 164.
[82] Bkz. a.g.e., s. 47; Catherine Zuckert, *Postmodern Platos*, s. 112.

felsefesinin, Torah'nın ve şeriat'ın temelinde yatar: İbn-i Sina'ya göre, Platon'un *Yasalar*'ı peygamberlik ve şeriat üstüne standart çalışmadır.[83]

Platon'un politika felsefesinin ve Platoncu kimi büyük Ortaçağ İslâm filozoflarının ayırt edici özelliği, felsefenin veya Tanrı, dünya ve insanlık üzerine, yani "tüm şeyler" veya "bütün" üzerine özgür araştırmanın doğal başlangıç noktası olmadığının kabulüdür.[84] Doğal başlangıç noktası, vahiydir veya ilahî yasadır. Din felsefeyi önceler. Hattâ din, felsefenin *politik* anlamda varlık koşuludur. Zira, "otoriteden duyulan şüphenin orijinal formu" olarak felsefe, en yüksek otorite olarak anlaşılan ilahî yasayı yorumlama özgürlüğü olarak ortaya çıkar.[85] Bu noktada Strauss, klasik felsefe ile Kutsal Kitap geleneği arasında hem moraliteye tavır alışları hem de "doğal dünya görüşü" bakımından bir ortaklık tespit eder. Kutsal Kitap için insana rehberlik edecek dinî-moral yasa, *Tora*h ve *Kuran*dır. Platon ise *Yasalar*'da Tanrı'yı her şeyin ölçüsü kılarak *polisin politik-ahlâki düzeni*ni ilahî yasaya bağlar. Zira, hem Platon hem de Aristoteles "politik unsurun insani toplumda en yüksek ya da en otoriter unsur" olduğunu ve 'politik olan'ın kendini dindarlık formunda ortaya koyan ilahî olana sürekli ilgiden bağımsız olmadığını bilir."[86]

İslâm filozofları gibi Maimonides de vahyi veya ilahî yasayı inanç ya da felsefi *bilgi* olarak görmez; tersine, o, yasa koyucu Tanrı tarafından hangi tür eylemlerin emredilip hangi tür eylemlerin yasaklandığını bildiren ve bu temelde şekilsiz bir halk kitlesini ahlâki-politik bir topluluk olarak tanımlayan ve organize eden şeydir. Bu bakımdan, hem Maimonides hem de İslâm filozofları, *yasa* olarak tanımladıkları vahyi tümüyle rasyonel terimler içinde anlamışlardır.[87]

Yasa olarak dinin keşfi, Strauss'un düşüncelerinde meydana gelen bir "oryantasyon değişimi"ne işaret eder. Entelektüel gelişiminin başlangıcında Ortodoksi'ye dönüşün imkânsız olduğuna inanan Strauss, Maimonides ve Ortaçağ Arap filozoflarına yönelik okumaları sonucunda, vahyin felsefe *versus* politika anlamları arasında radikal bir farklılık bulunduğunu keşfeder.[88] Ortaçağ İslâm ve Yahudi filozofları vahyi yasa olarak anlamak suretiyle dini, ilkin ve öncelikle,

---

[83] Akt. Rémi Brague, "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's "Muslim" Understanding of Greek Philosophy", *Poetics Today*, 19: 2, Porter Institute, Yaz, 1998, s. 252.

[84] Bkz. Leo Strauss, *SCR*, s. 155; Kenneth H. Green, "Leo Strauss", *Routledge History of World Philosophies: History of Jewish Philosophy*, O. Leaman (ed.), vol. 2, Routledge, 1997, s. 839.

[85] Bkz. Leo Strauss, *Philosophy and Law*, s. 87-88.

[86] Bkz. Leo Strauss, *CM.*, s. 33-34.

[87] Bkz. Rémi Brague, "Leo Strauss and Maimonides", *Leo Strauss's Thought*, s. 95.

[88] Bkz. Leo Strauss, *SCR*, s.31; Michael Zank, "Introduction", *Leo Strauss: The Early Writings*, s. 12.

felsefi bilgi değil, politik bir olgu olarak görmüşlerdir.[89] Buna göre, ne *Torah* ne de Kuran Tanrı hakkında felsefi spekülasyon değil, Tanrı'nın sözü, emri veya yasasıdır.

Vahyin, ilkin ve öncelikle yasa olarak kabulü insan hayatında politik olanın önceliğine işaret eder. Beşeri varlığın dünyasında 'politik olan'ın başka her şeyden daha temel olduğu olgusu, insanlığın, kaçınılmaz olarak, *quid sit deus* (Tanrı nedir?) sorusuna verilen bir cevap temelinde tikel bir normatif *iyi* etrafında dost *ya da* düşman şeklinde gruplara ayrılacağı anlamına gelir. Straussçu perspektiften, yasa olarak vahiy, tikel bir grubun somut sosyal düzenidir. Bu ontolojik-politik boyut, politik topluluğun bekası için vahyin veya ilahî yasanın zorunlu olduğunun kabulünün yanı sıra felsefi hakikatlerin sitenin yaşamı için tehlikeli olduğunun kabulünü gerekli kılar. Strauss, klasik politika filozoflarının (Platon) ve onun Yahudi (Maimonides) ve Arap-Müslüman takipçilerinin (Farabi) bilgeliği olduğunu öne sürdüğü şu temel hakikati, felsefi düşüncesinin merkezî öncüllerinden biri hâline getirir: düşünce ile toplum, teori ile pratik veya felsefe ile politika arasında aşılamaz bir uçurum ve gerilim vardır. "Bilgelik" ve "hakikat" arayışı olarak felsefe, yalnızca, belli türde hassasiyetleri bulunan ve kendilerini *aşkla* bu felsefi arayışa adamış mutlu bir *azınlığın* etkinliğidir. Buna karşın, politik toplumun geri kalan *çoğunluğu,* felsefe ya da bilime değmeden yaşarlar. Bu çerçevede, felsefe ile politika arasında bir çatışma olduğu öncülü, "bilge" ile "vülger" arasında, doğa gereği bir ayrım olduğu öncülüne dayanır. "Vülger" çoğunluk, bir "azınlık"ın etkinliği olan felsefeden şüphe duyar ve hattâ nefret eder. Toplumların ya da politik düzenin varlığı, önemli ve otorite sahibi kanıların varlığına dayanır. Felsefe, toplumun temeli olan kanılardan hakikate yükselme çabası veya arayışı olduğu için, zorunlu olarak, politik düzenin temelini aşındırır.[90]

Bir yanda "bilge" ile "vülger", diğer yanda kanılara dayanan politik düzen ile felsefenin "zamansız hakikatler"i arasındaki çatışmanın *eternal* karakteri, filozofu, kendi metinlerinin içerdiği hakikati, felsefi-olmayan çoğunluktan gizlerken, diğer yandan onu "akıllı genç okuru"na ifşa edecek tarzda yazmaya sevk eder. Ezoterik yazma, yalnızca, filozofun, kendisini toplumdan koruyan zırhı olarak görülemez; o, aynı zamanda, bizzat filozofun, toplumu, felsefenin politik düzenin temelini ortadan kaldıracak hakikatlerinden korumasının aracıdır.[91] Strauss'un "unutulmuş bir yazma tarzı"nı gün ışığına çıkarması, felsefenin orijinal anlamının yeniden keşfi bağlamında düşünülmelidir. Orijinal anla-

---

[89] Bkz. Leo Strauss, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", *RCPR,* s. 223.
[90] Bkz. Leo Strauss, *PAW,* s. 34; Leo Strauss, "On a Forgetten Kind of Writing", *What is Political Philosophy,* (Bundan sonra *WIPP*), s. 221.
[91] Bkz. a.g.e., s. 222.

mında felsefe, ne bir metot ne spesifik bir doktrin ne de fikirler sistemidir. Felsefe, kendisini pratik edenlerin bizzat kendi yaşam pratikleriyle "insan için en iyi yaşam nedir?" sorusuna verdikleri cevaptır; o, bitmek bilmez hakikat ve bilgelik arayışıyla karakterize olan *bireysel* bir yaşam tarzıdır. Ezoterik yazma ve "satırlar arasında" okuma, bu en yüksek ve en iyi yaşam biçimine özgü pratiktir. Hattâ öyle ki ezoterizm pratiği, felsefenin özüdür. Zira bilgelik itidalden ayrılmaz. Strauss, Platon'a referansla, bize, düşünmenin deliliğe benzetilebileceğini söyler. Düşünme, mutedil olamaz. Ama düşüncenin kamusal takdimi, hem filozofun hem toplumsal düzenin varlığı için, ezoterik bir formda düzenlenmek durumundadır. Bu bakımdan, ezoterik yazma, "tüm çağlarda ... bilgelik itidalden ayrı olmadığı" için zorunludur.[92]

Strauss'un bilgelik ile itidal arasında tespit ettiği bu özsel bağ, Maimonides' in "ölçülü Aydınlanması"nın *ezoterik* karakteri ile modern filozofların "radikal Aydınlanması"nın *ezoterik* karakteri arasındaki temel karşıtlığın anlaşılması açısından can alıcı öneme sahiptir. Vülger çokluk ile felsefi azınlık arasındaki ayrıma bağlı kalan Maimonides'in amacı çokluğu aydınlatmak değil, hayati önemi haiz tartışmalı meseleleri çokluktan gizli tutmak konusunda felsefi eliti eğitmektir.[93] Buna karşılık modern veya "radikal aydınlanma" vahyi mütemadiyen kritik ederek evrensel insan hakları, evrensel barış, evrensel insanlık ve dünya yurttaşlığı ideleri temelinde rasyonel kurallara dayalı evrensel bir toplumun inşa edilebileceğini öne sürmüştür. O, insanlar arasında çatışma ve bölünme yaratan tüm hususların rasyonalize edilmesiyle (rasyonel din, rasyonel ahlâk ve rasyonel hukuk yoluyla) insan hayatındaki politik boyutun ortadan kaldırılabileceği yanılsamasını yaratmıştır. Modern veya "radikal aydınlanma"nın dogmatik ateizmden doğan ölçüsüz idealizmine karşıt olarak Ortaçağ Aydınlanması ve onun temeli olan klasik felsefe, aydınlanmanın evrensel ölçekte olamayacağına inanır. Zira, rasyonel iknanın tüm insanları yönetme kapasitesi sınırlıdır. Tüm insanları kendi iyisinin bilgisine sahip, kendi akılları dışında hiçbir otoriteye boyun eğmeyen otonom yurttaşlar hâline getirmek mümkün olmadığına göre, her zaman, bir yasaya ve yasa koyucuya ihtiyaç olacaktır. Bu minvalde Strauss, *itidal* sahibi kadimler ile *ifrata* düşen modernler arasındaki karşıtlığın "vahiy imkânını çürütebileceğine inanan bir felsefe ile buna inanmayan bir felsefe" olduğunu belirtir. [94]

---

[92] Bkz. Leo Strauss, "Politika Felsefesi Nedir?", s. 63; *NRH.*, s. 123; Michael L. Frazer, "Esotericism: Ancient and Modern", *Political Theory*, vol. 34, no: 1, 2006, s. 39.
[93] Bkz. Leo Strauss, Leo, *PL*, s. 103; Kenneth H. Green, *Jew and Philosopher*, s. 45.
[94] Leo Strauss, "Reason and Revelation", *Leo Strauss and Theologico-Political Problem*, çev. Marcus Brainard, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 177.

Strauss'un Maimonides ve Farabi incelemesi, felsefe ile yasa olarak vahyin dünyasının birbirinden tümüyle farklı, hattâ iki karşıt yaşam tarzı olduğu ve onlar arasında kurulacak her sentezin ancak taraflardan birinin kurban edilmesi pahasına gerçekleşebileceği argümanını geliştirmesinde ciddi teorik destek sağlamıştır. Maimonides'in ezoterizmi, Strauss'a, hakikate yaklaşmanın iki farklı ve bağdaşmaz yolunun bulunduğunu fakat gene de, onların birbirleriyle saygılı bir ilişki içinde yaşamasının mümkün olduğunu göstermiştir. Strauss'un Maimonides okuması, Yahudilik ile felsefenin ortak bir zemine sahip olduğunu ve bu ortak zemin üstünde karşılaştıkları vakit her birinin "kendi karşıtının soylu nitelikleri"ni tanıyabileceğini gösterir. Bu demektir ki daha geniş bir perspektiften bakıldığında, iki hasım arasındaki düşmanlık, paradoksal olarak, dostça bir düşmanlıktır. Maimonides, tıpkı Farabi gibi, akıl ile vahiy arasındaki çatışmayı felsefe lehine çözmez; ya da çatışmayı, karşıtlardan birini diğerine tâbi kılarak ve bunun sonucunda taraflardan birinin varlığını ortadan kaldırarak çözmez. O, Green'in ifadesiyle söylemek gerekirse, "bir *modus vivendi* stratejisi", yani ezoterizm yoluyla, hem akıl hem vahiy için birlikte yaşama imkânı sunar.[95] Bu perspektiften, Strauss'un ortodoksiye dönüşü, aslında, özgürlük ile esaretin nasıl bir arada var olabileceğine mümkün en iyi cevap olarak bu Maimonidesçi stratejiye dönüştür.[96]

Sonuç Yerine: Atina ya da Kudüs versus Atina ve Kudüs?

Strauss'un, kadim ve modern felsefi metinleri geleneksel olmayan okuma tarzı, felsefi aktivitenin hakiki doğasını ifşa etmek suretiyle akla kendi sınırlarını göstermeyi ve böylelikle modern insanda sonsuz, mutlak problemlerin çözülemezliği konusunda farkındalık yaratmayı amaçlayan felsefi ve politik bir projenin parçasıdır. Strauss'un felsefi projesi, insanın kendi *insani* sınırlarının farkında olma çağrısı olarak "klasik" anlamında felsefenin muhafaza edilmesidir. Platon ve Aristoteles'i takip ederek Strauss, felsefi yaşamın, insanın en yüce konulardaki cehaletinin farkındalığının eşlik ettiği bitmek bilmez hakikat arayışının veya kendi ruhunu mükemmelleştirmeye adamış filozofun yaşamının en iyi yaşam olduğunu öne sürer. Ancak bir tehlike vardır. Tehlike, mağaranın karanlık ama konforlu ortamından ışığın aydınlık ama can acıtan ortamına geçişin, pek çok potansiyel filozofu yolundan geri döndürecek sertlikte oluşudur. Bu sebeple, Strauss için asıl tehlike, hakikatin *ilk* sert görünüşü sebebiyle, potansiyel filozofların hızla mağaranın karanlığına geri dönmeyi istemeleri ve bir gün hiç

[95] Bkz. Kenneth H. Green, *Jew and Philosopher*, s. 135-137.
[96] Bkz. Steven B. Smith, "Leo Strauss and Modern Jewish Thought", s. 164.

kimsenin bu yolculuğa başlamayı bile istemeyecek olma ihtimalinin ufukta görünüyor olmasıdır.[97]

Kadim filozofların felsefi vukuflarını koruma ve felsefi yaşama geleneğini sonraki kuşaklara aktarma arzusunun gerisinde, aynı zamanda, politik bir program vardır. Buna göre, insani mutluluk bütünün, tüm şeylerin bilgisine bağlıdır. Ancak mutlak anlamda bilgelik, insan için ulaşılmaz olduğuna göre, aynı zamanda mutlak anlamda mutluluk insan için ulaşılmazdır: "erdem ve mutluluk daima eksik kalacaktır."[98] Bunu anladığımız zaman, iyiliğin ve kötülüğün, insani şeylerin düzeni içindeki yerini anlarız. "Kendini bilmek", bir insan olduğunun farkında olmak ve bir insan olarak evrendeki yerini bilmektir. Bir insan olduğunun ve dolayısıyla sınırlarının farkındalığı, insanı kendisinden tatmin olmaya ve kendisine hayranlık duymaya değil, "kendi kanılarını ve önyargılarını dikkatle gözden geçirme"ye, erdem bakımından mütemadiyen ilerlemeye sevk eder.[99] İnsani bilginin sınırlılığına ve insani şeylerin kırılgan doğasına ilişkin bu bilinç, politik yaşamı kontrol etmesi gereken erdemin ve aynı zamanda en yüksek politik amacın ölçülülük olduğunu öne süren bir politika anlayışına hayat verebilir.[100] Strauss'a göre, "ölçülülük bizi politikadan gerçekleşmesi imkânsız beklentiler içinde olma ve politikaya yönelik namertçe bir hor görme çifte tehlikesinden koruyacaktır."[101] Bu mânâda, yalnızca "geçmişin büyük politik literatürünü okuma", bizi, *apeirokalia*'dan (vülgerlik), yani "güzel şeyleri tecrübe yoksunluğu"ndan kurtarabilir.[102]

Bunun için, tüm konumları kendi temel varsayımları ile yüzleşmeye çağıran ve dinsel ya da seküler tüm dogmaların ötesine geçmeyi arzulayan, entelektüel açıdan bağımsız bir pozisyonda durmak gerekir.[103] Bununla birlikte, kadim politika felsefesinin modern takipçisi olarak Strauss, insanı politik bir hayvan olarak tanımlar. Politik bir hayvan olarak insan, bir yasaya ve yasa koyucuya ihti-

---

[97] Stanley Rosen, "Leo Strauss and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns", *Leo Strauss's Thought*, s. 165; Michael L. Frazer, "Esotericism: Ancient and Modern", s. 47.

[98] Leo Strauss, "What is Liberal Education?", *AIPP*, s. 316.

[99] Bkz. Leo Strauss, "Progress or Return?", *RCPR*, s. 250.

[100] Leo Strauss, "Thukydides: The Meaning of Political History", s. 90.

[101] Leo Strauss, "Liberal Education and Responsibility", *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago: University of Chicago Press, 1968, s. 24.

[102] Leo Strauss, "What is Liberal Education?", s. 316.

[103] O, Spinoza'nın mührü içine kazınmış olan *caute*'yi (dikkat) "bağımsızlık" (*Unabhängigkeit*), felsefe yapanın bağımsızlığı çağrısı olarak anlar. Yeni Blau Weiss hareketinin otoritaryan eğilimlerine karşı liberalizmin değerlerini överken de, liberalizmin Yahudi Sorunu'na yönelik asimilasyonist çözümünü eleştirirken de, ona eşlik eden aynı bağımsızlık ruhudur. Bkz. Michael Zank, "Introduction", *Leo Strauss: The Early Writings*, s. 14.

yaç duyar. Kendi en yüksek amacını, ruhunu mükemmelleştirme amacını kendi sitesinin kamusal yaşamı içinde gerçekleştirmek durumundadır ve bu doğal hak, tüm toplum tarafından değil, ancak bir azınlık tarafından gerçekleştirilebilir. Felsefe veya entelektüel mükemmelleşme en yüce yaşam olmakla birlikte, yalnızca yurttaşın yaşamı değil, kendi ruhunu mükemmelleştirmeye adamış filozofun yaşamı da ortak bir moral etrafında bir araya gelmiş politik topluluğun varlığına bağlıdır.[104] Bu bakımdan politik en iyi, felsefi arayış değil, moral mükemmelleşme veya erdemdir.

Hem Grek felsefesi hem Kutsal Kitap, hem Atina hem Kudüs, moralitenin önemi, içeriği ve yetersizliği konusunda uzlaşmalarına rağmen, onu tamamlayacak şeyin ne olduğu hususunda derin bir uzlaşmazlık sergilerler. Grek felsefesi için moraliteyi tamamlayan şey, "anlama veya temaşa" iken Kutsal Kitap için "ilahî merhamete iman"dır.[105] Atina ile Kudüs, felsefe ile vahiy, insanın bütüne ilişkin kavrayışının iki formudur. Her ikisi de, farklı yollardan bütünün gizemini kabul ederler ve insan hayatının ancak bütüne açık olmakla zenginleşebileceğini öne sürerler.[106] Ancak felsefe, doğru yaşam tarzının en önemli şeylere yönelik arayış olduğunu söylediği noktada vahyin karşısında yer alır. Strauss, bize, felsefenin varlığını site ile uzlaşmasına ve sitenin ilahî olana ilişkin tasavvurlarını kabul etmesine değil, tüm ilahî kodlarla çatışmasına borçlu olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu yüzden, ona göre, hakiki anlamda bir filozof için uzlaşma imkânsızdır. Bundan dolayı özgür araştırma ve sorgulamaya adanmış bir yaşam tarzı olarak felsefe ile varlığı tanrılar hakkındaki en temel sorular konusunda müşterek bir uzlaşmaya bağlı olan politik toplum arasında ortadan kaldırılamaz bir gerilim vardır.[107] O halde, Strauss'a göre, bir insan hem filozof hem teolog olamaz ya da felsefe ile teolojinin sentezi mümkün değildir. Ona göre, filozof teolojinin, teolog ise felsefenin meydan okumasına açık olmak du-

---

[104] Bkz. Leo Strauss, *Philosophy and Law*, s. 70-73.

[105] Leo Strauss, "Progress or Return?", s. 250.

[106] Bkz. Ehud Luz, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", *Modern Judaism*, vol. 25, no: 3, 2005, s. 280.

[107] Bkz. Leo Strauss, *CM*, s. 112, 127; Dale Hall, "The Republic and the 'Limits of Politics'", *Political Theory*, vol. 5, no: 3, 1977, s. 293-294; Gilles Labelle, "Can The Problem of The Theologico-Political Be Resolved? Leo Strauss and Claude Lefort", *Thesis Eleven*, no: 87, 2006, s. 67; Cathrine Zuckert, *Postmodern Platos*, s. 124.

rumundadır.[108] Zira Strauss, bize, "filozofun hiçbir zaman vahyi çürütemeyeceğini ve teoloğun da hiçbir zaman felsefeyi çürütemeyeceğini" söyler.[109]

Strauss, Kutsal Kitap ile Felsefe arasındaki bu çatışmayı ya da düşmanlığı, çözümlenmesi gereken bir şey olarak görmez; tersine ona göre, "felsefe ve Kutsal Kitap insan ruhunun draması içindeki alternatifler ya da karşıtlardır."[110] Bu iki karşıt unsuru bir sentez içinde eritme yönündeki her çaba, kaçınılmaz olarak, iki bileşenden birinin diğerine kurban edilmesi ile son bulur: ya felsefe teolojinin ya da teoloji felsefenin hizmetçisi olur.[111] Oysaki onlar arasındaki çatışma, "Batı uygarlığının yaşamsallığının gizidir" ve bu anlamda karşıtların birliğinden söz etmek mümkündür. Nitekim Atina ile Kudüs'ün, akıl ile imanın, felsefe ile vahyin çatışmasının bir *logos*u, vardır. Strauss'a göre, "yalnızca vahiy doğal insanı 'kendi sitesinin bekçisi'ne ya da...kendi kardeşinin bekçisine dönüştürebilir."[112] Buna karşılık, en yüce konulardaki insani bilgisizliğinin farkında olan Sokrates, "insani bilgeliğin kusurluluğunu/mükemmel olmayışını" ve aynı zamanda insanların bütüne ilişkin bilgi olmaksızın yaşayamayacaklarını kabul eder.[113] "Temel ve kuşatıcı problemlerin gerçek bilincinden başka bir şey olmadığı" için felsefe, bu problemlere ilişkin hiçbir çözümden tatmin olmaz. Politik yaşam içinde ortaya çıkan ciddi meseleler, tartışmalar ya da hayatı tehdit eden çatışmalar, "insanın hakiki mükemmelleşmesinin ya da erdemin, politik olanın ötesinde olduğuna" işaret ederek bilgelik arayışına veya felsefi *eros*a kapı açar.[114]

Kaynakça

Aristoteles, *Politics, The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), çev. Benjamin Jowett, New York: Random House, 1941.

Arkush, Allan, "Leo Strauss and Jewish Modernity", *Leo Strauss and Judaism*, David Novak (ed.), USA: Rowman&Littlefield Publishers, 1996.

---

[108] Bkz. Leo Strauss, "Progress or Return?", *An Introduction to Political Philosophy*, s. 290.

[109] Bkz. Leo Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, çev. P. Emberley ve B. Cooper, University of Missouri, 2004, s. 232.

[110] Leo Strauss,"Progress or Return?", s. 260.

[111] Leo Strauss, *NRH*, s. 72-73.

[112] Leo Strauss, *PAW*, s. 140.

[113] Bkz. Leo Strauss, "Progress or Return?", *Rebirth of Classical Political Rationalism*, s. 258-259.

[114] Leo Strauss, "The Problem of Socrates", *RCPR*, s. 148; Catherine Zuckert, *Postmodern Platos*, s. 146.

Batnitzky, Leora, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, New York: Cambridge University Press, 2002.

Behnegar, Nasser, "The Intellectual Legacy of Leo Strauss", *Annual Reviews Political Science*, vol. 1, 1999.

Biale, David, "Leo Strauss: The Philosopher as Weimar Jew", *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, A. Udoff (ed.), Lynne Rienner Publishers, 1991.

Brague, Rémi, "Leo Strauss and Maimonides", *Leo Strauss's Thought*, A. Udoff (ed.), Lynne Rienner Publishers, 1991.

Brague, Rémi, "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's "Muslim" Understanding of Greek Philosophy", *Poetics Today*, 19: 2, Yaz, 1998.

Cremer, Douglas J., "Protestant Theology in Early Weimar Germany: Barth, Tillich and Bultmann", *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, no: 2, Nisan, 1995.

Frazer, Michael, L., "Esotericism: Ancient and Modern", *Political Theory*, vol. 34, no: 1, 2006.

Gordon, Peter Eli, "Franz Rosenzweig and the Philosophy of Jewish Existence", *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, M. L. Morgan, P. Eli Gordon (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Green, Kenneth H., "'In the Grip of the Theological-Political Predicament': The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss", *Leo Strauss's Thought*, A. Udoff (ed.), Lynne Rienner Publishers, 1991.

Green, Kenneth H., *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, 1993.

Green, Kenneth H., "Leo Strauss", *Routledge History of World Philosophies: History of Jewish Philosophy*, O. Leaman (ed.), vol. 2, Routledge, 1997.

Habermas, Jürgen, "The German Idealism of the Jewish Philosophers", *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, Eduardo Mendieta (ed.), Stuny Brook: State University of New York, 2002.

Hall, Dale, "The Republic and the 'Limits of Politics', *Political Theory*, vol. 5, no: 3, 1977.

Hünler, Solmaz Z., "Bir Giriş Girişimi", *Politika Felsefesi Nedir?*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Janssens, David, "The Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi and The Pantheism Controversy", *The Review of Metaphysics*, no: 56, 2003.

La Vopa, Anthony J., "Jews and Germans: Old Quarrels, New Departure", *Journal of the History of Ideas*, vol. 54, no: 4, 1993.

Labelle, Gilles, "Can The Problem of The Theologico-Political Be Resolved? Leo Strauss and Claude Lefort", *Thesis Eleven*, no: 87, 2006.

Leaman, Oliver, "Jewish Existentialism: Rosenzweig, Buber and Soloveitchik", *Routledge History of World Philosophies: History of Jewish Philosophy*, O. Leaman (ed.), vol. 2, Routledge, 1997.

Luz, Ehud, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", *Modern Judaism,* vol. 25, no: 3, 2005.

McAllister, Ted V., *Revolt Against Modernity,* USA: University Press of Kansas, 1995.

Morgan, Michael L., "The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss's Jewish Thought", *The Journal of Religion,* vol. 61, no: 4, 1981.

Moyn, Samuel, "From Experience to Law: Leo Strauss and the Weimar Crisis of the Philosophy of Religion", *History of European Ideas,* no: 33, 2007.

Pinsker, Leon, *Auto-emancipation,* çev. D. S. Blondheim, Federation of American Zionists, 1916.

Rabinbach, Anson, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment,* Chicago: University of California Press, 1997.

Robertson, Neil G., "The Closing of the Early Modern Mind: Leo Strauss and Early Modern Political Thought", *Animus,* vol. 3, 1998.

Rosen, Stanley, "Leo Strauss and the Quarrel between the Ancients and the Moderns", *Leo Strauss's Thought,* A. Udoff (ed.), Lynne Rienner Publishers, 1991.

Schroeder, Ralph, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi,* çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat, 1996.

Shell, Susan, "'To Spare the Vanquished and Crush the Arrogant': Leo Strauss's Lecture on 'German Nihilism'", *The Cambridge Companion to Leo Strauss,* Cambridge University Press, 2009.

Sheppard, Eugene R., *Leo Strauss and the Politics of Exile,* USA: Brandeis University Press, USA, 2006.

Smith, Steven, "How Jewish Was Leo Strauss?", *Occasional Papers on Jewish Civilization, Jewish Thought and Philosophy,* New York: Georgetown University, 2005.

Smith, Steven B., "Leo Strauss and Modern Jewish Thought", *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy,* Michael L.

Morgan ve Peter Eli Gordon (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes,* çev. E. M. Sinclair, Chicago: University of Chicago Press, 1952.

Strauss, Leo, *Natural Right and History,* Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Strauss, Leo, *The City and Man,* Chicago: Rand McNally&Company, 1964.

Strauss, Leo, "Preface", *Spinoza's Critique of Religion,* New York: Shocken Books, 1965.

Strauss, Leo, "Liberal Education and Responsibility", *Liberalism Ancient and Modern,* Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Strauss, Leo, "Introduction", *History of Political Philosophy,* L. Strauss - J. Cropsey (ed.), Chicago: Rand McNally&Company, 1972.

Strauss, Leo, "Introductory Essay for Hermann Cohen, Religion of Reason out of the Sources of Judaism", *Studies in Platonic Political Philosophy,* Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

Strauss, Leo, "Jerusalem and Athens", *Studies in Platonic Political Philosophy,* Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

Strauss, Leo, "On a Forgetten Kind of Writing", *Whatis Political Philosophy?,* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing;* Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Strauss, Leo, "What is Liberal Education?", *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss,* H. Gildin (ed.), Detroit: Wayne State University Press, 1989.

Strauss, Leo, "On Classical Political Philosophy", *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss,* H. Gildin (ed.), Detroit: Wayne State University Press, 1989.

Strauss, Leo, "The Three Waves of Modernity", *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss,* H. Gildin (ed.), Detroit: Wayne State University Press, 1989.

Strauss, Leo, "What is Liberal Education?", *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss,* H. Gildin (ed.), Detroit: Wayne State University Press, 1989.

Strauss, Leo, "An Epilogue", *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss,* H. Gildin (ed.), Detroit: Wayne State University Press, 1989.

Strauss, Leo, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", *Rebirth of Classical Political Rationalism,* Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Strauss, Leo, "Progress or Return", *Rebirth of Classical Political Rationalism,* Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Strauss, Leo, "The Problem of Socrates", *Rebirth of Classical Political Rationalism,* Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Strauss, Leo, "Thukydides: The Meaning of Political History", *Rebirth of Classical Political Rationalism,* Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Strauss, Leo, "Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political", *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue",* çev. H. Lomax, Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Strauss, Leo, *Philosophy and Law,* çev. Eve Adler, State University of New York Press, 1995.

Strauss, Leo, "Politika Felsefesi Nedir?", *Politika Felsefesi Nedir?,* çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Strauss, Leo, "Response to Frankfurt's 'Word of Principle'", *Leo Strauss: the Early Writings,* Michael Zank (ed.), çev. Michael Zank, USA: State University of New York Press, 2002.

Strauss, Leo, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964,* çev. P. Emberley - B. Cooper, University of Missouri, 2004.

Strauss, Leo, "Reason and Revelation", *Leo Strauss and Theologico-Political Problem,* çev. Marcus Brainard, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Yaffe, Martin D., "Review: On Leo Strauss's 'Philosophy and Law': A Review Essay", *Modern Judaism,* vol. 9, no: 2, 1989.

Zank, Michael, "Introduction", *Leo Strauss: The Early Writings (1921-1932),* Michael Zank (ed.), çev. Michael Zank, USA: State University of New York, 2002.

Zuckert, Catherine H., *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida,* Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

FRANKFURT OKULU[1]

Çetin Veysal

Frankfurt Okulu üyelerinin genel anlamda toplum ve siyasete yaklaşımları, var olanın eleştirisine dayanan özgürleşmeye işaret eder denebilir. Var olanın eleştirisine dayanan özgürleşmenin anlamıysa, gerek birey gerekse de toplum ve kurumlarla ilgisinde, kendini gerçekleştirmeye olanak veren eğilimleri geliştirmek ve desteklemek, totaliter ve otoriter düşünce ile tutum karşıtlığına olduğu kadar başkasını dışlayan birey bencilliğine de karşı olmayı öne çıkarır.

Frankfurt Okulu üyelerince, politik iktidarın özellikle kapitalist egemenlik süreçlerinde daha totaliter olduğu günümüzde, bireyin özerk olacağı alanın kalmamasından dolayı kendi yetilerini geliştireceği bir süreci yaşayamayarak araçsallaştığı ve özgürce nefes alacak ortam olmaması nedeniyle de sözde uygar bir kölelik içerisinde yüzdüğü vurgulanmaktadır.

Frankfurt Okulu'nun önde gelen temsilcileri bağlamında bir bakış sunulacak olursa; Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin okulu temsil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda öncelikle, düşünce benzerlikleri nedeniyle Horkheimer ve

[1] Bu çalışma, kimi yeni katkılar yapılmış olmakla birlikte, *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine* ile *Büyük Düşünürler* kitabının birinci cildi içerisinde yer alan "Adorno", "Marcuse" ve "Horkheimer" çalışmalarımdan derlenmiştir. Bkz. Çetin Veysal, *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine,* Ankara: Tekağaç Yayınevi, 2005; Çetin Veysal, "T. W. Adorno", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler,* Çetin Veysal (der.), İstanbul: Etik Yayınları, 2009; Çetin Veysal, "Max Horkheimer", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler,* Çetin Veysal (der.), İstanbul: Etik Yayınları, 2009; Çetin Veysal, "Herbert Marcuse", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler,* Çetin Veysal (der.), İstanbul: Etik Yayınları, 2009.

Adorno'yu çok da ayırmaksızın, onlardan ayrıksı düşünceleri nedeniyle Herbert Marcuse'yi ise ayrı ama Frankfurt Okulu'nu belirleyen düşünür olarak değerlendirmek gerekir.

Çoğunlukla özgürleşme ve nesneleşme sorunları bağlamında aydınlanma, egemenlik ve iktidar, kitle kültürü, kültür endüstrisi, totalitarizm, otorite ve bu kavramların içerdikleriyle ilgilenerek eleştirel bir geleneği izlemişler; ancak eleştirel gelenekten farklı olarak, insan, toplum ve politik kurumlar arasındaki ilişkilerde, nelerin olmamasını vurgulamalarının yanında neler olması gerektiğine ilişkin bir akıl yürütmeyi öne çıkarmamışlardır. Bu yaklaşımlarının temelinde de toplumun yönetilip yönlendirilmesine karışmama isteği bulunmaktadır denilebilir.

Politik yaklaşımları bakımından Perry Anderson'ın Batı Marksizmi olarak da adlandırdığı Frankfurt Okulu, proletaryanın iktidar gücünü kaybettiğine işaret eder. Bu politik yaklaşımla da toplumun değişmesinin asıl kaynağı ve devrimin öncü gücü olarak proletaryayı gören Marksizm'den ayrılır. Bu yaklaşım, hem toplumsal devrimler hem de toplumsal değişimlerdeki temel ayrımlar konusunda Marksizm'den farklılaşmanın bir ifadesidir; Frankfurt Okulu üyeleri, sınıfsal (işçi sınıfı temelli) bir devrim düşüncesini geride bırakır ve yeni türden bir yaklaşım ortaya koyarak, köktenci olmayan ve pratikten yoksun, bir eleştiri kuramını geliştirmiş olurlar.

"Eleştirel Kuramcılar" diye de anılan bu okulun üyeleri, "var olanın eleştirisi"ne dayandıklarından, gelecek tasarımı bağlamında devlet, toplum ve politik niteliklerin yeniden yapılanması hakkında şu ya da bu türden düşünce ileri sürmemekle birlikte, özgürlük ve demokrasiyle olan ilişkileri bakımından baskıyı, şiddeti, otoriteyi, totalitarizmi, faşizmi ve diktatörlükleri toplum, devlet ve insan ilişkileri içerisinde olumsuzlar. Özellikle Adorno ve Horkheimer'e göre dünyanın praksis yoluyla değiştirilmesi, tehlikeli ve tehlikeli olduğu denli kendi şiddet ve terörünü yaratan bir kaynak olması nedeniyle terk edilmelidir. Ancak burada, elde kalan yalnızca egemenlik ilişkileri içinde çözümlerdir, ki bu çözümler de çözümsüzlüğün kendisi içinde kaldığından, sistem dışı değil, sistem içi bir bütünleşmeyi korur görünür; bu nedenle de söz konusu çözümler sahih bir eleştiri kuramı bağlamında olumlanamaz görünmektedir.

Bu çalışmada öncelikle Frankfurt Okulu ve bu okulun genel izlencesi üzerinde kısaca durulacak, buradan hareketle önce Okul'un öncüsü ve kuramcısı Max Horkheimer, daha sonra Okul'un en parlak temsilcisi Theodor W. Adorno ve nihayet Okul'un politik radikali Herbert Marcuse ele alınarak, bu düşünce geleneğinin siyasal belirleyenleri ortaya konulacaktır.

Burada belirtilmelidir ki Frankfurt Okulu'nun kurucularının, genel hatlarıyla anlatılacağı bu türden bir çalışmanın çerçevesi aslında çok daha kapsamlı olmalıdır. Öncelikle böylesi bir çalışmada, "eleştirel" yaklaşımları konu alan

Frankfurt Okulu'nun tarihsel anlamda öncülleri olan Kant, Hegel ve Marx'ın ve okulun son temsilcisi sayılan Jürgen Habermas gibi düşünürlerin de yer alması beklenir. Ancak burada buna olanak yoktur; çünkü böylesi bir konulaştırma daha geniş bir çalışmayı gerektirir.

Max Horkheimer

Frankfurt Okulu ya da *Eleştirel Kuram*ın kurucularından Horkheimer'in ilk dönemlerinin, Marx'ın felsefesinin etkisinde olduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.[2] Horkheimer'in ilk düşüncelerinin –Marksist döneminin– kuramsal belirlemelerin yanında pratiğe de önemli yer verdiğinin altı çizilmelidir. İlk dönem yazılarında, –gene eleştirel yaklaşımı elden bırakmasa da– özgürleşmenin radikal Marksist bir savunucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre özgürlük, sosyalizmde gerçekleştirilebilir.[3] Sosyalizm, amaca uygun olan bir toplum biçimidir ve kimi kurucu öğeleri kapitalizmde bulunmaktadır.[4]

Horkheimer, sosyalizmi ve Marksizm'i daha sonra eleştiri konusu yaparak kapitalist toplumu kendi içinde çelişki aracılığıyla dönüşüme uğrayacak bir yapı olarak görür. Ancak Spurk'a göre[5] Horkheimer, Marksizm'i yeni bir felsefe ya da iktisat teorisi değil, eleştiri olarak görmektedir. Bu eleştiri bir yandan iktisadi, felsefi vb. görüşlerin, diğer yandansa kapitalizmin ve burjuva toplumunun eleştirisidir. Felsefenin de içeriden eleştirisi gereklidir. Bu bağlamda Enstitü de [Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü (Institut für Sozialforschung)] toplumsal bütünlüğün kavranmasına yönelmiştir.[6] Horkheimer, "proletarya mücadelesine ilişkin burjuva eleştirisinin mantıksal bir olanaksızlık" olduğunu vurgularken,[7] aslında işaret ettiği kapitalizmin ve toplumsal ilişkilerinin eleştirisidir.

Kapitalizm içerisinde onu dönüştürecek gücün proletarya olduğuna, bu dinamiğin eleştirisinin ise temellendirilemeyeceğine vurgu yaparak, "proleter mücadeleye ilişkin burjuva eleştirisi mantıksal bir olanaksızlıktır"[8] düşüncesini öne çıkarır; çünkü böyle bir eleştiriyi yapmaya yönelecek burjuva kavrayışı, za-

---

[2] Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Daemmerung,* Werner von Brede (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974, s. 224.

[3] A.g.e., s. 268.

[4] A.g.e., s. 251.

[5] Jan Spurk, *Toplumsal Aklın Eleştirisi,* çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları, 2008, s. 25.

[6] A.g.e., s. 26.

[7] Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Daemmerung,* 1974, s. 257; Jan Spurk, *Toplumsal Aklın Eleştirisi,* s. 29.

[8] Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Daemmerung,* s. 257.

ten sorunun kaynağını oluşturan üretim ilişkileri ve üretici güçler arasındaki çelişkinin varlığının kapitalist toplumsal yapının kendi iç işleyişine dayanmakta olduğunu göz önünde bulundurmak zorundadır.

Kapitalizmle ilgili erken yazılarından biri olan *Alacakaranlık*'ta,[9] Horkheimer, "bu toplumda en kötülerin tepede olduğunun herhalde herkes farkındadır," demektedir. Devamındaysa, kapitalist düzenin, hangi kademede olursa olsun, tepedekilerle aynı veya benzer yaradılışa sahip insanlara hep daha büyük fırsatlar tanıyacak biçimde yapılandığını belirtmektedir. Horkheimer'e göre, günümüz kapitalist sisteminin işleyişi, küresel ölçekli organize sömürü düzenidir. Bu toplum aslında (Marx'ın çok önceleri vurguladığı gibi) yoksulluğun en vahimini ortadan kaldırabilecek teknik araçlara ve beyinlere sahiptir. Ne yazık ki ekonomiden insan bilimlerine, felsefeden okul, din, basın ve sanatlara kadar tüm insani etkinlik alanları bu korkunç gerçeği örtbas etmeyi, inkâr etmeyi görev edinmiştir. Buna göre, buradaki diyalektik işleyiş, bir yandan mevcut düzene karşı yürütülen kavgaların aynı zamanda zorunlu ve faydalı bir mücadele olduğu, diğer yandan ise mevcut düzen çerçevesinde yapılan işlerin aynı zamanda adaletsiz düzenin kalıcılığına katkı getirdiği anlamına gelir. Bu bozuk toplumsal yapı, insanlara kötü şartlarda da olsa iş olanakları sağladığından, işini idame ettirmeyenleri diğer insanlarla karşı karşıya bırakır ve dostları birbirine düşman eder. İlişkiler o denli çarpıktır ki Hint paryalarının açlığı ve Çinli gündelikçilerin hizmetleri, İngiliz tekstil işçileri tarafından sömürülebilmekte; Bacon ve Galileo'nun bilimsel çalışmaları günümüz savaş endüstrisine hizmet edebilmektedir. Bu çarpık düzen içerisindeki ödüller, insanın gerçek başarısının kalıcılığı için değil, sistemin devamlılığı içindir. Gerçek güvenilirlik, egemen sınıfın değer verdiği değerleri büyük bir sadakatle korumaya, düzeni değiştirmeye çalışanlardan nefret etmeye ve onlara iftira atmaya, kendisini pisliğe sürükleyen yalanlara inanmaya, ölümünü kurtuluş olarak memnuniyetle karşılamaya mutlak hazır oluşa bağlıdır. Sistem, bireylerin en ince ruhuna sızmıştır; âdiliğe prim vermiştir.[10]

Horkheimer'e göre[11], sessiz sedasız yaşayan burjuvanın, onu sınıf çatışmalarının tehlikelerinden koruyabilen bir düsturu vardır: "Karşı koyarak hayatını mahvetme!" Şu çözümleme ise burjuva bireyini açık seçik betimler:[12] "ucuz eğlenceler, basit şeylere bağnazca bağlanma, kendi meseleleri hakkında boş boş konuşma, tuhaf bir kendini beğenmişlik ve hassasiyet gösterme şeklindeki tutkular; kısaca baskı altına alınmış varlıkların zavallılığı, insanlara içerik kazandı-

---

[9] Max Horkheimer, *Alacakaranlık,* çev. İlknur Ata, İstanbul: Kırmızı Yay., 2009, s. 35.
[10] A.g.e., s. 62-65.
[11] A.g.e., s. 98.
[12] A.g.e., s. 104.

ran ve de onu geliştiren güçle asla boy ölçüşemez." Horkheimer kapitalizmin totalitarizmini de tekelci sermaye canavarına el kaldıran birinin gelecekte de o gücün pençelerinden kurtulamayacağına işaret ederek ortaya koymaktadır.[13]

Milliyetçilik ve Tanrı konusunda ise Horkheimer,[14] millet ve din konusunda laubaliliğin kabul edilemez olduğunu, önemli bilgin, politikacı ya da sanayiciler hakkında konuşulabileceğini, istendiği gibi atılıp tutulabileceğini ama Tanrı ya da vatana dil uzatıldığında, kapitalizmin bu kavramlara ne denli önem verdiğinin iyi anlaşılacağını, bu kavramlar uğrunda şehit olmaya hazır kitlelerin insana bunu göstereceğini ileri sürmektedir. Horkheimer'e göre bu konuda yanlış konuşan, kendi kuyusunu kazacaktır.

Para ve ekonomik güvenlik yoksa tamamen çaresizliğe mahkûm kalacağımızı ileri süren Horkheimer'in bununla söylemek istediği, insanı bezdiren durumlar, insanları yıldıran angaryalar olduğu, ufak tefek işlere köle gibi bağlanmanın, gece gündüz çekilen çileler ve en aşağılık insanlara bağımlı olma anlamına geldiğidir. Sadece bizler değil, sevdiğimiz ve sorumluluğunu taşıdığımız herkes bu günlük yaşam çarkına kendini kaptırmıştır. Horkheimer, hepimizin aptallığın ve sadizmin kurbanları olduğumuz düşüncesindedir.[15]

Ayrıca Horkheimer, Marx ve Engels'in sosyalizmi gerçekte "kanıtlayamamış" olmalarını söylemenin kötümserlik değil, kuramın uygulamaya dönüşmesi gerektiğine işaret etmek anlamına geldiğini de dile getirmektedir. Ona göre Marx, egemen olan insanlık dışı düzeni keşfetmiş ve daha insancıl bir düzenin yaratılması için hangi tedbirlerin alınması gerektiğini göstermiştir. Horkheimer, bilginlerin, sosyalizme kuşkuyla yaklaşarak egemen toplum düzenine hizmet ettiklerini düşünmektedir. Ona göre, dünyada tüm saygı gören, teşvik edilip onurlandırılan profesörler ve yazarlar, hiç şüphesiz, haksız yağmalamalar karşısında ortak "ahlâki" bir yargıyı temsil etmektedirler. Ancak öte yandan kapitalist devletlerdeki, daha da önemlisi sömürgelerdeki binlerce çocuğun, kadının ve erkeğin düzen gereği soyulmasına ses çıkarmadan seyirci kalmakta ve paylarına düşeni de alenen yemektedirler. Bu profesörler ve yazarlar, diğer problemler hakkında yazdıkları gibi, sosyalist toplum öğretisini de "bilimsel" bir dille seçkin kitap ve dergilerde çözümleyerek ve kuşkucu bir tarzla gündemi işleyerek sistemi desteklemektedirler diyen Horkheimer,[16] kapitalist sistemin içerisinde yer alanların suçtan aldıkları paya işaret etmektedir.

Ona göre Marx, sosyalizmi kanıtlayamadıysa da kapitalist düzen içerisinde sosyalizmin hayata geçirilebilmesine olanak sağlayan eğilimlerin var olduğunu

---

[13] A.g.e., s. 192.
[14] A.g.e., s. 59-61.
[15] A.g.e., s. 95.
[16] A.g.e., s. 78, 79.

gösterdi. Dünya tarihi sosyalist düzeni engellemez ve tarihsel açıdan bu düzen olanaksız değildir. Ancak bu düzen, hayata içkin bir mantık tarihiyle değil, ancak ve ancak kuramı iyi özümsemiş, kararlı bir şekilde daha iyiyi isteyen insanlarca aşılabilir; Horkheimer, bunun dışında "asla" demektedir.[17] Bununla da Horkheimer, geleceğin kurulmasında, ancak kapitalizmin bilgilerine sahip olan ve buradan hareketle de gelecek toplumu yapılandırmaya girişme cesaretinde olan insanların varlığının öneminin altını çizmektedir.

Ona göre, anarşizm ve otoritaryan devletçilik aynı kültürel çağa aittir. Horkheimer, anarşistlerin, otorite ile akıl arasında formalist bir karşıtlık olduğu görüşünü reddederken, genel nitelikteki çıkarlar ile özel nitelikteki çıkarların uyuşabilmesi durumunu ileri sürmektedir. Horkheimer'e göre, bugün insanın doğal çöküşü, toplumsal ilerlemeden ayrılmamaktadır. Ekonomik üretkenliğin artışı, bir yandan adil bir dünya için gereken koşulları yaratırken, öte yandan teknik aygıta ve bunu elinde tutan sosyal gruplara, halkın geri kalan kısmı üzerinde ölçüsüz bir üstünlüğe sahip olma olanağı vermektedir. Bununla birlikte, toplumun doğa üzerindeki bu şiddeti, inanılmaz hâle gelmiştir. Birey, hizmet ettiği araç karşısında kaybolurken, gene araç tarafından geçimi daha iyi bir şekilde temin edilmektedir.

Daha iyi geçinme, daha iyi yaşam anlamına gelmemektedir. Refah metaları, mevcut ilişkilerde birer sefalet öğesi olmakta ve bu metaların niceliği, nasıl ki geçmiş dönemde toplumsal öznenin eksikliği nedeniyle iç ekonomik bunalımda aşırı üretim olarak etki yarattıysa, bugün de iktidar gruplarının toplumsal özne olarak başa geçmeleri yüzünden uluslararası faşizm tehlikesi doğurmaktadır.[18] Horkheimer'e göre teknik, birlikte geliştiği ekonomik sistem kadar demokratiktir. Teknik, bu bilginin özüdür. Ulaşmaya çalıştığı hedef, imgeler ve kavrayışın vereceği mutluluk değil; tersine başkasının emeğini sömürmektir. Bacon' dan sonra hâlâ saklanan ve korunan pek çok şey, tekrar birer araç olmaktadır.[19]

Kapitalizmde insan ve doğanın, tümüyle sömürü nesnesi olduğunu, akıl tarafından konulmuş amacı olmadığını ve bu nedenle sınır tanımadığını vurgulayan Horkheimer, anlam yitiminin, insan ilişkilerinin tüm alanlarına yayılmış egemen içerik olduğunu göstermeye çabalamaktadır. Boyun eğme, çoğunluğun kabul ettiği öğedir, Horkheimer'e göre. Gerçekliğe karşı çıkamayacak kadar zayıf olanlar, uygarlığa boyun eğip, akıl ve egemenliğin, uygarlıkla idealin öz-

---

[17] A.g.e., s. 80.

[18] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung,* Gesammelte Schriften, Cilt 3, Rolf von Tiedemann (yay. haz.), Darmstadt: WBG, 1997, s. 15; Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği I,* çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995, s. 16.

[19] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung,* s. 20; Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Aydırlanmanın Diyalektiği I,* s. 20.

deşliğini gizlice kabul ederler. Bütün yaşamları boyunca, gerek dışsal gerekse içsel doğalarını bastırmaya, alçaltmaya ve kendilerini –ırkla, vatanla, liderle, grup ya da geleneklerle– güçlünün yedeği olarak onlarla özdeşleştirmeye çabalarlar. Taklidi (*mimesis*'i), bir tür uyarlanmaya dönüşme olarak gören Horkheimer, taklit biçimlerinin yerini ilkin bilinçli uyarlanma, sonra da egemenliğin aldığını düşünmektedir. Kendini uyarlamak demek, varlığını sürdürmek için insanın kendisini nesneler dünyasına benzetmesi demektir.[20]

Boyun eğen kitlelerin egemene uyum sağlama ve kendilerini onun yedeği olarak görmeleri, kitlelerin özendikleri ve saygı duydukları tek şeyin iktidar olduğunu göstermektedir. Ancak egonun yüceltilmesi ve varlığın başlı başına amaç olarak savunulması düşüncesinin son noktası, bireyin tümüyle yadsınması sonucunu doğurur. Bireyin kendi varlığını koruması için yapmak zorunda olduğu şey, egemene ve onu araçlaştıran düzeneğe öykünme yoluyla kayıtsız şartsız teslim olmaktır.

Horkheimer'e göre eylem, ebedi yazgımızın gerçekleştirilmesi için pragmatizmin eleştirilmesi gereken bir yanıdır. Bu noktada, eylem ve düşüncenin gerçekleştirilmesi arasındaki bağın, onun eleştirisine hedef olan pragmatizmin sınırlarının ötesindeki içerikleriyle ele alınması gereklidir.

Kapitalizmin insan ilişkilerinde baskı ve cebir olarak yansıdığı üzerinde durur Horkheimer. Egemenliğin temel biçiminin soygun olduğunu dile getiren Horkheimer,[21] şeyleşme çağında yalnızca bir alandan, şeyleşmenin uzaklaştırdığı (*entrückt*) hayal âleminden söz edilebileceğini ileri sürmektedir.[22] Kapitalizmin sözü edilen bu gelişmelerinin toplum ve birey üzerindeki iki sonucu, güçsüzlük/acizlik ve bilinçsizlik olarak somutlaşmaktadır.

Toplumsal iktidarın, bugün şeyler üzerindeki egemenlik aracılığıyla dolayımlanmakta olduğunu düşünen Horkheimer'e göre insan, öz-nitelikleri gereği, araçsal düşünme etkinliğinde olmak istememektedir. Bireyler, otomatlara, kolay kontrol edilen robotlara dönüşmüş olmalarına karşın, kendilerini eskiye göre daha rahat ve mutlu hissetmektedirler. Batı'nın yüksek yaşam standardı, ideoloji ve bozulmadır. Batı'da işçilerin bozulması, tüm dünyada "işçi aristokrasisi"ne yönelme eğilimi, yüksek ücret ve refah devleti bağlamında açığa çıkmaktadır. Özgürlük, ekonomik refah sağlayan yüksek ücret ve başlangıcından sonuna değin yönlendirilmiş boş zaman yerine konmaktadır. Ona göre, yön-

---

[20] Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen*, Gesammelte Schriften, Cilt 6, Alfred Schmidt (yay. haz.), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991, s. 123, 124, 125.

[21] Max Horkheimer, *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Cilt 12, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1985, s. 287.

[22] A.g.e., s. 555.

lendirilen dünya, yani insanlığı daha akılcı, düzenli ve zengin yapmaya yönelme, barbarlığa dönüştür.

Egemenlik ilişkilerinde taşınan otoritaryan kişilik ya da karakteri, Horkheimer kısaca şöyle özetlemektedir: "Uzlaşımsal değerlere kör bir bağlanma ya da teslimiyet; otorite karşısında kör bir itaat ve hemen yanı sıra, muhaliflere ve grubu dışındakilere karşı kör bir nefret ve husumet; kendi içindeki duyguların ve düşüncelerin ne olduğunu yoklamaktan kaçınmak; katı, aynı tip (stereotip) bir düşünme tarzı; insanüstü varlıklara inanma ve bel bağlama eğilimi; insan doğasının yarı-ahlâkçı ve yarı-alaycı bir tutumla horlanıp bastırılması; kendi içindekini dıştaki nesnelere yansıtma."[23]

Burjuva toplumunda ekonomik öznenin özgürlüğünün görünüşten ibaret olduğunu belirten Horkheimer,[24] aslında bugün herkesin otoriter olduğunu, bununla birlikte kişinin otoriter devletler ya da otoritelerle ilişkisinin biçiminin de bu durumu değiştirmediğini öne sürmektedir. Ayrıca burjuva toplumu, genel çıkarları bir arada tutmak için egemenlik aracı olarak dine de gereksinim duymaktadır.[25] Otomatikleşme ve araçlaşma hakkındaki fikirler, ne ölçüde geçerliliğini yitirirse, ne kadar az kendi kendini ifade ederse, o kadar çok şeyleşmeye yenilirler ve makinenin bir türüymüş gibi görünürler.[26] Horkheimer'e göre insanlar, bir arada ve iletişim içinde oldukları ölçüde sağırlaşmaktadırlar.[27] Ona göre bu sağırlığın, makinenin bir türü gibi görünmenin kökeni, toplumsal ilişkilerin amaç olan düşünce ve eylemden uzaklaşmasıyla bağlantılıdır.

Horkheimer'e göre, tümüyle yoğun çalışma içinde olma çağı, yeni barbarlık çağıdır;[28] geleceğin dünyasında insanlar, otomatikleşip kırmızı ışıkta durup, yeşilde yürüyecek ve işaretlere boyun eğeceklerdir.[29] Sürekli krizlerin, çağımızın anlaşılmasında anahtar işlevi gördüğünü belirten Horkheimer,[30] büyük eko-

---

[23] Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Ara Yay., 1989, s. 346.

[24] Max Horkheimer, *Schriften 1936-1941,* Gesammelten Schriften, Cilt 4, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988, s. 171.

[25] Max Horkheimer, *Schriften 1936-1941,* Gesammelten Schriften, Cilt 4, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988, s. 65; Max Horkheimer, *Kritische Theorie Cilt II,* Alfred Schmidt (yay. haz.), Frankfurt a.M., Fischer Verlag, 1968, s. 58.

[26] Max Horkheimer, *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973,* Gesammelte Schriften, Cilt 7, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1985, s. 29.

[27] A.g.e., s. 30.

[28] Max Horkheimer, *Nachgelassene Schriften,* Gesammelte Schriften, Cilt 14, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988, s. 227.

[29] Max Horkheimer, *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973,* s. 402.

[30] Max Horkheimer, *Nachgelassene Schriften,* s. 520.

nomik ve toplumsal güçlerin kendisinde toplandığı kişilerin daima azalmakta, güçsüzlerin ise hep çoğalmakta olduğunu vurgular; bu grup, endüstri devletlerinde, yeterli kaloriyi tıkındıkça insansal etkinlikte zayıflar.[31] Bu düşüncesine bağlı olarak, Horkheimer, günümüzde –sözde ekonomik refah aracılığıyla– *Özgürlüğün Krallığının* (*Egemenliğinin*) (*Reich der Freiheit*) karikatürünün gerçekleşiyor olduğunu; ancak gerçekte *Özgürlüğün Krallığının* (*Egemenliğinin*) bir ütopya olduğunu ileri sürmektedir.[32]

Özgürlükle ilgili olarak Horkheimer "gerçekte, nerede özgürlük söz konusuysa, o, eylem özgürlüğüdür, hareket özgürlüğüdür ve olanakların çokluğu anlamındaki özgürlüklerdir. İfade özgürlüğü bunlardan biridir. İfade özgürlüğüne haklı olarak düşünce özgürlüğü de dendi. Çünkü ifade edilemeyen, başka ifadelerle ölçülemeyen ve böylece gelişemeyen düşünce, ifadenin kendisi gibi özgür değildir ve zayıflar" düşüncesindedir.[33]

Bir facia bütün yaşamı yok etmezse, en sonunda, tümüyle yönetim altına alınmış, otomatikleşmiş, içinde bireyin hiçbir maddi yaşam kaygısı olmaksızın yaşayabildiği, ancak anlamı olmadığı halde mükemmel işleyen bir toplumun var olacağı düşüncesinde olan Horkheimer, bireyin mevcut özerkliğinin korunması gerektiğini ileri sürmektedir.[34] Modern soygun tarihinin başlangıcında engizisyoncuların, sonunda ise faşist aygıtın şeflerinin bulunduğunu ileri süren Horkheimer,[35] burjuva devriminin, kitlelerin istediği kalıcı barışla dolu bir varoluşa ve genel eşitliğe değil; tersine, bireyci toplumun sert gerçekliğine götürdüğüne işaret etmektedir.[36]

Horkheimer'e göre, toplumsal devrim kavramının içinde, biri devlet kontrolünün sağlanması, diğeriyse bu olgudan kurtulmak olan birbiriyle uzlaşmaz karşıt iki moment yer almaktadır ve toplumsal devrim kendiliğindenlik olmadıkça oluşmayacak olan olguların gerçekleşmesini sağlayacaktır. Üretim araçlarının toplumsallaştırılması, üretimin planlı olarak yönlendirilip yönetilmesi, doğanın insan egemenliğine alınması anlamına gelmektedir. Fakat etkin bir direnme ve özgürlük için sürekli yenilenen bir mücadele olmadıkça oluşmayacak şeyi, yani sömürünün sona erdirilmesini, toplumsal devrim sağlayacaktır.

---

[31] A.g.e., s. 302.

[32] A.g.e., s. 320-323.

[33] Max Horkheimer, *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973,* s. 147-148.

[34] Max Horkheimer, *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973,* Gesammelte Schriften, Cilt 8, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1985, s. 347.

[35] Max Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung,* Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1970, s. 30.

[36] Max Horkheimer, *Die Gesellschaftliche Funktion der Philosophie,* Alfred Schmidt (yay. haz.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968, s. 24.

Hedef, toplumsal devrimse, bu, ilerlemenin/gelişmenin sürekli olarak hızlandırılıp geliştirilmesi ile değil, daha çok, ilerlemenin/gelişmenin gerektiği biçimde dizginlenebilmesi ile olanaklıdır.

İşçi ve memurların ekonomik olanaklarının onları devrimden alıkoymaya yetecek ölçüde olduğuna işaret eden Horkheimer, Marx'ın dile getirdiği koşulların tersini yaşadığımızı, artık proletaryanın sadece durumunu düzeltmediğini, memurların da ayrı bir grup olarak toplumda daima daha büyük bir öneme sahip olduklarını, egemenler tarafından ağır krizlerin yumuşatılarak ya da engellenerek önlendiğine dikkat çekmektedir.[37]

İnsanın ve toplumun özgürleşiminin öncüsünün işçi sınıfı olamayacağı vurgusunda, bir kez daha doğa ve insan arasındaki çelişki gündeme gelir. Ona göre tahakkümün ekonomik nitelikte olmaması, kapitalist sömürü biçiminin, Batı tarihinin burjuva dönemine ait tarihsel bir form oluşuyla açıklanabilir. Devlet kapitalizmi ve otoritaryan devlet, bu süreci sonlandıran ya da bu süreci kökten değişikliklere uğratan gelişmeler olarak sayılmalıdır. Burjuva sömürüsünün sonucu olarak ortaya çıkan bu yeni tarzdaki tahakküm, yani egemenlik ve baskı, artık burjuva dolayımlamaları da bir kenara atarak kaba bir yönetime dönüşmüştür.

Horkheimer,[38] çağımız özgürlüğünün, burjuva özgürlüğüne işaret ettiğini vurgulamaktadır. Daha ilk yazılarında Horkheimer, devletin şeyleşmesinin de söz konusu olduğunu, Hobbes ve ondan önceki burjuva öğretisinin temsilcilerinde devletin desteklenmesi ve refahının en yüksek yasa olması, böylelikle bireyin refahının sağlanacağı düşüncesi, yeni gelişmelerle değişerek tersine dönmüş demektedir. Devletin refahı hakkındaki kavrayışın bu işlevsel dönüşümü, şeyleşme ve devlet kavramının mutlaklaşması, burjuvanın yasa koyuculuğu ve toplumla ilgisinde aranmalıdır.[39] Antropologların araştırmalarına atıfla ve onlara dayanarak, iktidar ilişkilerinin kökenlerini, ilk din görevlilerinin etkinliklerinde ve bu görevlilerin birey ile toplum üzerindeki egemenliğinin gelişiminde bulan Horkheimer, büyücüler ve rahiplerin, tarihe ilk girişinde dilin ustaları olduklarını, ruhlar dünyasıyla ilgileri ve meslek bilgileriyle iktidarlarını artırdıklarını ileri sürmektedir. Böylelikle kutsal varlık, kendini yöneten büyücülere geçmektedir.

Horkheimer'e göre, göçebeliğin ilk aşamalarında kabile üyeleri doğayı etkileme sürecine bağımsız bir şekilde katılmaktadırlar. Erkekler av peşindeyken,

---

[37] Claus Grossner, *Verfall der Philosophie,* Hamburg: Cristian Wegner Verlag, 1971, s. 263.

[38] Max Horkheimer, *Frühschriften,* Gesammelten Schriften, Cilt 2, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987, s. 192.

[39] A.g.e., s. 218-219.

kadınlar sert emir almadan da işlerini yapabilmektedirler. Böylesine basit bir düzene alışmak için ne ölçüde zora başvurulduğu bilinemez. Bu düzende dünya, iktidar alanı ve dünyevi alana bölünmüştür. Doğal süreç, *Mana*'nın etkisi olarak, boyun eğmeyi gerektiren bir norm düzeyine yükseltilmiştir. Ancak her çeşit boyun eğişe karşın göçebe vahşiler, kendilerine sınır koyan büyü törenlerine de katılır ve gizlice yaklaşmak için av hayvanlarının kılığına girerken, tinlerle ve boyun eğişle ilişkilerini kurarlar. Sonraki dönemlerde ise bu tinsel ilişkiler ve boyun eğiş bağlamına benzer şekilde, insanların değişik sınıfları arasında boyun eğişler paylaştırılır.

Nesnelleştirilmiş dehşetin sabit yansısı, ayrıcalıkların pekiştirilmiş egemenliğinin imgesine dönüşmekte; ama bu tüm imgesel olanlardan vazgeçilse bile, genel kavramlar olarak kalmaktadır. Horkheimer'e göre, bilimin tümdengelimli biçimi hâlâ hiyerarşi ve baskıyı yansıtmaktadır. İlk kategorilerin örgütlü kabileyi ve kabilenin bireyler üzerindeki iktidarını göstermesi gibi, toplumsal gerçeklik ve işbölümü ilişkilerinde kavramların bağımlılığının, art arda gelişinin, türeyişinin ve birleşmesinin mantıksal düzene temel oluşturduğu vurgulanmaktadır. Ne var ki ona göre düşünce biçimlerinin bu toplumsal karakteri, Durkheim'ın sandığı gibi toplumsal dayanışmanın ifadesi değildir; tersine toplumun ve egemenliğin nüfuz edilmez birliğine kanıt oluşturmaktadır.[40]

Düşünmenin, kendi kendine yürüyen, otomatik ve sonradan kendi yerine geçirebilmek için yarattığı makineye öykünen bir süreç hâlinde şeyleştiğini düşünen Horkheimer, matematiksel işlem tarzının adeta bir ritüel durumuna geldiğini, bu durumun ise düşünmeyi, tıpkı kendi tanımında olduğu gibi bir nesne, bir araç hâline getirdiğini vurgulamaktadır. Horkheimer, pozitivizmi hedef alarak, nesneleştirilmiş (*versachlichte*) düşünmenin soru soramayacağını belirtmektedir.[41]

Erksizlerin, zihinleri yardımıyla erk elde etme çabası olarak entrika, burjuvazinin feodal olan karşısındaki zaferinin, başka deyişle hesaplama ve paranın, taşınamaz olan toprak mülkiyeti ve silâh aracılığıyla dolayımsız baskı karşısındaki zaferinin estetik şifresidir.[42]

Horkheimer ve Adorno, bir gerileyiş merkezi olarak kitle kültürünün, faşist psikolojinin varlıklarını sürdürmeleri hâlinde modern egemenlik ilişkilerini sa-

---

[40] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung*, s. 37-38; Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, s. 38-39.

[41] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung*, s. 42.

[42] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 263.

bitleştirmede en güvenilir araç olarak gördüğü arketiplerin üretilmesi için canla başla çalıştığı düşüncesindedirler.[43]

Kentlerin üzerinde yükselen ve ışıklarıyla gecenin doğal ışığını boğan reklâm panoları, kuyrukluyıldızlar gibi toplumun başına gelmekte olan doğal afetin, donarak ölmenin habercisidir. Ancak bu panolar gökten inmemiştir; yeryüzünden yönetilirler. Bu ışıkları söndürüp, sadece ona inanıldığı sürece, gerçekleşme tehlikesi taşıyan o korkulu rüyadan uyanıp uyanmamak gene insanların elindedir.[44]

Scheible'ye[45] göre, Horkheimer için özgürlük kavramı, girişimcinin özgürlüğüne bağlıdır ve birey kavramıyla yakından ilgilidir. Horkheimer'e göre, doğa üzerindeki dünya egemenliği, düşünen öznenin kendi aleyhine dönmekte, ondan geriye, tasarımlarıma eşlik edebilecek hep aynı "Ben"i düşünmekten başka bir şey kalmamaktadır. Özne ve nesne, her ikisi de anlamsızlaşmaktadır.

İnsanların yerleşik düzene geçmesinden ve sonra da meta ekonomisinde, yasa ve örgüt hâlinde şeyleşmesinden bu yana kendilerini sınırlamak zorunda kaldıklarını belirten Horkheimer, matematik, makine, örgüt olarak şeyleştirilmiş biçimi içinde insanın kendini unuttuğunu, düşünmenin başıboş bırakılmasıyla birlikte Aydınlanma'nın kendisini gerçekleştirmekten vazgeçtiğini vurgulamaktadır. Ona göre devrimci, gerçek praksis kuramı, bilinçsizlik karşısında boyun eğmeyişe bağlıdır; toplum bu bilinçsizlik aracılığıyla düşünmeyi duygusuz duruma getirip pekiştirmektedir. İnsanlar şeylerin iktidarında, iktidardan yoksun kalmayı öğrenmektedirler.[46]

Totaliter kapitalizmin akla aykırılığı, maddileştirilmiş, egemenlikçe belirlenmiş biçimiyle gereksinimleri karşılama tekniği, gereksinimlerin karşılanmasını olanaksız hâle etirmekte ve bunu insanların imhasına değin vardırmaktadır.[47] Uygarlık tarihi, feragatin tarihidir ve feragat aracılığıyla, kendine verilenden daha fazlası ondan alınmaktadır. Baskının özünün egemenliğin kendisi olduğu ve Aydınlanma'nın, kitlelerin eksiksiz şekilde aldatılmasına dönüştüğü düşüncesi, Horkheimer'in temel kavrayışlarından birisidir. Adorno ve Horkheimer'e

---

[43] A.g.e., s. 384.

[44] A.g.e., s. 389.

[45] Hartmut Scheible, "Von der bestimmten zur abstrakten Negation", *Neue Rundschau,* Erstes Heft, 1973, s. 99.

[46] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung,* s. 54, 58, 60; Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği I,* s. 56-61, 62.

[47] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung,* s. 73; Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği I,* s. 73.

göre, teknik rasyonellik bugün egemenliğin rasyonelliğidir.[48] Bu rasyonellik, kendine yabancılaşmış toplumun cebri niteliğidir.

Kapitalist üretim, tüketicileri beden ve ruhlarıyla öylesine içine alır ki tüketiciler, kendilerine sunulan şeylere hiçbir direniş göstermeden kapılırlar. Yönetilenlerin kendilerine, yönetenlerce aşılanan ahlâk anlayışını her zaman onlardan daha çok ciddiye alması gibi, bugün aldatılan kitleler de, başarı mitine, başarılı olanlardan daha çok kapılmaktadır. Kitleler, yönetenlerin isteklerini benimsemekte, köle hâline gelmelerine neden olan ideolojiye inatla sarılmaktadır. Halkın kendine reva görülen şeylere olan kötü sevgisi sürmektedir.[49]

Bugün bireyler yaftalarını hazır bir şekilde iktidarlardan almaktadırlar, tıpkı tüketicilerin otomobillerini fabrikaların satış şubelerinden almaları gibi. Gerçekliğin meşruluğu, iktidara uyum, artık özne ile gerçeklik arasındaki diyalektik bir sürecin sonucu değildir; tersine, sanayi çarkları tarafından üretilmektedir. Serbest bırakılmış üretim devleri, bireyi, onun tatmin olmasını sağlamakla değil, özne olarak yok etmekle aşmıştır.

Egemenlik, içinde temel bulduğu toplumsal bütüne yüksek ölçüde bir dayanıklılık ve güç sağlamaktadır. Egemenliği toplumsal yönden geliştiren işbölümü, hükmedilen bütünün varlığını korumasına yaramaktadır. Ama böylelikle bir bütün olarak bütün ve bütüne içkin aklın faaliyeti, zorunlu olarak tikellerin icrası hâline gelmektedir. Egemenlik, bireylerin karşısına, genel olan diye, gerçeklikteki akıl diye çıkmaktadır. Kendileri için başka bir çıkış yolu olmayan bütün toplum üyelerinin gücü, bütünü yeniden gerçekleştirmek üzere üstlerine yüklenen işbölümü aracılığıyla birikerek bütünün rasyonelliğini artırmaktadır. Azınlık tarafından yapılan her şey, daima bireyin çoğunluk tarafından ezilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Toplumun baskı altında tutuluşu, aynı zamanda kolektif bir güç tarafından uygulanan baskının özelliklerini yansıtmaktadır. Bu, düşünce biçimlerinde görülen dolayımsız toplumsal genellik, bir dayanışma değil, kolektif egemenliğin birliğidir.[50]

Horkheimer, doğa üzerindeki egemenliğin, insan üzerindeki egemenliği de içerdiğini belirtmektedir. Her özne, yalnızca insansal ve insansal olmayan dış doğanın boyunduruğa vurulmasına katılmaz; aynı zamanda kendindeki doğayı

---

[48] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung*, s. 142; Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996, s. 9.

[49] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung*, s. 155; Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, s. 23.

[50] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung*, s. 37-38; Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, s. 38-39.

da boyunduruk altına almak zorundadır. Egemenlik, egemenlik için isteyerek içselleştirilmektedir.

İnsanın içinde ve dışındaki doğanın köleleştirilmesi anlamlı bir amaç olmadan gerçekleştiği için, doğa, aşılmış ya da uzlaşılmış değil; sadece bastırılmış olmaktadır. Doğanın bastırılışıyla büyüyen başkaldırı ve tepki, başlangıcından beri uygarlıkta çıbanbaşı olmuştur. Ancak çağımız için tipik olan, bu başkaldırının, uygarlığın kendi egemen güçlerince kontrol altında tutuluyor olmasıdır. Başkaldırı, kendisine yol açan ve hedef aldığı koşulları sürdürme aracı olarak kullanılmaktadır. Uygarlık, akılsallaştırılmış bir akıldışılık olarak, doğanın başkaldırısını da, kullandığı alet ya da araçlardan biri olarak kendisiyle bütünleştirmektedir. Horkheimer, toplumsal iktidarın, nesneler üzerindeki egemenlik aracılığıyla dolayımlandığına işaret etmektedir. Bireyin nesneler üzerindeki egemenlik ilgisi ne ölçüde yoğun olursa, nesneler de ona o ölçüde egemen olur. Nesnelerin egemenliğinin ölçüsü oranındaysa gerçek bireysel özellikler eksilir, o bireyin tini, biçimsel akıl otomatına dönüşür.

Giesen,[51] işlevselci, sibernetik sistem kuramları gibi topluma ilişkin kuramların, toplumsal sürecin çözümünde uygun olmadıklarını ve bu kuramların, toplumsalın şeyleşmesine (*reifikation*) dayandıklarını; toplumları, örgütlenmeleri maddi nesneler gibi ele aldıklarını, böylelikle dünyanın anlamı ve maddi şeyler arasındaki özel ayrımları kaybettiklerini ileri sürmektedir.

Horkheimer ve Adorno'ya göre, yapımcılar her defasında hangi düzen ve hileye başvururlarsa vursunlar, iş arayan mülksüzleştirilmişlere, sermayenin iktidarını, efendilerinin iktidarı olarak iyice benimsetmektedirler.[52] Bu benimsetme, bütün filmlerin amaç ve anlamını oluşturmakta; dünya, kültür sanayinin süzgecinden geçirilerek yönetilmektedir.

Ahlâksal uygunluğu, topluma her zaman yeniden kanıtlamak için herkese zorla kabul ettirilen davranış biçimi olarak gören Horkheimer, adayın kadroya alınırken, rahibin tokatları altında basmakalıp gülümseyerek dönüp duran çocukları anımsattığını ileri sürer. Geç kapitalizmde var olmak, sürekli bir kabul merasimine benzetilmektedir. Herkes kendisine boyun eğdiren iktidarla eksiksiz bir şekilde özdeşleştiğini göstermek zorunda kalmaktadır. Bireyin, iktidarın egemenliğini kabul etmesi ve şeyleşmeye gönüllülük göstererek özgürleşmeden vazgeçmiş olması, varlığını koruyabilmesi için temel kural olarak görülmektedir. Herkes, gücü her şeye yeten toplum gibi olabilir, bu ancak direnmekten

---

[51] Bernhard Giesen, *Die Entdinglichung des Sozialen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, s. 132.

[52] Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung*, s. 145-147; Theodor Wiesengrund Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, s. 12-14.

vazgeçmekle olanaklıdır. Ama aynı zamanda, bireyin direnişten yoksunluğu ona güvenilir bir güvenilmez kişi niteliği kazandırmaktadır. Güvenilir bir güvenilmez birey, iktidar açısından bakıldığında, kendini iktidarın egemenliğine uydurduğu için güvenilirdir; ama bu yaptığı, kendince bile hakikati içermediğinden güvenilmez bir niteliğe de sahiptir.

Bireyin toplumla çelişkisi, bir zamanlar toplumun gelişmesinin özü olarak görülmektedir. Ancak artık bu dönem geride bırakılmıştır. Bireyin bugünkü deviniminin hareket noktası, toplumsal egemenlik ve iktidarın etkilerinden kendi varlığını korumak, kendi varlığını sürdürebilmek olarak görülmektedir. İçinde bulunduğumuz dönem, kendi varlığını korumak için bireyin, başkaldırı ve başkaldırıya cesaret dışında olan her türlü boyun eğmeyi ve uyumu kabul ettiği tutumun, belirleyici davranış biçimi olduğu süreç olarak belirlenmektedir.

Theodor Wiesengrund Adorno

Siyaset ve toplum felsefesi bakımından Adorno da Horkheimer gibi, içinde bulunulan kapitalist toplum ve insan ilişkilerinin eleştirisinden hareket eder. Bu toplum, egemenlik ilişkilerince belirlenebilir bir bütündür. Bütün ise hakiki olmadığına göre, yanılsamalı ve insani olandan uzaktır. Bunun nedeni, insani olanın insana yabancılaşmış olmasındandır.

Adorno'ya göre, yönetilen dünyada yöneticiler de bürokratlar kadar günah keçisidirler; nesnel görev ve suç bağlamlarının kişilerin üzerine yıkılması da egemen ideolojinin bir parçasıdır. Sisteme bulaşmamışlıklarıyla övünenler, kırsal alandaki sessizler, taşralı, küçük burjuva gericiler olma kuşkusunu uyandırırlar. Artık sığınacak bir köşe kalmamıştır; hattâ Avrupa'da bile; onurlu yoksulluk kalmamış, yönetilen dünyanın dışında kalanların, kışı mütevazı bir şekilde geçirme olanakları bile yok olmuştur.[53]

Bütün, hiçbir parçası dışında kalmaksızın içinde her parçayı kendine uydurmuştur; hattâ parça bunu istemese de. Demirović, ilk dönem *Eleştirel Kuram*'ın Marx'ı takip ettiğini, burada eleştirinin doğrudan topluma, yani toplumsallığa yöneldiğini vurgular.[54] Demirović'e göre, Horkheimer kendi formülasyonlarında, toplumu, insan yaşamının korunmasını sağlamak için baskı olarak var olması gerekli bir şey olarak tanımlarken; Adorno, toplumun, insanın insan ve doğa üzerindeki egemenliğinin gerçekten de kurucusu olduğunu vurgular.

---

[53] Theodor Wiesengrund Adorno, *Rüya Kayıtları*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 134-135; Theodor Wiesengrund Adorno, *Soziologische Schriften I*, Gesammelte Schriften, Cilt 8, Von Rolf Tiedemann (yay. haz.), Darmstadt: WBG, 1997, s. 133-135.

[54] Alex Demirović, *Toplum ve Eleştiri*, çev. Muharrem Açıkgöz, İstanbul: FelsefeLogos Yayınevi, 2007, s. 29-30, 32.

Toplumun hiç de "bütün yapıların altında toplandığı en yüksek bir soyutlama", kendi unsurlarının bir evreni olmadığını, her şeyin birbiriyle bağıntılı olduğunu, basit anlamda bir bütünlük olmadığını anlatır Adorno. Ona göre toplum bir süreçtir ve toplum bütününü oluşturan bileşenleri olarak görülemez.

Adorno, kapitalist egemenliği ve onun kendi içinde olumlu anlamda insanın gelişmesine uygun dönüşme olanaklarını araştırır. Adorno, politik iktidarı ve ona karşı mücadelenin koşullarını şöyle anlatır: yönetim, üretken olduğu kabul edilen insana yalnızca dışarıdan dayatılmaz. Kendini onun içinde çoğaltır. Her şeyi bütünün değiştirilmesinden bekleyen radikalizm, soyuttur. Değiştirilmiş bir bütünde de birey sorunsalı inatla geri döner. Böyle bir radikalizm ideasının bir hayalete dönüşmesiyle ve daha iyi olana yönelik her türlü çabadan kendini muaf tutmasıyla ağırlığını yitirir. Sonra kendisi de daha iyinin sabote edilmesine dönüşür. Aşırı talep ise sabotajın üst biçimidir. Öte yandan, şimdi ve burada ne yapılmalı sorusunda, toplumun tümünü kapsayan bir özne türünün, iyi niyetli insanlar topluluğunun tasarlandığı gözden kaçırılmamalıdır. Yönetilen dünyanın en kuşku götürür yanı, yürütme organlarının bağımsızlaşması, daha iyi olanın yürütmeyi ele geçirebilme potansiyelidir. Söz konusu istekler, kültürel olan her şeyi sözüm ona yalıtılmışlığından çıkararak, acımasızca ezmektedir. Yönetilen dünya, sığınılacak köşelerin kalmadığı bir dünya olabilir; ancak gene de akil kişilerin emirleriyle, salt toplumsal seçilimin kör ve bilinçsiz sürecinin yok ettiği özgürlük merkezlerini yaratabilecek bir dünyadır. Yönetimin toplum karşısında bağımsızlaşmasında dile gelen irrasyonellik, kültürde gelişmeyen yanın sığınağıdır. Adorno'nun rasyoneli, egemen rasyonellikten sapmaktır. Gene de böylesi umutların dayanak noktası olan bilinç düzeyinin yöneticilerde olacağını kesin olarak varsaymak olanaksızdır Adorno'ya göre. Onların iktidara ve yönetilen dünyaya özdeş olan tüketim toplumunun ruhuna karşı eleştirel bir bağımsızlığa sahip olmaları gerekir. Tam ele geçirilmemiş bilinç, içlerinde dile getirdiği kurumların işlevlerini hâlâ değiştirebilir. Şimdilik, liberal-demokratik düzende, bireyin kurumun içinde ve kurumun yardımıyla, onun düzeltilmesine biraz katkıda bulunma olanağı var. Yönetim araçlarından ve kurumlardan, yanılgıya kapılmadan, eleştirel bir bilinçle yararlananlar, salt yönetilen kültürden başka bir şeyi gerçekleştirme olanağına sahiptirler. Hep aynı kalanlar karşısında kendini gösteren çok küçük farklar onlara açıktır ve bunlar, ne kadar umarsız da olsa, bütündeki farkları temsil ederler; umut, farkın kendisinde –sapmada– yoğunlaşmıştır.[55]

Adorno'ya göre, "toplum bugün de sınıf toplumu olmaya devam etmektedir." Popper'le diyalektik konusundaki tartışmalarında Adorno, "bilimsel haki-

[55] Theodor Wiesengrund Adorno, *Rüya Kayıtları,* s. 142-148; Theodor Wiesengrund Adorno, *Soziologische Schriften I,* s. 140-146.

kat *idea*'sının gerçek bir toplum arayışından ayrı tutularak oluşturulamayacağı" görüşünü savunur.[56] Bunları yazarken, Adorno'nun içinde bulunduğu toplumsal süreç, Marx'ın ve felsefesinin içinde bulunduğu, teori ve pratiğin birliğinin, uygulayımın gerçekliğini değiştirme enerjisine sahip bir ortamın tersine, kitlesel eylemliliğin ve teorisinin bir düşüşte olduğu, konjonktürün gerilemeyi gösterdiği bir süreçtir. Gene de Adorno, yıkıma uğramış bir dünyada ancak içkin olarak varlığını sürdürebilen bir felsefenin, yani tamamıyla tarihsel nitelikte eleştirel gücünü muhafaza eden bir felsefenin, görevlerini yerine getirebileceğinden hareket ederek, boyun eğmeyi olumsuzlar. Boyun eğme suçlamasıyla karşı karşıya kalması nedeniyle Adorno, "kolektif eylem bağlamında düşünmenin bir ilerleme olduğu şeklindeki teselli"nin aldatıcı olduğunu, yalnızca bir eylem aracı olarak kullanılan düşüncenin, her türlü araçsal akıl gibi keskinliğini kaybettiğini belirtmektedir. Öte yandan, "kendi vicdanına rağmen hareket etmeyerek ya da ürkütülüp eyleme rıza göstermeyerek ödünsüz bir biçimde eleştirel davranan düşünür, aslında mücadeleyi bırakmayan tek insandır."

Adorno, bir yandan kuramsal belirlemelerin hayata ilişkin olmaları gerektiğini belirtirken, diğer yandan toplumsal hayatın değiştirilmesine yönelik praksisi olumsuzlayıcı tavır alır. 1968 gençlik eylemlerinin arkasında kendi eleştirel kuramlarının olduğu savına karşı Adorno, eylemcilerin, eylem izlenceleri ortaya koymadıklarını, eleştirel teoriden esinlendiklerini söyleyenleri de desteklemediklerini yeri geldikçe vurgular. Bu noktada Adorno, bir yanda "yeteri kadar konuştuk artık" sloganını ileri sürenler ve diğer yanda da pratiğe şüpheyle yaklaşanların olduğunu belirtmektedir. İlk eğilime göre, insanın mutlaka bir şeye katılması, bir yerlerde görülmesi gerekmektedir. Kendisini yalnızca düşünmeye veren kimse, zayıf, korkak, hattâ hain sayılmaktadır. Ancak Adorno, durumun böyle olmadığını, içinde bulunduğumuz süreçte düşünmenin de önemli bir öğe olduğunu vurgular.

Böyle bir dünyada, kültür alanında verilen başarı ödüllerinin köpek pisliğinden bile değersiz olduğu yargısını Brecht'le paylaşan Adorno, bir yandan kitlelerle ve Ortodoks Marksistlerle aynı safta yer almayı (onun deyişiyle *mitmachen*) reddeden, diğer yandan da bireyin yalnızlaşmasına karşı çıkan bir düşünürdür. Yürüyüş sıralarından birine girip kaybolmamanın savunucusudur. Öte yandan, egemenlik, otorite, kültür, hiyerarşi ve değişik türden yabancılaşma veya şeyleştirme öğeleriyle karşı karşıya olan insanın özgürleşim olanakları üzerinde çalışarak, toplumsal duyarlılığı öne çıkarmayı amaçlayan disiplinlerarası bir felsefecidir Adorno. Bu tutumları çelişik bir bütün oluşturmakla birlikte, eleştiri kuramsal yaklaşıma uygunluk taşımaktadır. Çünkü çelişki, değişimin

---

[56] Martin Jay, *Adorno*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınevi, 2001, s. 55-61.

asıl öğesidir ve değişim her alanda egemen olduğuna göre, bu yaklaşım tam da *Eleştiri Kuramının* negatif anlayışını yansıtmaktadır.

Adorno, "birey, örgüt ve örgütlenme" konusunu ele aldığı *Darmstadt Konuşmalarına Giriş* çalışmasında, bireyin içinde bulunduğu ilişkilerin ne türden araçsallaşmalara, nesneleşmelere yol açtığını tartışmaktadır. Ona göre, birey ve toplum konusu, bireysellik, toplumsallık ve birey-toplum ilişkisini düzenleyen kurum ve kuruluşları içeren devlet başta olmak üzere, tüm kamusal yapılar, sivil toplum kuruluşları ve sosyalist adlandırmalı kuruluşlar da dâhil olmak üzere "örgüt ve örgütlenme" problematiği alanında incelenebilir. Buna göre, insan, toplumsal varlık olarak örgüte, örgütlenme sorununun çözüm alanına zorunlu olarak girmektedir. Böylelikle örgüt ve örgütlülük[57] konusu da kendiliğinden birey, toplum ve özgürlük veya özgürleşme probleminin çerçevesi içine girer. Bireyin özgürleşmesinin önünde daima en büyük engel olarak görülen örgüt ve örgütlenmenin içeriği hakkında hem olumlu hem de olumsuz düşüncelere sahiptir.

Ona göre, örgütün varlığının dayandığı doğru temel ve saptama, toplumun doğaya karşı gelemeyeceği ve örgüt olmadan ayakta kalamayacağıdır. Örgütün, toplumsallaşma ve insanlar için yaratılmış bir araç olduğu unutulmaktadır. Örgütü oluşturanların özneler olduğu unutulur ve bu kişiler genel amaçlar için araçlar durumuna dönüştürülmektedir. Oysa örgütün varlığı, insanın kendini yeniden üretmesine hizmet ettiği sürece doğru ve haklı görülebilir. Örgütün varlığının haklı ve doğru olması, yöneldiği irrasyonel amaçlar söz konusu olunca, birey açısından tehdide dönüşmekte ve onu bir araca indirgemektedir. Örgüt, örgüt olarak ne iyi ne de kötüdür; ikisi de olabilir. Örgütün hukuku ve niteliği, ona göre, örgüt neye hizmet ediyorsa ona bağlıdır. Adorno'ya göre, örgütü oluşturanların yaratılışları bütünün amacına hizmet işlevinin ardında yer almaktadır. Örgütte amaç, insan ilişkilerine aracılık etmektir. Ancak bu aracılık dolaylımlı olmaktadır ve kapsadığı kişiler, en başta kendi amaç ve iradeleri açısından değil, örgütün amacının gerçekleşmesine yarayan birer alet olarak örgütten sayılırlar. Bu amaç, dolaylı olarak da olsa, o kişilerin –isterseniz "alet" deyin, der Adorno– gene de işine yaramaktadır. Örgütün araç olması, bir katılık ve soğukluk, dışsallık, zor uygulama momentini de birlikte getirir. Adorno'ya göre bu momentin kapsamı da geleneksel Alman felsefesinde *yabancılaşma* ve *şeyleşme* kavramlarıyla çizilir.[58]

---

[57] Adorno, Benjamin'in de kendine benzer şekilde örgüt sorununun şüpheyle karşılanması gerektiği düşüncesine vurgu yapar. (Bkz. Theodor W. Adorno, *Walter Benjamın Üzerine*, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 34.)

[58] Theodor Wiesengrund Adorno, *Toplum Üzerine Yazılar*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2006, s. 83-101.

Bu ifadelerin anlamı, bireyin ya da genel olarak insanın, örgütün amaçları içerisinde eridiği, örgütün amacının insan olmasına rağmen bu amacın örgüt içerisinde tersine dönerek insanın kendisini araçlaştıran bir yapıya dönüştüğüdür. Bu anlamıyla örgüt, insanı araçlaştıran bir mekanizmaya dönüşerek, onu belirleyici nitelikleri bakımından ortadan kaldırmaktadır.

Adorno'ya göre, utanmadan ileri sürülebilir bir düşünce de, güçsüz kalan bireyin, kendi güçsüzlüğünün bilinciyle kendi kendine sahip çıkması düşüncesidir. Burada Adorno, güçsüzlüğünün farkına vararak kendi hakkında bilinç geliştirmesi beklenen kitlelerin kendilerini gerçekleştiremeyerek, özgürlükten yoksunlaşarak egemenliğe boyun eğmeyi içselleştirmelerini olağan görür; çünkü iktidarın baskıları, kitleleri bilgisiz ve bilinçsiz bırakır. Adorno, Horkheimer'e katılarak, günümüz dünyasında, dünyanın ruhunu gasp eden kolektif güçler karşısında genel ve mantıklı olan şeyin, izole olmuş bir bireyde daha iyi korunabilir olduğunu savunur. Yönetilen dünyada, eğer kalmışsa, umudun uç mevzilerde olduğunu ileri süren Adorno, kamusal alanda mantıklı bir düzenin ancak başka bir uçta, bireyin bilincinde, devasa ve oturmamış bir örgüte karşı direnme baş gösterdiğinde düşünülebilir olduğunu vurgulamaktadır.[59] Horkheimer gibi, bireyin özgürleşmesi bağlamında, yönetilen dünyanın olumsuz yönlerini görme, umudun, hayatın örgüt tarafından henüz boş bırakılmış alanlarında gerçekleştirilebileceği düşüncesinde olan Adorno, içinde yaşadığımız toplumsal örgütlenmenin, birey karşısındaki olumsuzluklarından hareketle, örgütün bireyi tehdit eden yönleri üzerinde dururken, onun olumlu anlamda dönüştürülmesinin köktencilikten hareketle olanaklı olmadığı düşüncesini öne çıkarmaktadır.

Adorno, içinde yaşanılan toplumsal örgütlerin[60] bireyle ilişkilerini, bu ilişkilerin nitelikleri açısından değerlendirir. Ona göre, insanın kendi kendini üretmesinin olanağı olan özgürlüğe, bu yapılanmalar içinde olanak tanınmamaktadır. Adorno, insanın örgütlü topluma ait bir varlık olarak yeniden yapılanmasının olanağını, insanın özgür olması ve şeyleşmeden kurtulmasını, olumsuzlukları nedeniyle, içinde yaşanılan toplumsal örgütlülüklerde bulamaz.

Genellikle kapitalizm eleştirisinden hareket ederek, daha olumlu bir toplumdan söz ederken, Adorno'nun aklında sadece kapitalizmin değil, sosyalizmin de aşılacağı düşüncesi vardır; çünkü o, eleştirilerinde her iki sistemin de totali-

---

[59] A.g.e., s. 98-100.

[60] Dikkat edilmelidir ki Adorno, örgütlenme sorununa yaklaşımında olduğu gibi, rüyalarında da (2007: 26-30), ilginç bir şekilde komünist veya radikal olmaktan uzak durma isteğini öne çıkarmaktadır.

ter özelliklerine işaret etmektedir. Adorno *Minima Moralia*'da,[61] "yanlış bütünde doğru yaşamanın olanaklı olmadığına", burjuva bireyin çöküşüne ve yanlış içinde bireyin kendini *doğru 'artık'* olarak gösterdiğine işaret etmektedir.[62]

Adorno, yabancılaşmanın bir öğesi olan kültür endüstrisinin bir dalı olarak sinemanın, insanı aptallaştırarak suskunlaştırdığını dile getirir. Ezilenlerin zaaflarına ayak uydururken, iktidarın önkoşulu onaylanır, egemenliğin uygulanabilmesi için kabalığı, duyarsızlığı ve şiddeti insan kendisinde de geliştirmiş olur. Aydının dayanışma gösterebilmesinin tek yolu, katı bir yalnızlıktır; her türlü işbirliği, toplumsal katılma ve kaynaşma, bütün insanca değeri örten, insanlık dışı koşulları sessizce onaylayan bir maskedir yalnızca. Adorno, paylaşılabilir olanın yalnızca insanlığın çektikleri acılar olabileceğini, haz ve eğlencelere doğru atılan adımların ise acıların daha da şiddetlenmesine yol açacağını ileri sürer. Ona göre şahane mazlumların yüceltilmesi, onları mazlumlaştıran şahane sistemin yüceltilmesinden başka bir şey değildir. Tek sorumlu davranış biçimi, bireysel varoluşumuzu bir ideolojiye dönüştürmekten kaçınmak ve özel yaşamımızı iddiasız ve gürültüsüz bir şekilde geçirmektir; bunu da bu cehennemde hâlâ soluyabilecek bir havayı bulabiliyor olmamızın utancından ötürü yapmamız gerekmektedir.[63]

Adorno, kapitalizmin deviniminin dayanağı olarak bu ilişkileri sürdüren, sistemin temsilcileri olan burjuvaların, aynı zamanda toplumsal dayanışmacı insani temellerin yıkıcıları olduklarını ifade eder. O, kendini gerçekleştiren sınıf olarak burjuvaların, dünyanın gidişine yön veren tahripkâr iradeyi üstlendiklerini, kıyamet habercisi hortlaklar gibi yaşamayı sürdürdüklerinin altını çizerken; yöneticilerin ve asalakların öznelliğinin de, tümüyle insanlık dışı bir nitelik kazanmakta olduğunu ve insanların nesnel olarak tehdit altında olduklarını ileri sürmektedir. İçinde bulunduğumuz süreçte, özgürlük saf bir olumsuzluğa dönüşmüş ve tek olarak tek (tekliğinde birey), tür varlığı olarak insanı temsil ederken, yani özerkliği aracılığıyla türünü gerçekleştirirken, özgürlük niteliğini de yitirmiştir.

---

[61] Aristoteles'in ahlâk üzerine çalışmalarının toplandığı *Magna Moralia* adlı eserine değin geri götürülebilir bir andırmayla Adorno, çağımız ahlâki bilincinin minyatürlerinin olduğu çalışmasına *Minima Moralia* adı vermiştir.

[62] Anke Thyen, "Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moraltheorie", *Die Gesellschaftliche Theorie Adornos,* Dirk Auer ve Thorsten Bonacker vd. (yay. haz.), Darmstadt: Primus Verlag, 1998, s. 181.

[63] Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia,* Gesammelte Schriften, Cilt 4, Rolf Tiedemann (yay. haz.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997, s. 26-29; Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia,* çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 26-29.

"*Yanlış bütünde doğru yaşamın olanaklı olmadığını*" ileri süren Adorno, yeni insan tipini anlamanın yolunun, yeni insanı ve onun bilincini, çevresindeki nesnelerin etkileriyle oluşan ilişkileri bağlamında ele almak olduğunu savunur. İçinde bulunduğumuz yabancılaşma döneminin bitmesine uygun; ama göze çarpmayan yayın aracıysa *mimeograf* olacaktır. İlerleme ve barbarlığın kitle kültüründeki iç içeliğini ancak barbarca bir perhiz çözebilir. Başka bir ifadeyle, Adorno, ancak ve ancak barbarca bir perhizin, barbarca olmayanı, ilerleme ve barbarlığın yerine koyabileceğini ileri sürmektedir.[64] Adorno burada, barbarca perhizin kendi seçeneğini yaratacağı görüşünü ortaya koymakta, daha önceki düşüncelerini açıkça temellendiren bir yaklaşım içerisinde görünmektedir.

Adorno, sosyalizmin en onurlu davranış biçimi olan dayanışmanın hasta olduğunu, teki temsil eden ve içinde taşıyan partinin bir zamanlar amacı olan kardeşlik söyleminin, içinde bulunduğu ortamda artık ideoloji durumuna geldiğini ve bu nedenle partinin kardeşliği genellikten çıkarması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, eskiden insan grupları dayanışmacıydılar. Birlikte kendi yaşamlarını ortaya koyuyorlardı ve elle tutulabilir olanak karşısında en önemli olanın kendi yaşamları olduğunu düşünmüyorlardı. Düşüncenin soyut egemenliği olmadan, ama aynı zamanda bireysel umut da olmadan birbirleri için kendilerini feda etmeye de hazırdılar; bu şekilde özkorunumdan feragat edebilmenin önkoşulu, bilgi ve karar verme özgürlüğüdür. Bunlar olmadığı zaman, kör tikel çıkarın yeniden ortaya çıktığını, zamanla dayanışmanın, partinin binlerce gözü olduğu inancına, güçlü olduğu düşünülen ve çoktan üniforma taşıyan işçi müfrezelerine kaydolmaya, tarihin akıntısına katılmaya dönüştüğünü ileri sürmektedir. Adorno'ya göre, dayanışma kavrayışı ile düşünen ve hareket edenler de kutuplaşmaktadır. Gidecek yol bulamayanların umutsuz sadakati ve zindancılarla hiçbir şey yapmak istemeyen, ama bunu da hırsızlara katılmadan yapmak isteyenlere yöneltilen olası şantaj, bunlar kutuplaşan iki eğilimi temsil etmektedir.[65]

Ona göre, dayanışma artık insanların ortak sorunları bağlamında bile söz konusu değildir. Herkes kendini düşünmekte, başkaları için kendi yaşamından, hattâ olanaklarından feragat etmeye yanaşmamaktadır. Böylelikle bencil bireysel çıkarlar kolektif çıkarların önüne geçmektedir.

Adorno, dayanışma kavrayışındaki kutuplaşma bağlamında ikinci eğilimi temsil edenlere, yani kapitalizmin eleştirisini proletaryanın eleştirisi ile birleştiren herkese, proletaryanın sadece kapitalist gelişme eğilimlerinin bir yansımasına dönüşmesinin hız kazandığı bir dönemde kuşkuyla bakıldığı düşüncesindedir. Tıpkı Horkheimer gibi Adorno da kapitalizm eleştirilerini sosyalizmin

---

[64] Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia*, s. 52-54.
[65] A.g.e., s. 56-58.

eleştirileri ile birleştirirken, sosyalizmin de kapitalizmin etkileriyle bozulmalara uğradığını düşünmektedir. Ancak bu yapıldığında da gelen karşı eleştirinin yerinde olmadığına vurgu yapar. Ona göre, dayanışma ve özgürleşme düşünceleri bağlamında, çağımız ilişkilerini değerlendirme, bir yandan kapitalist toplumsal ilişkileri, öte yandan ise sosyalizmin amaçlarıyla gerçekleşmesindeki sorunları ortaya koymayı ve bu sorunları ele alıp eleştirel olarak gözden geçirmeyi, çağın toplumsal ilişkilerinin rayından çıkışının kaynaklarına inmeyi gerektirmektedir. Adorno'nun bunları yaparken izlediği yol, olumsuzlayıcı bir kavrayışın öne çıkarılmasıdır.

Bir yandan kapitalizmi öte yandan proletaryayı eleştirenlere kuşkuyla bakılmasını, diğer yandan sosyalizm eleştirisi yapanların kuşkulu göründüğü anlayışını eleştiren Adorno, *Negatif Diyalektik*, *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve diğer yazılarında ortaya koyduğu toplumsal, tarihsel ve diyalektik yaklaşımlarına aykırı olduğunu düşündüren kendinden menkul yaklaşımlara ulaşarak, olumsuzlamayı her zaman ilke edinen bir idealist anlayışa yaklaşmaktadır. Ona göre, olanaksız görev, başkalarının iktidarının ve kendi iktidarsızlığımızın bizi aptallaştırmasına izin vermemektir.[66] Bu ve benzer yaklaşımlarında umut uyandıran Adorno, söz konusu umudun nasıl gerçekleşeceği ile ilgili pek bir şey söylememektedir.

Adorno, bireyin tam da mutlak olarak, mülkiyet ilişkilerinin bir yansıması olduğu düşüncesindedir. "Ben", varlığını, sözcük anlamıyla, topluma borçludur. "Ben"in bütün içeriği toplumdan ya da nesnesiyle ilişkisinden gelir. Bu ilişkiyi ne kadar zenginleştirir ve geri yansıtırsa, o kadar zenginleşir; buna karşılık köken olarak sahiplendiği ayrılma ve sertleşme onu kısıtlayıp yoksullaştırır.[67] Özgürleşmiş bir toplumun amacının ne olduğu sorulduğunda, Adorno, insanın gizil gücünün gerçekleşmesi ya da yaşamın zenginliği gibi yanıtlarla karşılaşıldığını, içinde yaşadığımız toplumsal ilişkiler için burjuva tarih dışılığının zorunlu tamamlayıcısı olan "dinamik" kavramının mutlak konuma yükseltildiğini belirtmektedir. Ona göre, özgürleşmiş bir toplumda, üretim yasalarının antropolojik bir refleksi olarak *dinamizm* kavramının karşısına *gereksinim* kavramıyla çıkılması gerekir.[68]

Kültür eleştirisi, ne zaman materyalizmden yakınsa, asıl günahı toplumsal bütünün tüketim mallarını insandan uzak tutan örgütlenmesinde değil, bu malların insanlar tarafından arzu edilmesinde gören inancı desteklemiş olur. Oysa asıl günah tokluktur, açlık değil. İnsanlık eğer bu mal zenginliğine hükmedebil-

---

[66] A.g.e., s. 62-63.

[67] A.g.e., s. 159; Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia*, 1997b, s. 175.

[68] Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia*, 2000, s. 161; Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia*, 1997b, s. 177.

seydi, kültür eleştirmenlerinin geri kalmış toplumsal ilişkilere değil de tinin ilerlemiş durumuna bağladığı o uygarlaşmış barbarlığın zincirlerini koparabilirdi. Kültür eleştirisinin pek beğendiği "edebi değerler" sürüp giden felaketi yansıtır aslında; yani kültür eleştirisi, kültürün mitsel duyarsızlığından geçinmektedir.[69]

Totaliter rejimin her iki türü de, kültürün gönüllü bir uşağa en çok benzediği durumda bile gösterebileceğini düşündükleri karşı kurulu düzeni korumak isterken, kültürü ve onun içebakışını uşaklıkla suçlayabilirler. Hitler döneminin İmparatorluk Kültür Komisyonu sözcüsü, "ne zaman 'kültür' sözcüğünü duysam elim tabancama gider," demiştir. Her türlü "saf kültür", iktidar sözcülerini rahatsız eder.[70]

Bugün ideoloji, görünüş hâline gelmiş toplum demektir. Ona göre ideoloji, ardında kısmiliğin hüküm sürdüğü bütünlüğün (*totalitaet*) dolayımından geçmekle birlikte, gene de öyle kısmi çıkarlara indirgenemez. Sözcüğün gerçek anlamıyla ideolojiler kalmadı, sadece dünyayı kopyalayarak bize satmaya çalışan reklâmlar, inanılmayı beklemeyip sessiz kalmayı buyuran kışkırtıcı yalan vardır.[71]

Adorno, özgürlüğün büyük ölçüde ideolojik olduğunu ve sistem karşısında, insanların kendi akılları yoluyla yaşamlarını ve bütünü belirlemekte güçsüz bırakıldıklarını, özgürsüzlüğün ise Doğu'da çoktan gerçekleştirilmiş özgürlük diye anlaşıldığını belirtmektedir.[72] Rohrmoser, Adorno'ya göre özgürleşme sorununun, kendimizi kurtarmak istediğimiz şeyin tamamen reddedilmesi ya da ondan tamamen bağımsızlaşılması anlamına geldiğini belirtmektedir. Rohrmoser'e göre Adorno, insanın doğaya bağımlılığından özgürleşmesinin tarihsel hareketi olarak düşünülen ilerlemenin geride bıraktığı şeyin, sadece bir çöküş olduğunu düşünmektedir. İlerlemenin içerdiği olumsuzluk, *Negatif Diyalektik*'te egemenliğin zorunluluğu olarak anlaşılmaktadır; çünkü doğaya bağımlılığın aşılması, ancak örgütlenmiş bir egemenlik biçimi içinde olanaklıdır. İnsan, doğadan bağımsızlaşmayla ilkin doğaya egemen olmuş ve doğaya egemen olan insanın, türdeşi üzerinde egemenliği de zorunlulukla başlamıştır. Adorno'ya göre, özgürleşimci bağımsızlaşma –ki bu *Negatif Diyalektik* tarafından da kabul edilmektedir– özgür olmak için kendini kurtarmak zorunda olduğu şeyin egemenliğini talep etmektir. Ona göre ilerleme, sonul bir kategori değildir.

---

[69] Theodor Wiesengrund Adorno, *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 166-167.

[70] A.g.e., s. 168.

[71] A.g.e., s. 174-178.

[72] Peter Schiefelbein, "Adornos Negativ Dialektik", *Adorno*, Willem van Reijen (yay. haz.), Hamburg: Junius Verlag, 1987, s. 82-87.

Adorno, kökten kötünün utkusunu bozmak ister, kendi içinde utku kazanmak değil.[73]

Herbert Marcuse

Özel mülkiyetçi toplumsal ilişkilere yönelen Marksist sınıfsal yaklaşımı, kendi eğilimleri ve yaklaşımları bakımından yeniden değerlendiren Herbert Marcuse, Marksist kavrayışa uygun olarak, kapitalizmin zorunlu çelişkisinin, üreten ve çalışanlarla burjuvazi (sermaye) arasında olduğunu söyler. Marcuse, yeni bir gelişim evresindeki Batı dünyasının ve bu evresinin bir kapitalist karşı devrim süreci olduğunu, karşı-devrimin küresel nitelik içerdiğini, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ve Batı'daki özellikleri ne ise, bu özelliklerin başka yerlerin özgün koşullarına uygun olarak değiştiğini; ancak temel özelliklerinin değişmediğini düşünmektedir.

Kapitalist karşı devrimin temel belirleyenlerinden birinin yeni devrimleri engellemek olduğunu ileri süren Marcuse, yeni devrim kalkışmalarından ortaya çıkan korkunun, karşı devrimi parlamenter demokrasilerden polis devletine, oradan da açık diktatörlüklere dönüştürdüğünü düşünmektedir. Kapitalizm, bu türden girişimleri, bütün tarihsel devrimlerin en radikalinin tehdidine karşı örgütlenme bağlamında yapmaktadır. Bu yeni devrim, *dünyanın tarihsel nitelikte ilk devrimi* olacaktır. Kapitalist süper gücün çöküşü, tamamen ona dayanan üçüncü dünya ülkelerindeki askerî diktatörlüklerin de sonunu getirecektir. Buralarda doğacak olan yeni yönetim örgütlenmeleri ise kararlı kurtuluş hareketleri olacaktır.[74] Böylesi bir belirleme, daha önceden belirlenmiş Marksist sürekli devrim teorisine de işaret eder. Bunu Marx'tan sonra Troçki de dikkat çekecek biçimde vurgulamıştı.

Sosyalist evrenin ekonomik, politik, ahlâki olduğu ölçüde estetik bütünselliği de dile getirdiğini belirten Marcuse, bu bütünselliğin radikal sol kuram ve pratik içerisinde yer bulmasının nedeninin, kapitalizmin tarihsel gelişmesiyle ilişkili olarak anlaşılabileceği düşüncesindedir. Kapitalist ilerleme yasası, "teknik gelişim = artan toplumsal zenginlik = artan kölelik" şeklinde belirlenebilir ona göre. Sömürü, meta dünyasının ve hizmetlerinin sabit gelişimini örnek göstererek kendini meşrulaştırır; kurbanlar "iyi hayat"a giden yolda kazalardır. Sınıfın (proletaryanın) büyük kısmının orta sınıfa dönüşmesi nedeniyle Marcuse, radikal strateji ve amaçların gerçekleşmesinin dayanağının artık, küçük

---

[73] D. Kaufmann, "Adorno ve Tanrının Adı", *Cogito Özel Sayısı: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, E. Efe Çakmak (ed.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 124-141.

[74] Herbert Marcuse, *Schriften*, Cilt 9, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987, s. 11-12; Herbert Marcuse, *Karşı Devrim ve İsyan*, çev. Gürol Koca ve Volkan Ersoy, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 9-10.

azınlık gruplar ve orta sınıf ile (bunlar; –beyaz ya da mavi yaka diye anılan– memurlar, entelektüeller, aydınlar, devrimci üniversite öğrencileri, komünizme inanan akademisyenler gibi) bütünlük içerisinde olan sosyalizme yüzü dönük proletarya olduğunu ileri sürer.[75]

Ancak bu noktada Marcuse'nin eleştirilebilir bir yanı öne çıkar. Eleştiri olarak denebilir ki burada, "orta sınıf"ın abartılı olarak genişletilip geliştirilmiş güçlere muktedir olarak gösterilmesi sıkıntılıdır; bu sıkıntı, "orta sınıf"ın aslında kaybedecek çok şeyi olması nedeniyle kurtuluşa inanmayan kitlelerden oluşmasından kaynaklanmaktadır. Entelektüel, akademisyen, aydın ve öğrenci kesiminin tutarlı ve kalıcı bir tarihsel-maddi temele dayanmaması, inanç ve eylemde sonuna kadar ilerleme ve iddialı olmayı engelleyici bir niteliktir. Ancak bu durum, onun, bu kesimleri, sınıf hareketinin içerisinde ve önemli bir belirleyen olarak görmesini olumsuzlamak anlamına gelmemektedir.

"Tüketim toplumu" adlandırmasının, birinci sınıf bir yanlış adlandırma olduğunu belirten Marcuse, tüketim toplumunun, tekelci devlet kapitalizminin en gelişmiş düzeyinde kendini yeniden üretme biçimi olduğunu belirtir. Baskı tam da burada yeniden örgütlenir ve "burjuva-demokratik" dönem, yerini karşı-devrimci döneme bırakır. Nazileri andıran polis, istihbarat ve kontrgerilla örgütü, toplumun devrimci ve uyumsuz kesimlerini hedef almakta ve parlamento zayıflatılmaktadır, yurttaşlık ve insan hakları ise yalnızca sözde vardır ama yürürlükte değildir.[76]

Marcuse, toplumun tüketimde örgütlendiğini; ancak bu örgütlenmenin boyun eğme-eğdirme ilişkisinin sınırlarını belirlediğini; "burjuva-demokratik" dönemin sona ererek insan ve yurttaş haklarının askıya alındığını; baskı, şiddet, gözetleme ve yönlendirmenin her türlü aracının günümüz burjuva kapitalist karşı-devrimci dönemin karakteristiğinin egemen kılındığı sürece damgasını vurduğunu; kitleleri ve devrimci örgütlenmeleri felç eden yönetimin belirleyici olduğu yeni yöntemlerle eski yapının sürdürüldüğünü ileri sürmektedir.

İnsan emeği, değer yasası uyarınca metalar üreten bir meta olmak yerine, özgürlük yasası uyarınca insani (özgürleşmiş bir insan varoluşunun) gereksinimlerin karşılanması için üretim yapabilir, maddi ve düşünsel kültürün dönüştürülmesini içeren bir seçenek olabilir. Bu seçenek, karşı-devrime ve ideolojik biçimde kapitalist evren imgesine karşıdır. Performans ilkesinin zayıflamasına katkıda bulunan ve insanların içlerinde (kapitalist sisteme karşı) duydukları gizli ve derin rahatsızlığı açığa çıkaran öğelerden bazılarını Marcuse şöyle sıralamaktadır: rekabetçi olmayan bir davranış biçiminin ortaya konuşu, kaba kuv-

---

[75] Herbert Marcuse, *Schriften,* s. 13-14; Herbert Marcuse, *Karşı Devrim ve İsyan,* s. 11-12.

[76] Herbert Marcuse, *Schriften,* s. 31; Herbert Marcuse, *Karşı Devrim ve İsyan,* s. 28.

vetin reddi, işteki kapitalist verimliliğin gözden düşürülmesi, gövdenin duyarlılığı, duyusallığın onaylanması, ekolojik protesto, sömürgeci savaşlarda sahte kahramanlığın aşağılanması, özgürleşmiş kadını yalnızca erkek ayrıcalıklarının baskıcı özelliklerinden eşit pay alması bağlamında betimlemeyen kadın kurtuluş hareketi, anti-erotik ve püriten nitelikli plastik güzellik ve temizlik kültünün reddi. İşte bu tür eylemler, tam da halkı "radikal hareket"ten ayıran, karşı-değer ve karşı-eylemlerdir.

Marcuse'ye göre söz konusu yalıtımın iki kökü vardır: 1) Sosyalist, Marksist kuram ve pratiğin kitleler arasında etkisinin olmayışı; 2) özgür bir toplumla var olan toplum arasındaki köklü farklılığın ve özgür bir toplum kurmanın gerçek olanaklarının muğlâk kalması. Kurtuluş bu yüzden bir tehdit ve tabu olur. Ona göre kurtuluş, tüketim toplumunun fetişizmini yıkabilecek, kökten farklı gerçek bir karşı-bilincin geliştirilmesini gerektirdiği ölçüde, yerleşik düzenin sınıflı eğitim sistemi yoluyla, halkın büyük çoğunluğunun ulaşmasını engellediği bir bilgi ve duyarlılık birikimini de gerektirir. Şu an, Yeni Sol zorunlu olarak özünde entelektüel bir harekettir ve kendi safları içinde var olan anti-entelektüel eğilim, aslında düzene hizmet etmektedir.[77]

Marcuse'nin yaklaşımında, öncelikle entelektüel sol kitlenin, kapitalizmin yıkılmasında önemli bir işlevi olduğu; ancak kapitalizmin yıkılmasını amaçladığı halde entelektüel olmayan ya da entelektüel yaklaşımı olumsuzlayan kitlelerin de bir o denli amaç dışında kalarak sistemin varlığını pekiştirmeye hizmet ettiği vurgusunu öne çıkardığı görülmektedir. Bu saptama önemli bir çözümleme olarak görülebilir.

Öğrenci hareketini ikincil bir güç olarak gören anlayışı eleştiren Marcuse, bu anlayışın, özellikle üçüncü dünyada devrimci öncülük yaparak hayatlarını bu dava uğruna feda eden öğrencileri (ya da sınıf kökenli olmayan memurlar ve aydınları) inciteceği düşüncesindedir. Marcuse, Rudi Dutschke'nin *kurumlar içinde uzun yürüyüş* anlayışını, özellikle kendi işini ustaca yaparak düzenin kurumlarında başkalarıyla çalışırken, kendi bilincini koruma ve işyerine karşı çalışma yaklaşımını benimsemektedir. Uzun yürüyüş, karşı-kurumlar kurma yolunda yoğun çabayı da barındırmaktadır.[78] Bu yaklaşım, Marcuse ya da Dutschke adına şöyle özetlenebilir; düzen denen bütünün içinde olmak zorunluluğu, onun içinde olmak ama çelişiği olmaya ve böylelikle de düzenin yönünü dönüşüme çevirmeye yol açmalıdır.

Özgür medyanın geliştirilmesine değinen Marcuse'ye göre, Yeni Sol'un yalıtılmışlığının nedeni, büyük bilgi ve doktrinleşme zincirlerine ulaşamayışıdır.

---

[77] Herbert Marcuse, *Schriften,* s. 37-39; Herbert Marcuse, *Karşı Devrim ve İsyan,* s. 33-35.

[78] Herbert Marcuse, *Schriften,* s. 59; Herbert Marcuse, *Karşı Devrim ve İsyan,* s. 53.

Üniversitelerin hâlâ karşı-kadroların yetiştirilebileceği kurumlar olarak iş görebileceğini düşünen Marcuse, üniversitelerin bu rollerinin kilit önemde olduklarını belirtmektedir. Marcuse, sosyalizm düşüncesinin, tarihsel zorunluluğu belirsiz bir geleceğe kadar uzanırsa bilimsel karakterini yitireceğini de vurgular.[79] Burada Marcuse, tarihsel bir gerçekliğe dayandırdığı şu teze vurgu yapmaktadır: her devrimci atılım, devrimci başkaldırı, içinde yaşanan yapının düşünsel sistematiğinin çözülmesinden geçmektedir. Bu yaklaşımı, "Devrimci teori olmadan, devrimci pratik olmaz," şeklindeki Lenin'in ünlü mottosunda da görmek olanaklıdır.

Magee, Marcuse'nin düşüncesinde Yeni Sol'un seçkinci bir kimliğe büründüğünü ileri sürer. Magee'nin, "moda, gelip geçici akımlar Yeni Sol adlandırmalı yaklaşımda işçi sınıfının da yerini aldı" eleştirisine karşı; Marcuse, hiçbir zaman "kapitalist grupların, devrimin öznesi ve yapıcıları olarak işçi sınıfının yerini alabileceğini" ileri sürmediğini, bu grupların politikayla ilgilenen ama yalnızca ilgilenmekle kalmayan eğitsel gruplar olduğunu ileri sürmektedir. Bu grupların temel işlevi, bugünkü toplumlardaki iktidarın elinde bulundurduğu bilinç biçimlendirimini ve güdüleyimini inceleyip, buna karşı değerlendirmeler yaparak bilinçlenmeye ve bilinçlenmenin gelişmesine yardımcı olmaktır. Fakat apaçıktır ki bu gruplar, işçi sınıfının yerini alamazlar.[80] Burada sınıf sorununa yaklaşımın açık seçik ortaya çıktığı, Marksizm ve devrimin mevzilenmesine bakışın netleştiği görülmektedir.

Eros ve Uygarlık çalışması boyunca Marcuse, uygarlığın içgüdüsel yapısındaki belli temel eğilimleri saptamaya ve özel olarak da Batı uygarlığının ilerlemesini yönetmiş olan olgusallık ilkesini yeniden tanımlamaya çalışır. Bu olgusallık ilkesi, edimleme ilkesi olarak belirtilir; geçerli olan toplumsal emeğin örgütlenişinden türeyen egemenlik ve yabancılaşmanın, içgüdüler üzerine, bu olgusallık ilkesi tarafından dayatılan sistemleri büyük ölçüde belirlediği gösterilmeye çabalanır. Marcuse, Freud'u düzeltmeye girişenlerin de onu bulunduğu yerden daha gerilere taşıdığı düşüncesindedir.

Eros ve Uygarlık'ta ortaya konan "cinsel özgürleşme", onun hedef aldığı eleştiri öğelerinden biridir. "Cinsellik" söylemi ve "seks", bu toplumun içselleştirilmiş disiplininin çökertilmesinin bir aracı değil, düzen disiplininin bir bileşenidir. Marcuse'ye göre, erotik olanın özgürleşmesi, hayatın diğer bütün yönlerinden ayrılmış bir faaliyet olarak görülen "cinselliğin" aşılmasına bağlıdır. Erotik olanın özgürleşmesinin, –Reich'ın dediği gibi– baskıdan kurtulmanın

---

[79] Herbert Marcuse, *Schriften*, s. 60-61; Herbert Marcuse, *Karşı Devrim ve İsyan*, s. 54-55.

[80] Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985, s. 72.

ürünü olmadığı düşüncesindedir. Buna da ancak yüceltimin kendisinin dönüştürülmesi yoluyla ulaşılabilir.[81]

Tek Boyutlu İnsan çalışmasının girişinde Marcuse, bu çalışmada baştan sona iki çelişik önsav arasında gidip gelineceğini belirtmektedir: ileri işleyim toplumu, 1) öngörülebilir gelecek için niteliksel değişimi sınırlamaya yeteneklidir; 2) bu sınırlamayı kırıp toplumu patlatabilecek güçler ve eğilimler barındırır. Marcuse, bu savlara açık bir yanıt verilemeyeceği düşüncesindedir; çünkü her iki eğilim de iç içedirler ve bu bir aradalıkta ilk eğilim başattır. Tersine dönüş için hangi koşullar bulunursa bulunsun, onu önlemek için kullanılmaktadır. Bilincin ve insan davranışının altüst olması gerçekleşmedikçe, bir yıkım bile değişimi getirmeyecektir ona göre. Marcuse'nin çözümlemesi, ileri işleyim toplumu üzerinde odaklanmaktadır. Teknolojik toplumun bir egemenlik dizgesi olduğunu, burada tekniğin kavram ve yapısında şimdiden işlediğini belirtmektedir. İleri işleyim toplumu, doğanın yalın bir egemenlik aracı olarak görülmesinin, örgütlenmesinin ve dönüştürülmesinin en son politik evresidir.[82]

İleri işleyim uygarlığında, rahat, pürüzsüz, usa uygun, demokratik bir özgürsüzlük yürürlüktedir.[83] Marcuse'ye göre bu, uygulayımsal (teknolojik) ilerlemenin bir belirtisidir. Girişim özgürlüğü, başlangıçta bir kutsamayı değil; ancak çalışma ve açlıktan ölme özgürlüğü olarak, nüfusun büyük çoğunluğu için zahmet, güvensizlik ve korkuyu anlatıyordu. İnsanın makineleştirilmiş olarak düşünüldüğü düzeye dek, çalışma dünyası, insan için yeni bir özgürlüğün gizil temeli olmaktadır. Hakiki "özgür toplum", egemen ilişki koşullarında tanımlansa da anlaşılır görünmemektedir. Ekonomik özgürlük de, ekonomik ilişkilerden özgürlüktür; yani varoluşun sürdürülmesi için gündelik zorunlu çalışmadan azade olmaktır. Benzer olarak, anlıksal özgürlük ise kitle iletişimi ve öğretileme (*indoktrination*) tarafından soğurulmuş bireysel düşüncenin yeniden diriltilmesi, "kamuoyu"nun onu oluşturanlarla birlikte ortadan kaldırılmasıdır; daha açıkça yanlış gereksinimler, reklâmlar ile uyum içinde dinlenmek, eğlenmek, davranmak, tüketmek ve başkalarının sevdiklerini sevmek, nefret ettiklerinden nefret etmektir.[84]

Tüm kurtuluşun kölelik bilincine dayandığını düşünen Marcuse, bu bilincin doğuşunun her zaman yüksek bir aşamaya kadar bireyin kendisinin gereksinim ve doyumlarının baskınlığı tarafından engellendiğini vurgulamaktadır. Süreç, her zaman bir ön koşullama dizgesini bir başkası ile değiştirmektedir; en uygun

---

[81] Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori,* çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2001, s. 236-237.

[82] Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan,* çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1986, s. 14-16.

[83] A.g.e., s. 21.

[84] A.g.e., s. 22-25.

hedef, yanlış gereksinimlerin gerçek olanlarla değiştirilmesi, baskıcı doyumun terk edilmesidir. Baskıcı bir bütünün yönetimi altında, erkinlik (serbestlik/ bağımsızlık) güçlü bir egemenlik aracına dönüştürülebilir. Özgür seçim için ölçüt, hiçbir zaman saltık bir ölçüt olamaz; ama bütünüyle de göreli değildir. Efendileri özgürce seçme, efendileri ve köleleri ortadan kaldırmamaktadır. Her türden sınıfın, birbirine benzer eğlence, kültür, ortak tüketim ve yaşam tarzı içinde olması, göstermektedir ki egemen toplumsal ilişki biçimini belirleyen öğeler tüm toplum nüfusunca benimsenmektedir.[85]

Kapitalizmin *Eleştirel Kuram*la ilişki içerisinde ele alınarak tartışılması; ama *Eleştirel Kuram*dan farklı olarak düzene alternatif bir seçeneğin, yani sosyalizmin sunulması, Marcuse'nin diğer Frankfurtçulardan ayrılığını belirtmektedir. Ancak gene kapitalizme bu türden eleştirisinin, eleştiri olması, kültür endüstrisi ve egemenlik ilişkileri bağlamlarının iç içe geçtiği çözümlemelere yer vermesi, Marcuse'nin yaklaşım bakımından Adorno ve Horkheimer ile ortak düşünceleri paylaştığını da göstermektedir.

Marcuse, kendilerini metalarında tanımakta olduklarını vurgulayan insanların, ruhlarını, otomobillerinde, içten-katlı evlerinde, müzik setleri ve mutfak donatımında bulduklarını dile getirmektedir. Bireyi toplumuna bağlayan düzeneğin kendisi değişmiş ve toplumsal denetim üretmiş olduğu yeni gereksinimlerde demirlemiştir. Yürürlükteki toplumsal denetim biçimleri, yeni bir anlamda uygulayımbilimseldir. Marcuse, üretici ve yok edici aygıtın uygulayımsal yapısının, yerleşik toplumsal işbölümünde nüfusa boyun eğdirmenin önemli bir aracı olduğunu, bunlara zorlama aygıtlarının (geçim araçları, türel yaptırımlar, silâhlı kuvvetler ve polis) katıldığını belirtmektedir. Marcuse, "iç özgürlüğün" ise, içinde insanın "kendisi" olabileceği ve kalabileceği özel yeri belirttiğine işaret eder. Ancak bugün bu yer olgusallıkça ele geçirilmiştir. Kapitalist dizge, bütün bireyi istemektedir. Sonuç, uyarlanım değil, *mimesis*, yani bireyin kendi toplumuyla özdeşleşmesidir.[86]

Özetlenirse; uygulayımbilimsel ussallığın politikası tarafından sunulduğu biçimiyle değişimin sınırlanmasının Gönenç Devleti'nin getireceklerine bağlı olduğu yargısında olan Marcuse,[87] bununla birlikte, tüm ussallığı ile Gönenç Devleti'nin bir özgürsüzlük devleti olduğunu belirtir. Çünkü bu devletin bütünsel yönetiminde; (a) "uygulayımsal olarak" yararlanılabilir özgür zamanın;[88] (b) dirimsel bireylerin gereksinimleri için "uygulayımsal olarak" yararlanılabilir

---

[85] A.g.e., s. 27-28.

[86] A.g.e., s. 29-30.

[87] A.g.e., s. 67-68.

[88] Burada hemen bir ayrım yapan Marcuse'ye göre zamanın "özgür zaman" ile "boş zaman" olarak ayrımı, iş dünyası ve politika tarafından yönetilip (boş zaman) yönetilmemesine (özgür zaman) bağlıdır.

mal ve hizmetlerin nicelik ve niteliğinin; (c) özbelirlenim olanaklarını kavramaya ve olgusallaştırmaya yetenekli (bilinçli ve bilinçsiz) anlığın dizgeli bir kısıtlanışı söz konusudur.

Tek Boyutlu İnsan çalışmasında Marcuse, şu temel düşünceler üzerinde durmaktadır: üç bölümden oluşan *Tek Boyutlu İnsan* çalışmasının ilk bölümü, "Tek Boyutlu Toplum"u, başka bir deyişle ileri sanayi toplumunun temel özelliklerini ortaya koymaktadır. İkinci bölümde "Tek Boyutlu Düşünce"yi, yani ileri sanayi toplumunun özgül gelişiminden kaynaklanan ve "karşı çıkış mantığının yenilgisi" diye betimlenen şeyi ele almakta ve nihayet üçüncü bölümde ise "Almaşıkların Şansı" üzerinde durmaktadır. Bu bölümlemelerin temel savlarına bakıldığında, "söz konusu durumu bir bütün olarak aşmanın olanakları nedir" sorusunun yanıtlanmaya çalışıldığı görülebilir. Ancak işçi sınıfı hâlâ temel olsa da, artık tarihsel dönüşümün diğer güçleriyle bütünleşmiş olan temel belirleyeni olarak görülmekte, bu görev Ortodoks Marksizm'den farklı olarak, tüm yönlendirilip baskılanan, iktidarın totalitarizminde şiddetle susturulan kitlelerin aydın ve entelektüellerine yüklenmektedir. İşçi sınıfı, ileri sanayi düzeninin yalnızca "maddi olumsuzlaması" değil, aynı zamanda söz konusu egemen sistematiğin ve düzenin ayrılmaz bir parçasıdır.

Marcuse'nin, eylemleriyle iktidarı çözme görevi yüklediği Yeni Sol grupların radikal eylemlerinin, yeni bir totaliter baskı biçimi oluşturacağından kuşkulandığını vurgulayan Anthony Giddens, *Eros ve Uygarlık*'ta ortaya konulan düşüncelerin *Tek Boyutlu İnsan* çalışmasında derinleştirilerek temellendirildiğini düşünmektedir.[89] *Tek Boyutlu İnsan*'da Marcuse, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda dile getirdiği felsefi antropolojiye bağlı kalarak, ileri işleyim (tekelci kapitalist aşamadaki ileri endüstri) toplumlarının eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktadır. Marcuse burada "negatif düşünce" ile felsefi antropolojinin "pozitif amaçları"nın, aynı eleştiri girişiminin birbiriyle bağlantılı unsurları olduğunu göstermektedir.

Egemenlik kuran teknik ussallığın sonul olarak usdışı olduğunun ortaya çıkması, sadece günümüz üretim koşullarının gerektiğinden çok daha katı yoksunluklara zorlamasından ve yönetilenlerin olduğu kadar, yöneticilerinin de içlerinde sürekli büyüyen ölümcül bir patlama tehlikesi doğurmasından değil, bunların yanında ve hepsinden önemlisi, herhangi bir toplum düzeninin bütünleşmesi için gereken erotik libidinal enerjileri saldırgan bir biçime dönüştürmesindendir. Marcuse, toplumsallığın önemli miktarda erotik biçimli içgüdüsel enerjiye dayandığında diretir. Günümüz uygarlığı bu enerjiyi saldırgan ve yıkıcı

---

[89] Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, s. 226.

dürtülere dönüştürürse, toplum kendisini giderek daha cılız ve büyük bir felakete karşı daha savunmasız bir tarzda yeniden üretir.[90]

Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*'ta, toplum ve bireysel tutkular arasındaki ilgileri ortaya koymaya çabalamaktadır. Marcuse, Freud aracılığıyla, içgüdüsel dürtüler (libido ve ölüm isteği) ve gerçeklik ilkesi adı altında onları bastırmak zorunda olan toplumsal örgütlenmeler arasındaki temel çatışmaya ulaşır. Freud'da tarih dışı ve "temel" niteliğe sahip olan antagonizma, Marcuse tarafından, insanın temel arzuları ve toplumsal baskılar arasındaki karşıtlık olarak tarihsel boyutlar içerisinde ele alınır. Marcuse'ye göre, çağdaş toplumdaki gerçeklik ilkesinin somut biçimi, üretkenlik ilkesidir. Marcuse, rasyonel bir toplumu sürdürmek için her zaman gerekli olanla baskıcı toplumsal yapıları destekleyen etkili baskıyı birbirinden ayırmaya devam etmektedir. Böylece "zorunlu baskı" ve "etkili baskı" arasındaki farkla ölçülen bir ek baskı kavramına ulaşır. Çağdaş toplumun aşırı üretkenliği, zorunlu baskıyı asgariye indirgerken, korporatif kapitalizm ve tüketim toplumunun yapısı etkili baskıyı büyük ölçüde artırır. Böylece ek baskı büyük ölçüde artmıştır; bu durum öncelikle Marcuse'nin ilgilendiği özgürleşme olanaklarını ve insanların geçmiş toplumları anlamalarını etkiler.[91]

Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* çalışmasında, kapitalizm ve tüketim toplumunun kültüre ve kişiliğin gelişmesine bir tehdit oluşturduğunu ileri sürer. Diyalektik yaklaşım içinde felsefenin insanı iki boyutuyla; yani hem gerçekliğe adaptasyonuyla hem de gerçekliği aşmasıyla, başka bir deyişleyse gerçek ve olanaklı olanla tanımladığı bilinmektedir. Akıl üzerinde temellenen erken dönem felsefe de gerçekliğin aşkınlığına yol açmıştı. Burada Marcuse'nin gösterdiği gibi, ilk defa yaşam standartlarını yükselterek ve insanların zihnini yönlendirerek onları daha fazla uyarlanabilir kılan ve aşkınlığa yönelik dürtüyü azaltan katmanlı bir topluma sahibiz. Böylece yaratıcılık da, insan özgürlüğü kadar toplumsal planlama canavarı tarafından tehdit edilir: iyi ücret ödenen, rahat, yalnızca diğer insanların kararlarını nasıl uygulayacağını bilen ve tüketen tek boyutlu insana sahibiz. Marcuse'nin, *Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan* çalışmalarının önemi, ileri endüstri toplumlarında gelişen muhalefetin programını formüle eden çalışmalar olmasından kaynaklanır.[92]

Kolakowski, Marcuse'nin çalışmalarında ortaya koyduğu düşüncelerin modern toplumun eleştirisine yöneldiğini, özellikle de Amerika Birleşik Devletleri

---

[90] David Kettler, "Herbert Marcuse: Yabancılaşma ve Olumsuzluk", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri,* A. de Crespigny ve K. R. Minougue (der.), çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994, s. 29-30.

[91] Lucien Goldmann, "Marcuse'yi Anlamak", *Frankfurt Okulu,* H. Emre Bağce (der.), çev. H. Emre Bağce vd., Ankara: Doğu Batı, 2006, s. 313.

[92] A.g.e., s. 313-314.

toplumuna yönelen eleştirilerinde insanların özgürlüğünü hedef aldığını vurgulamaktadır. Marcuse, çağdaş egemen uygarlığın ortaya koyduğu gibi, toplum ve bireyin nitelikleri bakımından, bilim, felsefe, sanat, politika ve teknolojinin tek boyutlu olduğunun altını çizmektedir. Kaybedilmiş ikinci boyut ise alışkanlıkların eleştirisi, var olan dünya ile karşıtlık içeren ve olumsuzluk ilkesine dayanarak ortaya koyulabilecek özgürlük, güzellik, yaşam sevinci ve akıl gibi öğelerdir.[93]

Kadının özgürleşmesi hareketine büyük önem verilmesi gerektiğinde ısrar eden Marcuse, günümüz kadın özgürleşmesi hareketlerinde köktenci bir olanak olduğunu belirtmektedir. Yazılı tarihin ataerkil nitelikte bir egemenlik olduğunu, bu nedenle kadınların yalnızca yasalar önünde eşitliklerini gerçekleştirmeyi değil, aynı zamanda bütün bir toplumda kadınlaşmışlıkları –şiddet kullanımını onaylamayan tutumları, duygusal ve coşkusal yanlarımızı, duyarlılık ve anlayışlılığımızı– bugünkü boyun eğmişliklerinden kurtarmayı da amaç edinmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Soruna bu açıdan bakılabilirse, bu, şiddetten yana, yırtıcı ve kaba olan erkeksi egemenliğin tam bir anti-tezi olan, gerçekten nitelikçe değişik bir topluma yönelmenin başlangıcı olabilir. Bugün, bütün bu özgül kadınlaştırılmışlıklar, toplumsal olarak koşullandırılmıştır. Bu anlamda da, güçsüzlüklerin güçlülüğe, "ikinci doğa"nın bir toplumsal güce dönüşmesi de amaçlanmalıdır.[94]

Marcuse, Marksist estetik güzellik ideasını da reddeder; çünkü güzellik, politik savaşın bir kategorisi değildir. Dahası, burjuva düzeni güzelin ideasını meta yapar; ama güzellik ideası bu uyuşumcu indirgenişi aşıp tarihsel ilerici devrime katılabilir. Güzellik, erotik haz ilkesine bağlıdır ve baskıcı olgusallık ilkesini reddeder. Sanat yapıtı ölüm ve yok ediciliğe karşı kurtarıcı yaşam istencine seslenir. Gene de güzellik politik olarak yansız görünür ve faşist şenlik de güzel olabilir. Yazınsal sanat yapıtı, sözcüklerin [kavramsal] gücüyle dolaysız biçimin aldatıcılığını gösterebilir. Güzellik, duyusallık, politik güçtür ve küçük-burjuvanın püriten tepkisine yol açar. Sanatsal *mimesis*, geçmiş güzelliğin anısı ile ilgilenir.[95] Marcuse, sanatın devrim ve kapitalizmle ilgilerini kurarken, Marksizm'in sanata yaklaşımını da eleştirel bir tarzda ele alır ve kapitalizm eleştirisiyle birleştirir. Böylelikle bu noktada da Frankfurtçu tutumunu taraf olarak ortaya koyar.

---

[93] Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen Des Marksismus,* München: R. Piper & Co. Verlag, 1989, s. 442-443.

[94] Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları,* s. 70-71.

[95] Herbert Marcuse, *Estetik Boyut,* çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997, s. 72-78.

Sanat ve edebiyatın mesajının, bütün zamanlarda sevgiyi tanıyanlarca (Antonius ve Cleopatra gibi) ve onu yaşayanlarca dile getirildiğini vurgular Marcuse. Yani sanat, yerleşmiş gerçeklik ilkesinden bir kopmadır; aynı zamanda özgürleşmenin imgelerini dile getirir, onları canlı tutar. Özgün edebiyatın hepsini her iki yönde de (hem toplumsal pratik, yani var olandan harekete geçme hem de kuramsal yaklaşımı) işlevli saydığını söyleyen Marcuse, gerçek edebiyatın bir yandan var olan topluma yönelmiş bir suçlama; fakat diğer yandan da (içsel yönden birinci işlevi ile bağıntılı olarak) özgürleşmeye bir söz verme olduğunu ileri sürer. Yalnızca sınıf mücadelesinden ya da üretim ilişkilerinden yola çıkarak, edebiyat çalışmasına ilişkin yeterli bir açıklama geliştirilebileceği düşüncesine katılmadığının da altını çizmektedir.[96]

Ona göre, sahici her sanat, kurulu gerçekliğe, onun diline, düzenine, âdetlerine ve imgelerine boyun eğmeyi reddetmesi anlamında olumsuzdur.[97] Demek ki sanat iki şekilde olumsuzdur; ya karalanan insanlığı himayesi altına alır ve resmî düzeni olumlar ya da bu "olumlanmış" gerçekliği, hem onu hem de ilk anda insanlığı olumlamış ama daha sonra yermeye başlamış olanları olumsuzlayarak bu işlevini gerçekleştirir.

Marcuse, ironik bir şekilde, özgür insana kurtuluştan söz etmenin hiçbir anlamı olmadığına, içinde yaşanılan özgürlüğün ve doyumun yeryüzünü cehenneme dönüştürdüğüne işaret etmektedir. Bu cehennemin ise henüz çok uzaklarda,[98] "gönenç toplumu"nun gettolarında olduğunu vurgulamaktadır. Bu sorunların ortadan kaldırılması için, yetenekli olarak büyüyen bu toplumun, yoksulluk ve sefillik gediklerinin ortadan kaldırılması gereklidir. Ancak ona göre, bu yorum gerçekçi ve doğru olsa bile, bu yoksulluğu ortadan kaldırmanın, insanların yaşamları ve özgürlükleri pahasına mı olacağı hâlâ yanıtlanması gereken sorudur.[99]

Marcuse, özgürlük adına insanlığa karşı suçlar işlendiğine, yoksulluk ve sömürünün ekonomik özgürlüğün ürünü olduğuna, insanların kendi efendilerince kurtarılmasının da yeni özgürlük biçimlerine boyun eğme olduğuna işaret etmektedir. Zor yoluyla boyun eğdirmenin çok geçmeden "gönüllü kölelik"e, bu köleliğin ise giderek ödüllendirici ve hoş bir toplumun yeniden üretilmesine dönüştüğünü belirtmektedir. Özgürlük ve köleliğin bu birliği, bugün "doğal" ve bir ilerleme aracı olmuştur. Kurtuluş ve yok etme, üretme ve yok etmenin birleşmesiyle insan özgürlüğü yerinden edilmektedir. Barış ve dinginlik, içgü-

---

[96] Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları,* s. 69-70.

[97] Richard Kearney, "Herbert Marcuse", *Zihnin Halleri,* çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2008, s. 283.

[98] Kongo, Güney Afrika ve Vietnam ile Harlem, Alabama ve Missisipi'de.

[99] Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık,* çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1995, s. xii.

düsel gereksinimlerin, "toplum-dışı" özerk Eros'un baskıcı gönençten kurtuluşu, ilerlemenin yönünde bir tersine dönüşü gerektirir.[100]

Marcuse'nin temel savlarından birisi (ki bu savı hem *Eros ve Uygarlık* hem de *Tek Boyutlu İnsan* çalışmalarında derinlemesine ele almaktadır), insanın bir savaş yoluyla Gönenç Devleti yazgısından kaçınabileceği ve bunun da ancak yeni bir başlangıç noktasına erişerek, egemenlik ve araştırma için ansal temeli sağlanmış olan o "iç-dünyacı çilecilik" olmaksızın üretim aygıtını yeniden kurmakla başarılabileceğidir. Bu insan imgesinin, Nietzsche'nin "üstün insan"ının belirli bir olumsuzlaması olduğuna işaret eden Marcuse, tüm kahramanlardan ve kahramanca erdemlerden vazgeçecek denli anlıklı ve sağlıklı insanı, tehlike içinde yaşama ve meydan okuma dürtülerini taşımayan, yaşamı bir kendindeerek yapacak, korkudan uzak bir yaşamı sevinç içinde yaşayacak, iyi duyunçlu insan olarak tasvir etmektedir.[101]

Özgürlüğün salt bireysel bir sorun olarak görülmediği bir noktadan yaklaşımda bulunabilen Marcuse, ancak sorunun bireysel bir açıdan da ortaya koyulup çözüme çabalanmadığındaysa, soruna hiç girilmemiş olunacağını da vurgulamaktadır. Freud'un psikanalizinden oldukça etkilenen Marcuse, baskılanmış, yabancılaşmış bireyin kökenini incelerken, iki temel içgüdüsünün; Erosun tüm yaşamı koruyan ve birleştirici ilkesiyle *Thanatos*'un yaşamı alt eden ölüm ilkesi olduğu üzerinde durmaktadır. *Thanatos*, kendi uğruna değil; ama gerilimden kurtuluş uğruna yok ediciliktir. Marcuse'ye göre, yaşam ve ölüm (*Eros ve Thanatos*) içgüdüsü arasındaki savaşım, kültür kurma ve yok etmenin dinamiği, insanlığın gelişiminin tarihsel koşulları tarafından salınıverilir ve örgütlenir.

Marcuse'ye göre, özgür yaşadığını düşünen insanın özgürlüğü pahasına, insanlığın büyük bir kesimi özgürlük ve uygun koşullardan yoksun yaşamaktadır ve bu yoksunluk koşullarının kökenlerinin ortadan kaldırılabilmesinin maddi ve manevi olanakları varken, özgürsüzlüğün paradoksal bir biçimde yaşatılmasının anlamsızlığı gösterilmelidir. Marcuse, yoksulluk ve sömürünün, günümüzün ekonomik özgürlüğünün özelliğinden kaynaklandığını belirttikten sonra, bugün özgürlük adına suçların işlendiğini de ileri sürmektedir. Ona göre, bugün özgürlük ve köleliğin birliği, ilerlemenin "doğal" bir aracı olarak görülmektedir. Bu durumun tersine çevrilmesiyse, "toplum-dışı" özerk Eros'un "gönenç toplumu"ndan kurtuluşla olanaklıdır.[102]

Marcuse, *Komünist Manifesto*'nun iki anahtar terimi olan "burjuvazi" ve "proletarya"nın birbirlerinin karşıtı olan yüklemlerce yönetildiğini ileri sürer.

---

[100] A.g.e., s. xii-xiii.

[101] A.g.e., s. xiii.

[102] Çetin Veysal, *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine*, Ankara: Tekağaç Yayınevi, 2005, s. 132-150.

Burjuvazi, teknik ilerlemenin, doğadan kurtuluşun ve onun üzerinde egemenliğin, toplumsal zenginliğin yaratılmasının ve bu başarılarının saptırılmasının, yok edilmesinin öznesidir. Buna uygun olarak proletarya ise bütünsel baskının ortadan kaldırılmasının öznesidir.[103] Marcuse, Marx'ın *Komünist Manifesto*'sunda proletaryanın, baskının kaldırılmasının olanağını doğal olarak kendinde taşıyan bir sınıf olduğu saptamasına dikkat çeker.

Marcuse'nin, bireyin ve toplumun özgürleşimine ilişkin önerisi, klasik/ortodoks Marksist-Leninist çizginin tersi olarak görünmektedir. Bu bakış açısıyla Marcuse, diğer Okul üyelerinden, pratik anlamda örgütlenme ve çalışma tarzı konularında farklılığını ortaya koymaktadır. Bu farklılık, ilkin karşı örgütlülüğün olumlanmasından (bu perspektifiyle Horkheimer ve Adorno'dan ayrılmaktadır); ikinci olaraksa –Marksizm'in temel tezlerinden ayrıldığı nokta– bu örgütlenmenin klasik tarzda proletarya merkezli değil; bilgi sürecini yönlendiren aydınlar, tüm çalışan emekçi kesim ve devrimci öğrencilerden oluşabileceğini[104] ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır.

Özgürleşme için, artık eski türden kalkışmaların olanağının kalmamasını, Marcuse, olağanüstü asker ve polis gücünün varlığına, işçi sınıfı arasındaki reformist eğilimlerin yaygınlığına bağlamaktadır. "O halde tarihsel bir seçenek var mıdır?" şeklindeki soruyu olumlu yanıtlayan Marcuse, bunun olanağını, birey ve toplumun kendini ifade edeceği doğrudan özyönetim organlarında görmektedir.

Şiddet ile devrimci şiddet arasında da ayrım yapılmasının gerekliliğinden söz eden Marcuse, bugünkü karşı-devrimci durumda, şiddetin, düzenin silâhı olduğunu, kurum ve örgütlerde, işte ve serbest zamanlarda ise yollarda, caddelerde ve havada, her yerde şiddetin varlığından söz edilebileceğine işaret etmektedir. Buna karşılık, bu şiddeti sona erdirecek olan devrimci güç ortada yoktur. Devrimci güç, kitlelerin ya da sınıfların sosyalist bir toplum inşa etmek amacıyla donanmış ve kurulu düzeni yıkma kudretine sahip eylemlerinin sonucunda ortaya çıkacaktır.[105]

Schweppenhaeuser, Marcuse'nin "Etik ve Devrim" adlı makalesinde, "devrimci şiddet uygulayımı, insansal özgürlüğün ve insansal mutluluğun kurulmasının bir aracı olarak haklı/mazur görülebilir mi" sorusunu sormakta olduğunu, ilkin bu türden bir amacı gerçekleştirebilmenin, bu amacı gerçekleştirebilecek güce sahip olması ve sorunu akılcı bir şekilde temellendirmesi ile olanaklı

---

[103] Herbert Marcuse, *Schriften,* s. 119; Herbert Marcuse, *Karşı Devrim ve İsyan,* s. 117.
[104] Bu perspektifle, Marcuse Ortodoks Marksistlerden ayrılmaktadır diye düşünülebilir.
[105] Herbert Marcuse, *Schriften,* s. 57-58; Herbert Marcuse, *Karşı Devrim ve İsyan,* s. 51-52.

olduğunu belirttiğini; devrimci şiddetin, ancak karşı bir şiddet olarak meşru olacağını vurguladığını aktarmaktadır.[106]

İçinde yaşanılan toplumsal ilişkilerde süregelen şeyleşme ilişkilerinin varlığının sürdürülmesinde, egemenlerin baskı ve şiddete başvurduğuna işaret eden Marcuse, bu ilişkilerin çözülmesini sağlayacak bir karşı gücün yokluğunu dile getirmekte; insanı özgürlüklerinden alıkoyan bir düzen seçeneğinin ise, ancak ona karşı seçenek olan özgürleşmeyi gerçekleştirebilecek ve yabancılaşma, nesneleşme ya da köleliği ortadan kaldırabilecek bir güçle donanması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak burada hemen belirtilmelidir ki Marcuse'nin sözünü ettiği karşı gücün harekete geçmesinin koşullarının bile, toplumu etki altında tutma aracılığıyla yönlendiren egemen güçler tarafından doğumundan önce etkisizleştirilmesi söz konusudur.

Marcuse, "insanın özgürleşmesinin aracı olarak doğanın özgürleşmesi neleri içerir" sorusuna yanıt ararken, doğanın tarihin bir nesnesi olduğunu, onun egemenlik altına alınması yoluyla insanın kontrol altına alındığını, böylelikle insan-doğa ilişkisinde karşılıklı olumsuz bir geri dönüşün ortaya çıkmasına yol açtığını vurgulamaktadır. Ona göre, doğanın özgürleşmesi, doğadaki yaşamartırıcı güçlerin artırılması, yani bitmez tükenmez rekabetçi hareketlerin içinde harcanmış bir hayata yabancı olan duyusal estetik niteliklerin elde edilmesidir. Bunlar, özgürlüğün yeni niteliklerinin nasıl olacağına dair bilgi vermektedir. İnsanın özgürleşmesi ile doğanın özgürleşmesi arasındaki bağ, günümüzde ekoloji dürtüsünün radikal harekette oynadığı rolde açık hâle gelmiştir. Bu durum kapitalizmin egemenliğinde, insanın ve şeylerin yönetilmelerinin genişletilmesiyle, sömürmenin maddesi ve hammaddesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Marx'ın "insan duyuları ve niteliklerinin tümüyle özgürleşmesinden sosyalizmin ana hattı olarak söz ettiğini, yalnızca bu özgürleşmenin "özel mülkiyetin aşılması" anlamına geleceğini belirtmektedir Marcuse. Gene Marx'ın *Elyazmaları*'na dayanan özgürleşme düşüncesi ile ilgili olarak Marcuse, "toplumsal insanın duyuları, toplumsal olmayan insanın duyularından farklıdır," düşüncesine yer vermekte, "duyuların özgürleşmesi" ile toplumun yeniden yapılanmasında duyuların elverişli hâle geldiğini; insanla insan, insanla şeyler, insanla doğa arasında yeni sosyalist ilişkileri meydana getirdiğini belirtmektedir. Özgürleşmiş duyular, kapitalizmin araçsalcı rasyonelliğini kendinden uzak tutarken, başarılarını koruyacak ve geliştirecektir. Bu amaca ise, "doğanın insanlar tarafından mülk edinilmesi"yle; yani doğanın "bir tür varlığı" olarak insan varlığı için bir çevreye dönüştürülmesi ve insanın insansal yeteneklerinin özgürce geliştirilmesiyle ulaşılacaktır.

---

[106] Gerhard Schweppenhaeuser, *Emanzipation Theorie und Ideologiekritik,* Bremen: Junghans-Verlag, 1990, s. 33.

Marcuse özgürlüğün, gerçeklik düşüncesi ile uyumlu bir biçimde, gerçekliğin pratik değişimine kılavuzluk ederek (gerçekliği kendi hakikati adına özgürleştirmek için) "düzenleyici akıl kavramı" hâline geldiğini ve diyalektik materyalizmin, özgürlüğü tarihsel, deneysel aşkınlık, toplumsal değişim gücü olarak kavradığını; cennete doğru değil, sürekli daha çok üretime, toplumun ve doğanın direnişine rağmen barışçıl ve neşeli bir mücadeleye yöneldiğini belirtmektedir. Bunun, sürekli devrim kuramının özü olduğuna işaret eder. Ona göre, bu tür bir güç olarak özgürlük, insanların esas dürtülerinde temellenmiştir; özgürlük, onların hayat içgüdülerini artırmak için duydukları yaşamsal gereksinimdir. Duyarlığın "pratik" olarak radikal biçimde yeniden tanımlanması, özgürlük düşüncesini, onun aşkın içeriğini terk etmeden alçaltmaktadır (desüblime etmektedir). Duyular, sadece gerçekliğin epistemolojik yapısının değil, özgürlük amacıyla dönüşümünün ve yıkımının da temelidirler. İnsanın özgürlüğü, bu yüzden insan duyarlığında temellenmiştir. Ona göre, duyuların özgürleşmesi, özgürlüğün bugünkü anlamından farklı bir duyusal gereksinimi, yaşam içgüdülerinin (Eros'un) bir amacı kılacaktır. Duyuların körleşmesi, yabancılaşmış emeğe dayalı toplumun bir sonucudur.

Kapitalist üretim ilişkilerine dayanan toplumsal ilişkilerde, otorite ve egemenliğin içerilmesinin, bu sistemin öz niteliğine uygun olduğunu, bu yapının özgürlüğe ve özgürleşmeye karşıt ve onu olumsuzlayan niteliğinin, çağımız birey ve toplum ilişkilerinde gerçekleştiğini (ya da aktüelleştiğini) belirtmektedir Marcuse. Bu türden yanılsama içerikli aktüelleşmiş çağdaş özgürlüğe –ya da araçlaşmış özgürlüğe– direnme olanağının, sanatın otorite karşıtı içeriğinde temellendirilebileceğini düşünmektedir.

Marcuse, yabancılaşmayla bağlantısında, sanatın asıl gücünün, olumlamayı yadsıma gücünde olmasına ve olmayanın duyusal varlığını ortaya koymasına bağlar. Bu hayal gücünün ortaya çıkardığı bir yabancılaşmadır; ancak bu yabancılaşma, sanatı topluma bağlar, sınıf içeriğini korur ve saydamlaştırırken, ideoloji olarak sanat, egemen ideolojiyi geçersiz kılar. Böylelikle sınıf içeriği, idealleştirilip stilize edilerek, özgül sınıf içeriğinden öte, genel hakikatin yeri olmaktadır.

Artık "nesne üzerinde efendiliğini kurabilmiş insan" açısından konuşmamakla birlikte, Marcuse'nin, cinsel şeyleşmenin getirebileceği cinsel özgürlüğün bile, Sartre'daki saldırgan kendinde-varlık'ın etkinliğine indirgenmiş özgürlüğü olumsuzlayabileceğini düşündüğü görülmektedir.[107]

1960'larda Horkheimer, Papa'nın doğum kontrol hapları üzerine bildirilerini savunarak gericiliğe doğru yönelmişken, Marcuse'nin teorik etkinliği, top-

[107] Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, s. 397-398.

yekûn özgürleşmek talebiyle bir teori ve strateji geliştirmeyi deneyen anti-otoritaryan öğrenci hareketine bağladığı da ileri sürülmektedir.[108]

Marcuse, Goldmann ile yapmış olduğu tartışmada, tarihsel ilerlemenin temel koşullarından birinin, kurulu düzenle zıtlaşan özgür bilincin mutsuz bir bilinç olduğunu ve bu mutsuz bilincin, mutlak dönüşüm gereksinmesini sezebilen, var olan şeyler alanını aşabilen tek şey olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan, tarihsel değişimin yalnızca özgürlüğü öngörmediğini, mutsuzluğu ve bu mutsuzluğun bilincini de öngördüğünü belirtmektedir.[109]

Marcuse'ye göre, gerçek mutluluğu elde edebilmenin yolları ve çareleri, ne olursa olsun, bu mutluluğun elde edilebilmesi, özgürlüğün de bütün bir toplum tarafından elde edilmiş olmasından sonra olanaklıdır. Marcuse, mutluluk realitesinin, özgürleşmiş insanlığın doğa ile ortaklaşa yürüttüğü mücadelesinde kendi kendini yönetebilmesinde ortaya çıkan özgürlük realitesi olduğunu, bu anlamda tikel olanın çıkarı ile tümel olanın çıkarının birbirine eklemlenmesi sonucunda ortaya çıkacak olanın "pozitif özgürlük" olduğunu düşünmektedir.

Marcuse, diyalektik mantığın da, kaba olguların ve ideolojinin diline karşı direnmek olduğunu, böylelikle kölelerin özgür olmadan önce kurtuluşları için özgür olmaları gerektiğini ve amacın araçlarının ona erişmekte etkili olması gerektiğini vurgular. Bu durumu Marx'ın *a priori* olarak, "işçi sınıfının kurtuluşunun, işçi sınıfının kendi eseri olması gerektiği" savı ile belirlemiş olduğunu vurgulayan Marcuse, Marx'ın, komünizmin ikinci aşamasını dile getiren "herkesin gereksinmesine göre alacağı" evrenin, "herkese çalışmasına göre" diye adlandırılan birinci aşamanın içinde açık seçik biçimde yer aldığına dikkat çekmektedir.[110]

Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerinin de Marx ve Marksizm ile hesaplaşmalarında belirleyici bir öneme sahip olan bu soruna yönelik olarak Marcuse'nin buradaki kastı, insanın (bireyin) kişisel ve toplumsal kurtuluşunun birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği, bireysel kurtuluş ya da özgürleşmenin toplumsal olanla bir bütün olarak ele alınmasının zorunluluğudur. Böylelikle Marcuse, sınıf ya da insanlık adına parti egemenliğine ve dolayısıyla bireyin özgürlüğe ilişkin edilginleştirilmesine karşı çıkarak, bireyin özgür iradesinin kendisi ile topluma yönelik etki ve canlılığının yaşamasına dikkat çekmektedir. Marcuse'nin, Horkheimer'in son yazılarının eleştiriye bile değmeyeceği düşüncesi,

---

[108] Phil Slater, *Frankfurt Okulu,* çev. Ahmet Özden, İst.: Kabalcı Yay., 1998, s. 222.

[109] Herbert Marcuse ve Lucien Goldmann, "Tartışma", *Felsefe Dergisi,* çev. Afşar Timuçin, sayı 1, İstanbul: Kavram Yayınları, 1977, s. 58-59.

[110] Herbert Marcuse, *Karşı Devrim ve İsyan,* s. 61-62; Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan,* s. 60-61.

Horkheimer'in ilk dönemini kapsayan temel ve belirleyici çalışmalarının son dönem düşünceleriyle çelişki içinde olduğunun görülmesi açısından önemlidir.

Kaynakça

Adorno, Theodor Wiesengrund ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği I,* çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Adorno, Theodor Wiesengrund ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği II,* çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.

Adorno, Theodor Wiesengrund ve Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklaerung,* Gesammelte Schriften, Cilt 3, Rolf Tiedemann (yay. haz.), Darmstadt: WBG, 1997.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Soziologische Schriften I,* Gesammelte Schriften, Cilt 8, Rolf Tiedemann (yay. haz.), Darmstadt: WBG, 1997.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Minima Moralia,* Gesammelte Schriften, Cilt 4, Rolf Tiedemann (yay. haz.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Minima Moralia,* çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Walter Benjamin Üzerine,* çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Toplum Üzerine Yazılar,* çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2006.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Rüya Kayıtları,* çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Edebiyat Yazıları,* çev. Sabri Yücesoy ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Adorno, Theodor Wiesengrund ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği,* çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Demirović, Alex, *Toplum ve Eleştiri,* çev. Muharrem Açıkgöz, İstanbul: FelsefeLogos Yayınevi, 2007.

Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori,* çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Giesen, Bernhard, *Die Entdinglichung des Sozialen,* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.

Goldmann, Lucien, "Marcuse'yi Anlamak", *Frankfurt Okulu,* H. Emre Bağce (der.), çev. H. Emre Bağce vd., Ankara: Doğu Batı, 2006.

Grossner, Claus, *Verfall der Philosophie;* Hamburg: Cristian Wegner Verlag, 1971.

Horkheimer, Max, *Die Gesellschaftliche Funktion der Philosophie,* Alfred Schmidt (yay. haz.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

Horkheimer, Max, *Kritische Theorie;* Cilt II, Alfred Schmidt (yay. haz.), Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1968.

Horkheimer, Max, *Vernunft und Selbsterhaltung*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1970.

Horkheimer, Max, *Notizen 1950 bis 1969 und Daemmerung*, Werner Brede (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974.

Horkheimer, Max, *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973*, Gesammelte Schriften, Cilt 7, Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1985.

Horkheimer, Max, *Vortraege und Aufzeichnungen 1949-1973*, Gesammelte Schriften, Cilt 8, Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1985.

Horkheimer, Max, *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Cilt 12 Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1985.

Horkheimer, Max, *Frühschriften*, Gesammelten Schriften, Cilt 2, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987.

Horkheimer, Max, *Schriften 1936-1941*, Gesammelten Schriften, Cilt 4, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988.

Horkheimer, Max, *Nachgelassene Schriften*, Gesammelte Schriften, Cilt 14, Alfred Schmidt ve Gunzelin Noerr (yay. haz.), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1988.

Horkheimer, Max, *Zur Kritik der insrumentellen Vernunft und Notizen*, Gesammelte Schriften, Cilt 6, Alfred Schmidt (yay. haz.), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.

Horkheimer, Max, *Alacakaranlık*, çev. İlknur Aka, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2009.

Jay, Martin, *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.

Jay, Martin, *Adorno*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınevi, 2001.

Kaufmann, D., "Adorno ve Tanrının Adı", *Cogito Özel Sayısı: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, (ed.) E. Efe Çakmak, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 170-183.

Kearney, Richard, "Herbert Marcuse", *Zihnin Halleri*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2008.

Kettler, David, "Herbert Marcuse: Yabancılaşma ve Olumsuzluk", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, A. de Crespigny ve K. R. Minougue (der.), çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.

Kolakowski, Leszek, *Die Hauptströmungen Des Marksismus*, München: R. Piper & Co. Verlag, 1989.

Magee, Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Marcuse, Herbert ve Goldmann, Lucien, "Tartışma", *Felsefe Dergisi*, çev. Afşar Timuçin, Sayı 1, İstanbul: Kavram Yayınları, 1977.

Marcuse, Herbert, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1986.

Marcuse, Herbert, *Schriften*, Cilt 9, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987.

Marcuse, Herbert, *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1995.

Marcuse, Herbert, *Estetik Boyut*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997.

Marcuse, Herbert, *Karşı Devrim ve İsyan,* çev. Gürol Koca ve Volkan Ersoy, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Scheible, Hartmut, "Von der bestimmten zur abstrakten Negation", *Neue Rundschau* Erstes Heft, 1973.

Schiefelbein, Peter, "Adornos Negativ Dialektik", *Adorno,* (yay. haz.) Willem van Reijen, Hamburg: Junius Verlag, 1987, s. 75-87.

Schweppenhaeuser, Gerhard, *Emanzipation Theorie und Ideologiekritik,* Bremen: Junghans-Verlag, 1990.

Slater, Phil, *Frankfurt Okulu,* çev. Ahmet Özden, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

Spurk, Jan, *Toplumsal Aklın Eleştirisi,* çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Yay., 2008.

Thyen, Anke, "Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moraltheorie", *Die Gesellschaftliche Theorie Adornos,* Dirk von Auer ve Thorsten Bonacker vd. (yay. haz.), Darmstadt: Primus Verlag, 1998, s. 165-185.

Veysal, Çetin, *Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu Üzerine,* Ank.: Tekağaç Yay., 2005.

Veysal, Çetin, "T. L. W. Adorno", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler,* Çetin Veysal (ed.), İstanbul: Etik Yayınları, 2009.

Veysal, Çetin, "Max Horkheimer", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler,* Çetin Veysal (ed.), İstanbul: Etik Yayınları, 2009.

Veysal, Çetin, "Herbert Marcuse", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler,* Çetin Veysal (ed.), İstanbul: Etik Yayınları, 2009.

KARL RAIMUND POPPER*

Gürol Irzık

Eleştirel akılcılığın ve yanlışlamacı felsefenin en büyük temsilcisi olarak 20. yüzyıl bilim felsefesinde çığır açan sör Karl Raimund Popper, toplum ve siyaset felsefesi alanında da kalıcı eserler veren ender çağdaş felsefecilerinden biridir. *Açık Toplum ve Düşmanları* ile *Tarihselciliğin Sefaleti* adlı kitaplarıyla toplum ve siyaset felsefesi alanında haklı bir ün yapmış, "kapalı toplum"a karşı "açık toplum"un, totaliter düzene karşı liberal demokratik düzenin en kararlı savunucuları arasında yer almıştır. Onun kapalı toplum ve totalitarizm eleştirisinin ve buna paralel olarak açık toplum savunusunun ardında sadece siyasi bir tercih değil, aynı zamanda ve belki de daha önemlisi felsefi bir düşünce; daha açık olarak söylersek eleştirel akılcılık ve yanlışlamacı epistemoloji yatar.

1902 yılında Viyana'da doğan Popper, 1922 yılında Viyana Üniversitesi'ne girdi. Üniversite yılları, filozofun düşünsel yaşamının biçimlendiği yıllar oldu. Bir süre tarih, felsefe ve psikoloji derslerini izledikten sonra kendisini tamamen matematik ve kuramsal fizik derslerine verdi. Bireysel psikolojinin kurucularından Alfred Adler'in çocuk kliniğinde çalıştı ve bu süreçte hem Adler'in hem de psikanalizin kurucusu Sigmund Freud'un yapıtlarına büyük ilgi duydu. Birinci Dünya Savaşı sonrası Viyana'da sosyal demokrat partiyle Alman milliyetçi partiler arasında kıyasıya bir iktidar mücadelesi sürüyor, zaman zaman Popper'in de tanık olduğu kanlı çatışmalar çıkıyordu. Popper bu ortamda Marksist dü-

* Eleştirileri için Yıldız Silier ile Faik Kurtulmuş'a, desteği için Türkiye Bilimler Akademisi'ne teşekkür ederim. Bu yazının çok eski bir versiyonu *Cumhuriyet*'in Bilim Teknik ekinde (sayı 405, 24 Aralık 1994, s. 6) yayımlanmıştır.

şüncelerle tanıştı; ama kısa zamanda hem Marksist kuramı hem de Adler ve Freud'un psikoloji kuramlarını reddetti. Sosyal demokrat partinin Viyana'da faşizmin yükselişini önlemedeki beceriksizlikleri onda büyük bir hayal kırıklığına yol açtı. 1928 yılında doktorasını tamamladı ve lise öğretmenliğine başladı. Bu arada Viyana Çevresi üyeleriyle tanıştı, toplantılarına katıldı. Hiçbir zaman Çevre'nin üyesi olmadı ama mantıksal pozitivizm eleştirisiyle Çevre'nin "resmî muhalifi" sıfatını kazandı. İlk kitabı, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (*Logik der Forschung*) adıyla 1934 yılında Viyana Çevresi dizisinde yayımlandı. 1935-36 yıllarında davetli olarak gittiği İngiltere'de onu hem etkileyen hem de kariyer sahibi olmasında büyük payı olan ünlü iktisatçı Alfred Hayek ile tanışıp dost oldu.

Nazi tehdidinin giderek artmasıyla 1937'de Yeni Zelanda'ya göç etti, Canterbury Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermeye başladı. Üniversite yönetiminin "Biz sana kitap yazman için değil, ders vermen için para veriyoruz!" biçimindeki olumsuz tavrına rağmen, sonradan ona dünya çapında ün getiren *Tarihselciliğin Sefaleti* ile *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı kitaplarını burada yazdı. 1946'da Hayek'in girişimleri sayesinde İngiltere'ye döndü; 1949'da LSE'de (*London School of Economics*) mantık ve bilimsel yöntem profesörü oldu, 1969 yılında emekli olana kadar burada ders verdi. 1965'te "Sör" unvanını aldı. 1994 yılında ölümüne dek sayısız eser verdi.

Karl R. Popper, felsefenin belli başlı hemen her alanına el attı. Felsefe tarihi, bilgi kuramı, metafizik, zihin felsefesi, tarih felsefesi, siyaset ve toplum felsefesi, bilimsel yöntem, kuantum mekaniğinin temelleri, zamanın yönü, olasılık gibi çok farklı konular üzerine şaşırtıcı bir bütünsellik içinde son derece açık, basit ve anlaşılır bir dille birçok kitap, yüzlerce makale yazdı, yapıtları pek çok dile çevrildi. Her zaman aklın üstünlüğünü, eleştirel bir gerçekçiliği, bilimin nesnelliğini ve akılcılığını savundu; her türlü dogmatizme ve öznelciliğe, ahlâki göreceliliğe karşı çıktı. Felsefi görüşleri sadece felsefe çevrelerinde değil, bilim ve siyaset çevrelerinde de büyük ilgi uyandırdı.

Eleştirel Akılcılık, Yanlışlamacılık, Açık Toplum ve Demokrasi

Popper'e göre dünyaya ilişkin hiçbir ampirik bilgimiz mutlak, kesin ve yanılmaz değildir. Bu tür bir bilgiyi bilimde de bulamayız; bilimsel bilgi diğer bilgilerimiz gibi yanılabilir niteliktedir. Nitekim, Popper'e göre bir hipotezin ya da kuramın bilimsel olmasının zorunlu ve formel bir koşulu yanlışlanabilir (çürütülebilir ya da sınanabilir) olması, yani o önermeden, mümkün bir deney ya da gözlemle karşılaştırabileceğimiz bir öndeyinin (gözlemsel bir sonucun) türetilebilir olmasıdır. Öte yandan, bir kuramdan bir öndeyi türetebilmek için yardımcı başka hipotezlere ihtiyaç olduğundan, yardımcı hipotezlerde *ad-hoc* birtakım değişiklikler yaparak kuramı yanlışlamadan korumak her zaman müm-

kündür. Bu nedenle, formel yanlışlanabilirlik koşulu, "bilimsel araştırmanın diğer kuralları, bilimdeki hiçbir önermeyi yanlışlamadan koruyamayacak biçimde tasarlanmalıdır," diye ifade edebileceğimiz meta-metodolojik bir kuralla desteklenmelidir.[1] Dolayısıyla, Popper için bir kuramın bilimsel olup olmadığı, sadece kuramın yanlışlanabilir olup olmamasına değil; aynı zamanda bilim insanının tutumuna bağlıdır; bilim insanı eleştiriye açık olmalı, yanlışlarından öğrenmeye hazır olmalı, cesur hipotezler ileri sürerek onları acımazca sınamalı, savunduğu görüşün hangi koşullar altında yanlışlanmış sayılacağını net bir biçimde ortaya koymalı, onu *ad-hoc* manevralara başvurarak yanlışlamadan korumaya çalışmamalıdır.

Eleştiriye açık olma, başkalarının eleştirilerine karşı saygılı davranmanın da ötesinde onlardan yararlanmaya çalışma, yanlışlarımızdan öğrenme, Popper'in eleştirel akılcı yaklaşımının özünü oluşturur. Popper *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda şöyle diyor: "Akılcılığın, eleştirel argümanlara kulak vermeye hazır olma ve deneyimden öğrenme tutumu olduğunu söyleyebiliriz; [akılcılık] temelde şunu kabul etme tavrıdır: 'ben yanılıyor olabilirim, siz haklı olabilirsiniz, çaba gösterirsek doğruya yaklaşabiliriz' ... Kısaca, akılcı tutum (...) bilimsel tutuma, doğruluğu ararken işbirliğine muhtaç olduğumuz inancına ve argüman [tartışma] yardımıyla zamanla nesnelliğe yakın bir şey elde edebileceğimiz inancına çok benzer."[2] O halde, hiç kimse ya da hiçbir kurum eleştiriden muaf değildir ve bu sebeple eleştirel akılcılık, epistemolojik açıdan anti-otoritaryandır.[3]

Popper, yukarıda özetlediğimiz görüşleriyle açık toplum düşüncesi arasında yakın bir ilişki olduğuna dikkat çeker. Bu ilişkiyi görebilmek için onun açık toplum tanımına bakmak yeterlidir: "Açık toplumdan, belli bir toplum hayatını; özgürlük, hoşgörü, adalet, vatandaşların özgürce bilgi peşinde koşmaları, bilgiyi yayma hakları, değer ve fikirlerini özgürce seçmeleri ve mutluluk arayışları gibi o toplum hayatında geleneksel olarak bağra basılan değerleri kastediyorum."[4] Eleştirel akılcılık ve onun özel bir biçimi, bilimsel alana uygulanmasından başka bir şey olmayan yanlışlamacı epistemoloji, açık bir toplumu gerektirir. Bilim, farklı fikirlerin özgürce tartışıldığı bir ortam olmadan gelişemez; böyle bir tartışma da ancak açık toplumda mümkündür. Bilim hiçbir dogma ya

---

[1] Karl Raimund Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İbrahim Turan-İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, Bölüm 4.20.

[2] Karl Raimund Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, çev. Harun Rızatepe, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 198. (Alıntılardaki değişiklikler bana aittir.) Popper'in bu görüşleriyle John Stuart Mill'in görüşleri arasındaki paralellik açıktır.

[3] Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, London: Routledge, 1996, s. 162.

[4] Karl Raimund Popper, *After Open Society*, Jeremy Shearmur ve Piers Norris Turner (der.), London: Routledge, 2008, s. 240.

da otorite tanımadığı için kapalı toplumla bağdaşmaz. Kuşkusuz, kapalı bir toplum da, açık toplumlarla rekabet edebilmek için bilimsel faaliyete bir miktar özgürlük tanımak zorundadır; ama bilime hep bir kuşkuyla bakar, onu sürekli bir gözetim ve denetim altında tutar.[5]

Popper açık toplum-demokratik devlet ilişkisi üzerine de ilginç bazı tezler ileri sürer. Açık toplum, farklı fikirlerin özgürce ve hoşgörüyle tartışılabildiği çoğulcu toplumdur. Açık toplumun öngördüğü, başkalarının haklarına saygıyı temel alan bireysel özgürlüklerdir. Bu özgürlüklerin teminatı da demokratik devlettir. Özgür bir toplumsal yaşam kendi içinde bir değerken, demokratik devlet buna hizmetle yükümlü bir araçtır. Dolayısıyla, açık bir toplum, oldukça güçlü bir devleti öngörür; ama böyle bir devlet aynı zamanda her zaman baskıcı olma ve yolsuzlaşma tehlikesi de içerdiğinden sürekli denetlenmelidir. İşte tam da bu nedenle Popper, Platon'dan günümüze klasik siyaset kuramlarının yanıtını aradığı "toplumsal ve siyasal alanı kim yönetmeli?" sorusunu değil, "siyasi kurumları, yönetenlerin elinde fazla güç birikimini önleyecek şekilde nasıl inşa etmeliyiz?" sorusunu öne çıkarır. Popper için siyasal kuramın temel meselesi, bu aşırı güç birikimini engelleyen denetim mekanizmalarının inşasıdır. Demokratik devleti karakterize eden "anayasa, medeni kanun ve ceza kanunu, hükümet ve seçimini düzenleyen yasaları da içeren yasama ve yürütme organları, mahkemeler, memuriyet, kamu sağlığı organları, savunma" gibi organ ve kurumlar bu çerçevede ele alınmalıdır.[6] Demokrasiler, tiranlığın aksine; yönetenlerin, çoğunluk oyuyla şiddete başvurmadan değiştirilmelerinin mümkün olduğu rejimlerdir. Bununla beraber, demokrasi, çoğunluk oyuna dayanan bir yönetim biçiminden ibaret değildir; aynı zamanda yasama, yürütme, yargı gibi erklerin birbirlerinden ayrıldığı ve birbirlerini karşılıklı olarak denetlediği bir fren ve denge sistemidir. Popper birçok yazısında bu dengenin çok hassas ve kararsız konumuna dikkat çekerek vatandaşların sürekli uyanık olmaları gerektiğini vurgular. Popper çoğulcu liberal demokratik rejimi savunur; ama aynı zamanda bu rejimin yarattığı zorlukların da farkındadır.

Totaliterciliğin Düşünsel Dayanakları: Tarihsicilik ve Ütopyacılık

Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları* ile *Tarihselciliğin*[7] *Sefaleti* adlı kitaplarına gösterilen yoğun ilginin asıl nedeni, düşünürün, açık toplumun ve liberal

---

[5] A.g.e., s. 237.

[6] A.g.e., s. 240-243.

[7] Popper'in kullandığı terimin İngilizce karşılığı "historicism", kitabının özgün adı da *The Poverty of Historicism*'dir. Bu kitapta "historicism" terimi "tarihselcilik" olarak çevrildiğinden kitabın Türkçe adını aynen korudum. Ancak çeviri konusunda titiz çalışmalarıyla tanınan, ülkemizin önde gelen felsefecilerinden Doğan Özlem'in önerdiği

demokrasinin kararlı bir savunucusu olması kadar, totalitarizmin felsefi-düşünsel dayanaklarının kapsamlı bir eleştirisini yapmasıdır. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın bir savaş kitabı olduğunu ısrarla belirtir. Bunun anlamı şudur: *Açık Toplum ve Düşmanları*, Hitler'in önderliğindeki Nazi Almanyası'nın birçok ülkeyi işgal ettiği ve akabinde de dünyayı tarihin en yıkıcı savaşına sürüklediği dönemde yazılmıştır. Bu kitap, Popper'in söz konusu döneme damgasını vuran totaliter zihniyetin kitlelere neden bu kadar çekici geldiğini anlama ve açıklama çabasıdır. Popper'e göre burada Freud'un *Uygarlık ve Huzursuzlukları*'nda kullandığı "uygarlığın huzursuzluğu" kavramıyla ifade edilebilecek sosyo-psişik bir mekanizma işlemektedir ve ortaya çıkan durum şöyle özetlenebilir:[8] insanın en güçlü güdüsü hayatta kalmak, en temel ihtiyacı da güvenliktir. İnsanlık tarihine baktığımızda, kapalı toplumlarda söz konusu ihtiyaç, sorgulanamaz otoriteyle, hiyerarşik yaşam düzenekleriyle, tabularla ve ayin törenleriyle sağlanıyordu. İnsanlar, bu toplumlarda, güvenlik ve geleceğin kesinliği uğruna özgürlüklerinden kolayca feragat edebiliyorlardı. Kapalı kabile toplumlarının çözülmesiyle –Antik dönemdeki Atina şehir devletinin ortaya çıkmasında olduğu gibi– insan büyük bir belirsizliğin, kaygı ve korku durumunun içine düştü. Eleştirel geleneğin doğuşuyla birlikte her şey sorgulanıyor, toplumsal çöküş derin bir bireysel endişeye yol açıyordu. Bu yüzden açık topluma geçiş, kapalı toplumda yaşamı hemen her yönüyle belirlenmiş, toplumdaki yerini ve yapması gerekenleri bilen birey için tam bir travmaydı.

Popper'e göre, birçok toplum felsefesi, kapalı toplumdan açık topluma bu muazzam geçişe bir tepki, ileriye ya da geriye ama her iki durumda da daha kapalı bir topluma dönüş arzusu olarak yorumlanabilir. Popper gelmiş geçmiş en büyük filozof olarak nitelendirdiği Platon'un toplum felsefesini bu çerçevede ele alır ve onun ideal toplum anlayışını, herkesin yerinin sabitlendiği, değişimin durdurulduğu kapalı topluma dönüş çabası olarak yorumlar. Platon'un değişen, bozulan, soluk ve kötü bir kopya olduğunu söylediği duyumlanabilir dünyanın karşısına koyduğu değişmez ve mükemmel idealar dünyasını bu çabanın bir işareti olarak değerlendirir. Benzer biçimde, derin hayranlık duyduğu ve birçok bakımdan övdüğü Marx'ın tarihsiciliğini, onun determinist tarih ve toplum anlayışını, bu kez ileriye dönük fakat gene siyasi ve ekonomik baskının

---

gibi bu terimi "tarihsicilik" olarak karşılamak daha doğru görünüyor. O yüzden yazımda, tarihselcilik terimi yerine tarihsicilik terimini kullanmayı tercih ettim.

[8] Karl Raimund Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 170-171 ve s. 299, n. 8. Ayrıca bkz. Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990, s. 79.

olmadığı, devletin sönümlendiği, herkesin tüm ihtiyaçlarının karşılandığı daha kapalı, nihai bir toplum özleminin ifadesi olarak yorumlar.[9]

Popper'e göre totalitarizm, tarihsicilik ile ütopyacı toplum mühendisliğinin (kısaca ütopyacılığın) ittifakına yaslanır. Popper, tarihsiciliği, toplum bilimlerinin başlıca amacının tarihsel kehânet olduğunu ve tarihin gidişatını belirleyen yasaların ya da yönelimlerin keşfiyle bu amaca ulaşılabileceğini savunan görüş olarak tanımlar. Ütopyacılığı ise, toplumu, önceden belirlenmiş merkezî, katı ve değişmez bir plana göre kökten ve toptan değiştirmeyi hedefleyen ideal tasarımlar olarak belirler. Popper'e göre tarihsicilik ile ütopyacılık ittifakının iki önemli öğesi vardır. Bunlardan biri tarihsel determinizm, diğeri ise holizmdir. Tarihsel determinizm, tarihin belirli ve değiştirilemez bir doğrultuda durmadan ilerlediğini, toplumun da bu tarihsel yönde geliştiğini iddia eder. Gerek tarihsiciler gerekse ütopyacılar toplumun gerçek bir amacının ya da gerçek bir ereğinin olduğuna ve bunun tarihsel yasaların, yönelimlerin ya da dönemin ihtiyaçlarının saptanmasıyla bilimsel olarak bilinebileceğine inanırlar. Holizm ise toplumun, onu oluşturan bireylerden daha fazla bir şey olduğu; bireylerin üstünde ve onların kaderlerini biçimlendiren, kendi bağımsız yasalarıyla işleyen, dolayısıyla bilimsel olarak incelenebilecek organik bir bütün olduğu görüşüdür. Popper'e göre tarihsel determinizm ile holizmi buluşturan tarihsicilik-ütopyacılık ittifakı totaliter eğilimli olduğundan çoğulcu düşünceye ve açık topluma kapalıdır. Tarihin geri döndürülemez akış yönünü saptadığını düşünen kişi ya da gruplar "doğrunun" kendi tekellerinde olduğuna inanacaklar, bu "doğru" sayesinde kehânetlerde bulunacak ve kehânetleri doğrultusunda tüm toplumu bir an önce merkezî bir şablona göre topyekûn değiştirmeye çalışacaklar, yepyeni bir toplumun inşasına soyunacaklardır. Böylesi bir toplum mühendisliği projesinde, devlet toplumla özdeşleşir, bireyin hiçbir değeri kalmaz, muhalif sesler "gericilikle", "tutuculukla", "karşı-devrimcilikle" suçlanır. Bu tür bir anlayış, eleştiriye tahammül edemez, hatalardan yeni şeyler öğrenmeyi imkânsız kılar.

---

[9] Karl Raimund Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 107-108. Bununla beraber, Popper, Marx'ın holist olmakla birlikte kolektivizmi benimsemediğini, bir özgürlük âşığı olarak aslında açık topluma ahlâken gönül verdiğini de söylemekten geri kalmaz. Bkz. Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, s. 177. Dahası, Marx'ın görüşlerini daha sonra Marksizm ve Marksizm-Leninizm olarak adlandırılan akımlardan önemli ölçüde ayırır. Popper'e göre Marx, bilimsel bir kuram geliştirmiş, bazı önemli öndeyilerde bulunmuş (örneğin, devrimin iktisaden en gelişmiş toplumlarda gerçekleşeceğini öngörmüş); ama bu öndeyiler doğru çıkmamıştır. Marx'tan sonra onu izleyen Marksistler Marx'ın kuramının yanlışlanmış olduğu sonucuna varmak yerine, *ad-hoc* kimi hipotezlere yaslanarak kuramı yanlışlamadan kurtarmaya çalışmışlardır. Bkz. Karl Raimund Popper, *Conjectures and Refutations*, New York: Harper and Row Publishers, 1968, s. 37.

Popper'e göre kapalı totaliter toplumun kökeninde yatan epistemolojik çerçeve budur.

Tarihsiciliğin ve Ütopyacılığın Eleştirisi

Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*'ne 1957 yılında eklediği önsözde tarihsiciliğe karşı son derece basit, basit olduğu kadar da yıkıcı bir argüman ileri sürer:

1. İnsan bilgisinin gelişmesi insanlık tarihinin seyrini büyük ölçüde etkiler.
2. Bilimsel bilgimizin gelişmesini rasyonel ya da bilimsel yöntemlerle önceden kestiremeyiz.
3. Öyleyse, insanlık tarihinin seyrini önceden kestiremeyiz.
4. Bunun anlamı şudur: kuramsal bir tarih olanağı, başka bir deyişle, kuramsal fiziğe tekabül eden tarihsel bir toplum bilim olanağı reddedilmelidir.
5. Böylece tarihsicilik çöker.[10]

Birinci önermenin doğruluğunu hemen herkes kabul edecektir. Popper'in de belirttiği gibi yukarıdaki argümanın can alıcı noktası ikinci önermedir. Bu önerme birçoğumuza ilk bakışta yanlış gelebilir; yarın neyi bileceğimizi bugünden pekâlâ kestirebileceğimizi, örneğin yakın bir gelecekte AIDS'e karşı bir aşının bulunacağını şimdiden bilebileceğimizi düşünebiliriz. Ne var ki bu tür bir itiraz ikinci önermenin özünü gözden kaçırmaktadır. Bir defa, sadece bir tür aşının bulunacağını dile getiren öndeyi çok belirsizdir; ne aşının hangi zaman diliminde bulunacağını söylemektedir ne de aşının nasıl bir aşı olduğu hakkında bilgi vermektedir. Öte yandan, "Şu bileşime ve özelliklere sahip bir aşı bulunacak" dediğimizde aşıyı zaten şimdiden bulmuş oluruz. Dolayısıyla, "yarınki bilgimizin içeriğini bugünden kestirebiliriz" demek bir bakıma paradoksal bir ifadedir; çünkü bu ifade, aynı zamanda, yarın bileceğimiz bir şeyi bugünden bilmemiz anlamına gelir. Dahası, bilimsel bir öndeyi gelişigüzel bir tahmin değildir, geleceğe ilişkin bir tahminin öndeyi olabilmesi için onun kimi doğa ya da toplum yasalarından (belli yardımcı varsayımların katkısıyla) mantıksal olarak çıkarsanabilmesi gerekir. Oysa hiçbir doğa ya da toplum yasası yoktur ki bize yarın neyin keşfedileceğini söyleyebilsin. İşte bu sebeplerle gelecekte neyi bileceğimizi bugünden kestiremediğimize göre, tarihin seyri bilgimizin gelişiminden etkilendiği ölçüde, önceden kestirilemez ve bilinemez olacaktır.

Tarihsici düşüncenin bir başka yanılgısı ise yasa ile yönelim arasındaki temel farkı görememesidir. Doğa ya da toplum yasaları genel önermelerle ifade edilirken; yönelimler, tekil önermelerle ifade edilir. Genellemelerin aksine, tekil önermelerin hiçbir bilimsel açıklama ya da öndeyide bulunma kapasiteleri yok-

[10] Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, s. 24-25. (Alıntıdaki çeviri bana aittir.)

tur, zira bir dönem geçerli olan bir yönelim daha sonra geçersiz hâle gelebilir. Popper'in de benimsediği yaygın görüşe göre, bir olayı bilimsel olarak açıklamak ya da öngörmek demek, o olayı (belli yardımcı hipotezler yardımıyla) bir ya da birkaç yasadan türetmek demek olduğundan, gerek açıklama gerekse öndeyi için yasalar aslidir. Tarihsicinin yasa sandığı birçok şey aslında birer yönelimden ibarettir ve yönelimlere dayanarak öndeyide bulunmak kehânette bulunmaktan başka bir şey değildir.

Popper'e göre tarihsel kehânetlerin mümkün olamamasında toplumların yerlerinde sayan ve birbirlerinden yeterince soyutlanmış sistemler olmaması da önemli ölçüde rol oynar. Toplumlar birbirlerinden sürekli etkilenir. Bu etkileşim sonucunda ortaya hiç beklemediğimiz yepyeni toplumsal koşullar çıkar. Bu umulmadık ve tahmin edilemeyecek koşullar tarihsicinin uzun vadeli tarihsel kehânetlerini boşa çıkarır. Popper, ne toplumun ne de doğanın tarihsel olarak belirlendiğine inanmaktadır. Onun evreni, tıpkı insan toplumları gibi "açık", nereye evrileceği, hangi tarihsel aşamalardan geçeceği belli olmayan bir evrendir. "Evrimin yönünü ve niteliğini belirleyen yasalar olduğu fikri, geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen işlevlerin 'Doğa Yasaları'na atfedilmesi yönündeki genel eğilimden kaynaklanan tipik bir 19. yüzyıl yanılgısıdır."[11] Popper'in açık toplum düşüncesi açık evren düşüncesinin tamamlayıcısıdır.

Hemen belirtmek gerekir ki tarihsel kehânetlerin imkânsızlığını savunan Popper, toplum bilimlerinin hiçbir bilimsel öndeyide bulunamayacağını iddia etmez. Örneğin, Popper'e göre iktisat kuramları bir toplumdaki enflasyon ve işsizlik oranlarına ilişkin öndeyilerde bulunabilir. Ama bunlar koşullu ve oldukça alçakgönüllü öndeyilerdir; yani, bu öndeyiler "şu tür bir toplumda şu tür koşullar altında şöyle olur," biçimindedirler ve bu bakımdan tarihsiciliğin koşulsuz kehânetlerinden farklıdırlar. Benzer biçimde, Popper toplum yasalarının varlığını da reddetmez: "üretkenliği artırmaksızın çalışanların gerçek gelir düzeyini yükseltmek imkânsızdır", "(pazar ekonomisine dayanan bir sistemde) enflasyon olmadan tam istihdam sağlanamaz" gibi genellemeler bunlardan bazılarıdır.

Öte yandan, Popper her toplum için geçerli kimi ilkelerin varlığını da reddetmez. Örneğin, "Her insan içinde bulunduğu duruma uygun davranır" şeklinde ifade edilebilecek rasyonalite ilkesi, "hiçbir davranış tam istenilen sonucu vermez, insan davranışlarının amaçlanmamış, önceden öngörülemeyen ve istenmeyen kimi sonuçları her zaman olur," gibi. Tersine, bu tür ilkeler Popper'in toplum bilimleri felsefesinde önemli bir yer tutar. Nitekim onun ütopya-

---

[11] Karl Raimund Popper, "Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehânet", çev. R. Alpay, Bryan Magee'nin *Karl Popper*'in *Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* adlı kitabına ek, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990, s. 140-141.

cılık eleştirisinin temelinde bu ilkelerden ikincisi yatar. Ona göre ütopyacı, toplumu, tamamını önceden belirlenmiş ideal, katı ve değişmez bir şablona göre kökten değiştirmeyi hedefleyen kişidir. Ütopyacı hayal kırıklığına uğramaya mahkûmdur; çünkü toplumu topyekûn değiştirmeye kalktığında, her eylemin umulmayan ve beklenmedik kimi sonuçları mutlaka olacağından, ne toplumu istediği yönde değiştirebilecek, ne de her şeyi aynı anda değiştirmeye giriştiğinden hangi eylemin ne gibi bir sonuca yol açabileceğini görebilecektir. Sebep -sonuç ilişkilerini sağlıklı bir biçimde saptayamadığı için hatalarından öğrenmesi de neredeyse imkânsız olacaktır. Dahası, eylemlerinin bazıları hiç de arzu etmediği kimi olumsuz sonuçlar doğurabilecek ve bu yüzden, aslında istemeden, birçok kişiyi mağdur edecektir. Bunlar ütopyacıyı hiç planlamadığı, ummadığı ve istemediği sonuçlarla yüz yüze getirecek, onu "plansız bir planlamacıya" dönüştürecektir.

Perakendeci Toplum Mühendisliği[12] ve Yöntemsel Bireycilik

Popper, ütopyacılığa alternatif olarak perakendeci toplum mühendisliği adını verdiği anlayışı ileri sürer. Buna göre perakendeci toplum mühendisi, öncelikle çözmeyi amaçladığı toplumsal sorunu net biçimde ortaya koymalıdır. Bu sorun tercihen başa çıkılabilir boyutta ve karmaşıklıkta olmalıdır. İkinci aşama, sorunun çözümü için hipotez (ya da kuram) geliştirmektir. Üçüncü aşama, sorunun hipotez ışığında üretilen belli sosyal politikalarla çözümüdür. Perakendeci toplum mühendisi, çözüm için önerdiği toplumsal değişikliklerin amaçlanmayan ve bazen de hiç istenmeyen sonuçları olacağını bildiğinden, küçük adımlarla ve tedbirli bir biçimde ilerler. Böylece, yapılan değişiklikler istenmeyen bir sonuç verdiğinde hatasını en az zararla hemen düzeltme şansına sahip olur. Önerdiği çözümü yeniden gözden geçirir, yeni öneri doğrultusunda sorun çözülünceye kadar gerekli toplumsal değişiklikleri gene ihtiyatla adım adım gerçekleştirir. Perakendeci toplum mühendisinin eleştirel akılcı ve daha spesifik olarak yanlışlamacı bir anlayışla çalıştığı açıktır. Bilimde nasıl hatalı hipotezler eleştiri yoluyla düzeltiliyor ya da eleniyorsa, istenilen sonucu vermeyen politikalar da aynı şekilde düzeltilir ya da tamamen terk edilir. Gene açıktır ki perakendeci toplum mühendisliği, toplumsal sorunların ve çözüm önerilerinin özgürce tartışılabildiği ve üzerlerinde anlaşılabildiği bir toplumsal uzamı, Popper'in ifadesiyle açık bir toplumu varsayar.[13]

---

[12] *Tarihselciliğin Sefaleti*'nin Türkçe çevirisinde "piecemeal social engineering", "lehimci tarzı mühendislik" olarak çevrilmiş. Ben "perakendeci toplum mühendisliği"nin Popper'in meramını daha iyi anlattığını düşünüyorum.

[13] Anthony O'Hear, *Karl Popper,* London: Routledge and Kegan Paul, 1980, s. 154.

Perakendeci toplum mühendisliğinin etik bir boyutu da vardır. Popper, toplumsal reformların insanlara zarar verebilecek kaçınılmaz kimi sonuçlarını en aza indirmek istediği için perakendeci bir yöntem önermektedir. Popper burada, Bentham ya da Mill gibi klasik faydacıların savunduğu "en geniş kesimin mutluluğunu en yükseğe çıkarın" ilkesinden çok, bir tür negatif faydacılık diyebileceğimiz "acıları en aza indirin" etik ilkesini benimser.[14] Görüldüğü gibi, bu etik ilke, "hiçbir davranış tam istenilen sonucu vermez" biçiminde dile getirilen toplumsal ilke ile doğrudan ilintilidir. İnsan davranışının amaçlanmamış, umulmadık ve istenmeyen kimi sonuçları kaçınılmaz olduğundan, topyekûn toplumsal değişimler çok sayıda insana büyük zararlar ve acılar verebilir. Popper insanların acılarını en aza indirmek gerektiği ilkesiyle perakendeci toplum mühendisliğini ütopyacılığa karşı tek seçenek olarak görür. Öte yandan, perakendeci toplum mühendisliği bir toplumun tepeden tırnağa değiştirilmesine karşı değildir. Sadece bunun önyargısız ve adım adım, tedbirli bir şekilde yapılması gerektiğini, böylece hem acı ve zararın en aza indirilebileceğini, hem de ancak bu şekilde hangi politikanın nasıl bir sonuca yol açtığının net bir biçimde görülebileceğini ve böylece –eğer varsa– hataların düzeltilebileceğini savunur. Bu nedenle, perakendeci toplum mühendisliğini ütopyacılıktan ayıran, öngörülen toplumsal değişikliklerin kapsam ve boyutunun büyüklüğü değil, özetlemeye çalıştığım yaklaşım farkıdır.[15]

Perakendeci toplum mühendisliği piyasa ekonomisinin düzenlenmesinde de önemli bir işlev görür. Popper, piyasanın, tüketicilerin özgür tercih ve taleplerini karşılamakta etkin bir rol oynadığını kabul etmekle beraber, ekonomik alanda *laissez-faire* anlayış ve politikalarına karşı çıkar. Marx'ın, dizginlenmemiş bir kapitalizmin insanları sömürdüğü yolundaki saptamasına katılır; bu yüzden piyasaya devlet müdahalesini gerekli görür. Ekonomik açıdan güçlü olanların zayıfları ezmesini engellemek için tüm vatandaşları kapsayan birtakım kurumsal düzenlemelerin kaçınılmaz olduğunu savunur. Çalışma saatlerinin sınırlanması, işsizlik, yaşlılık, sakatlık gibi durumlar için bir sosyal güvenlik sistemi, çalışanlara insanca yaşamalarına yetecek asgari ücret bu düzenlemeler arasında sayılabilir. Dahası, ekonomik gücün siyasi gücü boyunduruğu altına almasını önleyecek kurumsal mekanizmaların da oluşturulması gerektiğine inanır. Dolayısıyla, Popper kendi görüşünü "korumacılık" olarak adlandırır.[16] Korumacılığın kimi Batı ülkelerinde büyük ölçüde gerçekleşmiş olduğuna inandığından, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin artık geçerli olmadığını ileri sürer.

---

[14] Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, s. 76.
[15] Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, s. 101-104.
[16] Bkz. Karl R. Popper, *After Open Society*, s. 67-70.

Ütopyacı toplum mühendisliğinin karşısına perakendeci toplum mühendisliğini çıkaran Popper, holizme karşı yöntemsel bireyciliği savunur. Holistler; "sınıf", "millet", "devlet" gibi toplumsal yapı ve kurumların, bireylerin özelliklerine indirgenemeyecek, bireylerin toplamından daha büyük organik bütünlükler olduğunu iddia ederler. Popper'e göre ise, "toplumsal tüm fenomenler, özellikle de bütün toplumsal kurumların işleyişleri her zaman bireylerin kararları, eylemleri ve tavırlarından ortaya çıkıyor olarak anlaşılmalıdır ve sözde-kolektiviteler cinsinden açıklamalar bizi asla tatmin etmemelidir."[17] Popper bu yöntemin nasıl işlediğini, "durumsal analiz" adını verdiği tarihsel açıklama modeli bağlamında bilim tarihinden örneklerle gösterir.[18] Holistlerin toplumsal olayları açıklamak için sık sık başvurdukları "çağın ruhu", "milletin özü" gibi mistik ya da metafizik tınılar taşıyan kolektivist-nasyonalist kavramlara sarılarak; bireyi ve bireyin amaç ve tercihlerini ikinci plana atan çabalarına karşı, yöntemsel bireyciliğin çok daha iyi bir açıklama modeli sunduğunu ileri sürer. Popper'e göre son tahlilde, toplum da tarih de insan faaliyetlerinin ürünüdür ve bu yüzden insanın özellikleriyle açıklanmalıdır.

Eleştiriler

Popper'in, siyaset felsefesini, İkinci Dünya Savaşı yıllarında, Batı'da faşizm ve Nazizm'in, Doğu'da ise Stalinizm'in kitleleri sürüklediği ve liberal demokrasinin pek de gözde olmadığı bir dönemde oluşturduğu hatırda tutulmalıdır. Bir yandan ancak savaş sonrası gerçekleşebilmiş olan özgürlükçü demokratik-sosyal refah devleti sentezini böyle bir dönemde kararlılıkla savunmuş olması, diğer yandan totalitarizmin düşünsel dayanaklarına yönelttiği eleştiriler, ona haklı bir şöhret sağlamıştır. Bununla beraber ileri sürdüğü temel sınıflandırmalar, perakendeci toplum mühendisliği ile yöntemsel bireycilik anlayışları ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır.

Bir defa, geçmişte ve günümüzdeki birçok siyasal rejim ne tümüyle liberal demokratik ne de tümüyle totaliter sınıfa sokulabilir. Aynı şey açık toplum-kapalı toplum ayrımı için de söylenebilir. Yarı açık-yarı kapalı, yarı demokratik-yarı otoriter, korporatist, vesayetçi demokrasi gibi çeşitli siyasal düzenler mevcuttur. Dolayısıyla, özellikle açık toplum-kapalı toplum ikiliği fazla kaba ve indirgeyici bir ayrımdır. İkincisi, Popper'in liberal demokrasi anlayışında katılımcı ve müzakereci boyut, bu demokrasi modelleri için gerekli mekanizmalar yoktur. Keza, her ne kadar piyasaya devlet müdahalesini gerekli görerek bir tür korumacılığı savunsa da düşünürün yazılarında, sosyal hak söylemini açık ve

---

[17] Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları,* Cilt 2, s. 94. (Çeviri bana aittir.)

[18] Bkz. Karl Raimund Popper, *Objective Knowledge,* Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 170-180.

net olarak pek göremeyiz. Korumacılığın ancak bütünleşmiş bir sivil, siyasi ve sosyal haklar manzumesi çerçevesinde yurttaşlık hakları olarak anlaşıldığı takdirde hem bireysel özgürlüğü hem de toplumsal eşitliği gözetebileceği fikrinin sistematik bir savunusunu Popper'de pek bulamayız.[19]

Üçüncüsü, Popper'in perakendeci mühendisliği her toplumsal sorunun küçük adımlarla çözülebileceğini varsaydığı için fazla iyimserdir. Oysa bir toplum kimi hallerde (örneğin savaş, nükleer tehlike, ekolojik felaket vb. gibi) öyle küresel ve acil sorunlarla karşılaşabilir ki perakendeci yaklaşım tam bir lüks olur. Örneğin, günümüzdeki küresel iklim değişikliği problemi perakendeci bir yaklaşımla çözülecek gibi görünmemektedir. Tüm toplumlar sera gazı salınımlarında radikal bir indirime, dolayısıyla enerji politikaları ve yaşam tarzlarında köklü bir değişikliğe gitmedikçe sorunun çözülmesi hemen hemen imkânsız gibidir. Dolayısıyla, perakendeci mühendisliği, ancak belli koşullarda işe yarayan bir sosyal politika yöntemi olarak düşünmek daha doğru olur.

Öte yandan, perakendeci yöntem küçük değişikliklerin küçük sonuçlar yaratacağını varsayar. Ne var ki başlangıç koşullarına hassas dinamik (kaotik) sistemler için bu varsayım geçerli değildir. Toplumların da en azından bazen dinamik sistemler gibi davrandıkları söylenebilir. Bunun çarpıcı bir örneğini antropolojide buluyoruz. 19. yüzyılın sonuna doğru, Avustralya'da yaşayan Yir Yoront kabilesi Batı uygarlığı ile karşılaşır ve kabile yaşamı büyük bir değişime uğrar. Antropologların çalışmalarından anlaşıldığına göre köklü değişimi başlatan oldukça "ufak" bir değişiklik olmuştur. Yir Yoront halkı yıllardır taş balta kullanmış olmasına rağmen Batılı misyonerler Yir Yoront kabilesi üyelerine bol bol çelik balta dağıtmış. Taş baltalar, kabile üyelerinin sadece birbirleriyle olan iktisadi, toplumsal ve ideolojik ilişkilerinde değil; aynı zamanda diğer halklarla olan ilişkilerinde de ayrıcalıklı bir işleve sahipmiş. Baltalar, bir yandan değişik yörelerde yaşayan topluluklarla ticarete vesile oluyor, beri yandan da sayıları az olduğundan, kabilenin genç-yaşlı, kadın-erkek üyeleri arasında görev ve ayrıcalıkları düzenleyen oldukça hassas ve karmaşık bir sistemle korunuyormuş. Kolektif yaşamlarının vazgeçilmez bir parçası olarak bu baltalar totem ideolojilerinde, dolayısıyla da evreni, tarihi ve kendilerini anlamada önemli bir yer tutuyormuş. Çelik baltalar taş baltaların yerini alınca kabilenin bütün düzeni zamanla altüst olmuş. Süreç içinde taş balta sahibi erkek ve yaşlı üyeler ayrıcalıklarını kaybetmiş ve misyonerlerin onlardan daha önemli insanlar oldukları

[19] Bu fikrin savunusu için bkz. Thomas Humphrey Marshall, "Yurttaşlık ve Sosyal Sınıf", *Sosyal Politika Yazılar* içinde, Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder (der.), çev. B. Yakut Çakar ve U. B. Balaban, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 19-32. Marshall'ın bu yazısı 1949 yılında Cambridge'de yaptığı bir konuşmaya dayanıyor. 1946'da LSE'de ders vermeye başlayan Popper'in yazılarında Marshall okuduğuna dair bir bulguya rastlamadım.

inancı kabilede gelişmiş; kabilenin diğer topluluklarla yaptığı tahta-taş değiş tokuşu gereksiz hâle gelmiş, totem ideolojisi bu olayları açıklamada yetersiz kaldığı için totemin gücünden kuşku duyulmaya başlanmış! İşte, "küçük" değişikliklerin de "büyük" sonuçlara yol açabileceğini gösteren bu örnek, perakendeci toplum mühendisliğine ciddi bir sınırlama getirir.[20]

Popper'in holizm ve yöntemsel bireycilik hakkındaki görüşlerine gelince; düşünürün holizm eleştirisi yerinde olmakla beraber, bu eleştiri holizmin daha çok ontolojik diyebileceğimiz kaba versiyonuna yöneliktir. Zira Popper holizmi, toplumu onu oluşturan bireylerden bağımsız bir yapıya sahip organik bir bütün olarak gören sosyolojik anlayış olarak tanımlar ve bu yaklaşımın karşısına yöntemsel bireyciliği koyar. Fakat onun yöntemsel bireycilik tanımı, toplumsal kurum ve olayları *açıklayıcı bir yöntem* olduğu kadar; toplumun "bireylerin kararları, eylemleri, tavırlarından ortaya çıktığını" vaaz ettiği için aynı zamanda ontolojik bir boyut da içerir. *Ontolojik holizm*, yani toplumun bireylerin (onların amaç, niyet ve eylemlerinin) toplamından daha fazla bir şey olduğunu ileri süren görüş gerçekten çok uç, bir anlamda metafizik bir görüştür ve günümüzde bu görüşün pek bir savunucusu kalmamıştır. Popper ontolojik holizmi reddeder ve onun zıddı olan *ontolojik bireyciliği* (yöntemsel bireycilik adı altında) benimser. Ne var ki ontolojik bireyciliği benimsemek, yöntemsel bireyciliği benimsemeyi gerektirmediği gibi, bir tür *yöntemsel holizmi* benimsemeyi de dışlamaz. Yöntemsel bireycilik ile yöntemsel holizm arasındaki fark şöyle ifade edilebilir: yöntemsel bireycilikte açıklamanın yönü bireyin davranışından toplumsal kuruma doğrudur, yani aşağıdan yukarıdır. Yöntemsel holizmde ise bunun tersi söz konusudur, yani kişinin sosyal davranışları, içinde yer aldığı toplumsal kurum ve konumdan bağımsız olarak anlaşılıp açıklanamaz. Kurumlara hayat veren insanlardır, onların eylemleridir elbette; ama insan davranışı, içinde yer aldığı (aile, okul, devlet gibi) sosyal kurumların yapısı, kuralları ve o kurumların insanlara biçtiği roller dikkate alınmadan anlaşılamaz. Yöntemsel bireyciliğe göre ise toplumsal kurum ve konum, bireylerin davranışları üzerinde etki yapmaz; gerçek failler sadece ve sadece tek tek bireylerdir. Holizmin yöntemsel versiyonuyla hesaplaşmadığı ölçüde Popper'in holizm eleştirisinin eksik olduğu ileri sürülebilir; yöntemsel holizm, yöntemsel bireyciliğe karşı gerçek

---

[20] Perakendeci mühendis bu örneğe "bu kadar büyük sonuçlara yol açan bir değişiklik küçük sayılamaz," diye itiraz edebilir. Ama o zaman da bu değişikliğin boyutunu, sebep olduğu sonucun boyutuyla tanımlamış olur; bu da toplum mühendisinin, her eylemin önceden öngörülemeyen amaçlanmamış kimi sonuçları olduğu için perakendeci yöntemi tercih etmesinin mantığına tamamen aykırıdır. Bu örneğin ve perakendeci mühendisliğin daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Gürol Irzık, "Popper's Piecemeal Engineering: What is Good for Science is not Always Good for Society", *British Journal for the Philosophy of Science*, cilt: 36, 1985, s. 1-10.

bir alternatif olarak hâlâ ayaktadır.[21] Nitekim Popper de başka yazılarında bir "bütünün", onu oluşturan parçaları bazen etkileyebildiğini kabul eder.[22]

Kaynakça

Irzık, Gürol, "Popper's Piecemeal Engineering: What is Good for Science is not Always Good for Society", *British Journal for the Philosophy of Science,* cilt: 36, 1985.

Irzık, Gürol, "Yöntemsel Bireycilik-Bütünselcilik Tartışmasına Bir Katkı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler* içinde, Kubilay Hoşgör (der.), Ankara: Vadi Yayınları, 2007.

Lukes, Steven, "Methodological Individualism Reconsidered", *British Journal of Philosophy,* cilt: 19, 1968.

Lukes, Steven, *Individualism,* Oxford: Blackwell, 1973. [Türkçesi: *Bireycilik,* çev. İsmail Serin, Ankara: Ark, 1995.]

Magee, Bryan, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı,* çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.

Marshall, Thomas Humphrey, "Yurttaşlık ve Sosyal Sınıf", *Sosyal Politika Yazıları* içinde, Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder (der.); çev. B. Yakut Çakar ve U. B. Balaban, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

O'Hear, Anthony, *Karl Popper,* London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Popper, Karl Raimund, *Conjectures and Refutations,* New York: Harper and Row, 1968.

Popper, Karl Raimund, *Objective Knowledge,* Oxford: Clarendon Press, 1975.

Popper, Karl Raimund, *Tarihselciliğin Sefaleti,* çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Popper, Karl Raimund, "Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehânet", *Karl Popperin Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* adlı kitabına ek, çev. R. Alpay, İstanbul: Remzi Kit., 1990.

Popper, Karl Raimund, *Açık Toplum ve Düşmanları,* Cilt 1, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Popper, Karl Raimund, *Açık Toplum ve Düşmanları,* Cilt 2, çev. Harun Rızatepe, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Popper, Karl Raimund, *After Open Society,* Jeremy Shearmur ve Piers Norris Turner (der.), London: Routledge, 2008.

Popper, Karl Raimund, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı,* çev. İbrahim Turan ve İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Shearmur, Jeremy, *The Political Thought of Karl Popper,* London: Routledge, 1996.

---

[21] Bkz. Gürol Irzık, "Yöntemsel Bireycilik-Bütünselcilik Tartışmasına Bir Katkı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler* içinde, Kubilay Hoşgör (der.), Ankara: Vadi Yay., 2007, s. 81-88.

[22] Karl R. Popper, *Objective Knowledge,* s. 209. Ayrıca bkz. Anthony O'Hear, *Karl Popper,* s. 168-169 ve Steven Lukes, "Methodological Individualism Reconsidered", *British Journal of Philosophy,* cilt: 19, 1968, s. 119-129. Bireyciliğin farklı biçimleri üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. Steven Lukes, *Individualism,* Oxford: Blackwell, 1973. [Türkçesi: *Bireycilik,* çev. İsmail Serin, Ankara: Ark, 1995.]

HANNAH ARENDT*

Devrim Sezer

> Gerçek anlamda politik etkinlikler olan konuşmak ve eylemek başkaları olmadan, kamu olmadan, çoğulluğun oluşturduğu bir mekân olmadan icra edilemezler.[1]
>
> Çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşamış olan, hâlen yaşayan veya gelecekte yaşayacak olan başka herhangi biriyle asla aynı olamayacağı tarzda insanız.[2]

Giriş

20. yüzyılın "karanlık zamanlar"ına tanıklık eden Hannah Arendt, çağdaş politika felsefesinin sıra dışı ve güçlü seslerinden biridir. Harcıâlem tariflere ve bilindik felsefi veya politik akımlara göre tanımlanmaya direnen derinlikli bir düşünsel ufka sahiptir Arendt. Çoğulluk ve kamusal özgürlük kavramları ile girift bir modernlik eleştirisi üzerine kurduğu heterodoks perspektifinin benzersizliği, yalnızca Platon'dan Marx ve Nietzsche'ye kadar uzanan politika felsefesi kanonunun politikanın anlamını ıskaladığını vurgulamasından kaynaklanmıyor. 20. yüzyıl politik düşüncesinde kendine ayrıksı bir yer edinmiş olmasında,

---

* Metne ilişkin öneri ve eleştirilerini esirgemeyen Serdar Tekin, Ünsal Doğan Başkır ve Özgür Emrah Gürel'e çok teşekkür ederim.

[1] Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought,* New York: Penguin Books, 1977 [1961], s. 217 [s. 259]. Bundan böyle bu esere yapılan atıflarda ilk önce kitabın İngilizce baskısındaki sayfa numarasını ve ardından parantez içinde Bahadır Sina Şener'in Türkçe çevirisindeki sayfa numarasını vereceğim: Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme,* çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996. Kitaptan yapılan alıntılarda büyük ölçüde Şener'in çevirisini izleyeceğim; fakat kimi yerlerde anlamı daha iyi vermek adına veya terminolojik tercihlerimden ötürü bazı değişiklikler yapacağım.

[2] Hannah Arendt, *The Human Condition,* Chicago: The University of Chicago Press, 1998 [1958], s. 8 [s. 19]. Yazının geri kalanında bu esere yapılan atıflarda ilk önce kitabın İngilizce baskısındaki sayfa numarasını ve parantez içinde Bahadır Sina Şener'in Türkçe çevirisindeki sayfa numarasını vereceğim: Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994. Kitaptan yapılan alıntılarda bazen Şener'in çevirisini kullanacağım. Fakat kimi yerlerde Şener'in çevirisinde önemli değişiklikler yaptığımı, hattâ bazı alıntıları yeniden çevirdiğimi de hemen eklemeliyim.

bizi gerek "*vita activa*"ya gerekse modernliğin sıkıntılarına çağdaş politik tahayyülü şekillendirmiş muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm seçeneklerinin ötesinde bir yerden bakmaya davet edişinin de azımsanamayacak bir rolü var.

Üç temel insani etkinlik olan "eylem", "iş" ve "emek" üzerine kurduğu ve her türlü insan doğası anlayışından ayırarak temellendirdiği "insanlık durumu" kavrayışına dayalı bir politika teorisi geliştiren Arendt'in, içinde yaşadığı çağın ve dünyanın problemlerine eğilmekten geri durmadığını, bilakis dünyaya gösterdiği özeni kendi felsefi etkinliğinin ayrılmaz bir parçası hâline getirdiğini vurgulamamız gerekir. Nitekim Arendt, bir tür "fenomenolojik" bakışa sahip olduğunu ve politika felsefesinin deneyimlerden, olay ve olgulardan beslenmesi ve dünya problemlerine ışık tutması gerektiğini sık sık dile getirir.[3] Deneyim ve olgulardan hareketle politika üzerine düşünmek, Arendt için salt epistemolojik bir tercih değildir.[4] Dünyaya ihtimam göstermeyi ve kamusal tartışmalara katılmayı politika teorisinin etik yönelimi ve sorumluluğu olarak gören Arendt, totalitarizmden Eichmann davasına, mülteci sorunundan Vietnam Savaşı protestolarına, 1956 Macar Devrimi'nden 1960'lardaki sivil haklar hareketine ve sivil itaatsizlik eylemlerine kadar geniş bir yelpazedeki deneyimler üzerine gerçekleşen kamusal tartışmalara katılmaktan çekinmemiştir. Arendt bu bakımdan 20. yüzyılın önde gelen "yurttaş-filozof"larından biridir.[5] Öne sürdüğü birçok teorik argüman ya bu deneyimlerden hareketle kaleme alınmış ya da onların ışığında gözden geçirilerek yeniden yapılandırılmıştır.

Arendt totalitarizm ve emperyalizmden antisemitizm ve soykırımlara kadar son iki yüzyılda karşılaştığımız pek çok katastrof ve çalkantıdan sonra yepyeni bir teorik bakışa ve politik tasavvura ihtiyaç duyduğumuzu, geçmişin düşünsel tutamaklarına dayanmadan maziyle ve bugünle yüzleşmek zorunda olduğumuzu belirtir. Bilhassa totalitarizm tecrübesinin neden olduğu yarılma ve kriz, politika felsefesi kanonunun geleneksel kavramlarına, düşünce sistemlerine ve reçetelerine müracaat ederek sosyal ve politik meseleleri açıklamayı bir seçenek

---

[3] "Politik düşünce gerçek politik olaylardan doğar (...) ve benim varsayımım odur ki düşüncenin bizatihi kendisi, yaşanılan deneyim ve olaylardan doğar ve yönünü tayin etmesini sağlayan yegâne işaret levhaları olarak onlara bağlı kalmak zorundadır." Hannah Arendt, *Between Past and Future,* s. 14 [s. 27]. Arendt "olgu ve olayların politik alanın asıl dokusunu oluşturduğunu" okuyucusuna sık sık hatırlatır: A.g.e., s. 231 [s. 276].

[4] Arendt'in politika teorisinin fenomenolojik boyutunun ve Alman felsefe geleneğiyle kurduğu ilişkinin ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Lewis P. Hinchman ve Sandra K. Hinchman, "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism", *The Review of Politics,* cilt 46, sayı 2, Nisan 1984, s. 183-211.

[5] "Yurttaş-filozof" kavramını Habermas'ın Eleştirel Teori'ye katkısı bağlamında ele alan kısa bir değerlendirme için bkz. Devrim Sezer, "Yurttaş-filozof olarak Habermas: Kantçı Projenin Eleştirel Gücü", *Toplum ve Bilim,* sayı 110, 2007, s. 47-48.

olmaktan çıkarmıştır.[6] Fakat Arendt'e göre 20. yüzyılda keskinleşen politik kriz ve anlam kaybının kökenleri çok daha derindedir.[7] Modernlik deneyimi sadece otorite, din ve gelenek üçlüsünün gücünü kırarak onları sağlam bir meşruiyet zemini olmaktan çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda politika felsefesi kanonunun sürekliliğini kesintiye uğratmış ve metafizik önkabullerini sarsmıştır.[8] Ancak Arendt bu sarsıntıyı aynı anda hem bir anlam ve meşruiyet krizi hem de bir imkân olarak görür. Artık geçmişe hiçbir geleneğin yükü olmaksızın ve hiçbir koltuk değneğine ihtiyaç duymaksızın özgürce bakmamız, bugünü ve geleceği hiçbir kutsala veya mutlağa başvurmadan kurmamız söz konusu olabilecektir. Uhrevi veya dünyevi bir ilahiyata yaslanmadan politikayı tartışmanın;[9] fenomenal dünyayı aşan bir metafiziğe veya normatif temele müracaat etmeden politik hayatın meşruiyetini ele almanın özgürleştirici olduğuna yönelik savı, Arendt'i 20. yüzyılın muhafazakâr ve "neo-Aristotelesçi" filozoflarından ayırır.[10] Herhangi bir mutlağa sahip olduğumuza yönelik inancı ve kibri istesek de

---

[6] Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 13-15 [s. 26-29].

[7] 18. ve 19. y.y.'ın devrimlerinin (hem politik hem de endüstriyel) ve genel olarak sekülerleşmenin önemli kırılma noktaları olduğunu hatırlayalım: Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (yay. haz.), New York: Schocken Books, 2005, s. 40-43.

[8] Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace & Company, 1978 [1971], s. 8-14 ve Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 94 [s. 130-131].

[9] Bu noktada ilahiyattan kurtulmuş bir politikanın imkânsızlığını vurgulayan Carl Schmitt'in perspektifiyle Arendt'inki arasında, bu iki düşünürün politika felsefeleri arasındaki bütün diğer farklılıklar bir yana, derin bir uçurum vardır. Konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Dana Villa, *Public Freedom*, Princeton: Princeton University Press, 2008, s. 349-353.

[10] Burada (Habermas'ı izleyerek) "neo-Aristotelesçilik" ifadesiyle, Antik Yunan'ın politika ve "doğal hukuk" kavrayışını yeniden canlandırmayı amaçlayan ve içinde birbirinden çok farklı perspektiflere sahip birçok filozofu barındıran felsefi akımı kastediyorum. Bkz. Jürgen Habermas, "Legitimation Problems in the Modern State", *Communication and the Evolution of Society*, çev. Thomas McCarthy, Oxford: Polity Press, 1984, s. 201. Arendt'in çağdaşı olan muhafazakâr ve neo-Aristotelesçi filozoflardan ilk akla gelenler Eric Voegelin ve Leo Strauss'tur. Arendt'in, Eric Voegelin'in eleştirilerine cevaben kaleme aldığı yazısı bu konuda okuyucuya bir fikir verebilir: Hannah Arendt, "A Reply to Eric Voegelin", *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism*, Jerome Kohn (yay. haz.), New York: Schocken Books, 2005 [1994], s. 401-408. Arendt'in politika felsefesini Leo Strauss'un perspektifiyle mukayeseli olarak irdeleyen derinlikli bir tartışma için ise bkz. Ronald Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue", *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, Toronto: University of Toronto Press, 1997, s. 105-118. Aristotelesçiliğin 20. yüzyılın sonlarında yeniden canlanmasında önemli bir rol oynayan başka bir figür ise Alasdair MacIntyre'dır: Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984 [1981].

istemesek de geride bıraktığımızı belirten Arendt için artık (düşünsel veya politik) "gelenekçilik" bugünle ve modernliğin sıkıntılarıyla yüzleşmekten kaçmaktan başka bir anlam ifade etmeyen nostaljik ve beyhude bir anakronizm olarak kalmaya mahkûmdur.[11] Seküler bir ufkun içinden kendi politika teorisini geliştiren bir filozof olması, geçmişin teolojik ve metafizik koltuk değneklerini bir kenara bırakmak gerektiği konusundaki ısrarı, milli devlet projesinin açmazlarına ve milliyetçiliğe yönelik güçlü eleştirileri, eşitlik ve özgürlük ilkelerine dayalı kamusal alan ve cumhuriyetçilik kavrayışı, Arendt'in "politik modernizm"inin farklı tezahürleridir. Bu bakımdan Arendt'in modern toplumun patolojik eğilimlerine, bilhassa kamusal özgürlüğü aşındıran yanlarına yönelik eleştirel tutumunu, büyük anlatıların geçerliliğini yitirdiği saptamasından yola çıkarak politikayı rasyonel bir zeminde tartışmayı reddeden ve modernliğin politik kazanımlarını görmezden gelen sinik kuşkuculukla, deyim yerindeyse modernlik eleştirisinin radikalliğiyle sarhoş olan ve bütünsel bir modernlik eleştirisi veya karşıtlığına meyleden "postmodern" yaklaşımlarla karıştırmak büyük bir hata olur.

Devlet iktidarının anayasal güvencelerle olabildiğince sınırlandırılmasını, bireysel/negatif özgürlüklerin korunmasını ve muhtelif grupların çıkarlarının temsilini politikanın biricik önceliği olarak takdim eden liberal geleneğin kapsama alanının da dışında kalıyor Arendt'in politika felsefesi. Devlet-birey (ya da aynı temanın diğer varyasyonları olan toplum-birey ve devlet-toplum) ikiliğinden yola çıkarak sadece bireysel haklara ve/veya çıkarlara odaklanan liberal politika felsefesi, özgürlüğü hep "bir şeyden özgürleşme" (örneğin devlet baskısından) veya politika öncesi bir durum (örneğin toplum sözleşmesi geleneğinin doğal haklar ve doğa durumu gibi kavramlarla özgürlüğü ve politik toplumun meşruiyetini temellendirme çabası) biçiminde ele alarak araçsal bir politika ve özgürlük kavrayışına yönelmiştir. Politika, sanki kaçınılmaz olarak katlanılan bir durum, bireysel hakları veya grup çıkarlarını topluma ve devlete karşı savunmak için başvurulan bir "zorunlu fena"dır.

Liberal geleneğin politikayı ve özgürlüğü bu şekilde araçsallaştırmasına itiraz eden Arendt, sivil hakları garanti altına alan anayasalcılıkla sınırlandırılmış devlet savunusunun önemini yadsımaz. Fakat etkin yurttaşlığı, başka bir deyişle yurttaşların politik hayata ve karar alma süreçlerine doğrudan katılımının içkin değerini vurgulayan Arendt'e göre liberalizm, hem "negatif" ve dolayısıyla "apolitik" bir özgürlük kavramına bağlı kaldığı hem de modernliğin totalitarizme kapı aralayan öznelcilik, faydacı ve araçsal bir dünya tahayyülü, atomizm, anomi ve dünyadan yabancılaşma gibi sıkıntılarına çare olmak bir yana bu eği-

[11] Hannah Arendt, "Preface to the First Edition", *The Origins of Totalitarianism,* New York: Harcourt Brace, 1966, [1951], s. vii-ix.

limleri adeta haklılaştırdığı veya görmezden geldiği için sorgulanmaya muhtaçtır. Öte yandan Arendt, kültürel veya etnisist aidiyet ve törel birlik duygusuyla dünyadan yabancılaşmaya çare bulmaya çalışan, liberalizmin bireyciliğini kapalı cemaatçilikle aşmayı deneyen komünitarizme de şüpheyle yaklaşır. Yer yer cumhuriyetçi geleneğe de sirayet eden bu komüniteryan tahayyül, yurttaşlığı ve aidiyet problemini yanlış ve apolitik bir temelde, romantize edilen bir kültür dünyası ve tarihsel bir cemaat ekseninde tanımlar. Arendt, gerek Alman Romantizmi'nde gerekse Heidegger'in düşüncesinde izlerini gördüğü bu tür bir komünitarizmin, aidiyet ve anlam problemine bir çare olmaktan ziyade dünyasızlaşmanın bir semptomu ve coşumcu bir aşırılık olduğunu belirtir.

Modernliğin sıkıntılarına, düşünsel ve politik muhafazakârlığın iflasına, liberal ve komüniteryan akımlara ve politika felsefesi kanonuna yönelik güçlü eleştirileri; normatif teoriye şüpheyle yaklaşması; etkin yurttaşlığı ve kamusal özgürlüğü kendi politika teorisinin merkezine yerleştirmesi; birbiriyle bir çırpıda uzlaştırılması pek mümkün olmayan ekolleri veya filozofları (Aristoteles, Machiavelli, Montesquieu, Kant, Tocqueville ve Heidegger gibi) kendi öncelikleri ve amaçları doğrultusunda yeniden yorumlayarak kendine mâl etmesi, Arendt'in perspektifini hem farklı şekillerde okunabilecek çok boyutlu ve zengin bir esin kaynağına dönüştürmüş hem de birçok eleştirinin hedefi hâline getirmiştir. Birçok yazar tarafından uzun uzadıya irdelenen bu farklı yorumları burada bir kez daha tartışmaya kalkışmayacağız. Amacımız daha ziyade Arendt'in politika teorisinin tam kalbinde yer alan, ona esas rengini veren ana temanın "çoğulluk" kavramı olduğunu; onun 1) kamusal alan, 2) cumhuriyetçilik ve 3) "kanaat (*doksa*) temelli politik rasyonalite" kavrayışını mercek altına alarak göstermek.[12] Arendt'in perspektifinin temel bileşenlerini oluşturan bu kuramsal üçlünün her birinin düşünürün farklı eserlerinde ön plana çıktığına; ama her seferinde "çoğulluk" kavramı ekseninde tartışıldığına tanık oluyoruz: 1) Arendt'in politika teorisine bir nevi "prolegomena" niteliği taşıyan, kamusal alan kavramının detaylı olarak işlendiği *İnsanlık Durumu* (1958); 2) etkin yurttaşlık ve kamusal özgürlüğe dayalı cumhuriyetçiliğin irdelendiği *Devrim Üzerine* (1963) ve son olarak 3) *Geçmiş ve Gelecek Arasında*'da (1961) yer alan "Kültürdeki Kriz" ve "Hakikat ve Politika" başlıklı makaleler ile 1970'lerin başında verdiği "Kant Dersleri"nde beliren; ama kökleri *İnsanlık Durumu*'na kadar izlenebilecek kanaat temelli politik rasyonalite anlayışı. Bu yazıdaki hedefimiz, bir yandan çağdaş politika felsefesinde muhtelif yönleriyle ele alınan

---

[12] Birçok politika felsefecisi Arendt'in politika teorisinin anahtar kavramının "çoğulluk" olduğuna işaret etmiştir. Özellikle bkz. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 281 ve Dana Villa, *Public Freedom*, s. 329-331.

"çoğulluk" kavramına Arendt'in politika teorisinin kazandırdığı özgün anlamı serimlemek, diğer yandan bu kavrayışa dayalı bir kamusal alanın, cumhuriyetçiliğin ve politik rasyonalite fikrinin bugünün sorularına ve problemlerine sunduğu yenilikçi bakışı görünür kılmak. Arendt'in politika felsefesini burada bütün boyutlarıyla irdelemeyecek olsak da "çoğulluk" üzerine temellenen bu üç ana eksenin ayrıntılı bir çözümlemesi bize "büyük resmi", yani Arendt'in perspektifinin kavramsal haritasını ve politik önemini görebilmemiz için çok önemli bir kesit sunacaktır.

Arendt'in Politika Felsefesi Kanonu Eleştirisi

Bir başyapıt olarak görülen *İnsanlık Durumu* (Almanca baskısının *Vita Activa* başlığını taşıdığını geçerken belirtelim), Arendt'in politika teorisine bir giriş niteliği taşımasının yanı sıra, Avrupa politika felsefesi tarihinin radikal bir eleştirisini de içinde barındırır. Arendt'in bu konuya ilişkin tezini kabaca özetlemek gerekirse; Platon'dan Marx'a kadar kanonun neredeyse bütün önde gelen figürleri, birbirinden farklı rasyonalitelere sahip üç temel insani etkinlik olan "emek", "iş" ve "eylem"i (dolayısıyla *vita activa* içindeki ayrımları) birbirine karıştırmış ve bu yüzden politik hayatın (*bios politikos*) temel kavramlarını çarpıtarak yorumlamışlardır.

Arendt'e göre bu çarpıtmanın politika felsefesi tarihinde yer edinmesinin müsebbibi Platon'dur. Platon, temaşa yoluyla erişilebilecek bir mutlak hakikat fikrinden hareketle, politikanın olumsallığa, çoğulluğa ve kanaatlere dayalı tartışmacı yapısını hep bir karanlık dünya, bir tehlike ve kendinden hiçbir anlamın çıkarılamayacağı kaotik bir evren olarak görmüştür. Politik hayata ilişkin bu önyargının oluşup kökleşmesinde, Sokrates'in Yunan demokrasisi tarafından yargılanmasının ve ölümünün yarattığı travmanın etkisi göz ardı edilemez.[13] Yalnızca temaşaya dayalı tefekkür hayatının (*bios theoretikos*) bu kaotik evrenden bir özgürleşme sağlayabileceğini öne süren Platon, kâh bütün insani etkinlikler sahasını hakir görmüş, kâh eylemi (*praksis*) diğer insani etkinlikler olan iş ve emekten ayırmayarak itibarsızlaştırmış, kâh kamusallığın eşitlikçi yanını ve kanaatlerin çoğulluğunu akıldışılıkla, ahlâki sorumsuzlukla, cehaletle ve görecilikle özdeşleştirmiştir. Platon'un politika felsefesinin nihai amacı, çoğulluğun ve olumsallığın beraberinde getirdiği karmaşadan kurtulmanın, Arendtçi bir dille ifade edecek olursak politikadan kaçmanın bir yolunu bulmaktır. "Platoncu çözüm" politik hayata yabancı iki fikri politika felsefesine dâhil ederek,

[13] Villa'nın, Arendt'in Sokrates yorumu ve Platon eleştirisini tartıştığı makale son derece aydınlatıcıdır: Dana Villa, "Arendt and Socrates", *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt,* Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 204-218.

bütün bir kanonun daha en baştan politika karşıtı bir renk kazanmasına ve kötürümleşmesine neden olur: kamusal tartışmaya yön vermesi beklenen mutlak hakikat fikri ve bir zanaat, bir *know-how* (veya teknik bilgi) olarak politika anlayışı. Bunlardan ilki, değişkenlik ve olumsallık arz eden kanaatlerin karşısına değişmez, mutlak, "despotik karakteri olan" ve tartışmaya meydan vermeyen bir hakikat düşüncesi koyarak çoğulluk arz eden bir kanaatler dünyası olan politik hayatı itibarsızlaştırmayı amaçlar.[14] İkincisiyse, gene politik hayatın olumsallığını ve çoğulluğunu etkisizleştirmek amacıyla, kamusal dünyayı metafizik veya ahlâki olarak temellendirilmiş belli bir projeye veya ideaya (*eidos*) göre biçimlendirme ve düzene sokma arzusu taşır. Arendt, Platon'un (ve hattâ Aristoteles'in) yasa koyuculuğu ve kurucu eylemi (*foundation*) bir zanaat veya bir "iş" (*work*) saydıklarına dikkat çekerken, bu girişimi imâlat veya üretim rasyonalitesini politik alana taşıma, başka bir deyişle *praksisi poiesise* indirgeme çabasının bir belirtisi olarak okur.[15] Arendt'e göre burada asıl hedef, bir yandan kamusal alanın olumsallığını ve çoğulcu yapısını zapturapt altına almak, diğer yandan politikayı bir tartışma ve ortak meselelere ilişkin karar alma sürecine katılım etkinliği olmaktan çıkarıp, salt bir yönetim sorununa dönüştürmektir.

*Praksisi poiesis*den hareketle düşünmenin, dolayısıyla "üretim" ve "eylem" paradigmalarını birbirine karıştırmanın ve politik eylemi bir *tekhne* olarak telakki etmenin politika felsefesi tarihinde yaralayıcı ve kalıcı bir etkisi söz konusudur. Hobbes'tan Marx, Nietzsche ve Heidegger'e kadar birbirinden çok farklı politik tahayyüllere sahip birçok filozofta, *poiesis* paradigmasının *praksis* üzerindeki hâkimiyetinin farklı tezahürlerini gören Arendt, bütün bir politika felsefesi geleneğinin yanlış bir yola saplanıp kaldığını dile getirir.[16] Örneğin modern politika felsefesinde derin izler bırakan gerek faydacı gerekse Marksist ekoller, antik perspektifin *bios theoretikos* ve temaşa üzerine kurulu değerler dizgesini, sırasıyla iş (*homo faber*) ve emeği (*animal laborans*) baş tacı ederek tersine çevirmelerine karşın, politik bir etkinlik olan eylemin diğer insani etkinlikler içindeki özgünlüğünü kavrayamamış ve politikayı üretim ile emek paradigmasına hapsetmişlerdir.

Bir yanda modernliğin kamusal hayatı aşındıran ve dünyadan yabancılaşmaya sebep olan eğilimleri, diğer yandan totalitarizm deneyiminin politik düşünce geleneğinde yarattığı yırtılma ve son olarak *praksis,* çoğulluk ve dolayısıyla politika karşıtı bir tutumla (daha en baştan) sakatlanmış bir politika felse-

---

[14] Hannah Arendt, *Between Past and Future,* s. 17, 229, 232 [s. 31, 277, 279].

[15] Hannah Arendt, *The Human Condition;* s. 142, 195 [s. 195, 267].

[16] Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political,* Princeton: Princeton University Press, 1995.

fesi kanonu. İşte Arendt'in politika felsefesi tarihini eleştirel bir gözle, "seçmeci hermeneutik" bir tutumla okuma çabasını; unutulmuş deneyimlerden/olgulardan veya kanonun kıyısında kalmış, ihmal edilmiş kavram ve düşünsel kaynaklardan hareketle kamusal özgürlük, çoğulluk ve tartışma temelli bir politika kavrayışını ortaya koyma isteğini ancak bu bağlama yerleştirdiğimizde anlayabiliriz. Evet, Arendt politika felsefesi kanonunu kıyasıya eleştirir, eski cevapların artık inandırıcılığını kaybettiğini vurgular ve düşünce geleneğinin "bize yol gösteren kılavuz ipini yitirmiş olduğumuzu" dile getirir. Fakat bu saptamadan çıkardığı sonuç, politika felsefesi geleneğinin kadim sorularının anlamsız olduğu, eskidiği ve toptan rafa kaldırılması gerektiği değildir. Tam tersine pozitivizmin ve ilerleme diskurunun basıncı sonucunda hafıza ve derinlik kaybı gibi "bir tehlikeyle karşı karşıya olduğumuza" işaret eder.[17] Dolayısıyla yapılması gereken geriye dönerek politika felsefesi kanonunu yeniden okumak, geleneği onun kendini anladığı şekilde değil de bugünün sorunları ışığında yeniden yorumlamak ve yapılandırmak, sözün kısası eleştirel bir tutumla hatırlamaktır. Karanlık zamanlara tanıklık eden, bir kriz ve tıkanma ânından, kamusal alanın çeşitli toplumsal ve tarihsel amillerin tesiriyle çözülüşünden bahseden bir filozof Arendt; fakat salt bu kaybın yasını tutan, gözleri Antik Yunan *polisi* veya Roma Cumhuriyeti gibi kamusallığın sözde "altın çağı"na takılı kalan ve kamusal özgürlüğün modern zamanlarda imkânsızlığına işaret eden bir düşünür de değil. Tam tersine kamusal özgürlüğün modern çağda canlandığı anlara da kendi politika felsefesinde geniş bir yer ayırdığını, insanların kolektif bir sorumlulukla ve bireysel çıkarlardan ziyade ortak iyiyi gözeterek müşterek dünyaya sahip çıktıkları ve böylelikle bir yandan insanlık tarihinde bir iz bıraktıkları, diğer yandan kendilerini gerçekleştirdikleri çeşitli devrim ve konsey deneyimlerini politikanın yeniden canlandığı parıltılı anlar olarak değerlendirdiğini, muhtelif eserlerinde rahatlıkla görebiliriz. Modernlik krizinde yepyeni ve özgürleştirici bir imkân gören, gözleri geleceğe çevrili bir eleştirellikle politika felsefesi kanonunda adeta bir "gezgin düşünür" gibi dolaşan Arendt'in, politika felsefesi geleneğiyle kurduğu "seçmeci hermeneutik" ilişkiyi, kendisinin Walter Benjamin'in düşünme etkinliğini tarif ederken başvurduğu bir terimi anımsayarak, bir tür "inci avcılığı"na benzetebiliriz.[18] Derinliklerde kalmış gizli hazineleri su yüzüne çıkaran inci avcısı gibi, geçmişten bize miras kalan politika felsefesi kanonundaki kıymetli "düşünce parçaları"nı ve kavramları, insanlık tarihindeki kimi deneyimleri, bilhassa kamusal özgürlüğün canlandığı anları unutulmaktan kurtarıp yeniden yorumlayarak bugüne kazandırabiliriz. Her-

---

[17] Hannah Arendt, *Between Past and Future,* s. 94 [s. 131].

[18] Hannah Arendt, *Men in Dark Times,* New York: Harcourt Brace & Company, 1968, s. 193.

hangi bir felsefi ekolü ihya etmek veya belli bir tarihsel dönemi idealize etmek için değil; bugüne ışık tutacak, geçmişle yüzleşmemize yardım edecek ve geleceği kurarken bize esin kaynağı olabilecek kavramları ve deneyimleri, her şeyden önemlisi kamusal alanın ve etkin yurttaşlığın merkezî öneme sahip olduğu bir politik tahayyülü hatırla(t)mak için.[19]

Vita Activa ve Kamusal Alan

Arendt'in gerek kamusal alan anlayışı gerekse modernliğe ve politika felsefesi kanonuna ilişkin eleştirileri ancak *İnsanlık Durumu'nda* ortaya konan "fenomenolojik antropoloji" çerçevesinde kavranabilir. *Vita activa*'yı oluşturan üç temel insani etkinliğin anlamını ve insanlık durumu için taşıdığı önemi belirlemek üzere geliştirdiği bu fenomenolojik antropolojinin, bir insan doğası teorisine tekabül etmediğini vurgulamamız gerekir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki eleştirisinden (ve "fundamental ontolojisinden) esinlenen Arendt, hiçbir şeyin insanın varoluşunu kati bir şekilde belirleyemeyeceğini; çünkü insanların bir yandan içine doğduğu şartlar tarafından koşullanan ama diğer yandan insani etkinlikler aracılığıyla bu şartları dönüştüren varlıklar olduğunu, bu nedenle insanın doğası veya özü sorununun felsefi olarak yanıtlanamayacağını belirtir. Aksini iddia etmek, başka bir deyişle insanları "doğası ya da özü herkes için aynı ve başka herhangi bir şeyin doğası veya özü kadar öngörülebilir olan aynı modele göre sonsuz kere yeniden üretilebilir suretler" gibi görmek, hem insanların insani etkinlikler vasıtasıyla yeni dünyalar kurabilen varlıklar olduğunu hem de politik hayatın temel koşulu olan çoğulluk durumunu ve insanın yeni başlangıçlar yapan bir varlık olduğunu inkâr etmektir.[20]

Heidegger'den ilhamla; ama ondan tamamen farklı bir yönde ilerleyen Arendt'in esas amacı, politikanın insanlık durumunda ve *vita activa* içerisinde sahip olduğu önemi göstermek, politik hayata saygınlığını geri vermek, bütün bir felsefi geleneğinin layıkıyla anlayamadığı "eylem", "kamusal alan" ve "çoğulluk" kavramlarına ışık tutmaktır.[21]

İnsanlık durumunu şekillendiren koşullar, "hayat", "dünyasallık", "çoğulluk", "doğumluluk ve ölümlülük"tür. Bunlardan ilk üçüne tekabül eden insani

---

[19] Arendt, "geçmişin geleneksel kavramlarının eleştirisi"nden kastının, ne "herhangi bir ütopik gelecek tasarlamak" ne de geçmişin "yanlışlarını teşhir etmek" olduğunu belirtir. Kendi eleştirel yorumunun asıl hedefi, politika felsefesi kanonunun "geleneksel kavramlarının gerçek kökenlerini keşfetmek" ve böylelikle bu kavramlardan buharlaşıp uçan "başlangıçtaki ruhu yeniden damıtıp ortaya koymak"tır. Hannah Arendt, *Betweeen Past and Future,* s. 15 [s. 28].

[20] Hannah Arendt, *The Human Condition,* s. 8 [s. 19].

[21] Dana Villa, *Public Freedom,* s. 302-337.

etkinlikler sırasıyla "emek", "iş" ve "eylem"dir. Öte yandan bu üç etkinliğin her biri, insani varoluşun en genel koşulları olan doğumluluk ve ölümlülükle yakından ilişkilidir. Bu etkinliklerin gerçekleştiği yerler ise "özel alan" ve "kamusal alan"dır. Arendt'in fenomenolojik antropolojisini ve kamusal alan kavrayışını daha derinlikli olarak anlayabilmek için bu üç temel etkinliği ve her birine içkin olan rasyonaliteyi kısaca irdeleyelim.

Vita activa'nın parçası olan etkinliklerin en alt kademesinde yer alan emektir. Emek, insan hayatının "biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen", bireyin ve insan türünün hayatta kalabilmek için gerçekleştirmek zorunda olduğu bir etkinliktir. Emek, biyolojik gereksinimlerin karşılanması amacına hizmet ettiğinden, özgürlükle değil, "doğal ihtiyaçlarla", bir başka deyişle "hayati zorunluluklarla" ilgilidir. Yalnızca ihtiyaçların karşılanmasına vakfedilen bir hayat, üretim ve tüketim döngüsüyle sınırlanmış, biyolojik zorunluluklar alanının ötesine geçememiş bir yaşamdır. Elbette bu, emeğin önemsiz bir etkinlik olduğu anlamına gelmez. Bilakis "emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir" ve hayatta kalabilmek için elzemdir. Fakat yalnızca zorunluluğun tahakkümünde olmasından ötürü değil, aynı zamanda doğanın parçası olan bütün canlıların şu veya bu şekilde yerine getirdiği bir etkinlik olması ve "ardında hiçbir şey bırakmaması" nedeniyle, emeği insan türünün en ayırıcı ve yaratıcı etkinliği saymak büyük bir hata olur.[22] Esasında "sürekliliği en az olanlar", başka bir deyişle "en az dünyasal olanlar", doğal ihtiyaçların karşılanması amacına yönelik olarak tüketilmek üzere üretilen "tüketim nesneleri"dir.

Emeğin tekrara dayalı, dünyasallıktan ve kalıcılıktan yoksun, doğal ihtiyaçlarla sınırlanmış yapısından farklı olarak iş, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde sadece insana özgü ve dünya kurucu bir etkinliktir. Yalnızca üretim ve tüketim döngüsüyle sınırlanmış ve emek harcayarak geçirilen bir hayat, insanları *"animal laborans"* konumuna hapsederken, doğanın döngüselliğinden sıyrılarak kamusal bir dünyanın yaratılmasına katkı sağlayan iş etkinliği, insanları *"homo faber"* seviyesine yükseltir: "İş ve işin ürünü olan insan eseri (*"human artifact"*) dünya; ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insani zamanın uçarlığına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır."[23] Emeğin ürettiği "tüketim nesneleri" kullanıldıkları an ortadan kalkarken, insan eseri dünyaya istikrar ve katılık kazandıran *homo faber,* kullanıldıklarında ortadan kalkmayan "kullanım nesneleri"ni "imâl eder" (*poiesis*). *Homo faber,* her şeyden önce bir zanaatkâr, süreselliği olan ve kullanılan nesneleri üretmek için "alet yapan bir varlık"tır. Bir yandan doğaya şiddet uygulayarak, doğanın kendisine sunduğu malzemeyi nesneleştirip işleyerek (*reification*) doğayı tahrip eder ve kendini yeryüzünün efendisi

---

[22] Hannah Arendt, *The Human Condition,* s. 87, 96-99 [s. 123, 135-139].
[23] A.g.e., s. 8 [s. 19].

kılar. Fakat öte yandan insanların kendine yurt edinebileceği, sürekliliği ve kalıcılığı olan bir dünya kurar. Doğanın işleyişi ve döngüselliğine hapsolan emeğin tersine iş, Prometheusçu bir hâkimiyet arzusunu yansıtır ve imal etmek veya yaratmak için en başta doğanın sundukları olmak üzere her şeyi araçsallaştırır. Bu nedenle iş, araçsal ve teleolojik bir rasyonaliteye sahiptir: "İmâlatın nişanesi, kesin bir başlangıç ile kesin ve öngörülebilir bir amacın (ve sonun) bulunmasındadır; onu bütün insani etkinliklerden ayırt eden yalnızca bu özelliğidir."[24] Arendt, doğayı ve doğal olanı yücelten romantizmin aksine, imâlat mantığının içinde barındırdığı "şeyleşme"nin (*reification*) ve *homo faber*in doğayı dönüştürücü gücünün önemine işaret eder. Dahası her ne kadar kendisi bir kamusal etkinlik olmasa da, insanların kendilerine yurt edinebileceği istikrarlı ve sağlam bir kamusal dünyanın yaratılmasında rol oynadığından, işin *vita activa* içinde taşıdığı önem yadsınamaz. İş, Arendt'in kavram dağarcığını kullanarak ifade edecek olursak, "yeryüzü"nün kalıcılığı olan bir ortak "dünya"ya dönüşmesi için gerekli "şeyler"in imal edilmesini mümkün kılan insani etkinliktir. Bu noktada kamu teriminin, Arendt'in politika felsefesinde, insanların birbirine göründüğü müşterek dünyayı ifade ettiğini hatırlatalım. Burada müşterek dünya ile kastedilen; üretim ve tüketimin, doğum ve ölümün bitimsiz döngüsünden ibaret olan ve organik hayatın genel çerçevesini oluşturan yeryüzü veya doğadan ziyade insan elinden çıkma nesnelerle, insani yaratılarla kurulan bir kültür dünyasıdır.[25] İş etkinliği işte böyle bir dünyanın yaratılmasında hayati bir rol oynar. Fakat *homo faber*in dünya ile ilişki kurma formu araçsallık ve tahayyül edebildiği tek "kamusallık" biçimi ise "zanaatkârların ürünlerini sergileyip değiş tokuş edebilecekleri bir pazar yeri" olan mübadele piyasasıdır. Dolayısıyla *homo faber* müşterek dünyaya çıktığında genellikle "bir tüccar gibi düşünür" ve her şeye mübadele değeri üzerinden bir önem atfeder. Ne emeğin ne de işin etkinlik alanları, politikayla ve özgürlükle doğrudan ilişkilidir. Hiç kuşkusuz salt biyolojik zorunluluklarla meşgul olan emekten farklı olarak iş, kamusal dünyanın ortaya çıkışında ve yaratılmasında önemli bir rol üstlenir. Fakat *homo faber*in her şeyi araçsallaştırma eğilimi, politik alana taşındığında ve bütün bir toplumsallığın örgütlenişine damga vurduğunda, birtakım patolojileri beraberinde getirir. Modernlik deneyimi, büyük ölçüde, *homo faber*in araçsal rasyonalitesinin çığırından çıkmasının, kamusallığın "sosyalin baskısı" altında çöküşünün hikâyesidir.[26]

---

[24] A.g.e., s. 143 [s. 197].

[25] A.g.e., s. 52 [s. 77]. Ayrıca bkz. Devrim Sezer, "Arendt'in Hümanizmi: 'Genişletilmiş Zihniyet' Olarak Kültür ve Politika", *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae In Honorem,* Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 307-325.

[26] Hannah Arendt, *The Human Condition;* s. 38-49 [s. 59-73].

Homo faber, "bir imâlatçıdan başka bir şey olmadığı ve doğrudan işinden kaynaklanan amaç ve araçlardan başkaca hiçbir koşula göre düşünmediği" için, imâlat mantığının gerektirdiği araçsallığı aşan bir anlam dünyasını kurmaktan acizdir.[27] Oysa politik eylemin dünyaya ve insan hayatına anlam katan gücü, onu diğer bütün insani etkinliklerden üstün kılar. Kişinin "sözler ve edimler" vasıtasıyla müşterek dünyanın parçası olması, "salt hayat"tan sıyrılabilmesi, doğanın döngüsünü araçsal olmayan bir tarzda aşabilmesi ve böylelikle ardında bir iz bırakabilmesi ancak eylem sayesinde gerçekleşebilir, ki politikaya varoluşsal bir boyut kazandıran da bu niteliğidir. Arendt'e göre politik eylem, adeta seküler bir aşkınlık deneyimi (*transcendence*), ölümlülükle mücadele biçimidir.

İnsanlık Durumu'nda ortaya konan fenomenolojik antropolojinin en dikkat çekici yanlarından biri, zorunluluk ve özgürlüğün birbirinden kesinkes ayrılmış olmasıdır. Özel ve kamusal ikiliğine tekabül eden bu ayrım, Arendt'in politika teorisinde "Antik Yunan deneyimi"nin ve bilhassa Aristoteles'in *Politika*'sının güçlü etkisini görebileceğimiz önemli bir kavşak noktasıdır. Arendt'e göre "Yunanlılar"dan alınacak ders özetle şudur: Yunan deneyiminde hane (*oikos*) ve *polis*in, dolayısıyla özel alanla kamusal alanın birbirinden farklı öncelikleri vardı. Hane, biyolojik gereksinimlerin karşılandığı ve bu yüzden insanların zorunluluğa tâbi olduğu bir üretim-tüketim sahasıydı:

> O nedenle hanedeki doğal topluluk zorunluluğun eseriydi ve bu doğal toplulukta yerine getirilen bütün etkinliklere zorunluluk hâkimdi. Oysa *polis* alanı özgürlük sahasıydı (...). *Polis*in özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hâkim olmaktan geçer[di].[28]

Bu gibi pasajları, Arendt'in Antik Yunan'ı idealize eden arkaik ve elitist bakışının ispatı sayan eleştirmenler olmuştur. Ancak dikkatli okur, burada Antik Yunan deneyiminin ideal bir durum olarak gösterilmediğini veya bugün yeniden canlandırılabilecek bir tecrübe olarak önümüze koyulmadığını rahatlıkla görecektir. Özel-kamusal ayrımı "idealizasyon" ve "rehabilitasyon" terimleriyle tüketilemeyecek eleştirel bir boyutu içinde barındırır.[29] Arendt bu ayrımla, daha sonra *Devrim Üzerine* de yeniden ve daha somut deneyimlerden hareketle dile getireceği bir duruma kavramsal bir açıklık getirmeyi amaçlar. İlk olarak göstermeye çalıştığı, doğal ihtiyaçlarını karşılayamayan ve bunun için gerekli araçlara (mülkiyet de dâhil olmak üzere) sahip olmayan kişinin, dünya işlerinin tar-

---

[27] A.g.e., s. 155 [s. 211].

[28] A.g.e., s. 30 [s. 50].

[29] Arendt'in özel ve kamusal ayrımının güçlü ve ikna edici bir eleştirisi için bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* California: Sage Publications, 1996, s. 123-166.

tışıldığı ve karara bağlandığı kamusallığın parçası olamayacağıdır. Biyolojik hayatın, yaşamsal zorunlulukların ve geçim derdinin külfetinden kurtulmak, bir başka deyişle "zorunlu emek"ten özgürleşmek, politikaya katılım anlamında özgürlüğün önkoşuludur. Zorunluluk ve özgürlük, özel ve kamusal ayrımının bu denli vurgulanmasının bir diğer sebebi ise politikanın amacının biyolojik hayatı, hanenin önceliklerini ve "özel mülkiyet"i korumak veya üretim-tüketim ilişkilerini düzenleyerek "emekçiler toplumu"nu savunmak olmadığını göstermektir. Arendt'in *Devrim Üzerine*'de sık sık başvurduğu ifadeyi kullanacak olursak, politika "sosyal problemleri" çözmeye indirgenemez. Burada Hobbes ve Locke'tan Bentham ve Marx'a politika felsefesindeki çok geniş bir yelpazeyi hedef alan bir eleştiri söz konusudur. Politikanın özel alandan ve yaşamsal zorunluluklardan hareketle temellendiremeyeceğimiz bir yönelimi olduğunu öne süren Arendt, politikayı kendi başına bir amaç olarak görür. Öte yandan özel ve kamusal ayrımında Aristoteles'e çok yaklaşmasına rağmen, Arendt'in bir "neo-Aristotelesçi" olduğunu iddia etmek inandırıcılıktan uzaktır. Dikkatli bir okuyucu, *İnsanlık Durumu*'nda Aristoteles'e yönelen itirazlarla da sıkça karşılaşır. Nitekim Arendt, Aristoteles'in "iyi hayat" (*eudaimonia*) merkezli "natüralist" politika anlayışını bir yana koyarak, kamusal alanı ve politikayı insan eseri (*"human artifice"*) bir deneyim sahası olarak tarif eder. Ayrıca politikanın varlık sebebinin "iyi" sorusu değil, "özgürlük" olduğunu dile getirir. Arendt'in yüzü, bu noktada, Aristoteles'ten ziyade "modernler"e dönüktür.

Kamusal alan, zorunlulukların boyunduruğunda bir evren değil, özgürlüğün dünyasıdır; dünyevi gerçekliğin kendini gösterdiği, insanların başkalarını görmek ve duymak, başkaları tarafından görülmek ve duyulmak olanağına sahip olduğu müşterek bir "görünümler alanı"dır. Bir çoğulluğun oluşturduğu kamusal alanda başkaları tarafından görülen ve duyulanlar, "anlamlarını, herkesin farklı bir konumdan görüyor ve duyuyor olmasından alır."[30] Böyle bir çoğulluğun ve müşterek anlam dünyasının parçası olmak, konuşma ve eylem yoluyla süregiden bir görüş alışverişine, ortak meselelere ilişkin tartışma sürecine doğrudan katılmak, etkin yurttaş olmaktır. Ancak Arendt'in, etkin yurttaşlığın önemini araçsal bir tarzda vurgulamakla yetinen bir "katılımcı demokrat" olmadığını, kamusal hayata katılımın içkin değerine işaret ettiğini gözden kaçırmamak gerekir:

> Konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen, yaşarken ölmek demektir (...). Artık insanlar arasında geçirilmediğinden insan hayatı olmaktan çıkmıştır.[31]

---

[30] Hannah Arendt, *The Human Condition,* s. 57 [s. 80].
[31] A.g.e., s. 176 [s. 240].

Dolayısıyla tam mânâsıyla insan olmak, ihtiyaç ve zorunlulukların hüküm sürdüğü özel alanı aşıp kamusal alana çıkmakla, sözler ve edimlerden oluşan müşterek dünyayı paylaşmakla ve etkin yurttaş olmakla mümkündür.[32]

Konuşma ve eylem, dolayısıyla kamusal alandaki varoluşumuz aynı anda hem "agonistik" hem de "iletişimsel" bir anlam taşır. Arendt'in kamusal alan kavrayışının özgünlüğü, esas itibarıyla, "insani çoğulluk"tan neşet eden bu iki fenomenal deneyime kamusal alan tartışmasında yer açmasından, politikayı bunlardan birine indirgemeden açıklamaya girişmesinden kaynaklanır.

Kamusal alan, kanaatlerin oluştuğu, paylaşıldığı ve çarpıştığı bir çoğulluk ve etkileşim sahasıdır. Kanaatlerimizi paylaşarak ve tartışarak dünyayı insanileştirir, konuşma esnasında insan olmayı öğreniriz.[33] Politikanın mayasını oluşturan kanaatler, çoğul ve görelidir. Kanaatlerin göreliği ve çoğulluğu, esas itibarıyla, dünyada farklı şekillerde konumlanan insanların aynı dünyaya ve müşterek sorunlara farklı cephelerden bakmasından kaynaklanır. Göreli kanaatlerin doğruluğunu veya geçerliliğini saptarken mihenk taşı olarak kullanılabilecek bir mutlak hakikat yoktur. Aslında böyle bir mutlak hakikat arayışı kamusal hayatın çoğulcu yapısına aykırı, politika karşıtı bir tutumun yansımasıdır. Politikanın en temel meselesi, böyle bir çoğulluğun nasıl ve hangi ilkeleri gözeterek bir arada yaşayacağını şiddete değil, söze müracaat ederek karara bağlamaktır. Kamusal alan bu tartışmanın gerçekleştiği yerdir ve kamusallığın dili "ikna"ya dayalıdır. Ortak meselelere ilişkin karar verilmesi ancak "ikna, müzakere ve uzlaşmakla mümkündür[34] ve bu iknaya dayalı iletişim, politikanın ayırıcı vasfıdır. Müşterek dünyayı ilgilendiren her şey kamusal alandaki bu sınırsız tartışma ve müzakere sürecinin konusu olabilir. İzlenecek amaçların ve gözetilecek ilkelerin neler olması gerektiği, bunun için hangi araçların kullanılabileceği kamusal tartışma ve ikna yoluyla karara bağlanır.

Konuşma ve eylem, aynı zamanda, insanların kendilerini dışavurma, ifade etme ve gerçekleştirmesine vesile olur. İnsanların birbirinden farklı, benzersiz varlıklar oluşu, "her doğumla benzersiz bir insanın dünyaya gelmesi"nden kay-

---

[32] Yurttaşlık deneyimini, yani çoğulluktan müteşekkil bir dünyanın etkin bir üyesi olmayı insani hayatın vazgeçilmez ve onsuz eksik kalan bir yönü olarak sunduğu için, Arendt'in *"civic* hümanist" bir politika kavrayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. John Rawls'un, Arendt'in politika teorisinde kamusal hayata katılımın içkin değerini vurgulamak (ve Arendtçi perspektifi kendi "politik liberalizm" anlayışından ayırmak) için (Charles Taylor'dan ödünç alarak) kullandığı bu ifadenin, yerinde bir saptama olduğu kanısındayım. John Rawls, *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press, 1996, s. 206.

[33] Hannah Arendt, *Men in Dark Times,* s. 25.

[34] Hannah Arendt, *On Revolution,* New York: Penguin Books, 1990 [1962], s. 86-87.

naklanır. "İnsanın eyleyebilir olması," der Arendt, "ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması da bundandır."[35]

İnsanlık durumunu belirleyen koşullardan biri olan "doğumluluk" (*natality*) insani farklılığın ve kamusal alandaki mucizevi olumsallığın kökenidir. Sözlerimiz ve edimlerimizle kendimizi hiçbir şeyin önceden kestirilemediği bir insani etkileşim ağı olan politik dünyaya sokarız. Bu, adeta "ikinci bir doğuş gibidir";[36] çünkü kamusal dünyada boy göstermek, insanlara sözleri ve edimleri vasıtasıyla "kim" olduklarını dışavurma, kimliklerini etkin bir şekilde ortaya koyma ve kendilerini başkalarından ayırma fırsatı sunar. Farklılığın ortaya konması ve tanınması, kamusal alanda gerçekleşir. Kişi, ancak özel alandan çıkarak, kim olduğunu sözleri ve edimleriyle göstererek "ardında bir hikâye ve 'ölümsüz bir ad' bırakabilir." Dışavurumcu eylem ve konuşma bu bakımdan başkaları tarafından hatırlanmayı, kolektif hafızanın parçası olabilmeyi, başka bir deyişle kısmi bir ölümsüzlüğü de mümkün kılar. *Doksa*nın hem "kanaat" hem de "görkem" veya "ün" anlamına geldiğini anımsayacak olursak, kamusal dünyanın iletişimsel ve agonistik yönleri arasındaki içsel bağı kavramamız da kolaylaşacaktır. Bu bakımdan kamusal alan, insanların kendilerini dışavurmak ve başkaları tarafından tanınmak için kıyasıya mücadele ettiği dramatik bir sahne gibidir. Yunan kamusallığının bu rekabetçi ve bireyci, insanın kendini başkalarıyla ölçüştürerek onlardan ayırt etmeye yönelik agonistik yapısının altını çizen Arendt, politik hayatın bu çatışmacı ve dışavurumcu yanını dengeleyen unsurun, konuşma ve eylemin iknaya dayalı tartışmacı veya iletişimsel yönü olduğunu anımsatmayı da ihmal etmez. Dolayısıyla kamusal alandaki etkileşim, uzlaşma ve çatışma, tartışma ve dışavurma boyutlarını içinde barındırır. Bu yüzden Arendt'in politika kavrayışını bu kutuplardan birine indirgeyerek yorumlamak son derece yanıltıcı olacaktır.

Arendt'in kamusal alan kavrayışının bir başka ayırt edici yanıysa özgürlük ve eşitlik arasında kurduğu içsel bağıntıdır. Kamusal alandaki sınırsız tartışmanın parçası olmak, sözler ve edimlerle kamusal sahnede görünmek, bir eşitlik durumunu gerektirir. Ancak burada kastedilen eşitlik durumu, toplum sözleşmesi geleneğinden aşina olduğumuz "doğal eşitlik" anlayışı değil; doğal olarak eşit olmayan insanların, insan eseri (*conventional/artifical*) yasal ve kurumsal düzenlemeler aracılığıyla eşitlenmesidir. Arendt'e göre eşitlik, insanların doğuştan sahip oldukları doğal bir haktan ziyade, yurttaşlıkla birlikte kazanılan *civic* bir durum, bir başka deyişle politik topluluğa üyelikle elde edilen bir haktır. Arendt, bu civic/politik eşitlik anlayışını klasik kaynaklardan ilhamla, bilhassa Antik Yunan'ın politik tahayyülündeki önemli bir kavrama, "*isonomia*"ya

---

[35] Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 177-178 [s. 241-243].
[36] A.g.e., s. 176 [s. 241].

başvurarak geliştirir. *Polis*in kamusal dünyasındaki tartışma ve karar alma sürecine katılmak, başkaları tarafından görülüp tanınarak dünyevi ve *doksa*ya dayalı gerçekliğin parçası olmak, yurttaşların oluşturduğu bu kanaatler ve görünümler alanında eşit bir karar verici olmak, ancak *nomos* (yasa) yoluyla eşitlenerek mümkün olabilir. Bu bakımdan (politik) eşitlik ve (politik) özgürlük birbirinden ayrı düşünülemeyeceği gibi kamusal dünyadan da koparılamaz.[37] Ne biri ne de ötekisi liberal gelenekte anlaşıldığı gibi doğal bir haktır. Her ikisi de kamusal alandaki tartışma ve eylem dünyasına katılmakla kazanılır. Arendt, liberal politika teorisinin, eşitliği, hem "yasalar önünde eşitlik" ilkesine indirgediğini ve dolayısıyla kamusallıktan ayırıp bireyci bir tarzda yorumladığını hem de her insanın salt insan olmaktan kaynaklanan doğal bir hakkı saydığı için yanıltıcı bir eşitlik anlayışının taşıyıcısı olageldiğini öne sürer. Oysa 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da "vatansızlaştırılan", muhtelif baskılara ve şiddete maruz kalan, yerinden yurdundan edilen ve soykırımın hedefi olan insanların durumu; başka bir deyişle yurttaşlık hakkı elinden alınan, yasaların sağladığı koruyuculuğun dışına itilen ve şayet deyiş yerindeyse "doğa durumuna" geri fırlatılanların yaşadıkları, salt insan olmaktan kaynaklanan doğal eşitliğin pek bir hükmü olmadığını bize açıkça göstermiştir. Arendt bu yüzden *Totalitarizmin Kaynakları*'nda, Antik Yunan'daki *isonomia* ile akrabalığı olan, yasalara dayalı bir eşitlik kavramını önerir: "haklara sahip olma hakkı" (*the right to have rights*).[38] Arendt'in amacı, bir yandan liberal gelenekteki doğal eşitlik kavramının yerine *civic* cumhuriyetçi bir eşit yurttaşlık anlayışını koymak, diğer yandan ise modernliğin insan haklarının evrenselliğine dayalı normatif ufkunun "doğal" bir durum olmaktan ziyade içeriği, kapsamı ve geçerliliği sürekli müzakere edilen insan eseri bir göstermektir.[39]

Arendt'in konuşma ve eyleme dayalı kamusal alan kavrayışının, üzerinde duracağımız son niteliği politik hayatın olumsallığıdır. Sonucun öngörülebilir olduğu, belli bir amaca hizmet eden diğer insani etkinliklerden farklı olarak eylemin etkisi ve neticesi, önceden tam olarak kestirilemez ve belirlenemez[40] Kamusal dünyanın bu "kırılgan yapısı" büyük ölçüde çoğulluk ve doğumluluk koşulundan, başka bir deyişle benzersiz insanların ve yeni nesillerin birbiri ardına politik hayata dâhil olmasıyla birlikte yeni fikirlerin ve inisiyatiflerin kamusallığı sürekli dönüştürmesinden ve müşterek dünyaya yepyeni bir şekil vermesinden kaynaklanır. Yeni bir şeye başlama kapasitesine sahip her yeni insa-

---

[37] Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 30-31. Ayrıca; Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, s. 118.

[38] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 296-297.

[39] Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 241-246.

[40] Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 190-192 [s. 260-262].

nın ve kuşağın kendini insani etkileşim ağına sokmasıyla birlikte bambaşka bir dünya kurulabilir. Hiçbir insan geçmişi olmayan bir dünyaya fırlatılan bir varlık olmadığından, tam tersine her insan belli bir tarihi olan politik hayata ve insani ilişkiler ağına dâhil olarak gene kendisi gibi eylemleri önceden kestirilemeyen benzersiz ve yeni bir başlangıç yapabilme gücünü haiz insanların oluşturduğu bir dünyanın parçası olduğundan, başka bir deyişle "eyleyen, eylemde bulunan başka varlıklar arasında hareket ettiği ve onlarla ilişkide bulunduğu için hiçbir zaman sadece bir 'fail' değil, her zaman ve aynı zamanda bir kurbandır da."[41] İşte kamusal dünyaya içkin olan bu sınırsızlık ve öngörülemezlik, politik hayatın kırılgan yapısının kaynağıdır. Çoğulluk ve doğumluluğun politik hayata taşıdığı bu mucizevi (ama aynı zamanda tahrip gücü yüksek) olumsallık insani özgürlüğün de menşeidir.

Arendt'in, olumsallığı politik hayatın asli niteliklerinden biri olarak görmesi, farklı şekillerde yorumlanmış, kimi bunu Arendt'in ütopyacı bir düşünür olduğunun belirtisi, kimi normatif düşünceye olan inançsızlığı ve Machiavelli, Nietzsche ve Heidegger'i bir potada eriterek yapılandırdığı "amoral" politika anlayışının ispatı saymıştır. Oysa Arendt özgürlük ve olumsallığa yaptığı bu vurguyla politika felsefesi tarihindeki iki baskın önyargıyı sorgulamayı amaçlar.

Her şeyin mümkün ve yapılabilir olduğu türünden bir mutlak olumsallık ve özgürlük fikri, Arendt'e göre "hubristik" ve aşırı modernist bir önyargıdır. Modern bilim ve teknolojik dünya algısının *homo faber*in çığırından çıkmış araçsal akılcılığıyla birleşmesinden doğan bu "her şey mümkündür" varsayımı, totaliter rejimlerin elinde son derece yıkıcı bir ideolojiye dönüşmüş ve toplama kamplarında en patolojik hâlini almıştır. Arendt bu önyargının politika felsefesindeki iki eğilimle yakından ilişkili olduğu kanısındadır. Birincisi, Platon ile birlikte başlayan ve politika felsefesindeki kalıcı ve yıkıcı tesirini hiç yitirmeyen eğilimdir: *praksis*e ve politik hayata içkin olan kırılganlık ve olumsallıktan kaçmak için politikayı imâlat ve üretim mantığı içinde değerlendirmek, politikayı bir *tekhne* olarak takdim etmek. Tıpkı yaptığı iş üzerinde mutlak bir hâkimiyeti olan, önceden tasarlanan bir modele göre ve sahip olduğu teknik bilgiden, *know-how*dan hareketle nesneler üreten *homo faber* gibi, filozof-kral da ortaya çıkarmak istediği sonuca göre (adil ve ortak iyiye göre biçimlendirilmiş mutlak birlik içinde hareket eden bir rejim veya Yunanca karşılığıyla *politeia*) politik hayata belli bir şekil verebilir. Çoğul ve göreli kanaatler sahası olan kamusal dünyanın tasfiyesi ile insani dünyanın olumsallığı, kırılganlığı ve karmaşası aşılabilir. Arendt'in sorguladığı ikinci eğilimse özgürlüğü "egemenlik", "özbelirlenim" ve "otonomi" olarak yorumlayan iradeci yaklaşımdır. Eyleyen insana mutlak bir hâkimiyet atfeden bu yorum da politik hayata içkin olan *fortuna*nın,

---

[41] A.g.e., s.190 [s. 261].

yani belirsizliğin, sınırsızlığın ve kırılganlığın üstesinden gelme arayışının başka bir tezahürüdür. Esas itibarıyla son derece bireyci ve apolitik olan bu "volontarist" yaklaşım, özgürlüğün "eylemde ve başkalarıyla birlikteyken değil de istemde, kişinin kendiyle girdiği etkileşimde" yaşandığını ileri sürer. Özgürlüğün kamusal boyutunu ortadan kaldıran bu anlayış, onu artık "bir 'egemenlik', bir 'özgür irade' ideali; önce başkalarından bağımsızlık, sonra başkaları üzerinde hâkimiyet tesisi hâline getirmiştir." Rousseau'nun "genel irade" ve egemenlik teorisi bu volontarizmin en uç ve en despotik versiyonudur.[42] Oysa öznelerarası bir etkileşim ağı olan kamusal hayatın parçası olan insan mutlak değil, sınırlı bir özgürlüğe sahiptir; çünkü insan tek başına hareket etmediği gibi, kendini aşan bir etkileşim alanında tartışan, kendini dışavuran ve eyleyen benzersiz insanlardan oluşan müşterek bir dünyada sözleri ve edimleriyle görünen bir varlıktır. Bu yüzden kendisi de eylemlerinin sonucunun nereye varacağını önceden kestiremez.

Politik hayatın öznelerarası bir etkileşim ağı olması, insanların içinde yaşadıkları tarihsellik ve toplumsallık tarafından tamamen belirlendiği anlamına gelmez. Arendt'in sorgulanması gerektiğini dile getirdiği başka bir modern önyargı da böyle bir belirlenimciliktir. Tarihselcilik, durdurulamaz ve geri çevrilemez tarihsel süreç/ilerleme fikri, tarihe mutlak bir özne atfetmek ve/veya tıpkı yerçekimi kanununun doğanın sırlarını açığa çıkarması gibi bir fikri veya mutlağı tarihin gizemini çözebilecek bir formül gibi görmektir ("Takdir-i İlahi", "görünmez el", *Geist,* sınıf mücadelesi). Arendt'e göre bu gibi belirlenimci yaklaşımların en büyük yanılgılarından biri politika ve tarihin "eylem ve edimlerin hikâyesi" olduğunu görememesi ise; bir diğeri de "insanların kendilerini özneler, farklı ve benzersiz kişiler olarak dışavurduklarını" kavrayamamasıdır.[43] Tıpkı Platoncu politika felsefesi gibi belirlenimcilik de insani etkileşim ağının kırılganlığından ve çoğulluğun karmaşasından kaçma çabasını yansıtır: Göreli ve çoğul kanaatlerin değişkenliğinden, tartışma ve müzakereye dayalı politikanın yorucu dünyasından, bütün insani ilişkileri belirleyen bir tarih anlatısına ve felsefi olarak temellendirilmiş bir tarihi hakikate sığınarak, yani kanaatlerin yerine bambaşka bir yoldan felsefi bir hakikati koyarak ilelebet kurtulmak. Böyle bir belirlenimcilik (gerek materyalizmin gerekse idealizmin varyasyonları) yalnızca eylemin ve kamusal alanın olumsallığının değil, aynı zamanda insanın yeni bir şeylere başlama gücünün ve insani kendiliğindeliğin inkârıdır.[44]

---

[42] Hannah Arendt, *Between Past and Future,* s. 163-164 [s. 221-222].

[43] Hannah Arendt, *The Human Condition,* s. 183, 185 [s. 251, 254].

[44] Arendt'in, belirlenimciliği eleştirirken "kendiliğindelik" ve "yeni bir şeylere başlama gücü"nü vurgulamasını ondaki Kantçı damarın belirtisi olarak gören yorumcular vardır: Ronald Beiner, "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Free-

Politik hayatın olumsallığı, eylemin sınırsızlığı ve önceden kestirilemezliği, yani kamusallığın dışavurumcu ve agonistik yanı, bize Arendt'in kamusal alan kavrayışının tartışmacı ve katılımcı cephesini unutturmamalı. Dolayısıyla yanıtlanması gereken esas soru şu: tartışma ve iknaya dayalı bir kanaatler ve özgürlük sahası olan kamusal alanı yaşatmak, politik hayata düzen ve istikrar sağlamak, müşterek dünyayı her yeni neslin kaçınılmaz olarak beraberinde getireceği belirsizlikten (ve hattâ yıkıcılıktan) kurtarmak nasıl mümkün olabilir? Aynı derecede önemli başka bir mesele ise farklı kanaatlere sahip bir çoğulluğu, ortak dünyayı muhtelif açılardan gören bir topluluğu bir arada tutacak olan bağın ne olduğudur. Politikanın farklılık kadar işbirliğine, agonistik dışavurum ve çatışma kadar birlikte yaşama iradesine, yeni inisiyatifler ve mucizevî başlangıçlar kadar düzen ve istikrara, değişim kadar muhafaza etmeye, kısacası kamusal özgürlüğü yaşatacak ve koruyacak yasal ve kurumsal bir çerçeveye ihtiyacı vardır. Yeniyi, farklılığı, çatışmayı ve olumsallığı kendi başına bir amaç olarak gören, kaosu ve isyanı kutsayan anarşizan romantizme kuşkuyla yaklaşan Arendt, politikada "söz vermenin gücü"ne, yasaların ve sözleşmelerin sınırlayıcı ve koruyucu işlevine işte bu yüzden dikkat çeker. "İnsanları bir arada tutacak" olan, der Arendt, "karşılıklı verilen sözler" ve "yapılan sözleşmeler"le korunacak bir kamu alanıdır. Başka bir deyişle "politik olarak örgütlenmiş bir dünya"ya ihtiyaç vardır; çünkü "politik [ve hukuki] bakımdan güvence altına alınmayan bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hâle getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur."[45]

Arendt bu noktada yüzünü Yunan *polis*ine değil, Amerikan Devrimi'ne ve 20. yüzyıldaki muhtelif konsey deneyimlerine çevirir. Antik Yunan'ın politika anlayışı kamusallığın tartışmacı, dışavurumcu ve agonistik yanını vurgulamış; ama "söz vermenin gücü"nün politik önemini yeterince kavrayamamış ve yasa koyuculuğu politik bir etkinlik saymamıştır. Bu açığı sıradışı bir "tartışmacı cumhuriyetçilik" anlayışıyla kapatmaya girişir Arendt. Şimdi Arendt'in politik modernizmini daha görünür kılan, kamusal alan kavrayışına derinlikli bir boyut kazandırdığı kadar cumhuriyetçilik ekolüne de yeni bir soluk getiren bu "yeni cumhuriyetçilik" fikrine biraz daha yakından bakalım. Böylece onun liberal veya temsilî demokrasiye yönelttiği eleştirileri daha iyi anlama fırsatını da yakalamış olacağız.

---

dom", *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Zbigniew Pelczynski ve John Gray (der.), Londra: Athlone Press, 1984, s. 349-375.

[45] Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 148-149 [s. 202].

Tartışmacı Cumhuriyet

Devrim Üzerine'yi, sivil hak ve özgürlüklerin anayasal düzenlemelerle korunmasını politikanın birincil önceliği sayan liberal yaklaşım ile eşitsizlikleri ve sınıfsal ayrıcalıkları sürekli yeniden üreten sosyo-ekonomik temelin ortadan kaldırılmasını, "sosyal sorun"un çözülmesini en merkezî problem olarak gören Marksist ekolün radikal bir eleştiriye tâbi tutulduğu bir eser olarak okumak mümkün.[46] Ancak kitabı salt bu eleştiriye kilitlenerek değerlendirmek, Arendt için hayati bir önem arz eden başka bir meseleyi gözden kaçırmak olur: devrim fenomenini, modern devrimlerin ilham verici ve öğretici deneyimleri ışığında, kamusal özgürlüğü yaşatmaya yönelik anayasal yapının kolektif bir girişimle tesis edilmesi ve meşruiyetini karşılıklı verilen sözlerden ve kabul edilen sözleşmelerden alan yepyeni bir düzenin, "tartışmacı bir cumhuriyet"in kurulması olarak ele alabilir miyiz? Burada daha ilk bakışta göze çarpan üç temel argüman söz konusu. Devrim yeni bir başlangıç vaadi, insanın yeni bir şeylere başlama gücünün tezahürüdür; çünkü yepyeni ve seküler bir politik düzenin (*novus ordo saeclorum*) kolektif bir girişimle kurulmasını amaçlar. Bu yeni politik topluluk meşruiyetini aşkın mutlaklardan değil, karşılıklı verilen sözlerden alır ve bu nedenle metafizik sonrası bir politik meşruiyet anlayışına dayanır. Ve son olarak devrimin nihai hedefi, etkin (ve eşit) yurttaşlığı ve kamusal özgürlüğü (dolayısıyla tartışma ve ikna yoluyla karar verme sürecine katılımı) canlı tutacak bir politik ve hukuki örgütlenmeyi, yani çoğulcu ve katılımcı bir cumhuriyeti kurmaktır (*constitutio libertatis*). Fakat her zaman olduğu gibi salt normatif bir felsefi ufkun içinden bir temellendirme projesinin peşine düşmek değildir Arendt'in niyeti. Hareket noktası daha ziyade teorik açıdan hayati bir önem arz etmesine karşın politika felsefesi geleneği tarafından ihmal edilmiş ve gereğince kuramlaştırılmamış politik deneyimlerdir. Amacı bir yandan bu deneyimlere tercüman olmak ve onları kuramlaştırmak, diğer yandan tesis ettiği bu yeni teorik çerçeve ışığında politika felsefesi kanonuyla hesaplaşmayı sürdürmektir.

Arendt gerek doğumluluğa içkin olan "yeni bir şeye başlama gücü"nü gerekse insani kendiliğindeliği (Kant'ı izleyerek) "özgürlük yetisi" olarak adlandırsa da kamusal veya politik özgürlüğün esas itibarıyla eylemek, karar alma sürecine dâhil olmak, kamusal dünyada görünmek ve tanınmak anlamına geldiğini ısrarla vurgular:

---

[46] Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt on Revolution", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt,* Dana Villa (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 220-241.

> Ne daha önce ne daha sonra –insanlar eylemde bulundukları sürece özgürdürler (ve bu bir özgürlük yetisine sahip olmaktan bambaşka bir şeydir) çünkü özgür *olmak* ve eylemek aynı anlama gelir.[47]

Farklı dönemlerde kaleme aldığı eserlerinde kamusal dünyaya gösterilen özenin ve politik hayata katılımın tekrar tekrar altını çizmesi, "özgürlük ya politikaya katılma hakkıdır ya da hiçbir şey ifade etmez,"[48] demesi, Arendt'i, hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, etkin yurttaşlığın ve kamusal olana bağlılığın (Roma'nın politik düşüncemize katkısı olan *res publica*nın sözlük anlamını hatırlayalım: "kamusal şey") önemine dikkat çeken cumhuriyetçi geleneğe bağlar. Ancak *Devrim Üzerine*'nin, "cumhuriyetçiliğin aşırılıkları"ndan kurtulma arzusu taşıdığını da gözden kaçırmamak gerekir. Arendt'in hedefi tartışmacı kamusallıktan, Kantçı bir özgürlük kipliğine tekabül eden kendiliğindelik fikrinden ve politikanın koşulu olan çoğulluktan vazgeçmeksizin cumhuriyetçiliği yeniden yapılandırmak; başka bir deyişle kendi kamusal alan kavrayışıyla barışık bir cumhuriyetçiliğin imkânı üzerine düşünmektir.

Kamusal olana bağlılığı yer yer militarizme varan ve bireyi ezen Spartan bir yurtseverlik diline çevirmesi, cumhuriyetçi geleneğin en tahripkâr patolojilerinden biri olagelmiştir. *Civic* cumhuriyetçiliğin, bilhassa Machiavelli ve Rousseau'nun politika felsefelerinde karşılaştığımız türünün ayırıcı niteliği, cumhuriyet rejiminin yalnızca kurumsal düzenlemelerle yaşatılamayacağına ve cumhuriyetin istikrarının ancak yurttaşların kamusal ruha ve vatana adanmışlığıyla mümkün olabileceğine ilişkin iddiasıdır. Yurttaşların ortak iyiyi bireysel çıkar ve kaygıların önüne koyması, vatan için savaşmayı, hattâ ölmeyi göze alması gerektiği Sparta ve Roma'nın hatırasından övgüyle bahseden Machiavelli ve Rousseau için bir nevi idefikstir.[49] Böyle bir yurttaşlık bilincine sahip bir yurtsever olmak bir erdemdir. Fakat bu erdemin toplumsal bilince iyice nakşolması, Cumhuriyet'e, ortak iyiye ve vatana bağlılığın köklenmesi yurt sathında birlik ve beraberliği, bölünmez bir "törel konsensüs"ü icap ettirir.[50] Rousseau, bu

---

[47] Hannah Arendt, *Between Past and Future,* s. 153 [s. 207].

[48] Hannah Arendt, *On Revolution,* s. 218.

[49] Rousseau *Emile*'de beş oğlunu da savaşta kaybeden Spartalı annenin hikâyesinden söz açar. Oğullarının hepsinin savaşta öldüğünü ama Sparta'nın savaşı kazandığını öğrenir öğrenmez tapınağa gidip tanrılara şükranlarını sunan bu inançlı kadından, "İşte bu kadın bir yurttaştı," diyerek bahsedişi çarpıcı bir örnektir. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Emile or on Education;* çev. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979, s. 40.

[50] Rousseau'nun kendi cumhuriyetçilik anlayışını ortaya koyduğu *Toplum Sözleşmesi*'nin en hayati halkalarından birinin kitabın son bölümünde tartışılan "sivil din" kavramı olması bir tesadüf değildir. Cumhuriyeti yaşatacak kamusal ruhun veya yurtseverliğin bütün semavi dinlerin yerini alacak yeni bir seküler dinle mümkün olduğu tezi birçok tartışmaya konu olmuştur. Rousseau, tıpkı semavi dinlerde olduğu gibi bu yeni

varsayımdan hareketle, kamusal alandaki sınırsız tartışmanın da cumhuriyetin "kutsal birliği"ne (*union sacrée*) zarar vereceğini öne sürerek kamusallığın ve (özel çıkarları temsil eden) derneklerin tamamen tasfiye edildiği bir cumhuriyet modelini savunur.[51] Kamusunu yitirmiş bir cumhuriyet fikrinin, bireysel ve farklı olanı tamamen ortadan kaldırma amacı güden bir yekpare birlik ve yurttaşlık tasarımının, çoğulluğun (ve dolayısıyla politikanın) yadsınması anlamına geldiğini söyleyen Arendt, benzer bir "devletin milletiyle bölünmez bütünlüğü" diskurunun Fransız Devrimi'nin de sakatlanmasına neden olduğunu belirtir. Devrim'in kamusal alandaki bağımsız yurttaş inisiyatiflerinin henüz tasfiye edilmediği erken döneminde, *sociétés populaires* diye bilinen kulüp ve topluluklar, yurttaşların ortak meseleleri tartıştığı ve kamusal ruhun teşekkül ettiği yerel meclislere benzetilmiş, hattâ yeni "anayasanın temel dayanağı" sayılarak coşkuyla karşılanmıştır. Fakat aynı kulüp ve dernekler, Robespierre ve jakoben yandaşlarının liderliğindeki rejimin iktidarının sağlamlaşmasından kısa bir süre sonra, Fransız toplumunun birliğine ve bölünmezliğine bir tehdit oluşturduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır.[52]

Kamusal alanın ve çoğulluğun tasfiyesini haklılaştırmaya yönelik eğilimin modern politika felsefesindeki tek sözcüsü Rousseau değildir. Benzer bir tutum Marx ve Lenin'de de göze çarpar. Marx 1871 komün deneyiminde, Lenin ise 1905 ve 1917 Devrimleri'nde komünlerin ve sovyetlerin devrim esnasında oynadığı politik rolü görmüş; fakat politik dönüşüm bir kez gerçekleştikten ve iktidar ele geçirildikten sonra bu tür bir çoğulcu ve katılımcı örgütlülüğe artık ihtiyaç kalmayacağını varsaymışlardır. Hattâ böyle bir örgütlenme modelinin Bolşevik Parti'nin iktidarını sarsacağı endişesinden kurtulamayan Lenin, sovyetlerin oluşturduğu konseyleri ezip ortadan kaldırmakta hiç tereddüt etmemiştir. Bu tutum, tıpkı Robespierre gibi Marx ve Lenin'in de milli devlet fikrinin köşe taşı olan bir iktidar anlayışına sıkı sıkıya bağlı kaldığının işaretidir: devrim, iktidarı ele geçirmenin ve birliği tesis etmenin yoludur; iktidara sahip olmak ise şiddetin tekelini elinde bulundurmaktan geçer. Bu yüzden her türlü

---

toplum dininin de asla sorgulanamayacak belli başlı dogmaları olması gerektiğini; çünkü ne sıradan insanın ne de cumhuriyet rejiminin bir dogmalar bütünü olmadan yaşayabileceğini belirtir. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, çev. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 142-151.

[51] Tıpkı Arendt gibi Habermas da, kamusal alan kavramının felsefi ve tarihsel çözümlemesini yaptığı çalışmasında, Rousseau'nun "kamusuz cumhuriyet" modelini benimsediğine dikkat çeker. Bkz. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of he Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* çev. Thomas Burger ve Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1989, s. 97-99.

[52] Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 240-241.

muhalefetin ezilmesi, gerekirse yerel örgütlülüğün tamamen tasfiye edilmesi kaçınılmazdır.[53]

Bölünmez birlik arzusu ile egemenlik fikri arasındaki ilişkiye işaret eden Arendt, egemenlik kavramının politikayı anlamak için yanıltıcı bir hareket noktası olduğunu vurgular. İster teolojiden esinlenerek tek bir merkeze/kişiye (monarşik yönetim biçiminde veya Hobbes'un *Leviathan*'ında olduğu gibi) isterse demokratik terimlerle yumuşatılarak "halk egemenliği" fikrine (Rousseaucu cumhuriyetçilikte olduğu gibi) dayandırılsın, Arendt egemenlik kavramının her koşulda içinde bir mutlaklığı ve bölünmezliği barındırdığını, çoğulluğa ve farklılığa şüpheyle yaklaşan "egemen irade" fikrini politikaya taşıdığını öne sürer. Aslında gerek Hobbesçu gerekse Rousseaucu egemenlik kavramı, kökeni dinde saklı olan bir mutlak fikrinin, "kutsal irade" kavramının sekülerleşmiş versiyonudur. Rousseau'nun tutkuyla savunduğu ve Robespierre ile Jakobenizm'in elinde her türlü görüş ayrılığını ve farklılığı ihanet sayan bir despotizme dönüşen "genel irade"ci egemenlik fikri, halkın tanrılaştırılmasından ibarettir; çünkü halk egemenliğini (ve onu tamı tamına temsil eden devletin gücünü ve bölünmezliğini) hukukun ve politikanın tek ve mutlak meşruiyet kaynağı olarak takdim eder.[54] Bu nedenle sadece güçler ayrılığı ilkesine değil, bizatihi muhalefetin kendisine ve çoğulluğa affedilmez bir hata gözüyle bakar. Oysa Arendt (bilhassa sivil itaatsizlik üzerine kaleme aldığı makalesinde) örgütlü muhalefet ve aykırı düşünme hakkının, tartışmacı cumhuriyetçiliğin ve etkin yurttaşlığın alametifarikası olduğuna işaret eder.[55]

Evet, salt grup çıkarlarının korunması ve temsili üzerine kurulu liberal politika anlayışına itiraz eder Arendt. Fakat bunun panzehrinin törel konsensüse dayalı ve "yurt düşkünlüğü"nden mustarip, seferberlikçi bir komüniteryan cumhuriyetçilik olamayacağına da dikkat çeker. Böyle bir konsensüs ve birlik mümkün olmadığı gibi arzu edilir de değildir. Arendt, "yurduma (*patria*) kendi ruhuma gösterdiğimden daha fazla ihtimam gösteririm," düsturunu şiar edinen Machiavelli'nin bu savının, esas itibarıyla, müşterek dünyaya, kamusal alana özen göstermek, etkin yurttaşlığı özel çıkar ve kaygılardan daha fazla önemsemek anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla Arendt'inki, ortaklık fikrini ve aidiyet problemini ahlâkçı bir kapalı cemaat, dışlayıcı bir *patria* veya etnisist millet temelinde değil; farklı ama (yasalarla) eşit(lenen) yurttaşların oluşturduğu bir politik birliktelik bağlamında tanımlayan bir cumhuriyetçiliktir[56] ve bu bakım-

---

[53] A.g.e., s. 256-258.

[54] A.g.e., s. 156, s. 183.

[55] Hannah Arendt, "Civil Disobedience", *Crises of the Republic,* New York: Harcourt Brace & Company, 1969, s. 94.

[56] Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought,* s. 226 ve Dana Villa, Public Freedom, s. 352.

dan çağdaş politika felsefesindeki "anayasal yurttaşlık/yurtseverlik" tartışmalarının öncüsüdür.[57]

Arendt genel irade ve egemenlik kavramlarına cevaben kısmen Montesquieu'den esinlenerek "iletişimsel" ve çoğulluğu esas alan bir güç kavrayışı önerir. Güç, insanların tek başına veya bir topluluk olarak sahip olduğu ve bir sözleşme aracılığıyla sanki mal mülk gibi devlete devredilecek bir kuvvet veya kudret değil, insanların örgütlenerek birlikte eylemde bulunma kabiliyetidir: "[Güç] insanlar birlikte eylemde bulundukları zaman boy verir ve dağıldıklarında yok olur"; dolayısıyla mevcudiyetini, kamu alanının varlığını sürdürmesini sağlayan insanların örgütlenmesine borçludur.[58] Anayasa yapma edimi (*constitution-making*) böyle bir gücün, başka bir deyişle insanlararası işbirliğinin "kurucu vasfının" bir tezahürüdür; çünkü politik özgürlüğü yaşatacak hukuki ve kurumsal çerçeveyi karşılıklı verilen sözler ve yapılan sözleşmelerle yaratma girişimidir (*constitutio libertatis*).

Arendt'in burada meşruiyet kavramına ilişkin yaygın iki yaklaşıma güçlü bir eleştiri getirdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Demokratik meşruiyeti çoğunluk prensibinden hareketle ele alan birinci yaklaşım, meşruiyet zemini olarak halk egemenliğini öne çıkarır. Çoğunlukçu demokrasinin çoğunluğun tahakkümünü beraberinde getireceği endişesi taşıyan liberal yaklaşım ise sanki yasalar kamusal tartışmanın ve müzakerenin konusu olamaz, politik bakımdan didiklenemezmiş gibi, anayasalcılığı devlet ve halk egemenliğinin sınırlandırılmasına, insanlar için "negatif" bir özgürlük alanının belirlenmesine indirger. Oysa Arendt'e göre her iki meşruiyet anlayışı da tek boyutlu ve indirgemecidir. Birincisi despotik bir eğilimi içinde barındırır; çünkü kamusal alanın ve çoğulluğun tasfiyesini beraberinde getirebilir. İkincisiyse katılım ve kamusal özgürlük meselesini görmezden gelerek özgürlüğü "özgürleşme"yle (*liberation*), yani devletin gücünü sınırlandırmaya yönelik sivil hakların garanti altına alınmasıyla sınırlar. Arendt ise üçüncü bir seçenek koyar önümüze: evet, gücün kaynağı insanlardır; fakat kamusal hayata düzen ve istikrar kazandıran politik birliğin ve hukukun meşruiyeti, müzakerelerle oluşturulan anayasanın çoğulluğa dayalı tartışma kültürünü daimi kılmasına, kamusal özgürlüğü canlı tutmasına bağlıdır. Cumhuriyet insanlar tarafından yönetilen bir rejim değil, kamusal özgürlüğü yaşatan yasa ve kurumlara dayalı bir örgütlenme modelidir: meşruiyetini müzakerelerle oluşturulan (ve hiçbir kutsala yaslanmayan) anayasadan alan,

---

[57] Bu konuya ilişkin zihin açıcı bir tartışma için bkz. Verity Smith, "Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism", *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Roger Berkowitz, Jeffrey Katz ve Thomas Keenan (der.), New York: Fordham University Press, 2010, s. 105114.

[58] Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 200 [s. 274].

tartışmacı bir cumhuriyetin kurulması (*founding*)... İşte bizatihi bu edimin kendisi Arendt'in "iletişimsel güç" anlayışının doruk noktasıdır.[59] Asıl mesele bu gücün ve katılımın sürekliliğini sağlamaktır, ki Arendt'in "kamusal özgürlüğü canlı tutmak" derken kastettiği tam olarak budur.

Arendt'in anayasalcılık anlayışı, tıpkı kamusal alan kavrayışı gibi, agonistik ve iletişimsel boyutların her ikisini de içinde barındırır. Anayasanın amacı insanların birlikte eylemde bulunma kabiliyetini, muhalefeti ve çoğulluğu eritmek değil; farklı mecralarda örgütlenerek bir araya gelen insanların yarattığı gücü, katılımcı muhalefeti ve çoğulluğu kurumsal bir fren ve denge sistemiyle, federatif bir anlayışla sağlamlaştırmaktır. Arendt'e göre muhalefet, çekişme ve antagonizma gücü azaltmaz; tam tersine artırır; çoğulluk ve katılım istikrarın garantisidir. Rousseaucu cumhuriyetin ve Jakobenizm'in en büyük hatası bunu kavrayamamasıdır. Kamusal özgürlüğü yaşatma amacı taşıyan anayasal düzenin istikrarı ve esenliği, müzakere ve uzlaşmaya olduğu kadar çekişme ve antagonizmaya; işbirliğine olduğu kadar çoğulluğa imkân tanımasına bağlıdır. Özgürlükçü bir anayasa ancak hukuki ve kurumsal düzenlemeleri sürekli tartışma konusu hâline getiren kamusal itiraz ve münakaşalarla durağan bir yasalar bütünü olmaktan kurtulur. Bu bakımdan anayasa yapma edimi "konunun uzmanlarına" bırakılacak teknik bir mesele olmadığı gibi, bir seferde olup biten bir etkinlik de değildir. Anayasa süregiden kamusal tartışmalarla sınırları ve içeriği sürekli müzakere edilen politik bir tartışma ve çekişme alanıdır.[60]

Arendt'in politikanın temel meselelerinden biri olan meşruiyet problemine kayıtsız kaldığını, hattâ meşruiyet sorununa merkezî bir önem atfetmekten ısrarla kaçındığını öne süren yazarlar olmuştur. Fakat bu epey yanıltıcı bir iddiadır. Arendt, meşruiyet kavramının kendisine değil, meşruiyetin politik alanı aşan bir mutlağa atıfla tanımlanmasına itiraz eder. Politik alanı hep bir mutlaktan hareketle düşünmek, bir mutlak arayışına yönelmek, sadece Platoncu politika felsefesine, mutlak egemenlik teorilerine veya her şeyi tarihsel belirlenime havale eden Hegelci-Marxçı tarih felsefesine özgü bir kusur olarak kalmamış, politik düşüncenin diğer kulvarlarına da sıçramıştır. Örneğin Arendt'in, "natüralist" eğilimlerinden arındırıp yeniden yorumlayarak kendine mâl ettiği sözleşme geleneği, politik meşruiyeti daha yüksek ve fenomenal dünyayı aşan başka bir yasada, "doğal hukuk"ta temellendirmeye girişmiştir. Arendt benzer bir yö-

---

[59] Habermas'ın, Arendt'in güç kavrayışının "iletişimsel" boyutunu vurgulayan makalesi için bkz. Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Philosophical-Political Profiles,* çev. Frederick Lawrence, Cambridge: The MIT Press, 1983.

[60] Bu nedenle Arendt'in anayasalcılık anlayışı "agonistik anayasalcılık" olarak tanımlanabilir. Bu ifadeyi Smith'in çözümlemesinden ödünç alarak kullanıyorum: Verity Smith, "Dissent in Dark Times", s. 103-104.

nelimi Kant'ın ahlâk ve politika felsefesinde de görür: Ahlâk yasası ışığında tanımlanan Kantçı hak/hukuk anlayışı (*Rechtslehre*), anayasal cumhuriyeti, aşkınsal bir zeminde temellendirme amacı taşır. Oysa Antik Yunan ve Roma'da yasaların meşruiyetini belirlemek için politika dışında bir kaynağa başvurma gereği duyulmadığına dikkat çeker Arendt. Antik Yunan'ın politik evreninde *nomos*, eylem de dâhil olmak üzere bütün insani etkinlikleri sınırlandırmanın, aksi halde had safhada kaotik bir hâl alacak insani dünyaya bir nebze düzen ve istikrar sağlamanın bir aracıdır. Yasalar (*nomoi*) doğal olmaktan (*physis*) ziyade insan eseridir ve yasaların meşruiyeti daha yüksek bir yasayı, aşkın bir kaynağı gerektirmez. Benzer bir şekilde Roma'nın politik kavram dağarcığında *lex*, *nomos* kavramından tamamen farklı bir içerik taşımakla birlikte, politik alanı aşan bir meşruiyet zeminine ihtiyaç duymaz. Yasalar, meşruiyetini karşılıklı verilen sözlerden ve taahhütlerden alan, insanlararası ilişkileri düzenleyen bir anlaşma ve sözleşmeler bütünü, politik birliğin sağlanmasını mümkün kılan temel dayanak noktasıdır.[61] Tıpkı uluslararası sözleşmeleri olduğu gibi yasaları da meşru kılan, karşılıklı verilen sözler ve taahhütlerdir. Modern politik düşüncede Montesquieu ile birlikte yeniden hatırlanan bu meşruiyet anlayışı, yasaları politik bir müzakere ve etkileşim alanı olarak görür.

Amerikan Devrimi'nin önderleri ("kurucular") cumhuriyetin meşruiyetinin kamusal özgürlüğü tesis eden ve temel hakları garanti altına alan anayasadan, yani insani ilişkileri düzenleyen politik bir sözleşmeden kaynaklandığını kabul ederek Montesquieu'nün takipçisi olmuşlardır.[62] Jefferson'ın, *Bağımsızlık Bildirgesi*'nde temel hak ve özgürlükleri açıklarken sarf ettiği, "*Biz* şu gerçeklerin apaçık olduğunu kabul ediyoruz," sözünü hatırlatan Arendt, her ne kadar "kurucu atalar" eylemlerinin felsefi önemini yeterince kavrayamamış olsalar ve yer yer geleneğin mutlakçı diline başvursalar da Amerikan Devrimi ile birlikte temelcilikten (*foundationalism*) sıyrılan bir meşruiyet anlayışının tarih sahnesinde tecessüm ettiğini belirtir.[63] Politik dönüşümün ve devrimlerin hep bir mutlağa (halk egemenliği, milli devlet, tarih, kültür) meylederek kötürümleştiği Avrupa bağlamından farklı olarak Amerikan Devrimi, yerelden yukarıya doğru örgütlenme modeliyle; politik özgürlüğü tesis etmeye yönelik anayasalcılığıyla; çoğulluğu ve katılımı esas alan federatif cumhuriyetçilik anlayışıyla; örgütlü muhalefeti, kurucu gücü (*constituent power*) canlı tutan asıl kaynak olarak görüşüyle; bir nevi haklar manifestosu olan *Bağımsızlık Bildirgesi* ve özgürlükçü

---

[61] Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 186-188.

[62] Bu konuya ilişkin ayrıntılı ve yetkin bir tartışma için bkz. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 220-221.

[63] Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 192-194.

bir anayasa ile taçlandırılmış olmasıyla devrim tarihinde müstesna bir yere sahip bir *constitutio libertatis* deneyimidir.[64]

Arendt'in Amerikan Devrimi'ne ilişkin çözümlemesinden yola çıkarak onun temsilî demokrasiyi onayladığı sonucuna varmak büyük bir yanılgı olur.[65] Zira *Devrim Üzerine*'nin son bölümünde Arendt, temsilî demokrasinin yavaş yavaş perçinlenmesiyle, etkin yurttaşlık ve kamusal özgürlük deneyiminin oligarşik parti sistemi ve tüketim toplumunun ikili baskısı altında yok olmaya yüz tuttuğunu dile getirir. Ancak Arendt'in eleştirilerini Marcuse'nin, teknolojik rasyonalitenin ve "yeni kapitalizm"in ideolojik tamamlayıcısı olan iktidar ve denetim ağının beraberinde yepyeni bir totalitarizm türünü getirdiği iddiasıyla, dolayısıyla anayasal demokrasinin aldatıcı bir görünümden, bir yanlış bilinçten ibaret olduğuna yönelik savıyla karıştırmamak gerekir.[66] Sivil özgürlüklerin garanti altına alındığı bir anayasal demokrasi bütün zaaflarına rağmen önemli bir kazanımdır. Bu bakımdan temsilî demokrasiyi totalitarizm gibi gerek sivil hakları gerekse politik özgürlüğü külliyen tasfiye eden bir rejimle özdeşleştirmek, meseleye Arendt'in perspektifinden bakacak olursak, ciddi bir görme bozukluğuna işarettir.[67] Peki, öyleyse Arendt neden temsilî demokrasi konusunda bu denli eleştireldir? Ve daha önemlisi temsilî demokrasiye alternatif olabilecek, kamusal özgürlüğü ve tartışmacı cumhuriyetçiliği yaşatabilecek örgütlenme ve politik katılım biçimi ne olabilir?

Temsilî demokrasi ve onun en temel ayağı olan parti sistemi, geniş kesimlerin kamusal hayattan çekilerek yalnızca seçimden seçime politikaya iştirak etmesine neden olur. Üstüne üstlük mutlak ve bölünmez birlik fikrini mirasçısı olduğu milli devlet sisteminden devralan siyasi partilerin birçoğu, parti içi demokrasinin ve özgür tartışma atmosferinin rafa kaldırıldığı oligarşik ve otokratik bir yapıya sahiptir. Politikayı sınırlı bir kesim için bir nevi mesleki kariyere

---

[64] Fransız Devrimi ise Arendt için adeta Amerikan Devrimi'nin tam birantitezi gibidir: büyük ölçüde "sosyal soruna" kilitlenerek *constitutio libertatis* hedefinden uzaklaşmış, bölünmez bütünlüğün garantisi saydığı mutlak (ve milli) egemenlik fikriyle (ki milli devlet projesinin köşe taşıdır) sakatlanarak çoğulluğu bir tehdit olarak algılamış, anayasa yapma edimini katılımcı ve gücünü insanlardan alan bir politik etkinlik değil, uzmanlar tarafından kotarılan teknik bir süreç olarak görmüştür.

[65] Arendt'in temsilî demokrasiye yönelik sert eleştirilerini, onun modern demokrasinin kazanımlarını idrak edemeyen "ütopik" ve arkaik cumhuriyetçiliğinin işareti olarak gören yorumcular vardır. Örneğin bkz. George Kateb, "The Questionable Influence of Arendt (and Strauss)", *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes ve Elisabeth Glaser-Schmidt (der.), New York: Cambridge University Press, 1995, s. 29-43.

[66] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, 1964.

[67] Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 232-233.

dönüştüren parti sisteminin en bariz kusuru, yurttaşları politikaya doğrudan katılmaya teşvik etmemesi, hattâ katılımı önleyici bir fren vazifesi görmesidir. "Bugün demokrasi olarak adlandırdığımız," der Arendt, "azlığın, sözüm ona çokluğun çıkarları doğrultusunda hüküm sürdüğü bir yönetim biçimidir." Ve ekler: temsilî demokrasinin neredeyse oligarşik bir eğilim göstermesinin nedeni, "kamusal özgürlüğün belirli bir kesimin ayrıcalığı hâline gelmiş olmasıdır."[68] Seçmenlerin, muhtelif baskı grupları ve lobicilik faaliyetleri aracılığıyla, temsilcileri kendi çıkarları ve sosyoekonomik ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmeye zorladığı yadsınamaz. Fakat kapitalizmin muhtelif basınçlarıyla giderek güçlenen bu eğilim, politikanın, ihtiyaçların ve özel çıkarların ablukası altına girmesini, kamusal hayatın (Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki sivil toplum çözümlemesinde belirttiği gibi) bir "ihtiyaçlar sistemi"ne dönüşmesini, "sosyal"in politik olanı massetmesini ve ortak dünyanın anlam ve önemini yitirerek bir mübadele pazarına evrilmesini beraberinde getirir. Kamusal alanın, ihtiyaçların ve özel çıkarların gölgesinde kalarak tutulması, politik hayatın "yönetim" meselesine indirgenip teknokratlara ve uzmanlara havale edilmesiyle, yurttaşların çalışmak ve tüketmekle geçen bir "özel hayat"la yetinmesiyle ve kamusal yurttaşın *animal laborans*'a dönüşmesiyle başlar. Elbette anayasal demokrasilerde kamusal özgürlüğün parladığı, yurttaşların kendi özel çıkarlarının korunmasıyla yetinmeyerek politik hayata iştirak ettiği anlar da söz konusudur. Vietnam Savaşı protestoları, öğrenci hareketi, sivil haklar hareketi, düşünce ve ifade özgürlüğünün devlet güvenliği gerekçesiyle sınırlandırılmasını protesto eden yurttaş inisiyatifleri Amerika'da kamusal özgürlüğün parladığı anlardır. Fakat Arendt, yurttaşları politik hayata daha sağlam bağlarla tutturacak olan örgütlülük biçiminden ve katılımcı müesseselerden yoksun kalındığı müddetçe, kamusal özgürlüğün, kapitalist tüketim toplumunun sosyoekonomik basıncı karşısında yaşamasının neredeyse imkânsız olduğunu belirtir. Kurucu gücün (*constituent power*) asıl kaynağı olan kamusal özgürlüğün yaşamasına ve temsilî demokrasinin açmazlarının aşılmasına olanak sağlayacak olan örgütlenme biçimi "konsey sistemi"dir. Fransız Devrimi'nde, Jefferson ile birlikte Amerikan Devrimi'nde, Paris Komünü'nde, Sovyetler konseyiyle Rus Devrimi'nde, I. Dünya Savaşı sonrasında Almanya ve Avusturya'da alevlenen devrimlerde adeta bir kıvılcım gibi bir parıldayıp bir sönen, sonra küllerinden yeniden doğup tarih sahnesinde gene belirmesine rağmen milli devlet ve parti sistemi karşısında tekrar tekrar yenilgiye uğrayan bu örgütlenme biçimini, devrimci ve cumhuriyetçi geleneğin "kayıp hazinesi" diyerek selâmlar Arendt.[69]

---

[68] Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 268.

[69] Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 262. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, "Thoughts on Politics and Revolution", *Crises of the Republic*, s. 231. Arendt ile yapılan bu mülâkatın

Arendt'in kamusal alan ve tartışmacı cumhuriyetçilik kavrayışını tamamlayan bir örgütlenme modeli olan konsey sistemi, her yurttaşa yerel düzeyden başlayarak politikaya katılım olanağı sunan bir "devrimci-cumhuriyetçi" müessesedir. Konsey sistemi, iktidarı federe birimlere, birbirini dengeleyebilecekleri ve denetleyebilecekleri bir biçimde yatay olarak yaymasından ötürü tam mânâsıyla etkin yurttaşlık modelini hayata geçirir. Politika felsefesi tarafından ihmal edilmiş bu politik fenomenin, bu katılımcı örgütlenme modelinin mazisi epey eskidir. Fransız Devrimi'nin hemen ardından ortaya çıkan belediye meclisleri ve kamusal alanın etkin bir parçası olan bağımsız kulüp ve topluluklar, konsey deneyiminin ilk örnekleridir.[70] Bu meclisler ve dernekler yerel düzeyde etkin yurttaşlığı teşvik etmenin yanı sıra ulusal meclise gönderdiği delegelerle yereli ulusala bağlayan bir köprü vazifesi de görmüştür. Benzer bir şekilde Amerikan Devrimi'nin filizlenmesinde hayati bir rol oynayan yerel meclis sistemi, her yurttaşa kendi yaşadığı bölgede tartışma, müzakere ve karar alma sürecine katılım imkânı sunmuş, ortak bir kamusal ruhun yaratılmasına katkıda bulunmuş, yerel düzeyden başlayarak federatif ve çoğulcu bir tartışma kültürünün tesis edilmesini mümkün kılmıştır. Arendt, Jefferson'ın, tartışmaya ve katılıma dayalı olarak kamusal özgürlüğü yaşatacak olan bu yerel meclis sistemine yeni cumhuriyetin politik ve anayasal yapısında yer açmak için harcadığı bütün çabaya, bir tür federatif konsey sisteminin benimsenmemesi durumunda devrimci ve katılımcı ruhun kaybedileceğine yönelik uyarısına rağmen, yeni kurulan cumhuriyetin çok daha azıyla yetindiğini, yani devletin gücünün sınırlandırılması, özel çıkarların ve sivil hakların korunması hedefine odaklandığını belirtir. Temsilî demokrasi, kamusal özgürlüğe ve tartışmacı cumhuriyete galebe çalmıştır.

20. yüzyılda ilk olarak Rusya'da, daha sonra Almanya ve Avusturya'da ve son olarak 1956 sonbaharında "Macar Devrimi"nde karşımıza çıkan konseyler, profesyonel devrimcilerin değil, sıradan yurttaşların oluşturduğu, devletten ve mevcut siyasi partilerden bağımsız kamusal örgütlülük biçimini alır. Başlangıçta çok daha küçük çaplı gruplar –mahalle konseyleri, meslek konseyleri, fabrika ve işçi konseyleri gibi– olarak örgütlenen konseyler, anayasal düzenin ve politik hayatın vazgeçilmez bir unsuru olma talebini dile getirmiştir. Arendt, "aşağıdan başlayan, yukarı doğru uzanan ve bir parlamentoda son bulan tamamen farklı bir örgütlenme ilkesini" haiz bu modeli, yurttaşları edilgenleştiren temsilî demokrasinin açmazlarına "tek alternatif" olarak sunacak kadar önemser. Arendt'in katılım ve kamusallığa yaptığı güçlü vurgu, akla bir yandan

---

Türkçe çevirisi için bkz. Hannah Arendt, "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", çev. Devrim Sezer ve Ünsal Doğan Başkır, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, Haziran 2009, sayı 4, s. 87-109.

[70] Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 239.

1960'lardan itibaren yeniden canlanan cumhuriyetçilik ve katılımcı demokrasi ekolünü, diğer yandan da Habermas'ın (kısmen Arendt'ten esinlenerek yeniden yapılandırdığı) kamusal alan ve tartışmacı demokrasi kavrayışını getirir:

> Konseyler şunu dile getirir: biz katılmak istiyoruz; tartışmak istiyoruz; sesimizin kamusal alanda duyulmasını istiyoruz ve yaşadığımız ülkenin politik kaderini belirleme imkânına sahip olmak istiyoruz. Bütün bir ülke bir araya gelebilmemiz ve kaderimizi belirleyebilmemiz için çok büyük olduğundan, bazı kamusal mekânlara ihtiyaç duyuyoruz. Oylarımızı kullandığımız sandık şüphesiz çok küçük; orada sadece bir kişiye yer var. Siyasi partiler de pek yetersiz; onların gözünde çoğumuz, manipülasyon yoluyla idare edilecek seçmenlerden başka bir şey değiliz. Fakat eğer onumuz masanın etrafına oturur ve içimizden her biri kendi kanaatlerini dile getirir ve diğerlerinin kanaatlerini dinlerse, işte o zaman kanaat alışverişi vasıtasıyla rasyonel bir kanaat oluşum süreci gerçekleşebilir. Böylelikle, hangimizin bir üst konseyde kendi perspektifimizi en iyi ifade edebileceği ortaya çıkacaktır; ki bir üst konsey, bizim bakış açımızın, başkalarının görüşlerinin etkisiyle, daha da açıklık kazandığı, gözden geçirildiği veya yanlışlandığı yer olacaktır.[71]

Politik Etik: Kanaat Temelli Rasyonalite ve Genişlemiş Zihniyet

Çoğulluk ve tartışmaya dayalı kamusal alan ve cumhuriyetçilik kavrayışının Arendt'in perspektifine gizil bir normatif yön kattığına hiç şüphe yok. Ancak Arendt'in, normatif gerekçelendirmeyi amaçlayan politika felsefesinin beraberinde hep metafizik ve temelci bir boyutu getireceği, politikaya zaman ve deneyim ötesi mutlak standartlar dayatacağı endişesinden kurtulamadığını daha önce vurgulamıştık.[72] Bu endişenin onu ahlâk ve politika arasındaki ilişkiyi irdelemekten, politikanın normatif temellerini tartışmaktan alıkoyduğunu, deyim yerindeyse, onun politika kavrayışını havada asılı bıraktığını söylemek de mümkün.[73] Bununla birlikte Arendt'in eserinde bu endişenin kısmen yumuşadığı

---

[71] Hannah Arendt, "Thoughts on Revolution and Politics", s. 232-233.

[72] Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, New York: Cambridge University Press, 2004, s. 59; Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, s. 95, 116.

[73] Arendt'in normatif gerekçelendirmeden ve politikanın ahlâki temelleri üzerine düşünmekten ısrarla kaçınması, literatürde önemli (ve sonuçlandırılamayan) bir tartışma konusudur. Örneğin Benhabib, Arendt'in son tahlilde radikal bir temelcilik karşıtı perspektife sahip olmadığını; çünkü *İnsanlık Durumu*'nda ortaya konan çerçevenin antropolojik bir evrenselcilik içerdiğini, bunun da normatif temellendirme yönünde atılmış bir adım olduğunu vurgular. Bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Han-*

anlar da var. Bilhassa 1960'lardan itibaren kaleme aldığı bazı makaleleri ve 1970'lerin başında yargı gücünü tartışmak amacıyla verdiği "Kant Dersleri", bu yumuşamanın kendini hissettirdiği yerlerdir. Söz konusu metinlerde, pek fazla ayrıntılandırmadığı ve olgunlaştırmadan bıraktığı; ama *İnsanlık Durumu* ve *Devrim Üzerine*'de ortaya konan çoğulluğa ve tartışmaya dayalı kamusal alan ve cumhuriyetçilik anlayışının bir uzantısı olarak okunabilecek, dahası kendi politika teorisindeki normatif boşluğu bir parça da olsa dolduran bir "kanaat temelli politik rasyonalite" kavrayışıyla karşılaşıyoruz. Her ne kadar Arendt kendi politika teorisini normatif bir zeminde temellendirmekten imtina etmiş olsa da çoğulluk fikrine dayalı bu *doksa* temelli rasyonalite kavrayışı, Arendtçi bir "politik etik" için pekâlâ bir ilham kaynağı, bir başlangıç noktası olabilir.[74]

Kamusal alanın çoğul ve göreli kanaatler alanı olduğunu, bu yüzden geçerliliği sorgulanamaz mutlak hakikat fikrinin kamusal hayatın ruhuna aykırı ve esas itibarıyla politika karşıtı bir tutumun yansıması olduğunu söylemiştik. Politikanın bakış açısından her türlü mutlak hakikat fikri, "ileri sürdüğü geçerlilik iddiası bakımından kanaatin karşıtıdır": "Hakikat kendi içinde 'zorlayıcı' bir unsur barındırır" ve ikna yoluyla değişmesi söz konusu değildir; çünkü hakikat iddiası taşıyan (rasyonel veya olgusal) önermelerin "içeriği ikna edici değil, zorlayıcı mahiyettedir" ve "tartışmaya meydan vermeyen" "monolojik" bir yapıya sahiptir.[75] Hakikat fikrinin politik açıdan "despotik bir karakteri" olması bu yüzdendir. Oysa "hakikatten kanaatlere kayma, tekil haldeki insandan çoğul haldeki insanlara kayma anlamına gelir."[76] Bir çoğulluğun oluşturduğu kamusal alanda söz konusu olan hakikat arayışı değil, daha ziyade "müşterek dünya üzerine makul bir görüş alışverişiyle bu müşterek dünyada hangi tür eylem tarzında bulunulacağı, hangi tür şeylere yer verileceği" gibi hususlar, bir başka deyişle "yargı ile karardır."[77] Kanaatler tartışma ve müzakere esnasında oluşur. Bu yüzden kanaatlerin oluşma süreci "diyalojik" veya "iletişimsel"dir. Ancak kanaatlerin böyle bir etkileşim süreci içinde oluşması, kamusal alanda her zaman kusursuz bir uzlaşmaya varıldığı anlamına gelmez. Bilakis tartışma ve mü-

---

nah Arendt, s. 195. Aynı hususa dikkat çeken bir başka yorum için bkz. Ronald Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue", s. 105118.

[74] Nitekim Benhabib bu yönde bir adım atarak Arendt'in yarım kalan yargı teorisinden (Aristoteles ve Kant'ı buluşturan) bir normatif perspektif çıkarılabileceğini öne sürer: Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics,* Cambridge: Polity Press, 1992, s. 121-144.

[75] Hannah Arendt, *Between Past and Future,* s. 239-240 [s. 287-288].

[76] A.g.e., s. 235 [s. 282].

[77] A.g.e., s. 223 [s. 265].

zakere süreci "agonistik" bir boyutu da içinde barındırır; çünkü farklı kanaatlere sahip insanların aynı dünyada karşılaşması, çoğunlukla anlaşamama, antagonizma veya çekişme ihtimalini de beraberinde getirir. Kanaat (*doksa*) kavramının etimolojik kökenine dikkat çeken Arendt, sözcüğün Yunanca *dokei moi*-den geldiğini vurgular: "bana öyle geliyor ki." Arendt, yurttaşlararası etkileşimde şiddetin değil, iknaya dayalı tartışmanın ve görüş alışverişinin egemenliğini kabul eden Yunanlıların, inandırıcı ve ikna edici konuşmaya *peitein* adını verdiklerini, bunu da kamusal hayata kendine özgü hususiyetini kazandıran politik bir tartışma biçimi saydıklarını hatırlatır.[78] Kamusal alana çıktığı andan itibaren bütün görüşler bambaşka şekillerde yorumlanabilir, hiçbir kanaat veya yargı hükmü tek bir anlam taşımaz; çünkü insanlar müşterek dünyada muhtelif şekillerde konumlanmışlardır ve ortak meseleleri farklı açılardan görüp tartışmaya açabilirler. Ancak bu, kanaatlerin salt öznel ve keyfî yargıların ifadesi olduğu, göreli kanaatlerden ortak bir yargıya varılamayacağı veya insanların birbirleriyle rasyonel bir iletişime giremeyecekleri anlamına gelmez. Kanaatler ve görünümler alanı olan kamusal hayatta mutlak bir nesnellik ve mutlak görelilik aynı madalyonun iki yüzü gibidir. "Kanaat ve yargı," der Arendt, "hiç şüphesiz aklın yetileri arasında yer alır." Fakat "politik bakımdan büyük önem taşıyan bu rasyonel yetiler politik ve felsefi düşünce geleneği tarafından neredeyse tamamen ihmal edilmiştir."[79] İnsanlar, kamusal alandaki görüş oluşumu ve alışverişi vasıtasıyla mutlak değil, daha ziyade öznelerarası geçerlilik taşıyan yargılara ulaşabilir ve ancak böyle bir tartışma ve ikna süreci esnasında ortak meseleleri başka açılardan görerek değerlendirmeyi başarabilirler; başka bir deyişle, başkalarının kanaatlerindeki haklılık payının farkına varabilirler.[80] Arendt'in "temsilî düşünme" ve "genişlemiş zihniyet" olarak adlandırdığı bu kanaat temelli politik rasyonalite biçimini açıklarken başvurduğu en temel felsefi dayanak noktası, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* başlıklı üçüncü *Kritik*'idir.

Arendt'in "insanın zihinsel yetileri arasında en politik olanı" saydığı *yargılamayı* ele alırken, Kant'ın doğrudan ahlâk ve politika felsefesine değil de estetik

---

[78] A.g.e., s. 222, 237 [s. 264, 285].

[79] Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 229.

[80] Arendt 1954 yılında yazdığı, ama ancak ölümünden sonra yayımlanan "Felsefe ve Politika" başlıklı makalesinde, Sokrates'in diyalektiğinin amacının da hakikat ve kanaat arasında bir karşıtlık kurarak kanaatler ve görünümler dünyasını itibarsızlaştırmak olmadığını; bilakis dünyanın farklı kişilere nasıl göründüğünü tartışmaya açarak, insanların kanaatlerindeki hakikat payını gün ışığına çıkarmak olduğunu belirtir. Arendt'e göre Platon'un *Theaitetos*'ta, Sokrates'in felsefi etkinliğini tanımlamak için kullandığı "ebelik sanatı"nın esas anlamı budur. Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research*, cilt 57, no 1, 1990, s. 73-103. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, "Socrates", *The Promise of Politics*, s. 14-15.

üzerine yazdığı üçüncü *Kritik*'e dönmesi ilk bakışta bir hayli yadırgatıcı görünebilir. Ancak Arendt, üçüncü *Kritik*'in, Kant'ın mevcut ahlâk ve politika felsefesinden ayrılan, hattâ Kant'ın kendisinin bile farkında olmadığı örtük bir politika felsefesini içerdiğini öne sürer. Arendt her zaman olduğu gibi burada da bir filozofu kendi amaçları doğrultusunda yorumlamayı seçtiği, kıyıda kalmış kavramlardan ve geliştirilmeden bırakılmış argümanlardan kendi politika teorisini oluşturmayı tercih ettiği için, bu yorumun Kant'a sadık kalıp kalmadığını tartışmak mânâsız olur.[81] Asıl yanıtlanması gereken soru, Kant'ı yorumlarken Arendt'in ne yapmaya çalıştığı ve neyi büyüteç altına aldığıdır.

Kant, mevcut ahlâk ve politika felsefesinde fenomenal dünyadaki kanaatlerin çoğulluğunu değil, pratik akıl tarafından varsayılan numenal dünyaya atıfla temellendirilmiş ahlâk yasasını merkeze alan bir tutum benimser. Ancak sorun şu ki Kant'ın pratik felsefesine esas rengini veren ahlâk yasası, "monolojik" ve irade temelli bir evrenselcilik üzerine kuruludur.[82] Kant'ın buradaki temel hareket noktası, kamusal eylem ve kamusal özgürlükten ziyade irade, ahlâki otonomi ve özgür seçim (ki her üçü de özgürlüğün kaynağının kişinin "kendini belirleme" gücü olduğunu varsayar) kavramlarıdır. Bu nedenle Kant, politikayı ahlâkın bir uzantısı olmaya indirgeyen, bireyci bir politika tahayyülünü öne çıkaran bir filozoftur. Oysa üçüncü *Kritik*'te Kant'ın bakışı, görünümler ve çoğul kanaatler alanı olan kamusal hayata, fenomenal dünyadaki görünümleri yargılayarak kendi kanaatlerini oluşturan ve paylaşan fenomenal insanlara, fenomenal dünyada geçerli olan diyalojik ve kanaat temelli rasyonaliteye çevrilir. İşte Arendt bu yüzden kaleme alınmamış; ama gün ışığına çıkarılmayı bekleyen bir başka politika felsefesinin nüvesinin üçüncü *Kritik*'te yer aldığı kanısındadır. Arendt, gerek yarım kalan "Kant Dersleri"nde gerekse *Geçmiş ve Gelecek Arasında*'da yer alan "Kültürdeki Kriz" ve "Hakikat ve Politika" başlıklı makalelerinde, "politik bir varlık olarak insanın en temel yetilerinden biri olan" ve "politik kanaatlerimizle ortak bir niteliğe sahip olan" yargı gücümüzü mercek altına alarak, politik etkileşime "temel" teşkil eden bir rasyonalite ve "diyalojik bir politik etik" ortaya koymayı hedefler. Adeta temelci olmayan bir normatif

---

[81] Ronald Beiner'ın da belirttiği gibi, Arendt'in üçüncü *Kritik*'ten hareketle geliştirdiği yargı teorisi Kant'ın değil, Arendt'in politika felsefesini anlamak için bir kılavuz olabilir. Zira Kant'ın pratik felsefesi için (ahlâk ve politika teorisi) bakılması gereken metinler, ikinci *Kritik* ve *Grundlegung*'un yanı sıra politika üzerine yazıları ve *Rechtslehre*'dir. Bkz. Ronald Beiner, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", *Philosophy in a Time of Lose Spirit: Essays on Contemporary Theory*, s. 184-194.

[82] Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, s. 27.

temel, kamusal alanın ve politikanın kendine özgü yapısı içinden türetilebilecek bir etik perspektif peşindedir.[83]

Arendt'in çözümlemesinin varacağı sonucu daha iyi anlamak için bu noktada Kant'ın yargı teorisine kısaca değinmemiz gerekir. Kant'a göre yargıda bulunurken fenomenal dünyadaki tikel nesneleri evrensel bir kural, ilke veya yasayla ilişkilendirerek anlamaya çalışırız. Bu nedenle yargılama, bir nesnenin veya görünümün belli bir kurala uyup uymadığını belirleme yetisidir. Bir nesneyi var olan bir evrenselin altına yerleştirerek değerlendiriyorsak, söz konusu olan belirleyici yargıdır. Ancak bir görünümü veya nesneyi altına yerleştireceğimiz bir evrensel yoksa, bir başka deyişle yargılama esnasında tikelden evrensele ulaşmaya çalışıyorsak, söz konusu olan düşünümsel yargıdır. Kant'ın, estetik beğeni başlığı altında irdelediği bu ikinci yargı türü, kişinin yalnızca kendi bireysel kanaatlerine yaslanarak değil, aynı zamanda "ortak duyu"ya (*sensus communis/common sense*) atıfla yargıda bulunabilmesine bağlıdır. Hâlihazırda bir evrensel kural olmadığından, yargılarımız başkalarının desteğini alabildiği ölçüde geçerlilik (ve bir nevi evrensellik) kazanır.[84] Burada Arendt'in kamusal alan ve cumhuriyetçilik kavrayışına ışık tutan, iletişime dayalı ama çekişmeyi ve çoğulluğu dışlamayan, dahası kanaatlerin göreliliğinden sınırlı (iletişime dayalı) bir evrenselliğe geçişi mümkün kılan bir akıl yürütme biçimi ile karşılarız. Arendt, bir yandan yargılarımızın ifadesi olan kanaatlerimizin hemen her zaman tartışmaya açık olduğunu ve çekişme konusu olabileceğini öne sürer; fakat diğer yandan yargımızın gücünün başkalarıyla potansiyel bir anlaşmaya dayandığını bize hatırlatmayı da ihmal etmez: "Yargıda bulunan kişinin tek yapabileceği, sonunda kendisiyle anlaşacakları umuduyla, 'başkalarının rızasını kazanmaya çalışmaktır.'"[85] Yargıda bulunurken kendimizi daima, sonunda şu veya bu şekilde anlaşmaya varmayı umduğumuz başkalarıyla varsayımsal bir iletişim içinde buluruz: "Yargı, kendine özgü geçerliliğini bu potansiyel anlaşmadan alır." Kanaatimizin kendi özgüllüğünden sıyrılıp belli bir genelliğe ulaşması, bir başka deyişle başkalarının rızasını alarak geçerlilik kazanması, kişinin kendini başkalarının yerine koyarak düşünebilmesinden, meselelere daha geniş bir ufkun içinden bakarak yaklaşabilmesinden geçer. Arendt, Kant'ı izleyerek, başkalarının kanaatlerini dikkate alarak düşünebilme becerisine "temsilî düşünme" veya "genişlemiş zihniyet" der.[86] Fakat Kant'tan farklı olarak bu akıl yürütme biçiminin estetik alanla sınırlandırılamayacağını,

---

[83] Jeffrey C. Isaac, *Arendt, Camus and Modern Rebellion,* New Haven: Yale University Press, 1992, s. 105-117. Ayrıca bkz. Dana Villa, *Politics, Philosophy, Tenor,* s. 116.

[84] Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Ronald Beiner (yay. haz.), Chicago: The University of Chicago Press, 1982, s. 70-73.

[85] Hannah Arendt, *Between Past and Future,* s. 222 [s. 264].

[86] Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy,* s. 74.

kişinin kendini başkasının yerine koyarak konuşma, eyleme ve yargılama kabiliyetinin ahlâki ve politik bir önem taşıdığını; hattâ genişlemiş zihniyetin bizatihi kendisinin politik düşünmenin nişanesi olduğunu belirtir:

> Politik düşünme temsilidir. Belli bir meseleye farklı bakış açılarından bakarak; o sırada orada bulunmayan kimselerin bakış açılarını kafamda canlandırarak bir görüş oluştururum; yani onları temsil ederim. Bu temsil süreci, başka bir yerde duran, dolayısıyla dünyaya farklı bir açıdan bakan kimselerin kanaatlerinin körü körüne benimsenmesi anlamına gelmez; bu ne bir empati, yani başka biri olmak ya da başka biri gibi hissetmek sorunudur, ne de kafa sayısını toplayıp çoğunluğa katılmak. Burada söz konusu olan şudur: kendi kimliğimi yitirmeden bilfiil bulunmadığım bir konuma kendimi koyarak var olmak ve düşünmek. Bir meseleyi zihnimde tartarken ne kadar çok insanın bakış açısını kafamda canlandırır ve şayet onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsilî düşünce yetim de o kadar güçlenecek, nihai vargılarımın, yani kanaatimin geçerliliği de o denli artacaktır. [İnsanların yargıda bulunmasını mümkün kılan 'genişlemiş zihniyet'te söz konusu olan bu yetidir (...)]. Bu kanaat oluşum süreci, kişinin düşünürken ve zihnini kullanırken kendisini onların yerine koyduğu kişiler tarafından belirlenir; imgelemin bu biçimde kullanılabilmesinin yegâne koşulu ilgiden arınmış olmaktır, yani kendi özel çıkarlarından/ilgilerinden kurtulmuş olmak (...). Bir yargının olduğu kadar bir kanaatin kalibresi de tarafsızlık derecesine bağlıdır.[87]

Arendt, temsilî düşünme yetisinin kamusal alana özgü politik bir akıl yürütme biçimi olduğunu vurgulayarak, Platon'dan itibaren politika felsefesi kanonunun bir tür yanılsama ve yanlış bilinç alanı diyerek bir kenara attığı çoğul kanaatler dünyasına saygınlığını geri vermeyi hedefler. Politikanın mayasını oluşturan kanaatler, evrensellikle hiçbir rabıtası olmayan irrasyonel görünümler değildir. Temsilî düşünme becerisi insanlararası/diyalojik, dünyevi ve rızaya dayalı bir evrenselliğe yükselmemizi mümkün kılan, bu yönüyle yadsınamaz bir ahlâki yönelime sahip rasyonel bir yetidir. Bu bakımdan Arendt'in kanaate itibarını geri verme çabası tartışma ve çoğulluğa dayalı, kamusal alandaki kolektif tartışma sürecine katılımın; yani etkin yurttaşlığın içkin değerini vurgulayan bir politika kavrayışının savunusudur.

---

[87] Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 241-242 [s. 290-291].

Sonuç

Tartışmamızın temel hareket noktası Arendt'in politika teorisinin merkezî kavramının çoğulluk olduğu, bu kavramın onun kamusal alan, cumhuriyetçilik ve politik rasyonalite anlayışının tam kalbinde yer aldığıydı. Bu çözümlemenin ışığında Arendt'in perspektifinin çağdaş politika felsefesindeki yerine kısaca değinerek tartışmamızı sonlandıralım.

Arendt'in çağdaş politika felsefesine en önemli katkılarından biri, çoğulluk kavramını liberal geleneğin çizdiği ufkun dışına taşıyarak ele almasıdır. Liberal politika felsefesi, çoğulluğu "çoğulculuk" başlığı altına yerleştirir ve daha ziyade bireyci bir içerikle, çıkar, yaşam tarzı ve tercihlerin çeşitliliğine izafe ederek yorumlar. Oysa Arendt, sosyoekonomik çıkarların ve bireyciliğin kıskacındaki modern toplumda, etkin yurttaşlık bilincinin aşındığına ve insanların kamusal "dünyadan yabancılaştığına" dikkat çeker. Bu aşınma ve yabancılaşmanın beraberinde getirdiği anlam yitiminin ancak söz, eylem ve çoğulluk alanı olan kamusal dünyanın etkin bir üyesi olmakla aşılabileceğine ilişkin savı, Arendt'in politika teorisinin ayırıcı yanıdır. Bu bakımdan politik eylem diğer insani etkinliklerden herhangi biri olmanın çok ötesinde bir anlam taşır: kamusal dünyaya etkin yurttaş olarak katılmak adeta tam mânâsıyla insan olmanın, insanın kendini gerçekleştirmesinin ve ortak bir anlam dünyasının parçası olabilmesinin önkoşuludur. Hiç şüphesiz Arendt'in liberal geleneği okuma biçiminin bir hayli dar ve tek taraflı olduğu ileri sürülebilir; liberalizmin hak temelli bireyciliğinin, prosedürel anayasalcılığının ve sivil haklara dayalı yönetim anlayışının, çoğulluk vurgusu taşıyan bir politika kavrayışının güçlü bir ifadesi olduğu iddia edilebilir. Ancak Arendt'e göre sivil hakların belirlenmesi ve devletin sınırlandırılmasıyla yetinen liberal "negatif özgürlük" kavrayışı, dünyadan yabancılaşma ve anlam yitimine bir çare olmak bir yana, bu eğilimlerin daha da kuvvetlenmesinin müsebbibidir. Liberal politika teorisi, araçsal ve bireyci bir politika anlayışına yaslanması nedeniyle, bir yandan kamusal özgürlüğü ve eylemin *vita activa* içindeki müstesna konumunu ve varoluşsal içeriğini anlamaktan aciz kalmış; diğer yandan modern dünyanın problemlerine karşı büyük ölçüde körleşmiştir. Deyim yerindeyse, liberal politika anlayışı modernliğin "resmi ideolojisi"ne dönüşmüştür ve bu nedenle didiklenmesi gerekir. Totalitarizmin köklerinin dahi dünyadan yabancılaşmakta ve kamusal alanın aşınmasında aranması gerektiğini dile getiren Arendt, modernliğin sıkıntılarına ancak tartışmacı ve katılımcı, yani "pozitif özgürlüğe" dayalı bir politika kavrayışının çare olabileceğini bize hatırlatmak ister.

Pozitif özgürlük ve etkin yurttaşlığı öne çıkarması, eylemin anlam yaratan gücüne ve insani etkinlikler içindeki biricikliğine dikkat çekmesi, Arendt'i hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde cumhuriyetçilik ekolüne bağlar. Fakat *civic*

cumhuriyetçiliğin birlik ve törel konsensüsün gerekliliği konusundaki komüniteryan ısrarı, politikayı (milli) egemenlik ve yurttaşlığı (milli) aidiyet eksenine oturtma girişimi, çoğulluk karşıtı bir patoloji ve coşumcu bir aşırılıktır. Arendt'e göre modern cumhuriyetçiliğin şafağında, evrensel insan haklarına dayalı anayasalcılıkla milli egemenlik ve birlik fikrini telif etme girişiminin ilk cisimleşmiş hâli olan Fransız Devrimi dahi milli devlet anlayışının çelişkilerinden sıyrılamamıştır. Bu çelişkilerin ölümcül yüzünün ancak 20. yüzyılda devletin milli vasfının anayasalcılığı ezmesiyle, etnik azınlıkların vatansızlaştırılması ve ikinci sınıf insan konumuna indirgenmesiyle, muhtelif insan topluluklarının mülteci ve ölüm kamplarına gönderilmesi veya nüfus mübadelesi pazarlıklarına konu edilerek yerinden yurdundan edilmesiyle, deyim yerindeyse milli egemenlik ve birliğin politikayı ve çoğulluğu esir almasıyla su yüzüne çıktığını biliyoruz. Arendt'in yurttaşlık ve politik meşruiyet problemini milli egemenlik ve milli birlik fikirlerinden ayırarak anayasal yurttaşlık ve kamusal özgürlük eksenine yerleştirmesinin artalanında cumhuriyetçiliği milli devletin çelişkilerinden kurtararak yeniden yapılandırma arzusunun yattığını söyleyebiliriz.

Arendt'in çoğulluk vurgusunu, çokkültürcülüğün kültüre dayalı politik tahayyülü ile karıştırmak da büyük bir hata olur.[88] Kültürlerin biricikliğine ve özgüllüğüne romantik bir anlam yükleyen, kültürel kimlikleri kamusal alanın temel referansı hâline getiren, çoğulluğu kültürel çoğulculukla özdeşleştiren türde bir "kimlik politikası"nın Arendt'in perspektifinin epey uzağına düştüğünü belirtmemiz gerekir. Değerler, kimlikler ve çıkarlar değil; eşit ve etkin yurttaşlık temelinde bir araya gelen çoğulluğun meydana getirdiği müşterek dünyanın bizatihi kendisidir ortak referans noktası.[89] Arendt, müşterek hayatı düzenleyen yasalar ve kurumlar üzerine farklı ve birbiriyle çatışan görüşlere sahip insanların tartışarak ve kanaatleri temelinde örgütlenip eylemde bulunarak karar alma süreçlerine doğrudan katılabildiği (ve böylelikle insan eseri dünyaya, kamusal hayata sahip çıktığı) tartışmacı bir cumhuriyet modeli ve politika anlayışı ortaya koyar. Varlığını ve meşruiyetini karşılıklı verilen sözlere, tartışma ve çekişmeye, kamusal özgürlüğü yaşatan insan eseri yasalara ve kurumlara borçlu olan bir cumhuriyet, anayasal yurttaşlık zemininde buluşan insanlardan müteşekkil bir politik topluluktur. Bu bakımdan Arendt'in bizi özcü aidiyetlerin diliyle konuşmadan farklılık ve çoğulluk üzerine düşünmeye davet ettiğini söylemek de mümkün.

Arendt'in kanaat temelli çoğulluk ve rasyonalite anlayışı politika felsefesinde yeni bir kulvarın açılmasına öncülük etmiştir. Rasyonalizm ve temelcilik eleşti-

---

[88] Charles Taylor, "The Politics of Recogition", *Philosophical Arguments,* Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. 275-281.

[89] Dana Villa, *Public Freedom,* s. 352.

risi, ilk bakışta, akla Frankfurt Okulu'nun ve postmodernizmin rasyonalizm eleştirisini getirse de onun politika teorisini bu iki felsefi ekole yaklaştırarak okumak, bir hayli yanıltıcı olacaktır. Arendt (tıpkı erken dönem Frankfurt Okulu düşünürleri ve postmodern eleştirmenler gibi) ne emek ve iş etkinliklerinden türetilen araçsal aklın ne de saf akla (Kant), özsel bir insan doğasına (doğal hukuk ve sözleşme geleneği) veya ilerlemeci tarih anlatısına (Hegel ve Marx) dayandırılan rasyonalizmin politik alana özgü bir etik ve akıl kavrayışı için uygun bir zemin olabileceğini öne sürer. Gerek araçsal gerekse saf akla politik ve felsefi açıdan tatmin edici bir alternatif geliştiremeyen Frankfurt Okulu temsilcilerinden ve Nietzsche ile Heidegger'den ilhamla rasyonalizmin jeneolojik (soykütükçü) veya dekonstrüktif (yapısökümcü) eleştirisini kaleme alan postmodern düşünürlerden farklı olarak Arendt, kamusal alana özgü bir kanaat temelli rasyonalite anlayışı önererek, akla dayalı bir politik yetiye kendi politika teorisinde bir yer açabilmiştir. "Temsilî düşünme" ve "genişlemiş zihniyet" olarak adlandırdığı bu politik yeti, kamusal alandaki kanaat temelli çoğulluğu, insanın kendisini başka herkesin yerine koyarak düşünebilme kabiliyetini ve iletişimi esas alır. Çağdaş politika felsefesinde kamusal alan, tartışmacı ve/veya agonistik demokrasi ve iletişimsel akıl/eylem üzerine farklı teorik yaklaşımların, münakaşaların filizlenmesinde ve çeşitlenmesinde Arendt'in politika teorisinin derinlikli bir tesiri olduğunu bugün açıkça görebiliyoruz.

Hümanist ve evrensel bir politik tahayyülün ya modernizmin aşırılıklarıyla ilişkili bir tahakküm aracı olarak kullanılmaya müsait bir büyük anlatı olarak damgalandığı ya da naif ve romantik, miadı çoktan dolmuş bir burjuva ideolojisiyle, kendini sorgulamaktan aciz bir Batıcılıkla özdeşleştirildiği zamanlarda, iletişime dayalı bir politik etiğin, bir başka hümanizmin imkânı üzerine düşünmesi, Arendt'in politika felsefesinin bir başka ayırıcı yanıdır. Erken dönem makalelerinden birinde belirttiği gibi, "iletişim kavramında içkin (...) ve insanlık durumunun temel koşulu sayılabilecek bambaşka bir insaniyet kavramı vardır."[90] Dolayısıyla Arendt'in hümanizminin tam kalbinde sözün gücüne dayalı bir politika kavrayışı yer alır:

> Politik olmak (...) kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, söz ve ikna yoluyla alınması anlamına gelir (...). Yalnızca konuşmanın bir anlam ifade ettiği ve yurttaşların asıl ilgisinin birbirleriyle konuşmak olduğu bir yaşam tarzı.[91]

---

[90] Hannah Arendt, "What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review,* cilt XIII, no. 1, Kış 1946, s. 55-56.

[91] Hannah Arendt, *The Human Condition,* s. 26-27 [s. 44-45].

Kaynakça

Arendt, Hannah, "What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review.*, cilt XIII, no. 1, Kış 1946, s. 55-56.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism,* New York: Harcourt Brace, 1966, [1951].

Arendt, Hannah, *Men in Dark Times,* New York: Harcourt Brace & Company, 1968.

Arendt, Hannah, "Civil Disobedience", *Crises of the Republic,* New York: Harcourt Brace & Company, 1969, s. 49-102.

Arendt, Hannah, "Thoughts on Politics and Revolution", *Crises of the Republic,* New York: Harcourt Brace & Company, 1963, s. 199233.

Arendt, Hannah, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 1977 [1961].

Arendt, Hannah, *The Life of the Mind,* New York: Harcourt Brace & Company, 1978 [1971].

Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy;* Ronald Beiner (yay. haz.), Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Arendt, Hannah, *On Revolution,* New York: Penguin Books, 1990 [1963].

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu,* çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme,* çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Arendt, Hannah, *The Human Condition;* Chicago: The University of Chicago Press, 1998 [1958].

Arendt, Hannah, "A Reply to Eric Voegelin", *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism,* Jerome Kohn (yay. haz.), New York: Schocken Books, 2005 [1994], s. 401-408.

Arendt, Hannah, *The Promise of Politics,* Jerome Kohn (yay. haz.), New York: Schocken Books, 2005.

Arendt, Hannah, "Philosophy and Politics", *Social Research,* cilt 57, no 1, 1990, s. 73-103.

Arendt, Hannah, "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", çev. Devrim Sezer ve Ünsal Doğan Başkır, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi,* Haziran 2009, sayı 4, s. 87-109.

Beiner, Ronald, "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom", *Conceptions of Liberty in Political Philosophy,* Zbigniew Pelczynski ve John Gray (der.), Londra: Athlone Press, 1984, s. 349-375.

Beiner, Ronald, *Philosophy in a Time of Lost Spirit Essays on Contemporary Theory,* Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Benhabib, Seyla, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought" *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics,* Cambridge: Polity Press, 1992, s. 121-144.

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* California: Sage Publications, 1996.

Benhabib, Seyla, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens,* New York: Cambridge University Press, 2004.

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought,* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Habermas, Jürgen, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research,* cilt 44, sayı 1, 1977, s. 3-24.

Habermas, Jürgen, "Legitimation Problems in the Modern State", *Communication and the Evolution of Society,* çev. Thomas McCarthy, Oxford: Polity Press, 1984, s. 178-205.

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger ve Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1989.

Hinchman, Lewis P. ve Hinchman, Sandra K., "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism" *The Review of Politics,* cilt 46, sayı 2, Nisan 1984, s. 183-211.

Isaac, Jeffrey C., *Arendt, Camus and Modern Rebellion,* New Haven: Yale University Press, 1992, s. 105-117.

Kateb, George, "The Questionable Influence of Arendt (and Strauss)", *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II,* Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes ve Elisabeth Glaser-Schmidt (der.), New York: Cambridge University Press, 1995, s. 29-43.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory,* Indiana: University of Notre Dame Press, 1984 [1981].

Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man,* Boston: Beacon Press, 1964.

Rawls, John, *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques, *Emile or on Education,* çev. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Other Later Political Writings,* çev. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Sezer, Devrim, "Arendt'in Hümanizmi: 'Genişletilmiş Zihniyet' Olarak Kültür ve Politika", *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae In Honorem,* Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 307-325.

Sezer, Devrim, "Yurttaş-Filozof Olarak Habermas: Kantçı Projenin Eleştirel Gücü", *Toplum ve Bilim,* sayı 110, 2007, s. 47-48.

Smith, Verity, "Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism", *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics* Roger Berkowitz, Jeffrey Katz ve Thomas Keenan (der.), New York: Fordham University Press, 2010, s. 105-114.

Taylor, Charles, "The Politics of Recogition", *Philosophical Arguments,* Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. 275-281.

Villa, Dana, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt,* Princeton: Princeton University Press, 1999.

Villa, Dana, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political,* Princeton: Princeton University Press, 1995.

Villa, Dana, *Public Freedom,* Princeton: Princeton University Press, 2008.

Wellmer, Albrecht, "Hannah Arendt on Revolution", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt,* Dana Villa (der.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 220-241

ALBERT CAMUS

Feysel Taşçıer

I

> Demokles hiçbir zaman kılıç altında dans ettiği kadar güzel dans etmemiştir.[1]

Albert Camus, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinin başında gelir. Camus, bu yüzyılda yaşanan şiddet ve kaos ortamının da etkisiyle baş gösteren sorunları varoluşçu felsefe ile anlamaya/açıklamaya çalışmıştır. Cezayir asıllı Fransız düşünürün Jean-Paul Sartre ile birlikte başını çektiği varoluşçuluk felsefesi, hem bu döneme özgü kimi durumları hem de insana dair pek çok sorunu anlamamızda önemli bir yere sahiptir.

Her ne kadar Camus sonradan varoluşçu olmadığını söylemiş olsa da, eserlerinde ortaya koyduğu sorunlar/konular varoluşçu felsefenin üzerinde durduğu önemli durumların çözümlemelerini sunmaktadır. *Başkaldıran İnsan, Sisifos Söyleni, Yabancı, Doğrular* ve *Veba* gibi eserlerinde Camus bu çözümlemeleri yaparken insana dair kimi durumlara işaret eder.

Camus'nün felsefi ve edebi eserlerinde yapmış olduğu bu çözümlemelerde incelediği temel sorunlar, insan varoluşuna dair kimi temel problemlerin başlangıç noktasını oluşturur. Örneğin "absürd" kavramını *Yabancı* isimli eserinde, Meursault karakterinin, annesinin ölümüne karşı sergilediği tutumda ve

---

[1] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan,* çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yay., 2000, s. 98.

daha sonra yok yere –can sıkıntısından– işlediği cinayet üzerinden giderek anlatmaya çalışır. *Yabancı,* Camus'nün varoluşçu filozof ve edebiyatçılar arasındaki yerini almasını sağlayan en önemli eserlerinden biridir.

Bu eserinde Camus, insanın kendi yaşamına ve dünya ile kurduğu bağın absürdlüğüne dair çözümlemelerde bulunur. Ona göre yaşadığımız hayat, anlamlandıramadığımız olaylardan meydana gelen saçma bir hayattır. O, insan hayatını absürd bir süreç olarak kabul etmektedir. Hayata dair ilk bakışta görülen bu yaklaşım Camus'nün hayata dair genel yaklaşımın özünü değil, insanın gerçekliğini bize gösterir. Yaşamın en başında absürd bir durum olarak görülmesine karşın, Camus insanın karamsarlık ve umutsuzluk içinde kalmasına karşı çıkmaktadır.

Ölümle biten yaşamın absürdlüğüne karşın Camus, insanın dünyadaki kötülüklere ve olumsuzluklara karşı kayıtsız ve çaresiz kalmasından yana değildir. *Veba* isimli eserinde ortaya koyduğu betimlemeler de bunun en çarpıcı örneklerini oluşturmaktadır. Ona göre, insan hem kendine hem de içinde bulunduğu toplumun acılarına ve sorunlarına duyarsız kalmamalıdır. Böyle bir tutumla yaşamaya çalışan kişi dünyayı daha mutlu kılacak gerçek bir yaratıcılığın sahibi olacaktır. Mutluluğu yaratıcı bir farkındalıkla kurmaya çalışan böylesi bir kişi hem ölümün, yani absürd olanın bilincindedir hem de hayatın, yani anlamlı olanın bilincindedir.

Yabancı isimli eserinde Camus, Meursault'nun yaptıkları üzerinden incelediği absürd kavramını, mutlak bir uyumsuzluğun kendisi olarak analiz eder. Meursault'nun absürd hayatı ve takındığı tutumlar mantık dışı bir durumun akıldan hiçbir destek almadan nasıl yaşandığını gösterir bize.

Yabancı'da Meursault'nun işlediği cinayetle yaşamın absürdlüğüne dair ilginç bir analizde bulunur Camus. İşlemiş olduğu cinayetten ötürü Meursault, mahkemede hiçbir savunmada bulunmaz ve suçunu kabul eder. Ancak, mahkeme suçluyu işlediği cinayetten ziyade, annesinin cenazesindeki rahat ve umursamaz tavırları yüzünden yargılar. Eserin hemen başlarındaki ifadede bu umursamaz yaklaşımın boyutunu şu cümle adeta özetlemektedir: "Anam ölmüş bugün. Belki de dün, bilmiyorum."[2] Gene bir başka umursamaz tutumun göstergesi olarak mahkemede tanıklardan birisi, zanlının, annesinin tabutu başında büyük bir keyifle sütlü kahve içtiğini; bir başkası ise, annesinin ölümünden henüz kısa bir süre sonra sevgilisiyle güle oynaya sinemaya gittiğini anlatır. Toplumsal duruma aykırı davranmak, başka deyişle asosyal olmak, mahkeme tarafından suç olarak kabul görür ve romanın sonunda Meursault işlediği cinayetten ötürü değil de, dünyaya/hayata olan yabancılığından ötürü idam cezası

[2] Albert Camus, *Yabancı,* çev. Vedat Günyol, İstanbul: Can Yayınları, 2002, s. 11.

ile cezalandırılır. Mahkemenin suçlamasına sessiz bir kabul ile Meursault *Yabancı*'da şu itirafta bulunur: "İnsan her zaman az buçuk suçludur."[3]

Peki, Meursault, dünyanın absürdlüğünün bilincinde olan birisi midir? Romanın bazı yerlerindeki ayrıntılar, bize Meursault'nun bunun farkında olduğunu gösterir. Sözgelimi, sevgilisi kendisini sevip sevmediğini sorduğunda, açık bir şekilde sevmediğini; öyleyse kendisiyle evlenip evlenmeyeceğini sorduğunda ise, evlenmekle evlenmemek arasında bir fark bulunmadığını söyler. Bunun gibi, eserin daha başka yerlerinde de ifade edilen örnekler, Meursault'nun absürdün bilincinde olup bunu bütün benliğiyle yaşadığını göstermektedir.

Camus, *Yabancı*'da işlediği yaşamın absürdlüğü temasını diğer denemelerinde de analiz edip sorgular. Nitekim Camus'nün *Sisifos Söylemi* ve *Başkaldıran İnsan* isimli denemelerinde birtakım varoluşsal sorulara cevap aramaya çalışmasına karşın, *Veba* romanında vardığı nihai sonuç, insanın kendi türüne karşı biricik dayanak noktası olduğu yönündedir. Toplumsal bir varlık olarak insan içinde yaşadığı çevrenin sorunlarına duyarsız kalmak bir yana, daha aktif bir biçimde bu sorunlara çözümler geliştirmesi gereken bir varlık olarak kabul edilir.

Nitekim *Sisifos Söylemi*, mitolojik bir kahraman olan Sisifos'tan yola çıkarak, *Yabancı*'da işlenmiş olan yaşamın anlamsızlığına karşı takınılacak bir tavır ortaya koymaya çalışır. Deneme şu cümlelerle başlar: "Gerçekten önemli olan tek bir felsefe sorunu vardır, intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi sonra gelir."[4]

Camus, denemesine ismini verdiği Sisifos'un hayatını örnek alarak, sorduğu soruya cevap bulmak ister. Sisifos, işlediği bir suçtan dolayı tanrılar tarafından cezalandırılır. Cezası, büyük bir kaya parçasını bir dağın tepesine yuvarlayarak çıkarmaktır. Sisifos her seferinde kayayı dağın zirvesine çıkartır; ancak kaya daha sonra kendi ağırlığıyla tekrar aşağıya yuvarlanır ve kısır döngü böylece sürer gider. Kuşkusuz bu sonu gelmez eziyet, Sisifos için cezaların en büyüğüdür. Ancak Sisifos kaderine isyan etmez ve şunun farkına varır: yazgısı kendi elindedir. Böylelikle Sisifos yazgıyı bir insan işi hâline getirir, başka bir deyişle onu insanlar arasında sonuçlandırılacak bir işe dönüştürür. Sisifos'un tüm sessiz sevinci de işte buradadır: yazgısı kendisinindir.[5] O halde, insan, yaşamın absürdlüğü ve anlamsızlığına karşı intihar ederek, bu boşluktan kurtulabilir miydi? Camus'ye göre intihar etmek, 'absürd'den kaçıştan başka bir şey

---

[3] A.g.e., s. 26.

[4] Albert Camus, *Sisifos Söylemi*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yay., 2002, s. 15.

[5] A.g.e., s. 15.

olmayacaktı. Oysa absürd insan, bilinçli bir şekilde kaderini elinde tutup absürdün farkındalığı ile yaşayan insandır.

Camus, absürd felsefesini analiz etmeye çalışırken, *Sisifos Söylenı*'nde intiharı reddeder; ancak denemesinde intiharın yerine alternatif başka bir şey önermez. *Başkaldıran İnsan* adlı eserinde Camus, bu alternatifi başkaldırı olarak ortaya koymaya çalışır. *Başkaldıran İnsan*'da Camus, absürde karşı intiharı ve Tanrı'ya sığınmayı reddettikten sonra, başkaldırmayı son çare olarak sunar.

Başkaldıran İnsan denemesiyle Camus, 20. yüzyılda süregelen karanlık bir dönemde yaşanan büyük katliam ve kaosların hüküm sürüşünü, diktatörlerin emirlerinin sonucu hayatını kaybeden milyonlarca insanın trajedisini, tarihsel kökenlerine dek analiz eder.

Camus'ye göre, başkaldırı adı altında –dünyayı kurtarma vaadiyle– insanları dünyayı kurtarma misyonu içinde ölmeye ve öldürmeye sevk etmek, başkaldırının özüne aykırıdır. Camus bu denemesinde, insanın kendi kuracağı adil, özgür ve insan haklarına saygı duyan bir ideali anlatmaya ve açıklamaya çalışır.

Camus'nün bu ideali işlediği ve insanın toplumsal sorunlara duyarsız kalmaması gerektiğine yönelik bir durumu betimlediği bir diğer eseri ise *Veba* romanıdır. Bu eserinde Camus, normal hayatımızda karşımıza çıkan absürdü ironik bir benzetmeyle, veba hastalığı ile betimlemeye çalışır. Hikâye, Cezayir' in Oran kentinde geçer. Acımasız bir veba kenti kasıp kavurmakta, bulaştığı herkesin ölümüne yol açmaktadır. Oran kentinde hastalığın yaratmış olduğu tehdit salgın boyutuna varınca karantina ilân edilmiş ve kente giriş çıkışlar yasaklanmış, insanlar hastalığın yıkıp geçtiği kente adeta hapsolmuşlardır.

Kentte yaşanan karantina ve karşılaşılan sorun iki tür insanı karşımıza çıkarmıştır. Birinci olarak bu yaklaşım Camus'nün absürde karşı bakışını bize yansıtır. Kentin pederi, sokakta, orda burda insanlara devamlı olarak, vebanın işledikleri suçlardan ötürü kendilerine Tanrı tarafından gönderilmiş bir ceza olduğunu, insanların tek yapması gerekenin avuçlarını açıp günahlarını affetmesi için Tanrı'ya yalvarmak olduğunu söyler. Bu yaklaşım biçimi, Camus'nün reddettiği bir tavırdır. Ona göre bizi aşan bir kavrama, Tanrı'ya sığınmak, absürdün bilincindeki bir insanın yapacağı bir şey olamaz. Diğer taraftan pederin tavrından zıt bir tutumla hareket eden Dr. Rieux ve bir grup arkadaşı, her ne kadar yıkıcı olsa da vebayla savaşılması gerektiği düşüncesindedirler ve eninde sonunda vebayı kentten yok edecekleri inancını taşırlar.

Camus, *Başkaldıran İnsan*'da sözünü ettiği kişi modelini gerektiği zaman diğer insanlarla dayanışma içinde olan ve kendi yazgısının bilinciyle duruma çözüm üretebilen insan olarak ön plana çıkarır. Romanın sonunda, akıl ve bilimden güç alan ve buna inanmış olmakla vebayı yenen Rieux ve arkadaşları, toplumsal sorunlar karşısında insanın yaratıcı ve mücadeleci yönünün karşılığını vebayı kentten kovmakla elde etmişlerdir. Burada veba ile mücadelede daha

pasif ve sorunları kaderci bir anlayışla çözme umudunu taşıyanlara karşı akıl ve bilimden yana daha mücadeleci bir tutumun başarısı söz konusu edilir. Buna rağmen Rieux ve arkadaşları, vebanın geçici bir süreliğine ortadan kalktığının, günün birinde tekrar karşılarına çıkacağının bilincine sahiptirler. Bu, absürdün bilincidir aslında.

Camus'nün neredeyse bütün eserlerinde temel tema olarak ön plana çıkan absürd, hayat karşısında kişinin içinde olduğu hem sezgisel, melankolik ilişkiyi ortaya koyar hem de son derece nesnel ve mantıksal bir sürecin yansıması olarak gelişir. Camus'yü içinde bulunduğu dönemin şartlarına göre değerlendirmek gerekir. Camus 20. yüzyılda yaşananları hem bireysel bir psikolojiye indirgeyerek hem de toplumsal bir psikolojinin etkisi altında anlatmıştır.

Camus neredeyse bütün denemelerinde kişinin gerek kendiyle ilişkisinde gerekse toplumsal bir varlık olarak sosyal ilişkilerinde her zaman aktif ve mücadeleci bir farkındalıktan yana olmuştur. Siyasal çatışmaların hüküm sürdüğü bu yüzyılda Camus, bilinçli bir varoluşun özünü tasvir ederken farkındalığın getirmiş olduğu bu tutumdan ilham alıp hareket etmiştir. O, çevresinde olan bitenlere kayıtsız kalmamış bir düşünürdür. Örneğin Alman tankları Paris sokaklarını bombalarken, Camus bir yeraltı direniş örgütünün önde gelenlerinden biri olmuştur.

II

Camus'nün düşünsel gelişimini iki ayrı döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönemde, o absürd temasını merkeze alarak dünyanın ve hayatın anlamı/anlamsızlığı gibi konular üzerinde durmuştur. Buna karşın Camus, ikinci döneminde başkaldırı konusu ve buna bağlı olarak, dünyanın anlamsızlığına başkaldırmak, toplumsal değişimlere öncülük edip kötülüklere karşı daha iyi bir hayat kurmak için eylemde bulunmayı ön plana almıştır. Dünyanın ve hayatın absürdlüğüne karşılık eylem, bize boyun eğmemeyi, kötülüklere karşı çıkmayı sağlayarak, yaşama anlam katmaktadır.

"Anlam ve anlamsızlık –uyumsuzluk–", "yabancılaşma" ve "başkaldırı" gibi kavramları varoluşçu felsefesinin odağına yerleştiren Camus, tümüyle etik ve bir başka yönüyle de siyasi analizlerde bulunur. Kendi çağının sorunlarına varoluşçu felsefe ışığında çözümler arayan Camus, felsefe tarihindeki spekülatif sistemlerin hiçbirinin yaşanan sorunlara ve insan hayatındaki değerler için bugüne değin yeterli rehberliği sağlayamadığını da itiraf eder.

Camus'ye göre insan, tarih boyunca her zaman kendi değerleri ve kişisel idealleri için daima bir arayışın özlemiyle hareket etmiştir. Bu özlemin kökeninde mutlu olma isteği yer alır. Bununla hareket eden insan, dünyanın ve hayatın absürd taraflarını görüp mutluluk isteği içinde hayata tutunmaya çalışır.

Ona göre, geçmiş çağlarda benimsenmiş olan ahlâki tutumlar ve insanın mutluluk özlemi peşindeki etik idealleri, insani değerlerle gerçekliğin doğası arasında belli bir uygunluk olduğu inancına dayanıyordu. Buna göre, ahlâki ayrımları geçerli kılan dış destekler geçmişte kimi teleolojik ve teolojik dünya görüşleri, özellikle de mistik/metafizik öğeler tarafından yerine getirilmekteydi.

Modern döneme gelindiğinde, bu öğelerin geçmişteki etkisi zayıflamıştır. Daha laik ve daha pozitivist bir anlayışın egemen olduğu bu yüzyılda ilerlemeye ve akla dayalı bir üstünlüğe olan inanç, dinsel olanın yerine geçti. İlerlemeci tarih felsefelerinin ön plana çıktığı böylesi bir ortamın büyük iki teorisyeni olarak Hegel ve Marx başı çekmekteydi. Ne var ki Camus, Hegel ile Marx'ın tarihsel gelişme inancına yönelik tarihsel öğretilerinin iflas ettiğini söyler. Böylelikle ilerlemeci tarih anlayışlarının iflas ettiğini öne süren Camus, absürde ilişkin saptamalarıyla nihilizme karşı mesafesini de ortaya koyarken kendi teorisinden anlamlı olanı, yani bir başkaldırı felsefesini ve etiğini üretmeye çalışmıştır.

Camus için esas olarak üretilmesi gereken yeni bir etik formülün keşfi değildir. Söz konusu olan, absürd karşısında insanın düşebileceği çözümsüz ve çaresiz bir duruma ilişkin çıkış yolunu üretmektir. Camus, absürdle karşılaşmasında insanın içine girdiği bunalımın aşılmasının biricik yolunu başkaldırıda görür. Camus, başkaldıran insanı "hayır diyen biri" olarak tanımlar.[6] Ona göre başkaldıran insan, dünyanın ve hayatın absürdlüğü karşısında bilinen iki çözüm yoluna sahiptir. İnsanın ya kendisini ya da absürd olan dünyayı ortadan kaldırması gerekmektedir. Camus makro-kozmos ile mikro-kozmosun bu karşılaşmasında ortaya çıkan ilişki ve durumların aşılmasını felsefi bir devrimle, tinsel bir karşı koyuş ve yükselmeyle ifade ederken, diğerinde mutlak yenilgiyi ifade eden intiharı temele yerleştirir.

Her iki durumda da intiharın bir çözüm yolu üretemeyeceğini, tersine insanın absürd olana teslimiyetini teyit ettiğini savunan Camus'ye göre, insan yazgısından –absürd olandan– kurtulmak yerine, yazgısını kabul etmeli ve tüm benliğiyle başkaldırırken her türlü sonuca razı olmalıdır. Hayır diyen insan başkaldırır ve sınırına dek yanaştığı absürdü yadsıyarak anlamlı olana yaklaşma çabasını ortaya koyar. Böylesi bir varoluşun siyasi sonuçlarını ve toplumsal etkilerini küçümsememek gerekir.

20. yüzyılda ezilenlerin kurtuluşu adına yöneldikleri başkaldırı deneyiminin tinsel ve bireysel anlamda kurtuluşunu müjdeleyen bu etki, günümüzde de hâlâ en önemli devrimsel durumu oluşturur. Özgürlük tutkusunun siyasal alanı sarmaladığı her dönemde, başkaldırı kurtuluş için yegâne çıkış yolunu oluşturur. Gerçek anlamda başkaldırmanın yüceliğini ruhunun derinliklerinde kavrayarak yaşayan bir yurttaşlar topluluğunun mücadelesi, böylesi bireysel kahramanca

---

[6] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan,* s. 21.

duruşlardan geçer. Camus'ye göre, böylesi bir hayat süren insan, erdemli ve ahlâklı bir insandır. Böylesi bir ahlâktan hareket ederek başkaldıran insan, aradığı özgürlüğe ve mutluluğa ulaşmış olur. Başkaldırı, özgürlük ve mutluluk, onun için böylesi bir sürecin birbiriyle ilişkili üç evresini oluşturur.

Eşitlik, özgürlük ve adalet talebinin eksik olmadığı siyasal alanda başkaldırı, kölenin efendi karşısında eşit olma çabasını ifade eder.[7] Modern çağda bu ifadenin karşılığını hukuk önünde herkesin eşit olma çabası olarak yorumlamak gerekir. Çağdan çağa, dönemden döneme değişen bu taleplerin sadece bireysel bir hak arama mücadelesi olarak görülmemesi gerekir. Toplumsal olduğu sırada büyük devrimlere kaynaklık eden böylesi bir yönelim neredeyse her dönemde kanlı, trajik büyük sonuçlara da yol açmıştır.

Devrimlerin her zaman adil ve eşit olmayan yasalara karşı başkaldırıyla haksızlıkları düzeltmek istediğini dile getiren Camus, bunun her devrimsel karşı koyuş için de geçerli olamayacağını öne sürer. Kimi devrimsel karşı koyuşların düzeltmek istediği pek çok adaletsizliğe kendilerinin sebep olduğunu öne süren Camus, bunun en çarpıcı örneğini *Doğrular* isimli tiyatro eserinde ortaya koymaktadır. Devrimin, insan hayatını kutsayıp öne çıkaran saf ve idealist ilkesini öldürme suçuna bulaşarak yok ettiğini betimleyen *Doğrular*, bize başkaldırının özüne aykırı, çarpıcı örnekler sunmaktadır.[8]

Gerçek anlamda absürd karşısında bireysel başkaldırı eylemi, bir değer yaratma eylemidir. Yoksa değerden düşürüp toptan bir yıkıcılık ve değersizlik üretme değildir. İnsanın kendini kaybettiği mutlak bir yabancılaşmadan kurtularak kendini yeniden var ettiği bu yönelimde kişi, kendi özünü keşfeder. Böylece başkaldırma kişisel yazgıyı aştığı gibi, genel olarak insanın niteliğini de aşacaktır.[9] Başkaldıran kişi yeni bir hayatın kapısını aralar adeta, böylelikle özgür ve mutlu bir hayatın huzuru içinde hareket eder.

III

Başkaldıran İnsan adlı denemesinde Camus, başkaldırı kavramını "doğaötesi başkaldırı" ve "tarihsel başkaldırı" biçiminde iki türde inceler. Camus başkaldırı kavramını denemesinin temeline almakla gördüğü sorunu şöyle ifade eder: insan, ne ise o olmaya yanaşmayan tek varlıktır. Bu yadsıma onu başkalarını ve kendi kendini yok etmeye mi götürür yoksa her başkaldırı evrensel öldürmenin doğrulanmasıyla mı sona ermelidir; veyahut tam tersine olanaksız bir suçsuzluğu benimsemeye kalkmadan, usa uygun bir suçluluk ilkesi bulunabilir mi?[10]

---

[7] A.g.e., s. 22.

[8] Albert Camus, *Doğrular*, çev. Ferit Edgü, İstanbul: Yaba Yayınları, 2003, s. 5-12.

[9] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 23.

[10] A.g.e., s. 18.

Sorunu bu şekilde dile getiren Camus, böylelikle evrensel bir öldürmenin olup olmadığı, suçluluk ilkesinin, öldürme eyleminin akla uygun hâle getirilip getirilemeyeceği ve yasallaştırılıp yasallaştırılamayacağı konusu üzerinde durur.

Camus, öldürme eylemini tutku ve mantık cinayetleri olarak ikiye ayırır. Aralarındaki sınırın belirsizliğine karşın ceza yasasının bunu kasıt kavramıyla birbirinden ayırdığına işaret eder. Ne var ki "kasıt ve kusursuz cinayet çağında" yaşadığımız gerçeği, yadsınamaz bir realiteyi oluşturur. Bu realite "katili yargıç yapmaya yarayabilen bir felsefe" ile kendini ortaya koymaktadır.[11] Dünün kurbanı, bugün kendine kurban aramaktadır adeta. Bu realiteyi trajediye ve mutlak bir yabancılaşmaya sürükleyen tutkuyla cinayet, kendini mantıksal bir zemine yerleştirmiştir.

Tutku cinayetlerinin yerini mantık cinayetlerinin aldığı, otuz yıl önceki intihar düşüncesinin yerini bugün "sadece başkaları hile yapıyor" düşüncesine dayanan öldürmeye –cinayete– bıraktığı çağın anlaşılması gerekliliği yönünde bir adım atılır. "Elli yıl içinde yetmiş milyon insanı yerinden eden, tutsak düşüren ya da öldüren bir çağın yalnızca ve her şeyden önce yargılanması gerektiği" düşünülür.[12] Bu anlamda Camus, amacının bu çağı anlamak ve bu çağda mantıklı nedenlerle temellendirilerek yasallaştırılmaya çalışılan cinayet eylemini irdelemek olduğunu dile getirmiş olur. Ona göre cinayet "suçsuzluk postuna büründü mü haklı çıkmak için suçsuzluğu sıkıştırır." Yani cinayet kendini mantıklı nedenlerle temellendirip eyleme dönüşebilme çabasındadır. Böylelikle de Camus'ye göre bu görülmedik meydan okumanın varlığını benimseyip incelemek gerekir ve suçsuzluk, bir kez eyleme geçtikten sonra, öldürmekten geri durabilir mi, duramaz mı sorununu Camus, bütün denemesinin odağına yerleştirir. Bu sorunu, başkasının yaşamını elinden alma hakkının veya buna seyirci kalma hakkının elimizde olup olmadığını bilmeden eyleme geçemeyeceğimiz fikrine vurgu yaparak ele alır.[13] Böylece Camus, her şeyin temeline inmenin değil, bu dünyada nasıl davranacağımızı bilmenin önemine işaret eder.

Camus'ye göre çağımız eğer öldürmenin haklı nedenleri bulunabileceğini kabul ediyorsa, bunu, nihilizmin belirtisi olan yaşama ilgisizlik yüzünden kabul ediyordur.[14] "Hiçbir şeye inanılmıyorsa, hiçbir şeyin anlamı yoksa, hiçbir değere 'evet' diyemiyorsak", "hiçbir şey doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü" değilse "ne yana dönersek dönelim, yadsımanın ve nihilizmin göbeğinde, öldürme, ayrıcalıklı yerini korur.[15] O, bununla birlikte öldürme eyleminin, "yadsıyamaya-

---

[11] A.g.e., s. 11.
[12] A.g.e., s. 11.
[13] A.g.e., s. 12.
[14] A.g.e., s. 14.
[15] A.g.e., s. 14.

cağımız ilk şey başkasının yaşamasıdır" ilkesinin de göz ardı edildiği bu çağda absürd düşüncesinden hareketle de "mantıklı ilkelere" dayandırılmak istendiğini vurgular.[16]

Öldürme eyleminin mantıklı nedenler altına sokulmasıyla yasallaştırılmak, haklıymış gibi gösterilmek istenmesine karşı çıkan Camus, bu düşüncesine ilişkin; "Hiçbir şeye inanmadığımı, her şeyin saçma, her şeyin uyumsuz olduğunu haykırıyorum; ama haykırışımdan kuşku duyamam, hiç değilse karşı çıkışıma inanmam gerekir. Böylece uyumsuzluk deneyiminde elimdeki ilk ve tek gerçek: başkaldırıdır" ifadelerini kullanır.[17] Bu yönüyle Camus, başkaldırıyı var olmanın tutarlı paradigması hâline getirir.

Varlığını başkaldırısıyla birlikte ortaya koyan insanın amacını Camus şu şekilde ifade eder: "Benliğimizde korunması gereken, sürekli olan hiçbir şey yoksa ne diye başkaldırmalı? Köle, şu ya da bu buyrukla benliğinde yalnız kendisinin olmayan, içinde bütün insanların, hattâ kendisini alçaltıp ezenin bile ortaklık hakkı bulunan bir ortak alan olan şeyin yoksandığı yargısına vardığı zaman, tüm varlıklar için ayaklanmış olur."[18] Bunu en yalın hâliyle Camus şu şekilde ifade eder: "Başkaldırı anlayışı ancak kurumsal eşitliğin büyük gerçek eşitsizlikleri örttüğü topluluklarda gerçeklik kazanabilir."[19] Böylesi bir eylem içinde insan, her zaman bir değer üretme kaygısıyla hareket eder. Başkaldırının değer ile yoğrulduğu, biçimlendiği bu süreçte bilinçlenen ve haklarının farkına varan insan, kendisi ve diğer insanların da haklarının olduğunun bilincine erişmiş olur.

Bilinçli insanın işi olan başkaldırı edimiyle birlikte, tüm insanlar için acı da mutluluk da ortaktır ve birey de bu edimle birlikte yalnızlığından sıyrılır. Böylelikle başkaldırı edimi şunu söyletecektir: başkaldırıyorum, öyleyse varız.[20] Artık bilinçlenmiş ve ayaklanmış olan insan, şimdiye kadar 'evet' dediği şeylere bundan sonra 'hayır' diyecektir; çünkü onun, kendinde ve başkalarında ya da efendide gördüğü ortak bir değer vardır. O, artık kendine eşit davranılmasını isteyecek ve de birden "ya hep ya hiçin içine atılacaktır." Böylece bilinç, başkaldırıyla birlikte doğar. Başkaldıran kişi elde ettiği özgürlüğünden –bu vazgeçilmez kutsamadan– yoksun kalacaksa, ölümden başka bir şey olmayan son düşüşe boyun eğer. Diz çökmüş durumda yaşamaktansa, ayakta ölmeyi tercih eder.[21] Bu direniş veya başkaldırı salt bireysel bir çıkarın peşinde değildir. Tersine böylesi bir eylem her türlü haksızlığa ve bütün ezilenler adına kendini

---

[16] A.g.e., s. 15.
[17] A.g.e., s. 17.
[18] A.g.e., s. 23.
[19] A.g.e., s. 27.
[20] A.g.e., s. 29.
[21] A.g.e., s. 22-23.

ortaya koyar. Çünkü o, başkalarıyla da artık özdeştir ve onların da haksızlığa uğramasına tahammül edemez.

Böylelikle Camus "başkaldıran insan" olarak nitelendirdiği kişinin nasıl biri olduğunu –ya da olması gerektiğini– ortaya koyar. Bundan sonra onun yapacağı şey artık böyle bir insanın, bu edimi gerçekten ne adına yaptığı ya da yapıyor olduğunu göstermektir. "Doğaötesi ya da tarihsel, iki yüzyıllık başkaldırı üzerine düşünebiliriz,"[22] diyen Camus, ilk olarak "doğaötesi başkaldırı" türü üzerinde duracaktır.

Camus başkaldıran-başkaldırılan, köle-efendi arasında bir edim olan, herkes için ortak bir değerin benimsenmesi adına yapılan, düzen ve birliğe eğilim duyan "başkaldırının" bir türü olarak doğaötesi başkaldırıyı; "insanın kendi koşulunun ve bütün evrenin karşısına dikilmesi" olarak tanımlar. Doğaötesi başkaldırı, insanın ve evrenin ereklerini yadsıdığı için doğaötesidir. Köle, durumu içinde kendisine verilen koşula karşı çıkar; doğaötesi başkaldıransa, insan olarak kendisine verilen koşula. Tarihsel başkaldırıda köle ile efendi arasındaki diyalektik ilişki, doğaötesi başkaldırıda yerini insan ve Tanrı arasındaki diyalektiğe bırakır. Camus, doğaötesi başkaldırının da adaletsizlik ilkesinin hâkim olduğu parçalanmış dünyada bir düzen, birlik ve adalet adına başkaldırdığını ileri sürer.[23]

Doğaötesi başkaldıran kişi bir yandan ölümlü koşulunu yadsırken, bir yandan da kendisini bu koşul içinde yaşatan gücü yadsır. Öyleyse doğaötesi başkaldıran ille de Tanrısız değildir; ama ister istemez kutsala meydan okur ve ona saygısızlık eder. Ne var ki Tanrı'yı ölümün ve en büyük aykırılığın babası olarak gösterirken, her şeyden önce düzen adına kutsala saygısızlık eder.[24] Başkaldıran insan kutsal olanı silmez, tam bir tanrıtanımaz da değildir. Çünkü o da, tıpkı, efendisine karşı ayaklanmakla kölenin onun varlığını kesinlemesi gibi, Tanrı'ya karşı ayaklanmakla, onun varlığını kesinler. Başkaldıran insanın amacı aslında adaleti, birliği, düzeni yaratıp Tanrı'nın düşüşünü sağlamaktır; ama bu, insan egemenliğini sağlamak adına cinayete başvurmaya da neden olabilir; çünkü insan Tanrı'yı düşürdükten sonra kendini onun konumunda da bulabilir.

Camus'ye göre, başkaldıran kişi meydan okur. Hiç değilse başlangıçta, Tanrı'yı silmez, yalnızca eşit eşite konuşmak ister onunla. Ama kibar bir diyalog değildir bu, yenme isteğinden güç alan bir tartışma söz konusudur. Köle, adalet istemekle başlar, krallık istemekle bitirir işi. Şimdi de kendisi egemen olmalıdır. Koşula karşı ayaklanma önce tahtından indirildiği, sonra da ölümle yargılandığı bildirilecek bir tutsak kral alıp getirmek üzere, gökyüzüne karşı bir

---

[22] A.g.e., s. 18.
[23] A.g.e., s. 33.
[24] A.g.e., s. 34.

büyük akın olarak düzenlenir. İnsan ayaklanışı, doğaötesi bir devrim olarak sonuçlanır. Görünüşten eyleme, gösterişçiden devrimciye doğru ilerler.[25] Camus, doğaüstü başkaldırı türünün 18. yüzyılın sonlarında belirdiğini düşünür. Bu doğaötesi başkaldırının bu tarihten önce söz konusu olmadığı anlamına gelmemelidir. Bunun izlerini Antikçağ Yunan dünyasındaki mitolojik destanlardan bulmak mümkün.

İlkçağ'da da insanın Tanrı'dan hesap sormaya başladığını söyleyen Camus'ye göre, tarihsel bakımdan ilk tutarlı saldırı Sade'ın saldırısıdır. O, başkaldırının yalnızca mutlak 'hayır'ını alarak en aşırı yadsımayı yapmıştır.[26] Ona göre de Tanrı cani, insanı ezen, yoksayan bir Tanrı'dır ve eğer "Tanrı insanı öldürüyorsa insanın da benzerlerini öldürmesini hiçbir şey yasaklayamaz." Sade, doğa adına yadsıdığı Tanrı'yı insanın tek kusuru olarak görür ve ona göre insan cinayeti, Tanrı cinayetine karşılık vermeye devam eder.[27]

Sade'dan sonra romantizm de kötülüğü ve bireyi Tanrı'dan üstün tutar. Romantikler de Tanrı yasasına, ölüme ve haksızlığa karşı duydukları kinden ötürü ölümü ve kötülüğü yüceltirler. Başkaldıran insan kendini suçsuz bulduğundan, kötülükle savaşmak için iyilikten vazgeçer ve kötülüğü yeniden yaratır.[28] Romantik başkaldırının, bireyi ve kötülüğü göklere çıkarmasının ardından, Dostoyevski ile birlikte Tanrı'dan üstün tutulan 'adalet' savunulmaya başlanır. Başkaldırı adalet ilkesine dayanır ve adaletsizlik, ayrıcalık ve de inanç yadsınır. Böylelikle de Tanrı'nın haksız çıkarılması sağlanmak istenir. Adaletin bütün insanlar için isteniyor oluşuyla da "'ya hep ya hiç'ten 'ya herkes ya hiç kimse'ye geçilir".[29] 'Evet' ile 'hayır' arasında kaldıktan sonra tutarlılığa ulaşan insan ölümsüzlüğü tepecektir, bununla birlikte o, ödül ve cezayı da, iyi ve kötüyü de tepmiş olacaktır. Böylelikle de 'her şeye izin vardır' ilkesi ile birlikte çağdaş yoksayıcılığın tarihi de başlamış olur.

Romantik başkaldırıdan daha ileri giden Dostoyevski "öldürücü bir Tanrı'ya başkaldırdıktan sonra başkaldırısını mantığa vurarak öldürme yasasını çıkarır ve idam cezasından nefret etmesine rağmen "cinayeti ilke olarak benimser." Tanrı yadsınıp devrildikten sonra doğaötesi başkaldırı son noktaya ulaşmış olur ve artık yapılması gereken, yeni Tanrı olarak insanın eskinin yerine konmasını sağlamaktır. Böyle bir aşamaya gelindiğinde ise Tanrı olmanın ne anlama geldiğinin açıklanması beklenir. "Tanrı olmak nedir?" sorusu "her şeye izin

---

[25] A.g.e., s. 35
[26] A.g.e., s. 45.
[27] A.g.e., s. 46.
[28] A.g.e., s. 56.
[29] A.g.e., s. 65.

olduğunu benimsemek ve kendi yasasından başka her türlü yasayı yadsımak" olarak yanıtını bulur.[30]

Dostoyevski'den sonra Stirner, önce düşman gibi gördüğü Tanrı'yı, sonra da insandaki her türlü Tanrı düşüncesini yadsır. Stirner'e göre, "Tanrı, 'ben' in, olduğum şeyin sapıtmasından başka bir şey değildir", tek gerçeklik 'ben' dir.[31] O, bireyciliğin de her şeyin üzerinde tutulması gerektiğine inanır ve onu yadsıyan şeyleri yadsır, yücelten şeyleri ise yüceltir. Birey, yararlanabileceği ne varsa bundan yararlanabilir; çünkü bu onun için iyidir ve yapabileceği ne varsa yasal olarak yapabilir. Böylelikle de yasal olarak her şeyi yapabiliyor olmak cinayete de yapılabilir olma imkânını sağlayacaktır. Stirner ve diğer yoksayıcı başkaldırmışlar her şeyi yıkmanın sarhoşluğu içindeyken, kendisinin "Avrupa' nın ilk kusursuz yoksayıcısı" olduğunu iddia eden Nietzsche'nin yok sayıcılığı başlar. Yaşam inancının silindiğini gören Nietzsche, "Başkaldırmış olarak yaşanabilir mi?" sorusunu, "Hiçbir şeye inanmadan yaşanabilir mi?" olarak yeniden sorar.[32]

Ona göre eğer "inanç yokluğu bir yöntem durumuna getirilirse, yok sayıcılık son sonuçlarına dek götürülürse, sonra çöle çıkıp da olacaklara güvenilerek aynı ilkel içgüdüyle, hem acı hem sevinç duyulursa" bu yapılabilir bir şeydir.[33] Nietzsche yöntemli bir yadsımayı uygulayarak eski tapınakları yıkıp yeni bir tapınak kurulabileceğini ve Tanrı'nın ölümünün de artık kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre "Tanrı'dan ve aktörel putlardan kurtulmuş olan bu dünyada, insan yalnız ve efendisizdir şimdi."[34]

Bu yalnız insan ise üstün olan değerleri yıkabilecek ve kolay edinilmeyen "özgürlüğü" çabalayarak elde edebilecek olandır. Özgürlük ne yasanın yokluğu anlamına gelir ne de ölümsüz bir yasadır. Yasanın egemenliği ya da her şeyi yapabilmek de özgürlük değildir. Üstün bir değerle yazgıya yön verilmiyorsa, rastlantı kralsa, karanlıklar içinde yürüyüştür söz konusu olan, körün korkunç özgürlüğüdür bu. Bir eylemi yasaklamak veya seçmek de bir değer ya da ereğin varlığını gerekli kılar. Eğer "hiçbir şey doğru değilse hiçbir şeye de izin yoktur."[35] Nietzsche ne yasasız ne de ölümsüz bir yasanın olduğu dünyada insanın yaşayamayacağını, 'evet' de diyebilen insanın kendi değerlerini yaratması, yasa bulması gerektiğini düşünür. Nietzsche'den sonra gerçeküstücüler de yaşamın birliğini fethetmek, düzen yaratabilmek adına önce yıkmak gerektiğini düşündüler. Tanrı'ya düşman olan, intihar ve öldürmeyi yücelten "gerçeküstücüler,

---

[30] A.g.e., s. 66.
[31] A.g.e., s. 70.
[32] A.g.e., s. 73.
[33] A.g.e., s. 73.
[34] A.g.e., s. 74.
[35] A.g.e., s. 78.

herkesi öldürmeyecek kadar soylu olduklarından, tutumlarının mantığına uyarak arzuyu serbestliğe kavuşturmak için, ilkin toplumu devirmek gerektiğini düşündüler."[36]

Antikçağ Yunan dünyasında da Lukretius'ta görülen ve 18. yüzyılın kimi düşünürlerinin yapıtlarında da kendini gösteren doğaötesi başkaldırı edimi hep belirli bir amaç uğruna –dünyanın birliği, düzeni, adalet ilkesinin egemenliği uğruna– gerçekleştirilmiştir. Doğaötesi başkaldıran, Tanrı'yı yadsıyıp koşula karşı çıkarak kendi kurallarının egemen olabileceği bir ülke kurabilmek ister. "Tanrı'yı öldürmek, sonra da bir kilise kurmak, başkaldırının değişmez ve çelişkin eğilimidir."[37] Başkaldıran insan aslında kutsala saldırınca bunu yeni bir Tanrı umuduyla yapar. İnsan, Tanrı'nın ölümüyle artık yalnızdır. Bu durumda da kölenin "başkaldırıyorum, öyleyse varız"ına bir de "yalnızız"ı eklenir.[38] Camus doğaötesi başkaldırı anlayışının Tanrı'yı kovduktan sonra devrimcilikle birleşip mantığı fetih için bir silâh olarak kullanarak mantıkdışı cinayetlere bir de mantık cinayetlerinin eklenmesiyle birlikte, tarihsel alanın kurulmaya başlandığını ileri sürer. Buradan hareketle Camus, başkaldırı eyleminin yönünü yalnız kalan insanın düzen, birlik ve adalete devrimlerle ulaşmaya çabaladığının örneklerini verdiği "tarihsel başkaldırı"ya ilişkin düşüncelerini ortaya koymaya çalışır.

Camus, denemesinin bu bölümünde devrimle başkaldırıyı birbirinden ayırır. Ona göre, devrim artık taçlanmıştır ve "başkaldırının mantıksal sonucundan başka bir şey değildir." "Her başkaldırı bir suçsuzluk özlemidir, varlığa yönelen bir sesleniştir. Ama bir gün olur, özlem silâhları ele alır, tüm suçluluğa, yani öldürmeye ve şiddete başvurur. Böylece bayağı başkaldırılar, kral öldüren devrimler, bir de 20. yüzyıl devrimleri, gittikçe daha tam bir kurtuluşu benimsemeye kalktıkları oranda büyüyen bir suçluluğu benimsemişlerdir."[39] Camus'ye göre, bu durumun başkaldırının değerini belirleyip belirlemediği ya da onu ortadan kaldırıp kaldırmadığının sorgulanması gerekir. Devrim konusunda da aslında üzerinde durulması, sorgulanması gereken sorun –doğaötesi başkaldırıda olduğu gibi– bu çelişkili durumdur.

Başkaldırının şiddet ya da öldürmeyi kapsayıp kapsamadığı, düzen, birlik ya da adalet ve eşitlik adına gerçekleştirilen bir edim olarak düşünülmesine rağmen, bunlar adına bile olsa cinayete 'evet' diyerek öldürmenin yasallaştırılması için bir neden olarak gösterilip gösterilemeyeceği sorununun aydınlatılması gerekir. Camus'ye göre devrim "Kaçınılmaz gibi görünen bir mantıkla Tanrı'yı

---

[36] A.g.e., s. 97-98.
[37] A.g.e., s. 106.
[38] A.g.e., s. 107.
[39] A.g.e., s. 111.

yadsıyıp tarihi seçer."[40] Tarihin bir sona ulaşacağına inanan tüm devrimciler de "sonunda dünya birliğine varma ereğini güderler, tarihin bir sona ulaşacağına inanıyormuş gibi davranırlar."[41] Aslında başkaldırı edimiyle benzer amaçlara eğilimleri olsa da devrimi ondan ayıran şey, Camus'ye göre, başlıca devrimler biçimlerini ve özgünlüklerini öldürmeden alır. Devrimlerin hemen hepsi insan-öldürücü olmuştur. Ama kimileri fazla olarak, kral-öldürücülükle Tanrı-öldürücülüğü de uygulamışlardır."[42]

Camus, devrimci anlayışın savunucularının Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcilerini öldürmekle, öncelikle de kralı –Tanrı'nın dünyadaki elçisini– öldürerek işe başladıklarını ileri sürer. Onlara göre eğer Tanrı yadsınıyorsa, tanrısal hakka dayandığına inanılan ve politik gücüne bir de dinsel gücü ekleyerek Tanrı'nın gücü ve görevine sahip olduğu düşünülen kral ya da krallar da öldürülmelidir. Hukukçu inceliklerden yoksun olan Danton, "Kralı mahkûm etmek istemiyoruz, öldürmek istiyoruz," der. Gerçekten de Tanrı yadsınıyorsa, kral öldürülmelidir düşüncesi, başkaldıranın tüm benliğinde yerini bulmuştur.[43] Bu düşünceden de hareketle kral yargılanıp öldürülür ve Tanrı da yeryüzündeki bedeninden ayrılır, cisimsizleştirilir. Krallar aracılığıyla tarihe karışan Tanrı onlar öldürüldükten sonra yoktur artık.

Eski hükümdarı idam eden din, şimdi yenisinin gücünü kurmak zorundadır; kiliseyi kapatır, böylece bir tapınak kurma denemesine yönelir. Artık kralın yerini genel istemi kapsayan halka, Tanrı'nın yerini doğayla karışmış bir akla ve kutsal kitabın da yerini toplum sözleşmesine –yeni incil'e– bıraktığı yurttaşlık dininin varlığı söz konusudur. Bu yeni din, akıl ve halk üzerine kurulmuştur; egemen olan halk ve ona bağlı olan genel istemdir. Genel isteme, dolayısıyla yasaya uyan da erdemli bir kişidir ve bu erdemlilik yeni dinin de olmasını istediği bir şeydir. 1789 nasıl İngiliz ve Amerikan devrimlerinin kazanımlarını tamamlarsa, Rousseau da Hobbes'ta bulduğumuz sözleşme kuramını mantıksal sınırlarına dek götürür.[44] Böylece kuralı –yasayı– halk koyacaktır artık. Yasanın gücü başkaldırıyla birleşince halk gücüne olan bir inançla yeniden biçim kazanmış oluyordu.

Başkaldırıyla birlikte yeniden doğan insan, sadece kralı ve Tanrı'yı değil, ilkeleri de öldürür; öldürdüklerinin yerine de mantığı, adaleti, özgürlük gibi yeni ilkeleri koyar. Tarih alanında cinayetler ve şiddet kılık değiştirmiştir artık. Bu ilkeler adına başka bir ideal uğruna şiddete başvurularak cinayete cinayetler eklenir. 19. ve 20. yüzyıllarda Rusya'da ve Batı'daki devrimler öldürmeyle yük-

---

[40] A.g.e., s. 111.
[41] A.g.e., s. 113.
[42] A.g.e., s. 113.
[43] A.g.e., s. 119.

selir. Yadsımalarla iş gören tarihsel devrimler düzen ve birlik söylemiyle yeniden yıkar. Artık var olmak yapmaktır ve devrim de eylem aracılığıyla varlık kazanmaya yönelik girişimlerde bulunur, sadece tarih için yaşamaya çalışıp bunu savunur. Böylelikle de 'hayır'dan yola çıkıp 'evet'e dayanan ve sadece yıkmayıp yaratan başkaldırı, önce ihanete uğrar ve sonra da mantıksal sınırına gidip kendisi de öldürmeye başlar.

Camus'ye göre, özü itibarıyla doğaötesi ya da tarihsel başkaldırı ne şiddeti ne de öldürmeyi amaçlar, tersine karşı gelme amacı güder. Buna karşın eşitsizliği, adaletsizliği ve her türlü köleliği reddeden bir tutumla gerçekleşen kimi başkaldırı edimleri, başlangıç ilkesine aykırı hareket ederek öldürmeyi amaç edinen yanlış tutumlara sapmıştır. *Adalet, eşitlik, birlik* ya da *düzen* adına bu edim gerçekleştiriliyor diye bu uğurda her türlü şiddetin kullanımı, cinayetin haklı ve mantıklı nedenleri olduğu inancı, Camus'nün dile getirdiği başkaldırının ruhuna aykırıdır.

Yasal cinayetlerin hüküm sürdüğü çağımızda, sadece yasadışı cinayetin reddedilmesi tutarlı ve ilkeli bir davranış değildir. Dünyaya egemen olmasını dilediğimiz özgürlük ve adaletin tutarlı bir başkaldırıyla –Camus'nün vurguladığı biçimiyle– siyasal alanı düzenleyebileceği, bir gerçektir.

Yüzyılımızda yaşanan trajik olaylar, dünyanın hâlâ pek çok bölgesinde süren savaşlar ve kanlı çatışmalar, neredeyse bütün dünyayı saran terör girişimleri bilinçli bir başkaldırıdan çok, açık bir vahşet ve bir o kadar da efendiyi katliam yapmakla suçlayan eli kanlı kurbanların kör dövüşü hâlinde sürüp gitmekte.

Yaşamı müjdeleyip ölümle cezalandıranlar, adaleti savunup kendine göre bir adaletten dem vuranlar, yasayı kutsayıp kendilerini onun üstünde tutanlar, inanca değer verip ötekinin inancına veya inançsızlığına saygı göstermeyenler, erdemden bahsedip erdemin ruhuna aykırı hareket edenler ve en genel anlamda eşitlik, özgürlük ve adalet için başkaldırıp başkaldırının özüne aykırı davrananlar: işte kan, gözyaşı ve şiddetin dünyada hâlâ hüküm sürmesinin gerçek sorumluluğunu bu anlayış içinde aramak gerekir.

Eli kanlı, trajik ve suça bulaşmış eylemin tarihi sorumluluğu, hepimize dek uzanmaktadır. Böylesi bir durum, dünyayı, hayatı ve en kestirmesinden insanı yok sayarak ego'nun bencil çıkarları ve günübirlik stratejik yaklaşımlarla toplumlara, uluslara ve yeryüzünde yaşayan her insana karşı sergilenen keskin bir yabancılaşmanın ve bencilliğin bir sonucudur.

Yerleşmeye çalışırken yersiz yurtsuz bırakan, var olmaya çalışırken öldüren ve yaparken yıkmaktan başlayan bir varoluş anlayışı, başkaldırının ışığından değil, körelten bir karartıdan beslenir. İşte tarihin en kanlı dönemlerinden birine tanıklık eden Camus'nün varoluşçu felsefesi, her türlü yadsımaya, cinayete ve karanlığa karşı gelen dinamik bir ruhun bütün dokularını gözler önüne sermektedir. Sadece siyasal alanın yeniden tesis edilmesinde değil, bireysel ve top-

lumsal etik alanında yapılması gereken konusunda da Camus'den öğrenecek çok şey vardır.

Kaynakça

Camus, Albert, *Başkaldıran İnsan,* çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2000.
Camus, Albert, *Yabancı,* çev. Vedat Günyol, İstanbul: Can yayınları, 2002.
Camus, Albert, *Sisifos Söyleni,* çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can yayınları, 2002.
Camus, Albert, *Doğrular,* çev. Ferit Edgü, İstanbul: Yaba Yayınları, 2003.

LOUIS ALTHUSSER

Taner Yelkenci

Giriş

Louis Althusser (1918-1990) kendi ifadesiyle "komünist bir filozof"tur. Ancak onun Marksizm içindeki konumunu sorunsuz bir şekilde tespit etmek çok da kolay değildir. Eserlerini 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya koyan bu filozof, bir yandan klasik Marksist-Leninist parti politikası (proletarya diktatörlüğü) üzerinde ısrar ederken, diğer yandan Marksist literatüre yabancı sayılabilecek düşünce kaynaklarına başvurmuş, dolayısıyla Marksist geleneğin başka teorik eğilimlerle kaynaşmasına zemin hazırlamıştır.* Bu gerilim, Althusser'in eserlerinde çözülememiş bir sorun olarak kalmıştır. Ne var ki Althusser'in düşünce tarihine katkısı, tam da çözülememiş bu gerilimle; yani klasik kalıpları zorlayan, cesur ve tartışmalı teorik girişimleriyle değerlendirilmelidir.

Althusser'in eserlerini değerlendirebilmek için "Batı Marksizmi" adı verilen düşünce akımını ve onun Fransa'da aldığı biçimi göz önünde bulundurmak gerekir. Bu akım geleneksel Marksist çözümlemelere karşı bir tepki olarak yükselmiştir. Başta Karl Korsch ve Georg Lukacs olmak üzere birçok Marksist düşünür, klasik politik iktisat eleştirisiyle sınırlı kalan, ekonomik determinizme (teknolojizme) teslim olan ve felsefe dâhil bütün üstyapıları basit birer epifenomene indirgeyen hâkim "Ortodoks" Marksist anlayışa karşı muhalefet etmiş

---

* Althusser'in Marx-Engels dışında başvurduğu düşünce kaynakları temel olarak Fransız Epistemoloji Geleneği (özellikle G. Bachelard ve G. Canguilhem), Benedictus de Spinoza ve S. Freud/J. Lacan'dan oluşur.

ve yeni bir teorinin oluşturulması için uğraşmıştır.[1] 1932 yılında Moskova'da yayımlanan *1844 Elyazmaları* bu gelişmede belirleyici bir öneme sahiptir. Marx, bu erken dönem eserinde sadece bir politik iktisatçı olarak değil, öncelikle filozof olarak konuşur. Muhafazakâr Sovyetik yorumdan rahatsız olan Batılı Marksistler, bu eserden de faydalanarak "Marksist bir felsefe" ortaya koymaya çalışmıştır. Başta "yabancılaşmış emek" olmak üzere birçok felsefi kavrama, itibarı iade edilmiş ve böylece klasik politik iktisat eleştirisinin "özgürlük" ve "hümanizm" ile bütünleşmesi sağlanmıştır. Marksizm'i tekrar "toplumsal devrim teorisi" (Korsch) hâline getirmeye çalışan bütün bu çabalar aslında bürokratik sosyalizme ve statükoya karşı yükselen bir tepkinin ifadesidir. Yani hedefte Stalinizm vardır.

Stalinist eğilimi Althusser'in ülkesinde temsil eden, Fransız Komünist Partisi (FKP) olmuştur. Partinin demir yumruk ve üniformayla özdeşleşen bu katı eğilimi, en azından resmî olarak 1970'lere kadar muhafaza ettiği söylenebilir. Ancak FKP'nin 22. Kongresi dönüm noktasıdır. Parti, bu kongrede, proletarya diktatörlüğünden resmen vazgeçtiğini açıklamış ve tedricen kabule zorlandığı "demokrasi", "özgürlük", "Fransa halkının birliği" ve "devletin demokratikleşmesi" gibi kavram ve sloganları yüksek sesle ilân etmiştir.[2] Partinin yeni demokratik-sosyalist kimliğinin oluşmasında, insanı temel alan bağımsız Marksist filozofların hatırı sayılır bir katkısı vardır. Parti programı dışında gelişen bu Marksizm'in temel başvuru kaynağı ise Hegel'dir. Fransız düşünce hayatı (özellikle Alexandre Kojève'in etkisiyle) *Tinin Fenomenolojisi*'ni öne çıkarmış, köle-efendi diyalektiğini belirleyici konuma getirmiş ve böylece Marksizm'in varoluşçu fenomenolojiyle (bir tür felsefi antropolojiyle) bütünleşmesini teşvik etmiştir.[3] Jean-Paul Sartre'ın temel eserini (*Varlık ve Hiçlik*) insan özgürlüğü üzerine kaleme alınmış felsefi bir deklerasyon olarak görmek mümkündür. Partiye dışarıdan (şartlı) destek veren diğer bir önemli isim, yani M. Merleau-Ponty, *Kapital* ile *Fenomenoloji* arasında hiç tereddüt etmeden doğrudan ilişki kurmuş, her iki eserde de aslında insandan (insanın gerçekleşmesinden) bahsedildiğini ifade etmiştir.[4] Fransa'da gelişen bu Marksist-hümanist felsefe,

---

[1] Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları, 2004, s. 53-84.

[2] Louis Althusser, "XXII. Kongre", *Güncel Müdahaleler* içinde, Ahmet Öz (yay. haz.), çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2004, s. 9-64.

[3] Predrag Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, 2. Cilt, çev. Stanislava Rummel- Vjekoslava Wiedmann, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1983, s. 908; ayrıntılı bilgi için bkz. Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993, s. 61-78.

[4] Maurice Merleau-Ponty, *Humarismus und Terror*, çev. Eva Moldenhauer, Frankfurt a/M: Hain, 1990, s. 145-151.

sonuçta FKP'nin bürokratik yapısını değişime zorlamış; ayrıca partiden uzak duran radikal isyan hareketlerine de teorik bir zemin oluşturmuştur.

Althusser'in ayırt edici özelliği, Hegel'in diyalektik sisteminden kuvvet alan bu hümanist-Marksist felsefi geleneğe karşı inatla muhalefet etmiş olmasıdır. Muhalefetin nedeni politiktir. Teorik hümanizm, Althusser nezdinde, kapitalist toplumsal formasyonla ittifak içinde bulunan, dolayısıyla burjuvazinin sınıfsal çıkarlarıyla uyum içinde duran ideolojik bir kavrayış biçimine tekabül eder. Ona göre "Marksist ya da sosyalist hümanizm", birbirini tamamlayan iki ayrı politik eğilimde somutlaşır: a) goşizm/anarşizm ve b) liberal/sosyal demokrasi. Merleau-Ponty ve Sartre gibi partisiz filozoflar (Hegelci Marksizm) tarafından dolaylı da olsa teşvik edilen ilk eğilim mutlak devlet karşıtlığıyla, proletarya diktatörlüğüne beslediği nefretle, her türlü örgütlenme biçimine (dolayısıyla işçi partilerine) karşı hissettiği güvensizlikle ve şiddetin yaratıcı kuvvetine olan inancıyla ayırt edilir. FKP yetkilileri tarafından teşvik edilen ikinci eğilim ise bireysel özgürlüğe yaptığı vurguyla, halka yaptığı referansla, hukuka olan inancıyla, "hoşgörü, diyalog ve müzakere"yi esas kabul etmesiyle vs. ayırt edilir.[5] Her iki eğilime de temel oluşturan kavram *İnsan*'dır. Proletarya ve onun parti aygıtı iki eğilimde de belirleyici olmaktan çıkarılmış ve dışlanmıştır. Althusser bu iki eğilime de karşı çıkmış ve geleneksel Marksist-Leninist (sınıf mücadelesini esas alan) parti politikasında ısrar edilmesi gerektiğini savunmuştur. Eserleri bu ısrarı temellendirme gayreti olarak okunabilir.

Epistemolojik Kesinti

Marx'ın erken dönem eserlerini Marksist olmamakla itham eden bir iddianın serinkanlı bir şekilde karşılanması mümkün değildi. Althusser'in genç Marx ile olgun Marx arasında katı bir ayrım yapması ve Marx'ın erken dönem eserlerini idealizmden henüz tam olarak kurtulamamış felsefi bir antropoloji (hümanizm) olarak mahkûm etmesi büyük tartışmalara yol açmıştır. Bu provokatif iddia, hâkim Marx imgesini sarsmakla sınırlı kalmıyor, *1844 Elyazmaları*'ndan beslenen batılı Marksist geleneği de neredeyse bütünüyle kenara itiyordu.

Althusser'in bu girişimini Fransız epistemoloji geleneğinin bir etkisi olarak görmek mümkündür. Bachelard'ın duyum ve kanaate dayalı basit bilgileri, bilimsel bilgiden kesin olarak ayırması ve aralarında hiçbir ilişkinin kurulamayacağını ileri sürmesi bu konuda belirleyici öneme sahiptir. Bu temel epistemolojik ön kabul, basit veya doğal temsil biçimleriyle rasyonel fikirler arasında ilişki kuran idealist bilgi kavramlaştırmalarını geçersiz hâle getirir. Bachelard'a göre bu iki bilgi türü arasında süreklilikten bahsetmek mümkün değildir; aksine bi-

[5] Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yay., 2002, s. 295-313.

limlerin günlük tasarımlarla mücadele ederek ve ancak onlardan koparak gelişebildiklerini kabul etmek gerekir. Bilmenin ilerleyen sürekliliğine (evrimine) işaret eden geleneksel epistemolojik iddialar mitten ibarettir.[6]

Başta Michel Foucault olmak üzere pek çok çağdaş Fransız düşünürü etkisi altına alan bu bilgi anlayışı, kuşku yok ki Althusser'e de yol göstermiştir. Althusser, imgesel tasarımlara dayanan ideolojik bilgilerle, nedenleri ortaya koyan disiplinli muhakemeleri (bilimleri) birbirinden keskin bir şekilde ayırdığında neredeyse Bachelard'ın felsefesinin temel basamaklarını harfiyen tekrarlar. Genç Marx ile olgun Marx arasında yapılan ayrım bu anlayışın bir ürünüdür. Althusser'e göre *Elyazmaları,* Feuerbach'ın felsefi antropolojisinden tam olarak kurtulamamış hümanist bir yaklaşım sergiler ve bu özelliğiyle *Kapital*'den tamamen ayrı durur. İsimleri sayılan eserlerden ilki ideolojiktir (hümanisttir), diğeri ise bilimsel (tarihsel materyalist). Ayrımın bu derece keskin bir şekilde yapılmış olması, ideolojik tasarımlarla bilimsel kavramlar arasında hiçbir ortak nokta bulunmadığını, birbirlerine hiçbir şekilde tercüme edilemeyeceklerini göstermektedir. Dolayısıyla *Kapital, Elyazmaları*'nda dile getirilen düşüncelerin gelişmiş bir hâli olarak görülemez; tarihsel materyalizm, Feuerbach'ın kaba materyalizmine eklemlenmiş bir diyalektik olarak kesinlikle kavranamaz; Marx'ın külliyatı, Hegelci sistemin "tersine çevrilmiş" ya da "ayakları üzerine oturtulmuş" bir biçimi olarak anlaşılamaz. "Başı üzerinde duran insan, nihayet ayakları üzerinde yürüdüğünde de aynı insandır."[7] Söz konusu olan "aşma" (*aufhebung*) değil, keşiftir; bilimsel bir keşif.

Toplumsal Yapı: Problematik ve Düşünce Aygıtı

Althusser'in kılı kırk yaran epistemolojik tartışmalar üzerinde neden ısrarlı bir şekilde durduğunu anlamak gerekir: hümanizm, burjuvazinin sınıfsal çıkarlarına hizmet eden bir ideolojidir. Bu ideoloji, en incelmiş ifadesini, *bilinç felsefesi* olarak adlandırılabilecek bir akımla, yani insan-özneyi anlama yetisiyle ayrıcalıklı bir konuma yerleştiren, onun zaman ve mekândan bağımsız ruhsal özüne işaret eden bir felsefi eğilimle ortaya koyar. İnsan-özne, burjuva ideolojisine hayat veren bütün önemli kavramlara temel oluşturur. Althusser, bu nedenle, insan-özneye atfedilen merkezî konumu yıkmak için mücadele etmiş, yani düşüncenin bilinçte (insanda) kök salan bir etkinlik olmadığını göstermek için çalışmıştır. Bu çalışmanın adını açıkça koymak gerekir: teorik hümanizme karşı teorik anti-hümanizm.

---

[6] Étienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar,* çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 22.

[7] Louis Althusser, *Marx İçin,* s. 93.

Bilinç felsefesinin temel epistemolojik ön kabulünü hatırlamak gerekiyor: bilgi, özne ile nesne arasında gerçekleşen bir ilişkinin ürünüdür; esas olarak öznenin *soyutlama* denilen işlemine dayanır. Bu ön kabule göre, özne nesnenin özünü (görünmeyen iç bölümünü) özsel olmayan yanından (görünen dış yüzeyinden) soyutlar ve onu saf hâliyle *yansıtır*.[8] Burada soyutlama, *gerçekle doğrudan temas hâlinde yapılmış bir işlem* olarak görünür. Dolayısıyla, temsil edilen öz, nesnenin gerçek bir bölümü veya asli bir unsuru olarak kabul edilir. Bilinci esas alan, *düşünen Ben*'i (*cogito*) belirleyici hâle getiren, dolayısıyla insan-özneye meşruiyet kazandıran bir felsefi eğilimdir bu.

Althusser bu eğilimin tam aksi yönünde bir eğilimin geçerli olduğunu iddia etmiştir: gerçek nesne ile düşüncedeki nesne (bilgi) birbirinden ayrıdır ve bu nedenle aralarında dolaysız bir ilişki kurmak imkânsızdır. Bu ayrımın Marx'tan çok, Spinoza'ya dayandığını söylemek gerekir: "Gerçek bir fikir [...] nesnesinden başka bir şeydir. Böylece bir daire, bir daire fikrinden başkadır. Çünkü dairenin fikri, dairedeki gibi çevresi ve merkezi olan bir şey değildir; ne de bir cismin fikri cismin kendisidir."[9] Bachelard çok daha çarpıcı bir şekilde ifade eder: "Köpek kavramı havlamaz."

Gerçek nesneyle düşüncedeki nesnenin birbirinden ayrı olması, aralarındaki mesafenin hiçbir zaman tam olarak kapatılamıyor olması, düşünmenin gerçek nesneyle doğrudan yüz yüze gelemediğini gösterir. O halde teori, gerçek bir nesneyle değil, o nesnenin daha önceden oluşturulmuş bir tasarımıyla karşı karşıyadır.[10] Althusser'in teoriyi bir yansıtma işlemi olarak değil de belirli bir *üretim biçimi* olarak tanımlamış olmasının nedeni budur. Teori, gerçek nesnenin daha önceden oluşturulmuş bir tasarımı (hammadde) üzerinde çalışır; onu

---

[8] Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2007, s. 56-57.

[9] Benedictus Spinoza, *Verhandeling over de verbetering van het verstand;* çev. Theo Verbeek, Groningen: Historische, 2002, s. 41; Spinoza, bu ayrıma, kendi döneminde çokça gürültü koparan etkili bir ontolojiyle ulaşmıştır. Düşünce ve mekân, bu ontolojiye göre, Tanrı ya da doğanın sonsuz sayıda sıfatları arasında yer alır. Yani Tanrı, kendisini aynı anda hem düşünce, hem mekân, hem de anlama yeteneğimizin dışında kalan diğer sıfatlarla gösterir. O halde, insan zihninde bulunan fikirler, Tanrı'nın düşünce sıfatıyla üretilmiş sınırlı tavırlarından başka bir şey değildir. Aynı şekilde, cisimler de Tanrı'nın mekân sıfatıyla üretilmiş sınırlı tavırlarından ibarettir. Her ikisi de Tanrı'dan zorunlu bir şekilde doğmuş olan ifadelerdir. Düşünce sıfatıyla doğan tavırlarla (mesela daire fikri) mekân sıfatıyla doğan tavırlar (mesela daire cismi), birbirine karışmadan, yani kendi doğalarına uygun bir şekilde, Tanrı'yı(doğayı) ifade ederler (Bkz. Spinoza, *Ethica*, çev. Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1979, B. I, Ön. 3, Not).

[10] Louis Althusser, *Marx İçin*, s. 225.

eleştirir, değiştirir ve yeni bir kavram (ürün) meydana getirir.[11] Yani teorinin özniteliği temaşa değil, üretimdir. Bu nedenle teori değil, aslında *teorik pratik* demek gerekir. Gerçek nesnenin teorik pratikten önceki hâliyle sonraki hâli birbirinden tamamen farklı ve hattâ zıttır. Gerçeğin önceden oluşturulmuş olan tasarımları ideolojiktir; duruma göre metaforlardan, analojilerden ya da kelimelerden ibarettir. Teorik çalışmada bu tasarımlar hiyerarşik olarak düzenlenmiş tutarlı ve kurallı bir problematiğe (teorik alana ya da teorik üretim koşullarına)[12] dâhil edilir; ideolojik tasarımlar bilimsel kavramlara dönüştürülür.[13]

Althusser'in bilgi çözümlemesinde, özne ile nesneyi izole edilmiş bir yerde karşı karşıya getiren o klasik epistemolojik sorgulamanın ortadan kaldırıldığını görmek gerekir. Özne/teori-nesne/pratik dikotomisi, Kartezyen düalizmden arta kalan arkaik bir mittir. Ortada aslında toplumsal pratikten başka hiçbir şey yoktur. Teori, tıpkı diğer etkinlikler gibi, toplumsal pratiğin *belirli* bir tarzıdır. Başka bir deyişle, teori; hammaddesiyle (ideolojik tasarımlar), üretim araçlarıyla (yöntem ve kavramsal çalışma) ve ürünüyle (bilimsel kavram) diğer pratiklerden ayrılan *kendine özgü* bir toplumsal pratiktir.

Toplumsal pratik, aynı anda hem cisimsel hem zihinsel etki üreten merkezsiz bir yapı olarak düşünülebilir. Spinoza'nın terminolojisiyle ifade edilecek olursa: neden-sonuç ilişkilerinden oluşan sınırsız ve sonsuz bir bütün. İnsan-özneye atfedilen fikirler, aslında bu bütün tarafından üretilmiş yapısal bir etki/sonuç olarak görülmelidir. Althusser'e göre teori, öznesiz (merkezden yoksun) bir süreçtir. Dolayısıyla fikir (bilimsel kavram), toplumsal pratiğin düşünce sıfatıyla üretilmiş bir tavrıdır. Bu durum, insan ideolojisinin (bilinç felsefesinin) dayanağını ortadan kaldırır: özne yoktur. Teori, nesnel koşullardan (yapıdan) bağımsız ruhsal bir varlığın (insan-öznenin) eseri değildir. Aksine, işleyen, devinen ve üreten merkezsiz/yapısal bir sürecin ürünüdür. Yani düşünce, otomatiğe, mekaniğe ya da aygıta ilişkin bir sorundur. Düşünen *Ben* (İnsan) değil, aygıttır; "düşünce aygıtı"dır.[14]

---

[11] Louis Althusser, "Amiens Savunusu", *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası"* içinde, çev. Turhan Ilgaz, Alâeddin Şenel, Seda Çarmık, Ankara: Epos, 2006, s. 251.

[12] Saül Karsz, *Theorie und Politik: Louis Althusser*, çev. Erika Höhnisch, Frankfurt a/M: Ullstein, 1975, s. 27.

[13] Bkz. Robert Pfaller, *Althusser – Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althussers Theorie der Lektüre*, München: Fink, 1997, s. 208-209.

[14] Louis Althusser ve diğerleri, *Kapital'i Okumak*, s. 65; Althusser bu kavramı en az Spinoza kadar Sigmund Freud'a da borçludur. Freud, düşünme sürecini açıklarken, bilinci buz dağının görünen küçük bir kısmı olarak tanımlamış, ardından onunla ilişki içinde bulunan ve ona sürekli müdahale eden bilinçdışı fikirleri açığa çıkarmış, nihayet

Toplumsal Yapı: Eklemlenmiş Karmaşık Bütün

Teorik pratiğin işleyiş biçimine hükmeden bu toplumsal yapı/bütün tam olarak nedir? Althusser, bu soruya verdiği cevapla, Hegel'in (dolayısıyla Hegelci Marksizm'in) teleolojik tarih felsefesine/metafiziğine karşı materyalist bir toplum ve tarih anlayışı ileri sürmüştür. Hegel'in tarih felsefesi; iki kutuplu, basit çelişki modelinden beslenen organik bir bütün (*totalite*) anlayışına dayanır. Organizm, bütüne vücut kazandıran unsurların bağımsız bir şekilde hareket etmediğini, aksine ortak bir temel etrafında kümelendiklerini; yani uyumlu (anlamlı) bir birlikteliğe sahip olduklarını gösterir. Hegel'in diyalektik sisteminde toplumu meydana getiren yığınla, çelişkinin iki kutuplu basit bir çelişki etrafında toparlanabilmesinin nedeni bu organizmdir. Althusser, bu türden spekülatif bir bütün anlayışının ancak manevi bir temel/köken üzerinde yükselebileceğini ifade etmiştir.[15] Toplumu meydana getiren çelişkiler, bütüne anlam veren yalın bir kaidenin (mesela Özgürlük fikrinin) sancılı gelişimini temsil eder. Keşmekeş, kaidenin (merkez, öz, kaynak ya da kökenin) yabancılaşmış, yani henüz tam olarak olgunlaşamamış bir görüntüsüdür. Çelişki içinde gelişip dönüşen

---

her iki "alanı" da kapsayan zihinsel yaşamı "psişik aygıt", "ruhsal aygıt", "zihinsel aygıt" ya da "ruhsal örgütlenme" olarak nitelendirmiştir. Bu kavramlar, zihnin sadece bilinçli fikirlerden oluşmadığını, Freud'un kendi deyişiyle "bilinçten yoksun ruhsal eylemlerin", yani *bilinçdışında* kök salan fikirlerin de var olduğunu anlatır. Aygıta yapılmış vurgu ise, düşünmenin merkezden yoksun olduğunu ve bünyesinde yer alan (bilinçli ve bilinçdışı) fikirlerin bağlantı ve hareketleriyle tanımlanabileceğini göstermek içindir. "Hasta hipnotik duruma ilişkin hiçbir şey hatırlamaz ama gene de önceden belirlenen anda aklına şu ya da bu şeyi yapması itkisi üşüşür ve neden olduğunu bilmeden de olsa bu eylemi bilinçli olarak yapar. Görüngünün, verilen an gelene dek emrin insanın aklında bir *gizlilik durumu* içinde var olduğunu ya da *bilinçsiz biçimde* var olduğunu ve sonra bilinçli hâle geldiğini söylemekten başka bir tanımını vermek olanaksız görünür" (Sigmund Freud, "Ruhçözümlemesinde Bilinçdışı Üzerine Bir Not", *Metapsikoloji: Haz İlkesinin Ötesinde Ego ve İd ve Diğer Çalışmalar* içinde, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel, 2002, s. 49). "[E]n kişisel günlük deneyimlerimiz bizi aklımıza nereden geldiğini bilmediğimiz düşüncelerle ve nasıl ulaştığımızı bilmediğimiz entelektüel sonuçlarla tanıştırır" (Sigmund Freud, "Bilinçdışı", *Metapsikoloji: Haz İlkesinin Ötesinde Ego ve İd ve Diğer Çalışmalar* içinde, s. 164). "Eğer bizde gerçekleşen her zihinsel eylemin mutlaka bilinç aracılığıyla yaşanması gerektiğinde ısrar edersek tüm bu bilinçli eylemler ilişkisiz ve anlaşılmaz olarak kalır; öte yandan, aralarına çıkarsadığımız bilinçdışı eylemleri sokarsak belirgin bir bağlantı kazanırlar" (A.g.e., s. 164). Althusser, düşünmeyi "öznesiz bir süreç" olarak tanımladığında Freud'la ortaklaşır. Bu sürecin hâkim olduğu alanı (problematiği) "yazarsız bir tiyatro" olarak nitelendirdiğinde ise onunla neredeyse aynı dili konuşur (Bkz. Louis Althusser ve diğerleri, *Kapital'i Okumak*, s. 485).

[15] Louis Althusser, *Marx İçin*, s. 248.

unsurlar, bu basit kaidenin geçici dışavurumundan başka hiçbir şey değildir. Burjuvazinin/Liberalizmin iyimser tarih felsefesi bu tasavvurdan kuvvet alır: doğal, basit ya da özgür durumda (Locke, Rousseau) yaşayan insanlık, kanlı çatışmaları *aşarak* (Hegel) eski yalın/doğal durumuna (bu sefer eksiklerini tamamlayarak olgunlaşmış bir şekilde) kavuşur. Köken ya da kaide (*idea*) *gerçekleşir.*

Marksist diyalektiğin, yukarıda bahsedilen soyut çelişki anlayışını kısmen devraldığı, onu somut-materyalist bir içerikle yeniden tanımladığı yönünde literatürde yaygın bir kanaat bulunur. Althusser aksini düşünmüştür: Marksist çelişki anlayışını soyut-idealist çelişki anlayışının basit bir tersyüz edilmiş hâli olarak görmek yanlıştır.[16] Bu iki anlayış, gerek nitelikleri gerekse sonuçları bakımından tamamen farklıdır. Althusser, özellikle Lenin ve Mao'nun politik pratiklerini göz önünde bulundurarak, materyalist bir diyalektik anlayış geliştirmeye çalışmıştır. Bu anlayış, kapitalist toplumsal formasyonu kat eden çelişkilerin heterojen bir özelliğe sahip olduğunu vurgular. Yani çelişkiler, toplumsal pratiğin farklı düzeylerinde, aslında ayrı ayrı işler. Kendi özgül rollerini icra eden, kendilerine ait düzenleri, işlevleri ve etkileri olan çelişkilerden bahsetmek daha doğrudur. Doğrudan sınıf mücadelesi içinden seslenen bir tahlil (*somut durumun somut tahlili*), çelişkilerin aynı kökene ve anlama sahip olmadığını, dolayısıyla iki kutuplu basit bir çelişkinin türevi, artçı sarsıntıları veya yansımaları olarak kabul edilemeyeceklerini gösterir: "Çelişkilerin eşit olmayan gelişimleri yasası."[17]

Bu materyalist diyalektik anlayış, organizmle hiç ilgisi bulunmayan apayrı bir bütün kavramını mümkün hâle getirir. Diğerlerini tali konuma indirgeyen temel/basit bir çelişki yoksa, toplumsal bütüne anlam veren hâkim bir kaideden veya merkezden de bahsedilemez. Althusser'e göre toplumsal bütün, yapısal bir özelliğe sahiptir; birbirine indirgenemeyen ekonomik, politik ve ideolojik ilişkilerden oluşmuş bir birliktir. Bütünün yapısal karakteri, görece özerk ve dolayısıyla farklı zamana sahip düzeylerden ya da alanlardan oluştuğunu gösterir. Toplumsal bütün, görece özerk düzeylerin birbirine *eklemlenmesiyle* oluşmuş karmaşık bir birliktir. Althusser'in toplumsal ilişkileri tasvir ederken, merkez ve çapa göre tanımlanan daire metaforunu değil de bina metaforunu kullanmış olması tesadüf değildir. Birbirine eklemlenmiş toplumsal düzeyler (katlar) arasında merkez olarak işaret edilebilecek ayrıcalıklı bir unsur yoktur. Toplum, özerk düzeylerden oluşmuş karmaşık (merkezsiz) bir bütündür. Toplumsal bütün, bu karmaşıklığın örgütlenme ve eklemlenme tarzından başka hiçbir şey

[16] A.g.e., s. 131.
[17] A.g.e., s. 245.

değildir.[18] Yani bütün, kendisini oluşturan bölümlerin karşılıklı hareketinden başka bir şey değildir.[19] Farklı düzeylerde ayrı ayrı hüküm süren çelişkiler, bu karmaşık örgütlenme ve eklemlenme tarzı (bütün) tarafından *yapısal olarak belirlenmiştir* (*üstbelirlenmiştir*).[20] Bu durum, Hegel'in teleolojik tarih metafiziğini yalanlar: tarihsel sürece anlam veren bir kaynak, köken ya da kaide aramak boşunadır; köken olmadığına göre *helos* da yoktur. "Artık kökensel özümüz yoktur; ama bilgi geçmişe uzandıkça uzaklaşan bir 'her-zaman-öncedenverili' vardır [...] Demek ki (hangi biçim altında olursa olsun) kökensel basit birliğimiz yoktur, *yapılanmış karmaşık birliğin her-zaman- önceden-verili* hâli vardır."[21]

Yukarıda aktarılan satırların, ekonomik-determinist indirgemeciliği de hedef tahtasına koyduğu açıktır. Hegel'in iki kutuplu basit çelişki modelini ters çevirip sözde materyalist bir içerikle yeniden tanımlamak durumu değiştirmez: bu durumda ilahiyata kapı aralayan köken ve *telos* çifti varlığını hâlâ korur.

Peki, Althusser'in teorik argümanı, *çubuğu ters yöne bükerken* (Lenin) ölçüyü kaçırıp iradeciliğin muhtelif akımlarına uygun bir zemin hazırlamıyor mu? Böyle bir sonucun ihtimal dâhilinde olduğu doğrudur: toplumsal düzeyleri birbirinden ayıran ve dolayısıyla (ekonomi dışında) politik ve ideolojik çelişkilerin de belirleyici olabileceğini kabul eden bir çözümleme iradeciliği teşvik edebilir. Fakat Althusser'in bu sonuca doğru sürüklenmemek için hiç önlem almadığı söylenemez: ekonomik alanda hüküm süren çelişkiler belirleyicidir elbette; ama "son yargıda". Görece özerk düzeylerden oluşan (eklemlenmiş ve üstbelirlenmiş) toplumsal yapı, Althusser'e göre, *son yargıda* ekonomik çelişkiler tarafından belirlenir.[22]

Üstbelirlenme ya da yapısal nedenselliğe düşülen bu şerh, çoğu zaman "arayolcu bir deneme" ya da "özcülüğe geri dönüş ve teslim oluş" olarak değerlendirilip eleştirilmiştir.[23] Fakat bu küçük ayrıntının (*son yargıda* ifadesinin) akla uygun düşen teorik ya da spekülatif bir alternatif olarak üretilmediğini özellikle belirtmek gerekir. *Son yargıda* ifadesi, Marksist kapitalist toplum ve

---

[18] Bkz. a.g.e., s. 246.

[19] Étienne Balibar, "Strukturale Kausalität, Überdetermination und Antagonismus", *Denk-Prozesse nach Althusser,* der. Henning Böke, Jens Christian Müller; Sebastian Reinfeldt (der.), çev. Henning Böke, Hamburg: Argument, 1994, s. 34.

[20] Louis Althusser, *Marx İçin*, s. 254-265.

[21] A.g.e., s. 242.

[22] A.g.e., s. 137-139; ayrıca bkz. Louis Althusser, "Amiens Savunusu", *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası"* içinde, s. 236-239.

[23] Bu yönde yapılmış meşhur bir eleştiri için bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 157-168.

devrim teorisinin ayrılmaz bir unsurudur. Marx ve Engels'in tek yanlı katı bir ekonomik determinizme sanılandan çok daha uzak olduklarını ispat etmek zor olmayacaktır.[24] Ancak daha da önemli olan, bu küçük ayrıntının, proletaryanın sınıfsal deneyimiyle açık bir şekilde gösterilmiş olmasıdır. Vaktinden önce (kapitalist gelişimini henüz tamamlamadan) doğmuş devrimler tarihsel bir gerçektir. Her biri üstbelirlenmeye kanıt oluşturabilir. Ancak başarıya ulaşan her devrimin öncelikle mülkiyet rejimine müdahale etmiş olması, son yargıda ekonomik çelişkilerin belirleyici olduğunu gösteren önemli bir belirtidir. Ekonomik düzeyde köklü değişiklikler yapmadan yeni bir toplum yaratmak mümkün değildir.

Özeleştiri

1968'de patlayan öğrenci olayları Althusser'i de hedef almıştı. İlginç bir duvar yazısı durumu özetliyor: "Yapılar sokağa döküldü!" Althusser'in en yakın mesai arkadaşlarından (aynı zamanda *Kapital'i Okumak*'ın yazarlarından) bir tanesi olan Jacques Rancière yıllar sonra "Althusserciliğin barikatların altında ezildiğini" söyledi. "Sistem"e ve dolayısıyla parti bürokrasilerine karşı cephe alan öğrenciler, "öznesiz tarihsel süreç" ve "yapı" üzerine yapılan vurguyu statükonun bir ifadesi olarak gördü. Onlara göre Althusser yapısalcıydı, dahası Stalinist'ti, iradeyi köreltip zorunluluğa tâbi kılan ve bu zorunluluğu bilimle meşru hâle getiren bir konformistti.

Teorik anti-hümanizmin bütün öznel düşünce eğilimlerini ortadan kaldırdığı doğrudur. Mahkûm edilen sadece insan-özne (burjuva ideolojisi) değil, aynı zamanda proletaryadır (proleter ideoloji). Öznesiz tarihsel süreçleri esas alan bir çözümleme, imtiyazlı bir toplumsal sınıfın varlığını reddetmekte ve dolayı-

---

[24] Engels'in bu konuda tereddüde yer bırakmayan sözlerini Bloch'a yazılmış 21 Eylül 1890 tarihli mektupta görmek mümkündür: "Tarihin maddeci kavranışına göre, tarihteki belirleyici etken, *son yargıda*, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. *Ne Marx ne de ben bundan fazlasını ileri sürdük. Eğer daha sonra biri çıkar da ekonomik etken yegâne belirleyicidir dedirtmek için bu önermeye işkence yaparsa, onu boş, soyut, saçma bir tümceye dönüştürür,"* (Engels'ten aktaran Louis Althusser, "Makyavel'in Yalnızlığı", *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler:" Althusser'in Mirası"* içinde, s. 237); "Sanat konusunda, bazı sanatların açılıp gelişme dönemlerinin ne toplumun genel gelişmesiyle ne de bunun sonucu olarak, toplumun örgütlenmesinin iskeleti olan maddi temelin gelişmesiyle hiç de orantılı olmadığı bilinmektedir [.] Öte yandan: Akhilleus barutla ve kurşunla bağdaşabilir mi? Ya da, *İlyada,* basınla ya da daha iyisi baskı makinesi ile bağdaşabilir mi?" (Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri,* 1. Cilt, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 1999, s. 46-47.)

sıyla proletaryanın zorunlu tarihsel işlevini rastlantılara bağlamaktadır.[25] Bu teorik çerçevenin statükoculuğa ve konformizme zemin hazırlayıp hazırlamadığı ise ayrı bir tartışma konusudur. Ancak, önüne rehber olarak proleter ideolojiyi değil de bilimi koyan bir tutumun, ideolojik hareketi belirleyici kabul eden devrimci bir partiden çok, bilim adamlarından oluşan ayrıcalıklı bir parti komitesini göz önüne getirdiğini itiraf etmek gerekir.[26]

Nitekim Althusser, kendisine karşı yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla *Özeleştiri Öğeleri*'ni kaleme aldığında, bu sorunu kabul etmiştir. Gerçi bu kitap birçok konuda özeleştiriden çok, savunma niteliği taşır. Mesela epistemolojik kopuş konusunda (dolayısıyla Genç Marx-Olgun Marx ayrımında) en az eskisi kadar ısrar edilmiş, yapısalcılık suçlaması açık bir şekilde reddedilmiş, ayrıca Spinoza konusunda yükselen itirazlar karşısında da geri adım atılmamış ve her türlü özneden uzak duran bu anti-teleolojik felsefeyle Marksizm'e güçlü bir katkı yapılabileceği ifade edilmiştir. Fakat bilim-ideoloji ayrımında Althusser için artık durum daha başkadır. Althusser bilime atfedilen işlevin, maksadını aştığını ve proletaryanın sınıfsal pratiğiyle uyumlu olmayan bir "teorisizme", daha doğrusu "teorisist bir sapmaya" neden olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.[27] Sapma şu şekilde özetlenebilir: Althusser'in teorik anti-hümanizminde ideoloji gerçekten uzak bir tür illüzyondur. Bilim ise, ideolojik tasarımları işleyip dönüştüren ve böylece gerçekle bağlantı kurabilen bir kavramsal üretim tarzıdır. İdeolojik tasarımlarla bilimsel kavramlar arasında herhangi bir ilişki yoktur. Fakat ideoloji (Genç Marx) ve bilim (Olgun Marx) arasındaki fark, Marx'ın sınıfsal konumuna bağlı olarak açıklanması gerekirken, düşüncenin sınırları içinde gerçekleştirilmiş bir kopuşla (epistemolojik kesintiyle) açıklanmıştır. "*[M]arx, burjuva ideolojisinden ancak proleter ideolojinin öncüllerinden ve bu ideolojinin sağlam bir vücut bulduğu işçi sınıfının o ilk mücadelelerinden etkilenmek şartıyla tam olarakkopabilirdi.*"[28]

Althusser'in özellikle *John Lewis'e Cevap* adlı makalesini ve ideoloji üzerine yazılan yazılarını telafi olarak kabul etmek mümkündür. Bu yazılarda ideolojinin pratik işlevi ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuş ve vurgu, bilimden sınıf mücadelesine kaymıştır.[29]

---

[25] Bkz. Alex Demirović, "Totalität und Immanenz", *Denk-Prozesse nach Althusser*, Henning Böke; Jens Christian Müller; Sebastian Reinfeldt (der.), Hamburg: Argument, 1994, s. 91.

[26] Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, s. 123.

[27] Louis Althusser, *Özeleştiri Öğeleri*, çev. Levent Targu, İstanbul: Belge Yayınları, 2000, s. 26-27.

[28] A.g.e., s. 27.

[29] Louis Althusser, "John Lewis'e Cevap", *John Lewis'e Cevap* içinde, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2004, s. 11-81.

İdeoloji ve Özne

Bilinç felsefesine dayanan bir ideoloji tanımlaması, negatif bir özellik taşır. Burada ideoloji, hiçbir şeyi temsil etmeyen saf yanılsama, hayal veya hiçliktir. Başka bir deyişle, gerçekliğin çarpık yansıması ya da ters çevrilmiş bir görüntüsüdür. Althusser, kendi materyalist ideoloji teorisini bu anlayışla mücadele etmek için geliştirmiştir. Amacı, ideolojinin *yanlış bilinç* (genç Marx) olarak tanımlanamayacağını, daha da önemlisi, kaynağı bilinçte (öznede) bulunan bir sorun olarak ele alınamayacağını göstermektir.

Althusser, ideolojiyi şu şekilde tanımlar: *"İdeoloji, bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkinin, imgesel bir 'tasarımlanması-dır.'"*[30] Bu tanıma dikkatle bakıldığında, ideolojinin yansıtma ya da bir başka dolaysız ifade biçimiyle hiç ilgisi olmadığı görülür. İdeolojik tasarımlarda ifade bulan şey, "gerçek varoluş koşulları" (gerçek nesne) değil, bu koşullarla kurduğumuz "ilişkidir". İdeolojik tasarım, etkilenmenin bir ürünüdür; gerçeğin üzerimizde (*Ben*'de) bıraktığı bir iz ya da işarettir. Yani bedensel etkilenmeye dayanan öznel bir ifadedir; üzerimizde yaratılan imgesel ve duygusal bir sonuçtur. İdeolojik tasarım, etkileyen cismin doğası ve özü hakkında hiçbir şey *açıklamaz;* sadece kendi bedenimizin özsel olmayan geçici bir durumuna *işaret eder.*[31]

Bu durum, ideolojinin yanılsamayla özdeş olduğunu gösterir. Ancak Althusser, bu yanılsamanın öznel bir kaynağa sahip olmadığını, bilakis bedenlerarası ilişkilerden doğan nesnel bir sonuç olarak kavranması gerektiğini ısrarla belirtmiştir. "İdeoloji maddi bir varoluşa sahiptir."[32] Günlük (toplumsal) hayat, bedenlerin karşı karşıya gelmeleri ve etkileşime girmeleriyle oluşturulur. İdeoloji,

---

[30] Louis Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma için Notlar", *Yeniden Üretim Üzerine* içinde, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006, s. 390.

[31] Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie,* çev. Ulrich Johannes Schneider, München: Wilhelm Fink, 1993, s. 129-131; Althusser'in, ideolojik tasarımları ele alırken Spinoza'nın bilgi tasnifinden yararlandığı açıktır. Spinoza, "birinci tür bilgi"yi tanımlarken, onun bedenlerin karşı karşıya gelmeleri, etkileşmeleri ve karışmalarıyla üretildiğini ifade etmiştir. Bu bilginin temel özelliği, duygulanış fikirlerinden *–affectio–* oluşması, yani etkiye maruz kalan bedenin neşe ve keder duygularıyla yoğrulmuş olmasıdır. Spinoza'nın onu karışık, yani nesnesiyle uygun olmayan yetersiz bir bilgi türü olarak nitelendirmiş olması buradan kaynaklanır (bkz. Spinoza, *Ethica,* B. II, Ön. 28, Kanıtlama).

[32] Louis Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma için Notlar", *Yeniden Üretim Üzerine* içinde, s. 394.

bu maddi etkileşimden doğan zorunlu yanılsamalara dayanır.[33] İdeolojik tasarımların zorunlu olmaları, negatif olarak tanımlanamayacaklarını; aksine pozitif bir varlık olarak ele alınmaları gerektiğini gösterir. Yapılması gereken, bu yanılsamanın hangi mekanizmayla üretildiğini sormak, neden ve nasıl meydana getirildiğini açıklamaktadır.[34]

"[D]ünyaya ilişkin belirli bir (dinsel, ahlâki vb.) tasarımlama içinde yaşayan 'bireylerde' neler olup bittiğine bakalım."[35] Althusser'in ideoloji teorisinde sorunun bilinç (*refleksiyon*) etrafında değil de beden etrafında, yani bireylerin davranış biçimlerinde, alışkanlıklarında ve tekrar eden hareketlerinde odaklanması boşuna değildir. Materyalist ideoloji teorisi bir fikirler araştırması değildir. Esas olan neye ya da hangi fikre (ideale) inanıldığı değil, nasıl inanıldı-

---

[33] Spinoza, zorunlu bir şekilde doğan yanılsamaları o çokça bilinen güneş örneğiyle anlatmıştır: "[G]üneşe baktığımızda bizden 200 ayak kadar uzak olduğunu imgeleriz. Hata yalnızca imgeden oluşmaz; ama onu böyle imgelediğimiz zaman gerçek uzaklığı ve bu imgenin nedenini bilmememizden doğar. Çünkü daha sonra güneşin bizden 600 dünya çapından daha büyük bir uzaklıkta olduğunu öğrenebilmemize karşın, bize yakın olduğunu imgelemeyi sürdürürüz. Çünkü onu öyle yakın olarak imgelememizin nedeni, gerçek uzaklığını bilmememiz değil; ama bedenimizin kendisi onun tarafından etkilendiği sürece güneşin özünü içermesidir" (Spinoza, *Ethica*, B. II, Ön. 35, Not).

[34] Althusser'in bu sorusu "ideoloji eleştirisi"ne doğru açılan "ideolojinin ardındaki gerçek nedir?" sorusundan tamamen farklıdır ve görünüşe göre Marx ve Freud'un soru sorma ve yorumlama biçimiyle örtüşmektedir: "[...] Marx ile Freud'un yorumlama prosedürleri arasında –daha doğrusu, metalara ilişkin ve rüyalara ilişkin analizleri arasında– temel bir benzeşiklik (*homology*) olmasıdır. Her ikisinde de mesele, biçimin ardında gizlendiği varsayılan 'içeriğe' yönelik basbayağı fetişist meraktan uzak durmaktır: analiz yoluyla açığa çıkarılacak 'sır', biçim (metaların biçimi, rüyaların biçimi) tarafından gizlenen içerik değil, tam tersine, *bu biçimin kendisinin 'sır'ıdır*. Rüyaların biçiminin teorik zekâsı, belirtik içerikten yola çıkıp 'gizli çekirdeği'ne, örtük rüya-düşüncelerine nüfuz etmekte değildir; şu soruya verilen cevaptadır: Örtük rüya-düşünceleri neden böyle bir biçim almışlar, neden bir rüya biçimi içine taşınmışlardır? Metalarda da durum geçerlidir: gerçek sorun metanın 'gizli çekirdeği'ne nüfuz etmek –metanın değerini onu üretmek için harcanan çalışma miktarıyla belirlemek– değil, çalışmanın neden bir metanın değeri biçimini aldığını, kendi toplumsal karakterini neden yalnızca kendi ürününün meta biçimi içinde onaylayabildiğini açıklamaktır" (Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 27); "Öyleyse rüya kendine özgü bir dil, bağımsız bir biçim olarak anlaşılmalıdır. Teorisyenin hedefi, bu dilin 'işleyiş biçimini/yasalarını' araştırmak, rüyanın tercüme işleminin yasalarını anlamaktır. Rüyayı gizlediği düşüncelere –mesela bastırılmış cinsel arzulara– geri götürmek yetmez, sorulacak soru rüyanın gizli anlamı değildir. Araştırılması gereken onun çalışma biçimidir. Sorulacak soru şudur: rüya nasıl işler?" (Isolde Charim, *Der Althusser-Effekt: Entwurf einer Ideologietheorie*, Wien: Passagen, 2002, s. 74).

[35] Louis Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma için Notlar", *Yeniden Üretim Üzerine* içinde, s. 396.

ğıdır. Mesele, imgesel tasarımların hangi alışkanlıklara ve hangi kalıplaşmış davranışlara dayanarak üretildiğidir. Althusser, Lacan'dan faydalanarak, günlük (toplumsal) hayatımızı kuran ideolojik (imgesel) tasarımların özellikle *görme* üzerinde, dolayısıyla *özdeşleşme*, *taklit* ve *tekrar* üzerinde yükseldiklerini iddia etmiştir.[36] Bu, ideoloji ve eylem arasında varsayılan geleneksel sıradüzeni ortadan kaldırır. Eyleme neden olan ideoloji değildir. Durum aslında tam tersidir; ideoloji, tekrar edilen davranışlardan ve alışkanlıktan kaynaklanır. "Diz çökün, dua eder gibi kıpırdatın dudaklarınızı, inanç sarar sizi."[37] İdeolojiler, tekrar otomatizmi üzerinde yükselir.

---

[36] Lacan'a göre *gerçek,* toplumu meydana getiren ve onu çepeçevre saran simgesel ağın nüfuz edemediği bir çekirdektir. Dil ve düşünce (insan) öncesidir; bir tür "tarif edilemez" ya da "imkânsız olan"dır. Sözgelimi henüz konuşamayan ve imgeler oluşturamayan bir bebeğin bütün deneyimleri gerçektir. İnsan öncesi olan doğa da öyle. *Gerçek,* "varoluşuyla özdeş, içinde her şeyin duyulabildiği bir gürültü olarak" mevcuttur; "bütün kelimelerin sustuğu ve tüm kategorilerin iflas ettiği" andır. *İmgesel* ise bebeğin/çocuğun altıncı aydan sonra gerçeğin bu kaotik yapısıyla başa çıkabilmek için bulduğu çareyi gösterir. Bu dönemde çocuk kendi dışında yer alan ve libido ile yüklenmiş hayranlık uyandıran bir imgeyle *özdeşleşir,* ona *öykünür* ve onu benimseyip *taklit* eder. Gerçek, bu aşamada imgelere hapsedilir, imgeselliğin kaydı altında maskelenir. Birey, imgesel olanla özdeşleşerek aslında "-mış gibi" ya da "sanki (...) gibi" yapar. Bunun anlamı, gerçeğin ancak bu maskelemeyle, yani imgeyi taklit etmeyle, onun hareketlerini ve davranışlarını *tekrar* etmeyle *benimsenip* tanınabiliyor olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, imgesel özdeşleşmeyle gerçekleşen tanımanın açıkça yanılsamaya dayandığı söylenebilir; çünkü gerçeği imgelere hapsederek ve maskeye uygun bir bakış açısı edinerek gerçekleştirilmiş bir tanıma işlemine dayanmaktadır. Motor konuşma, hareket, davranış ve jestlerin neredeyse tümü bu imgeselle özdeşleşmenin (taklidin) eseridir. Dolayısıyla ideoloji, gerçeği her zaman öznenin özdeşleştiği (benimseyip taklit ettiği) imge (Freud'un deyişiyle *ideal*) aracılığıyla tasarlar. Gerçek, ancak bu imgesel tasarımla tanınabilir. Daha doğrusu imgesel aracılığıyla zorunlu olarak *yanlış tanınır* Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Joon-Kee Hong, *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien,* Frankfurt a/M, Berlin, Bern, Bruxelles; New York, Wien: Lang, 2000, s. 113; Malcolm Bowie, *Lacan,* çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost Kitabevi, 2007, s. 95; Terry Eagleton, *İdeoloji,* çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 203; Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* s. 51; Henk Manschot, "Aanzetten voor een histories materialistiese ideologiekritiek: de bijdrage van Louis Althusser", *Te Elfder Ure,* 78. sayı, 1978, s. 111.

[37] Blaise Pascal'dan aktaran Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma için Notlar", s. 398; Eagleton, ideolojinin maddi varlığını çarpıcı bir örnekle anlatır: "'[Y]anlışlık', ille de söylediğimiz şeylerde değil, yaptığımız şeylerde yatıyor olmalı [...] Bir başka anlatımla, ideoloji yalnızca bir durum hakkında ne düşündüğümüz meselesi değildir, ideoloji bir biçimde o durumun içine işlenmiştir. Bir parkta, üzerinde 'Yalnızca Beyazlar!' yazılı bir bankta otururken, kendi kendime ırkçılığa karşı olduğumu anımsatmanın faydası yoktur; bu bankın üstünde oturma edi-

Althusser'in materyalist ideoloji teorisinde, devlet, belirleyici bir konum işgal eder. Devlet, meşru şiddet kullanma tekelini bünyesinde bulunduran bir aygıt olarak, kalıplaşmış davranışlar, tekrarlanan hareketler ve dolayısıyla çeşitli inanç biçimleri ya da kümeleri üretir; toplumu saran ideolojik aygıtlarıyla (okul, dinî kurumlar, aile, hukuk, partiler vs.) kapitalist üretim ilişkilerini (ideolojiyi) yeniden üretir.[38] Ancak burada devlet ile ideoloji arasında sıralı bir düzen kurulmamasına özen gösterilmelidir. Devlet, kendi dışında yer alan ve tasarımlardan oluşan bir fikir sistemini (yani idealizmin ideolojiden anladığı şeyi) *gerçekleştiriyor* ya da *kullanıyor* değildir; aksine bizzat kendisi ideolojiktir, yani ideoloji olarak *işlemektedir.* Bu durum, burjuva ideolojisine temel oluşturan insan-özne kategorisine de açıklık kazandırır: insan yavrusunu dolaysız tatminden uzaklaştırıp simgesel ağ içine fırlatan ve böylece bilincin oluşumunu mümkün hâle getiren süreç, devletin ideolojik aygıtlarıyla işler. "[B]unlar [yani aile, ahlâk, din vb.] benim küçük çocuğun üzerindeki, dolayısıyla küçük çocuğun bilinçsiz cinsel arzuları üzerindeki, bilinçdışı itilmenin üzerindeki etkiler dediğim şeydir, devletin ideolojik aygıtlarının varlığıdır."[39] İnsan-özne ideolojik bir varlıktır, yani devlet tarafından üretilmiş bir yanılsamadır.

Sonuç olarak, Althusser'in insan ideolojisine karşı kuvvetli bir eleştiri ortaya koyduğunu ifade etmek mümkündür. Bu eleştiri, insan-özne üzerine kurulu liberal dünya görüşünün (temel hak ve özgürlükler, ifade özgürlüğü, yasal eşitlik vs.) ve onun politik örgütlenme biçiminin (liberal-parlamentarizm, hukuk devleti vs.) yanılsamaya dayandığını göstermesi bakımından önemlidir. Teorik anti-hümanizm, bu dünya görüşüne karşı, zihinsel yaşamın ve tarihin aslında sınıf mücadelesiyle belirlendiğini vurgulamıştır.

Fakat Althusser'in ideoloji teorisinde yer alan bir boşluğa işaret etmeden de geçmemek gerekir: Teorik anti-hümanizm, ideolojileri devletin ideolojik aygıtlarına dayanarak açıklar. Dolayısıyla burjuvazinin devlet aygıtını ortadan kaldırmayı hedefleyen en köklü muhalefetlerden birini, yani proletaryanın partiyle bütünleşmiş ideolojisini açıklamakta güçlük çeker. Proleter ideolojinin kaynağı devlet olmadığına göre nedir? Althusser'in bu soruya temelli bir cevap verdiğini iddia etmek oldukça zordur.

---

mimle ırkçı ideolojiyi desteklemiş ve yaşatmış oluyorum. İdeoloji, deyim yerindeyse, kafamda değil oturduğum banktadır" (Terry Eagleton, *İdeoloji*, s. 68-69).

[38] Louis Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", *Yeniden Üretim Üzerine* içinde, s. 372-373.

[39] Louis Althusser, "Doktor Freud'un Keşfi", *Psikanaliz Üzerine Yazılar / Freud ve Lacan* içinde, 3. Cilt, çev. İrvem Keskinoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2008, s. 251.

Kaynakça

Althusser, Louis, *Özeleştiri Öğeleri,* çev. Levent Targu, İstanbul: Belge Yayınları, 2000.

Althusser, Louis, *Marx İçin,* çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.

Althusser, Louis, "John Lewis'e Cevap", *John Lewis'e Cevap* içinde, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2004.

Althusser, Louis, "XXII. Kongre", *Güncel Müdahaleler,* Ahmet Öz (yay. haz.), çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2004.

Althusser, Louis, "Amiens Savunusu", *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası "* içinde, çev. Turhan Ilgaz, Alâeddin Şenel, Seda Çarmık, Ankara: Epos Yayınları, 2006.

Althusser, Louis, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma için Notlar", *Yeniden Üretim Üzerine* içinde, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.

Althusser, Louis/ Balibar, Etienne/ Establet, Roger/ Macherey, Pierre/ Rancière, Jacques, *Kapital'i Okumak,* çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, İstanbul, 2007.

Althusser, Louis, "Doktor Freud'un Keşfi", *Psikanaliz Üzerine Yazılar/ Freud ve Lacan* içinde, 3. Cilt, çev. İrvem Keskinoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.

Anderson, Perry, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler,* çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları, 2004.

Balibar, Étienne, *Althusser İçin Yazılar,* çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim Yay., 1991.

Balibar, Étienne, "Strukturale Kausalität, Überdetermination und Antagonismus", *Denk-Prozesse nach Althusser,* Henning Böke; Jens Christian Müller, Sebastian Reinfeldt (der.), çev. Henning Böke, Hamburg: Argument, 1994.

Bowie, Malcolm, *Lacan,* çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Charim, Isolde, *Der Althusser-Effekt: Entwurf einer Ideologietheorie,* Wien: Passagen, 2002.

Deleuze, Gilles, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie,* çev. Ulrich Johannes Schneider, München: Wilhelm Fink, 1993.

Demirović, Alex, "Totalität und Immanenz", *Denk-Prozesse nach Ahhusser,* Henning Böke; Jens Christian Müller, Sebastian Reinfeldt (der.), Hamburg: Argument, 1994.

Descombes, Vincent, *Modern Fransız Felsefesi,* çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

Eagleton, Terry, *İdeoloji,* çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Freud, Sigmund, "Bilinçdışı", *Metapsikoloji: Haz İlkesinin Ötesinde Ego ve İd ve Diğer Çalışmalar* içinde, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel, 2002.

Freud, Sigmund, "Ruhçözümlemesinde Bilinçdışı Üzerine Bir Not", *Metapsikoloji: Haz İlkesinin Ötesinde Ego ve İd ve Diğer Çalışmalar* içinde, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel, 2002.

Hong, Joon-Kee, *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien,* Frankfurt a/M; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Wien: Lang, 2000.

Marx, Karl, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri,* 1. Cilt, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 1999.

Karsz, Saül, *Theorie und Politik: Louis Althusser,* çev. Erika Höhnisch, Frankfurt a/M: Ullstein, 1975.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru,* çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Manschot, Henk, "Aanzetten voor een histories materialistiese ideologiekritiek: de bijdrage van Louis Althusser", *Te Elfder Ure,* 78. sayı, 1978, s. 105-139.

Merleau-Ponty, Maurice, *Humanismus und Terror,* çev. Eva Moldenhauer, Frankfurt a/M: Hain, 1990.

Pfaller, Robert, *Althusser - Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althussers Theorie der Lektüre,* München: Fink, 1997.

Spinoza, Benedictus, *Ethica,* çev. Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1979.

Spinoza, Benedictus, *Verhandeling over de verbetering van het verstand,* çev. Theo Verbeek, Groningen: Historische, 2002.

Vranicki, Pedrag, *Geschichte des Marxismus,* 2. Cilt, çev. Stanislava Rummel ve Vjekoslava Wiedmann, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1983.

Žižek, Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

JOHN RAWLS

Gülriz Uygur

2002 yılında 81 yaşında ölen John Rawls, 20. yüzyılın en önemli siyaset felsefecisi olarak etkisini 21. yüzyılda da sürdürmektedir. Rawls üzerine çok sayıda eser yazılmıştır. Örneğin onun üzerine yazılan makalelerin 6000 civarında olduğu belirtilmektedir.[1] Rawls'un önemi birkaç bakımdan belirtilebilir. En yaygın olarak Rawls, 20. yüzyılda adalet düşüncesinin yeniden değerlendirilmesine yol açtığı için önemli bulunmaktadır. Bunun dışında Rawls'un adalet anlayışı, etik hakkındaki tartışmalarda etkili olmuş ve etik ile hukuk ve devlet arasındaki ilişkinin canlandırılmasına yol açmıştır. Ayrıca, Rawls'un adalet anlayışı, artık bitti denilen sosyal sözleşme geleneğine yeniden dönmeyi sağlaması bakımından da önem taşımaktadır.[2]

Rawls'un en önemli eseri 1971'de yayımladığı *A Theory of Justice* (*Bir Adalet Kuramı*) olup, kendisi bu eser üzerinde uzun yıllar çalışmıştır. Rawls'un diğer önemli eseri 1993 yılında yayımlanan *Political Liberalism*'dir (*Siyasal Liberalizm*). Her iki eser de adil bir toplumun nasıl olanaklı olduğuyla ilgiliyken, Rawls'un 1999 yılında yayımladığı *The Law of Peoples* (*Halkların Yasası*) başlıklı eseri adil bir dünyanın nasıl olanaklı olduğu sorusuyla ilgilidir.[3] Son olarak ise 2001 yılında Erin Kelly tarafından derlenen *Justice as Fairness: A Restate-*

---

[1] Sebastiano Maffettone, *Rawls: An Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2010, s.vii.

[2] Gülriz Uygur, "John Rawls'un Ardından", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* Hayrettin Ökçesiz (yay. haz.), İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, 2003, s. 5.

[3] Rawls'un *Political Liberalism* ve *The Law of Peoples* başlıklı eserlerinin Türkçe çevirileri de bulunmaktadır.

ment (*Hakkaniyet Olarak Adalet: Bir Yeniden Temellendirme*) başlıklı eserinde Rawls, adalet anlayışını daha açık ve anlaşılır hâle getirmeye çalışmaktadır. Bunlar dışında Rawls'un makaleleri Samuel Freeman tarafından derlenen ve 1999 yılında yayımlanan *Collected Papers* başlıklı eserde ve verdiği derslerin derlemesi 2000 yılında Barbara Herman tarafından derlenen *Lectures on the History of Moral Philosophy* başlıklı eser ile 2007 yılında Samuel Freeman tarafından derlenen *Lectures on the History of Philosopy* başlıklı eserde yayımlanmıştır.

Rawls'un belirtilen kitapları adalet anlayışının temel kavramlarını da ortaya çıkarır. Bu terim ve kavramların hepsinden değilse de temel olanlarından söz edilebilir. Örneğin *A Theory of Justice*'te hakkaniyet olarak adalet, orijinal durum, reflektif dengeleme, aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan rasyonel ve makul ayrımı karşımıza çıkarken, *Political Liberalism* başlıklı eseri *modus vivendi,* örtüşen konsensüs ve kamusal akıl terimlerine bizi götürür. En son ise *The Law of Peoples* ile halkların yasasıyla karşılaşırız.

Rawls, *A Theory of Justice* başlıklı eserinden itibaren kendi adalet anlayışını hakkaniyet olarak adalet (*justice as fairness*) anlayışı olarak adlandırır. Hakkaniyet olarak adalet, daha çok adalet ilkelerinin seçildiği duruma işaret eder. Bu terim, Samuel Freeman'a göre, adil adalet ilkelerinin adil bir ilk seçme durumu sonucu belirleneceği düşüncesine dayanmaktadır.[4] Freeman'ın haklılığını Rawls, "hakkaniyet olarak adaletin" neden bu ismi taşıdığını aydınlatarak açıklar. Rawls, bir toplumun temel yapısına dair siyasal adalet ilkelerinde anlaşma yapmaya ilişkin orijinal durum düşüncesine başvurmaktadır. Bu durum adil bir durum olduğundan dolayı bu durum sonucu ulaşılan sözleşmeler de adildir. Anlaşmanın içeriği temel yapıya ilişkin adalet ilkeleri olduğu için, orijinal durumdaki anlaşma eşit ve özgür kişiler olarak değerlendirilen vatandaşlar arasındaki sosyal işbirliğinin adil koşullarını belirler. Rawls'a göre bu nedenle de ismi hakkaniyet olarak adalettir.[5]

Rawls'un adalet anlayışının belirli özellikleri bulunmaktadır. Bunlar:

1. Onun adalet anlayışı kapsayıcı değil, siyasaldır. Bunun anlamı, Rawls'un adalet anlayışının sadece siyasi olanla ilgili olmasıdır. Rawls, kapsayıcı bir doktrin derken, insan yaşamında değerli olan, aile, arkadaşlık ve örgütlenmeyle ilgili idealleri, insan davranışı ve düşüncesini yönlendiren kişisel ideal ve değerleri içermesini kastetmektedir.[6]

---

[4] Samuel Freeman, *Rawls,* London: Routledge, 2009, s. 473.

[5] John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement,* Erin Kelly (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 2003, s. 16.

[6] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", *Yayımlanmamış Doktora Tezi,* Ankara, 1999, s. 47 ve John Rawls, *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press, 1996, s. 13.

Bununla ilgili olarak Rawls, siyasi adalet anlayışının sadece toplumun temel yapısıyla ilgili olduğunu belirtir. Temel yapı, bir toplumun başlıca sosyal, siyasi ve ekonomik kurumlarını içermekte ve bunların birlikte sosyal işbirliğinin şemasını nasıl oluşturacakları sorunu söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda siyasi adalet anlayışının konusu, kurumların yapısı ve bu kurumlara uygulanan ilke, standartlar ve kurallardır. Rawls, toplumun temel yapısını kapalı bir toplumun yapısı olarak varsayar ve kapalılıktan da temel yapıya girmenin doğumla, çıkmanınsa ölümle olduğunu ve bu yapının diğer toplumlara kapalı olduğunu belirtir.[7] Rawls'un siyasi adalet anlayışının ikinci özelliği kendi kendine dayanan bir anlayış olması, yani herhangi bir kapsayıcı doktrine dayanılarak hazırlanmamasıdır. Kapsayıcı doktrinler siyasi adalet anlayışıyla uyum içinde olabilir. Ama bunun anlamı Rawls'un anlayışının bu tür kapsayıcı doktrinlerden türetilmesi demek değildir.[8] Rawls'un kendi siyasi adalet anlayışının özerkliğinden bahsetmesi de bu anlamda, yani bir kapsayıcı doktrinden türetilmediği anlamındadır.

2. Rawls'un adalet anlayışı liberaldir. Liberal bir anlayış, Rawls'a göre şu özellikleri taşımalıdır: a) Belirli haklara, özgürlüklere ve fırsatlara yer vermeli; b) Özgürlüğün önceliği söz konusu olmalı; vatandaşların özgürlükleri etkili şekilde kullanabilmeleri için gerekli vasıtaların sağlanmasına yer veren bir anlayış olmalıdır.[9] Ayrıca Rawls, adalet anlayışının kamusal olduğunu belirtmektedir. Kamusal olması, adalet anlayışını oluşturan adalet ilkelerinin vatandaşlar tarafından tanınmasıyla ilgilidir. Ayrıca vatandaşlar tanımayla ilgili genel inançlardan hareket edeceklerdir. Son olarak da vatandaşlar adalet anlayışının haklı gösterilmesini yapabilecek durumda olacaklardır.[10]

Bu makalede kullanılan "kaderin rastlantısallığı" kavramı, kurumların adil olmasıyla ilgilidir. Rawls, kurumların rastlantısallıklarla adil ilişki kurma şekillerini araştırır. Bunu yaparken, Rawls'un liberal yanının bu ilişki kurma şeklini engelleyebileceği söylenebilir. Zira liberalizmin kendi çıkarını düşünen atomistik birey anlayışı, aşağıda belirtileceği gibi başkalarının kaderini paylaşarak kurumların adil olmasını sağlamayı önler nitelikte bulunabilir.

Öte yandan Rawls'un adalet anlayışı klasik liberalizmden farklılıklar gösterir. Elbette Rawls'ta da haklarla donatılmış birey anlayışı vardır. Ancak bu birey sadece rasyonel birey değil, aynı zamanda makul olan bireydir. Bu makalede

---

[7] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 46; John Rawls, *Political Liberalism,* s. 11-12.

[8] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 47; John Rawls, *Political Liberalism,* s. 12.

[9] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 48; John Rawls, *Political Liberalism,* s. xviii.

[10] John Rawls, *Political Liberalism,* s. 66-67.

Rawls'un adalet anlayışı çerçevesinde kaderin rastlantısallığını engellemekle ilgili ileri sürdüğü görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun için de öncelikle Rawls'un kendi söylemlerinden hareket edilecektir.

Kaderin Rastlantısallığı

> ... Doğal yeteneklerde ve toplumsal konumda adil bir paylaşım yoktur ve bu adaletsizlik kaçınılmaz olarak insan uygulamalarını da etkileyecektir. Bu düşünce genellikle adaletsizliği göz ardı etmek için bir mazeret olarak ileri sürülmektedir; sanki adaletsizliğe rıza göstermek ölümü kabullenememekle aynı şeymiş gibi. Doğal paylaştırma ne adildir ne de adaletsizdir; insanların dünyaya geldiklerinde belli bir konumda olmalarında bir adaletsizlik yoktur. Bunlar doğal gerçeklerdir. Adil veya adaletsiz olan, kurumların bu gerçeklerle başa çıkma biçimleridir. Aristokrasi veya kast sistemi üzerine kurulu toplumlar adil değildir çünkü onlar bu özellikleri kapalı ve ayrıcalıklı toplumsal sınıflara ait olmanın temeli yapmaktadırlar. Bu toplumların ana yapısı doğadaki keyfiliği içselleştirmektedir. Oysa insanların bu durumu kabullenme zorunluluğu yoktur. Toplumsal sistem insanın kontrolünde olmayan değişmez bir düzen değil, insan davranışlarının bir örgesidir. Adil olmak, insanların birbirlerinin kaderini paylaşması demektir. Sadece öyle davranmak, herkesin yararına olduğu zaman, kurumları tasarlarken doğadaki ve toplumsal durumdaki rastlantılardan yararlanırlar. Bu iki ilke kaderin keyfiliğini karşılamanın adil bir yoludur; kuşkusuz başka açılardan kusurlu olmalarına karşın, bu ilkeleri karşılayan kurumlar adildir.[11]

Rawls'un yukarıdaki görüşlerinden hareket edilince, ilk olarak kaderin rastlantısallığından anlaşılması gereken şeyin tespit edilmesi gerekmektedir. Burada kastedilen rastlantısallık, doğal paylaştırma ve toplumsal konumla ilgilidir. Rawls'un düşünceleri çerçevesinde kendimizi belirli bir toplumsal konum içinde ve belirli yeteneklerle doğmuş bulduğumuz ileri sürülebilir. İçinde doğduğumuz bu durum da, bize bağlı olmayan ve rastlantısal bir durumdur. Rawls, bu durumların ölüm gibi değiştirilemez kesinlikte olmadığını ve kurumların adil bir şekilde bu durumlarla ilişki kurmalarıyla değiştirilebileceğini savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kişilerin rastlantısal olarak bulundukları durumları görebilmesi ve bunun kaderin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirilmemesi için Rawls'a göre toplumsal sistem içindeki bu kurumların adaletin iki ilkesi çerçevesinde düzenlemeleri gerekir.

---

[11] John Rawls, "İki Adalet İlkesi", *Siyasal Düşünce,* M. Rosen-J. Wolff (der.), çev. S. Çalışkan-H. Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 324.

Rawls'un bu kaygıyı, yani doğal yetenekler ve toplumsal konumlarla ilgili bulunulan duruma göre toplumsal sistemin oluşturulmaması kaygısını, adalet ilkelerinin oluşturulmasından uygulanmasına kadar gözettiği görülmektedir. İlk olarak Rawls kendi kişi idesini, rastlantısallıkların etkisini bertaraf edecek şekilde eşit ve özgür vatandaş anlayışına göre oluşturmaktadır. İkinci olarak adalet ilkelerinin seçildiği orijinal durumda bu rastlantısalların etkisi söz konusu olmamaktadır. Üçüncü olarak adalet ilkelerinde Rawls, rastlantısallıkların etkisini adaletin ikinci ilkesiyle asgariye indirmeye çalışmaktadır. Dördüncü olarak adalet ilkelerinin uygulanması aşamasında da bu etkinin bertaraf edilmesini sağlamaya çalışmaktadır. Ancak bütün bunlar iki adalet ilkesiyle birlikte söz konusudur.

Rawls'un ünlü iki adalet ilkesinden ilki, eşit temel özgürlüklerle ilgiliyken İkincisi sosyal ve ekonomik eşitsizliklerle ilgilidir.[12] Bu iki ilkeden hareketle "birbirimizin kaderini nasıl paylaşacağımızı" Rawlsçu düşünce içerisinde belirtmek gerekir. Bunun için de öncelikle Rawls'un kişi anlayışından hareket etmek ve bu anlayış çerçevesinde temellenen adalet ilkelerini yakından incelemek gerekir.

Rawls'un Kişi Anlayışı

Rawls'un ahlâki kişi anlayışı, bir diğerini görme, yani başkalarıyla ilişkide rastlantısallığın etkileriyle nasıl davranılacağı sorusunu cevaplandırmak bakımından önemlidir. Bununla ilgili olarak Rawls, kendimizi ve başkalarını özgür ve sorumlu varlıklar olarak gördüğümüzü belirtmektedir.[13]

Rawls'un teorisinde kişi anlayışının birkaç rolü bulunmaktadır: eşitliğin temelini açıklaması, hakkaniyet olarak adaletin Kantçı yorumu, istikrar problemi ve özgürlüğün önceliği gibi.[14] Özellikle bu anlayışın temel rolünü Rawls'un *Political Liberalism* başlıklı eserinde açıkça görmek mümkündür. Diğer yandan Rawls'un bu anlayışı, aşağıda açıklanacağı gibi, adalet ilkelerinin seçilmesinde, anlaşılmasında ve uygulanmasında da önem taşımaktadır.

Rawls'un kişi anlayışı derken bu terime açıklık getirmek için bunun siyasal bir kişi anlayışı olduğunu belirtmek gerekir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Rawls'un adalet anlayışı siyasaldır. Bu çerçevede Rawls, adalet anlayışına kaynaklık eden kişi idesini de siyasal olarak düşünmektedir. Bu bağlamda Rawls'un kişi idesi herhangi bir kapsayıcı doktrine ait olmayıp, siyasi olanla sınırlıdır.[15] Bu-

---

[12] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* s. 42.

[13] Samuel Freeman, "Introduction: John Rawls-An Overview", *The Cambridge Companion to Rawls,* Samuel Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 5.

[14] Samuel Freeman, *Rawls,* s. 54.

[15] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 61.

nun sonucu olarak da Rawls'un kişi idesi ahlâki kişiliğin bütün görünümlerini değil, siyasal olanla ilgili görünümlerini temsil etmektedir. Rawls, anayasal demokrasilerin kamusal kültüründe bulunan vatandaşlık düşüncesinden yola çıkarak siyasi kişi idesini, eşit ve özgür vatandaş olarak düşünmektedir. Rawls, vatandaşı da toplumun normal ve tam olarak işbirliği yapan üyesi olarak tanımlamaktadır.[16] Rawls'taki eşit ve özgür vatandaş, iki ahlâki yetiye ve bir iyi anlayışına sahiptir. Bu bağlamda Rawls'un eşit ve özgür vatandaşını anlayabilmek için öncelikle iki ahlâki yeti üzerinde durmak gerekir.

1. İki Ahlâki Yeti

Rawls, kendi adalet anlayışı hakkaniyet olarak adaletin, vatandaşları sosyal işbirliğine katılan kişiler olarak değerlendirdiğini ve bu nedenle de vatandaşların bu şekilde davranmaya tam yeterli olduğunu söylemektedir. Rawls'a göre bu şekilde değerlendirilen kişiler iki ahlâki yetiye, yani adalet duygusuna ilişkin kapasiteye ve iyi anlayışına ilişkin kapasiteye sahiptirler.[17]

Eşit ve özgür kişilerin ahlâki yetilerinden ilki makul olma kapasitesi, adalete ilişkin ahlâki kapasitedir. Bu yeti adil olan işbirliği şartlarını anlama, uygulama ve diğerleriyle birlikte işbirliği yapma kapasitesidir.[18] Rawls, bu kapasitenin sosyal işbirliğinin adil koşullarını belirleyen adalet ilkelerinden hareket ederek davranma anlamına geldiğini de belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle bu kapasite, sadece adalet ilkelerine uygun davranma değil, bu ilkelerin gerektirdikleri çerçevesinde hareket etmeyi içermektedir.[19] İkincisi ise rasyonel olma kapasitesi olup, rasyonel bir iyi anlayışına sahip olma ve onu gözden geçirip rasyonel olarak sürdürmeyle ilgili yetidir.[20] Bu tür bir iyi anlayışı, bir kişinin yaşamını değerli kılan veya bu yaşamı değerli bir yaşam olarak değerlendirdiği nihai amaçlara göre düzenleyen bir anlayıştır. Böyle bir anlayışın öğeleri, nihai amaçların söz konusu olduğu kapsayıcı bir dinî, felsefî veya ahlâki doktrinler dizisine bağlı olarak anlaşılıp yorumlanır.[21]

Rawls'a göre iki ahlâki yetiye sahip olarak kişileri değerlendirmek, bütün bir yaşam boyunca karşılıklı yararlı sosyal işbirliğine katılmak için zorunlu kapasitelerinin olması ve kendi iyilikleri bakımından adil koşullara saygı göstermeleri

---

[16] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 61; John Rawls, *Political Liberalism,* s. 18.

[17] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* s. 18.

[18] Samuel Freeman, *Rawls,* s. 54.

[19] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* , s. 19.

[20] Samuel Freeman, *Rawls,* s. 54.

[21] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* s. 19.

için de gereklidir. *A Theory of Justice*'te bu iki yeti ahlâki kişiyi tanımlamak için kullanılmaktadır.[22]

Bu kapasiteler eşitliğin temelleri olup, adaletin özneleri olarak, eşit ve saygı duyulan kişiler olarak muamele edilmelerinden dolayı insanların özellikleridir. Rawls bu yetilerin pratik akıl yürütmeyle ilgili olduğunu belirtmektedir.[23] Rawls'a göre bu yetiler tür olarak insana diğer canlılar karşısında özellik sağlamaktadır. İnsanın ahlâki değerlendirmenin konusu olması, bu yetiler ve pratik akıl yürütmeyle ilgili diğer yetiler dolayısıyladır. Buradaki kişi anlayışı, diğerleriyle ahlâki ve pratik ilişkilerimizde önceden varsayılan anlayış olup, kişilerarası ilişkilerde sadece bu yetilere sahip olan insanların sorumlu tutulması gerekmektedir.[24]

Belirtilen iki ahlâki yetiyle beraber kişi anlayışında Rawls, vatandaşların iyi ve adalet anlayışlarını elde etmek için kapasiteye sahip olduğunu ve bu anlayışların gerektirdiği gibi hareket etmeye ilişkin de kapasiteye sahip olduğunu belirtmektedir. Yani, vatandaşların makul ve rasyonel olmak için kapasiteye sahip olduklarını belirtmektedir.[25]

Rawls'un adalet anlayışında yer alan önemli bir ayrım, rasyonel ve makul ayrımıdır. Rawls, makul ve rasyonelin açıkça tanımlanamayacağını vurgulamaktadır. Kullanıldıkları bağlama ve aralarındaki zıtlığa göre anlamlarının kavranacağını; makulün temel bir sezgisel ahlâki düşünce olduğunu ve kişilere, kararlarına, eylemlerine, standartlara, kapsayıcı doktrinlere ve daha fazlasına uygulandığını belirtmektedir. Örneğin makul kişiler, makul çoğulculuk, makul iyi düzenlenmiş toplum, makul kapsayıcı doktrin gibi. Temel yapıya ilişkin adalet ilkeleri de makuldür. Bu ilkeler sosyal işbirliğinin hakça koşullarını belirleyen ilkeler olarak eşit ve özgür vatandaşlar için kabul etmenin makul olduğu ilkelerdir. Bu ilkeler, aşağıda da gösterileceği gibi, makul sınırlamalar altında seçilir. Bunlar, eşit ve özgür vatandaşların temsilcilerinin tâbi olduğu sınırlamalardır.[26]

Rawls'a göre sosyal işbirliğine katılan kişiler eşit ve özgür olmaları yanında makul ve rasyoneldir. Sosyal işbirliğinde yer alan ve ilgili durumlar bakımından eşit konumda bulunan kişiler, makul kişilerdir. Rawls, ahlâki duyarlılığın rasyonelle değil, makulle ilişkili olduğunu, makul kişilerin kendi çıkarlarına aykırı olsa bile adalet ilkelerine saygı göstereceğini, hattâ adalet ilkelerine saygı gösterir görünüp de kendi avantajına olduğu durumlarda bu ilkeleri ihlal etmeye

---

[22] A.g.e., s. 19.
[23] Samuel Freeman, *Rawls*, s. 54.
[24] A.g.e., s. 55.
[25] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, s. 196.
[26] A.g.e., s. 82.

hazır olmanın, makul olmamaktan ziyade kötülük olacağını belirtir.[27] Bu bağlamda Rawls, kendi çıkarını her ne pahasına olursa olsun düşünen birey düşüncesinden uzaktır.

Rawls vatandaşların makul olmasını, makul olmanın başlıca iki görünümüne göre açıklamaktadır. Birinci anlamda makul olma, adil işbirliği koşullarını belirleyen adalet ilkelerini önerme ve bu ilkelere isteyerek uymayla gerçekleşmektedir.[28] Ancak bu şekilde makul olmak için vatandaşlara başkalarının da benzer şekilde davranacağının güvencesinin verilmesi ve vatandaşların önerecekleri ilkelerin herkes tarafından kabul edilebilir nitelikte olması gerekmektedir.[29] Vatandaşların makul olmasının ikinci görünümü kendi aralarındaki anlaşmazlık kaynaklarını tanımalarıyla ilgilidir. Makul çoğulcu bir toplumda vatandaşlar anlaşmazlık noktalarını tanımaya ve ileri sürdükleri yargıları haklı göstermeye hazırdırlar.[30] Ayrıca makul kişiler, adalet duygusunu içeren makul bir ahlâki psikolojiye sahip olan ve adil veya makul olarak görülmek isteyen kişilerdir.[31]

Vatandaşların rasyonel olmaları, iyi anlayışına ilişkin kapasiteye sahip olmaları anlamına gelip, bu anlamda rasyonel kişi kendi iyi anlayışına uygun olarak davranan kişi şeklinde tanımlanabilir. Bunun dışında Rawls, rasyonelliği kendi ahlâki yetilerini geliştirme ve bir iyi görüşünü oluşturma olarak da tanımlamaktadır.[32] Rawls rasyonel kişileri sadece kendi çıkarlarını koruyan ve amaçları için en uygun vasıtaları seçen kişiler olarak tanımlamamaktadır. Örneğin "kendi çıkarı"na sadece kendine ait olanı değil, kişilere, topluluklara, ülkelere olan bağlılıkları da dâhil etmektedir.[33] Rawls, rasyonel ve makul arasındaki başlıca farkları da belirtmektedir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

a) Rasyonel kişiler kendi iyi anlayışlarını gerçekleştirmek için hareket ederken, makul kişiler sırf kendisi uğruna gerçekleştirecekleri sosyal dünya isteğinin peşindedirler.
b) Makul, ahlâki duyarlılığı içerirken, rasyonel içermemektedir.
c) Makul başkalarının dünyasına eşitler olarak girip, onlarla birlikte hakkaniyete uygun işbirliğinin koşullarını önermeyi mümkün kılmaktadır.

---

[27] A.g.e., s. 7.
[28] John Rawls, *Political Liberalism,* s. 49.
[29] A.g.e., s. 49.
[30] A.g.e., s. 55.
[31] Samuel Freeman, *Rawls*, s. 481.
[32] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 69.
[33] A.g.e., s. 70.

Rawls, makul ve rasyonelin, aralarındaki farklara rağmen birbirlerini tamamladıklarını belirtmektedir.[34]

2. Eşit ve Özgür Vatandaş Anlayışı

Rawls, vatandaşların eşitliğini, ahlâki yetilere ve akıl yetilerine asgari derecede sahip olmalarıyla açıklamakta ve toplumun tam olarak işbirliği yapan üyeleri olmalarıyla ilgili yetilerin onları eşit de kıldığını belirtmektedir. Rawls, toplumu adil bir işbirliği şeması olarak gördüğü için eşitliğin temelini de, vatandaşların toplumun işbirliği yaşamında yer almalarını mümkün kılan ahlâki ve diğer kapasitelere zorunlu asgari ölçüde sahip olmalarına dayandırmaktadır.[35] Vatandaşların özgürlüğü de eşit olmaları gibi iki ahlâki yetiye sahip olmalarıyla ilgilidir. Rawls, özgürlükle ilgili olarak demokratik bir toplumda vatandaşların kendilerini nasıl özgür olarak gördüklerine bakmakta ve bunun başlıca iki şekilde olabileceğini belirtmektedir. İlki, vatandaşların kendilerini ve başkalarını bir iyi anlayışına ilişkin ahlâki yetiye sahip olarak tasarlamalarıyla ilgilidir. Yani belirli bir iyi anlayışına kaçınılmaz bir bağla bağlı değildirler, kendilerini bir iyi anlayışını gözden geçirme ve değiştirmeye yeterli olarak görürler. İyi anlayışını oluşturmaya, gözden geçirmeye ve sürdürmeye ilişkin ahlâki yetiye sahip olmaları, özgür kişiler olarak hukuki veya kamusal kimliklerini belirli bir iyi anlayışındaki değişikliklerin etkilememesini sağlamaktadır.[36] Başka bir ifadeyle, vatandaşlar iyi anlayışları değiştiğinde de, aynı temel hak ve özgürlüklere sahip olup, iyi görüşlerindeki değişiklik temel hak ve özgürlüklerinde etkili olmamaktadır.[37] İkinci olarak, vatandaşların kendilerini özgür hissetmeleri, kendilerini iyi anlayışlarını geliştirmek için kurumlardan taleplerde bulunmaya yetkili varlıklar olarak görmeleriyle ilgilidir.[38] Vatandaşların talepte bulunmaları, bulundukları sosyal konuma göre değişmemekte, bu talepler dış dünyanın rastlantılarından bağımsız olarak oluşturulmakta ve sadece kendilerinin sahip oldukları değer nedeniyle onlara tanınmaktadır.[39] Bunun dışında Rawls üçüncü olarak, vatandaşların özgür olmalarının, amaçları için sorumluluk almaya yeterli varlıklar olmaları bakımından söz konusu olduğunu belirtmektedir.[40]

---

[34] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 70-71; John Rawls, *Political Liberalism,* s. 51-53.

[35] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* s. 20.

[36] A.g.e., s. 21.

[37] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 66.

[38] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* s. 23.

[39] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 66.

[40] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 67; John Rawls, *Political Liberalism,* s. 34.

Rawls "eşit ve özgür vatandaş" düşüncesinin siyaset, ahlâk ve hukuk felsefesinde çalışıldığını, Eski Yunan'dan beri felsefe ve hukukta kişi kavramının sosyal yaşamda yer alan veya rol oynayan ve bu yüzden de çeşitli hakları ve ödevleri kullanan ve bunlara saygı gösteren anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Adil bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesine de, işbirliği yapan üyeler rolünü üstlenen eşit ve özgür kişiler düşüncesi eşlik etmektedir.[41]

Orijinal Durum

Rawls sosyal sözleşmeci geleneği izleyerek adalet ilkelerinin seçildiği bir özgün durum tasarlamaktadır. Bilindiği gibi sosyal sözleşmeci gelenek 17. ve 18. yüzyıllarda egemen olmuştur. Sosyal sözleşme düşüncesinde seçim durumuyla ilgili doğa durumu söz konusudur. Rawls da doğa durumunun sözleşmeci gelenekteki bir seçim durumu olmasıyla ilgilenmektedir. Ancak Rawls'un orijinal durumu en başta bilmezlik perdesi[42] nedeniyle sosyal sözleşmeci gelenekteki doğa durumundan farklılık göstermektedir. Rawls orijinal durumu, adil anlaşmalara yol açan bir "status quo" olarak tanımlamaktadır. Orijinal durum, en makul adalet anlayışını belirlemesi nedeniyle de bir seçim durumudur.[43]

Rawls orijinal durumun bir tasarım vasıtası olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde orijinal durum, varsayımsal ve tarih dışı bir durumdur. Rawls'un bu şekildeki bir tasarım vasıtasına başvurması ise bu durumun çeşitli işlevleriyle ilgilidir.[44] Örneğin Rawls hakkaniyete uygun işbirliğinin koşullarının, bu işbirliğine katılanlar tarafından belirlenmesi gerektiğinden hareketle, orijinal duruma başvurduğunu belirtmektedir.[45] Rawls, ayrıca hakkaniyete uygun koşullar altında adil anlaşmalara ulaşılır düşüncesinden hareketle de orijinal duruma başvurmaktadır. Rawls bu durumu hakkaniyet olarak adaletin örneği olarak kullandığı gibi, eşit ve özgür ahlâki kişilerin özelliklerini yansıtan bir inşa prosedürü olarak da kullanmaktadır.[46]

Bütün bu kullanışlar yanında orijinal durumun bir başka önemi, ahlâki bakış açısını yansıtmasıyla ilgilidir. Bu ahlâki bakış açısı ise adalet ilkelerinin seçilmesinden uygulanmasına kadar her zaman söz konusu olması gereken bir bakış açısıdır. Rawls'ta ahlâki bakış açısı rastlantısallıkların etkisine izin vermeyecek şekilde oluşturulan bakış açısıdır. Bu ahlâki bakış açısını sağlayan en

---

[41] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* s. 24.

[42] Bu kavram bazı Türkçe çevirilerde Bilgisizlik Peçesi olarak yer almaktadır. [e.n.]

[43] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 77; John Rawls, *A Theory of Justice,* s. 17-18.

[44] John Rawls, *Political Liberalism,* s. 24.

[45] John Rawls, *Political Liberalism,* s. 22.

[46] Samuel Freeman, *Rawls,* s. 476.

önemli şey ise Rawls'un orijinal durumunun başlıca özelliği olan bilmezlik perdesidir. Zira bu perde, orijinal durumun rastlantısallığın etkisini bertaraf edecek şekilde inşa edilmesini sağlamaktadır.

Bilmezlik perdesi, "genel olarak orijinal durumda yer alan grupların belirli tür bilgiden yoksun olmaları anlamındadır."[47] Rawls, orijinal durumda kişilerin temsilcileri olan gruplara yer vermekte ve bu grupların temsil ettikleri kişilerin toplumdaki konumlarını, doğal yeteneklerini, iyi anlayışlarını bilmediklerini belirtmektedir. Ayrıca Rawls, grupların temsil ettikleri kişilerin toplumlarının durumuna ilişkin de belirli bilgiden yoksun olduklarını, örneğin toplumlarının ekonomik ve siyasi durumlarını bilmediklerini belirtmektedir.[48]

Rawls'un bilmezlik perdesiyle sınırlama getirmesinin birkaç nedeni bulunsa da, bunlardan en önemlisi adalet ilkelerinin hakkaniyete uygun şartlar altında seçilmesiyle ilgilidir. Bilmezlik perdesi, grupların bir yandan eşit konumda bulunmalarını sağlarken, diğer yandan da tarafsızlığı sağlamaktadır. Bu anlamda bilmezlik perdesi rastlantısallığın ve keyfiliğin etkilerinin bertaraf edilmesinde rol oynamaktadır. Dolayısıyla Rawls'un bilmezlik perdesi vasıtasıyla rastlantısallığın etkilerinden uzak olarak adalet ilkelerinin seçilmesini sağladığı söylenebilir.

Ancak Rawls'un bilmezlik perdesi eleştiriye oldukça açıktır. Bu tür izin verilmeyen bilginin arkasındaki düşünce, grupların temsil ettikleri kişilerin en fazla çıkarına hareket etmelerini önlemek olarak düşünülürse, bu yorum bilmezlik perdesinin bir hayli basitleştirilmesi anlamına gelir. Rawls'un birçok yerde belirttiği gibi orijinal durum bir tasarım vasıtasıdır. Bununla da karşımızdakinin kabul edeceği şekilde adalet ilkelerini önermenin nasıl mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak orijinal durumda Rawsl'un tek dayandığı şey sadece bilmezlik perdesi değildir.

Bilmezlik perdesi vasıtasıyla orijinal durumda tarafsız ve eşit konumda bulunan grupların amacı, temsil ettikleri vatandaşların yararına olan adalet ilkelerini seçmektir. Temsil ettikleri kişilerin yararını ise ahlâki yetilerinin geliştirilmesi oluşturmaktadır. Bu yetileri geliştiren iyilerin listesi de gruplara verilmekte ve onlar da bu listedeki iyileri temsil ettikleri kişilerin yararına olarak dağıtan adalet ilkelerini seçmektedirler. Diğer bir ifadeyle grupların seçecekleri adalet ilkeleri, Rawls'un birincil iyiler (*primary goods*) olarak adlandırdığı belirli iyilerin dağıtılmasıyla ilgilidir. Gruplar bilmezlik perdesi nedeniyle birincil iyiler listesi oluşturamayacakları için bu liste onlara verilmektedir. Diğer yandan Rawls, bu listeyi kendi kişi idesine göre, vatandaşların ihtiyaçlarına göre hazırlamaktadır. Yani listeyi, ahlâki yetilerin geliştirilmesiyle ilgili ve belirli bir iyi anlayışını

---

[47] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 81.
[48] John Rawls, *A Theory of Justice*, s. 137.

sürdürmek için ihtiyaç duyulan şartlar ve vasıtaları araştırarak belirlemektedir.[49] Rawls'un belirlediği birincil iyiler arasında temel özgürlükler, gelir ve refah, kendine saygı yer almaktadır.

Orijinal durumdaki gruplar adalet ilkelerini seçerken aynı zamanda makul olanın gerektirdiklerine de bağlıdırlar. Bu bağlamda getirilen ilk sınırlama, bilmezlik perdesiyle ilgili olup, orijinal durumdaki grupların benzer konumda olmasını sağlamaktadır. Diğer sınırlamalar ise adaletin konusu ve hak kavramıyla ilgilidir. Rawls'ta adaletin konusunu temel yapı oluşturmaktadır. Dolayısıyla seçilecek adalet ilkeleri temel yapıyla ilgilidir. Temel yapı, yukarıda da belirtildiği gibi, bir kurumlar sistemi ve bu kurumların temel hak ve ödevler ile sosyal işbirliği sonucu ortaya çıkan avantajları nasıl dağıtacaklarını belirleyen bir yapıdır. Bu bağlamda temel yapıyı oluşturan kurumlar, toplumdaki diğer kurumlardan farklıdır. Temel yapıdaki kurumlar sınırlı sayıda olup bunlar, anayasa, mülkiyet, ekonomi ve aileyle ilgilidir.[50] Temel yapıyı oluşturan bu kurumlar, temel hak ve ödevleri ve sosyal işbirliğinden doğan avantajları belirlemektedir. Bu bağlamda temel yapının iki rolü bulunmakta ve aşağıda belirtilecek olan adalet ilkeleri de temel yapının bu iki rolüne karşılık gelmektedir. Yani, orijinal durumda grupların seçecekleri adalet ilkeleri, temel hak ve ödevlerin nasıl dağıtılacağı ile sosyal işbirliğinden doğan avantajların nasıl dağıtılacağına ilişkindir. Ayrıca Rawls, seçilecek adalet ilkeleriyle ilgili genel, kamusal ve evrensel olmaları şartlarını aramaktadır.[51]

Rawls'un İki Adalet İlkesi

Yukarıda belirtildiği gibi, temel yapının temel hak ve özgürlükleri dağıtmak ve sosyal işbirliğinden doğan yararları dağıtmak olmak üzere iki rolü bulunmakta ve bu iki role de iki adalet ilkesi karşılık gelmektedir. Bunlardan birinci ilke temel yapının birinci rolüyle, yani eşit temel özgürlüklerle ilgilidir. İlke gereğince bütün vatandaşlar temel özgürlüklere eşit bir şekilde sahiptir. Rawls, daha sonra adaletin birinci ilkesine sadece eşit siyasi özgürlüklerin hakça değerinin güvence altına alınacağını belirten ifadeyi eklemiştir.[52] Bu bağlamda Rawls'un birinci adalet ilkesinin iki kısımdan oluştuğu, ilk kısmın temel özgürlükleri, ikinci kısmın ise bunlar arasında yer alan siyasal özgürlüklerin değeriyle ilgili olduğu

---

[49] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 95; John Rawls, *Political Liberalism,* s. 75-76.

[50] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 98; John Rawls, *Political Liberalism,* s. 258.

[51] John Rawls, *A Theory of Justice,* s. 132.

[52] John Rawls, *Political Liberalism,* s. 291

belirtilebilir. Bununla ilgili olarak öncelikle Rawls'un temel özgürlükten anladığı şeye bakmak gerekmektedir.

Rawls, temel özgürlükler derken, demokratik düşünce geleneğinde ve haklarla ilgili bildirgelerde yer alan özgürlükleri kastettiğini belirtmektedir. Bunlar arasında da düşünce ve vicdan özgürlüğü, siyasi özgürlükler, örgütlenme özgürlüğü, kişinin fiziksel bütünlüğü ve özgürlüğüyle ilgili serbestlikler ve hukuk devletinin içerdiği hak ve özgürlüklere yer vermektedir.[53] Rawls'un bu listeyi nasıl hazırladığına baktığımızda, kendisi bunun iki şekilde hazırlanabileceğini iddia etmektedir. Birinci şekilde liste, demokratik devletlerin anayasalarına bakılıp, bu anayasalarda güvence altına alınmış olan hak ve özgürlüklerin listesi çıkarılarak hazırlanır. İkinci şekilde ise liste, hakkaniyet olarak adalet düşüncesinde bulunan kişi idesine göre hazırlanır.[54]

İkinci şekilde hareket edilince temel özgürlükler, Rawls'un kişi idesiyle ilgili iki ahlâki yetiyi geliştiren ve kullanılmasını sağlayan özgürlükler olarak karşımıza çıkmaktadır. Rawls'a göre bir özgürlüğü temel kılan şey, bütün bir yaşam boyunca ahlâki kişiliğin iki yetisinin yeterli gelişimi ve tam kullanımı için zorunlu sosyal şart olmasıdır. Rawls, eşit ve özgür kişilerin bir veya iki ahlâki yetisini kullanacak ve geliştirecek durumdaysa temel özgürlüklerin her birine ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.[55] Örneğin vicdan ve örgütlenme özgürlüğü, rasyonel bir iyi anlayışına yönelik kapasiteyi kullanmak bakımından hayati önem taşımaktadır. Zira bu özgürlükler olmaksızın kişilerin farklı değerleri veya felsefi, dinî ve ahlâki doktrinleri inceleme ve bu nedenle de kendi karakterine en uygun olan yaşam tarzı hakkında karar verme olanakları olmaz. Diğer bir ifadeyle, vicdan ve örgütlenme özgürlüğü olmadığında, kişiler kendi inanç veya değerleri ya da rasyonel yaşam planlarına göre hareket etmelerinde yol göstericilik sağlayan ahlâki, felsefi ve dinî ilkeler hakkında bilgilendirilmiş bir karara ulaşamayacaklardır. Ayrıca, bireyler adalet duygusuna ilişkin kapasitelerini yeterince geliştirecek ve kullanacaklarsa düşünce özgürlüğüne ve siyasi özgürlüklere ihtiyaç duyarlar. Siyasal ve ahlâki sorunları tartışmak, devleti eleştirmek ve kamusal siyasal yaşamda aktif bir şekilde yer almak için özgür olmak gerekir. Bu özgürlük, kişinin adalete ilişkin kapasitesini geliştirmesi ve adaletin gereklerine göre hareket etmesi açısından gerekmektedir. Başka bir deyişle bu özgürlüklere, adaletin gereklerini anlamak, uygulamak ve bunlara göre davranmak, kamusal aklın kullanımında yer almak ve adalete göre kurumları ve davranışları değerlendirmek için gereken kapasiteyi geliştirmek adına ihtiyaç duyulur. Bu anlamda Rawls, temel özgürlüklere ahlâki kişiliği geliş-

---

[53] A.g.e., s. 291-292.

[54] A.g.e., s. 292-293.

[55] Samuel Freeman, *Rawls*, s. 55.

tirmek için ihtiyaç duyulduğunu belirterek, sınırsız ekonomik özgürlükleri temel özgürlük sayan liberteryan ve klasik liberal düşünceden de farklılaşır.[56] Rawls'un eşit temel özgürlüklerden söz etmesi de eşit ve özgür vatandaş idealiyle ilgilidir.

Adaletin birinci ilkesi, siyasi özgürlüklerin hakça değerini de içermektedir. Bununla ilgili olarak Rawls'ta özgürlük ve özgürlüğün değeri ayrımına bakmak gerekir. Esasen bu ayrım, Rawls'un klasik liberal düşünceden ayrıldığı noktalardan birini teşkil eder. Anatole France'tan uyarlandığı söylenilen liberalizmle ilgili bir eleştiride, zengin ve yoksul herkesin köprü altında uyumak için aynı özgürlüğe sahip olmak bakımından eşit ve özgür olduğu belirtilir. Buradaki temel nokta özgürlüklerin onları kullanacak imkânlara sahip olmadıkça boş ve anlamsız olduğuyla ilgilidir. Gerçek özgürlük, insanların serbestçe seçtikleri şekilde hareket etmelerine imkân veren yetilere, fırsatlar ve imkânlara sahip olmasıdır. Rawls, yeterli kaynaklar olmaksızın temel özgürlüklerin insanlar için çok az bir değeri olacağını veya hiçbir değeri olmayacağını kabul etmektedir.[57] Ancak birinci adalet ilkesiyle ilgili özgürlüğün değerini sadece siyasal özgürlüklere tanımakta, diğer özgürlükler bakımından özgürlüğün değerini sağlamayı ikinci adalet ilkesinde yer alan farklılık ilkesine bırakmaktadır.

Rawls, temel özgürlükler listesinden birinci adalet ilkesi bakımından sadece siyasi özgürlükler üzerinde durmakla, bu özgürlüklerin değerini bir tür güvence altına almaktadır. Bu güvenceye almanın anlamı da siyasi özgürlüklerin değerinin, sosyal ve ekonomik durumlarına bakmaksızın bütün vatandaşlar bakımından eşitliğini sağlamaktır.[58] Rawls'un siyasal özgürlüklere bu şekilde ayrıcalıklı yer vermesi, orijinal durumdaki adilane prosedürü adalet ilkelerine göre düzenlenen bir topluma da uyarlamak olarak ileri sürülebilir. Orijinal durumu hakkaniyete uygun kılan en önemli noktalardan birisi, bu durumda yer alan grupların eşit olmasıdır. Benzer şekilde demokratik bir toplumda da siyasal süreci etkileyecek vatandaşların eşit olması ve adil bir yasama organının oluşturulması amaçlanmaktadır.[59] Ayrıca, siyasal özgürlüklerin kullanımının diğer özgürlüklere nazaran daha fazla gelir ve refaha bağlı olduğunun belirtilmesi de, bu özgürlüklerin değerinin sağlanmasını gerekli kılmaktadır.[60]

Öte yandan Rawls, diğer özgürlüklerin değeriyle de ilgilenmekte, yalnız bunu adaletin ikinci ilkesine bırakmaktadır; yani, ikinci adalet ilkesinden farklılık ilkesi diğer özgürlüklerin değerini sağlamakla ilgilidir. Bu anlamda temel öz-

---

[56] A.g.e., *Rawls*, s. 56.
[57] A.g.e., *Rawls*, s. 59.
[58] John Rawls, *Political Liberalism*, s. 327.
[59] A.g.e., s. 330.
[60] A.g.e., s. 328.

gürlüklerle ilgili olan birinci adalet ilkesi ve gelir ve refahın dağıtılmasıyla ilgili ikinci adalet ilkesi birbirlerini tamamlayıcı ilkeler olup, Rawls'un belirttiği gibi özgürlüğün değerini sağlama görevi ikinci adalet ilkesine düşmektedir. Ancak Rawls'ta bu iki ilke arasında öncelik ilişkisi vardır. Bu ilişkiye göre, birinci adalet ilkesi, ikinci adalet ilkesinden önce gelmektedir. Bunun anlamı, birinci adalet ilkesinden ikinci adalet ilkesi uğruna vazgeçilemeyeceği veya özgürlüğün sadece kendi uğruna sınırlanabileceği, yani sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri gidermek uğruna sınırlanamayacağıdır.[61] Rawls'ta özgürlüğün önceliğinin birden fazla nedeni bulunabilirse de bunlar arasındaki en önemli neden, temel özgürlüklerin vatandaşların ahlâki yetilerini geliştirmeleriyle ilgilidir. Daha önce de belirtildiği gibi bu yetiler, vatandaşlık rolünü yerine getirebilmek ve demokratik bir toplumun sosyal işbirliği taleplerinden yararlanabilmek için herkesin ihtiyaç duyduğu yetilerdir. Bu bağlamda da temel özgürlüklerin diğer sosyal iyilere önceliği vardır. Yani daha büyük mutluluk, refah veya mükemmeliyetçi kültürel değerleri korumak için sınırlandırılamazlar. Rawls için adaletin birinci önceliği, vatandaşlara yönelik eşit özgürlük ve saygıyı sağlamaktır. Bir kişinin kendisine saygısı için zorunlu olan siyasal özgürlükler de adalet duygusuna ilişkin kapasitenin tam gelişimi için zorunludur.[62] Diğer bir ifadeyle, ahlâki yetileri kullanmak için temel özgürlükler zorunlu olduğu için bu özgürlükler vazgeçilmezdir. Bu bağlamda ikinci adalet ilkesi bu özgürlüklerin yaşama geçirilmesiyle ilgili olup, temel özgürlükler gerçekleşmedikçe ikinci adalet ilkesinin de bir anlamı olmayacaktır.

Adaletin ikinci ilkesi sosyal işbirliğiyle ilgili avantajların nasıl dağıtılacağıyla ilgili olup, bu ilke adilane fırsat eşitliği ilkesini ve sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin toplumun en az avantajlısının yararına olacak şekilde düzenlenmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda ikinci adalet ilkesinin adilane fırsat eşitliği ilkesi ve farklılık ilkesini içerdiği belirtilebilir.

İkinci adalet ilkesinde yer alan adilane fırsat eşitliği ilkesi, görev ve mevkilerin herkese açık olacak şekilde düzenlenmesini, uzmanlıkları ve yetenekleri bakımından benzer durumda olan kişilerin eşit fırsatlara sahip olmalarını gerektirmektedir.[63]

İkinci adalet ilkesinde yer alan diğer ilke, yukarıda belirtildiği gibi, farklılık ilkesi olup, sosyal ve ekonomik eşitsizliklere, toplumun en az avantajlısının yararına ise izin verileceğini içermektedir. Farklılık ilkesi, birincil iyiler arasında yer alan gelir, refah ve kendine saygıyla ilgilidir.[64]

---

[61] John Rawls, *A Theory of Justice*, s. 244.

[62] Samuel Freeman, *Rawls*, s. 5.

[63] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 116.

[64] John Rawls, *Political Liberalism*, s. 76.

Rawls'ta, adaletin birinci ilkesinin ikinci ilkesinden önce gelmesi gibi, adilane fırsat eşitliği ilkesinin de farklılık ilkesinden önce gelmesi söz konusudur. Esasen Rawls, adilane fırsat eşitliği ilkesi ve farklılık ilkesini bir arada düşünmektedir. İkinci adalet ilkesinin parçasını oluşturmaları da bu nedenledir. Ancak aralarında öncelik durumu söz konusu olduğunda bu öncelik, fırsat eşitliği ilkesine aittir. Bu öncelik ilişkisine göre, toplumdaki en az avantajlı konumda bulunanların durumunu iyileştirmek için adilane fırsat eşitliği ilkesi bir yana bırakılamayacaktır.[65]

Kısaca farklılık ilkesi toplumun temel ekonomik kurumlarının, toplumun avantajsız konumunda bulunanların elde edebileceği gelir ve refah gibi birincil iyilerini maksimize etmeyi gerektirir. Ancak bunun anlamı farklılık ilkesinin adaletin birinci ilkesinden önce gelmesi olmayıp, siyasi özgürlüklerin değerini ve adilane fırsat eşitliğini ihlal edecek şekilde en az avantajlının gelir ve refahını artıracak düzenlemelere izin verilmemesi şeklindir. Bunun dışında en az avantajlıya yönelik daha büyük eğitim olanakları ve mesleki fırsatlar da, gene en az avantajlının gelir ve refahını artırmak için bir yana bırakılamaz.[66]

İki Adalet İlkesi ve Kaderin Keyfîliği

> Adil olmak, insanların birbirlerinin kaderini paylaşması demektir. Sadece, öyle davranmak herkesin yararına olduğu zaman, kurumlan tasarlarken doğadaki ve toplumsal durumdaki rastlantılardan yararlanırlar. Bu iki ilke kaderin keyfîliğini karşılamanın adil bir yoludur; kuşkusuz başka açılardan kusurlu olmalarına karşın, bu ilkeleri karşılayan kurumlar adildir.[67]

Rawls'un yukarıdaki ifadeleri çerçevesinde düşünülürse, kaderin keyfîliğini adaletin iki ilkesiyle karşılamaya çalıştığı söylenebilir. Bu iki ilkeye insanların birbirinin kaderini paylaşması düşüncesi de eşlik etmektedir. Bu noktada Rawls' ta bu iki ilke ve insanların birbirinin kaderini nasıl paylaştığı, yukarıda belirtilenlerin ışığı altında ortaya konmaya çalışılacaktır.

a.) *İlk olarak Rawls'un orijinal durumda yer verdiği ahlâki bakış açısı, rastlantısallıkların etkisini bertaraf etmeye yöneliktir.*

Yukarıda da vurgulandığı gibi, Rawls, adalet ilkelerini kaderin keyfîliğinden uzak durarak belirlemeye çalışmaktadır. Bunun için başvurduğu bilmezlik perdesi, orijinal durumun adilane bir durum olmasını sağlayarak adalet ilkelerinin adil bir ortamda seçilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle,

---

[65] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 118.
[66] Samuel Freeman, *Rawls*, s. 140.
[67] John Rawls, "İki Adalet İlkesi", *Siyasal Düşünce*, s. 324.

adalet ilkelerini seçecek grupların eşit konumda olmalarını sağlamaktadır. Öte yandan bilmezlik perdesi gruplara tarafsız bir bakış açısı sağlayarak adaletsizliğe yol açabilecek şekilde, örneğin belirli bir cinsin, sınıfın veya bir kapsayıcı doktrinin lehine olacak şekilde adalet ilkelerinin seçilmesini önlemektedir. Burada da problem, karar alma durumunda bilmezlik perdesinin uygun bir vasıta olup olmadığıyla ilgilidir.

Esasen Rawls'un başlıca amacı, bilmezlik perdesini karar alma durumları veya diskur ya da müzakere için getirmek değildir. Rawls, sosyal sözleşme vasıtasıyla yer verdiği orijinal durum için ve bu durumu adilane kılmak için bu perdeyi kullanmakta ve daha sonra adalet ilkelerinin uygulandığı kendi iyi düzenlemiş toplumunda bu tür bir perdeye yer vermemektedir. Bu bağlamda Rawls'ta orijinal durumdaki grupların akıl yürütmesi ile iyi düzenlenmiş toplumdaki vatandaşların akıl yürütmesi arasında fark olduğunun bilinmesi gerekir.[68]

Yukarıda belirtildiği gibi bilmezlik perdesi makul olanın sınırlamalarından biridir. Bu çerçevede bilmezlik perdesi altındaki gruplar karar verici durumundadır. Bu grupların ahlâki bakımdan keyfî sayılan kişilerin özelliklerini bilmemeleri önem taşır görünür. Ama keyfî olmayan kişilerin, özelliklerine ilişkin bilgiden de yoksun oldukları ve bunların da keyfî olanlarla aynı şekilde değerlendirildiği belirtilebilir.[69] Bu değerlendirme kısmen kabul edilebilir görünse de Rawls için asıl önemli olan bu tür özellikler değil, aslında bu tür özellikleri bir anlamda mümkün kılan ahlâki yetiler ve pratik akılla ilgili diğer yetilerin geliştirilmesi koşullarıdır.

Literatürde bilmezlik perdesi ve karar verici durumundaki gruplara yönelik eleştiriler oldukça yaygındır. Bunlardan bir kısmı da Rawls'un, liberal gelenekteki egoist birey anlayışını sürdürdüğünü belirtir. Bu bireyin başkalarıyla güçlü bağları veya ilişkileri yoktur. Bilmezlik perdesi de egoist gruplara dışarıdan getirilen bir sınırlandırmadır. Oysa bu eleştirilere Rawls'ta karşılık bulmak mümkündür. Her şeyden önce Rawls, rasyonel gruplar tanımlamasıyla insan doğası hakkında bir şey dememektedir.[70] Ayrıca Rawls'un kişi idesini de gruplar tam olarak yansıtmamaktadır. Orijinal duruma kişi idesinin model yapılması, sadece grupların rasyonelliği ile değil, bilmezlik perdesi, birincil iyiler listesi ve adalet ilkeleriyledir.

Diğer yandan Martha Nussbaum'un haklı olarak belirttiği gibi, burada bir ahlâki bakış açısı açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu bakış açısına yaşamımızın

---

[68] Martha Nussbaum, "Rawls and Feminism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 489.

[69] Bu yönde bir görüş için bkz. John E. Roemer, "Egalitarianism against the Veil of Ignorance", *Journal of Philosophy*, Vol. 99, 2002, s. 169.

[70] Martha Nussbaum, "Rawls and Feminism", s. 492.

her ânında ulaşabiliriz. Bu bakış açısının bir kısmı bilmezlik perdesiyle ilgili olup, Nussbaum'a göre, bencilce olmayan, kendisiyle birlikte başkalarına ihtimam gösteren bir bakış açısıdır.[71] Diğer kısmı ise grupların rasyonelliğiyle ilgili olup, bir kişinin kendi amaçlarını yerine getirmesiyle ilgilidir.[72] Ancak orijinal durumda bu amaçlar da paylaşılan amaçlardır. Yukarıda belirtildiği gibi, bu amaçlar, grupların temsil ettikleri kişilerin ahlâki yetilerini ve sahip oldukları iyi anlayışlarını geliştiren koşulları güvenceye almayla ilgilidir.

Bu bağlamda orijinal durumda insan doğasına ilişkin bir açıklama olmayıp ahlâki akıl yürütmeyle ilgili norm söz konusudur. Bunun bir kısmını bilmezlik perdesi, diğer kısmını da grupların rasyonelliği oluşturmaktadır. İkisi bir arada, ahlâki bakış açısıdır.[73]

Bu bağlamda ahlâki bakış açısına eleştiri yöneltilip, tek bir bakış açısından söz edilemeyeceği belirtilebilir. Örneğin, farklılıklar üzerinde duran feministler kadın ve erkeğin biyolojik olarak farklılıklarından dolayı, farklı akıl yürütme türlerinin olduğundan söz ederler. Diğer yandan gene feministler, Nussbaum' un belirttiği gibi, bu tür kavram ve terimlerin toplumsal cinsiyetçi doğasına da dikkat çekerler. Bu bağlamda aslında Rawls'un ahlâki bakış açısı toplumsal cinsiyeti perde arkasına bırakmakla, adil bir toplum için en uygun ahlâki akıl yürütme formunu da bulma olasılığını içerir.[74]

Öte yandan orijinal durumu, Susan Miller Okin'den esinlenerek, bir tür mağdur olmada aynılığı göstermek için de kullanmak mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi orijinal durum bir tasarım vasıtasıdır. Okin'e göre orijinal durumdaki gruplar temsil ettikleri kişilerin ekonomik durumu, sosyal konumu, cinsiyeti, ırkı, dini ve diğer özelliklerini bilmedikleri için kendilerini bu farklı durumda olanların yerlerine koyup, onların ne hissettiklerini veya neye ihtiyaç duyduklarını anlamaya çalışarak farklı deneyim kazanabilirler.[75] Benzer olarak bu tür bilmezlik perdesi vasıtasıyla mağdur olma bakımından aynılığı fark edebilme de mümkün olabilir. Dolayısıyla bilmezlik perdesi, bir tasarım vasıtası olarak hangi bakımdan mağdur edilebilir olmamızı görmek bakımından kullanılabilir.

---

[71] A.g.e., s. 492.
[72] A.g.e., s. 493.
[73] A.g.e., s. 494.
[74] A.g.e., s. 494.
[75] Susan Moller Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics*, 1989, s. 229-49 (Akt. Nussbaum, s. 494).

b.) *İkinci olarak, adalet ilkeleri rastlantısallıkların etkisini önleyici niteliktedir.*

Yukarıda da belirtildiği gibi, adaletin birinci ilkesi eşit temel özgürlükleri ve bunlardan da siyasal özgürlüğün değerini güvence altına almakla eşit vatandaşlığı getirmektedir. Diğer yandan adaletin ikinci ilkesiyle de en az avantajlının durumunu koruyacak şekilde sosyal ve ekonomik eşitsizliklere izin verileceği getirilmektedir. Getirilen bu ilkeler eşit ve özgür vatandaş idealine uygunluğu çerçevesinde rastlantıların etkisinden de kaçınmaya çalışır. Rawls'un ifadesiyle bu ilkeler kaderin keyfiliğini önlemenin bir yoludur.

Adaletin birinci ilkesi eşit temel özgürlüklerle beraber eşit değerde vatandaş düşüncesini yansıtmaktadır. Ayrıca bu ilkede Rawls'un yer verdiği siyasal özgürlüklerin hakça değerinin sağlanması ilkesi, rastlantısallıkların etkisinden uzak olarak vatandaşların siyasi yaşama eşit şekilde katılmasını sağlamayı amaçlamaktadır.

İkinci adalet ilkesi ise herkesin yararına olduğu takdirde rastlantısallıkların etkisine izin vermektedir. Ancak bu izin, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerle ilgilidir. Buradaki herkesin yararı da en az avantajlının durumunu iyileştirecek şekilde eşitsizliğe izin vermektedir. Dolayısıyla Rawls'ta sosyal ve ekonomik eşitsizlikler bakımından rastlantısallıklara şarta bağlı olarak izin verildiği belirtilebilir. Farklılık ilkesiyle ilgili bu gerekliliği Rawls, kardeşlik fikrine bağlamaktadır:

> Farklılık ilkesinin bir başka iyi yanı da, kardeşlik ilkesine bir yorum getirmesidir. (...) farklılık ilkesinin, doğal bir kardeşlik fikrini, daha kötü durumda olanların yararına olmayacaksa, daha fazla refaha sahip olmayı istememe fikrini karşıladığı görülmektedir. Gerek ideal biçiminde, gerekse çoğunlukla uygulamada, aile, toplam avantajların maksimize edilmesi ilkesinin reddedildiği bir yerdir. Aile üyeleri, diğerlerinin çıkarlarına katkıda bulunmayacaksa kazanmayı istemezler. Farklılık ilkesine göre davranmayı istemek de tam olarak bu sonuca yol açar. Daha iyi durumda olanlar, ancak iyi durumda olmayanların yararına olacak bir uygulamanın olması durumunda daha çok refaha kavuşmayı kabul ederler.[76]

Bu paragraf, Rawls'un egoist bireye yer verdiğine ilişkin itirazlara bir karşı çıkış olduğu gibi, rastlantısallıkların etkisinden uzak bir şekilde kardeşler olarak birbirimizi görmeyi de mümkün kılabilmektedir.

Ayrıca adalet ilkeleri kişilere sadece araç olarak değil, amaç olarak davranmakla ilgili Kantçı ilkeyle de bağlantılı olarak, rastlantısallığın etkisini önleyici niteliktedir. Rawls, bu Kantçı ilkeyi sözleşmeci doktrinin ışığında yorumlayarak, anlamının insanlara bir eşitlik durumu olan orijinal durumda razı oldukları

---

[76] John Rawls, "İki Adalet ilkesi", *Siyasal Düşünce,* s. 325-326.

ilkelere göre muamele etmek olduğunu söyler. Rawls, adalet ilkelerinin de bu düşünceyi açıkladığını ileri sürer. Zira Rawls'a göre eşit özgürlük ilkesi ve farklılık ilkesi, insanlara sadece araç olarak muamele etmek ve sadece amaç olarak muamele etmek arasındaki ayrımı açıklamaktadır. İnsanlara amaç olarak muamele etmek, kendilerine ait kazançlara katkıda bulunmayan şeylerde bile anlaşma yapmaktır. Araç olarak muamele etmek ise kendi daha yüksek beklentileri uğruna diğer kişileri araç olarak kullanmakla ilgilidir. Rawls'a göre farklılık ilkesi ise bu şekilde davranmayı önlemektedir.[77]

Diğer yandan Rawls'un iki adalet ilkesi arasında yukarıda da belirtildiği gibi öncelik ilişkisi söz konusu olup, birinci adalet ilkesi ikinci adalet ilkesinden önce gelmektedir. Ayrıca farklılık ilkesi sosyal ve ekonomik eşitsizliklere en az avantajlının yararına olduğu takdirde izin verileceğini belirtmektedir. Buradan hareketle Rawls'un sosyal ve ekonomik eşitsizliklerde rastlantısallıkların etkisini bertaraf edici bir çözüm getirmediği söylenebilir. Esasen Rawls'un böyle bir amacı da yoktur. Bu durumda kaderin rastlantısallıklarını önlemek düşüncesinin nasıl anlaşılacağı sorusu sorulabilir.

Adaletin ikinci ilkesindeki farklılık ilkesi, özgür ve sorumlu varlık olarak herkesin kapasitelerini gerçekleştirmelerine yönelik gerekli kaynakları sağlamakla ilgilidir. Bu bağlamda Rawls için adalet başlıca doğal veya şanssızlıkla getirilen eşitsizlikleri düzeltmekle ilgili değildir. Adalet daha çok, özgür, sorumlu ve rasyonel varlık olarak ahlâki yetilerimizi gerçekleştirmek için gerekli olan kaynakları kişilere sağlamakla ilgilidir.[78] Bu çerçevede kaderin rastlantısallığını önlemek de, ahlâki yetilerimizi geliştirmek için gerekli kaynaklara sahip olmadaki rastlantısallıkları önlemek demektir.

c.) *İyi düzenlenmiş toplumda ahlâki bakış açısıyla birleşen makul olma ve saygı kavramları da rastlantısallıkların etkisini önlemek için kullanılabilecek kavram ve terimlerdir.*

Rawls'ta iyi düzenlenmiş toplum kamusal adalet anlayışına göre, yani herkesin adaletin ilkelerini kabul ettiği ve başkalarının da bu ilkeleri kabul ettiğini bildiği, toplumun temel yapısını oluşturan kurumların adalet ilkelerine göre düzenlendiği ve vatandaşların etkili adalet duygusuna sahip oldukları bir toplumdur.[79]

İyi düzenlenmiş toplum adalet ilkelerine göre düzenlendiğinden, rastlantısallıkların etkisi yukarıda belirtilen adalet ilkeleri bakımından düşünülmelidir. İyi düzenlenmiş toplumda rastlantısallıkların etkisi, vatandaşların kurumlarla ilişkisinde ve vatandaşların diğer vatandaşlarla ilişkisinde düşünülebilir.

---

[77] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* s. 180.
[78] Samuel Freeman, *Rawls,* s. 8.
[79] John Rawls, *Political Liberalism,* s. 35.

Temel yapının kurumları adalet ilkelerine göre düzenlendiğinde bu kurumlarda yer alanlar adaletin gerektirdiklerine göre hareket etmekle yükümlüdür. Bu bağlamda kurumlarda yer alanlarda ahlâki bakış açısının egemen olacağından hareketle, rastlantısallıkların etkisinin önlenebileceği iddia edilebilir.

Vatandaşlar bakımından düşünüldüğünde, vatandaşlar belirli bir iyi anlayışına sahip olarak, kendi iyi anlayışlarına dayanarak hareket etmek ve kendi iyi anlayışları yararına olacak şekilde davranmak isteyeceklerdir. Bu tür bir istek, rasyonel olmalarının gereğidir. Diğer yandan rasyonelin bu görünümünün kendi çıkarını düşünen bireye dönüşmesini ve vatandaşların birbiriyle ilişkisinde rastlantısallıkların etkisine göre davranmalarını engelleyen, Rawls'un makul kavramı ve onunla ilişkili diğer kavramlardır. Bu bağlamda Rawls'un makul-rasyonel kavramının vatandaşların ahlâki bakış açısını sağladığı belirtilebilir. Makul-rasyonelin nasıl bir ahlâki bakış açısıyla hareket etmeyi gerektirdiğini, Rawls'un karşılıklı saygı ve kendine saygı arasında kurduğu ilişkide görmek mümkündür.

Rawls karşılıklı saygı ve eşitlik temelinde yer alan işbirliğinden söz eder. Rawls'un birincil iyiler listesinde yer verdiği kendine saygı ilkesinin de karşılıklı saygıyla ilişkisi vardır. Bu ilişki çerçevesinde, Rawls, kendine saygının başkalarının saygısına bağlı olduğunu belirtir. Başkaları tarafından saygı gösterilmedikçe amaçlarımızın sürdürülmeye değer olduğu inancını sürdüremeyeceğimizi ileri sürer.[80] Rawls karşılıklı saygının doğal bir ödev olduğunu belirtip, bu ödevin vatandaşların birbirlerine medeni olarak muamele etmeleri ve kendi davranışlarının temelini açıklamayı gerektirdiğini belirtir. Rawls, bir adalet anlayışının istenilir özeliğinin de kamusal olarak insanların birbirlerine saygılarını açıklamak olduğunu, bu şekilde kendi değerleri duygusunu sağlayacaklarını belirtir. Rawls, adalet ilkeleriyle bu amaca ulaşılacağını ileri sürer. Zira karşılıklı yarara göre eşitsizlikleri düzenlemek ve eşit özgürlük çatısı altında doğal ve sosyal rastlantıların etkilerinden kaçınmakla, kişiler diğerlerine saygılarını açıklarlar. Bu şekilde kendilerine saygılarını da sağladıkları için, böyle davranmak rasyoneldir.[81] Bu bağlamda karşılıklı saygı makulle ilişkiliyken, kendine saygı da rasyonellikle ilişkilidir. Birinin gerçekleşmesi diğerine adeta bağlı olarak kurulduğu için de makul ve rasyonel birlikteliği söz konusudur.

Öte yandan başkalarına ahlâki bakış açısıyla davranmak makul olanın önceliğine yer vermeyi gerektirir. Zira Rawls'a göre başkalarının dünyasına makul olanla girebilmemiz söz konusu olduğundan, makul ahlâki duyarlılıkla da ilişkilidir. Bu bağlamda makul, rasyonelin olmadığı şekilde kamusaldır. Bunun nedenini, yukarıda belirtilen makul ve rasyonel ayrımında görmek mümkündür.

---

[80] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* s. 178.

[81] A.g.e., s. 179.

Diğer yandan Rawls, iyi düzenlenmiş toplumda vatandaşlarda etkili bir adalet duygusu aramakla, makul olana belirli bir önem vermektedir, ki bu hususu istikrarlı işbirliğiyle açıklamak mümkündür. Diğer bir ifadeyle Rawls'un iyi düzenlenmiş toplumunun varlığını sürdürmesi, vatandaşların etkili adalet duygusuna sahip olmalarıyla yakından ilgilidir. Ayrıca Rawls'un yer verdiği doğal ödevler de makul olanın önemini ortaya koymaktadır.

Rawls, bireylere uygulanan doğal ödevlerden söz etmekte ve bunlar arasında adalet ödevi, karşılıklı yardım ve karşılıklı saygıya yer vermektedir. Bu ödevlerle ilgili ilkeler orijinal durumda kabul edilmekte ve bireyler için söz konusu olmaktadır. Adalet ilkeleri ise kurumlar için söz konusudur. Adalet ilkelerine rıza göstermek gerekirken, doğal ödevlere sahip olmada rızaya bakılması söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle doğal adalet ödevine rızamız olsun veya olmasın sahibiz.[82]

Doğal ödevlerden biri olan karşılıklı saygı, bir kişiye ahlâki varlık, yani bir adalet duygusu ve iyi anlayışı olan bir varlık olmasından dolayı saygı göstermektir. Rawls'a göre bir diğerine saygı göstermenin başlıca yollarından birisi, paylaşılan adalet anlayışından hareket edilerek nedenler göstermekle ilgilidir.[83]

Karşılıklı saygıyla ilgili bir ödev olarak da medenilik ödevi karşımıza çıkmaktadır. Medenilik ödevi temel siyasi problemlere ilişkin ilke ve politikaların nasıl savunulacağını vatandaşların birbirine açıklama ve birbirini dinleme ödevini içermektedir.[84] Kamusal medenilik ödevini siyasal yaşamın işbirliği erdemleri arasında gösteren Rawls, anayasal esaslarla ilgili konularda bu ödev çerçevesinde siyasal değerlere başvurulması gerektiğini belirtir. Bununla ilgili olarak, anayasal bir mesele olup olmadığı açık olmasa bile, kürtaj örneğini vermektedir; kamusal akıl düşüncesinden hareket ederek bu sorunun nasıl ele alınacağı, siyasal değerlere başvurularak belirlenir. Kürtajla ilgili siyasal değerler, kadınların tam eşitliğini güvenceye alma ve kamusal aklın gerektirdikleri çerçevesinde karar verilmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda kamusal medenilik ödevi, paylaşılan değerler çerçevesinde anayasal meselelere veya siyasal bakımdan önemli diğer konulara (örneğin savaş gibi) karar verilmesi gerektiğini ortaya çıkarmaktadır.[85]

Bu bağlamda Rawls'ta, gerek makul-rasyonel birlikteliğinin gerekse makul olanın önemiyle birlikte düşünüldüğünde, rastlantısallıkların etkisinin vatan-

---

[82] A.g.e., s. 115.

[83] A.g.e., s. 338.

[84] Gülriz Özkök, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", s. 265-266; John Rawls, *Political Liberalism,* s. 217.

[85] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* s. 117.

daşların birbirlerini iki ahlâki yetiye sahip ahlâki bir varlık olarak görmeleriyle engellendiği veya engellenmeye çalışıldığı belirtilebilir.

Sonuç

Rawls'un ilk adalet ilkelerinden hareketle kaderin rastlantısallığını önleme düşüncesi, yukarıda belirtilenlerden de anlaşılabileceği gibi oldukça karışık bir nitelik taşır. Bu karışıklıktan çıkmanın yollarından biri olarak bu yazıda Rawls'un ahlâki varlık olarak siyasal kişi düşüncesi ve ahlâki bakış açısından hareket etmek üzerinde durulmuştur.

Ahlâki bakış açısından keyfîlik, doğduğumuz yerdeki doğa ve toplumla kaderimizin belirlenmesiyle ilişkilidir.[86] Bu bağlamda keyfîliğin etkisinden uzak olarak ahlâki bakış açısına göre adalet ilkelerini oluşturmak ve gene bu bakış açısına göre ilkeleri uygulamak gerekmektedir.

Rawls'un yaklaşımının, kaderin keyfîliğiyle ilgili olarak uygun bir çözüm getirip getirmediği, özellikle ikinci adalet ilkesi bağlamında tartışılabilir. Zira bu ilkede, en az avantajlının durumunu iyileştirme veya daha iyi durumda olanın daha avantajsız durumda olana yardım etmesi gibi düşünceler söz konusudur. Dolayısıyla bu ilkeyle ilgili problemli yan, insanların eşit değerde olmasını ve Rawls'un farklılık ilkesi bağlamında dile getirmeye çalıştığı kardeşlik düşüncesini yeterince yansıtıp yansıtmadığına dayanmaktadır.

Öte yandan Rawls'un düşüncesi, ahlâki bakış açısını rastlantısallıkların etkisinden uzak kalmaya çalışarak oluşturması bakımından önem taşımaktadır. Bu çerçevede Rawls'un siyaset ve ahlâk anlayışının temel kavramları *"sanki adaletsizliğe rıza göstermek ölümü kabullenememekle aynı şeymiş gibi"*[87] kanısının geçerli olmadığını göstermenin önemli araçlarını oluşturmaktadır.

Kaynakça

Freeman, Samuel, "Introduction: John Rawls-An Overview", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Freeman, Samuel, *Rawls*, Routledge, London: 2009.

Maffettone, Sebastiano; *Rawls: An Introduction;* Cambridge: Polity Press, 2010.

Nussbaum, Martha, "Rawls and Feminism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Okin, Susan Moller, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics*, 1989.

---

[86] Sebastiano Maffettone, *Rawls: An Introduction*, s. 83.

[87] John Rawls, "İki Adalet İlkesi", *Siyasal Düşünce*, s. 324.

Özkök, Gülriz, "John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi", *Yayımlanmamış Doktora Tezi,* Ankara, 1999.

Rawls, John, *A Theory of Justice,* Cambridge: The Belknap Press, 1994.

Rawls, John, *Political Liberalism,* New York: Colombia University Press, 1996.

Rawls, John, *Justice as Fairness: A Restatement,* Erin Kelly (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Rawls, John, "İki Adalet İlkesi", *Siyasal Düşünce,* M. Rosen-J. Wolff (der.), çev. S. Çalışkan-H. Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

Roemer, John E., "Egalitarianism against the Veil of Ignorance", *Journal of Philosophy,* Vol. 99, 2002.

Uygur, Gülriz, "John Rawls'un Ardından", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi,* Hayrettin Ökçesiz (yay. haz.), İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, 2003.

MICHEL FOUCAULT[1]

Ferda Keskin

Michel Foucault'nun düşüncesi ile siyaset felsefesi arasındaki ilişkinin yapısı iki bağlamda ele alınabilir. Bu bağlamlardan ilki siyaset felsefesine özgü sorun ve kavramların Foucault'nun eserlerindeki yerini; ikincisi ise Foucault'nun bu sorun ve kavramlar, örneğin siyasi kurum, pratik ve teknolojiler hakkında spesifik olarak söylediklerinin genel anlamda siyaset felsefesi üzerindeki etkisini ilgilendirecektir. İkinci bağlam henüz olgunlaşmakta olan bir sürece işaret ettiği için burada ilk bağlam üzerinde odaklanacağız.

Öte yandan yukarıda sözü edilen ilk bağlamda ortaya çıkan soru da iki farklı strateji izlenerek cevaplandırılabilir. İlk strateji uyarınca Foucault'nun eserleri bir bütün olarak düşünülüp, siyasi kaygı ve kavramların bu bütün içindeki belirleyici yeri formüle edilebilir. İkinci strateji ise Foucault'nun dar anlamda siyaset felsefesi kapsamına giren metinlerine ve burada geliştirilen analizlere odaklanabilir. Aşağıda bu iki stratejiyi birbirleriyle ilişkileri içinde takip ederek ilerleyeceğiz.

Foucault, özellikle 1980'li yıllardan itibaren kendi eserlerini bir bütün olarak yorumlamaya yönelik olarak söyledikleri ve yazdıklarında öncelikle kimlik, bireysellik ve öznellik kavramlarını merkeze alır ve bu kavramları hakikat (bilgi) ve iktidar kavramlarıyla birlikte tartışır. Bu çerçevede Foucault, özellikle 1960'lardan itibaren kimlik, bireysellik ve öznelliğin temel bir siyasi sorun

---

[1] Bu metin Ayrıntı Yayınları için yayına hazırladığım ve 2000-2004 yılları arasında basılan altı ciltlik *Michel Foucault: Seçme Yazılar* dizisine yazmış olduğum giriş yazılarından önemli ölçüde yararlanılarak yazılmıştır.

oluşturduğunu ve bunların siyasi ve toplumsal etkenlerden bağımsız bir şekilde doğal, özsel ve evrensel bileşenlerimiz olarak görülmelerinin tehlikeli olduğunu vurgular. Bu yüzden gene Foucault'ya göre 80'lerdeki "siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorun, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır." Dolayısıyla "yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği" reddetmemiz ve öznelliğimizi, yani "kendi kendimizle ilişkimizi değiştirmemiz" gerekmektedir.[2]

Yakından bakıldığında Foucault'nun bu önermelerinin, birbirinden ayrı ama çok yakından ilişkili üç iddia içerdiği görülebilir: (a) bireysellik, kimlik ve öznellik doğal (örneğin insan doğasına özgü) ya da özsel bir alana ait olan ve devlet gibi politik kurumlar ve onlara özgü stratejilerin dışardan müdahale edip denetlemeye veya belirlemeye çalıştığı öğeler değil, tersine, bu tür kurum ve stratejilerin işleyişini mümkün kılan araçlardır; (b) günümüzün ana politik sorunu, dışardan dayatılmış bir tür bireysellik ya da kimlik ile onu dayatan bireyselleştirme biçimini reddetmektir; (c) bu bireyselleştirme süreci, öznelliğimizle çok temel bir ilişki içindedir ve dolayısıyla ilkini reddetmek ikincisini değiştirmeyi gerektirir. İşte tam da bu yüzden Foucault 1980'lerden itibaren sık sık kendi eserlerini karakterize eden amacın, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülme biçimlerinin bir tarihini yazmak olduğunu söyler; çünkü yukarıdaki (c) şıkkına göre bu türden bir tarih çalışması, kimlik veya bireyselliklerin dayatılma biçimlerini ortaya çıkaracak ve reddedilmelerini mümkün kılacak temelin oluşturulabilmesi için gerekli malzemeyi sağlayacaktır. Ancak bu iddiaların daha anlaşılabilir olması için 'kimlik', 'bireysellik' ve 'öznellik' kavramlarından Foucault'nun tam olarak ne anladığını belirginleştirmek gerekir.

'Kimlik' veya 'bireysellik' derken Foucault'nun kastettiği, insanın kendisine atfettiği veya kendisine atfedilen bir 'deneyimler' –bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma, eyleme veya Foucault'nun sıklıkla tercih ettiği bir terminolojiyle söylenecek olursa 'var olma' biçimleri– kümesidir. Ama insanın bir deneyim biçimini ve ona tekabül eden kimliği kendi deneyimi ve kimliği olarak görmesi, kendini bu deneyim ve kimliğin *öznesi* konumuna yerleştirmesi anlamına gelecektir. 'Özne' olmak veya 'öznellik' kavramlarını ise Foucault geleneksel anlamda, yani insanın bir deneyimle kurduğu ve bu deneyimi kendi deneyimi olarak görmesini sağlayan bilinç ilişkisi anlamında kullanır. Bu ilişki kurulduğunda söz konusu deneyim insanın *öznel* deneyimi olacak ve dolayısıyla bir kimliği kabullenmek, o kimliği oluşturan deneyim kümesinin öznesi konumunu kabullenmek anlamına gelecektir.

---

[2] Michel Foucault, "Özne ve iktidar", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 68.

Buradaki sorun ise kimliklerin hem kişisel hem de toplumsal düzlemde ve belli dinsel, ahlâki, yasal, bilimsel vb. temellerde olumsuz, sakıncalı ya da arzu edilmez (örneğin dine ya da ahlâka aykırı, yasadışı, tehlikeli, patolojik, anormal vb.) olarak sınıflandırılabilir olmasıdır. Bu sınıflandırmanın önemli pratik sonuçları vardır. Belli bir kimliğin toplumsal düzlemde olumsuz ve dolayısıyla arzu edilmez olarak sınıflandırılması, bu kimliği tecrit, ıslah ve hattâ yok etmek için oluşturulmuş *pratiklere* ehliyet verebilir ve bu pratiklerin gerçekleştirilmesi için gerekli *kurumların* varlığını meşrulaştırabilir. Örneğin akıl hastanesi, 'akıl hastası' kimliğini taşıdığı söylenenlerin tecrit ve tedavi pratiğine tâbi olduğu bir kurumdur; tıpkı hapishanenin suçlu ve 'suça eğilimli'yi kapatma ve ıslah etme pratiklerini gerçekleştirmesi gibi.

Öte yandan, belli kimlikleri olumsuz ya da arzu edilmez olarak sınıflandırmanın daha da etkili, kapsayıcı ve ekonomik bir işlevi vardır. Böyle bir sınıflandırmanın 'doğru' olduğuna inanan, *kişisel* düzlemde belli bir kimliğin arzu edilmez olduğunu düşünen, örneğin kendini hasta, akıl hastası ya da suça eğilimli, yani patolojik ya da anormal olarak görmek istemediğine ikna olmuş olan ve kendini bu kimliklerden olabildiğince uzak tutmak isteyen birisi, büyük bir olasılıkla bu kimliklere özgü davranış biçimlerinden kaçınacak demektir. Bu da söz konusu kişinin kendisi için mümkün olan birtakım düşünme, hissetme ve davranma biçimlerini, yani negatif özgürlüğünü *gönüllü olarak* kısıtlayacağı ve kendini sınırlandıracağı anlamına gelir.

Ama insanın kendisini bu şekilde sınırlandırması ve belli bir deneyim kümesinden kaçınması, olumsuz terimlerle sınıflandırılmış kimlikleri oluşturan davranış biçimlerini mümkün olduğu kadar dışlayan başka bir deneyim kümesinin, başka bir kimliğin öznesi konumunu kabullenmesi demektir. Dolayısıyla bu yeni kimlik negatif olarak, yani tikel bir sakıncalı kimlik ya da kimlikler kümesine özgü deneyimlerin yokluğu üzerinden tanımlanmış olacaktır. Örneğin aynı insan akıl hastası ya da suça eğilimli kimliklerin arzu edilmez ya da sakıncalı olduğunu düşünebilir ve ikisinden de kaçınmayı seçebilir. Bu yüzden de ne kadar çok kimliği sakıncalı bulur ve kendini onlardan uzak tutmaya çalışırsa, sahip olabileceği düşünce ve duygular ile gerçekleştirebileceği eylemler alanını da o kadar sınırlandıracaktır. Yani belli kimliklerin sakıncalı, yanlış ya da arzu edilmez olarak sınıflandırılması, bu sınıflandırma ile ilgili taraflarca uygun bulunduğu ve kabul edildiği sürece, dolaylı olarak başka bir kimliği dayatmanın yolu olarak görülebilir. Dolayısıyla, bu tür sınıflandırmaların uygun olduğunu kabul etmek, onlardan hareketle tanımlanmış başka bir kimliğin özne konumunu kabullenmek ve kendini böylece sınırlandırmak, bu sınıflandırmaları yapan mercilerin denetim ve manipülasyonuna gönüllü olarak tâbi olmak veya boyun eğmek anlamına gelecektir. Sonuç olarak, kimliklerin sınıflandırılmasının sadece tarif edici bir süreç olmadığı açıktır; çünkü böyle bir sınıflandırma bir yan-

dan belli kimlikleri taşıyanların yaşamlarına yapılabilecek toplumsal bir müdahaleye ehliyet verirken, bir yandan da insanların kendi düşünce, duygu, eylem ve davranışlarını gönüllü olarak sınırlandırmalarına neden olur. İşte Foucault'nun "günümüzün politik, etik, toplumsal, felsefi" sorununu kendimizi "yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan" bir tür bireysellik ya da kimlikten kurtarmak olduğunu söylemesinin nedeni tam da budur. Buradaki 'yüzyıllar' ifadesinin modernliğe, dayatılan kimliğin ise *normal* (örneğin dinsel, ahlâki, yasal, bilimsel vb. *normlara* uygun) insan kimliğine gönderme yaptığı açıktır. Belli deneyim ve kimlikleri sakıncalı ya da arzu edilmez olarak gösteren bir dizi sınıflandırmanın negatif olarak tanımladığı bu normal kimliğin kabullenilmesi, Foucault'ya göre bir manipülasyon sürecidir. Böyle bir manipülasyon yoluyla normal kimliğinin dayatıldığı bu sürecin gerçekleştiği ortama ise, Foucault'nun modern Batı toplumunu karakterize etmek için kullandığı terminolojiden hareketle *normalleştirme toplumu* diyebiliriz.

Kuşkusuz bu anlamdaki bir normalleştirme toplumunun kurulmasını mümkün kılan en önemli unsur, o topluma özgü özneleştirme biçimleri ve teknikleri olacaktır. Bu yüzden Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı*'na yazdığı giriş yazısında ve aynı döneme ait önemli bazı metinlerde öznel deneyimin Modern Batı toplumunda kurulma sürecinin analizini yapmayı sağlayacak bir kavramsal şema geliştirir ve kendi eserlerinin bu şema çerçevesinde anlamlandırılması gerektiğini söyler.

Söz konusu şemanın ayrıntılarına girmeden önce öznel deneyimin Foucault'nun deyimiyle "birilerinin kafasından" çıkmadığı ve "belli davranış biçimlerinden hareketle ve onların etrafında" kurulduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Bu şemaya göre, bir öznel deneyimin belli bir davranış biçiminden hareketle ve onun etrafında nasıl kurulduğunu anlamak, aslında bu süreci belirleyen üç ayrı eksenin özelliklerinin ve aralarındaki karşılıklı ilişkilerin analizini gerektirir. Bu eksenlerden ilki, belli kavramlar ve kuramlar içeren ve söz konusu davranış biçimi hakkında ürettiği hakikatlerle ifade bulan bir bilgi alanıdır. İkinci eksen, o davranış biçimini belli normlar ve kurallar çerçevesinde düzenlemeye yönelik olarak kurulan iktidar sistemlerine gönderme yapar. Üçüncü eksen ise "bireylerin davranışlarına, görevlerine, hazlarına, hisleri ve duyularına, rüyalarına anlam ve değer yükleme biçimlerinde", yani insanın kendi varlığıyla kurduğu bilinç ilişkisi anlamında öznelliğinde meydana gelen değişikliklerle ilgilidir. Örneğin 'delilik' olarak adlandırılan davranışın 'akıl hastalığı' deneyimine, 'suç' davranışının 'suça eğilim' deneyimine ve bedenden haz almaya yönelik davranış biçimlerinin 'cinsellik' deneyimine dönüşmesi, Foucault'ya göre tam da bu eksenlerin karşılıklı olarak girdikleri ilişkilerin sonucudur.

Burada altı çizilmesi gereken çok temel bir nokta, yukarıda sözü edilen üç eksenin de birer pratiğe tekabül ediyor olmasıdır. Dolayısıyla bu türden bir

analiz, öznel deneyimi, Foucault'nun özel olarak formüle ettiği üç pratik türü arasında gerçekleşen bir ilişkiler bütününe indirger: bilgi alanlarının ortaya çıkmasını sağlayan söylemsel pratikler, iktidar sistemlerini temellendiren söylemsel olmayan pratikler ve kendimizle kurduğumuz ilişki anlamında öznelliğe gönderme yapan kendilik pratikleri. Bu yaklaşım ise Foucault'nun tüm felsefi kariyeri boyunca benimsediği temel ontolojik tutum olan adcılık ilkesiyle tam bir uyum içindedir.

Aynı nedenle Foucault tarafından yapılan analiz, öznel deneyime evrenselci olduğu söylenebilecek iki farklı yaklaşımı temelden reddeder: bu yaklaşımlardan ilki, deneyimin olabilirlik koşullarını insan zihninin evrensel nitelikli transandantal yapılarında arayan ve bu koşulların mümkün kıldığı deneyimi öznenin nasıl yaşadığını araştıran fenomenoloji; diğeri ise öznel deneyimi evrensel bir insan doğası ön kabulünden hareketle açıklamayı hedefleyen felsefi antropolojidir. Nitekim Foucault, Maurice Florence adıyla ve ölümünden kısa süre önce kaleme aldığı bir metinde bu yaklaşımların her ikisiyle de radikal bir mesafe koymayı kendi çalışmalarını belirlemiş birer yöntem ilkesi olarak tanımlar.[3] Bu iki ilkeyle yakından ilişkili üçüncü bir yöntem ilkesini ise Foucault "analiz alanı olarak 'pratikler'e yönelmek, incelemeyi, 'yapılmış olan' dolayımıyla ele almak" şeklinde ifade eder. Foucault'ya göre öznel deneyimi, onu "düşünmeye ve yönetmeye çalışanlar için ... gerçek olarak" kuran şey pratikler, yani "eylem tarzları" bütünleridir. Öte yandan, deneyimi düşünmeye ve yönetmeye çalışanların, kendilerini onu "tanımaya, analiz etmeye ve gerektiğinde değiştirmeye yeterli özneler olarak" kurma tarzlarının ortaya çıktığı yer de gene aynı pratiklerdir.[4] Yani, deneyim ile öznesi aynı anda ve aynı pratikler yoluyla kurulurlar.

Başka bir deyişle, Foucault'yu ilgilendiren 'ne' sorusu değil, 'nasıl' sorusudur ve 'nasıl'ın cevabı olarak pratiklere yönelmeyi tercih etmek kuşkusuz Foucault'nun niçin 'teori' yapmaya karşı analitik bir çalışmayı tercih ettiğini de açıklar; çünkü Foucault'ya göre teori, kavramsallaştırmak istenen şeyi *önceden* nesneleştirir[5] ve bu nesneleştirme, kavramsallaştırmak istenen şeyin adcı bir stratejiyle pratiklere indirgenmesini imkânsız kılar. Fenomenoloji ile felsefi antropolojinin de aslında bu ortak özelliği paylaştığı söylenebilir. Yani öznel deneyim, fenomenoloji tarafından nesneleştirilmiş bir öznenin evrensel transandantal mekanizmalarının teorisi, felsefi antropoloji tarafından ise nesneleştirilmiş bir insan doğasının evrensel ampirik özelliklerinin teorisi ışığında açıklanır.

---

[3] Michel Foucault, "Foucault", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 354.

[4] A.g.e., s. 355.

[5] Michel Foucault, "Özne ve İktidar", s. 59.

Evrenselci tüm yaklaşımları radikal olarak reddeden bir tutum, kuşkusuz tarihsel bir analize yönelecektir. Tam da bu yüzden, Foucault'nun pratiklerarası ilişkilere yoğunlaşan analizi, öznel deneyim biçimlerinin tarihsel olarak belli ihtiyaçlara cevap vermek üzere kurulduklarını, bu anlamda tarihsel olarak *tekil* olduklarını, yani tarihin verili bir ânında birer olay olarak ortaya çıktıklarını ve bu yüzden kendi tekillikleri içinde spesifik olarak incelenmeleri gerektiğini savunur. Ancak Foucault, bu tarihsel analizi sadece ekonomik ve toplumsal bağlama gönderme yaparak ve bu bağlamı da altyapı-üstyapı modelinin sağladığı terimlerle belirleyerek gerçekleştiren, dolayısıyla öznel deneyimi nihai olarak ekonomik altyapının belirlediği ideolojik içeriklere indirgeyen tarihsel maddeci geleneği de reddeder.[6]

Gene de öznel deneyim ve kimliklerin kurulması ve bunların dayattığı sınırların analizine dair yukarıda ipuçları verilen yaklaşımın 'pratik' kavramıyla ilişkisini ayrıntılandırmak için Foucault'nun geliştirdiği bir başka kavramsal çerçeveye değinmek faydalı olacaktır. Bu çerçevenin merkezinde ise 'sorunsallaştırma' kavramı vardır. Foucault'ya göre "sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına" gelir. Bu negatif önerme yoluyla Foucault'nun bir taraftan sosyal bilim ya da felsefe pratiğini, gerçeği bilimsel söylemde yansıtmak olarak gören bir tür doğrudan gerçekçiliği; bir taraftan da gerçekliğin söylem tarafından yaratıldığını söyleyen bir tür idealizmi reddettiği görülmektedir. Ardından, pozitif bir önerme olarak, Foucault sorunsallaştırmayı "herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlâki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünü" olarak tarif eder.[7]

Yukarıdaki tanımdan hareketle öznel deneyimin kurulması bir sorunsallaştırma süreci, yani belli bir davranışın gene belli bir söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünü tarafından 'doğru ve yanlış' (hakikat) oyununa sokulması ve bir düşünce nesnesi olarak kurulması olarak yorumlanabilir. Nitekim *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildine yazdığı önsözün, daha sonra kitaba alırken değiştirdiği bir versiyonunda Foucault, öznel deneyim biçimlerinin oluşması, gelişmesi ve dönüşmesinin tarihini 'düşüncenin tarihi' olarak; 'düşünce' kavramını ise çeşitli biçimlerde 'doğru ve yanlış oyununu' tesis eden ve

---

[6] Aslında Foucault'nun, öznel deneyimi açıklamak söz konusu olduğunda tarihsel maddecilikten uzak durması, geniş anlamda 'toplumsal tarih' adını verdiği ve tarihsel maddeciliği de kapsadığı söylenebilecek olan yaklaşımı deneyim ile pratikler arasındaki ilişkiyi anlamak için yetersiz bulmasıyla ilgilidir. Bu konuda bkz. Michel Foucault, "Préface à l'«Histoire de la sexualité»", *Dits et Écrits,* c. IV, Paris, 1994, s. 579.

[7] Michel Foucault, "Hakikat Kaygısı", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 86.

dolayısıyla deneyimi ve onun öznesini kuran şey olarak tanımlar. Bu anlamda Foucault'ya göre 'düşünce' yalnızca felsefe veya bilime özgü teorik ifadelerde değil, bireyin özne olarak ortaya çıktığı tüm konuşma, yapma ya da davranış biçimlerinde aranması gereken bir şeydir.[8] Dikkatli bir okuma Foucault'nun daha önce öznel deneyimi kuran üç eksen olarak saptadığı bilgi alanları, iktidar sistemleri ve öznelliğin sorunsallaştırma merkezli bu yeni şemaya 'söylemsel pratikler', 'söylemsel olmayan pratikler' ve 'düşünce' kavramları biçiminde tercüme edilebileceğini gösterecektir.

Öte yandan Foucault'nun doğru ve yanlış oyunu ya da genelde hakikat oyunu ile kastettiği şey, insanın varlığını tarihsel bir biçimde *deneyim* olarak, yani düşünülebilecek ve düşünülmesi gereken bir şey olarak kuran; başka bir deyişle sorunsallaştırılan şey hakkında belli doğrulukların/hakikatlerin üretilmesi için kullanılan bir araçtır. Bu yüzden Foucault doğru ve yanlış oyununu Fransızca'da '*véridicition*' (doğruyu söyleme) olarak da adlandırır. Doğru ve yanlış oyunu sorunsallaştırılan şeyin doğru ya da yanlış olabilme özelliği taşıyan bir söylemle belli kurallara uygun olarak (dolayısıyla burada 'oyun' kelimesi de kural takip edildiği için kullanılmaktadır) eklemlenmesi ve bu söylemin sorunsallaştırılan şeye birtakım kavramlar yüklemlemek suretiyle doğru veya yanlış olabilme özelliği taşıyan önermeler üretmesidir. Bu anlamda söz konusu eklenme ve ortaya çıkabilecek kavramsallaştırmalar, "belli bir zaman, bir alan ve bireyler için mümkün bir deneyimin tarihsel *a priori*'sini" sağlar.[9] Sorunsallaştırmada söylem, söyleme özgü kavramlar ve eklemlenmenin koşullarını veren kurallar verili olduğu için doğruluk oyunu *a priori* bir özellik taşır. Ama eklemlenme spesifik bir zaman ve mekânda gerçekleştiği ve söylemin kendisi de tarihsel olduğu için bu *a priori* tarihseldir. Nitekim Foucault'ya göre Batı düşüncesinin önemli bir özelliği, bu oyunların hiçbir zaman bazılarına izin verecek bazılarını da dışlayacak biçimde kapalı ve kesin bir tanımının verilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla hakikat oyunlarında her zaman yeni bulgularla karşılaşmak, şu ya da bu kuralı, hattâ bir hakikat oyununun tümünü, dolayısıyla bu yolla kurulan deneyimleri değiştirmek mümkündür.

Sonuç olarak, sorunsallaştırma terimleriyle ifade edildiğinde öznel deneyimin kurulması, bir davranış biçiminin söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler tarafından doğruluk oyununa sokulması, yani belli bir söylemle eklemlenmesi ve o söylem içinde ortaya çıkan önermelerin nesnesi hâline gelmesi anlamına gelir. Bu aynı zamanda, davranış biçiminin bir düşünce nesnesi hâline gelmesi, yani insanın kendi varlığıyla bir bilinç ilişkisi kurmasıdır.

---

[8] Michel Foucault, "Préface à l'«Histoire de la sexualité»", s. 579-580.

[9] Michel Foucault, "Foucault", s. 353.

Foucault'nun eserlerinin neredeyse tamamının, yukarıda sözü edilen türden sorunsallaştırma süreçlerinde kullanılan söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratiklerin analizine odaklandığı görülür. *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler, Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi* bu anlamda en çok öne çıkan eserlerdir. Örneğin *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi,* insanların delilik ya da benzeri kavramlar altında tanımlanan varlık veya davranış biçimlerinin 18. yüzyılın sonundan itibaren bir yandan psikiyatri, psikoloji, psikopatoloji ve benzeri bilim alanlarına dönüşecek söylemsel pratiklerin, diğer yandan daha sonra akıl hastanesi adını alacak olan kurum çerçevesinde söylemsel olmayan pratiklerin nesnesi hâline gelmesinin ve bu süreç sonunda deliliğin 'akıl hastalığı' deneyimi olarak kurulmasının bir tarihidir. Deliliğin akıl hastalığı olarak kurulması aynı zamanda akıl ile akıl-olmayan arasında derin bir yarılmanın, deliliğin dışlanıp kapatılarak sessizliğe itilmesinin ve aklın akıl-olmayan üzerinde tek yanlı, 'bilimsel' (psikiyatrik, psikolojik) doğruluklarla bezeli ve normatif bir monolog üretmesinin de işaretidir.

Benzeri bir şekilde Foucault, *Kliniğin Doğuşu*'nda hastalığın delilikle aşağı yukarı aynı tarihsel dönemde sorunsallaştırılmasını ve bu sorunsallaştırma sonucunda bir yandan bilimsel olarak sınıflandırılan anatomik-patolojik bir kimliğin, öte yandan hastane biçimini alan kurumun ortaya çıkışını gösterir. *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*'nda ise Foucault tıpkı akıl hastanesi ve hastane gibi 18. yüzyıl sonunda kurumlaşan hapishanenin, aynı zamanda modern toplumun (aşağıda ayrıntısıyla değineceğimiz) disiplin tekniklerinin ortaya çıktığı ve geliştirildiği bir mekân olduğunu göstermiştir. Suçlulara daha insanca bir cezanın uygulanacağı ve mahkûmların ıslah edileceği vaatleriyle kurulan hapishane, sayısız reforma rağmen bir türlü beklenen işlevi yerine getirememiş; tersine neredeyse suçun kendisinin kurumsallaştığı, suçlu girenin suça eğilimli olmayı öğrendiği bir mekâna dönüşmüştür. Dolayısıyla Foucault'ya göre hapishanenin asıl işlevi suçluları ıslah etmek değil, suçu sorunsallaştırarak suça eğilimlilik adı verilen bir öznel deneyim kurmak ve 'iyi çocuklar'ı bu yeni ve bilimsel olarak tanımlanmış deneyimin içerimlediği normlara göre koşullandırmaktır.

Kuşkusuz yukarıdaki örnekler çoğaltılabilir; ama Foucault'ya göre öznel deneyimlerin, onların oluşturduğu kimlik ya da bireyselliklerin ve dayattıkları sınırların tarihsel olarak kurulmuş olduklarını göstermek, aslında kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmaktır. Böylesi bir ontoloji yapabilmenin ise bu yazının başında Foucault'nun temel siyasi sorun olarak gördüğünü vurguladığımız kaygıya cevap veren çok önemli bir sonucu vardır: söz konusu sınırların aşılamaz olmadığını ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunu göstermesi. Dolayısıyla Foucault, yeni öznellikler geliştirmenin ge-

rektirdiği eleştirinin tam da söylediklerimiz, düşündüklerimiz ve yaptıklarımızı belirleyen bu sınırlar üzerinde düşünmek olduğunu söyler. Bu eleştiri hem içinde bulunduğumuz şimdiki zamana hem de tarihin bu belirli kesitinde *ne* olduğumuzu sorarak kendimize karşı takındığımız bir tutum; bir felsefi *ethos*, yani çağdaşı olduğumuz gerçeklikle bir ilişki kurma tarzı, bir düşünme ve duyma; ama aynı zamanda da bir davranış biçimidir.[10] "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısıyla ilk olarak Kant tarafından sergilenen bu eleştirel tutumu Foucault, *sınır-tutum* olarak tanımlar. Sınır-tutum, tarihin içinde bulunduğumuz ânında 'gerçek' olarak verilmiş olanla, yani kimliğimizin koyduğu sınırlarla bu sınırları değiştirmek için verilen çaba arasındaki zorlu etkileşimdir ve Foucault'ya göre bu aslında modernliğin tutumudur. Ama burada Kant ile Foucault'nun yaklaşımları arasındaki çok temel bir farkı vurgulamak gerekir. Kant'a göre eleştirel soru, aklın (tüm kullanım biçimlerinde) aşmaması gereken zorunlu sınırları arayan negatif bir sorudur. Oysa Foucault'ya göre eleştirel soru artık pozitif bir biçim taşır. Bu soru, öznesi olarak görüldüğümüz deneyimler ve öznelliklerin dayattığı bireyselliklerin evrensel ve zorunlu olarak gösterilen yanlarında (koydukları sınırlarda) aslında tarihsel, olumsal ve keyfî zorlamaların ürünü olan etkenlerin tuttuğu yeri ve oynadığı rolü araştırır. Dolayısıyla, kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmaktaki amaç, Kant tarafından zorunlu ve aşılmaması gereken sınırları aramak biçiminde anlaşılmış olan eleştiriyi, sınırlamaları aşabilmeyi hedefleyen bir pratik eleştiriye dönüştürmektir. Öznelliğin eleştirisi artık bilgi ve eylemin evrensel ve biçimsel yapılarını arayan transandantal bir eleştiri[11] değil; kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz, söylediğimiz şeylerin öznesi olarak kurmamıza neden olan olayların *tarihsel* bir eleştirisidir.[12] Yani bilgi, iktidar ve öznellik eksenlerinin, bu eksenlerin bir araya gelerek öznesi olduğumuz deneyimleri kurma biçimlerinin ve kendimizi bu çizgide özne olarak tanıma ve kabullenme pratiklerimizin bir eleştirisi.

Foucault'nun eserlerini bir bütün olarak düşünüp, siyasi kaygı ve kavramların bu bütün içindeki belirleyici yerini formüle etmek üzere yukarıda ana hatları çizilen şemada 'bilgi alanları' ya da 'söylemsel pratikler' ile 'iktidar sistemleri' veya 'söylemsel olmayan pratikler' olarak yer alan iki eksen Foucault tarafından hem ayrı ayrı hem de karşılıklı ilişkileri bağlamında ayrıntıyla ele alınmıştır. Söylemsel pratikleri kapsayan ilk eksen, Foucault'nun 'arkeoloji' olarak adlandırdığı tarihsel epistemoloji çalışmasının, söylemsel olmayan pratikleri kapsa-

---

[10] Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 184.

[11] Örneğin Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde örneklendirdiği türden bir eleştiri.

[12] Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", s. 184.

yan ikinci eksen ise gene Foucault'nun 'soybilim' adını verdiği bir tarihsel analizin konusudur.

Foucault'nun yanlış anlaşılmasını engellemek için vurgulanması gereken önemli bir nokta, söylemsel pratiklerde söylem kavramının hangi anlamda kullanıldığıyla ilgilidir. Ait olduğu adcı gelenekle tutarlı bir şekilde Foucault, öznel deneyim gibi söylemi de bir ilişkiler ağına indirger. Gene tıpkı öznel deneyim gibi söylemler de Foucault'ya göre tarihsel olarak tekil olaylardır. *Bilginin Arkeolojisi* kitabında verilen ayrıntılı analizde söylemlerin ortaya çıkabilmesini sağlayan ve belirleyen ilişkiler "kurumlar, ekonomik ve toplumsal süreçler, davranış örüntüleri, norm sistemleri, teknikler, sınıflandırma tipleri, karakterize etme biçimleri arasında" tesis edilen bir bütün olarak tanımlanır. Ama burada sözü edilen ilişkiler, dilbilimin geleneksel anlamda kullandığı hâliyle 'söylem'e içkin olan ve önermeler arasında dedüktif bir yapı (mantık) ya da tümceler arasında retorik bir yapı (gramer) kuran ilişkiler değildir.[13] Foucault'nun verdiği bu analizde söylemsel ilişkiler, geleneksel anlamda söylem içi ilişkiler ile söylem dışı ilişkiler arasında konumlanan ve söylemsel pratiklerle söylemsel olmayan pratiklerin iç içe geçtiği bir kesişme alanı olarak ortaya çıkar. Bu anlamda Foucault'ya göre söylemi ve onu oluşturan önermeleri tarihsel birer olay olarak gören arkeolojik analizin önemli görevlerinden biri, önermelerin "söylemsel nitelikte olmayan; ama teknik, pratik, ekonomik, toplumsal, siyasi vs. düzende olabilecek olaylara nasıl eklemlendiklerini kavramaktır."[14] Ayrıca herhangi bir söylemsel oluşumun (örneğin klinik tıp, psikopatoloji, kriminoloji vb.) özerk olduğunun söylenebilmesi, onu tanımlayan ve "(biyoloji, kimya, siyasal teori ya da toplum analizi gibi) diğer söylem türleri arasına ve işlev gördüğü söylemsel olmayan bağlama (kurumlar, toplumsal ilişkiler, ekonomik ve siyasal konjonktür) yerleştiren ilişkiler bütününü" tanımlayabilmeyi gerektirir.[15] *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylemsel oluşumları mümkün kılan koşullar tarif edilirken örnek olarak cinsellik ve suç gibi, aslında Foucault'nun daha sonra iktidar analizinde yoğunlaşacağı fenomenlerin kullanılması bu bakımdan çok anlamlıdır.

Öte yandan, Foucault'nun dar anlamda siyaset felsefesi kapsamında değerlendirilebilecek olan soybilimsel analizinin amacı, moderniteyle birlikte Batı

---

[13] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir,* Paris: Gallimard, 1969, s. 61 –çeviri benim.
[14] Michel Foucault, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine: Epistemoloji Çevresine Cevap," *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004 s. 143. Burada söylem içi ilişkiler, söylem dışı ilişkiler ve söylemsel ilişkiler arasında yaptığım ayrım, Foucault'nun kendisinin yaptığı bir ayrım olmamakla beraber, söylemsel bağımlılıklar konusunda yaptığı betimlemeye karşılık düşüyor. Bkz. Michel Foucault, "Bir Soruya Cevap", *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 112.
[15] A.g.e., s. 112.

toplumlarında, geleneksel siyaset teorilerinde rastladığımız ve Foucault'nun 'negatif olarak adlandırdığı 'hukuki-söylemsel' (*juridico-discursive*) iktidar modelinden çok farklı bir iktidar biçiminin ortaya çıktığını göstermektir. Toplumsal sözleşme teorisi ve onun farklı uzantılarından Marksist devlet teorisine kadar çok geniş bir siyasi düşünce yelpazesini kapsayan hukuki-söylemsel modelin karakteristik özelliği, Foucault'ya göre, iktidarı bir hükümranlık meselesi olarak görmesidir. Yasa olarak formüle edilen ve hükümran tarafından hukuki/yasal özneler (tebaa) üzerinde negatif bir yasaklama ve sınırlandırma mekanizması olarak uygulanan bu iktidar biçimi, belli bir tarihsel dönem süresince fiilen geçerli olmuş olsa da özellikle 17. yüzyıldan itibaren yerini yeni bir iktidara bırakmıştır. Hükümranın tebaasının yaşama hakkı üzerinde söz sahibi olmasıyla tanımlanan hukuksal-söylemsel modelin tersine, bu yeni iktidar biçimi üretken, yaşamı desteklemeye, yaşamın sağladığı güçleri sınırlamaya değil artırmaya yönelik, yani pozitiftir. Yaşam üzerinde yoğunlaşması nedeniyle, Foucault bu yeni iktidarı 'biyo-iktidar' olarak adlandırır.

Tümüyle yeni teknikler ve araçlar kullanan biyo-iktidar öncelikle insan türünün biyolojik yaşamını 'yönetmek' için ortaya çıkmış olan bir mekanizmadır. Foucault, bu mekanizmanın farklı ama birbiriyle yakından ilişkili iki biçim altında işlediğini söyler: bir yandan yeni üretim süreçleriyle uyumlu olarak bireysel insan bedeninden yoğun ve uysal bir emek gücü elde etmek için kullanılan ve Foucault'nun 'bedenin anatomo-politikası' adını verdiği disiplin mekanizmaları; diğer yandan bu emek gücünü sağlıklı bir biçimde muhafaza edip çoğaltmak üzere bir bütün olarak insan türüne uygulanan ve 'nüfusun biyo-politikası' olarak adlandırılan iktidar teknikleri. Foucault'ya göre biyo-iktidar, burjuva toplumunun büyük buluşlarından biridir ve kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsur olmuştur; çünkü kapitalizm, bedenin üretim sürecine denetimli bir şekilde girmesini ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınmasını gerektirir.[16] Kapitalist üretim biçimi gereği bedenin sahip olduğu güçlerin emek gücüne dönüştürülmesi ve üretim gücü olarak kullanılması; ama aynı zamanda itaatkâr ve uysal kılınması, tâbi kılınması (*assujettisement*) gerekir. Bu yüzden biyo-iktidar tahakküm ve hegemonya ilişkileri getiren ayrımcılık ve toplumsal hiyerarşi etmenleri olarak da etkili olmuştur. Ama bu etkiyi yaparken kullandığı teknikler negatif ve sınırlandırıcı değildir ve bedensel şiddeti dışlar; çünkü bireyin biyolojik yaşamı ve onun sahip olduğu güçleri sınırlamak ve en uç noktada yok etmek yerine daha da güçlendirmek, en iyi şekilde kullanmak, örgütlemek ve denetlemek zorundadır. Böylece 18. yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişmesine çok yakından bağlı olarak çıplak insan yaşamı tarih sahnesine, siyasi tekniklerin alanına girmiştir. Yaşamın ta kendisinin siyasi stratejilerde

---

[16] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, İst.: Afa Yay., 1993, s. 103.

ortaya sürülmesi, Foucault'ya göre bir toplumun "modernliğe girme eşiği"dir. Bu yüzden Foucault moderniteye kadar insanın Aristoteles'in verdiği tanım çerçevesinde, yani "siyasi bir varoluş yeteneği de olan canlı bir hayvan" olarak düşünüldüğünü; fakat moderniteyle birlikte insanın yaşayan bir varlık olarak kendi varoluşunu tam da siyasetin nesnesi hâline getirdiğini öne sürer.[17]

Öznel deneyimin kurulmasının analizinde 'iktidar sistemleri' olarak adlandırılan ekseni aynı zamanda bir 'normlar ve kurallar' bütünü olarak tarif etmesiyle tutarlı bir biçimde Foucault, biyo-iktidarın gelişimiyle birlikte normların giderek önem kazandığını ve hukuksal yasa sistemini belirler hâle geldiğini belirtir. Hukuki-söylemsel modelde yasa sınırlandırıcıdır ve nihai silâhı ölümdür. Oysa nesnesi yaşam olan bir iktidarın düzenleyici ve denetleyici mekanizmalara ihtiyacı vardır ve ihtiyaç duyduğu bu düzenleme ve denetlemeyi, oluşturduğu normlar yoluyla yapar. Ama bu, yasanın ortadan kalktığı anlamına gelmez. Yalnızca yasa artık norm gibi işlemeye başlamış ve hukuk sistemi, amacı yaşamın güçlerini düzenlemek olan bir aygıtlar bütününe dâhil olmuştur. Kısacası yaşam üzerinde odaklanan biyo-iktidar bir *normalizasyon* toplumu oluşturur, yani insanları normlara uymaya zorlayan, onları normalleştiren bir toplum.[18]

Biyo-iktidarın yukarıda sözü edilen iki veçhesi Foucault'nun 'dispositif' adını verdiği ve Türkçe'ye zaman zaman 'tertibat' ya da 'aygıt' olarak aktarılmış olan somut düzenlemelerde kesişir. Foucault'ya göre işlevi temelde stratejik olan (yani aşağıda iktidarı oluşturan temel unsur olarak vurgulayacağımız güç ilişkilerini güdümleyen, belli bir yönde geliştiren ya da önlerine geçen, dengeleyen ve kullanan) dispositifler söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarruflar; bilimsel, felsefi, ahlâki önermelerden oluşan heterojen bütünler; bu söylemsel ve söylemsel olmayan öğeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerdir.[19] Aslında bu tariften hareketle dispositiflerin, yukarıda 'sorunsallaştırma' olarak adlandırdığımız sürecin gerçekleştiği odaklar, yani bilgi ve iktidar eksenlerinin bir araya gelerek karşılıklı olarak birbirlerini belirledikleri söylemsel ve söylemsel olmayan pratik yumakları olduğu söylenebilir. Dolayısıyla dispositifler her zaman bir iktidar oyunu içinde yer almakla birlikte iktidarın kendisini koşullandıran bir bilginin sınırlarına da bağlıdırlar.[20] Özellikle *Gözetleme ve Cezalandırma*'dan itibaren Foucault bilgi/ iktidar ilişkisini tartışırken iktidar ile bilginin karşılıklı olarak birbirlerini içerimlediğini; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi ikti-

---

[17] A.g.e., s. 105.

[18] A.g.e., s. 106.

[19] Michel Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000, s. 119.

[20] Dispositif kavramının ayrıntılı bir tartışması için bkz. a.g.e., s. 115-122.

dar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bir bilgi alanı da olmadığını vurgular. Öte yandan Foucault, söylemsel pratiklerde ortaya çıkan, yani bilgi alanlarını oluşturan önermelerin "üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş prosedürler" bütününü 'hakikat' olarak tanımlar. Dolayısıyla hakikat, "kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki" içindedir. Bu karşılıklı ve döngüsel ilişki, Foucault'ya göre bir 'hakikat rejimi' oluşturur.[21]

Foucault'ya göre 'insan', 'ruh', 'birey', 'insan bilimleri' (insanın bilimsel bilgisi) gibi modern kavramlar da aslında iktidarın insan bedenini kuşatmak için geliştirdiği söylemin, yani hakikat rejimlerinin bir ürünü, bilgi ve iktidar ilişkilerinin eklemlendiği bir öğe, iktidarın bilgiyi ortaya çıkardığı, bilginin de bu iktidarı genişletip güçlendirdiği bir çarktır. Yukarıda kurulma pratiği ayrıntısıyla tartışılmış olan öznellik kavramı ile kişilik ve bilinç gibi kavramlar ve onlara dair analiz alanları da bu öğeden çıkartılmıştır. Dolayısıyla Foucault, "bireyi temel bir çekirdek, ilkel bir atom, iktidarın etki altına aldığı ya da cezalandırdığı çoğul ve atıl bir şey olarak; iktidarı da bireyleri böylece bastıran ya da parçalayan bir şey olarak düşünmemek" gerektiğini söyler; çünkü "aslında bir bedenin, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, ...iktidarın birincil bir...etkisi ve aynı zamanda bir etkisi olduğu ölçüsünde de bir aracıdır: iktidar kurduğu, oluşturduğu birey üzerinden işler."[22]

Burada Foucault'nun söyledikleri aslında toplumsal sözleşme teorisinin insan doğasına dair ön kabullerinin, bu ön kabullerin içerimlediği insan psikolojisi anlayışının ve son olarak da bu doğa ve psikolojinin sözleşme yoluyla politik kurumsallaşmaya nasıl temel oluşturduğuna dair gene aynı teorinin getirdiği açıklamanın tam bir reddidir. Toplumsal sözleşme teorisi kapsamında bir araya getirilen düşünürler arasında önemli farklar olsa da bu teoriye göre toplum ve devlet, doğa durumundaki rasyonel bireylerin taşıdıkları doğa ve sahip oldukları belli psikolojik özellikler dolayısıyla bir araya gelip bir (hipotetik ya da gerçek) sözleşme yapmaları sonucunda kurulur. Bu bireylerin tek tek sahip olduğu iktidar, sözleşme yoluyla belli bir hükümranlık merciine aktarılır ve yasa biçiminde ifade edilip uygulanır. Dolayısıyla toplum ve devletten önce ve bağımsız olarak var olan birey ile siyasi iktidar, karşılıklı bir kurma ve uygulama iliş-

---

[21] Michel Foucault, "Hakikat ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 84.

[22] Michel Foucault, "İki Ders", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Ferda Keskin, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 107.

kisi içindedir. Örneğin hükümdar elindeki iktidarı kötüye kullanarak tabiiyetindeki bireyleri baskı altına alırsa bireyler de iktidarın bu suistimaline karşı mücadele verip, onu dönüştürebilir veya ortadan kaldırabilir.

Oysa bu yazının başında da belirtildiği üzere Foucault'nun getirmiş olduğu analizde birey, bireysellik ya da kimlik özneleştirme ve hakikat oyunları yoluyla kurulmuş olan bir şeydir. Nitekim Foucault'ya göre iktidar "bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak", bireyleri özne yaparak, "doğrudan gündelik yaşama müdahale eder." Bu noktada Foucault Fransızca'da 'özne' (*sujet*) sözcüğünün iki anlamı olduğunu hatırlatır: "denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tâbi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tâbi kılan bir iktidar biçimi telkin" eder.[23]

Yukarıda da belirtildiği üzere dispositifler yoluyla işleyen biyo-iktidarın strateji terimleriyle düşünülmesi gerekiyorsa ve bu stratejiler de belli hegemonya biçimlerinde kristalleşiyorsa, Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin kristalleşerek aldığı biçimlerden en çok öne çıkanı 16. yüzyıldan bu yana sürekli olarak gelişen devlettir. Bu yüzden devlet, genel kanının tersine, yalnızca bütünleştirme teknikleriyle işleyen, bireyleri görmezden gelen ve bütünün ya da bir sınıf ya da grubun çıkarlarını gözeten değil; aynı zamanda bireyselleştiren, insanları kurulmuş deneyimlerin özneleri hâline getiren, yani "bilinç ya da özbilgi yoluyla kendi dayattığı kimliğe bağlayan" ve bu yolla denetim altına alan bir iktidardır. Bu yüzden Foucault, günümüzde bireyin dayatılmış bu kimliğe bağlanmasına, yani öznelliğin boyun eğdirilip tâbi kılınmasına karşı verilen mücadelenin etnik, toplumsal ve dinsel tahakküme karşı verilen mücadele ile ekonomik sömürüye karşı verilen mücadeleye göre daha öne çıktığını söyler. Başka bir deyişle "günümüzün sorunu artık ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir."[24]

Ama yukarıda belirttiğimiz gibi öznesi olduğumuz deneyimler, bu deneyimleri kuran hakikat oyunları, bu oyunların kurduğu kimlik ve bu kimliğin dayattığı sınırlar, yani bireyselliğimiz hep biyo-iktidarın yaşamı denetleme ve güdümleme tekniklerinin bir ürünüyse ve iktidar tüm toplumsal yapıya yayılmışsa, olduğumuz şeyi reddetmek nasıl mümkün olacaktır? Foucault'ya en sık getirilen eleştiri de bu noktayla ilgilidir. Oysa Foucault'nun iktidar tanımını biraz daha dikkatli okumak bu sorunu ortadan kaldıracak niteliktedir.

Foucault gerek *Gözetleme ve Cezalandırma*'da gerek *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilme İstenci*'nde gerekse de kitap niteliği taşımayan önemli

---

[23] Michel Foucault, "Özne ve İktidar", s. 59.

[24] A.g.e., s. 64.

bazı metinlerinde iktidarın "elde edilen, koparılan ya da paylaşılan, korunan ya da elden kaçırılan bir şey" olmadığını ve "sayısız noktalardan çıkarak, eşitsiz ve hareketli ilişkiler içinde" işlediğini söyler.[25] Başka bir deyişle iktidar sahip olunan bir *şey* değil, bir ilişkiler ağıdır. Tam da bu yüzden Foucault'ya göre bir kez daha adcı olmak gerekir, yani "iktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır."[26] Kuşkusuz bu stratejik durum güç ilişkileriyle ilgilidir, yani "iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran" bir güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir.[27]

Eğer iktidar bir güç ilişkileri çokluğuysa ve dolayısıyla evrensel, kendiliğinden var olan, sahip olunabilen ve uygulanmayı bekleyen bir iktidar yoksa, o zaman iktidar da tıpkı öznellik ve söylem gibi bir ilişki, bir eylem biçimidir. Ama bu, birilerinin doğrudan doğruya başkaları üzerinde değil, başkalarının şimdiki ya da gelecekteki eylemleri üzerindeki bir eylemdir. Foucault'ya göre, bir ilişkinin iktidar ilişkisi olabilmesi için her iki tarafın da sonuna kadar eylemde bulunabilecek durumda olması ve bu ilişkide tüm bir tepki ve cevap alanının var olması gerekir. Dolayısıyla iktidar bir eylemler kümesinin başka bir eylemler kümesi üstünde etkili olduğu bir bütünsel yapıdır. İktidar, davranışları ve davranışların mümkün sonuçlarını yönlendirmektir. Bu yüzden Foucault iktidarı bireylerin ya da grupların (delilerin, hastaların, suçluların, çocukların vb.) davranışlarının yönlendirilme biçimi, yani bir 'yönetim' (*gouvernement*) sorunu olarak tanımlar. Ama yönetim burada çok geniş anlamda, 16. yüzyılda kullanıldığı biçimiyle, başkalarının önünde açık olan mümkün eylem alanını yapılandırmak olarak anlaşılmalıdır. İktidarın işleyişini bu şekilde, yani başkalarının eylemi üzerine bir eylem olarak ve bu eylemi de yönetmek olarak tanımlamak çok önemli bir öğeyi, özgürlüğü, iktidar ilişkilerine katmak demektir. İktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca özgür oldukları sürece işleyebilir. Bu anlamda özgür olmak demek farklı ve çeşitli davranış biçimleri ve tepkilerin gerçekleştirilebileceği bir imkânlar alanıyla karşı karşıya olmak demektir. Bir iktidar alanı tıkandığında, yönetim ve yapılandırma ilişkisi tek yönlü, sabit ve tersine çevrilemez hâle geldiğinde artık iktidar ilişkilerinden söz edilemez. Böyle bir durumda artık yalnızca tahakküm (*domination*) vardır ve tahakkümün olduğu yerde iktidar ilişkisi olamaz.

Dolayısıyla, iktidar ve özgürlük birbirini dışlayan bir çatışma ilişkisi içinde değil; çok daha karmaşık bir ilişki içinde yer alırlar. Bu ilişkide özgürlük iktida-

---

[25] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 72.
[26] A.g.e., s. 72.
[27] A.g.e., s. 71-72.

rın işlemesinin koşulu, hattâ önkoşuludur. İktidar ile özgürlüğün direnişi birbirinden ayrılamaz. İktidarın olduğu her yerde bir direniş ya da direniş imkânı vardır.[28] Bu yüzden Foucault modern toplumu disiplinci bir toplum, bir normalleştirme toplumu olarak tanımlamış olmasının yanlış anlaşıldığını vurgular. Her ne kadar akıl hastanesi, hapishane gibi kurumların ve onlara tekabül eden iktidar dispositiflerinin tarihini incelerken iktidarı bir tür tahakküm gibi gösterdiğini kabul etse de disiplinci toplumun 'disipline olmuş' toplum anlamına gelmediğini, disiplin yöntemlerinin yayılmasının insanların tümüyle itaatkâr hâle gelmesi olmadığını söyler. Normalleştirme süreçlerinde kullanılan tekniklerin analizinde, kitlesel ve direnilemez bir normalleştirme olduğu iddiası yoktur. İktidar ilişkilerinin her yerde olması, bütün gücü ellerinde bulundurdukları anlamına gelmez. İktidar ilişkilerinin çokluğu, kesişmeleri, kırılganlıkları ve tersine çevrilebilirlikleri tüm davranış alanlarını tıkayan ve tek yanlı olarak yönlendiren bir iktidarın var olmadığı anlamına gelir.

Bu noktada Foucault'nun pozitif bir özgürlük anlayışı olduğu görülmektedir. Özgürlük, davranış ve eylem biçimlerimiz önünde engel oluşturan ya da oluşturabilecek etmenlerin yokluğu (yani negatif bir özgürlük) değil; bu engelleri aşmak için sahip olduğumuz güçlerin kullanımıdır. Buradaki sorun artık özgürlüğün var olup olmadığı değil, etik olarak nasıl kullanılacağıdır; çünkü Foucault'ya göre etik, özgürlüğün düşünülerek yapılan bir pratiği, özgürlükse etiğin ontolojik koşuludur.[29]

Özgürlük ile etik arasındaki sorunsallaştırmanın tanımını veren bu bağ bizi sözü edilen üçüncü eksene, yani öznellik eksenine geri götürecektir. Foucault insanın kendisiyle kurduğu bir bilinç ilişkisi anlamında öznelliği zaman zaman 'etik' olarak da adlandırır. Bu ilişki kuşkusuz doğrudan doğruya bilgi ve iktidar eksenlerinin bir araya gelerek kurdukları deneyimler, ürettikleri hakikatler ve dayattıkları sınırlar üzerinden kurulabilir. Ama daha önce de değinildiği gibi Foucault için bu sınırlar aşılamaz değildir, iktidar tarafından dayatılmıştır ve iktidar ilişkileri de bir önkoşul olarak özgürlüğü içerimler. Ayrıca bu sınırları aşmak için kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmak gerekir ve bu ontoloji de sınırları dayatan deneyimler ve hakikat oyunlarının eleştirisi anlamına gelir. Ama bu ontolojide uygulanması gereken tarihsel yöntem, geleneksel tarih yöntemi olamaz. Çünkü Foucault'ya göre geleneksel tarih geleneksel metafiziğe bağımlıdır; tarihini yazdığı şeyin kökenini arar, tarihi çizgisel bir gelişme olarak tarif eder ve tarihi yazılan şeyin bu gelişme sürecinde anlamını koruduğunu,

---

[28] A.g.e., s. 71-72.

[29] Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 231.

tek bir yönde hareket ettiğini varsayar. Geleneksel tarihin bu köken arayışının Foucault'ya göre üç ana niteliği vardır. Şeylerin sabit bir özü ve kimliği olduğunu varsayar ve bu öz ile kimliği yakalamaya çalışır. Geleneksel tarihe göre bir şeyin kökeni onun en mükemmel ânıdır. Ve son olarak bir şeyin hakikatinin onun kökeninde yattığına inanır. Buna karşılık Foucault'nun tarih yöntemi olarak önerdiği ve bir karşı-hafıza (*contre-mémoire*) olarak nitelendirdiği soybilim, sabit özleri reddeder ve farklı kimlikler olabileceğini varsayar; verili bir kimliğin kökenini bulmak yerine bu kimliği çözmeyi, ayrıştırmayı hedefler. Soybilim, tarihini yazdığı şeyin değişmez bir doğruluğu olduğunu reddeder. Her şeyden önemlisi, soybilim, tarihini yazdığı şeyin ortaya çıkışından sonra anlamı muhafaza eden bir süreklilik izlemediğini; tersine bu süreçte dışarıdan birçok müdahele, sapma, hata ve ilineğin (*accident*) etken olduğunu; sürecin farklı güçler arasında mücadeleler içerdiğini, varılan noktanın bu etkenler ve mücadelelerin bir sonucu olduğunu gösterir. Yani köken tek ve mükemmel, varılmış olan nokta da zorunlu değildir.[30] Bu yüzden tarihin içinde bulunduğumuz ânında bize dayatılmış olan kimlik ve sınırların zorunlu olmadığı ve aşılabileceğini göstermek için yapılacak ontoloji, geleneksel tarih yöntemini değil; soybilimi izlemelidir. Soybilim bize verilmiş olan kimliklerin reddedilmesinin yöntembilimsel aracıdır.

Soybilimsel eleştirinin sağladığı arka planda özgürlük pratiği Foucault'ya göre bir varoluş estetiği biçimini almalıdır. Özgürlüğün pratiği, yani etik, bir *ethos*, bir davranış biçimi, bir kendimizi yönetme, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, yaşamımıza ne tür bir biçim ya da yapı vereceğimize karar verme sanatıdır. Bu, özgürlüğü kullanarak kendimizi kendi davranışlarımızın öznesi olarak yeniden kurmaktır, yani bir ahlâki özneleşmedir (*subjectivation morale*). Foucault'nun bu pratiği bir estetik olarak da tanımlamasının nedeni ise herhangi bir hakikat kavramına gönderme yapmamak ve yaratıcılığı vurgulamak istemesidir.

Yukarıda Foucault'nun bilgi ve eylemin evrensel yapıları olduğu iddiasını ve bu yapıları arayan her türden temelci ontolojiyi reddettiği vurgulanmıştı. Bu yüzden özgürlüğün pratiği, insanın gizlenmiş ya da bastırılmış hakikatini keşfetmek değil; kendimizin bir soybilimini yapmak, kendi tarihimizin ve sınırlarımızın zorunlu değil olumsal olduğunu görebilmek, bu sınırlar üzerinde çalışmak ve kendimizi *yaratıcı* bir biçimde yeniden kurmaktır. Bu tutum ise yukarıda söylediğimiz gibi Foucault için modernliğin, varoluşunu karmaşık ve zorlu bir geliştirme çabasının nesnesi yapan modern insanın tutumudur ve dolayısıy-

---

[30] Michel Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 230-253.

la Foucault'nun 'postmodern' gibi bir sıfatı açık bir biçimde reddetmesine şaşırmamak gerekir.

Kaynakça

Foucault, Michel *L'Archéologie du savoir,* Paris: Gallimard, 1969.

Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları, 1993.

Foucault, Michel, "Préface à l'«Histoire de la sexualité»", *Dits et Écrits,* c. IV, Paris, 1994.

Foucault, Michel, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Foucault, Michel, "Hakikat Kaygısı", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Foucault, Michel, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Foucault, Michel, "Michel Foucault'nun Oyunu", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Foucault, Michel, "Hakikat ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Foucault, Michel, "İki Ders", *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Ferda Keskin, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Foucault, Michel, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000.

Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Foucault, Michel, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine: Epistemoloji Çevresine Cevap," *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

Foucault, Michel, "Bir Soruya Cevap", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

Foucault, Michel, "Foucault", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

Foucault, Michel, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

JURGEN HABERMAS

Murat Özbank

Hukuk ile demokrasi arasındaki ilişki nasıl kavramsallaştırılmalıdır? Kamuoyunun siyasal iradesini temsil eden seçilmiş hükümet ile yüksek yargı organları arasında bir görüş ayrılığı söz konusu olduğunda, bunlardan hangisi diğerine, neden boyun eğmelidir? Son sözü söyleyen hukuk mu, yoksa siyaset mi olmalıdır? Böylesi bir gerilimde sıradan vatandaşlar kimden yana tavır almalıdır: kendi oylarıyla seçtikleri ve onların görüş ve çıkarlarını temsil etmek iddiasında olan hükümetten yana mı, yoksa onların haklarını siyasal iktidara karşı savunmak iddiasında olan yüksek yargı organlarından yana mı? Bu yazının amacı, son yıllarda ülkemizdeki güncel siyasal tartışmalara da damgasını vurmuş bu sorulardan hareketle, çağdaş siyaset felsefesinin en önemli isimlerinden biri olan Jürgen Habermas'ın görüşlerini özetlemektir.

Habermas'a göre "hukuk" ve "demokrasi", bırakın birbirleriyle bir rekabet ilişkisi içinde olmayı, var olabilmek için birbirlerine muhtaç olan iki uygulama alanı olarak anlaşılmalıdır. Habermas hukuk ile demokrasi arasındaki bu tamamlayıcı ilişkiyi birbirleriyle bağlantılı iki kuramsal hamleyle açıklar: bir yandan, siyaset kuramı çerçevesinde "demokrasiyi", diğer yandan da, hukuk kuramı çerçevesinde "insan haklarını", "tartışma kuramının" perspektifinden, akılcı tartışmanın evrensel ve zorunlu ön kabullerinden hareketle yorumlar. Sonuçta ortaya çıkan kavramsal çerçeve "seçilmiş iktidar" ile "yüksek yargı organları" arasında yaşanan gerilimlerin anlaşılmasına ve bu gerilimler karşısında makul bir siyasal tavır geliştirilmesine yardımcı olabilecek niteliktedir.

Yazının planı şöyle: önce gözleme dayalı (ampirik) siyaset bilimi literatüründe kabul gören ana akım demokrasi anlayışının paradigmatik bir örneği

olarak, Joseph Schumpeter'in prosedürel demokrasi modelini ele alacağım. Hukuk ve demokrasi arasında var olduğu iddia edilen rekabetin kavramsal kökenini bu modelin esas aldığı seçim zaferine (ya da, daha genel bir ifadeyle, oy çoğunluğuna) dayanan demokratik meşruiyet kavramsallaştırmasında bulmak mümkün (I. Bölüm). Sonra Habermas'ın yorumunda hukuk ile demokrasi arasındaki ilişkinin nasıl olup da tamamlayıcı bir nitelik kazandığına bakacağım: işin sırrı oy çoğunluğundan daha kapsamlı bir demokratik meşruiyet kavramsallaştırmasında gizli (II. Bölüm). Son olarak da hukuk ve demokrasi arasında tartışmacı demokratik meşruiyet anlayışı üzerinden kurulan bu tamamlayıcı kavramsal ilişkinin, seçilmiş hükümet ve yüksek yargı organları arasında yaşanan somut gerilimler karşısında "makul" bir tavır geliştirmek isteyen vatandaşlar açısından pratikte ne anlama gelebileceğini tartışacağım: vatandaşlar açısından makul olan, kendi siyasal özerkliklerini koruyacak organdan yana, bu özerkliği ihlal eden organa karşı tavır almak. Bu da, duruma göre, hükümete karşı yargıdan yana, yargıya karşı hükümetten yana, ya da ikisine de karşı ama demokrasiden yana tavır almak anlamına gelebilir (III. Bölüm).

I

Demokrasi nedir? Demokrasiyi, en yalın ifadeyle, "aynı zaman ve mekânda ortak bir yaşamı paylaşan insanların, bu paylaşımı düzenleyen kolektif kararların alınması süreçlerine eşit ve özgür olarak katılmalarına olanak sağlayan bir kendi kendine yönetim tarzı" olarak tanımlayabiliriz. Böylesi bir yönetim tarzı, insanların ortak yaşamın bir gereği olarak uymak zorunda oldukları kolektif kararları, kendi kararları olarak görüp algılamalarına, yani kendilerini, hiç kimsenin iradesine tâbi olmayan, kendi kendilerinin efendisi, özgür insanlar olarak hissetmelerine olanak sağlar. Kuramsal açıdan anlamlı her demokrasi modeli, o veya bu şekilde, böylesi bir "siyasal özerklik" anlayışını benimser, böylesi bir siyasal özerklik anlayışından beslenir.[1] Ancak "o veya bu şekilde" ifadesinden de anlaşılabileceği gibi, demokrasi kavramının özünü teşkil eden bu siyasal özerklik anlayışının nasıl bir siyasal meşruiyet kavramsallaştırmasında ifade bulacağı ve nasıl bir kurumsal yapı ve siyasal süreç içinde yaşama geçirebileceği konusunda, çağdaş siyaset kuramı literatüründe farklı görüşler ve yaklaşımlar vardır.

Ülkemizde gözleme dayalı (ampirik) siyaset bilimi literatüründe kabul gören ana yaklaşımın paradigmatik ifadesini Joseph Schumpeter'in, ilk olarak 1942 yılında yayımlanan, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* (*Capitalism,*

[1] Bu konuda yetkin bir argüman için bkz. David Beetham, "Defining and Justifying Democracy", *Democracy and Human Rights* içinde, Polity Press, 1999.

Socialism and Democracy) başlıklı klasik eserinde bulmak mümkündür.[2] Schumpeter demokrasiyi vatandaşların kendilerini kimin (yani hangi liderin ya da hangi siyasal partinin) yöneteceğine karar vermelerine olanak sağlayan bir "seçim usulü" olarak tanımlar. Demokratik siyasetin temel dinamiğini farklı siyasal partilerin bayrakları altında örgütlenmiş siyasetçilerin birbirleri ile giriştikleri oy rekabeti oluşturur. Seçme ve seçilme yetkinliğine sahip tüm vatandaşların katılımına açık ve adil bir şekilde yürütülen seçimlerde kamuoyu çoğunluğunu sağlayan yönetim ve bu yönetimin aldığı kararlar demokratik açıdan "meşru" sayılır.

Bu demokrasi modeline "rekabetçi seçkincilik" adını ya da "minimal" tanımlamasını layık gören kuramcılar da vardır, ki eşit ve özgür vatandaşların siyasal özerklikleri (yani ortak toplumsal kararların alınması süreçlerine katılımı) açısından bakıldığında bunlar çok da yanlış ifadeler sayılmaz.[3] Schumpeter sıradan vatandaşların, özel yaşamlarında son derece akılcı kararlar alabildiklerini, buna karşın iş, kamu politikalarına geldiğinde "akıldışı" hattâ "çocukça" tavırlar takındıklarını düşünür. Bu nedenle kurguladığı modelde vatandaşların siyasal özerkliklerini sistemin "demokratik" olma özelliğini tümüyle yitirmesine neden olmayacak en düşük seviyeye çeker. Schumpeter'in demokrasi modelinde vatandaşlar kamu politikalarına ilişkin bağlayıcı kararların alınmasında değil, bu kararları onlardan daha akılcı bir şekilde alabileceği varsayılan yönetici kadroların seçiminde söz sahibidir. Bu da, pratikte, demokratik siyasetin farklı siyasal partiler ve/veya lider adayları arasındaki seçim rekabetinden ibaret bir etkinlik alanı olarak görülmesi ve vatandaşların "siyasal özerkliklerinin" düzenli olarak yapılan seçimlerdeki oy verme işlemi ile sınırlandırılması anlamına gelir.

Bu ilk bakışta makul –hattâ modern toplumların büyüklüğü, karmaşıklığı ve kamu politikalarına konu olan etkinlik alanlarının gerektirdiği uzmanlık düzeyi düşünüldüğünde kaçınılmaz– bir sınırlama olarak görülebilir. Ancak bu sınırlamanın yol açtığı bazı kavramsal sorunlar vardır, ki bunlardan bir tanesi bu yazının çıkış noktasını oluşturan tartışma açısından özellikle önemlidir.[4] Bu da-

---

[2] Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* London: G. Allen & Unwin, 1943.

[3] Örneğin bkz. David Held, *Models of Democracy,* Stanford University Press, 2006, s. 125-157.

[4] Minimalist yaklaşımın içerdiği sorunlardan bir tanesi daha, bu yazının çıkış noktasını oluşturan sorular ile doğrudan ilgili olmamakla birlikte, anılmayı hak edecek önemdedir. Bu sorun "sıradan vatandaşların" siyasal özerkliklerinin oy verme işlemiyle sınırlandırılmasının, kamu politikalarının daha akılcı bir şekilde oluşturulup, daha etkin bir şekilde uygulanması sonucunu doğuracağı düşüncesinde gizlidir. Bu düşüncenin temelinde vatandaşların oyları için birbirleriyle rekabet eden profesyonel siyasetçilerin, onların arasında bir tercih yapmakla mükellef olan vatandaşlara kıyasla, daha akılcı kamu

raltılmış modelin kavramsal ufkunda "seçim kazanmış olmak" ya da daha genel bir ifade ile "oy çoğunluğunu sağlamış olmak" dışında bir demokratik meşruiyet kaynağı yoktur. Evet, seçimlerde oy çoğunluğunu sağlayan siyasal partinin ve/veya liderin kurduğu hükümet ve bu hükümetin aldığı politika kararları meşru sayılmalıdır. Ama seçim kazanmış olmaktan ibaret bir "demokratik meşruiyet" anlayışı vatandaşların (zaten en aza indirgenmiş durumdaki) "siyasal özerkliğini" korumaya yeter mi? Siyasal iktidarın, vatandaşların siyasal özerkliklerini ihlal edebilecek, yani onların seçim hakkını ortadan kaldırabilecek tasarruflarda bulunması durumunda, vatandaşların hakkını kim, hangi zeminde savunacaktır? Burada akla, hukukun üstünlüğü ilkesi ve yargı denetimi gelecektir: yani "vatandaşların siyasal özerkliklerini, siyasal iktidarın bu özerklikleri ihlal eden tasarruflarına karşı koruyacak olan, bağımsız yargı organlarıdır" demek mümkündür. Ama elimizdeki tek "demokratik meşruiyet" kaynağının "seçim kazanmak" olması durumunda; bu kez de, bağımsız yargı organlarının, dolayısıyla da hukukun "meşruiyeti" kuşkulu bir hâl alacaktır. "Seçilmemiş" bir yargı organının, üstelik de seçilmiş iktidarın iradesini kısıtlayan kararlarının meşruiyet iddiasının temelinde ne vardır?

Bu soruyu üç farklı şekilde yanıtlamak mümkündür. İlk olarak, Montesquieu'yü yardıma çağırıp, "kuvvetler ayrılığı ilkesinden"[5] dem vurabiliriz, ki

---

politikası kararları alabilecekleri varsayımı yatmaktadır. Oysa bu varsayım temelsizdir. Ne birbirleriyle rekabet eden siyasetçi kadroların yönetime geldiklerinde, kendilerini seçen vatandaşlardan daha akılcı kararlar alacaklarının bir garantisi vardır ne de kamu politikaları söz konusu olduğunda "akıldışı" hattâ "çocukça" davranmalarından endişe edilen vatandaşların, kendilerinden daha akılcı ve daha olgun yöneticileri seçeceklerinin. Siyasetçi de vatandaş da, seçilen de, seçen de aynı kumaştan biçilmiştir. Dolayısıyla minimal demokrasi modelinin vatandaşların siyasal özerkliklerine getirdiği sınırlamaların, kamu politikası çıktılarının kalitesini artıracak bir sonuç doğuracağını düşünmek için sağlam rasyonel bir neden yoktur. Hattâ, bu sınırlamaların tam aksi yönde bir sonuç doğurması daha büyük olasılıktır. Zira siyaseti siyasal partiler ve/veya lider adayları arasındaki seçim rekabetinden ibaret bir etkinlik alanı olarak gören böylesi bir demokrasi kavramsallaştırması, siyasetçileri "kamu çıkarına" uygun politikalar ile kendilerine seçimi kazandıracak politikalar arasında, vatandaşları da kendi tikel çıkarlarına uyan politikaları savunan siyasetçiler ile "kamu çıkarına" uygun politikaları savunan siyasetçiler arasında bir tercih yapmaya zorlar. Eğer vatandaşlar Schumpeter'in düşündüğü kadar çocukça ve akıldışı tercihler yapıyorsa ve siyasal kadrolar da onlarla aynı kumaştan biçilmişse, sonuçta kazanan kamu çıkarı değil, yaygın ifadesiyle "popülizm" olur. Yok eğer vatandaşların toplumsal karar alma süreçlerinde Schumpeter'in düşündüğünden daha sağduyulu tercihler yapabileceğine inanıyorsak, o zaman da onların siyasal özerkliklerini oy verme işlemi ile sınırlandırmak anlamsızdır.

[5] Bkz. Charles de Montesquieu, *Montesquieu: The Spirit of the Laws*, açıklamalı edisyon, Cambridge University Press, 1989 ve Charles Louis de Secondat Montesquieu,

son dönemde ülkemizde yapılan tartışmalarda tercih edilen yol bu olmuştur. Bu ilke devletin yasama, yürütme ve yargı erklerinden her birinin, ayrı bir organ tarafından, diğerlerinden bağımsız olarak kullanılmasını öngörür. Böylece her bir organ, diğer organların ellerindeki gücü "kötüye" kullanmasını önleyebilecek bir konuma yerleştirilmiş ve bu sayede devletin "despotizme" kayması engellenmiş olur.[6] Ancak "kuvvetler ayrılığı ilkesi", bir meşruiyet kavramsallaştırmasından ziyade, verili bir siyasal düzenin meşruiyetini muhafaza edebilmesine (Montesquieu'nün deyimiyle, despotizme kaymasının engellenmesine) olanak sağlayabilecek bir kurumsal tasarım fikridir. Bu yönüyle de "hukukun meşruiyeti" nereden kaynaklanır sorusundan ziyade, "hukukun üstünlüğü nasıl sağlanabilir?" sorusuna bir yanıt teşkil eder. Evet, hukukun üstünlüğü ilkesine işlevsellik kazandırmanın en etkin yolu yargı erkini, yasama ve yürütme erklerinden bağımsız kılmaktır. Ancak üstünlüğüne işlevsellik kazandırmaya çalıştığımız hukuk, tam olarak hangi anlamda meşrudur? "Kuvvetler ayrılığı ilkesi" bu soruyu yanıtsız bırakır.

İkinci olasılık "metafizik" bir hukuk temellendirmesine gitmektir. Bu da hukukun meşruiyetinin "ilahî irade", "doğal hukuk" ya da "aşkın akıl" gibi demokratik siyasetin üzerinde ve ötesinde yer aldığı varsayılan metafizik bir kaynaktan türetilmesi demektir. Ancak bu tür bir temellendirme çabası, özellikle de geç modern toplumlarda, hukukun meşruiyetine ilişkin kuşkuları gidermek yerine derinleştirir. Zira geç modern toplumların en belirgin özelliği, içlerinde barındırdıkları düşünsel ve vicdani çeşitliliktir. Daha açık bir ifadeyle, böylesi toplumlarda birbiriyle çelişen farklı felsefi, dinî ve/veya ideolojik hakikat iddiaları ve bu iddialar etrafında biçimlenmiş farklı dünya görüşleri ve yaşam biçimleri, aynı zaman ve mekânda, bir arada varlık gösterirler. Bu çeşitlilik, farklı siyasal aktörlerin, toplumun tümünü ilgilendiren kamu politikalarının oluşturulması ve uygulanması süreçlerinde söz sahibi olabilmek için birbirleriyle giriştikleri rekabete de yansır. Bu durumda bağımsız yargı organlarından beklenen, bu rekabetin dışında kalarak, farklı dünya görüşleri ve/veya yaşam biçimleri karşısındaki tarafsızlıklarını muhafaza etmeleridir. Ancak hukukun meşruiyet iddiası metafizik bir temele dayandırıldığında, bizzat hukukun kendisi de farklı dünya görüşleri arasındaki bu yarışa girmiş, yani siyasallaşmış olur.

Geriye kalan son seçenekse "oy çokluğundan" daha kapsamlı, hukuku da kavrayabilen bir "demokratik meşruiyet" anlayışını benimsemektir. Bu da va-

---

Kanunların Ruhu Üzerine, çev. Fehmi Baldaş ve Hayri Bildik, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

[6] Montesquieu üzerine yetkin bir ikincil kaynak için bkz. Hilary Bok, "Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* t.y., http://plato.stanford.edu/entries/montesquieu/. Kuvvetler ayrılığı ilkesini Montesquieu'den hareketle tartışan yakın tarihli Türkçe bir kaynak için bkz. Köker (2009).

tandaşların siyasal özerklikleri ile hukukun meşruiyet iddiası arasında kavramsal bir bağ kurulmasını gerektirir, ki Habermas'ın "demokrasi ve hukuk" ilişkisine getirdiği "tartışmacı" yorumun amacı tam da budur. Habermas'ın yaklaşımını aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağım. Ama önce bu bağlamda vurgulamak istediğim noktayı bir kez daha özetleyeyim: paradigmatik ifadesini Schumpeter'de bulduğumuz daraltılmış demokrasi anlayışı, hukuk ile demokrasi arasında sanki uzlaşmazmış gibi görünen bir ikilik yaratmakta, seçilmiş hükümet ile yargı organları arasında sanki aşılamazmış gibi görünen bir çatışma alanı açmaktadır. Zira demokratik siyaseti seçim rekabetine, siyasal özerkliği oy verme işlemine, demokratik meşruiyeti de seçim zaferine indirgediğimizde, yani "demokrasiyi daralttığımızda" hukuk da temelsiz kalmaktadır. Bu kavramsal indirgemenin neden olduğu anlam kaybını, ne kuvvetler ayrılığı ilkesine başvurarak, ne de hukukun meşruiyet iddiasını metafizik bir temele oturtmaya çalışarak telafi etmek mümkündür. Bu kayba neden olan "demokrasi", "demokratik siyaset" ve "demokratik meşruiyet" kavramlarını tanımlarken bilerek ya da bilmeyerek yaptığımız kuramsal tercihlerdir. Bu tercihler "zorunlu" veya "kaçınılmaz" değildir. Dolayısıyla kaybı telafi etmenin yolu daha farklı tercihler yaparak, daha kapsamlı bir demokrasi kavramsallaştırmasına gitmektir. Habermas'ın tartışmacı demokrasi modeli, işte bu bağlamda ufuk açıcı niteliktedir.

II

Habermas tartışmacı demokrasi modelini, kalabalık nüfuslu, coğrafi olarak geniş bir alana yayılmış, sosyal, ekonomik, kültürel bağlamda işlevlerine göre ayrışmış etkinlik alanlarına ve bu alanlarda uzmanlaşmış kurum ve süreçlere gereksinim duyan büyük ve karmaşık "geç modern" toplumların düşünsel ve vicdani çeşitlilik koşulları altında belirginlik kazanan entegrasyon sorunlarını göz önüne alarak kurgular. Modelin, "merkez", "çevre", "kamusal alan" ve "insan hak ve özgürlüklerine dayanan bir hukuk düzeni" olmak üzere, dört bileşenli bir yapısı vardır. Merkezde sıkı biçimsel kurallara bağlı, yetki ve sorumlulukları bağlamında birbirinden ayrışarak kurumsallaşmış yasama, yürütme ve yargı organları yer alır. Anayasanın yapılandırdığı, yasaların kurumsallaştırdığı, içinden siyasal nüfuz ve gücün aktığı bir kanallar sistemi "merkezi" "çevreye" bağlar. Çevre, merkez'e kıyasla daha esnek bir yapıya sahiptir; sivil toplum örgütleri, medya kuruluşları, üniversiteler, dinî cemaatler, düşünsel temelde örgütlenmiş farklı gruplar vs. burada yer alır. Vatandaşların "yaşam dünyası" ile iç içe olan bu örgüt ve kurumlar ortak çözüm gerektiren toplumsal sorunların saptanması ve dile getirilmesinde önemli bir rol üstlenirler. Bu kuruluşlar, aynı zamanda, modelin diğer bileşeni olan "kamusal alanın" da kurumsal altyapısını oluştururlar. Habermas, kamusal alanı, tüm vatandaşların ortak toplumsal so-

runlar konusunda görüş alışverişinde bulunmalarına ve bu ortak sorunlar üzerinde ortak bir görüş ve irade oluşturmalarına imkân veren "karmaşık bir iletişim ağı" olarak tanımlar. Bu iletişim ağının en belirgin özelliği, sıkı biçimsel kurallara, önceden saptanmış zaman kısıtlarına ve sabit bir mekâna bağlı olmamasıdır. "Kamusal alan" bir köy kahvesinden, bir televizyon kanalının açık oturum programına, toplumsal politikalar konusunda yayımlanan akademik içerikli bir dergiden, günlük bir gazetenin okuyucu mektubu sayfalarına, üniversitede düzenlenen bir konferanstan, bir sivil toplum örgütünün düzenlediği gösteri yürüyüşüne kadar birçok farklı mecrada varlık bulabilir. Modelin son bileşeni olan insan hak ve özgürlüklerine dayalı anayasal hukuk düzeni ise, hem merkezdeki sıkı biçimsel kurallara bağlı kurumları ve bu kurumları çevreye bağlayan kanalları kurar, hem de çevredeki vatandaşların ifade ve örgütlenme özgürlüğü gibi temel siyasal haklarını güvence altına alır.

Modelin işleyişini anlamanın en iyi yolu, onu siyasal nüfuz ve erkin yaratıldığı, dönüştürüldüğü, kullanıldığı ve bu kullanımın gerçekleşmiş sonuçları açısından değerlendirildiği bir girdi-çıktı döngüsü olarak tasavvur etmektir. Döngü, çevrede, ortak çözümler gerektiren toplumsal sorunların boy göstermesiyle başlar. Hem henüz varlığından haberdar olmadığımız yeni toplumsal sorunların ortaya çıkartılarak tanımlanması hem de varlığı bilinen sorunlara yeni ve yaratıcı çözümler geliştirilmesi bağlamında sivil toplum örgütleri önemli bir rol oynarlar. Bu örgütler saptadıkları yeni toplumsal sorunları ve/veya bilinen toplumsal sorunlara getirdikleri yeni ve farklı çözüm önerilerini, "kamusal alanın" değişik iletişim ağlarından yararlanarak vatandaşların dikkatine sunarlar. Kamusal alanda bu sorunlar ve/veya çözüm önerileri etrafında başlayan tartışmaların sonucunda, o konularda, siyasal nüfuzu haiz bir "kamuoyu" oluşur. Bu "nüfuz", siyasal partiler arasındaki seçim rekabeti, düzenli aralıklarla yapılan seçimler, bireysel ve toplu dilekçe verme hakkı vs. gibi yasal ve anayasal kanallardan akarak, merkezdeki yasama organına, yani parlamentoya ulaşır. Burada sıkı biçimsel kurallara bağlı kalarak yapılan tartışmalar kamuoyu görüşünün sahip olduğu nüfuzu, siyasal erkin iki temel biçiminden biri olan "iletişimsel erke" dönüştürür. İletişimsel erk, eşit ve özgür vatandaşların, ortak sorunlar konusunda, tartışarak oluşturdukları ortak siyasal iradeyi yansıtır ve bu yönüyle yürütme organları üzerinde yetkilendirici ve denetleyici bir güce sahiptir. Yürütme organı parlamentodan aldığı yetkiye dayanarak, iletişimsel erki, siyasal erkin ikinci temel biçimi olan "idari erke" dönüştürür ve onu söz konusu alandaki kamu politikalarını oluşturmak ve yürütmek amacıyla kullanır. Bu şekilde oluşturulan politika "çıktıları" kamusal alandaki siyasal tartışmalara "girdi" olarak geri döner ve burada vatandaşlar tarafından uygulamadaki etkileri ve sonuçları bakımından gözden geçirilerek değerlendirilir. Bu da söz konusu toplumsal sorunlar ve/veya onları çözmeye yönelik politikalar konusunda

daha kapsamlı ve daha doğru bilgilere dayanan bir kamuoyu görüşünün oluşmasına yardımcı olur. Gerekirse ilgili politika, program ya da yasalarda değişiklik yapılması için yasama organı yeniden harekete geçer ve döngü bu şekilde işlemeye devam eder.

Bu yönetim modelinin "demokratik" sayılabilmesi, siyasal erkin akış yönüne bağlıdır. Siyasal erk, kamusal alanda, eşit ve özgür vatandaşlar arasındaki iletişim süreçlerinde oluşan "kamuoyu görüşünden" başlayıp, parlamentonun iletişimsel erki üzerinden yürütme organlarının idari erkine doğru bir akış izlediğinde, vatandaşların siyasal özerkliği haiz oldukları, yani "kendi kendilerini yönettikleri" söylenebilir. İdari erkten kamuoyuna doğru, aksi yöndeki bir akış –ki buna "erk reflüsü" demek de mümkündür– vatandaşların siyasal özerkliğinin ihlal edildiğini ve sistemin "anti-demokratik" bir özellik kazandığını gösterir. Devlet bürokrasilerinin, o veya bu nedenle uygulanmasını tercih ettikleri politikalara kamuoyunun desteğini sağlamak amacıyla, kamusal alandaki tartışmalara, yanlış, yanlı ve/veya eksik bilgi aktarmaları; ya da uygulanmakta olan bir politikaya verilen kamuoyu desteğini muhafaza etmek amacıyla, bu politikaya yönelik eleştirel görüşlerin kamusal alanda alenen dile getirilmesinin engellenmesi, böylesi "erk reflülerinin" en sık rastlanan örnekleri arasındadır. Bu çeşit manipülasyonlar, vatandaşların "siyasal özerkliklerini" akla gelebilecek en sinsi şekilde ihlal ederler. Zira bu tür manipülasyonlara maruz kalan vatandaşlar idari erkin kendi görüşleri doğrultusunda, kamuoyu iradesinin verdiği yetkiyle kullanıldığını, dolayısıyla da demokratik bir sistem içinde, kendi kendilerini yönettiklerini zannederler; oysa gerçek başkadır: idari erk vatandaşların iradesine değil, vatandaşlar idari erkin iradesine tâbi kılınmıştır ve vatandaşlar bunun farkında bile değildir!

Habermas'ın modelinde vatandaşları, siyasal özerkliklerini tehdit eden bu tür "erk reflülerine" karşı, bağımsız yargı organları korur. Örneğin, idare mahkemeleri yürütme organının ve ona bağlı birimlerin idari erki kullanma biçimlerinin yasalara uygunluğunu, anayasa mahkemesi de yasaların anayasaya uygunluğunu denetler. Yargı organları bu denetim işlevini insan hak ve özgürlüklerine dayalı bir anayasanın kılavuzluğunda ve ondan aldıkları yetkiyle yerine getirirler. Habermas bu bağlamda İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ya da Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi uluslararası belgelerde yer alan siyasal, medeni, toplumsal, ekonomik ve kültürel insan hakları normlarını örnek gösterir: bu normlar, bir anlamda, modeli yapılandıran kanallar sisteminde, siyasal erkin doğru yönde akmasını sağlayan kontrol vanalarıdır. Bu normlara uygun olarak yürüyen bir sistemde "erk reflülerine" rastlanmaz. Bu normların, o veya bu siyasal aktör ya da idari birim tarafından, sehven ya da kasten ihlal edilmesi durumunda ortaya çıkan erk reflüleri de, yargının müdahalesi ile tazmin ve/veya telafi edilir.

Bu kısa özetten de anlaşılabileceği gibi Habermas'ın tartışmacı demokrasi modeli siyasal nüfuz ve erkin dolaşımına olanak sağlayan bir anayasal ve yasal kanallar sisteminden ibarettir. Demokratik süreç kamusal alanda bir kamuoyu görüşünün oluşmasıyla başlar; kamuoyu görüşünün sahip olduğu siyasal nüfuz, yasama organında iletişimsel erke dönüşür; iletişimsel erk yürütme organını yetkilendirir ve burada idari erke dönüşür; idari erk kamu politikalarının ve sosyal programların oluşturulması ve uygulanmasında kullanılır. Bu şekilde uygulanan politika ve programlar, bağımsız yargı kurumları ve/veya kamuoyu tarafından uygulamadaki etki ve sonuçları bakımından değerlendirilir ve gerekirse değiştirilirler. Bu sistemin işleyişteki istikrarı ve ürettiği çıktıların meşruiyeti iki ana etmene bağlıdır: kamuoyu iradesi ve insan hak ve özgürlüklerine dayanan bir hukuk düzeni içinde bağımsız ve tarafsız yargı denetimi. Habermas bu iki ana etmenin meşruiyet iddiasını da aynı kavramsal kurgudan hareketle açıklar: "İletişimsel akıl." Peki iletişimsel akıl nedir?[7]

Habermas'a göre iletişim yetkinliğine sahip herkes, verili bir konuda görüş birliğine ulaşmak isteyen eşit ve özgür katılımcılar arasında yapılan bir tartışmanın hangi koşullar altında "adil" sayılabileceğini en azından sezgisel düzeyde bilir. Birkaç örnek vermek gerekirse, bir tartışmanın adil sayılabilmesi için, o tartışmanın tartışılan konuda söyleyecek sözü olan tüm katılımcılara açık olması gerekir. Tartışmada, tartışılan konu ile ilgili tüm görüşlerin herhangi bir kısıta tâbi olmadan özgürce dile getirilebilmesi; dile getirilen bu görüşlerde, bilinebildiği kadarıyla gerçeğe sadık kalınması; katılımcıların, birbirlerini dinlemeye, anlamaya, tartışılan konuyu karşılıklı olarak birbirlerinin bakış açısından görmeye çaba göstermesi ve tartışmanın sonucu üzerinde "daha iyi argümanın zora dayanmayan gücünden" başka bir gücün etkili olmaması beklenir.

Habermas, tüm bu koşulların çizdiği tabloya "ideal konuşma durumu" adını verir. Ancak bu ifadedeki "ideal" kelimesini yaşamda gerçekleştirmek için çaba sarf etmemiz gereken bir hedef anlamında değil, sadece "düşünsel" düzeyde varlık bulabilecek kavramsal bir kurgu anlamında kullanır. Zira o da farkındadır ki böylesi bir hedefi gerçekleştirmek, neredeyse imkânsızdır. "Gerçek" yaşamda pek az tartışma bu kurallara harfiyen uyabilir: bir defa tüm gerçek tartışmalar zaman kısıtları altında yapılır. Katılımcılar arasında, ekonomik güç, toplumsal statü, siyasal mevki, eğitim düzeyi gibi birçok farklılık vardır ve

---

[7] Bu sorunun yanıtına ilişkin aşağıda sunulan özetin dayandığı kaynaklar için bkz. Jürgen Habermas, "What is Universal Pragmatics?", *Communication and the Evolution of Society* içinde, Boston: Beacon Press, 1979; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991; *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, 1995.

bu farklılıklar, o veya bu şekilde, tartışmanın gidişatını ve sonucunu etkiler. Dahası her tartışma görüş birliği ile bitmez veya görüş birliği ile bitse dahi o tartışmanın bir daha hiç açılmayacağını varsayamayız. Akılcı tartışma kurallarının çizdiği tablo, işte bu anlamda, gerçek yaşamda birebir karşılığını bulamayacağımız "ideal" bir durumdur.

Öte yandan "ideal konuşma durumunun" gerçeklikten tümüyle kopuk olduğu söylenemez. Zira "gerçek" yaşamda, "gerçek insanlar" arasında "gerçekleşen" birçok tartışma, daha sonra bu koşullara uyulsun ya da uyulmasın, bu koşulların gerçeklenebileceği ön kabulü üzerine başlar ve sürer. Başka bir deyişle, bu tartışma kurallarına harfiyen uymak mümkün olmasa bile; onlara uyulacağını kabul etmediğimiz ya da edemediğimiz zaman, akılcı bir tartışmayı başlatmaz, bizimle başlatılmak istenen bir tartışmaya girmez, ya da başlamış bir tartışmayı sürdürmeyiz. Ya da tersten baktığımızda, katıldığımız her tartışmada, farkında olalım ya da olmayalım, hem kendimizin bu kurallara uyacağını taahhüt etmiş, hem de tartıştığımız kişilerin bu kurallara uygun davranacağını varsaymış oluruz. Bu anlamda "ideal konuşma durumu" Habermas'ın iletişimsel yetkinliğe sahip her insanın akılcı bir tartışma sürecini başlatıp sürdürebilmesi için, gerçekçi olmasa bile, zorunlu olarak yaptığı ön kabullere verdiği addır.

İşte Habermas yukarıda özetlenen tartışmacı demokrasi modelinde esas aldığı meşruiyet kavramsallaştırmasını, akılcı tartışmanın bu "evrensel ve zorunlu" ön kabullerinden türetir. Bu kavramsallaştırma uyarınca bir politika tercihine demokratik açıdan meşruiyet kazandıran ana etmen, o tercihten etkilenenlerin çoğunluğunun o tercihi desteklemesi değil, o tercihin, ondan etkilenen herkesin eşit ve özgür olarak katıldığı adil bir tartışmada "daha iyi gerekçenin zora dayanmayan gücüyle" savunulabilir olmasıdır. Bu noktada akla şu soru gelebilir: "Adil bir tartışmada iyi gerekçelerle savunulabilirlik" ilkesine dayanan böylesi bir demokratik meşruiyet kavramsallaştırmasının, içinde düşünsel ve vicdani çeşitlilik barındıran geç modern bir toplumda herkes tarafından kabul görebileceği nereden bellidir? Farklı dünya görüşlerini, hattâ farklı demokrasi tanımlarını benimseyen vatandaşların, bu kavramsallaştırmayı, kendi dünya görüşlerinden hareketle "yanlışlamaları" mümkün değil midir? Habermas bu soruyu "edimsel çelişki" kavramına başvurarak yanıtlar. Akılcı tartışmanın zorunlu ön kabullerinden türetilmiş bir normatif geçerlilik iddiasını –ki Habermas'ın demokratik meşruiyet kavramsallaştırması da böyle bir iddia içerir– akılcı bir tartışma içinde çürütmeye çalışmak, edimsel bir çelişkiye düşmek demektir. Zira hiç kimse bu iddianın türetildiği "ideal konuşma durumunu" varsaymadan, bu iddiayı yanlışlayacak bir tartışma başlatamaz ya da böylesi bir tartışmaya katılamaz. Başka bir deyişle, yukarıda anılan demokratik meşruiyet kavramsallaştırmasını yanlışlamak amacıyla tartışmaya giren bir insan, bizzat bu edimi ile yanlışlamaya çalıştığı iddiayı doğrulamış olur.

Habermas'ın hukuk ile demokrasi arasında kurduğu tamamlayıcı ilişkinin sırrı da, akılcı tartışmanın zorunlu ön kabullerinden türetilmiş bu demokratik meşruiyet kavramsallaştırmasında gizlidir. Bu sırrı, hukuk ile demokrasi arasındaki ilişkiye, hem siyaset hem de hukuk tarafından bakarak açığa çıkartabiliriz. Siyaset tarafından baktığımızda, demokrasinin kendi meşruiyet iddiasına uygulamada etkinlik kazandırmak için hukuka, daha doğrusu hukuka izafe edilen yaptırım gücüne muhtaç olduğunu görürüz. Zira yukarıda tanımlanan türden "adil bir demokratik tartışma ortamı" ancak "özgür" bir "kamusal alanda" varlık bulabilir ve dahası ancak insan haklarına dayalı bir hukuk sisteminin yaptırımlarının güvencesi altındaki bir kamusal alana "özgür" denebilir.

Öte yandan hukukun da kendi meşruiyet iddiasını temellendirebilmek için demokrasiye ihtiyacı vardır. Zira hukuka izafe edilen yaptırım gücü ancak eşit ve özgür vatandaşların siyasal özerkliklerinin bir ifadesi olarak anlaşıldığında "meşru" sayılabilir. Habermas hukukun yaptırım gücü ile vatandaşların siyasal özerklikleri arasındaki bu kavramsal bağı, modern hukuk düzenlerinin bel kemiğini oluşturan "haklar sistemini" de tartışma kuramının perspektifinden yorumlayarak kurar. Bu yorumda insan hakları "modern toplumlarda yaşayan eşit ve özgür vatandaşların, ortak toplumsal yaşamlarını, birbirleriyle iletişim içinde ve meşru yasalar aracılığı ile düzenleyebilmek için, *karşılıklı olarak birbirlerine tanımak zorunda* oldukları haklar olarak tanımlanır." Bu tanımdaki "zorunluluk" iddiası mantıksal bir anlam taşır ve izi akılcı tartışmanın yukarıda anılan evrensel ve zorunlu ön kabullerine dek sürülebilir. Bu şekilde bakıldığında, insan haklarına dayalı bir hukuk düzeninin özgür bir kamusal alanın güvencesi olması hiç de şaşırtıcı bir durum değildir. Zira birbirlerine tanıdıkları haklarla o kamusal alanı kuran, ortak yaşamlarını birbirleriyle tartışarak düzenlemeye çalışan eşit ve özgür vatandaşlardan başkası değildir.

Özetle, Habermas'ın kavramsallaştırmasında demokrasi "adil bir seçim usulü" olarak değil, "adil bir tartışma usulü" olarak tanımlanır; dolayısıyla da, oy çoğunluğuna dayanan "sayısal" bir demokratik meşruiyet anlayışı yerine, "iletişimsel akla" dayanan "tartışmacı" bir demokratik meşruiyet anlayışı ön plana çıkar. Hukuki boyutta ise "insan hakları" insanlara aşkın bir kaynak tarafından bahşedilen haklar olarak değil, insanların, ortak yaşamlarını birlikte düzenleyebilmek için birbirlerine tanımak zorunda oldukları haklar olarak tanımlanır ve böylece vatandaşların siyasal özerklikleri ile hukukun meşruiyet iddiası arasında kavramsal bir bağ kurulmuş olur. Bu iki kuramsal hamle, demokratik siyaset ile insan haklarına dayalı hukuk düzeni arasındaki simbiyotik (ortakyaşar) ilişkiyi görmemize olanak sağlar: hukuk ve demokrasi bırakın birbirlerinin rakibi olmayı, kavramsal düzeyde karşılıklı olarak birbirlerini kuran ve işlevsel olarak da birbirlerini tamamlayan kategorilerdir.

	Minimal Demokrasi (Schumpeter)	Tartışmacı Demokrasi (Habermas)
Demokrasiyi tanımlayan "ideal karar alma usulü" nedir?	Her katılımcının eşit oy hakkına sahip olduğu adil bir seçim/oylama usulü	Her katılımcının eşit söz hakkına sahip olduğu adil bir tartışma usulü
Demokratik siyaset yapmak ne anlama gelir?	Yönetime seçilmek için diğer yönetici adaylarıyla rekabet etmek	Ortak çözüm gerektiren sorunlar konusunda ortak bir görüş ve irade oluşturmaya çalışmak
Bir kamu politikasının demokratik meşruiyeti haiz olması ne demektir?	O politikanın ondan etkilenenlerin çoğunluğu tarafından desteklenmesi	O politikanın, ondan etkilenenlerin eşit ve özgür olarak katıldığı adil bir tartışma ortamında herkesin kabul edebileceği akılcı gerekçelerle savunulabilir olması
Vatandaşların siyasal özerklik sahibi olması ne anlama gelir?	Düzenli olarak yapılan seçimlerde oy kullanma hakkına sahip olmak	Düzenli olarak yapılan seçimlerde oy kullanma hakkına ilaveten, kamusal alandaki ortak görüş ve irade oluşturma süreçlerine eşit ve özgür olarak katılma hakkına sahip olmak
Hukuk ile demokratik siyaset arasında nasıl bir ilişki vardır?	Rekabet ilişkisi (hukukun demokratik siyaset karşısındaki meşruiyet iddiası temelsiz bırakılmıştır)	Tamamlayıcı (hukukun meşruiyet iddiası ile vatandaşların siyasal özerklikleri arasında, "iletişimsel akıl" üzerinden kavramsal bir bağ kurulmuştur)

Tablo 1. Minimal ve Tartışmacı demokrasi modelleri

III

Peki, Habermas'ın hukuk ile demokrasi arasında, kavramsal düzeyde kurduğu simbiyotik ilişki, pratikte ne anlam taşır? Daha açık bir ifadeyle, Habermas'ın kavramsal modeli, "seçilmiş iktidar" ile "yüksek yargı organları" arasında yaşanan somut gerilimlerin anlaşılmasında ve bu gerilimler karşısında makul bir siyasal tavır geliştirilmesinde bize nasıl yardımcı olabilir?

Habermas'ın tartışmacı demokrasi modeli, ne modern toplumlarda gerçekte var olan demokratik yapı ve süreçleri birebir yansıtan bir kavramsal kurgu olarak ne de o süreçlerin somut gerçekliğinden tümüyle kopuk normatif bir ideal, bir ütopya olarak anlaşılmalıdır. Bu model, daha ziyade, demokratik kurum ve süreçlerin varlıklarına anlam veren "meşruiyet iddiasını", bir anlamda bu kurum ve süreçlerin "normatif özbilinçlerini" yansıtır. Gerçekte var olan demokratik kurum ve süreçler uygulamada bu özbilinçten uzaklaşabilirler, yani kendi varlıklarına anlam veren meşruiyet iddiasıyla çelişecek tasarruflarda bulunabilirler. Ama uygulamadaki bu çelişkiler, demokratik meşruiyet iddiasından ilkesel bir kopuş yaşandığı ya da o iddianın etkinliğini tümüyle yitirdiği anlamına gelmez. Demokratik meşruiyet iddiası, tam aksine, demokratik süreç içerisinde zaman zaman görülen böylesi aksaklıkların saptanması, belgelenmesi ve giderilmesine olanak veren, böylesi çabalara yön gösteren, içkin bir eleştirel ölçüt olarak varlığını sürdürür.

Bu genel kural, seçilmiş hükümetler ve yüksek yargı organları için de geçerlidir. Seçilmiş bir hükümetin, demokratik meşruiyeti haiz olmayan bir görüşü savunması da, bir yüksek yargı organının hukuka aykırı kararlar alması da pekâlâ mümkündür. Gerçek hükümetler de, gerçek yargı organları da, gerçek insanlardan oluşur ve gerçek insanlar hata yaparlar. Kuvvetler ayrılığı ilkesi, tam da bu nedenle iyi bir "kurumsal tasarım" fikridir. Kuvvetler ayrılığı ilkesinin düzgün işlediği bir anayasal düzende, hata yapan kurum hangisi ise, diğeri tarafından doğru istikamete yönlendirilebilir. Ancak "kuvvetler ayrılığı" ilkesi aralarında görüş ayrılığı bulunan kuvvetlerden hangisinin hatalı olduğunu, dolayısıyla hangi organın diğerine boyun eğmesi gerektiğini saptamamıza olanak veren bir meşruiyet ölçütü sunmaz. İşte demokratik kurum ve süreçlerin normatif özbilinçlerinde içkin bir eleştirel ölçüt olarak bulunan "tartışmacı meşruiyet" kavramsallaştırması bu bağlamda önem taşır. Bu kavramsallaştırma, hem söz konusu ihtilafa doğrudan taraf olan profesyonel siyasetçi ve hukukçulara, hem de onlardan daha önemli bir gruba, yani bu iki kategoriye de girmeyen sıradan vatandaşlara, "makulü bulmak" konusunda yön gösterir. Makul olan, vatandaşların kendi siyasal özerkliklerini koruyacak organdan yana, bu özerkliği ihlal eden organa karşı tavır almalarıdır. Bu bağlamda üç olasılıktan söz etmek mümkündür.

1) Söz konusu gerilimde hükümetin savunduğu görüş "demokratik meşruiyeti" haiz değildir (yani etkilenen herkesin eşit ve özgür olarak katıldığı adil bir tartışmada savunulamaz) ve yüksek yargı organı bunu saptamıştır. Dolayısıyla yargının müdahalesi, bırakın demokrasiyi sekteye uğratmayı, demokratik sürecin önünü açabilecek niteliktedir. Bu durumda "makul" olan hükümete karşı, yargıdan yana tavır almaktır.

2) Söz konusu gerilimde yüksek yargı organının seçilmiş hükümete karşı savunduğu görüş, kanunlara dayansa da "hukuka uygun" değildir (yani insan haklarına aykırıdır) ve siyasal irade bunu saptamıştır. Dolayısıyla hükümetin "siyasal" müdahalesi, bırakın hukuku zedelemeyi, hukukun gereğini yerine getirebilecek niteliktedir. Bu durumda makul olan hükümetten yana, yargıya karşı tavır almaktır.

3) Söz konusu gerilimde ne hükümetin savunduğu görüş demokratik meşruiyeti haizdir, ne de yüksek yargının savunduğu görüş hukuka uygun. Bu da söz konusu gerilimin "siyasetçi seçkinler" ile "hukukçu seçkinler" arasındaki bir güç mücadelesinden ibaret olduğunu gösterir. Bu mücadeleyi kim kazanırsa kazansın, kaybeden, vatandaşların siyasal özerkliği olacaktır. Bu durumda makul olan demokrasi ve hukuktan yana tavır almaktır ki bu da, toplum katında, siyasetçi ve hukukçu seçkinleri aynı anda "karşısına" alabilecek bir demokratikleşme mücadelesinin başlatılması gerektiğine işaret eder.

Kaynakça*

Beetham, David, "Defining and Justifying Democracy", *Democracy and Human Rights* içinde, Polity, 1999.

Bok, Hilary, "Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, t.y., http://plato.stanford. edu/entries/montesquieu/.

Habermas, Jürgen, "What is Universal Pragmatics?", *Communication and the Evolution of Society* içinde, Boston: Beacon Press, 1979.

Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

* Kaynakçadaki eserlerin bazıları metin içinde kullanılmamıştır. Bu eserler okuyucunun konu hakkında kapsamlı bir okuma yapabilmesi için yazar tarafından önerilen metinlerdir. (ed.n.)

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Suhrkamp Verlag, 1995. [*İletişimsel Eylem Kuramı,* çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı, 2001.]

Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main: Suhrkamp,* 1996. [*Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları,* çev. İlknur Aka, İstanbul: YKY, 2002.]

Habermas, Jürgen, "A Conversation about Political Theory", *A Berlin Republic: Writings on Germany* içinde, Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

Habermas, Jürgen, *Die postnationale Konstellation: politische Essays,* Erstausg, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Held, David, *Models of Democracy,* Stanford University Press, 2006.

Marmor, Andrei, "The Nature of Law", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/entries/lawphil-nature/., 2007.

Montesquieu, Charles de, *The Spirit of the Laws,* açıklamalı edisyon, Cambridge University Press, 1989.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat, *Kanunların Ruhu Üzerine,* çev. Fehmi Baldaş ve Hayri Bildik, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Schumpeter, Joseph Alois, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* London: G. Allen & Unwin, 1943.

JACQUES DERRIDA

Zeynep Direk

Derrida'nın siyaset felsefesine katkısı nedir? 1960'larda bir fenomenoloji yorumcusu olarak başlayan felsefi kariyeri, mevcudiyet metafiziğinin "yazı"yı yeniden düşünen bir dekonstrüksiyonu biçimini almıştır. Bu dekonstrüksiyon sürecinin, siyaset felsefesine hiç değmeden geçip gittiğini düşünmek safdillik olur. Derrida'nın başat sorunsalı, metafiziğin dekonstrüksiyonudur elbette; fakat siyaset felsefesi metafiziğe dayandığı ölçüde, bundan siyaset felsefesini ilgilendiren sonuçlar da çıkar. Yalnızca bir örnek olarak *De la grammatologie*'de yapılan Rousseau tartışması kısaca anımsanabilir. Bu tartışma "doğa/toplumsal yaşam" karşıtlığının nasıl sorunsallaştırılabileceğini gösterir, ki modern toplumsal sözleşme kuramlarının meşru bir egemenlik kavramı kurma çabaları da bu karşıtlığa dayanırlar.[1] Derrida, Rousseau'da bu karşıtlığın bir "ek" mantığına (*la logique du supplément*) dayandığını ortaya koyar. Denilebilir ki dekonstrüksiyon, siyasal egemenliği meşrulaştıran şeyin insan doğası olduğu fikrini genel olarak şüpheli hâle getirir.

Farklı hedefleri olan metinlerde karşılaşabileceğimiz yönlendirici notlar bir yana, Derrida 1980'lerde siyaset felsefesi alanında önemli bir makale yazmıştır: "Bağımsızlık Bildirgeleri."[2] Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, bir halkın, kendisini, temsilcilerinin temsilcisi yoluyla bütün insanlık adına bağımsız ilân etmesi

---

[1] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Editions de Minuit, 1967.

[2] Bu metnin orijinali için bkz. Jacques Derrida, "Declarations d'independance", *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, 1984, s. 13-32.

olayıdır. Derrida bu yazıda, siyasete genel çerçevesini çizen, hukukun dayandığı temelin, kurucu bir edimin performansından başka bir şey olmadığını ileri sürer. Bu performansın içerdiği ve gizlediği çeşitli paradoksların incelenmesi "temelin temelsiz" (*fond sans fond*) olduğunu fark ettirecektir.[3]

J. L. Austin'in önermeler yoluyla bir iş yapan, bir şeyi meydana getiren performatif edimlerini siyaset felsefesi alanında etkili bir biçimde yorumlayan Derrida, böylelikle medeni toplumu, devleti, hukuku meşrulaştıran, temellendiren söylemleri şüpheli kılar. İlk adımda Derrida'yı toplumsal sözleşme kuramlarının bir eleştirmeni olarak ele almak mümkündür. Toplumsal sözleşmeyi bilfiil meydana getiren edimler, bir hak transferi (Hobbes), bir haktan vazgeçiş (Locke), kendini bir bütüne verme (Rousseau) gibi aslında tarihsel olarak hiçbir zaman gerçekleşmemiş olayları belirtirler. Olmamış olanın bu beyanı sayesinde, olanı meşrulaştırabilecek bir düzen, dil düzleminde ortaya çıkar. Toplumsal sözleşme kuramları, özel mülkiyetten ve sermaye birikiminden kaynaklanan sınıfsal farkları ve eşitsizlikleri meşrulaştırmaya çalışırlar; kurdukları meşruluk anlatısına bakıldığında önceden var olan öznelerin şu ya da bu biçimde yeni bir duruma onay vermesi söz konusudur; ama aslında bu anlatı, bu eşitsizliğe razı olacak olanları üretmektedir. Geriye kalır, *de jure* ile *de facto* arasındaki farklar oyunu; *de jure* olanın hangi olguların üzerini örtmeye yaradığı, temelinin ne olduğu, siyasetin ne olduğu gibi sorular...

Hegel'e göre modern toplumsal sözleşme kuramları Devlet'in ne olduğunu anlayamamışlardır. Devleti anlamak için, onu tarihin içine yerleştirmek gerekir. Devlet, Tin'in tarihte somutlaşmış hâlidir. O halde toplumsal sözleşme ile kurulan devlet, henüz bir "ulus devlet" değildir. Ulus devlet kurmak için bir sözleşme kurgusuna dayanmak yetmez, halka tarihsel bir kimlik veren mitik bir anlatı inşa etmek lâzımdır. Bir köken bulunur ve toplumun bugünkü mevcudiyeti, dil, kültür, değerler açısından bu kökene bağlanır. Bunlar da performatif edimlerdir Derrida açısından; olmayan şeyleri var ederler, insanı bir yurttaş kimliğinde üretirler.

Derrida'nın hem sözleşme kuramlarına hem de ulus devleti meydana getiren edimlere ilişkin değinilerinden şunu çıkarabiliriz: doğal özgürlüğe sahip bireylerden bir politik birliği meydana getiren edimler; bir halkı tarihsel bir biçimde inşa edip, ulus devlet kuran edimler; bunlara insan haklarını ilân eden edimleri de ekleyebiliriz, temelci bir mantıkla açıklanamayacak bir biçimde paradoksaldır. Böyle bir edimde bir *différance*, hareketi işlemektedir; bu hareket yalnızca kurucu edimin beyanatında değil, ortaya koyduğu yasa-metinde de görülebilir. Bu yasa-metin, önceden var olan bir temele atıfla anlam kazanmaz,

---

[3] J. L. Austin, *How to Do Things with Words?*, J. O. Urmson ve Marina Sbisa (der.), Harvard: Harvard University Press, 1997.

söylemindeki farkların ilişkisi sayesinde anlam ifade eder, söylemsel mekânında yinelenebilecek, yeniden kaydedilebilecek izler içerir ve dolayısıyla her zaman farklı biçimlerde yorumlanmaya açıktır. Her metnin nasıl anlam ifade ettiğine ilişkin saptamalar yasa-metin için de geçerli olacaktır: "Anlamın imkânı, izni, aynının içinde ötekini öteki olarak tutmasına dayanır"[4]; "anlam, farkların ilişkisinden dokunmuştur."[5] *Différance,* anlamı oluşturan ve diyalektik olmayan harekete ilişkin bir kavramdır; anlamın, farkların mekânsal ve zamansal hareketi içinde oluştuğunu savlar; kapanış, yani tek-anlamlılık imkânını ortadan kaldırır.

"Différance" kavramıyla Derrida, hem dilde anlam ifade etmenin (*signification*) nasıl olduğunu hem de dünyada mevcut olan anlamın (*sens*), yani insani dünyanın veya gerçekliğin kendisinin şu veya bu şekilde anlamlı olarak nasıl ortaya çıktığını açıklamaya yeltenmiştir. Bilindiği gibi, bu bağlamda kullanılan "metnin dışı yoktur" önermesi, Derrida'nın eleştirmenleri tarafından çok tartışılmış, dilden bağımsız bir gerçeklik olmadığı biçiminde anlaşıldığı için de, Derrida dilsel dönüş (*linguistic turn*) içinde konumlandırılabilecek, rölativist, postmodern bir filozof olarak değerlendirilmiştir. Hâlbuki Derrida'nın anlam teorisinin realizm-idealizm tartışması çerçevesine ait dilsel dönüşle bir ilgisi yoktur; *différance,* fenomenolojik ve yapısalcı anlam teorileriyle dekonstrüktif bir angajmandan doğduğu için onu bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekir. Ne fenomenoloji ne de yapısalcılık, dilden bağımsız bir gerçeklik olmadığını öne sürer. Husserl'in sözünü ettiği mantığın kurallarına göre yaşanmayan, gramer kurallarına uygun bir biçimde verilen yargılara göre kurulmamış olan prepredikatif yaşam dünyası da anlamlıdır ve Derrida açısından bakıldığında onda bulunan anlam da farkların ilişkisinden doğar. Kısaca, "dil" ile "dilden muaf gerçeklik" ayrımının kendisi kaba bir ayrımdır. *Différance* anlamı ve anlamsızlığı ortaya çıkaran mantığın, hareketin kendisidir.

1989 tarihli *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli,* yasanın da kökeninde bulunan *différance*'ı, yasa olarak *différance*'ı bir adalet tartışmasıyla ilişkilendirir. Adalet fikriyle birlikte "koşulsuz" olan da sahneye çıkar. Koşulsuz olana atıf yapması Derrida'nın Kantçı mirası üstlenmesi olarak yorumlanmıştır. Kant koşulsuz olanı akılda bulmuştu. Kant'ın eleştiri projesini dilsel pragmatik araçlarla sürdüren Habermas, koşulsuz olanı anonim iletişimin usullerinde arar.[6] Habermas'ta karar kolektif bir diyaloğun ürünüdür ve bu diyaloğun yavaş yavaş "tek bir doğru çözüm"e yaklaşacağı varsayılır. Habermas'ta koşulsuz olan

---

[4] Jacques Derrida, *Of Grammatology,* çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1997, 40. not, s. 62.

[5] Jacques Derrida, *Positions,* çev. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, 33. not, s. 28.

[6] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms,* Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1996; Jürgen Habermas, *Truth and Justification,* Cambridge: Polity Press, 2003.

nedir? Koşulsuz, kolektif bir düşünüp taşınma sürecinin altında ereksel bir biçimde yatan bir ideal olarak mevcuttur. Derrida koşulsuz olanı ereksel ideallerden ayırarak düşünür. Koşulsuz olanın Derrida'daki bağlamı özgür karar tartışmasıdır.[7]

Koşulsuz olanın sahneye çıkışı, Derrida'nın ilk dönem eserlerini "postmodern" terimine ağırlık vererek okuyan yorumcuları da şaşırtmıştır. Zira eğer her şey metin iseydi, normlara anlamını veren şey yineleme (*re-itéraiton*) iseydi, dekonstrüksiyona tâbi olmayan, koşulsuz, yani farkların hareketi dışında bir adalete, Derrida düşüncesinin ufkunda nasıl bir yer bulunabilirdi? Koşulsuz olan bir adalete başvuru, tarihsel normların üzerinde bir hiper-geçerliliğin (*hyper-validity*) var olduğu iddiasında bulunmaktır. Derrida ve Habermas iletişimin usullerinin ereksel bir biçimde tek bir sonuca varmayı mümkün kılıp kılmadığı konusunda anlaşamamış olabilirler; ancak ikisi de tarihsel normların ötesinde bir hiper-geçerlilik iddiasında bulunmaktadır. Derrida'nın sözünü ettiği adalet fikri, tarihselleştirilebilecek tüm normların üstünde bir fikir gibi durur. Derrida'ya bu yüzden zamansallığı ve tarihselliği ıskalayan metafizik bir açıklama yaptığını söyleyen eleştiriler yöneltilmiştir.[8] Bana kalırsa, Derrida'nın söylemek istediği şey, adalet fikrinin yasa yoluyla, hem yeni bir yasa kurulduğunda hem de var olan yasa yıkılırken tarihe girdiğidir. Bu adalet fikri, ne tarihsel zamanı aşan Tanrı'ya ne de Derrida'nın Hıristiyan ilâhiyatıyla ilişkilendirdiği, modernizmin insan haklarına benzer. Koşulsuz adalet fikri, bunların hiçbirine bağlı olmadan işleyebilen bir "vicdan"ı da düşündürebilir. Elbette, bu "vicdan" teriminin Derrida'nın kullandığı bir terim olmadığını da belirtmek lazım.

Derrida'nın adalet fikrine kararcı (*decisionist*) bir bağlamda başvurduğunu söyledik. Özgür karar veya egemen karar, bir açmaz içinde verilir; açmazı oluşturan şey, yürürlükte olan yasa ve tarihsel normların hem hesaba katılması gereği hem de bunların tekillikle ilişkide askıya alınması gereğidir. Adalet fikri

---

[7] Bkz. Camil Ungureanu, "Derrida on Free Decision: Between Habermas' Discursivism and Schmitt's Decisionism", *The Journal of Political Philosophy,* vol. 16, no. 3, 2008, s. 295.

[8] Bkz. Nancy Fraser, "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics," *New German Review,* 33, 1984, s. 127-154; Thomas McCarthy, "The Politics of the Ineffable," *Ideals and Illusion,* Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991; Richard Wolin, *The Seduction of Unreason,* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004; Seyla Benhabib, "Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida," *Journal of Political Philosophy,* 2, 1994; William E. Scheuerman, *Between the Norm and the Exception,* Cambridge, Massachussets: MİT Press, 1994; Jan-Werner Müller, *Carl Schmitt: A Dangerous Mind,* New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2003.

bu açmaza bir tekillik tecrübesi olarak girer; onda kurucu bir rol oynar. Fakat bilgi nesnesi olamaz; adalet tekillikten ayrılamaz; özü itibarıyla bir görüsü yoktur; tanımı, yani *logos*'u verilemez o halde. Derrida'ya göre koşullanma, koşula bağlılık varsa özgür karar yoktur; bu yüzden özgür kararın mümkün olması için var olan bilgi ve kurallarla da bir kopuşun gerçekleşmesi şarttır. Özgür karar, gelenekler ve usuller (ne geçmişteki normlar ne de gelecekte gerçekleşecek bir ideal) tarafından belirlenmez. Dahası, karar ânında bir "biz/onlar" ayrımı ortaya çıkmaz veya parçalanmamış bir bütünlüğün mevcudiyetine erişilmez. Peki, neden tekilliği tecrübe eden ve kendisini böylelikle istisnaya açan özgür/egemen karar siyasidir? Schmitt gibi Derrida da siyaseti normların ve yasaların uygulanmasında değil, istisnaların yaratılmasında bulur. İkisi için de normların hakikatini istisnalar ortaya çıkarır. İstisna yeni bir normlar sistemine yol açar. Ancak Schmitt'in tersine Derrida'da istisna savaş değil, tekillikle kurulan etik bir ilişkidir. Bunu Derrida mesiyanik bir tarzda ele alır ve demokrasi tecrübesine dâhil eder. Mesiyanik olan, tarihsel şimdide bulunmaz; tarihsel bir şimdiyi kesintiye uğratır. Schmitt, liberalizmi, siyasetin kararcı özünü yok sayıp onu ikiyüzlüce evrensel ahlâki kurallara indirgediği için eleştirmişti. Schmitt'in yaptığı eleştiri, Habermasçı demokrasi anlayışına da yöneltilebilir. Derrida *Yaşam Gücü*'nde etikle bağını kuran yeni bir kararcılık geliştirir. Ancak bunu aporetik karar verilemezlik zemininde yapar: "Karar verilemezlik tecrübesi olmadan (...) verilen bir karar yoktur. (...) Etik ve politika, karar verilemezlikle başlar öyleyse (...)."[9]

O halde, Derrida'nın yapısalcılık ve fenomenoloji okumaları bağlamında icat ettiği *différance* kavramının, siyaset felsefesi alanına aktarıldığında ortaya çıkan sorunlar, tüm normların bu harekete bağlı olarak var olabildiklerini ima eden "metnin dışı yoktur" ifadesi, yasaya indirgenemeyen bu adalet fikri dolayısıyla karmaşıklaşır. Bu adalet fikri performatifler kuramıyla nasıl ilişkilidir? Austin'in performatifler kuramına göre bir performatifin başarılı olması için onun önceden verili olan uzlaşımlara göre gerçekleşmiş olması gerekir. Hâlbuki Derrida'nın adalet fikriyle açmaz içinde bir ilişki kurularak verildiğinden söz ettiği karar, verili uzlaşımların ötesinde bir geçerlilik iddiasında bulunur. Fakat bu hiper-geçerlilik iddiası, keyfî gibi de görülebilir; öyle görülmemesi için meşrulaştırılmalıdır. Meşrulaştırma da ister istemez askıya alınmış olan tarihsel normlara veya geleceğe yansıtılan normlara, ideallere atıfta bulunacaktır. Bir dizi normu bir diğerine karşı kullanacaktır belki de. Bu, adaletin neden zamansallaşmak, tarihselleşmek zorunda olduğunu açıklar.

---

[9] Jacques Derrida, "Interview with Kearney", *Questioning Ethics*, Richard Kearney ve Mark Dooley (der.), London: Routledge, s. 66.

Adalet fikri tarihte farklı şeyler ifade etmiştir, Platon'un adalet'ten anladığı şey ile Aquino'lu Thomas'ın, Hobbes'un anladığı adalet aynı şey değildir. Ama içeriği şu veya bu olan bir adalet fikri, medeni yasalar ile ilişkili bir biçimde ortaya çıkar. Yasa adaletsiz olamayacağı gibi adalet de yasasız olmaz. Yasa ile adaletin ilişkisi indirgenemez bir ilişkidir. Derrida siyasetin imkânını, klasik siyaset felsefesi geleneğine uygun bir biçimde yasanın varlığıyla ilişkilendirir. Ancak adaletin yasaya indirgenemeyeceğini söyleyerek "siyasal olan"ı genişletir; siyasal olanın esası böylece "temelsiz temeli" sorgulama hâline gelebilecektir. İşte bu bağlamda Derrida, dekonstrüksiyonu, adalet fikri ile yasa arasında bir düşünüm, yeni olanaklar arayan bir performans olarak konumlandırır. Dekonstrüksiyon, bir teknik program olarak kavranmaya direnç gösterilerek, yasayı ve kurucu edimlerin içerebileceği eşitsizlikleri adalet adına sorgulama misyonunu üstenmiştir. Sonuç olarak "adalet fikri"ni Derrida için "tekillik" teriminin kazandığı anlamla ilişkilendirdik. Tekillik bizi sonsuz sorumluluğa çağıran bir talebi işaretler ve bu talebi, evrensel adına yok saymamalıdır. Öte yandan, tekillik adına evrensel de yok sayılmamalıdır. Tekil olan ile evrensel olan arasındaki gerilim açmazda yapısaldır. Çifte sorumluluk, çifte bağlanma, indirgenemez bir biçimde hem etik hem de politika ile hesaplama, dekonstrüksiyonu iyice dikkatli, daha da zor bağlamdan kopartılabilir ve nihayetinde delice bir karar ânına dayanır hâle getirmiştir.

Siyaset felsefesi açısından başka bir önemli adım, 1993 tarihli *Marx'ın Hayaletleri*'dir.[10] Bu eserde Derrida, Marx'ın söyleminin *différance* felsefesiyle bağdaştığını gösterir. Derrida'ya göre Marx'ın düşüncesi de, yazısı da mevcudiyet/yokluk karşıtlığının ötesindeki bir *différance* mantığına göre örgütlenmişti. 1990'ların ikinci yarısında Derrida çeşitli milliyetçiliklerle, enternasyonalist sol söylemlerin milliyetçi söylemlerle girdiği suç ortaklıklarıyla, onlar arasında bulunan söylemsel kesişim noktalarıyla ilgilenmiştir: "arkadaşlık", "kardeşlik" terimlerinin siyasi söylemlerde nasıl bir rol oynadığını sorgulamıştır. Bu bağlamda *Dostuk Politikaları*'nda[11] Walter Benjamin ve Carl Schmitt yakınlığı gündeme gelir. Ulus devletin krizi, Avrupa Birliği'nin hâlâ belirsiz olan yönü ve kimliği, bir şeyin başı olup olmayacağı, Kantçı mânâda kozmopolitizmin Levinasçı konukseverlikle birlikte yeniden düşünülmesi; göçmenlik, kimliksizlik, tezkeresizlik fenomeni, yükselen ırkçılıklar ve milliyetçilikler, devlet yalanları, sırları, toplumsal hakikat ve af arayışları –bunlar Derrida'nın 90'lı yıllar boyunca sorunsallaştırdığı meselelerdir. 11 Eylül 2001 olaylarının ardından globalleşme ve terör izlekleri öne çıkar, *Serseriler* (*Voyous*)[12] bu dönemde yazılan me-

[10] Jacques Derrida, *Spectres de Marx,* Paris: Galilée, 1993.
[11] Jacques Derrida, *Politique de l'amitié,* Paris: Galilée, 1994.
[12] Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison,* Paris: Galilée, 2003.

tinlerin iyi bir örneği olarak görülebilir. İşte bu süreçte siyaset felsefesinin "egemenlik" sorunu da odak noktası hâline gelmiştir.

I. Siyasetin Analojik Temeli

1990'lardan itibaren Derrida gittikçe daha yoğun bir biçimde siyaset felsefesi alanında çalışmıştır.[13] Düşünürün 2004'te hayatını kaybetmesinden önce EHESS'te 2001 güz döneminden 2003 bahar dönemine dek süren son seminer dersi de "Hayvan ve Egemen"di. "Hayvan ve Egemen"de egemenlik terimi "yaşam", "canlılık", "hayvanlık" izlekleriyle birlikte tartışılmaktadır. Egemenlik kavramının siyasal ve onto-teolojik tarihi içinde aldığı biçimler ile hayvani yaşamın çeşitli düzenlerde (evcilleştirme, avlama, parklara yerleştirme, yetiştirme, hayvanların endüstriyel ve deneysel bir biçimde sömürülmesi vs.) ele alınması arasında bir koşutluk vardır. Batı'nın siyaset felsefesi geleneğine, bir yandan Aristoteles'in insanın siyasal bir hayvan olduğu teziyle belirlenmiş bir siyaset felsefesi hâkimdir, diğer yandan da hayvanların siyasal egemenliğe tâbi kılınışı süreci devam eder. "Hayvan", "insan", "Tanrı" terimleri egemenlik mantığı içinde nasıl konumlanırlar? insan yurttaş olarak yasaya tâbi; ancak egemen "yasa"ya dışsaldır. Egemen'in yasaya dışsallığı, onu Tanrı ile hayvan arasında bir yerde konumlandırır. Bu bağlamda Derrida, hem klasik siyaset felsefesi geleneğine ait Hobbes ve Rousseau gibi yazarların egemenlik anlayışlarına geri döner hem de Lacan'ın "hayvanlık" (*bestialité*) ve Deleuze'ün "hayvan oluş" (*devenir-animal de l'homme*) gibi izleklerini takip ederek çağdaş felsefesinin bu geleneğe göre nerede konumlandırılabileceğini sorgular.

Derrida kurt imgesini kuruluş mitlerinde (Roma, Alman, [buna Türk Ergenekon miti de eklenebilir]), fabllarda (La Fontaine, "Kurt ve Kuzu"), Plaute' nin olduğu halde çoğunlukla Hobbes'a atfedilen "insan insanın kurdudur"[14] fikrini takip ederek, egemenin hayvan-oluşunun anlamını düşünür. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'ni Hobbes ve Grotius'da bulunan "homo homini lupus" fikrine karşı yazmıştır: siyasetin temellendirilmesi, yurttaşı bir hayvana indirgememelidir; siyasal toplum, bir kurdun egemen olduğu bir hayvan topluluğu değildir.[15] Aslında Platon'un *Devlet*'i de Thyrasymachus'un öne sürdüğü bu fikre kapsamlıca bir felsefi itiraz değil midir? *Devlet*'in VIII. kitabında bir kurdun liderlik ettiği cemaat "tiranlık" olarak nitelenir. Tiran bir tiran-kurttur. Bir

---

[13] Bkz. Zeynep Direk, 'Yasa, Adalet ve Siyaset", *Şiddetin Eleştirisi Üstüne,* Aykut Çelebi (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 214-254.

[14] Plaute, *Asinaria,* II, 4, 86, dize 495, *Comédies I,* Fransızca'ya çev. Alfred Ernout, Paris: Les Belles Lettres, 2001, s. 113.

[15] Jacques Derrida, *Séminaire: La béte et le souverain;* vol. I (2001-2002), Paris: Galilée, s. 31.

bakıma tüm siyaset felsefesi bir kurt söylemidir (*lycologie*). Tiran sürüsünü, sürüdeki hayvanların iyiliği için değil; kendi çıkarı için, onları yemek için korur. Rousseau, güçlünün haklılığının sorgulanmasını siyaset felsefesinin merkezine koymuştur: en güçlünün dediği oluyor olabilir, en güçlü olanın haklılığı diğerleri tarafından olgu itibarıyla (*de facto*) kabul ediliyor veya sorgulanmıyor olabilir; ama acaba yasa itibarıyla (*de jure*) en güçlü olan haklı mıdır? Derrida siyaset felsefesini kuran hayvan ile insan arasındaki analojiyi düşünmeye girişir böylece. Bu analoji zaman zaman insanı hayvana yaklaştırır, zaman zaman da onları zıtlaştırarak birbirinden uzaklaştırır; ama her halükârda siyaseti temellendiren söylemleri bu analoji işaretler. tâbi olanın hayvan-egemenin teolojik bir biçimde insanüstü ve tanrısal olarak temsili; hem hayvanın hem de egemenin yasadışılığı, yasanın belirlediği siyasi alanın (*homo-politicus*'un alanı) dışarısı tarafından kurulduğu tuhaf mantığı göz önüne serer. Derrida, siyaset felsefesi içinde işleyen doğa ile kültür karşıtlığının ne kadar kırılgan ve geçirgen olduğunu da göstermiş olur böylece.

Derrida'ya göre insan ile hayvan arasındaki ayrımın sorunsallaştırılması, bizi onların özdeşliğinin tesis edilmesine götürmeyecektir; aksine hayvan ile insan arasındaki farklar çoğullaşacak, böylece çözümlemenin yeniden yapılandırıldığı bir düzlem açılacaktır. Hem insanın hayvandan farkını politik bir dünya, devlet kurabilme yeteneğinde bulmuş hem de siyasal olanın ne olduğunu anlatırken kullandığı söylem, hayvanla insan arasındaki analojiye bağlı bir biçimde örgütlenmiştir. Bazı hayvani yaşam biçimlerinde de egemenlikler, isyanlar, uzlaşmalar, savaşlar, yani politik öğeler vardır. Ne var ki hayvanların dünyasında hüküm süren yasa, insani dünyanın etik, siyasi, hukuki yasasına benzemez. Bu farka dikkat etmek önemlidir; ama o insana özgü olanı anlatmaya yetmez. Derrida, insana has olanı onun yasasında bulmaz yalnızca, insana özgü olan şey bu yasanın içerdiği *carnophallogocentrique* öğede aranmalıdır.[16] Ne anlama gelir bu terim? İnsanı hayvandan ayıran şey, geleneksel olarak onun *logos*'a haiz olmasıdır. *Logos* insanın var olanlarla ilişkisini ve kendisiyle ilişkisini dolayımlar. Lacan bu *logos*'un *fallus* merkezli olduğunu, yani sembolik sistemde öznenin yerini ayrıcalıklı gösteren *fallus* tarafından belirlendiğini ortaya koymuştu. Bu *logos*'un özü itibarıyla eril olduğunu söyleyebiliriz. O, kadının kendinde

[16] Derrida'da bu izleği takip etmek için bkz. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987; Jacques Derrida, "'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", entretien avec Jean-Luc Nancy (*Points de suspension. Entretiens*, Elizabeth Weber (der.), Paris: Galilée, 1992, s. 287-298; Jacques Derrida, "L'animal que donc je suis (â suivre)", *L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Marie-Louise Mallet (der.), Paris: Galilée, 1999, s. 251-301; Jacques Derrida, "Violences contre les animaux", *De quoi demain... Dialogue avec Elizabeth Roudinesco*, Paris: Fayard/Galilée, 2001, s. 105-127.

farklılığını siler ve kadını erkeğe referansla konumlandırır. Son olarak buna bir de hayvan eti yemeyi, hayvanları insan-için kılmayı ekleyelim. Derrida'nın düşünmek istediği şey bunların nasıl iç içe geçtiği, birbirini kurduğudur. Dolayısıyla onun düşüncesinde cinsiyet farklılığını hayvanla olan ilişkiden, bunları da siyasetten ayırmak suretiyle ele alamayız. *Carnophallogocentrisme* karşıtlıklarla işleyen bir farklar sistemi inşa edilmesine dayanır ve başka farklara dikkat edilmesinin önünde bir engel oluşturur.

II. Egemenlik Krizi

Derrida'nın son dönem siyaset düşüncesi içinde en önemli yeri "egemenlik" sorunu işgal etmektedir. 1970'lerde Derrida, metafiziği ayakta tutan logos merkezci, fallus merkezli egemenlik fantezileriyle uğraşmaktaydı; 1990'lardan itibaren ise daha çok tarihsel, toplumsal siyasal yaşamı kurgulayan egemenlik fantezilerine dikkat çeker. Ona göre, çağımızda uluslararası örgütlerin, çokuluslu şirketlerin, hattâ ulus temelli olmayan terörist ağların ulusları aşan egemenlikleri, egemenlik mefhumunun yeniden düşünülmesini teşvik eder. Derrida'nın, egemenliğin siyasi, teolojik ve felsefi mirasını sorgulama biçimi, hem Batı'da, Amerika ve Avrupa'da hem de dünyanın Batılı sayılmayan yerlerinde yaşanan tecrübeleri anlamlandırmaya da yardımcı olur.

Nedir bu fanteziler? Bunların başında egemenliği öznenin bir ve bölünmez kendiliğiyle ilişkilendiren fantezi gelir. Derrida, Benveniste'in etimolojilerine başvurarak onun, egemenliği, *ipséite* (kendi) kavramıyla ilişkili bir biçimde ele aldığına işaret eder. Egemen, ben ve aynı olarak kendisini ortaya koyar veya dikte eder. Kendisinden başka kimseye hesap vermez; ama diğerleri ona hesap verirler. Bu anlamda *pater familias* (aile reisi) bir egemendir. Bu mefhum yurttaşlıkta da vardır; yurttaş, örneğin oy kullanırken vicdanından ve aklından başka bir otorite tarafından belirlenmemiş olan, böylece kendini kendisi olarak ortaya koyan bir varlık olarak tasavvur edilir. Hobbes'ta doğa hâlinde eylemlerimin sahibi (*author*) olan ben, toplum sözleşmesinde bu otoriteyi egemene aktarır ve böylece egemenin eylemleri artık bundan sonra tebaanın eylemi sayılır. Egemen'e itiraz etmek veya başkaldırmak, insanın kendisine itiraz etmesi veya başkaldırması, kendi kendisiyle çelişkiye düşmesi anlamına gelir. Rousseau'da insanlar kendilerini bütüne vererek politik birliği vücuda getirirler. Siyasal egemenlik, o egemenliği meydana getiren bireylerin kendilerini ortaya koyabilme, doğal özgürlüklerinden vazgeçip kendilerini genel isteme teslim edebilme güçlerinin olması şartıyla vücuda gelir. Buna karşın, Derrida'nın tezine göre, siyasetin kaynağı, özerklik fantezisinin başarısızlığa uğramaya mahkûm olmasıdır. Geoffrey Bennington, Rousseau'nun anlattığı toplum sözleşmesini bir mektubun yollanmasına benzetir: genel istem, egemenin bir üyesi olarak yurttaşın te-

baa (*sujet*) olarak kendisine (aynı yurttaşa) bir mektup yollamasıdır. Nasıl egemen kimliğindeki yurttaş, bu mektubun yollanmasından önce yoksa tebaa kimliğindeki yurttaş da bu mektubun alınmasıyla yaratılmıştır.[17]

Bununla beraber, kişinin egemenliğini ayakta tutan fanteziyle devletin egemenliğine ilişkin fantezileri ayırt etmek gerekir. Devletteki egemenliği nasıl anlayabiliriz? Egemen kimdir gerçekten? Siyasi meşruluğun "ulus" dediği, seçimden sonra oylar sayılırken somutlaşan; ama aslında önceden belirlenmiş listelere göre mecliste kimlerin olacağına karar vermenin ötesinde bir özgürlüğü bulunmayan o soyut varlık mı? Yasa yapma yetkisini anayasal sınırlar içinde kullanan meclis mi? Peki ya bu sınırlar darsa, evrenselci bir görünüm altında eşitlikten uzak veya ayrımcıysa? Egemen o halde yargı mı? Yoksa egemen "olağanüstü hâl" ilân ederek yasaları askıya alan mercii (başbakan veya ordu) mi? Derrida ulus devlette bir egemenlik krizi olduğu saptamasını yapar. Egemen halk mı, meclis mi, yargı mı, hükümet mi, başbakan mı, ordu mu?

Yalnızca ulus devletin içinde değil, global düzeyde de bir egemenlik krizi yaşanmaktadır. Global düzlemdeki egemenlik krizi, emperyalist devletlerin insan hakları söylemini kullanarak kendi devlet çıkarlarına uygun savaşlar yapmalarında ortaya çıkıyor. Derrida'nın Schmitt'le ilişkisi de bu noktada önem kazanır. Schmitt bu politikaların hilekâr ve ikiyüzlü olduklarını söyler. İnsan hakları ve demokrasi adına başka bir ülkeye giren emperyalist devletler, orada yaşayan insanlara insan muamelesi yapmamaktadır. Bu insanlara, onları hayvan statüsüne düşüren bir şiddet uygulanır. Schmitt *Siyasal Kavramı*'nda Proudhon'u alıntılayarak şöyle yazar: "İnsanlıktan dem vuran bir kimse aldatmak istiyordur." Ve sözlerini şöyle sürdürür: "Böylesine yüce bir adın (*solche Erhabenen Namen*) onu taşıyan üzerinde bazı sonuçları olacaktır, kendine insanlık adını vermek, o adı anmak ve tekelleştirmek korkunç bir iddiayı açığa vurmak (*nur den schrecklichen Anspruch manifestieren*), düşmana insan olma özelliğini men etmektir (*die Qualität des Menschen*), onu yasanın-dışında (*hors la loi*) ve insanlığın dışında (*hors l'humanité*) ilân etmek ve buna dayanarak savaşı insani olmayanın uç sınırlarına (*zur äußersten Unmenschlichkeit*) götürmektir."[18] Ancak siyaseti etikten ayırt etmek isteyen ve siyaseti dost/düşman karşıtlığı uyarınca düşünen Schmitt'in düşüncesinde ahlâk, hasmın "nefret edilesi" bir düşman olmaması gerektiği koşulu dışında bir rol oynamaz. Ona göre ulus-devlet bakımından politik bir kavram olmayan insan hakları, uluslararası emperyalist savaşlarda politik bir biçimde kullanılmaktadır.

---

[17] Geoffrey Bennington, "Postal Politics and the Institution of the Nation", *Legislations: The Politics of Deconstruction;* Londra ve New York: Verso, 1994, s. 249.

[18] Carl Schmitt, *Begriff des Politischen,* Münih, Leipzig: Duncker & Humblot, 1932, s. 55.

Schmitt politik olanı kavrarken, ulus-devleti vazgeçilmez bir referans noktası hâline getirir. Buna karşın Derrida, ulus devletin egemenliğinin "yavaş" bir dekonstrüksiyonunu yapmayı amaçlar. Bu dekonstrüksiyon hızlı sonuç alma arzusuyla, global siyaset sahnesindeki ilişkileri ve farklılaşmaları gözden kaçırmamalıdır; Schmitt'in dediği gibi depolitizasyona, politik olanın nötrleşmesine (*Entpolitisierung*) yol açmamalıdır. Tersine başka bir siyasallaşma, yeniden siyasallaşma, yeni bir siyaset kavramı getirmelidir.[19] Bu dekonstrüksiyon yalnızca kuramsal düzlemde bir çözümleme yapmaz; olmakta olana fenomenolojik bir dikkat gerektirir: tek bir egemenlik biçimi yoktur, farklı ve birbiriyle zıtlaşan egemenlik biçimleri vardır. Bugün ulus devletin egemenliğine insan haklarını savunarak itiraz etmek, kişinin egemenliğini devletin egemenliğinin karşısına koymak veya üstüne çıkarmak anlamına geliyor olabilir. Bir fanteziye karşı başka bir fanteziyi devreye sokmak olacaktır bu. Öte yandan, ulus-devletin egemenliğini talep ederek sömürgeciliğin veya emperyalizmin egemenliğine karşı verilen bir mücadele de vardır. Her tekil durumda yapacağımız seçim, egemenlik ile egemenliğin yokluğu arasında bir seçim değildir; farklı egemenlik biçimleri arasında bir seçimdir. Derrida'nın dekonstrüksiyonunun ritmine dikkat etmesinin sebebi, tekil durumlarda egemenlik formları arasındaki ilişkilerin dikkate alınması gereğine dayanır. O, siyasal olanın siyasallığını egemenlik kavramıyla bağlantılı bir biçimde düşünme gereğini olumlar; ancak ona göre siyasal egemenliğin ayrıcalıklı biçimi ulus-devletin egemenliği değildir.

Schmitt egemen olağanüstü hâle karar veren, kimin dost kimin düşman olduğunu belirleyendir, der. Agamben de böylelikle ulus-devlet içinde veya uluslararası yasanın geçerli olduğu bölgede, yasanın askıya alınmasıyla yasadışı bir alanın açıldığını, düşman ilân edilenin yurttaşlık ve hattâ insan haklarından mahrum edilerek çıplak yaşama indirgendiğini söyler. Çıplak yaşama indirgenen, kolayca, kimseye hesap verilmeden öldürülebilmektedir. Derrida egemenlik mantığının bu sonuçlarını, egemenliğin şu basit fenomeniyle ilişkilendirir: "Egemen ötekini yasadışı yapar" ve "yasa her zaman bir kurdun yerinden belirlenir."[20] Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde doğa hâlinde doğal özgürlüğe sahip olarak doğmuş insanın, medeni toplumda kendini yasanın zincirine vurmuş, özgürlüğünü yasaya girerek kaybetmiş olmasını neyin meşrulaştırdığını bildiğini söylemişti: *toplum sözleşmesi*. Toplum sözleşmesinde herkes her şeyiyle birlikte kendisini bütüne verir; böylelikle bir halk, politik birliği haiz bir egemen biçiminde ortaya çıkar. Onun iradesi her zaman ortak iyiyi isteyen genel istemdir. Meydana getirilen bu birlikte, artık bir "yasadışı öteki"nin mevcudiyeti söz konusu olamaz, tehdit, yalnızca bireylerin tikel çıkarlarını ortak iyinin üstünde

[19] Jacques Derrida, *Séminaire: La bête et le souverain*, s. 112.
[20] A.g.e., s. 141.

tutması olabilir. Fakat eğer yasa, her zaman bir kurdun yerinden belirleniyor ve egemen ötekileştirme, yasadışılaştırma imkânını elinde tutuyorsa, Rousseau'nun açıkladığı gibi bir "meşruluk" da mümkün olmaktan çıkar. Politik birliğin kuruluşu, zaten "muğlâklıklar" ihtiva eder; çünkü doğa hâlinde zengin ile fakir, kadın ile erkek veya ait olunan cemaat ve akrabalık sistemlerine ilişkin farklılıklar zaten mevcuttur. Bu farklılıklar göz ardı edilerek herkes aynı yurttaş kimliği altında toplandığında, aslında tam da yurttaş normlarının ayrıcalıklı kıldığı, zaten bu normlara uygun olan ve varoluşu dolayısıyla bunlara uzak düşen, bu normlara şu veya bu şekilde uymaya zorlanan yurttaşlar bulunur. Egemen olan ve egemen olmayan yurttaşlar vardır. Elbette değişen bağlamlar egemenlik ilişkilerini de etkiler ve değiştirir, belirli bir bağlamda şu veya bu norm birilerini diğerlerine göre egemen kılar. Bu egemenliğin fiziksel, kaba güç biçiminde işlemediğini, evrenselci bir yasayı yürürlüğe sokan normlara dayandığını, şu veya bu biçimde "meşrulaştırıldığını" söyleyebiliriz.

Öte yandan, Derrida'ya göre egemenlik bölünmez, saf ve koşulsuz bir şey değildir.[21] Egemenlik kendine bağışıklık riski taşır, sağ ve salim kalamaz. Egemenlik açmazı kabaca şudur: egemenliğin sonu ya dışarıdan müdahaleyle bir direniş, bir başka egemenliğin ona meydan okuması yoluyla gelir ya da çöküş egemendeki kendine bağışıklık mekanizmaları yoluyla ortaya çıkar, yani egemen kendi yıkımını kendisi getirir. Kendine bağışıklık, bedeni dışa karşı koruma mekanizmalarının organizma için hayati önemdeki organları da düşman gibi algılayarak onlara saldırması fenomenini adlandırır.[22] Rousseau, Pascal, Montaigne, Schmitt ve Benjamin gibi düşünürlerin metinlerinde egemenliğe, özgürlüğe ve demokrasiye ilişkin açmazlar indirgenemez bir biçimde mevcuttur. Bunun sebebi "geleneksel egemenlik mefhumunun aslında her zaman onu içerden parçalayan ve altını oyan birtakım güçleri barındırmış veya üretmiş, hattâ tabiri caizse salgılamış" olmasıdır.[23] Kendine bağışıklık, egemenliğin içeriden kendi kendisini dekonstrüksiyona uğrattığını söylemek için kullanılan bir metafordur. Toplum sözleşmesi de ulus devletin egemenliğinin kendine bağışıklığını gizleyen bir siyasal egemenlik fantezisidir. Her bağışıklık fantezisi başkayla ilişkide ben kalan, başkayla ilişkilerle başa çıkabilen, bu ilişkilerden her zaman kendine dönebilen bir ben olduğu varsayımıdır. Bu fantezinin açmazları bağışıklık fantezisinin aslında kendine bağışıklıktan ibaret olduğunu gösterir: ötekinin aynıda eritilerek bertaraf edilmesi hedeflenmiş ve bir bakıma öteki ola-

---

[21] A.g.e., s. 115.

[22] Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, çev. Pascale-Anne Brault ve Micheal Naas, Standford, California: Standford University Press, 2005.

[23] Michael Naas, *Derrida From Now On*, New York: Fordham University Press, 2008, s. 124.

rak ötekinin yok olduğu, öldüğü, içerde eridiği sanılmıştır; şimdiyse öldüğü varsayılan ötekinin hayaleti çıkagelir ve egemeni ziyaret etmeye başlar. Egemenliklerin onları rahatsız eden hayaletleri vardır.

Bu hayaletler, hiç kuşkusuz egemenliğin yeniden bölüşüldüğü bir pazarlığa sokarlar bizi. Bu pazarlık, barışçıl bir konuşma olarak tahayyül edilemez; Habermas'ın iletişimsel eylem dediği tarzda bir demokrasi gene yalnızca demokrasiyi meşrulaştırıcı bir normdur. Oysa egemenlerin kendilerine verilen türlü rahatsızlık sonucunda taleplerini en sonunda dikkate almak zorunda kaldıkları muhataplar vardır. Böyle muhataplar siyasal olarak baştan beri eşit konumda değillerdir. Onlarla konuşmak demek, siyasetin dilini değiştirmeye hazır olmayı gerektirir. Derrida'nın demokrasiden mesiyanik bir tarzda, gelecek (*à venir*) bir hâl olarak bahsetmesi de şaşırtıcı değildir. Demokrasi hiç olmadı, henüz hiçbir yerde mevcut değil; geçmişte bir zamanlar olduğunu, içinde yaşadığımız zamanlar geçtikten sonra olacağını düşünmek de bir egemenlik hilesine teslim olmak demek olabilir. Demokrasi, hiçbir zaman şimdi olamayacak bir gelecek ise, bu mesiyanik fikir olsa olsa insanın içinde bulunduğu egemenlik ilişkilerine dekonstrüktif bir biçimde yaklaşabilmesini sağlar.

Kaynakça

Austin, J. L., *How to Do Things with Words?,* J. O. Urmson ve Marina Sbisa (der.), Harvard: Harvard University Press, 1997.

Benhabib, Seyla, "Democracy and Différence: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida", *Journal of Political Philosophy,* 2, 1994.

Bennington, Geoffrey, "Postal Politics and the Institution of the Nation", *Legislations: The Politics of Deconstruction,* London & New York: Verso, 1994.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie,* Paris: Editions de Minuit, 1967.

Derrida, Jacques, "Déclarations d'indépendance", *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre,* Paris: Galilée, 1984, s. 13-32.

Derrida, Jacques, *De l'esprit. Heidegger et la question,* Paris: Galilée, 1987.

Derrida, Jacques, *Positions,* İngilizceye çev. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Derrida, Jacques, "Interview with Kearney", *Questioning Ethics,* Richard Kearney ve Mark Dooley (der.), London: Routledge.

Derrida, Jacques, "'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", entretien avec Jean-Luc Nancy, *Points de suspension. Entretiens,* Elizabbeth Weber (der.), Paris: Galilée, 1992, s. 287-298.

Derrida, Jacques. *Spectres de Marx,* Paris: Galilée, 1993.

Derrida, Jacques, *Politique de l'amitié,* Paris: Galilée, 1994.

Derrida, Jacques, *Of Grammatology,* İngilizceye çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1997.

Derrida, Jacques, "L'animal que donc je suis (à suivre)", *L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida,* Marie-Louise Mallet (der.), Paris: Galilée, 1999, s. 251-301.

Derrida, Jacques, "Violences contre les animaux", *De quoi demain... Dialogue avec Elizabeth Roudinesco,* Paris: Fayard/Galilée, 2001, s. 105-127.

Derrida, Jacques, *Séminaire: La béte et le souverain,* vol. I (2001-2002), Paris: Galilée.

Derrida, Jacques. *Voyous. Deux essais sur la raison,* Paris: Galilée, 2003.

Derrida, Jacques, *Rogues: Two Essays on Reason,* İngilizceye çev. Pascale-Anne Brault ve Micheal Naas, Standford, California: Standford University Press, 2005.

Direk, Zeynep, "Yasa, Adalet ve Siyaset", *Şiddetin Eleştirisi Üstüne,* Aykut Çelebi (yay. haz.), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 214254.

Fraser, Nancy, "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics", *New German Review,* 33, 1984, s. 127-154.

Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms,* Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1996.

Habermas, Jürgen, *Truth and Justification,* Cambridge: Polity Press, 2003.

McCarthy, Thomas, "The Politics of the Ineffable", *Ideals and Illusion,* Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991.

Müller, Jan-Werner, *Carl Schmitt: A Dangerous Mind,* New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2003.

Naas, Michael, *Derrida From Now On,* New York: Fordham University Press, 2008.

Scheuerman, William E., *Between the Norm and the Exception,* Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1994.

Schmitt, Carl, *Begriff des Politischen,* München, Leipzig: Duncker& Humblot, 1932.

Plaute, *Asinaria,* II, 4, 86, dize 495, *Comedies I,* Fransızcaya çev. Alfred Ernout, Paris: Les Belles Lettres, 2001.

Ungureanu, Camil, "Derrida on Free Decision: Between Habermas' Discursivism and Schmitt's Decisionism", *The Journal of Political Philosophy,* vol. 16, no. 3, 2008.

Wolin, Richard, *The Seduction of Unreason,* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004.

RICHARD RORTY

Özgür Gürsoy

> Bütün o yıllar boyunca yaptığım okuma ve tartışmaların bana verdiği [tek şey], Platon'da yaşadığım hayal kırıklığını, yani felsefenin Naziler ve diğer kabadayılarla mücadelede hiçbir işe yarayamayacağına olan inancımı, daha detaylı (...) ifade edebilmemdi.
>
> Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 16.

> (...) "ideal rasyonel kabul edilebilirliğin" alabileceği tek anlam "ideal bir topluluğa göre rasyonel kabul edilebilir" olmaktır; ve hiçbir topluluk tanrısal bakışa sahip olamayacağı için, bu ideal topluluğun tek anlamı şudur: olmayı dilediğimiz hâlimizle *biz* – eğitimli, sofistike, hoşgörülü, zayıf/yumuşak [*wet*] liberaller.
>
> Rorty, *Truth and Progess*, s. 51-52.

Siyaset ve felsefenin birbirleriyle pek de bir ilgilerinin olamayacağını iddia eden bir düşünürün *siyaset felsefesi* üzerine yazmak olağandan biraz daha farklı sorunlar taşıyor. Nihayetinde –ve sadece bir örnek verecek olursak– Neurath'a atfedilen "Hiç kimse mantıksal deneyciliği totaliter bir argümanı desteklemek için kullanamaz," sözüne Rorty'nin verdiği şu cevap daha fazla sözü lüzumsuz kılabilecek kadar açık: "(...) hatırlanmalıdır ki hiç kimse mantıksal deneyciliği veya pragmatizmi, *anti*totaliter bir argümanı desteklemek için de kullanamaz. Epistemolojik ya da semantik öncüllerden siyasi sonuçlara giden argümantatif yol yoktur (...)."[1]

---

[1] Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, 1999, s. 39, n. 1. Ayrıca bkz. s. 23 vd.: "Aynı siyasi görüşü paylaşan insanlar felsefede birçok anlaşmazlığa düşebilirler ve bütünüyle karşıt siyasi görüşlü felsefeciler aynı felsefi akımda yer alabilirler. Bir faşistin pragmatist olamaması için hiçbir neden yok -eğer bundan Dewey'nin doğruluk, bilgi, rasyonalite ve etik hakkında söyledikleriyle hemfikir olmayı

Ancak gene Rorty, epistemolojiden kurtarılmış bir felsefenin, toplumsal ve kültürel bir eleştiri söylemi olarak kültürel siyasetten farklı olmadığını ve siyaset arenasında kullanılan diğer araçların yanında yerini alması gerektiğini iddia ediyor.[2] Bu diğer "felsefe" –Rorty'nin ilk zamanlarda eğitici/oluşumcu [*edifying*] diye nitelediği söylem[3]–, bilgi kuramının var olanı katıksız betimleme takıntısından arınmış, doğruluk ereğinin yerine toplumsal umudu koymuş ve nedenlerin otoritesini sadece toplumsal eylemlerin bağlamında ve yaptırımlarında arayan bir söylemdir; bu ölçüde de siyasetten özsel olarak ayrılmaz.

Öyleyse Rorty'nin bir siyaset felsefesi olup olmadığına, varsa da koşullarının ve sınırlarının ne olduğuna verilecek cevap, birbiriyle ilişkili ama farklı iki soruyu içeriyor: Rorty'nin lügatında 1) "felsefe" ne demek?; 2) "siyaset" ne demek? Birinci soruya verilecek cevap, Rorty'nin epistemolojide *temelcilik ve temsilcilik karşıtı* argümanlarıyla *bilginin tarihselliği* tezini harmanladığı pragmatizmini[4]; ikincisi ise –Judith Shklar'dan esinlenerek– "acımasızlık yaptığımız en kötü şeydir" düşüncesini merkezine oturttuğu *siyasi liberalizmi*ni ve *ironik tavrı*nı anlamayı gerektiriyor. Burada vurgulayacağım ve iki sorunsalı birbirine bağladığını iddia edeceğim öğe, Rorty'nin Kant-sonrası *gerekçelendirme kuramlarından* çıkardığı sonuçlar olacak.

İkinci Dünya Savaşı sonrası, Anglosakson felsefesinde mantıksal pozitivizmin yorumladığı bir deneyciliğin karşı koyulmaz hâkimiyeti altında, profesyonel felsefe bölümlerinden silinen pragmatizmi, tekrar ciddiye alınır bir argüman stratejisi olarak hayata döndürenin, Rorty'nin zeki, kuvvetli ve nüktedan, ve aynı zamanda hem profesyonel felsefe söylemine hem de gündelik dile hâkim retoriği olduğunu söylemek abartı olmaz. Ve biraz kaba hatlarla eklemek gerekirse, bu retoriğe devinim veren kuvvet, Rorty'nin "biz bize yeteriz, zaten başka olanağımız da yok!" inancıdır: bilimsel, etik ve siyasi yargılarımızda bilişsel doğruluğu ve eylemsel değerlerimizi yaslayabileceğimiz yegâne destek, kendimizin *–ait olduğumuz topluluğun–* eylemleridir ve dahası, topluluğun eylem-

---

anlarsak." (Bu eserden alıntılar *PSH* ile belirtilecektir. Aksi belirtilmediği durumlarda metinde geçen tüm alıntıların çevirisi tarafıma aittir.)

[2] Bkz. Eduardo Mendieta (der.), *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty,* Stanford: Stanford University Press, 2006, s. 24 (Bundan sonra *IwRR* olarak kısaltılacaktır); *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers vol. 4,* Cambridge: Cambridge University Press, 2007, bkz. özellikle s. 71-130. (Bundan sonra *PP* olarak kısatılacak ve cilt sayısı yazılacaktır.)

[3] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton: Princeton University Press, 1979, 3. bölüm, bkz. özellikle s. 357 vd. (Bundan sonra *PMN* olarak kısaltılacaktır.)

[4] *Pragmatizm*'den bir felsefe akımı ya da tezler ağı olarak bahsederken ("pragmatizm"); bir argüman stratejisi anlamında ise "eylem" ve türevlerini kullanıyorum.

lerini gerekçelendirirken kullanılabilecek kriterler, gene (ve ancak) topluluğun uzlaşmasında bulunur. Bu anlamda topluluğun eylemlerini gerekçelendirebilecek *ama bu eylemleri aşacak* bir kaynak yoktur. Öyleyse Rorty'nin eylemciliğinin sıfır noktası şu sorudur: *Biz kimiz?*

1. Bilgi Yerine Umut

Epistemolojinin "bilgi nasıl mümkündür?" sorusunu cevaplarken, temel-kurucu bir disiplin olarak nasıl kurumsallaştığını tartıştığı bir bağlamda, Rorty "deneyim" teriminin bilgi kuramcılarının alanlarını belirledikleri teknik bir anlam kazanışının anlatısını sunar. Bu alanda 'deneyim,' "Descartesçı düşüncelerin, Lockeçu ideaların bütününe verilen bir isim"[5] olarak belirlenir ve böylece epistemoloji-olarak-felsefe doğmuş olur. Artık deneyim, gündelik dilde kullanılan "iş deneyimi" gibi anlamlarından ayrı, felsefecilerin bilgi yargılarını sorgulayıp çözümlemeye çalıştıkları zihinsel bir mekân olarak kurgulanmıştır. Rorty'nin amacı, bu felsefe anlayışını ve onu barındıran kavramları gereksiz kılmaktır; bunun için izlediği strateji de bu kavramların çözümlediği iddia edilen *sorunun kendisinin* tutarsız ve anlamsız olduğunu göstermek olduğu için, metnin bu parçası Rorty'nin felsefeye genel yaklaşımını da billurlaştırır.

Rorty'nin kurduğu anlatıya göre, felsefe hem deneysel bilimlerden hem de diğer kültürel ifade yollarından farklı olan bir disiplindir; bu şekliyle de insan bilgi ve deneyiminin yapısını çözümlemede imtiyazlı bir rolü olduğu özanlayışını mümkün kılan bir grup "birbirine karıştırma" vardır: örneğin, Locke'un hatası, açıklamak ile gerekçelendirmeyi; Kant'ın hatası da yüklemek (*predication*) ile bireşimlemeyi (*synthesis*) birbirine karıştırmaktır. Ama daha da önemlisi bütün bu diğer karıştırmaları olası kılan projedir: *bilginin modelini duyusal algıda, görsel imgelerde ve görme hâlinde aramak.*

Rorty'nin iddiası, Kant'ın dahi tam olarak bu Descartesçı çerçeveden çıkamadığıdır; çünkü kavram ve sezgi olarak nitelediği iki temel tasarımı "iç mekâna" yerleştirerek Kant, temsilci bilgi kuramının içinde kalmıştır.[6] Temel-kuru-

---

[5] Richard Rorty, *PMN*, s. 150.

[6] Rorty'nin felsefe tarihini genel okuyuşu ve tek tek felsefecileri yorumlayışı tartışmaya açık bir konudur. Özellikle Rorty'nin sıkça başvurduğu ünlü retorik yapı –"Heidegger, Davidson, Wittgenstein, Foucault ve benim demek istediğimiz (...)"– bu ve benzeri listelerde adı geçen herkesin, isimlerinin orada yer almaması gerektiğini belirttiği; ayrıca sanki sıralamaya Thales ve Heraklitos'un bile gelişigüzel eklenebilecek olmasının okuyanı gülümsettiği bir durumdur. Dahası, örneğin, *Rorty and His Critics*'te (ed. Robert Brandom, Blackwell Publishing, 2000) yer alan denemelerde Aristoteles, Kant ve Hegel'in farklı ve Rorty'nin temel eleştirilerine açık vermeyebilecek yorumlamalarını bulmak mümkündür. Rorty'nin orada sunduğu cevaplar ise, eylemci kriterlerine sadık ola-

cu epistemolojinin beslendiği kaynak olan bu kurama göre, tasarımlar, idealar, izlenimler vb. topluluğuna *bakmak,* bunların iki *cins* olarak tasnif edilmesi için yeterlidir: zihne dolaysız, doğrudan verilenler ve düşüncenin kendi etkinliğinin sonucu olanlar. Fakat Rorty'ye göre bu fark "bulunan" bir ayrım olmaktan çok, ancak belli felsefi varsayımlardan başlandığında anlaşılabilir olan ve bu yüzden de ne aklın ne de deneyimin doğalarınca dikte edilmiş bir farktır. Bütün modern bilgi kuramının varsaydığı "iç ve dış-mekân" sorunsalı tümcesel bilgiyi [knowing *that*] bir *şeyi* bilmekle [knowing *of*] karıştırır. Bu noktada Rorty, eğer Kant bu "şaşkınlıktan" kurtulabilseydi felsefe tarihinin gidişatının nasıl olacağına dair şu spekülasyonda bulunur:

> Eğer Kant "tekil önerme" ile "duyuya sunulanın tekilliğinin" özdeş olmadığı fikrini doğrudan yeni bir bilgi anlayışına –bilginin kişiler ve önermeler arasında bir ilişki olduğu anlayışına– götürebilseydi, "bireşim" kavramına ihtiyaç duymayacaktı. Böylece belki kişiyi *tümceler üreten bir kara kutu olarak,* bu emisyonların gerekçesini de kişinin çevre ile olan ilişkisinde düşünebilecekti. Bu durumda "Bilgi nasıl olasıdır?" sorusu, "Telefonlar nasıl olasıdır?" sorusuna benzeyecekti; bunun anlamı da "Böyle eylemleri yapan bir şey nasıl yapılır?" olacaktı. Ve epistemoloji yerine fizyolojik psikoloji, *De Anima* ve *Essay Concerning Human Understanding*'in meşru devamı olacaktı.[7] (vurgular bana ait.)

Bu alıntıda, Rorty'nin bilgi kuramına getirdiği eleştirinin üç ana öğesini bulmak mümkündür:

1) Bir önerme, mesela, "Bu çakmak yeşildir," yeşil bir çakmağın zihne sunulması/verilmesi ya da zihinde temsili bir yeşil çakmak olması olarak anlaşılmamalıdır; yani izlenimlerimi yapılandırdığım yargı, zihinde bir idea olması durumuyla açıklanamaz –ki bu fikir Rorty'nin Kant'ın başardığını kabul ettiği bir düşüncedir.

2) Bu düşünceden çıkarmamız gereken sonuç bilginin bir özne ile nesne arasında kurulan bağıntı değil, bir özne ile önermeler arasında kurulan bir bağıntı oluşudur.

3) Bu sonucu kabul etmek demek, bilginin duyusal algı ve görsel modellerden kurtulması, ana sorunsalın da önermelere ve gerekçelendirme eylemlerine taşınması anlamına gelir – bu yeni perspektiften bakıldığında özne hakkında

---

rak, tüm yorumlamanın bağlamcı ve belli bir perspektife endeksli olduğunun altını çiziyor. Bu makalenin sınırları içinde Rorty'nin bahsi geçen felsefecileri okumalarının ne derece ikna edici olduğunu değerlendirmekten uzak duracağım. Amacım Rorty'nin anlatısına sadık ama biraz farklı vurgular yapan bir argümanı belirlemek ve onun gerekçelendirmeye dair söylediklerinin motivasyonunu anlayabilmektir.

[7] Richard Rorty, *PMN,* s. 152.

soracağımız sorular, örneğin telefonlar hakkında soracağımız sorulardan temelde farklı olmayacaktır. Bu üç öğenin modern felsefe sorunsalı hakkında içerdiği değerlendirme olumlu değildir: bilgi, rasyonalite, nesnellik vb. konularda, felsefenin başarmak istediği "hem gündelik sağduyunun ötesine giden hem de nöronlar, fareler ve anketlerle uğraşmayı gerektirmeyen"[8] bilişsel bir söylem olası değildir.[9]

Rorty'nin vurgulamak istediği nokta, özne ile nesneyi tamı tamına heterojen iki kutup olarak alırsak ve bilişsel yargı üretimi sorunsalını bu iki kutuptan birinin diğerini bir ayna gibi yansıttığı temsil ilişkisi olarak kurgularsak ve nihayetinde doğruluğu bu temsil ilişkisinin gerçekliğe sadakati olarak nitelersek, bu ilişkiyi gerekçelendirecek sirküler olmayan ve sonucunu varsaymayan bir argümanın olamayacağıdır. Çünkü ya bu temsiliyet durumu nesnenin özneye kendisini olduğu gibi vermesi olabilir –ki bu durum tam da açıklanması gereken bağıntıyı, nesnenin özneyle nasıl temasa geçtiğini varsayar– ya da bu temsiliyet sadece öznenin etkinliğinin sonucu olarak kurgulanır –ki bu durum öznenin kendi dışına çıkıp gerçekliği okuyabilme yetisini varsayacağı için, gene açıklanması gereken bağıntıyı, yani özne ile nesnenin nasıl temasa geçebildiğini varsaymış olur.

Eğer bu ikilemin etrafından dolanmaya çalışıp, hem özneden hem de nesneden bağımsız olacak ve ikisinin arasındaki bağın sadakatini sağlayacak üçüncü bir öğeye başvurursak, bu sefer bu üçüncüyü nasıl doğru, yani sadık bir şekilde temsil edebileceğimiz sorunuyla karşılaşırız. Bu da ilk ikilemin sadece terimlerini değiştirip yapısını korumakla eşdeğerdir. O zaman, kısaca şu söylenebilir: özne-nesne merkezli bir epistemolojide, bu iki kutbun dışında ve aralarındaki bağıntıyı betimlememize imkân verecek nötr bir mekân yoktur; çünkü her bir nötr olma durumu, adayın kendisini nasıl doğru temsil edebildiğimiz sorusunu tekrardan zorunlu kılar.

İşte Rorty'nin bilgi sorunsalını tasarımlardan ve temsiliyet ilişkisinden, felsefeyi de gerçekliğin sadık yansımasını sağlamak ülküsünden başka bir mekâna kaydırmak istemesinin temel motivasyonu da budur. Bu nedenle bilgiyi kişiler ve önermeler arasındaki bir ilişki olarak tanımlamak, geleneksel bilgi tanımının –doğru ve gerekçelenmiş inanç– bir şartını, yani gerekçelendirmeyi öne çıkartmaktır. Rorty'nin bu bağlamda destek bulduğu argümanlar, Quine, Sellars ve Davidson'ın Anglosakson felsefedeki mantıksal deneyciliğin varsayımlarına ge-

---

[8] A.g.e., s. 151.

[9] Eğer felsefenin özanlayışındaki bu imtiyazlı bilgi iddiasını reddedersek, felsefenin tüm diğer kültürel eylemlerin haklarının belirlendiği ve anlaşmazlıklarının yargılandığı bir mahkeme kurulu olduğu iddiasından da vazgeçmemiz gerekir. Bkz. *PMN*, s. 3 ve s. 12.

tirdikleri eleştirilerdir.[10] Burada çizmek istediğim eskiz için önemli olan, bu argümanların detaylarından çok, Rorty'nin temelcilik-karşıtı ve tarihselci gerekçelendirme görüşlerinin ana hatları olacak.

Bir "neden?" sorusuna verilebilecek üç olası cevap vardır: ya gerekçesi olmayan yalın bir iddia –ki bu iddia desteksizdir–, ya yeniden bir "neden?" sorusunu gerektirecek bir iddia –ki bu mantıksal bir sonsuza gidiş (*infinite regress*) yaratır– ya da açıklanması gerekeni varsayan bir iddia –ki bu da sirkülerdir.[11] Yani bilişsel iddialarımıza dair nedensel bir talebin başlattığı gerekçelendirme süreci, ya keyfî olan bir noktada son bulacak, ya sonsuza uzanacak ya da olduğu yerde dönüp duracaktır. Bu da çevremizle kuracağımız bilişsel ilişkinin tatmin olamayacağı anlamına gelir. Geleneksel felsefenin –ki bu tanımlamanın içine Platon'dan Carnap'a kadar birçok ismi dâhil edebiliriz– temel iddiası, bir şekilde sadece felsefi düşüncenin erişebileceği ve bu üç sonuçtan da kaçınan bir yolun var olduğudur. Fakat az önce belirttiğim nedenlerden dolayı Rorty'nin savunduğu görüşte, bu *ne gerekli ne de olasıdır.* Eğer bu üç nedensel olasılığın dışında, gerekçelendirme taleplerimizi tatmin edecek imtiyazlı bir durma noktasını ne öznel tasarımlarda ne de nesnel doğada bulabilirsek, felsefenin bilgi sorunsalında söyleyebileceği pek de imtiyazlı bir şey kalmamış olur. Dahası bu durum sadece epistemik –inançlarımız için sunduğumuz– nedenlerle sınırlı değildir; hem eylemsel –ne yapmamız gerektiğine dair etik nedenler– hem de ontik –bir şeyin varlığını açıklayan– nedenler aynı eleştiriye açıktır.

Rorty'nin temelci ve temsilci felsefeye karşı sunduğu seçeneğin başlangıç noktası, gerekçelendirmenin *normatif bir eylem* olduğu, nedensel alışverişlerimizi çevreleyen ve yöneten *normların kendilerinin de* nihayetinde toplumsal eylemler ve yaptırımlar bağlamından ayrı düşünülemeyeceğidir. Fakat Rorty'yi farklı kılan, buradan vardığı çıkarımdır: "(...) gerçek, canlı insanların eylemlerine başvurmak, ihtiyacımız olabilecek ve de şüpheciliğe karşı yeterli olacak tek

---

[10] Bkz. özellikle Richard Rorty, *PMN.*, s. 173-212. Rorty belirtmese de, doğruluğu, sadık temsiliyet yerine *gerekçelendirmenin bir fonksiyonu* olarak tanımlayan bu hareketin başlangıç noktasını Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde konumlamak mümkündür. Burada Kant'ın stratejisini belirleyen ana fark, "olgu sorusu" ve "hak sorusu" (*quaestio facti* ve *quaestio juris*) olarak tanımlanır ve Kant bu terimleri hukuki anlamlarında kullanacağını belirtir (bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Guyer ve Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, A84/B116, A669/B697). Yani artık asıl epistemolojik soru, hangi yasal hak ile temel kategorilerimizi kullanabileceğimizdir. Bu da kategorilerimizin *nesnel geçerliliği* sorunsalının bir *gerekçelendirme* sorunu olduğuyla eşdeğerdir.

[11] Paul W. Franks, *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. Özellikle bkz. 1. Bölüm.

felsefi gerekçelendirmedir (...)."[12] Bu iddianın Rorty'nin eylemci argümanlarının en çok tartışılan ve felsefi perspektifçe "sorumsuz" ya da "gayriciddi" bulunan noktası tam da bu çıkarımda görülebilir; çünkü bu alternatifi seçmek demek, doğruyu ve yanlışı, iyiyi ve kötüyü belirleyen tek kriterin topluluk, yani "biz" olduğumuz anlamına gelir –ve bu duruşa verilecek karşı-argüman bulmak pek de zor değildir:

> Newton'un yasalarını, cinayetin yanlışlığını ve Nazilerin kötülüğünü belirleyen tek neden, bir topluluğun bunları doğru veya yanlış kabul etmesi olabilir mi? Velev ki totaliter bir topluluk egemen oldu ve fiziği yasakladı, cinayetleri kabullendi, Nazilere anıtlar dikti – bütün bunlar bu üçünü meşru kılabilir mi?

Rorty'nin eylemciliğinin tehlikeli bir göreciliği (*relativism*) içerdiği suçlamasına verdiği yanıtın öğeleri, onun felsefeye ve gerekçelendirme kuramlarına dair duruşunu biraz daha netleştirmeyi mümkün kılıyor. İlk yapılması gereken göreciliğe verilen anlamın belirginleştirilmesi olmalıdır. Platon'dan miras kalan bir grup ayrım, daha sonra gelişen felsefi tartışmalarda belirleyici olmuştur. Örnek vermek gerekirse, bulmak ve yapmak, keşfetmek ve icat etmek, nesnel ve öznel, mutlak ve göreli, bir şeyin başka şeylerle olan bağıntılarından bağımsız doğası ve doğası sadece bağıntılarıyla kurulabilen şeyler, gerçek ve görüngü. Rorty tüm bu kelimelerin kötü sorular ve çözümsüz kördüğümlere yol açtığını ve bu yüzden de artık kullanılmaması gerektiğini iddia ediyor:

> Bence biz, görecilikle suçlananlar [bu] ayrımları kullanmaktan vazgeçmeliyiz (...). Karşıtlarımız bu kelimelerden *[vocabulary]*[13] vazgeçmenin rasyonaliteden vazgeçmekle özdeş olduğunu ima etmek istiyorlar – yani rasyonel olmanın tam da bu kelimelerin belirlediği ayrımlara uymak olduğunu (...). Biz pragmatistler ise şöyle yanıt veriyoruz: eğer rasyonalite ondan ibaretse, o zaman biz kuşkusuz irrasyoneliz. Ama hemen şunu eklemek lâzım: *o* anlamda irrasyonel olmak argüman üretmekten aciz olmak demek olamaz. Biz sadece bir konuşma biçimini –Platonik konuşma biçimini– reddediyoruz. Ama insanları ikna etmek istediğimiz görüşler Platonik dilde ifade bulamayacağı için; bu ikna çabalarımız geleneksel felsefe dilinde doğrudan argüman üretmek yerine, yeni konuşma biçimlerini telkin etme yolunu seçiyor.[14]

---

[12] Richard Rorty, "Representation, Social Practise, and Truth," *PP,* cilt 1, s. 157. Bu iddianın diğer bir ifadesi için bkz. Richard Rorty, *PMN,* s. 178. "Hâlihazırda kabul ettiğimize başvurmayan hiçbir şey gerekçe olamaz (...)."

[13] "Vocabulary" terimini bazen "kelimeler" olarak çeviriyorum; bazen de İngilizce orijinalinde bırakıyorum. Aşağıda bu seçimimin gerekçesini belirteceğim.

[14] Richard Rorty, *PSH,* s. xvii-xix.

Rorty'nin burada karşılaştığı suçlama –ve kendini aklama yöntemi– klasik pragmatizmin mücadele ettiği zorlukları hatırlatıyor. Eğer James'in iddia ettiği gibi, doğru olan *"inançlarımız için belirli ve verilebilir nedenlerden dolayı iyi olduğunu kanıtlayana verdiğimiz"* isimse; bu "iyi olma" durumu da *"deneyimlerimizin farklı alanlarıyla tatmin edici bir ilişki kurmamıza yardımcı olan"* ile açıklanacaksa ve son olarak, bu "tatmin olma kriteri" insan dediğimiz organizmanın, çevresi ile kurduğu ilişkide ona fayda sağlayan *araçsal bir kriterle* özdeşse;[15] o zaman Rorty'nin yukarıdaki paragrafta bahsettiği yeni ve eski konuşma biçimleri arasındaki seçimlerimizi gerekçelendirmek için sunabileceği tek kriter, bazılarının topluluğun problemlerini çözmede faydalı, diğerlerininse faydasız olduğudur. Fayda kriter olduğunda ise, ilk akla gelen, "kimin için?" sorusudur.

Peirce'ün tanımıyla bir inancın üç niteliği vardır: "bir, farkında olduğumuz bir şeydir; iki, şüphenin verdiği rahatsızlığı giderir ve üç, doğamızda bir eylem kuralı oluşturur – ya da, kısaca, bir *alışkanlıktır.*"[16] İnancı bir eylem kuralı ya da alışkanlık olarak tanımladığımızdaysa, düşüncenin anlamını belirlemenin, onun hangi alışkanlıkları oluşturduğunu belirlemekle özdeş olduğunu kabul ederiz. Bu eylemci tanımlama Peirce'ün şu kriteri belirlemesini sağlar: "Bir nesneye dair düşüncemizin eylemsel farklar yaratacak hangi etkileri olabileceğini düşünün. Bu etkilere dair düşüncemiz, o nesneye dair düşüncemizin *tamamını* oluşturur"[17] (vurgu bana ait). Öyleyse bilişsel ve değersel yargılarımız arasında seçim yapmamız için gerekli ve yeterli tek kriter, aralarında seçim yapılacak adayların eylemlerimizde hangi etkisel farkları yaratabileceğidir. Bu da dinamik bir doğruluk anlayışıyla özdeştir; çünkü doğru olan faydalı ve etkili olandır.

Bu klasik eylemci stratejilerin Rorty'ye kazandırdığı anlayış, bilginin, gerçekliğin katıksız temsili ya da betimlemesi olamayacağı ve ancak çevreyle olan alışverişlerimizin başarılı şekilde koordine edilmesini sağlayan bir araç olduğu-

---

[15] Bkz. William James, *Writings 1902-1910,* The Library of America, 1987, sırasıyla s. 520 ve s. 512 (vurgu özgün metinden).

[16] Charles S. Peirce, *Selected Philosophical Writings 1867-1893,* Houser ve Kloesel (der.), Indiana University Press, 1992, cilt 1, s. 129. Peirce kendi görüşlerini James'inkilerden ayrı tutmak için *Pragmaticism* terimini türetmiştir; çünkü bu kelimenin başka hiç kimsenin kullanmak istemeyeceği kadar kulağa çirkin geldiğini söylemiştir. Öyle ki Peirce'ün de doğruluğu, nihayetinde ideal bir araştırmanın sonucu ve araştırmacılar topluluğu ile bağıntılıdır; bu da Rorty'nin gereksiz bulduğu bir çıkarımdır. Fakat bu fark bu makalenin sınırları dışında olduğu için üzerinde durmayacağım bir fark olacak. Rorty'nin bu kavramlara itirazlarının bir örneği için bkz. Richard Rorty, *PP,* cilt 1, s. 129-132.

[17] Charles S. Pierce, *Selected Philosophical Writings 1867-1893,* s. 132.

dur. Eğer doğruluk tümcelerin bir niteliğiyse ve tümceler ancak belirli dilsel yapılarda olasıysa; eğer dilsel yapılar insan toplulukları tarafından kendi aralarında eylem-koordinasyonu sağlamak ve fiziksel çevreyle baş etmelerinde faydalı olmaları için yaratılan ve tarihsel süreç içinde değişime uğrayabilen olumsal araçlarsa; o zaman doğruluk da bizim *yaptığımız* bir eylemdir. James'in deyişiyle söylersek: "Doğru bir ideaya *olandır*. İdea *doğrulaşır*, olaylarca doğru *yapılır*. Doğruluğu gerçekte bir olayla, bir süreçle *özdeştir* – kendisini doğrulayışının süreci (...)"[18] (vurgu özgün metinden). Bu nedenle Rorty'nin "(...) düşünsel anlamda bütünüyle Darwinci olmak için, kelimeleri tasarımlar [*representations*] olarak düşünmekten vazgeçip, onları organizmayı çevresine bağlayan nedensel ağın düğüm noktaları olarak anlamalıyız"[19] iddiası, bilişsel doğruluğu ve nesnelliği reddetmekten çok, bunların eylemsel düzlemde yeniden tanımlanması olarak nitelenmelidir.

Peki, kendimiz ve çevremizle kurduğumuz ilişkilerin rasyonelliğini belirleyen normların, yani topluluğun kabul ettiği normların, aşkın bir temeli olmadığı düşüncesini kabul ederek, bu eylemsel düzlemi gene eylemsel bir kriterle yargılayarak, "bu temelcilikten farklı doğruluk anlayışının ne gibi etkisel farkları olacağını –daha da basitçe: hayatımızda ne gibi farklar yaratacağını"– sorarsak, Rorty'nin yapması gereken sürekli birinci çoğul şahısla belirlediği topluluğun –yani "bizim"in– içini daha somut bir şekilde doldurmaktır. Çünkü Rorty'nin iddia ettiği gibi eğer:

> [Gerekçelendirme ve doğruluk] arasındaki bağ hakkında söylenebilecek [genel] bir söz yoktur. Bunun nedeni doğruluğun zaman-dışılığına karşı gerekçelendirmenin zamana ait olması değildir. Söylenecek bir şey olmamasının asıl nedeni, *doğru ile sadece gerekçesi olanı karşılaştırmanın* ***tek*** *anlamının olası bir gelecek ile hâlihazır zamanı karşılaştırmak olmasıdır*[20] (vurgu özgün metinden).

dersek; felsefenin asıl mekânı, olmak istediklerimiz ve olduklarımızın, geçmişimiz ve geleceğimizin çatışmalarının kavgasını verdiğimiz siyasi bir düzlem olacaktır.

2. Doğruluktan Önce Özgürlük

Eğer *Philosophy and the Minor of Naturn* (*Felsefe ve Doğanın Aynası*) Rorty'nin epistemolojiyle hesaplaştığı en sağlam eser olarak kabul edilirse, *Contingency, Irony and Solidarity* de (*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*) Rorty'nin

---

[18] William James, *Writings 1902-1910*, s. 576.
[19] Richard Rorty, *PSH*, s. xxiii.
[20] A.g.e., s. 38-39.

modern toplumlarda siyasi hayata dair çıkarımlarını düşündüğü en tutarlı çalışması olarak kabul edilebilir.[21] Bu eserin daha girişinde, metafizik ve teolojinin ortak paydası, zamandan ve olumsallıktan kaçma çabası olarak belirlenir ve Rorty'nin savunmak istediği felsefe de tarihselci dönüşümle karşılaştırılır. Öngörülebileceği gibi, tarihsel bir düşünce anlayışı, tam da Rorty'nin epistemoloji eleştirisine bağlı nedenlerden, düşüncenin ve toplumsal ilerlemenin amacını doğruluk yerine özgürlük olarak benimsemiştir. Ama bu metinde tartışmanın çerçevesi ve dolayısıyla vurgusu, farklı çizilmektedir. Rorty ana sorunsalını *özel ve kamusal hayatların birbirine kaynaşması,* geleneksel felsefenin (başarısız ve tehlikeli) çözümlemelerini de *ortak bir insan doğası bilgisi* bulma çabası olarak belirler. Tarihselcilik ise bu şekilde değişmez olan ve evrensel bir insan doğasının varlığını reddettiği için, düşünsel sorgulamanın hedefini gerçekliğin bilinmesi yerine ait olduğumuz topluluğun diğer üyeleriyle *dayanışmanın gerçekleştirilmesi* olarak kabul eder.

Fakat tarihselci düşünürlerin kendileri de yeni bir ikilem yaratırlar: ya öznenin kendi kendisini yaratışının öne çıktığı özel bir otonomi ya da daha adil ve özgür bir topluluk kurma arzusunun baskın olduğu kamusal bir anlayış. İkilemin birinci ayağı, sosyalleşme çabalarını öznenin yaratıcı kuvvetine gem vurmak olarak görürken, ikinci ayağı da estetik bir mükemmelliğin tek kriter olduğu özyaratışı, irrasyonel ve "sanatsal"[22] bulur. Rorty'nin siyasal düzlemde yapmak istediği, gene eylemci stratejisine sadık olarak, bu ikilemin barındırdığı iki değeri birbiriyle çatışmayacakları bir yorumlamayla yan yana korumaktır:

> Bunların arasında bir seçim yapmak yerine her ikisine de eşit ağırlık vermeyi ve onları farklı amaçlar için kullanmayı ısrarla öneriyorum (...). Ancak eğer özyaratışı ve adaleti, özel mükemmelliği ve dayanışmayı tek bir vizyonda birleştirmemizi sağlayacak daha geniş bir felsefi görüş olduğuna inanırsak, [özel ve kamusal yaşamların] birbiriyle bir tezat oluşturduğunu düşünürüz.[23]

Fakat Rorty'nin pragmatist felsefe anlayışına göre, böyle bir vizyonu mümkün kılacak teorik bir üstyapı yoktur.[24]

---

[21] Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. (Bundan sonra CIS olarak kısaltılacaktır.)

[22] [Aestheticist].

[23] A.g.e., s. xiv.

[24] Rorty'nin burada kullandığı dil, bir nevi kısaltılmış *Bildungsroman* olan harika bir otobiyografik denemesinde kullandığı dili hatırlatıyor: "On beş yaşındayken lisenin oyun bahçesinde beni hırpalayan kabadayılardan –bu kabadayıların da kapitalizmin çöküşüyle solup yok olacağını varsayıyordum– Chicago Üniversitesi'nde Hutchins College olarak bilinen okula giderek kaçtım. (...) Eğer aklımda bir proje vardıysa, bu Troçki ve orkideleri uzlaştırmaktı. Yeats'te karşılaştığım heyecan verici bir deyişle, 'gerçekliği ve

Eğer otonom özyaratışın dilini, ya da ifade bulduğu *vocabulary*'i, zaruri olarak özel, paylaşılmayan ve argümansal dilin dışında kabul edersek ve eğer adaletin dili de zaruri olarak kamusal, paylaşılan ve argümansal alışveriş için ortam oluşturan olarak belirlenirse; Rorty'nin söylemek istediği, bu dillerin farklı araçlar olarak kullanılması ve *eşit ölçüde geçerli ama ortak ölçütü olmayan* yaşamsal alanlar olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Rorty'nin burada kullandığı *vocabulary* terimiyle, Kuhn'un *paradigması*, Foucault'nun *epistemesi* ve Wittgenstein'ın *dil oyunu* arasında bir 'aile benzerliği' görmek mümkündür. Ancak gene Rorty'nin retoriği ve eylemci stratejisine bağlı nedenlerden dolayı, *vocabulary* terimi daha esnek, bağlama-endeksli ve kaygan bir anlama sahiptir. Kuhn'un 'normal diskur'unu ipucu olarak alırsak, Rorty'nin kavramaya çalıştığı öğeler kümesi, bir disipliner matrikste olduğu gibi, standart kabul edilen metinler, nelerin değerli ve geçerli olduğuna dair (örtük) uzlaşı ve hangi durumlarda hangi ölçütlerin uygulamada kıstas kabul edileceğini belirleyen ortak pratiklerdir. Vurgulanması gereken nokta şudur: *vocabulary*, bilişsel ve değersel eylemlerimizi anlamayı ve değerlendirmeyi gerçekleştirdiğimiz *nedensel mekânı mümkün kılar;* çünkü neyin hangi şartlarda *bir neden kabul edileceğini* belirleyen kriterleri barındırır. Nasıl ki bilimsel alanda diskurun normalliğini belirleyen öğe, bilimsel topluluğun konsensüsü; devrimsel değişimi olası kılansa bu konsensüsün çözülmesiyse, *vocabulary*'nin geçerliliği için belirleyici olan da onun paylaşımıdır.

İşte Rorty'nin siyaset anlayışında en etkin karakter olan liberal *ironist* tam da bu noktada önem kazanır. Bir bireyin eylemlerini, inançlarını ve hayatını gerekçelendirirken kullandığı, yaşamının anlatısını sunmasına olanak sağlayan kelimeler kümesini, Rorty, o bireyin "nihai *vocabulary*'si" olarak adlandırır.[25] Buradaki 'nihayet' durumuysa, söz konusu kelimelerin değerine dair oluşacak şüphelere karşı, bireyin sirküler olmayan bir argümanla cevap vermesinin imkânsızlığını tanımlar.[26] *İronist* içinse, Rorty üç şart koşar: 1) Kendi nihai *vocabulary*'sine dair radikal ve devamlı bir şüphecilik, 2) kendi *vocabulary*'sini kul-

---

adaleti tek bir vizyonda tutmayı' mümkün kılacak entelektüel veya estetik bir çerçeve bulmak istiyordum. *Gerçeklik*'ten anladığım, Wordsworth'ü çağrıştıran bazı anlarda Flatbrookville'in civarındaki ağaçlıklarda (ve özellikle [bazı orkide çeşitleriyle] karşılaştığımda) hissettiğim, kelimelerle ifadesi olamayacak bir önem ve esrar durumuydu. *Adalet*'ten anladığım, Norman Thomas ve Troçki'nin çağrıştırdığı zayıfların güçlülerden kurtarılması durumuydu." Richard Rorty, "Trotsky and the Wild Orchids," *PSH,* s. 7-8. Denemenin devamını, bu arzunun önce hüsrana uğrayışı, sonra da reddedilmesi olarak okuyabiliriz.

[25] Richard Rorty, *CIS,* s. 73.

[26] "Bu kelimeler [bireyin] dil ile gidebileceği en uzak noktadır ve onların ötesinde ya sadece aciz bir edilgenlik ya da kuvvete başvuru vardır." Richard Rorty, *CIS,* s. 73.

lanarak kurulacak argümanların bu şüpheciliği gideremeyeceğine olan inanç, 3) kendi *vocabulary*'sinin, diğerleriyle karşılaştırıldığında, gerçeklik ya da kendisinin dışında bir kuvvet ile imtiyazlı bir bağıntısı olduğunu düşünmemek. Bu üç şartın içerdikleri, *ironist*'in iki belirgin inancını şekillendirir: "nihai *vocabulary*ler arasında seçim yapmak için başvurulabilecek nötr ve evrensel bir metavocabulary yoktur. (...) [ve] her şey tekrar tasvir edilerek iyi veya kötü gösterilebilir"[27]

Rorty'nin *ironist* tavrını, epistemolojisindeki temelcilik –ve temsilcilik– karşıtı argümanlarının bir uzantısı olarak görmek mümkündür. Eğer bilişsel eylemlerimizde gerekçelerimizi dayandırabileceğimiz nesnel –yani evrensel ve zorunlu– bir kriter yoksa (ve zaten gerekli de değilse); siyasi hayatımızı biçimlendiren eylemlerimizi dayandıracağımız nesnel bir kriter de ne gerekli ne de mümkündür. Bu yüzden Rorty'nin modern toplumların üyesi olarak sunduğu *ironist,* tam da tüm eylemlerinin olumsallığını kabullenmiş ve yaşamına anlam ve değer vermek için bu olumsallıktan daha sağlam bir prensibe gereksinim duymayan bireydir. Bu tavra Rorty'nin, Judith Shklar'dan esinlendiğini söylediği "acımasızlık yaptığımız en kötü şeydir"[28] gibi genel bir prensibi eklemek – ve bunun aracılığıyla siyasi bir tavır olarak liberalizm ile bağdaştırmak–, ilk başta tutarsız ya da en iyi ihtimalle zayıf bir bağıntı olarak görülebilir. Rorty' nin buna cevabı açık ve tutarlıdır:

> Liberal ironistler için, "Neden acımasız olmamalıyız?" sorusuna verilebilecek bir cevap yoktur – çünkü acımasızlığın kötü olduğu inancına arka çıkacak sirküler olmayan teorik bir destek yoktur. "Ne zaman adaletsizlikle mücadele edip ne zaman kendini özel öz-yaratış projelerine adayacağına nasıl karar veriyorsun?" sorusunun da bir cevabı yoktur (...). Bu çeşit sorulara verilecek temellendirilmiş teorik cevaplar –yani ahlâki ikilemleri çözebilecek algoritmalar– olduğuna inananlar, aslında hâlâ teolog veya metafizikçidirler.[29]

---

[27] A.g.e., s. 73.

[28] Bkz. A.g.e., s. xv. Judith Shklar'ın bu yargısının kanonik ifadesi için, bkz. Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge: Harvard University Press, 1984, s. 8-9. "Acımasızlığa öncelik vermek demek, semavi dinlerin belirlediği anlamda günah fikrinden vazgeçmek demektir. Günah ilahî bir kuralın çiğnenmesi ve Tanrı'ya karşı gelinmesidir (...). Fakat acımasızlık –daha zayıf bir varlığa ıstırap ve korku yaşatmak için ona bilerek fiziksel acı çektirmek– tamamıyla *başka bir yaratığa* yapılan bir kötülüktür. En büyük kötülük olarak kabul edildiğinde, bu Tanrı'nın ya da başka bir yüce normun reddi olmasından değil, başlı başına bir kötülük olarak değerlendirilmesindendir (...) yalnızca insanların yalnızca insan eylemleri için verdiği bir hüküm (...)."

[29] Richard Rorty, *CIS,* s. xv.

Bu gibi ahlâki değerlerimizi ve seçimlerimizi gerekçelendirmemiz, nasıl ancak hâlihazır eylemlerimizin içinden ve bunları yönlendiren normları varsayarak mümkünse, Rorty'nin argümansal çerçevesinde liberal demokrasiden yana yapılacak siyasi tercih de ancak liberal demokrasinin nihai normlarının içinden ve onları varsayarak yapılabilir. Bu nedenle Rorty hem Habermas'ın hem de Rawls'un projelerini biçimlendiren 'transandantal' bir temel kurma arayışını reddeder.[30] Liberal demokrasilerin "gereksinim duyabilecekleri tek kavramsal devrim J. S. Mill'in şu önerisinde mevcuttur: "Hükümetler kendilerini insanların özel hayatlarına müdahale etmemek ile acı çekmeyi önlemek arasındaki dengeyi optimum olarak kurmaya adamalıdırlar. Hangi insanların acı çektiğinin keşfi, özgür basına, özgür üniversitelere ve aydınlanmış kamuoyuna bırakılabilir."[31] İşte bu nedenle, Rorty'nin çizmek istediği özel yaşam ve kamusal yaşam arasındaki farkın keskin hattı anlaşılabilir. Liberal demokrasiler, işleyişleri için özel vicdani konularda ortak inançlara ihtiyaç duymadıkları gibi, siyasal eylemlerin koordinasyonu için de özel, ahlâki prensiplere gereksinim duymazlar. Özel olan ile kamusal olanın –başka türlü diyecek olursak, ahlâk ve siyasetin– aralarındaki hattın keskin bir şekilde belirlenmesi, Rorty için gerekli ve yeterli olan tek kavramsal farklılığı oluşturmaktadır; bir yanda radikal bir öz-yaratış, diğer yanda dayanışma. Bu ikisini birleştirecek, daha genel ve ortak bir alan ne gereklidir ne de mümkün.

Dayanışma, insanın çekirdeğindeki bir benliğin tanınması ya da insanlığın özünün bulunması –yani tüm insanların sahip oldukları ortak bir karakterin bilgiye sunulması– olarak anlaşılmamalıdır. Bunların yerine Rorty'nin sunduğu dayanışma modeli, farklı acı çekişlerin tanınmasına olanak sağlayarak 'biz' diye belirlediğimiz alanın kapsamının genişletilmesidir. Bunu gerçekleştirecek şeyler de felsefi argümanlar ya da dinî metinler yerine, farklı acı çekişlerin ve aşağılamaların tasvirlerinin yapıldığı romanlar, etnografiler, ve tarihçelerdir:

> [Dayanışma] daha fazla sayıda geleneksel farkı –mesela kabile, din, ırk ve örflerin belirlediği farkları– acı çekme ve hor görülmeye açık incinebilirliğe dair benzerlikler yanında önemsiz görebilme; böylelikle de bizden tasavvur edilemeyecek kadar farklı insanları 'biz' içine alabilme becerisidir.[32]

Rorty'nin anlatısındaki Batı Avrupa toplumlarının bireysel özgürlük ile yaratıcılığa izin veren, özel yaşama müdahaleyi kısıtlayan, toplumsal adaleti sağlamak

---

[30] Rorty'nin Habermas ile olan anlaşmazlıkları için bkz. Robert B. Brandom, *Rorty and His Critics*, Wiley-Blackwell, 2000, s. 31-64. Özellikle Rorty'nin, evrensel olacak ve dolayısıyla doğruluk ile mantıksal bir bağıntı içerecek gerekçelendirme bağlamını reddedişi için bkz. a.g.e., s. 57-58.

[31] Richard Rorty, *CIS*, s. 63.

[32] A.g.e., s. 192.

için minimum kanunsal çerçeveyi kuran ve dayanışmayı mümkün kılan liberal demokratik siyasi gelişimini açıklamak için söylenebilecek tek genel şey, bu toplumların tarihsel süreçlerinde şanslı oluşlarıdır. Başka bir deyişle, ne salt aklın ilerleyişi ne doğru bir insan doğası bilgisinin en sonunda keşfi ne de iletişimsel rasyonalitenin kaçınılmaz normları, liberal demokrasilerin oluşumunu açıklamak için başvurabileceğimiz prensiplerdir: "(...) Avrupa zamanla birtakım kelimeleri kullanma alışkanlıklarını bırakıp, başka birtakım kelimeleri kullanmayı alışkanlık edindi."[33] Klasik pragmatizmden Rorty'nin aldığı "inanç denilen şey bir eylem alışkanlığıdır" düşüncesi hatırlanırsa, Batı Avrupa tarihinin şansı, Fransız Devrimi sonrasında kazanılan davranış alışkanlıklarının, toplumsal hayatın düzenlenmesinde ve özel bireyler arasında dayanışmanın oluşturulmasında başarılı olmasıdır. Rorty, bazen bu kavramsal ve eylemsel değişimler üstüne, sadece "bir de bu yeni şekilde davranmayı deneyelim ve ne olacak görelim!" demeye benzermiş gibi yazmaktadır.[34]

Öyleyse, Rorty'nin siyasi hayata dair görüşleri şu şekilde özetlenebilir: bireylerin, kendi özel yaşamlarını biçimlendirmelerini sağlayan ve kendi mükemmellik anlayışlarını barındıran kelimeleri vardır. Bu kelimeler kümesi özel ve ezoteriktir. Liberal toplumların başarısının bir ayağı, bu özel mekânda bireylerin kendilerini yaratmaları için gerekli olan özgürlüğü sağlamış olmaktır. Aynı zamanda toplumun birlikteliği için gereken dayanışma adına ortak argüman kurmayı mümkün kılan, adalet ve eylem koordinasyonu amaçlı bir dil şarttır. Bu dil de kamusal mekânın normlarını barındıran kanunlar ve gelenekler aracılığıyla korunur. Liberalizm, acımasızlığın en büyük kötülük olduğu düşüncesiyle, hem bu dayanışmayı topluluğun hâlihazır değerleri içinde mümkün kılar hem de 'biz'in tanımsal olarak *etnocentric* olan tavrını ve 'onlar'dan ayrımını değişime açar. Bunu mümkün kılan en büyük öğe, din, ırk ve benzeri farkların önemini zaman içinde yitirmesidir. Fakat bu değişimi destekleyecek ve insan eylemlerinin olumsal dinamiğine aşkın bir temel yoktur; liberalizmin başarısı da ancak olumsal ve her an tehdit altındadır. Eğer belli siyasi idealler ve felsefi düşünce biçimleri arasında zorunlu bir bağıntı yoksa, liberal demokrasilere övgü olarak söylenebilecek tek şey, denenmiş diğer siyasi sistemlerden daha başarılı şekilde özel yaşam ve kamusal dayanışma arasındaki dengeyi sağlamış olmalarıdır. Öyleyse tıpkı Rorty'nin epistemoloji eleştirisinde olduğu gibi, felsefi bir liberalizm temellendirmesi –mesela Habermas ve Rawls'un argümanları– ne olasıdır ne de gerekli. İhtiyaç duyulan, kaçınılmaz nedenler yerine, ya yeni ko-

[33] A.g.e., s. 6.
[34] Örnek için bkz. Richard Rorty, *TP*, s. 56-57.

nuşma biçimlerini ve davranış alışkanlıklarını kullanmaya davettir ya da "eğer biz özgürlüğü sağlarsak, doğruluk kendiliğinden gelir."[35]

Rorty'nin liberalizme ve liberal toplumların bireylerine uygun olarak savunduğu ironik duruşun içeriğini biraz daha zenginleştirmek için, epistemolojiye dair görüşlerinde olduğu gibi, görecilik suçlamasına karşı verdiği cevaba bakmak gerekir. Suçlamanın bu düzlemdeki biçimi, Rorty'nin iki anahtar iddiasından yola çıkar: 1) Bir *vocabulary*'i diğerine tercih etmek için kullanılacak nesnel kriterler ve *metavocabulary* yoktur, yani "her şey alternatif bir *vocabulary* içinde tekrardan tasvir edilerek iyi veya kötü gösterilebilir" tezi; 2) "Tüm *vocabulary*'leri etkileyen radikal bir olumsallık vardır" iddiası. Görecilik suçlaması, bu iki iddianın çıkarımının ancak tüm *vocabulary*'lerin aynı derecede iyi veya kötü olarak değerlendirilebileceği, bunun sonucunun da iyilik veya kötülük yargılarının anlamını yitireceği yolundadır. Dahası, Rorty'nin savunmak istediği liberalizmin kendisi de diğerlerinin yanında herhangi bir *vocabulary* olarak konumlanır ve barındırdığı 'özgürlük' değerinin, (örneğin) 'esaretten' daha iyi olduğunu rasyonel olarak destekleyemez. Bu da ahlâksal düzlemde bir hengâme, siyasal düzlemde ise ya kabul edilemez bir edilgenlik ya da şiddete davetiye ile eşdeğerdir. Nihayetinde de, bu radikal olumsallığın kabulü, bir bireyin eylemlerini motive etmek için gerekli olan *ciddiyeti* –yani *kendi değerlerini ciddiye almak durumunu*– imkânsız kılmaktadır.

Bu şekilde kurulabilecek bir iddianameye karşı Rorty'nin savunması, epistemolojide ileri sürdüğü tarihselci strateji ile paraleldir. Suçlamaya karşı, suçlama ile aynı dili konuşan ve onun kıstaslarını kabul eden bir savunma yerine, suçlamanın dilini mümkün kılan felsefi varsayımların olumsal ve opsiyonel olduğunu gösteren, dahası bu dil yerine daha farklı bir *vocabulary* kullanımının işbu sorunu daha verimli çözebileceğine dair öneri getiren eylemci bir duruştur. İki örneğe yakından bakmak istiyorum. Birincisi:

> Kullandığımız tarihsel olarak koşullanmış, muvakkat ve tikel *vocabulary*yi yargılamak için bu *vocabulary*nin dışında bir duruş noktası olmadığını kabul etmek demek, bir dilin içinde önermeleri desteklemek için sunulan nedenlerin yanı sıra bir dilin kendisi için de nedenler olduğu fikrinden vazgeçmektir. Bu da entelektüel ve siyasi ilerlemenin rasyonel olabileceği fikrinden vazgeçmekle eşdeğerdir – eğer 'rasyonelden' anladığımız tüm *vocabulary*ler arasında nötr olmak durumuysa. Ama Avrupa tarihinde gerçekleşen büyük ahlâki ve entelektüel ilerlemeler –Hıristiyanlık, Galileocu bilim, Aydınlanma, Romantizm vd.– şanslı ve geçici olarak irrasyonelliğe düşüşlerdi demek mânâsız olduğundan; bu durumdan çıkarmamız gereken ders, rasyonel-irrasyonel ayrımının bir zamanlar göründüğünden daha az faydalı olduğu-

[35] Richard Rorty, *CIS*, s. 84 ve s. 176.

> dur. (...) 'Eğer kanaatlerimiz sadece görece geçerliyse, neden onları yılmadan savunalım?' sorusunu mümkün kılan tek şey [daha genel ve nötr] bir duruş noktası olduğu varsayımıdır. (...) [Ama bu varsayım reddedilirse], 'görecilik sorunu' diye bir şey kalmaz, tıpkı Tanrı'ya inanmayan birisi için Tanrı'ya küfretme diye bir şeyin olamayacağı gibi.[36]

İkinci örnek Rorty'nin *Contingency, Irony, and Solidarity*'de, Orwell'in *Nineteen Eighty-Four* (*1984*) okuması üzerinden James Conant'ın eleştirilerine verdiği yanıtta bulunuyor.[37] Rorty, Orwell'in bu eserde Sovyetler Birliği'ndeki totaliter sistemi ve 20. yüzyılda (özellikle de soğuk savaş döneminde) siyasetin uğradığı yozlaşmayı tasvir ederek eleştirdiğini belirtir. 'Standart' diye nitelediği, gerçekçi [*realist*] okumaya karşı Rorty, sunduğu alternatif yorumda, Orwell'in metninin çekirdeğini, doğruluk yerine acımasızlığa dair duyulan endişenin oluşturduğunu ileri sürer:

> [Orwell'in] yaptığının, yani okuyucuyu daha önce fark etmediği bazı acımasızlık ve aşağılama durumlarına hassas kılmak, görsel yanılgıyı delerek gerçeği ortaya çıkarmak olarak düşünülmesi pek faydalı değildir. Bunu daha iyi düşünme biçimi, olabilecek veya olanın yeniden tasvir edilmesidir –ki bu yeni tasvirin karşılaştırılması gereken şey gerçeklik değil, aynı olayların başka alternatif tasvir edilme biçimleridir. (...) [Orwell'in yaptığı], acımasızlığın yaptığımız en kötü şey olduğuna hâlihazırda inanan biz liberallerin, yüzyılımızın siyasi tarihini tasvir edebilmeleri için alternatif bir bağlam ve perspektif vermektir.[38]

Rorty'nin okumasına göre Orwell'in metninin ikinci çarpıcı amacı, O'Brien karakterini yaratırken bir felsefi argüman pozisyonu kurmak değil, somut bir siyasi olasılığı canlandırmaktır:

> Orwell O'Brien'ı diyalektik bir karşı-pozisyon ya da Thrasymachus'a modern bir eş sunmak için yaratmadı. Onu yaratmasının nedeni bizi ona karşı uyarmak istemesidir – birisini bir fırtınaya ya da başıboş bir file karşı uyarmak gibi... O'Brien'ı çılgın, sapkın, yanlış teorinin baştan çıkardığı veya ah-

---

[36] Richard Rorty, *CIS*, s. 48 ve s. 50.

[37] Rorty'nin Orwell okuması için bkz. Richard Rorty, *CIS*, "The Last Intellectual in Europe: Orwell on Cruelty"; James Conant'ın bu okumayı eleştirisi için bkz. Robert B. Brandom, *Rorty and His Critics*, s. 268-342 ve özellikle s. 280-310; Rorty'nin bu eleştiriye cevabı için bkz. a.g.e., s. 342-350.

[38] Richard Rorty, *CIS*, s. 173.

> lâksal olgulara kör olan bir insan olarak görmez. O'Brien'ın tasavvuru, onun sadece *tehlikeli* ve *olası* oluşudur.[39] (vurgu özgün metinden.)

Rorty'nin bu noktayı vurgulaması boşuna değildir; çünkü yapmak istediği, romandaki anahtar bir sahnenin –O'Brien'ın işkence yaparak Winston'a, en sonunda, *inanarak* '2+2=5' olduğunu söyletmesi– asıl dehşetinin Winston'ın nesnel doğruluk ile olan bağının acı çektirilerek kopartılması değil, onun kendi inandığını –doğru ya da yanlış olması maddi olmayan– acı çekmeden söylemesine izin verilmemesidir. Başka bir deyişle, asıl dehşet, Rorty'nin tanımlamasıyla, liberal topluluğun olmazsa olmazı olan özgürlüğün ortadan kalkmasıdır:

> (...) "iki artı iki dört eder"in doğru olması mühim değil – hele bu doğru "öznel-miş" ya da "gerçeğe uygun-muş" hiç değil. (...) Mühim olan, doğru bildiğinizi diğer insanlara söyleyebilmeniz. (...) Eğer özgürlüğü sağlarsak, doğruluk kendiliğinden gelir. Eğer kendi *vocabulary*miz hakkında yeterli derecede ironik ve diğer insanların *vocabulary*leri hakkında da yeterince meraklı olursak, ahlâksal gerçeklikle temas hâlinde miyiz, ideoloji gözümüzü kör mü etti yoksa zayıfça göreci miyiz diye endişe etmeye gerek yok.[40]

Conant, Rorty'nin eylemci Orwell yorumuna şu temel itirazı getirir: Rorty, nesnel doğruluk yerine özgürlüğü koyarak, hem en büyük acımasızlığın insanların doğruyla bağlarını koparak sağlanabileceği olasılığını görmezden geliyor hem de savunmak istediği ve Orwell'le paylaştığı liberal değerlerin, kendi deyişiyle 'asıl konu bir *vocabulary*nin diğer alternatif kelimelerle yeniden tasvir*idir*' dinamiği içinde ifade edilmesini imkânsız kılıyor – diğer bir deyişle, hem kamusal hem de özel değerlerin ifadeleri için, nesnel doğruluk ve özgürlük arasında, Rorty'nin izin verdiğinden daha kuvvetli bir bağıntı olmalıdır.[41] Rorty'nin Conant'a verdiği cevap, siyaset felsefesine şekil veren güdüleri anlamak yönünden çarpıcıdır:

> Conant ve benim aramdaki fark şudur: o, Winston gibi [totaliter] bir toplumda tuzağa düşmüş birisinin olguların aydınlığına başvurabileceğini düşünüyor. Bana göre Winston'ın başvurabileceği hiçbir şey yok. Bu tür toplumlardaki insanlar psikoz yanılgısı yaşayan insanlarla aynı durumdadırlar (...). Belki hiçbir zaman kendilerinin mi deli, yoksa etraflarındakilerin mi yalancı ya da sahtekâr olduğunu bilemeyecekler. "Olgulara başvurmak" diye, onlara yardım edebilecek bir prosedür yok. Bu nedenle doğruyu bulma şansımızı artıracak tek şey sorgulamanın koşullarını özgür bırakmaktır.

---

[39] A.g.e., s. 176.

[40] A.g.e., s. 176-177.

[41] Bkz. 36. dipnot. Conant'ın argümanının detayları bu makalenin sınırları dışındadır.

> (...) "Gerçeklik seni kınıyor," demek "Tanrı seni kınıyor," demeye çok yakın – ikisi de, totaliter senaryo düşünüldüğünde, eşit derecede kanıtlanamaz ve etkisiz.[42]

Öyleyse Rorty'nin başka yerde 'ılımlı etnosentrizm' [*mild ethnocentrism*][43] olarak nitelediği tavır, yani doğru olma durumunun her zaman bizim gerekçelendirme prosedürlerimize göre var olduğu ve bizim prosedürlerimizin de diğer kültürlerin prosedürlerinden daha sağlam temellerinin olmadığı görüşü, bir görecilliği içeriyorsa; bu görecilik her inancın aynı derecede geçerli olduğu fikriyle eşdeğer değildir.[44] Rorty'nin savunduğu anlamda görecilik, karşıtlarının suçlanmasını güden bir tehlikeyi içermez; birey, eylemlerinin gerekçesini verebilir; ama bu gerekçelendirme hiçbir zaman işbu eylemlerin varsaydığı normatif bağlamın dışından desteklenemez. Daha kaba hatlarla söyleyecek olursak, liberaller, kendi inançlarının Nazilerin inançlarından üstün olduğunu düşünebilir ve bu inançlar uğruna ölmeyi göze alabilirler; ama bu durum, liberallerin kendi inançlarının da kökten bir olumsallıkla nitelendiğini düşünmeleriyle uyumludur. Liberal telkinin bittiği yerde kuvvet kullanımı mümkündür:

> Fransız ruhban sınıfının ilköğretimin laikleştirilmesi sürecinde maruz kaldığı aşağılanma, anayasal bir demokrasinin vatandaşlarına zorla Katolik doktrin yüklenmesi ile karşılaştırıldığında, daha az kötü olan durumdu. (...) Tasavvur edebildiğim en iyi liberal toplumda bile, liberal-olmayanın kendisinin yeterli saygıyı ve tanınmayı gördüğünü düşünmesi çok olası değil.[45]

Bahsi geçen tasavvur durumunda, Rorty'nin sıkça alıntılamayı sevdiği, Dewey' nin 'demokrasinin felsefeye önceliği' ve 'her kötülük reddedilmiş bir iyiliktir' fikirlerinin yankısını duymak mümkündür. Dewey'nin –ya da Rorty'nin Dewey' sinin– sesinin daha netleşmesi, aynı zamanda Rorty'nin 'biz'e en somut şeklini verdiği *Achieving Our Country* kitabında gerçekleşir.[46] Bu kitabın ana argümanı, Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihinde, iki çeşit solcu düşünce geleneğinin bulunduğudur. Bunlardan biri iyi (Büyük Buhran sonrası daha adil ve eşit bir gelir dağılımı yaratmak için somut projeler üreten, Amerika'nın eşitsizliklerinin farkında olan ama temelde optimist ve Amerika'nın barındırdığı olasılıkla-

---

[42] A.g.e., s. 342-343 ve s. 346.

[43] Richard Rorty, *PP*, cilt 1, s. 203-220.

[44] Rorty'ye göre, bu anlama gelebilecek bir görecilik ya kendi kendini çürütür ya da zaten hiç kimsenin böyle bir görüşü benimsediği yoktur. Bkz. Richard Rorty, *CP*, s. 160 vd.; Richard Rorty, *PSH*, s. xviii-xix.

[45] Owen'a cevap için bkz. *Richard Rorty, Critical Dialogues,* Festenstein ve Thomson (der.), Cambridge: Polity Press, 2001, s. 113-114.

[46] Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, USA: Harvard University Press, 1999.

ra inanan 'New Deal' solu); diğeri ise kötüdür (Vietnam Savaşı sonrası gelir dağılımı yerine kimlik ve tanınma sorunlarını merkeze alan, Amerika'nın anlamı ve ideallerinin değerine dair temelde pesimist olan ve somut problemlerin çözümünü daha fazla teoride arayan kültürel bir sol). Rorty kendisini açıkça ilk sol geleneğine bağlar. Ama bu ayrımdan ve tercihten daha da açık olan, Rorty' nin Dewey (ve Whitman) ile özdeşleştirdiği Amerika'dır:

> [Onlar] Amerika'yı paradigmatik demokrasi olarak görürler ve dolayısıyla hükümetlerin ve toplumsal kurumların tek varlık amacının yeni bir birey yaratmak olmasından gurur duyulacak bir ülke olarak – o birey ki mümkün olan en fazla çeşidi barındıran vatandaşlar arasında sağlanabilecek özgür uzlaşıdan başka hiçbir otoriteyi tanımaz.[47]

Tam da bu noktada Rorty'nin düşüncesinin sıfır noktasını –"Biz kimiz?' sorusunu– görmek mümkündür. Çünkü Rorty Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihinin kendi vatandaşlarına ve vatandaşı olmayanlara karşı acımasızlıklarla dolu olduğunun farkındadır. Ama bütün bunlara rağmen –ve 'kültürel sol' olarak nitelediği tavra karşı– 'Amerika' diye isimlendirilen ideal, Rorty'nin tüm vatandaşlarına ironist olma imkânını sağlayacak ütopyasını cisimlendirir. Bunu mümkün kılan ise, seçici bir tarih okuması ve Rorty'nin epistemoloji-olarak-felsefeye karşı başarıyla kullandığı bir farkı, yani transandantal ile ampirik olanın ve normatif ile sebepsel olanın birbiriyle karıştırılmaması gereğini, görmezden gelmesidir. Bu yüzden de tüm temelci argümanlara karşı etkili şekilde kullandığı eylemci stratejiyi, kendi liberalizmine uygularken yeterince ileri gitmez; çünkü bu liberalizmin kendi varsayımlarının eylemci kriterlerce sınanması, 'iyi sol ve kötü sol' –ya da 'iyi Amerika' ve 'kötü Amerika'– arasındaki bağa dair söylenecek başka sözler gerektirir – tıpkı özel ve kamusal olan arasındaki bağ için olması gerektiği gibi. Belki de bu sözlerin olasılığı 'biz kimiz?' sorusunu cevaplarken taradığımız benzerlikler ve farkların rahatça özel ve kamusal mekânlar arasında dağılımının yapılamadığı olgusunun kabul edilmesiyle ilişkilidir. Bu noktada Rorty'nin bize sağladığı fayda, bu sözlerin kendi normlarımız ve eylemlerimiz dışında tutunabilecekleri bir destek olmadan da tutulabileceğini bize hissettirmesidir.

Kaynakça

Brandom, Robert B., *Rorty and His Critics,* Wiley-Blackwell, 2000. Festenstein, Matthew ve Thompson, Simon (der.), *Richard Rorty: Critical Dialogues,* Cambridge: Polity Press, 2001.

[47] A.g.e., s. 30.

Houser, Nathan ve Kloesel, Christian J.W. (der.), *The Essential Peirce, Volume 1: Selected Philosophical Writings*; Indiana University Press, 1992.

James, William, *William James: Writings 1902-1910,* Library of America, 1988.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason,* çev. Guyer ve Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Rorty, Richard, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America,* USA: Harvard University Press, 1999.

Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980,* University of Minnesota Press, 1982.

Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity,* Cambridge University Press, 1989.

Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers,* Cambridge University Press, 1990.

Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope,* Penguin, 2000.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University Press, 1981.

Rorty, Richard, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers,* cilt 4, Cambridge University Press, 2007.

Rorty, Richard, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty,* Stanford University Press, 2005.

Rorty, Richard, *Truth and Progress: Philosophical Papers,* Cambridge University Press, 1998.

CHARLES TAYLOR

Aydın Müftüoğlu

Kanadalı filozof Charles Taylor, 5 Kasım 1931'de Kanada'nın Quebec eyaletinin Montreal şehrinde dünyaya geldi. Bu eyalette doğmuş ve yaşamış olmak, Taylor'ı derinden etkileyecek, felsefi görüşlerini belirleyecektir; zira Quebec, Kanada'nın Fransızca konuşulan ve bağımsızlık talebiyle öne çıkan bir eyaletidir. Lisans düzeyindeki felsefe eğitimini McGill Üniversitesi'nde alıp daha sonra Oxford Üniversitesi'nde lisansüstü çalışmalarda bulunan Taylor, burada Isaiah Berlin gibi politika felsefesi alanında ün yapmış filozoflarla birlikte çalıştı. Oxford Üniversitesi'nde profesörlük unvanı aldı; bunu takiben McGill Üniversitesi'nde politika felsefesi profesörü olarak çalışmaya başladı. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere, inançlı bir Katolik olan Taylor, emekli olduğundan bu yana McGill Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

Taylor, entelektüel yaşamı boyunca, Quebec sorunu ile ilgilenmeye devam etti. Quebec sorunuyla ilgili tüm politik süreçlerde ve tartışmalarda aktif olarak yer aldı. 1991-2007 arasında Quebec eyaletini kültürel ve politik olarak temsil eden komisyonlarda görev aldı; bu görevlerden dolayı birçok farklı ödüle layık görüldü. Konferans vermek üzere birkaç kez Türkiye'ye gelen Taylor'ın bazıları Türkçe'ye de çevrilen eserleri arasında *The Explanation of Behavior* (1964), *Hegel* (1975), *Hegel and Modern Society* (1979), *Philosophical Papers* (İki Cilt–1985), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989), *Modernliğin Sıkıntıları* (*The Malaise of Modernity*–1992), *Çokkültürcülük – Tanınma Politikası* (*Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*–1994), *Philosophical Arguments* (1995), *A Catholic Modernity* (1999), *Varities of*

Religion: William James Revisited (2002), *Modern Toplumsal Tahayyüller* (*Modern Social Imaginaries*-2004) ve *A Secular Age* (2007) sayılabilir.

Taylor'ın Felsefesinin Temelleri: Modernite Eleştirisi ve Otantiklik İdeali

Taylor, doğduğu ve uzun yıllar yaşadığı Quebec eyaletinde liberal demokrasinin krizi olarak çoğulculuk krizine tanıklık etti; bu deneyim onu modern demokrasiye eleştirel bir bakış açısı geliştirmeye yöneltti. Zira Quebec'te tanınma talep eden Fransız kültürü ile yürürlükteki liberal demokrasi arasında yoğun bir gerilim vardı. Tarafsızlık iddiasındaki liberal demokrasinin bir kültürün/kimliğin tanınma talebini nasıl olup da görmezden geldiği, onun felsefesinin başlıca ilgisi hâline geldi.

Bu ilgi, onun Hegelci fenomenolojiye yoğunlaşmasıyla sonuçlandı; Taylor, Hegel çalışmalarının da katkısıyla, evrensel geçerlik iddiasında bulunan modern felsefe ve bilimlerin eleştirisini yapmaya yöneldi. *Hegel* ile *Hegel and Modern Society* başlıklı eserleri bu eleştirel tavrın ürünleridir. Taylor, *Hegel* adlı eserinde önce Nesnel Tin'i, *Hegel and Modern Society*'de ise yaşadığı çağın ahlâki ve politik sorunlarıyla ilişkisinde Hegelci fenomenolojinin taşıdığı imkânları ele aldı. Sürekli Quebec sorunuyla ilgilenen Taylor, hem bu sorunu kavramsallaştırmak ve çözmek hem de kendi politika felsefesinin temeline yerleştirdiği modernite eleştirisini tesis etmek açısından Hegelci fenomenolojiyi elverişli buldu. Onun modernite eleştirisi, *Philosophical Papers* ve özgül olarak *Modernliğin Sıkıntıları* adlı eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Taylor, modernliğin sıkıntılarını antropolojik-moral sorun, araçsal akıl ve politik parçalanma olarak üç başlık altında ele almaktadır.

Taylor'a göre modernliğin sıkıntılarının başında modern antropoloji gelmektedir; modern antropoloji, insanı doğanın efendisi kılmış ve her türlü kozmik referansla ilişkisini kesmiştir. Bu, aynı zamanda, kimlik sorununun başladığı andır; insan artık kim olduğunu, yaşamının anlam ve değerini kendi başına bulacaktır. Oysa modern bireyciliğin ortaya çıkmasından önce kimlik sorunu yoktu; her insan geleneksel kozmik referansları kullanarak kendi kimliğini keşfedebiliyordu. İnsan, doğa ve toplumun uyumlu bir bütün olduğu görkemli kozmosun bir parçasıydı ve bu kozmosta hiçbir tahakküm alanı yoktu. Geleneksel hiyerarşik toplum yapısının bozulması ve modern bilimlerin doğuşuyla birlikte kozmosun bütünselliği bozuldu. Bu koşullarda ortaya çıkan modern bireyciliğin en önemli sonucu ise, insanın kendi benliğine kapanması ve dünyayı kendi benliğinden hareketle değerlendirmesi oldu. Modern antropolojide birey, içgüdü ve tutkuların belirleniminde bir varlık olarak tanımlandı; ahlâki relativizm ise, modern bireyin özgürlüğünü güvence altına alan bir ilke olarak

kavrandı. Böylece bireyin özgürlüğü adına ortak anlam ufkunu tesis eden sosyal [nesnel] ahlâk gözden çıkarıldı; bu, Taylor'a göre, insanın ahlâki doğasının yadsınmasıdır.

Modern bireyciliğin ahlâkla bağlarının kopması ve insanın ahlâki doğasının yadsınması, Taylor'a göre, modernitenin diğer önemli bir sorunu olan araçsal aklın hegemonyasıyla ilgilidir. O, araçsal akıldan ve hegemonyasından ne anlamamız gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

> Araçsal akıl ile, verili bir amaca ulaşmak için, araçların en ekonomik biçimde nasıl kullanılacağını hesaplarken cazip bulduğumuz bir akılcılık türünü anlatmak istiyorum. Maksimum verimlilik, en iyi birim-maliyet oranı, bu akılcılık için başarı ölçüsüdür... Toplumun kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, toplumsal düzenlemeler ya da eylem tarzları, (...) gasp edilmeye adaydır; toplumsal düzenlemeler ve eylem tarzları, sonuçlarıyla birlikte, bireylerin mutluluğu ve iyiliğine yönelik olarak yeniden planlanabilirler. Bu noktadan sonra kullanılan ölçüt, araçsal aklın ölçütüdür.[1]

Taylor, insanı çevreleyen tüm varlıkların eski anlam ve değerlerini kaybettikleri anda araçsallaştıklarını; böylece tüm varlık alanlarında, "verimlilik" veya "maliyet-fayda" ölçütlerinin kullanılır hâle geldiğini savlamaktadır. İnsana yol gösteren geleneğin kuşatıcı nesnel iyilerinin söz konusu ölçütler uğruna feda edildiği bu süreçte, insan artık ne bir ahlâki varlık ne de bir değer olarak kavranılır; o yalnızca üretimin ve performansın bir aracıdır. Toplumsal yaşamda karşılaşılan sorun ne olursa olsun, başvurulan ilke araçsal akıl, önerilen çözüm ise teknolojiktir. Modern bilimler, kozmosu ölçülebilir nicelikler alanı olarak tanımladığından; insan ne bir yaşam öyküsünün ürünü ne de ahlâki bir varlıktır; o, artık bu niceliksel kozmosun içinde bilinebilir ve tahakküm edilebilir bir nesnedir.

Taylor'ın bu eleştirel tutumu pozitivist bilimlerin ve teknokrasinin güdümündeki modern toplumlara yöneliktir. O, bu toplumlarda teknolojinin nasıl olup da salt tüketime dayalı bir kitle kültürü yarattığını ortaya koyan Marx, Weber ve Arendt gibi düşünürler ile hemfikirdir. Ancak o, Weber'in "demir kafes" olarak adlandırdığı bu normatif mekanizmaların değiştirilemezliği konusunda farklı düşünmektedir. Ona göre yapılması gereken, devlete ve serbest piyasaya karşı olup devrim yapmak değil, mevcut imkânları kullanarak kurumsal değişiklikler yapmaktır.

Taylor için teknoloji, tıpkı bireycilik gibi, yaşamımızın daralmasına ve tatsızlaşmasına hizmet etmektedir. Zira teknoloji yararcılık ilkesine dayandığı ve sürekli ve yüksek üretim ise verimliliği temel aldığı için, tüm nesneler hızla yer

---

[1] Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, England: Harvard University Press, 1991, s. 5.

değiştirip kalıcılıklarını kaybetmektedirler. Teknolojik kültür, insanı sürekli tüketmeye yönelterek kalıcı bir şey peşinde koşmaktan alıkoymaktadır. Taylor'a göre buradaki tehdit, yalnızca teknolojinin kendisi değildir; zira toplumsal yaşam da teknolojinin gereklerine göre biçimlenmiştir. O, ne Weber gibi umutsuz ne de Marx gibi devrimcidir; ona göre her iki türden felaket teorileri soyut ve kusurludur. Taylor, özgürlüğümüzün tamamıyla ortadan kalkmadığını ve ciddi reformlarla mevcut kurumsal durumun düzeltilebileceğini düşünmektedir.

Taylor'a göre modernliğin üçüncü sıkıntısı, modern bireyciliğin ve araçsal aklın politik yaşamdaki olumsuz sonuçlarıdır. O, teknokrasi güdümlü modern toplumlardaki bireylerin seçme özgürlükleri ve seçeneklerinin giderek artan bir biçimde sınırlandığına dikkat çeker. Modern birey, sürekli olarak araçsal aklın belirlenimi altındaki seçenekler dizisi içerisinden seçim yapmaya zorlanmaktadır; bu, araçsal aklın yarattığı kitle kültürüne ayak uydurarak özgürlük kaybına uğramak demektir. Dünyayı kendi penceresinden gören modern birey, bu baskı karşısında başka bir özgürlük kaybı daha yaşamak durumunda kalır, ki Taylor bunu şu şekilde ifade eder: "insanların, sonunda, 'kendi kalplerine kapanmış' olarak nitelenebilecek türden bireyler hâline geldiği bir toplumda, çok az kişi özyönetim faaliyetine aktif olarak katılmak isteyecektir. Yönetim, özel yaşamın doyurucu olması için gerekli araçları ürettiği ve yaygın bir biçimde paylaştırdığı sürece, herkes evde kalmayı, özel yaşamın sağladığı doyumlara sahip olmayı tercih eder."[2]

Taylor, bu ifadeleriyle, zaten kendi benliğine gömülmüş modern bireylerin araçsal aklın güdümündeki teknolojinin manipülasyonuna direnemeyeceğini anlatmaktadır. Üstelik temsilî demokrasinin mevcut işleyişi de ayrı bir sorundur; zira aşırı bürokratik olan demokratik süreçler, atomize bireylerin politik süreçlere katılımını iyice güçleştirdiğinden, mütebessim yüze sahip bir despotik politik yapı ortaya çıkmaktadır. Bu, katılımın azalmasıyla politik mücadelenin iyice zorlaştığı ve araçsal aklın hegemonyasıyla birlikte çağdaş liberal demokrasilerin giderek çoğulcu ve demokratik olma niteliklerini kaybettikleri anlamına gelmektedir.

Taylor'ın özetlemeye çalıştığımız modernite eleştirisi, bireyin diğerleriyle ortaklık kurmasını sağlayan ahlâki doğasının ve ortak anlam ufkunun kaybolduğuna, araçsal aklın hegemonyasının verimlilik ölçütünü dayatarak ahlâki olan her türlü amacı yok ettiğine ve aynı teknolojik kültürün politik özgürlüğümüzü elimizden aldığına dikkat çekmektedir. O halde, modern çağda insan unutulmuştur diyebiliriz; insanı hatırlamak ise onun kayıplarını telafi etmek, onun için bir şeyler yapmak demektir. Taylor, bu hümanizmden hareketle, söz konusu kayıpları gidermek üzere, antropoloji, moralite ve politikada uygulama-

---

[2] A.g.e., s. 9-10.

ya yönelik felsefi çözümler önermek durumundadır. Onun el attığı ilk alan ise antropolojidir.

Taylor, modern kültürün mevcut durumunu betimlemek için Allan Bloom' un *The Closing of American Mind* adlı eserine başvurur. Bloom'un bu çalışması, Amerika'daki üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmayı içerir. Bloom, öğrencilerin kendilerini, ilişkilerini ve mevcut kurumları nasıl algıladıklarını anlamak için benlik-merkezlilik, ırk, cinsiyet gibi belli kategoriler üzerinden yapılan araştırmanın sonuçlarını ilk bölümde serimler; ikinci bölümde ise, üniversite öğrencilerinin benimsediği hayat tarzını, Amerikan hayat tarzı olarak kavramsallaştırarak eleştirir. Buna göre Amerikan hayat tarzı, karşılıklı saygı ilkesine dayanan göreciliktir. Bloom, Amerikan hayat tarzına damgasını vuran göreciliğin antropolojiyle ilişkisini de ortaya koyar. Buna göre görecilik, belli bir türden bireycilik anlayışının uzantısıdır ve herkesin kendince önemli ve değerli bulduğu şeylere göre kendi yaşam biçimini oluşturma hakkına sahip olduğu anlayışını içerir. Bu tarz bir bireycilik, bireyin, kamusal sorunları yaşamının dışına çıkarıp, benlik ötesi sorunlara kayıtsız kalmasını mümkün kılar. Bu tarz bireyciliği benimseyen kimselerin zihinsel ufku kendi özel ilgileriyle sınırlanıp daralır ve sıradanlaşır.[3]

Taylor, bu bireycilik anlayışının farklı biçimlerde kendi heyecanlarını tatmin peşinde koşan ve konformizmi yeniden üreten bireysel yaşamların temelinde bulunduğunu belirtir. Bu bireycilik tarzı, hedonizm ve narsisizme dayanır; ancak her halükârda bireyin niye en değerli varlık ve kendini gerçekleştirmenin niye bu kadar önemli olduğu düşüncesi bir türlü temellendirilemez. Taylor, bu bireycilik anlayışına tümüyle karşı olmak yerine, bu bozulmuş bireyciliğin temelinde güçlü bir ahlâki idealin bulunduğunu belirtir. Ona göre kendini gerçekleştirmeyi önemli ve değerli kılan ahlâki ideal, kendine karşı dürüst olmaktır. Taylor, "otantiklik ideali" olarak adlandırdığı bu ahlâki ideali şu şekilde betimlemektedir: "Ahlâki idealle ne demek istiyorum? Daha iyi ve daha yüksek bir yaşam tarzının ne olacağının betimlenmesini, yani 'daha iyi' ve 'daha yüksek' sözcüklerinin rastgele istediğimiz veya ihtiyaç duyduğumuz şeylere göre tanımlanmadığı, bunların ne istememiz gerektiğine ilişkin bir ölçüt sunduğu betimlemeyi kastediyorum."[4]

Narsisizm ve hedonizm, ya ahlâki bir idealin var olmadığını veya varsa bile önemsiz olduğunu, bu türden ideallerin önemli ve değerli olmasını mümkün kılan şeyin ilkenin kendisi değil, benliğin kendisi ya da alınan haz olduğunu savlamaktadır. Taylor'a göre yapılması gereken şey, kendi önem ve değerinin

---

[3] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Allan Bloom, *The Closing of American Mind,* New York: Simon and Schuster, 1987.

[4] Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity,* s. 16.

hesabını veremeyen bu bireyciliğin ahlâki art alanını ve insanın ahlâki doğasını yeniden gün ışığına çıkarmaktır. O halde unutulmaya yüz tutmuş olanı, yani geleneğin ilke ve değerlerini hatırla[t]mak gerekecektir; ancak bundan önce otantiklik idealinin günümüzdeki durumunu iyi anlamak gerekir.

Yaşadığımız çağda otantiklik ideali, ahlâki soru[n]lara yanıt vermekten uzaktır; her türlü ahlâki tutuma eşit mesafede olduğunu savlayan liberalizm nedeniyle etkin olmaktan, sorunlara çözüm üretmekten uzaktır. Bu liberalizm, ahlâki olanı öznel ve göreli kılmış, böylece ortak ahlâki bir zeminin imkânını ortadan kaldırmıştır. Bu durumda otantiklik ideali, her bireyin kendini gerçekleştirmesinin önemini kabul etmekte; fakat bunun niye bu kadar önemli olduğunun hesabını verememektedir. Taylor, narsisizm ve hedonizm kadar zararlı bulduğu ahlâki öznelciliğin, ahlâki tartışmaları akıl zemininde yapmayı engellediğini ve ahlâki konularda akla dayalı iknayı imkânsız kıldığını belirtmektedir.[5] Ahlâki öznelciliğin hemen yanı başında çoğunlukla ona eklemlenmiş olarak bulunan anlayış, ahlâki göreciliktir. Ahlâki olanın bireyden bireye değiştiğini ve bireyin savunduğu değerlerin yaptığı seçimlerde cisimleştiğini savunan bu anlayış, seçme özgürlüğünü ve seçimi yüceltse de, seçimi yücelten şeyin seçenekler değil, seçen ve seçim ediminin kendisi olduğunu söyleyerek seçimin neden yüceltildiği sorusunun yanıtını veremez. Bu, seçimimizin nesnel ve akla dayalı bir ölçütünün ve seçimle ilgili konuşacak bir şeyin olmadığı anlamına gelir. Kısaca ifade edersek, ahlâki görecilik nesnel ve akla dayalı bir ahlâki ölçüt geliştirmenin imkânını reddetmekle, otantiklik idealinin bozulmasına hizmet etmektedir.

Taylor, otantiklik idealinin günümüzdeki hâlini açıklamak için, narsisizm, hedonizm, ahlâki öznelcilik ve ahlâki görecilikten sonra, araçsal aklın hegemonyası altındaki sosyal bilimlerin olumsuz etkisini ileri sürer. Ona göre modern sosyal bilimler, olgu-değer ayrımından hareketle, ahlâki olanı sürekli olarak yalnızca maddi ve somut toplumsal değişim süreçleriyle açıkladıkları için, ahlâki olanın belirleyici gücü karanlıkta kalmaktadır.[6] Bu, sosyal bilimlerdeki materyalizmin modern bireyciliği ve araçsal aklı desteklediği anlamına gelmektedir. O halde toplumsal değişimi açıklamak için ahlâki değişimi de hesaba katmak durumundayız. Oysa pozitivist-materyalist sosyal bilimler, ahlâki değişimi göz ardı ettikleri gibi değişimi açıklamak için bolca veri ve matematiksel ifadeler kullanmakta, böylece niceliksel-sayısal bir dilin içinde anlaşılması zor şeyler söyleyerek bilimsel olmaktadır. Bu, insana ilişkin ve ahlâki olanın, yani niteliksel olanın araştırmanın ve açıklamanın dışına çıkarılmasının bir sonucudur. Taylor'ın sosyal bilimlere yönelik eleştirilerinden politika bilimi de payını alır; buna göre politika felsefesinden ayrıldıktan sonra, politika bilimi de değeri,

---

[5] A.g.e., s. 18-19.

[6] A.g.e., s. 19-20.

yani olması gerekeni politika felsefesine havale ederek yalnızca politik olguları açıklamaya yönelmiştir. Farklı yönetim biçimleri arasında olgu olmak bakımından bir fark olmadığına göre, politika biliminde karşılaştığımız tüm ayrımlar ve sınıflandırmalar karşılaşılan politik sorunlara mevcut sistem dâhilinde çözüm üretmekten başka bir işe yaramayacaktır. O halde politika bilimi de araçsal aklın hegemonyası altına girmiştir. Taylor da, Strauss gibi, politika söz konusu olduğunda olgu-değer ayrımının olmadığı, olan ile olması gerekenin bir arada bulunduğu Antik Yunan dünyasının politika felsefesini bir ideal olarak işaret etmektedir. Taylor'ın üzerinde durduğu filozof ise farklı yönetim biçimlerini doğaları bakımından inceleyen Aristoteles'tir.[7] Taylor'ın akıl yürütmesi dikkatle izlendiğinde, farklı ölçütler kullanarak da olsa, mümkün olan en iyi yönetim biçimi sorununu yeniden betimlediği görülecektir. Ancak bu noktada temel olarak, onun politika bilimine yönelik eleştirilerinin onun politika felsefesi anlayışını içerdiğini belirtmek istiyoruz. Bu yaklaşıma göre, o, belli ayrımlar ve sınıflandırmalar ışığında politik olguların doğasını analiz etmek; önereceği çözümün temeline bu analizden devşirdiği o politik fenomenin doğasını koymak istemektedir. Böylesi bir yaklaşım, araçsal akılla mücadele etmeyi ve onu bütünüyle politika felsefesinin dışına çıkarmayı gerekli kılar. Bu noktada araçsal aklı ve liberalizmi beraberinde getiren modern evrenselci felsefenin Taylor'ın felsefesindeki yerinin ne olduğu sorusunu sormamız gerekir.

Taylor'ın bu soruya yanıtı olgu-değer ayrımını temel alan ve bizleri gelenekten koparan modern evrenselci felsefenin yerine bizleri gelenekle buluşturan ve tüm kurumsal-toplumsal sorunlarımız için somut pratik çözümler üretmeye yönelik bir felsefenin geçmesi gerektiğidir. Buna göre felsefe, artık evrenselci-soyut nitelik taşımayacak, somut ve yerel olanı temel alıp gelenek dâhilinde pratik çözümler üretmek adına kültürü/geleneği yeniden betimleyen bir hermeneutik etkinlik olacaktır. Taylor, Kartezyen evrenselci-soyut felsefenin ahlâki ve politik alanda Locke-Kant çizgisi ile zirveye ulaştığını, Hegel'in eleştirisi ile bu evrenselcisoyut anlayışın sona erdiğini düşünmektedir. Ancak somut ve yerel olanı temel alan bu yeni [Hegelci] felsefe, aklı dışlayan postmodern bir felsefe değil, aklın desteğinde geleneği yeniden betimleyen pratik yönelimli bir felsefe olacaktır.[8] Kısaca ifade edersek, bu hermeneutik etkinlik, somut varoluşumuza zarar vermeden, geleneğin içindeki ilke ve değerler ile ahlâki doğamızı yeniden betimleyerek çoğulculuk krizini aşmamızı sağlayacaktır.

---

[7] Charles Taylor, *Philosophical Papers,* Vol.: II, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 58-91.

[8] Charles Taylor, "Philosophy and History", *Philosophy in History,* Ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 21-31.

Taylor'ın sosyal bilimler ve felsefeye ilişkin bu belirlenimleri ışığında otantiklik ideali sorununa geri dönersek; yapmamız gereken şey, modern kültürün tüm alanlarında geleneğe dönerek bu ideali bozan etkenleri ayıklamaktır. Bu yöndeki çabanın modern liberal dünyanın insanları için sanıldığı kadar zor olmadığını düşünen Taylor'a göre:

> Bu konuda başarılı olabilmek için, tümü tartışmalı olan şu üç şeye inanmamız gerekir:1) Otantikliğin geçerli bir ideal olduğuna; 2) idealler ile onların uygulamalarının, bu ideallere uygunluğun makul bir biçimde tartışılabileceğine ve 3) bu tartışmaların bir önem taşıdığına. İlk inanç, otantiklik kültürü eleştirisinin en büyük hamlesinden kaçınmaya yöneliktir; İkincisi öznelciliği reddetmeyi içerir ve üçüncüsü ise, ister kapitalizm, ister sanayi toplumu, isterse bürokrasi olarak tanımlansın, modernitenin bizleri "sistem" aracılığıyla modern kültüre hapsedilmiş şeyler olarak gördüğü şeklindeki açıklamalarla taban tabana zıttır.[9]

Yukarıdaki hâliyle otantiklik idealini gerçekleştirmeye yönelik mücadele, bir yandan *Sources of The Self: The Making of Modern Identity* adlı eserinde ortaya koyacağı felsefi antropolojisinin, diğer yandan "The Politics of Recognition" adlı makalesindeki çokkültürlü toplum idealinin temelini teşkil eder. Bu nedenle modernite eleştirisinden sonra ele almamız gerekenler, sırasıyla düşünürün antropolojik yaklaşımı ve politika felsefesidir.

Taylor'ın Antropolojisi: Geleneğin Öznesi

Taylor, 1989'da yayımladığı *Sources of The Self*'te hem kendi antropolojisini hem de modern kimliğin tarihsel serüvenini ortaya koymaya çalışır. O, antropolojisiyle modernitenin ahlâki ve politik sorunlarına çözüm üretebileceğini düşünmektedir. Bu noktada, Taylor'ın antropolojisinin, onun felsefe anlayışıyla tutarlı olduğunu belirtmemiz gerekir. O, geleneksel kökenlerinden koparılmış insanların yerine somut ve yerel varoluşu içindeki insanı ele alarak, evrenselci ve soyut antropolojideki ideal-evrensel olanın yerine gerçek-yerel olanı geçirmektedir. Zira Taylor, modern demokrasinin krizinin tam da bu noktada ortaya çıktığını, yani insanın somut varoluşunun göz ardı edildiğini düşünmektedir. O halde artık insanı tarihsel-toplumsal varoluşu içinde ele alan hermeneutik felsefenin nesnesi olan ahlâki doğamızın ne olduğu sorusu sorulabilir.

İnsan tarihsel-toplumsal varoluşa sahip bir varlık olduğuna göre, yaşamının anlam ve değerini, içinde yaşadığı toplumda diğerleriyle ilişki kurarak tesis edecektir. Bu, insanın ahlâki doğasının diyalojik bir karakter taşıdığı ve bireysel

---

[9] Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, s. 23.

ve keyfî seçimlerin mümkün olmadığı anlamına gelir. İnsan, içinde yaşadığı toplumun töreselliğine (*sittlichkeit*) tâbidir ve yaşadığı deneyimleri anlamlandırmak için bu kaynaktan devşirdiği ilke ve değerleri kullanır; yeni bir durumla karşılaştığında ise hermeneutik bir etkinlikle geleneğin ilke ve değerlerini o yeni duruma uyarlayarak yeniden betimler. Bu dilsel etkinlik, her yeni durumda tekrar eder; bu durum, insanı hermeneutik döngüye tâbi ve kendini yorumlayan bir hayvan yapar.[10] İnsan bu hermeneutik etkinlikle doğru anlamı keşfeder ve böylece güçlü bir değerlendirme yapmış olur. İnsan böylece, yaşadığı ahlâki alanda yolunu bulup kendini tanımlar ve kendi yaşamının faili olur;[11] ancak asla töreselliğin dışına çıkamaz. İnsan ahlâki sezgileriyle ahlâki alanda yolunu bulmaktadır; Rousseau ve Herder'i yardıma çağıran Taylor, bu filozoflardan ödünç aldığı altruizmi insanın ahlâki varoluşunun temeli olarak kavrar. Bu ahlâki sezgiler insanın nesnel/tözsel bir iyiyi aramasına neden olur; bu nesnel iyi ise töreselliğin, geleneğin iyisidir. Böylece modern bireyciliğin temeline yerleşmiş bireysel ve göreli iyinin yerini tözsel iyi almaktadır. İnsanlar bireyselliklerini aşan ve kuşatan bu töresel iyi sayesinde bir arada yaşayıp iletişim kurarlar. Bununla birlikte, insanın ahlâki alanda kendi kimliğini elde etmesi tek iyi ile açıklanamaz; zira insanlar yaşamları boyunca farklı iyiler arasında seçim ve sıralama yapmak durumunda kalırlar. Bu etkinlik, ancak ahlâki sezgiler ve epistemik kazancı ortaya koyan pratik akıl sayesinde mümkün olabilmektedir.[12] Bu ahlâki süreç, farklı iyilere/kimliklere mensup olmaya yöneltir; o halde insan farklı iyilerin taşıyıcısı ve yorumlayıcısı olacaktır. Bu nedenle tarihsel-toplumsal bir varlık olarak insan, yaşamını bu farklı iyiler/kimlikler arasında yapacağı seçimler ve sıralama ile anlamlandıracaktır; bu, Taylor'a göre, o insanın benlik anlatısıdır.[13] Başka bir deyişle, her insanın kendi kimliğine ait bir tarihsel serüveni vardır; bu tarihsel serüveni içeren anlatı, o insanın nasıl olup da kendisi olduğunun öyküsüdür. Bu öykü, aynı zamanda her insanın çokkimlikli olduğunu da ortaya koyar; insan, bu farklı iyileri bir arada tutan bütünselliği iyiler hiyerarşisi ile tesis eder. Taylor'ın Aristoteles'ten devşirdiği pratik akıl ve iyiler hiyerarşisi, çokkimlikli olan modern insanın benlik bütünselliğini güvence altına almaktadır.

Peki, Taylor'ın tözsel iyi veya geleneğin töresel iyisi ile kastettiği nedir? Bu, modern bireyciliği meşrulaştıran ve farklı iyileri sıralamayı mümkün kılan en yüksek iyi/*ethos* olarak Hıristiyanlık'tır. O, kendi felsefe anlayışı ve antropolojisiyle tutarlı bir biçimde, rasyonel-evrenselci olmayan ve somut bir tözsel iyi-

---

[10] Charles Taylor, *Philosophical Papers*, Vol. II, s. 23-26.

[11] Charles Taylor, *Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, USA, 1985, s. 15-45.

[12] Charles Taylor, *Sources of The Self*, USA: Harvard University Press, 1989, s. 72.

[13] A.g.e., s. 42-55.

den, geleneğin töresel iyisinden hareket etmiştir. O halde modern bireyciliği ve bozulmuş otantiklik idealini düzeltmemizi mümkün kılacak olan, ortak anlam ufku olarak Hıristiyanlık'tır.[14] Burada Hıristiyanlık'tan kastedilen, engizisyonun savunucusu Ortaçağ Hıristiyanlığı değil, dünyevileşmiş katolisizmdir.[15] Taylor, geç dönem çalışmalarında ısrarla Katolik Hıristiyanlığın artık bir din olmadığını, dünyevileşerek ilkeleri ve değerleriyle yaşam alanına sinip kurumsallaşmış bir büyük gelenek olduğunun altını çizer; bu nedenle modern toplumların sorunlarına çözüm gelenekte aranmalıdır.[16] Bu ortak anlam ufkunun, yani Hıristiyanlığın modern bireyciliğin ahlâki art alanına yerleşmesiyle, hak ve iyi arasındaki ilişki de tersine dönmüş olmaktadır. Modern bireyciliğin tersine, hak iyiden önce gelmez; bilakis neden hakkın temel ilke olması gerektiğini belirleyen tözsel bir iyi vardır.[17] Bu, farklı iyilerin ve hakların bir aradalığını mümkün kılan ortak bir anlam ufku olarak Hıristiyanlık'tır.

Çoğulcu Demokrasi İdeali Olarak Çokkültürcü Federalizm

Taylor'ın yukarıda betimlediğimiz antropolojisi ile politika felsefesi arasında simetri ilişkisi vardır. Buna göre nasıl ki insan, farklı iyilerin oluşturduğu çokkimlikli bir bütündür; modern toplum da aslında çokkültürlü bir bütündür. Çağdaş felsefedeki evrensel-yerel tartışması, modern toplumun farklı kültürlere/kimliklere ilişkin tanınma taleplerini görmezden gelmesine ve genellikle bu talepleri şiddetle bastırmasına yönelik tepkilerin sonucudur. Taylor, modern politikanın iki farklı tarzı olarak liberal ve cumhuriyetçi politikayı bu tanınma talepleri açısından inceler. Ona göre, biri eşit saygıyı diğeri eşit onuru temel alan bu iki gelenek, modern demokrasinin yaşadığı çoğulculuk krizi karşısında ortak bir paydaya sahiptirler. Bu ortaklık, her ikisinin de politikayı tarihten ve toplumdan, dolayısıyla kültürden bağımsız olarak kavramaları ve politikanın bütünüyle tarafsız olabileceğini ve politik yapının toplumun tüm üyelerine eşit davranabileceğini savlamalarıdır. Oysa tarihsel deneyim, tamamıyla tarafsız bir

---

[14] A.g.e., s. 321-355 ve 515-521; ayrıca bkz. Charles Taylor, "İki Tür Sekülarizm". Taylor'ın 12-16 Aralık 1994 tarihleri arasında Hawai'nin Honolulu kentinde düzenlenen *Uluslararası Kültür Araştırmaları Konferansı*'nda sunduğu bu tebliğ, 15-16 Ocak 1995 tarihleri arasında *Yeni Yüzyıl* gazetesinde iki bölüm hâlinde yayımlanmıştır.

[15] Charles Taylor, "Comments and Replies", *Inquiry,* Vol. 34, No. 2, Je. 1991, s. 237-254.

[16] Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries,* UK: Duke University Press, 2004, s. 185-195 ve *Varities of Religion Today,* USA: Harvard University Press, 2003, s. 100-109.

[17] Charles Taylor, *Sources of The Self,* s. 89-90.

politikanın ve politik yapının mümkün olmadığını göstermiştir.[18] Dahası, salt bireyci karaktere sahip modern demokrasi, toplumdaki dezavantajlılar ve mazlumlar lehine ortak bir duyarlılık geliştirme konusunda da yetersizdir. Modern demokrasinin çoğulculuk konusundaki yetersizliği, iki kutuplu dünya düzeninin sona ermesi ve küreselleşme nedeniyle modern ulus-devletlerin aşınmasıyla doruğa tırmanmıştır. Peki, her iki gelenek de çözüm üretemediğine göre ne yapmak gerekir?

Taylor'ın çağdaş demokrasilerin çoğulculuk krizine ilişkin yanıtı, onun farklı kimliklere ilişkin tanınma talepleri bağlamında politik liberalizmi yeniden betimlemesinde yatar. Buna göre nasıl ki bireylerin kendini gerçekleştirmeleri temel haktır; aynı şekilde tüm kültürlerin kendini gerçekleştirme hakkı vardır. Görüldüğü gibi, Taylor, çoğulculuk krizini aşmak adına pozitif özgürlüğü kültürlerin kendini gerçekleştirmesi olarak kavramaktadır. Her kültürün kendine özgü bir töreselliği olduğundan, bu töresellik, söz konusu haktan hareketle korunacaktır.[19] Bu durumda yegâne somut gerçek, her kültürün özgün töreselliği olduğundan, tüm kültürleri aşan soyut evrensel ilkeler ve değerlerin olamayacağıdır. Açıktır ki bu, kültürü temel alan bir liberalizmdir; bu kültürcü liberalizm açısından belirleyici olan, kültürün korunması ve yaşatılmasıdır. Zira kültür, bireyi kendisi yapan, ona kimliğini veren ilke ve değerler bütünü, bireyin gerçekleştirmek durumunda olduğu özüdür.

Taylor'ın burada yapmaya çalıştığı şey, modernitenin baskı altına alıp yok etmeye çalıştığı farklı kültürlerin/kimliklerin yaşama hakkını savunmaktır. Bu, hak anlayışının yeniden betimlenmesini gerektirir. Buna göre nasıl ki her bireyin yaşama ve kendini koruma hakkı vardır; aynı şekilde her kültür de, gerekirse şiddet kullanarak, kendini koruma ve yaşama hakkına sahiptir. Taylor, böylece hak kavramını kültüre/kimliğe uygulayarak bireysel haklar ve ekonomik haklardan sonra gelen üçüncü kuşak haklara ulaşmış olmaktadır. Bunlar, aidiyet, dayanışma, grup ya da kolektif haklar olarak da anılmaktadır. Taylor, bu hakları savunan bir filozof olması nedeniyle, çoğulculuğun filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki, Taylor'ın çokkültürcü demokrasisinde farklı kültürler nasıl olup da bir arada barış içinde yaşayacaktır?

Taylor'ın bu soruya yanıtı, belli ölçütler dâhilinde, tüm kültürlerin eşit değerde olduğu şeklindedir. Tüm kültürlerin eşit değerli olduğunu peşinen kabul eden Herderci anlayışı yeterli bulmayan Taylor, yamyamlık gibi anlayışları dışlar. O halde kültürlerin eşdeğerliliğini mümkün kılan ölçütler olmalıdır. Peki, hangi kültür hangi bakımdan değerlidir? Taylor, bu sorunun tam olarak yanıt-

---

[18] Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Amy Gutmann (ed.), USA: Princeton University Press, 1992, s. 46-56.
[19] A.g.e., s. 58-60.

lanmasının Gadamer'den ödünç aldığı ufukların kaynaşması anlayışı ile mümkün olacağını ileri sürmektedir. Buna göre çağdaş entelektüelin politik görevi, hermeneutik bir etkinlikte bulunarak farklı kültürlerdeki demokratik potansiyeli açığa çıkarmaktır.[20] Ancak Taylor'a göre her kültür farklı tanınma taleplerine demokratik tepki veremez. Salman Rüşdi olayında olduğu gibi, "biz burada böyle yapıyoruz, siz de bizim gibi yapın" anlamına gelen bir tavır, karşısındaki kültürü hiçe saymaktan başka bir şey değildir.[21] Nitekim demokrasinin mevcut olmadığı İslâm dünyasına böylesi bir çağrıda bulunmak İslâm kültürünü yok saymak demektir. Zira İslâm'da laiklik yoktur ve laiklik olmadığı için demokrasi de yoktur. Bu nedenle [kendisinin savunduğu] farklı kültürlerin federal bir sistemde bir arada yaşamasını savunan çokkültürcü bir demokrasi anlayışı İslâm dünyasında yaşama imkânı bulamaz. Nitekim Taylor, antropolojisinde ifade ettiği bu görüşü politika felsefesinde de tekrarlar ve önerdiği çokkültürcü federal demokrasinin geçerlik alanını Hıristiyan dünyası ile sınırlar. Ona göre ortak anlam ufku olarak Hıristiyanlık laikliği, laiklik ise demokrasiyi mümkün kılmaktadır.

Yukarıdaki saptamalar ışığında diyebiliriz ki Taylor'ın çok- kültürcü politikasında kamusal özne liberal birey değil, tanınma talep eden kültür/kimlik olacaktır. O, farklı kimliklerin federal bir sistem dâhilinde kendilerini tam olarak gerçekleştirmesini savunmaktadır. Taylor, önerdiği çokkültürcü federal sistemin, modern doğal hukuku meşrulaştıran Hıristiyanlığı benimsemiş Batı dünyasında gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Zira ancak laikliği ve buna bağlı olarak demokrasiyi özümsemiş olan bu toplumlar, söz konusu tanınma taleplerini demokratik talepler olarak ele alıp yanıtlayabilirler.

Bu betimlemeden de anlaşılacağı gibi, Taylor'ın çokkültürcü federalizm ideali sınırlı bir geçerlik alanına sahiptir. Buna ek olarak, farklı tanınma taleplerini karşılamak adına kamusal alanın parçalanmasının önüne geçememesi, kimlikleri bireylerin özü kılması ve kültürleri statikleştirip birbirleriyle ilişkilerini tesis edememesi, onun çokkültürcü federal demokrasisinin başlıca kusurlarıdır. Bununla birlikte, modernitenin doğuşundan bu yana yaşanan kanlı deneyimlere rağmen varlığını sürdüren bir sorunu ele alıp kavramsallaştırması ve modern demokrasinin krizini dert edinip çözüm üretmeye çalışması bakımından, Taylor, hiç kuşku yok ki çoğulculuk çağının filozofudur. Onun gibi filozofların çağrı ve uyarıları sayesindedir ki mazlumları hatırlayıp haklarını seslendirebiliyor, onların anlatısını oluşturabiliyor, onlarla birlikte zulme karşı dayanışarak zihinlerimizi genişletebiliyor ve politikayı ve politik alanı yeniden düşünerek mazlumlar lehine ortak bir duyarlık tesis etmeye yönelebiliyoruz.

---

[20] A.g.e., s. 68.
[21] A.g.e., s. 62.

Kaynakça

Bloom, Allan, *The Closing of American Mind,* New York: Simon and Schuster, 1987.

Rorty, Richard, Scheewind, J. B., Skinner, Quentin (ed.), *Philosophy in History,* USA: Cambridge University Press, 1990.

Taylor, Charles, *Philosophical Papers,* Vol. I, USA: Cambridge University Press, 1985.

Taylor, Charles, *Philosophical Papers,* Vol. II, USA: Cambridge University Press, 1985.

Taylor, Charles, *Sources of The Self: The Making of Modern Identhy,* USA: Harvard University Press, 1989.

Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity,* England: Harvard University Press, 1991.

Taylor, Charles, "Comments and Replies", *Inquiry,* Vol. 34, No: 2, Je. 1991, s. 237-254.

Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", Gutmann Amy (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition",* USA: Princeton University Press, 1992, s. 25-75.

Taylor, Charles, "İki Tür Sekülarizm". Taylor'ın 12-16 Aralık 1994 tarihleri arasında Hawai'nin Honolulu kentinde düzenlenen *Uluslararası Kültür Araştırmaları Konferansı*'nda sunduğu bu tebliğ, 15-16 Ocak 1995 tarihleri arasında *Yeni Yüzyıl* gazetesinde iki bölüm hâlinde yayımlanmıştır.

Taylor, Charles, *Varities of Religion Today,* USA: Harvard University Press, 2003.

Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries,* UK: Duke University Press, 2004.

ALAIN BADIOU

Savaş Ergül

"Alain Badiou'nun siyaset düşüncesi bakımından en dikkat çekici özelliği nedir?" diye sorulduğunda, kanımızca buna verilebilecek en uygun yanıt, "mevcut bir durumdaki yeni"nin nasıl düşünülebileceği ve koşullarının ortaya koyulup koyulamayacağıdır. Son veya ölüm figüründe takılıp kalmayacak, yeniyi ortaya koyabilen bir siyaset nasıl mümkündür? Durumun bakış açısından ne türetilebilir veya ne çıkarılabilir? Durumda yeni olanı düşünebilir miyiz? Nihayetinde onu ilgilendiren şey, durumdaki yeniliğin kendisidir, olayın durumsal açılımıdır; yoksa olayın kendisinin aşkınlığı değildir. Kanaatler anlayışının dışında hakikate ve olaya dayalı bir siyaset nasıl mümkündür?

Bu soruların ışığında, görkemli 68 olaylarından sonra gitgide geriye çekilen, ardından 80'li yılların Thatcher ve Reagan'ın saldırgan liberal siyasetiyle yenilikçi gücünü iyice kaybeden özgürlükçü bir siyaset düşüncesine yeniden nasıl bir canlılık ve güç kazandırılabileceğine dair bir fikri takip eden Badiou, bu dönemde, *magnum opus*u sayılan *Being and Event* (*L'être et l'événement/Varlık ve Olay*) adlı eserini 1988 yılında yayımlar. Bu eserin hâkim kompozisyonu iki alan üzerinden şekillenir: durumun bilgi düzenine bağlanan ontoloji bölgesi ve onun karşısında yer alan, varlığın düzenindeki boşluktan doğan olayın meydana getirdiği hakikatin düzeni. Bu hattân da anlaşılacağı üzere Alain Badiou, varlık –onun terminolojisiyle durum, durumun hâli– ve olay arasındaki yarılmayı ve bu yarılmadan doğan yeniyi bulmada ısrar eden bir felsefi görüşü sunmaktadır. Bu görüş, siyaset düşüncesine uyarlandığında, siyaset bir ontoloji ve olay kuramına dayandırılmak durumunda kalır. Badiou, öğrencisi olduğu Althusser'in ve siyaseti düşünme mesaisinin son büyük çabalarından saydığı onun

kuramının içine düştüğü çıkmazın nedeni olarak, bu kuramın temelinde bir ontolojik görüşün bulunmamasını gösterir. Biz de bu yazıda, Badiou felsefesinin iki alan –varlık (bilgi) ve olay (hakikat)– arasında kurduğu karşıtlığın genel olarak siyaset düşüncesi bakımından önemini göstermeye, özel olarak ise siyaset felsefesinde yol açtığı yeniliklerin ve ortaya çıkardığı, kimi çözümü zor sorunların etkilerinin izini sürmeye çalışacağız.

Ontolojik bir kuramın yokluğunda, felsefe, kuram ve uygulamadan kaynaklanan konjonktürlere yakalanarak, felsefi düşüncenin özgüllüğünün kaybına neden olan ve onun boş uzamdaki işleyişini bir bölgeye bağlayan *teyelleme* (*suture*) tehlikesine maruz kalır. Başlangıcından günümüze kadar, felsefe daima boş uzamından sökülüp kimi bölgelere –Alain Badiou'nun felsefenin dört koşulu olarak adlandırdığı siyasete, sanata, aşka ve bilime– ve koşullarından biri olmayan teolojiye *teyellenmeye* çalışılmıştır. Felsefenin, siyasete veya herhangi bir başka koşula *teyellenmesini* engellemek için yeni bir ontoloji kuramı geliştirmek zorunlu görünür.

Bu yazının sınırları içinde, Alain Badiou'nun son derece ayrıntılı ve karmaşık olan ontolojisini hakkıyla sunmanın mümkün olmadığı uyarısını dillendirmekte fayda var. Bu nedenle, Badiou'nun ontolojisinin, siyaset görüşü söz konusu olduğunda ihmal edilemeyecek ve mutlaka değinilmesi gereken kısımlarını ele alacağız. Gene de bu değininin, sadece Alain Badiou'nun ontolojisini sunmakla kalmayacağını, aynı zamanda felsefi bakışının en temel yönlerini de ortaya koyacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Siyaset İçin Bir Ontoloji ve Olay Bölgesi

Yazının başında da söylendiği üzere Badiou'nun felsefesinin iki temel bölgesi bulunur: birincisi, bilginin bölgesi diye adlandırabileceğimiz ve kümeler kuramını model alarak yol alan ontoloji görüşü; ikincisi ise, hakikatin bölgesi olan ve bir özne kuramının geliştirildiği olay görüşüdür. Onun *Being and Event* çalışmasıyla başlayan bütün felsefi çabası, bu iki bölge arasındaki ilişkinin nasıl konumlanacağı/konumlanabileceği sorununa odaklanır dersek yanılmış olmayız sanırım. Ontoloji bölgesi, *Bir*'in, *Bütün*'ün var olmamasından ve henüz düzenlenmemiş, saf ve tutarsız (*inconsistent*) çokluklardan oluşur. Badiou'ya göre varlık *bir* değil, *çokluk*tur. *Bir*, teolojik bir kavram olup var değildir; var olan saf hâliyle çokluktur, bu saf çokluğun birliği ise ancak bir sayma işleminin eseri olabilir. Sayma işlemiyle, tutarsız çokluklar, tutarlı (*consistent*) bir biçime sokularak bir durumu (*situation*) oluşturur. Her tutarlı çokluk, bir durumu meydana getirir. Durum, Badiou'nun ontolojisinin temel kategorisidir. Badiou'ya göre, çokluklar daima bir durum içerisinde sunulurlar (*presentation*). Doğal, tarihsel, toplumsal ve siyasal durumlar bir sayma işleminin sonucu olan tu-

tarlı çokluklardır. Ama öğelerin, bir durum içinde sunulması, durumun ilk düzenlenişidir; ilk düzenlemenin içinde ikinci bir düzenleme daha bulunur.[1] Durumun öğelerinden olmayan ama öğelerin kalıcılığını ve sabitliğini sağlayan, durumu yapılaştıran bu ikinci biçime, meta-yapı (*metastructure*) veya durumun hâli (*the state of situation*)[2] adı verilir.

Durumun hâli, durumun öğelerinden biri değil, aksine durumun öğelerinin sunumunu sağlayan ve durumu temsil eden (*representation*)[3] sayma ilkesidir. Bu sayma ilkesine göre, yapıya ait öğelerin bir bilgisi bulunur. Bir yapı, kesinlikle durumun yalnızca bir terimi değildir ve bir terim olarak sayılamaz. Bir yapı kendini etkilerinde tüketir. Bu nedenle, meta-yapı ne basitçe durumun terimlerinin yeniden sayılması ve tutarlı çokluklarının yeniden düzenlenmesi ne de onun işlemsel alanı olarak saf işlem olabilir.[4] Meta-yapının alanı parçalardır; birin kapsamayı tutmasını meta-yapı güvenceler. Bir durumun yapısının tutarlı çoklukları düzenlediği yerde, bir meta-yapı ya da durumun hâli, bu tutarlı çokluklarının herhangi bir düzenlemesini *bir olarak sayar* (*count as one*)[5] Meta-yapı veya durumun hâli, daima durumun kendisini aşar. Buna göre, öğelerden (*elements*) fazla parçalar (*parts*) bulunur, yani temsil edici çokluk her zaman sunumcu çokluktan daha fazla güce sahiptir: temsil daima sunuma aşırıdır.[6]

Slavoj Žižek'in de belirttiği gibi, daha bu noktada, varlığın ontolojik yapısında çatlaklar görünmeye başlar. Tutarlı/tutarsız çokluklar, sunum/temsil ve durum/durumun hâli veya meta-yapı fazlalık, eksiklik ve boşluk diyalektiğini içerirler. Çoklukların bir olarak sayılmasından önce saf çokluk bir değil, durumun perspektifinden bakıldığında hiçlik olarak görünür. Dolayısıyla, bir olarak sayma işleminden önceki saf çokluklar, yapının işlemine tâbi tutulmamış varlık olarak varlığın uygun adıdır.[7] Öte yandan, bir hâkim yapının kendini sürdürebilmesi için, durumda ikamet eden belirli öğeleri dışlaması, saymaması gerekir. Bir durumda ona ait olup sayılan, bir de mevcut duruma ait olduğu halde sayılamayan öğeler bulunur. Bir şekilde durumda sunulmuşlardır ama temsilden

---

[1] Alain Badiou, *Being and Event,* çev. O. Feltham, London&New York: Continuum, 2005, s. 24.

[2] Durumun hâli (*state of situation*); bu kelime oyununu Türkçe'ye tam olarak çevirmek oldukça güçtür. Çünkü "state" kelimesinin anlamı hâl/konum olduğu kadar, devleti (bu sefer büyük harfle "State") çağrıştıran bir kullanımı daha vardır. Durum bir sunumda bulunurken; durumun hâli, devletin işlevine benzer şekilde bir temsili üstlenir.

[3] Sunum (*presentation*) ve temsil/yeniden sunum (*representation*) arasındaki ortaklık da maalesef çeviride kaybolur.

[4] A.g.e., s. 95.

[5] A.g.e., s. 97.

[6] Alain Badiou, *Metapolitics,* çev. J. Barker, London&New York: Verso, 2005, s. 144.

[7] Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne,* çev. Ş. Can, Ankara: Epos Yayınları, 2003, s. 156.

yoksundurlar. İşte bu fazlalık ve eksiklik diyalektiği, kararlı gibi görünen durumu kararsızlaştırıp, boşluğu açığa çıkarır. Boşluk, elbette, durumda yerelleştirilemez ve sunulamaz, onun bütününe dağılmıştır. Boşluğun kenarında (*edge of void*) olanlar "durumda"dırlar, fakat durumun tarzını tanımlayan olumlu niteliklerden eksik olarak bir tür olumsuzla belirtilirler. Onlar durumda sunulurlar ve ona aittirler ama onda temsil edilemezler.[8] Bir durumun öğeleri, kendilerine tahsis edilen yerlerinden radikal olarak sapmadıkça, bu yarık veya eksiklik görünmeyecektir. Ne boşluğu ne de aşırılığı bilen bilginin bütünsel yapısına göre, bu öğe, yalın olarak, özsel-olmayan veya duruma olumsal olan bir karışıklık olarak görünecektir; fakat durumun kendisinin yapısal yatağında bir semptom olarak da görünmez. Durumun hâlinin bakış açısından, bu tutarsız çokluk, hiçlik, varlık-olmayan olarak görünür. Eğer amaç, durumu olduğu gibi korumaksa, bu tutarsızlık duruma dışsal olan kötülüğün yeri olarak görünecektir.[9]

Matematiğin ontoloji olduğunu söyleyen, Cantor'un kümeler kuramını ontolojisi için örnek alan Badiou, nasıl ki her kümenin sahip olduğu altkümelerden biri boş kümeyse, kümeler biçiminde yapılaşan her durumun da sunmadığı en az bir öğesinin, bir boşluk noktasının var olduğunu söyler. Duruma ait olan (*belong to*) ama onda kapsanmayan (*inclusion*) en az bir öğe bulunur.[10] Böylece boş küme veya boşluk (*void*) olarak adlandırılan şey, bir durumun hakikati olur. Çünkü boşluk, durumdan kaçan, durumun sayamadığı bir gerçek noktası; durumun kendisinde yarılma yaratan bir deliktir. Bu sayamama hâli, durumun keyfî bir kararına bağlı olmayıp ona içkin, yapısal bir engeldir. Durum ve durumun hâliyle bir tutarlılığa kavuşan çokluklar, temellerinde onları kararsızlığa ve tutarsızlığa sevk eden boşlukla karşılaşırlar. Örneğin, Fransız Devrimi ertesinde evrensel bir hükümle öne sürülen yurttaşlık kategorisi, sadece erkekleri kapsadığında, içinde yer almayan Fransız kadınları veya *Komünist Manifesto*'nun yazıldığı zamanlarda proletarya, verili durumun kör noktasında, daha doğrusu boşluğun kenarında ikamet ederler. Çünkü duruma ait oldukları halde bir temsilden yoksun kalmışlardır. Boşluk ve boşluğun kenarı[11] neden

---

[8] Alain Badiou, *Being and Event,* s. 56.

[9] Alain Badiou, *Polemics,* çev. Steve Corcoran, London&New York: Verso, 2006, s. xii.

[10] Alain Badiou, *Being and Event,* s. 86.

[11] Boşluk ve boşluğun kenarı veya sınırını birbirine karıştırmamak önemlidir. Boşluğun kendisi sayılamaz, bir öğe olarak sunulamaz veya herhangi türden bir birlik olarak ele alınmaz. Boşluğun kenarı ise, durum söz konusu olduğu sürece, boşluktan başka bir şeyi kapsamayan temel öğe tarafından işgal edilir. Kenarın kendisi minimal türlerin birliği olarak sezilir. Örneğin, kapitalist durumda, işçi sınıfı (proletarya) boşluğun kenarını işgal eder. Durumun boşluğunun kenarında ikamet edenler, onları duruma ait kılan adlandırmayı taşımazlar. Kendilerini durumda bir şey olarak saymazlar. Bir durumda,

önemlidir? Çünkü olağan düzenin rejiminin altüst edilmesi, mantığının yerinden edilmesi, tam da bu boşluk noktasında cereyan eden olayla ortaya çıkar. Bir duruma kayıtsız olan boşluk, durumun tüm bilgisel düzeninin değişmesini sağlayan *istisna* bölgesi olup, bir hakikatin ortaya çıkmasını sağlar. Açıktır ki durumun boşluğu, bilgisel düzlemden bakılınca sadece hiçlik olarak görünür. Durumun bilgisi, öğelerinin parçalar içinde gruplandırılması için araçlar sağlar. Hakikat, duruma ait değil, ona aşırıdır (*excess*). Duruma ait olmayan ve durumun mantığını kökten değiştiren hakikat nedir ve nasıl ortaya çıkar?

Bu soruya vereceğimiz yanıtla, Badiou'nun hakikati nasıl ele aldığını göreceğimiz gibi aynı zamanda onun siyaseti nasıl düşündüğünü de görmüş olacağız. Hakikatin ortaya çıkmasını sağlayan, durumda sunulmayan, durumun bilgisine tâbi olmayan bir boşluk noktasındaki olay aracılığıyla gerçekleşir. Ortaya çıkan ve hemen ertesinde gözden yiten olay, duruma ait değildir. Çünkü mevcut durumun perspektifinde asla bir olay olmaz; bütün olup bitenler normal sıradan vakalardır veya olsa olsa olağan akışından sapan ve tekrar rayına girecek eksiklikler ve fazlalıklardır. Dolayısıyla bir durumda asla bir olaydan söz edilemeyeceği gibi bir hakikatten de söz edilemez. Peki, bir durumda bir olaydan söz edilemeyecekse, o zaman bir olayın olduğunu bildirmek için, aşkın (*transcendent*) bir öğeye veya mistik bir sezgiye mi başvurmak gerekir? Badiou iki seçeneği de reddeder. Hakikat-olayı, bilginin statik yapısında, bütünselleştirilmesinde bir delik açar. Olay öngörülemez, hesaplanamaz ve olumsaldır; oluşumu açıklanamadığından durumda bilinen her şeye aşırıdır. Bir olay, durumdan yaratılamaz veya türetilemez. Fakat durumun terimlerine aşırı olması, onun dışarıdan geldiğini göstermez. Burada bir aşkınlık (*transendence*) yoktur. Olayın kendisi, durumun tutarsızlığını açığa çıkararak durumun boşluğuna ilişir.[12]

Örneğin Fransız Devrimi, bir devrim olarak olaydır. Ama bu olayın olduğu asla bilgisel düzlemde kanıtlanamaz. Kanıtlanması için sonsuz bir öğeler zincirini kurmak gerektiğinden ve bu mümkün olmadığından bir yerde durup olayın olup olmadığına *karar vermek,* bahse girmek gerekir. Fransız Devrimi'nin tarihsel durum içinde sonsuz öğeleri vardır, burada *durma noktası, Devrimin kendisi için merkezî terim, Devrim adlandırmasının kendisidir;* geriye dönük olarak müdahale edici adlandırmayla, kendisinin ve kendisi-olmayanın indeksi olan bir adlandırmayla, olaysal niteliklerden biri aracılığıyla bütün bölgeyi sü-

---

eğer öğe ona aitse, o durumun öğelerinden biri olarak sayılmışsa sunulmuştur; bir öğe veya grup elemanları, durumda ayırt edilebilir parça (altküme) olarak kapsanmış, bir durumun öğelerini ayırabileceği veya sınıflandırabileceği tarzlar altına alınmışsa temsil edilmiştir [Peter Hallward, "Introduction: Consequences of Abstraction", *Think Again* içinde, P. Hallward (der.), London & New York: Continuum, 2004, s. 8].

[12] Alain Badiou, *Polemics*, s. xiii.

zer.[13] 18. yüzyıl sonundaki Fransız toplumunun koşullarına, toprak sahiplerine, bölgelere, servet dağılımına, sınıflar arasındaki ilişkilere ve başka ülkelerle ilişkilere dair bilgilere sahip olabiliriz ama gene de bu öğelere ilişkin hiçbir bilgi bize Fransız Devrimi'ni vermez. Aksine, Devrim "durum"a bir *ek* (*supplement*) olarak görülmelidir. Devrim adlandırması ortaya çıktığı tüm olgulara aşırıdır; çünkü varlığın boşluk noktasından doğar. Böylece olay, hem kendi bütün bölgesini sunan hem de kendi çokluğuna içkin kendi saf göstereni aracılığıyla kendini sunan tekil çokluktur.[14] Bir olayın olduğuna, *onun bölgesinin duruma ait olmasına, durumun bakış açısından karar verilemezdir.* Çünkü durum, meselelere konum/hal (*state*) terimleri açısından bakar, onda olan her şey normaldir, herhangi bir olayı kabul edemez.[15] Olay, bir durumun olayı olduğundan, aynı zamanda bir durumun hakikatidir. Bu nedenle, bütün zamanlar için geçerli bir hakikatten değil, bir durumun hakikatinden söz edilebilir; çünkü her durumun bastırdığı, sayamadığı ve geçerli olan mantığı yerinden ettiği en az bir hakikati bulunur.

Badiou'ya göre, bir olay olduktan sonra kaybolur; gerçekleşip gözden kaybolan her olay, arkasından bir iz bırakır, bu iz aracılığıyla kesin bir bilgiye varmak mümkün olmadığından, burada ancak bir *karar* söz konusu olabilir: bilgisel ölçütün eksik olduğu bir durumda, *karar verilemeyen* üzerine bir kararda bulunmak gerekir. Olay, duruma aşırı olduğundan, bir olayın olup olmadığına ilişkin verilen bir karar da duruma ve bilgiye aşırı olacaktır. Karar verenlere, bir olayın olduğunu beyan edenlere ve ona *sadakat* gösterenlere Badiou "*özne*" adını verir. Varlık'ın alanından hakikat alanına, olay üzerine *bahse giren* bir öznenin talebiyle, olayı adlandırmasıyla[16] ve ona sadakat göstermesiyle geçeriz.

---

[13] Badiou'nun, olayın kendi kendisine gönderme yapan açıklaması pek çok yorumcu tarafından eleştirilmiştir. Bu yorumculardan biri olan Bensaid, tarihsel koşullarından koparılmasıyla, olay ve hakikatin içeriksiz saflığının, bir mucizeye veya bir tür negatif teolojiye benzediğini söyler [Daniel Bensaid, "Alain Badiou and the Miracle of the Event", *Think Again* içinde, P. Hallward (der.), London & New York: Continuum, 2004, s. 101]. Laclau da matematiksel boşluğun siyasal alana taşındığında artık içeriksiz bir boşluktan söz edilemeyeceğini veya sadece bir metafor olarak kullanılabileceğini; öte yandan niteliklere ve değerlere kayıtsız bir evrenselliğin içeriksiz olan boşlukla eşitlendiğini ve döngüsel bir kanıtlamanın pençesine yakalanmanın kaçınılmaz olduğunu belirtir. Böylece olay, hakikat, boşluk ve evrensellik saf bir gönderimle döngüsel olarak birbirlerini varsayarlar [Ernesto Laclau, "An Ethics of Militant Engagement", *Think Again* içinde, P. Hallward (der.), London&New York: Continuum, 2004, s. 126].

[14] Alain Badiou, *Being and Event*, s. 180.

[15] A.g.e., s. 181.

[16] Badiou daha sonra olaya ve özneye dair fikirlerini değiştirir. Bir olayın, etkilediği durum içinde bıraktığı tek izin, söz konusu olaya verilen ad olduğu artık savunulamaz. Bu durumda aslında bir olaydan değil, iki olaydan; aynı şekilde bir özneden değil, iki özne-

Özne burada Hakikat-olayının sonuçlarını çıkararak, onun göstergelerini tanımlayarak, belirli bir tarihsel çoklukta müdahale ederek ona hizmet eder.[17] Özne durumda var değildir; durumda olanlar sonlu bireylerdir; Badiou'nun tabiriyle insan-hayvanlardır. Ancak bir olayın ortaya çıkmasıyla bir özneden, artık insan-hayvandan farklı olarak sonlu olan ama sonsuzluk kapasitesi altında işleyen bir özneden söz edebiliriz. Althusser'in özneyi, ideolojinin bir failine ve terimine indirgeyen olumsuz tavrına karşılık, Badiou özneyi devrimci bir olayın faili ve terimi olarak görüp olumlar. Ama Badiou, biricik ve aşkın bir öznenin olmadığı konusunda Althusser'le uzlaşır: her olayın bir öznesi[18] bulunur ve özne ancak bir olayın olmasından sonra ortaya çıkar. Bir öznenin *bahse girmesi, karar vermesi, adlandırması* ve *sadakat göstermesi* bir Hakikat-olayının biçimini oluşturur. Adlandırma, saf karar verme edimiyle sonsuzluğa bağlanan bir olaya işaret etmiştir. Bundan sonra bir başka sonsuzluk kipinin, olaya bir gövde kazandıracak hakikat usullerinin (*truth procedure*) işlemesini gerekli kılar. Hakikat usulleri, sadece kuramsal değil, aynı zamanda pratiğin de can verdiği, birbirini takip eden karmaşık işlemlerin ve sekansların adıdır. Hakikat usulleri, felsefenin koşullarının oluşturduğu maddilik boyutudur. Felsefenin kendisi hakikatleri üretemez, hakikatleri üreten felsefenin dayandığı dört koşuldur: aşk, bilim, sanat ve siyaset.[19] Bu dört koşulun ürettiği hakikatlere; felsefe, evrensel-

---

den söz etmek gerekir: birincisi olayın olması, ikincisi olayın adlandırılması; gene olayı gerçekleştiren özneler ve olayı adlandırıp ona sadakat gösterenler [Alain Badiou, *Etik – Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme,* çev. T. Birkan, İst.: Metis Yay., 2006, s. 14].

[17] Alain Badiou, *Polemics,* s. xiv.

[18] Alain Badiou, *Logics of Worlds* adlı yapıtında, *Being and Event*'ten farklı olarak tek öznenin –olaya sadık kalan öznenin– yanı sıra, olay karşısında farklı tepki gösteren iki özneden daha söz eder. Olayı bir hakikat ânı olarak gören sadık (*faithful*) özne, hakikati yadsıyan gerici (*reactive*) özne ve olayı gizleyen/örten (*occultation*) belirsiz (*obscure*) özne. Sadık özne dışındaki diğer iki özne olaya –reddederek veya belirsizleştirerek– olumsuz bir karşılık verirler (*Logics of Worlds,* çev. A. Toscano, London & New York: Continuum, 2009, s. 47).

[19] Hakikat usulleri aynı zamanda felsefenin siyasete teyellenme riskine de dikkat etmelidir. Teyellenme durumunda, felsefi koşulların simetrisinde kesin bir kopuş yaşanır. Siyaset ikili bir bükülme sistemi (koşullarına ve kendisiyle ilişki) içinde, felsefe olarak adlandırdığımız düşünce edimini tekilleştiren ayrıcalıklı bir konum edinir. Siyaset bu ayrıcalığı sürdürür; çünkü bir koşul olmakla, felsefi edimin belirlenimine kaydolur. Felsefenin bu simetri kırılmasına maruz kalması ve koşullarından birinin belirleyici ayrıcalığına sahip olması bir *teyellemedir.* Koşullarından biri ne zaman felsefi kapma ve bildirme ediminin belirleyicisi olarak adlandırılırsa felsefe teyellenmiş olur. *Felsefe yönünden* tekil bir belirlenime yönelik, onun hakikatiyle felsefi edimi yetkilendiren teyelleme, düşünce bölgesi olarak onu doldurmakla, felsefi bölgenin kategorik boşluğunu yıkar. *Siyaset yönünde* ise teyellenme, hakikat sürecini tekilleştirmekten çıkarır. Felsefenin siyasal bir müdahale olduğunu söyleyebilmek için fazlasıyla genel ve belirlenimsiz bir siyaset

likle belirlenen bir birlikte-mümkün (*compossible*) uzamı sağlar. Felsefe, bu dört koşulun ürettiği hakikatleri, boş uzamda bir sonsuzluk noktasına bağlar ve onların hakikat usulleriyle ilgilenir. Hakikat usullerinde, felsefe, evrenselliğin kayıtsız olduğu farkları ve içeriği çıkarıp aynılık (*identity*) rejiminin etkin olduğu boş uzamı kurar.

Felsefi edim, hakikatin boş kategorisinin işlemi tarafından, hakikatleri *kapma* (*seizing*) olarak yorumlanır. Günümüzdeki yaygın düşünce, felsefeyi bir hakikat süreci olarak ele almaya alışkın olmayıp, daha çok hakikatin kaybına işaret eder. Badiou, Platoncu bir tutumu benimseyip bu görüşe kesin ve açık bir şekilde karşı çıkar ve hakikatin can verdiği "evrensellik" fikrini öne sürer. Hakikat, felsefenin kendisine özgü olan "kendinde nesne"leriyle veya saf düşünmeyle açığa çıkarılmayacak, aksine tâbi olduğu düşünce bölgelerinin (siyasetin, sanatın, bilimin ve aşkın) ürettiği hakikatleri alıp işleyecektir. Hakikati üreten koşullardan biri olarak siyaset, daha doğrusu özgürleştirici (*emancipation*) siyaset, bir düşünce bölgesi*dir* ve felsefenin düşüncenin düşüncesi olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Düşünce ve düşüncenin düşüncesi arasındaki ilişki, tekil bir hakikat süreci *olarak* siyasete içkindir.[20]

Siyaset, kolektifi etkileyen bir olaya bağlı, dizisel tarzda, durumdaki bir tekilliktir; siyaset hakikati sunar (fakat sürecin uygulanması, kendisini bu şekilde adlandırmadığından "hakikat" felsefi bir isim olarak kalır). Siyaset, düşünmenin ve soruşturmanın işlemleri olan kendi işlemlerini düzenler (*dispose*). Felsefe (veya bir tür felsefe) bu hakikati kapmaya çalışır ve bu nedenle, ilke üzerinden henüz *meydana gelmeyen* hakikatin varlığını *türeyimsel* (*generic*) olarak sezer. Türeyimsel, onu göreli veya tikel kılan her şeyin boşaltılmasıyla özgül veya özgülleştirilebilir bir işlemle edinilir. Bu kapmayı adlandırmak için felsefe kendi adlarını ve işlemlerini kullanır, düzenler. Felsefe, farklı türden hakikatlerin kapılmasında onların birlikte mümkünlüklerine sahip olmak için siyasal süreçleri diğerlerinden *ayırmalıdır*.[21]

Kanaatler ve Kimlikler Siyasetine Karşı Olaya Dayalı Hakikat Siyaseti

Felsefenin dört koşulundan biri olan siyasetin, bir olayın ortaya çıkması neticesinde, bir öznenin bu olayı adlandırıp ona sadakat göstermesiyle, durumdaki

---

kavramına sahip olmak gerekir. Örneğin, siyaset sırf sınıf mücadelesine indirgenemez; sınıf mücadelesi, ancak belirli koşullar altında siyasete materyal sağlar [Alain Badiou, *Conditions,* çev. S. Corcoran, London & New York: Continuum, 2008, s. 161].

[20] Alain Badiou, *Conditions,* çev. Steven Corcoran, London & New York: Continuum, 2008, s. 153.

[21] A.g.e., s. 154.

boşluktan bir hakikatin türetildiğini ve felsefenin de bu hakikati kapıp hakikat usulleriyle evrenselliğin boş uzamına taşıdığını yukarıda söyledik. Boş bir uzama taşır; çünkü felsefenin özel hiçbir nesnesi yoktur. Felsefe yalnızca düşünceyi düşünür ve bu düşünce için bir yer inşa eder. Bu durumda, Badiou felsefesinin siyaset felsefesindeki yerini nasıl konumlandırabiliriz? Her şeyden önce, "siyaset felsefesi" veya "siyasal felsefe" deyimini, kendi çabası için uygun bulmaz. Spekülatif karşıtlıkla siyasetin karşısına konan felsefe fikrini, başka bir deyişle felsefenin siyaseti yargılaması gerektiğini dışlar.[22] Badiou, siyasal felsefe yerine "meta-siyaset" (*metapolitics*) tabirini kullanır. Siyasal felsefe, kendini yansızlık ve eleştirel refleksiyonla tanımlarken, meta-siyaset herhangi bir ideolojik masumluk iddiasında bulunmaz. Badiou için filozoflar, siyasal karar vermede başkalarından farklı olarak herhangi bir muaf olma ayrıcalığına sahip değillerdir ve olamazlar. Onlar da olup bitenler karşısında bir çıkar ve ilgiyle belirlenirler ve Badioucu meta-siyaset, bu ilksel kayıtsızlık (*arch-complacency*) iddiasına saldırmanın aygıtıdır.[23] Meta-siyaset, düşüncede siyasetin doğrudan eylemini alıkoyar.

Bu nedenle, çağdaş düşüncenin, taşıması gereken bir özelliği de "siyasal felsefeyle" işini bitirmesi olmalıdır. Çünkü Badiou'ya göre, nesnel bir veri, değişmeyen, evrensel deneyim olarak siyaseti düşünme görevinin felsefeye uydurulması fikrine itiraz edilmelidir. Diğer durumda, felsefenin görevi, siyasal bir çözümleme ortaya koymak ve bu çözümlemeyi etik normlarla sunmak olarak belirlenecektir. Bu belirlemede, filozof, kendince üçlü bir avantaja sahip olacaktır: ilkin, siyasetin gerçek anlarının deneysel özelliğini kuran bu vahşi ve belirsiz nesnelliğin düşünürü ve analisti; ikincisi, iyi siyasetin ilkelerini, etik taleplerin siyasal uygunluğunu belirleyen biri; üçüncüsü, bu talepleri karşılamak için, herhangi bir hakiki siyasal sürece militan olarak dâhil olmaktan muaf biridir. Böylece elinde kalan şey, hakikatin ölçütü olarak yargıdır (*judgement*). Böyle tasarlanan bir siyasal felsefenin merkezî işlemi, ilkin ve her şeyden önce, siyaseti yeniden düzenlemek için, örgütlenmiş ve militan süreçlerin öznel gerçekliğini değil, nihai olarak sadece kanaatleri sayan bir kamusal alanda "özgür yargı"yı uygulamaktır.[24] Kolayca görülebileceği gibi, Badiou, eleştirilerinin hedef tahtasına Arendtçi ve Kantçı siyaset felsefelerini yerleştirir. Çünkü Arendt ve Kant, siyasetin belirleyici özelliği olarak yargıyı gösterirler. Bu durumda siyasetin *öznesi* de, seyredip yargıda bulunan olur. Siyaset, eylemde bulunanlardan, yetkililerden, yönlendiricilerden uzak tutulup adeta seyredenlerin ve yargıda

[22] Alain Badiou, *Metapolitics,* s. xvii.
[23] A.g.e., s. xi.
[24] A.g.e., s. 10.

bulunanların kanaatlerine sunulmuş bir tiyatroya dönüşür.[25] Yani siyaset bütünüyle kanaatlere teslim edilip hakikat dışlanır. Arendt, hakikatin, siyasal yaşamın özü olması gereken tartışmayı ve çoğul perspektifleri dışladığını düşündüğünden, siyasal alanda hakikati çoğul kanaatlerle ikame eder.[26] Badiou, tartışmanın sadece kanaatlere içkin olmadığını, aynı zamanda bir hakikatin oluşturulmasında da tartışmanın önemli bir yer tuttuğunu belirtir ama sadece tartışma yetmez diyerek temel bir itirazı da öne çıkarır: tekil bir hakikat, tartışmanın belirleyici olduğu karmaşık bir sürecin sonucudur ve daima çeşitli öğelerle bir hükümranlık kurmuş olan bir otoritenin yerinden edilmesiyle yeni alanlar açar.[27] Tartışmanın siyasetin özü olması, yalnızca tartışmanın bir kararda kristalize edilmesiyle söz konusudur. Mümkün bir siyasal hakikat sorunu yalnızca tartışmaya bağlanırsa, bu durumda siyaset, gazetelerin okunması türünden güncel meseleler üzerine edilgin yorumların alanı olacaktır. Oysa kararla ittifak kuran tartışmadaki karmaşık süreç, asıl yoğunlaşmasını müdahaleci olan siyasal bildirimde bulur.[28]

Kanaatler rejiminin karşısına bir hakikatler rejimini çıkarır Badiou. Düşünürün bu söylemini, kanaatlerin bütünüyle dışlanması olarak almamak gerekir. Sadece kanaatlerin felsefeyle bir ilgisinin olmadığı, daha doğrusu düşünce uzamında iş gören felsefenin, kanaatler alanından çıkarılmış ilişkisiz bir ilişkiyi düşünmesi veya tüm kanaatlere bir ölçü(ştürü)lemezlik (*incommensurability*) zemininde bakması gerektiğidir söylenmek istenen.[29] Siyaset, felsefeye daima bir fikirle (*idea*) bağlanır. Kamusal alanda cereyan eden ve kamuoyunun "gizli özne"si olduğu "farklılıklar" retoriğiyle bezenen bir kanaatler tartışmasına karşı, Badiou çıkarmaya/eksiltmeye (*subtraction*) ve aksiyoma dayanan, bir olaya sadakat gösteren özneler tarafından ortaya konan, hakikatler siyasetini savunur.

Badiou'ya göre, bugün söz konusu olan akılsal hakikatin tahakkümü değil; göreliliğin, kanaatlerin tahakkümüdür. Eksikliği yakıcı bir şekilde duyulan şey, bir hakikate bağlanan siyasetin yokluğudur. Her kanaat, bir siyasal kipe denk gelir, mutlaka bir bağlanma noktası vardır. Siyasetin özü, kanaatlerin çokluğunda değil, mevcut durumdan kopuşun sağlanabileceği bir imkânın, daha doğrusu mevcut durumun penceresinden bakıldığında *imkânsız* olanın yaratılmasında yatar. Kanaatleri belirleyen talimat açık değilse, o zaman görünmeyen ama onu yönlendiren ve görmezden gelinen merci aslında apaçıktır: devlet.[30]

---

[25] A.g.e., s. 12.

[26] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 103.

[27] Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 14.

[28] A.g.e., s. 15.

[29] Alain Badiou, *Polemics*, s. 9.

[30] Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 24.

Serbest ve özgür kanaatler tartışmasının sakladığı şey, ardında bir iktidar biçiminin, bir iktidar aygıtının bulunduğudur.

Bu bakımdan Badiou, neredeyse tartışma kabul etmeyen genel bir kabul olarak demokrasiye ilişkin mutabakata karşı çıkar. Badiou'ya göre, demokrasi kelimesi, konsensüsün başlıca örgütleyicisidir. Gerçekte demokrasi kelimesi, *otoriter kanaat* olarak adlandırılabilecek şeyle ilgilidir. Tabir yerindeyse, demokrat olmamak yasaklanmıştır. Demokrasi normalliğin adı olarak adlandırıldıkça, filozof, bu normallik normunun ne olduğunu incelemek zorunda hisseder kendisini.[31] Demokrasiyi felsefi bir kavram olarak almak, siyasetin amacını "iyi devlet"in ne olduğunu araştırmaya yönlendirir. Kanaatlerin yarışması ve mutabakat olarak adlandırılan demokrasi de en az totalitarizm kadar devletin bir figürüdür. Bu durumda devlet, sorgulanmayan temel ve başat kavram olarak korunur ve ona en uygun rejimin ne olduğu bulunmaya çalışılır.[32] Badiou' ya göre, her hakikat, verili olanın yıkımında onaylamasını bulur. Korumaktan başka bir şey yapmayan, yanlış da yapmaz. Yeni bir sürecin ortaya çıkışı (zıtlıkların yeni bir birliği), önceki çelişki terimlerinin ortadan kayboluşudur; yani öteki terimlerden birinin yıkımı meselesidir, bu da zorunlu olarak muzaffer terimin bölünmesine götürür. Yıkım ve saflaştırma, Badiou için siyasal bir hareketin can alıcı yönleri olarak kalır. *Bir* ikiye bölünür: gerçeklik yalnızca bir süreç değildir; süreç aynı zamanda bir bölünmedir. Gerçek, bir araya getirme değil, ayıran şeydir. Ortaya çıkan her şey bir ayrıma tâbi tutulur.[33] Aynı işlemi demokrasiye de uygulamak gerekir, bugün asıl yapılması gereken, sermayenin mantığıyla bütünleşmiş bir demokrasi cenderesinden düşünceyi kurtarmak olmalıdır.

Badiou'ya göre, felsefenin siyasetle ilişkisi, siyasetin nihai amaçlarını değerlendirmesi değildir. Bu durumda, felsefe, siyasetin farklı anları (*instance*) için onların yerleşeceği tartışma uzamını kurar. Genel olarak, mümkün normlara uygun, söz konusu siyasal biçimlerin ön incelemesi ve sunumuyla, devletlerin ve siyasal anların biçimsel bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Ustalarının Aristoteles ve Montesquieu gibi düşünürlerin olduğu bu türden bir siyasal düşünce, devletlerin ve rejimlerin incelemesini sunar. Bu durumda bile demokrasi, bir devlet biçiminin adı olacaktır. Dolayısıyla demokrasi düşüncesi hâlâ devlete bağlı bir düşüncenin, zorbaca yönetimlerin karşısında "iyi devlet"in ne olduğunun araştırılmasını amaç edinen bir düşüncenin sahasında hareket etmektedir. Bunun tam karşısındaki seçenekte ise, felsefe, siyaseti, düşüncenin tekil bir etkinliği olarak kavramalıdır. Felsefenin görevi, bu tekillikteki düşüncenin koşul-

---

[31] A.g.e., s. 78.

[32] A.g.e., s. 82.

[33] Ed Pluth, *Badiou*, Cambridge & Madlen: Polity Press, 2010, s. 162.

larını kapmaktır.[34] Yasaklama, devletin rejimi; imkânsız ve ölçülemez olan ise gerçeğin bir rejimidir. Felsefe, Lacancı anlamdaki bu gerçeği ele alır. Siyasetin saydığı şey, ortak bir norm tarafından düzenlenen kanaatlerin çokluğu değil; hiçbir ortak norma sahip olmayan siyaset anlarının çokluğudur; çünkü onları belirleyen özneler/konular bütünüyle farklıdırlar. Bu nedenle, konsensüse dayanan her türlü siyaset görüşüne itiraz edilmelidir. Siyaset tehlikelidir ve militancadır; daima kendi kendini yetkilendiren bir talimat (*prescription*) altında, olaysal tekilliğe kısmi olarak bölünmemiş sadakattir. Bu türden bir sadakatten kaynaklanan siyasal hakikatin evrenselliği ise ancak kendinde okunabilir.[35]

Kanaatler sürecinin bir başka versiyonu ise, kimlikçi siyaset anlayışlarında görülür. Her hakikat süreci, kültürel tarihselliğinden ayırt edilmelidir. Şu anda içinde bulunduğumuz durumda ise, her türlü hakikatin (ve düşüncenin) dilsel biçime –dil oyunlarına– veya bir kamuoyu konusunu kuran kültürel ve tarihsel görecelliğe indirgendiği bir dönemdeyiz. Evrenselliğe giriş için ne kimliğin/tikelliğin ne de bölgenin, statünün bir ayrıcalığı olamaz.[36] Evrenselliğin terki, ister istemez devleti ve siyasal yapıyı, bütünüyle dinsel, kültürel, ulusal veya etnik bir referansa bağlar. Çünkü yasanın aşkın nötrlüğü kaybolmuştur. Oysa evrensellik, her toplulukçu altkümeye çapraz (*diagonal*) olmalıdır. Her hakikat süreci farkları akamete uğratır; ama bu sonsuz olarak, tamamıyla türeyimsel çokluğu yayarak, durumda (dünyada) farkların bulunduğu olgusunu gözden kaçırdığı anlamına gelmez. Yaptığı, farkların bir "aynılık" rejimine bağlanmasıdır. İnsanların hakikat tarafından kapılması için hakikatin tikel olmaması kesin koşuldur. Farklar, ancak hakikat onlara karşı kayıtsız olursa mümkündür.[37]

Toplumsal olan hem ilişkilerin, baskının ve sömürünün yeridir hem de farkların düzenidir. Bu düzen; kültürlerin, ritüellerin, âdetlerin, geleneklerin ve imgesel biçimlenmelerin onaylandığı ve kurulduğu bir düzendir. Aynı zamanda, çokkültürcülük ideolojisinin yeridir. Badiou bu farklarla ilgilenmez; çünkü hakikat, bu farkları yeniden düzenler ve onları önemsiz kılar. Bu farklar, ontik düzene aittir; oysa hakikat ve evrensellik, olaya aittirler ve *farklara kayıtsızdırlar*.[38] Bu evrenselleşme mantığı kesindir, bir kere evrensellikten feragat ettik mi, "evrenselliğin dehşeti" riski eldedir. Haklarının tanınmasını talep eden kinci ve ast tikellikler, itiraz edilmesi gereken bir başka evrensellik olan sermayenin yanlış ve despotik evrenselliği yüzünden güçsüz kalırlar. Felsefe evrensel-

---

[34] Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 86.

[35] A.g.e. s. 23.

[36] Alain Badiou, *Saint Paul Foundation of Universalism*, çev. Ray Brassier, Stanford, California: Stanford University Press, 2003, s. 6.

[37] A.g.e. s. 99.

[38] Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, Edinburg: Edinburg University Press, 2007, s. 117.

likle ilgili bir bahse girer, eğer evrensellik bir tekillikte var oluyorsa ve her tekillik bir olayda kökenini buluyorsa, o halde evrensellik tek bir noktada ortaya çıkan *istisnai*[59] bir sonuçtur, bir bilme tarzından ziyade bir *kararın* sonucu olmalıdır.

Siyasetin Aksiyomları Olarak Eşitlik ve Adalet: Hakikat Siyasetinin Tehlikeleri

Evrensellik ve aynılık kendiliğinden apaçık değildirler, üretilmeleri ve felsefi bir işleme tâbi tutulmaları gerekir. Özgürlükçü bir siyaset düşüncesi için Badiou, evrenselliğin ve aynılığın adları olmak üzere iki ilkeyi öne sürer: adalet ve eşitlik. Adalet, felsefenin bir siyasetin mümkün hakikatini düzenleyen –siyasal ilkenin *par excellence*'ı olarak– bir beyanı olabilir ancak. Kanıtlanması veya tanımlanması mümkün değildir. Herhangi bir verili durumda yaklaşılabilecek bir ideal durumdan ziyade adalet, etkin, aksiyomatik, dolaysız olan öznel figürü işaret eder; zorunlu olarak, bütünüyle *çıkarsız* (*disinterested*) bir öznelliğe referansta bulunur. Dolayısıyla, adalet aksiyomuyla hareket eden bir siyaset, kendisini çıkar siyasetinden ayırır. Aksiyomatik ilkelere dayanan siyaset, bir düşünce bölgesidir. Felsefe yalnızca düşünceyi düşünür; oysa bir olaya dayanmayan durumcu siyaset, lobi faaliyetleri, oy verme, kampanya ve topluluk çıkarları biçiminde ortaya çıkan düşünce-olmayan hususlar etrafında döner. Hakikatle ilişkili olan siyasetin belirli anları, pek nadir ve kısa girişimlerdir. Fakat siyasetin felsefenin altında düşünebilmesini sağlayan da yalnızca bu nadir sekanslardır. Bu siyasal sekanslar, tekillikler olup "eşitlik" maksimi altında kolektif bir kapasitenin ortaya çıkmasını sağlarlar. Eşitlik, biricik olan insan kapasitesi göstergesi altında siyasal aktörün faaliyeti anlamına gelir. Eşitlik, burada nesnel hiçbir şeye işaret etmez: toplumsal statülerin, gelirlerin, işlevin veya sözleşme ve reformların varsayılan eşitlikçi dinamikleri değildir söz konusu olan. *Eşitlik öz-*

[59] Evrensellik noktasında Badiou'ya yakın görüşler öne süren Laclau; tikelsiz, farksız, içeriksiz bir evrensellik anlayışına karşı çıkar. Ona göre, her evrensellik bir tikel tarafından hegemonik kılınır. Olay hiçbir şey kanıtlamaz ve olayın kendisi de kanıtlanamaz; o, yalnızca aksiyomatik olarak bildirilebilir; çünkü sayılamazın (*incalculable*) düzenine aittir. Badiou'nun ise, "bağlantı" ve "bağlantısızlıklar"ın altında işleyen işlemlere dair herhangi bir açıklaması bulunmaz, herhangi bir orta terim aracılığı bulunmaksızın "bağlantı ve "bağlantısızlıklar"da toplam bir tersine çevirme söz konusudur. Olay ve durum (toplum, kültür ve siyaset) arasında bir bulaşma olmaması imkânsızdır. Bu terimler arasındaki bulaşma, toplumsal yaşamın bir gerekliliğidir. Bu nedenle, Laclau, Badiou'nun bu alanların birbirleriyle olan diyalektik işleyişini saf dışı bırakmasını, eklemleme mantığını kullanmamasını, onun kuramının temel eksikleri olarak belirler [Ernesto Laclau, "An Ethics of Militant Engagement", *Think Again* içinde, P. Hallward (der.), London &New York: Continuum, 2004, s. 125].

neldir. Örneğin, Saint Just için eşitlik kamusal bilinç, Mao için siyasal kitle hareketidir. Eşitlik veya adaletin siyasal veya toplumsal bir programla işi olamaz. Siyasal eşitlik, arzulanan veya planlanan, olması gereken şey değil; şimdi ve burada, ânın sıcaklığında bildirilen bir aksiyomdur.[40]

Aynı şekilde adalet, felsefe için bir devlet programı olamaz; o, eylem hâlindeki, eşitlikçi bir siyaset momentinin niteliğidir. Adalete ilişkin her program ve tanım, onu devlet eyleminin bir boyutuna dâhil eder. Fakat devletin adaletle ilişkisi olmaz; çünkü devlet, öznel ve aksiyomatik bir figür değildir. Bu nedenle, program ve tanım, adaleti çatışan çıkarlar oyununda dengeleyici bir meseleye dönüştürür. Oysa adalet, kırılma ve düzensizlik yaratan, eşitlikçi siyasal ilkeler için felsefi bir addır ve tanımlanamaz. Eşitlik *eylemin bir amacı* (*an objective of action*) değil, onun aksiyomudur. Siyasal hakikatin evrensel bir kapasitesi için ne kanıtlanabilen ne de güvence altına alınabilen olumlama aksiyomu olmaksızın hakikate bağlanan hiçbir siyaset yoktur. Hakikate skolastik bir tarzda değil, bir aksiyomun kavranmasıyla gidilir. Bu aksiyom, siyasal sekansların özelliklerinden biri olan tekil bir bildirimle sağlanır; yoksa deneyimlediğimiz dünyada az çok gerçekleşmesini kovalayacağımız bir kavram değildir adalet. Eşitlikçi bir öznede örtük aksiyomu kapan adalet, zorunlu olarak olması gerekeni değil, olanı düzenler. Eşitlikçi aksiyom ya siyasal bildirimlerde vardır ya da yoktur.[41]

Sadece ontoloji görüşünde değil, diğer konularda da kimileyin matematiğe başvurur Badiou. Eşitliğin figürü nedir diye sorar ve *Bir* (1) diye yanıtlar. *Bir* aynının sayısallığıdır. 1 eşitlikçi olmayan her siyasal iddianın konumunu ve yerini kararsızlığa sürükler. Burada 1 eşitlik ve aynılığın figürüdür. Siyasal usulü tekilleştiren şey, sonsuzluktan 1'e gitmesidir. Eşitliğin 1'i, devletin sonsuzluğu üzerinde emredici işlemi uygulayarak evrensel kolektif hakikati ortaya çıkarır. Bu işlem, belirli bir mesafeyle kendi özerkliğini kurar ve kendi ilkesini telaffuz eder.[42]

Bir olay tarafından açılan eşitlikçi bir maksime dayanan bir siyaseti uygulayabilmek için durumun hâlini, onun gücünün kesin bir belirlenimi için belirli bir mesafeye yerleştirmek zorunludur. Eşitlikçi mantık, ancak devlet belirli bir mesafede ölçülünce, düzenlenince başlayabilir. Aşırılığın kendisi değil, aşırılığın yoldan çıkmasıdır (*errancy*) eşitlikçi mantığı önleyen. Eşitlikçi siyaseti yasaklayan/engelleyen, durumun hâlinin yalın gücü değildir.[43] Sosyalist devletlerin yıkılışı, herhangi bir eşitlikçi siyasetin devlet iktidarı aracılığıyla gerçekleşmeye-

---

[40] Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 97-98.
[41] A.g.e., s. 99-100.
[42] A.g.e., s. 150.
[43] A.g.e., s. 149.

ceğini, kolektif bir aksiyom ve içkin bir öznel belirlenim meselesi olduğunu bize öğretmiştir.

Ama hakikatin kurucu yenilikleri ve evrenselliği sağlayan kipleri kadar felakete yol açan halleri de bulunur. Bu tür bir felaketi (*disaster*) düzenleyen öğeler nelerdir? Bu, felsefenin düzenleyebileceği bir hakikatin, siyasetin bir koşuluna indirgenip onunla özdeşleştirilmesinden kaynaklanır ve bunun neticesinde üç sonuç ortaya çıkar. İlk sonuç, siyasetin içkin bölgelerine, *Bir*in egemenliğinin geri dönüşünü kapsar. Özgürleştirici bir siyaset, tekil ve olaysaldır. Onun talimatı, ilk elde güvenilir ve olumsaldır. Onun kendisinin değişebilir bölgeleri, her yeni girişimle yerinden edilmiştir. Topluluklar, fabrikalar, sınıflar, ordular, birbirleriyle kıyaslanamaz ve bir talimatla kurulmuş protokollerdir. Adını yukarıdaki cümlede sıraladığımız yerler, eğer onların hakikatinin ortaya çıkışının felsefi beklentisi olarak doyurulursa ve felsefenin kategorilerinin değişmez yerleri olarak görülürse, felsefi hakikatin yuvası olacak tek bir yer ortaya çıkacaktır. Hakikat, o zaman ontolojik bir dolulukla belirlenecektir. Siyaset, hakikatin biricik bölgesinde açılan şeye düşüncenin girişi olarak sunulur, fakat felsefeye ve siyasete bir hakikat bölgesini ayırmak, hakikatin boşlukla ilişkisini iptal eder. Stalinizm, bir Hakikat-olayının bu türden bir ontolojikleştirilmesidir.

Özgürleştirici bir siyasetin felsefi olanla aynılaştırılmasının ikinci sonucu, siyasetin adlarının farklılığını, tek ve birincil bir ada indirgemeyi kapsar. Her siyasal sekans, kendine özgü adları dağıtır. Bir veya daha fazla olayın keşfedilmiş adlarına bağlar onları. Fakat eğer bu adlar, felsefenin potansiyel ebediyetine bağlanırsa, o zaman yalnızca bir hakiki ad olur ve bu ad kaçınılmaz olarak siyasetin biricik mutlak adı olur; özgürleştirmenin kendi adı "bulunuş" (*presence*) olarak ortaya çıkar. Tarihin de gösterdiği gibi, bu tür bir ad kutsal (*sacred*) bir ad olur. Bir adın biricikliği, neredeyse her zaman, onun belirsizliğinden çıkarılan uygunlukta güvence altına alınır. Özgürlüğün kutsal adı, bir özgürleştiricinin adıdır.

Son olarak, siyasetin olumsal hakikatleri, felsefi olan tarafından doğrudan selamlanmaya izin verilmemiş, fakat düşünce tarafından kapsanmışsa, bu hakikatler bir despotun emrinin görünüşü olarak ortaya çıkmaya başlar. Zira böyle bir hakikatin olumsallığı, düşüncede, gizli bir zorunluluk taşır. Her belirli hakikatin tamamlanmamışlığı bir kapanma içerir. Sınırı veya siyasetin adlarının gerçeğini kuran, durumda adlandırılamayan bir şey, bir adla kapanmaya zorlanır. Adlandırılmadan bırakılması gereken, en az bir terimin zorlanarak adlandırılmasıdır. Oysa daima bütünselleştirmeye direnen gerçek bir nokta bulunur. Bu noktaya durumun adlandırılamayanı adı verilir. Durumun içinde, hakikatin gözünde asla bir adı olmayan şeydir adlandırılamayan. Sonuç olarak zorlanma-

ya gelmeyen bir terimdir ve kötülüğün kökü de burada saklıdır: kötülük, ne pahasına olursa olsun adlandırma isteğidir.[44]

Devlete Mesafe Alan Siyaset ve Kolektif Özne

Etkin olarak sunulan her çokluk, kendisini, yapının veya saymanın ikili katlamasına sunar. Devlet, bireylerle değil; parçalarla, alt-çokluklarla ilişkilidir; toplumsal bağ (*bond*) üzerine değil, aksine yasaklamaya çalıştığı toplumsal bağları-çözme (*un-binding*) üzerine kurulmuştur; sunumun tutarlılığı, sonucundan ziyade tutarsızlık tehlikesinin bir sonucudur.[45] Durumun hâline homojen olan yönetim, parçalar ve altkümelerle uğraşır. Buna karşı olarak, siyaset kitlelerle ilgilidir; çünkü siyaset devlete bağlı değildir ve onun parçalarına çaprazdır (*diagonal*). Bu nedenle, "kitleler" uç tikelliğin, bağları-çözmenin bir gösterenidir ve bu yüzden de siyasal bir gösterendir. Siyaset, kitle hareketinin içinde kapsanan *Biri* daima yapısöküme uğratmaya çalışacaktır. Siyaset daima bir kitle sürecidir; çünkü tekillik onu gerektirir ve Badiou şu çarpıcı iddiayı, Spinozacı bir tarzda aksiyom olarak öne sürer: *devlet düşünmez,* ama *halk düşünür*[46] Badiou, düşünceyle, herhangi bir hakikat sürecinin *öznel olarak ele alınmasını* kasteder. "Düşünce", bir hakikat sürecinin öznesinin adıdır.

Kolektif terimi, az ve çok tarafından belirlenen sayısallığa göndermede bulunmaz, bir olay sadece siyasalsa, bu, onun herkese ait olduğunun kabulü anlamına gelir.[47] Siyasette, bir özneyi belirleyen düşüncenin mümkünlüğü, onun her an mevcut olmasıdır. Bir siyasetin öznesi olarak kurulan kişiler, sürecin *militanları* olarak adlandırılırlar. "Militan" sınırsız bir kategoridir, kimliksiz veya kavramsız öznel bir belirlenimdir. Bu anlamda, siyaset, sonuçlarında yalnızca türeyimsel olarak değil; aynı zamanda öznesinin yerel düzenlenişinde de biricik hakikat usulüdür. Yalnızca siyaset, düşüncenin, herkesin düşüncesi olduğunu özsel olarak bildirir. Bu bildiri onun kurucu gerekliliğidir. Bir matematikçi için gerekli olan şey, matematiğin ispatının geçerliliğini kavrayacak bir matematikçidir; aşk yalnızca iki kişiyi gereksinir; sanatçı nihai olarak kimseye gereksinim duymaz: sanat, bilim ve aşk, aristokratik hakikat usulleridir. Elbette, bunlar herkese hitap eder ve tekilliklerini evrenselleştirebilirler. Fakat onların rejimleri kolektif değildir. Siyasetin merkezî etkinliğinin *toplantı* (*meeting*) olması, onun özsel olarak kolektif varlığının yerel metonomisidir. Kolektif, dolaysız olarak evrenselleşme anlamına gelir. Siyasal olayın kolektif karakterinin etkisi, siyasetin sunduğu durumların sonsuz özelliğidir. Siyaset, durumun son-

[44] Alain Badiou, *Conditions*, s. 156-158.
[45] Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 109.
[46] A.g.e., s. 73.
[47] A.g.e., s. 141.

suzluğunu toplar veya gösterir. Her özgürleştirici siyaset sonluluğu, ölüme doğru var olmayı reddeder. Çünkü bir siyaset, durumda herkesin düşüncesini kapsadığından durumların öznel sonsuzluğunu apaçık kılmaya bağlanır.[48] Bir olayın siyasal olup olmadığı meselesi, ona bağlanan usulün siyasal hakikati sergilemesiyle ortaya konur, bu ise belirli koşullar altında olur. Bu koşullar, durumun hâliyle ve usulün sayısallığıyla ilişkisinde, olayın, sonsuzluğun maddeselliğine/içeriğine (*material*) aittirler.[49]

Siyasal bir olay, devletin üstün gücünü sabitler ve ona bir ölçü tahsis eder. Devletin gücünün yoldan çıkışını kesintiye uğratır. Durumun hâlini yeniden düzenler, ona bir figür verir. Bu, şu demeye gelir: her nerede bir siyasal olay olursa, orada devlet kendisini açığa çıkarır, gücünün aşırılığını ve baskıcı boyutunu gösterir. Fakat aynı zamanda bu görünmez aşırılık için bir ölçü de ortaya çıkmış olur. Böylece siyasal olay, devletin ölçülemez aşırılığına görünür bir ölçü kazandırmış olur. Bu aşırılık sapmasını kesintiye uğrattığından ve ona bir ölçü verdiğinden, siyaset özgürlüktür. Gerçekte, devlet, durumun parçalarının ölçüsüz denetim altına alınmasıdır. Bu denetim altına alınmanın gizi, üstün gücün yoldan sapmış olması ve ölçüsünün yokluğudur. Bu düzgüsüzlükten[50] (*excrescene*) dolayı, devleti, kamunun hizmetkârı olarak gören liberal tahayyül hep bir rüya olacaktır; çünkü temsil, daima sunumun içinde şiddetli bir müdahaleyle eylemde bulunur. Özgürlük, devleti belirli bir mesafeye yerleştirir.[51] Bu nedenle Badiou, her özgürlükçü siyasetin devlete mesafe (*distance*) almış bir siyaset olduğunu belirtir. Siyaset, kendisini devletin alanından eksilten/çıkaran (*subtraction*) yeni yollar inşa eder. 1871 Paris Komünü, yenilgisine rağmen devlete mesafe almış bir siyaset ânının en parlak örneklerinden birisidir. Badiou'nun hem erken hem de geç dönem eserlerinde, disipline edilmiş saf siyaset, müttefiklik ve müzakere siyasetine üstündür. Badiou'nun "komünist sabitler" olarak adlandırdığı ve Spartaküs'ten, Thomas Münzer ve Saint Just'e kadar tüm devrimci hareketlere egemen olan tavır, devletin çözülmesi, özel mülkiyetin ilgası ve hâkimiyetin dağılmasıdır. Bu, kendini farklı siyasal sekanslarda tekrarlayan radikal eşitlik talebidir. Her bir siyasal hareket, bu sabitlerin kendi özgül ve yerel cisimleşmesini gerektirir. Mesela, proletarya, bu sabiti bir kere daha tekrarlayan siyasal öznenin, hiçbir sınıf çıkarıyla özgülenmeyecek olan

---

[48] A.g.e., s. 142.

[49] A.g.e., s. 141.

[50] Badiou, durum ve durumun hâli, ait olma ve kapsama terimleri arasındaki yarılmada (*gap*), sunum ve temsil diyalektiğinde var olanların üçlü bir biçimini sunar: normal (hem sunulan hem de temsil edilen), düzgüsüz (sunulmayan ama temsil edilen) ve tekil (sunulan ama temsil edilmeyen) [Alain Badiou, *Being and Event*, s. 99].

[51] Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 145.

sömürülen sınıfın bir örneğiydi.[52] Bugün eksikliği hissedilen, siyasette bu türden bir öznenin belirsiz kalmasıdır veya henüz ortaya çıkmamış olmasıdır.

Sonuç

Badiou'nun siyaset anlayışı, pazarın egemenliğine, kamuoyunun despotizmine, iletişimsel konsensüse, parlamenter demokrasiye, tarafsızlık retoriğine, postmodern geri çekilmeye ve herkesçe kabul edilen anti-totalitarizme karşıtlıkla biçimlenir. Badiou, bu ilk olumsuzlama adımının ardından, olay ve hakikate dayanan olumlamaya yaslanan siyaset görüşünü sunar. Fransız Devrimi'yle başlayan, Bolşevik Devrimi ve ardından Kültür Devrimi sekanslarınca açığa çıkarılan, düşünürler ve militanlarca ortaya konan sorunlarla biçimlenen devrimci siyasetin bir doyma noktasına geldiğinin ve artık bunun ötesine geçme gerekliliğinin altını çizer. Bu nedenle, Badiou, şu andaki verili durumda, olaya ve hakikate sadakat gösteren bir siyasi düşünce ve eylem biçimini geliştirmeye çalışır.

Buna göre, Badiou için siyaset, kısa ömürlü, anlık, çok özel bir şeydir; genel olarak, kurulu düzene karşı bir devrimi, bir kolektifin isyanını, eşitlikçi ve özgürleştirici doğayı, olumlu siyasal enerjinin bir anda patlamasını kapsar. Mevcut ülkelerin, egemenlerin pek çoğu siyasal-olmayanı temsil ederler ve siyasal hakikat buradan –şeylerin genel idaresinden– bir kopuşla başlar. İmkânsızlığın imkânı siyasetin temelidir. Tam da bu kopuşla, siyasetin zorunluluğun yönetimi olduğu görüşüne karşı çıkar Badiou. Aksine, zorunluluk daima siyasal olmayandır. Kısacası, hakiki siyaset, tüm duruma istisna olan bir olayla başlar. Boşluktan çıkan olay, hiçbir yerden geliyor gibi görünür. Varoluşu, ona sadakat gösteren öznelerin etkinliğine bağlıdır ve evrensel bir imlemi bulunur.

Siyaset, daima kendi çözülüşünün kıyısındadır; çünkü hiçbir yapısal temeli bulunmaz. Eğer Rousseau, modern siyaset kavramının kurucusuysa; bu, siyasetin varlıkta desteklenen bir yapıda değil, bir olaydan doğan bir süreç olduğunu ortaya koymasındandır. İnsan siyasal bir hayvan değildir; siyasetin şansı doğaüstü/ötesi bir olaydır veya Rancière'in de belirttiği gibi hâkimiyet biçimlerinin geçici kazasıdır ve daima kararsızdır, noktasaldır. Siyaset bir yaratımdır; yerel, kırılgan ve kolektiftir; kendi var olmasında, yalnızca onu başlatan olayla eş ölçülüdür. Siyasal hakikatler; eşitlikçi olmayan ve temsilci kapanmaların zorlayıcı sistemlerinin aniliğini, başlangıç durumunu veya dünyayı yapılaştıran kuralların bozulmasını içerir. Badiou için tüm siyasal düşünce, sayılmayanların *Bir* olarak sayılması çalışmasıdır. Felsefenin bir koşulu olarak siyaset düşünce-

---

[52] Peter Hallward, *A Subject to Truth,* Minneapolis&London: University of Minnesota Press, 2003, s. 36.

sinin önemi, temsil mantığını sürdüren durumun nasıl kesintiye uğratıldığını ve sunum mantığını genişleten, yeninin ortaya çıkmasını sağlayan ve evrenselliğin boş uzamına yerleşen "olay"ı göstermesinden kaynaklanır.

Kaynakça

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu,* çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Badiou, Alain, *Saint Paul: The Foundation of Universalism,* çev. Ray Brassier, California: Stanford University Press, 2003.

Badiou, Alain, *Being and Event,* çev. Oliver Feltham, London & New York: Continuum, 2005.

Badiou, Alain, *Metapolitics,* çev. Jason Barker, London & New York: Verso, 2005.

Badiou, Alain, *Etik - Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme,* çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Badiou, Alain, *Polemics,* çev. Steven Corcoran, London & New York: Verso, 2006.

Badiou, Alain, *Conditions,* çev. Steven Corcoran, London & New York: Continuum, 2008.

Badiou, Alain, *Logics of Worlds - Being and Event 2,* çev. Alberto Toscano, London &New York: Continuum, 2009.

Bensaid, Daniel, "Alain Badiou and the Miracle of the Event", *Think Again* içinde, Peter Hallward (der.), London&New York: Continuum, 2004.

Hallward, Peter, *A Subject to Truth,* Minneapolis&London: University of Minnesota Press, 2003.

Hallward, Peter, "Introduction: Consequences of Abstraction", *Think Again* içinde, Peter Hallward (der.), London & New York: Continuum, 2004.

Laclau, Ernesto, "An Ethics of Militant Engagement" *Think Again* içinde, Peter Hallward (der.), London & New York: Continuum, 2004.

Marchart, Oliver, *Post-Foundational Political Thought,* Edinburg: Edinburg University Press, 2007.

Pluth, Ed, *Badiou,* Cambridge & Madlen: Polity Press, 2010.

Žižek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne,* çev. Şamil Can, Ankara: Epos Yayınları, 2003.

GIORGIO AGAMBEN

Onur Kartal

> Kültürümüzde her türlü çatışmaya hükmeden ve belirleyici olan siyasi çatışma, insanın hayvanlığı ile insanlığı arasındaki çatışmadır. Yani Batı siyaseti müşterek köken itibariyle biyopolitiktir.[1]

Giriş

Friedrich W. Nietzsche, sonraları *Güç İstenci* başlığı altında derlenen 1887 tarihli yazılarında nihilizmi "en yüksek değerlerin değerden düşmesi" sözleriyle tarif eder.[2] "Bir geçiş aşaması" olarak nihilizm, burada evrenin *değer*ini kaybetmesiyle ve gözlerdeki *anlam*ını yitirmesiyle ilişkilendirilir.[3] Bilindiği gibi bu teşhisler, "anlam" ve "değer" kavramlarına ilişkin, 20. yüzyılın büyük bir bölümüne yayılacak tartışma alanları açmıştır. Martin Heidegger, Nietzsche yorumlamalarında bu kavramları itibarsızlaştırıp ontolojik temaları öne çıkarmaya ve Nietzsche'yi Batı metafiziğine hapsetmeye gayret gösterirken, Jacques Derrida, bu çabanın beyhudeliğine dikkat çekerek Heidegger'in, kendisini, aşmak üzere olduğu metafiziğin içine geri ittiğini söyleyecektir. Beri yandan bu kavramlar ekseninde iş görmekten çok da haz etmediğini yapıtlarının ana hatlarına şöyle bir göz attığımızda çıkarsayabileceğimiz Gilles Deleuze dahi, Nietzsche'nin hâkim felsefe geleneğinde yol açtığı sarsıntının boyutlarının hakkını verebilmek için bu iki kavramı nasıl değiştirip dönüştürdüğüne bakmak gerektiğini

---

[1] Giorgio Agamben, *Açıklık-İnsan ve Hayvan,* çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 82.

[2] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Will to Power,* çev. W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968, s. 9.

[3] A.g.e., s. 10-11.

iddia edecektir.[4] Ne var ki bizler, bugünden baktığımızda nihilizmin bu betimi üzerinden yürüyen tartışmanın silinmeye yüz tuttuğunu, en azından üzerine söylenebilecek neredeyse her şeyin söylendiğini görüyoruz. Ancak Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*'nde nihilizmi bir de insandan duyulan bıkkınlık biçiminde tarif eder: "insandan korkmakla birlikte insana olan sevgimizi de, derin saygımızı da, ona yönelik umutlarımızı da ve hattâ istemimizi de yitiriyoruz. İnsanın görünüşü şimdi bize bıkkınlık veriyor - Bugün Nihilizm bu değil de, nedir? (...) Bıkkınız insandan (...)."[5] Bu bıkkınlığı ortadan kaldıracak tatmin edici bir reçetenin henüz yazılamamış ve belki de hiçbir zaman yazılamayacak olması, bu damar üzerinden yürütülen tartışmaların güncelliklerini muhafaza etmelerini sağladığı gibi insanın insanlığını hem etiğin hem de siyasetin ana gündem maddelerinden biri hâline getirir. Gregor Samsa'nın şu ünlü "Ne olmuş bana böyle?"[6] sorusu hâlen yanıtsızdır ve ne Jean-Paul Sartre'ın, varoluşu özün önüne koyan hümanizmi,[7] ne "Dasein'ın 'özü', onun var olmasında yatar"[8] diyerek bu öncelik sonralık ilişkisini terk eden Martin Heidegger'in insanın insanlığını Varlık'ın özüyle ilişkisinde arama yönündeki talebi, ne de Foucault'nun insanın, kumsala çizilen ve yeni bir dalgayla yok olup gidecek bir yüz, geçmişi iki yüzyıldan fazla öteye uzanmayan ve ölümü de yakın olan epistemolojik bir icat olduğu[9] yönündeki iddiası bu soruya cevap olabilmiştir. Bu teşebbüsler, insanın krizine ve bu krizin kökenlerine, nedenlerine dair epeyce söz söylese de insanın ve insandan hareket edecek bir siyasal tahayyülün ne olacağına dair soruyu yanıtlamak konusunda başarısız olmuşlardır.

İtalyan düşünür Giorgio Agamben'in söz aldığı yer burasıdır. Zira o, siyaset çözümlemesinin temeline insanın bir türlü karara bağlanamayan bu yapısını koyar. İnsanın insanlığının hesap edilemiyor oluşunda egemenin parmak izlerini arar. İnsanın özüne dair soruyu, modern dünyaya hâkim siyasal örgütlenme biçimi altında, yani biyo-iktidarın ve biyo-siyasetin mümkün kıldığı ufuklar dâhilinde, tartışmaya açar. Gelgelelim kat ettiği yolun sonunda Agamben'in, ege-

---

[4] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy,* çev. H. Tomlison, New York: Columbia University Press, 1983, s. 1.

[5] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *On the Genealogy of Morals, The Basic Writings of Nietzsche,* Walter Kauffman (yay. haz.), çev. Walter Kauffman, New York: Modern Library, 2000, s. 480.

[6] Franz Kafka, *Dönüşüm,* çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları, 2009, s. 15.

[7] Jean-Paul Sartre, "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir", *Hümanizmin Özü,* Ahmet Aydoğan (yay. haz.), çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 102.

[8] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman,* çev. Kaan Harun Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 44.

[9] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler –İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006, s. 23.

menliğin kendini icra etme biçimine dair verimli tespitlerde bulunmasına rağmen, ne egemenliğin pratiklerini sekteye uğratacak pozitif bir siyaset dilini kurduğunu, ne de insanı dâhil ettiği paradokslar ağından kurtaracak –deyimin Deleuzecü anlamıyla– bir kaçış hattı çizdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla burada yapmak istediğimiz, öncelikle Agamben'in insanın insanlığının belirsizliğinden yürüyen siyaset tartışmalarındaki konumunu tespit etmek adına yapıtı boyunca yol almak ve ardından Antonio Negri'nin ve Ernesto Laclau'nun yardımını alarak, düşüncesinin nerede açmaza girdiğini ve kaldığı yerden yola devam edebilmenin koşullarının neler olduğunu/olabileceğini göstermek olacaktır.

İnsanın İnsanlığıyla Hayvanlığı Arasında Siyaset

Agamben'in hareket noktası, insanın bitkisel, hayvansal ve nihayet insansal yaşamının ayrı ayrı nerede başlayıp nerede bittiğini tespit edebileceğimiz sınırların kaybolduğu ya da hiç değilse birbirlerine karıştığı, böylelikle de insansal yaşamın her türlü tahribata açık hâle getirildiği savıdır.[10] Belki de bu nedenle Agamben, "Varlık" ve var olan üzerine odaklanan ve ayrımın unutulmuşluğunu bu ikisi arasında yeniden bir sınır belirleme ihtiyacına dikkat çekmek üzere gündeme getiren Heideggerci tartışmayı insan üzerinden yeniden başlatır. *Açıklık* adlı yapıtında sık sık bu hususun önemine işaret eder: "Hayvani yaşamla insani yaşamın birbiriyle mükemmelen örtüşmesi durumunda insan da hayvan da –ve belki de tanrısal olan da– düşünülebilir olmaktan çıkar."[11] Bahsi geçen yapıtın alt başlıklarından birinin *mysterium disiunctionis,* yani "ayrımın gizi" olmasının altında yatan neden de bu olsa gerek. Zira tam da bu başlık altında Fransız anatomist Xavier Bichat'nın insandaki hayvan yaşamına dair belirlemeleri ele alınır ve insanın yapısında gördüğü "iki hayvanı ayırma" ve eklemleme imkânı, önce modern cerrahiyle ve ardından Foucault'nun 17. yüzyıl ve sonrasına ilişkin olarak modern devletin biyo-siyasal yapısına yaptığı vurguyla ilişkilendirilir:

> Bichat'ya göre, her üstün canlıda iki "hayvan" bir arada yaşıyor gibidir: tabiri caizse kör ve bilinç yoksunu (kan dolaşımı, solunum, sindirme, dışkılama vb.) bir dizi işlevin yinelenişinden ibaret bir yaşamı olan –ve Bichat'nın "or-

[10] Farklı bir bağlamda olmakla birlikte Slavoj Žižek de Avustralyalı felsefeci Peter Singer'ın görüşleri üzerinden bu savı destekleyecek bir eleştiri getirir. Singer'ın pragmatizmi radikalleştirerek nihai etik kriteri, insanın onurunda değil, hayvanla ortak yanlarında aradığını söyleyen Žižek, Singer'ı hayvan-insan arasındaki ayrımı yok etmekle itham eder ve buradan "sağlıklı bir hayvan yerine, yaşlı, ızdırap içindeki bir kadını öldürme" nin daha yeğ tutulabileceği garip bir etik tasavvurun türetilebileceği sonucuna varır (Slavoj Žižek, *Lenin Üzerine,* çev. Nilgün Aras, İstanbul: Encore Yayınları, 2004, s. 22).

[11] Giorgio Agamben, *Açıklık-İnsan ve Hayvan,* s. 28.

> ganik" olarak tanımladığı– *animal existant au-dedans* [içte yaşayan hayvan] ile dış dünyayla olan ilişkisi aracılığıyla tanımlanan bir yaşama sahip –ve Bichat'ya göre "hayvan" adını almaya layık olan sadece budur– *animal vivant au-dehors* [dışta yaşayan hayvan]. Bu iki hayvan insanda bir arada yaşar, ama birbiriyle örtüşmez: içteki-hayvanın organik yaşamı hayvan yaşamından önce, ceninde başlar ve yaşlılıkla can çekişme sırasında, dıştaki-hayvanın ölümüne karşın hayatta kalır. (...) Modern cerrahinin ve anestezinin başarısı, tam da Bichat'nın iki hayvanı ayırma ve aynı zamanda, eklemleme olanağına dayanır. Ve Foucault'nun göstermiş olduğu gibi, 17. yüzyıldan itibaren temel görevleri arasına halkın yaşamıyla ilgilenmeyi dâhil edip böylelikle siyasetini biyogüce (yaşam-gücüne) dönüştüren modern devlet, bu yeni çağrısını öncelikle bitkisel yaşam kavramını aşama aşama genelleştirerek ve ona yeni bir tanım getirerek (bugün bu durum, ulusun biyolojik mirasına denk gelir) gerçekleştirecektir.[12]

Agamben'in, daha sonra ayrıntılarıyla ele alacağımız "çıplak hayat" biçiminde kavramsallaştırdığı yaşam biçiminin ardında da, bitkisel yaşamın bu biçimde aşama aşama geliştirilmesi ve yeni bir tanımlama doğrultusunda biyo-iktidarın biyo-siyasal etkinliğinin dayanak noktalarından biri durumuna getirilmesi yatar. İnsanın "ardı arkası kesilmeyen bölünme ve kesinti yeri" olduğu yerde Agamben'e göre "birleşmenin metafizik gizini değil, ayrımın pratik ve siyasi yönünü araştırmak" ve "insan nedir?" sorusunu yeniden sormak gerekir; öyle ki bu ayrımlar üzerine çalışmak, "insanın insan-olmayandan ve hayvanın insani-olandan ne şekilde ayrıldığını sorgulamak; sözgelimi değer ve insan hakları adını alan büyük meselelerle ilgili belli bir tarafta yer almaktan daha acildir."[13] Bu doğrultuda Agamben, 20. yüzyılın totaliter deneyimlerini, yalnızca milliyetçilik ve emperyalizm üzerinden okumanın yanlış olacağını, sorunun diğer bir asli boyutunun da halkların suni varoluşuyla, yani halkların çıplak hayatını bir görev olarak üstlenmekle ilgili olduğunu söyler. Tarihin sonuna tanıklık ettiğimiz yer de burasıdır: "İnsan artık kendi tarihi *télos*'una ulaşmıştır ve yeniden hayvan olmuş insanlık için geriye *oikonomía*'nın kayıtsız şartsız düzenlenmesi ya da biyolojik hayatın en üst politik (daha doğrusu, politik olmayan) görev olarak üstlenilmesi vasıtasıyla, toplumların depolitize edilmelerinden başka bir şey kalmaz."[14]

"Yeniden hayvan olmuş insanlık" teması, bizi yazının başında anmış olduğumuz Nietzscheci temalara geri götürür. *Tanık ve Arşiv*'de Auschwitz'den sağ çıkanlara kulak veren Agamben, Primo Levi'nin deneyimlerini Nietzsche'nin

---

[12] A.g.e., s. 22-23.
[13] A.g.e., s. 24.
[14] A.g.e., s. 79.

etik ve insan görüşüyle harmanlayarak aktarır. Burada Auschwitz her şeyden önce "içinde iyinin ve kötünün ve onlarla birlikte geleneksel etiğin tüm metallerinin eriyerek birleşme noktalarına ulaştığı gri, ardı arkası gelmeyen bir simya" olarak tarif edilir.[15] İyinin ve kötünün ötesinde değil, iyiden ve kötüden önce düşünülen bu mekânda (Nietzsche'de kendisinden bıkkınlık duyulan) alt-insan, (Nietzsche'nin geleceği omuzlarına yüklediği) üst-insana baskın çıkar.[16] Alt insanın marjı ise "her türlü irade ve bilincin toptan kaybıyla" tanımlanabilecek olan *der Muselmann*'dır.[17] *Muselmann,* insanın bahis konusu ettiğimiz muğlâklığını ve müphemliğini en açık biçimde görebileceğimiz figürdür:

> İster tıbbi bir vaka veya etik bir kategori, ister politik bir sınır veya antropolojik bir kavram olsun, *Muselmann* belirsiz bir varlıktır; onda yalnızca insanlık ve insanlığa-ait-olmayan değil; bitkisel hayat ve ilişki, fizyoloji ve etik, tıp ve politika, hayat ve ölüm de sürekli iç içe geçer. Muselmann'ın "üçüncü alanının, bütün disipliner engellerin yıkıldığı, tüm setlerin sular altında kaldığı olmayan-yer olan kampın kusursuz şifresi olmasının nedeni budur.[18]

Hayatın ve ölümün, Muselmann'ın yaşamında birbirlerinin sınırlarını sürekli ihlal etmeleri, daha doğrusu uç-durumun gündelik hayatın ideal biçimi hâline geldiği kamp mekânının böylesi bir ihlali sürekli yeniden üretmesi, Muselmann'ı hiç terk edemeyeceği bir konuma, yaşamla ölüm arasına hapseder. Muselmann'ın yaşamı, yaşam olmaktan çıktığı gibi ölümü de ölüm olmaktan çıkmıştır; yaşamı bir tür ölüm, ölümüyse bir tür yaşamdır.[19] Öyleyse sınırları biraz zorlayarak diyebiliriz ki 20. yüzyılın hâkim biyo-siyaset iktidar paradigması Muselmann'ın suretinde görünüşe gelir; biyo-siyaset insanı kendi suretine göre, Muselmann olarak yeniden yaratır:

> Artık ne ölüme terk etmek ne de yaşatmak söz konusudur, aslolan sadece hayatta tutmaktır. Biyo-iktidarın zamanımızdaki belirleyici etkinliği, hayatın ya da ölümün üretimine dayanmaz; daha ziyade, değişim geçirebilir ve sanal olarak sonsuz bir hayatta kalışın üretilmesine dayanır. Ne olursa olsun bu, her durumda, hayvani hayatı organik hayattan, insani-olanı insani-olmayandan, tanığı *Muselmann*'dan, bilinçli hayatı belli bir eşiğe ulaşılana kadar di-

---

[15] Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv – Auschwitz'den Artakalanlar,* çev. Ali İhsan Başgül, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 21.

[16] Agamben düşüncesinde, Nietzscheci anlamda insandan duyulan bıkkınlık ile (belirli bir yorumuyla) Hegelci anlamda tarihin sonu temasının kesişmesi, bu düşünürleri birbirlerine daha önce hiç olmadığı kadar yakınlaştırır.

[17] A.g.e., s. 44.

[18] A.g.e., s. 48.

[19] A.g.e., s. 70.

> riltme teknikleriyle işlevsel tutulan bitkisel hayattan ayırma meselesidir. (...) Kampta, *Muselmann* –günümüzde komada olan bir kişinin veya yaşam destek ünitesine bağlanmış yeni ölmüş bir kişinin bedeni gibi– biyo-iktidarın etkililiğini kanıtlamakla kalmaz yalnızca, yanı sıra kampın gizli şifresini, deyim yerindeyse *arcanum*'unu (görünmeyen yüzünü) da açığa vurur.[20]

Şimdiye dek, Agamben düşüncesinde biyo-siyasal egemenlik paradigmasıyla zuhur eden iktidar pratiklerinin aynı zamanda hem eseri hem de nesnesi olan insan figürü üzerinde durduk. Ancak bu pratiklerin nasıl icra edildiği, nasıl dolaşıma sokulduğu; daha da önemlisi insanın en yüce sayıldığı çağda egemenin gizlisi saklısı olmadan muhtelif yerlerde kamp mekânını nasıl tesis edebildiği, çıplak hayatı yeniden ve yeniden üretirken meşruiyetinin kaynağını nerede bulduğu gibi soruların yanıtlanması, egemenliğin işleyişindeki gizemi çözmek adına elzemdir. Agamben'in tartışmasız en önemli yapıtı olan *Kutsal İnsan*'ın büyük oranda bu sorulara ayrılmış olması da bunu gösterir.

"Egemen İktidar ve Çıplak Hayat"

Agamben, *Kutsal İnsan*'ın daha başlarında modernliğin belirleyici olgusunun, çıplak hayatın siyasallaş(tırıl)ması olduğunu söyler. Dolayısıyla günümüzde siyasetin birincil ödevi çıplak hayat ile siyaset arasındaki bu bağa yoğunlaşmaktır: "Bugün artık siyasal [olan]ı saklandığı delikten çıkarabilecek ve aynı zamanda da düşünceyi pratik uğraşlarına iade edebilecek olan tek şey, Foucault ve Benjamin'in izinden giderek, çıplak hayat ile siyaset arasında var olan ve görünüşte birbirinden çok farklı modern ideolojileri gizlice yöneten ilişkiyi sorgulayan bir düşünümdür."[21]

Yalnız burada Agamben'in, Benjamin'le değilse de Foucault ile daha baştan yollarını ayırdığını, biyo-siyasal pratiklerin modern çağdaki belirleyiciliğini görmesi konusunda Foucault'nun hakkını verse de bu pratiklerin icra edilme biçimlerini izlemek için yanlış yere baktığını, modern biyo-siyasetin örnek mekânlarının tımarhane, hapishane gibi toplumsal alanın içerisinde boy gösteren kurumlar değil, toplama kampları olduğunu söyleyerek biyo-siyasetin Foucaultcu yörüngesini bütünüyle değiştirdiğini hatırlatmak gerekir. Hiç şüphe yok ki Agamben için de egemen iktidarın en önemli etkinliği, biyo-siyasal bir beden yaratmaktır.[22] Ancak yaratılan bedenin niteliği, bu uğurda seçilen mekânın mahiyetine göre değişkenlik gösterebilmekte, sözgelişi Foucault için klinik ya da

---

[20] A.g.e., s. 156.

[21] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 13.

[22] A.g.e., s. 15.

hapishane üzerinden işleyen bir iktidar, birey adına olumlu işlevler de üstlenebilirken Agamben'in gözler önüne serdiği kamp deneyimleri çıplak hayattan ya da daha önce sözünü ettiğimiz Muselmann'dan/alt-insandan başka bir şey sunmamaktadır. Foucault son dönem yazıları ve eserleri boyunca en sıradan gündelik hayat deneyimlerinde dahi iktidar ilişkilerinin alttan alta kendilerini nasıl dolaşıma soktuğuna dikkat çekerken, Agamben, egemenliğin mantığını anlamak için bakışımızı marjlara kaydırmamız, yaşam ve mekânın uç durumlardaki üretimine odaklanmamız gerektiği konusunda ısrar etmektedir. Bu nedenledir ki Agamben için mevzubahis biyo-siyaset ise çözümlenmeyi bekleyen üç ana unsur da şunlar olacaktır: egemenlik mantığı, kamp mekânlarının yaratılması ve çıplak hayatın üretimi.

Sondan başlayacak olursak ve egemenlik mantığının ilk işlevinin çıplak hayatın siyasallaştırılması yoluyla insanın insanlığına karar vermek, yani biyo-siyasal bedenler yaratmak olduğunu veri olarak kabul edersek, daha önce Muselmann suretinde gördüğümüz çıplak hayatın ne olduğu sorusuna Agamben'in verdiği yanıtı da ortaya koymamız gerekir: Çıplak hayat, öldürülebilen ama kurban edilemeyen *Homo Sacer*'in hayatıdır.[23] *Homo Sacer* Agamben'in Roma Hukuku'ndan çekip çıkardığı ve modern çıplak hayat koşullarına ayna tutmak için kullandığı bir terimdir; temelde işlediği suç itibarıyla öldürülmesinin herhangi bir cürüm teşkil etmediği; ancak aynı zamanda kurban edilmesinin de söz konusu olmadığı insan tipini karşılamak üzere kullanılır:

> *Homo sacer*'in statüsünü tanımlayan şey, kendisine ait olduğu varsayılan kutsalın orijinal müphemliği değil; içine atıldığı kendine has çifte dışlanma özelliğiyle maruz kaldığı şiddettir. Buradaki şiddet –herkes tarafından öldürülmesinin caiz olması– ne bir kurban edilmedir ne de cinayet, ne bir idam mahkûmunun infazıdır ve ne de kutsalın çiğnenmesi. Hem beşeri hukukun hem de ilahî hukukun cezai biçimlerinin dışında kalan bu şiddet, yepyeni bir insani eylem alanı yaratıyor; bu alan ne *sacrum facere*'nin [kutsal eylemin] ve ne de profan eylem alanıdır. İşte bizim burada anlamaya çalıştığımız şey tam da bu alandır.[24]

Bu alanın anlaşılması zorunludur; çünkü egemenliğin alanı tam da "cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır."[25] İnsan hayatı burada bir paradoksun içerisine hapsedilir, aynı zamanda hem bir içleme hem de bir dışlama sürecine maruz bırakılır, hem ölümüne bir iktidara hem de sonu gelmez bir terk edilme sürecine tâbi tutulur. Egemenin böylesi bir

---

[23] A.g.e., s. 18.
[24] A.g.e., s. 112.
[25] A.g.e., s. 113.

süreci yürütebilmesini sağlayan, önce canlılığı hukuk alanına sokması; ancak bunu yaparken dahi hayatı hukukun içinde ve dışında bir arada konumlandırması, ardından da hukukla gene paradoksal bir ilişki yürütmesidir. Egemen, hukuk düzenini askıya alma yetkisini elinde tutar, üstelik bu yetkiyi bizzat hukuktan alır. Bu anlamda egemenliğin paradoksu, bir yandan hukuk düzeninin dışında bulunurken diğer yandan hukuku askıya alma kararını verme ayrıcalığına sahip olmasıdır.[26] Böylesi karmaşık bir tabloda Agamben'in egemenliğe dair en billurlaşmış tarifi şu olacaktır: "Egemenlik, hukukun hayata gönderme yaptığı ve hayatı tam da askıya almak suretiyle içine aldığı orijinal yapıdır."[27]

Çıplak hayatın üretim alanı olan kamp mekânı da egemenliğin paradokslarından payını fazlasıyla alır. Kamp hem istisna hâlinin daimi bir biçimde gerçekleştirildiği mekân olarak egemen gücün en önemli dayanağıdır hem de siyasal statülerinden arındırılanların ve tümüyle çıplak hayatla özdeşleştirilenlerin "yaşam" alanı olarak en saf biyo-siyasal uzamdır; burada "iktidar herhangi bir dolayım olmaksızın saf biyolojik hayatın kendisiyle yüz yüze gelir." [28] Kamp biyolojik yaşamla siyasal yaşamın birbirlerinden ayırt edilememesiyle ıralanır. Kampa hapsedilenler, siyasal bir seçimin akabinde değil, tümüyle kanları ve biyolojik bedenleri nedeniyle mahkûm edilirler. Ancak kan ve beden, politik birer kriter hâline geldiğinde kendilerinden hareketle çıkarımlarda bulunabileceğimiz tüm ayrımlar yiter.[29] Biyolojik olan siyasal, siyasal olan biyolojik hâle gelir. Tüm bunlar ışığında ilk bakışta normal hukuksal düzenin dışarısına yerleştirilen bir toprak parçası biçiminde ele alınabilecek olan kamp, öyle tümüyle dışarıda değildir, hukuksal bir düzenin parçası olmayı sürdürdüğü gibi hukukun askıya alındığı ve istisnanın kural hâline geldiği biricik yer olması itibarıyla modernliğin biyo-siyasal paradigmasının tam karşılığıdır:

> Kamp, tarihte tesis edilmiş en mutlak biyo-siyasal mekândı. Çünkü kamptaki insanlar her türlü siyasal statülerinden sıyrılıyor ve tamamen çıplak hayata indirgeniyorlardı; burada iktidarın karşısında sadece saf hayat vardı ve bu ikisinin arasında hiçbir aracı yoktu. Bundan dolayı kamp, siyasetin biyosiyaset olduğu ve *homo sacer*'in de vatandaş rolünü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır.[30]

Agamben'e göre kamplarda işlenen vahşetle ilgili soruşturulması gereken asli mesele, böylesi bir vahşetin insanlara nasıl reva görüldüğü değil; kampı meyda-

---

[26] A.g.e., s. 25.

[27] A.g.e., s. 43.

[28] Giorgio Agamben, *Means without End –Notes on Politics*, çev. Vincenzo Binetti ve Cesare Casarino, Londra: University of Minnesota Press, 2000 s. 40-41.

[29] A.g.e., s. 122.

[30] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 222.

na getiren hukuksal prosedürlerin ne olduğu ve nasıl bir iktidar dağılımının böylesi bir mekânın varlığına imkân tanıdığıdır. Birinci seçenek, vahşeti ve zulmü kamp okumasındaki başat unsurlar hâline getirirken, kampı tarihte kalmış, kendisini bir kez daha tekrar etmeyecek bir anomali suretinde görme tehlikesine götürür. Oysa ikinci seçeneğin açtığı yol, kampı Agamben'in sözleriyle "içinde yaşadığımız politik uzamın gizli matrisi ve *nomos*'u"[31] olarak görebilmemizi mümkün kılar. Öyleyse asıl ifşa edilmeyi bekleyen unsur, insanların her türlü hak ve ayrıcalıklarının ellerinden alınmalarının herhangi bir şekilde "suç" kategorisi altına alınmasını engelleyen ve bugün hâlen geçerliliğini koruyan hukuksal düzenin yapısıdır. Bu ise daha önce adını andığımız ancak üzerinde detaylıca durmadığımız "istisna hâli"nden Agamben'in tam olarak ne anladığına odaklanmamızı gerektirir.

Paradoksalın Anlam Zemini: İstisna Hâli

istisna hâli (*state of exception*) ya da belirli durumlarda olağanüstü hâl (*state of emergency*)[32] ile ilgili olarak Giorgio Agamben, görüşlerini temelde iki düşünürün tespitlerine yaslar. Bunlardan birincisi –ve belki de en meşhuru– Carl Schmitt'in *Siyasal İlahiyat*'ının hemen başında karşımıza çıkar: "Egemen, olağanüstü hâle karar verendir."[33] Schmitt, egemenlik kavramını bir sınır-kavram olması dolayısıyla en dışta yer alan bir etki alanı biçiminde vücut bulmasından hareketle ele alır. Dolayısıyla olağan bir durumla değil, bir sınır durumuyla bağlantı kurmak gerekecektir. Olağan durum, yürürlükteki bir hukuk kuralını varsaydığından bir istisna durumunu içeremez. Oysa olağanüstü hâl, halihazırda geçerli olan hukukta öngörülemeyen bir duruma karşılık gelir. İşte egemen, bu sınır-durumda karar verme yetkisiyle tanımlanır. Ne var ki "o, normal hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte gene de bu düzene aittir; çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir",[34] ki egemenin çok sonraları Agamben'in egemenliğin paradoksu biçiminde tarif ettiği niteliği tam da budur.

---

[31] Giorgio Agamben, *Means without End,* s. 37.

[32] Her iki kavram, ayrı olguları karşılamak üzere kullanılsa da belirli durumlarda birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir. Bugün Türkiye'de bunun belki de en çarpıcı örneği Kemal Atakay'ın *Stato di Eccezione* adlı yapıtı, terimin yakın siyasi tarihimizle olan bağlarını göz önünde tutarak *Olağanüstü Hâl* biçiminde çevirmesidir (Giorgio Agamben, *Olağanüstü Hâl,* çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık Yayınları, 2008).

[33] Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat,* çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 13.

[34] A.g.e., s. 15.

Agamben'in istisna hâline ya da olağanüstü hâle dair sıkça atıfta bulunduğu ikinci saptama Walter Benjamin'den gelir: "Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hâl'in gerçekte kural olduğunu gösterir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmak olacaktır."[35] Belki de Agamben'in yapmak istediği böylesi bir tarih kavramına ulaşmaktır. Ancak kesin olan bir şey varsa, o da Agamben'in istisna kuramını neredeyse bütünüyle bu iki düşünürün görüşlerine yaslamasıdır. *Olağanüstü Hâl'de* istisna durumunun önce bir "ara bölge", bir "belirsizlik eşiği" biçiminde tarif edilmesi,[36] gene olağanüstü hâlin özel bir hukuk olmadığı, "hukuk düzeninin kendisinin askıya alınması olarak, hukukun eşiğini ya da sınır kavramını"[37] belirlediği, öte yandan "olağanüstü bir önlem"den çok, kendisini "bir yönetim tekniği olarak" gösterdiği yönündeki saptamalar da bizi bu konuda haklı çıkarmaktadır.[38] Ancak Agamben'de yeni olan, istisnayı Schmittçi anlamda bir sınır durum olarak yeniden teşhir etmesi ya da Benjaminci anlamda istisna-kural ilişkisini modern yönetim biçimleriyle ilgisinde bir kez daha gündeme taşıması değil; yaşam kavramını bu istisna kuramının merkezine yerleştirerek, istisna hâlini biyo-siyasetin temel hususlarından biri hâline getirmesidir. Peki, Agamben düşüncesinde hukuk ile yaşamın, yaşam ile istisnanın ve nihayet istisna ile egemenin birbirleriyle iç içe geçmiş ilişkileri hangi doğrultuda ele alınır? Bu soruya yanıt verebilmek için Agamben'in istisna hâlinin tarihsel art alanını nasıl irdelediğine bakmak gerekir.

Agamben, çıplak hayat çözümlemesinde olduğu gibi, istisna kavramının sınırlarını belirlerken de Roma hukukuna başvurur. Bu yolda Roma döneminde istisna hâline model teşkil edebilecek bir kuruma, *iustitium*'a dikkat çeker: "*iustitium* terimi, sözcüğü sözcüğüne 'yasanın durdurulması, askıya alınması' anlamına gelir."[39] İşte yasasızlık koşullarında gerçekleşen eylemin hukuksal statüsü üzerindeki belirsizlik, dünden bugüne değişmeden kalır; çıplak hayatın öldürülebilen ama kurban edilemeyen, diğer bir ifadeyle öldürülmesi hiçbir şekilde suç unsuru oluşturmayan yapısı bu belirsizlik zemini üzerinde yükselir:

> Yasasızlık koşullarında gerçekleştirilen bir insani eyleme ille bir ad verilmek isteniyorsa, diyebiliriz ki *iustitium* sırasında eylemde bulunan kişi, yasayı yerine getirmiş ya da ihlal etmiş olmaz, yasayı *yerine getirmemiş* olur. Bu anlamda, eylemleri katışıksız birer fiildir; bunların değerlendirilmesi, bir kez *iustitium* sona erdikten sonra, koşullara bağlı olacaktır; ama *iustitium* de-

---

[35] Walter Benjamin, *Pasajlar,* çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2009, s. 41.
[36] Giorgio Agamben, *Olağanüstü Hâl,* s. 8-9.
[37] A.g.e., s. 11.
[38] A.g.e., s. 14.
[39] A.g.e., s. 59.

> vam ettiği sürece, söz konusu eylemler hakkında hiçbir biçimde karar verilemez ve doğalarının tanımı –yürütmeye ilişkin mi oldukları, yoksa yasayı ihlal mi ettikleri ve uç noktada, insani mi, hayvani mi, yoksa tanrısal mı oldukları– hukuk alanının dışında kalır.[40]

Öyleyse diyebiliriz ki yaşam, hukukun istisnai olan aracılığıyla yaşama gönderme yaptığı ve kendisini askıya almak yoluyla yaşamı bünyesine kattığı noktada karşımıza çıkar. İstisna hâlinin işlevi, hukuk düzeni ile yaşam arasındaki bölgeyi doldurmaktır. Dolayısıyla istisna hâline dair bir kuramın ehemmiyeti, canlıyı hukuka bağlarken eşzamanlı olarak onu hukuka terk etmesinde açığa çıkar. Siyasetin rolü de burada belirginleşmeye başlar. Eğer istisna hâli, "yasasızlık ile *nomos*, yaşam ile hukuk" arasında bir "belirlenemezlik eşiği oluşturarak, hukuki-siyasal makinenin iki yönünü eklemlemesi ve bir arada tutması gereken düzenek"[41] ise siyaset tam da "hukuku yaşamla ilişkisizliği ve yaşamı hukukla ilişkisizliği içinde sergileme" gayretinde kendisini gösterir:

> Siyaset, en iyi durumda –salt hukukla müzakere etme gücüne indirgenmediğinde– kendini kurucu güç (yani, hukuku kuran şiddet) olarak algılamak suretiyle hukukla kirlendiği için sürekli bir gerilemeye uğramıştır. Oysa aslında siyaset, şiddet ile hukuk arasındaki bağı kesen eylemdir yalnızca. Ve ancak böylece açılan uzamdan yola çıkarak, hukukun olağanüstü hâlde onu yaşama bağlayan düzeneğin devre dışı bırakılmasından sonra olası bir kullanımına ilişkin soruyu sormak olanaklı olacaktır.[42]

Pek tabii Giorgio Agamben'in siyaseti, biyo-siyasal bir makine formunda iş gören ve etkinliği boyunca çıplak hayat üretme hedefini önüne koyan egemenliğin, hukuk ve yaşam arasındaki istisnai paradokslar üzerinden işleyen mantığını ifşa etmeye çağırırken haksız olduğunu söyleyemeyiz. Gene de siyasetin yeniden dirilmesi için sorulması bizce elzem olan şu soruların Agamben düşüncesinde etraflıca yanıt bulamadığını da gözden kaçırmamamız gerekir: egemen iktidarın biyo-siyasal yollarla yürüttüğü pratikler nasıl devre dışı bırakılabilir? Egemenin çıplak hayat üretimine karşı, Agamben'in Aristotelesçi bir yaşam tahayyülünden hareket ederek "yaşam-biçimi" dediği, alâmet-i farikası çıplak yaşama indirgenemeyecek bir imkânlar bütünü olarak siyasal yaşamı yeniden öne sürmenin araçları nelerdir, ya da hiç değilse bu araçları bulmak adına nereye bakılabilir? Sorun, siyasetin bakış açısını yeniden belirlemenin yanında kurucu öznesini de yeniden keşfetmekse, bu keşfin önünü açacak siyasal alan örgütlenmesinin ana hatları nasıl çizilebilir? Ve son olarak, bir sorudan çok, bir eleş-

---

[40] A.g.e., s. 71.
[41] A.g.e., s. 116.
[42] A.g.e., s. 118.

tiri biçiminde dile getirecek olursak: kampı, modernliğin biyo-siyasal paradigması biçiminde görmeye varacak kadar genelleştirdiğimizde, hukukdışı hukuksallığı toplumsal uzamın bütününe yaydığımızda, hareket alanlarını bütünüyle tıkadığımızdan bu keşif hareketini daha yolun başında kendi ellerimizle ortadan kaldırmış olmuyor muyuz?

Bu soruların neden yanıtsız kaldığını ve Agamben düşüncesinin nerede tökezlemeye başladığını gösterebilmemiz için öncelikle onun egemenliğin oyunlarına karşı öne sürdüğü kozu, yani siyasetin öznesini imkânları üzerinden yeniden düşünme önerisini, esasları itibarıyla ortaya koymamız ve bu önerinin biyosi-yasal paradigmanın sınırlarını Agamben'in izinden giderek çizdiğimizde neden boşa çıkacağını gözler önüne sermemiz gerekir.

Sonuç

Agamben düşüncesinde kendisine bulduğu yer itibarıyla yaşam-biçimi olarak yaşam, yaşamın sadece olgusal yönüne değil, aynı zamanda bir olanaklar bütünü olmasına gönderme yapar: "Hiçbir davranış ve insani yaşama biçimi, özgül bir biyolojik yetiyle ya da herhangi türden bir zorunlulukla tayin edilmez; bunun yerine [her bir davranış ve her bir insani yaşama biçimi] ne kadar alışılagelmiş ve toplumsal açıdan zorlayıcı olursa olsun olanak niteliğini devam ettirir."[43] Yaşam-biçimini, siyasal yaşam olarak kuran da, Aristotelesçi anlamda "mutlu yaşam"a kapıyı aralayan da insanın bünyesinde barındırdığı bu olanaklar evrenidir. Mutlu yaşam, kutsal olmayan ancak gene de kendi kendisine yeten, egemen gücün üzerinde hiçbir hükmünün olmadığı gibi kendi gücünün kusursuzluğuna da erişen yaşamdır.[44] Agamben'in böylesi bir yaşam biçimini erişilebilir kılmak için yazdığı reçete, yani insanın kendi iletişimsel yapısının yeniden farkına varması, üretim döngüsünün özsel bir unsuru hâline geldiğinden her şeyi dile getirip hiçbir şey söylemeyen iletişimi yeniden diriltmesidir. Bu nedenle de zamanımız, insanın *dilbilimsel* özünü yeniden keşfedeceği, yeniden deneyimleyebileceği bir zamandır. Diğer taraftan Aristoteles'teki anlamıyla olanağın aynı zamanda yapmama olanağı olmasından hareketle Agamben, (Herman Melville'in Bartleby karakterinden de esinlenerek[45]), "eylemde bulunma-

---

[43] Giorgio Agamben, *Means without End*, s. 4.

[44] A.g.e., s. 114.

[45] Agamben, *The Coming Community*'nin "Bartleby" başlığı altında da aynı tema etrafında dolaşır. Aristoteles'in olanağa ilişkin kavrayışında, olanağı aynı zamanda "olmama olanağı" olarak görmesine vurgu yapar. Olanağı etkin kılmak güç ise, etkinliğe dönüştürmemek güçsüzlüktür. Ancak en üstün güç, bu ikisinin, gücün ve güçsüzlüğün olanağına bir arada sahip olmadadır. Kâtip Bartlby'ın gücü, bu ikisini bir araya getirebilmesinde ve yapmama olanağını da gözler önüne serebilmesindedir; hiçbir şey yazmaması

ma" hâlini, çıplak hayatın üretiminin karşısına bir direniş tarzı olarak çıkarır. Agamben bu hususta meramını anlatabilmek için teolojiye başvurur. Teolojide en büyük cezanın Tanrı'nın gazabı değil, unutuşu olduğunu, her türlü cezanın ötesindeki bu terk edilmenin intikamların en kötüsü sayılabileceğini söyler. Bağışlanma ya da hüküm giyme değil; daha çok bir kaybolma söz konusudur burada. Ancak Âraf'ta salınmanın kendisi, kaybolmanın yok edici etkisini bertaraf eder. Sınırda ikamet etme de eninde sonunda bir ceza çekme değil, Tanrı görüsünden ebediyen yoksun kalmadır. Ne var ki Âraf'ın sakinleri bu yoksunluğun acısını duymazlar; böylece Tanrı görüsünün yokluğu, cezadan mutluluğa dönüşür: "Onlar Tanrı'yı bilmezler, asla da bilmeyeceklerdir. (...) Onları unutan Tanrı değildir, asıl onlar Tanrı'yı hiç hatırlamamışlardır."[46] Agamben'e göre Bartleby'ın sırrı, bu Âraf'ta kalma hâlindedir: "kutsalla birlikte insan aklının üzerinde dağılacağı, o yerinden sökülemez 'yapmamayı tercih ederim' köküdür."[47] Olanağın ikili yapısı, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran sınırı çeker; diğer yandan insanın özgürlüğünden bahsedebilmenin koşulu tam da burada karşımıza çıkar. Diğer canlılar yalnızca kendilerine özgü olanağı etkin kılabilirlerken, diğer bir ifadeyle şu ya da bu şekilde hareket ederlerken, insan, kendi olanaksızlığının da kendi kudretsizliğinin de taşıyıcısıdır. İşte özgürlüğün kaynağı, bir şeyi yapabilme gücünün taşıyıcısı olmada değil, kendi olanaksızlığına muktedir olmadadır.[48]

Agamben'in dilin yeniden keşfi, olanağın ve bir olanaklar bütünü olan insan yaşamının yeniden gün yüzüne çıkarılması yönündeki bu önerilerinin yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bizce asıl gerekli olanın, yani dilin deneyimini mümkün kılacak ve insanın siyasal yaşamını yeniden yeşertecek yeni bir siyasal örgütlenme tarzı üzerine düşünmenin, Agamben tarafından layıkıyla yerine getirilmediği kanaatindeyiz. Şimdiden söyleyelim: Agamben düşüncesinin çıkmaz sokağını gösterme gayretimiz, Agamben'i terk etmekten ziyade Agamben'in bıraktığı yerden yola nasıl devam edilebileceğini tartışmaya açmaktır. Bu gayeyle itirazımız öncelikle olanağı aynı zamanda yapmama olanağı olarak ele alan ve bu yolda Bartlby'ı ya da Muselmann'ı pasif direnişin örnekleri biçiminde öne süren düşüncenin zayıflığınadır. Pasif direniş, belirli durumlarda belirli kazanımlar sağlayabilir; ancak egemen(liğ)i karşısına alan ve onun yarattığı hukuk-

---

değil, yazmama olanağını keşfetmesidir söz konusu olan (Giorgio Agamben, *The Coming Community*, İng. çev. Michael Hardt, Londra: University of Minnesota Press, 2007, s. 35-37).

[46] Giorgio Agamben, *Nesir Fikri*, çev. Fırat Genç, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 74.

[47] A.g.e., s. 75.

[48] Giorgio Agamben, "On Potentiality", *Potentialities*, Werner Hamacher ve David E. Wellbery (yay. haz.), çev. Daniel Heler-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1999, s. 183.

dışı hukuksallığı yerinden etmeyi dert edinen bir mücadele pratiğinin, etkin, kurucu ve yanı sıra yaratıcı/üretken bir toplumsal özneyi gerektirdiği de açıktır. Bu nedenle Agamben'de eksik olanın "yaşamın üretken gücünü yüceltmek ve keşfetmek"[49] olduğunu söyleyen Antonio Negri'ye hak vermek durumundayız. Beri yandan Agamben'in hukukdışı hukuksallığa dayanan kamp mekânlarını ve çıplak hayatın üretimini modern siyasal egemenliğin yegâne alameti biçiminde işaretlemesi, yeni iktidar formlarının getirdiği baskı mekanizmalarının teşhiri açısından epeyce önem arz etse de, aynı formların açtığı direniş ve mücadele alanlarına hiç odaklanmaması, nehrin diğer kıyısındaki gelişmeleri göz ardı etmesine yol açar. Olanakları sadece insan hayatı temelinde değil, aynı zamanda siyasal alanın örgütlenme biçimlerinde de tartışmaya açmak gerekir, ki egemenin bir kısmını bir eliyle sımsıkı tutarken diğer elinden kaçırdığı direniş pratikleri üzerine hakkıyla müzakere edebilme şansı doğsun. Sözün özü sorun, Ernesto Laclau'nun kusursuzca formüle ettiği gibi, siyasal yapının boyutlarının eklemlenme tarzları üzerine Agambenci düşünme tarzının aynı yapının açtığı olanaklar bütününü tüketmesi sorunudur.[50] O halde Agamben'in kaldığı yerden yol alabilmenin koşulu, öncelikle siyasetin yeni öznesini, yaşamın edilgin değil, etkin ve kurucu niteliğinden hareket ederek yeniden düşünmek ve toplumsal uzamın siyasal örgütlenme tarzını salt bu niteliği ortadan kaldıracak yanlarıyla değil, bu niteliğin pekişmesine ve gelişmesine kapı aralayacak fırsatlarıyla ele almaktır. Agamben'in nihai mesajının politik nihilizm olduğunu söyleyen[51] Ernesto Laclau'dan farklı bir yol izlemek ve bir düşünceyi mahkûm etmenin kolaycılığına kapılmadan zor olanı denemek, yani düşüncenin kendisinden geleceğe taşabilecek olanı çekip çıkarmak için gerekli olan adımları atmak, ancak böylesi bir yaklaşımla olanaklıdır.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, "On Potentiality", *Potentialities,* Werner Hamacher ve David E. Wellbery (yay. haz.), çev. Daniel Heler-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1999, s. 177-185.

Agamben, Giorgio, *Means without End –Notes on Politics,* çev. Vincenzo Binetti ve Cesare Casarino, Londra: University of Minnesota Press, 2000.

---

[49] Antonio Negri, "The Discreet Taste of the Dialectic", *Giorgio Agamben –Sovereignty and Life,* Mathew Calarco ve Steven DeCaroli (yay. haz.), çev. Matteo Mandarini, Stanford: Stanford University Press, 2007, s. 121.

[50] Ernesto Laclau, "Bare Life or Social Indeterminacy?", *Giorgio Agamben –Sovereignty and Life,* Mathew Calarco ve Steven DeCaroli (yay. haz.), Stanford: Stanford University Press, 2007, s. 11.

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan –Egemen İktidar ve Çıplak Hayat,* çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Agamben, Giorgio, *The Coming Community,* İng. çev. Michael Hardt, Londra: University of Minnesota Press, 2007.

Agamben, Giorgio, *Olağanüstü Hâl,* çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık Yay., 2008.

Agamben, Giorgio, *Açıklık –İnsan ve Hayvan,* çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Agamben, Giorgio, *Nesir Fikri,* çev. Fırat Genç, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Agamben, Giorgio, *Tanık ve Arşiv –Auschwitz'den Artakalanlar,* çev. Ali ihsan Başgül, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.

Benjamin, Walter, *Pasajlar,* çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy,* çev. Hugh Tomlison, New York: Columbia University Press, 1983.

Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler –İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman,* çev. Kaan Harun Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Kafka, Franz, *Dönüşüm,* çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları, 2009.

Laclau, Ernesto, "Bare Life or Social Indeterminacy?", *Giorgio Agamben –Sovereignty and Life,* Mathew Calarco ve Steven DeCaroli (yay. haz.), Stanford: Stanford University Press, 2007, s. 11-23.

Negri, Antonio, "The Discreet Taste of the Dialectic", *Giorgio Agamben –Sovereignty and Life,* Mathew Calarce ve Steven DeCaroli (yay. haz.), Stanford: Stanford University Press, 2007, s. 109-126.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *The Will to Power,* çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968.

Nietzsche, Friedrich W., *On the Genealogy of Morals; The Basic Writings of Nietzsche,* Walter Kauffman (yay. haz.), çev. Walter Kauffman, New York: Modern Library, 2000.

Sartre, Jean-Paul, "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir", *Hümanizmin Özü,* Ahmet Aydoğan (yay. haz.), çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Schmitt, Carl, *Siyasal İlahiyat,* çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kit. Yay., 2005.

Žižek, Slavoj, *Lenin Üzerine,* çev. Nilgün Aras, İstanbul: Encore Yayınları, 2004.

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK

Utku Özmakas

Günümüz siyaset sahnesinde daha çok "madun" kavramı üzerinden tanınan Gayatri Chakravorty Spivak (1942-) birçok konuşma imkânını bir arada barındıran bir yazım tarzıyla tarih- yazımı, edebiyat eleştirisi, feminizm, Marksizm ve postkolonyalizm gibi patikalardan oluşan bir düşünsel ağın içerisinde siyaset teorisini ortaya koymuştur. Okuru Spivak'ın düşüncesiyle tanıştırma amacında olan ve bu nedenle giriş niteliğinin ötesinde bir iddiası olmayan bu yazıda, öncelikle Spivak'ın çalışma çerçevesinin rabıtalarını sökerek üzerine inşa edildiği zemini ele alacağız; daha sonraysa adının duyulmasında büyük pay sahibi olan "Madun Konuşabilir mi?" makalesine odaklanarak "madun" kavramı etrafında kurmaya çalıştığı siyaset anlayışına eğileceğiz. Buradan hareketle de feminist teoriye getirdiği eleştiri ve katkıları gözden geçireceğiz. Bu yolculuk şüphesiz ki Spivak'ın, yalnızca temel addettiğimiz alanların taranmasından ve dolayımsız olarak girmeye çalıştığımız temaların eleştirisinden ziyade betimlenmesinden oluşacak. Elbette sonuçta kimi eleştirilerimizi yol ayrımı taşları olarak ifade etmekten geri durmayacağız.

Şarkiyatçılık ve Postkolonyalizm

Gayatri Spivak'ın siyasal düşüncesinin oluşumunda Edward Said'in büyük bir etkisi vardır. Said'in başını çektiği Şarkiyatçılık tartışması, oldukça geniş bir kapsama sahip olmakla birlikte bu tartışma temelde insan tasarımlarına ait bir tartışmadır. Tartışmanın insan tasarımıyla ilişkisine geçmeden önce kısaca Şark'ın ve Şarkiyatçılığın ne olduğundan söz etmemiz gerekmektedir:

> Şark, Avrupa'nın sadece komşusu değildir; Avrupa'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen Öteki imgelerinden birisidir. (...) Şark, Avrupa'nın *maddi* uygarlığı ile kültürünün belirleyici bir parçasıdır. Şarkiyatçılık bu bütünleyici parçayı, kültür, hattâ ideoloji düzleminde, bir söylem biçimi olarak –bu söylemi destekleyen kurumlarla, sözcük dağarcığıyla, araştırmalarla, imge dağarcığıyla, öğretilerle, hattâ sömürge bürokrasileri ve sömürge biçemleriyle birlikte– dile getirir, temsil eder.[1]

Michel Foucault'nun açtığı yoldan ilerleyen Said, tilmizi olduğu düşünürün akademik bilgi üretimiyle iktidar arasındaki ilişkileri sorgulamaya yönelik düşüncesini genişletmiş; Avrupamerkezci düşüncenin Şark'ı kurma biçiminin tam da böylesi bir ilişkiyi barındırdığını ifade etmiştir. Dahası Said'e göre,

> Şarkiyatçılık bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hattâ üretebilmesini– sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır.[2]

Bu tespitlerde görüldüğü üzere, şarkiyatçılık aslen bir bilgi tutumudur. Bir yandan "Said iktidarın konfigürasyonlarına işaret ederek, oryantalizmin (şarkiyatçılığın) aynı zamanda hakikat istenci olan bir bilgi aygıtı olduğunu vurgular";[3] öte yandan da bu bilgi tutumunun yol açtığı kimi davranış türlerinin, felsefi üretimlerin ve sonuçlarının olduğunu ileri sürer. O halde Şarkiyatçılık insan tasarımıyla ilgili bir sorun olduğu kadar bilgiyle de ilgili bir sorundur.

Üçüncü dünya üzerine konuşacak sözü olanların en önemlileri arasında sayılan Frantz Fanon, "Avrupa harfi harfine Üçüncü Dünya'nın yaratılışıdır,"[4] derken Avrupa ile üçüncü dünya arasında uzun süredir süregelen bir karşıtlığı açık bir biçimde dile getirmiş oluyordu. Avrupa'nın Doğu'ya ilişkin tahayyülü, çoğu zaman bir geri kalmışlığa vurgu yapıyordu. Özellikle edebiyat yapıtlarındaki ya da çeşitli sanat yapıtlarındaki Şarkiyatçı tavır, üçüncü dünya ülkelerindeki yaşamı mistikleştirme çabası güdüyordu. Bunun asıl nedeniyse "sömürgeciliğin etkisinin yerliyi gayriinsanileştirmek"[5] olmasıydı. Bu "gayriinsanileştirmek" ifadesi ne anlama gelmekteydi?

---

[1] Edward Said, *Şarkiyatçılık,* çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 1213.
[2] A.g.e., s. 12-13.
[3] Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler,* İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 21.
[4] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* çev. Constance Farrington, New York: Grove Press, 1963, s. 102.
[5] Robert Young, *White Mythologies,* Londra: Routledge, 2004, s. 159.

Frantz Fanon üçüncü dünya meselesinin (ve dolayısıyla sömürgecilik tartışmasının) kutsal kitabı kabul edilebilecek *Wretched of Earth*'te (*Yeryüzünün Lanetlileri*) "Avrupa kendi amaçları ve görkemi adına yüzyıllar boyunca öteki insanların gelişimini engelleyip onları köleleştirdi; sözde tinsel deneyim adına neredeyse bütün insanlığı yıkıp yaktı"[6] diyerek eleştiri oklarını Avrupa-merkezci düşünceye ve hümanizme çevirir. Fanon'un eleştirisi Avrupa'nın amacının kendi insan tasarımına uymayan insan varlıklarını "sözde tinsel deneyim" adına biçimsel, akılla donanmış, Batılı standartlara uygun, Dilthey'in ifadesiyle "damarlarında kan akmayan" insanlara dönüştürmek olduğuna vurgu yapıyordu. Ayrıca bu amaç, Batılı olmayan gelenekleri yok ederken, onları Avrupa'nın gelenekleriyle ikame etme yönünde bir çabayı da içeriyordu. Bu bakımdan şarkiyatçı düşünceye karşı durmak, Aydınlanma ile bağlantısı içerisinde Modernizm'in yarattığı insan tasarımının evrenselliğinin sorgulanması anlamına geliyordu.

Daha önce de dile getirdiğimiz üzere Şarkiyatçılığın Spivak'ı anlamakta önemli bir uğrak olmasının nedenlerinden biri Avrupa-merkezci insan tasarımının reddedilmesiyse, bir diğeri de Avrupa-merkezci bilgi anlayışının reddidir. Şarkiyatçılık "Batı" karşısında bir "öteki" olarak kurduğu "Şark"ı önemli bir bilgi nesnesi olarak almış; ancak ondan ürettiği bilgi dağarcığı, ondan çıkmaktan ziyade ona atfedilenlerle doldurulmuştur. Özellikle kimi gezginlerin metinlerinde ve kimi ressamların Şark tasvirlerinde karşılaşılan Şark algısı nasıl "yalancı" bir betimlemeler dizisi içeriyorsa, benzer bir biçimde Şark'tan üretilen bilgi de sorunlarla doludur.

Bu aktarılanlardan sonra artık çalışmamızın temel kavramlarından olan kolonyalizme ve dolayısıyla postkolonyalizme geçebiliriz. *Oxford English Dictionary*'de kolonyalizm şöyle tanımlanmaktadır: "Yeni bir ülkedeki bir yerleşke... yeni bir yöreye yerleşen, anayurtlarına tâbi halde ya da onunla bağlantısını koruyarak bir topluluk oluşturan bir grup insan; yerleşimi ilk olarak gerçekleştirenlerin soyu ve ardılları tarafından bu şekilde oluşturulan topluluk anayurtla bağlantıyı koruduğu sürece bu yerleşime '*colonia*' denir".[7] Loomba bu tanımda hemen bir noktaya dikkati çeker: "Kolonyalizm dünyanın farklı yerlerinde aynı özellikleri sergileyen özdeş bir süreç değildi; tersine, gerçekleştiği her yerde o yörenin asıl sakinleri ile yeni gelenleri, insanlık tarihindeki en karmaşık ve travmatik ilişkilerin içine fırlattı".[8] Kavramın sözlük anlamının tarihsel olaylardaki şiddeti ve tahakküm mücadelesini yansıtmaması normal karşılanabilir; ancak o

---

[6] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 311.

[7] Akt. Ania Loomba, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm* çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 18-19.

[8] A.g.e., s. 19.

zaman kolonyalizmin tanımı ile fiili gerçeklik arasındaki boşluğu açık seçik gerçekliklerle doldurmak şarttır: "Kolonyalizm, başka insanların toprakları ve mallarının fethedilmesi ve denetlenmesi olarak tanımlanabilir."[9]

Kolonyalizmin tarihsel olarak doğuşundan gelişim dönemine geçme süreci içerisinde, dünya siyaset sahnesinde çeşitli olaylar yaşanmış ve bunların en genel anlamda "felsefe" tarafından tanımlanması gerekmişti. Bu olaylardan bir tanesine değinmek, izleyeceğimiz yol bakımından önemli görünmektedir: emperyalizm. 20. yüzyılın ortasında Vladimir Lenin'in kitabının altbaşlığıyla düşünebileceğimiz bir duruma gelmişti emperyalizm: "Kapitalizmin En Yüksek Aşaması." Emperyalizmin bu şekilde tanımlanmasının nedeni, ülkelerin ürettiği artı-değerin yalnızca ülke içerisinde değerlendirilmesinin artık olanaksız hâle gelmesi, hem emeğin daha ucuza getirilmesinin hem de emeğin daha pahalıya satılmasının yolu olan üretim ve satış için yeni piyasalar bulma gerekliliğiydi. Bu noktada kapitalist devletlerin kafalarını çevirip baktığı ilk yer sömürgeler olmuştu. Ne var ki "emperyalizm, emperyal bir merkezin kolonileşmiş ülkeleri yönettiği politik sistem olarak tanımlandığı takdirde, kolonilere politik bağımsızlığın tanınması emperyal merkezin miadını doldurmasının, emperyalizmin çöküşünün sinyallerini verir."[10] Yani bugünkü siyasal durum açısından bakıldığında artık emperyal bir merkezden söz edemeyiz; bu nedenle kolonyalizm, geleneksel anlamıyla geride kalmıştır.[11] Kısacası artık yeni bir olguyla karşı karşıyayızdır: postkolonyalizm.

> Kolonyalizm çağı sona erdiğinden ve bir zamanlar kolonileştirilmiş olan halkların ahfadı her yerde yaşamakta olduğundan, tüm dünya postkolonyal bir görüntü sunabilir.[12]

Bu betimleme, kolonyalizmin sözlük anlamı aklımıza geldiğinde "postkolonyalizm" olarak adlandırdığımız yeni bir tarihsel dönemden söz etmenin haklılığını ortaya çıkarır. Ne var ki kavramın "post-" önekinden ötürü yalnızca tarihsel bir boyutu yoktur; aynı zamanda yapısal anlamda kolonileştirme biçimleri de değişmiştir.[13] Ayrıca kolonyalizm çerçevesinde kullanılan stratejik, siyasal ve toplumsal teknikler, postkolonyalizm aşamasında değişmiştir. Şarkiyatçılık, kolon-

---

[9] A.g.e., s. 19.

[10] A.g.e., s. 23.

[11] Emperyal bir merkezin olmaması düşüncesi genişçe kabul görmüş bir görüştür. Bu fikrin en önemli örneklerinden birisi olarak Negri ve Hardt'ın "imparatorluk" kavramını gösterebiliriz.

[12] Ania Loomba, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, s. 24.

[13] Kavramın tartışma çerçevesi oldukça geniştir. Örneğin Ania Loomba kolonyalizmin ve postkolonyalizmin yanı sıra bir de –bizim burada ele almayacağımız– neokolonyalizmden söz etmektedir.

yalizm ve postkolonyalizmi ele alarak Spivak'ın düşüncesinin ve kavramlarının içerisine oturduğu bağlamsal zemini gösterdiğimize göre, artık özel olarak düşünürün kavramsal tertibatına geçebiliriz.

Marksist Yapısökümcü Bir Feminist

Spivak çağdaş siyaset kuramında düşünceleriyle kendine özgü bir yer kazanabilmiş, derinlikli bir düşünce ortaya koyabilmiş ve buna uygun yordamı geliştirebilmiş bir düşünürdür. Spivak özellikle marjlarda olanlara ilgi duymuş, yeni göçmen(lik), kadın, madun, postkolonyal özne gibi pek çok kavramın sınırlarında dolaşmıştır. Şüphesiz ki bunda "marjların oldukça verimli topraklar"[14] olmasının büyük bir payı vardır. Ne var ki Spivak, yalnızca marjlarla ilgilenmiş bir düşünür değildir; çünkü yaşamı da bu tür marjlardan oluşur. 1942'de Kalküta'da doğan Spivak'ın doğum tarihinden beş yıl sonra Hindistan, İngiltere'den bağımsızlığını ilân etmiştir; ancak İngilizlerin ülke üzerindeki etkileri (günümüzde de) sürmektedir. 1959'da Kalküta Üniversitesi'nden onur derecesiyle mezun olduktan sonra lisansüstü derecesini almak üzere Cornell Üniversitesi'ne gitmiş, ertesi yıl da İngiltere'deki Girton Koleji'nden burs kazanmıştır. Bursu sona erdikten sonra Amerika'ya dönmüş, Iowa Üniversitesi'nde çalışmaya başlamıştır ve Cornell Üniversitesi'nde eleştirmen Paul de Man yönetiminde şair W. B. Yeats üzerine yazdığı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. Tüm bu dönemler boyunca emperyal dönem edebiyatıyla yakından ilgilenen düşünür, Hindistan üzerine düşünmekten bir nebze olsun uzaklaşmamıştır.

Spivak kendi düşünsel konumunu "yapıbozum camiasına yabancı olan bir Marxçı"[15] olarak tanımlamaktadır. Ne var ki bu tanımlamadaki terimlerin yerlerinin yanlış ve eksik olduğunu düşünüyoruz. Spivak yapıbozum camiasına olan yabancılığından çeşitli yerlerde söz etse de "çalışmam söz konusu olduğunda, yabancı olmaklığım Derrida'yı okumakla geçirdiğim sürenin uzunluğundan kaynaklanıyor. (...) Anlayacağınız, düşünce tarzım üzerinde yapıbozumun önemi entelektüel yaşamım açısından somut bir olgudur," diyerek bunun kurama "uzaklık" değil de bir düşünürün şubesi olma durumundan "uzak durma" olduğunu ifade etmektedir.[16] Derrida'nın temel kitabı olan *Gramatoloji*'yi İngilizce'ye çeviren Spivak'ın düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan üç boyuttan söz etmek gerekir: yapısöküm, feminizm ve Marksizm. Ne var ki Spi-

---

[14] Catherine Hall, *White, Male and Middle-Class: Explorations in Feminism and History*, New York: Routledge, 1992, s. 4.

[15] Peter Osborne, *Eleştirel Bakış*, çev. Elçin Gen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 201.

[16] A.g.e., s. 201. Spivak başka bir söyleşisinde de Derrida alimlerinin kendisini "camia"dan kabul etmediğini ifade etmiştir.

vak'ta bu üç boyut birbirinden ayrı dallar olarak gelişmemiş, bileşik kaplar yasasına uygun bir biçimde birbirinin içine akarak, birbirine karışarak, birbirini destekleyecek biçimde şekillenmiştir. Yukarıda söz ettiğimiz üzere kendisini tanımlarken kullandığı ifadedeki kavramların yerlerinin yanlış olduğunu düşünme nedenimiz, Spivak'ın düşüncesini tanımlamakta kullanılacak "Marksist", "yapısökümcü" ve "feminist" sıfatlarından sonuncusunun söyleminin merkezine alınması gerektiğini düşünmemizden kaynaklanmaktadır. Bunları aynı potada eriten Spivak'ın "madun" kavramından başlayarak düşünürün siyaset felsefesine yaptığı katkıyı açık hâle getirmeye çalışacağız.

Madun

Madun[17] kavramı ilk olarak Antonio Gramsci tarafından kullanılmış olsa da kavrama bugünkü tartışma bağlamını ve anlamını postkolonyalizm çerçevesinde Madun Çalışmaları grubunun verdiğini söyleyebiliriz. İngiliz Marksist tarihçilerin geleneğine eklemlenebilecek Madun Çalışmaları grubu Güney Asya'daki madun grupların durumu üzerine çalışıyorlardı. Ranajit Guha'nın öncülük ettiği grubun çalışmasındaki temel amaç elit olmayan bastırılmışlar[18] olarak tanımlanabilecek "madun"u tarih yazımında kayıt altına almaktı. Guha'nın "hiçbir bölüme, fakülteye, ekole ya da partiye bağlı olmamaları büyük bir avantaj olan, marjinalize edilmiş akademisyenlerin –tezlerini henüz tamamlamamış lisans öğrencileri, kendisini öğretmeye adamış çok genç yaştaki iki ya da üç akademisyen ve görünüşe bakılırsa kendisi için iyi olan en alttaki basamağa sıkışıp kalmış yaşlı bir adamın– bir karışımı"[19] olarak betimlediği grup Hindistan'daki sol eğilimli Naksalit Hareketi'nin yaşadığı buhranın ardından tarih yazımının girdiği çıkmazı işaret etmeye çabalıyordu. Çalışmalarında İngiliz Marksist tarihçilerin "aşağıdan gelen tarih" anlayışına paralel bir biçimde siyasal ve kültürel bakımdan temsil edilemeyenlerin durumu mercek altına alınıyordu:

> Madun Çalışmaları grubunun çalışması bir kuram değişikliği öneriyor. Hindistan'ın kolonyalizme dâhil olması genel olarak yarı-feodalizmden kapitalist

---

[17] Madun [*subaltern*] kavramının İngilizce Webster sözlüğündeki tanımları –Stuart Sim'den aktarırsak– şöyledir: "Yüzbaşı rütbesinin altında görevli subay / ast konumunda bulunan kişi / ilgili bir evrensele bağlı parça." Türkçe çevirilerinde "alttakalmış" (A. Güçlü), "alttabaka" (E. Gen) ve "tâbi" (C. Yıldız) gibi çeviri önerileri de vardır.

[18] Metnin ilerleyen kısımlarında kavramı biraz daha açık hâle getirmeye çalışacağız; ancak madun kavramının anlamı Madun Çalışmaları grubundaki isimler için dahi kesin olarak belirlenmiş değildir. Bu tartışma için bkz. Dennis Dworkin, *Class Struggles,* Harlow: Pearson Longman, 2007, s. 195-196.

[19] Ranajit Guha, "Introduction", *A Subaltern Reader 1986-1995,* Ranajit Guha (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, s. xiv.

> tabiiyete doğru bir değişiklik olarak tanımlanır. Böylesi bir tanımlama üretim biçimlerinin büyük anlatısı içerisindeki değişimi ve endişe verici bir içerim vasıtasıyla feodalizmden kapitalizme geçiş anlatısı içerisindeki değişimi kuramsallaştırır.[20]

Bu alıntıda görüldüğü üzere Madun Çalışmaları grubunun temel ilgisi, Hindistan'ın tarih yazımındaki elitist anlayışın değiştirilmesidir ve bu çerçevede grubu en çok etkileyen üç ismin Edward Said, Michel Foucault ve Gayatri Spivak olduğunu söyleyebiliriz.[21] Guha'nın önderliğindeki Madun Çalışmaları grubu, İngiltere'nin Hindistan üzerindeki tavrına karşı, ekonomik anlamda hiçbir gücü olmayan, siyasal ve kültürel alanda temsil edilemeyenlerin ortak bir tavır üretebileceğini savunmuşlardır. Guha madunu şöyle tanımlar:

> [Madun] ister sınıf, ister kast, ister yaş, ister toplumsal cinsiyet, ister makam veyahut herhangi bir bakımdan olsun Güney Asya toplumundaki genel olarak tâbi olma durumu diye tanımlanabilir.[22]

Madun Çalışmaları grubu bu kavramı İngilizlerin desteklediği elitist tarih yazımına karşı, özellikle *tarih yazımı* çerçevesinde ele almıştır. Bir toplumu anlamak için o toplumun çıkardığı "sesleri" dinlemek gerekir.[23] Ancak ya "sesi çıkmayanlar"?

> Çeşitli alt sınıflardan madun grupların tarihsel temsili, egemen iktidarın veya baskın toplumsal grubun çıkarları doğrultusunda ve onlara göre çerçevelenmiştir. (...) farklı madun grupların karmaşık toplumsal ve siyasal tarihleri tanınmaz veyahut temsil edilmez.[24]

Madun kategorisinin üstüne bu kadar düşülmesinin nedeni de burada yatar; çünkü madun tam anlamıyla bir "özne" değildir. "Özne"nin "ses"i çıkar; ancak "madun", sesi çıkmadığı için kendisini temsil edemez, siyasal alanda kendini ifade edemez. Madunun sesi çıkmaz, daha doğrusu sesi çıkar ancak onun konuşmaları Batı logosuna anlamlı bir sesten daha ziyade bir "mırıltı" olarak gelir.

---

[20] Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds,* Londra: Routledge, 1987, s. 197.

[21] Her ne kadar grubun önderliğini Guha üstlenmiş gibi görünse de Said'in daha sonradan yapılan derlemelere önsöz yazması, Spivak'ın temel sayılan makalelerden birkaçını kaleme alması ve derlemelerde editörlük görevi üstlenmesi, gruba bu iki ismin yalnızca etki ettiğinin değil, aynı zamanda fiilen katkı da sunduğunun ve hareketin felsefi ayağının önderliğini üstlendiklerinin açık bir göstergesidir.

[22] Ranajit Guha, "On Some Aspects of Historiography of Colonial India", *Selected Subaltern Studies* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1988, s. 35.

[23] Buradaki "ses" metaforunun temsil ile ilişkisine dikkat etmek gerekir.

[24] Stephen Morton, *Gayatri Spivak,* New York: Routledge, s. 51

Kavramın bugünkü "ün"üne kavuşmasındaki asıl rol ise kesinlikle Gayatri Spivak'a aittir. Spivak, "Madun Konuşabilir mi?" başlıklı makalesinde madun kategorisini ve postkolonyalist eleştiriyi, postyapısalcı ve özellikle Derridacı kavramlarla yeniden okuyarak; bu "ses"in yaratılıp yaratılamayacağı konusunda –Hindistan'da yaşanan gerçekliği de hesaba katarak– ortaya oldukça çarpıcı, tartışmalı ve sert bir metin çıkarmıştır. Spivak bu metindeki amacını şöyle ifade eder:

> Bu çalışma kuşkusuz ki Batı söyleminde üçüncü dünya öznesinin nasıl temsil edildiği sorununu konu edinen güncel Batı çabalarının bir eleştirisini içeren dolambaçlı bir rota izleyecektir. Ayrıca aynı anda hem Marx hem de Derrida'ya gönderme yaparak bu öznenin radikal bir merkezsizleştirilmesini önermeye çalışacağım. Ve belki şaşırtıcı bir biçimde Batı'nın entelektüel üretiminin birçok bakımdan Batı'nın uluslararası ekonomik çıkarlarının suç ortağı olduğunu yeniden göstereceğim. Sonuçta ise Batı'nın söylemleri ve madun kadının konuşma olanağı arasındaki ilişkilerin alternatif bir çözümlemesini önereceğim.[25]

Bu amaçlar bütününün arkasında saklı duran eleştirileri şöyle sınıflandırabiliriz. Birincisi, üçüncü dünya öznesinin birinci dünya söylemi içerisindeki temsilinde bir sorun bulunmaktadır. İkincisi, bu özne merkezleştirilmiş, merkeze tâbi kılınmış bir öznedir. Üçüncü olarak da bu söylem [Batı entelektüel söylemi], Batı'nın uluslararası çıkarlarına hizmet etmektedir. Spivak bu iddiaları adım adım ispatlamaya çalışır. Bunun için de –amaçlarında belirttiği üzere– oldukça dolambaçlı bir yol izler: *Louis Bonapart'ın On Sekiz Brumaire'i*nden Deleuze ile Foucault'nun bir söyleşisine, oradan Gramsci'ye ve Hindistan'daki *sati* geleneğine kadar dolambaçlı bir hat izlenir. Temel amaç ise madunun tarih ve siyaset sahnesinden nasıl silindiğini göstermektir. Makaleyi ele almaya devam edeceğiz; ancak öncelikle düşünürün bu kavramı sıklıkla kullanmasının nedeniyle ilgili bir söyleşisinde verdiği bir nota yer açalım:

> "Madun" sözcüğünden hoşlanmamın bir nedeni var. Sözcük tamamen durumla ilgili. "Madun" askerlikteki bir düzeyin ifadesi olarak kullanılmaya başlandı. Gramsci tarafından denetim altına alındı: Gramsci Marksizm'i "tekçilik" olarak adlandırıyordu ve proletaryaya "madun" demek zorundaydı. Bu sözcük, tüm bu baskı süreci boyunca, katı bir sınıf çözümlemesinin

[25] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, Chicago: University of Illinois Press, 1988, s. 271.

> alanına dâhil olmayan her şeyin tanımı olmaya başladı. Hiçbir kuramsal katılığı olmadığı için bu sözcüğü seviyorum.[26]

Bu söyleşide görüldüğü üzere madun kavramı sınıf kavramı altında toplanamayacak olanları açıklamakla kalmaz, aynı zamanda akışkan niteliğiyle daha geniş bir kullanım alanına açılır. Bu noktayı açıkladıktan sonra "Madun Konuşabilir mi?" makalesine artık geri dönebiliriz.

Makale, Deleuze ve Foucault'nun "bastırılmış özneler kendi koşulları içerisinde konuşabilir ve eylemde bulunabilir"[27] şeklindeki formülasyonunu eleştirerek başlar. Bu noktadan sonra Spivak şaşırtıcı bir kuramsal hamle yaparak Karl Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'i kitabına döner. Bu hamle Stephen Morton'a göre oldukça şaşırtıcıdır; çünkü "Marx'ın metinsellik meselesini ciddiye almadığı"[28] ortadadır. Bu kitapta Marx toprak sahiplerinin temsilinin ikili bir anlam taşıdığını ifade eder ve Almanca *darstellen* (estetik betimleme olarak temsil) ile *vertreten* (siyasal vekâlet olarak temsil) anlamlarını birbirinden ayırır. Marx'ın bu formülasyonundan yola çıkan Spivak, Deleuze ve Foucault'nun söyleminde temsilin iki anlamının birbirine karıştırıldığını savlar:

> Eğer doğrusu böyleyse Deleuze'ün savında ve dillendirmesinde bir sorun vardır. Temsilin iki anlamı aynı anda işler: siyasette "adına konuşma" olarak temsil ve sanat ya da felsefede "yeniden-temsil" olarak temsil.[29]

Bu eleştiri bir anlamda "birinin adına konuşma"ya itirazdır. Onların "kendi koşulları içerisinde konuşabil[eceğine] ve eylemde bulunabil[eceğine]" yönelik iddiaları bu şekilde eleştirilir; çünkü madunun konuşma olanağı elinden alınmıştır. Spivak, bunu Hindistan'dan bir örnekle açıklar: *sati*.

Sati, Hindistan'daki bir gelenektir. Bu geleneğe göre bir kadın eşi öldükten sonra kendisini yakar. Yakmazsa da kimse onunla konuşmaz, iletişim kurmaz; yani kadın sosyal olarak öldürülür. Spivak "Madun Konuşabilir mi?" başlıklı makalesinde bu geleneğin yalnızca kocanın ölümüyle eşleştirilmemesi gerektiğine dikkati çeker. "Kadının ölümü" yalnızca ölüm durumunda gerçekleşen bir gelenek değildir. Buna örnek olarak on altı (ya da on yedi) yaşında olan genç bir kadının ölümünü verir: Bhuva-neswari Bhaduri. Bhaduri 1926'da Kalküta'da babasının evinde kendisini asmıştır. Daha sonradan bu kadının siyasi bir örgütün üyesi olduğu ve kendisine verilen siyasi bir suikast görevinin altından kalkamadığı için kendisini astığı ortaya çıkmıştır. Spivak'a göre Bhaduri "*sati-*

---

[26] Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-colonial Critic*, New York: Routledge, 1990, s. 141.

[27] Aktaran Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", s. 276.

[28] Stephen Morton, *Gayatri Spivak*, s. 57.

[29] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", s. 276.

intiharının toplumsal metnini mücadeleci bir yolla yeniden yazmıştır."[30] Kısacası "kadının ölümü" her zaman kocayla ilişkili değildir. Kadının suskunluğu bazen başka türden bir "baba"nın emrinin altında ezilmekle de gerçekleşebilir.

Öyleyse şunu açık bir biçimde dile getirebiliriz ki "madun konuşamaz."[31] Madunun konuşması, yani siyasal ve kültürel temsili için gereken alan, Avrupa-merkezci Batı geleneği tarafından erkek-merkezli olarak kurulmuş bir alan olduğundan, çoktan istila edilmiştir ve madunun sesi Batı metafizik geleneğine, yani *logos*'a anlamlı bir ses bütünü olarak ulaşamaz; –daha önce dile getirdiğimiz üzere– ancak bir mırıltı olabilir.

Ne var ki Spivak'ın madun kavramıyla işi burada bitmez. Yıllar ilerledikçe düşünür, madun üzerinden siyaset düşüncesine katkı koyma imkânlarını düşünmeye devam etmiş ve geliştirmiştir. Spivak 2000 sonrası "yeni madun" kavramsallaştırmasını kullanmaya başlamış, var olan madun kavramsallaştırmasını küreselleşme sonrası fikir kümesiyle bir araya getirerek kavramın yeni bir boyutunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Feminizm

Spivak'ın madunu, cinsiyetli ve kadındır. Bu nedenle Spivak'ın düşüncesinde feminizmin yerinden söz ederken açık bir biçimde "genel olarak feminizmden söz etmiyorum,"[32] demesine dikkat etmek gerekir. Spivak feminizm üzerine konuşurken ya madun meselesine değinmekte ya da edebiyat üzerinden konuşmaktadır. Edebiyat ve madun sekmelerinin birbirine karıştığı bir örnek, kimi öykülerini İngilizce'ye çevirdiği Mahasweta Devi'de kristalleşir. Devi, Hindistan'ın en önemli kadın yazarlarından biridir. Spivak pek çok çalışmasında Devi'nin öykülerine gönderme yapar ve öyküleri feminizm çerçevesinde üçüncü dünyadaki kadın öznelerin tarihteki yeriyle siyasal temsillerini tartışmak amacıyla kullanır.

Spivak, Mahasweta Devi'nin "Breast Giver" öyküsünü sıklıkla örnek olarak kullanır. Bu öyküdeki kahraman, kast sisteminde üst sınıfta yer alan bir ailenin yanında çalışan Jashoda'dır. Jashoda'nın işleri arasında ev işlerini çekip çevirmek, çocuklara bakmak (hattâ birisini emzirmek), temizlik yapmak gibi işler vardır. Spivak burada "bedeni" çeşitli biçimlerde üst sınıfın kullanımına verilmiş olan Jashoda'nın durumunu İngiltere ve Hindistan arasındaki ilişkinin bir metaforu olarak okumaya çalışır. Ona göre Hindistan, bedeniyle İngiltere'nin gereksinimlerini karşılamakta, onun tarafından aşağılanmasına, kullanılmasına

---

[30] A.g.e., s. 307.

[31] A.g.e., s. 308.

[32] Donna Landry ve Gerald Maclean (ed.), *The Spivak Reader,* Londra: Routledge, 1996, s. 54.

ve sömürülmesine karşın hizmet etmeye devam etmektedir. Bu örnekte de görüldüğü üzere Spivak'ın düşüncesindeki feminist uçlar postkolonyalist bir eleştirmen kimliğinden ayrılamaz. Bunun bir başka örneğini de *Jane Eyre* kitabına yaptığı okumada görürüz. Charlotte Bronte'nin İngiliz edebiyatının klasikleri arasına girmiş kitabı, genellikle tipik bir feminizm okumasında kadın başkarakterin bireysel özgürlüğü nedeniyle övgüyle anılmasına karşın, Spivak –Said'i andıran bir okuma yaparak– bu kitabın İngiliz sömürgeci mantığının bir ürünü olduğunu, romanda karakterin "kötü ikizi" olarak kurgulanan Jamaikalı karakter üzerinden ortaya koymaya çalışır. Stephen Morton'a göre Spivak *"Jane Eyre*'in burjuva kadın bireyciliği anlatısındaki gizli emperyalist alt-metnin izini sürmüştür."[33]

Bu iki örnekte açık bir biçimde görüldüğü üzere bir feminist olarak Spivak'ın düşüncesinde sömürgeci kaynakların hem tarih yazımında hem siyaset alanında "susturduğu" kadının önemli bir rolü vardır. Ne var ki Spivak, madun üzerinden yazılacak yeni bir karşı tarihin "madunları kendi tarihlerinin özneleri yapmaktan ibaret"[34] olma riskinin farkındadır. Bu nedenle gözlerini, bir kadını merkeze alan bir tarih yazımına değil, var olan tarih yazımının neleri arkasında sakladığını anlamaya çevirmiştir.

Spivak'ın düşüncesinde feminizmin yerini belirlemek için bakmamız gereken son bir metin daha var: "French Feminism in an International Frame". Spivak'ın temel kitabı sayılabilecek *In Other Worlds*'de yer alan bu yazı, Suudi Arabistan'da sosyoloji okuyan bir kadının Spivak'a yönelttiği bir soruyla başlar. Spivak söz konusu pazıda "uluslararası feminizmi kuranın ne olduğu"nu sorar.[35] Buradan yola çıkarak Julia Kristeva'nın *About Chinese Woman* kitabını okumaya yönelir. Kristeva, kitabın başında Çinli kadınlarla tanışmasını neredeyse törensel bir biçimde anlatır. Spivak eleştirisini tam da buradan yöneltecektir:

> Muazzam bir kalabalık güneşin altında, karşımda oturuyordu: muhteşem bir sessizlikle bekliyorlardı, meraklı bile değillerdi; ama biraz memnun ya da biraz endişeliydiler: her halükârda [bakışları –U.Ö.] insanın içine işliyor ve hiçbir şey yapamayacağımız bir topluma ait olduklarından emindiler.[36]

Spivak, bu tanışma sahnesinde iki farklı kültürün tanışma ânının nefes kesici bir olaya çevrilerek anlatılmasında birçok sorun görür. Spivak'a göre Kristeva "Öyleyse Huxianlı kadınların gözünü dikmesinden önce kim konuşuyordu?"[37]

---

[33] Stephen Morton, *Gayatri Spivak,* New York: Routledge, 2003, s. 86.
[34] Robert Young, *White Mythologies,* Londra: Routledge, 2004, s. 203.
[35] Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds,* Londra: Routledge, 1987, s. 135.
[36] Julia Kristeva, *About Chinese Woman,* Londra: Marion Boyars, 1977: 11.
[37] A.g.e., s. 15.

derken Batı-merkezli bakmaya devam etmekte ve "takıntılı bir biçimde kendisini merkeze"[38] almaktaydı. Spivak buradan yola çıkarak sorularını çoğaltır: "Ben aslında kim değilim? Ama öteki kadın kim? Onu adlandıran ben kimim? Beni adlandıran o kim?"[39] Tüm bu sorular törenselliği yıkmayı ve "Doğulu bir kadın"la "Batılı bir kadın"ın karşılaşma ânı olarak tasarlanan sahneyi bozmayı amaçlamaktadır. Spivak'a göre özel isimlerin girdiği yerde, bu türden bir basmakalıplaştırma olanaksızdır.[40]

Spivak'ın düşüncesinin feminizm boyutu, karşımıza bir çatal ucu gibi çıkmaktadır. Bir yandan sömürgeci anlatının/siyasetin kadını kavrayışını eleştirmekte; öte yandan da buna karşı kurulmuş gibi görünen uluslararası feminizmin ikiyüzlülüğünü sergilemeye çalışmaktadır. Bu nedenle düşünürün sınıf, kültür, dil, tarih ve gelenek gibi farkları dikkate almayı başarabilen bir feminist anlayışın peşinde olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Marksizm

Spivak'ı tanımlamakta kullandığımız "Marksist Yapısökümcü Bir Feminist" ifadesinde ele alacağımız son durak Marksizm'dir. Spivak'ın düşüncesinin şekillenmesinde Marksizm'in de oldukça büyük bir etkisi vardır; ancak Derrida'nın "okuduğu" bir Marksizm'in.

1990'ların başında Sovyet bloğunun çöküşüyle birlikte Marx okumalarının neredeyse zirve noktasına ulaştığını görebiliriz. Pek çok çağdaş entelektüel, bugün bir kısmını post-Marksizm başlığı altında toplayabileceğimiz Marx okumalarıyla yeni bir yol açmaya çalışmıştır. Bunlar arasında Derrida'nın düşüncesi oldukça önemli bir yer tutar. *Marx'ın Hayaletleri* kitabında "yeni enternasyonal" kavramını ortaya koyan ve Marksizm'in mesihçi bir boyutu olduğunu iddia eden Derrida'nın eleştirisini oldukça önemli bulan Spivak, buna bir de Said'in Marksizm'in Avrupa-merkezli olduğu eleştirisini katar. Madun Çalışmaları grubundan Chakrabarty "Marx'la birlikte tartışıyoruz; ona karşı değil,"[41] diyerek postkolonyal kuramın –daha önce Madun Çalışmaları'nın İngiliz tarihyazımı geleneğiyle olan bağlantısına yaptığımız vurguyu hatırlatır bir biçimde– Marksizm ile olan bağlantısına dikkat çekmiştir:

---

[38] Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds,* s. 137.

[39] A.g.e., s. 150.

[40] Bu noktada Derrida'nın "özel isim" ve "imza" sorunu konusunda yazdıklarının Spivak üzerindeki etkisi görülebilir.

[41] Dipesh Chakrabarty, "Conditions for Knowledge of Working-Class Conditions: Employers, Government and the Jute Workers of Calcuta, 1890-1940", *Selected Subaltern Studies,* New York: Oxford University Press, 1988, s. 179.

> Eğer postkolonyal kuram dekolonizasyonun kültürel bir ürünüyse, aynı zamanda kolonyalizm karşıtı alan da Marksizm'in tarihsel bir alanıdır. İlk kuşaktan pek çok postkolonyal kuramcı için Marksizm bir başlangıç noktasıdır.[42]

Young'ın ifade ettiği üzere Spivak'ın düşüncesindeki Marksist boyut yalnızca Derrida'yla ilgili değildir. Genel olarak postkolonyalist düşüncenin Marx'la yakın ilişkiler kurduğu söylenebilir. Bu çerçevede Spivak öncelikle Marksizm'in bir eleştirisini yaparak başlar. Ona göre Marksizm, Avrupalı olmayanları bile "Avrupamerkezli normatif bir anlatı"ya[43] dâhil eden bir büyük anlatıdır.

Spivak'ın Marx'a yaklaşımında özellikle *Kapital* ve *Grundrisse*'ye odaklandığını görürüz. Morton'a göre bunun iki temel nedeni vardır: birincisi, Spivak, Marx'ın son dönem çalışmalarında "proto-yapısökümcü" birtakım eğilimler bulmuştur. İkincisi, Spivak madun kadının sömürülmesine odaklanmak amacıyla Marx'ın ekonomik çalışmalarına eğilmiştir. Bu iki gerekçe de yerli yerinde olmakla birlikte en başından beri ifade ettiğimiz üzere Madun Çalışmaları geleneğinin kökleri, İngiliz Marksist tarihçilerine kadar uzandığı için Spivak'ın nefes aldığı ortamın zaten burası olduğunu söyleyebiliriz:

> Marksizm'e yönelik tutumum Marksizm ile feminizm arasındaki tarihsel antagonizmayı teşhis eder, *her iki taraftan da.* Sabit fikirli bir Marksizm, kadın mücadelesinin önemini en iyi ihtimalle görmezden gelir, en kötü ihtimalle ise himayesine alır.[44]

Morton'un işaret ettiği üzere Spivak'ın Marx'a dönüp onu yeniden okuma çabası ve bu düşünüre verdiği önem, feminizm düşüncesiyle birlikte okunmalıdır. Düşünür, yalnızca feminizmle bağlantılı bir Marksizm'in değil, ikisinin birbirine karşı geliştirdiği bakış açılarının da sorunlu olduğunu düşünür. Bu bağlamda işçi bedeninin kadın üzerinden yeniden düşünülmesi gerekmektedir; çünkü Spivak'a göre işçi demek, Avupalı beyaz erkekten söz etmek demektir. Bu bakımdan Spivak –düşüncesindeki yapı-söküm etkisini de hesaba katarsak– hem Marksizm'i hem de feminizmi belirli açılardan özcü bulmaktadır.

Spivak "Scattered Speculations on the Questions of Value" başlıklı bir başka makalesinde ise Alman felsefesinde (özellikle Hegel ve Marx) özne kavramını tartışmaya açarak ideoloji ve bilinç arasındaki klasik tartışmayı, birinci ve üçüncü dünya tartışması bakımından ele almaya çalışmaktadır. *Kapital*'in birinci cildine dönerek "kullanım değeri" kavramını tartışmaya açmakta ve çağdaş tartışmalar bakımından Marx'ın değer kuramını ele almayı çok önemli gör-

---

[42] Robert Young, *White Mythologies,* s. 168.

[43] Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason Towards a History of the Vanishing Present,* Cambridge: Harvard University Press, 1999, s. 72.

[44] Donna Landry ve Gerald Maclean (ed.), *The Spivak Reader,* s. 60.

mektedir. Spivak'ın düşüncesinin Marksizm ile bir başka bağlantısı ise "üst-sömürü"dür. "Esnek çalışma" kavramı gibi düşünce dünyamıza yirmi yıl gibi çok kısa bir süre önce kazandırılan bu kavram, Spivak'ın ilgi alanları arasındadır. Üçüncü dünyanın birinci dünya tarafından sömürülmesini "üst-sömürü" olarak adlandıran Spivak, bu çerçevede de beden konusuna değinir. Ona göre Marksizm yapısökümе uğratılmalı ve Marksist düşüncenin dayandığı ikili karşıtlık yıkılmalıdır. Spivak'a göre "sosyalizm kapitalist üretim biçiminin tam zıddı değildir."[45] Bu nedenle aralarında ikili bir karşıtlık varmış gibi birini diğerine karşı tercih etmek söz konusu değildir.

Spivak'ın Marx okumasında, Derrida'nın etkisi olduğunu dile getirmiştik. Bu nedenle postyapısalcı düşünürlerin Marksizm'e genel olarak yönelttiği "ekonomik belirlenimcilik" eleştirisinin Spivak için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz; ancak Spivak bunu Derrida'nın "söküme alma" dediği stratejik işlemi (üstünü çizme işlemini) gerçekleştirerek yapar. Bu işlemle sözcüğün üzerini çizer, görünürlüğünü korur; ancak "ekonomik" sözcüğünün olumsuz çağrışımlarını kapı dışarı eder. Bu bağlamda kullanım değeri kavramının yeniden tartışılmasında kullanılan savlar yeniden devreye sokulur. Ne var ki buradaki temel amaç daha önce de işaret ettiğimiz üzere işbölümündeki cinsiyetçi ve birinci dünyacı yapılanmayı işaret etmektir. Spivak'a göre "uluslararası işbölümünün son dönemdeki alevlenmesinin en zavallı kurbanlarının kadınlar olduğu, iyi bilinen bir gerçektir."[46] Ayrıca "Üçüncü dünya, 'Birinci Dünya'nın kültürel kendilik temsili olanağını ve zenginliğini *üretmektedir.*"[47] Bu nedenle Spivak'ın düşüncesindeki Marksizm payandasının feminizm, yapısöküm ve postkolonyalizm kavşağında şekillendiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Ne yazık ki çalışmamızın sınırları bakımından pedagoji, edebiyat eleştirisi gibi alanlarda da kalem oynatan düşünürün "stratejik özcülük", "epistemik ihlal", "epistemik şiddet" ve "kültürel tercüme" gibi kavramlarına eğilemedik; ancak epey yüklü bir tartışmanın bir kısmını dahi olsa göstermiş olduğumuzu düşünüyoruz. Bu bakımdan genel bir değerlendirmeyle yazımızı sonuçlandırabiliriz.

Öncelikle Spivak'ın, okunması oldukça güç bir düşünür olduğunu söyleyerek değerlendirmemize başlayabiliriz. Ne var ki Spivak böylesi çetin ceviz bir dili akademik bir güvenlik perdesi oluşturmak için değil, daha ziyade ilgilendiği konuların çetrefilliği nedeniyle tercih etmiştir. Feminizm, yapısöküm, Mark-

---

[45] Gayatri Chakravorty Spivak, "Supplementing Marxism", *Whither Marxism* içinde, Steven Cullenberg ve Bernd Magnus (ed.), New York: Routledge, 1995, s. 119.
[46] Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds,* s. 167.
[47] Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-colonial Critic,* s. 96.

sizm, madun çalışmaları gibi uğraklardan geçen Spivak'ın düşüncesi oldukça heterojen bir kavramsal tertibatın oluşmasını sağlamış, böylelikle de postkolonyalizm ve feminizm kataloglarına sığması zor bir kavram kümesi ortaya çıkmıştır. Özellikle Marksizm başlığında kolaylıkla görülebileceği üzere Spivak'ın bütünsel bir düşünce geliştirmediği, birbiriyle ilişkili temalar ve tekillikler üzerinden genel bir düşünme hattı oluşturmaya çalıştığı söylenebilir.

Bu hattâ yapısöküm, heterojenliğin temel kaynağıdır. Spivak, "Madun Konuşabilir mi?" makalesinde Derridacı bir kavrayışla dilin beyaz, erkek-egemen, Avrupa-merkezci olduğunu iddia etmiş; bu nedenle de madunun burada konuşmasının, bir anlamda temsil edilmesinin olanaksız olduğunu söylemiştir. Ne var ki burada, temsili, ses odaklı bir hâle getirmek, bizzat Derrida'nın kaçınmamızı önerdiği ses-merkezciliğin yeniden üretilmesi riskini getirir. Elbette bu risk, temsil konusunda askıya alınan birtakım sorunları içermekle birlikte postmodern bir temsil krizine gönderme yapmaktadır. Bu nedenle Spivak'ı postyapısalcı-feminist düşünce çerçevesine oturtmakta bir sakınca görmüyoruz. Ayrıca uçları kimliğe dokunan böylesi bir temsil krizi, modern özne kavrayışının tartışılmaya açılması bakımından oldukça önemli görünmektedir. Madun kavramı, siyasetin öznesinin kim olduğuna ilişkin tartışmaları alevlendirmesi bakımından önemli bir işaret fişeği olmakla birlikte, siyasetin sahnesiyle tarihin (ve dolayısıyla tarih yazımının) ilişkisini tartışmak açısından da önemlidir.

Okunaksız bir özne olarak madunun, siyasetin tüketemeyeceği, imkânsız bir temsil efektinin süslediği bir kenar süsü olmaktan çıkması, feminizmle olan bağlantısı sayesinde olanaklı hâle gelmiştir. Spivak, daha ziyade feminizm ve özel olarak da Marksizm ile kurduğu bağlantılar sayesinde madunu postyapısalcı düşüncenin kötü ikincil okumalarından damlayan imkânsız efektinden kurtararak, hem temsil pratiklerinin sorgulanmasını sağlamış hem de bedenle siyaset arasındaki ilişkiyi birinci dünya/üçüncü dünya karşıtlığını bertaraf etmeyi deneyen bir mercekten yorumlamaya çalışmıştır. Siyaset sahnesindeki geleneksel özne protokollerini yapısökümе uğratan bir bakış geliştiren Spivak, yalnızca tarih yazımına odaklanan Madun Çalışmaları'na siyasal ve felsefi bir perspektif katmış; böylelikle de mücadele deneyimlerinin çeşitliliğine vurgu yapmıştır. Ne var ki madunların bir sınıf olmadığını; dahası madunun günümüzde artık sınıfın gönderme yapmadığı pek çok özne, grup ya da kurumu ifade etmekte kullanıldığını aklımıza getirirsek,[48] Spivak'ın mücadele için açık seçik bir biçim veya usul önermediğini görürüz. Örneğin, Spivak basit bir biçimde durumu tersine çevirerek madunların öznesi olduğu bir tarih yazımı

[48] Örneğin, Dworkin'in *Class Struggles* kitabında Madun Çalışmaları'nı konu ettiği bölümün adı "Sınıf ve Ötesi"dir.

önermez. Böylesi bir önerinin madunların sesini kısan güç düzeneklerinin kendisini yeniden üretmesinin bir yolu olduğunu savlar.

Spivak'ın siyaset felsefesi alanındaki en önemli katkılarından birisi, temsil kavramının iki anlamını ayrıştırmış olmasıdır.[49] Bu ayrımla, özcü bir düşüncenin tuzaklarından uzaklaşmaya çabalamış, bunu yaparken de "stratejik özcülük" kavramını devreye sokarak basit bir biçimde özcülük karşıtı olunamayacağının, stratejinin belli bir duruma özel olduğunun ve uzun erimli bir çözüm olmadığının, durum içerisinde bir çıkış kapısı olduğunun altını çizmiştir. Bu bakımdan Spivak'ın düşüncesindeki *tekillik* vurgusu oldukça önemlidir. Madunla ilgili tartışmada da öne çıkan bu tekillik vurgusu, siyaset felsefesindeki boğucu homojenleştirme havasından kaçmanın bir yoludur.

Kaynakça

Chakrabarty, Dipesh, "Conditions for Knowledge of Working-Class Conditions: Employers, Government and the Jute Workers of Calcuta, 1890-1940", *Selected Subaltern Studies,* New York: Oxford University Press, 1988.

Dworkin, Dennis, *Class Struggles,* Harlow: Pearson Longman, 2007. [*Sınıf Mücadeleleri,* çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.]

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth,* çev. Constance Farrington, New York: Grove Press, 1963.

Guha, Ranajit, "On Some Aspects of Historiography of Colonial India", *Selected Subaltern Studies* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Guha, Ranajit, "Introduction", *A Subaltern Reader 1986-1995,* Ranajit Guha (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Hall, Catherine, *White, Male and Middle-Class: Explorations in Feminism and History,* New York: Routledge, 1992.

Kristeva, Julia, *About Chinese Woman,* çev. Anita Barrows, Londra: Marion Boyars, 1977.

Landry, Donna ve Maclean, Gerald (ed.), *The Spivak Reader,* Londra: Routledge, 1996.

Loomba, Ania, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm,* çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Morton, Stephen, *Gayatri Spivak,* New York: Routledge, 2003.

Osborne, Peter (ed.), *Eleştirel Bakış,* çev. Elçin Gen, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1999.

Said, Edward, *Şarkiyatçılık,* çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Sim, Stuart, *The Routledge Companion to Postmodernism,* Londra: Routledge, 2001.

[49] Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Donna Landry ve Gerald Maclean (ed.), "Introduction: Reading Spivak", *The Spivak Reader* içinde, s. 6.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds, Essays in Cultural Politics,* Londra: Routledge, 1987.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *The Post-colonial Critic,* New York: Routledge, 1990.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Supplementing Marxism", *Whither Marxism* içinde, Steven Cullenberg ve Bernd Magnus (ed.), New York: Routledge, 1995.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present,* Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Yeğenoğlu, Meyda, *Sömürgeci Fantaziler,* İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Young, Robert, *White Mythologies: Writing History and West,* Londra: Routledge, 2004.

SLAVOJ ŽIŽEK

Ersin Vedat Elgür

Her yere yetişmeye çalışan bir düşünür Žižek; Fredric Jameson onun ilgi alanlarını sıralamaya çalışırken Patricia Highsmith'ten Stephan King'e, Mozart'tan Wagner'e, Spinoza ve Kierkegaard'dan Kripke ve Denett'e, David Lynch ve Hitchock'tan Kieslowski ve Tarkovski'ye, psikanalizden sosyolojiye; ama mutlaka politikaya ve Lacan'dan Hegel'e ama mutlaka Marx'a kadar birçok ismi ve inceleme alanını saymak zorunda kalıyor. Ve "çıldırmışçasına yazıyor Žižek": bir bakıyorsunuz bir gün Berlusconi, Sarkozy ve neo-liberalizmin otoriterleşme eğilimleri üzerine kalem oynatıyor, ertesinde ünlü bir tasarımcının reklâm metinleriyle çıkıyor karşınıza; kitaplarında uzun, ağdalı ve anlaşılması zor cümleler üst üste yığılıyor ama belgeselinin bir görüntüsünde genç bir öğrenci "siz benim pop-ikonumsunuz" diyerek sarılıyor kendisine. Sadece farklı ülkelerde değil, farklı kıtalarda ders veriyor Žižek; çağrıldığında gidiyor, mail atarsanız hızla cevap veriyor ve televizyonlarda –anlaşılmayı zorlaştıracak kadar– hızlı konuşuyor. Kuram bekçileri tarafından kimi zaman yüzeysel biri olarak görülüyor, kimi zaman ise çok karmaşık yazdığı söyleniyor; solcular seviyor ama hepsi değil; fakat bir konuda karşıtı yok: sağcılar onu hiç sevmiyor. Derdi olan bir adam Žižek, söz verdiği yorganın son gününde müşterisine rezil olmamak için hızlı hızlı dikiş atan bir terziyi anımsatıyor bana.

Bay Slavoj'un Nefesi...

Judith Butler, "Slavoj için Lacan ve Hegel tartışmak adeta nefes almaktır," diyor; sanırım kimi eklemelerle daha açık bir hâle getirilebilir bu yorum: Slavoj

için Lacan ve Hegel *ile* tartışmak adeta nefes almaktır; ya da Slavoj için Lacan ve Hegel *aracılığıyla dünyayla kapışmak* adeta nefes almaktır. Keza Žižek'e göre Hegel ve Lacan'ın dünyayla işi bitmemiştir –ve tersine dünyanın da onlarla–, diğer yandan da Žižek'in Hegel ve Lacan ile işi bitmemiştir. Sarah Kay *Žižek* başlıklı kitabında bu üçlü arasındaki ilişkiyi tanımlamak için doğru ama eksik bir yorumda bulunuyor: üçü arasındaki "ilişkinin özü, Žižek'in hem Hegel hem de Lacan'ın düşüncesinde fark ettiği ve gerçekle özdeşleştirdiği diyalektiğin kalbindeki negatifliktir."[1] "Materyalizmin gerçek formülünün 'maddi gerçeklik tamamıyla mevcut olandır' *değil,* 'maddi gerçeklik eksiktir' olduğu iddia edilebilir,"[2] diyen Žižek açısından diyalektiğin negatif gücü yadsınamaz olsa da bunun kadar –hattâ kimi zaman daha– önemli olansa diyalektiğin geçmişe yönelik *pozitif,* tanımlayıcı gücüdür.

Freud'un *Nachträglichkeit** kavramıyla anlatmak istediği durum; psişenin, şimdinin geçmişin mirasçısı olduğu doğrusal bir gelişim seyri izlemediğidir, "aksine özne, başarılı deneyimlerine karşılık, geçmişini tekrar tekrar ziyaret edip ona yeniden şekil veriyorsa, geçmişin şimdinin mirasçısı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Geçmiş şimdinin yeniden şekillenmiş hâliyle anlam kazanmaktadır."[3] Örneğin, histerik bir semptomun, hastanın, sadece geçmişe dönük olarak tetiklendiği zaman içerik ve anlam kazanan bir çocukluk travmasının yeniden canlanmasına verdiği tepki[4] olduğu düşünüldüğünde, Freud'daki *Nachträglichkeit* kavramının Lacan'daki tam karşılığı *après-coup*'dur. Lacan'ın Freud okuması da bu bağlamda *après-coup*ik bir okumaya dönüşür. Geçmişin anlam ve öneminin şimdiki zaman(lar) aracılığıyla bu serbest bırakılışı,

---

[1] Sarah Kay, *Žižek, Eleştirel Bir Giriş,* çev. Zeynep Kuyumcu, İstanbul: Encore Yayınları, 2006, s. 35.

[2] Slavoj Žižek, "Materyalist Bir Teolojiye Doğru", *Felsefeyazın Dergisi,* çev. Serhat Celal Birdal, sayı: 17, 2011-Ocak, s. 32.

* *Nachträglichkeit* sözcüğünü Türkçe'de tek bir kelime ile karşılamak oldukça zor olsa da, terim (psikanaliz içinde bir kavram olarak işlenmesi koşuluyla) *sonradanlık* olarak çevrilebilir. Bu sözcük, anlamın, sabitleşmiş zamansal bir uzamı olmadığı, zamansal bakımdan sürekli akış içinde olduğunu ifade eder. Kökeni, Freud'un *Kurt Adam* analizine dayanan bu kavram, kişinin yaşadığı, önemini gerçekleşmesinden daha sonra idrak etmesiyle ileriki bir zamana kayıtlanan travmatik bir olayı tanımlamak için kullanılır. Bir olayın gerçekleşmesi ile idrak edilmesi arasındaki zaman farkı nedeniyle, anlam sabitlenmiş belirli bir ana kayıtlanmaz, geleceğe doğru akış içinde ertelenmiş olur. Geçmiş deneyim bir görünüm olarak varlığını sürdürse de, anlamı deneyimin bileşenlerinin değişmesiyle değişime uğrar. Geçmişe doğru bu yönelim, geçmişi, hafızanın bir nesnesi olarak yakalasa da farklı zamanların karşılıklı olarak araya girmesi ve karışmasıyla geçmiş yeniden bir üretim olarak ortaya çıkar.

[3] Sarah Kay, *Žižek, Eleştirel Bir Giriş,* s. 36.

[4] A.g.e., s. 36.

Freud'un Lacan tarafından okunduktan sonra tanınmayacak bir Freud'a dönüşmesi sonucunu doğurur. Çağrışımsal olarak yapısökümü andıran psikanalizin bu yöntemi, Lacan'ın *Gerçek*'e yaptığı vurgu –her ne kadar *sembolik* içinde iş yapılıyor olsa da– aracılığıyla post-yapısalcıların metodolojisinden ayrılır. Lacan, kuram diline ve *hakikat*in deklare edilmesine şiddetle karşı çıksa da gene de kuramların kavrayışlarından kaçan şeyler hakkında –her söze bir haklılık derecesi verenlerin yaptığı gibi– suskun kalmaması gerektiğini düşünür.[5]

Freud üzerinden çalıştırılan *après-coup*ik okuma, nedense Lacan tarafından kendisine çok fazla borçlu olduğu Hegel için uygulanmaz. Diyalektiğe yapılan özel vurgu, yapısalcı ikilikler yerine Hegelci *dolayım*a eğilim göstermek, Freud' da oldukça baskın olan ekonomik ve dinamik terimler yerine (bastırma, yatırım vs.) daha çok Hegel'in sözlüğünden alınmış olan 'özne', 'öteki', 'yabancılaşma' kavramlarının kullanımı ve en önemlisi, tanınmanın, diğerleri ya da diğer şeylerle olan ilişkisine referans vermek için sıkça kullandığı "her arzu Öteki'nin arzusudur" ifadesinde içerilmiş olan Hegelci *yansıma* kavrayışına rağmen *The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconcious* metninde Lacan, Hegel'i Freud'un lehine küçümsemektedir. Bu metinde, *her biri de tartışmalı olan* Hegel'e yönelik suçlamalar arasında; Hegel'in *imgesel*de takılmış olması, kendisine-özdeş bir öznenin mükemmel bir özbilinçliliğe ulaşabilmesi, Hegel'in içkin diyalektik anlayışına karşı Lacancı Öznenin aşkın bir belirlenim olması, Freud'un parçaladığı hakikat ve bilginin Hegel'de özdeş bir görünüme sahip olması vb. konular vardır. Temel olarak bütün bu eleştirilerin odağı, Hegel'in imgesel bütünlüğe duymuş olduğu arzunun, düşüncesinin yetkinliğine zarar verdiğidir.[6]

Burada Lacan'ın Hegel yerine Freud'a eğilim göstermesinde şaşırtıcı olan bir başka temel eğilimden de bahsedilmelidir: Freud'un genel olarak biyolojinin tesiri altında olduğu söylenebilirse de Lacan'ın tartışmalarında daha ilk çalışmalarından olan *Family Complexes in the Formation of the Individual** metninden itibaren güçlü bir biyoloji karşıtlığı söz konusudur. Biyolojinin psikanaliz için güvenilir bir inceleme modeli olmadığını söyleyen Lacan, bu sayede, sorgulamanın esas nesnesine ilişkin yanlış anlaşılma riskinin yüksek olduğunu söyler: "Eğer insan zihnini insan zihni yapan şey incelenmek niyetindeyse, 'doğal' değil, kültürel olarak etkileyen güçlere eğilmeli; içgüdüleri değil, karmaşa-

---

[5] Malcolm Bowie, *Lacan*, çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost Yayınları, 2007, s. 9.

[6] Bkz. tartışma için; Sarah Kay, *Žižek, Eleştirel Bir Giriş*, s. 38-42.

* Bu metin ilk kez 1938 yılında *Encyclopédie française*'in (Larousse) sekizinci cildinde yayımlanmıştır.

ları; bedensel istekleri değil, yapıları dikkate almalı; en yakın çalışma arkadaşları arasında biyologlar değil antropolog ve sosyologlar olmalıdır."[7]

Lacan'ın *après-coup*ik de olsa, Freud ile arasındaki referans ilişkisini tersine döndürüp Hegel'i Lacan'ın esas referans noktası hâline –hem de yukarıda sıralanan tüm eleştirilere rağmen– getiren Žižek'in bu hamlesi, ilk elden yöntemin kendisindeki bir benzerliğe dayanır; *geçmiş*teki Hegel'i tekrardan anlamlandırmayı *şimdiki* Lacan aracılığıyla yapmak ve onun önemini ortaya çıkarmak, aynı zamanda geri dönüşlü olarak –yukarıdaki örnekte semptom nedeninin keşfinin bir etkisi olarak– şimdiki yaşantıda, yani Lacan'ın okunmasındaki Hegelci dönüşümün sonuçlarını takip etmek. Bu okuma biçiminin kendisinin farkında olunmadığı sürece, Hegel ve Lacan arasındaki benzerliklerin Žižek açısından nasıl okunduğunu keşfetme çabalarının hemen hemen hepsi, söz konusu bağlantıları, zorlama olarak görecektir. Mesela Laclau, Hegel'in kökten bir mantıkçı olduğunu söyleyecek ve bu bağlamda Lacan'ın öncülü olarak okunması çabasını gereksiz bulacaktır;* fakat bu eleştirilerde genellikle Žižek'in okuma biçimine ve *après-coup*ik perspektife dikkat edilmediği düşünülebilir. Keza Žižek'in, Marx'ın 11. tezini yorumlama biçimini, ancak psikanalizin *Nachträglichkeit* ve *après-coup* kavramlarında içerilen referansla anlayabiliriz: "Bugüne kadar filozoflar Hegel'i sadece yorumladılar, oysa önemli olan onu aynı zamanda değiştirmektir."

Žižek'in Hegel yorumuna ayrıca Hegel'in kendisi de muazzam bir destek sunmaktadır. Psikanalizin *Nachträglichkeit* ve *après-coup* kavramlarındaki metodolojik eğilim, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel tarafından *deneyim* kavramı aracılığıyla diyalektiğin odağı olarak sunulmuştur. Hegel'in "bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyip değiştiren diyalektik hareket, bilinç için yeni ve gerçek bir nesneyi var ettiği sürece, sözcüğün tam anlamıyla *deneyim* denen şeydir"[8] ifadesi Žižek için ikili bir işlev görür: bir yandan Lacan'ın diyalektiği Hegel'in muazzam felsefi spekülasyon kudreti ile birleştirilerek gündelik yaşamın sayısız ayrıntısına uygulanabilecek nitelikli bir güce ulaşır; diğer taraftan Hegel'in Lacan aracılığıyla tekrar okunup yorumlanması da, *Tinin*, her şeyin en başından belli olduğu bir planın, (insan) özneleri süreçten tasfiye eden diyalektik yorumunun *transandant* ve doğrusal biçimini kırmamızı sağlar. Böylece Žižek'in bu iki filozofu ilişkiye sokma

---

[7] Malcolm Bowie, *Lacan,* s. 13.

* Judith Butler, Ernosto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left,* Londra, Verso, 2000, s. 60-73; aynı şekilde Peter Dews *Radical Philosophy*'nin 72. Sayısındaki "The Tremor of Reflection: Slavoj Žižek's Lacanian Dialectics" metninde Žižek'in okumasını hatalı bulmaktadır.

[8] Georg W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit,* çev. A. V. Miller, New York: Oxford University Press, 1977, s. 55.

denemesinden Hegel'in kazancı, imgesel bütünlüğün filozofu olmaktan çıkarak materyalist bir ontolojinin zorunlu ilkesi olan *Varlık'ın eksikliğinin*, yani kusurlu bir simgeselin histerik düşünürüne dönüşmesiyken; Lacan'ın kazancı ise bir yandan Platon'dan Hegel'e kadar devam eden Batı düşünce geleneğinin içine yerleşmek ve ondaki analitik nosyonların felsefi görünümlerini açığa çıkarmak, diğer yandan da politika ile olan ilişkisinin kendi tahayüllerinin bile çok ötesine uzanması olmuştur.

Bu tartışmalardan sonra *Slavoj'un nefesi* ifadesi ile anlatılan "onun için Hegel ve Lacan okumak nefes almak gibidir" cümlesinin anlamı biraz daha açık hâle gelir: Bu okuma klasik bir okuma değildir; Lacan ve Hegel'i sırasıyla birbirleri için bir *Efendi-Gösteren* olarak okuma denemesi, aynı zamanda bu ikili okumadan kazanılan kavramsal hazinenin de bütün bir felsefe tarihi ve gündelik pratiğin okunması için *Efendi-Gösteren* olmasını sağlar. Metnin başındaki Sarah Kay'in iddiasına dönecek olursak; diyalektiğin bu şekilde kullanımı sadece *negatif*-eleştirel olanın sınırında kalma amacı gütmez; o aynı zamanda, genellikle geçmişe yönelik de olsa, *pozitif* biçimde belirlenim kazandıran bir tanımlama işlevi de görmektedir. Ve hattâ Žižek için esas önemli olan da budur.

Yönteme Bir Ek Gerek: Lenin

Histerikler gibi, yeni bir efendi talep ediyorsunuz.
Onu edineceksiniz!
(Lacan)

Lacan'da 'histerik' ya da 'efendi' kavramlarının nasıl kullanıldığını çok da irdelemeden, Žižek'in bu ifadeyi politika açısından nasıl yorumladığına bakmak gerekir. Keza incelemekte olduğumuz yazar; ifade edilenlerde içerilmekte olan anlama –ki burada anlam nesnesiyle tam bir uyum içinde dahi olsa– takılıp kalan ya da ısrarla onu anlamak için çaba gösteren bir yazar değildir. Onun için, değerlendirdiklerinden çok daha fazla, söz konusu değerlendirmeyi ne için yaptığı önemlidir. Žižek, Lacan'ın bu cümlede kullandığı 'efendi' kavramının olumsuz içeriğine ek olarak cümlede gizil olan olumlu bir kullanımın olduğu konusunda ısrarcıdır: "yeni bir efendi talep ediyorsunuz", *efendi olmak istemiyorsunuz.* Buradaki kendi eklentisini gene hızlıca kendince yorumladığı bir Nietzscheci jestle birleştirir: "Nietzsche 'köle ahlâkı'nı küçümseyerek reddederken alt sınıflardan ziyade Efendi unvanını kabul etmeyen yeni efendilere saldırır: Nietzsche'de 'köle' terimi 'sahte efendi' için kullanılır."[9]

---

[9] Slavoj Žižek, "Günümüzde Tahakkümün Yapısı: Lacancı Bir Bakış", *Mono Kurgusuz Labirent,* çev. Nagehan Tokdoğan, Sayı: 6-7, 2009-Yaz, s. 710.

Lacan'ın ifadesini bu yorumlayış biçimi Žižek'in -kendi ifadesiyle- Leninist tavrının bir sonucudur. Žižek'in bu tavrının ne olduğunu anlatabilmek için *Gıdıklanan Özne* kitabının "Siyasal Özneleşme ve Dönüşümleri" bölümündeki Badiou, Rancière ve Balibar ile hesaplaşmasına kısaca değinmek gerekir. Üç yazar da Žižek tarafından "kendi başarısızlığının tohumlarını taşıyan ve mevcut düzen karşısında mütemadiyen geri çekilmek zorunda olan 'imkânsız' bir radikal siyasallaşmanın anlık patlamalarından oluşan bir siyasallık mantığını kabullenmiş ve 'marjinalist siyaset' tuzağına düşmüş"[10] olmakla suçlanır. Üç düşünürü de tanımlayan ortak nokta "özne'nin bitmek bilmeyen bir özneleşme süreci" aracılığıyla tanımlanıyor olmasıdır.* Bu özneleşme süreci üç düşünürde de birbirine karşıt olarak konumlandırılan ikilikler aracılığıyla tanımlanır: bu karşıtlık, Rancière'de, verili küresel düzeni ifade eden *la politique/police* ile söylediklerinin bu alandakilerle paradigmatik bir karşıtlık ifade ettiği kitlelerin siyasal müdahalelerinden oluşan *le politique* arasında; Balibar'da 'somut' olarak yapılaşmış olan evrensel düzen ile bu yapının *merkezleri*ne saldırı hâlindeki *sonsuz evrensel/égaliberte* arasında; ve Badiou'da gene verili olan mevcut düzen, *Varlık* ile kendisine duyulan sadakatte temelini bulan *Hakikat-olayı* arasındadır. Žižek'e göre "bu üç ikiliğin de temel kaynağı nesnel gerçekliğin kurulmuş düzeni ile ontolojik olarak hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olduğu için yalnızca düzenleyici bir gönderme noktası olarak işleyebilen Özgürlük idesi arasındaki Kantçı karşıtlık gibi durmaktadır."[11] 'Kantçı' ifadesinin buradaki anlamı, 'dar anlamda aklın' idelerinin (yukarıdaki cümlede benzeştirildiği biçimiyle politik iddianın) *bütünlüğü* kavrayabilmek için ancak negatif eleştirinin* olanağını sağlayan bir konum sunabildiği, *sürekli/sonsuz eleştirel* sınırlılıktır.

---

[10] Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Ankara: Epos Yayınları, 2005, s. 283.

* Özne ve özneleşme süreci arasındaki ayrım dolayısıyla sürekli bir 'eksik' olma hâli Žižek tarafından hiç de olumsuzlanan bir *düşünsel* tavır değildir. Hattâ *Biri Totalitarizm mi dedi?* metninde 'melankoli' ve 'edim' kavramları aracılığıyla postmodern kimlik siyaseti ile yapmış olduğu tartışmada postmodernlere (ya da onların karikatürize edilmiş bir biçiminden türetilmiş olan çokkültürlülük politikalarına) karşı kimliği tamamlanmamış ve eksik olarak kabullenmenin siyasal alanı açtığını söyleyecektir (Bkz. Slavoj Žižek, "Melankoli ve Edim", *Biri Totalitarizm mi Dedi?* içinde, çev. Halil Nalçaoğlu, Ankara: Epos Yayınları, 2006, s. 133-177). Žižek için bu politika yapma tarzında olumsuz olan, siyasetin, iktidarın sorumluluğunu almanın sonsuzca ertelendiği bir düşünsel jeste dönüştürülmesidir.

[11] Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, s. 284.

* Burada, Türkiye'de Kant'ın *eleştiri* ifadesinin karşılığı olarak kullanılan 'sınır çizme'nin yanında Kant'ın eleştirelliğini ifade eden esas içeriğin, *Transandantal Özne*'nin duyusallığın *a priori* formlarından kaynaklı bir kısıtlılık nedeniyle zincirlenmiş olduğunu, pozitif ve kurucu her iddiayı yasaklayan, zorunlu olarak eleştirelliğe lanetli bir mahkûmiyet olduğunu belirtmek gerekir.

Siyasalın düşünsel olandan farklı olan varlıksal yapısını –kendileri de karşı çıktıkları halde– *eleştiri* aracılığıyla gene de epistemolojik bir uzamda inşa eden bu siyaset kavrayışının en temel görüngüsü, sorumluluk almaktan kaçışta ortaya çıkan solun 50 yıllık iktidar ürkekliğidir. Leninist olmanın *differentia specifica*sı, Žižek'e göre, bunun tam tersi yönde iktidarın sorumluluğunu almakla tanımlanabilir:

> Bolşevikler'in iktidara geçmelerinin ardından Lenin'in büyüklüğü de bu olmuştur: Lenin, muhalefette kalmayı tercih eden ve (kimi zaman açık açık, kimi zaman da gizliden gizliye) iktidarı üstlenmenin, *tahribatı* bırakıp sosyal yapının nizami işleyişinden sorumlu olmanın sırtlarına bindireceği yükten kaçanların kısır bir döngüye dönüşen histerik devrim tutkuları karşısında o ağır ve külfetli *Devleti fiilen işletme* görevinden kaçmamış ve onu –yani tüm gerekli uzlaşmalara gitme, ama aynı zamanda acımasız tasarruflardan çekinmeme ve böylelikle de Bolşevik iktidarın çökmemesini sağlama görevini– kahramanca üstlenmiştir.[12]

Elbette, "pozitif ve ontolojik anlamda tümüyle tutarlı bir Bütün olabilen hiçbir Varlık Düzeni yoktur"[13]; fakat hakikatin özne ile nesne arasındaki mutlak bir özdeşlikten köklenen bu kavranışının reddi, siyasal alanı kendi sınıfsal perspektifinden biçimlendirme yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz: bırakın karşıdaolanlar sizin var ettiğiniz uzamın içinde eleştirel bir siyasal tavır alsınlar.

Žižek, Leninizm ve iktidar yükümlülüğü ile ilgili tartışmalarda hiçbir referans vermese de aklında Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin iktidar nosyonu bağlamında bir okuması olduğunu düşünüyorum. Marx'ın materyalizm ve idealizm karşısında on bir madde aracılığıyla takınmış olduğu tavır, gerçekten de bir kopuş olarak adlandırılmalıdır; fakat buradaki kopuş Althusser'in 'epistemolojik kopuş' savından da, DIAMAT'çıların materyalizm ve diyalektiğin Marx'taki yeni biçimini gösteren kopuş iddialarından da çok daha köklü bir evrilmeyi gösterir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* ve *Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi* metinlerindeki 'insanlık' ya da 'proletarya'nın perspektifinden *şimdi ve buradan*ın eleştirisine yönelmiş olan *bilgikuramsal pratik,* iktidarın bilgi kurucu hegemonyasını inşa etmeye yönelik *politik bir pratiğe* dönüşür. Yani söz konusu kopuş *felsefeden bilime* doğru olan bir sıçrama yerine *felsefe ile politikaya* doğru bir sıçramadır; ama asla *felsefeden politikaya değil.* Keza epistemolojik pratikten politik pratiğe sıçrayış, bilgisel bir zeminin terk edildiğine değil, bilginin politika alanında nasıl kullanıldığına/üretildiğine doğru bir geçişin göstergesidir. Bu anlamda söz konusu olan, geçişin sağlandığı ilk momentin geçmişte

---

[12] A.g.e., s. 289.
[13] A.g.e., s. 290.

bırakılması değil, bu ilk momentin –yani bilginin- pratik anlamdaki formunun evrilerek varlık tabakaları arasındaki farklılıktan kaynaklı işlev değiştirmesidir.[14] Bu değişmenin Žižek'teki ifadesi materyalizmdir– ve bu yüzden geçiş, 'den' değil, 'ile'dir:

> Materyalizm, gördüğüm gerçekliğin hiçbir zaman 'bütün' olmadığı anlamına gelir –onun büyük kısmı beni dışarıda bıraktığı için değil, benim ona katılmamı belirten bir leke, bir kör nokta içerdiği için.[15]

Lacancı *eksik* kavrayışının, materyalizme Žižek tarafından eklemlenişi, onun başka yazılarında da sık sık tekrarladığı –ve bizim de yukarıda alıntıladığımız– bir temadır: "... materyalizmin gerçek formülünün 'maddi gerçeklik tamamıyla mevcut olandır' değil, 'maddi gerçeklik eksiktir' olduğu iddia edilebilir."[16] Fakat burada, kendi kuramsal geçerliliklerini epistemolojik bir *eksik*liğe dayanarak açıklayan teolojik savlardan, materyalizmin ontolojik *eksik*lik iddiasını hızla ayırmak gerekir:

> Birinci durumda ontolojik tamamlanmamışlık epistemolojik bir tamamlanmamışlığa aktarılmakta ya da tamamlanmamışlık, bizden başka (gizli, ama tamamen gerçek) bir failin gerçekliğimizi simule edilmiş bir evren olarak tasarlamış olmaklığının bir sonucu olarak kavranmaktadır. Asıl zor gözüken, ikinci durumu, yani gerçekliğin ontolojik tamamlanmamışlığını kabul etmektir.[17]

Ontolojik tamamlanmamışlığın kabulünün en temel göstergesi de yapının karşısına özneyi çıkarmak değil, yapının içindeki öznenin kuruluşunda bulunan eksiklikten kaynaklı kusurun özne ile yapı arasında, özneye özgürlük ve edimde bulunma alanı bırakan antagonizmaların oluşmasına izin vermesidir. Kendiliğinden ilerleyen nesnel bir tarihsel süreci ya da doğayı kendi başına temel belirleyen olarak kavrayan öznesiz proletaryanın –tabiri caizse, idealist bir materyalizm kavrayışının aksine; Marksist materyalizmi belirleyen en temel unsurlardan biri olan öznenin– iktidar aracılığıyla bilgi kurucu işlevinin öne

---

[14] Buradaki geçiş Marx'ın felsefeye bir katkısı olmaktan çok, onun Aristotelesçi yönünü gösteren bir anlama sahiptir: bilimi sonuçlarının kesinliğine odaklanmış bir uygulama pratiği olarak görmek yerine onun varlık tabakalarının farklılığına göre bir bilgi üretim *etkinliği* olarak görülmesi. (Marx'ın bilim kavramı ile olan bu ilişkisinin çok açık olmasına rağmen, onu hâlâ pozitivist bir bilim algısının içine kayıtlayanlar, bunu ya cahilliklerinden yapıyorlar ya da kötü niyetlerinden.)

[15] Slavoj Žižek, *Paralaks,* çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore Yayınları, 2008, s. 17.

[16] Slavoj Žižek, "Materyalist Bir Teolojiye Doğru", *FelsefeYazın,* çev. Serhat Celal Birdal, sayı: 17, Ocak-Şubat 2011, s. 32.

[17] A.g.e., s. 31.

çıkarılmasıdır. Öznenin bu müdahalesinin işlevi sosyalistler açısından çok açıktır – ve yukarıda bahsettiğimiz özne ile yapı arasındaki antagonizma olanağının gerçeklik hâline geldiği yer de zaten burasıdır: siyasal alanın söylemini sınıf ana-göstereninin merkeze alındığı bir uzamda inşa etmek için mücadele etmek. Fakat bu iş ancak iktidarı alma sorumluluğundan kaçmayacak bir özne söz konusuysa anlamlı olacaktır, yani efendilikten kaçmayan gerçek bir Efendi hâlihazırda mevcutsa. Peki, Efendi ne işe yarayacaktır:

> Bir Efendi-Gösteren nedir? Karmaşık bir toplumsal çözülme durumu düşünelim, burada ideolojinin birleştirici gücü etkinliğini kaybeder: böyle bir durumda Efendi, yeni bir gösteren, durumu tekrar dengeye sokarak olanaklı kılan o ünlü "capitone noktası"nı icat edendir; bu okunaklılığı destekleyen Bilgi şebekesini daha sonra ayrıntılandıran üniversite söylemi, tanım gereği Efendi'nin ilk jestini ön-varsayar ve ona dayanır. Efendi, herhangi bir yeni olumlu içerik eklemez – sadece bir gösteren ekler, birdenbire düzensizliği düzene, Rimbaud'nun deyişiyle "yeni uyum"a çeviren bir gösteren. 1920'ler Almanyası'nın antisemitizmini düşünün: insanlar kendilerini şaşkın hissediyor; hak etmedikleri askerî bir yenilginin, hayat boyu biriktirdiklerini alıp götüren bir ekonomik krizin, politik güçsüzlüğün, ahlâki yozlaşmanın içine düşmüş olarak görüyorlardı, ve Naziler bunların hepsi için geçerli olan tek bir fail ortaya attılar – Yahudi, Yahudi komplosu. Bir Efendi'nin büyüsü burada yatmaktadır; olumlu içerik düzeyinde yeni hiçbir şey olmadığı halde, o sözünü söyledikten sonra "hiçbir şey aynı değildir."[18]

Bir Terzi İstemişsiniz! Geldim...

Žižek, Efendi'nin söylem alanında dolaşan yüzer-gezer gösterenleri bir merkeze bağlayan bu jestini *İdeolojinin Yüce Nesnesi* çalışmasında, daha sonraki metinlerinde yapmış olduğunun tersine, meşru bir politik pratik olarak görmüyordu. Lacan'ın *point de caption* ve *fantezi* kavramlarını kullanarak yapısökümcü kuramsal pratiğe yakın bir hat içinde kalan Žižek, burada Efendi'nin işini terzinin işine benzeterek düşünür. Kitabın "Öteki'deki Eksik" başlıklı ikinci bölümünün hemen başında sorduğu "Verili bir ideolojik alanın özdeşliğini, pozitif içeriğinin bütün olası çeşitlemelerinin ötesinde, yaratan ve koruyan nedir?"[19] sorusuna *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de Laclau ve Mouffe'un nihai cevabı verdiğini düşünür: "Yüzergezer gösterenler, ön-ideolojik unsurlar çokluğu, onları 'diken', kaymalarını durdurup anlamlarını sabitleyen belli bir

---

[18] Slavoj Žižek, *Paralaks*, s. 37.

[19] Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 103.

düğüm noktasının (Lacan'ın *point de caption*'unun) müdahalesi sayesinde birleşik bir alan olarak yapılanır."[20] İdeolojik mücadelede mesele, anlam kaymalarını sabitleyen *yüce bir nesne*nin ya da temel *fantazi*'nin seçilmesidir. Burada iyi bir terziyi belirleyen şey, olabildiğince gösterenin gene olabildiğince tutarlı ve mantıklı bir biçimde birbirine eklemlenmesini sağlayacak 'dikme' işidir.

> Bunu tam olarak kavramak için yukarıda bahsettiğimiz ideolojik "dikme" örneğini hatırlamamız yeterli olacaktır. İdeoloji alanında "özgürlük", "devlet", "adalet", "barış", vb. gibi gösterenler yüzergezer durumdadır; sonra bunların oluşturduğu zincire, bunların (komünist) anlamlarını geri dönüşlü olarak belirleyen bir ana-gösteren (komünizm) eklenir: "özgürlük" ancak bir kölelik biçiminden ibaret elan burjuva biçimsel özgürlüğünü aştığında etkin olabilir; "devlet" egemen sınıfın egemenliğinin koşullarını garantiye almasını sağlayan araçtır; piyasa müdahalesi "adil ve hakkaniyetli" olamaz; çünkü tam da emek ile sermaye arasındaki eşdeğer mübadelenin biçimi sömürüyü gerektirir; "savaş", sınıflı toplumun bünyesine özgü bir şeydir, kalıcı barışı ancak sosyalist devrim getirebilir, vb. (liberal demokratik "dikme" tabii ki gayet farklı bir anlam eklemlenmesi üretecektir; muhafazakâr "dikme" bu iki alanınkine de karşı bir anlam eklemleyecektir, vb.)[21]

Bu dikme işleminde fantazinin görevi, özneye nasıl arzulanacağını öğretmesi ve onun arzusunun apriori uzamını inşa etmesidir. Bu inşanın önemi, aslında *semptomatik* olanın, tesadüfi ya da insani bir hatanın sonucuymuş gibi gösterilmesidir. Muhafazakâr, milliyetçi ve liberal ideolojilerin sınıfsal ilişki ya da çatışmayı 'yok hükmü'nde kabul eden teorik zeminleri; (toplumsal-ideolojik) fantazinin *semptomatik* olanı saklama işleviyle iş görür. "Toplumsal-ideolojik fantazinin iddiası, *var olan* bir toplum, antagonistik bir bölünme ile malul olmayan bir toplum, parçaları arasında organik, tamamlayıcı nitelikte bir ilişki olan bir toplum vizyonu inşa etmektir. Bunun en açık seçik örneği tabii ki, korporatist toplum vizyonu; organik bir bütün olarak, farklı sınıfların her birinin işlevine göre bütüne katkıda bulunan uzuvlara, organlara benzediği bir toplumsal beden olarak toplum vizyonudur."[22] Peki, içsel bir antagonizmadan, verili olana içkin bir çelişkinin –semptomun– varlığından kaçan bu toplumsal tasavvur, kendi bünyesinde ortaya çıkan gerilimleri neye dayanarak açıklayacaktır? – Muhafazakâr ve milliyetçi siyasal zeminlere *Devlet*'in neden tarih boyunca ihtiyaç duyduğunu şimdi anlayabiliriz: – cevap Žižek'in tartışması bağlamında Yahudi'dir; Türkiye'de Ermeni ya da Kürt diyebilirsiniz; Fransa'da Cezayirli

---

[20] A.g.e., s. 103.
[21] A.g.e., s. 118.
[22] A.g.e., s. 143.

bir göçmen olabilir; Amerika'da Meksikalı bir göçmen vs. Hepsinde de "bir dış unsur, sağlam toplumsal dokuya bozulmayı sokan yabancı bir beden"[23] söz konusudur. Mesela Yahudi; toplumsalın, aslında çelişik ve homojen olmayan yapısının pozitif ve bütünlüklü bir varoluş kazandığı uzamdır. Žižek burada, Lacan'ın, semptomu icat eden kişi olarak Marx'ı işaret ettiğini hatırlatır:

> Marx'ın büyük başarısı, günlük burjuva bilincine, toplumun 'normal' işleyişindeki basit sapmalar, olumsal deformasyonlar ve yozlaşmalar olarak ve bu yüzden de sistemi düzelterek ortadan kaldırılabilecek şeyler olarak görünen bütün olguların (ekonomik krizler, savaşlar vb.), sistemin kendisinin zorunlu ürünleri –'hakikat'in, sistemin içkin antagonistik karakterinin fışkırdığı noktalar– olduğunu göstermesiydi.[24]

Marx'ın analizlerinin semptomatik karakterinin Žižek için iki önemli yanı var gibi gözüküyor: bunlardan ilki siyasal uzama yapılmış olan postmodern saldırının ortadan kaldırdığı politikanın evrensel karakterini hatırlatması ve ikinci olarak da bu hatırlatmayı, evrenselliğin olanağını da sağlayan ekonomi aracılığıyla yapması. Žižek bu konuyu *Gıdıklanan Özne*'nin *"Siyasal* iktisat bu, Aptal!" başlıklı bölümünde tartışır. 'İdeolojinin sonu' ifadesi ile ilân edilmiş olan eski dünyanın kaybının politik dile tercümesi, ekonominin uzamının siyasallıktan arınmış olmasıdır. Siyasallıktan arınmış bir ekonomi:

> ...şeylerin nesnel hâlini açıklayan basit bir içgörü olarak kabullenilir. Ancak ekonominin böylesine temel ve derin bir şekilde siyasallıktan arındırılışı kabullenildiği sürece faal vatandaşlık, sorumlu ve ortaklaşa kararlar aldıran kamusal tartışma vs. hakkında söylenecek olan her şey dinî, cinsel, etnik ve benzeri hayat-tarzı farklılıklarına dair "kültürel" meselelerle sınırlı olacak ve bizi etkileyen uzun vadeli kararların alındığı düzeye fiilen herhangi bir müdahalede bulunmayacaktır.[25]

Bir politik uzam olarak kamusallığın ekonomi aleyhine bu işgaline Žižek tarafından *Paralaks* metninin "İdeolojinin Müstehcen Düğümü ve Bu Düğümün Çözümü" bölümünde de dikkat çekilir. İnsanın mahrem yaşamının iletişim aygıtları aracılığıyla sürekli teşhir edildiği ve özel yaşamın mahremiyetinin tehdit altında olduğu yönündeki genel kanıyı tersine çeviren Žižek, burada esas olarak kamusal alanın ve buna bağlı olarak da gerçek politikanın tasfiye edildiğini ifade eder: "...mahrem ayrıntıların kamusal sergilenişinde kaybolan şey aslında *kamusal yaşamın* kendisi, insanın içinde özel bir bireye, mahrem nitelikler,

---

[23] A.g.e., s. 143.
[24] A.g.e., s. 145.
[25] Slavoj Zizek, *Gıdıklanan Özne,* s. 420.

arzular, travmalar, tuhaflıklar yığınına indirgenemeyecek olan bir simgesel fail olarak iş gördüğü tam bir kamusal alandır (...) Bütün büyük 'kamusal konular' mahrem 'doğal'/'kişisel' tuhaflıklara yönelik tutumlara ve onların düzenlenmesine ilişkin sorunlara (yeniden) çevriliyor."[26] Ekonomi alanına yönelik siyasallaşmanın dışlanması, kimlik siyasetini ve başka şekillerde tezahür eden postmodern siyaseti sahnenin önüne çıkarmakla kalmaz; bunun yanında politikaya dair materyalist kavrayışın temeli olan semptomatik ya da içkin bir görüleme tarzı yerine, birbirine dışsal farklılıkların karşı karşıya konduğu bir siyasal uzam inşasının doğurduğu post-politik yeni bir kolektif bilinç üretir.* Žižek'in buradaki çözüm önerisi, *Gıdıklanan Özne*'deki Kartezyen özneyi savunmasını sağlayan farklılık yerine 'aynı'lığa vurgu yapılması gerektiği şeklindeki evrenselleştirici politik jestle aynıdır:

> Açılıp saçılarak çoğalan ve tikel meselelere (gey hakları, ekoloji, etnik azınlıklar vs.) odaklanan yeni siyaset biçimlerine dair tüm o söylenenlerde, akışkan ve kaygan kimliklerarası geçişlerden ve çoklu *ad hoc* koalisyonlar kuruluşundan oluşan tüm o mütemadi faaliyetlerde otantik olmayan, sahte bir şey varmış gibidir – tüm bunlar bir şeyler (hattâ *asıl önemli olan* şeyler) olduğu gibi kalsın, tahribata uğramasın diye durmaksızın konuşan ve konuşmadığında da çılgıncasına hareketli olan obsesif nevrotiği hatırlatır. Dolayısıyla "ikinci modernite"nin getirdiği yeni özgürlükleri ve sorumlulukları kutlamak yerine öncelikle bu küresel akışkanlık ve düşünümsellik bağlamında her şeye rağmen *aynı kalan* şeye, bu akışkanlığın motorunu oluşturan şeye odaklanmak, çok daha hayati bir öneme haizdir: sermaye'nin engel tanımayan mantığına. Sermaye'nin o hayaletsi mevcudiyeti, tüm geleneksel simgesel büyük Öteki biçimleri çözüldüğünde dahi işlevselliğinden bir şey yitirmeyişinin ötesinde, aslında tam da bu çözülmenin müsebbibi olan büyük Öteki figürüdür: ...[27]*

---

[26] Slavoj Žižek, *Paralaks*, s. 378-379.

* Bu post-politik tutumun, ekonominin alanındaki semptomatik perspektifle mutlak bir karşıtlık içinde olduğunu iddia eden Žižek, Ekim 2009'da *New Statesman*'in kendisiyle yaptığı röportajda, "Post-modern kimlik siyasetinin materyalist olmadığını mı düşünüyorsunuz?" sorusuna; "Aynen öyle. Çok genel antikapitalist kuru gürültülerinden ayrı olarak, benim onlara karşı en büyük suçlamam bu. Finansal krize rağmen, eski Marksist kavramlarla, politik ekonominin eleştirisi dediğimiz şeyle uğraşmaya girişen ciddi bir solcumuz yok," cevabını verir. http://www.felsefeforumu.com/viewtopic.php?f=57&t=1676.

[27] Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, s. 421.

* Žižek, tonu kimi zaman oldukça sertleşen kimlikler ya da aidiyetlerle ilgili politik konumlanışlara karşı tavrını eleştirenlere, bu alanları görmezden gelmediğini; lakin

Bu noktada, yaşanan zaman için esas politik eylemi ve *edimi*, ekonominin yeniden siyasallaştırılması olarak saptayan Žižek, bu sayede 'modası geçmiş' ideolojik tutku formlarına karşı tamamen *nesnelleştirilmiş* ekonomik mantığın en temel ideolojik form olduğunu belirler; "zira ideoloji her zaman kendi kendine gönderme yapar – yani, kendisini her zaman 'ideolojik' olarak reddedilmiş ve kenara itilmiş olan bir Öteki karşısında aldığı mesafe üzerinden tanımlar."[28] Ekonominin siyasetin dışına taşınmasını sağlayan bu ideolojik manipülasyonun –ki Žižek burada temel kuramsal aktör olarak postmodernizmi görmektedir– tersine çevrilebilmesi, ancak ekonominin tekrardan siyasallaştırılmasını sağlayan bir *edim* aracılığıyla mümkün olabilir; çünkü düşünüre göre söz konusu durum açısından düşünüldüğünde, bir jestin *edim* adını hak edebilmesi, kendi *temel fantezisini* tahrip edebilmesine bağlıdır.*

Oysa Žižek'e göre günümüz solu, bu tahrip edebilme *edimini* gerçekleştirebileceği yegâne alandan bir kaçışla tanımlanır olmuştur: devlet iktidarıyla doğrudan yüzleşmekten. Bu aygıtla doğrudan mücadelenin gerekliliğini savunanların postmodernler tarafından hızlıca 'eski paradigma'ya takılıp kalmakla suçlanması, solun devlet iktidarının kapsamından çekilip onun denetiminin dışında yeni alanlar yaratmayı (burada metnin daha önceki bölümlerindeki *semptom* kavramına dair savlar göz önünde tutulmalıdır) yeni direniş unsuru olarak görmesi, yanılgısını doğuruyor. Solun, mücadelenin gerçek alanından çekilme-

---

bunların da altında öncelik gösterilmesi gereken ve politikanın gerçek zeminini oluşturan güçlü bir Gerçek'in olduğunu ifade etmektedir: "Neden sermaye mantığının ekonomik düzlemini sosyo-simgesel hayatın diğer alanlarına (siyasal süreçlere, kül türel üretime, etnik gerilimlere) öncelikli kılıyoruz? Bu öncelikli kılma jesti, sosyal hayatın o radikal çoğulluğunu göz ardı ettiği veya düzlemlerdeki çokluğu mevcut etkinlik kiplerinden birine atfedilmiş hayati bir role referansla tahayyül ettiği için özcü bir açıklama değil midir? Tabii ki bugün çoklu siyasallaşma biçimlerinin yayılışıyla karşı karşıyayız (o malum demokrasi ve sosyal adalet mücadelesinin yanında artık yeni feminist, eşcinsel, ekolojik, etnik azınlık vs. faillerin mücadeleleri vardır); ancak bu çoğulluğun gelişiminin gerektirdiği uzam, kapitalizmin gelişiminin mevcut safhasına, yani ulus devlet sonrası küreselleşmeye ve 'mahremiyetin' veya tözsel dolaysızlık biçimlerinin son kalıntılarının da dönüşlü/düşünümsel bir şekilde sömürgeleşmesine dayanmaktadır. Mesela çağdaş feminizm, yakın zamanlarda ailenin ve cinsel hayatın pazar mantığınca sömürgeleştirilmesiyle ve özgür seçimler alanına ait şeyler olarak deneyimlenen işleriyle yakından ilişkilidir" (A.g.e., s. 421).

[28] A.g.e., s. 422.

* *1968* metninde Žižek'in verdiği örnek, bu tartışmanın genel çerçevesini vermek açısından oldukça açıklayıcıdır: "İtalyan gazeteci Marco Cicala bir makalede 'kapitalizm' sözcüğünü kullandığı zaman, editör ona bu terimin gerçekten gerekli olup olmadığını sordu – onu eşanlamlı olan başka bir sözcükle, sözgelimi *ekonomi* sözcüğüyle değiştiremez miydi?" (Slavoj Žižek, *1968*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore Yayınları, 2008.)

sinin temel motiflerinin Negri ve Deleuze'ün felsefelerinde açıkça görülebileceğini söyleyen Žižek,[29] tartışmasını somutlaştırmak için yoksul Meksikalı köylülerin 'yerli' halk olarak yeniden icat edilmesini örnek gösterir: ".yoksul köylüler kendilerini 'yerli' halk olarak yeniden icat etmek, yeniden adlandırmak zorunda kalmışlardı; çünkü başarılı neo-liberal ideolojik saldırı sömürülüyor olma gibi ekonomik bir konuma doğrudan gönderme yapmayı savunulması imkânsız, yetersiz kılmıştı: politik olanın kültürelleştirildiği bu 'post-politika' çağımızda, insanın şikâyetini dile getirmesinin tek yolu, kültürel ve/veya etnik talepler düzeyinde olmaktadır: sömürülen işçiler, 'ötekilikleri' bastırılan göçmenler hâline gelir vb. Bu işlem karşılığında ödemek zorunda olduğumuz bedel en hafifiyle bir ideolojik gizemlileştirmedir. Yoksul köylülerin savundukları şey onların 'doğal' (etnik) tözsel kimliği gibi görünür."[30]

Toplumsal yapının, gerçek antagonizmasını oluşturduğunu düşündüğü ekonomik zeminin kendi döneminin düşünürleri tarafından da görmezden gelindiğini ifade eden Žižek, bu bağlamda Badiou'yu hedef tahtasına oturtur. Badiou'nun "Komünist hipotez iyi bir hipotez olarak duruyor; başka bir hipotez de göremiyorum. Eğer bu hipotezi terk etmemiz gerekiyorsa, o zaman kolektif eylem sahasında yapılacak bir şey yok. Komünizm ufku olmadıkça, bu idea olmadıkça tarihsel ve politik oluş içinde bir filozofun ilgisini çekebilecek hiçbir şey yok"[31] ifadesinde komünizme –Kant'ın ifadesiyle *kuruntunun mantığını* ortaya çıkaran ama esas olarak ideleri üretmek suretiyle hem bilginin sınırlarını hem de politik ufku genişleten– düzenleyici idea muamelesi yapıldığını, "burada eksik olanınsa komünizm ihtiyacını doğuran toplumsal antagonizmalar kümesine yönelik hassas referans[32] olduğunu söyler.

Marx'ın işaret ettiği ve Žižek tarafından da *Gerçek* kavramı ile karşılanan ekonomi ve onun politik niteliği; Marx'tan beri Varlık'ın örgütlenebilmesinin *Efendi Göstergesi* işlevi görebileceği halde bu olanağın kullanılmasından vazgeçmek, solun sadece iktidar ya da devlet karşısında almış olduğu yeni konumun ya da siyasetin kültüralize edilmesinin bir sonucu değildir; tersi bir yönde ekonomi aracılığıyla Varlık'ın örgütlenememesinin bir sonucu olan bu politik konumlar aynı zamanda Foucaultcu bilgi ve iktidar ilişkisinin kurulma biçimine dair de bir eleştiriye işaret eder. Bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi, bilginin tarafsız olma özelliğinin yadsınması üzerinden iktidarın denetiminin bir aygıtı olarak gören Foucault'nun tersine Žižek, Lacan'ın modern zamanlarda bilgiyle iktidar arasındaki ilişkinin gittikçe koptuğu tezine eğilim gösterir. Žižek'e göre

---

[29] A.g.e., s. 39.
[30] A.g.e., s. 42.
[31] A.g.e., s. 48.
[32] A.g.e., s. 49.

sorun; bilginin, iktidarın denetiminde ve onun perspektifinden sunulması ya da kitlelerden kaçırılması değildir; sorun "daha yeterince bilmiyor olmamız da değildir, tam tersine, çok fazla şey biliyor ve bu tutarsız bilgi kütlesiyle ne yapacağımızı, onu bir Efendi Göstergeye nasıl bağlı kılacağımızı bilmiyor olmamızdır."[33] Diğer bir tabirle bilgi zinciri artık terzi işlevi gören bir Efendi-Gösteren aracılığıyla dikilemiyor. Žižek'i, zamanın diğer Marksist düşünürlerinden ayıran çizgi de tam buradan geçiyor: ısrarla Lacancı anlamda *Gerçek*'in –elbette belirli bir zamansal aralık için geçerli olacak şekilde– ekonomik yapıdan köklendiği ve bu bağlamda ekonominin tekrar siyasallaştırılması gerektiği savı.

Kaynakça

Butler, Judith; Laclau, Ernosto; Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* Londra: Verso, 2000. [Türkçesi: *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar,* çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, 2009.]

Bowie, Malcolm, *Lacan,* çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost Yayınları, 2007.

Hegel, Georg W. F., *Phenomenology of Spirit,* çev. A. V. Miller, New York: Oxford University Press, 1977.

Kay, Sarah, *Žižek, Eleştirel Bir Giriş,* çev. Zeynep Kuyumcu, İst.: Encore Yay., 2006.

Žižek, Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2002.

Žižek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne,* çev. Şamil Can, Ankara: Epos Yayınları, 2005.

Žižek, Slavoj, *Biri Totalitarizm mi Dedi,* çev. Halil Nalçaoğlu, Ankara: Epos Yay., 2006.

Žižek, Slavoj, *Paralaks,* çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore Yayınları, 2008.

Žižek, Slavoj, *1968,* çev: Sabri Gürses, İstanbul: Encore Yayınları, 2008.

Žižek, Slavoj, "Günümüzde Tahakkümün Yapısı: Lacancı Bir Bakış", *Mono Kurgusuz Labirent,* çev. Nagehan Tokdoğan, Sayı: 6-7, 2009-Yaz.

Žižek, Slavoj, "Materyalist Bir Teolojiye Doğru", *Felsefeyazın Dergisi,* çev. Serhat Celal Birdal, sayı: 17, 2011-Ocak.

[33] A.g.e., s. 37.

JUDITH BUTLER

Hülya Durudoğan

Bu makalede *queer* kavramının Judith Butler'daki belli bir tasarımını, yani Butler'ın, *queer* kavramına, farklılıkları aşan bir ittifak siyasetinin olumlanışı anlamını nasıl yüklediğini anlatmaya çalışacağım. Bana bu makaleyi yazma yönünde ilham veren şey ise, Butler'ın KAOS GL[1] tarafından düzenlenen "Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma"nın onur konuğu olarak, Mayıs 2010'da Ankara Üniversitesi'nde yapmış olduğu "Queer-Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset"[2] başlıklı konuşmasıdır. Butler konuşmasında *"queer*'in bir kimlik olduğu yolundaki fikrin ötesi"ne geçmenin hayati bir önem arz ettiğini vurgulayarak şöyle dedi: "*Queer* hareketi, belli politik amaçlar güden dinamik ve farklılaşmış bir harekettir. Uluslarötesi olarak düşündüğümüzde *queer* hareketi aynı zamanda homofobi, mizojini ve ırkçılıkla mücadele etmeyi de amaçlar ve her türlü ayrımcılık ve nefretle mücadele eden hareketin bir parçasıdır."[3] Farklılıkları aşan bir ittifak siyaseti biçimi olarak demokrasi, her birimizin, herkesin, özellikle de "bizim gibi olmayanların" hayatlarını ve haklarını tanıyıp, bu hayat ve haklara saygı göstermemizi gerektirir. Butler, konunun demokrasi ile ilişkisini şöyle belirtti konuşmasında:

---

[1] KAOS GL, Türkiye'deki eşcinselleri ayrımcılığa karşı mücadelede bir araya getirmek amacıyla 1994 yılının Ekim ayında kurulmuş bir örgüttür.

[2] Bu konuşmanın Türkçe çevirisi *Homofobi Kimin Meselesi* başlıklı kitapta yer alıyor (Kitabın tümüne şu adresten ulaşılabilir: hup://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/ kaos.pdf). Bana konuşmanın özgün hâlini gönderen KAOS GL'ye teşekkür ederim.

[3] Makale boyunca başka kaynak belirtilmeyen bütün alıntılar Butler'ın adı geçen konuşmasından alınmıştır.

> Demokrasiye uygun tek pozisyon bana tamamıyla yabancı olan, tamamıyla tanımadığım ya da anlamadığım bir yabancıya karşı sorumlu olduğum durumdur. Cinsel azınlıkları da kapsayan radikal demokrasinin ne anlama geldiğini düşünerek; bizim düşünce tarzımızı değiştirmek için mücadele eden, insan hayatı, insan cinselliği, arzu ve aşk alanını anlamamızı isteyenlere karşı sorumluluklarımızı kabul etmemiz gerekir. Aslında yaptığımız, rahatsızlığımız ve huzursuzluğumuzla yaşamayı kabul etmektir; çünkü bu, doğrudan kendisi gibi olmayıp, kendi olmadığımız bir insan olma olasılıklarıyla ilgili düşüncelerimizi değiştirmek için mücadele eden insanlarla birlikte yaşamak anlamına gelir.

Aslına bakacak olursak, "bizden farklı olanların" böyle olmasının tek sebebi cinsellikleri ve toplumsal cinsiyetleri değildir. Farklılığın ancak cinsellik ve toplumsal cinsiyet çerçevesinde düşünülebileceğini söylersek *queer*'i yanlış anlamış oluruz. *Queer* esasen "insanın kendisini hem ırkçılık hem de homofobiye, hem göçmen karşıtı siyaset hem de çeşitli türden kadın düşmanlığı ve yaratılan yoksulluğa karşı mücadele vermeye adaması"na işaret eder. Butler'ın tanımadığımız/bilmediğimiz ve hattâ asla tanıyamayacağımız/bilemeyeceğimiz kişilere karşı yükümlülüklerimiz olduğunu ve bu yükümlülüğün de demokrasinin "kendine yakışan" etiğine işaret eden "*queer* etiği"nden doğduğunu düşündüğü kanısındayım. Butler şöyle der: "Eğer demokrasinin bir etiği varsa, bu kapsamda bana düşen, benim gibi olmayanı hiçbir zaman anlamasam ya da bilmesem de, onun hayatına saygı göstermeye ve o hayatın –ki bu özgürlüğün vücuda gelmiş hâlinin hayatı ve eşitlik ve adalet için daimi talebidir– değerli olduğu yönündeki inatçı talebe kendimi adamamdır." Butler'a göre, ideal olarak bir kişinin şu ya da bu sebepten "farklı" olmasından ötürü hiçbir ayrımcılığa uğramayacağı türden bir birlikteliği oluşturmamız için çaba sarf etmemiz gerektiği açıktır.

Makalenin bundan sonraki kısmında, Butler'ın bu idealin nasıl mümkün kılınabileceği konusundaki fikirlerini ve bu fikirlerin dayanaklarını ele alacağız. Şahsen ben de bu idealin, insanın yeniden kavramsallaştırılmasını gerektirdiğini ve bu girişiminse "*queer*"in sağladığı içgörüden faydalanabileceğini düşünüyorum. Butler'ın –başka bireylere karşı olan asli sorumluluğumuz anlamındaki– "bilmediğimiz insanlara karşı olan yükümlülüklerimiz nelerdir?" sorusunun, insanlaşma meselesinin gündeme getirilebileceği ve insanlaşmanın yeni bir insan kavrayışına işaret edeceği felsefi perspektifi öne çıkaran bir soru olduğuna inanıyorum. Butler konuşmasında şunları da söyledi:

> Bu, etik kavramının artık "biz"in tam olarak kim olduğunu veya kime karşı sorumluluklarımız olduğunu bilmememizi gerektirdiği şey olabilir. "Biz"in "ötekiler"e karşı sorumlulukları olduğunu söyleyebilir ve sanki "biz"in "biz"

> derken kim olduğumuzu biliyormuşuz gibi davranabiliriz. Ancak, eğer tehlikede olan başka bir sosyallik kavramı ve evrensel sorumluluklar için bir gelecek var ise, "biz" kendini tanımadığı, tanıyamadığı yerde kendi sınırlarına karşı çıkmalıdır. İşte o zaman, burada *queer* bir durum olur. Ya da ben böyle umuyorum.

Fakat "biz" ve "başkaları"nın anlamını kavramak üzere saydam olmayış (*opacity*), kırılganlık (*precariousness*) ve yaralanabilirlik (*vulnerability*) gibi hayati kavramların ayrıntılarına girmeden önce –zira bu kavramlar *queer*'in özgürleştirici ve insanlaştırıcı "öte"sine hizmet ederler– Butler'ın, biz insanların yaşanabilir bir dünya olasılığının önüne geçiyor olduğumuzu düşündüğü, mevcut durum hakkında konuşmamız gerekiyor.

Bir İnsanlaşma Aracı Olarak *Queer*

Butler'ı "insan"ın doğası üzerine derinden derine kafa yormuş bir düşünür olarak görüyorum ve onun etik ile siyaset hakkındaki düşüncelerinin, kolektif olarak yaşanabilir bir dünyanın mümkün hâle geldiği bir dünyaya duyulan (ütopik olmayan) özlem olarak okunması gerektiğini düşünüyorum. Butler'ın derdinin (sanki mümkünmüş gibi) "insan"ın ne olduğunu tanımlamak ya da insanın "oluşturulması" için bir reçete sunmak olduğunu zannetmek yanlış olur. Gelgelelim, Butler bizi daha ziyade, varoluşumuzun ve hayatlarımızın, birbirine bağımlı, bedenli varlıklar olarak temel bir toplumsallık içinde sürdürdüğümüz asli ilişkiselliğini düşünmeye davet ediyor. Şöyle diyor Butler:

> Bence, yaşanabilir bir dünyayı neyin oluşturacağı meselesi (...) sadece kendi kendime "hayatımı katlanılır kılan şey nedir?" diye sorduğumda değil, aynı zamanda, bir iktidar konumundan, dağıtıcı adalet açısından hareketle, kendi kendimize, "başkalarının hayatını katlanılır kılan ya da kılması gereken şey nedir?" diye sorduğumuzda (...) bir etik meselesine dönüşür. Vereceğimiz cevabın bir yerinde, hem hayatın ne olduğu ve ne olması gerektiğine hem de insanı, kendine özgü insan hayatını neyin oluşturduğuna ve neyin oluşturmadığına dair belli bir görüşe bağlı olduğumuzu fark ederiz. Kendine özgü insan hayatının değerli –yahut hayatların en değerlisi– olduğu ya da değer meselesini düşünmenin tek yolu olduğu varsayılırsa, her daim insanmerkezcilik tehlikesine düşülebilir. Fakat bu eğilime karşı durmak için, hayat meselesini olduğu kadar, insan meselesini de tartışmak ve bu ikisinin toptan iç içe geçmesine izin vermemek gerekir.[4]

---

[4] Judith Butler, *Undoing Gender*, New York: Routledge, 2004, s. 13. Alıntı yapılan eserlerin bazıları Türkçe'ye çevrilmiş olup bilgileri kaynakçada verilmiştir. Ancak, bu makaledeki çevirilerin tümü Erkal Ünal'a aittir.

Dolayısıyla –insanın çerçevesinin sınırlarını belirleyen şey olarak anlaşılabilirlik (*intelligibility*) tartışmasında açıkça ortaya koyulacağı gibi– insana dair "sıradan" anlayışı, Butler'ın insan anlayışından –(belki) oluşacak olan bir şey– ayırmamız gerekiyor gibi duruyor. Daha sonra göreceğimiz gibi, Butler'ın, üzerinde fazla düşünülmemiş bir insan anlayışını hedef alan eleştirel yaklaşımı, anlaşılabilirlik normları çerçevesinde tanımlanır. Butler'ın, insan meselesini yeniden düşünmemiz gerektiğini iddia etmesinin ana sebeplerinden biri de budur. Bu nedenle, (paradoksal bir şekilde) insana dair mevcut normlar yüzünden ne yazık ki insanlıktan çıkıyor olduğumuz için, bu meseleyi insanlaşma çerçevesinde etik ve siyasal bir heves olarak düşünmemiz gerekir. Butler *Kırılgan Hayat* adlı kitabında şunları yazar: "İnsan meselesi ile başlamayı ve gene bu meseleyle sona erdirmeyi öneriyorum (bizim için başlayıp nihayete erdirmenin başka bir yolu var mıdır sanki!). Buradan başlamamızın sebebi, evrensel olarak paylaşılan bir insanlık durumunun varlığı değildir – söz konusu olan şey elbette bu değildir. Yakın zamanlardaki küresel şiddetin ışığında kafamı şu sorular meşgul ediyor: kim insandan sayılır? Kimlerin hayatları hayattan sayılır?"[5] İnsanın ne olduğu ve ne olması gerektiğine ilişkin olarak yapılan yorumların birbiriyle çatışıyor olması ve anlaşılabilirliğin, neyin insan olmak neyin de insan-dışı olmak anlamına geldiğini belirlediği bir çekişme alanı yaratmasından dolayıdır ki tartışmaya "anlaşılabilirlik" kavramından başlamamız lazım. *Undoing Gender*[6] adlı kitabında şöyle diyor Butler: "Değişken anlaşılabilirlik düzenleri ile insanın başlangıcı ve bilinebilirliği arasındaki ilişkinin tartışılması gerektiğini düşünüyorum. (...) Anlaşılabilirlik ile insan arasındaki ilişki acilen ele alınması gereken bir ilişkidir; insanla tam da bizatihi anlaşılabilirliğin sınırlarında karşılaşıldığı noktalar, belirgin bir teorik aciliyet taşır."[7]

Kimi hayatların, kimi kimliklerin, kimi insanların hesaba katılmadığı –bunların "hakkında konuşulamaz" oldukları, hâkim söylemde "gerçek" olarak kabul edilmedikleri– idrak edildiği zaman, baskın söylemler tarafından üretilen söylemsel bir açmaz olduğu da idrak edilmiş olur. Butler'ın kendisine kulak verelim:

> Toplumsal hayatın düzenlenmesini sağlayan kategoriler, belirli bir tutarsızlık ya da tepyekûn kenuşulamazlık alanları üretir. Eleştiri pratiği işte tam bu durumdan hareketle, yani epistemolojik ağımızın dokusunda bir yarık açılması, burada her türlü söylemin yetersiz olduğu ya da hâkim söylemlerimi-

---

[5] Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londra: Verso, 2006, s. 20.

[6] Butler'ın bu kitabının Türkçe basımı yoktur. Başlık "Toplumsal Cinsiyeti Çözmek" şeklinde tercüme edilebilir.

[7] Judith Butler, *Undoing Gender*, s. 57-58.

> zin bir açmaza sebep olduğunun farkına varılması sonucunda ortaya çıkar. Sahiden de, kuvvetli normatif görüşün eleştirel teoriyle kavga içine girdiği tartışmanın kendisi, eleştiriyi zorunlu ve acil hâle getiren e söylemsel açmazın ta kendisini üretebilir.[8]

Bu "topyekûn konuşulamazlık alanları" Butler'ın gözünde sorun teşkil eder; zira konuşulamaz olan şey aynı zamanda bir bakıma "gerçek değil"dir ve "insan" tanımının dışındadır. Hâkim söylem, dışarıda bıraktığı şeyi izah edemediğinde söylemsel açmaz oluşur.

"Anlaşılabilir Olan" Olarak "İnsan"

"Anlaşılabilirlik" hâkim söylemin işleyiş tarzını ancak bu söyleme "insanilik" ölçütü çerçevesinde eleştirel bir gözle bakıldığı zaman açığa çıkarır. Bir başka deyişle, anlaşılabilirlik, "insanilik"in koşullarına dair bir şeydir. Gene Butler'ın kendi sözlerini alıntılarsak: "İnsanın ortaya çıkmasını, insanın tanınmasını, bir öznenin insan aşkının öznesi hâline gelmesini sağlayan anlaşılabilirlik koşullarının neler olduğunu sorduğumuzda, bizlerin onlar olmadan insanı hiçbir suretle düşünemeyeceğimiz normlardan, varsayımsal hâle gelmiş pratiklerden oluşan anlaşılabilirlik koşullarını sorguluyoruzdur."[9] İnsan denilegelen varlık, "gerçekdışı", daha-az-insan-olan, "insanı görünüşteki gerçekliğinde muhafaza eden" sınırda insandışının karşıtı olarak oluşturulduğu için, anlaşılabilirlik koşulları, her kişinin ontolojik statüsünü bir insan olarak belirler. Anlaşılamaz olmak –yani "bir kimsenin, kültürün ve dilin yasalarınca imkânsız bulunması"[10] dolayısıyla tanınmıyor olmak (zira kişi, tanınma normlarının "dışında"dır)– tuhaf bir dışlamadır, insanın alanından dışlanma. Butler konuşmasında tam da bu önermenin ekseninde şunları söylemişti:

> "Kabul edilebilirlik" derken "sosyal zaman ve mekân içinde anlaşılmaya değer olma"yı ve dolayısıyla sosyal normlarla belirlenmiş ve dolayımlanmış olan ötekiler (ve onların marjinalleştirilme, aşağılanma ve dışlanma ihtimalleri) ile açık bir ilişkiyi de kastediyorum. Bu normlar üretilir ve yeniden üretilir, yeniden üretim süresince bazen krize girer; iktidar ve tarihin vektörleridirler. "Kabul edilebilirliğe" erişimi sınırlı olanlar ve onun sembolik ikonografisinin somut örneği olanlar vardır. Bu yüzden, toplumsal cinsiyet normlarının günlük hayattaki yeniden üretimi her zaman, kimin hayatlarının daha yaşanılır, kimin hayatlarının –tamamıyla yaşanılmaz olmasa da– daha

---

[8] Judith Butler, "What Is Critique? An Essay On Foucault's Virtue", *The Judith Butler Reader* içinde, Sara Salih (yay. haz.), Malden, MA: Blackwell, 2003, s. 308.

[9] Judith Butler, *Undoing Gerder*, s. 218.

[10] A.g.e., s. 218-219.

> az yaşanılır olduğunu belirleyen iktidarın çeşitli formlarıyla bir pazarlıktır. Bu normlar kimin hayatının yasının tutulabilir olduğunu ve kimin hayatının yasının tutulamayacağını belirleyen normlardır. Ancak unutmayalım ki bir yaşam yitirildiğinde korkunç bir şey yaşamamış gibi davrandığımızda aslında bu kaybı mevcut "yaşam" kavramına içkin hâle getirmiş oluyoruz. İşte bu yüzden, bir hayatın hayat olarak kabul görmesi için her şeyden önce yası tutulabilir bir hayat olarak kabul edilmesi gerekir. Transseksüel insanların ölümünü, kadınlara yönelik ayrımcı şiddeti, homofobik saldırıları değerlendirdiğimizde gördüğümüz, hayatlara farklı değerler atfedildiği ve bazı hayatların diğerlerinden daha fazla yası tutulabilir olarak değerlendirildiğidir. Azınlıklara yönelik sistematik saldırılar yası tutulamaz topluluklar yaratır. Ve bu yüzden de, öldürüldüklerinde ortada herhangi bir suç ya da kayıp yoktur. Bu durumla mücadele etmek için öfkemizi ve aklımızı kullanarak sosyal adalet talep eden yeni bir hareket oluşturmalı ve sürdürmeliyiz. Ancak bunu yalnızca kamusal alana girerek ve kimin kabul edilebilir olup kimin olmadığını belirleyen normları dönüştürerek yapabiliriz.

Eleştiriyi insanın kendini bir tür sorgulaması olarak nitelendiren Foucault'yu takip eden Butler, eleştiri kavramını öznelerin oluşmasını sağlayan koşulları hedef alan bir sorgulama –bu anlamda eleştiri erdeme yakındır– olarak tasavvur eder. Bu nedenle erdem, öznelerin oluşmasını sağlayan normlara karşı eleştirel ve sorgulayıcı bir tavrı işaret eder. Bunun şöyle bir anlamı da vardır: erdem olarak eleştiri, bir tür "performans", insanın kendi kendini oluşturması, kendi kendini dönüştürmesidir; zira insan bu suretle, öznelerin men edilme ve dışlanma süreçleri içinde oluşmasına neden olan hâkim düzene karşı geliyordur. Şöyle der Butler:

> Eleştiri daima kurumsallaştırılmış bir pratiğe, söyleme, epistemeye, bir kuruma *yöneltilmiş* bir eleştiridir ve kendi söyleminden soyutlandığı ve varlığının tek sebebi tam anlamıyla genelleştirilebilir bir pratik olmak hâline getirildiği anda niteliğini kaybeder. Fakat bu doğruysa bile, hiçbir genelleme yapılamaz anlamına gelmez. (...) zira "eleştiri" [Foucault'ya] göre tam da hem yargıda bulunmayı askıya alan hem de bizatihi bu askıya almaya dayanan yeni bir değerler pratiği sunan bir pratiktir.[11]

İnsanı tanıyıp tanımamış/bilip bilmemiş olduğumuz sorusu üzerinde eleştirel bir şekilde düşünmek, Butler için hayati bir önemdedir; çünkü etik ve de her türlü toplumsal dönüşüm, bu soruya nasıl cevap vereceğimize dayanır. Bir başka deyişle, Butler'a göre, insani olarak anlaşılabilir olan, "insan"ın normları tarafından çevrelenir ve bu durumun etik için olduğu kadar, her türlü toplumsal

---

[11] Judith Butler, "What Is Critique? An Essay On Foucault's Virtue", s. 304.

dönüşüm ve bu dönüşümlere karşılık gelen siyasi eylem açısından da çeşitli sonuçları vardır. "İnsan"ı zaten bildiğimizi farz ettiğimizde, bu sorgusuz sualsiz kabul etme hâli, insanın nasıl üretildiğini, nasıl yeniden üretildiğini ve nasıl üretim dışı bırakıldığını anlamaya çalışan eleştirel ve etik sorgulamayı dışarıda bırakır.

Queer'in, farklılığın "olumlanması" olduğu anlamda eleştiriyi "karşıladığı" nı söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Eleştiri, bir tür "performans", insanın kendi kendini oluşturması, kendi kendini dönüştürmesi, bu suretle de öznelerin men edilme ve dışlanma süreçleri içinde oluşmasına yol açan hâkim düzene karşı olması anlamlarına geldiği için; eleştiri, farklılığı olumlayan ve farklılığa dayalı ayrımcılıkla mücadeleden doğan pratik olarak düşünülebilir. Butler'a göre:

> Birçok *queer* teorisinde merkezî hâle gelen dilde, toplumsal cinsiyetin performatif olduğu söylenir; bu bir tür canlandırmadır. Dünyaya geldiğimizde bir sürü bağlayıcı normun ortasına doğuyoruz; ancak bu normlar bizi daima yönetmiyor ve biz daima bizden beklenen görünüme sahip olmuyoruz. Toplumsal cinsiyet bizden cinsiyetlerden ya birini ya da diğerini (genellikle çok katı bir ikili çerçeve içerisinde) seçmemizi isteyen bağlayıcı normlarla kışkırtılır; ancak toplumsal cinsiyetin yeniden üretimi daima iktidarla karmaşık bir pazarlıktır; aslında, bana göre, bu normları yeniden üretmeyen hiçbir toplumsal cinsiyet yoktur, bu yeniden üretim sürecinde baskın olan normlar, yeni çizgiler boyunca toplumsal cinsiyet gerçekliklerini yeniden kurmaya olanak tanıyarak, hiç umulmadık şekilde yerle bir olma veya değişime uğrama riskiyle karşı karşıya kalır.

Aslında bu bağlamda, Butler'ın toplumsal cinsiyet çerçevesinde bahsettiği şey, anlaşılabilirlik normlarının "gerçek"in ve "insan"ın çerçevesini belirlediği tüm tabiiyet biçimleri için geçerlidir. Hâlihazırda insanı tanıyıp tanımamış/bilip bilmemiş olduğumuz sorusuna göndermede bulunan Butler şöyle der: "Bu sorgulama etik alanının tümünü kaplamaz; ama bu sorgulama olmaksızın işleyen sorumlu bir etik ya da bir toplumsal dönüşüm teorisi de tahayyül edemiyorum."[12]

Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Foucault'nun gözünde erdem, önceden tesis edilmiş normlara itaat etmek değil, bu normlara eleştirel bir mesafe alabilmektir. Foucault'nun felsefesi, bir dizi buyruk öne süren bir etik felsefesi değil, buyurucu olmayan bir etik sorgulama biçimi öneren bir felsefedir. Butler'ın da belirttiği gibi: "Ahlâki deneyim, kişinin kendi mevcut bilgisine yabancı

[12] Judith Butler, *Undong Gender*, s. 36.

olan bir bilgi biçiminin teşvikiyle kendi kendini dönüştürmesiyle ilgilidir."[13] Eleştiri tam da önceden tesis edilmiş normlar tarafından belirlenen epistemolojik ufku ifşa eden bu "yeni" bilgi biçiminin pratiğidir. Eleştiri dâhilinde, söz konusu ufuk, kendi sınırıyla ilişki kurup yüzleşir. Benliğin itaat ettiği ve kendisinin vücuda gelmesini sağlayan normlar sorunsallaştırıldığında, bir yandan kategorileştirme alanını sorgulayıp diğer yandan da pratiklerin içinde kurulduğu epistemolojik ufkun daima sınırlarında durmak anlamında "eleştirel" olmak mümkün hâle gelir. Butler, Foucault'nun izinden giderek, eleştirel pratiğin "bir davranış kuralıyla bağlantılı olarak, kişinin kendi kendini dönüştürmesini zorunlu kıldığını" söyler.[14] İnsan olmanın olanaklılık koşulu olarak anlaşılabilirlik, insan olmayan ya da insan dışı olanla bağlantılı biçimde işleyen iktidarın etkisi olarak, insanın belirli bir üretimine dayanır. Butler'a göre, "söz konusu olan tek şey anlaşılabilirliğimizi yöneten yasaların olması değil, aynı zamanda, anlaşılabilirliği zor yoluyla tanımlayan bilme yollarının, hakikat hallerinin olmasıdır."[15] Bu hakikat halleri (*regimes of truth*) hem bir bilgi-iktidar (*knowledge-power*) ağı içinde anlaşılabilirliği, hem de bu bilgi-iktidar ağının anlaşılabilirliğini üretir. Butler'ın, sözlerini aktardığı Foucault'ya kulak verecek olursak:

> Bir yandan, bir dizi kurala ve sözgelimi verili bir dönemdeki verili bir tür bilimsel söyleme özgü kısıtlamalara uymadığı ve öte yandan zorlamanın etkilerine yahut sırf bilimsel olarak doğrulanan, sırf rasyonel ya da sırf genel olarak kabul edilen şeye has teşviklere sahip olmadığı takdirde, hiçbir şey bir bilgi öğesi olarak var olamaz.[16]

Bilgi ile iktidar birbirinden ayrılamaz; dahası "dünyayı düşünmek için bir dizi ince ve açık ölçütü yerleştirmek üzere birlikte iş görürler."[17] Foucault'ya göre, istenilen, bir sistemin kabul edilebilirliğini oluşturan şeyi anlamaksa şayet, söz konusu sisteme tekabül eden bilgi-iktidar ağının tasvir edilmesi de zorunludur. Anlaşılabilirliğin tanımlanmasını ve dayatılmasını sağlayan bilgi-iktidar ağı, ancak anlaşılamaz olanı kendi alanından başarıyla uzak tutabildiği sürece iktidarını sürdürür. Eleştiri, sistemin otoritesine karşı yöneltilmiş bir saldırıdır; zira anlaşılabilirliği sorgular ve dolayısıyla sistemin kendi içindeki kırılma noktalarını açığa çıkarır. Butler, Foucault'nun izinden giderek, 'eleştirme'nin ikili bir görevi olduğunu düşünür. Ona göre, bizlerin hem "kendine ait bir sistemin kabul edilebilirlik koşulları" ile dünyayı az ya da çok sistematik bir şekilde dü-

---

[13] Michel Foucault, "What Is Critique?", *The Essential Foucault* içinde, Paul Rabinow ve Nikolas Rose (yay. haz.), New York: The New Press, 2003, s. 308.
[14] A.g.e., s. 310.
[15] Judith Butler, *Undoing Gender*, s. 57.
[16] Michel Foucault, "What Is Critique?", s. 316.
[17] A.g.e., s. 316.

zenlemek üzere bilgi ile iktidarın birlikte işlediğini göstermemiz hem de "kendi belirişine işaret eden kırılma noktalarını takip etmemiz" gerekir.[18] Sözlerine şunları söyleyerek devam eder Butler: "Anlaşılabilir olan şeyler alanını doğuran kendine özgü iktidar ile bilgi ağını belirleyip tecrit etmek gerekli olduğu kadar, bu alanın kendi kırılma noktasıyla, kendi süreksizliklerinin uğrağıyla, temsil ettiği anlaşılabilirliği oluşturmayı beceremediği yerlerin izini sürmek de bir o kadar gereklidir."[19] Başka bir deyişle Butler'a göre insan, hem bu nesne alanının kurulmasını sağlayan koşulları hem de bu koşulların sınırlarını –kendi olumsallıkları ve kendi dönüşebilirliklerini vurguladıkları uğrakları– bulmaya çalışır. *Queer* sahiden de süreksizlik uğraklarını açığa çıkarır ve işte tam da burada, eleştirinin, iktidar-bilgi ağının ayrımcı veçhelerini ortaya koymak ve dolayısıyla anlaşılabilir olanın alanını atılmış (*abject*) olarak dışarıda bıraktıklarını da kapsamak üzere genişletilme olasılığını gözler önüne sermek üzere işlediği yere işaret eder.[20] Bundan ötürü, Butler'ın gözünde *queer*'in, ortada ne tür bir farklılık olup olmadığına bakılmaksızın, "bizim gibi" olmayanların uğradığı ayrımcılığa karşı bilinçli bir mücadelenin verileceği bir farklılık siyaseti çerçevesinde, radikal bir dönüşümün mümkün olabileceği anlamına işaret ettiğini de söyleyebiliriz.

Bir başka deyişle, anlaşılabilir şeylerin alanı, benim için sınırlar koyup anlamlar belirleyen bir hakikat rejimi kuran iktidar-bilgi ağı tarafından belirlenir; bir özne olarak bense, söz konusu sınırlar ve anlamlara tâbi olarak oluşurum. Olabileceğim şey, bu hakikat rejimi ile uyumlu olarak ne olmak zorunda olduğum tarafından çoktan belirlenmiştir. Bu yüzden de Butler şunu sorar: "Peki ya bu verili hakikat rejiminde hiçbir yeri olmayan bir şey olmaya başlamışsam? 'Hakikat siyaseti' (*politics of truth*) (...) oyununda öznenin 'boyunduruktan kurtulması'[21] ile kastedilen şey tam da bu değil midir?"[22]

Boyunduruktan Kurtulma ve *Queer* Siyaseti

Bu eleştirel tavır, Foucault'nun savunduğu erdem kavramıyla son derece uyum içindedir. İnsan "anlaşılmaz", verili hakikat rejiminde kendisine yer olmayan biri olmaya başladığında, anlaşılabilir şeyler alanı (ki bu alan iktidar-bilgi ağının bir sonucudur) kendi sınırı ve kırılma noktasıyla karşı karşıya gelir ve böy-

---

[18] A.g.e., s. 316.

[19] A.g.e., s. 316.

[20] Bir başka deyişle, hayatları "hayat"tan sayılmayan ve maddilikleri "madde" sayılmayan, yani önemsenmeyen her türden beden (Butler, 1998).

[21] Boyunduruktan kurtulma, tabiiyetin yapıcı özelliğini fark edip direnme biçimleri geliştirme olarak da düşünülebilir.

[22] Michel Foucault, "What Is Critique?", s. 315.

lelikle kendi koşullarının olumsallığını ve dönüşebilirliğini ortaya koyar. "Boyunduruktan kurtulma" (*desubjugation*) ânının yaşandığı an, tam da burasıdır. Bu eksende şöyle diyor Butler: "Eğer öznenin boyunduruktan kurtulması, rasyonelleşme yoluyla kurulmuş olanın epistemenin kendi sınırını açığa vurduğu anda yaşanıyorsa, o halde boyunduruktan kurtulma tam da iktidarın epistemesinin kırılganlığını ve dönüşebilirliğini imliyor demektir."[23]

Butler'a göre, öznenin (*subject*) kendisi tabiiyet (*subjection*) içinde oluştuğu için, dışsal ya da özneye dışarıdan baskı yapılarak dayatılıyor ve özneyi kendisine tâbi kılıyor gibi görünen iktidar, öznenin kendi kimliğini-özdeşliğini kuran psişik bir biçime bürünür. Butler, iktidar ile öznellik arasındaki ilişkiyi anlamanın, ister istemez "iktidar teorisi ile psişe teorisini birlikte düşünmeyi gerekli kıldığını" öne sürer.[24] Butler'ın kendi sözlerini alıntılayacak olursak: "Eğer bir öznenin kendi ikincil statüsünün ardına düştüğü ya da bu statüyü muhafaza ettiği gösterilebilirse, bu akıl yürütmeye göre, söz konusu ikincilleştirmenin belki de nihai sorumlusu öznenin ta kendisidir."[25] Gene kendi sözleriyle: "Temel olarak bağımlı olunan kişiye duyulan tutkulu bağlanma söz konusu olmadan, özne ortaya çıkmaz."[26]

İkincil hâle getirilme ve iktidarın etkisine –kendisini tabiiyette ifade eden– bir tür "yatkınlık," bu temel bağlılığa ve çocuğun hayatta kalmak için bağımlı olduğu kişilere itaat etmesine dayanır. Çocuğun kendi kendine hayatını sürdürmesi mümkün olmadığı için başkalarına muhtaçtır ve bu nedenle de başkalarına bir bağımlılık duyar. Butler, bunu dile getirmek için, esas itibarıyla Freud ile Lacan'ın psikanalitik çalışmalarından faydalanır. İkincilleştirme ve dolayısıyla tabiiyet çerçevesinde yapılanan bir tahakküm ve itaat ilişkisidir bu. Demek ki iktidar, daha en başından itibaren oradadır. Bunun, daha sonra göreceğimiz üzere, öznenin saydam olmayışı üzerine yapacağımız tartışmada çok önemli olduğu ortaya çıkacaktır.

Butler, *Precarious Life: The Powers of Morning and Violence* [*Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*] (2006) adlı kitabında, eğer daha insani bir dünyada yaşamayı arzu ediyorsak, asli yaralanabilirliğimiz ve hayatın kırılganlığı üzerine kafa yormamız gerektiğini söyler. İnsanın daha çocukken başlayan asli bağımlılığı ve toplumsallığı, bizleri başkasının "dokunuş"u karşısında yaralanabilir hâle getirir. Gelgelelim, bu asli yaralanabilirlik tanınmadığı takdirde, ancak bazı ölümlerin yası tutulacak ve ancak bazı hayatlar insan hayatından sayıla-

---

[23] A.g.e., s. 317.

[24] Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, California: Stanford University Press, 1997, s. 2.

[25] A.g.e., s. 7.

[26] A.g.e., s. 7.

caktır. Bu anlamda, yaralanabilirlik, insanlaşmanın bir önkoşuluysa ve insanlaşma değişken tanıma normları yoluyla farklı farklı gerçekleşiyorsa bundan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: yaralanabilirlik, eğer herhangi bir insan öznesine atfedilecekse, esas itibarıyla mevcut tanıma/tanınma normlarına dayanmaktadır.[27]

Bu nedenle Butler'a göre, yaralanabilirliğimiz ve birbirimizin edimlerine maruz kalışımız üzerine düşünürken, hem iktidarı hem de tanımayı göz önünde bulundurarak kafa yormamız gerekir. Butler, tabiiyete dair Foucaultcu anlayışla uyumlu olarak, özneden bahsettiğimiz zaman bir anlaşılabilirlik modelinden bahsetmekte olduğumuzu iddia eder. Hâkim söylemin mevcut tanıma normlarını, anlaşılabilirlik normlarına tâbi kılarlar. Asli toplumsallığımızda, esas itibarıyla, içine doğduğumuz ve denetleyemediğimiz kültürel normlar ve iktidar alanı tarafından oluşturuluruz –yani özneleşiriz–, dahası bu normlar ve alan tarafından koşullanırız. Dünyayı bu şekilde algılama dayatmasının (büsbütün kaçamadığımız ya da "dışına" çıkamadığımız) ölçütleri –ki bunların kendimizi nasıl tasavvur etmemiz gerektiği dâhil olmak üzere, en genel anlamıyla bize şeylerin sahiden/gerçekten nasıl olduğunu gösterdiğini kabul ederiz– anlaşılabilirlik normlarının ta kendisine tekabül eder. Belirli bir algının dünyayı sahiden temsil ettiğini "kabul ederek" insanı insan olmayandan, normal olanı patolojik olandan, erkeği kadından, heteroseksüeli eşcinselden, insan hayatını "o kadar" insani olmayan hayattan, yası tutulabilir hayatları yası tutulmaz hayatlardan, vesaireden ayırırız.

Eğer özneyi, kabul edilen bilgi-iktidar normlarının bir şekilde "içselleştirilmesi" sonucunda şekillenen ve kendisini bu yolla şekillendiren bir anlaşılabilirlik modeli olarak ele alacak olursak, bu sistem içinde "ben" diyen kişinin bunu söylerken bu "ben"e uymayan her türlü "sen"i dışladığı sonucuna varırız - "sen", anlaşılamaz, konuşulamaz olana, yası tutulmaya "değmez" ve ölümlerinin matemi tutulmayana, hayatları insan hayatı olmayana, bedenleri "atılmış/dışlanmış" (*abject*) olana ve nihayet, insan olmayana dönüşür. Böyle bir dünyada –ki dünyamız büyük ölçüde böyledir– asli ilişkiselliğimiz ve başkalarına bağımlı oluşumuz bir "gölge"ye, hümanizm söylemi ise bir şakaya dönüşür; eşitlikçi demokrasi imkânsız hâle gelir ve insanileşmiş bir dünya umudumuz sonsuza dek "askıya alınır". Butler'a göre, dünyamızın mevcut durumu düşünüldüğünde, "insanlaşma"nın etik ve siyasi açıdan aciliyetinin, kendini fena halde hissettirdiği aşikârdır. Kendi sözleriyle: "İnsanlığımızın tam olarak nasıl bir şekil aldığını ve alacağını önceden bilmeden, daha ferah ve nihayetinde daha az şiddet içeren bir dünya uğruna insanın yok olmasını ve yeniden eklemlenmesini kabul etmek ve bununla yaşamayı öğrenmek zorundayız."[28]

---

[27] Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, s. 42-43.
[28] Judith Butler, *Undoing Gender*, s. 35.

Bilgi-iktidar sisteminin rejimi çerçevesinde anlaşılabilir olan anlamında "insan"ı yok etmek ve onu "kimlerin hayatı hayattan sayılır?", "insan dediğimiz kimdir?", "kimlerin/neyin hayatına keder duyulur?" gibi sorular sorarak asli yaralanabilirliğimiz ve ortak bağımlılığımız çerçevesinde yeniden ifade etmek zorundayız. Şiddet ve başka bir insana şiddet uygulamanın meşru olduğu durumların olup olmadığı meselesi, gerek bildiğimiz gerekse de bilmediğimiz ve asla bilemeyeceğimiz insanlara karşı yükümlülük meselesini düşünebilmemizi sağlayan ciddi bir felsefi meseledir. İster toplumsal cinsiyet, beden, etnisite açısından isterse de dinî inanç, siyasi tavır vb. açısından olsun, insanın "insandışı" derecesine indirildiği her türden anlaşılamazlık, temelde şiddete yol açar; zira anlaşılamaz olanlar "insan"ın alanından dışlanmışlardır. Bir başka deyişle, onların "insanlığı" unutulacak kadar "ihlal edilmiştir."

Saydamsızlık ve "İnsanlaştıran" Siyaset

Tabiiyetin –her ne kadar hiçbir "dışı" olmasa da– insanı insanlıktan çıkaran etkilerinin asgari düzeye indirildiği daha insani bir dünya tahayyül edebiliriz; çünkü böyle bir dünyada ortak yaralanabilirliğimiz ve bu insanlık durumundan doğan sorumluluğun farkına varabilirliğimiz artar. Butler başkalarına karşı kesinlikle asli bir sorumluluğumuz olduğunu düşünür. Ben de, Butler'ın gözündeki –başka bireylere karşı asli sorumluluğumuz anlamındaki– "bilmediğimiz insanlara karşı olan yükümlülüklerimiz nelerdir?" sorusunun insanlaşma meselesinin gündeme getirilebileceği felsefi perspektifi öne çıkaran bir sorun olduğunu düşünüyorum. Sorumluluk, "bizim gibi" olan –ki bu "bizim gibi" olan, anlaşılabilirliğin normları tarafından belirlenir– çerçevesinde sınırlandırılınca, kendi kendini bilen, kendiliğinden anlaşılır, özerk özneler olduğumuzu farz etmiş oluruz. Ne var ki Butler'a soracak olursak, öznenin ne kendiliğinden anlaşılır ne de özerk olduğu; tam aksine, kendine karşı saydam olmadığı cevabını alırız. Gerek her birimizin bu saydamsızlık durumu içinde olduğumuzu, gerekse de bu sorumluluğun "bilme" ile sınırlanmadığı ve hattâ bilmeyi öncelediğini idrak ettiğimiz için, söz konusu sorumluluğun benim için başkası olan herkesi kapsayacak şekilde genişleyebileceğine dair bir umut vardır. Butler'ın gözünde, etik sorumluluğumuzun kaynağı tam da bu saydam olmama durumudur. Butler bu durumu şöyle izah eder:

> İnsanın kendini bilemez olduğu anlar başkalarıyla kurulan ilişkiler bağlamında ortaya çıkma eğilimindedir. Bu da akla şunu getirir: Bu ilişkiler, her zaman açıkça ve düşünümsel olarak temalaştırılmayan ana ilişkisellik biçimlerini gerektirir. Bizim için kısmen yeniden içine girilemez hâle gelen ilişkiler bağlamında oluşuyorsak eğer, o halde saydamsızlık, oluşumumuza içkin ve bağımlılıkla ilişki içinde oluşmuş varlıklar olma hâlimizden kaynaklanıyor

> demektir. Oluşum sürecine şekil veren ilişkiler sonrasında, kişinin kendine esas itibarıyla saydam olmadığı yolundaki önermenin başkasına karşı etik sorumluluk için kendine özgü bir içerimi vardır. Sahiden de, insanın kendine saydam olmamasının sebebi tam da başkalarıyla kurduğu ilişkilerse ve eğer bu ilişkiler kişinin etik sorumluluğunu ortaya koyduğu alanlarsa, pekâlâ şöyle bir önermede bulunulabilir: insan tam da kendine saydam olmadığı için, en önemli etik bağlarından bazılarına maruz kalır ve bunları sürdürür.[29]

Faillik, sorumluluk ve cezayı gerektirirken, saydamsızlık (*opacity*) kendi kendine yeten ve özgür olan bir özneye dayanarak kavramsallaştıran bir etiğin temellerini sarsan şeydir. Bundan da öte, öznenin saydam olmadığı kavrayışına dayanan bir etik ve siyasetin temelindeyse özkimlik/öz-özdeşlik değil, başkalarının varlığına maruz kalma yatar. Butler, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, daha insanileşmiş bir siyasetin ortaya çıkmasında, öznenin saydamsızlığı anlayışının her şeyden fazla potansiyeli olacağını göstermeye girişir. Saydam olmayan benlik kavrayışını dile getirmiş olan başka düşünürlerle sohbet ettiği *Giving an Account of Oneself*[30] başlıklı kitabında tam da bunun peşindedir. Burada esas olarak Foucault, Adorno, Levinas ve Laplanche ile sohbet içindedir. Her ne kadar bu düşünürler toplumsallığı öznelliğin tam ortasına yerleştiriyor olsalar da, saydamsızlığın kaynağı hususunda fikir birliği içinde değildirler. Foucault ile Adorno, bu kaynağın her zaman tuzağına düştüğümüz toplumsal yapılarda olduğunu söylerken; Levinas ile Laplanche ise kaynağın başkalarıyla kurulan ilişkide yattığını, zira başkalarının kişinin benliğini kurduğunu söylerler. Butler'a dönersek:

> Bana tekabül eden *bu* maruz kalış, deyim yerindeyse, tekilliğimi oluşturur. "Olmasın" demekle varlığını ortadan kaldıramam, zira bizatihi kendi cismaniliğimin ve bu anlamda, kendi hayatımın bir özelliğidir. (...) Başkasının biricikliğine maruz kalırım; ama o da benim biricikliğime maruz kalır. Bu durum ikimizin aynı olduğunu değil, bizi birbirimizden farklılaştıran şeyle, yani tekilliğimizle birbirimize bağlı olduğumuzu gösterir sadece. (...) Bedensel varoluş sonucunda ortaya çıkan *bu* tekilleştirici maruz kalma olgusu, sonsuza dek tekrarlanabilecek bir olgu olduğu sürece, *bize* itibarını iade ettiği gibi, tekilliğin kalbinde bir yapı ikame edilebilirliği de kurarak hepimizi eşit şekilde şekillendiren kolektif bir durum oluşturur.[31]

---

[29] Judith Butler, *Giving an Account of Oneself,* New York: Fordham University Press, 2005, s. 20.

[30] Butler'ın bu kitabının Türkçe basımı yoktur. Başlık, *Kendin Hakkında Hesap Vermek* şeklinde tercüme edilebilir.

[31] Judith Butler, *Giving an Account of Oneself,* s. 33-35.

Dolayısıyla, (gene o ortak) asli saydamsızlığımız bir başkasına "bilme" çerçevesinde hitap etmeyi mümkün kıldığında bile, bir "sen"i de kabul edebiliyorsak, bedensel tekillikten oluşan ortak durumumuz sayesindedir bu. Bütünüyle bilemeyeceğimiz başkasına karşı bir sorumluluğumuz *vardır* ve başkasının da bize karşı sorumlu olmasını bekleriz; çünkü birbirimizin yüzüne bakıyoruzdur ve bu durum denetleyebileceğimiz ya da olmasın deyip varlığını ortadan kaldırabileceğimiz bir şey değildir.

Butler şöyle bir önermede bulunur: "Başkalarını belirli bir şekilde tanıma yetime zemin oluşturan şey, kendime saydam olmayışımdır. Bu, belki de, kendimiz hakkındaki ortak, değişmez, kısmi körlüğümüze dayanan bir etiktir."[32] Kendime saydam olmayışım sayesinde, kendimi tanımadığım/bilmediğim başkalarına karşı da sorumlu hissedebilirim. Bu "tanıma/bilme" ifadesinin birbiriyle iç içe geçen iki anlamı olduğunu düşünüyorum. Bu ifade gerek tanışık olmadığım gerekse de insanın alanını yöneten anlaşılabilirlik normlarının dışına düştükleri için tanımadığım kişiler anlamına gelir. Tanışılmamış kişiler hakkında otomatik olarak anlaşılabilirlik normları çerçevesinde yargıda bulunulur. Örneğin, "düşman" asla "biz"in (yani anlaşılır olanın) içine dâhil edilmez; bilakis, düşman kendilerine karşı hiçbir vicdan azabı yaşamadan şiddet sergileyebileceğimiz *onlar* (Cavarero'nun sözleriyle, "hasmın yüzü") diye anılır. Butler'ın öznenin saydam olmadığı yolundaki savını, ancak onun "bizler birbirimiz tarafından çözülürüz" şeklindeki, "çözülme" tabirinin saydamsızlık ve mülksüzleştirilmiş olma hâlini ima ettiği önermesiyle birlikte düşündüğümüzde temellendirebileceğimiz kanısındayım. Buna dair Butler şöyle diyor:

> Buna karşılık, kederse başkalarıyla olan ilişkilerimizin bizi içinde tuttuğu esareti gözler önüne serer; öyle ki bunu her zaman hikâye ya da izah edemeyiz; öyle ki kendimiz hakkında bilinçli bir şekilde vermeye çalışabileceğimiz hesap, çoğu kez sekteye uğrar ve öyle ki kendimizi özerk ve kendi kendine hâkim olan özneler olarak kavrayışımıza kafa tutulmuş olur. Şimdi burada size, şu an neler hissetmekte olduğum hakkında bir hikâye anlatabilirim; fakat bu hikâye, hikâyeyi anlatmaya çalışan "ben"in anlatısının ortasında durdurulacağı bir hikâye olmak zorunda olacaktır; "ben"in kendisi, beni tamamen konuşamazlığa indirgemeyen; ama gene de kendi çözme göstergeleriyle konuşmamı darmadağın eden bir ilişki olarak, Başkası'yla olan ilişkisi tarafından sorguya çekilir. Tercih ettiğim ilişkiler hakkında bir hikâye anlatırım; maksadımsa, bu hikâyenin bir noktasında, bu ilişkilerin beni nasıl sımsıkı sardığını ve çözdüğünü ortaya koymaktır. Anlatımım sırasında bocalarım, zaten böyle olmak zorundadır. Bununla yüzleşmeliyiz. Birbirimizi çözeriz. El değmemiş orman misali, en başta nasılsak öyle kalmaya devam etme-

[32] A.g.e., s. 41.

> yiz. Kendimize el sürülmemesini isteyebiliriz, hattâ bir süreliğine bunu başarabiliriz de; ama ne kadar çabalarsak çabalayalım, başkasının yüzü karşısında, başkasının dokunuşu, kokusu, hissi, dokunma ihtimali, hissin hatırasıyla çözülürüz. Her ne kadar ilişkisellik terimine yakınlık duyuyor olsam da, bizi ilgilendiren bu meseleyi ele alabilmek için başka bir dile, ilişkilerimizin bizi hem nasıl kurduğunu hem de nasıl mülksüzleştirdiğini anlamaya dair başka bir düşünüş şekline ihtiyacımız olabilir.[33]

Kendilerinin "saydam olmadığını" asla düşünmeyen kişiler bile bu temel durumu tekrar tekrar kanıtlarlar; zira öyle ya da böyle, kendilerine dokunmuş olanlar için istisna oluştururlar. Öznenin hem tanınmaya hem de anlatıya ihtiyacı vardır; ama her ikisinin de sınırlılıkları bulunur. Özne bütünüyle tanınamaz; tam bir anlatı da mümkün değildir: öznenin kendisine saydam olmadığı, inkâr edilemez bir olgudur. "Kişinin kendini ve başkalarını bilebilirliğinin sınırlarını kabul etmesinin" nihai "etik kaynak" olduğunu söylemek suretiyle bu olguyu bir faydaya çevirir Butler.[34] İlişkiselliğe "mahkûm olmuş" sosyal varlıklar olarak biz insanlar, başkaları tarafından tanınmayı talep eder ve hattâ bunu dayatırız; başkalarını bütünüyle tanımanın ve başkaları tarafından bütünüyle tanınmanın imkânsız olduğunu anladıkça, bu "epistemik sınırların idraki"[35] daha etik ve insanileşmiş bir dünyayı beraberinde getirir. Butler'a göre yapmamız gereken şey, *queer*'i kabul eden demokratik bir "bir-arada-olma" hâlini oluşturmaktır ve bu zaten bir bakıma eleştirel yaklaşımımızın zorunlu bir sonucudur.

Son olarak, özgürleştirici siyasetin hedefi olarak demokrasi ile *queer*'in "özü"nün aynı anlama geldiği iddiasını kısa ve net bir biçimde özetleyen Butler'a kulak vermemizi öneriyorum:

> Demokratik bir ülkede yaşamak istemek, ben ve sen birlikte yaşamayı seçmediğimiz kişilerle beraber yaşamayı ve bizim için tamamıyla tanınabilir olmayan insanlara karşı yükümlülüklere sahip olmayı, beden ve toplumsal cinsiyetle ilgili önkabullerimizi sarsan kişilerin haklarına saygı duymayı kabul etmek demektir. Kişisel kavgalarımız veya hoşnutsuzluklarımız ne olursa olsun, politik bir duruşa meşru bir zemin oluşturamaz. Eğer demokrasinin bir etiği varsa, bu kapsamda bana düşen, benim gibi olmayanı hiçbir zaman anlamasam ya da bilmesem de, onun hayatına saygı göstermeye ve o hayatın – ki bu özgürlüğün vücuda gelmiş hâlinin hayatı ve eşitlik ve adalet için daimi talebidir– değerli olduğu yönündeki inatçı talebe kendimi adamamdır.

---

[33] Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, s. 23-24.
[34] A.g.e., s. 63.
[35] A.g.e., s. 43.

Kaynakça

Butler, Judith, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, C.A.: Stanford University Press, 1997. [Türkçesi: *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.]

Butler, Judith, "What is critique? An essay on Foucault's virtue", *The Judith Butler Reader* içinde, Sara Salih (yay. haz.) Malden, M.A.: Blackwell, 2003, s. 302-322.

Butler, Judith, *Undoing Gender*, New York: Routledge, 2004.

Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, New York: Ferdham University Press, 2005.

Butler, Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London: Verso, 2006. [Türkçesi: *Kırılgan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.]

Foucault, Michel, "What is critique?", *The Essential Foucault* içinde, Paul Rabinow ve Nikelas Rese (yay. haz.), New York: The New Press, 2003, s. 264-278.

Kaos GL., *Homofobi Kimin Meselesi*, http://www.acikteplumvakfi.erg.tr/pdf/kaos.pdf), 2010.

KATKIDA BULUNANLAR

Kubilay Aysevener: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu. Yüksek lisans ve doktorasını aynı üniversitede tamamladı. Uzun yıllar Ankara Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştıktan sonra, 2005 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne, 2009 yılında da Dokuz Eylül Üniversitesi'ne geçti. Hâlen Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığı görevini yürüten Aysevener'in özellikle tarih felsefesi ve İngiliz İdealizmi alanlarında çalışmaları bulunmaktadır.

Dilek Arlı Çil: 1981 yılında İstanbul'da doğdu. 2004 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi İşletme Bölümü'nden mezun oldu. 2009 yılında Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. 2010 yılında aynı anabilim dalında başladığı doktora eğitimine hâlen devam etmektedir. 2007 yılında Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlayan Çil, 2009 yılında aynı bölümde öğretim görevlisi oldu. Bilgi felsefesi, etik ve çağdaş felsefe, Çil'in temel ilgi alanlarıdır.

Zeynep Direk: Doktorasını 1998 yılında Memphis Üniversitesi'nden aldı. Hâlen Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Direk, Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida ve Levinas felsefeleri üzerine yazdığı makaleleriyle tanınmaktadır. *Başkalık Deneyimi* (YKY, 2005), *Dünyanın Teni* (Metis, 2003), Erdem Gökyaran ile birlikte hazırladığı *Sonsuza Tanıklık* (Metis, 2003), Refik Güremen ile birlikte hazırladığı *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (Epos, 2004) ve Gaye Çankaya ile birlikte hazırladığı *Jean-*

Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak (Metis, 2010), düşünürün yayımlanmış diğer önemli eserleridir.

Hülya Durudoğan: Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden lisans, Duquesne Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden yüksek lisans ve doktora derecelerini aldı. Hâlen Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Son zamanlardaki çalışmalarında toplumsal cinsiyet ve feminizm üzerinde yoğunlaşan Durudoğan, Koç Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Merkezi'nin (KOÇKAM) müdür yardımcılığı görevini de sürdürmektedir.

Ersin Vedat Elgür: Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisidir. "Yirminci Yüzyıl Marksizmi'nde Bir Gerilim: Bilim mi Felsefe mi?" başlıklı yüksek lisans tezini Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bitiren Elgür, "Kendi Geçerliliğini Kanıtlayan Bir Tarih: Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-politika" başlıklı doktora çalışmasını yine aynı üniversitede tamamlamıştır.

Bora Erdağı: Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 2001 yılında "Kant'ın Doğa Anlayışı" başlıklı tezi ile yüksek lisansını, 2010 yılında "Maddeci Tarihçiliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi" başlıklı tezi ile de doktorasını tamamladı. Hâlen aynı üniversitede doktor araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. *Toplum ve Bilim, Praksis, Felsefelogos, Felsefeyazın, Cogito* gibi dergilerde inceleme, tanıtım ve makaleler yayınladı. Marx ve Benjamin, özel olarak ilgilendiği düşünürlerdir. Estetik, tarih ve politika felsefeleri ise Erdağı'nın genel ilgi alanlarını oluşturmaktadır.

Savaş Ergül: 1979 yılında Batman'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans, yüksek lisans ve doktora öğrenimini tamamladı. Hâlen aynı üniversitede öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Bener Ergüngör: 1973 yılında İstanbul'da doğdu. 1992 yılında Saint-Joseph Fransız Lisesi'nden, 1999 yılında da Marmara Üniversitesi İngilizce İktisat Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak hazırladığı Fransızca Yüksek Lisans Tezini 2003 yılında, doktora tezini ise 2010 yılında tamamladı. 2006 yılından beri İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde yarı-zamanlı olarak görev yapmaktadır.

Toros Güneş Esgün: 1985 yılında Ankara'da doğdu. Hâlen araştırma görevlisi olarak çalışmakta olduğu Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans öğrenimini ve yüksek lisansını tamamladı. Gene aynı bölümde doktorasını yapmakta olan Esgün'ün akademik ilgi alanları; siyaset felsefesi, hukuk felsefesi ve felsefi antropolojidir.

Özgür Gürsoy: Emory Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktorasını aldı. Gürsoy'un ilgi alanları Alman İdealizmi, 20. yüzyıl kıta felsefesi, Michel Foucault ve Theodor W. Adorno. Hâlen İzmir Ekonomi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Gürol Irzık: 1986 yılında Indiana Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamlayan Irzık'ın ilgi alanları, bilim felsefesi, bilim eğitimi, sosyal ve politik felsefe ve sosyal bilimler felsefesidir. Yurtdışı ve yurtiçinde birçok çalışması yayımlanan Irzık hâlen Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Onur Kartal: 1983 Ankara doğumludur. Lisans öğrenimini tamamlamış olduğu Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora yapmakta ve araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Funda Günsoy Kaya: 1998'de Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun olduktan sonra, 2001'de aynı bölümde yüksek lisansını tamamladı. 2009'da Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde politika felsefesi alanında doktora derecesi aldı. Yayınları arasında *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Strauss ve Schmitt'te Politik Olan* başlıklı telif eserin yanı sıra çağdaş pragmatizmin en önemli temsilcilerinden Richard Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabının Türkçe çevirisi ve ulusal-uluslararası dergilerde yayımlanmış çeşitli makaleleri bulunmaktadır. Kaya, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmakta olup siyaset bilimi, politika ve hukuk felsefesi derslerini vermekte ve çağdaş politik teoriler, milliyetçilik, modern toplum ve insan hakları düşüncesinin gelişimi, felsefe-din ile politika-hukuk-ahlâk ilişkisi konularında çalışmaktadır.

Buse Kemaloğlu: 1982 yılında Ankara'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans ve yüksek lisans eğitimini tamamladı. Hâlen Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora yapmakta ve araştırma görevlisi olarak görevini sürdürmektedir.

Ferda Keskin: Siyaset felsefesi –özellikle Frankfurt Okulu ve Michel Foucault– üzerine çalışmalar yapan Keskin hâlen İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Aydın Müftüoğlu: 1964 doğumlu. 1992 yılında "Modernitenin Doğuşunda Leviathan'ın Yeri" başlıklı tezi ile Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimini tamamlayan Müftüoğlu, aynı yıl Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma gö-

revlisi olarak çalışmaya başladı. 2001 yılında "Rawls, Rorty ve Taylor'ın Demokrasi Anlayışlarında Birey ve Kollektivite'nin Yeri" başlıklı tezi ile doktora derecesi almaya hak kazandı. 2003 yılından bu yana Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Kürsüsü'nde yardımcı doçent unvanıyla görev yapmakta olan Müftüoğlu'nun başlıca çalışma alanları felsefe tarihi ve politika felsefesi, ilgi alanları ise politik liberalizm, postmodernizm, anarşizm ile bu gelenekleri merkeze alan tartışmalardır.

Murat Özbank: 1966 yılında İstanbul'da doğdu. Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde lisans, Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde yüksek lisans eğitimi aldı. Kanada-Ottowa'daki Carleton Üniversitesi'nde siyaset bilimi alanında doktora yaptı. 2001 yılından bu yana İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Utku Özmakas: 1986, Bergama doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor. Yazı ve çevirileri *Felsefelogos, Baykuş, Cogito, Varlık, Kitap-lık, Virgül, Mesele, Felsefeyazın, Radikal Kitap* ve *Heves* gibi dergilerde yayımlandı. Şiir eleştirisi alanında *Şiirimizde Milenyum Kuşağı* (Pan, 2008) adını taşıyan bir kitabı var. Ayrıca Dennis Dworkin'in *Sınıf Mücadeleleri* (İletişim, 2012) kitabını çevirdi.

Devrim Sezer: 1971'de İzmir'de doğdu. Boğaziçi Üniversitesi, ODTÜ, London School of Economics and Political Science ve Carleton Üniversitesi'nde öğrenim gördü. 2005 yılından bu yana İzmir Ekonomi Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Genel olarak politika felsefesi tarihi, özel olarak ise özgürlük, yurttaşlık, kamusal alan, kozmopolitanizm, modernlik, cumhuriyetçilik, hermeneutik ve Eleştirel Teori temel ilgi alanları. Adile Arslan ile birlikte hazırladığı *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan* 2008'de yayımlandı.

Yıldız Silier: Uzmanlık alanı sosyal ve politik felsefe olan Silier, 2004'ten beri Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. 2005'te Ashgate Yayınevi'nden *Freedom: Political, Mehaphysical, Positive and Negative,* 2006'da Yordam Kitap'tan *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx* ve 2010'da Yordam Kitap'tan *Oburluk Çağı: Felsefe ve Politik-Psikoloji Denemeleri* kitapları yayımlanmıştır.

Feysel Taşçıer: 1973 yılında Diyarbakır'da doğdu. 1997 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Doktora eğitimini Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde, *Siyasal Alanın Belirlenmesinde Şiddetin Rolü Üzerine Üç Görüş: Hannah Arendt, Michel Foucault ve Giorgio Agamben* konulu çalışmayla 2008 yılında tamam-

ladı. Temel ilgi alanları siyaset-hukuk felsefesi, edebiyat ile felsefe ilişkisi, Antikçağ felsefesi, tarih felsefesi ve hermeneutiktir.

Çetin Türkyılmaz: 1969 yılında Sivas'ta doğdu. 1995 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1998 yılında Hacettepe Üniversitesi'nde yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Aynı üniversitede 2004 yılında doktora derecesi aldı. Hâlen Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doçent olarak görevini sürdürmektedir. Türkyılmaz'ın temel ilgi alanı olan Kant sonrası Alman felsefesi içerisinde Kant, Alman İdealizmi, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein üzerine yayımlanmış makaleleri ve çevirileri bulunmaktadır.

Gülriz Uygur: Lisans ve yüksek lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde, doktora öğrenimini ise Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Hâlen Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi ve bilim dalı başkanı olarak görev yapmaktadır. Uygur hukuk-etik ilişkisiyle ilgili çalışmalar yapmakta ve bu konuyla ilgili *Hukuk, Etik ve İlkeler* başlıklı bir kitabı bulunmaktadır.

Taner Yelkenci: 2013'ün Mayıs ayında kaybettiğimiz dostumuz Yelkenci Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktoralı öğretim görevlisi olarak görev yapmaktaydı. Düşünür ağırlıklı olarak, Althusser, Marx ve Lacan üzerine yoğunlaşmış, özellikle devlet ve hukuk felsefesi alanında çalışmalar yapmıştır.

Çetin Veysal: Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Ağırlıklı olarak Frankfurt Okulu ve Marksizm üzerine yoğunlaşan Veysal'ın ulusal ve uluslararası düzeyde birçok çalışması bulunmaktadır.