Platon'dan Rawls'a

siyasî düşünce tarihi

Larry Arnhart

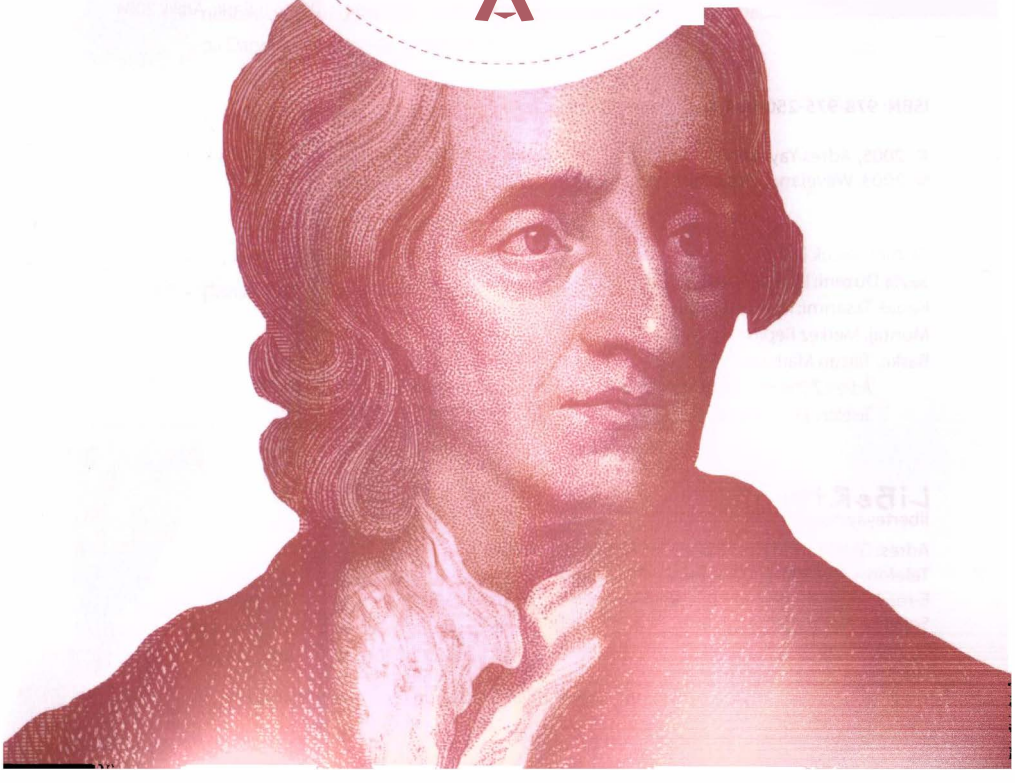


odtü kitap

siyasî düşünce tarihi

Platon'dan Rawls'a

Larry Arnhart
Çeviren: Ahmet Kemal Bayram



Çeviren: Ahmet Kemal Bayram

Adres Yayınları® / 16
5. Baskı: Ekim 2013; 4. Baskı: Eylül 2011; 3. Baskı: Ekim 2008; 2. Baskı: Ekim 2005; 1. Ba.

ISBN: 978-975-250-004-3

© 2005, Adres Yayınları®
© 2003, Waveland Press, Inc.

Tashih: Selçuk Durgut
Sayfa Düzeni: Liberte Yayınları
Kapak Tasarımı: Muhsin Doğan
Montaj: Merkez Repro
Baskı: Tarcan Matbaası
Adres: Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15, İskitler, Ankara
Telefon: (312) 384 34 35-36 | Faks: (312) 384 34 37 | Sertifika No: 25744

LiBeRtE
liberteyayıngrubu
Adres: GMK Bulvarı No: 108/16, 06570 Maltepe, Ankara
Telefon: (312) 230 87 03 | **Faks:** (312) 230 80 03
E-mail: info@liberte.com.tr | **Web:** www.liberte.com.tr
Sertifika No: 16438

Adres Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır.

Kuzey Illinois Üniverstesi'nde siyaset bilimi profesörüdür. Uzmanlık alanı siyaset felsefesi tarihi, biyosiyaset teorisi ve Amerikan siyasî tarihidir. Lisans derecesini 1971'de Dallas Üniversitesi'nden, yüksek lisans derecesini 1974'te Chicago Üniversitesi'nden ve doktora derecesini 1977'de yine Chicago Üniversitesi'nden alan Arnhart, Darwinizm ile muhafazakârlığı telif etmeye çalışarak, toplumsal yapı ve düzenin rasyonel bir plandan ziyâde sosyal içgüdü ve âdetlerden kaynaklanan kendiliğinden doğan bir düzenin neticesi olduğunu savunur. Arnhart aynı zamanda klasik liberalizm hakkında da Darwinci argümanlar geliştirmiştir.

Arnhart'ın yayımlanmış olan kitapları şunlardır:

- *Aristotle on Political Reasoning: A Commentary on the "Rhetoric"* (1986)
- *Political Questions: Political Philosophy from Plato to Rawls* (1987, 1993, 2003)
- *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (1998)
- *Darwinian Conservatism* (2005)
- *Darwinian Conservatism: A Disputed Question* (2009)

ÖZET İÇİNDEKİLER

GİRİŞ: BAĞIMSIZLIK BİLDİRGESİ'NDEN SİYASET FELSEFESİNE

1 **SİYASAL BİLGİ VE SİYASAL İKTİDAR:** PLATON'UN *SAVUNMA, CRİTO* VE *DEVLET*'İ

2 **REJİMLERİN İNCELENMESİ OLARAK SİYASET BİLİMİ:** ARİSTOTELES'İN *POLİTİKA*'SI

3 **HIRİSTİYAN İLÂHİYATININ SİYASAL GERÇEKÇİLİĞİ:** AUGUSTINE'İN *TANRI KENTİ*

4 **DOĞAL HUKUK:** THOMAS AQUINAS'IN *HUKUK ÜZFRİNF DFNFMF*'Sİ

5 **İKTİDAR SİYASETİ:** MACHIAVELLI'NİN *HÜKÜMDAR*'I VE *SÖYLEVLER*'İ:

6 **LİBERAL RASYONALİZM:** DESCARTES'IN *YÖNTEM ÜZERİNE SÖYLEV*'İ:

7 **BİREYSEL HAKLAR VE MUTLAKİYETÇİ YÖNETİM:** HOBBES'UN *LEVİATI IAN*'I

8 **BİREYSEL HAKLAR VE SINIRLI YÖNETİM:** LOCKE VE *YÖNFTİM ÜZERİNE İKİNCİ İNCFLFMF*

9 **KATILIMCI DEMOKRASİ:** ROUSSEAU VE *BİRİNCİ SÖYLEV, İKİNCİ SÖYLEV* VE *TOPLUM SÖZLEŞMESİ*

10 **TARİH VE MODERN DEVLET:** HEGEL'İN *HUKUK FELSEFESİ* VE *TARİH FELSEFESİ*

11 **SOSYALİZM :** MARX'IN *KOMÜNİST MANİFESTO*'SU

12 **TANRI'NIN ÖLÜMÜ VE İKTİDAR İSTENCİ:** NIETZSCHE'NİN *TRAGEDYANIN DOĞUŞU; İNSANCA, PEK İNSANCA; BÖYLE BUYURDU ZERDÜŞT* VE *İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE*

13 **EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK:** RAWLS'UN *BİR ADÂLET TEORİSİ*

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

BAĞIMSIZLIK BİLDİRGESİ'NDEN SİYASET FELSEFESİNE ____ 15



1. SİYASAL BİLGİ VE SİYASAL İKTİDAR:
PLATON'UN *SAVUNMA, CRİTO* VE *DEVLET*'İ ____ 25

A. Sokrates'in Duruşmasından Çıkarılacak Siyasal Ders Nedir? ____ 26
B. Bir Yurttaş Yasalara Uymakla Ne Kadar Yükümlüdür? 28
C. Adâleti Tanımlamada Fikirlerden Bilgiye Nasıl Geçeriz? ____ 32
D. Adâlet Güçlü Olanın Çıkarına mıdır? ____ 34
E. Adâlet Doğal İhtiyaçların Giderilmesi midir? 36
F. Adâlet Geleneksel Olmaktan Ziyâde Doğal mıdır? ____ 37
G. Filozof-Kralların Yönetimi Gerçekçi Bir Siyasal Hedef midir? ____ 40
H. Sokratesçi Devlet Adamlığı Neden "Soylu Yalan" Gerektirir? ____ 41
I. Kentin ve Ruhun Üç Parçalı Bir Hiyerarşinin İçinde Düzenlenmesinin Meşruiyeti Doğada Aranabilir mi? ____ 43



2. REJİMLERİN İNCELENMESİ OLARAK SİYASET BİLİMİ
ARİSTOTELES'İN *POLİTİKA*'SI ____ 51

A. En İyi Rejim Yeterince İyi midir? ____ 51
B. Siyasal Yaşam, Doğal Bir İnsanî Amacı Gerçekleştirir mi? 53
C. Sembolik Konuşma Kapasitesi Olan Yegâne Canlı İnsan mıdır? ____ 56
D. Bencillik ve Saldırganlık Siyasal Yaşamı Nasıl Etkiler? 59
E. Aristoteles, Kadınlar ve Köleler Hakkındaki Görüşlerinde,Kültürünün Önyargılarını mı Sergilemektedir? ____ 61
F. Aristoteles'in Yurttaş Anlayışının, Modern Demokratik Siyasette Herhangi Bir Uygulaması Var mıdır? ____ 63
G. Aristotelesçi Rejim, Bireysel Özgürlükleri Kısıtlamada Çok mu İleri Gitmektedir? ____ 64
H. Oligarşik ve Demokratik Adâlet Anlayışları Arasındaki Çatışmayı Nasıl Çözmeliyiz? ____ 67
I. Aristotelesçi Bir Lider En İyiden Daha Düşük Olan Bir Rejimi Nasıl Ele Alır? ____ 69
J. Aristoteles Neden Zorbalara İktidarlarını Nasıl Koruyacaklarını Öğretmektedir? ____ 70



5. İKTİDAR SİYASETİ

MACHIAVELLI'NİN *HÜKÜMDAR'I* VE *SÖYLEVLER'İ* ____ 115

A. Machiavelli Kötülüğün (Şer'in) Öğretmeni midir? 116
B. Makyevelist Erdem Nedir? 118
C. Siyasette Amaç, Araçları Haklılaştırır mı? 122
D. Siyasal Düzen, "İyi Kullanılan Gaddarlığı" Gerektirir mi? 127
E. Makyevelizm, Halkın, Yönetimi İlkesini Ortadan Kaldırmaya Çalışır mı? 131
F. Machiavelli, Siyasal İktidarı, Siyasal Bilgeliğin Üstünde mi Tutar? 134



4. DOĞAL HUKUK

THOMAS AQUINAS'IN *HUKUK ÜZERİNE DENEME'Sİ* ____ 95

A. Doğal Hukuk Nedir? 96
B. Hukuk, Sırtını Tehdide Dayamış Egemenin Buyruğu mudur? 100
C. İnsanlar Doğal Hukuku Nasıl Keşfederler? 103
D. Olgu-Değer Ayrımı, Doğal Hukuk Fikrini Reddeder mi? 104
E. Hukuk, Doğa, Örf ve Anlaşma Koşullarının Ortak Ürünü müdür? 106
F. Kültürel Farklılık, Doğal Hukuk Fikri ile Çelişir mi? 107
G. Ahlâkı Yasalaştırmak Doğru mudur? 109



5. HIRİSTİYAN İLÂHİYATININ SİYASAL GERÇEKÇİLİĞİ

AUGUSTINE'İN *TANRI KENTİ* ____ 75

A. Augustine, İlk Siyasal Gerçekçi miydi? 76
B. Hıristiyan İnancı Siyaset Hakkındaki Muhakememizi Mükemmelleştirir mi? 79
C. Tanrı'dan Ayrı Olarak Doğa Siyaset için Güvenilir Bir Standart mıdır? 81
D. Dünyevî Siyasal Yönetimin Her Zaman Adâletsiz Olması mı Gerekir? 88
E. Hıristiyan, Makyevelist mi Olmalıdır? 89



6. LİBERAL RASYONALİZM

DESCARTES'IN *YÖNTEM ÜZERİNE SÖYLEV'İ* ____ 141

A. Descartes'ın Bilimsel Yöntemi, Bizi Özgür ve Rasyonel Bir Topluma Yönlendirir mi? ... 142

B. Kartezyen Akıl Açıklaması Doğru mudur? ... 143

C. Kartezyen Bilim, Hiççi Zorbalığı Besler mi? ... 149

D. Kartezyen Bilim, Teknokratik Zorbalığı Beslemekte midir? ... 150

E. Makineler Düşünebiliyorlarsa, Haklarının Olması da Gerekmez miydi? ... 152



7. BİREYSEL HAKLAR VE MUTLAKİYETÇİ YÖNETİM

HOBBES'UN *LEVİATHAN'I* ____ 159

A. İnsanoğlu, Doğası Gereği Siyasal Olamayacak Kadar Bencil midir? ... 161

B. İnsanoğlu Doğal Olarak Rekabetçiyse, Siyasal Düzen Nasıl Mümkün Olmuştur? ... 165

C. Mutlak Bir Yönetime Neden İtaat Etmemiz Gerekir? ... 172

D. Bireysel Özgürlüğü, Sâdece Mutlak Bir Yönetim mi Koruyabilir? ... 174

E. Devrim Hakkı İyi Bir Yönetimi Bozar mı? ... 177

F. Siyasal Otoriteyi Rasyonel Bencilliğe Dayandırmak, Aşırı Derecede İdealist Bir Tutum mudur? ... 179

G. Amerikan Yönetimi, Hobbesçu Leviathan mıdır? ... 180



8. BİREYSEL HAKLAR VE SINIRLI YÖNETİM

LOCKE VE *YÖNETİM ÜZERİNE İKİNCİ İNCELEME* ____ 185

A. Tüm İnsanlar Doğal Olarak Eşit midir? ... 186

B. Âdil Bir Yönetimin Özel Mülkiyet Haklarını Teminat Altına Alması Gerekir mi? 191

C. Liberal Yönetim, Bireysel Özgürlük ile Siyasal Otoriteyi Birleştirebilir mi? ... 197

D. Lockeçu Yönetim, Yönetilenlerin Rızasını Güvence Altına Alabilir mi? ... 198

E. Çoğunluk, Hangi Hakla Yönetir? ... 200

F. Hukukun Üstünlüğü ve Güçler Ayrılığı, Bireysel Hakları Güvence Altına Alabilir mi? ... 202

G. Yürütme Organı, Bir Diktatörün İktidarına mı Sâhip Olmalıdır? ... 205

H. Devrim Hakkı Nedir? ... 211

I. Kadınlar Erkeklerle Eşit Haklara Sâhip Olmalı mıdır? 213



9. KATILIMCI DEMOKRASİ

ROUSSEAU VE *BİRİNCİ SÖYLEV*, *İKİNCİ SÖYLEV* VE *TOPLUM SÖZLEŞMESİ* ____ 221

A. Halkın Aydınlanması, Siyasal Özgürlüğü Zayıflatır mı? ... 222

B. İnsanoğlu Doğası Gereği, Asosyal ve Usdışı mıdır? 224

C. Medeniyetin Evrimi Bizi, Doğal Özgürlükten ve Mutluluğumuzdan Mahrum mu Bırakmıştır? ... 228

D. Katılımcı Demokrasi Bireysel Özgürlüğe Tehdit midir, Yoksa Onun Gelişimi için Faydalı mıdır? ... 231

E. Katılımcı Demokrasi, Tanrı Benzeri Bir Kurucu Gerektirir mi? ... 234

F. Temsilî Demokrasi, "Kılık Değiştirmiş Kölelik" midir? ... 235

G. Demokrasinin Sivil Bir Dine İhtiyacı Var mıdır? ... 237

H. Gerçek Bir Demokrasi İmkânsız mıdır? ... 238



10. TARİH VE MODERN DEVLET

HEGEL'İN *HUKUK FELSEFESİ* VE *TARİH FELSEFESİ* ____ 243

A. Tarih Nihâî Bir Anlam Taşır mı? ... 244

B. Her Siyaset Felsefecisi "Kendi Döneminin Çocuğu" mudur? ... 247

C. Özgürlük Nedir? ... 248

D. Modern Devlet Bireysel Haklarla Siyasal Ödevleri Birleştirebilir mi? ... 249

E. Savaş, Devletin Sağlığını Korur mu? ... 253

F. Birleşik Devletler Bir Devlet midir? ... 254

G. Tarihin Sonuna Ulaştık mı? ... 257



11. SOSYALİZM

MARX'IN *KOMÜNİST MANİFESTO*'SU ____ 263

A. İktisadî Çıkarlar, Tarihi Belirler mi? ... 266

B. Kapitalistler, İşçilerini Sömürmek Zorunda mıdır? 268

C. Kapitalizm, İşçilerin Yaptıkları İşlerden Zevk Almalarını Engeller mi? 269

D. Sosyalizm İnsanlığa Kurtuluşu Getirir mi? ... 271

E. Sosyalist Bir Ekonomi İşler mi? ... 275

F. Marx'ı, Stalin Olmadan Düşünebilir miyiz? ... 277

G. Sosyalizm, Demokratik Olabilir mi? ... 278



12. TANRI'NIN ÖLÜMÜ VE İKTİDAR İSTENCİ

NIETZSCHE'NİN *TRAGEDYANIN DOĞUŞU; İNSANCA, PEK İNSANCA; BÖYLE BUYURDU ZERDÜŞT* VE *İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE* ____ 285

A. Dünyanın Anlamsız Kaosunu Örtmek İçin, Sanatın Yanılsamalarına İhtiyacımız Var mıdır? ... 288

B. Özgür Ruhlu Bir Bilim Bize, "Mütevazı Hakikâtler" Sunabilir mi? ... 291

C. İnsanlar, Aşkın Özlemleri Olmadan Yaşayabilirler mi? ... 292

D. Özgür Ruhlu Bir Bilim, Modern Liberal Demokrasi ile Uyumlu mudur? ... 294

E. Zerdüşt Kimdir? ... 295

F. "İyinin ve Kötünün Ötesine" Geçmek, Bizi Yeni Bir Asâlete Yönlendirir mi? ... 301



13. EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK

RAWLS'UN *BİR ADÂLET TEORİSİ* ____ 307

A. Adâlet İlkeleri, Belli Başlı Hakkaniyet Koşulları Altında Tercih Ettiğimiz Şeyler midir? ... 309

B. Toplumumuzdaki Daha Talihli İnsanları, Daha Az Talihli Olanlara Yardım Etmeleri İçin Zorlamamız Gerekir mi? ... 312

C. Adâlet, Sosyalist Eşitliği Gerektirir mi? ... 316

D. Adâlet, Kapitalist Özgürlüğü Gerektirir mi? ... 317

E. Arayışında Olmamız Gereken Şey, Sonuç Eşitliği Değil de Fırsat Eşitliği midir? ... 319

F. Siyasetle İlgili Soruları Ele Alırken, Yaşamın Anlamıyla İlgili Soruları da Sormamız Gerekir mi? ... 322

SONSÖZ ... 329

DİZİN ... 331

GİRİŞ

BAĞIMSIZLIK BİLDİRGESİ'NDEN SİYASET FELSEFESİNE

Amerikalılar 4 Temmuz'u ulusal-siyasal doğum günleri olarak kutlarken, siyasal kimliklerinin genelde Bağımsızlık Bildirgesi ilkelerinden, özelde de hakların eşitliği ilkesinden doğduğunu bilirler. Bu belgenin Amerikan siyasal hayatına ilişkin nasıl bir mânâ ifade ettiği üzerindeki herhangi bir düşünce, siyaset felsefesinin süreklilik arz eden sorularına giriş niteliğindeki bir tartışmaya dönüşür. Siyasal bir topluluğun kendini eşit haklara adamasının ne demek olduğunu anlamak için bu görüşün, siyaset felsefesi tarihi boyunca bıraktığı izleri tâkip etmek gerekir. Özellikle John Locke önemlidir ama, Bağımsızlık Bildirgesi'nden doğan sorular tüm siyaset filozoflarınca tartışılmıştır ve hâlâ da tartışılmaktadır.

Bütün siyasal toplulukları temelinde bazı adâlet ve ortak iyi ilkeleri vardır. Bu ilkeler tüm topluluk tarafından öylesine geniş oranda paylaşılır ki, nâdiren sorgulanırlar. Bu ilkeler genellikle tartışma konusu olmaz. Çünkü bu ilkeler, günlük siyasal tartışmaların yer aldığı zeminleri oluştururlar. Bunlar üzerine düşünmek demek, siyasal hayatın ana soruları üzerine düşünmek, dolayısıyla da siyaset felsefesi ile meşgûl olmak demektir. Amerikalılar neden herhangi bir siyasal meseleyi herkes tarafından yararlanılması gereken "haklara" başvurmadan tartışmakta zorlanırlar? Bunun sebebi, Amerikalıların temel ilkelerinin "aşikâr" ve "devredilemez" olan haklar eşitliği ile iç içe olması değil midir? Eğer ilk olarak Amerikan rejimine cevaben ortaya çıkmış felsefî sorulara yeniden hayatiyet kazandırmazsak, Amerikan siyasetinin derinlikli anlamını kavrayamayız. Amerikan ilkelerinin bir ifadesi olarak Bağımsızlık Bildirgesi üzerinde yoğunlaşsak da, bunun 1620'deki Mayflower Sözleşmesi'ne[1] kadar uzanan Amerikan siyasal belge geleneğinin bir parçası olduğu unutulmamalıdır.

Bağımsızlık Bildirgesi'nin başlangıcını düşünün.

> Bir halk için onları birbirine bağlayan siyasal bağları koparmak ve kendini yeryüzündeki güçler arasında addetmek zorunlu hâle gelince; Doğa ve Doğanın Tanrısı'nın Kanunları'nın onlara hak olarak tanıdığı ayrı ve eşit konum ve de insanoğlunun fikirlerine saygı, bu ayrılığın nedenlerinin onlar tarafından açıklanmasını gerektirir.

Buradaki aklî iddiaya başvuru açıktır. Yani Bildirge'yi imzalayanlar eylemlerini rasyonel olarak haklılaştırmak için çaba sarf etmişlerdir. İmzacılar, iyi bir siyasal eylemin iyi siyasal akıl yürütme ile desteklendiği iddiasındadırlar. Ancak onlar da böylesi bir iddia üzerine siyasal topluluğu oturtmanın ya da kurmanın nâdir bir başarı olduğunu gayet iyi biliyorlardı. Bu, Alexander Hamilton'un *The Federalist*'inde yer alan açılış maddesindeki iddiadır.

> İnsan toplumlarının tercih ve düşünce aracılığıyla iyi bir yönetim oluşturma yetilerinin olup olmaması ya da bu toplumların siyasal oluşumlar açısından sonsuza kadar kazalara ve güce bağımlı olmaları, onların kaderi midir? sorularına cevap vermenin, tutum ve örnek olma açısından, bu ülke insanlarının rezervinde olduğu sıkça belirtilir.[2]

Siyaset aklî müzakereye mi dayalıdır yoksa siyasal hayat genellikle kaba kuvvet ile mi belirlenir? Siyasal iktidar siyasal bilgeliği de yansıtır mı? Ya da iktidar nihâî olarak zorbalık yönetimindeki –genellikle kılık değiştirse de bu yönetimde yöneticiler yönetileni sömürmek üzere güç ve sahtekârlığa başvururlar– bir uygulama mıdır? Bu soruların siyaset felsefesi tarihi boyunca Platon'dan, Machiavelli'ye, Marx'a kadar yankılandığını duyarız. Ayrıca bu sorular siyaset felsefesi dâhilindeki tüm ihtimâllerle bağlantılıdır: Ne dereceye kadar siyaset felsefecisi siyasal yöneticiye yol gösterip rehberlik yapabilir?

Eğer siyasal hayat rasyonel bir standarda göre şekillendirilmek isteniyorsa bu standart ne olacaktır? Bu açıdan Bildirge, "Doğa ve Doğanın Tanrısı'nın Kanunları"na başvurmaktadır. Sokrates ile başlamak üzere siyaset felsefesinin ana temalarından birisi, doğa ile teamül arasındaki ayrımdır. Burada doğadan kasıt, gerçekliğin evrensel ve süreklilik arz eden öğeleridir; teamül ise, toplumsal dünyanın daha özel ve çabucak ortadan kalkan boyutlarına karşılık gelir. Sokratesçi siyaset filozofu siyasetin sâdece teamüle ilişkin yönü ile tatmin olamazdı. Bu filozofun arayışının asıl hedefi, siyasal yaşamın ne şekilde doğa ile uyumlu bir hâle getirilebileceğiydi. Siyaset söz konusu olduğu sürece, önemli olan sâdece fiziksel doğa değildir. İnsan doğası da en az fiziksel doğa kadar önemlidir. İnsanoğlu farklı mekânlarda ve farklı zamanlarda tamamen aynı olamaz. Durum böyle olmakla beraber, insanlar arasında değişmeyen insan doğasından bahsetmemizi mümkün kılacak temel benzerlikler –ihtiyaçlar, duygular, kapasiteler gibi– var mıdır? Eğer varsa teamülle oluşan siyasal düzenlemeleri, insan doğasına ne kadar uyumlu oldukları açısından yargılayabilir miyiz? Bağımsızlık Bildirgesi'nin, doğanın siyasal eylemlerimizi yönlendirebilecek nitelikte birtakım evrensel ilkeleri olduğu öncülüne dayandığı söylenebilir.

İnsan doğasının bu ilkeleri nasıl keşfedilebilir? Bu ilkeler yalnız başına insan zihninde kavranabilir mi? Ya da bu ilkeler Tanrı tarafından sâdece müminlere mi vahyedilir? İnsan doğasının ana özellikleri nedir? İnsanoğlu doğası gereği öylesine bencil ve rekabetçi midir ki, yönetimin tek

amacı, onların birbirini incitmelerini engellemek ve diğer tüm düzeylerinde diledikleri gibi yaşamalarına izin vermektir? Yönetimler insanî mükemmelliği besleyebilsinler diye insanlar için adâlet ve ortak iyi kavramlarını paylaşmak da doğal mıdır? Öte yandan, belki de doğanın değişmeyen bir âlem olduğunu iddia etmek yanlış(tır) mıdır? Tüm bu sorular dikkatli bir Bildirge okuyucusunun aklına gelebilir ve bu soruların her biri siyaset filozoflarınca öteden beri tartışılmaktadır. Ben burada, sâdece bildirge'nin lisanıyla kısaca bu soruların nasıl ortaya çıktığını gösterdim. Kitabın kalan bölümlerinde bu sorular ile daha ayrıntılı bir biçimde ilgileneceğiz.

Bildirge ilk olarak, "Doğa ve Doğanın Tanrısı'nın Kanunları"na gönderme yaparak doğal düzen ile tanrısallık arasındaki bağlantıyı imâ etmiştir. St. Augustine'e göre de, doğa, tamamen Tanrı'nın yaratıcı iradesine bağımlıdır. Bundan dolayı da insanoğlu, inançla doğanın ilâhî kaynağına boyun eğmesi hâricinde asla kendi doğasının ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bildirge'de Tanrı'ya dört kez gönderme vardır. Belgenin başlangıcındaki göndermeler, "...Doğanın Tanrısı'nın Kanunları"na ve Tanrı'nın insanları eşit ve haklar bahşederek yarattığınadır. Belge'nin sonunda da belgeyi yazanlar, "dünyanın Yüksek Yargıcı" ifadesine yer vermiş ve "İlâhî İnayetin korumasına olan katı güvenlerini" tasdik etmişlerdir. Tüm bu pasajlardan Bildirge'nin rasyonel bir sofuluğu öne sürdüğü çıkarımı hakça olur mu? Şöyle ki, Tanrı burada insanoğluna, yarattığı dünyanın doğasında tezâhür ettiği gibi hukukî ve bunun sonucunda da rasyonel bir yolla özen gösteren bir varlık olarak sunulmaktadır. Burada, Tanrı kendini yarattığı şeylerde ifşa ettiği için, insanoğlunun –vahiysiz de olsa – doğayı rasyonel olarak anlama aracılığıyla hayatta ona yol gösterecek rehberi bulabileceği de imâ edilmiş midir? Şüphesiz, bazı müminler, iman ile donatılmamış salt zihinsel doğa kavrayışının siyasal yaşam için yeterli bir rehber olabileceğini reddedecektir.

Bildirge'nin açılış cümlesindeki doğanın yakarışını gördükten sonra, doğanın tam anlamıyla siyaset için neyi emrettiğini görmek için bir sonraki bölüme geçelim.

> Şu hakikâtler tartışmasız aşikârdır ki, tüm insanlar eşit yaratılmış ve Yaratıcıları tarafından bu insanlara, yaşama, özgürlük ve mutluluğu aramak gibi devredilemez haklar bahşedilmiştir. –Bu hakları güvence altına almak için yönetimler, iktidarlarını yönetilenlerin rızasından türeterek, İnsanların arasında kurulurlar.– Eğer, herhangi bir yönetim biçimi bu amaçlarda tahripkâr olursa, bu yönetimi değiştirme ya da ortadan kaldırma halkın hakkıdır. Ayrıca güvenliklerini ve mutluluklarını etkilemesi en muhtemel olan biçimde yeni bir yönetim kurmak ve bu yönetimin temellerini böylesi ilkelere dayandırmak ve bu yönetimin güçlerini böylesi bir biçimde örgütleme hakkı da yine halkındır.

Bu "hakikâtleri" "aşikâr" olarak ele almak, Amerikan halkının siyasal kimliğini oluşturan şey olarak görünmektedir. "Doğa Kanunları"ndan türetilen böylesi ilkeler nasıl "aşikâr" olarak bilinegelmektedir? Ya da gerçekten aşikâr olmasalar da, Amerikalılar bunları aşikâr olarak mı kabûl etmelidir?

Hakikâtin aşikâr olması ne demektir? *Federalist*'in 31. sayısında, Hamilton "müteakip akıl yürütmelerin dayanmak zorunda olduğu ve düşünce kombinasyonlarını öncelemek üzere zihinsel onay emrini veren, içsel bir kanıtı bünyesinde barındıran belli başlı birincil hakikâtler ya da

ilkeler"den bahsetmektedir. Bu tür hakikâtlere örnek olarak Hamilton, Euclid (Öklid) geometrisinin aksiyomlarından alıntılar yapmıştır: "bütün, parçalarından daha büyüktür; aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine de eşittir; iki paralel düz çizgi bir alanı çevirmez ve tüm dik açılar birbirine eşittir"[3] Bu tür aksiyomların neden kendinden kanıtlı, âşikâr olduklarını açıklamanın bir yolu onların totoloji olduğunu söylemektir. Yani nesne, özne tanımının içinde zaten yer alır. Bundan dolayı, "bütün parçalarından daha büyüktür" ifadesi, "bütün"ün anlamını bilen herkes için açık ve seçik olarak doğrudur. Çünkü parçalarından daha büyük olmak, bütünün tanımında zaten belirtilir. Bu tür ifadelerin doğruluğunu görmek için ihtiyaç duyulan tek şey, kullanılan kelimelerin anlamlarının bilinmesidir.

Bu durum, tüm insanlar eşittir ifadesi için de geçerli olabilir mi? Bu ifade kendi içsel kanıtını nasıl ihtiva edebilir? Gerçekte, bu ifadenin aşikâr biçimde yanlış olup olmadığı sorusu da sorulabilir. Çünkü insanlar sonsuz sayıdaki durumlar açısından öylesine farklıdırlar ki, tamamen aynı olan iki insanı bulmak neredeyse imkânsız değil midir? Muhtemelen Bildirge'ye imza atanların eşitlikten bahsederken demek istedikleri insanların zekâ, karakter, güzellik, güç veya diğer birtakım açılardan eşitliği değildi. O zaman insanlar nasıl tamamen aynı olabilir? Neden tüm insanlar eşit olarak insandır denmiyor? Tüm önemli farklılıklara rağmen, onların hepsi insan türünün üyeleridir. Tüm insanların eşitliği, hepsi insan olduğu için aşikârdır.

Böylece, Bildirge'nin ilgilendiği kadarıyla, doğa kanununun ilk ilkesinin, insan olarak tüm insanların eşitliği olduğu söylenebilir. Bu ilkenin geçerliliği, onu anlayan herkes için aşikârdır ve tüm zaman ve mekânlarda tüm insanları ele aldığı için de evrensel olarak doğrudur. Ancak, bu ilke çok genel ve soyut olduğundan içeriği boş, dolayısıyla da siyasete rehberlik etmek için yeterince kullanışlı mıdır?

Bu yansımalar, ancak insan eşitliği ilkesini neyin tâkip ettiği üzerinde düşünmekle netlik kazanabilir. Bildirge'de eşitlik ilkesinden sonra bu ilkeden yapılan çıkarımla, tüm insanların "belli başlı devredilemez hakları olduğu, bunların arasında da yaşama, özgürlük ve mutluluk arayışı" haklarına sâhip olduğu yer alır. 'Benzer durumlar, benzer muameleye tâbi tutulmalıdır' şeklindeki en basit adâlet fikrine uygun olarak, tüm insanlar insan gibi muamele görmelidir: hepimizin onlarsız insan olamayacağımız nitelikte hakları vardır. Bu hakların her birini tek tek saymak mümkün olmadığı hâlde –belki de bunun nedeni insanlık durumundaki farklılaşmalardır– bu haklardan özellikle bazıları çok açıktır: yaşama, özgürlük ve mutluluk arayışı. Bu haklar, insanların insanlıklarını teminat altına almassı için gereken koşullardır. Birisinin kendini insan olarak gerçekleştirebilmesi için kendini koruması, kendi yaşamının akışını denetlemesi ve bu yaşamın iyi bir yaşam olabilmesi için mücadele etmesi gereklidir. Bu hakların neyi gerektirdiğini daha iyi anlamak için bu soruya âit felsefî tartışma üzerinde çalışma ihtiyacı vardır. Bildirge'de yer alan doğal haklar öğretisinin en belirgin kaynağı John Locke'un *Second Treatise of Government*'ıdır (*Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*).[4] Jefferson, Bildirge'nin ardındaki filozofların düşüncelerini sıralarken, Locke ile beraber Aristoteles'e de yer vermiştir. Daha sonra Aristoteles ile Locke arasındaki meselenin ayrıntılarına değineceğiz. Ancak şu anda sâdece bu tartışmanın genel karakterini görmemiz gerekiyor.

Hem Aristoteles hem de Locke, insanların kendilerini insan olarak gerçekleştirmeleri için zorunlu olan koşulların yönetim tarafından sağlanması gerektiği konusunda hemfikirdir. Ancak,

bazı yorumculara göre[5], Locke için fiziksel saldırıları yasaklayarak barışı güvence altına almak daha sonra da yurttaşları, herhangi bir ortak iyi standardına göre ahlâkî olarak şekillendirme teşebbüsüne girmeden diledikleri gibi yaşamalarını mümkün kılacak şekilde özgür bırakmak, yönetim için yeterlidir. Aristoteles ise sâdece yaşamak için değil, aynı zamanda iyi yaşamak için de gerekli koşulların yönetim tarafından sağlanması konusunda ısrar eder. Aristoteles'e göre mutluluk arayışındaki insanlar, türlerinin temel ayırt edici niteliğindeki akıl yürütme kapasitesinin en yüksek düzeyi olan doğal potansiyellerini gerçekleştirme peşindedirler. Bu aklın mükemmelleşmesi ancak ortak bir kültürdeki paylaşım aracılığı ile mümkündür. Aristotelesçi rejimin amacı, sâdece barışı muhafaza etmek değildir; aynı zamanda ortak iyiyi beslemek niyetiyle insanların düşünce ve karakterlerini şekillendirerek, onları daha iyi insanlar hâline getirmektedir.

Aristoteles'in üzerinde durduğu sorun, insanların genellikle özel çıkarlarının ötesine geçecek bir ortak iyi kavramlaştırmasına sâhip olamamalarıdır. Çünkü insanlar çoğunlukla doğaları gereği bencil ve rekabetçidirler. Locke'un sorunu ise, eğer bireylerin bencil arzularının ötesinde adâlet standardı yoksa, herhangi bir yönetsel iktidar uygulamasını haklılaştırmanın oldukça zor olmasıdır. Bu anlamda yönetsel iktidar, birilerinin başkaları üzerindeki kişisel hâkimiyetinden başka bir şey olmayacaktır. Örneğin, Locke, 'yönetimlerin tek amacı, en önemlisi yaşama hakkı olan hakları güvence altına almaktır' çerçevesinde eğitilen bir halkı, yönetimlerini savunmak için kendi yaşamlarını riske atmaya nasıl ikna edecektir? Halk, haklarını korumada zorunlu olan güçlü bir yönetime sâhip olabilmek için haklarının sınırlandırılmasına tahammül etmelidir. Benzer biçimde, bir topluluğun uyum içinde hareket edebilmesi için çoğunluk yönetimi hâkim olmalıdır. Ancak, bu durum bizatihi, azınlıktakilerin haklarını tehlikeye atar.

Bu iki Lockeçu problem –yönetsel iktidar ile bireysel hakların çatışması ve çoğunluğun yönetimi ile azınlık hakları çatışması– Bağımsızlık Bildirgesi'nde de yer alır. Bu zorlukların çıkış noktası, insanların haklarını korumak için yönetime duydukları ihtiyaçtır. Bunun için aşikâr olarak kabûl edilen sâdece 'tüm insanlara eşit olarak haklar bahşedilmiştir' ifadesi değildir. Aynı zamanda,

> Bu hakları güvence altına almak için yönetimler, iktidarlarını yönetilenlerin rızasından türeterek, insanların arasında kurulurlar. Her ne zaman, herhangi bir yönetim biçimi bu amaçları tahrip edecek olursa, bu yönetimi değiştirme ya da ortadan kaldırma halkın hakkıdır. Ayrıca, güvenlik ve mutluluklarını etkilemesi en muhtemel olan biçimde yeni bir yönetim kurmak ve temellerini böylesi ilkelere dayandırmak ve bu yönetimin güçlerini böylesi bir biçimde örgütleme hakkı da yine halkındır.

"İnsanlar"ın haklarından "Halkın Hakkı"na geçmek ne demektir? Halkın sözcüsü kimdir? "Yönetilenlerin rızası" nasıl ifade edilir? Halk demokratik olmayan, hatta zorba bir yönetime de rıza gösterebilir mi? Ayrıca, yönetimin sâhip olduğu güçler bu hakları teminat altına alacak şekilde nasıl örgütlendirilebilir?

Bildirge'nin açılışı, insan haklarının ilânı ile yapılmıştır ama yönetimin kurulması meselesinde dikkatler, halkın haklarına doğru kaymıştır. Aslında Bildirge'nin bu noktasından sonuna kadar "insanlar" kelimesi bir daha hiç kullanılmamıştır. Ayrıca tüm hakların halk tarafından sâhiplenil-

diği söylenmiştir. Bireyler haklarını teminat altına almak için kendilerini, bir yönetim kurma mecburiyeti içinde bulmuşlar ve bunu gerçekleştirmek için de birbirlerine bağlanarak halkı oluşturmuşlardır. (Burada Bildirge'nin, bir toplum sözleşmesi aracılığıyla doğa durumundan sivil duruma geçişi kapsayan Lockeçu öğretiyi benimsediği görülmektedir.) Bu da demektir ki, toplum üyeleri haklarını birey olarak kullanma açısından artık özgür değillerdir. Hakların yönetimler tarafından korunacağını teminat altına almanın nihâî aracı olan devrim yapma hakkı da tek tek bireylere değil, halka aittir. Bir yönetimin hakları ihlâl edip etmediğinin ya da ne zaman ihlâl ettiğinin kararını, bu yönetimi yenisi ile değiştirmeyi veya ortadan kaldırmayı haklı kılmak için halk verecektir. Oybirliği, uygulamada neredeyse imkânsız olduğu için, halkın kararı, çoğunluğun iradesini yansıtacaktır. Bu durumda çoğunluğun tüm azınlıklar üzerinde zorbalık tesis etmesini engelleyecek şey nedir?

Halkın çoğunluğunu, popüler bir despotizme rıza göstermekten alıkoyan şey nedir? Aslında Machiavelli prenslere sunduğu tavsiyelerde, iktidarlarını muhafaza etmenin en iyi yolu olarak halka dayalı olmayı göstermiştir. Halkın çoğu kendini yönetmenin külfeti olmaksızın, kendilerini özel yaşamın iktisadî rahatlığına adayacağı için; neredeyse sınırsız olan iktidarlarını, onlara aradıkları şey olan barış ve refahı getirecek yöneticiye vereceklerdir. Hatta Locke bile hükümdarların iktidarlarını, halkı sonsuz mülkiyet birikimine sevk etmekle daha da güçlendirebileceklerini iddia etmiştir. Bu biriktirme çabası özel bir çabadır ve halkın kamusal meselelere odaklanmış dikkatini başka yöne çevirir.

Bencil çıkarların çatışması üzerine inşa edilmiş bir rejim, doğal olarak zorbalığa eğilimli midir? Bu zorbalık, bir grubun diğeri üzerindeki zorbalığı olabileceği gibi, halkına siyasal özgürlükleri karşılığında rahat bir özel yaşam sunan cömert yönetimlerin zorbalığı da olabilir. Bu katılımcı demokrasiyi savunan Rousseau tâkipçilerinin Lockeçu rejime yönelik eleştirileridir. Rousseaucular gerçek demokrasinin ancak küçük topluluklarda, aynı ortak iyi görüşünü paylaşan ve kendi kendini yöneten yurttaşlar ile mümkün olabileceği iddiasında ısrar ederler. Bu halkın karakteri, farklı çıkarları olan insanlar arasındaki çatışmaları caydıracak şekilde ortak bir standarda göre şekillendirilmelidir. Yurttaşların yönetime doğrudan katılımıyla kamusal kararlar, herkesin uzlaşmasının ürünü olarak ortaya çıkacaktır. Böylesi bir durumda herhangi bir grubun diğeri üzerindeki zorbalığına izin verilmeyecektir. Tüm yurttaşlar etkin olarak siyasal yaşamda yer alacağı için de, onların yönetimden dışlanmasına yol açan özel yaşam rahatlığı ile fazlaca meşgûl olmayacaklardır. Ancak bu plânın bazı sorunları vardır. Her şeyden önce kendi kendilerini yöneten yurttaşların oluşturduğu küçük kömüniteleri kurmak da, sürdürmek de büyük ulus devletlerin hâkim olduğu bir dünyada oldukça zordur. Böyle bir rejimin başarısı, kişisel çıkarlarının peşinde olan bireylerin, kamusal ruha sâhip yurttaşlara dönüşmesine bağlıdır. Bu rejim aynı zamanda kişisel özgürlüğün otoriter biçimde sindirilmesini zorunlu kılabilir.

Her durumda insan doğasıyla uyumlu siyasal düzenlemelerin nasıl tasarlanacağı, temel bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanlar, yönetimlerinden, onların çatışmalarına polislik yapmaktan başka bir beklentileri olmayacak kadar, bencil arzuları tarafından bölünmüşler midir? Ya da insan doğasının bencil ve rekabetçi yönüne ek olarak, ortak amaçların paylaşımını gerektiren insanî potansiyelleri gerçekleştirmek gibi toplumsal ve işbirlikçi eğilimleri var mıdır? Ayrıca, insan doğasının değişmezliğini iddia eden sorular sormak doğru mudur?

İnsanoğlunun karakteri, doğadan ziyâde tarihin ürünü müdür?

> Gerçekte basiret, kurulması uzun süre gerektirmiş siyasî yönetimlerin basit ve yüzeysel nedenlerle değiştirilmemesini emreder ve tüm tecrübeler göstermiştir ki, şerler tahammül edilebilir olduğunda, insanoğlu alıştığı biçimleri değiştirmektense ızdırap çekmeye daha heveslidir. Ancak uzun bir sûiistimâller ve gasplar kervanı, onları mutlak Despotizm altına alacağını açıkça gösteren ve bu yönde değişmeyen bir yönetimi tâkip ettiğinde; böylesi bir yönetimi kaldırıp atmak ve gelecekteki güvenlikleri için yeni muhafızlar tahsis etmek, bu insanların hem hakkı hem de ödevidir. Bu, Kolonilerin uzun süredir istemeseler de göz yumdukları bir durumdur. Şimdi ise bu durum, onlar için önceki siyasî yönetim sistemlerini değiştirmeye mecbur eden bir zorunluluktur. Mevcut Büyük Britanya Krallığı'nın tarihi, süreklilik arz eden gasplar ve haksızlıkların tarihidir; tüm bu gaspların ve haksızlıkların doğrudan amacı, eyaletler üzerinde mutlak bir zorbalık tesis etmektir. Bunun kanıtlanması için gerçekleri, samimî bir dünyanın önüne koyun.

Bildirge'de bu ifadeleri tâkip eden ve tüm belgenin yaklaşık üçte ikisini oluşturan uzun bir yakınmalar listesi vardır (Bkz. Bağımsızlık Bildirgesi nüshasının eki). İddianın bu parçası doğanın "aşikâr" bir şekilde kavranmasına dayandırılamaz. Buradaki akıl yürütme daha ziyâde "basiret", "tecrübe" ve "tarih"in "gerçekleri"ne dayanmalıdır. Bildirge'yi imzalayanlar, devrimlerini haklılaştırmak için doğa hakkındaki aşikâr muhakeme ile tarih hakkındaki ihtimâle dayalı muhakemeyi birleştirmek zorunluluğu hissetmişlerdir. Âdil bir yönetimin amacı, 'eşit hakları teminat altına almak' olarak belirlenmiş ve bunun da doğanın evrensel ilkelerinden çıkarılabilecek zorunlu ve değişmez bir hakikât olduğu Bildirge'de yer almıştır. Fakat Kral III. George'un bu icraatların tam tersine icraatlar yapması olsa olsa özel birtakım olgulardan çıkan muhtemel bir sonuçtur. Herkes için hakların eşitliği evrensel bir norm olmasına rağmen, belli bir yönetimin despotik olup olmadığını tespit etmek, tarihin değişen koşullarını yargılamada ihtiyatlı olmayı gerektirir.

Bunun tersine, bazı Marksistler, doğayı tarihten ayırmayı yanılsama olarak gördükleri için bu fikri reddederler. Marksist görüş, insanoğlunun doğa hakkındaki fikirlerinin, yer aldıkları tarihsel koşullardan doğduğu öncülüne dayanır. İnsanlar, evrensel ilkeler ne olursa olsun, kendi çıkarlarına en iyi şekilde hizmet edecek olanı doğru olarak görmezler mi? O zaman birileri Amerikan Devrimi'nin tarihsel koşullar tarafından dikte ettirildiği şeklinde bir açıklama yapabilir: Devrim olmuştur, çünkü bu devrim, iktisadî gücü daha yeni elde edenlere yönetici sınıf olma yolunu açmıştır. Sonuçta "Doğanın ve Doğanın Tanrısı'nın Kanunları"ndan bahsetmek, dönemin egemen iktisadî güçlerini rasyonelleştirmek olarak görülebilir. Doğanın Kanunları sâdece, insanoğlunun maddî çıkarları üzerinde temellenmiş tarih kanunlarının insan zihninde oluşturduğu bir düşüncedir.

Doğaya başvurmak yerine tarihe başvurmak bizi sâbit bir siyasal yaşam standardından mahrum bırakır mı? Bildirge doğanın mutlaklarına, haklar fikrini savunmak ve zorbalığı reddetmek için başvurur. Ancak, eğer doğal mutlaklar yoksa, her şey değişen tarihsel koşullara izafi ise; zorbaları iyi/kötü, âdil/adâletsiz şeklinde yargılamak imkânsızdır. Eğer zorbalar tarihsel başarının tadını çıkarıyorlarsa, onlar nasıl kınanabilir ki?

Bu kitaptaki görevimiz, bunlar ve bunlar gibi sorular üzerine düşünmek olacaktır. Bağımsız-

lık Bildirgesi ile başlamanın amacı, siyaset filozoflarınca sorulan soruların, modern siyasete hâkim olan sorular olduğunu göstermektir. Buradaki ana iddiam şudur: Siyaset felsefesi siyasal yaşamın köklerine kadar gittiği için, modern siyasal yaşamı doğuran siyaset felsefesi tarihini gözden geçirmeden siyasal var oluşumuzu net olarak anlayamayız. Ancak bu, siyasal düşünce ile siyasal eylem arasındaki ilişkinin bâriz olduğunu iddia etmek değildir. Çünkü herhangi bir Platon okuyucusu için de açık olduğu üzere, siyaset felsefesinin temel sorusu, siyasal bilgeliğin siyasal iktidar ile nasıl bağlantılı olabileceğidir.

Sonnotlar

1 Mayflower Sözleşmesi'nden 1787 Anayasası'na Amerikan siyasal belgeler tarihi için Bkz. Donald S. Lutz, *The Origins of American Constitutionalism*, (Baton Rouge: Louisiana State University Pres, 1988). Lutz'un iddiasına göre, Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer alan fikirler, "Protestan Reformasyon'unda içkin olan mantığın, özellikle koloni Amerikası'ndaki süreçte olduğu gibi, radikal bir biçimde genişlemesinin bir sonucu" olarak görülebilir (120).

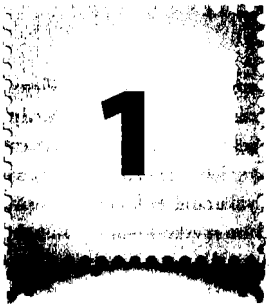
2 Alexander Hamilton, James Madison ve John Jay, *The Federalist*, ed. Edward Mead Earle (New York: Random House, Modern Library, tarihsiz), No.1, 3.

3 *a.g.e.*, 188

4 Garry Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (Garden City, NY:Doubleday, 1978) adlı kitabında, Locke'un Jefferson üzerindeki etkisini reddetmektedir. Ancak Wills, Locke'un *Second Treatise*'nin dilinin Bildirgedeki yankılarını görmezden gelmektedir (örneğin, Bölüm 210, 225, 230). Jefferson, ölümünden az önce Bildirge'nin amacı hakkında birtakım yorumlar yapmış ve Aristoteles ile Locke'u bildirgenin fikir kaynakları olarak göstermiştir (Letter to Henry Lee, 8 Mayıs 1825, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, eds. Adriene Koch ve William Peden [New York: Random House, Modern Library, 1944], 719). Bkz. Bl. 8, n.3.

5 Örneğin Leo Strauss, Locke'un Aristotelesçi düşünceden ayrıldığı noktalara vurgu yapar. Ancak Richard Ashcraft ikisi arasında birtakım süreklilikler görmüştür. Strauss'un *Natural Right and History* (Chicago:University of Chicago Pres, 1953) ile Ashcraft'ın *Locke's Two Treatises of Government* (Londra:Unwin Hyman, 1987) adlı eserini karşılaştırın. Jefferson tarafından alıntı yapılan bir diğer düşünür de Algernon Sidney'di. Sidney Locke'dan ziyâde Aristoteles'e yakındı. Bkz. Algernon Sidney, *Discourses Concerning Gdvernment*, ed. Thomas G. West (Indianapolis: Liberty Classics, 1990) ve Alan Craig Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America* (Princeton: Princeton University Press, 1991).


Platon
(MÖ 427–347)
PLATON
PLATON



SİYASAL BİLGİ VE SİYASAL İKTİDAR

PLATON'UN *SAVUNMA*, *CRİTO* VE *DEVLET*'İ

Siyaset felsefesi Eski Yunan'da başlar. Hatta "politika" ve "felsefe" kelimeleri bile Eski Yunancadan türemiştir. *Politike*, Yunan kentinin (*polis*) işlerini çağrıştırır. *Philosophia* edebî olarak bilgelik aşkı demektir. Şüphesiz, siyasetin tarihi, Antik Yunan'dan çok daha eskidir. Eski Mısır, Mezopotamya, hatta göçebe Taş Devri insan gruplarında bile siyasetin izlerini bulabiliriz. Ancak, Yunan kentinden önce, toplumsal düzen geleneğin ürünüydü ve bu düzen, bağımsız insan muhakemesinden ziyâde dinsel mitler ile açıklanıyordu. Önceki uygarlıkların aksine, Sokrates'in yaşadığı Atina, yurttaşlarından düzeni kurmak ve sürdürmek için kamusal işlerle ilgili müzakereler yapmalarını talep ediyordu. Atina'da yaşamın merkezi *agora* idi. Bu kamusal alanda yurttaşlar, siyasal meseleleri tartışırlardı. Sonuçta, Atina, rasyonel siyasal düşüncenin doğduğu yerdir.[1]

MÖ 5. Yüzyıl'da Yunan kentleri, özellikle de Atina, insanlık tarihinin en yüksek zirvelerinden birine ulaşmıştı. Yunanlılar, bu yüzyılın ilk yarısını Pers İmparatorluğu ile yapılan savaşların tehdidi altında geçirdi. Ama MÖ 449 yılında Persler karşısında kazandıkları zafer Yunanlıların, kimi tarihçiler tarafından Perikles Çağı olarak adlandırdıkları dönem boyunca gelişmelerini sağlamıştır. Bazılarının iddiasına göre, bu gelişmenin sonucunda Yunanlıların sanat, şiir, tarih, felsefe ve siyasetteki kültürel mükemmellikleri tarih boyunca hiçbir zaman aşılamamıştır.

Platon (MÖ 427-347), Atina ile Sparta arasında yapılan ve Atina için felâketle sonuçlanan Peleponez Savaşı'nın (MÖ 431-404) başlamasından birkaç yıl önce doğmuştur. Platon'un ölüm tarihinde ise Atina, çöküşünün son noktasına iyice yaklaşmıştı. Platon'un ölümünden birkaç yıl sonra da Atina, Makedonlar tarafından fethedildi.

Platon'un yaşadığı dönemde Atinalılar, radikal demokratlardan radikal oligarşiyi savunan kişilere kadar birçok parçaya bölünmüştü. Tüm ana siyasal gruplar ailesinde temsil edildiğinden Pla-

ton, küçük yaşta birçok siyasal tartışmaya şâhit olmuştur. Platon'un siyasal eylemleri, Syracuse'daki siyasal liderlerden Dion ile olan arkadaşlığından dolayı, Sicilya'da belirginleşmiştir. Bir danışman olarak Sicilya'nın siyasal yaşamını şekillendirmek istemiş, ancak başarılı olamamıştır.

Platon'un Sokrates (MÖ 470 – 399) ile yaptığı konuşmalar hayatını, diğer her şeyden daha fazla etkilemiştir. Platon Akademi'yi kurarak Sokrates'in çalışmalarını genişletmiştir. Akademi, MS 6. Yüzyıl'a kadar, bir yüksek öğrenim merkezi olarak kalmıştır. Batı üniversiteleri bazı konularda bugün hâlâ Akademi'nin müfredatını tâkip etmektedir.

Platon'un yazılarının önemli bir kısmı, Sokrates'in ana karakter olarak yer aldığı diyaloglardan oluşur.[2] Yani Sokrates'in yaşamı Platon felsefesi için çok önemlidir. Platon'un eserlerindeki ana tema, Atina siyaseti ile Sokrates felsefesi arasındaki çatışmadır. Bu çatışma da Sokrates'in MS 399'daki duruşması ve idamında tamamen açığa çıkmıştır.

A. SOKRATES'İN DURUŞMASINDAN ÇIKARILACAK SİYASAL DERS NEDİR?

Bu soruyu, siyasal yaşamın doğasında yer alan diğer birçok soruyu ele almadan anlamak mümkün değildir. Sokrates, insan için en iyi yaşam tarzının ne olduğunu bilmeyi arzulayan bireyi örnekler. Böylesi bir kişi, onun arayışını destekler nitelikteki siyasal düzenlemeleri tercih edecektir. Bu kişi, bir dereceye kadar bütün insanlığı temsil etmektedir. Hepimiz mümkün olan en üst düzeyde tatmin edici bir yaşamın peşinde değil miyiz? Ve bunun sonucunda siyasal yaşamımızı, bize bu arayışımızda ne kadar destek olduğu açısından değerlendirmiyor muyuz? Bundan dolayı Amerikalılar, âdil bir yönetimin temel amacını "mutluluk arayışlarını" teminat altına almak olarak tanımlamayı, mutlak doğru olarak görürler. Ama bu nasıl gerçekleştirilecektir? Kimileri, siyasal topluluğun yurttaşlarının yaşamlarını, ortak bir iyi yaşam standardına göre biçimlendirmesi gerektirdiğini belirtirler. Ancak, insanoğlu güvenilir bir iyilik standardı keşfedebilir mi? Hatta keşfetse bile, siyaseti böylesi bir temel üzerine kurmak mümkün müdür? Meselenin karşıt tarafında bulunanlar ise, yönetimin en iyi şekilde mutluluk arayışını desteklemesi ve halkı (diğerlerine zarar vermedikleri sürece) kendi kişisel iyi yaşam görüşlerine göre yaşamaları için özgür bırakması gerektiğini belirtirler.

İnsanoğlunun aklı ile keşfedebileceği mutlak iyilik standartlarının olamayacağı, bundan dolayı insanların kendi tercih ettikleri ahlâkî kavramlar ve ilkeler ne olursa olsun, onlara göre yaşamak için özgür olmaları gerektiği ileri sürülebilir. Ama ahlâkî mutlaklar yoksa, insan özgürlüğü nasıl ahlâkî mutlak olarak haklılaştırılabilir? İnsan özgürlüğünü "Doğa Kanunları" ile temellendirilmiş mutlak bir değer olarak savunmaksızın özgür toplum mümkün müdür?

Sokrates'in duruşması, bizi birbirleriyle sıkı ilişkisi olan kitap boyunca da yer alan iki düşünce silsilesi üzerine düşünmeye sevk eder. Atina'nın önde gelen bazı vatandaşları Sokrates'i kendi siyasal yaşamları için bir tehdit olarak görüyorlardı. Bunun tek nedeni, hemşehrileriyle en iyi yaşam tarzına ilişkin fikirleri tartışmasıdır. Başlangıçta, felsefî fikirlerin siyasette ne işi olabilir, diyebiliriz. Her siyasal topluluk, ortak fikirleri sorgulayan kişi siyasal bir tehdit olsun diye mi iyi yaşama ilişkin paylaşılmış fikirlere dayanır? Diğer bir deyişle, özgürlüğü benimseyen bir siyasal topluluk, Sokrates gibi biri siyasal açıdan tehlikeli olarak algılanmasın diye yurttaşlarına herhangi bir ortak iyi standardı dayatmaktan kaçınabilir mi?

Bu durum bizi ikinci sorgulama silsilesine yöneltir. Bir vatandaşın bireysel mutluluk arayışının siyasal yaşamla ne ilgisi vardır? Atinalılar bir bireyin yaşamındaki mutluluk ile siyasal topluluğun mutluluğunu iç içeymiş gibi görüyorlardı. Ancak, bireyler özel yaşamlarında siyasal kaygılardan özgür olsunlar diye, siyaseti, yaşamın sınırlı bir alanı ile kısıtlamak için topluluk ile bireyleri birbirlerinden ayırmak mümkün müdür? İşin tuhafı, Sokrates'in duruşmasında ortaya çıkan bu soruları tartışanlar Sokrates'in –daha doğrusu Platon'un Sokrates'inin– bu meselelerde tam olarak nerede durduğu konusunda da hemfikir değillerdir.

Bizim tek istediğimiz Sokrates'in ne dediğini kavramak değil, aynı zamanda Platon'un düşüncelerini de anlamaktır. Platon, kendi diyaloglarında hiçbir zaman konuşturulmadığı için bu iş hayli zordur. Diyaloglarında Platon'un düşüncelerini keşfetmeye çabalamak, Sheakspeare'in oyunlarında onun ne düşündüğünü bulmaya benzer. Ortaya çıktığı tiyatrovarî bağlamda, her ifade üzerinde düşünmek gerekir. Bu kişi, bu bağlamda neden bunu söylemiştir sorusu sorulmalıdır. Genel olarak belirtildiği gibi, dogmatiklik ve soyutluktan uzak duran bir filozof olarak Platon'un yazı tarzında onun düşünceleri, dramatize edilmiş diyalogların somut eylemleri aracılığıyla nakledilir. Bundan dolayı, şunu vurgulamalıyım: Bu kısa girişte yapacağımız Platon diyaloglarının belirli teferruatlarının daha derinden incelenmesinin yerini hiçbir şey alamaz. Bu önemli noktayı unutmadan, Platon'un *Sokrates'in Savunması* adlı eserine dönelim ve sorduğumuz soruları ele alalım.

Atinalı jüri üyelerinin Sokrates ile uğraşırken önlerinde en az üç seçenek vardı. Ama onlar sonunda onu susturmayı tercih ettiler. Bu tercihin alternatifi olarak Atina'nın yaşam tarzını, Sokrates'in dileklerine uygun bir şekilde, değiştirebilirlerdi. Ya da Sokrates'i hoş görme yönünde çaba sarf edebilirlerdi. Birçok modern *Savunma* okuyucusu, Platon'un da onaylayacağı bu son tercihin en iyisi olacağını iddia etmektedir. Aslında John Stuart Mill, *On Liberty* (*Hürriyet Üstüne*) adlı eserinde Sokrates davasını; mutlak ifade özgürlüğüne izin verilmemesinden doğan tehlikelerin açık bir göstergesi olarak ele almıştır.[3] Bunun yanında, *Savunma*'yı bu şekilde okuyanlar Sokrates'i, sâbit hakikât ve ahlâk normlarının olup olmadığından şüphe duyan ve bu yüzden de kentinin geleneksel dogmatizmine başkaldıran bir rölativist olarak görebilir. Bu bakış açısından Sokrates, topluluğun herhangi bir sınırlaması olmadan, herkesin istediği gibi konuştuğu ve özgürce düşündüğü bir açık toplumun savunucusu olarak ortaya çıkar.

Platon'un Sokrates duruşması anlatımında, bu görüşü destekleyen kanıt nedir? Sokrates, dönemindeki liderlere, sandıkları gibi bilge olmadıkları için başkaldırmıştır. Sokrates en azından hiçbir şey bilmediğini bildiğini ifade ederek, onlardan daha bilge olduğu iddiasındadır (*Savunma* 21a 22e). Kendi zamanının genel olarak kabûl gören ahlâkî ve dinî inançlarını sorgulamakla Sokrates, geleneklere başkaldırmaya istekli olan gençlerin dikkatini çekmiştir. Bunun sonunda birçok kişi Sokrates'i, gençleri yozlaştıran biri olarak görmeye başlamıştır. Tüm bunlardan, Sokrates'in Atinalılardan, ne kadar sarsıcı ve yeni olsalar da, görüşlerine hoşgörü göstermelerini istediği sonucunu çıkarabiliriz.

Diğer yandan Sokrates'in gerçekte hiç de hoşgörülü olmayan bir duruş sergilediği de söylenebilir. Bilge olduklarını düşünenlerin bilge olmadıklarını iddia etmek ve de hiçbir şey bilmediğini bilmek açısından kendisini bilge olarak görmek, örtülü olarak, bilmenin ne demek olduğunu bilme iddiasıdır. Bu da demektir ki, kendinin ve diğerlerinin cehaletini belirlemede kendine bu kadar

güvenebilmesi için Sokrates'in, bilgisinden ve hakikât standartlarından emin olması gerekir. Bilgelik arayışı ile beraber, bilge görünen kişilerin iddialarını mesnetsiz olarak göstermek, birilerinin bilgeliğin ne olduğunu bildiğini farz etmektir (17a-b, 22c-e).

Sokrates'in bir diğer iddiası da, tam olarak bilgeliğe sâhip olmadığı hâlde bilgelik arayışının en yüce insanî faaliyet olduğunu bilme iddiasıdır. Sokrates bunu en önemli sorunun cevabı olarak görmektedir: İnsanoğlu için en iyi yaşam nedir? Bu sorunun cevabını bilen biri olarak Sokrates, kendilerini temel yaşam soruları üzerine tefekkür etmek yerine para, maddî rahatlık ve sosyal statüye adamış Atinalıları kınar (30a – b; 36b). Bunu yaparken de Atinalıların onu hoş görmesini neredeyse imkânsızlaştırır. Çünkü o özgürlüğünü, Atina'nın yaşam tarzını dönüştürme yönünde kullanmaya devam edeceği konusunda ısrar eder (28e-30b, 37e-38b).

Atinalı jüri üyeleri, topluluklarının varlığının, insan yaşamının amacına ilişkin belli başlı ortak kabûl görmüş inançlara bağımlı olduğunu düşünmektedirler. Bu inançlar arasında da insanlarla ilişkilerinde tanrılar özel bir öneme sâhiptir. Bundan dolayı üyeler, topluluklarını koruma adına Sokrates'in genel fikirleri sorgulamasına izin veremezler (Sokrates'in yıktığı düşünülen kanaâtlerin ne olduğunu görmek için, 18b, 19b, 23d ve 24b'deki çeşitli suçlamaları karşılaştırın).

Sokrates halkla, iyi ve kötüye ilişkin yanlış fikirlerin öğretilmesinin hoşgörü ile karşılanmaması gerektiği konusunda hemfikirdir. Çünkü yozlaşmış fikirler, insanları komşularına karşı tehlikeli yapar (25c-26a). Bir topluluğun sağlığı, yurttaşlarının davranış meselelerine ilişkin doğru fikirlere sâhip olmalarına bağlıdır. Sokrates'in asıl ısrarı ise, kişinin kendi kendini rasyonel olarak sorgulamasının ve incelemesinin büyük önemi olduğunu öğretmek yoluyla hemşehrilerini düzeltmek yönündedir. Sokrates'e göre yozlaşmanın asıl kaynağı, insanın her şeyden önce refah ve statü araması gerektiği şeklindeki genel kabûl görmüş inançtır. Kısaca bazılarının iddiasının aksine, Sokrates, açık toplum savunusundan uzaktır, filozofların katı geleneklerine uygun olarak kamuoyunu şekillendirdiği ve yine bu filozoflarca yönetilen kapalı bir toplumu savunmaktadır.[4]

Bu noktada *Crito* diyaloğuna dönmeliyiz. Bu diyalogda Sokrates, bir yurttaşın eylem ve fikir özgürlüğünün yasalarca âdil olarak nasıl sınırlanabileceği meselesini ele almıştır.

B. BİR YURTTAŞ YASALARA UYMAKLA NE KADAR YÜKÜMLÜDÜR?

İlk bakışta, Sokrates'in bu soruya *Savunma*'da verdiği cevap ile *Crito*'daki cevabının çeliştiği düşünülebilir. Sokrates, duruşmasında, Atinalı yetkililerce emredildiği hâlde felsefî konuşmaları bırakmayı reddetmiştir; daha sonraları, idamını beklerken *Crito*'da yasaların kendisini firar etmemekle yükümlü kıldığını belirtmiştir. Âdil olmayan sıradan yasal bir emre direnirken bile, Sokrates, başka açılardan, hâlâ yasalara tâbidir. Daha genel nitelikteki soru, insan olarak arzularımız ile, yurttaş olarak yükümlülüklerimizi nasıl uzlaştıracağımızdır.

Crito'daki tartışmanın ilk yarısında Sokrates, davranışlarını, yaygın kanaâtlerin ötesine geçen rasyonel bir standarda göre gerçekleştirmenin mücadelesini verdiğini ifade eder. Gerçekte doğru ve yanlış olan şey, insanların çoğunun doğru ya da yanlış olarak düşündükleri şey olmak zorunda değildir. Yaygın kanaâtleri güvenilmez yapan nedir? Sokrates'in başvurduğu norm tam olarak nedir? Bu soruların doyurucu cevaplarına ulaşmak için, Platon'un bu ve diğer diyaloglarının dikkatli

bir biçimde okunması gereklidir. Biz ise burada Sokrates'in imâlarından bazı müştereddit sonuçlar çıkarabiliriz.

Birçok kimse, duruşma esnasında Sokrates'in idama mahkûm edilmekten korkmamasına şaşırmıştır. Hâlâ insanlar, yaşamını kurtarmak için Sokrates'in firar etmeye çalışmamasına şaşırmaktadır. İnsanların çoğu için, ölüm, kötülüklerin en kötüsü olduğundan, ne pahasına olursa olsun sakınılması gereken bir şeydir. Ancak, Sokrates'in bakış açışına göre, önemli olan sâdece yaşamak değil, iyi yaşamaktır. Sokrates soylu bir ölümü, haysiyetsiz bir yaşama tercih etmiştir. Sokrates, genelde bedenin muhafazasını ve rahatlığını ön plânda tutan insanların çoğundan ayrılır. Sokrates için asıl önemli olan, zihindir. Zira insanın kendini ve dünyasını anlamasındaki ayırt edici insanî kapasite zihindir. Sokrates'e göre en büyük kötülük, ölüm değil, insanın kendini kandırmasıdır[5]

Bir Atinalının buna tepkisi ne olabilir? Şüphesiz ki, zihnin geliştirilebilmesi için, yaşamın bedensel ihtiyaçlarının tatmini, bir önkoşuldur. Entelektüel bir yaşamın peşinde olan herkes, refah içinde olmasa da, fiziksel güvenliğini sağlayan topluluğa borçludur. Entelektüel faaliyeti mümkün kılan bu fiziksel güvenliktir. Bu topluluklar, filozofların sâdece bedensel güvenliklerini sağlamakla kalmazlar, onlara eğitim de verirler. Bu açıdan, Sokrates bile, büyük ölçüde, yüksek kültür, güvenlik ve özgürlüğü bünyesinde birleştirebilmiş olan nâdir bir yapının ürünüdür. Atinalı bir vatansever, Sokrates'ten onun felsefî yaşamını mümkün kılan bu kente hak ettiği karşılığı vermesini talep edebilir. Hatta Sokrates'i Atina geleneklerine başkaldırmaya yönlendiren entelektüel bağımsızlık da ona, Atina eğitimi tarafından aşılanmıştır.

Sokrates, tüm bu iddiaları, ihmâl etmek bir yana, *Crito*'ya, kaçmaktan ziyâde belirlenmiş cezasının kabûl etme nedenleri olarak sunar. Sokrates Crito'dan, eğer Atina yasaları konuşabilseydi onlara neler söyleyebileceklerini düşünmesini ister (50a-b). Yasalar konuşabilselerdi, 'eğer yurttaşlar yasal kararları hükümsüz kılmak açısından özgür olsalardı, kent, varlığını devam ettiremezdi' diyerek, firar teşebbüsüne karşı çıkarlardı. Sokrates'in buna cevabı, kendisiyle ilgili kararın gayrı âdil olduğunu söyleyerek ve bunu yaparken vatandaşların, kanunların âdil hükümlerine uymaları gerekse bile, gayri âdil hükümlere karşı direnme özgürlüğüne/hakkına sâhip olmaları gerektiğini imâ etmek şeklinde olabilirdi.

Bir hukuk sisteminin, verdiği kararlara, herhangi bir yurttaşı adâletsiz gördüğü için itaat etmeyebilirse böylesi bir sistem işleyebilir mi? Eğer yasaların her nihâî kararı yasal olarak değişene kadar kabûl edilmek zorundaysa bu, adâlet, yasa yapıcılar ve yargıçla "ne derse odur" anlamına mı gelir? Sokrates, yaşadığı kentin yasal geleneklerini aşan bir adâlet standardına başvurduğunda daha iyi bir yurttaş gibi davranmış olabilir mi?

Yasalara atfedilen konuşmalarda Sokrates'e, doğumunun ve eğitiminin bu yasalarca mümkün kılındığı hatırlatılır. Olgunluğa eriştiğinde Sokrates, mülkünü yanına alarak orayı terk etmekte özgürdü. Sokrates'in Atina'da kalması, Atina'nın, yasalarını ve hayat tarzını kabûl ettiğini gösterir. Bu durum, Sokrates'in, zımnî bir sözleşme aracılığıyla, Atina'nın yurttaşlık koşullarına itaat etmeyi kabûl etmesi olarak düşünülebilir. Ayrıca, Atina Sokrates'e, jüri üyelerinin ona yönelik isnatlarında adâletsiz olduklarını ikna etme fırsatı da vermiştir. Ancak Sokrates, konumunun "doğası gereği", âdil olduğuna onları inandırmayı başaramamıştır (51c).

Bu noktaları aklımızda tutarak, tekrar Atinalı bir vatanseverin muhtemel iddialarına dönelim.

Bir vatansever, diğer birçok topluluğun olabileceği kadar Atina'nın da adâlet ile ilgili meselelerin tartışılmasına açık olduğunu belirterek; fakat hiçbir topluluğun temel siyasal meselelerinin sonsuza kadar tartışılmasına izin veremeyeceğini iddia edebilir. Sokrates mahkemesinde (*Savunma* 37 a-b) durumunu ifade etmek için kendine yeterli zaman verilmediğinden şikâyetçi olmuştur. Oysa 70 yaşına kadar yaşamasına izin verilmiştir. Bu, Atinalıların Sokrates'e çok uzun bir süre sabır gösterdikleri şeklinde yorumlanabilir.

Sokrates, yasaların, cezasından kaçmanın, bir yurttaş olarak yükümlülüğünü ihlâl etmesi anlamına geleceği yolundaki tezlerine inanmış görünmektedir. Bu yüzden Sokrates, yaşamın en temel sorularıyla ilgili sonu gelmez radikal soruşturmalara filozofun kendini adamasının, istikrarlı bir siyasal düzen adına –en azından alenî olarak– yapılmaması gerektiğinde hemfikirdir. Ama, Sokrates'in bu yönde ikna olmuş gözükmesine rağmen, dikkatli bir *Crito* okuyucusu bu durumdan hâlâ şüphe duyabilir.

Sokrates'in, *Crito* diyalogunun birinci yarısındaki akıl yürütmesi ile, yasalara atfettiği ikinci bölümdeki iddiaları, birbirinden ayırdığını belirtmiştik. Sokrates'in ifadesine göre, yasaların bünyesindeki kelimeler onu öylesine etkilemiştir ki, karşıt iddiaları dinlemeye dahi tahammül edememektedir (54d). Aslında bu durum onun, 'karar verilmeden önce meselenin tüm boyutları masaya yatırılmalıdır' şeklindeki genel iddiası ile çelişmektedir. Bu açıdan, Sokrates'in, yasaların öğretisinin *Crito* ve onun gibiler üzerinde iyi etkileri olduğu, şeklinde bir düşünceye sâhip olması mümkün olabilir mi? Sokrates'in bu öğretiyi açıkça kabûl etmesi, insanları Sokratik filozofların siyasal bozguncular olmadıkları düşüncesine sevk eder mi? Sokrates daha genç olsaydı ya da yıllarını verdiği felsefeyle uğraşabileceği daha uygun bir kent bulabilseydi, firar plânlarına daha yatkın olur muydu?[6] Bütün kurnazlıkları akılda tutmak, metnin doğru olarak anlaşılması için gereklidir.

Tartışma konusu olan ana soruya dönelim. Bireyin doğal tatmin arayışı, böylesi bir arayış için gerekli olan koşulları temin eden siyasal düzen tarafından ne dereceye kadar sınırlandırılabilir? Bunun Bağımsızlık Bildirgesi'nde sergilendiğini görmedik mi? İnsanoğlu, insanîliğini geliştirmek için zorunlu olan haklara, doğası gereği sâhiptir. Ancak insanlar, bu hakları teminat altına almak için bir yönetime bağımlı olmak zorundadırlar. Ayrıca yönetimin iktidarının nasıl örgütleneceği bireyler tarafından değil, çoğunluğun yönetimi altındaki halk tarafından belirlenir. O zaman, yönetimin değerlendirilebilmesi için başvurulabilecek mutlak bir adâlet standardından söz edilebilir. Ama bireyler, ileri sürdükleri nedenlerin doğruluğu hususunda halkı ikna edemezlerse, bu standarda başvurarak yönetsel icraatları hükümsüz göremezler. Herkesi kendi iddialarını değerlendirme açısından özgür bırakarak, istikrarlı siyasal bir düzen için asgarî koşulları parçalamadan bireylerin ahlâkî iddialarını siyasal alanda tanımak nasıl mümkündür?

Amerikan tarihinde âdil olmadığını düşündükleri yasalara itaatsizlik hakkı iddiasındaki bireyler tarafından çeşitli zamanlar da sorulmuştur. Örneğin, Henry David Thoreau'nun *Civil Disobedience* (*Sivil İtaatsizlik*)[7] adlı çalışmasında bu türden bir iddia ortaya atılmıştır. Thoreau köleliği koruyan tüm yasalara destek vermeyi reddederek köleliğe karşı çıkmıştır. Köle sâhipliği alanını genişlettiğini düşündüğü içinde 1846'da Meksika Savaşı'na karşı bir tutum sergilemiştir. Bunun üzerine, ödeyeceği her verginin dolaylı olarak bu savaşı destekleyeceğini düşündüğünden vergi ödemeyi reddetmiş ve hapse atılmıştır. Thoreau, itaatsizliğini haklılaştırmak üzere; devrim hakkının, 'barışçı

devrimler' yapmak çerçevesinde tüm bireylere âit olduğu, bunun da devrim hakkının kapsamında yer aldığı iddiasıyla Bağımsızlık Bildirgesi'ne gönderme yapmıştır. Burada barışçı devrim, haksızlığa göz yuman yönetime itaati reddetmek demektir. Ona göre, kendisi gibi yönetime hiç ya da oldukça az derecede muhtaç olan, kendi ayakları üstünde durabilen bireylerle bunu yapmak oldukça kolaydır. Kendi ifadesine göre 'Bu dünyada dahi yönetim altında yaşadığım çok fazla an yoktur.'[8]

Sokrates, Thoreau ile hemfikir olabilir mi? Eminim ki Sokrates de yasaların ötesinde adâlet standartları olduğunu ve bireylerin adâletsiz yasalara direnmesi gerektiğini düşünür. Ama daha önce de gördüğümüz gibi *Crito*'da Sokrates de Atina yasalarına itaate kapı açar. Sokrates'in yasa ve yönetim meselesini Thoreau'ya göre çok daha ciddî biçimde ele aldığı açıktır.

Thoreau umursamaz bir şekilde yönetime ihtiyacı olmadığını belirtir. Sokrates ise *Crito*'da, zihinsel gelişiminin, hatta Atinalıların fikirlerini sorgulama yeteneğinin, Atina kültürünün ürünü olduğunu hatırlar. Bu durum kendi başına Sokrates'i, yasaya saygılı olması için yükümlü kılar. Thoreau'ya da entelektüel yaşamının, Amerika'nın kültürel yaşamı tarafından beslendiği hatırlatılmalı mıdır? Amerika'nın bireyselci ruhunun temel özelliklerinden biri de, Amerikalıların Atinalılara göre, bireysel yaşamı siyasal yaşamdan ayırmaya daha meyilli olmalarıdır. Thoreau gibi Amerikalılar, Atinalıların bireysel özgürlüğü takdir etmede başarısız olduğunu söyleyebilirler. Atinalılar da, Amerikalıların, iyi yaşamın uygar bir topluluktaki yaşama bağımlı olduğunu takdir etmede başarısız olduklarını belirterek karşılık verebilirler.

Sokrates ile Thoreau'nun görüşleri arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, temel sorun aynıdır. Yurttaşlar yaşamlarını güvence altına alan siyasal düzene olan yükümlülüklerini yerine getirirken, ahlâkî yargı bağımsızlıklarını nasıl sürdürebilirler? Martin Luther King. Jr., 1963 yılında yazdığı *Letter From Birmingham Jail* (*Birmingham Hapishanesi'nden Mektup*) adıyla bilinen mektubunda aynı meseleyi dikkat çekmiştir. Irk ayrımını protesto eden yasadışı faaliyetlerini haklılaştırmak üzere şu açıklamayı yapmıştır:

> Bireyler efsanelerin ve yarı doğruların bağlarından kurtulsunlar diye, Sokrates'in hissettiği gibi zihinde bir gerilim yaratmak zorunludur ... insanoğlunun, önyargı ve ırkçılığın karanlık derinliklerinden kurtulmasına yardımcı olacak nitelikte bu türden bir gerilim yaratmamız için şiddet barındırmayan at sineklerine olan ihtiyaç görmeliyiz.[9]

Ancak Sokrates, bireylerin 'efsaneler ve yarı doğrulardan kurtulmaları'nı temin etmek için ne yapmak zorundaydı? Sokrates zaman zaman Atina için en iyi cevabın kendi gibi bir filozof tarafından yöneltilmesi olduğunu belirtmiştir. O zaman insanlar için neyin iyi olduğuna dâir geleneksel fikirler ile yönetilmek yerine Atina, filozofun insan doğasına âit gerçekleri kavramasına göre düzenlenip, yönetilmelidir. Ancak Sokrates'in bildiği tek şeyin hiçbir şey bilmediği şeklindeki itirafı (daha ziyâde kendisiyle iftihar etmesi), filozof bir yöneticinin geleneksel nitelikteki siyasal fikirlerin yerini alabilecek net birtakım fikirleri olup olmadığı şüphesini doğurur. Sokratesçi bir yönetici için, en üstün insanî faaliyet olarak sonu gelmez felsefî arayışı beslemeyi tek norm olarak görmesi yeterli olacak mıdır? Bu ve bunun gibi sorular bizi, felsefî bilgelik ile siyasal yönetimi birleştirmenin zorluklarını açıkça ortaya koyan Platon'un *Republic* (*Devlet*) adlı eserine götürür.

C. ADÂLETİ TANIMLAMADA FİKİRLERDEN BİLGİYE NASIL GEÇERİZ?

Sokrates, Atina'yı yöneten genel kabûl görmüş fikirlere meydan okur. Sokrates'in arayışı belli bir topluluğun geleneklerinden çıkan siyasal adâlet tanımı ymnünde değil; insan doğasının evrensel ve değişmez ilkelerinden doğan adâlet yönündedir. Neden böyle bir arayışa girdiğini anlayabiliriz. Hepimiz farklı insanların adâlete ilişkin farklı görüşleri olduğuna dikkat etmişizdir. Bu farklılıklar, özellikle aynı kültürel geleneğe âit olmayan insanlar arasında aşikârdır. Bu durum bizi, evrensel bir adâlet standardı olup olmadığı ya da birilerinin adâlet kavramlaştırmasının sâdece onun yetiştirilme tarzının ürünü olup olmadığını düşünmeye sevk eder. Evrensel adâlet tanımını nerede aramalıyız? Eğer Sokrates'i rehber edinirsek öncelikle aşmayı istediğimiz yaygın adâlet görüşleri ile başlamamız gerekir.[10] Sokrates'in adâlet arayışı, insanlara adâlet hakkında ne düşündüklerini sormakla başlar. Herkes bu soruyu kendi karakterini yansıtacak biçimde cevaplar. Herhangi birinin verdiği ilk cevapla yetinmeyen Sokrates, bir dizi soruyla devam eder. Çünkü Sokrates'e göre en özenli bilgi, insanlar arasındaki yaygın kanaât niteliğindeki fikirlerin arındırılmasından sonra çıkar. Bundan dolayı, Platon diyaloglarının okuyucusu, eğer her bir konuşmadaki tiyatrovari ayrıntıların izini dikkatlice sürmezse ne olup bittiğini anladığından emin olamaz. Burada, bunun hepsini yapamayız. Ama en azından Sokrates'in görüştüğü kişilerin fikirleri ile nasıl çalıştığını gösteren birkaç eğreti izlenim edinmek üzere, *Devlet* Birinci Kitap'tan birkaç pasaja göz atabiliriz.

Devlet'te karşımıza çıkan ilk adâlet görüşü Cephalus'undur. Ona göre adâlet, hakikâtin söylenmesi ve birinden ödünç alınan bir şeyin geri verilmesidir (381a-d). Birçok insan bu sıradan görüşü benimsediği için Sokrates buradan başlar. Sokrates, Cephalus'un yaptığı adâlet tanımını tamamen reddetmez ama onun tanımının geçerli olmayacağı bir durumu örnek sunar. Bir adam arkadaşından silâhını ödünç alır. Ancak silâhı veren kişi sarhoş ya da kafası karışıkken silâhını geri ister. Eğer silâhı ödünç alan kişi, arkadaşının aklı başına gelinceye kadar silâhı geri vermeyi reddederve arkadaşını kandırırsa, bu âdil bir davranış olacaktır. Bu örnekten hemen sonra Cephalus, Sokrates'in haklı olduğunu görür. Sonuçta Sokrates, Cephalus'un adâlete ilişkin görüşlerinin çelişkili olduğunu göstermiştir.

Ancak buradaki temel sorun, Cephalus'un adâlet tanımını, neden Sokrates'in belirttiği durumu da kapsayacak şekilde genişletmeye isteksiz oluşudur. Bu belki de Cephalus'un bazı hırsızlık ve yalan söyleme vâkıalarındaki adâletin doğruluğunu kabûl etmedeki anlaşılabilir tereddüdünün bir sonucudur. Bu aynı zamanda, Sokrates'in neden gençleri yozlaştıran biri olarak algılandığını göstermeye yardımcı olur. Cephalus etrafı çocuklarıyla çevrili saygın, yaşlı bir adamdır. Cephalus çocuklarına, adâleti, 'doğruyu söylemek ve borcu ödemektir' –dürüstlük en iyi siyasadır– şeklinde öğreterek onlara, ebeveyn bilgeliğini göstermek istemektedir. Sokrates ise onu, bazen çalmanın ve yalan söylemeni âdil olduğunu itiraf etmesi için zorlamaktadır. Böylece Sokrates çocuklara, tasavvur edilebilecek her durumda onların adâlet anlayışı işlemeyeceği için, babalarının geleneksel ahlâkî düsturlarının mutlak olmadığını gösterir.

Cephalus çocuklarına, genel kuralların işlemediği istisnaî durumları düşünmeden, sıradan ahlâkî kurallara alışkanlık olarak itaat etmelerini onlara öğretmenin en iyisi olduğunu düşünmektedir. Sâdece herhangi tecrübe sâhibi biri gibi o da, kuralların istisnaları olduğunu bilmektedir. Ama dikkatleri bu istisnalara çekme konusunda tereddütlüdür. Sokrates'in yaklaşımından doğabilecek

zorlukları düşünelim. Sokrates birilerinin malını geri vermenin, mallarını her zaman bilgece kullanmadıkları için, zararlı olabileceğine inanır. Cephalus'un bu durumu, ulu orta doğru kabûl etmedeki isteksizliği de anlaşılabilir bir tereddüttür. Sokrates insanlar için en iyisinin; bilge tarafından belirlenen, uygun olarak kullanabilecek miktarda mâl olacağını imâ eder. İnsan, onun için iyinin ne olduğunu bilemezse, arkadaşlarına iyilik yapamaz. Bunu bilmek de insanlar için neyin iyi olduğunu, olduğu gibi bilmeyi gerektirir. Bu da filozof-krallara olan ihtiyacın önermesidir.

Sokrates eğreti olarak adâleti, 'arkadaşlara iyilik yapmak' olarak ifade eder. Neden sâdece arkadaşlara? Neden tüm insanlara değil? Burada İsa'nın öğüdünü hatırlamamız gerekir: bizi sevenleri sevmemiz kolay olsa da, asıl büyük başarı düşmanlarımızı bile sevmemizdir (Matthew 5: 43-48). Arkadaşlarımıza iyilik yapmaktan hoşlanırız çünkü arkadaşlık dişe dokunur bir şeydir. Yani *ödevimiz* ile çıkarımız çakışmaktadır. Bir Hıristiyan olarak cennet gibi bir ödül beklentimiz yoksa, arkadaşımız olmayanlara, özellikle de düşmanlarımıza yardım etmek gibi bir güdümüz de olmaz. Sokrates Hıristiyan vahyinin nimetlerinden faydalanmadığından, Hıristiyan inancının güdülerini kendine dayanak yapamaz. Bundan dolayı Sokratesçi adâletin nihâî olarak kişisel çıkara dayandığı sonucunu mu çıkarmalıyız?

Polemarchus, Sokrates'in önerisini dikkate alır ve adâleti, 'arkadaşlara iyilik, düşmanlara da kötülük yapmak' olarak tanımlar (332 d). Sokrates bu tanıma verdiği cevaplardan birinde, gerçek arkadaşları tanımanın zorluğunu ifade eder. Bize iyi gibi görünenler hakikâten böyle olmayabilirler; ya da bize karşı gerçekten iyi olanlar böyleymiş gibi görünmeyebilirler (334c). Sonuçta Sokrates, *Devlet*'in ana temalarından birini ortaya koymaktadır: görünüşten gerçeğe, fikirden bilgiye geçişin önemi. Sokrates, iyi hareketin hakikî bilgiye olan bağımlılığını işaret eder. Uygun eylem için insanların neye benzediğini, her biri için en uygunun ne olduğunu bilmemiz gerekir. Ortak ahlâkî görüşlerin alışkanlık olarak kabûl edilmesi, bu tür bilgiden yoksundur. Ancak bu görüşler hakikâti yansıtır ve bundan dolayı da felsefî soruşturmanın başlangıç noktasını oluşturmalıdırlar. Böylece Sokrates'ten hakikâten âdil olanın bilgisini nasıl elde edeceğimizi göstermesini tekrar istemek durumundayız. Hatta bazılarımız, siyasetin acı gerçeklerinde uygulanması mümkün olmayan adâlet idealinden bahseden Sokrates'i bir toy olarak görebilir. Aslında Thrasymachus ile olan diyalogu tam da bu iddiayı reddetmektedir.

Thrasymachus'un iddiasına geçmeden onun öfkesini kabartan şeyin ne olduğunu bilmemiz gerekir. Sokrates, adâlet, 'arkadaşlara yardım etmek demektir' iddiasında haklı iken; Polemarchus'u 'düşmanlara kötülük yapmaktır' iddiasının yanlış olduğuna ikna eder. Âdil kişi kimseye kötülük yapmaz (335a-336a). Şüphesiz düşmanı incitmekten sakınmak, hâlâ, Hıristiyanî düşmanı *sevme* ödevinden oldukça uzaktır. Böyle olsa da insanların kendilerini düşmanlarına zarar vermekten tam anlamıyla sakınabilmeleri, oldukça gerçek dışı görünmektedir. Herhangi bir ülkenin iyi yurttaşı, savaşta bu ülkenin düşmanlarını incitme isteğinde olmamalı mıdır? Ya da Sokrates hakikâten âdil olan kişinin bir pasifist olduğunu mu söylemektedir? Sokrates burada ve daha sonra betimlediği düşüncesinin "en iyi kent" olacağını imâ etmesine rağmen, askerlerin kendi yurttaşlarına karşı nezâketli, düşmanlara karşı ise gaddarca davranmaları yönünde eğitilmeleri gerektiğini belirtir (375c). Varmış gibi görünen bu çelişki bizi oldukça ilgilendirmektedir. Çünkü bu çelişki, *Devlet*'in yorumundaki genel bir sorunu ortaya koymaktadır.

Bazı okuyucular Sokrates'in, genellikle ahlâkî tutumunun sıradan kurallarını çiğneyen sava-

şın acı gerçekleri gibi siyasal yaşamın nahoş zorunluluklarını görmeyecek kadar idealist olduğunu düşünürler. Machiavelli gibi düşünürler, eski siyaset felsefecilerini, güç ve sahtekarlığa dayanan siyasetin haysiyetsiz gerçekliğini mükemmel biçimde ortaya koyan savaşı göz ardı etmeleri nedeniyle eleştirirler. Ancak Sokrates *Devlet*'in birçok bölümünde siyasetin sert zorunluluklarına ilişkin ödünsüz bir Makyevelist tutum takınır. Belki de Sokrates'in bunu yapmaktaki niyeti, iyi askerler yetiştirme meselesinde olduğu gibi, nezâket ile gaddarlığın birleştirilmesine olan siyasal ihtiyacı öğretmektir. Siyasal önderlik, kötü niyetli olmadan merhametsiz olma yeteneğini gerektirir.

Bu durum bizim, Sokrates'in *Devlet*'in başlarında, neden düşmanlara zarar vermenin karşısında dururken, sonraları en iyi kentin bile düşmanları ile savaşmak zorunda kalabileceğini kabûl etmesini anlamamıza yardımcı olur. Savaş zorunlu olmasına rağmen, herkes onu zorunlu bir şer, *kötü* olarak görmelidir. Bu tutum, mümkün oldukça gerçekçi düzeyde yumuşamayı besler, ayrıca saldırılar karşısında savunma kapasitesini zayıflatmadan, saldırgan ve emperyalist nitelikteki savaşları caydırır. (Bu konuşmalar yapılmadan hemen önce Atina'nın, Sparta tarafından çıkarılan emperyalist bir savaşta yenilmiş olduğu unutulmamalıdır.) Sokrates'in Makyevelist olmadan Machiavelli'nin bildiği her şeyi bilmesi mümkün müdür? Eğer öyleyse, Sokrates Machiavelli'nin bilmediği neyi bilmektedir?

Bu soruları nasıl cevaplayacağımıza ilişkin bazı ipuçları, Sokrates'in Makyevelist arkadaşı olan Thrasymachus ile yaptığı tartışmada yer alır. Thrasymachus'un söylediği her şey sofistlerin karakteristik öğretilerinin temsilidir. Sofistler kentten kente seyahat eden öğretmenlerdi. Bunları üne kavuşturan özellikleri, ortaya sürdükleri neden ne olursa olsun savunmak üzere, insanlara retoriği kullanmayı öğretmeleriydi. Machiavelli gibi, sofistler de tam anlamıyla olmasalar da ilkesiz insanlardı. Sofistler para için insanlara, siyasal iktidarı bencil amaçları için nasıl ele geçirip, kullanacaklarını öğretirlerdi.[11] Bundan dolayı Sokrates Thrasymachus'un karşısına çıkarken adâleti, basitçe güçlünün çıkarı olarak tanımlayan ve bugün siyasal realist olarak adlandırabileceğimiz bir kişi ile uğraşmak zorunda kalmıştır.

D. ADÂLET GÜÇLÜ OLANIN ÇIKARINA MIDIR?

Thrasymachus, siyasal yönetimi elde edecek kadar güçlü olan herkesin adâlet kurallarını kendi bencil çıkarlarını besleyecek şekilde dikte edeceği hususunda ısrarlıdır (338c-339a). Thrasymachus'a göre insanlar, bencil rekabetçi tutum açısından öylesine bölünmüşlerdir ki, herkes, her fırsatta diğerini sömürme niyetindedir. Bundan dolayı da gerçek adâlet var olmaz (344a-344c). Adâlet olarak düşünülen şey gerçekte, uyruklarını sömüren ve bunu adâlet olarak adlandıran yönetimin elindeki adâletsizlik aracıdır. Aslında, paçayı kurtarabileceklerini düşünseler, adâletsizlik tüm yönetimlerin tercihi olurdu. Ancak yöneticilerin sâdece birkaçı bu eksiği olmayan, adâletsizliğe yönelik insanî arzuyu tatmin edebilecek kadar güçlü ve zekidir; onlar da zorba olurlar. Adâlet, yöneticiler her ne diyorsa odur ve kılık değiştirse de tüm yöneticiler, yönetilenler pahasına kendi menfaatleri için yönetmeleri anlamında zorbadırlar. Bundan dolayı adâlet, güçlü olanın menfaatidir.

Sokrates, Cephalus ve Polemarchus'a yaptığı gibi, Thrasymachus'u da sorgular. Sokrates, özellikle şeylerin gerçekten nasıl olduğunun bilgisinden ziyâde, nasıl göründüklerine ilişkin salt fikirlere dayalı adâlet kavramlaştırmasından ortaya çıkan sorunlar çerçevesinde, Thrasymachus'a

sorular yöneltir (339c-340c). Thrasymachus'a göre adâlet, yöneticilerin buyurdukları her ne ise onu yapmaktır; yöneticiler ise her zaman kendi çıkarlarına hizmet eden ne ise onu buyururlar. Ancak yöneticiler kendi çıkarları hakkında yanıldıklarında ve aslında yönetici kesime zararı dokunacak bir şeyi uyruklarına emrederlerse ne olur? Böyle bir durumda, uyruklar emirlere itaat ederek, aslında yöneticilerin çıkarlarına hizmet etmemiş olacaklardır. Böylece Thrasymachus'un adâleti, yöneticilerin tüm emirlerine itaat etmek ve bu yolla, kendi çıkarlarını beslemek olarak tanımlaması çelişkiye düşer. Ancak Thrasymachus iddiasını, "eksiksiz kavrayışa sâhip yönetici" hiçbir zaman yanlış yapmaz, şeklinde haklılaştırmaya çalışır. Yönetme sanatına sâhip olma mertebesindeki liderler ne yaptıklarını bilirler; bu liderler, kendi yaptıklarını yanlış anlama derecesi kadar da bu sanattan yoksun olurlar (340d-341a). Bu iddia, Thrasymachus'un ölümcül yanlışına dönüşür. Çünkü "eksiksiz kavrayışa sâhip yönetici" yönetmenin mükemmel bilgisine sâhiptir demek, Sokrates'in bu tartışmadan gâlip çıkması için ihtiyaç duyduğu şeyi, ona vermek demektir. Çünkü Sokrates'e göre, yönetim sanatının mükemmel bilgisine uygun nitelikte davranma yükümlülüğü kabûl edildiğinde, yönetici sâdece bencil çıkarlarını tatmin etmek için yönetmemelidir. Yönetim, bir bilgi biçimi olarak yönetme sanatının mükemmelleştirilmesini hedeflemelidir.

Thrasymachus'un siyasal yönetimi iktidar ile bilginin bileşimi gibi sunma çabası, onun "yönetim, zorunlu olarak zorbacadır. Yani yönetilenlerin pahasına yöneticilerin menfaatine hizmet eder." görüşü ile çelişir. Bilgiyi aramak demek, iyiyi aramak demektir. Bu da düşünen tüm insanların paylaştığı hakikât standartlarını imâ eder ve sonuçta, diğerleri ile uzlaşmaya dayalı bir iyi ortaya çıkar. Ancak zorba başkalarıyla ortak amaçlar üzerinde uzlaşma yerine, diğerlerini tahakkümü altına almak ister. Aranmaya değer olan iyilerin diğerleriyle iş birliği sonucu elde edileceğine inanmayan bir zorba, bilginin peşindeki biri olamaz. Çünkü bu bilgi diğerleri ile ortaklaşa elde edilen bir iyidir. Zorbalıktaki bu eksiklik, kendini yücelttiği büyük zorbalardan biri olarak gören Thrasymachus'un karakteri dikkate alındığında, daha da belirginleşir.

Thrasymachus üstünlüğünü göstermek için Sokrates ile tartışma yerine neden onu dövmemiştir? Uzlaşı için tüm zeminleri reddeden birinin, uzlaşı peşinde olması tutarsızlık değil midir? Thrasymachus, adâlet hakkında hakikâti bildiğini ve bu konu üzerinde uzlaşmaları için Sokrates ve diğerlerini ikna etmeye çabalamakla, iddiaları için onların onayını istediğini açıkça göstermiştir. Gerçek bir zorba, kendini düşmanı olacak kişilerin rızasına bağımlı kılar mı? Muhtemelen Thrasymachus'a göre, Sokrates'e yumruğu çakıp çenesini kapatmak, zorbalığın üstün iktidarının daha net bir göstergesi olabilirdi. Ancak bu sâdece büyük bir eşkıyanın iktidarının göstergesi olurdu ve Thrasymachus bununla tatmin olamazdı. Thrasymachus neden zorbalığı sâdece bir kabadayının fiziksel gücü üzerinde kurulmuş gibi değil de, yaşamın neye benzediğinin gerçek bilgisi üzerinde kurulmuş gibi sunmak istemektedir?

Belki de Thrasymachus, zorbalığın, özel bir bilgi türü gerektiren bir sanat olduğunu göstermenin çıkarına daha uygun olacağını düşünmüştür. Eğer yöneticilere danışman olarak istihdam edilecekse, siyasal hırsları olan kişileri, siyasal iktidarı elde etmek için ihtiyaç duydukları bilginin kendisinde olduğuna inandırmalıdır. Bu da demektir ki, bilgisiz iktidar eksiktir ve bu bizi Sokrates tarafından işaret edilen sorunlara götürür.

Thrasymachus'un davranışına ilişkin bir başka açıklama da şöyledir: kötüler kendilerini zeki,

iyileri de toy olarak görmekten hoşlanırlar (bkz. 343a, 348c-d, 349b). Thrasymachus, zorba düşüncelileri zeki, Sokrates gibilerini ise dünyadan haberi olmayan çocukça kişiler olarak görmek ister. Bu tartışmada Sokrates onu yendiğinde, neden çok mahçup olduğunu açıklar (350d). Thrasymachus için yenilmek, hatta faka bastırılmak, Sokrates'in daha zeki olduğu anlamına gelir.

Adâlet hakkındaki bir konuşmaya katılmakla Thrasymachus, insan yaşamında salt güçten ziyâde aklın yönetme rolünü üstlenmesi konusunda üstü kapalı da olsa hemfikirdir. "Gerçek yönetici, yönetim sanatının mükemmel bilgisiyle yönetmelidir." iddiasıyla Thrasymachus, tam ifade etmese de, 'en iyi siyasal yönetim, felsefî bilgi ile siyasal iktidarı birleştirebilen yönetimdir', şeklindeki Sokratesçi öğretiyi kabûl etmiştir. Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki benzer düşünceyi hatırlamalıyız. "Doğa Kanunları" ve rasyonel standartları "aşikâr" olarak ele alan imzacılar, siyasal eylem nihâî olarak ilkelerce yönlendirildiği için, siyasal yönetimin güvenilirliliğinin de bu ilkelerin mâkûliyetine dayandığını belirlemişdir. Her siyasal rejim, derecesi farklılaşmakla beraber, otoritesini sürdürmek için bazı adâlet ilkelerine dayanır.

E. ADÂLET DOĞAL İHTİYAÇLARIN GİDERİLMESİ MİDİR?

Thrasymachus ile yaptığı konuşmanın sonuna doğru Sokrates, siyasetin adâleti amaçladığını çünkü adâletin insanların doğal eğilimlerini gerçekleştirmelerini sağlayacak bir koşul olduğunu iddia etmiştir. Siyasal yönetim, insan doğasının çeşitli karakteristik eğilimlerinin bilgisini rehber edinmelidir. Ayrıca, bu eğilimlerin tam anlamıyla nasıl tatmin edilebileceğini de bilmesi gerekir. Adâleti tesis etmede en yüksek derecedeki siyasal standart, siyasal yaşamın ana amacını, insanî potansiyelin gerçekleştirilmesi olarak görmektir.

Sokrates'in ne söylediğini daha iyi anlayabilmek için burada kullandığı iki Yunanca terim üzerinde düşünmemiz gerekir. *Ergon,* iş, faaliyet ya da işlev olarak tercüme edilebilir. *Arete* ise erdem ya da mükemmellik anlamına gelir. Sokrates *Ergon*'u "her bir şeyin işi (ya da işlevi), kendi başına ne yapabildiği ya da diğer şeylerden neyi daha iyi yapabildiğidir." şeklinde ifade eder. Ayrıca, bazı işlevler yüklenmiş her işin içinde bir erdem (ya da mükemmellik) vardır (335a-b). O zaman, 'bir at için ayağını kırmak kötü bir şeydir' deriz. Çünkü bu at doğal olarak donatıldığı işi gerçekleştiremektedir. Aynı nedenden dolayı, 'gözler için kör olmak kötü bir şeydir' de diyebiliriz. İyi bir at, iyi koşan attır ve iyi gözler, iyi görebilenlerdir. Doğal olarak yapmanın şık olduğu şeyleri bilmemiz, iyilik standartlarına sâhip olmamızı mümkün kılar. Her bir şeydeki erdem, onun iyi yapılmasıdır, yani eylemin doğasına en uygun şekilde yapılmasıdır. İnsanların doğalarına en elverişli eylemin ne olduğunu bilirsek, siyasal yaşam için insanî iyinin ne olduğuna ilişkin standartlara sâhip olabiliriz.

Daha sonraki diyalogda Sokrates, insan ruhunu şehvet, şevk (can) ve akıl diye üç bölüme ayırır. Ve en üstün bölüm olan aklın yönetiminde bu bölümler iyi düzenlendiğinde her bir bölümün, en yüksek etkinliğine ulaşacağını iddia eder. Diyaloğun bu bölümünde Sokrates, insan ruhunun ayırt edici özelliği olarak, rasyonel biçimde enine boyuna düşünme aracılığıyla yönetme kapasitesini göstererek, bu iddiasını üstü kapalı bir şekilde imâ eder (353d). Bedensel arzular ve ateşli duygular açısından diğer hayvanlara benzeriz; ama bizi onlardan ayırt eden özelliğimiz, akletme yeteneğimizdir. Tüm bunlardan adâletin, aklın yönetimi altındaki her bir kapasitenin tam anlamıy-

la etkin olduğu durumda *bireysel ruhta* var olacağı çıkarılabilir. Adâlet, her bir yurttaşın en bilge olanın yönetimi altında diğerleri ile yapacağı iş birliğinde kendine en uygun olanı, en iyi şekilde yaptığı bir *toplulukta* var olur.

Buradaki kilit nokta, adâlet ve genelde de iyilik fikrinin, doğal eğilimlerin doyurulması olarak ortaya çıkmasıdır. Bu fikrin tam anlamını çözmek ve de bu fikrin doğru olup olmadığına karar vermeye çabalamak, bizi birkaç zor soruyla karşı karşıya getirir. Bu tartışmayı, doğal adâlet ve doğal hukuk görüşlerini açıklığa kavuşturan Aristoteles ve Aquinas'a gelene kadar erteleyebiliriz.

Adâleti, insanoğlunun doğal eğilimlerinin gerçekleştirilmesi olarak gören siyasal hedef hakkında ne tür bir düşünceye sâhip olmalıyız? İnsanoğlunun doğada var olan, bundan dolayı da, keyfî ya da insan yapımı olmayan ahlâkî standartları keşfedebileceği iddia edilmektedir. Doğaya âit bu ahlâkî normlar, insan türünün tüm üyelerince paylaşılan belli başlı ihtiyaçlarda ve eğilimlerde ifade edilmektedir. Tam anlamıyla insan olabilmemiz için, doğal ihtiyaçlarımızı tatmin etmemiz gerekir. Gıda, toplumsallaşma ve eğitim bu türden ihtiyaçların örnekleridir. Yiyecek olmadan hayatımızı sürdüremeyiz. Bazı toplumsal faaliyetler ve konuşmayı öğrenmek gibi zihinsel gelişimler olmadan hayatımızı sürdürebiliriz; ama insan olarak yetişmemiz engellenir ve şeklen bozulur.

Eğer adâlet doğal ihtiyaçların karşılanması olarak görülürse, ahlâki ödevlerimiz ile kişisel çıkarlarımız çakışır. Yapmamız gereken, şeyi yapmak, doğal olarak arzuladığımız şeyi yapmaktır. Ancak, doğal ihtiyaçlarımız ile ârızî isteklerimiz arasında çatışmalar olabilir. Diğerlerini köleleştirme değil de toplumsal yaşam insanî gelişme için gerekli olduğundan, toplumsal iş birliği her zaman köleleştirmeden önemlidir. Böyle olsa da, birilerinin insanları köleleştirme hazzı, toplumsal ihtiyaçlar ile çatışabilir. Temel ihtiyaçlarını gerektiği gibi gidermek üzere bireyler, ihtiyaçlarının ne olduğunu ve onları en iyi şekilde nasıl karşılayacaklarını anlamak için akıl yürütme yönünde kapasitelerini kullanmak zorundadırlar. İnsanî eğilimlerin rasyonel olarak düzenlenmesi, âdil bir *topluluk* için olduğu kadar âdil bir *birey* için de önemlidir. Burada Bağımsızlık Bildirgesi'nin şu iddiasını hatırlamalıyız: "Doğa Kanunları"na göre herhangi bir âdil yönetim, diğer tüm insanlarla eşit olarak paylaşılan ihtiyaçları tatmin etmek üzere, her bir insan için zorunlu olan koşulları teminat altına almalıdır."

Sokrates'in, adâleti, aklın yönetimi altında doğal ihtiyaçlarımızın karşılanması şeklinde sunmasında haklı olduğundan emin olabilir miyiz? Bu iddia insan doğasının sağduyu tecrübesine mi dayanır? Bazıları, insanların nasıl davrandıklarına ilişkin ön yargısız gözlemlerin, Sokratesçi öğretiyi desteklemediğini ileri sürebilir. İnsanlar çoğunlukla arzularında öylesine tutkulu ve bencildirler ki, Sokrates'in bahsettiği adâlete yönelik doğal eğilimden yoksundurlar. Bu bakış açısından adâlet, aralarındaki doğal çatışmaları gidermek için insanlar tarafından oluşturulmuş, yapay kurallar kümesinden birazcık daha fazla bir şey olarak görülür. Şüphesiz ki Platon, Thrasymachus'a atfettiği iddialardan da görebileceğimiz gibi, bu adâlet görüşünün tamamen farkındaydı. *Devlet*'teki İkinci Kitap başında bu görüşün bir başka uyarlaması Glaucon ve Adeimantus tarafından ortaya atılır.

F. ADÂLET GELENEKSEL OLMAKTAN ZİYÂDE DOĞAL MIDIR?

Thrasymachus'un, insanların çoğu, fark edilmediği sürece doğal olarak adâletsizlik yapacakları iddiasının Sokrates tarafından reddedilmesinden tatmin olmayan Glaucon ve Adeimantus, Thrasymac-

husçu iddiaları yeniden ifade etmişlerdir. Eğer adâlet doğal ise Sokrates, insanların doğal olarak adâleti, sâdece adâlet için tesis etmekten duyacakları hazzı kanıtlamak zorundadır. Oysa insanların sıradan fikir ve davranışları bunu yalanlar niteliktedir; insanlar çoğunlukla adâletsizliği doğal olarak iyi, adâletsizlikten muzdarip olmayı ise kötü olarak görürler. Ancak, insanların çoğu kendileri adâletsizlikten muzdarip olmaksızın serbestçe diğerlerine adâletsizlik yapamayacaklarından ve de tahammül ettikleri adâletsizliğin elemi, diğerlerine yaptıkları adâletsizlikten doğan hazdan daha fazla olacağı için genellikle yurttaşlarını incitmeyi yasaklayan yasaları koyacak bir tür sözleşme çerçevesinde uzlaşma konusunda isteklidirler. Yasanın verdiği hüküm her ne ise, adâlet de odur (348e-359b). O zaman adâlet, doğal olmaktan ziyâde gelenekseldir. Çünkü bu anlamda adâlet, insanların doğal bencilliklerini şiddet dolu anarşiye yönelmekten alıkoymak üzere, insanî uzlaşının keyfî bir ürünüdür.

Bundan dolayı adâlet sâdece, doğal kendini koruma arzusu anlamında doğaldır. Bu arzu insanları, hukuk tarafından alıkonmadıklarında ortaya çıkan şiddetten kaçınma isteğine yönlendirir. Ancak bu, Sokrates'in adâlet kavramlaştırmasından farklıdır. Sokratesçi adâlet, doğal insanî eğilimleri doyurur nitelikte kendi içinde iyidir. Thrasymachusçu adâlet (Glaucon ve Adeimantus tarafından betimlendiği gibi) ise sâdece insanların tercih ettiği ehveni şerdir. Çünkü insanlar adâletsizliğe mâruz kalmadan, doğal adâletsizlik arzularını tatmin edemezler. Sokratesçi adâletin amacı, en üstün kapasitede insan doğasını mükemmelleştirmek iken, Thrasymachusçu adâlet, insan doğasının saldırganlığını engellemeyi hedefler. Sokratesçi adâlet insanı daha iyi kılarken, Thrasymachusçu adâlet sâdece barışı muhafaza eder.

Zorba, doğa durumundakilerinin temsilcisidir ve bu kimselerin becerebilseler yapacakları şeyi yapmaktadır: bencil arzuların tatmini için diğerleri üzerinde tahakküm kurmak. Glaucon ve Adeimantus Sokrates'e, eğer bu görüşü reddediyorsa, âdil olarak yaşamanın, bir zorbanın hayatını yaşamaktan daha zevkli olduğunu göstermesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Thrasymachusçu adâlet anlayışına verdiği cevapla Sokrates, aslında Machiavelli ve Hobbes gibi modern siyaset felsefecilerinin iddialarına da cevap vermektedir. Daha sonra görebileceğimiz gibi bu filozoflar, insanların arasındaki doğal savaştan âzâde olma arzusu ötesinde adâlete ilişkin bir doğal eğilimin olduğunu kabûl etmezler. Glaucon'un adâlet açıklamasında olduğu gibi (359a) Hobbes da adâleti, insanlara doğal aç gözlülükleri üzerinde yapay bir itidal oluşturma imkânı veren toplum sözleşmesinin ürünü olarak, tahayyül eder.

Siyasal adâletin geleneksel mi yoksa doğal mı olduğu meselesi Amerikan siyasal tarihinde de yer almıştır. 1858'de Abraham Lincoln ile Stephen Douglas arasında geçen tartışmalar, bunu gösterir. Douglas'ın iddiasına göre, Anayasa köleliğe *yasal* destek verdiği için, köleliğin doğru mu, yanlış mı olduğuna ilişkin *ahlâkî* mesele tartışılmamalıdır. Douglas'a göre köleliğin ahlâkî konumuna ilişkin tartışmalar, sâdece çatışmayı besleyecektir. Bundan dolayı barışı korumak üzere, Batı'daki yeni eyaletlerin halkları, eyaletlerinin köleliği barındırıp barındırmayacağını çoğunluğun oyu ile belirlemek üzere karar vermede serbest bırakılmalıdır. Sonuçta Douglas adâleti güçlünün yönetimi olarak tanımlayan Thrasymachus'a yakındır. Douglas'ın durumunda güçlü olan, toplumun örfî yasal düzenlemelerinde somutlaşan çoğunluğun yönetimidir. Lincoln ise, eğer kölelik yanlışsa, köle bulundurma hakkı diye bir şeyin olamayacağını ileri sürmüştür. Lincoln, Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer alan ve saygı duyulması gereken doğal adâlet üzerine oturtulmuş ahlâkî bir mutlak olarak, hakların eşitliğini gündeme

getirmiştir. Lincoln, köleliği hemen kaldırmanın uygulanabilir olmadığını belirtmiş ve bundan dolayı da Anayasa, bu kuruma en azından geçici koruma sağlamıştır. Ancak Lincoln'ün ısrarı, soyut bir ilke olarak eşitliğin, koşullar izin verir vermez gidilmesi gereken bir hedef olduğu yönündedir.[12] Sokrates gibi Lincoln de, tüm *yasal* adâletlerin ölçüleceği doğal bir adâlet standardına atıfta bulunur.

Douglas ve Thrasymachus'un konumuna ilişkin mâkûl bir tartışma vardır. Eğer insanların, ahlâkî ilkeler konusunda hem fikir olma yetersizliği gibi, doğalarında birtakım sınırlandırmalar varsa ve bu durum siyasette ahlâkî mükemmelliğe ulaşmayı imkânsız kılıyorsa (Sokrates ve Lincoln de bunu itiraf etmek zorundadır), o zaman şu soru akla gelir: Siyasal yaşamı, hiçbir zaman erişilemeyecek bir hedefe doğru sürüklemek tehlikeli değil midir? Böylesi gerçekçi olmayan ahlâkî bir idealizm, evrensel olarak kötü kabûl edilen sonu gelmez siyasal çatışmayı beslemez mi? Bundan dolayı, siyasal adâletin hedeflerini küçülterek, siyasal huzuru güvence altına almak daha iyi değil midir?

Glaucon ve Adeimantus'un bu meydan okumaları karşısında Sokrates, adâleti kendi içinde doğal olarak arzulanan bir şey olarak savunmaktadır. Bunu yapmak için Sokrates insanın doğal ihtiyaçlarına göre bir "sözde kent" inşa etmeyi teklif eder. Bunu yaparken de bu hayâlî kenti, görünür kılmayı umut etmektedir (368b – 369b). Bu kentin tüm öğelerini göz önüne almadan önce sorduğumuz genel sorularda ortaya çıkan en azından birkaç nokta üzerinde durmamız gerekir.

Sokrates bu kenti, insan doğasının iki ilkesinden doğmuş gibi görür. İlk olarak "her birimiz kendi kendimize yeterli değiliz, aksine çok şeye muhtacız" (369b). Yani, topluluklar hâlinde yaşamamız doğaldır. Çünkü ihtiyaçlarımızı karşılamak için birbirimizle iş birliği yapmak zorunluluğumuz vardır. Yiyecek ilk ve en büyük ihtiyaçtır, şüphesiz barınma ve giyecek de bu ihtiyaçlardandır. Bütün toplulukların şeklini belirleyen doğamızın ikinci ilkesi de "her birimiz doğamız gereği tam olarak başka birine benzemeyiz, fıtratında herkes oldukça farklılaşır, biri bir iş için uygun iken diğeri başka bir iş için münasiptir" (370b). Bu doğal işbölümü ilkesine göre, her bir insan doğası gereği, en uygun olan her ne ise onu yaparsa bu herkesin yararına olur. Biri çiftçi, diğeri marangoz, bir diğeri dokumacıdır... Herkes ihtiyaçları açısından doğal olarak eşittir. Ancak yine doğal olarak kapasiteleri açısından eşit değillerdir. Emeğin uzmanlaşması, ürünün hem niteliği, hem de niceliği açısından üretimle verimliliği arttırır.

Toplum bilimleri tarihi boyunca, insan doğasının ya da teknik verimliliğin toplumsal işbölümünü gerektirip gerektirmediği tartışılmıştır. Örneğin, Rousseau ve Marx işbölümünün monotonlaştıran ve kişiliksizleştiren etkilerine ilişkin uyarılarda bulunurlarken; Adam Smith, kapitalizmin temeli olarak işbölümünü savunmaktadır (Bkz. Bölüm 11, Kısım 3).

Sokrates toplumsal işbölümünü, toplumsal iş birliğine olan doğal insanî ihtiyacın tezâhürü olarak savunmaktadır. İnsanlar doğal olarak toplumsal iş birliğine eğilimli midir? Aristoteles'in, 'doğamız gereği siyasal varlıklarız' iddiasında da ele alacağımız gibi bu yöndeki antropolojik kanıtlar çatışmaktadır. Ancak insanın kökenleri ile ilgili belli başlı çağdaş teoriler, Sokrates'i desteklemektedir. Örneğin bazı antropologlar, şiddetli iş birliği ve paylaşma ihtiyacını, insan evrimini, diğer primatların evriminden ayırt eden özellik olarak gösterirler.[13] Buradaki en kesin öğe, Sokrates'in açıklamasında da olduğu gibi yiyeceğin paylaşımıdır. Yiyeceğin paylaşılması ilk atalarımızın diğer tüm ayırt edici niteliklerini desteklemiş olabilir. Bu nitelikler arasında ayakta durma, sözlü iletişim, ev etrafında gruplaşma, âlet kullanımı, uzun süre çiftleşme ve akrabalık kategorileri sayılabilir.

Yiyeceğin paylaşımı aynı zamanda, cinsiyete dayalı doğal işbölümüne de yol açmıştır. Çocuklar tarafından kösteklenen ve bu yüzden de avlanma için gerekli hız ve hareketlilikten yoksun kalan kadınlar, bitki ve küçük hayvanları toplarken, erkekler de avlanıyor ve yiyecek topluyorlardı. İnsanın ataları, maymunlar gibi yiyeceği bulur bulmaz tüketmek yerine bu yiyeceği paylaşmak üzere üs niteliğindeki eve getirirlerdi. (Misafirperverlik davranışı gibi yiyecek paylaşımıyla ilgili ortaya çıkan birçok toplumsal ritüellerin anlamını düşünelim) Bu antropolojik teori bir dereceye kadar, Sokrates'in insan doğasına ilişkin görüşünü desteklemektedir. Ancak bunun aksine, insan atalarının saldırganlık ve doğal şiddetleri üzerine vurgu yapan diğer teoriler de Thrasymachus'u destekler nitelikte görünmektedir. Özellikle koşullar insanları yaşamayı sürdürebilmeleri için rekabete zorladıklarında, şiddet ve çatışmanın insan yaşamının parçalarından biri olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Buradaki asıl mesele, saldırganlığın insan doğasındaki baskın karakteristik olup olmadığıdır. Bu soru nasıl cevaplanırsa, siyasal yaşama ilişkin görüşler de ona göre şekillenir.

Sokrates "sağlıklı kent"ten "telâşlı kent"e taşınmayı betimlerken, insanın doğal saldırganlığını kabûl etmiştir (372e). Başlangıçta, Sokrates'in "sözde kenti" basit bir yaşamın sürdürüldüğü küçük bir topluluktur. Bu toplulukta insanlar yaşamın asgarî zorunlulukları ile tatmin oldukları için kolayca alışkanlıklar edinildiğinden, böylesi koşullarda iş birliği içindeki bir topluluğun oluşumu oldukça kolaydır. Ancak kent büyüyüp ve karmaşıklaştıkça ve de insanlar birtakım lüksleri hiçbir zaman tatmin edilemeyecek derecede arzuladıkça, rekabet büyür ve savaşlar çıkar. Bu bakış açısına göre, "telâşlı kent"e taşınmak bir düşüşü ifade eder. Bir başka bakış açısına göre ise bu, bir yükselişitir. Çünkü lüksün yer aldığı bir kentte felsefe gibi en yüksek kültürel arayışlar mümkün olur. Ancak, eğer "sağlıklı kent"te felsefe mümkün değilse, o zaman, felsefenin iyiliğine yönelik bir soru ortaya çıkar. Var oluşun doğal zorunluluklarını yansıtma anlamında "sağlıklı kent", daha mı doğaldır? Ya da, insan doğasının sâhip olduğu en üstün yetilerin serpilmesini mümkün kılma anlamında, "telâşlı kent" daha mı doğaldır?

Artık bu aşamada, felsefenin iyi siyasal yaşam ile uyumlu olup olmadığını sorgulamaya başlayabiliriz. Platon'un okuyucularından, Sokrates'in filozoflar tarafından yönetilen kentten neler çıkarmalarını istediğini sormalıyız.

G. FİLOZOF-KRALLARIN YÖNETİMİ GERÇEKÇİ BİR SİYASAL HEDEF MİDİR?

Bu soru, *Devlet* açısından biraz tuhaf görünebilir. Çünkü bu kitabın en ünlü öğretisi, "siyasal rahatsızlıkların tek ilâcı filozofların yönetici olmaları" şeklindedir (473b-e). Ancak *Devlet*'in bazı yorumcuları, (özellikle Leo Straus ve öğrencileri) Platon'un asıl niyetinin, felsefî bilgelik ile siyasal iktidarı birleştirme çabasının ne kadar gerçek dışı bir çaba olduğunu göstermek olduğunu belirtirler.[14] Sokrates, kenti için kaleme aldığı insan doğasına âit özelliklerde, bedensel hazlara karşı öylesine sert bir tutum içerisindedir ki, bu özellikler neredeyse gülünç olarak algılanabilir. Bazı yorumcular bu durumu, Platon'un ciddî okuyucularından, *Devlet*'in bir siyasal eylem programı olarak uygulanmasının, ne kadar gülünç ve saçma olacağını görmelerini istediğinin bir kanıtı olarak algılarlar (örn. bkz. 450a-473a, 540e-541b, 546a-547a). Böylesi bir öğretinin, siyaseti anlamadaki değeri ne olacaktır? Böylesi bir "sözde kent" imajı, uygulamada tam anlamıyla gerçekleştirilemese

de, hâlâ, siyasal önermeleri daha iyi ya da daha kötü şeklinde yargılarken bir standart olarak hizmet edebilir (472b-473b). Bu çerçevede Platon, siyasetten çok şey beklemenin tehlikeleri açısından uyarılabilir. Ütopyacı projeler, çok büyük siyasal felâketlere yol açabilir. Platon, felsefî arayışta tezâhür ettiği gibi, en üst insanî ihtiyacı, siyasal yaşamın sınırlarını aşmak olarak gösterdiğinden, bir itidal öğretmeni olarak görülebilir (591b-592b). Eğer Platon, en üstün yaşamın felsefî bir yaşam, olduğuna inanıyorsa, sonuçta, ahlâkî yaşamın önemini göz ardı etmiş olmaz mı? Eğer Platon ahlâkın felsefeye göre ikincil olduğuna inanıyorsa, bu, Thrasymachus'un 'ahlâk doğal olarak kendi içinde iyidir' iddiasını yalanlamada haklı olduğu anlamına gelmez mi?[15]

Bazı yorumcular ise, *Devlet*'in böyle yorumlanmasına itiraz etmişlerdir.[16] Bu yorumcular, "sözde kent"in Platon tarafından ideal bir siyasal düzen olarak ifade edildiği konusunda ısrarlıdırlar. Bundan dolayı Platoncu öğreti, siyasal yönetimle çatışmaktan oldukça uzaktır, çünkü felsefî mükemmelleşme ancak aklın yönetimi üzerine kurulmuş iyi bir siyasal düzende başarılabilir. Bu yorumculara göre Platon, teorik yaşam ile pratik yaşam arasında ya da insan doğasının rasyonel, şehvetle ve şevkle ilgili öğeleri arasında keskin bir çatışmanın olduğuna inanmaz.

Devlet'in yorumlarından hangisinin doğru olduğuna karar vermek, metnin dikkatlice okunmasını gerektirir. Ancak biz, kitap boyunca vurgulayacağımız ilkelerden birini aklımızda tutalım: Bir siyaset felsefesi eserinin yorumuna ilişkin her önemli sorunun, aynı zamanda siyaseti nasıl düşünmemiz gerektiğiyle ilgili bir başka önemli soruya dönüşme ihtimâli vardır. Buradaki ilgili soru, ne dereceye kadar siyasetin gerçek anlamda rasyonel olabileceğidir.

Her siyasal topluluk, belli başlı bazı temel inançlara dayanır. Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki hakların eşitliği ilkesi, bunun bir örneğidir. Siyasetin doğası bu temel inançların, herhangi bir düşünce ya da incelemeye tâbi tutulmayan fikirlerin yurttaşlara kabûl ettirilmesini mi gerektirir? Eğer böyleyse, siyaset hiçbir zaman felsefî olamaz. Çünkü felsefe, yaşamın önemli soruları ile ilgili radikal soruşturmaları gerektirir. Siyasal yaşamı fikirlere değil de, bilgiye, en azından bilgi arayışına dayandırma yönünde dönüştürmek mümkün olsaydı, siyaset felsefî olabilirdi.

Atinalı jürilerden önce Sokrates'in açmazına dönersek, ona göre "sorgulanmamış bir yaşam, yaşamaya değmez" olduğu için, Atina'nın yönetildiği geleneksel fikirleri sorgulamadan kabûl etmesi imkânsızdır. Ancak, Atinalıların herhangi bir siyasal felâketle yüz yüze gelmeden kendilerini, Sokratesçi bir yaşama nasıl adayacaklarını görmek oldukça zordur. Sokrates gibi bir hayatı sürdürme ihtimâli; Sokrates'in sorguladığı fikirler tarafından teminat altına alınmış, istikrarlı bir siyasal düzene bağımlıdır.

Bu sorun, filozoflar tarafından yönetilen bir toplulukta çözülür mü? Böylesi bir toplum, genellikle doğru ve yanlışların karışımından oluşan ve sorgulamaya tâbi tutulmamış fikirlere dayanmaksızın var olabilir mi? Bunu başarmanın zorluğu *Devlet*'teki birkaç yerde açıkça ortaya çıkar. Biz sâdece iki örneğe göz atacağız; "soylu yalan" açıklaması ve mağara tasviri.

H. SOKRATESÇİ DEVLET ADAMLIĞI NEDEN "SOYLU YALAN" GEREKTİRİR?

Sokratesçi "sözde kent", bir yurttaşlık eğitimi programına muhtaçtır. Bu eğitimin bir öğesi olarak, Sokrates'in "soylu yalan" olarak adlandırdığı yalan, yurttaşlara söylenmelidir. *Devlet*'in birçok okuyu-

cusu bu durum karşısında şoka uğramıştır. Bu, Sokrates'in ya da Platon'un totaliter bir devlet kurmak için propaganda yapmaya hevesli olduklarını mı gösterir? Siyasal özgürlüğe inanmış biri, yurttaşları yalanlarla aşılama fikrini nasıl kabûl edebilir? Sokrates "soylu yalan"ı "gerçek yalan"dan ayırmıştır (382a–b). "Gerçek yalan" doğruyu saklar ve ne pahasına olursa olsun bundan kaçınılmalıdır. Ancak, "Soylu yalan" ya da "sözde yalan" bazı açılardan hakikâte benzer ve iyi bir amaç için söylenir. Soylu da olsa, neden bir yalana ihtiyaç vardır? Yurttaşlara hakikât neden açıkça söylenmemelidir?

Sokrates tarafından önerilen "soylu yalan"ın iki parçası vardır (414b – 415b). Öncelikle yurttaşlara, çocukluklarının bir düş gibi olduğu söylenmelidir. Yani aslında, onlar yerin altındaydılar ve eğitimlerini tamamlamaları ile beraber anaları olan toprak, onları dışarı gönderdi. Kendilerini topraktan kardeşler olarak görmeliler ve topraklarını analarını savunur gibi savunmalıdırlar. İkinci olarak, yurttaşlara, kardeş olmakla birlikte Tanrı tarafından üç farklı doğayla oluşturuldukları da söylenmelidir. Altından oluşanlar yönetici, gümüşten olanlar asker (veya yardımcı), demir ve bronzdan olanlar da çiftçi ya da işçi olmalıdır. Her bir sınıfın genel olarak kendine benzeyen çocukları olmasına rağmen, bazen gümüş ebeveynin altın bir çocuğu veya altın ebeveynin gümüş bir çocuğu da olabilir. Bu durumlarda çocuk aileden alınmalı ve doğal olarak onlara yakışan bir gruba yerleştirilmelidir.

Sokrates bu hikâyenin, insanların inanmaya zorlanacakları kadar fantastik bir hikâye olduğunu itiraf etmiştir. Ancak bu hikâyenin siyasal yaşama ilişkin bir doğruyu barındırdığını düşünür. Bu saçma hikâye doğru mudur? Neden çocukluk eğitimimizi bir kişiliğin çocuğu olarak doğma süreci şeklinde tasavvur etmeyelim? Bu süreç, yetişkinliğe ulaştığımız zaman itibariyle bizi tam bir insan şekline sokan kültür, alışkanlıklar ve dilin toplum tarafından bize verildiği cenin safhasıdır. Her toplumun reşit olmayan ve yetişkin ayrımı yapması ve yetişkinliğe doğru geçişi gerçek hayata doğmak olarak görmesi, bundan dolayı değil midir? Bebeklerin hiçbir insanla ilişkisi olmadan kendi başlarına bırakıldıklarını düşünelim. Bu bebekler fiziksel olarak hayatta kalsalar bile, toplumsal olarak beslenmeden, bunların tam anlamıyla insan olabilecekleri şüphelidir.

Siyasal toplulukların kan bağı ile birbirine bağlı aileler gibi oldukları sıkça söylenmez mi? "Baba toprağı" ya da "anavatan"dan bahsederiz.[17] Yüz milyonlarca Amerikalı okul çocuğunun, öğretmenleri tarafından ezberlemelerini istedikleri şu kelimeleri düşünün:

> Seksen yedi yıl önce babalarımız bu kıtada, özgürlük içinde tasavvur edilmiş bir ulus meydana getirdiler ve kendilerini, tüm insanlar eşit olarak yaratılmıştır iddiasına adamışlardı.*

Sonuçta biz Amerikalılara, gençliğimizden itibaren hepimizin kardeş olduğu öğretilir. Çünkü bizler, Bağımsızlık Bildirgesi'ni imzalayan "babalar"ın çocuklarıyızdır. Hatta "özgürlük" rahminde tasavvur edildiğimiz annemiz olarak bile imâ edilir. Amerikan olarak doğuşumuzu tamamlamamız, sâdece kendimizi eşitlik iddiasına adamakla mı olur? Özellikle yasalar, doğumu ve büyütülmesinden ebeveynini sorumlu tuttuğunda, Sokrates'in de onlara itaat etmesinin onun boynunun borcu olduğunu öne sürdüğünde, Lincoln'ün ifadeleri ile *Crito* yasalarının içeriği benzeşmiyor mu? (51c-52a).

Ya yurttaşları üç gruba ayıran metal hikâyesinin yer aldığı "soylu yalan"ın ikinci bölümü? Bazı okuyucular bunu kast sisteminin yerleştirilmesi olarak görüp, eleştirmiştir. Ancak unutmamalıyız

ki, Sokrates'e göre, ebeveynleri kim olursa olsun insanlar doğal olarak onlara en uygun olan grubun içinde yer almalıdırlar. Aslında Sokrates bu yolla fırsat eşitliğinin önemini öğretmektedir. Ancak, yöneticilerin, demir ve bronz ebeveynlerden doğan altın çocukları nasıl tanıyabileceklerini görmek hâlâ zordur. Çocuklar doğal yetenekleri belirginleşmeden önce uygun bir eğitime ihtiyaç duymazlar mı? Yani bu tablodaki zorluklar o kadar büyüktür ki, Platon bile, "sözde kent"in uygulamada gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğunu düşünmüştür.

Her siyasal topluluk, toplumsal işbölümüne muhtaçtır. Yani farklı kişiler farklı işleri yaparlar. Bunun sonucunda iktidar, ayrıcalık ve mülkiyet eşitsiz olarak paylaşılır. Metaller hakkındaki hikâyenin amacı yurttaşları, meslek atamalarının ve nimetlerin paylaşımının liyakâta dayalı olduğuna inandırmaktır. Ayrıca, Sokrates bunun da yapay farklılıklardan (refah ve aile geçmişi gibi) ziyâde, ancak doğal yeteneklere dayanarak yapılabileceğini iddia etmiştir.

Böylesi eşitsizlikler Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer alan hakların eşitliği ilkesiyle karşıt mıdır? Jefferson böyle düşünmemektedir. Ona göre Amerikan demokrasisinin amacı, "doğum ve refahtan kaynaklı yapay aristokrasiyi" bertaraf ederken, "erdem ve yeteneklere" dayalı olan "insanlar arasındaki doğal aristokrasiyi" beslemektir. Jefferson, fakir ve düşük toplumsal statülerde doğsalar bile en yetenekli azınlığı en yukarılara taşıyacak bir eğitim sistemine ihtiyaç olduğunu düşünüyordu.[18] Burada aranması gereken eşitlik, yapay kısıtlamalar olmadan ve liyakâta dayalı toplumsal işbölümünün yer aldığı bir ortamda her bir kişinin doğal yeteneklerini geliştirme eşitliğidir.

Ancak, daha sonra göreceğimiz gibi, Marx, gerçek özgürlük ve eşitliğin tam anlamıyla sâdece sınıfsız bir toplumda başarılabileceğini iddia etmiştir. Sınıf yapısına dayalı işbölümü olduğu sürece insanlar, sınırlamalar ve işbirlikleri olmaksızın kendilerini geliştirme açısından özgür değillerdir. Platon Marx'ı önceleyen bir tür komünizm tasviri yapmasına rağmen, bu tasvir, yöneticiler ile sınırlıdır; sınıfsal işbölümü ortadan kaldırılmaz. Komünizmin bu çatışan uyarlamalarını ne açıklayabilir? Platon, toplumsal işbölümü ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını insan doğasına aykırı mı görmektedir?

Hiyerarşik sınıf yapısı Sokrates tarafından doğalmış gibi mi görülüp savunulmalı mıdır? Altının gümüş, bronz ve demiri yönetmesi hikâyesinin doğada herhangi bir temeli var mıdır? Ya da bu hikâye sâdece yönetici sınıfın gayri meşru iddialarını destekleyen bir hile midir?

I. KENTİN VE RUHUN ÜÇ PARÇALI BİR HİYERARŞİNİN İÇİNDE DÜZENLENMESİNİN MEŞRUİYETİ DOĞADA ARANABİLİR Mİ?

Sokrates'in iddiasına göre âdil kentte, âdil ruhun doğal olarak üç parçalı olmasına karşılık gelecek biçimde doğal bir işbölümü olacaktır. Aklın, ruhun canlı ve şehvetli parçaları üzerinde hüküm süreceği gibi, siyasal bilgeliği olanlar da, asker ve para kazananlar üzerinde hüküm sürecektir (432a – 443e). Yönetecek kişiler, Sokrates'in mağara benzetmesinde resmettiği gibi özel bir eğitim almalıdırlar (541a – 525b).

Sokrates siyasal yaşamı, herkesin sâdece önlerindeki duvarı görecek şekilde bağlandığı ve görüşün bulanık olduğu bir mağarayla karşılaştırır. Bağlı kişilerin arkasında bir ateş vardır ve nesneler gölgeleri duvara yansıyacak şekilde, bu ateşin önünden geçirilirler. Mahkûmlar, bu gölgeleri ger-

çekliğin tümü sanırlar. En iyi doğaya sâhip olan sâdece birkaçı ateşi görebilmek için arkasını döner ve nihâyetinde mahkûmların bir iki tanesi güneşi görmek üzere mağaranın dışına çıkabilir. Sâdece bu bir iki kişi, insanların çoğunu meşgûl eden gölgeler yerine, gerçekliğin hakikî ilkelerini görmek üzere felsefe eğitiminden geçerler. Filozoflar mağaranın dışında kalmak istedikçe, mağara sâkinlerini sırayla yönetmek üzere sürekli geri dönmeye mecbur kalırlar.[19]

İnsanlar doğal olarak ahlâkî ve zihinsel kapasiteleri bakımından eşit değillerdir. Bu açıdan, insanî gelişimin zirvesine ulaşmış bu birkaç kişinin, gelişimin daha düşük aşamalarında yer alan diğerleri üzerindeki yönetim iddiası, haklı gibi görünmektedir. *Devlet*'in modern okuyucuları, bu iddiaları yadsır nitelikte en az iki iddiayı ileri sürerler. Sokrates insanî gelişim düzeylerine ilişkin hiyerarşik tanzimini, insan doğasının evrensel hakikâti olarak sunmaktadır. Ancak, birçok okuyucu, bunu evrensel geçerliliği olmayan yapay bir inşa olarak görüp ciddîye almayacaktır. Yine birçok okuyucu, bu Platoncu öğretiyi aşırı derecede elitist ve anti-demokratik, bundan dolayı da modern liberal demokrasiye karşıt bir öğreti olarak algılayacaktır. Bu eleştirilere yönelik muhtemel cevaplardan biri, Platon'un insan psikolojisiyle ilgi açıklamasının, hem bilimsel olarak geçerli, hem de demokrasiyle tutarlı olduğu iddiasındaki bazı çağdaş teorilerce desteklendiği şeklinde olabilir.

Harvard Üniversitesi'nin önde gelen sosyal psikologlarından Lawrence Kohlberg'in iddiasına göre, Platon'un insanların ahlâkî ve zihinsel gelişimine ilişkin görüşü, gelişim psikolojisinin bulgularınca doğrulanmıştır.[20] Kohlberg'in bu tartışmaya açık teorisinin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar vermek bir yana, Kohlberg'in ifadesi, Platon'un psikolojisi tarafından ortaya atılan soruların, günümüzde hâlâ canlılığını koruduklarının bir kanıtıdır. Kohlberg bilişsel ahlâkî gelişimi altı aşamaya ayırır. Her bir aşama, özel bir düşünce yapısını veya ahlâkî sorunlar üzerine düşünme yöntemini temsil eder. Kohlberg'e göre her insan bebeklikte en düşük aşamaya başlar ve daha sonraki yıllarda üst aşamalara doğru ilerler. Bu altı aşama, üç ana düzeye bölünebilir: *geleneksel öncesi* düzey, *geleneksel* düzey ve *ilkesel* düzey. Hepimiz geleneksel öncesi düzeyde başlarız. Bu düzeyde ana ilgimiz, bencil hazlarımız ve acılarımızdır; ahlâkı sâdece bir ödül ve ceza meselesi olarak görürüz. Yine bu düzeyde diğerlerine yardım edersek, bunun tek nedeni bu yardım karşılığında bize yardım etmeye söz vermeleridir. Ama dokuz yaş veya sonrasında çoğumuz, geleneksel düzeye geçeriz; artık bu noktada kendimizi sâdece yalıtılmış bireyler olarak değil de toplumun üyeleri olarak görmeye başlarız. Ulus, grup ya da ailenin önemini fark etmekle beraber, bunun diğerleri tarafından da onaylanmasını isteriz ve toplumsal düzeni koruduğu için otoriteye boyun eğeriz. İnsanların çoğu, ahlâkî akıl yürütmelerinde bu düzeyden öteye geçmezler. Bu insanların sâdece birkaçı yetişkinliklerinin ilk yıllarında, ilkesel düzeye erişir ve bu aşamada tikel bir grup ya da toplumun otoritesini aşan evrensel ahlâkî ilkelere dikkat çekerler. "Bağımsızlık Bildirgesi"nin insan hakları eşitliği ve "Doğa Kanunları"na başvurması, bu ahlâkî yargı düzeyini gösterir.

Eğer Sokrates, Atinalı otoritelere sâdece fiziksel ceza tehdidinden dolayı itaat etmeye karar vermiş olsaydı, geleneksel öncesi düzeyinde kalırdı. *Crito*'da yer alan ve Sokrates'in Atina'nın yasalarına atfettiği iddia, geleneksel düzeydeki akıl yürütmeye bir örnektir. Bu iddia çerçevesinde Sokrates, cezasını, kentine olan yükümlülüğünün bir parçası olarak kabûl etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca kendi kararı olan hakikât arayışını Atina'ya sadakâtinden üstün tutması da, ilkesel düzeyde ahlâkî akıl yürütmenin tezâhürüdür.

Yüksek düzeyler neden düşük düzeylerden daha iyiymiş gibi görülür? Neden birileri daha yüksek ve daha düşük düzeylerden bahsetmek zorunda olsun ki? Bunun sebeplerinden biri, eğer Kohberg'in empirik çalışmaları doğruysa, insanların yapabildikleri en üst düzeyde akıl yürütmeyi tercih etmesidir. Daha yüksek düzeylerin doğal olarak tercih edilmesinin nedeni, insanların aşamalar hiyerarşisinde yükseldikçe akıl yürütmelerinin daha farklılaşmış, daha bütünleşmiş ve evrenselleşmiş bir hâle gelmesi gerçeğidir. Bu akıl yürütme, farklı iyiler arasında, örneğin yaşam ve mülkiyet arasında, ayırım yapabilme anlamında daha farklılaşmıştır, daha bütünleşmiştir. Çünkü çeşitli iyiler önem açısından sıralanabilir: Yaşam, mülkiyetten daha üstündür çünkü mülkiyet yaşam sürmenin aracıdır ama, yaşam mülkiyetin aracı değildir. Ayrıca ileriki aşamalardaki akıl yürütme daha evrenseldir. Çünkü bu aşamalarda gönderme yapılan ilkelerin (adâlet ve eşitlik gibi) ve bağlamların (yalıtılmış bireylerden gruba ve aile üyelerine, sonra yurttaşlara ve nihâyetinde tüm insanlar) kapsamı çok daha geniştir.

Tüm bunların siyasal açıdan önemi, Kohlberg ile, "iyi bir yurttaş en azından geleneksel düzeyde akıl yürütmeyi yapabilmelidir." konusunda hemfikir olunduğunda açıkça ortaya çıkar. Bağımsızlık Bildirgesi insan doğasına bağlı evrensel haklara dayanmakla, ilkesel düzeyde muhakeme gerektirdiği için, Amerikan rejiminin tam olarak anlaşılması, bilişsel gelişimin en üst düzeylerindeki ahlâkî değerlendirmeyi gerektirir. Kohlberg'in yaptığı empirik çalışmaların sonucuna göre, sâdece birkaç kişinin lise mezuniyeti döneminde ilkesel düzeye ulaşabildiği ileri sürülmüştür. Hatta yetişkin Amerikalılar arasında bu düzeye ulaşanların oranının %10'u aşıp aşmadığı şüphelidir.

Kohlberg, Platon ile insanların yurttaşlık için eğitilmeleri konusunda hem fikirdir. Öğrencilerini bilişsel ahlâkî gelişimin üst düzeylerine taşıma çabasındaki lise öğretmenlerinin eğitiminde, Kohlberg etkili olmuştur. Ancak Kohlberg'in ölçümlerinde de görüldüğü gibi, birçok insanın zirveye ulaşmadaki başarısızlığı doğal eşitsizliklere bağlanabilir mi? Bağımsızlık Bildirgesi'nin muhakemesini sâdece birkaç kişi anlayabiliyorsa, bu siyasal yönetime tam katılımın, bu birkaç kişiyle sınırlandırılması gerektiği anlamına mı gelir? Amerikan yurttaşlarının çoğu, rejimin temel ilkelerinin mantığını doğrudan kavrayamıyorsa, bu fikirler onların anlayacağı şekle nasıl sokulabilir? Göründüğü kadar şaşırtıcı olsa da, yöneticilerimiz "soylu yalanları" kullanmak zorunda mıdırlar?

Ancak iddiamıza göre, bilişsel gelişimin en üst düzeyindekiler, aşağı düzeydekilerin göremedikleri şeyleri görürler. Eğer böyleyse, bilginin nihâî nesneleri nelerdir? Ve bu nesnelerin siyasetle olan bağlantıları tam olarak nedir? Kohlberg'in buradaki katkısı oldukça küçüktür; çünkü çalışmasında içerikten çok, her bir bilişsel aşamanın yapısı ya da biçimi ile daha fazla ilgilenir. Oysa, Platon'un bir cevabı vardır; ama bu, anlaşılması kolay olmayan bir cevaptır. İnsan bilgisinin nihâî nesneleri, mağaradan ayrılan filozofların gördüğü "formlar" ya da "idealar"dır (505a-511e).[21]

En basit düzeyde bir şeyin ideası, onun şekli ya da görünüşüdür. Bu şekil de belli bir şeyin varlığı olarak bilinir. (Yunanca *eidos* ve *idea* kelimeleri, görmek anlamındaki *idein* kelimesi ile ilişkilidir.) Örneğin evde beslediğim Tippy'i bir köpek olarak bilmem için, öncelikle onun görünüş itibariyle bir şeyin belli bir çeşidi olduğunu bilmem gerekir. Tippy, onları kediler, ağaçlar ve kayalardan ayıran belli başlı aslî karakteristikleri, diğer köpeklerle paylaşmaktadır. Tippy'yi arkadaşım Rick ile karıştırmam. Çünkü bir insan olarak Rick, esas itibariyle köpeklerden farklıdır. Ancak daha kapsamlı bir genellemede Rick ve Tippy'nin de, onları, canlı (hayvan) olarak bitki ve cansız

şeylerden ayıran belli başlı karakteristikleri paylaştıkları açıktır. İki köpeğin tamamen birbirine benzemediği açıktır. Ancak, Tippy'ye özel bir ad vererek gösterdiğim gibi, Tippy biriciktir. Tippy hakkında düşünebilmek için, benzerlikler ve farklılıklar açısından onu diğer şeylerle karşılaştırma zorunluluğum vardır. Bu sınıflandırma süreci, tüm bilginin temelidir. En basit bir algı eylemi bile kategorizasyon gerektirir. Bir şeyi algılamak için onu adlandırırız ve onu ortak bir adla (köpek) adlandırmakla, ayrıntılı bir sınıflandırma sistemi uygulamış oluruz.

Bu faaliyetin harikulade gizemi, İncil'in açılış sayfalarında yer alır. İnsanoğlu, Tanrı'nın dünyayı yaratıcı olarak düzenlemesi işine, şeyleri adlandırarak katılır. (Bu anlamda ebeveynlerin, çocukları ilk kelimeleri söylediklerinde heyecana kapılmalarının haklı bir nedeni vardır!) Bu adlar sistemi keyfî bir yaratım mıdır yoksa bir düzen içinde insanların (ya da Tanrı'nın) keşfettiği şeylerin doğasına içkin bir nitelik midir? Bu kritik bir sorudur. Belki de, insanoğlunun sorabileceği en kritik sorudur. Aynı zamanda siyaset için de temel sorulardan biridir. Çünkü, şeylerin doğal düzeni olarak gördüğümüz biçim, siyasal düzeni görme biçimimizi etkileyecektir.[22]

İdealar öğretisi, şeyleri adlarına göre düzenlemenin ne demek olduğunu açıklama teşebbüsüdür. Ancak Sokrates'in bu kelimeyi kullanımı, çok daha hassastır. Duyu organlarımızla algıladığımız şeyler, idealardan dolayı oldukları şeylerdir (ne ise odurlar).[23] Birini âdil olarak niteleyebilmem öncelikle, adâlet ideasıyla ilgili birtakım anlayışlara sâhip olmamı gerektirir. Bu anlayışın bir sonucu olarak da, 'bu kişi âdildir' yargısına varabilirim. Yani görünen dünyayı anlamlandırabilmek için, görünmez kavramlara başvurma zorunluluğumuz vardır. Bu âdil kişiyi, eylemlerinden önce, sâdece adâletin anlamını da "görürsem" görebilirim. Bu tür bir tecrübeden Sokrates'in çıkardığı sonuca göre, görünür dünya, dünyayı olduğu gibi kılan görünmez İdeaların bir suretidir.

Platon'un idealar ile ilgili öğretisini havada ve anlamsız görerek reddeden felsefî materyalistlerin, bunu neden yaptıkları anlaşılabilir. Ancak Platon'un düşüncesini destekleyici nitelikte neler söylenebileceğini de bir düşünelim. Dünyaya ilişkin tüm akıl yürütmelerin, görünenin açıklamasını, görünmeyene gönderme yaparak gerçekleştirmesi gerekmiyor mu? Gerçekliği anlamak için her zaman görünen tecrübemizi, bazı görünmeyen kavramsal çerçevelere göre düzenleriz. Şeyleri çeşitli türlerine göre düzene koyarken bunu yaparız; köpekler, ağaçlar, adâlet eylemleri ... vb. Bunu düşüncenin en soyut düzeylerinde yapmaya devam ederiz. Örneğin Newton'un Yerçekimi Yasası'nı düşünelim: Herhangi iki cisim arasındaki çekim gücü, bu cisimlerin kütlesiyle doğru orantılıdır ve aralarındaki mesafenin karesi ile de ters orantılıdır. Bu yasa da görünen dünyadaki bir şeyleri açıklayan, görünmez bir ilkedir. Bu anlamda modern bilimin Platoncu olduğu açıktır. Werner Heisenberg, maddenin en küçük parçalarının hareketlerine ilişkin bilimsel teoriler üzerinde yaptığı yorumda, şu ifadelere yer verir: "Bu noktada bence modern fizik kesinlikle Platon'u desteklemektedir. Maddenin en küçük birimleri, kelimenin alışılmış anlamıyla fiziksel cisimler değildir; bu birimler sâdece matematik dilinde belirsizlikten uzak olarak bahsedilebilen formlar, yapılar ya da Platoncu idealardır."[24]

Bu noktanın siyasal görünümü için tekrar Bağımsızlık Bildirgesi'ne dönelim. İnsan haklarının eşitliği ilkesi, Amerika'daki siyasal tartışmaların her zerresini dolduran adâlet standardıdır. Amerikalılar bu ilkeyi uygulamaya koymanın ne kadar iyi olacağını tartışırken bile, üzerinde hiç düşünmeden, olduğu gibi kabûl ederler. Bu soyut eşitlik ilkesinin belirginliğine gönderme yapmadan,

Amerikan siyasal yaşamını anlamlandıramayız. Bu kitapta daha sonra bu özel adâlet ilkesinin ardındaki akıl yürütmeyi değerlendireceğiz. Ancak buradaki daha da derinlikli soru, siyasete, soyut bir adâlet standardı ışığında bakmanın mâkûl olup olmadığıdır.

Platoncu adâlet ideası ile meşgûl olmak bizi siyasal yaşamın acı gerçeklerinden uzaklaştırır mı? Bu meşgûliyet aynı zamanda, bizim adâlet kavramlaştırmalarımızın sâdece yöneticilerin çıkarlarının yansımaları olduğu gerçeğini örtmez mi? Yani Thrasymachusçu bu soruların kitap boyunca yankılanmaya devam edecek olası etkileri, henüz ortadan kaldırılmamıştır. Ancak Platon, bu soruların özlüce ve açıkça belirtilmesine oldukça yardımcı olmuş ve bu yüzden de iyi bir başlangıç noktası olma konumunu edinmiştir.

Sonnotlar

1 Bkz. Henri Frankfort vd., *Before Philosophy* (Baltimore: Penguin Books, 1949); ve Jean-Pierre Vernant, *The Origins of Greek Thought* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982).

2 Platon ve Aristofanes ile ilgili bazı mükemmel tercümeler, *Four Texts on Socrates: Plato's "Euthyphro," "Apology," and "Crito" and Aristophanes' "Clouds,"* çeviren. Thomas G. West and Grace Starry West (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984) adlı eserde bulunabilir.

3 John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), 29-30.

4 Bir totaliter olarak Platon için bkz., Karl R. Popper, *The Open Society and Hs Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1950). Bu görüşe yönelik eleştiriler için bkz., John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

5 Bkz., Plato, *Apology* 25d-26a, 28a-30b, 32b-3, 35b-d, 36b-38b, 40c-12a; *Cnto* 43a-b, 44c-d, 4Sa-49b.

6 Sokrates'in bir diğer öğrencisi Xenophon, Sokrates'in duruşmasındaki savunmasının kendine âit bir versiyonunu yazmıştır. Burada Sokrates, yaşından dolayı zayıflayan zihinsel kudretinden dolayı ölme isteğini belirtir. Xenophon, *Apology* 5-9. Karşılaştırın. Plato, *Apology* 41 d.

7 Henry David Thoreau, *Walden and Other Writings* (New York: Random House, Modern Library, 1937), 635-59.

8 Thoreau, *Walden and Other Writings*, 638-39.647,656.

9 Martin Luther King, Jr., "Letter from the Birmingham Jail," Richard D. Heffner, ed., *A Documentary History of the United State?*, 3. ed. (New York: New American Library, 1976), 335.

10 Bkz., David Miller, *Social Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1976), Miller adâlet tanımlarının çoğunlukla üç tane çatışan ölçüte dayandığını iddia eder– haklar, hak edişler ve ihtiyaçlar.

11 Bkz., G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); and Mark Backman, *Sophistication: Rhetoric and the Rise of Self-Consciousness* (Woodbridge, CT: Ox Bow Press, 1991). Backman modern dünyada sofist retoriğin beş ilkesinin kazandığı zaferi görebileceğimizi belirtir: "Kelimeler araç. İmgeler gerçek. Bilgi iktidar. Değişim kaçınılmaz. Gerçek göreceli-dir."

12 Paul Angle, ed., *Created Equal? The Complete Lincoln-Douglas Debates of 1858* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 303-4.332,343-44, 351.

13 Bkz., Glynn Isaac, "The Food-Sharing Behavior of Protchuman Hominids," *Scientific American*; (April1978): 90-108; Richard E. Leakey and Roger Lewin, *People of the Lake: Mankind and Its Beginnings* (New York: Avon, 1979), 213-37; ve Bernard Campbell, *Human Evolution*, 3. ed. (Hawthorne, NY: Aldine, 1985), 270-76. Eleştiriler için bkz., Richard G. Klein, *The Human Career: Human Biological*

and Cultural Origins (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 172-80.

14 Bkz., Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 50-138. Strauss'un öğrencilerinden Allan Bloom bu yorumu, yaptığı *Republic*(New York: Bask Books, 1968) tercümesi için yazdığı makalede yapmıştır.

15 Strauss'un bu Platon yorumu *The Politiical Ideas of Leo Strauss* (New York: St. Martin's Press, 1988)'da Shadia Drury tarafından yapılmıştır. Drury'ye göre, Straus ve öğrencileri, "iyiyi ahlâkî iyi ya da asil olandan ayrı gören" "Sokratesçi hedonizmi" beslemişlerdir (s. 82).

16 Bkz., Dale Hall, "The *Republic* and the 'Limits of Polities'," *Political Theory* 5 (August1977):293-313; Allan Bloom, "Response to Hall," *a.g.e.*, 315-20; ve M. F. Burnyeat, "Sphinx Without a Secret," *New York Review of Books* 32 (30 Mayıs 1985), 30-36.

Eğer *Devlet*'teki filozof-kralların yönetimini ciddîye alırsak, filozof-kraliçelerin yönetimini de ciddîye almamız gerekir (449c-473e). Natalie Harris Bluestone, *Women and the Ideal Society; Plato's "Republic" and Modern Myths of Gender* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1987), adlı eserinde, birçok erkek akademisyen bunu inandırıcı bulmasa da, *Devlet*'te erkeklerin ve kadınların eşitliğine ilişkin feminist iddiaların bulunabileceğini öne sürmüştür. Bluestone, Platon'un feminizm üzerindeki modern tartışmalarda ortaya çıkan tüm temel soruları anladığını göstermiştir. Bluestone ayrıca, herkesin kendine biyolojik olarak yakışan ne ise onu yapması gibi, Platon'un adâlet görüşündeki sosyo-biyolojik iddiaları da göstermiştir. Cinsel eşitlik meselesi ile ilgili olarak bkz., bl.8, Kısım 9.

17 Platon'un "asil yalan, tamamen güvenilirdir" iddiası için bkz., Joseph Tussman, *Government and the Mind* (New York: Oxford University Press, 1977), 51-73.

18 Thomas Jefferson, Letter to John Adams, 28 Ekim 1813, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson,* içinde, eds. Adrienne Koch ve William Peden (New York: Random House, Modern Library, 1944), 632-33; Jefferson, *Notes on the State of Virginia,* query 14, *a.g.e.*, 262-66.

19 Paleolitik insanların kullandıkları oyma sanatı, insanlığın ortaya çıkmasında imge yapımının önemini mi ileri sürer? Bkz., Hans Jonas, "Image-Making and the Freedom of Man" *The Phenomenon of Life,* içinde, (New York: Dell, 1966), 157-75; John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion: An Inquiry into the Origins of Art and Religion* (New York: Harper & Row, 1982); Paul G. Bahn and Jean Vertut, *Images of the Ice Age* (New York: Facts on File, 1988), 149-90; Eva T. H. Brann, *The World of the Imagination* (Savage, MD: Rowman and Little-field, 1991); and Ellen Dissanayake, *Homo Acstheticus: Where Art Comes From and Why* (New York: Free Press, 1992).

20 Örneğin bkz., Lawrence Kohlberg, "Education for Justice: A Modern Statement of the Socratic View," *The Philosophy of Moral Development,* içinde, (New York: Harper & Row, 1981),29-48. Karşılaştır Jerome Kagan, *The Nature of the Child* (New York: Basic, 1984), 112-53, ve William Damon, *The Moral Child* (New York: Free Press, 1988).

21 Muhafızlar neden aritmetik çalışmakla başlıyorlar (*Republic* 521b-526b)? Hesap yaparken somut çoğuldan soyut sayıya geçmek, sonuçta da İdeaların ilk kavrayış ânını tecrübe etmek zorunlu mudur? Sayabilen yegâne canlılar biz miyiz? Bkz., Georges Ifrah, *From One to Zero: A Universal History of Numbers,* çeviren. Lowell Bair (New York: Viking, 1985), 3-30. Platon'un iyilik ideasının matematikte ifadesi için bkz., Alfred North Whitehead, "Mathematics and the Good," *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, içinde, 2. ed. Paul Arthur Schilpp, (LaSalle, IL: Open Court, 1951), 666-81.

22 Adlandırmanın keyfiliğinin tipik modern onayı için bkz., Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics* (Urbana: University of Illinois Press, 1964), 131, 158, 178-79; Michel Foucault, *The Order of Things* (New York; Random House, Vintage, 1973), xv-xxiv; ve Murray Edelman, *Political Language: Words That Succeed and Policies That Fail* (New York: Academic Press, 1977), 23-26, 58, 62-63.152-55.

23 Bkz., Robert B. Williamson, *"Eidos* and *Agathon in Plato's Republic," Essays in Honor of Jacob Klein,* içinde, (Annapolis, MD: St. John's College Press, 1976), 171-87.

24 Werner Heisenberg, ***Across the Frontiers*** (New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1975),16. Ayrıca bkz., Paul Friedlander, "Plato as Phisicist", *Plato: An Introduction,* içinde, (New York: Harper Torchbooks, 1958) 246-260; ve D. H. Fowler, The Mathematics Plato's Academy (Oxford: Oxford University Press, 1987).


Aristoteles
(MÖ 384–322)
ARİSTOTELES
ARİSTOTELES

2

REJİMLERİN İNCELENMESİ OLARAK SİYASET BİLİMİ

ARİSTOTELES'İN *POLİTİKA*'SI

Aristoteles (MÖ 384 – 322), Platon'un yaşadığı dönemde başlayan Yunanistan'ın siyasal çöküşüne bizzat şâhit olmuştur. MÖ 338 yılında, Yunan kentleri Makedonya Kralı II. Philip tarafından fethedilmişti. MÖ 336'da Philip'e yapılan sûikastten sonra oğlu İskender tahta geçmiş ve imparatorluğunu MÖ 323'teki ölümünden önce Hindistan sınırlarına kadar genişletmiştir.

Aristoteles'in Makedonya tahtı ile birtakım bağlantıları vardı. Babası Saray'ın hekimi, Aristoteles de İskender'in hocasıydı. Bu durum Makedonya iktidarına karşı Yunanlıların şüphelerini uyandırdı. İskender'in ölümünden sonra Aristoteles Atina'yı terk etmesi yönünde zorlandı. Ancak Platon'un Atina'daki Akademi'sinde yirmi yıl kalmayı başardı. Ve daha sonra kendi okulu olan *Lyceum*'u kurdu. Aristoteles'in çalışmaları da Platon'unkiler kadar farklı alanlarla ilgilidir. Ancak, Aristoteles biyoloji ve Yunan kentlerinin anayasal tarihiyle de meşgûl olmuştur. Geleneksel olarak Aristoteles'in siyasal düşüncesi, Platon'unkinden daha pratik olarak görülür. Aristoteles, sâdece teoride siyasal olarak en iyinin ne olabileceğiyle ilgilenmemiş, aynı zamanda en iyiye ulaşılamadığında, pratikte siyasal olarak neyin gerekli olduğu üzerine de düşünmüştür.[1]

A. EN İYİ REJİM YETERİNCE İYİ MİDİR?

En iyi siyasal topluluğun neye benzediğine âit teoriler geliştirmek için birçok iyi neden olmasına rağmen, böylesi bir rejimin çok temel bir sorunu vardır: Bu rejim var olamaz. Siyaset filozofunun var olan rejimleri ihmâl edecek kadar, *Devlet*'te kabataslak yer almış "sözde kent" gibi düşüncelerle çok fazla meşgûl olması beklenmez. Aslında Platon, *Devlet*'in Sekizinci ve Dokuzuncu Kitap'ında

farklı rejimlerin çeşitliliği üzerinde yorum yapmıştır. Bu bölümlerde Sokrates, en iyi kentin çürümesinin nasıl kötü kentler dizisine yol açacağı çerçevesinde tahminler yürütmüştür. Ancak bizim burada ilgilenmemiz gereken nokta, var olan rejimlerin pratik sorunlarına ilişkin kapsayıcı ve ayrıntılı açıklamalar bulacağımız, Aristoteles'in *Πολιτικά* (*Politika*) adlı eseridir. Aristoteles, *Devlet*'in gerçekçi olmayan beklentilerini eleştirir. Onun bakış açısına göre, lider sâdece en iyi rejimin ne olacağını bilmekle kalmamalı, belli koşullarda neyin en iyi olacağını, hatta kötü bir rejimin korunması için neyin yapılması gerektiğini de bilmelidir. Bazen lider, kötü bir durumdan en iyiyi çıkarmalıdır. (1288b10-1289a25)

Ancak, daha sonra da göreceğimiz gibi Aristoteles, Platon tarafından ortaya atılan temel sorulardan kurtulamamıştır. Örneğin, eğer siyasal eylem (en azından uygulamada) filozof yöneticinin kavradığı gibi doğal normlarla yönlendirilemezse bu, siyasetin asgarî ya da doğal standartları olmadığı anlamına mı gelir?

Sokrates, kendi felsefî kentinin çöküşünden sonra ortaya çıkması muhtemel rejimleri betimlerken, iki rejime kilitlenmiştir: en kötünün yanı başındaki demokrasi ve en kötü rejim olan zorbalık. En iyi rejim mümkün değilse, o zaman siyaset felsefesi öğrencisi en kötünün iddiaları üzerine düşünmelidir. Siyasal yaşam, insanlar için iyi olanın rasyonel standartlarınca yönetilmeyecekse o zaman, insanlara neden diledikleri gibi yaşamaları için siyasal özgürlük verilmez? Demokrasi, bu türden bir özgürlüğe izin verir. Sokrates de bunu, "rejimlerin en hakkaniyetli olanı" ve hatta "şu an için mükemmel derecede hoş" şeklindeki ifadelerle itiraf etmiştir. (*Devlet* 557c-558a). Demokrasinin güzelliği ve hoşluğu, yaşamların kendiliğinden olan çeşitliliğine izin vermesinden gelir. Bu rejimde insanlar, yasalar tarafından onlara herhangi bir yaşam tarzı dayatılmaksızın, özgür olarak diledikleri gibi yaşarlar. Böylesi bir durum filozoflar için çekici olmalı. Çünkü bu durum, siyasal sınırlamalar olmaksızın felsefî bir yaşam arayışı için gerekli olan özgürlüğü sağlar (561c-d). Ancak, eğer özgürlük, birilerinin dilediği gibi hazlarının peşinden gitmesi çerçevesinde tek iyi olarak görülürse, neden güçlü ve zeki bir kişi, yurttaşlarını, kendi kişisel hazzını teminat altına almak için kullanma adına zorbalık yönünde mücadele etmesin ki? Sonuçta zorbalık, uç demokrasinin mantıksal ürünü olarak görülebilir (562a-569c). Bu açıdan Thrasymachus'un iddiası üzerinde tekrar düşünmek zorundayız.

Siyasetin amaçlarını sınırlamadan, Platon'un felsefî kentinin imkânsızlığını olmasa da uygulanamazlığını kabûl etmek mümkün müdür? Hobbes ve Locke gibi modern siyaset filozofları, siyasal amaçlarda böylesi bir sınırlamanın gerekli olduğunu öne sürmüşlerdir. Onlara göre sâdece, insanlar bencil arzularının peşinde koşarken herhangi bir eziyet ve şiddete mâruz kalmaksızın, bu arayışlarını sürdürebilecekleri güvencenin sağlanması, siyaset için yeterli bir amaçtır. Daha sonra Nietzsche, istenç ve zekâ açısından üstün olan insanların, neden kendilerinden daha aşağıda olanların üzerinde tahakküm kurmaktan sakınmaları gerektiğini sorgulamıştır. İnsan yaşamı, adâletin doğal standartlarınca sınırsızlığa ulaşmış bencil iktidar arayışı ise, siyasal yönetim neden en güçlünün elinde olmasın ki?

Aristoteles'in bu soruya cevabı nedir? Aristoteles ödünsüz gerçekçi tutumu ile yüksek ahlâkî standartlara adanmayı birleştirebilir mi? Eylem insanın acımasızlığı; düşünce ise insanının soylu ilkeleri arasındaki siyasal çatışmanın üstesinden gelebilir mi?

Bu soruları aklımızda tutarak, Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin açılışında yer verdiği, insanlar, doğalarıgereği siyasal canlılardır (hayvanlardır), şeklindeki ünlü ifadesi ile ne demek istediğini düşünmekle başlayabiliriz.

B. SİYASAL YAŞAM, DOĞAL BİR İNSANİ AMACI GERÇEKLEŞTİRİR Mİ?

Platon gibi Aristoteles de doğaya, siyasal düşüncesinin ölçütü olarak başvurur. *Politika*'da Aristoteles, sık sık bazı şeyleri "doğası gereği" şeklinde belirler. Bu gerçekliğe âit bazı esas özelliklerin, insan iradesinin ürünü olmadığını ortaya koyar. Buradaki doğal, salt geleneksel olandan ayırt edilmelidir. Aristoteles bazen doğa ve gelenek (örf, âdet, alışkanlık) ikili zıtlığının yerine; doğa, âdet (alışkanlık) ve akıl üçlü zıtlığından bahseder (1332a36-b11).[2] Aristoteles bazı şeylerin geleneksel olmaktan ziyâde, doğal olduğunu nasıl bilmektedir? Bazı *Politika* okuyucuları Aristoteles'in doğa fikrinin, hakikâtin nesnel ölçütünden çok, eski Yunanlıların ön yargılarına dayandığı şeklinde şüpheye düşerler. Aristoteles'in doğayı, amaçları olan ve amaçlara yönelmiş olarak görme fikri, modern doğa bilimlerinden öğrendiklerimizle çelişmektedir. Doğa bilimlerinin evreni, mekanik yasalar tarafından yönetiliyormuş gibi sunması, doğanın amacından bahsetmeyi anlamsız kılmaz mı? Aristoteles'in doğa kavramlaştırması erekseldir (teleological), ama modern bilimin her tür erekselliği reddettiğine inanılır. Aristoteles'in eserinin bu eleştiriye karşı koyup koyamadığını görmek zorundayız. Bu açıdan siyasal yaşamın "doğallığına" ilişkin Aristoteles'in ne dediğini düşünerek başlayabiliriz.

İnsanların oluşturduğu ilk ortaklık, erkek ve dişinin cinsel birleşimidir (1252a24-b14). Bu ortaklık, insanların diğer hayvanlarla, bazı açılardan da bitkilerle paylaştığı doğuştan gelen üreme arzusunun bir ürünüdür. Böylece aile, yaşamın günlük ihtiyaçlarını karşılama aracı olarak ortaya çıkar. Aristoteles'in bu durumu neden doğal gördüğünü anlamak zor değildir. Çünkü hepimiz için aileyi ortaya çıkaran, kendiliğinden olan biyolojik ihtiyaçlar ve arzular aşîkârdır. Ayrıca aileler için, Tanrıların otoritesini yansıttığı düşünülen geleneksel ataerkil yönetimine tâbi köyler içinde gruplar oluşturmalarının ne kadar doğal olduğunu görmek hiç de zor değildir (1252b15-26). Antropologlar bunu, genellikle ilkel toplumlarda bulunan geleneksel toplum olarak görebilirler. Ancak, Aristoteles'in bahsettiği son gelişim safhası, çok daha tartışmalıdır (1252b28-1253a5):

> Nihâî topluluk, birçok köyün birleşiminden oluşmuş kenttir (polis). Bu aşamadaki topluluk, kendi kendine yeterliliğin sınırına ulaşır, tâbiri câizse bu topluluk yaşamak için ortaya çıkar ama iyi yaşam için var olur. Bundan dolayı eğer ilk topluluklar da böyleyse, her kent doğa gereği var olur. Kent bu toplulukların amacı (telos) olduğu için doğa da bir amaçtır. Her bir şey yaradılışı tamamlandığında ne ise o olacağı için, her birinin; insanın, atın, hanenin... doğası budur deriz. Bunun yanı sıra, bir şey, neyin adına var oluyorsa bu, onun amacıdır ve en iyisidir. Tüm bunlardan dolayı açıkça ortaya çıkar ki, kent doğanın şeylerine (gidişatına) aittir ve insan, doğası gereği siyasal bir canlı (hayvan)dır.[3]

Fiziksel ihtiyaçları karşılamak üzere gerçekleştirilen cinsel eşleşme, aile ve diğer birliktelikler

benliği korumaya ilişkin doğal arzudan türerler. Ayrıca, Aristoteles'e göre insanların sâdece yaşama değil, iyi yaşama arzuları da doğaldır. Doğru siyasal topluluk olan kent (Yunancada *polis*), insanlar için doğal olandır. Çünkü kent, bazı insanî iyiliğe ilişkin ortak kavramlaştırmalarına uygun olarak, yaşama yönündeki doğal arzuyu karşılar. Aristoteles kentten, "doğaşı gereği" şeklinde bahsederken, üstü kapalı biçimde, kentin "sanat gereği", yani insan yapımı ya da "kutsal", yani ilâhî bir iradenin ürünü olduğunu yalanlar (Daha sonra göreceğimiz gibi Aziz Thomas Aquinas doğal hukuku, bir yandan insan yapımı hukuktan, öte yandan da ilâhî hukuktan ayırmaktadır.).

Aslında her şey Aristoteles'in, 'doğası gereği her bir şey kendi amacının (telos) arayışındadır', şeklindeki iddiasına dayanır. Aynen bir meşe palamudunun doğası gereği büyüyüp, meşe ağacı olma eğilimi gibi insanlar da doğaları gereği sâhip oldukları potansiyelleri, siyasal topluluklarda yaşayarak gerçekleştirme eğilimindedirler. Kent doğaldır, çünkü insanların diğerleri ile bir arada yaşamak için verdikleri mücadelenin amacıdır ve doğa, kendi başına bir amaçtır. Aristoteles bir biyologdu. Ve burada insanoğlunun siyasal doğasından biyolojik bir olgu olarak, insan türünün bir karakteristiği olarak, bahsetmektedir. Bu açıdan, modern Darwinci biyologlar bu erekselci biyolojiyi reddetmezler mi?

Charles Darwin'in *On the Origins of Species* (*Türlerin Kökeni*) adlı eserinin basımının 50. yıldönümünde John Dewey "The Influence of Darwin in Philosophy" (Felsefede Darwin'in Etkisi) başlıklı bir ders vermiştir.[4] Dewey'e göre, Darwin, en büyük etkisini Aristotelesçi erekselliği reddederek oluşturmuştur. Aristoteles'in inancına göre doğa, rasyonel tasarıma öylesine uyumludur ki, her bir şey evrenin düzenindeki bir amaca hizmet eder. Ancak Darwin, türlerin önceden belirlenmiş herhangi bir plân veya amaç olmadan var olma mücadelesi çerçevesinde evrildiğini göstermiştir. Bundan dolayı Darwinci biyolojiyi kabûl ettiğimizde, bilimsel olmayan doğa görüşüne dayanan Aristocu siyasal düşünceyi, reddetmek zorundaymışız gibi görünmektedir.

Ancak modern Aristotelesçi bir düşünürün bu iddiaya nasıl tepki vereceğini de hesaba katmak zorundayız. Darwin'in *Türlerin Kökeni* eserinin yüzüncü yıl dönümünde de John Herman Randall "The Changing Impact of Darwin on Philosophy" (Darwin'in Felsefede Değişen Etkisi) başlıklı bir ders sunmuştur. Dewey'in aksine Randall, Darwin etkisinin bir sonucu olarak "doğa bir kez daha Yunanlılar gibi bizim için de doğanın, birçok örtülü amaç ve ideallerle dolu olduğu"nun farkına vardığımız gibi bir sonuç çıkarır. Randall'ın iddiasına göre, "Darwin, insanları biyolojiyi ciddî biçimde ele almaları için tekrar yönlendirdiğinde, fizikçilerin unuttuğu araçlar ve amaçlar, işlev, erek ve zaman gibi işlevsel kavramlar, yeniden gündeme getirilmek zorunda kalınmış"tır.[5] Darwin yorumcuları arasında evrimci biyolojinin Aristotelesçi erekselliği (Dewey'in belirttiği gibi), reddedip reddetmediği veya onaylayıp onaylamadığı (Randall'ın ifadesiyle) etrafında belirsizlik olduğu açıktır.

Modern bir Aristotelesçi bu belirsizlik için şöyle bir yorum getirebilir: Darwin erekselliğin bir türünü reddederken, diğer bir türünü onaylamaktadır; bu açıdan Darwin'in Aristotelesçi erekselliği reddetmiş gibi görünen diğer birçok erekselci yaklaşım arasından çekip çıkartmak bir başarısızlıktır.[6] Yapay (ya da dışsal) ereksellik ile doğal (içsel) ereksellik arasında ayrımlar yapabiliriz. Birinci tür ereksellikte, bir şeylerin eğilimi, bazı fâiller tarafından bilinçli olarak tasarlanır; ikincisi ise, amaç yönelimli eylemdir ve herhangi bir fâil tarafından tasarlanmaz. Bireyin bir amaç çerçevesinde bir şeyler yapması, yapay erekselliği gösterir. Kuluçkaya yatırılmış bir yumurtanın, uçma amacıyla

kanatları olan yetişkin bir kuşa yönelik gelişimi, doğal erekselliğin örneğidir. Şüphesiz bazı açılardan bir Hıristiyan, doğadaki tüm amaçlılığın Yaratıcının bilinçli bir amacı olarak ortaya çıktığını iddia ederek, bu ayrımın geçerliliğini kabûl etmeyebilir. Bu, Darwin'in reddedeceği türden erekselci bir görüştür. Başlangıçta Tanrı evreni yaratmak için ne yapmış olursa olsun; Darwin'e göre, doğal seleksiyon yoluyla türlerin müteakip evrimi, bilinçli bir tasarımın işi değildir. Bu noktada Darwin ve Aristoteles'in hemfikir olduğunu unutmayalım.

Erekselliğe ilişkin ilâve bir açıklama, doğal erekselliğin iki türü arasında da bir ayrımı gerektirir: Belirlenmiş ve belirlenmemiş doğal ereksellik. Kuluçkaya yatırılmış yumurtanın erekselci gelişimi, amacın (olgun-yetişkin olma anlamında) yumurtadaki genetik programla, ta başlangıçtan beri önceden belirlendiği anlamında belirlenmiş doğal erekselliktir. Ancak kuşların erekselci uçma uyumları, bu sorunun kuşların uzak sürüngen ataları tarafından herhangi bir şekilde dikte edilmediği anlamında da belirlenmemiş doğal erekselliktir. Bu açıdan, kuluçkadaki yumurtadan çıkıp, büyümenin rotası önceden belirlenmiştir, Ancak, yaşamın ilk formlarından başlayıp, kuşlara uzanan doğal seleksiyonun rotasında böyle bir belirlenmişlik söz konusu değildir. Darwin'in doğal seleksiyon yoluyla evrim öğretisi, dünyanın evrimini, başlangıçta içkin olan bir tasarımın ilerlemeci bir tarzda tebarüz etmesi olarak sunan, tüm kozmik erekselci yaklaşımları reddeder. Modern bir Aristotelesçi, bu tür kozmik erekselliğin Darwinci destekten yoksun olduğunu kabûl etmekle beraber, bu durumun, Aristotelesçi erekselliği yıkmayacağını iddia edebilir.

20. Yüzyıl'ın önde gelen biyologlarından Ernest Mayr'ın ısrarı; "Aristotelesçi neden soruları, biyoloji tarihinde keşiflere yol açan ve anlamaya vesile olan çok önemli rol oynamıştır. "Neden" sorusu, evrimci biyologların tüm araştırmalarındaki en önemli sorudur."[7] O zaman Aristoteles belki de, doğal amaçlarını sormaksızın, canlıların tam olarak anlaşılamayacağı şeklindeki düşüncesinde haklıdır. Aristoteles, işlenmemiş bir maddenin karmaşık bir organizmaya dönüşmesini, bazı potansiyel formların (*eidos*), bu yolla gerçekleştiğini esas olarak kabûl etmeden açıklanmasının imkânsız olduğunu düşünmektedir. Bir zamanlar, çok sayıda insan, Aristoteles'in *eidos*'unu anlamsız olduğu gerekçesiyle ele almamıştı. Ama genetik programın büyümeyi nasıl düzenlediğine ilişkin modern keşif, Aristoteles'in görüşünün doğruluğunu açıkça onaylamıştır. Hatta önde gelen moleküler biyologlardan biri *How Aristotle Discovered DNA?*[8] (*Aristoteles DNA'yı Nasıl Keşfetti?*) başlıklı bir de makale yazdı.

Darwinci biyologların herhangi bir kozmik erekselliğe şüpheyle bakmak zorunda olmalarına rağmen, Aristotelesçi ereksellik, organik varlık ve süreçlerin hedef–yöneliminde görülebilir. Bundan dolayı Aristoteles, insan türünün kendine özgü doğal potansiyelleri olduğunu ve bu potansiyellerin tüm siyasal yaşam boyunca gerçekleştirilmesinin, doğanın amaçlarıyla uyumlu olduğunu iddia etmekle, modern biyolojinin ruhunu bozacak bir şey yapmaz. Aslında insan doğasının biyolojik kökenlerini inceleyen çağdaş sosyo-biyologlar ve davranışçı çevrebilimciler, Aristoteles'in biyolojik naturalizmine yeniden hayatiyet kazandıran bilim adamları olarak görülebilirler.[9]

Aristoteles'in biyoloji ile ilgili bu biricik iddialarının, modern bilimle desteklenip desteklenemeyeceği hâlâ sorgulanabilir. Özelde Aristoteles'in, "gerçek anlamdaki siyasal canlılar sâdece insanlardır. Çünkü insan, siyasal yaşamı mümkün kılan konuşma kapasitesiyle donatılmış tek canlıdır." şeklindeki iddiası üzerinde düşünmemiz gerekir.

C. SEMBOLİK KONUŞMA KAPASİTESİ OLAN YEGÂNE CANLI İNSAN MIDIR?

Aristoteles'in şu açıklamalarına bakalım (1253a8-19):

> İnsanın neden herhangi bir arı veya diğer sosyal hayvanlardan daha siyasal bir canlı olduğu açıktır. Söylediğimiz gibi, doğada boşuna hiçbir şey yoktur ve insan, aklî konuşma (*logos*) yeteneği olan tek canlıdır. Ses, acı ve hazzın bir göstergesidir ve bundan dolayı diğer hayvanların da sâhip olduğu bir şeydir; çünkü onların doğası, haz ve acı hissine sâhip olma ve bunları başkalarına bildirme düzeyine erişmiştir. Ancak, aklî konuşma faydalı ve zararlıyı ve sonuçta âdil ve âdil olmayanı da göstermek içindir. Diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında, kendi başına iyi-kötü, âdi -âdil olmayan ve bu türden diğer şeylerin duygusuna; haneyi ve kenti oluşturan şeylerin toplamına sâhip olma insanoğluna özgüdür.

Bu pasaj, sıradan bir okumanın aksine; Aristoteles, "insanlar yegâne siyasal canlılar" demekmektedir. Aristoteles'in dediği daha ziyâde, insanların en siyasal canlı olduğudur. Biyoloji ile ilgili yazılarında Aristoteles arılar, eşek arıları, karıncalar ve turnalar gibi başka siyasal hayvanların da olduğunu açıklamıştır.[10] İnsanoğlu bunlardan daha siyasal canlıdır, çünkü *logos* kapasitesi sâdece insanlarda vardır.

Siyasal yaşam, insanlar için doğaldır. Çünkü bu yaşam, insan doğasının en ayırt edici özelliği olan konuşma ya da akıl kapasitesi niteliğindeki potansiyelin gerçekleştirilmesine izin verir. Yunanca *logos* kelimesi, hem konuşma hem de aklı beraberce çağrıştırdığı için, aklî konuşma olarak tercüme edilebilir. Bu demektir ki, düşünme ve konuşma aynı faaliyetin iki tarafıdır ve insan doğasının tam anlamıyla ifadesi, hem rasyonel hem de sosyaldir. Biz insanlar en mahrem anlarımızda bile hâlâ sosyal varlıklar mıyızdır? Hangi dereceye kadar, düşünce insanın kendisiyle yaptığı sessiz konuşmayı kapsar? Bireyler bir dil öğrenmeden rasyonel yeteneklerini ne kadar geliştirebilir?

Logos'a sâhip oldukları için, insanlar, diğer siyasal canlılara göre bir arada daha samimî ve güçlü bir şekilde yaşayabilirler. En derin birliktelik, konuşma yoluyla karşılıklı anlayıştan doğmaktadır. Diğer hayvanlar birbirlerine anlık olan ve özel nitelikteki haz ve acılarını bildirebilirler. Ancak insanlar, yaşamın anlamı üzerinde hemfikir olma açısından bir araya gelebilirler. İnsanlar için bir arada yaşamak demek, sâdece bedene âit şeylerin paylaşımı demek değildir, aynı zamanda düşüncelerin de paylaşımıdır. İnsan topluluğu bir zihin hâli, durumudur.

Önemli modern biyologlardan Theodosius Dobzhansky, bilimin Aristoteles'in fikirlerini onayladığını belirtmektedir.[11] Başka hayvanlar (sosyal böcekler gibi) insanlardan daha "sosyal" olmalarına rağmen, sembolik iletişim aracılığıyla, türümüzün diğer üyeleri ile beraber yaşama tercihini bilinçli olarak, sâdece bizim yapabileceğimiz anlamında tek siyasal canlılar biz insanlarız. İnsan beyninin evrimi hem hacim hem de karmaşıklık açısından öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, diğer hayvanların aksine insanlar, hem konuşma hem düşünme yeteneğine sâhip olmuştur. Aristoteles'in belki de, bu farkın nörolojik temellerine de ilişkin şüpheleri vardır. Aristoteles *Parts of Animals* (653a27–28) (*Hayvanların Parçaları*) adlı eserinde şu gözlemi yapar: "tüm hayvanların içinde hacmine oranla en büyük beyin, insandadır."

İnsanın bilişsel yeteneğini biricik yapan şeyin ne olduğuna dâir bilim adamları arasında bazı tartışmalar olmakla beraber, iki noktada bir çoğu hemfikirdir. İnsanlar, diğer hayvanların sâhip olmadığı sembolik konuşma kapasitesine sâhiptirler ve de bu linguistik yetenek, diğer hayvanların ulaşamadığı çok yüksek düzeydeki soyut düşünce seviyesinin yansımasıdır. Ancak, Aristoteles gibi Darwin de, birçok hayvanın bir şekilde iletişim sağladığı ve yine bir çoğunun muhakeme yeteneğinin olduğunu kabûl eder.[12] Bu noktada bazı dikkatli ayrımlar yapmamız gerekmektedir. İnsan dışındaki bazı hayvanlar, işaretler aracılığıyla iletişim kurabilir diyebiliriz; ama, sembolleri anlayıp kullanabilenler sâdece insanlardır. Bu, farklı bilme düzeylerinin yansımasıdır. Bazı başka hayvanlar, algısal düşünceye sâhip olabilirler; ama, sâdece insanlar kavramsal düşünceye sâhiptirler.

Gördüğümüz gibi Aristoteles'e göre diğer hayvanlar, acı ve haz hislerini belirtmek için seslerini kullanabilir ama sâdece insanlar menfaat, adâlet ve iyilik gibi kavramlarını sembolleştirmek üzere, "akli konuşmayı" kullanabilirler. Bu, Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)*'da (414a28-415a12) anlattığı olgunun bir sonucudur. Ona göre, gelişim düzeyi yüksek hayvanlar algısal düşünce için gerekli olan zihinsel kapasiteye sâhiptirler. Ancak, sâdece insanlar zekâ (*nous*) sâhibidirler. Hayvan iletişimi ile insan konuşması arasındaki fark, Konrad Lorenz gibi ethologlarca* gözlemlenmektedir.[13] Bunu, bizim de hayvanlarla ilgili tecrübelerimizde görmemiz mümkündür.

Bir köpeğe yaklaşıp "yemek" dersem, köpek akşam yemeği için etrafına bakabilir. Köpek, yemek beklentisiyle "yemek" kelimesinin seslendirilmesine tepki vermek üzere şartlandırılabilir. Ancak bir insana "yemek" dersem, onun muhtemel sorusu "Ne yemeği?" şeklinde olacaktır. Yemek kelimesine çevresindeki bir şeylerin işareti olarak salt tepki vermek yerine insanlar, bu kelimeyi bir anlam taşıyan sembol olarak anlayacaklardır. Yani akşam yemeğinin hazır olduğunu duyurduğumda, bir insanın ağzı köpekte de olduğu gibi sulanabilir. Ancak sofra adabının sosyolojik olarak öneminden bahsedeceğimi ya da yemek hakkında bir hikâye anlatacağımı söylersem, insanlar söyleyeceğim şey hakkında zihinsel bir merak duyarlar (umarım!). Bunun aksine, köpeğin böylesi bir merak yeteneği söz konusu değildir.

Köpek bir şekilde, farklı zamanlarda, farklı insanlarca dile getirilen ve her zaman besleneceğini gösteren "yemek" kelimesinin sesini tanıdığında, kendisinin mevcut çevresi ya da yakın geleceğindeki bir şeylere dikkatini yöneltecek nitelikte algısal soyutlama yapar. Ancak sofra adabının sosyolojisini, köpekle tartışmaya kalkmak beyhudedir. Çünkü böyle bir tartışma, o andaki algı tecrübesini aşan kavramsal düşünceyi gerektirir. Benzer biçimde köpeği, ne zaman bir üçgen görse belli bir tepkiyi vermesi yönünde eğitebilirim. Ancak geometri hakkında düşünmesi yönünde, hiçbir şey yapamam. Algısal soyutlamaların aksine, sembolik kavramlar sâdece genelleştirilmiş algısal imgelere dayandırılamaz. Kavramlar aracılığıyla insanlar, algı tecrübesinin nesnesi olarak var olmayan şeyler hakkında bile düşünebilirler. Yani salt kavramsal anlam dünyası, diğer canlılara sonsuza kadar kapalıdır.

Bebekliğinden itibaren hem kör, hem de sağır olan Helen Keller'ın otobiyografisinde hayvan işaretleriyle insan sembolleri arasındaki köklü fark, açıkça ortaya çıkmaktadır. Keller'ın öğretmeni Annie Sullivan önce ona, işaretleri kullanarak iletişim kurmayı öğretti. Bir parça kek istediğinde,

* Etoloji, hayvan davranış bilimi etolog da bu bilimle uğraşan kimsedir. (y.n)

Annie'nın eline kelimelerin harflerini yazdı. Bu noktada Helen, diğer herhangi akıllı bir hayvan gibi basitçe tepki veriyordu.

Dili, kavramsal düşünce aracı olarak görmüyordu. Bir gün bir şeyler oldu. Helen tecrübesini otobiyografisinde şöyle betimliyor:

> Hanımeli kokularıyla kaplı patikanın câzibesine kapılıp, aşağıdaki kuyuya doğru yürüyorduk. Bazıları su çekiyordu ve öğretmenim elimi oluğun altına götürdü. Soğuk su ellerimden fışkırdıkça, öğretmenim diğer elime önce yavaşça sonrada hızlı hızlı su için kullanılan diğer kelimenin harflerini yazdı. Donup kalmıştım, tüm dikkatim onun parmaklarının hareketlerine sâbitlenmişti. Ânîden unutulmuş bir şeylerin belli belirsiz bilincini hissettim –bu, düşüncenin yeniden ortaya çıkışının verdiği heyecanla titremeydi ve her nasılsa dilin gizemi bana ilham edildi. O zaman biliyordum ki "su"demek, elimin üzerinden akan mükemmel soğuk bir şeydi. Bu canlı kelime ruhumu uyandırdı ve ruhuma ışık, umut, neşe vererek onu özgürleştirdi! Doğru, bazı engeller vardı ama, bunlar zamanla yok edilebilecek engellerdi.
>
> Kuyudan öğrenme isteği ile ayrıldım. Her şeyin bir adı vardı ve her bir ad yeni bir düşünceyi doğuruyordu. Eve döndüğümüzde, dokunduğum her nesne yaşamı kıpırtılarla sarıyormuş gibiydi. Bunun nedeni, her şeyi bana tuhaf gelen, yeni bir bakışla görmemdi.[14]

Önceki Helen, kelimeleri, çevresindeki nesnelerin işaretleri olarak kullanmaya koşullandırılmıştı. Ama bu noktada, kelimelerin aynı zamanda anlam sembolleri ve dolayısıyla da düşüncenin araçları olduğunu öğrenmişti: "Her ad yeni bir düşünceyi doğuruyordu." Bundan sonra, "su" kelimesini sâdece beklediği ya da istediği bir şeyin işareti olarak değil, aynı zamanda üzerine düşünebileceği bir kavramın sembolü olarak da kullanabilmeye başladı. Helen bunu başardı. Çünkü insan olarak, bu beceri için doğuştan potansiyeli vardı: "Unutulmuş bir şeylerin belli belirsiz bilincini hissettim." Diğer hayvanların böyle bir potansiyelleri yoktur.

Tüm bunlarla birlikte, diğer hayvanlara dil öğretme teşebbüsleri vardır. Son dönem deneylerinden en çok duyulanlardan bazıları, şempanzelere işaret dilinin kullanılmasını öğretmek için harcanan çabalarla ilgilidir. Bu çalışmaları izleyen birçok uzman, başarıya ilişkin açık kanıtların olmadığı sonucuna varmıştır. Bir grup araştırmacının ifadesine göre: "Maymunlar yalıtılmış birçok sembolü öğrenebilirler (Köpek, at ve diğer insan olmayan türlerin de yapabildiği gibi). Ancak konuşma, anlam ve söz dizimi açısından dilin düzenlenmesinde ustalaşma, ilerlemeye ilişkin herhangi bir açık kanıt gösterememişlerdir."[15] Bunlardan dolayı Aristoteles'in, diğer hayvanların da bazı iletişim kapasiteleri olmasına rağmen, konuşma gücünün sâdece insanlara âit olduğunu biyolojik bir olgu olarak ele alması, doğru bir yaklaşım olarak görülebilir.

Tüm bunların siyasetle ne ilgisi var? Siyasetin, en azından insanoğlunun biyolojik doğasında kök salabileceği öne sürülmektedir. Siyaset Bilimi, diğer sosyal ve siyasal hayvanlara ilişkin karşılaştırılmalı bir çalışmayı kapsayabilir mi? "Şempanze siyaseti"nden bahsetmek mâkûl olur mu?[16]

Maymunlar ve yunuslar gibi bazı diğer hayvanların, insanlarınki ile karşılaştırılabilir bir düzeyde konuşup düşünebildiklerini keşfettiğimizi varsayalım. Bu durumda siyaset için fark eden şey ne olacaktır?[17] Bazı bilim adamlarının öne sürdüğü gibi, bu hayvanlara, insanlara verilen türden

tüm siyasal haklarla birlikte, yurttaşlık vermek zorunda kalır mıydık? Tüm hayvanların eşit yaratıldığını ve haklarla donatıldığını kabûl etmek üzere, Bağımsızlık Bildirgesi'ni değiştirmek zorunda kalır mıydık? "Hayvan özgürlüğü" iddiasındakileri ciddîye almak zorunda kalır mıydık?

Siyaset hakkında düşünürken genellikle bunun, insan eylemlerine özgü bir şey olduğunu kabûl ederiz. Köpek, yunus ya da maymunları siyasal iddiaları varmış gibi düşünmeyiz. Sonuçta siyasetin, diğer hayvanların sâhip olmadığı belli başlı insanî kapasitelerin ifadesi olduğu yönünde bir ön kabûlümüz vardır. Eğer böyleyse, siyasete ilişkin anlayışımızı derinleştirmek üzere, bu kapasitelerin neler olduğunu açıkça ortaya koymamız gerekir.

Örneğin Aristoteles'in, insanlar "aklî konuşma" yeteneği ile donatılmış yegâne hayvanlar oldukları için en siyasal hayvanlardır" şeklindeki iddiasını doğru kabûl edersek; siyaset bir biçimde aklın yönetimi aracılığıyla, insan doğasının mükemmelleştirilmesini ifade eder' şeklinde bir sonuca varabiliriz. Bu, bizi, siyasî yaşamın doruk noktası olarak filozofların yönetimini gösteren Platon'a geri götürür. Ayrıca Aristoteles'in, Thrasymachus'un "siyaset, aklın yönetimini değil, bencil amaçlar uğruna diğerlerini tahakküm altına alma arzusunun tezâhürüdür" biçimindeki iddiasına ilişkin bir cevabı olup olmadığı da sorulabilir. Hepsinden öteye; yine Thrasymachus, insanın konuşma ve muhakeme kapasitesinin diğerleri üzerinde iktidar tesis etme arayışındaki aldatmacada kullanmak üzere, güçlü birer silâh olup olmadıklarını öne sürebilir.

Aristoteles, "doğamız gereği siyasal canlılarız", ifadesi ile insanların doğal işbirliği eğilimini vurgulamıştır. Ancak, insanlar aynı zamanda doğal olarak bencil de değiller midir? Eğer böyle ise, bu durum, siyasal topluluk içinde insanların birbirleriyle işbirliği yapmalarına mâni olmaz mı?

D. BENCİLLİK VE SALDIRGANLIK SİYASAL YAŞAMI NASIL ETKİLER?

Aristoteles, insanların doğal bir yaşamı paylaşma yönünde doğal bir eğilimleri olmalarına rağmen, yine insanların bencil arzuları tarafından çatışmalara sürüklenebileceğini de itiraf etmiştir.

> Bundan dolayı, doğaları gereği tüm insanlarda böylesi bir topluluğa yönelik dürtü bulunmaktadır. Ancak, böylesi bir topluluğu kuran ilk kişi, en üstün iyilerin nedenidir. İnsan tekâmül ettiğinde hayvanların en iyisi olacağı gibi, yasa ve adâletten ayrıldığında da en kötüsü olur. Adâletsizliğin silâhları ele geçirmesi en büyük musibet olacağından ve insanın basiret ile erdem adına doğuştan silâhları olduğundan, bunları birbirine tamamen zıt şeyler adına kullanması mümkündür. Erdemsiz insan, tüm hayvanların en ahlâksızı, en vahşîsi ve de cinsellik ile yiyecek bakımından en kötüsüdür (1253a30 – 38).

Siyasal yaşama yönelik dürtülerimiz olmasına rağmen, bu dürtülerin doyurulması, uygun koşullara bağlıdır. Bu koşulların güvence altına alınması da liderliğin amacıdır. Bu koşullar insanlığın siyasal eğilimlerine uygun olmadığında, insanlar açlık ve cinsellik şehvetinin tahakkümü altındaki vahşî canavarlara dönüşebilir. Aristoteles'te bu durumu görmek önemlidir. Aksi takdirde, Aristoteles, insan doğasıyla ilgili düşüncesinde saf bir iyimser olarak görülebilir.

Ancak, Aristoteles, insan doğasının doğal zâlimliği konusunda yeterince ileriye gitmiş midir?

Son yıllarda bazı antropologlar ve etnologlar, insan doğasını öncelikle saldırganlık güdüsünün tahakkümü altındaymış gibi resmetmektedirler.[18] Bu bakış açısına göre insanlığın doğal durumu, sosyal iş birliğine doğal olarak eğilimli olmaktan uzak, Thrasymachus veya Hobbes'un betimlediği gibi, herkesin, herkesle savaş hâlinde olduğu bir durumdur. Bu görüşün örneklerinden biri olarak, önde gelen antropologlardan Colin Turnbull'un *The Mountain People*, (*Dağ İnsanları*) adlı eseri gösterilebilir.[19]

Turnbull çalışmasında, kuzey Uganda'daki Ik kabilesini tasvir etmiştir. Ik kabilesi, ilkel ama ihtiyaçları için yeterli avcı ve toplayıcı nitelikte bir yaşam sürüyordu. Ancak, ulusal parka dönüştürmek için yaşam alanlarından sürüldüklerinde, sâdece ve sâdece açlıktan ölmekten sakınmak için mücadeleye mecbur edildiler. Turnbull onları, herhangi bir sosyal şefkatten tamamen yoksun olacak derecede, tam anlamıyla bencil olarak tanıdı. Açlıktan ölen çocuklar ve yaşlılar, onların bu ızdırabına gülen akrabaları tarafından, evlerinden dışarı atılıyordu. Herkes, ihtiyacı olan birine yardım ettiğinde veya yiyeceğini paylaştığında, Turnbull ile alay ediyordu. Eğer karşılığında bir beklenti yoksa, kimse kimseye yardım etmiyordu. Turnbull'ın vardığı sonuca göre Ik'lar "bizim normalde bizi diğer primatlardan ayıran nitelikler olarak düşündüğümüz niteliklerin, hemen hepsini elden çıkarıyorlardı." Turnbull nihâyet, "toplum kendi başına, insanın yaşamını sürdürebilmesi için vazgeçilmez değildir; insan sosyal bir hayvan değildir, her zaman kendini düşünür ve sosyal olmadan yaşamını sürdürme amaçları çerçevesinde mükemmellik derecesinde ilişkiler kurma yeteneği vardır." sonucuna varmıştır.[20]

Aristoteles buna nasıl bir cevap verecektir? Daha önce *Politika*'dan alıntıladığımız pasajlardan Aristoteles'in Turnbull ile "belli başlı koşullarda güzel insan olmanın ne kadar imkânsız olduğu"[21] hususunda hemfikir olacağı çıkarımını yapabiliriz. Ancak Aristoteles'in buradaki vurgusu, "belli başlı koşullarda" kelimelerinin üzerinde olacaktır. İnsanların sosyal eğilimi, doğal bir *zorunluluk* değil, doğal bir *meyil*dir. İnsanlar zorlu koşullara yenildiğinde, özellikle birisi yaşamını sürdürebilmek için diğeri ile yarıştığında, bunların kendilerini koruma arzusu, diğer tüm sosyal dürtülerinin üstüne çıkabilir. (Turnbull Ik kabilesinin, geçimlerini sağlayan geleneksel av alanlarından mahrum bırakılmadan önce, sosyal yaşamın erdemlerine sâhip olduklarını gösteren kanıtlar bulunduğunu belirtmiştir.) O zaman Aristoteles'i ilgilendirdiği kadarıyla, buradaki sorun, insanların doğal bencillikleri ile doğal sosyallikleri arasındaki dengenin nasıl muhafaza edileceğidir. Bu bakış açısı, bazı biyolog ve etnologlarca geliştirilen insan doğasına ilişkin belli başlı çağdaş teorilerce de onaylanıyormuş gibi görünmektedir.

Saldırganlık, yüksek omurgalıların temel özelliklerinden sâdece birisidir. Saldırgan davranışın, eş ve doğal kaynaklar için yoğun rekabet yaratan koşullarda ortaya çıkması muhtemeldir. Ancak bu yöndeki, yaygın sosyal eğilimlerin varlığını da inkâr etmenin gereği yoktur.[22] Bir etholog şu sonuca varmıştır. "Saldırgan ve diğergamlığa ilişkin davranışlar philogenetik* adaptasyonlarca önceden programlanmıştır ve bundan dolayı, etik davranışlarımızla ilgili önceden belirlenmiş birtakım normlar vardır". Bu bilim adamı, aynı zamanda "dostâne ilişkinin birçok özel davranış biçimi gibi, iş birliği ve karşılıklı yardımlaşmayı terk etmenin de doğuştan" olduğu iddiasındadır.[23]

Siyasal bir topluluk, insanların hem bencil hem de sosyal eğilimlerinin ikisini birden nasıl

---

* Biyolojide filogenetik çeşitli organizma grupları (örneğin türler veya topluluklar) arasındaki evrimsel ilişkinin araştırmasıdır

kabûl edebilir? Bunun nasıl yapılabileceğine ilişkin bir yöntem, Aristoteles'in mülkiyet ile ilgili açıklamasında yer alır. Aristoteles'in iddiasına göre, doğal bencillikten dolayı Platon'un *Devlet*'inde yer alan komünizm gerçekçi değildir (1261b33-1262a2, 1263a21-1263b3). Bireyler, özel olarak sâhip oldukları mülkiyete dikkat ederler ama ortak mülke, kayıtsız kalırlar. Ancak, insanoğlunun doğal toplumsallıklarını beslemek için, mülkiyet sisteminde bazı ortak öğelere yer verilmelidir. Bu durumda Aristoteles'in önerisi, mülkiyetin, sâhiplik açısından özel, kullanım açısından ise ortak olması yönündedir. Özel mülkiyet, insanların benliği gözeten eğilimlerine verilen zorunlu tâvizdir. Rejimin temel ilkelerine ilişkin yurttaşlık eğitimi verildiğinde insanların sosyal bağları daha güçlü olur ve sâhipliği özel olsa da, mülkiyet arkadaşlar arasındaymış gibi kullanımda paylaşılır. Aristoteles'in bu konuda kafasında ne olduğuna ilişkin bir örnek, *Politika*'da (1320a33-b16) daha sonra sunduğu bir öneride ortaya çıkar. Buna göre, bir demokrasiyi muhafaza etmek için yoksul insanlar çok ileri düzeydeki fakirlikten korunmalı ve bunun için de zenginler, en muhtaçlara yardım için oluşturulacak kamu fonuna katkıda bulunmalıdırlar. Bu tür bir önlemin zenginler ile yoksullar arasındaki çatışmayı yumuşatma ihtimâli olsa bile, mülkiyetin özel sâhipliği iktisadî eşitsizlik ürettikçe, her zaman bazı çatışmaların olması muhtemeldir. Bu anlayış, birçok gözlemciyi, bir tür komünizmi nihâî çözüm olarak görmeye yönlendirmez mi? Her durumda, insan doğasının rekabetçi/işbirlikçi, bencil/sosyal eğilimleri arasında uygun bir denge arayışındaki soru gündemdedir.

Aristoteles'e göre, insanların doğal olarak siyasal olmalarının şartı, insanların sâhip olduğu ayırt edici potansiyel olan, rasyonel söylemi gerçekleştirebilecekleri bir siyasal topluluk içinde bulunmaktır. Ancak, siyasetin amacı aklın yönetimini beslemekse, sâdece en rasyonel insanlar mı yönetimi paylaşmalıdır? Bu, bizi, Platon'un filozof yöneticilerine geri götürür ve yönetmek için kimin rasyonel kapasiteye sâhip olduğuna karar verme sorunu, hâlâ gündemde kalır. Aristoteles, filozof yöneticilere ilişkin bir ihtiyacın olduğunu doğrudan belirtmese de, yönetmek için rasyonel yeteneği olmayanların ve doğal kölelerin, yurttaşlıktan dışlanması gerektiğini sıkça dile getirmiştir. Ayrıca kadınlar hakkındaki ifadeleri, birçok okuyucuya göre, onların da yurttaşlıktan dışlanması gerektiği yönündedir.

E. ARİSTOTELES, KADINLAR VE KÖLELER HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNDE, KÜLTÜRÜNÜN ÖNYARGILARINI MI SERGİLEMEKTEDİR?

Aristoteles, Platon gibi, hakikât arayışında filozofun, geleneksel siyasal görüşlerin ötesine geçebileceğini düşünmektedir. Ancak, birileri, herhangi bir düşüncenin tarihsel koşulların ürünü olduğunu ve önceki dönemdeki yanlışların sâdece tarihsel süreçte açıkça ortaya çıkabileceğini iddia edecektir. Aristoteles'in köle ve kadınlara ilişkin görüşleri bunun göstergesi midir? Aristoteles'in gözlerini bağlayan, eski Yunanın ön yargılarından dolayı göremediği, köleliğin adâletsizliği ve kadınlara yönelik baskıları, modern zamanlarda yaşadığımız için bizim görmemiz mümkün müdür? Ya da Aristoteles'in aslında, bu kimselerin doğal olarak insanlardan daha aşağıda olduğuna inanmadığını gösteren, kadınlar ve köleler ile ilgili ifadelerindeki belirsizlikleri görebilir miyiz?

Akademik çevredeki yorumcuların çoğu, Aristoteles'in, Yunanistan'da uygulanan köleliği onayladığını iddia etmelerine rağmen, birkaç yorumcunun vardığı sonuç farklıdır. Bu yoruma göre,

"Aristoteles, köleliğin bir savunmaya muhtaç olduğunu fark eden ilk siyasal düşünürdür. Aslında onun köleliği savunması, Atina toplumunda var olan kölelik kurumunun eleştirisidir."[24] Kölelik uygulamasındaki temel çelişkiyi işaret etmesi anlamında, Aristoteles'in kölelik ile ilgili ifadeleri belirsizdir: Bazı insanlar, sanki insan değilmiş gibi muamele görmektedir.

Aristoteles tek bir tür olarak insanların biyolojik birliğini kabûl etmiştir. Ona göre bu tür, "basit ve farklılıkları olmayan" bir türdür (*History of Animals [Hayvanların Tarihi]* 490b18). İnsan türünün üyeleri olarak da, tüm normal insanlar potansiyel olarak rasyoneldir ve siyasal hayvan (*History of Animals [Hayvanların Tarihi]* 488a7-10, *Politika* 1253a8-19). Aynı türün hayvanları arasında duygusal uyum vardır. Bu, en çok da insanlar için geçerlidir. Bundan dolayı, "Kendi hemcinslerini seven insanlara hayranlık besleriz" (*Nicomechanian Ethics [Nikomakhos'a Etik]* 1155a20-21). Tüm bunlardan dolayı, Aristoteles'e göre, pay aldıkları insanlık açısından tüm insanlar eşittir. Bu durum, 17. Yüzyıl'daki Algernon Sydney gibi modern cumhuriyetçiliğin ilk savunucularına, Aristoteles'in hakların eşitliği savunusunu, fırsat eşitliği gibi anlama imkânını sunmuştur.[25]

Aristoteles, doğal köleliği geleneksel kölelikten ayırmıştır. Aristoteles'in açıklamasına göre, doğal efendiler ve doğal köleler varsa bunlar, "ruhun bedenden ve insanın vahşî bir hayvandan farklı olduğu kadar" birbirlerinden farklıdırlar (*Politika* 1254b16-17). Bunun nasıl olabileceğini görmek oldukça zordur. Çünkü Aristoteles, kölelerin ruhu olduğunu ve onların da insan olduğunu açıkça belirtmiştir (1253b33, 1259b29). Aristoteles şöyle devam eder: "efendi ile köle arasındaki ilişki, doğalarına uygun olarak böyle adlandırılmayı hak ettiğinde, bir arkadaşlık ilişkisidir ve her iki taraf için de faydalıdır. Ancak, ilişkileri bu şekilde değil de, yasa veya zor kullanma dolayısıyla ise, tam tersine birtakım sonuçlar ortaya çıkar." (1255b13-16). Ancak, Aristoteles aynı zamanda, "köle olmayı hak edenler üzerinde despotik iktidarı tesis etmek üzere", yurttaşların askerî eğitimden geçirilmesini de ileri sürer (1334a3). Aristoteles'in iddiasına göre, arkadaşlık sâdece insanlar arasında mümkün olduğu için, "insanın bir köle ile arkadaş olması mümkün olsa da, köle, bir köle ile arkadaş olamaz" (*Nikomakhos'a Etik* 1161b5-8). Köleliği doğalmış gibi haklılaştırmak için efendi, bir kölenin arkadaşı olmak zorunda kalacaktır. Ancak böylesi bir arkadaşlık ihtimâli, kölenin insanlığını farzeder ve bu yüzden de insan değillermiş gibi insanları köleleştirmenin adâletsizliğini peşinen kabûl eder.

Aristoteles, "en iyi rejimi"ni betimlerken, tüm kölelere özgürlüklerinin bir ödül olarak verilmesini tavsiye eder (*Politika* 1330a33 – 34). Aristoteles'in köleliği doğal olarak onayladığını düşünen yorumculara göre, bu tavsiye anlamsızdır. Çünkü özgürlük kapasitesi ve arzusu olan köleler, doğaları gereği köle olamazlar. Ancak Aristoteles'in köleliğe ilişkin açıklamalarındaki belirsizlikleri tespit ederek onun, köleliği doğal olarak onaylamasının, doğal köleliğin teorik standartlarını da oluşturduğunu fark ederiz. Bu standartlar, uygulamada hiçbir zaman karşılık bulamaz ve sonuçta da gerçekte uygulanan köleliğin doğal olmadığı, bu yüzden de reforma tâbi olduğu iması ortaya çıkar.

Benzer bir belirsizlik, Aristoteles'in kadın ve erkeklere ilişkin ifadelerinde de görülür. Birçok feministin iddiasına göre, Aristoteles, kadınların erkeklerden aşağıymış gibi muameleye tâbi tutulduğu Batı dünyasındaki ataerkil geleneğin kurucusudur.[26] Örneğin Aristoteles, yönetenler ile yönetilenlerin erdemlerini, ruhun farklı bölümleri ile karşılaştırırken şu açıklamayı yapar (1260a10-14): "Özgür (*olan*), köleyi, erkeği-kadını, adamı-çocuğu farklı yöntemlerle yönetir. Bunların her

biri ruhun parçalarına sâhiptir ama, bu sâhiplik, farklı farklıdır. Köle, bu ruhun akıl kısmından yoksundur; kadın buna sâhiptir ama, kadının olan bölümün otoritesi [*akuros*] yoktur; çocuğun da vardır ama gelişmemiştir." Kocasının yönetimi ile ilgili olarak, kadının aklının "otoritesiz olması" demek, kadının aklının duygularını yönetmede çok zayıf olması ve bundan dolayı da kocasının yardımına muhtaç olması demektir. Ancak bu aynı zamanda, kocanın sâhip olduğu ulvî yönetme aşkının, evlilikte otoritesini uygulamak üzere, kadının aklına izin vermeyeceği anlamına da gelir. Biyoloji ile ilgili metinlerde Aristoteles, erkeklerle kadınları karşılaştırdığında, hiçbir zaman kadınların erkeklerden daha az zeki olduğunu söylemez. Aksine kadınların erkeklerden öğrenme yeteneklerinin erkeklerden daha fazla olduğunu ve "daha zeki" olma yönünde doğal bir eğilimleri olduğunu iddia eder (*Hayvanların Tarihi* 608a10-19).

Köleler ve kadınların doğası üzerine yapılan tartışmaların tarihsel seyrinde, Aristoteles'in ifadelerinin muğlâklığı daha da belirginleşir. 16. Yüzyıl'da İspanyollar, Yeni Dünya'yı işgâl ettiğinde, İspanyol liderlerin bazı akademik danışmanları, yerli Amerikalı Kızılderililerin, Aristoteles'in târif ettiği gibi, doğal köleler olduklarını belirtmişlerdir. Ancak bazılarına göre de (Francisco de Vitoria ve Bartolomé de Las Casas gibi) Aristoteles'in standartları açısından, eğer varsa, doğal köleler, yalnızca normal yetişkinlerin zihinsel kapasitelerinden yoksun olan, hilkat garibeleridir. Ayrıca, doğanın normal tarzından böylesi sapmaları oldukça nâdir olması gerektiğinden, bir ırkın ya da insan toplumunun küllîyen doğal köle olması imkânsızdır.[27] Benzer biçimde, aynı dönemlerde Fransa ve İtalya'da kadınlar ve erkeklerin ahlâkî ve zihinsel açıdan eşitliği üzerine yapılan tartışmalarda, iddianın her iki tarafı da, Aristoteles'ten alıntılar yapmıştır.[28] (Cinsel eşitlik meselesiyle ilgili bkz. Bölüm 8, Kısım 9.)

Tüm bunlardan sonra eski Yunan kültüründeki ön yargıların Aristoteles'i, kölelerin ve kadınların sömürülmesindeki adâletsizliği görmekten alıkoyduğunu söylemek kolay değildir. Buradaki asıl mesele düşüncenin, düşünürün yaşadığı tarihsel koşullarca ne dereceye kadar belirlendiğidir. Şüphesiz tüm düşünürler, bir dereceye kadar yaşadıkları sosyal ve iktisadî koşulların ürünüdürler. Ancak bu en parlak düşünürlerin bile, dönemlerinin ele alınmamış fikirlerini sorgulayamayacağı demekse, o zaman, Sokratik siyaset felsefesi mümkün değildir.

Aristoteles'in yurttaşlık anlayışı, bazı okuyuculara, eski Atinalıların kendilerine has ön yargılarının bir yansıması olarak görünebilir. Atinalı yurttaş, kamusal sorumluluğunu yerine getirebilmek için, fiziksel emek gerektiren tüm işlerden muaf olmak zorundaydı. Bundan dolayıdır ki, kölelik, onlar için ihtiyaçları olan boş zamanı sağlama açısından gerekli görünüyordu. Yunan Polisindeki yurttaşlık, modern demokratik devletteki yurttaşlıktan oldukça farklı bir şeydi. Aristoteles'in siyasal düşüncesinin, modern siyasal yaşamda uygulanamayacak kadar tarihsel koşullarla bağlı olup olmadığını tekrar sormalıyız.

F. ARİSTOTELES'İN YURTTAŞ ANLAYIŞININ, MODERN DEMOKRATİK SİYASETTE HERHANGİ BİR UYGULAMASI VAR MIDIR?

Modern demokratik devletteki yurttaşlık ile eski polisteki yurttaşlık arasında, en az dört tane önemli farklılık vardır. Polis'te yurttaş, kamusal işlere doğrudan katılırdı. Ancak Birleşik Devletler

gibi modern demokrasilerde yurttaşlar, hükümette onlar için faaliyet gösteren başkaları tarafından temsil edilir. İkinci farklılık, birinciye bağlı olarak, modern devletin büyüklüğünün aksine, Polis'in küçük ölçekli olmasıdır. Devlet toplumdan ayrı olmasına rağmen, poliste böyle bir ayrımın yapılmaması üçüncü farktır. Bu farklılık üzerine daha fazla konuşmak gerekir. Ama "polis"in iddialarının sosyal yaşamın tüm alanlarını aile, eğitim, din... vs. kapsadığını, ancak modern devletin toplum açısından sınırlandığını söylemekle yetinelim. Modern yurttaşların aksine, eski yurttaşların yurttaşlığının rejime göre olması da iki yurttaşlık arasındaki son farktır. Yani demokratik bir poliste yurttaş olanlar, oligarşik bir poliste de zorunlu olarak yurttaş olmayabilirdi. Oysa modern bir devlette yönetim biçimi ne olursa olsun, hemen her yetişkin bir yurttaştır.

Buradan, Aristoteles'in fikirleri, modern siyasette uygulanmadığı için Aristoteles'in bize öğretebileceği hiçbir şey yoktur, sonucunu çıkarmamız gerekir mi? Bunda kısmen hakikât payı vardır. Çünkü eski polisin modern dünyada yeniden hayatiyet kazanmasını beklemek, oldukça gerçek dışıdır. Öte yandan, Aristoteles, yurttaşlık kavramsallaştırmasının nedenlerini sunmaktadır. Onun sunduğu bu nedenler çerçevesinde düşünmek, aksi taktirde dikkatimizden kaçacak olan modern yurttaşlıkla ilgili sorunları görme yönünde bizi zorlayabilir.

Örneğin, "tam anlamıyla yurttaşlık, siyasî karar alma sürecine doğrudan katılım ile söz konusudur", şeklindeki bir iddianın herhangi bir haklılık payı var mıdır? Hakikî bir yurttaşlık, her beş yılda bir seçim günü oy vermekten daha fazla bir şeyler yapmayı mı gerektirir? Hatta Rousseau köleliğin kılık değiştirmiş hâli olarak gördüğü modern temsil kurumunu eleştirmektedir. Çünkü temsil, tüm yurttaşları kendi kendini yönetme tecrübesinden mahrum bırakır.[29] (Bkz. Bölüm 9, Kısım 6). Liberal demokrasiye ilişkin benzer eleştiriler, ABD'de Jeffersoncu gelenek ve katılımcı demokrasinin çağdaş savunucuları tarafından da dile getirilmektedir. Modern yönetimi, aşırı derecede büyük ve insanlardan aşırı derecede uzak olması nedeniyle eleştirenler de, bu düşünceyi paylaşırlar.

Yurttaşlığın liberal uyarlamasını savunan ana iddiaya göre, yurttaşların ödevleri asgarî düzeyde olduğunda, insanlar herhangi bir siyasal müdahale olmaksızın kendilerine âit özel işlerini tâkip etmek üzere serbest kalırlar. Öte yandan Aristotelesçi yurttaşlık, bireysel özgürlüğü sindirecek nitelikte kamu hizmetine tam bir adanma talebindeymiş gibi görünür. Kişisel özgürlüğe yönelik asıl tehlike, Aristoteles'in, "her rejim yurttaşlarının karakterini, ortak iyiye göre şekillendirmelidir" iddiasında oldukça bârizleşir. Modern demokratik devletin bireysel özgürlüğe izin vermesi açısından, modern demokrasinin Aristotelesçi rejime üstünlüğünden bahsedilebilir mi?

G. ARİSTOTELESÇİ REJİM, BİREYSEL ÖZGÜRLÜKLERİ KISITLAMADA ÇOK MU İLERİ GİTMEKTEDİR?

Bu soru, Aristoteles'in fikirlerinin, modern liberal siyaset için doğru olarak kabûl edilip edilmeyeceği sorusu ile birebir ilişkilidir. Bireysel özgürlük, modern demokratik devletin öncelikli meselesi olduğundan, Aristotelesçi siyasal düşünce, böylesi bir özgürlüğü sağlamazsa modern koşullarla ilgisizmiş gibi görünebilir. Aristoteles'in, bir rejimin amacının ne olması gerektiğine ilişkin inancı üzerine, daha genel durmamız gerekir.

"Rejim", Yunanca anayasa, yönetim ya da, basitçe, devlet yapısı şeklinde de tercüme edilebilecek *politeia* kelimesinin karşılığıdır. Bu terimin önemi, başlangıçlar hâriç, *Politika* kitabının her bölümünde referans olacak gösterilmesindedir.

Aristoteles'e göre, rejim, "bir kentteki devlet dâirelerinin ne şekilde dağıtıldığının, rejimdeki otorite konumundaki iktidarın ne olması gerektiğinin ve her bir topluluğun nihâî amacının ne olduğunun belirlendiği örgütlenmedir." (1289a15 – 17). Yani rejim, maddesinden farklı olarak, kentin formudur. Form, maddeden daha üstündür. Çünkü form, diğer her şeyi belirlediği gibi, kentin yöneldiği amacın da göstergesidir (1267a7 – b15). Bu yaklaşım, bir kentin coğrafyası ve nüfusu değişse bile, yönetim biçimi, yani rejimi aynı kaldığı sürece bu kentin neden eski kentle aynı olduğunu düşündüğümüzü açıklar. Benzer biçimde 1776 ya da 1789'dan beri maddî öğeler açısından Birleşik Devletler, birçok değişikliğe uğramasına rağmen, Anayasa ve Bağımsızlık Bildirgesi ülkenin siyasal yaşamını biçimlendirmeye devam ettiği için form olarak hâlâ aynıdır.

Ancak bazıları, Birleşik Devletler'in örneklediği modern devletin, Aristotelesçi anlamda gerçek bir rejim olmadığı konusunda ısrarlıdırlar. Bu iddiaya göre, modern devletin formel (biçimsel, resmî) bir iktidar yapısı olsa da, bu yönetsel yapının amacı, Aristotelesçi rejimin gereklerinden olan bazı ortak amaçları gözetir nitelikte değildir. Modern demokratik devletin hedefi belki de, Hobbes ve Locke'un öğretilerinin yansıması olan, insanların kendi bencil çıkarlarının peşinde olabilecekleri bir huzur ortamını muhafaza etmekten başka bir şey değildir. Aristoteles bunu, rejimin koşullarından biri olarak görmesine rağmen, kendi başına yeterli olmadığı konusunda diretmektedir. Aristoteles'in yaptığı açıklamaya göre, bir rejimin nihâî amacı, ortak bir iyi yaşam kavramlaştırması aracılığıyla birbirine bağlanmış topluluktur. Böylece yurttaşlıkta ortak bir ahlâkî karakteri gerektiren arkadaşlığın siyasal biçimi, yurttaşlar arasında gündeme gelebilir (1306b36-1281a8). Tüm rejimler için topluluğun ahlâkî tonunu ayarlayan bazı özel karakter tipleri vardır. Oligarşi, oligarşik karakteri; demokrasi, demokratik karakteri... vs. besler. Ancak bu, herkes aynı hayat tarzına uyum sağlaması yönünde zorlandığı sürece, bireysel özgürlüğün kurban edildiği anlamına gelmez mi? Modern demokratik devlet, daha fazla özgürlüğü, yurttaşları için herhangi bir yaşam tarzı öngörmeyerek sağlamaz mı?

Modern özgürlük ilkesinin belki de en iyi formülasyonunu John Stuart Mill, *On Liberty* (*Hürriyet Üstüne*) adlı eserinde yapmıştır. Mill'in siyasal görüşleri ile Aristoteles'inkileri karşılaştırırsak, Aristoteles'in rejim teorisinin modern koşullarda uygulanmasına ilişkin zorlukları daha iyi görebiliriz. Mill, bireyin sosyal denetiminin "tek ve basit bir ilkeyle" yapılması gerektiğini söylemekle, Aristoteles ile olan karşıtlığını açıkça ortaya koyar:

> Bireysel ya da müştereken herhangi birinin hareket serbestisine (liberty) karşı müdahalenin mâruz görülebileceği tek amaç, benliğin korunmasıdır. Uygar bir topluluğun herhangi bir üyesi üzerinde, iradesine rağmen, iktidarı kullanmanın tek amacı, onun diğerlerine zarar vermesini engellemek olabilir. Bu kişinin fiziksel ya da ahlâkî iyiliği kendi başına yeterli bir gerekçe değildir... Herhangi birinin davranışlarının toplumsal ıslahla ilgili olan kısmı, sâdece diğerlerini de ilgilendiren davranışlardır. Sâdece kendi beceri ve zihnini ilgilendiren kısımda ise, birey egemendir.[30]

Ancak Mill, bu ifadelerini hemen bir ilke niteliğinde "yetenekleri olgunlaşmış insanlar" ile

ilişkilendirir. Yasal yetişkinlik yaşının altındaki çocuklar ya da gençler, kendi eylemlerine karşı da korunmalıdırlar. Çünkü bu insanlar, henüz kendilerine gerektiği gibi bakabilecek kadar yetenekli değillerdir. Mill aynı nedenden dolayı, ortaya attığı bireysel özgürlük ilkesinin, insanlığın hâlâ çocukluk aşamasında olduğu "geri kalmış toplum" durumlarında da işlemeyeceğini belirtir. Tam özgürlük insanlara "özgür ve eşit tartışma yapabilecek düzeyde" olmak açısından yeterince olgunlaşmadan verilmemelidir.

Hiçbir modern devlet tam anlamıyla Mill'in özgürlük ilkesine sâdık kalıp, uygulamasa da, bu ilke, modern liberal demokrasinin ruhunun ifadesidir. Her yetişkin birey, diğerlerini incitecek eylemleri dışındaki tüm eylemlerinde, sosyal denetimden bağımsız olmalıdır; toplum "diğerlerini ilgilendirenler" açısından bireyleri kısıtlayabilse de, her birey kendini ilgilendiren meselelerde mutlak anlamda özgür olmalıdır.[31] Mill'in ilkesi, "yurttaşların ahlâkî karakterlerinin biçimlendirilmesi, yönetimlerin zorunlu ve haklı hedeflerindendir" şeklindeki Aristotelesçi iddianın, modern liberal düşünce tarafından reddinin ifadesidir. (Mill'in başkaca birtakım eserlerinde, *Hürriyet Üstüne*'de olduğu kadar "bireyselci" olmadığı da unutulmamalıdır.)

Aristotelesçi biri, Mill'in ilkesi hakkında neler söylemek zorundadır? Aristoteles'in insan doğasının siyasal karakteri üzerine yaptığı vurgu düşünüldüğünde, Aristotelesçi birinin Mill'in ilkesinde yer alan insanın kendisiyle ilgili ya da başkasıyla ilgili eylemleri birbirinden kolayca ayırt edebileceği ön kabûlüne itiraz edebilir. Benlik diğerlerinden ayrılabilir mi? Ya da benlik doğası gereği ilişkisel midir? Aristotelesçiler belki de bireyin bir şekilde toplumdan aldığı her şeyi (dil, ahlâkî ve zihinsel eğitim dâhil) bir yana fırlatıp attığında, geriye kalan çıplak ve titrek varlığın hâlâ tam anlamıyla insan olup olmadığını soracaklardır. Bireyin kişisel gelişiminin sosyal yaşama bağımlılığı öylesine kesindir ki, bireyin yaşamı ile bu bireyin âit olduğu topluluğunun yaşamının birbirinden ayrılmasının oldukça zordur.

Mill bu durumun farkındadır ve örneğin, bir kişinin eylemi, başkaca hiç kimseyi "doğrudan ve ilk etapta" etkilemese de, bu eylemin onu hâlâ etkilemesinden diğerlerini de etkileme ihtimâli vardır. Aristotelesçi yaklaşım buna, birilerinin kendisi için ya da kendine yaptığı şeyin çoğu, diğerlerine bunun ne gibi etkileri olacağına ilişkin düşüncesiyle belirlenir, şeklinde bir ekleme yapabilir. Mill'in savunmak üzere aşırı derecede ilgilendiği ifade özgürlüğü bile, diğerleri üzerinde herhangi bir etki yaratmayan sâdece fâilin kendisiyle ilgili bir eylem olaraksınıflandırılamaz. Mill'in de kabûl ettiği gibi, diğerleri üzerinde herhangi bir etkisi olmazsa hiç kimse fikirlerini halka açık olarak ifade etmez.

Mill'in özgürlük ilkesine ilişkin nitelemelerindeki bir diğer mesele de, bu özgürlüğün olgun yetişkinlerle sınırlandırılmasıdır. Böylece Mill, gençlerin eğitimi aracılığıyla siyasal topluluğun, yurttaşlarının karakterlerini biçimlendirmek amacındaki iktidara sâhip olduğunu kabûl etmiş olmaz mı? Aslında Mill, yetişkinlere uygun davranışlar temin edecek en iyi yolun, toplum için gençler üzerinde "eğitim güçleri"ni kullanmak olduğu iddiasındadır. Toplumun yetişkinleri özgürlükten mahrum etme hakkı yoktur. Çünkü toplumun "üyeleri üzerinde var oluşlarının ilk dönemleri boyunca mutlak iktidarı vardır; toplum, üyelerinin yaşamlarında rasyonel davranma yeteneği kazandırıp kazandıramadığının denemesini yaptığı tüm çocukluk ve bebeklik dönemini elinde tutar".[32] Bu durum bize, Lawrence Kohlberg'in daha önce belirttiğimiz çalışmasını hatırlatır. Kohlberg'e

göre, en özgür ve demokratik toplum bile kendini, bazı yurttaşlık standartlarına göre gençleri şekillendirme ödevinden alıkoyamaz.

O zaman bu, farklı yaşam tarzlarına açık olduğundan, modern liberal demokrasinin Aristotelesçi anlamda bir rejim olmadığı mı demektir? Ya da liberal demokrasi bile Aristoteles'in "her rejim ilkelerine uygun olarak halkının karakterini şekillendirir" biçimindeki iddiasına göre mi işler? Liberal demokrasi, farklı yaşam biçimlerine açık olabilir ama bu demokrasi, liberal ve demokratik olmayan tutumlara ve inançlara nasıl açık olabilir? Liberal demokrasinin var olma ihtimâli, liberal demokratik yurttaşların şekillendirilmesine mi bağımlıdır? Bağımsızlık Bildirgesi'ni, Amerikan siyasal bilincinin ana ifadesi olarak görmekte bir yanlışlık yoksa, o zaman, yurttaşları Bildirge'nin ilkelerine saygı duymaları yönünde aşılamak, Aristoteles'in rejim için gerekli gördüğü yurttaşlık eğitiminin bir çeşidi olarak görülebilir.[33]

Son dönemlerde bazı siyaset bilimcileri (James Q. Wilson gibi), Aristoteles'in siyasetin amacı olarak gösterdiği, yurttaşların ahlâkî karakterini şekillendirme görüşünü yeniden keşfetmişlerdir. Suç, uyuşturucu bağımlılığı ve fakir okulları gibi Amerikan kamu siyasasının en ciddî sorunlarından bazıları, ortak iyi ile uyumlu, iyi ahlâkî alışkanlıkları aşılamada, Amerikan rejiminin başarısızlığını yansıtmaktadır.[34]

Bir an için, her siyasal topluluğun rejimi tanımlayıcı nitelikteki adâlet ilkeleri üzerinde hem fikir olması gerektiğini ve gençlere, bu ilkelere uyumlu olmaları yönünde alışkanlıklar kazandırılmasının önemini vurgulayan Aristoteles tarafından ikna edildiğimizi düşünelim. O zaman bile, adâletin doğası tartışmaya açık olduğundan, bu ilkeleri hangi standarda göre değerlendireceğimiz konusunda tereddütlü oluruz. Eğer her siyasal topluluk ortak bir adâlet kavramlaştırması arayışında ise ve adâlet, her zaman tartışılabilir bir nitelikteyse, o zaman siyasal yaşam içkin olarak tartışmalıdır. Bu durum Aristoteles'in *Politika*sı'nda açıkça görülür. Çünkü bu kitabın çoğu, adâlet tartışmaları ve kabûl etmemiz için rakip rejim türlerini ortaya çıkaran tartışmalara adanmıştır. Aristoteles'in dikkatini çeken bu tartışmanın en yaygın biçimi, demokratlar ile oligarşi savunucuları arasındadır.

H. OLİGARŞİK VE DEMOKRATİK ADÂLET ANLAYIŞLARI ARASINDAKİ ÇATIŞMAYI NASIL ÇÖZMELİYİZ?

İnsanlar arasındaki en görünür farklılıklar, onların göreli zenginlikleri ve fakirlikleridir. Bundan dolayı adâlet üzerine yapılan tartışmaların, sıkça, zenginler ile fakirler arasındaki çatışmaları yansıtması, anlaşılabilir bir durumdur. Rejimlerin çeşitliliğine ilişkin görüşlerinde Aristoteles, bu sorunun çeşitli çözümleriyle zihnini meşgûl etmiştir.

Aristoteles, bu meseleye taraflarca ifade edildiği şekilde, "demokratik fakir ve oligarşik zengin" biçimindeki yaygın kanaâtleri ele alarak girer. Aristoteles'in iddiasına göre, "rejimler hakkında tartışan herkes, adâletin bazı boyutlarını dile getirir" (1281a9-11). Tartışmanın her iki tarafında, kişisel çıkar tarafından çarpıtılmış kısmî bir adâlet kavrayışı sunulur. İnsanların genel eğilimi, kendi çıkarlarını gözeten adâlet öğesini mutlak ilke olarak ileriye sürmektir (1280a14-15). Bundan dolayı akla gelen ilk soru, demokratik ve oligarşik adâlete ilişkin karşıt iddialardaki hakikâtin esas-

larının neler olduğudur? İkinci olarak, tartışmanın her iki tarafını da kapsamına alabilecek adâlet standardı nedir ve nihâyet, ne tür siyasal düzenlemeler demokratları ve oligarşi taraftarlarını çatışma olmadan bir araya getirebilir?

Aristoteles'in iddiasına göre, adâlet benzer durumlara aynı muameleyi gerektirir. Eğer durumlar farklı ise, eşitler eşitçe, eşit olmayanlar da eşitsizce muamele görmelidir.[35] Bu ilke daha da basit olarak şöyle ifade edilebilir: Adâlet, her bir kişinin lâyık olduğunu elde etmesini talep eder (1281b15-1283a20). Aristoteles'in belirttiği gibi, bu ilke, adâletle ilgili tüm yaygın kanaâtlerde yer alır mı? Bu ilke, doğal olarak ona en yakışanını yapmak şeklindeki Platoncu görüşten hangi açılardan ayrılabilir?

Eşitlerin eşit olarak, eşit olmayanların da eşitsiz olarak muamele görmesi gerektiğini genel bir ilke olarak kabûl etsek bile, bu ilkeyi neyin eşitliği ya da eşitsizliği diye sormadan, özel durumlara uygulamamız mümkün değildir. İnsanlar sonsuz sayıda açıdan eşit olabilir ya da eşit olmayabilirler. Ayrıca adâlet üzerine yapılan tartışmalar, genellikle eldeki duruma âit hangi eşitlik ve eşitsizliklerin olduğuyla ilgili soruları da kapsar. Flüt çalanlar arasında flütlerin nasıl paylaştırılacağına karar vermede doğum, güzellik veya güçlü olma açısından eşitlik ya da eşitsizlik ilgisizdir; buradaki asıl etken flüt çalma yeteneğidir. Siyasal yönetimden kimlerin pay alacağına karar vermede ilgili etken hangisidir?

Demokratik fakir, özgür doğma açısından eşit olan herkesin (köle olmama anlamında) siyasal yönetime eşit olarak katılması gerektiğini iddia eder. Oligarşik zengin ise, refah düzeyi açısından eşit olmayanların ellerindeki siyasal iktidarın da eşit olmaması gerektiğini ileri sürer. Demokratik fakir, hangi değer standardıyla siyasal iddialarını haklılaştırmaktadır? Bu düzlemde muhtaç olma olgusu yeterli görünmemektedir. Çünkü insanın dışındaki birçok hayvan, daha da muhtaç olabilir. Haysiyet standardı niteliğinde ve fakirlerin sâhip olduğu insana özel bazı nitelikler olmalıdır. Öte yandan, oligarşik azınlığın başvurduğu şey nedir? Eğer refah düzeyi tek standartsa, o zaman, en müreffeh kişi tüm insanları yönetmelidir. Salt refah miktarının (niceliğinin) siyasal yönetimle ilgisi nedir?

Aristoteles'e göre, siyasetin nihâî amacı, iyi ya da soylu bir yaşamı desteklemek olduğundan, her yönetme iddiası "siyasal erdem"e sâhip olmaya dayanmalıdır (1280b32-1281a8). Ancak mükemmel erdem ile temellendirilmiş bir rejim, Sokrates'in "sözde kent"ini kurmak kadar zordur. "Siyasal erdem"den bahsetmekle Aristoteles, uygulamada erdemin belli bir toplulukta hâkim olan davranış standartları her ne ise, ona göre yorumlanacağını belirtmiştir. Aristoteles aynı zamanda kafasındaki erdem türünün, mâkûl düzeyde nezih olduklarında sıradan insan yığınlarında ortaya çıktığını belirtmiştir. O zaman bu durum, demokrasinin iddialarını destekler niteliktedir (1281a39-1282a41).

Tüm bunlara rağmen, Aristoteles, siyasal adâletin standardı olarak düşük düzeyde bir erdem kavramlaştırması yapmaya istekli olsa bile, bu, demokratlar ile oligarşi taraftarları arasındaki çatışmaya yönelik gerçekçi bir çözüm müdür? Ya da farklı erdem görüşleri yeni çatışmalara yol açar mı? Bu sorunun nihâî çözümü, Hobbes'un da iddia ettiği gibi siyasetin hedeflerini küçültmeyi zorunlu kılar mı? Adâlet ve erdem gibi büyük hedeflerin uygulamada gerçekleştirilmesi zor olduğu gibi, tanımları da tartışmalı olabilirler. Ancak güvenlik ve rahat bir benlik koruması gibi küçük hedeflerin düşünce düzeyinde tanımlanması daha kolaydır ve herkes hızla bunların üzerinde hemfikir olacağı içinde uygulamada ulaşılması daha kolay olacaktır. Aristoteles, siyasal yaşamın hedeflerini bu

ölçüde küçültme yönünde asla istekli olmamıştır. Çünkü onun ısrarı, her rejimin ortak iyi ve âdil kavramlaştırmalarına sâhip olması gerektiği yönündedir. Ama daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Aristoteles sâdece rejimlerin iyiliğiyle ilgilenmemiş, onların uygulanabilirliğini de dikkate almıştır.

I. ARİSTOTELESÇİ BİR LİDER EN İYİDEN DAHA DÜŞÜK OLAN BİR REJİMİ NASIL ELE ALIR?

Bu soru bizi, bu bölümün başlarında yer alan bir başka soruna götürür. Eğer Aristoteles, *Devlet*'teki Platoncu meşgûliyetten en iyi rejim formülasyonuyla uzaklaşırsa, mükemmellik sıkıntısı yaşayan rejimlerle çalışmada, liderlere hangi standartlarla rehberlik edecektir?

Politika'nın Dördüncü Kitap'ının başında Aristoteles, siyasetçi tarafından anlaşılması gereken bir dizi siyasal ihtimâller sunar. Mahir bir liderin sâdece en iyi koşullar altında en iyi rejimin ne olduğunu bilmesi yetmez. Bu liderin aynı zamanda, birçok durumda en iyisinin ne olacağını ve verili koşullar kümesinde uygulanabilir nitelikte en iyisinin ne olacağını da bilmesi gerekir. Sonuçta Aristoteles, Platon'dan da "gerçekçi" görünebilir ama o da Platon gibi mükemmellik standartlarıyla ilgilenmiştir. Farklılık, Aristoteles'in standartlarının tedricen çoğalmasıdır. Aristotelesçi liderin en iyi rejimi uygulaması, bazı pratik koşullar tarafından engellenmesi durumunda dahi, rejimlerin önem sırasının, bu verili koşullarda neyin en iyi olacağının belirlenmesinde büyük yardımları olur.

Aristoteles'in çözümlemesinin ayrıntılarına inmeden, liderin diğer rejimlerin bazı öğelerini gündeme getirerek, her bir kötü rejimin aşırıya kaçan yönlerini yumuşatması gerektiğini genel bir ilke olarak görebiliriz. Yani demokratik bir rejim, oligarşik yapılarak geliştirilebilir ya da bir oligarşi, demokrasiye doğru itilerek daha da iyileştirilebilir. Bir rejimi kötü yapan şey, diğer grupların pahasına yönetici grubun çıkarlarına hizmet etmesidir. Farklı rejimlerden alınan öğelerden oluşturulacak karışımla, baskı altındaki grupların ciddî yakınmaları bertaraf edilerek, istikrarı sağlayacak herkesin ortak çıkarını korumaya yönelik bir hareket ortaya çıkacaktır.

Aristotelesçi anlayış için en iyi rejim imkânsız olduğunda, ikinci en iyi alternatif, karışım biçimindeki rejimdir. Hem zenginlerin hem de fakirlerin yönetme yönünde meşru iddiaları vardır. Bu açıdan ne saf demokrasi ne de saf oligarşi, Aristoteles'in "yönetim şekli" (polity) olarak adlandırdığı, bu ikisinin isabetli karışımı kadar iyi olamaz (1293b2 – 1294b41). Bu mümkün olmasa bile bir sonraki tercih, zenginler ile yoksullar arasındaki çatışmayı yumuşatabilecek nitelikte güçlü bir orta sınıfın yer aldığı rejim olmalıdır (1295a25-1296b2).

Amerikan siyasal tarihinde de, bir sınıfın diğerini sömürmesini engellemek üzere, azınlıktaki zenginler ile çoğunluktaki yoksulların iktidarını dengeleme çabası kolayca görülür.[36] Bazı akademisyenlere göre, Amerikanın Kurucu Babaları'nın niyeti, demokratik ve oligarşik öğeleri birleştirecek şekilde, Aristoteles'in düşüncesine uygun olan sentez niteliğinde bir rejim kurmaktı.[37]

Her durumda, Amerika'nın kurucuları, uygulamada siyasetin sert sınırlarını kabûl etmedeki basiretleri açısından Aristotelescidirler. Burada ilkesiz çıkara yönlendirir nitelikte iştah kabartıcı bir unsur yok mudur? Aristoteles, kötü bir rejimi (koşullar altında en iyisi olmasa da) nasıl koruyacağını bilmelidir, ifadesiyle bu sorundan sıyrılıyormuş gibi görünmektedir (1288b28-33). Birçok durumda

kötü bir rejim, zorunluluk olabilir (1286b4-23, 1296a22-26, 1296b25-35). Hatta Aristoteles, tiranlara iktidarlarını en iyi nasıl koruyacakları yönünde tavsiyelerde bulunacak kadar ileri gitmiştir!

J. ARİSTOTELES NEDEN ZORBALARA İKTİDARLARINI NASIL KORUYACAKLARINI ÖĞRETMEKTEDİR?

Aristoteles, zorbalara, iktidarlarını koruma çerçevesinde iki farklı yöntemden bahseder. Bunlardan birincisi, birçok zorbanın da uyguladığı geleneksel yöntemdir. Bu yöntemde zorba, halkı, isyan eğilimi ve yeteneklerinden mahrum bırakarak, zorbalığını yoğunlaştırır. Zorbalar bunu uyruklarını aşağılayarak, birbirlerine güvenmemelerini sağlayarak ve de onları sürekli iktidardan yoksun bırakarak başarır (1313a34-39, 1314a15-29). Bu türün çağdaş örnekleri olarak, Hitler ve Stalin gibi zorbaların eylemlerini gösterebiliriz.[38]

Aristoteles'in zorbalık tekniklerine ilişkin açıklamalar yapması, birçok okuyucuyu oldukça şaşırtmıştır. Aristoteles'i savunmak adına onun, birçok geleneksel zorbalık uygulamalarına âit izahatlarda bulunurken, zorba kişilere bilmedikleri bir şeyi öğrettiğinin farkında olmadığı söylenebilir. O zaman ne amaçla böylesi şeylerden bahsetmektedir? Zorbalara, onların bildiği her şeyi bildiğini mi göstermek istemiştir? Ya da zorbalar kendilerini koruyabilsinler diye onlara birtakım numaralar mı öğretmektedir.[39] Ya da Aristoteles böylece kötünün, 'iyi, bön, saf olmalıdır' şeklindeki kendini beğenmiş iddiayı mı yıkmıştır?

Aristoteles'in yaptığı işin belki de nihâî haklılaştırımı, onun zorbalıkları korumada ikinci yöntemin ne olduğuna ilişkin açıklamalarında bârizleşir. Aristoteles, birinci yöntemin, ahlâkça ve gaddarca olduğunu belirtir. Belki de Aristoteles, görüşünün, zorbaların dikkatini çekeceğini bilerek, bu yöntemin başarısız olduğunu göstermiştir. Genel olarak zorbalık, rejimlerin en kısa ömürlü olanıdır. Ancak en uzun yaşayan zorbalar da, ikinci yöntemi tâkip edenlerdir (1315b5-39). İkinci yaklaşımdaki genel kural, zorbanın zeki bir biçimde bir zorbadan ziyâde, monarkmış gibi görünmesidir. Zorbalık, yöneticinin yönetimi, halkın ortak çıkarları adına yönetiyormuş gibi görünmesi için hafifletilmelidir. Ancak bir zorbanın gerçekten bir monarka dönüşmeden, monarkmış gibi davranmak üzere, Aristoteles'in tavsiyelerine uyabileceğini düşünmek oldukça zordur!

Aristoteles *Politika* kitabı boyunca, bir rejimin ayakta kalma süresinin iyiliği ile doğrudan, kötülüğüyle de ters orantılı olduğu şeklindeki ilkeye sâdık kalmıştır (1302a4-7, 1309b15-1310a12). Burada temeli oluşturan akıl yürütme, bir Aristotelesçi sağduyu modelidir. Bir rejim daha az baskıcı olduğu ölçüde, yönetici kadro rekabet hâlindeki grupların taleplerine daha saygılı olur ve de böylece rejimin daha uzun ömürlü olma ihtimâli ortaya çıkar. Bundan dolayı, zorbalık en kötü, en az istikrarlı rejimdir. Bu rejimi daha dayanaklı kılmanın tek yolu da, onu daha az zorba yapmaktır. Aristoteles'in bu akıl yürütmesi ne kadar gerçekçidir? Aristoteles zorbaların sırf terör aracılığıyla kendilerini koruyabilme yeteneklerini hafife mi almaktadır? Machiavelli'ye geçtiğimizde, onun Aristoteles'e nasıl bir cevap vermesi gerektiğini sormak zorunda kalacağız.

Durum her ne olursa olsun, Aristoteles'in, 'zorbalık kötüdür çünkü insanların doğal ihtiyaç ve kapasitelerine uyumda başarısızdır', şeklindeki iddiası açısından Platon ve Bağımsızlık Bildirgesi

ile hemfikir olduğu söylenebilir. Düşünce ve eylem özgürlüğü, insan doğasının doyumu için zorunlu koşullardır. Ancak en derin insanî özlemin ne felsefî düşünce ne de siyasal eylem tarafından değil de, sâdece Tanrı'ya adanmakla tatmin bulacağı şeklindeki bir inancın siyasal yansımaları ne olacaktır? Bu, Augustine'in çalışmasında görebileceğimiz gibi Hıristiyanlığın sorduğu bir sorudur.

Sonnotlar

1 Çağdaş sosyal bilimcilerin çoğu, metodoloji üzerine yaptıkları tartışmalarda "pozitivist" "hermeneutik" yaklaşımlardan birini tercih etmek durumundadırlar. Ancak Aristoteles, her ikisinden de üstün olacak üçüncü bir yol önerebilir. Bkz., Stephen G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 57-104. Son zamanlarda liberalizme yönelik "toplulukçu" eleştiriler Aristoteles'e katılımcı demokrasi savunusu için bel bağlamışlardır. Liberalizmin "Aristokratik" eleştirileri ise erdem ve seçkin yönetimi savunusu adına Aristoteles'e güvenmektedirler. Aristoteled'in işgâl ettiği konumun, her bir yaklaşımdaki kısmî hakikâtleri birleştirmesi hususunda bkz. Mary P. Nichols, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (Savage, MD: Rowman and Litrlefield, 1992).

2 Bkz., James Bernard Murphy, "Nature, Custom, and Stipulation in Law and Jurisprudence," *Review of Metaphysics* 43 (Haziran 1990): 751-90. Ayrıca bkz., Bölüm 4, Kısım 5.

3 Tüm Yunanca tercümeler bana aittir. *Politics*, ed. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1932)'ın Yunanca metnini kullandım. Aristoteles'in *Politika*'yı nasıl oluşturduğunu bilmiyoruz. Belki nunu ders notlarının derlemesi, belki öğrencileri için bir el kitabı olarak belki de tam bir kitap olarak yazmıştır. Bkz., Carnes Lord, "The Character and the Composition of Aristotle's *Politics*," *Political Theory* 9 (Kasım 1981): 459-78.

4 John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays* (Bloomington: Indiana University Press, 1965), 1-19.

5 James G. Randall, "The Changing Impact of Darwin on Philosophy," *Journal of the History of Ideas* 22 (Ekim 1961): 456-59.

6 Farklı türden teleojiler için bkz. James G. Lennox, "Teleology" *Evelyn Fox Keller ve Elisabeth*, içinde; A. Lloyd, ed., *Keywords in Evolutionary Biology* (Cambridge: Harvard University Press, "1992), s. 324-33; ve Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (Albany: State University of New York Press, 1998), 238-48.

7 Ernst Mayr, *Biological Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 89.

8 Max Delbruck, "How Aristotle Discovered DNA," Kerson Huang, ed., *Physics and Our World: A Symposium in Honor of Victor F. Wiskopf içinde* (New York: American Institute of Physics, 1976), 123-30.

9 Bkz., Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right*.

10 *History of Animals*, 487b32-488a 14, 588al5-589al0. Bkz. Wolfgang Kullmann, "Man as a Political Animal in Aristotle,", *A Companion to Aristotle's Politics*, içinde, eds. David Keyt ve Fred D. Miller, (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 94-117. İnsan dışındaki bazı hayvanlarında siyasal olduğu şeklindeki Aristotelesçi iddia modern iddia ile karşılaştırılmalıdır. Örneğin Immanuel Kant (*Critique of Judegment*, çeviri. J. H. Bernard [New York: Hafner, 1951], Kısım 83-84) gibi. Bu anlayışa göre, kültür doğayı aştığından insanlık da hayvanlığı aşar. Son dönemde yapılan biyolojik araştırmalar, birçok hayvanın kültürel öğrenme yeteneği olduğunu öne sürerler. Bkz., John T. Bonner, *Vie Evolution of Culture in Animals* (Princeton: Princeton University Press, 1980); ve Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master* (New York: Basic Books, 2001).

11 Thedosius Dobzhansky, *The Biology of Ultimate Concern* (New York: New American Library, 1967), 82-130-31.

12 Bkz., Charles Darwin, *The Origin of Species and the Descent of Man* (New York: Random House, Modern Library, 1936), 459-70, 704-14. Karşılaştırın Aristoteles, *Hayvanların Tarihi,* 4SSa30-35.504bl-6.535a2S-36b24, 608al0-18; *Hayvanların Parçaları Üzerine,* 660al-b6.664a36-b6; *Hayvanların Üretimi,* 786b6-SSa32.

13 Bkz., Konrad Lorenz, *King Solomon's Ring* (New York: Thomas Y. Crowell, 1952), 76-91; ve Lorenz, *The Foundations of Ethology* (New York: Springer-Yerlag, 1981), 338-44.

14 Helen Keller, *The Story of My life* (New York: Doubleday, Page & Co., 1927), 23-24. Bkz., Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key,* 3. ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1957), 53-78.

15 H-S. Terrace vd., "Can an Ape Create a Sentence?" *Science* 206 (23 Kasım 1979): 901.

16 Bkz., Frans de Waal, *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes* (New York: Harper & Row, 1982); ve eds. Glendon Schubert ve Roger D. Masters, *Primate Politics* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991).

17 Bkz., Cad Sagan, *The Dragons of Eden* (New York: Ballantine Books, 1977), 126-27.130-31. Yasal haklar ve ödevler sâdece "kişilere" uygulanır. Farklı kişilik türlerini anlamadaki zorluklar için Bkz., John Chipm-Sn Cray, *The Nature and Sources of the Law,* 2. ed. (Boston: Beacon Press, 1963), 27-64.

18 Bununla ilgili yapılmış popüler bir araştırma için bkz., Robert Ardrey, *The Territorial Imperative* (New York: Atheneum, 1966). Karşılaştırın Ashley Montagu, *The Nature of Human Aggression* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

19 Colin Turnbull, *The Mountain People* (New York: Simon & Schuster, 1972). Atina'daki vebanın etkileri ile karşılarştırın Thucydides, *History of the Peloponnesian War,* bkz. 2, Kısım 47-54.

20 Turnbull, *Mountain People,* 234.289.

21 *a.g.e.,* 12. İlkel bir toplumda bile kişi, "güzel bir insan olabilir" iddiası, Colin Turnbull'un önceki kitabının ana temasıydı. *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo* (New York: Simon & Schuster, 1961).

22 Bkz., Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 242-55; David P. Barash, *Sociobiology and Behavior* (New York: Elsevier, 1977), 209-46; ve Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 99-120.

23 Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Love and Hate: The Natural History of Behavior Patterns* (New York: Schocken Books, 1974), 5. Ayrıca bkz., Eibl-Eibesfeldt, *Human Ethology,* (Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter, 1989).

24 Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 197.

25 Bkz., Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government* (Indianapolis; Liberty Classics, 1990), 51-52, 77-87.132-34.191-95, 452-54.

26 Aristoteles'i ataerkil anlayışın kurucusu olarak gösteren yorumlar için bkz. Maryanne C. Horowitz, "Aristotle and Woman," *Journal of the History of Biology* 9 (1976): s.183-213; ve Susan M. Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979). Bu yorumun eleştirileri için bkz., Harold L. Levy, "Does Aristotle Exclude Women from Politics?" *The Review of Politics* 52 (1990): s. 397-416; Mary P. Nichois, *Citizens and Statesmen,* s. 29-35; ve Stephen Salkever, *Finding the Mean,* s. 165-204.

27 Bkz., Francisco de Vitoria, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 239-40, 250-51; ve Bartolome de Las Casas, *In Defense of the Indians* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974), 32-48.

28 Bkz., örneğin, Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier,* çev. Charles S. Singleton (Garden City, NY: Doubleday,. Anchor Books, 1959), book 3.

29 Bkz., örneğin, Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984); ve William M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1982).

30 John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), 13.

31 *a.g.e.,* 16.

32 *a.g.e.,* 100. Mill'in Aristotelesçi bir iddia olarak bireysel özgürlük savunusu yorumu için bkz., Albert William Levi, "The Value of Freedom: Mill's Liberty," *Ethics* 70 (1959): s. 37-46.

33 Joseph Tussman, *Government and the Mind* (New

York: Oxford University Press, 1977)'da şu iddiaya yer verir: "Demokrasi. insan zihninin doğal yâda evrensel bir alışkanlığı değildir; geliştirilen bir ruhtur. Ve bizler demokrasiyi sürdürmek istiyorsak, bu sâbit gelişmeyi göz ardı edemeyiz." (143).

34 Bkz., James Q. Wilson, *On Character* (Washington, DC: The AEI Press, 1991); James Q. Wilson ve Richard Herrnstein, *Crime and Human Nature* (New York: Simon & Schuster, 1985); ve William A. Calston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

35 Yaşamın farklı alanları ile ilgili farklı adâlet ilkelerine olan ihtiyaçla ilgili olarak bkz., William A. Galston, *Justice and the Human Good* (Chicago: University of Chicago Press, 1980); ve Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983). Aristoteles'in ortak iyi kavramının Amerikan siyasetindeki uygulamalarından biri için bkz., Arthur Maass, *Congress and the Common Good* (New York: Basic Books, 1983), 3-31.

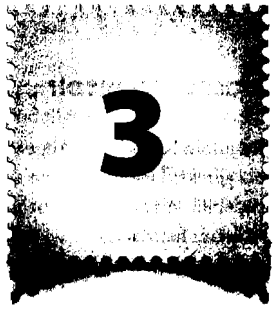
36 Bkz., örneğin, Theodore Roosevelt'in "kazandığından fazlasına sâhip olan insanlar ile, sâhip olduğundan fazla kazananlar arasındaki çatışma" üzerine yaptığı yorumlar ("The New Nationalism," Richard D. Heffner, ed., *A Documentary History of the United States* içinde [New York: New American Library, 1976], 227).

37 Bkz., Paul Eidelberg, *The Philosophy of the American Constitution* (New York: Free Press, 1968); ve Harvey C. Mansfield, Jr., *The Spirit of Liberalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 1-15.

38 Bkz., örneğin, Charles L. Sherman, "A Latter-Day Tyranny in the Light of Aristotelian Prognosis," *American Political Science Review* 28 (Haziran 1934): 424-35; ve Alan Bullock, *Hitler and Stalin: Parallel Lives* (New York: Alfred Knopf, 1992).

39 İyi insanların temelden bir aldatma bilgisi ile iyice donanması gereği Aristoteles'in *Rhetoric*'ini haklılaştırabilir. Bu eser, sofistlerin hataları ve yönlendirici teknikleri de dâhil olmak üzere, tüm retorik tekniklerini açıklar. Bkz., Larry Arnhart, *Aristotle on Political Reasoning: A Commentary on the "Rhetoric"* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1981).


Augustinus
(354-430)
AUGUSTINUS



HIRİSTİYAN İLÂHİYATININ SİYASAL GERÇEKÇİLİĞİ

AUGUSTINE'İN *TANRI KENTİ*

Batı tarihinde Aziz Augustine'in (MS 354-430) yazıları, Antik Yunan ve Roma kadim kültürü ile Batı Avrupa Hıristiyan kültürü arasında bir köprü olmuştur. Augustine'in bu rolle nitelendirilmesinin ana nedeni, bir belagat öğretmeni olarak, Hıristiyan Kilisesi'nde psikopos olmadan ve de Hıristiyanlığa girmeden önce, Yunan ve Roma klâsiklerini incelemesidir.

De Civitate Dei (*The City of God, Tanrı Kenti*) adlı eseri, Hıristiyan siyaset görüşünü ilk ayrıntılı açıklama teşebbüsüdür. Yeni Ahit'te İsa, Hıristiyanlara "Sezarınkiler Sezar'a ve Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" (Matta 22:21) öğretisini sunmuştur. Ayrıca Aziz Paul Hıristiyanlara, Tanrı'nın buyruğu olarak yöneticilerine itaat etmelerini şiddetle tavsiye etmektedir (Romalılar 13:1-7). Bu, Hıristiyanların dinî vecibelerini ihlâl etmediği sürece, tüm yasalara itaat etmeleri anlamına geldiği şeklinde yorumlanabilir. Bunların birincil ilgileri, tanrısal âleme hizmet etmekti. Ancak Hıristiyan Kilisesi'nin siyasal etkisi arttıkça, Hıristiyanlar için dünyevî siyasal eylemin anlamını açıklığa kavuşturmak bir zorunluluk hâlini aldı.

Romalıların yaptığı son Hıristiyan kıyımı (MS 303-305), İmparator Diocletian döneminde olmuştur. Daha sonra, iç savaşlar dönemi (305-324) boyunca İmparator Konstantin, MS 312'de Roma İmparatorluğu'nun batı bölümünün denetimini ele geçirmiştir. Aynı yıl Konstantin Hıristiyanlığı kabûl etmiştir. Ve bir sonraki yıl da Hıristiyanlık yasal bir din olmuştur. 393'te İmparator Theodosius, Hıristiyanlığı, imparatorluğun resmî dinî yapmıştır. 410 yılında Vizigotlar ve Almanlar (Alarik) Roma'yı yıkınca, bazı insanlar bunu, geleneksel tanrıları yüzüstü bırakmanın bir cezası olarak yorumlamışlardır. Hıristiyanlığa yönelik bu suçlama, Augustine'i *De Civitate Dei* (*Tanrı Kenti*)'ni yazmaya itmiştir.

A. AUGUSTİNE, İLK SİYASAL GERÇEKÇİ MİYDİ?

Ne kadar tuhaf gelse de, ilâhiyatçı Reinhold Niebuhr'un Augustine "Batı tarihindeki ilk büyük gerçekçidir", iddiası üzerinde durmamız gerekir.[1] Hıristiyanlığın ahlâkî ideallerini düşündüğümüzde, bu bize tuhaf bir yorum olarak görünebilir. Ancak Augustine'in ilâhiyatında çok önemli yer tutan Hıristiyanî Çöküş ve Kurtuluş öğretilerini hatırladığımızda tuhaflık azalır. Tüm insanlar, Adem'in Tanrı ile olan mükemmel birlikteliğini bozan gurur günahının izlerini taşır ve bu yüzden, insanlar ruhlarındaki bu boşluğu doldurmak üzere beyhude çırpınırlar. Onlar için bu boşluğu gidermenin tek yolu, İsa tarafından sunulmuş cennetteki kurtuluştur. Bu öğretilerin bakış açısından bir Hıristiyan, insanların siyasal yaşamı hakkında pekâlâ kötümser olabilir. Çökmüş devletlerinde insanlar, siyasal düzenlemeler için gerçek iyiliği elde edemeyecek kadar bencildirler ve sonuçta, bu hayatta siyasal adâlet için yapılacak mücadele beyhude bir çabadır. Bu tür bir akıl yürütme çerçevesinde, siyasette adâlet denen şeyin, güçlünün yönetiminden öte bir şey olmadığı şeklindeki Thrasymachusçu iddianın, Augustine'in Hıristiyan ilâhiyatınca desteklendiği söylenebilir. Bir Hıristiyan'ın bile böylesine sert bir siyasal görüşü nasıl edindiği üzerine düşünmekle, siyasal gerçekçilerle idealistler arasındaki sonu gelmez tartışmada yer alan meseleleri anlamaya başlayabiliriz.

İdealistler soyut, evrensel ilkelere sâdık kalırken, gerçekçiler bunun aksine, somut ve özel koşullara bakarlar. Siyasal idealistlerin ısrarı, siyasal adâletin sâbit ilkeleri üzerindeyken, siyasal gerçekçiler, siyasal olayların akışına cevap verebilecek esneklik talebindedirler. Ayrıca idealistler, siyasal eylemi yüksek ahlâkî amaçlara doğru yönlendirmek isterler. Ama gerçekçiler, siyaseti, ahlâkî ilkelerle ilgisi asgarî düzeyde olan ve güce başvurularak inşa edilmiş, bencil çıkarların çatışması olarak görürler. İdealistler gerçekçileri, siyasal yaşamda zâlimliği cesaretlendiren hiççilik (nihilizm) ve sinisizmi besledikleri gerekçesiyle eleştirirler. Gerçekçiler ise idealistleri, kör bir duygusallıkla zararlı sonuçlarını dikkate almadan, siyasal koşullara kendi ahlâkî soyutlamalarını dayatmaya yöneldikleri için eleştirmektedirler. Her iki tarafın da haklı olduğu yönler vardır.

Son yüzyıllarda hem aşırı idealizmin hem de aşırı gerçekçiliğin tehlikelerini gördük. İdealistler bizi sonsuza kadar, savaşın ve adâletsizliğin olmadığı, iş birliği içinde bir dünya topluluğu uyarlamasıyla ayartmışlardır. Ancak bazı durumlarda bu ütopyacı rüyalar, emsâli görülmemiş şiddet ve baskılar için fırsatlar yaratmıştır. Ayrıca gerçekçi yaklaşım siyasetin, iktidar arayışı ve uygulanmasından başka bir şey olmadığını onaylayarak, hem sağ hem de solun zorbalıklarını meşrulaştırıyormuş gibi görünmektedir. Augustine gibi siyaset filozoflarının, bu modern ikilemi anlamamızda yardımcı olacaklarını umuyoruz.

Augustine'in konumu üzerinde düşünebilmek için, öncelikli iki kent fikrinde ifade edildiği gibi, *Tanrı Kenti*'nin birleştirici nitelikteki temasına bakalım. Augustine, kitabına *Tanrı Kenti*'nin tevazusu ile İnsan Kenti'nin gururu arasındaki zıtlıkları ifade ederek başlar ve şöyle devam eder:

> İki kent, iki aşk tarafından oluşturulmuştur; dünyevî kent nefis aşkıyla Tanrının küçümsenmesine rağmen, uhrevî kent ise Tanrı aşkıyla nefsin küçümsenmesine rağmen (oluşturulmuştur). Kısaca, birincisi kendisi tarafından şereflendirilirken, ikincisini Rab şereflendirir. Birinin şeref arayışı insanlardan iken, öteki için en büyük şeref, vicdanın şahidi olarak Tanrı'dır. (XIV.28)[2]

Augustine'in ifadesine göre, İnsan Kenti'nde yöneticiler, yönetme şerefi için yönetirler; ancak Tanrı Kenti'nde yöneticiler, gerçek ödüllerini cennetle şereflendirilmede bulurlar. İnsan Kenti'nde zihinlerini kararttığı hâlde bilgelik şerefi, kendi bilgeliklerindedir; Tanrı Kenti'nde ise bilge olan, gerçek bilgeliğin insanî değil, ilâhî olduğunu görür. İnsan Kenti, Adem'in gurur günahının yozlaşmasından doğar; Tanrı Kenti ise, mütevazı müminlerin İsa Mesih tarafından kurtuluşa erdirileceklerine olan umutlarından doğar. Sonuçta Augustine, iki kentten bahsederken, insanlık durumunu aydınlatmak üzere, Hıristiyanlığın Çöküş ve Kurtuluş öğretilerini kullanmıştır. Augustine'in iddiasına göre, müminlere Tanrı tarafından vahyedilmiş bu öğretilerin ışığı olmaksızın, dünyanın ve bizim bu dünyadaki yerimizin anlamını çıkaramayız.

Daha önceki iddianın aksine, eğer Tanrı Kenti, Hıristiyan Kilisesi'nin rehberliğinde Hıristiyan İmparatorluğu olarak dünyada kurulabilir iddiasında bulunursak, Augustine'in radikal bir idealizm sergilediği sonucuna varabiliriz. Aslında Augustine üzerine yapılan bu yorum, Ortaçağ'da siyasal faaliyetlerin bazıları üzerinde etkili olmuştur. Ancak Tanrı Kenti'ni böyle okumanın büyük bir yanlış olduğuna dâir yine bu kitapta kanıtlar vardır. Augustine, Tanrı Kenti'nin ebedî huzuru sâdece cennette başardığını açıkça belirtmiştir. Dünyada ise Hıristiyanlar, sâdece "hem iyi hem de kötülerin paylaştığı geçici huzuru" sağlayan dünyevî kente boyun eğmelidirler (XIX, 26).

Belki de Augustine'in idealizm ve gerçekçiliği birleştirdiğini söylememiz gerekir. Mükemmel bir kent olarak Tanrı Kent'i görüşünde Augustine, bir idealisttir. Ancak Tanrısız insanların azgın günahkârlıklarıyla çökertilmiş olarak belirttiği dünyevî kent görüşünde ise realisttir. Bu Platon ve Aristoteles'in çalışmalarında gördüklerimize benzemiyor mu? Aristoteles ve Platon da genellikle, sâdece filozofun kafasında var olan en iyi rejimi gerçekleştirmenin zorluğu karşısında feryat etmiyorlar mı? O zaman neden Platon ve Aristoteles'in de Augustine kadar gerçekçi oldukları düşünülmüyor?

Platon ve Aristoteles'in, doğası gereği siyasal olarak en iyi olanın tam anlamıyla siyasal alanda uygulanmasının neredeyse imkânsız olduğunu ifade etmeleri nedeniyle, gerçekçi oldukları açıkça ortadadır. Ancak Augustine'in gerçekçiliğinin aksine, doğanın siyasal mükemmellik standardı sağlayacağına olan güvenleri, onları hâlâ bir idealist yapar. Bu standart tam olarak uygulamaya konmasa da, siyaset felsefesine bir fikir normu olarak yol gösterebilir. Sokratesçi siyaset filozofları, bizim doğa bilgimizin her zaman eksik olmasına rağmen, ilke olarak doğal dünyanın kendi kendine yeten ve kendini açıklayan bir bütün olarak rasyonel yolla kavranabileceğine ilişkin iyimser bir tutum takınmak zorunda kalmışlardır.

Augustine, doğal dünyanın özünde bir gizem olduğunu belirterek, Sokratesçi görüşü, bu gerçeği görmediği için onaylamaz. Bütün ile olan ilişkisinde doğanın bir parçasını görebilsek bile, doğa kendi kendine yeten bir bütün olmadığı için, doğa hâlâ kavranamaz özelliktedir. Doğal evren var olabilmek için doğa üstü bir nedene bağımlı olduğundan, evren kendi terimleriyle tam olarak anlaşılabilir değildir. Bu durum Augustine'i, Platon ya da Aristoteles'in çalışmalarında yer alan anlayışlardan, çok daha kötümser bir siyaset anlayışına iter. Augustine, doğanın mükemmellik standartlarının siyasal yaşamda nâdiren karşılık bulduğunu belirtmek yerine, doğanın mevcut durumunda mükemmel olmadığını vurgular. Çünkü doğayla ilintilendirildiği oranda siyasal adâlet, siyaset filozofunun zihni de dâhil olmak üzere hiçbir yerde var olmaz.

Onun doğa üstü bir düzen kaynağını işaret ettiğini iman aracılığıyla görebildiğimizde, doğa, güvenilir bir rehbere dönüşür.

> Tüm mahlûkata cismani veya ruhanî baktıktan ve onun değişkenliğini fark ettikten sonra, zihni zorlayarak onun ötesine geçmek için ve Tanrının değişmez özüne varmak için ve Tanrının kendinden, özüne âit olmayan tüm doğayı, başka kimse değil, onun yarattığını öğrenmek ne kadar nâdir ve yücedir. (XI, 2)

Doğanın "değişkenliği"nden dolayı, değişmeyen Yaratıcıya gönderme yapmadan doğa, yeterli düzeyde açıklanamaz. Bu nedenle, Platon ve Aristoteles'in belirttiği gibi doğa, doğa üstü nedeninden bağımsız olarak düşünüldüğünde, siyaset felsefesi veya siyasal liderlik için güvenilir nitelikte normlar sağlayamaz.

Augustine akıl yürütmesine, vahyedilmiş İncil öğretilerini dayanak aldığı için, onun iddiasını yalnız başına insan aklı aracılığıyla değerlendiremeyiz. Ancak en azından iddialarının yüzeysel akliliğini değerlendirebiliriz. Bu çerçevede herhangi bir dinî inanca dayanmadan, Augustine'in de dediği gibi, Platon ve Aristoteles benzeri pagan (dinsiz) filozofların Hıristiyan öğretisinin yardımı olmadan doğal dünyayı anlamada başarısız olup olmadıklarını sorabiliriz.

Eğer Hıristiyan öğretisi doğruysa, doğa böylesine değişken ve böylesine ârızî ise, o zaman doğa, kendi kendini denetleyen bir bütün olarak anlaşılır kılınamaz. Bu Hıristiyan düşüncesi, G. W. Leibniz'in 1714'te yazdığı *Principles of Nature and Grace* (*Doğanın ve Lütfun İlkeleri*) adlı kitabında ortaya attığı sorularda oldukça iyi ifade edilmiştir. Neden bir şeyler vardır da yok değildir? Ve neden şeyler oldukları gibidir de farklı değillerdir? Bu tür soruları çok sıkıntılı gördüğümüz için genellikle görmezden gelmeyi tercih etmemiz, düşüncemizin sığlığının bir göstergesidir. Biz, daha çok, işlerin neden böyle gittiğini ya da şeylerin neden var olduklarını sormak yerine, daha basit olan işlerin nasıl yürüdüğüne ilişkin sorular sormayı tercih ederiz. Leibniz'in kendi sorularına verdiği cevap, "şeylerin son nedeni Tanrı olarak adlandırılır"[3] şeklindedir. Eğer daha iyi bir cevabımız yoksa, bu cevabı reddetme hakkımız yoktur.

Leibniz'in iki sorusuna –Neden bir şeyler vardır da, yok değildir? Ve neden şeyler oldukları gibidirler de farklı değillerdir?– verilecek sâdece iki, muhtemel cevap vardır. Bu sorulara ya Leibniz gibi, "Tanrı öyle dilemiştir de ondan" ya da "böyle olmak zorundadırlar da ondan"şeklinde cevaplar veririz. Eğer evren var olmak zorundadır ve olduğu biçimde var olmak zorundadır dersek, evren doğa üstü bir nedene gerek duymaz. Çünkü zorunlu bir evren olarak kendi, yine kendisinin nedenidir. Ancak bu birçok mümkün evrenden sâdece biri dersek o zaman evren olduğu biçimde var olmak ya da var olmak zorunda değildir. Öyleyse evren, kendini muhafaza edecek içsel bir nedene sâhip değildir, muhafazası için doğa üstü bir nedene bağımlı olmalıdır, sonucuna zorunlu olacak varırız. Burada, Hıristiyanların, başka evrenler vardı ya da olacaktır şeklinde bir iddia sunma zorunlulukları olmadığını gözden kaçırmamalıyız. Onların iddia etmek zorunda oldukları tek şey, başka evrenlerin de olabilme ihtimâlinin geçmişte kaldığıdır.

Hıristiyan konumunun gücü, açık biçimde ortaya konmalıdır. Çünkü, en azından ilke olarak evrenimizin, diğer birçok evren arasında yegâne mümkün olan evren olması oldukça mantıklı gö-

rünmektedir. Fizik yasaları, olduklarından farklı olabilirlerdi; eğer farklı olsalardı (bunun bir parçası olmak umuduyla!) farklı bir evrende yaşardı. Ancak, eğer kökten biçimde farklı bir evren mümkünse, o zaman evrenin olmaması da mümkündür. Çünkü evrenimizin var oluşu zorunlu değildir. Tüm bunlardan dolayı, evrenin bir andan ötekine süregiden varlığı ancak doğal evrenin ötesinde doğa üstü neden ile sürdürebilir.[4]

Tüm bu metafizik spekülasyonun siyasal düşüncedeki idealizm ile gerçekçilik arasındaki çatışmayla ne ilgisi olabilir? Çok ilgisi vardır. Siyasal bir idealist olmak ancak, siyasal yaşamın değerlendirilebileceği nitelikte birtakım sâbit mükemmellik standartlarının doğada var olduğunu kabûl etmekle mümkündür. Ancak, doğa baştan aşağı ârızî ise, bir çoğunun arasında yalnızca bir mümkün evren vardır ve siyasal mükemmelliğin doğaya âit standartlarının konumu tartışmaya açılır. O zaman doğanın eğilimlerinin mükemmelliği, yalnızca doğanın yasalarının doğa üstü kaynağında bulunabilir. Augustine'in de yaptığı gibi, bundan, bu dünyanın doğal normlarınca yol gösterilen siyasal yaşamın tamamen bozulması gerektiği sonucu çıkarılabilir.

Bu dünya özünde gizemli olduğundan, insan aklı kendi başına tam olarak gerçeğin iç yüzünü anlayamaz; doğa kendi başına tam olarak açıklanabilir değildir ve insanlar, mutluluklarını kendi başlarına güvence altına alamazlar. Augustine'in iddiasına göre de pagan filozofların sıkıntılara çözüm bulmalarını engelleyen şey onların gururlarıdır (II, 7; VIII, 4; XI, 25). Bu karanlığı giderecek tek şey, mütevazı Hıristiyan inancıdır. Çünkü Tanrı'nın insan aklını aydınlattığı, doğayı yaratıp sürdürdüğü ve insanlara, arayışında oldukları mutluluğu sunduğu vahyedilmiştir. Augustine'in siyasal gerçekçiliğini daha açık kılmak üzere, Augustine'in gösterdiği üç alan üzerinde, Hıristiyan inancının pagan felsefesinden üstün olduğunu nasıl iddia ettiğini ele almamız gerekir. Bu alanlar: ahlâkın incelenmesi, doğanın incelenmesi ve kendi başına aklın incelenmesidir. Bu bölümdeki gelecek üç başlık, Augustine'in siyasal düşüncesinde ortaya çıktığı gibi, bu konulara ayrılacaktır.

B. HIRİSTİYAN İNANCI SİYASET HAKKINDAKİ MUHAKEMEMİZİ MÜKEMMELLEŞTİRİR Mİ?

"Aşikâr" ilkelere başvurmakla, Bağımsızlık Bildirgesi, bize tüm muhakemeler gibi siyasal akıl yürütmenin de kanıta ihtiyacı olmayan bir başlangıç noktasına sâhip olması gerektiğini belirtir. Her şeyi kanıtlamaya çalışmak, beyhude bir çabadır. Çünkü akıl yürütme, kendileri, tüm kanıtların kaynağı olduğu için, kanıtlanamayacak temel iddialara dayanır. Bir sonuç, bazı öncüllerden çıktığı gösterildiğinde ortaya çıkar. Bu öncüller, başkaca öncüllerden doğan sonuçlar olarak, ortaya çıkan önermeleri izleyebilir. Ancak nihâyetinde, kanıtsız olarak doğru kabûl edilen ve akıl yürütmenin başlangıç noktasını oluşturan ilk ilkelere ulaşmak zorundayızdır. Aslında mantık kurallarının varsayımları da kendi başlarına mantıksal olarak kanıtlanamayan ön kabûller değiller midir? En gözde empirik bilimin bile kanıtlanamaz nitelikteki varsayımlara dayanmaktan başka yolu yoktur. Örneğin bilimsel tümdengelim, özel durum ve vâkıalardan genelleştirmeler yapabileceğimiz varsayımına bağımlıdır. Bu varsayım, daha geniş anlamda, doğanın tek biçimli olduğu ve bir andan ötekine keyfî olarak değişmeyen yasalarca yönetildiği varsayımına dönüşür.[5] Bundan, "tüm muhakemeler inanca bağımlıdır" sonucunu mu çıkarmalıyız? Başka nasıl aşikâr olarak ele alma endişesi taşıdığımız ilk ilkeleri açıklayabiliriz

ki? Sonuç olarak, Augustine'in, "Hıristiyan inancı, insan aklıyla çelişmekten ziyâde onu mükemmelleştirir", şeklindeki iddiasını kolayca görmezden gelemeyiz (Bkz. Bölüm 6, 2-3, 5. Kısım).

> Augustine'in düşüncelerinden etkilenen Pascal, 17. Yüzyıl'da şöyle yazmıştır; Biz, hakikâti sâdece akılda değil, kalben de biliriz; ilk ilkeleri bilmemizi sağlayan da kalptir. Kalpten ve içgüdüden doğan bilgiden dolayı da akıl, tüm iddiasını kalp ile temellendirmelidir (*Pensées*, Parça 110)[6]

Pascal bir matematikçiydi ve geometrinin "aklın", "kalbe" olan bağımlılığını gösterdiğini düşünüyordu. Geometride herhangi bir şeyi rasyonel olarak göstermeden (kanıtlamadan) önce, aşikâr, kendinden doğru olan tanımlar ve aksiyomlarla başlamak zorundayızdır. Örneğin, "aynı şeye eşit olan iki şey, birbirine eşittir", şeklindeki bir aksiyom ispatlanamaz; Pascal'ın ifadesiyle, doğru olarak "duyumlanmalı" ve "hissedilmeli"dir. Pascal aynı zamanda düşüncemize yol göstermesi için, Hıristiyan inancına kapı açan benzer bir haklılaştırmayı da dile getirmiştir. İnsanların, bu dünyanın ötesinde bir yerlerde olan mükemmel mutluluk adına gösterdikleri çabayı, "duyumlayabilir" ya da "hissedebiliriz". Hıristiyanlığın Çöküş ve Kurtuluş öğretilerini kabûl etmemiz gerekir. Çünkü Pascal'ın ifadesine göre, bu öğretileri bir kere imanla kavradıktan sonra, zihinlerimiz bu dünyayı, mümkün olan diğer her durumdan çok daha açık biçimde anlayabilir.

Augustine, bu konuda Pascal ile hemfikirdir. Meşhur "Anlamak için inanırım" ifadesinde de belirttiği gibi, Augustine, imanın akıl için doğal tatmin kapısını açtığını onaylar. "İnanmayanlar ve bu yüzden de anlayamayanlar", gururlarının zihinlerini karartmasına göz yumarlar (X, 32). Gururdan dolayı zihin, "bağlandığı şeyin onun ilk ilkesine dönüşmesini hak eder, tâbiri câizse, arayış kendi başına ilk ilke olur" (XIV, 13). ilâhî ışığın kabûl edilmesinin gururla reddi, insan zihnini öyle bulandırır ki, en bilge insan bile, şeylerin anlamını çıkarmayı başaramaz.

Belki de pagan filozofların zihinsel karşılıklarının en açık kanıtı, onların en temel meselelerde bile uzlaşmaya varmadaki başarısızlıklarıdır. Augustine herhangi iki filozofun, tüm açılardan hemfikir olduklarını görmenin imkânsızlığını gözlemlemiştir. Örneğin Augustine, filozofların "yaşamdaki en yüce iyi nedir" sorusuna karşılık olarak verdikleri 288 farklı cevabı listelemiştir (XVIII, 41; XIX, 1). Felsefî tartışmalar, tartışmacıların kendi akıllarından daha üstün bir otoriteye başvurmadıkları sürece, her zaman sonlandırılamaz niteliktedirler. İhtiyaç duyulan "baskın otorite"yi, sâdece Hıristiyan inancı sağlayabilir (X, 32). Augustine, Platoncuların Hıristiyanlık anlayışını kavramaya yaklaştıklarını ancak, gururlarından dolayı, eksik kaldıklarını kabûl eder (VIII, 4-5; X, 24,28-29).

Augustine sâdece ilâhî kaynaktan ilham alan vicdanın, akla gerçek anlamda yol gösterebileceğini belirterek, vicdanın akıl üzerindeki üstünlüğünü öne sürmüştür. Bazıları, bu Augustineci iddianın, Bağımsızlık Bildirgesi'nde imâ edildiğini belirtmektedir. 18. Yüzyıl'da İngiliz Püritenleri arasında, doğal hakların aşikâr olarak ancak Tanrı tarafından verilen içsel vicdan ışığıyla algılanabileceği anlayışı yaygındı.[7] Bildirge'deki ilâhî yakarışlar bu görüşü desteklese de, "Doğanın Yasaları" na yapılan göndermeler, insan aklının herhangi bir yardım almadan da doğa anlayışı aracılığıyla, aşikâr hakikâtleri kavrayabileceğini öne sürmüştür. Eğer durum doğal haklarla ilgiliyse, doğanın kendisinin (Tanrı'dan ayrı olarak) yeterli bir standart olması gerekmez mi? Ayrıca, ana siyasal ilkelerimizi tahmin edilemez nitelikteki vicdan dürtüleriyle temellendirmeye âit bilgeliği de sorgu-

layabiliriz. Augustine'in dünyevî siyaseti, Hıristiyan vicdanı üzerine inşa etme çabasına yönelik tavsiyelerde bulunacağından bile şüphe duyabiliriz. Aynı zamanda, Augustine'in, siyasal ilkelerin kaynağı olarak felsefî doğa kavramına dayalı aklı da sorgulayacağından emin olabiliriz.

C. TANRI'DAN AYRI OLARAK DOĞA SİYASET İÇİN GÜVENİLİR BİR STANDART MIDIR?

Doğal hakların evrensel ilkelerini hatırlattıktan sonra Bağımsızlık Bildirgesi, siyasal muhakemenin, salt doğanın evrensellerinin bilgisinden daha fazla bir şeyleri gerektirdiğini göstermiştir. "Gerçekte basiret, uzun sürede kurulmuş yönetimlerin basit ve geçici nedenlerle değiştirilmemesini emreder; ve buna göre, tüm tecrübeler göstermiştir ki, şerler tahammül edilebilir olduğunda, insanoğlu alıştığı biçimleri değiştirmektense, ıstırap çekmeye daha heveslidir." Devrimi haklılaştırmak için, "Mevcut Büyük Britanya Kralı'nın Tarihi"nin böylesi keskin önlemi desteklemesindeki gerçekleri göstermek bir zorunluluktur. Bilge liderlik sâdece doğa bilgisini değil, tarih bilgisini de gerektirir. Siyasetin tarihsel koşulları, her zaman biricik ve değişken olduğundan, bu koşulları basitçe doğanın aynı biçimdeki gelişim tarzlarının tezâhürleri olarak anlamak mümkün değildir. O zaman kendi ifadeleriyle tarihten nasıl anlam çıkarabiliriz?

Daha önce de gördüğümüz gibi, Augustine'e göre, doğa, Tanrı'nın ilâhî düzeninin bir yansıması olarak ele alınmazsa, doğanın tarihsel değişkenliği kavranamaz bir niteliktedir. Pagan filozoflar, doğayı sonsuza kadar yenilenen tarz olarak düşünmüşlerdir. Burada tarih, sınırlı sayıda imkânların döngüsel tekrarından birazcık daha fazla bir şeydir. Platoncu ve Aristotelesçi anlamdaki rejimlerin çeşitliliğine ilişkin açıklamalarda bunu görmüştük. Bu açıklamalarda, tarihsel koşullar değiştikçe tekrarlanan, sâbit sayıda mümkün rejimlerin olduğu belirtiliyordu. Ancak Hıristiyan düşüncesinde tarihsel yenilik, doğal tekerrürden daha önemlidir. Belki de burada söylenmesi gereken şey, doğanın kendi başına, her şeyin ardındaki Tanrı iradesinin tek sâbit gerçeklik olarak yer aldığı, süreklilik arz eden değişimin akışkan tarihsel süreci olduğudur.

Hıristiyanî kavramlaştırmaya göre doğa, düzen içindedir. Ancak bu düzenin yasası, Tanrı iradesinin süreklilik arz eden eseridir. Her bir şey, Tanrı'nın aralıksız yaratıcılık eyleminden dolayı, ne ise odur. G. K. Chesterton bu fikre sarılarak şöyle devam eder:

> Tanrı'nın her sabah güneşe, "tekrar yap" ve her akşam aya, "tekrar yap" dediğini düşünmek mümkündür. Tüm papatyaları birbirine benzer kılan şey, bir zorunluluk olmayabilir; belki de Tanrı, her papatyayı ayrı ayrı yapmış ama bunu yapmaktan da hiçbir zaman yorulmamıştır... Doğadaki tekrar, salt bir tekerrür olmayabilir; bu belki de tiyatrovari bir tekrardır... Bu tekrar milyonlarca yıl devam edebilir ve sâdece dilendiğinde, her an durdurulabilir.[8]

Ancak Platon ve Aristoteles için, bir papatyanın diğerlerine benzemesi, tekraredegelen bir zorunluluk meselesidir!

Augustine'in burada vurgulayacağı önemli nokta, Platon ve Aristoteles'e âit doğa kavramlaştırmalarının, gerçekliği tam anlamıyla kavranabilir kılma şeklinde ifade ettikleri amaca hizmet etme-

sindeki yetersizliktir. Gerçekliği, soyut ve evrensel kavramlara göre düzenlenmiş olarak açıklama çabalarında, Platon ve Aristoteles'in, şeylerin somut-özel durumunu açıklayacak yöntemleri yoktur. Doğanın tekrarlanan tarzları üzerindeki zihinsel meşgûliyetleri dolayısıyla, Aristoteles ve Platon, bu doğal tarzları bozan biricik ve tahmin edilemez nitelikteki olayları açıklayamamaktadırlar. Bundan dolayı da örneğin, insan doğasının evrensel ilkelerine uyumlu olduğu için, doğası gereği en iyi olan "sözde Kent"i inşa ettikten sonra Platon, var olan hiçbir kentin bu siyasal modeli doyurucu bir şekilde tatbik etmediğini itiraf etmek zorunda kalmıştır. Filozofun, rasyonel olarak doğanın soyut ilkelerini kavraması, siyasal uygulamanın somut gerçekliğini anlamlandırma da yeterli değildir.

Eğer dünyaya önceden oluşmuş düşüncelerimiz olmaksızın bakarsak, göreceğimiz şey oldukça kompleks bir akıştır; her şey sürekli olarak değişmektedir ve hiçbir şey, tam olarak başka bir şeyle aynı değildir. Papatyalar sâdece köpeklerden farklı değillerdir; her papatya, bazı açılardan tüm diğer papatyalardan farklıdır; üstelik, her bir papatya her an değişmektedir. Benzer biçimde, siyasette her koşul bütünü biriciktir; bu yüzden de, belli bir zaman ve mekân için uygun olan siyasal bir karar, başka zaman ve mekânlarda hiç de uygun olmayabilir. Augustine'in iddiasına göre, zihin, doğadaki böylesi değişebilirlik durumuyla sınırlandığında, doğanın ötesindeki değişmeyen Yaratıcıya bakılmalıdır. Bu, aksi taktirde düzensiz olacak dünya adına, düzen kaynağı bulmak için yapılmalıdır. Ancak gururlu Platoncu filozof, zihnin veya doğanın ötesindeki herhangi bir gerçekliğe gönderme yapmadan, insan zihninin kendi içinde, doğayı anlamayı sağlayacak düzen ilkelerini bulmaya çalışır.

Platoncu yaklaşım, soyut zihinsel kategoriler aracılığıyla, dünyanın karmaşıklığını basite indirgemek için zihnin gücüne dayanır. Birer birer hiçbir şeyin mutlak olarak başka hiçbir şeyle aynı olmadığı gerçeğini görmezden gelerek zihin, benzerliklerine göre şeyleri sınıflandırabilir. Friedrich Nietzsche'nin de belirttiği gibi, "sâdece benzer olanlara eşitmiş gibi yaklaşmak, hiçbir şey gerçekten eşit olmadığı için mantıksız bir eğilimdir ve bu da mantık için gerekli temellerin tümünü yaratan şeydir."[9] Sonuçta zihin, dünyanın karmaşasında tutarlı bir düzen bulmak için, süreklilik arz eden ve tekerrür niteliğindeki oluş tarzlarını referans noktası olarak alma arayışındadır. İki papatya, birbiriyle aynı olmasa da birbirlerine, bir köpeğe benzediklerinden daha çok benzerler. Papatya tohumlarından bir köpeğin çıktığını gören olmuş mudur? Köpeklerin köpeklere benzeme eğilimlerine mukabil olarak, papatyaların tüm papatyalarda var olan ayırt edici özellikleri tezâhür ettirme eğilimlerinde, doğadaki düzen açıkça ortada değil midir? Benzer biçimde, insanlar, farklı siyasal durumlardaki siyasal eylemlerinde bile aynı kalan belli başlı doğal eğilimleri sergilemezler mi?

Ancak bu doğal düzenlilik, bir zorunluluk değildir. Bazı enikler sakat doğarken, diğer bazı enikler de yetişkinliğe kadar büyümezler. Aynı şekilde, değişen koşullardan dolayı insanların doğal nitelikteki siyasal eğilimleri başarısız olabilir. Bir Platoncu bu durumu, doğanın niyetinin eğiliminin bazen tesadüfen gerçekleşmesinin engellenebildiği şeklinde açıklamaya çalışacaktır. Bu yüzden kent, doğası gereği kurulanların en iyisidir. Bu tesadüf de ancak, "ilâhî tesadüf" aracılığıyla ortaya çıkabilen ender koşulların bir araya gelmesini gerektirir. (Platon, *Devlet*, 592a). Ancak tesadüften bahsetmek, şeylerin neden her zaman doğalarına göre ortaya çıkmadıklarının açıklaması değildir; bundan bahsetmek daha ziyâde, doğa kavramının gerçeklik bütününü açıklamadığının kabûl edilmesidir. Tesadüften bahsetmek, bilmemezliğin ve cehaletin itirafıdır.

Yunan doğa kavramının Hıristiyanlıkça yapılan eleştirisi ciddîye alınmalıdır. Ancak her şeyde

ilk neden olarak Tanrı'ya gönderme yapmak tüm sorunları çözer mi? Bu, en azından bir Hıristiyan için, yalnızca tesadüf olarak görülse de, her şeyin ilâhî bir amaca hizmet ettiğini bilmek şeklinde bir teselli sağlar. Augustine bunu, şöyle açıklar:

> Tanrı, bundan dolayı, kendi başına mutluluğun sâhibi ve verenidir. Çünkü yalnızca O gerçek Tanrıdır. Tanrı, dünyevî krallıklara iyiyi ve kötüyü körü körüne veya tesadüfen vermez. Çünkü o yazgı değil, Tanrıdır; anların ve şeylerin düzeni bizim için saklıdır ama O'nun için tam olarak bilinendir; ancak, anların düzenine, o boyun eğen bir varlık olarak hizmet etmez, aksine bir Lord (Rab) gibi bu düzeni yönetir ve bir başkan gibi düzeni hazırlar: gerçek mutluluğu iyiler hâricinde kimseye vermez. Bu yaşamda iyiler, uyruklar üzerinde bir iktidara sâhip olabilirler veya olmayabilirler, krallar üzerinde iktidara sâhip olabilirler veya olmayabilirler; ancak, hiç kimsenin uyruk olmadığı o yaşamda, onların mutluluğu tam olacaktır. (IV, 33).

Hıristiyan, inancıyla her olayın ardında ("anların ve şeylerin düzenine göre") bir amacın olduğunu bilir. Ancak en azından bu dünyevî yaşamda, bu amacın ne olduğu bilinemez (bkz. I, 28; V, 19, 21). Durum böyle olsa da, Hıristiyanlar bu yaşamda başlarına gelen her şeyin, gelecek yaşamlarındaki mutluluklarının gerçekleşeceğine işaret ettiğinden emin olabilirler.

Hıristiyanlık ilâhî inayet aracılığıyla insan mutluluğunu teminat altına alsa da, pagan felsefesi dünyevî yaşamın iniş çıkışları karşısında mutluluğu güven altına alamaz. Çünkü böylesi bir felsefe, doğanın görünen akışının ötesine geçemez. Platon ve Aristoteles'e göre, insan doğasının özü, insan türüne âit üyelik ve insanları diğer varlıklardan ayırt eder nitelikte paylaştıkları özelliklere, sâhip olmasıdır. İnsanlar, rasyonel hayvanlar olarak tanımlandıklarında her biri, hayvanlık ve rasyonellik özelliklerinin birleşiminden dolayı biriciktir. Ama akıllı varlık olmak, ayırt edici ve dolayısıyla da en önemli özelliktir. O zaman insan doğası kendi başına, insanların hem bireysel hem de siyasal yaşamları için gerekli olan ahlâkî standartları sağlar. Öyleyse, insanlar doğal yetilerini, özellikle de en üstün yetileri olan aklı mükemmelleştirmek, sonuçta da mutluluklarını gerçekleştirmek üzere davranmalıdırlar. Benzer biçimde, siyasal rejim de, böylesi bir insanî mükemmelliği ve ondan doğan mutluluğu beslemek için kurulmalıdır. Tam olarak insanın denetimi altında olmayan belli başlı dışsal koşulların, insan doğasının mutluluğun güven altına alınmasındaki rolünde çok önemli yerleri vardır. Bireyin doğal potansiyellerini tam olarak gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği kör talihe(!) bağımlıdır. İçimizden herhangi birinin hayatı, kendi hatamızdan dolayı değil de birtakım fiziksel yetersizlikler ve bizim dışımızdaki bir şeylerden dolayı altüst olabilir. Doğanın niyetinin aksine, böylesine hak etmediğimiz kötü bir talih, Yunan felsefesinde anlaşılması mümkün bir şey değildir (Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099a31-1101a22). Ayrıca şans, bireyler için olduğu kadar rejimler için de önemli bir sorundur. Bir rejim, doğanın standartlarını ne kadar yakından tâkip ederse etsin, denetimi dışındaki bazı olaylardan muzdarip olabilir. İçsel olarak çok iyi düzenlenmiş bir topluluk bile, düşmanlarıyla girebileceği uzun bir savaştan sakınamaz ve savaştaki şans her zaman doğal olarak mükemmel olanın yanında olmayabilir. Bir zamanlar Winston Churchill'in de dediği gibi, her zaman kazanacağımızı garanti edemeyiz, garanti edeceğimiz tek şey, her zaman kazanmayı hak edeceğimizdir.

Hıristiyan bakış açısından bireylerin ve rejimlerin şansa bağımlılığının, yaşamdaki saçmalıkların kaçınılmaz öğesi olarak kabûl edilmesi gereği yoktur. Hem iyi hem de kötü şansın kaynağı Tanrı olduğu için, iyi insanlar ve iyi rejimler bile doğal çerçevede anlaşılması mümkün olmayan kötü şanstan muzdarip olduklarında, bir Hıristiyan, bunun doğal alanın ötesinde ilâhî nitelikte bir amaca hizmet ettiği şeklinde bir güven duygusuna sâhip olabilir. Erken dönem Hıristiyan filozoflardan Boethius, ilâhî takdir bağlamında "tüm yazgılar iyi yazgıdır" şeklinde bir iddiayı öne sürebilmiştir.[10] Bu anlamda Hıristiyanların dünyevî acıları, ileride elde edilecek ilâhî ödüller düşünüldüğünde bahtsızlık değildir. Augustine'in gözlemine göre, dünyevî mutluluktan yoksun paganın, böyle bir tesellisi yoktur (111, 8, 29; 111, 18, 20).

Tanrı'nın, siyasal iktidar da dâhil olmak üzere bahsettiği yaşamdaki iyi şeylerin paylaştırmasında Hıristiyan, Hıristiyan olmayan karşısında kayırılmaz (V, 26). Ayrıca Hıristiyan yöneticinin, siyasal olarak pagan bir yöneticiye göre daha başarılı olacağına ilişkin bir garanti de yoktur (IV, 33; V, 21, 24-25). Ancak Hıristiyanlar ilâhî kentteki ödülleri için plânlar yaptıkça, içinde yaşadıkları dünyevî kentin işlerinde ortaya çıkacak hayâl kırıklıklarını umutsuzluğa düşmeden göğüsleyebilirler.

Sonuçta Hıristiyanlık, doğanın ârızîlik meselesini, eski filozoflar için mümkün olmayan bir tarzda çözmektedir. Epistemolojik bir sorun olarak ârızîlik, eski filozofların doğanın insan zihninee tam olarak kavranabilir olduğunu göstermelerine engel olmuştur: pagan zihin, doğanın tekerrür eden belli başlı özelliklerini kavrasa da, şeylerin çeşitliliği ve tamlığını açıklayamamıştır. Siyasal ve ahlâkî bir sorun olarak doğanın ârızîliği, eski düşünürleri, karakter ile yazgı arasında anlaşılabilir bir mütekabiliyet oluşturmaktan alıkoymuştur. Bir siyasal rejim ya da bir kişi ne kadar erdemli olursa olsun, mutluluk her zaman rastlantıya dayanır.[11] Ancak ahlâkî yaşamlarında dünyevî olayların ârızîliği, Hıristiyanları rahatsız etmez. Çünkü onların her olayın bazı ilâhî amaçlara hizmet ettiği şeklinde bir güven duyguları vardır. Yine aynı şekilde, Hıristiyanlar için doğanın sonsuz akışı sorun teşkil etmez. Çünkü bu akış, geçici nitelikteki zihninin kavrama gücünü aşsa da, her şey Tanrı'nın ebedî zihninde rasyonel olarak düzenlenmiştir. Tüm bunları basit bir formül içinde toplarsak, Hıristiyan, doğanın ârızîliği sorununu, felsefî naturalizmin yerine İncil'deki yaratıcılığı koyarak çözmüştür. Kendi kendini denetleyen ve kendi kendini açıklayan bir bütün olarak tasavvur edilen doğanın, tekerrür eden tarzlarına göre açıklama yapmak yerine, Hıristiyanlar, doğal düzeni, Tanrı iradesinin süreklilik arz eden işleyişinin bir sonucu olarak görürler (Augustine *Confessiones* [*İtiraflar*] adlı eserinin son üç bölümünde dünyanın yaratılmışlığı üzerinde dikkatle durmaktadır).

Var oluşun anlamı, insanın inancına pamuk ipliği ile bağlı olduğu oranda, bu durum, insanı sallantılı bir konuma getirmiyor mu? Modern dünyada birçok kez olduğu gibi, bu ip koptuğunda ne olur? Gerçeklik, mutlak anlamsızlığa mı dönüşür? Yaradılışçılık, Hıristiyanlara eski filozofların erişemedikleri bir teselli sağlamasına rağmen, bu yaklaşım, onları, aynı zamanda, modern dünyanın seküler düşüncesini tesellisi olmayan bir umutsuzluğa da sevk edebilir. Modern, sekülerleşmiş kılığıyla yaradılışçılık, hiççiliği besleyebilir. Çünkü, Yaratıcıdan aldığı şey hâricinde doğal dünyanın düzeni ya da kendine âit bir anlamı olmadığına inanılırsa, yaratıcının varlığından şüphe edildikçe insanlar, dünyayı herhangi bir düzenin ya da anlamın olmadığı kadar boş görmek zorundadır. Bu, her şey hiçbir şeye dayanır şeklinde ifade edilen gerçek anlamdaki hiççilik/nihilizmdir.

Augustine'in Adem'in günahından bahsettiği, *Tanrı Kenti*'nde (XIV, 13) yer alan pasajdaki hiççilik potansiyeli üzerinde düşünelim:

> Doğa yoktan [ex nihilo] varedilmiş olmasaydı, zaaf tarafından ahlâksızlığa bulaştırılmamış olurdu. Ve sonuçta, bu, doğadır ve Tanrı öyle yaptığı için öyledir; ama doğa, Tanrı'dan düşmüştür, bunun nedeni de doğanın yoktan varedilmesidir. İnsan tamamen hiçliğe [omnio nihil] bulaşacak kadar kopup düşmemiştir. Ancak, kendi üzerine eğildikçe, üstün olan Tanrı'ya eskiden olduğundan daha az yapışmaktadır. Bundan dolayı, kendi başına var olmak, yani kendini memnun etmek için Tanrı'dan ayrıldıktan sonra kendisi hiçleşmemiş ama hiçliğe yaklaşmıştır [nihilo propinquare].

Hıristiyan inancı modern dünyada itibarını kaybettikçe, içinde yaratıcı olmayan bir yaradılışçılık iddiasına doğru kayma olmuştur. Dünya, Tanrı tarafından yaratılmış gibi keyfî ve ârızîdir ama Tanrı yoktur. Eğer dünya, hiçe dayalıysa kimse şeylerin özünde hiçliğe düşmeden Tanrı'nın yaratıcı gücünü reddedemez. Bu durum var oluşçu ateizmdeki hiççilikte açıkça ortaya çıkar. "Tanrının ölümü" var oluşçulara, Hıristiyanlığın da iddia ettiği şekilde, doğanın kavranabileceğini reddedilmesi yolunu açmıştır. Ancak bu reddiye, ilâhî kurtuluşa dayalı Hıristiyan umudunun yer almadığı bir reddiyedir.

Karl Löwith, modern düşüncenin, Hıristiyan öğretisinin sekülerleşmesinden nasıl doğduğunu oldukça açık bir biçimde formüle etmiştir:

> Modern dünya, Hıristiyan olduğu kadar Hıristiyan değildir de. Çünkü bu dünya, bir çağ uzunluğundaki sekülerleşme sürecinin ürünüdür... "Yaratıcı" olma hırsı ve bunu gelecekte gerçekleştirmek için verilen mücadele, ilgisiz efsaneler olarak ele alınsalar da, yaradılış ve mükemmelliğe olan inancı yansıtır.

> Ancak radikal inanç gibi radikal ateizm de, sâdece Hıristiyanlık geleneğinde mümkündür... Gerçek şu ki, Hıristiyan Tanrısının yaygın kabûl gören tanrıları dışlaması ve paganların ruhlarını da koruması radikal ateizm imkânını oluşturmuştur. Yaratıcı olacak dünyadan ve yarattıklarından ayrı ama her varlığın kaynağı şeklindeki, Hıristiyanlığın Tanrı inancı, bir kez bile dışlanırsa, dünya paganlar için hiçbir zaman olmadığı kadar özgür ve bayağı olur. Eğer evren eskilerin düşündüğü gibi ne ebedî ve ilâhî ne de Hıristiyanların düşündüğü gibi fâni değil, ama yaratılmışsa, o zaman ortada, tek bir boyut kalmış demektir: Salt "var oluş"un hâlis ârızîliği.[12]

Bu iddialar, modern yaşamın ümitsizliği, sıkıntısı ve anlamsızlığı üzerine yapılan konuşmaları açıklayabilir. Aslında hepimiz tüm bunlara, onları bayatlamış olarak görecek kadar âşinayızdır. İşin aslı, bu belirsiz metafizik endişe, bazen soluk görünse de, modern Batı dünyasının her zerresine işlemiş, süreklilik arz eden evrende evsiz kalmışlık hissidir. Öte yandan, çağımızın seküler bilincini niteleyen bu tutum, kendi başına doğanın anlam açısından boş olduğu yönündeki Hıristiyan

inancını kabûl eder. Ayrıca, bu boşluğun düşünce ve eylemimize yön veremeyeceği hususunda da Hıristiyanlıkla hem fikirdir. Ama doğanin ilâhî kurtuluşuna olan Hıristiyan inancını da reddeder.

Pascal, *Pensées* (*Düşünceler*) adlı eserinde, Tanrısız insan yaşamının perişanlığına ilişkin ifadelerinde, bu yeni bilinci de kaba taslak olarak tanımlamıştır. Evrendeki yerimiz hakkında düşünen biri, en kısa sürede kendini bir uçurumun kenarında, uçuruma dik dik bakarken bulur ve kendinin "çekilip alındığı yokluğu ve onu kaplayan sonsuzluğu görmede ne kadar yeteneksiz olduğunu" keşfeder (Parça 390). Evrenin soğuk devasalığındaki ölümlü var oluşun kısalığı ve kırılganlığı üzerine düşünmek, derin bir hiçlik duygusu yaratır. İnsanın bu tür karanlık düşüncelerden tek kaçış yolu, düşünmeye zaman bırakmayacak kadar, yaşamın günlük faaliyetleri ile kendini meşgûl etmesidir. Bu nedenle, herhangi bir oyalanmanın yer almadığı sessiz anlar insanların ödünü patlatır (Parça 269). Ancak Pascal'a göre bir kurtuluş vaadi vardır: "Kollarımızı İsa Mesih'e uzatabilmemiz için, gerçek iyiye yönelik yararsız arayıştan yorgun düşmek iyidir." (Parça 306). Ancak, inanç bir kere sarsıldığında, geriye sâdece oyalanmaların, meşgûliyetlerin hafiflettiği bir gözü dönmüşlük kalır.

Bu hiççi umutsuzluğun siyasal sonuçları açıktır. Eğer doğa kendine âit içkin bir düzene sâhip değil de, sâdece insanların keyfî tercihleriyle yüklediği anlamı taşıyorsa, o zaman, insanlar doğal haklara sâhiptir ya da doğa tüm siyasal ilkeleri sağlar, şeklindeki iddialardan bahsetmek saçmadır. Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki akıl yürütme tarzı, en iyi ihtimâlle boş bir kendini kandırma kuruntusu olmasından dolayı en kötü ihtimâlle de aldatıcı propaganda olma nedeniyle elden çıkarılmalıdır. Doğal adâletin herhangi bir ilkesi olmadığında, siyasal eylemin iktidara gelenin irrasyonel tercihleriyle yönlendirilme ihtimâli ortaya çıkar.

Hıristiyan öğretisinin sekülerleşmesi, sonuçta, karamsar bir siyasal hiççiliğe yol açsa da sekülerleşme sürecindeki bir başka gelişme, ütopyacı siyasal idealizme yön verebilir. Hıristiyanlığın sorunu, onun belirsizliğidir: Cennetin aşkın ödüllerinden olan Hıristiyan umudu, yalnızca imana bağımlıdır. Bu belirsizliği bertaraf etmenin bir yolu, bu umudu bırakmak ve bu hareketin sonuçlarını düşünmektir. Hıristiyan inancının güven telkin etmeyen boyutundan kaçmanın bir yolu da, cenneti dünyaya indirmektir. Eğer Tanrı'nın Krallığını dünyevî yaşamda tesis edebilirsek, cennetteki şüpheli kurtuluşu bekleme endişesi olmadan mutluluğumuzu da tesis edebiliriz. Modern dünyadaki en çalkantılı siyasal hareketlerden bazıları, bu görüşü benimser.

Augustine, Hıristiyan siyasal düşüncesindeki bu eğilimi görmüş ve Tanrı Kent*i* kitabında bu görüşe karşı çıkmıştır. Bu sorun, Yeni Ahit'e Aziz John'un eklediği son bölümde ortaya çıkar. John, İsa'yı azizleri ile birlikte, dünyayı bin yıl idare ediyormuş gibi betimlemiştir (Vahiy Kitabı 20: 1-6). Birçok Hıristiyan bunu, yeryüzündeki Tanrı Krallığı'na hazır olmaları gerektiği şeklinde yorumlamıştır. Lâtince "bin" kelimesini kullanarak kendilerini milenerianlar olarak adlandırmışlardır. Augustine bu görüşleri, "gülünç masallar" olarak niteleyip reddetmiştir. Ona göre John, Kilise'nin mevcut konumunu mecazî bir tarzda yazmıştır (XX, 9). Augustine'in açıklamasına göre Tanrı Kenti, dünyada inananların sûfi bir tarzda tek vücut olmalarıdır; Tanrı'nın Krallığının gerçekleşmesi, bu dünyada değil, cennette olacaktır. Hıristiyanlar cennete girene kadar mükemmel olmayan dünyevî siyasetle birlikte yaşamak zorundadırlar.

Augustine'in *millenarianizmi* reddetmesi, Hıristiyan Kilisesi'nin öğretisine dönüşmüştür. Ancak, ta Ortaçağ'dan günümüze kadar *millenarinist* gruplar, genellikle devrimci hareketler biçiminde

siyasal tarihte zaman zaman ortaya çıkmışlardır. Bazı tarihçiler, Ortaçağ millenarianizminin izlerini, 17.. Yüzyıl da İngiltere'deki Puriten devrimlerinden Marx'a ve ta Ulusal Sosyalist devrimlere kadar kesintisiz olarak takip etmektedirler.[13] Modern *millenarianizme* bir örnek verecek olursak, etkili İngiliz siyaset düşünürlerinden Harold Laski bir keresinde Lenin'i, "cennetini dünyada inşa etmek ve evrensel insanlığın dokusuna inancının düsturlarını yazma" arayışında olduğu için övmüştür. Laski'ye göre, "Rus ilkesi Hıristiyanlıktan daha derin bir yarık açmıştır. Çünkü bu ilke, kitleler için bu yaşamda erilecek bir kurtuluşu aramaktadır ve böylece bildiğimiz gerçek dünyayı yeniden düzene koymaktadır."[14] Bu tür bir düşüncenin sorunu, aşırılığın tehlikeli ruhunu beslemesidir. Siyasal liderler bu dünyada cenneti kurduklarını sandıklarında, bu hedefi gerçekleştirmek için ne kadar sert önlem alırsa alsınlar, hedeflerinin bunları haklılaştırdığını düşünürler (bkz. Bölüm 10, Kısım1; Bölüm 11, Kısım 6).

Amerika da kendi *millenarian* idealizm geleneğine sâhiptir. İlk Puriten yerleşimcilerle başlamak üzere, Amerikalılar kendilerini, tüm dünya için siyasal mükemmellik örneğini oluşturmak üzere, Tanrı tarafından seçilmiş insanlar olarak görmeye başlamışlardır.[15] Bağımsızlık Bildirgesi, Amerikan Devrimi'ni, Tanrı tarafından verilen hakların onaylanması olarak görmüştür. Lincoln Gettysburg Hitabı'nda, Bildirge'nin ilkelerinin yoluna yeniden baş koymayı, halkın yönetimi "dünyadan silinmesin" diye talep etmiştir. Bu da Julia Word Howe'un *The Battle Hymn of the Republic* inde (*Cumhuriyetin Savaş İlâhisi*) de betimlediği gibi, kutsal bir savaşı gerektirmiştir: "Zambakların güzelliğindeki İsa, açılırken seni ve beni yücelten haşmetle denizin üzerinde doğdu: İsa nasıl insanlar kutsamak için öldüyse, biz de Tanrı bizimle beraber yürürken insanları özgür kılmak için ölelim."

Başkan Woodrow Wilson, Milletler Cemiyeti'nin kurulmasıyla hayat bulacak Tanrı Kenti'nin, Amerika'nın ötesinde tüm dünyayı kapsayacak şekilde genişleyeceğini düşünüyordu. Böylece, adâletsizlik ve şiddet dünya siyasetinden sonsuza kadar sürülecekti. Wilson'a göre, Amerikan askerlerinin Birinci Dünya Savaşı'nda yaptıklarını gerçekleştirmek için bu Cemiyet zorunluydu:

> Üzerimizdeki ahlâkî yükümlülük, bu çocuklara sırtımızı dönmek değildir ama gerçeği görmektir ve de gerçeği, sonuna kadar, onların dünyayı kurtarma özelliğine sâhip oldukları şeklinde görmektir. Hiçbir şey bu karara daha az bağımlı olmadığından, hiçbir şey dünyanın özgürleşimi ve kurtuluşunun altında değildir.[16]

"Dünyanın kurtarılmasına" yönelmiş Amerikan siyasal görüşleri, Augustine tarafından gülünç masallar oldukları gerekçesiyle eleştirilecektir. Reinhold Niebuhr ve Hans Morgenthau gibi siyaset düşünürleri, Amerikan siyasetinin idealist geleneğine bir alternatif olarak Augustine'in siyasal gerçekçiliğinin modern bir uyarlamasına destek vermektedirler.[17] Onların iddiasına göre, sâhip olduğumuz yüksek ahlâkî normlar, siyasetin acı gerçeğine karşı gözümüzü bağlamamalıdır. İnsan doğasındaki giderilemez kusurlardan dolayı, siyasal yaşama genellikle ortak iyi ve adâlet gibi değerlerin yerine bencil iktidar mücadelesi hâkim olur. Bu açıdan umut edebileceğimiz en büyük şey, ulus içinde ve uluslararasında iktidar dengeleri aracılığıyla barış ve istikrarı sürdürebilmektir. Burada amaç herhangi bir ulus ya da grubun diğerleri üzerinde zorbalık tesis edecek kadar muktedir olmasını engellemektir. Augustine bunu, insanın çöken doğasının bir sonucu olarak kabûl eder.

Siyasete ilişkin bu gerçekçi görüşün, çok dar olup olmadığını hâlâ sormamız gerekir. Siyasal adâlet arayışımızı terk etmemiz mi gerekir? Eğer terk edersek, siyasal kararları daha iyi ya da daha kötü şeklinde nasıl değerlendirebiliriz? Barışın korunması, siyasal değerlendirmenin yegâne standardı mıdır? Bunu herhangi bir adâlet duygusu taşımayacak kadar acımasızlaşmadan yapabilir miyiz?

D. DÜNYEVÎ SİYASAL YÖNETİMİN HER ZAMAN ADÂLETSİZ OLMASI MI GEREKİR?

Cicero'nun *On the Commonwealth*'inde (*Cumhuriyet*) (I, 39) cumhuriyet, "adâlet ve ortak faydaya dayalı bir uzlaşı çerçevesinde bir araya gelmiş" geniş insan grupları olarak tanımlanmaktadır. Augustine bu tanımı reddeder. Çünkü ona göre, hiçbir cumhuriyet adâlet üzerine inşa edilemez (II, 21; XIX, 23). Sonuçta Augustine, bu yaşamda siyasal adâlete ulaşılabileceği görüşünü reddederek, siyasetin amaçlarını aşırı derecede azaltmıştır. O zaman Augustine'in görüşü, adâlet kılığına girmiş güçlünün yönetimi şeklindeki Thrasymachusçu siyasal görüşü desteklemekle son bulur.

Cicero'nun tanımının yerini alacak nitelikte Augustine, cumhuriyetin daha gerçekçi bir tanımını sunmuştur: Siyasal bir topluluk, "sevdikleri şey hakkında ortak bir hemfikirlik oluşturulması üzerinde birbirine bağlanmış, birçok rasyonel varlığın meydana getirdiği topluluğu" gerektirir (XIX, 24). Augustine adâlet yerine, ne olması gerektiğini önceden belirlemeden, insanların bir şeyler üzerinde hemfikir olmalarını talep eder. Augustine bir hiyerarşi standardı sunmasına rağmen, bir topluluğun üzerinde hemfikir oldukları nesnelerin iyilikleri ve kötülükleri oranında daha iyi veya daha kötü olacağını belirtmiştir. Augustine ayrıca, her topluluğun başlıca amacı, olarak "geçici barış"ı dile getirir (XIX, 26).

Bu, en azından, eski dönemlerde hâkim olan siyasetten yüksek beklentilerin yer aldığı düşüncenin aksine, siyasal yaşamın amaçlarının mütevazı bir tarzda değerlendirilmesidir. Kamusal alan için her şeylerini feda eden eski Yunan ve Roma yurttaşları, daha yüce bir siyasal eylem görüşüne sâhiplerdi. O zaman, Augustine'in böylesi kişilerin siyasal erdemlerini takdir edip edemeyeceğini sorabiliriz. Ayrıca onun, Hıristiyan siyaset kavramlaştırmasının büyük liderliği sürdürüp sürdüremeyeceği, bu soru kapsamında yer alabilir. Eski düşünürler, liderin kahramanlık erdemlerini "ruhun yüceliğinin" tezâhürü olarak (Aristoteles, *Nicomakhos'a Etik*, 1123a34-1125a17), göklere çıkarmalarına rağmen, Hıristiyanlar bu hareketi, tüm günahların temeli olan gururla yozlaştığı için eleştirirler. Hıristiyan öğretisinin bu ruhu, Hobbes'un siyasal düşüncesinde seküler biçimiyle tekrar doğmuştur. Hobbes'a göre, şiddet barındıran insan gururuna, siyasal barış ve huzur adına devlet tarafından boyun eğdirilmelidir. Böylece kahraman liderliğin, gıdasını, antik paganın kültürel artıklarından aldığı derecede hayatta kaldığı sonucuna varabiliriz.

Ancak Augustine, Eski Romalıların gerçek siyasal erdemlerinin hakkını teslim etmiştir (V, 12-16). Augustine bu erdemleri, övgü aşkıyla güdülenmiş olarak açıklamaktadır. Ölümden sonra yaşamalarını sağlayacak şöhreti getiren siyasal zaferler uğruna Romalı siyasetçiler, tüm güçleriyle Roma Cumhuriyeti'ne hizmet etmek için, zenginlik arzuları ve özel hazları gibi kepazelikleri bastırmışlardır. Ancak bu gerçek bir erdem değildir. Çünkü, bu hareketin yönelimi, en üst insan iyiliğinden ziyâde, insanî övgüyedir. Zaten Tanrı, Roma'ya geçici bir iktidar ve huzur sağlayarak onların

bu erdemlerini lâyıkıyla ödüllendirmiştir. Yöneticiler ün arzusundan daha çok hâkimiyet arzusuyla hareket etmeye başlayınca da, Roma'nın çöküşü ortaya çıkmıştır. (V, 19).

Sonuçta Augustine, Hıristiyan erdemlerinden yoksun oldukları için eleştirse de, siyasal erdemleri kabûl edebilmektedir. En azından liderler ile zorbaları birbirinden ayırabilmektedir. Ancak Augustine, siyasal yaşamın gerçek anlamda adâletle uyumlu olmadığını savunduğunda, siyasal yönetimlerin iyi ya da kötü biçimlerinden nasıl bahsedebilecektir? Diyelim ki, yönetimlerden biri, uyruklarının geçici huzurunu sağlamada diğer yönetimlerden daha verimlidir. Ancak bunun ahlâkî bir değerlendirme için yeterli olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Ne kadar şaşırtıcı olsa da, Augustine'in şu ifadelerini ciddîye almamız gerekir. "Adâlet çıkarıldığında krallıklar, büyük eşkıya çetelerinden başka nedir ki? Eşkıya çeteleri, küçük krallıklar değil midir? (IV, 4). O zaman, Augustineci bir Hıristiyan için bir siyasetçi ile bir zorba arasındaki tek farkın, birinin daha kahraman bir hırsız olduğu mu ortaya çıkmaktadır?

E. HIRİSTİYAN, MAKYEVELİST Mİ OLMALIDIR?

Bu, paradoksla nitelikli bir sorudur. Tanrı Krallığının aşkın mükemmelliğine olan Hıristiyan inancının, makyevelist siyasete doğrudan karşıt olan ahlâkî idealizmi destekleyeceğini öne sürebiliriz. Ancak daha önce de gördüğümüz gibi, Tanrı Krallığı'nın "bu dünyada olmadığı"nda ısrar eden Augustineci bir Hıristiyan, bu dünyaya âit siyaseti değerlendirirken oldukça ketum olabilir. Kitabımızda daha sonra Machiavelli ve onun gibilerle boğuşacağız. Ancak şimdi Augustine'in siyasal düşüncesinin, Makyevelizme bir alternatif önerip önermediği üzerinde düşünmemiz gerekir. Siyasal gerçekçiliğin sinisizmiyle beraber, siyasal idealizmin yanılsamalarından kaçınmamız mümkün müdür? Tüm yöneticileri büyük hırsızlar olarak gören aşırı gerçekçilik ile siyasal ütopya adına mücadele veren aşırı idealizm arasında mutedil bir yol bulabilir miyiz? (Belki de "aşırı" kelimesi, iyi bir orta yol olduğuna dâir saf umuda ihanettir!).

Daha önce de belirtildiği gibi, Hans Morgenthau, Augustineci gerçekçiliğin modern bir örneği olarak görülmektedir. Ayrıca onun düşüncesi, ketum bir gerçekçiliğin ahlâkî bir amaçla nasıl birleşebileceğini de göstermektedir.[18] Morgenthau, belki de en iyi şekilde Woodrow Wilson tarafından temsil edilen idealist geleneğe başkaldırarak, Amerikan dış politikasını etkilemiştir. Morgenthau'nun iddiasına göre, uluslar arasında ortaya çıkacak ahlâkî bir uzlaşı aracılığıyla, dünya barışının tesis edileceğini düşünmek yanlıştır. Çünkü her ulus, gücünü düşmanları karşısında ihtiyatlı bir biçimde kullanarak, kendi ulusal çıkarını teminat altına almak zorundadır. Bu yüzden istikrarlı bir barış, ancak uluslar arasındaki güç dengesi ile muhafaza edilebilir. Benzer şekilde, her ulusun siyasal düzeni, rakip gruplar arasındaki bir güç dengesini gerektirir.

Bu siyasal gerçekçiliğe rağmen Morgenthau, Makyevelist değildir. Çünkü o, siyasette bazı ahlâkî standartların olduğuna inanır. Morgenthau'nun siyasal gerçekçiliği, iktidar arayışının ahlâkî amaçlara yönlendirilebileceğine olan inanç açısından, Makyevelist iktidar siyasetinden ayrılır. Augustine gibi siyasal gerçekçilerin, düşüncelerinin Machiavelli ve Hobbes'un siyasal düşüncesinden üstün olduğunu iddia eden Morghentau, şöyle devam eder:

> Uzun vâdede hırs dolu ve iktidar mücadelesi yapan felsefelerin ve siyasal sistemlerin, kendi dayanaklarını iktidarsızlaştırdıkları ve kendi elleriyle çökerttikleri kanıtlanmıştır. Bu felsefe ve sistemlerin zayıflıkları, çıkarıp atmak değilse de, en azından iktidar dürtülerini düzenleme ve zaptetme arayışındaki Batı geleneğinin gücünü gösterir. Aksi taktirde bu güdüler, ya toplumu parçalar ya da zayıfın mutluluğunu ve yaşamını, güçlünün keyfî iradesine teslim eder.[19]

Morgenthau aynı zamanda, tüm ahlâkî ilkeleri reddetmek yerine siyasal gerçekçilerin, siyasal gerçeğin üzerine kurulduğu ahlâkî ilkeleri aradıklarını ileri sürmüştür. Özelde gerçekçi biri, belirli siyasal koşullarda, evrensel ilkelerin uygulanmasında esnekliğin gerekliliğini gören bir anlayışı destekler. Sonuçta Morgenthau'nun iddiası, Antik ve Ortaçağ filozoflarının basiret dedikleri; somut durumlarda iyi ya da kötüyü görebilecek ahlâkî yetiye dayanmaktadır.[20]

Güçlü olanın kuralının hâkim olduğu uluslararası siyasette bile Morgenthau, ahlâkî yargı gereksinimini duymuştur. O'na göre, "süregiden duygudaşlığımıza lâyık olabilmek için ulus, dış politikanın gün be gün ortaya çıkan işlemlerine anlam verecek aşkın bir amaç uğruna, kendi menfaatinin peşinde olmalıdır."[21] Amerikan siyasetindeki "aşkın amaç", Bağımsızlık Bildirgesi tarafından tanımlandığı gibi, doğal insan hakları ilkesinin karşılığıdır ve Morgenthau bunu "özgürlükte eşitlik"[22] şeklinde ifade eder. Bu, dış politikada Amerikan ulusal çıkarlarının insan haklarının desteklenmesiyle örtüşmesi gerektiği şeklindeki geleneksel inancı açıklar. Ancak daha önce Woodrow Wilson'dan yaptığımız alıntıda da gördüğümüz gibi, bu gelenek, siyasal yaşamın ahlâkî sınırlılıkları basiretli bir şekilde bilinme aracılığıyla zapt edilmezse ütopyacı idealizmi de cesaretlendirip teşvik edebilir. Yine de Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki ahlâkî ideallerin dış politikada önemli araçlar oldukları yakın tarihte açıkça ortaya çıkmıştır. Liberal demokrasi, tüm dünyaya yayılmış ve iki yüz yıldan fazladır bir liberal demokrasi başka bir liberal demokrasiyle savaşmamaktadır. "Sürekli barış" rüyası, şimdi gerçekçi bir imkân mıdır?[23]

Yeniden gerçekçilik ile idealizmin birleşimini aramakla baş başa kaldık. Amacımızı, Bağımsızlık Bildirgesi'nde gösterildiği gibi, özel tarihsel koşullardan doğan taleplerin basiretli değerlendirmesiyle birlikte evrensel ahlâkî ilkelerin kavranmasını birleştirmek olarak görebiliriz. Pascal'ın *Pensées*'de yaptığı amaç formülasyonuna da bakabiliriz:

> Âdil olanı tâkip etmek, âdildir; güçlü olanın tâkip edilmesi de zorunludur. Güçsüz adâlet iktidarsız; adâletsiz güç de zorbadır... Bundan dolayı, adâlet ile gücü birleştirmemiz gerekir; ve bunu yapmak için de, âdil olan güçlü ya da güçlü olan âdil olmalıdır. (Parça 192)

Bunu başarabilirsek, Abraham Lincoln'ün özdeyişine varırız: "Haktan güç doğar"a inanalım ve bu inanç da sonunda anladığımız gibi ödevimizi (sorumluluğumuzu) yapmaktır.[24]

Ancak Augustine bize, "haktan güç doğar" inancının ancak cennette gerçekleşebileceği uyarısında bulunabilir. Pascal'dan yaptığımız alıntıya cevaben Augustine, *Pensées*'ten bir başka alıntı yapabilir: "İnsanlar adâleti güçlü kılmadıklarında, âdil ve güçlü olan birleşsin ve üstün iyi olan barış olsun diye, gücü haklılaştırırlar (Parça 171). Augustine, belki de Pascal'dan, Platon ve Aristoteles ile ilgili alıntı yapabilirdi. Pascal'ın iddiasına göre, Platon ve Aristoteles siyaset felsefesi üzerine

kitaplar yazarlarken ciddî değillerdi: "Siyaset hakkında yazdıysalar, bu sanki deliler hastanesinde kural koymak gibi bir şeydir" (Parça 533). Eğer her siyasal rejim, bir tımarhaneyse, bu rejimin yurttaşlarından adâleti keşfetmelerini bekleyemeyiz. Umudumuz, sâdece bu yurttaşların tımarhanede küçücük bir huzur ve barış ortamını nasıl muhafaza edeceklerini öğrenecekleri yönünde olabilir.

Augustineci Hıristiyanlar, doğanın insanî günah tarafından yozlaştırıldığı vurgusunu yaptıkça, dünyevî siyaset için geçici huzurdan gerçek adâlete doğru geçişi mümkün kılacak hiçbir yol görememektedirler. Ancak Yunan Naturalizmi ile Hıristiyan yaradılışçılığını uzlaştırabilmek mümkün olsaydı, ya da Hıristiyanlar doğayı ahlâkî rehber olarak, bağışlanmamış dünyevî durumuna rağmen, görebilselerdi; bu dünyanın siyasetindeki bazı adâlet ışıltılarını da görebilirlerdi. Bazı Hıristiyanlara göre Aziz Augustine, doğal hukuk kavramıyla tam da bunu başarmıştır.

Sonnotlar

1 Reinhold Niebuhr, "Augustine's Political Realism," *Christian Realism and Political Problems*, içinde, (New York: Scribners, 1953), 120-21. Bkz., Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York: Columbia University Press, 1963), Bölüm 4; ve R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), Bölüm 4. Augustine düşüncesindeki klâsik ve Hıristiyan siyasal düzen kavramlaştırmaları arasındaki çatışmalar için bkz., Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 76-106. Ayrıca bkz., Paul Johnson, *A History of Christianity* (New York: Atheneum, 1983).

2 Augustine'in Lâtince metinlerine âit tüm tercümeler benimdir. *De civitate Detlibri* XXII, ed. B. Dombart ve A. Kalb, 2 cilt (Leipzig: Teubner, 1928)'deki metni kullandım.

3 G. W. Leibnitz, *Principles of Nature and Grace, Leibnitz: Philosophical Writings*, içinde, çev. Mary Morris (New York: Dutton, 1961), 26.

4 Bu akıl yürütme zincirinin bir temsili niteliğindeki Tanrı'nın varlığına âit en iyi felsefî akıl yürütme için bkz., Mortimer J. Adler, *How to Think About God* (New York: Macmillan, 1980). Basitlik ve mâkûllük gücü açısından Hıristiyanlığın savunusu için şu iki kitaba bkz., C. S. Lewis: *Miracles* (New York: Macmillan, 1947) ve *Mere Christianity* (New York: Macmillan, 1952). Daha ayrıntılı iddialar için bkz., Germain Grisez, *Beyond the New Theism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975); Hans Kung, *Does God Exist?* (New York: Doubleday, 1980); ve Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982).

5 Bkz., Stanley L. Jaki, "The Role of Faith in Physics," *Zygon* 2 (1967): 187-202; Albert Einstein, *Ideas and Opinions* (New York: Crown, 1982), 39-10, 46, 224-27, 261-62, 290; ve Steven Weinberg, "Origins," *Science* 230 (1985): 15-17.

6 *Penses*'le ilgili tüm referanslar Louis Lafuma'nın (Paris: Editions du Luxembourg, 1952). Yaptığı edisyona dayanır. Tercümeler bana aittir. Pascal, Michel de Montaigne's "Apology for Raymond Sebond." Bkz. *The Complete Essays of Montaigne*, çev. Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1958), 328, 368-70, 402-5, 425, 454, 457'de de belirtildiği gibi Augustineci kökleri ile beraber modern eleştiri geleneğine aittir. "İrade" ve "benlik-nefis"e modern düşünürler tarafından verilen öncelik de, Augustine'in ve İncil ilâhiyatının etkisini gösterir. Bkz., Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Willing* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), 84-110; ve Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 127-42.

7 Bkz., Staughton Lynd, *Intellectual Origins of Ame-*

rican Radicalism (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 24-37.

8 G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (Garden City, NY: Doubleday, Image Books, 1959), 60-61. Augustine düşüncesi ile ilgili bu görüşün yansımaları, Charles Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York: Oxford University Press, 1957), 399-516; ve Frederick D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy* (Athens: University of Georgia Press, 1978), 60-110. tarafından incelenmiştir.

9 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), Kısım 111. Ayrıca Bkz. Nietzsche'nin "On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense," *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, içinde, ed. Sander L. Gilman, Carole Blair, ve David J. Parent (Oxford: Oxford University Press, 1989), 246-57.

10 Boethius, *The Consolation of Philosophy* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1963), IV, 7.

11 Bkz., Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

12 Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), 201. Buradaki noktaların ayrıntılı bir incelemesi için bkz., Hans Jonas, "Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind," *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, içinde, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974), 21-44; Larry Arnhart, "Statesmanship as Magnanimity: Classical, Christian, and Modern," *Polity* 16 (Kış 1983): 263-83; ve Karl Löwith, "Can There Be a Christian Gentleman?" in *Nature, History, and Existentialism* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966), 204-13.

13 Bkz., Lowith, *Meaning in History;* Voegelin, *The New Science*, 107-89; ve Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Mew York: Oxford University Press, 1970).

14 Harold Laski, *Faith, Reason and Civilization* (Londra: Victor Gollanez, 1944), 155, 200.

15 Bkz., Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of Americas Millennial Role* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

16 Woodrow Wilson, Address at Pueblo, Colorado, 25 Eylül 1919, Richard D. Heffner, ed., *A Documentary History of the United States*, içinde, (New York: New American Library, 1976), 255.

17 Bkz., William T. Bluhm, *Tiieories of the Political System*, 2. ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971), 193-204.

18 Morgenthau'nun düşüncesini tam ifadesi onun klâsikleşmiş kitabındadır. *Politics Among Nations*, 3. ed-(New York: Alfred A-Knopf, 1961). Gerçekçi gelenekteki ilk metin Thucydides'in, *History of the Peloponnesian War*'ıdır Bkz., Laurie M. Johnson, *Thucydides, Hobbes, and the Interpretation of Realism* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993).

19 Morgenthau, *Politics Among Nations*, 228.

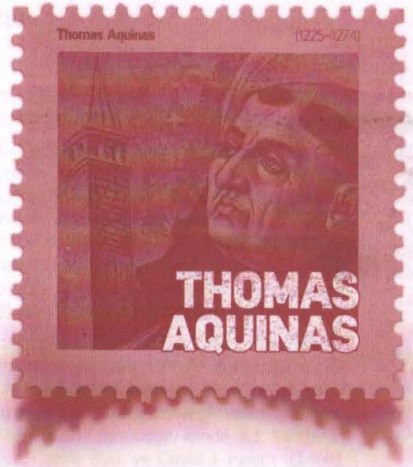
20 *a.g.e.*, 10.

21 Hans Morgenthau, *The Purpose of American Politics* (New York: Alfred A. Knopf, 1962), 8.

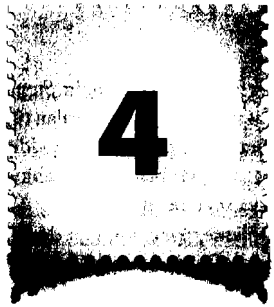
22 *a.g.e.*, 36-37.

23 Bkz. Michael Doyle, "Liberalism and World Politics," *American Political Science Review* 80 (1986): 1151-69; ve Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), 245-84.

24 Abraham Lincoln, Address at Cooper Union, 27 Şubat 1860, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, içinde, ed. Roy P. Basler, 9 cilt (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. 1953-1955), 3:550. Hans Morgenthau, Lincoln'ü katılık ve adâleti birleştiren devlet adamlığının paradigması olarak görür. Bkz., Morgenthau and David Hein, *Essays on Lincoln's Faith and Politics*, ed. Kenneth W. Thompson (Lanham, MD: University Press of America, 1983).


Thomas Aquinas
(1225–1274)
THOMAS
AQUINAS


THOMAS
AQUINAS



DOĞAL HUKUK

THOMAS AQUINAS'IN *HUKUK ÜZERİNE DENEME*'Sİ

Thomas Aquinas, (1225-1274), Ortaçağların en sistematik ve en kapsamlı Hıristiyan filozofudur. Thomas, Augustine'i aşarak, 13. Yüzyıl'ın entelektüel ve siyasal tartışmalarına karşı, Hıristiyan felsefesini yeniden formüle etmiştir. Bu dönemdeki en büyük siyasal çatışma, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun İmparatoru ile Papa arasındaydı. Augustine'in İnsan Kenti ile Tanrı Kenti arasında yaptığı ayrım, siyasal yöneticilerin geçici otoritesiyle Kilisenin ruhanî otoritesini uzlaştırmada yeterli değildi. Thomas, Papa'nın nihâî üstünlüğünü muhafaza ederken, İmparatorun da uygun iddialarına saygı göstermenin yolunu bulma arayışına girdi.

Bu dönemde hâkim olan entelektüel tartışma, Aristoteles'e olan ilginin yeniden hayatiyet kazanmasının bir ürünüydü. Bu gelişme, bir pagan yozlaşması olarak bazı Kilise otoritelerini korkutuyordu. Yahudi ve Arap akademisyenler, Aristoteles'in metinlerini muhafaza etmelerine ve onun felsefesi ile Kitabı Mukaddes ilâhiyatının nasıl uyumlandırılacağını yüzyıllarca tartışmalarına rağmen, 13. Yüzyıl'a kadar Aristoteles, Hıristiyan dünyasında çok fazla incelenmemiş ve yazılarının çoğu bu dünyada yer almamıştır. Hıristiyan düşünürler bu gelenekle temasa geçince, hakikâte giden yollar olarak akıl ile iman arasındaki ilişkiyi ele almak zorunda kalmışlardır.

Paris Üniversitesi'nde ders veren Dominikan Tarikatı'nda bir keşiş olarak Thomas, sâhip olduğu din ve eğitim geçmişiyle bu meseleler üzerine kafa yormak için oldukça iyi hazırlanmıştı. Thomas'ın iddiasına göre, Hıristiyanlık doğal hakikât alanında daha üstün olan vahiy hakikâtini reddetmeden, Aristoteles felsefesini kabûl edebilirdi: İmanla bilinen hakikâtler aşkındır ama bu hakikâtler doğal akılla bilinen hakikâtlerle çatışmaz. 1879 yılında Papa XIII. Leo, Thomas'ı, Hıristiyan felsefesinin otorite konumundaki bir kaynağı olarak tanıtmıştır.[1]

Thomas'ın birçok yazısı arasında en iyi bilineni, *Summa Theologica* (*İlâhiyatın Özeti*)'dır. Bu ki-

tap, genç öğrenciler için yazılmış bir ilâhiyat ders kitabıdır. *Summa*, Ortaçağ'da hâkim olan tartışma usûlünü tâkip etmiştir. Yani, ilâhiyat ve etik ile ilgili tartışılan tüm ana soruları ele almıştır. Thomas önce bir soru sorar ve onun cevabına yönelebilecek ana reddiyelere yer verir. Daha sonra yerini, kabûl görmüş bir otoriteden yaptığı alıntıyla belirler ve akabinde bunu iddialarla destekleyip başlangıçta ifade edilen reddiyelere cevap vererek de bitirir.

Thomas, *Summa* eserini üç bölüme, ikinci bölümü de iki alt bölüme ayırmıştır. Geleneksel olarak "*Hukuk Üzerine Deneme*" diye adlandırılan eseri de, ayrı bir yazısı değil, ikinci bölümün birinci alt bölümünün 90-97. sorularından oluşan kısımdır (1-2, 90-97). Bu kısım, onun doğal hukuk öğretisini kapsar. Bu öğreti de, Thomas'ın siyasal düşüncesinin en etkili bölümüdür. Bundan dolayı, onun doğal hukuk açıklamasına yoğunlaştıkça, bunun, Thomas'ın felsefî çalışmasının sâdece küçük bir parçası olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız.[2]

A. DOĞAL HUKUK NEDİR?

Ne zaman siyasetten bahsetsek, aynı zamanda doğrudan, yanlışdan, adâletten ve adâletsizlikten de bahsederiz. Bazı yasa ve kararları iyi diye överken, bazılarını da kötü diye lânetleriz. Sık sık insan iradesi ile değiştirilemeyecek nitelikte birtakım doğru ve yanlış standartlarının siyasette yer aldığını öne süreriz. Sonuçta, tam olarak farkına varmasak da doğal hukuk fikrini kabûl etmiş oluruz.

Bu anlayış özellikle, ne zaman insan yasalarını değerlendirmemiz gereken daha üstün bir yasanın varlığından söz edersek, açıkça gündeme gelir. Bağımsızlık Bildirgesi, Kral III. George'un otoritesini reddetmeyi haklılaştırmak üzere, "Doğanın ve Doğanın Tanrısı'nın Yasaları"na başvuruyordu. Modern dünyada her yönetimin insanların doğal haklarına saygı duyma yükümlülüğünün olduğu kanaâti oldukça yaygınlaşmıştır. Bunun en açık örneği, suçlusu olma iddiasıyla yargılanan Alman Nazi liderlerinin Nuremberg'teki duruşmalarıdır. Nazi Almanyası'nın yasaları, Nazi yönetiminin adâletsizliklerine müsaade etmiştir ama bu yasalar, evrensel nezâket standartlarını ihlâl ettikleri için geçersiz yasalar olarak değerlendirilmişlerdir. Bu türden bir değerlendirme, belli bir ulusun geleneksel yasalarının ötesinde evrensel bir doğal hukuk olduğunu ileri sürer.[3]

Ne zaman birileri bir yasanın, adâletsiz olduğunu ve bu yüzden de gerçek bir yasa olmadığını iddia ederek, bu yasaya itaatsizliğini meşrulaştırmak istediğinde, doğal hukuk yardıma çağrılır. Örneğin Martin Luther King Jr. *Letter from the Birmingham Jail* (*Birmingham Hapishanesi'nden Mektup*) adlı eserinde (daha önce 1. Bölüm 2. Kısım'da yer vermiştik), ırksal ayrımcılığı destekleyen yasalara direnirken dayanağı, doğal hukuk olmuştur:

> Âdil bir hukuk, Tanrı Yasası veya ahlâk yasası ile bağdaşan insan yapımı yasadır. Adâletsiz hukuk ise, ahlâkî yasayla uyumlu olmayan yasadır. Aziz Thomas Aquinas'ın sözleri ile ifade edersek, adâletsiz bir hukuk, ebedî ve doğal hukukta köklenmemiş insan yapımı hukuktur. İnsan kişiliğini yücelten her yasa âdildir. İnsan kişiliğini alçaltan her yasa da adâletsizdir. Tüm ayrımcılık tüzükleri adâletsizdir. Çünkü ayrım ruhu bozar ve kişiliğe zarar verir.[4]

Sonuçta King, doğal hukukun varlığına inanmanın, yaygın bir kanaât niteliğindeki inancımız-

dan nasıl doğduğunu göstermektedir. Bu inanışa göre, hukukun amacı adâleti tesis etmek olduğu için, hukuk bu amacını ihlâl ettiği sürece, haklı olarak, adâletsiz bir yasaya itaat etmeyebiliriz.

Pozitif hukuku savunanlar, bu noktada bir reddiye gündeme getirirler. Onların iddiasına göre, doğal hukuka inanan kişi yasallık ile ahlâkîliği birbirine karıştırır. Çünkü bu inanç açısından, aynı zamanda âdil olmayan bir kuralın, geçerli bir yasa olması da söz konusu değildir. Şüphesiz ki bir yasanın geçerliliği, onun adâletili ya da adâletsiz olmasına bağımlı değildir. Bir şeyler toplumumuzun yasa yapan kurumları tarafından onaylandığında onların yasal olduklarını biliriz. Bunun âdil olduğunun ya da olmadığının belirlenmesi, kişisel bir yargıdır ve bu yargı kişiden kişiye değişebilir. Martin Luther King Jr., ayrımcı yasaların âdil olmadığını düşünmesine rağmen, ayrımcılar onları âdil olarak görüyorlardı. Benzer biçimde, Naziler, kendi yasalarının âdil olduğunu düşünürken, muhalifleri bu görüşe katılmıyordu. Bundan dolayı pozitivistlere göre, ahlâkî yargılar öznel olduğu için yasal bir düzenin istikrarı, herkes tarafından kabûl görmüş yasal geçerliliğin biçimsel (formel, usûlen) kurallarını gerektirir. Yani bu kuralların, yasalardaki ahlâkî içeriğe bağımlı olmamaları gerekir. Aksi taktirde, insanlar hoşlanmaları veya hoşlanmamaları tesadüfe kalmış yasalara karşı yükümlülük hissetmeyeceklerinden kaos ortaya çıkar. Böyle bir durumda da pozitivistler, Nazi Almanyası'nın ve Güney Afrika'nın ayrımcı yasalarının adâletsiz olmalarına rağmen geçerli olduğunu belirteceklerdir. Çünkü bu yasalar, toplum tarafından kabûl görmüş kurumlarca lâyıkıyla konmuştur.

Bu iddianın karşısındaki doğal hukuk taraftarları ise, evrensel birtakım adâlet ilkeleri olduğu konusunda ısrarlıdırlar. Bu ilkeler salt öznel tercihler değil, insan tarafından keşfedilebilir nitelikteki doğal dünyanın nesnel özellikleridir. Böylece insanlar, bu doğal hukuku gerçekleştirmek üzere, doğal olarak yasalar tasarlamaya meyilli oldukları oranda geçerli yasanın tanımı, yasanın ahlâkî içeriğine bağımlı olacaktır.

Pozitivist hukuk ile doğal hukuk arasındaki bu çatışmada, taraflardan birinin yanında yer almamak mümkün değildir. Çünkü bizler, siyasal meseleler üzerinde derinlemesine düşünürken, tüm yasaların ya sosyal geleneklerden doğduğuna ve bu yüzden de bir toplumdan diğerine farklılaştığına; ya da tüm yasalar için standart oluşturabilecek nitelikteki doğal adâletin, evrensel bir yasası olduğuna karar vermemiz gerekir. Bu mesele üzerindeki düşüncemizi daha da netleştirmek üzere, Aquinas'ın doğal hukuk açıklamasına dönelim. Burada üzerinde duracağımız ilk nokta, doğal hukukla tam olarak ne denmek istendiğini belirlemek olacaktır.

İşe Thomas'ın hukuk tanımı ile başlayabiliriz. Thomas'a göre hukuk, "toplumla ilgili kaygı taşıyan birinin ortak iyi adına ilân ettiği akıl buyruğu, yönetmeliğinden başka bir şey değildir" (90.4).[5] Sonuçta dört tane gereklilik vardır: (1) Yasa rasyonel olmalı, (2) ortak iyi adına olmalı, (3) uygun bir otorite tarafından konmalı ve (4) bu yasaya tâbi olanlar tarafından bilinmelidir. Thomas'a göre, bu standartları karşılayabilecek dört tür hukuk vardır: Ebedî hukuk, doğal hukuk, beşerî hukuk ve ilâhî hukuk (91. 1-4).

Ebedî hukuk, Tanrı'nın yarattığı evrendeki her şeyi yönettiği yasadır. Doğal hukuk ise, "rasyonel yaratıkların bu ebedî hukuka katılımından başka bir şey değildir" (91. 2). Ancak, özel durumlarda karara varmak üzere doğal hukukun genel ilkeleri yeterince ayrıntılandırılmadığı için, beşerî hukuk devreye girmelidir. Nihâyet İncil'in ilâhî hukuku da, doğal ve beşerî hukuku aşan nitelikteki ebedî hukuka uygun olacak şekilde, insan davranışlarına yön verir.

Burada üzerinde yoğunlaşacağımız hukuk, doğal hukuktur. Thomas'ın açıklamasına göre,

doğal hukukun ilkeleri, tüm rasyonel varlıklar için aşikâr olan ebedî hukuktan türetilmiş davranış ilkeleridir (94,2). Şüphesiz bu, Bağımsızlık Bildirgesi'nde gördüğümüz şeye karşılık gelir. Bundan dolayı, Thomas'ın bu noktadaki iddiasını incelemek, siyasal adâlete ilişkin aşikâr hakikâtlerin olup olmadığına karar vermek için yardımcı olacaktır.

Doğal hukukun aşikâr ilkelerinin en temel dayanağı iyilik fikridir.

> Her fâilin eylemleri, iyiliğin anlamını barındıran bir amaç uğrunadır. Bundan dolayı da pratik muhakemedeki ilk ilke, iyiliğin anlamında yer alır ve bu iyi, her şeyin aradığı şeydir. Tüm bunlardan dolayı da, hukukun ilk ilkesi, "iyinin yapılması ve aranması ve de kötüden, şerden sakınılması"dır. Doğal hukukun diğer tüm ilkeleri de bunda yer alır (94,2).

Thomas'ın, *Summa*'nın (1, 5, 1-4) başında iyiliğin doğasına ilişkin söylediklerini aklımızda tutarsak, bu pasaj bizim için belirsizlik taşımaz. Thomas'ın belirttiğine göre, varlık ve iyilik aynı şeydir. Çünkü, bir şeyler her ne olacaklarsa iyi ile olabilirler. Her şeyin, özellikle de canlı varlıkların birtakım potansiyelleri vardır; böylece her bir şeyin mükemmelleşmesi demek, sâhip olduğu potansiyeli gerçekleşmeye doğru geliştirmesi demektir. Her canlının varlığın özüne uygun bir eğilimi vardır; bir hedefi amaçlar. Her bir canlı varlık için iyi, kendi kendini gerçekleştirmektir. Bir palamutun meşe ağacı, eniğin de köpek olacak şekilde büyümesi, bunu gösterir. Bitkiler ve hayvanlar için olgunlaşma iyidir. İstenmeyen koşullar tarafından büyümelerinin zorlaştırılması ise kötüdür. Zaten türünün potansiyellerini tam olarak geliştiremediğinde, bir eniğin sakat olduğunu biliriz. İyilik bir şeyler üzerine dışarıdan konan, dışsal bir standart değildir; daha ziyâde şeylerin doğuştan sâhip oldukları içsel eğilimlerin bârizleşmesidir. Bundan dolayı iyilik arayışı aşikârdır. Çünkü tanımı gereği, iyi, her bir şeyin aradığı şeydir. Her şeyin iyi arayışında olması gerektiğini söylemek, her şeyin yapmak için mücadele ettiği şeyleri onaylamak demektir.

Bunun insanlarla ilişkisi nasıl kurulabilir? Thomas'ın, bunu nasıl iddia edebildiğini görmek oldukça kolaydır. Çünkü ona göre, aynı bitkinin ve hayvanın biyolojik eğilimleri vardır ve doğal iyilik, bu eğilimlerin tamamlanmasıdır. Ancak insanoğlunun, insan davranışının doğal ilkelerini oluşturacak nitelikte doğuştan eğilimlerinin olup olmadığını sormalıyız.

Öncelikle, Thomas'ın da gösterdiği gibi insanların diğer canlıların aksine, rasyonaliteleri sâyesinde davranışlarında özgür olduklarını unutmamalıyız. Diğer canlıların doğal içgüdüleri, onların davranışını özgürlüğe çok küçük bir alan bırakacak şekilde belirler. Ancak insanların doğal eğilimlerinin bilincinde olmaları, bu tür eğilimleri tatmin edip etmeme ya da nasıl tatmin edeceklerine karar vermede, büyük bir özgürlük alanı sağlar (93,6).

İnsanlar, davranışlarında, hayvanlara göre daha fazla esneklik gösterdiklerinden, bazı doğal eğilimlerini tezâhür ettirirler. Thomas'ın düşüncesinde doğal eğilimlerin düzeni, doğal hukuk ilkelerinin düzenine karşılık gelir (94,2). En düşük düzeyde, insanlar diğer tüm varlıklar ile birlikte kendilerini koruma eğilimini paylaşırlar. Bundan dolayı, insan yaşamını koruyan her şey, doğal hukukla ilgilidir. Daha yüksek düzeyde, yine insanlar bazı hayvanlarla birlikte, sonuçta doğal hukukun parçası olan cinsel birleşme, gençlerin eğitimi gibi eğilimleri paylaşırlar. Nihâyet en yüksek düzeyde, akıl sâhibi insanlar, insan yaşamını diğer tüm yaşamlardan ayıran belli başlı eğilimlere

sâhiptirler: İnsanlar doğal olarak, Tanrı ve toplum içinde yaşama ilişkin hakikâti bilme arayışına girerler. Bundan dolayı doğal hukuk, bilgi arayışını, diğerleri ile uyum içinde yaşamayı emreder.[6] Bahsettiğimiz bu üç tür doğal eğilimden, On Emir'in ahlâkî ilkelerinin, doğal hukukun bir parçası olduğu yönündeki bir çıkarımı rahatça yapabiliriz (99,2;100): Öldürme, zina yapma, anana babana saygılı ol, çalma, yalan söyleme, Tanrı'ya ibadet et, vs. (Çıkış-Exodus 20: 1-17).

Thomas'ın öne sürdüğü iddiaya göre, bu doğal hukuktan, iki yolla beşerî hukuk türetilir: Birinci ilkelerden çıkarılacak sonuçlarla ya da tâlimâtların yerine getirilmesiyle (95,2). Birinciye örnek vermek gerekirse, cinayet karşısındaki beşerî hukuk yasası, hiç kimse incitilmeyecek şeklindeki doğal hukukun bir sonucudur. İkinciye örnek olarak da, suçlular cezalandırılmalıdır şeklindeki doğal hukuk yasasına uygun biçimde bir suç için, beşerî hukukun o suça has bir ceza koyması gösterilebilir. Şüphesiz ki, her insan, özel durumlarda ne yapması gerektiğini belirlemek üzere, doğal hukukun geniş sınırları içinde kullanabileceği geniş bir özgürlük alanına sâhiptir (91,3 ve 1).

Ayrıca doğal hukuk, kendi kendine bazı açılardan farklılaşabilir. Örneğin, "akla göre hareket etmek herkesin hakkıdır" gibi doğal hukukun "birincil ilkeleri", her durumda kabûl görür ve herkes tarafından bilinir. Diğer yandan, "malları kendi sâhiplerine vermek doğrudur" gibi "ikincil ilkeler", hepsinde değil ama birçok durumda kabûl görür ve herkes tarafından olmasa da birçok kişi tarafından bilinir (94,5).

Thomas, bazı insanların akıllarının, "kötü mizaçları, tutkuları ya da kötü alışkanlıkları tarafından ayartıldığında" bu insanların, ikincil ilkeleri kabûl etmeyebileceklerini belirtir. Thomas bu noktada, Julius Caesar'a göre, soygunu kötü olarak görmeyen eski Almanları örnek verir (94,4). En günahkâr insanların tutkuları ve kötü alışkanlıkları, hem onların iyiye ilişkin doğal bilgilerini hem de iyiye yönelik doğal eğilimlerini yozlaştırır. Ancak günahlarda bile bazı iyi eğilimler kalmaktadır (93,6).

Doğal hukuk bazen, ikincil nitelikleri bir kenara bırakacak şekilde istisnaî durumlarda da farklılaşabilir. Örneğin, eğer bir mal sâhibinin mallarıyla başkalarına zarar verme niyetinde olduğunu biliyorsak, bu malları kendi sâhibine vermek doğru değil, yanlıştır (94,4). Tam anlamıyla pratik muhakeme, değişebilir nitelikteki şeylerle ilgili olduğu için, davranışa ilişkin genel ilkeler sâbittir ama özel durumlardaki kararlarda böyle bir sâbitlik yoktur. Erdem, esas itibariyle, tüm insanlar için aynıdır ama, farklı durumlarda, farklı insanlardaki, o duruma has tezâhürlerinde farklılaşır.

Ancak bu farklılaşmaya rağmen doğal hukuk, beşerî yasaların geçerliliğini değerlendirmede kullanılmak üzere ölçütler sağlar. Bu açıdan Thomas'a göre, "insanlar tarafından konan tüm yasalar, doğal hukuktan türetildikçe, hukukun üstünlüğü konumu edindiği" için doğal hukuku ihlâl eden bir yasa, "yasa değil ama "yoz bir yasa"" olacaktır" (95,2). Herkesin ortak iyiliğini beslemekten ziyâde, yöneticinin keyfî arzularına hizmet eden yasalar gibi, insan iyiliğini ihlâl eden adâletsiz yasalar, "yasalardan ziyâde, şiddetin icraatıdır." Bundan dolayı da, düzensizlikten sakınma durumu hâricinde, yurttaşların böylesi yasalara itaat etme yükümlülükleri yoktur (96,4).

Bunların hepsi bize tanıdık görünüyorsa bunun nedeni, Platon ve Aristoteles'in yazılarında adâletin doğal standartları olduğunu görmemizdir. Ayrıca Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer alan, tüm insanlara doğuştan doğa tarafından belli başlı haklar bahşedildiğini belirten modern yaklaşım günümüzde bu âşinalığı sağlamıştır. Ancak, Yunanlıların kullandığı "doğal hak" nosyonu ile Thomas'ın kullandığı "doğal hukuk" nosyonunu birbirinden ayırmamız gerekir. Ayrıca her ikisi de insan doğası ile ilişkilendirilmesi açısından birbirine benzese de, bu iki kavramı, modern "doğal haklar" görüşünden ayırmamız gerekir.

Aristoteles, *Nicomachean Ethics* ([*Nikomakhos'a Etik*] 1134b17-35) adlı eserinde, doğal hak ya da doğal adâlet olmasına rağmen, bunun koşullara göre değiştiğini belirtmiştir. Ancak Thomas, doğal hukukun en azından genel ilkelerinin hiçbir zaman değişmediği konusunda ısrarlıdır (94,4 ve 2). O zaman Thomas'ın doğal hukukunun aksine, Aristoteles'in "doğal hak"kı evrensel olarak geçerli kuralları barındırmamaktadır. Aristoteles, Thomas'a göre, özel durumlarda neyin uygun olacağına karar vermek üzere, erdemli kişinin özgürlüğünün korunması ile daha fazla ilgilenir. Bu nedenden dolayı Thomasçı doğal hukuk, yöneticilerin ve yurttaşların adâlet standartlarını somut koşullara göre ayarlama izinlerinin olmadığını iddia etmesi ve savunması nedeniyle eleştirilir.[7]

Ancak Yunan "doğal hak"kı ve Thomasçı "doğal hukuk", farklılıkları açısından modern "doğal hakları" ile karşılaştırıldığında, birbirlerine çok daha fazla benzerler. "Doğal hak" ve "doğal hukuk" kavramları, insanların *toplumsal ödevlerine* vurgu yapsa da, modern "doğal haklar" düşüncesinin ana vurgusu, *bireysel haklar* üzerindedir. Modern öncesi kavramlaştırmaların odağında *erdem* varken, modern olan, *özgürlüktür*. Platon, Aristoteles ve Thomas doğası gereği ne yapmanın doğru ve hak olduğundan bahsederken, daha sonra da göreceğimiz gibi Hobbes ve Locke, daha çok doğa gereği haklara sâhip olmayı vurgularlar. Bu filozofların hepsi, insanların doğal haysiyetini korumakla ilgilenmişlerdir. Ancak bunun en iyi şekilde, toplumsal erdemi mi yoksa bireysel özgürlüğü mü vurgulamakla yapılacağı konusunda farklı görüşler sunmuşlardır.

Bu noktada Thomas'ın doğal hukuk açıklamasına ilişkin incelememizi bitirdikten sonra, doğal hukuk çerçevesindeki akıl yürütmeye yönelik eleştiriler üzerine düşünmemiz gerekmektedir.[8] Bu işe, doğal hukuk taraftarları ile pozitif hukuku savunanlar arasındaki tartışmaya geri dönerek başlayabiliriz.

B. HUKUK, SIRTINI TEHDİDE DAYAMIŞ EGEMENİN BUYRUĞU MUDUR?

Bu sorunun, Thomas'ın savunduğu hukuk görüşünden daha farklı bir görüşü ileri sürdüğü açıktır. Thomas'ın, pozitif hukukçuların şikâyetçi olduğu hukukun ahlâki temellerine ilişkin tüm görüşleri anlamsızdır. Yasa yapma gücü her kimde ise bunu yapar ve bu yasalar, yasa yapıcı zor kullanma aracılığıyla bu yasaları yürütebildiği sürece de, itaat görürler. Yasaların etkinliği ile bu yasaların âdil olup olmadıkları arasında çoğunlukla fazla bir ilişki yoktur. Ayrıca pozitivistler, Thomas'ın, "tüm gerçek yasalar doğadan türetilir" şeklindeki iddiasını da komik bulur. İnsanlar tarafından yapılan yasalar, sâdece beşerî yasalardır. Bu yasaların nihâî kaynağını, insan üstü –Tanrı veya doğa– bir yerlerde aramak, saçma ve sâfîyâne bir tutum olarak görülmelidir.

Modern hukuk görüşünün, Hobbes'un *Leviathan*'ı ile başladığını göreceğiz. Ancak pozitivist hukukun klâsik ifadesini, John Austin'in derslerinde buluruz. (Bu dersler, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832) adıyla basılmıştır.) Austin ilk dersinde, hukuku, tehdide dayalı emir olarak tanımlamıştır. Bu açıdan yasal otoritenin özü, bir toplumdaki insanları emirlere itaat etmeye zorlayacak kadar güce sâhip olmaktır. Bazı durumlarda monarklar, kendi başlarına yasa yapacak kadar iktidara sâhiptirler ama müşterek olarak hareket eden insanlar, bir monarkın iktidarını sınırlayabilirler. Egemen bir, birkaç ve birçok kişi olabilir ancak, her durumda yasa yapmayı mümkün kılan, egemenin üstün gücüdür.

Neden pozitivist hukuk görüşünü Thomas'ın doğal hukukuna tercih etmemiz gerekir? Şu üç

muhtemel iddia üzerine düşünelim: (1) Pozitivist hukuk, yasanın ne olması gerektiğini değil, ne olduğunu betimler. (2) Ahlâksızlıktan uzak bir biçimde pozitivist hukuk, iki yüzlülüğü bertaraf ederek açık ahlâkî yargıları besler. (3) Pozitivist hukuk, toplumu düzensizliğin karşısında korur.

Austin, hukuk incelemesinin bilimsel olarak yapılmasını istiyordu. Yani hukukî gerçeği, öznel ahlâkî yargılar tarafından çarpıtılmamış şekilde, gözlemlenebilir insan davranışı olarak ele almak istiyordu. Bizler, her zaman yasanın âdil olmasını arzularız ama durum, sık sık bunun aksidir. Bundan dolayı hukuku, birilerinin istediği gibi değil de, olduğu gibi görmek için hukuk ile ahlâkı birbirinden ayırmamız gerekir. Bu nedenle, "Nazi rejimi adâletsiz olduğu için, Nazi Almanyası'nın yasaları gerçek yasalar değildi" demek, bir durumun gerçekliğine ilişkin körlüğün göstergesidir. Thomas'ın yaptığı gibi, yasa eğer adâletsiz ise geçerli olamaz şeklindeki ısrar da, bir hukuk teorisi değil; ama, ahlâkî bir temennidir.

Bu noktada doğal hukuk savunucuları, "hakkı doğuran güçtür" inancını onaylama yoluyla ahlâksızlığı cesaretlendirdikleri için, pozitivist hukukçuları suçlayabilirler. Thrasymachus'un da ifade ettiği gibi, adâlet dediğimiz şey, gerçekten de daha güçlü olanın koyduğu kuraldır. Pozitivistlerin buna cevabı, ahlâk ile hukuku ayırmanın, zorunlu olarak yasa yapıcı ne yaparsa yapsın doğrudur, gibi aptalca bir düşünceye yol açmayacağı şeklinde olabilir. Daha ziyâde, yasaların ötesindeki ahlâk iddiaları karşısında geçerli yasaların iddialarını dikkatle karşılaştırmamız gerekir. Pozitivist hukukçular, ahlâksız olarak gördükleri geçerli bir yasaya itaatsizliği tercih edebilirler. Ancak pozitivistler bunu sâdece, ahlâkî yükümlülüklerinin karşısındaki yasal yükümlülüklerini dengeledikten sonra yaparlar.

Doğal hukuk teorisyenlerinin yapmak zorunda oldukları gibi, yasallık ve ahlâkı tanımlamak, zorunlu olarak bizim ahlâkî yargılarımızın değerini artırmaz. Nürnberg Duruşmaları üzerinde tekrar düşünelim. Nürnberg Yargıçlar Kurulu, doğal hukukun "âdil savaş" öğretisine başvurarak, insan onurunun belli başlı evrensel standartlarını ihlâl eden savaş uygulamaları yüzünden, Nazi liderlerini "savaş suçlusu" olarak mahkûm etti. Doğal hukuk teorisyenleri bu kararı, uluslararası adâlet anlayışında bir zafer olarak alkışladı. Ancak pozitivist hukukçular bu durumu, bir iki yüzlülük olarak görüp eleştirdiler. "Savaş suçları" olarak üzerinde uğraşıp didindikleri tek şey, işaret ettikleri yenilmiş savaş liderlerinin eylemleriydi. Muzafferlerin insanlık dışı eylemleri cezalandırılmadı. Örneğin, Alman halklarasında dehşet saçan ve kentleri yerle bir eden hava bombardımanlarının kararını veren, Müttefik savaş liderlerini düşünelim. Bu açıdan pozitivist hukukçular, Nürnberg Duruşmalarını, daha güçlü olanın her zaman iradesini daha zayıf olana dayattığının ve buna da "adâlet" dendiğinin göstergesi olarak yorumlayabilirler.

Aslında, pozitivist hukukçular, uluslararası hukuk fikrinin bir sahtekârlık olduğunu belirtirler. Dünya ulusları üzerinde egemen bir yönetici güç olmadığından, gerçek anlamda uluslararası hiçbir hukuk olamaz. Uluslar, uluslararası davranış kurallarını, bu kurallar onların ulusal çıkarlarına hizmet ettiği sürece kabûl ederler. Bu kurallardan, doğal adâletin ilkeleriymiş gibi bahseden ulusal liderler, ya saftır ya da ikiyüzlüdür.

Pozitivist hukukçular, doğal hukuk teorisinin sâdece uluslararası siyasette uygulanmasının tehlikelerini değil, bunun ulus içindeki yasal düzende uygulanmasının da tehlikelerini görmüşlerdir. Martin Luther King Jr'ın durumunu düşünelim. King, adâletsiz olduklarını düşündüğü, ırk ayrımcılığını destekleyen yasalara itaat etmemesini haklılaştırmak için, Thomas'ın doğal hukuk öğretisini kullandı.

King ve diğerleri, ayrımcılığa son vermek üzere, yasaların değiştirilmesinde başarılı oldular. Ama, eğer ayrımcılar adâletsiz olarak gördüklerinden dolayı sivil haklara âit yasalara itaat etmemeleri için onlara müsaade edilmesi gerektiğini iddia etmiş olsalardı ne olurdu? Eğer herkes âdil olmadığını düşündüğü herhangi bir yasaya itaat etmeme konusunda özgür olsaydı, bu durum istikrarlı yasal bir düzene karşı olma ve sonuçta da, bu durumun kaosa yol açması anlamına gelmez miydi?

Pozitivist hukukçuların bu iddialarına, Thomas'ın ve diğer doğal hukuk taraftarlarının cevabı ne olabilir? Thomas, hukuku, tehdide dayalı egemen gücün buyruğu şeklinde tanımlamakla, ahlâk ile hukuku ayırma teşebbüsündeki pozitivist anlayışı tartışmıştır. Thomas bu anlayışı kolaylıkla reddedebilir. Çünkü, hukukun tek gereksinimi buysa, o zaman güçlü bir kanun kaçağının emirleriyle, otorite konumundaki bir yasa yapıcının emirlerini birbirinden ayıramayız. Silâhlı bir kişi, tehditlerle dolu emirlerini uygulatabilir; ama bu emirler, yasa değildir. Her yönetim bir dereceye kadar zor kullanmaya dayanmak durumundadır. Ama bu gerçek, çoğu insanın, yasalara genellikle gönüllü olarak itaat ettiklerinde iş görür (95,1). Aslında bir yasa ne kadar az tutulursa, yasal otoritelerin onu mâkûl görme ve kolay uygulanacağını düşünme ihtimâlleri o kadar yüksektir. Koşullar, insanların yasalara sâdece sert ceza korkusuyla itaate zorlandıkları biçiminde ortaya çıkarsa bu insanlar, sosyal bir düzende değil, savaş hâlinde yaşıyor olurlar.

Çağdaş pozitivist hukukçulardan H. L. Hart, Austin'in doğal hukuk teorisini reddettiğinde, ortaya çıkan zayıflıkları gidermeye çalışmıştır. Hart'a göre Austin, hukukun sâdece üstün güce bağımlı olduğu iddiasında haklı değildir. Çünkü hukuk, temelde üstün otoriteye bağımlıdır. Ancak Hart, doğal hukuk teorisyenlerinin, "hukukun otoritesi, onun ahlâkından doğar" iddiasının da yanlış olduğunu belirtir. Hart'a göre bir yasal sistem için gerekli olan tek şey, otoritenin nihâî standardı olarak kabûl edilen "tanıma kuralı"dır. Örneğin Amerikalılar, Anayasa'ya uygun olarak Kongre'nin çıkardığı kuralları geçerli yasalar olarak kabûl ederler. Anayasanın "yüksek yasası", yasal otoritenin başlıca ölçütü, standardıdır.

Amerikan halkı, Anayasa'yı neden kabûl etsin ki? Bunun nedeni, Anayasa'yı ulusun ortak iyisinin hizmetinde olan bir şey olarak görmeleri, değil midir? Her yasal sistemden bunu beklemiyor muyuz? Yani halk, geleneksel yasal otorite kaynaklarını özü itibariyle âdil olarak gördüğü için kabûl etmez mi? Şüphesiz Bağımsızlık Bildirgesi'nin öğretisi de budur.

Hart'ın yasal otorite fikrinin bizleri, gerisin geriye hukuka yönlendirip yönlendirmeyeceği merak konusudur. İşin aslı Hart, "asgarî doğal hukuk içeriğine" gönderme yapmadan, hukukun tam olarak açıklanamayacağını kabûl etmiştir.[9] Hart doğal hukukun, doğayla temellenmediğini belirterek, doğal hukukun üst düzeylerini reddetmesine rağmen, insan doğasının en azından insanı şiddetten korumayı emrettiğini düşünür. Kendini koruma arzusu öyle güçlüdür ki, korumayı teminat altına almayan bir yasal sistemi, insanların kabûl edeceğini tasavvur etmek imkânsızdır. Bu noktada Hart, Hobbes'un öğretisini tâkip ettiğini itiraf eder. Hobbes'la ilgili bölümde doğal hukuku, kendini koruma hukukuna indirgemenin mâkûl olup olmadığını ele alacağız.

Her durumda, Thomasçı doğal hukuk teorisyenleri, doğanın en azından bazı asgarî standartlarını hesaba katmadan, hukukun otoritesini açıklamanın ne kadar zor olduğunu vurgulayacaklardır. Pozitivist hukukçuların iddiasının aksine, Thomas'a göre, hukuk ahlâkî yargıları kapsadığı için, eğer hukukun ne olması gerektiğini açıklamazsak, hukukun ne olduğunu da göremeyiz.

Bu, doğal hukuka göre âdil olmayan rejimlerin (Nazilerinki gibi), herhangi bir geçerli yasaya sâhip olamayacakları anlamına mı gelir? Thomas'ın öğretisinden çıkan sonuç bu ise, o zaman, pozitivist hukukçuların doğal hukuka âit tüm fikirleri gerçekçi olmadıkları gerekçesiyle reddetmeleri doğru olacaktır. Şüphesiz Nazi Almanyası da rejimin adâletsizliğine rağmen, gerçek bir yasal sisteme sâhipti.[10] Ama Thomas, âdil olmayan bir rejimin bile, toplumda bazı iyiliklerin güvence altına alınmasını sağlamak açısından, geçerli yasalara sâhip olabileceğini ifade ederken oldukça dikkatlidir:

> Zâlim bir yasa, akla uygun olmaması nedeniyle doğru dürüst bir yasa sayılmaz. Bu daha ziyâde yasanın amacından saptırılmasının bir türüdür. Bu ancak, yasanın hikmetinden bir şeyler aldığı derecede yurttaşların iyi olmasını amaçlar. (92,1 ve 4)

Tüm yasalar, her nasılsa ortak bir amaca yönelmiş sosyal iş birliğine katkıda bulunması gerektiğinden ve böylesi bir ortak çaba da yurttaşlara adâlet anlayışı aşılayacağından, bazı adâlet öğelerini bünyelerinde taşımalıdırlar.

Kötü bir rejimin yasaları, yüce insanî erdemleri beslemese bile, hâlâ toplumun huzurunu güvence altına alıyor olabilirler. Bundan dolayı Thomas, ortaya çıkacak düzensizlik korkusuyla, âdil olmayan yasalara itaatsizliği tavsiye etmede isteksizdir (96,4). Hatta Thomas *On Kingship* (*Krallık Üstüne*) (I, 6) adlı eserinde, zorbaların zorbalıklarına bir şekilde katlanılabiliyorsa, bu zorbaların öldürülmemesi uyarısında bulunur. Aynı ihtiyatlı tutumu Bağımsızlık Bildirgesi'nde de görürüz: "Gerçekte basiret, uzun sürede kurulmuş yönetimlerin basit ve geçici nedenlerle değiştirilmemesini emreder; ve buna göre... şerler tahammül edilebilir olduğunda... insanoğlu ızdırap çekmeye daha heveslidir." Thomas, yasaların âdil olmadığı düşünüldüğünde, insanları bu yasaya itaat etmemeleri yönünde teşvik etmenin tehlikeleri konusunda pozitivist hukukçular ile hemfikirdir. Sosyal düzenin acımasız zorunluluklarına duyulan ihtiyatlı saygı bazen iyi insanların haksızlıktan doğan ahlâkî öfkelerini yatıştırmayı gerektirir.

Thomas (Aristoteles gibi), siyasal yaşamda ahlâkî mükemmellik umudu taşımadığından, en iyisi elde edilebilir olmadığında, ehven-i şeri kabûl eder. Ancak her durumda insanlar bu tür yargılara varabilmek için doğal hukukun ilkelerini bilmek zorundadırlar: eğer kötüyü iyiden ayıramazsak, küçük şeri büyük şerden de ayıramayız.

Doğal hukukun bu ahlâkî standartlarının nasıl bilinebileceği de önemli bir sorudur. Thomas, yasanın, emirlerine tâbi kişiler tarafından bilinmesi gerektiğini belirtir. O zaman insanlar, doğal hukukun varlığından nasıl haberdar edilecektir? Thomas gibi Hıristiyanlar, doğal hukuku iman aracılığıyla anlayabilirler; ama doğal hukuk, yalnız başına doğal akıl aracılığıyla anlaşılabilir olmalıdır.

C. İNSANLAR DOĞAL HUKUKU NASIL KEŞFEDERLER?

Thomas'a yönelik bazı eleştirilerle bulunanlar onun doğal hukukunun, doğa üstü bir düzlemde Hıristiyan inancını gerektirdiği için, salt doğal olmadığını ileri sürerler. Thomas'ın ifade ettiği gibi, doğal hukuk, Tanrı'nın ebedî hukukunu yansıtır. Ayrıca her yasa, onu ilân edecek ve uygulayacak bir yasa yapıcı gerektirdiği için, bu doğal hukuk, sâdece Tanrı'nın varlığına inananları bağlar, iddiası ortaya

atılabilir. Bu açıdan, Thomas doğal hukukun, doğal insan aklının sınırları ile uyumlu olduğunu belirtir (91,4). Dinî inancı olmayanlar için bile aşikâr olan, Tanrı yasasının kendini doğada tezâhür ettiren kısmıdır. Thomas, Romalılar'dan* (İkinci Bölüm) (1:20) şu alıntıyı yapar: "Dünyanın yaratılmasında Onun görünmeyen şeyleri, yaratılmış şeylerle açıkça görülür ve anlaşılır" (93, 2, ve 1).

Thomas'ın görüşü doğruysa, o zaman doğal hukuk, siyasal ve sosyal yaşamdaki başarı için gerekli olan ve tekerrür eden belli başlı koşullar, insanlar tarafından keşfedildikçe ortaya çıkar. Eski Almanların durumu bunu açıklayabilir.[11] Julius Caesar'ın *Gallic War* (*Galya Savaşı*) adlı eserine göre, Almanlar, hırsızlıkta bir beis görmüyorlardı. Thomas bu duruma, yozlaşmış geleneklerin doğal hukukun ikincil ilkelerine âit bilgilerimizi nasıl sildiğinin bir göstergesi olarak, gönderme yapar (94,4). Herhangi bir sosyal düzenin koşullarından biri olarak görünen hırsızlığı yasaklamak, doğal hukukun açık örneklerinden biridir. Caesar'ın gösterdiği gibi, eski Almanlar bile, kurbanlar grubun dışında olduğunda, soyguna izin veriyorlardı. Bir hırsız çetesi bile, istikrarlı bir topluluk olarak var olacaksa, kendi üyelerinin mülkiyetini korumak zorundadır. Ayrıca Alman kabileleri, Roma İmparatorluğu'nun ekonomisi güçlü kaldığı sürece akınlar yaparak yaşayabilmişlerdi. İmparatorluğun çöküşü ile beraber, Alman istilacılar, akınlarının felâket niteliğindeki sonuçlarıyla karşı karşıya kaldılar. Bu istilacılar, mülkiyetin hırsızlık karşısında korunmadığı çoğu durumda, sosyal yaşamın asgarî koşullarının güven altına alınamadığını öğrendiler. Feodalizmin iktisadî kurumları, bunu sağlamak için oluşturulmuştur. Sonuçta, doğanın bize, çalmanın yasaklanması zorunluluğunu öğrettiğini söyleyebiliriz. Belki de doğal hukukun tüm yasaları bu türdendir: bu dünyada rahatça yaşamak için mücadele ettikçe, ayrıntılarda bazı farklılıklar olsa da, her yerde tüm insanlara uygulanacak nitelikte, insan doğasıyla uyumlu davranış normlarını keşfetmekteyiz.

Ancak bu, birçok modern düşünürün karşı çıkacağı, doğanın olgularından ahlâkî ölçütler türetebileceğimiz iddiasını ortaya koymaktadır. Çoğunlukla *olgular* ve değerlerin birbirinden ayrılması gerektiği belirtilir. Toplumsal düzeni güvence altına alan hırsızlık yasağı, olgudan çıkan bir yargıdır. Oysa, "sosyal düzen iyidir" gibi bir değer yargısına varmadan, hırsızlığı yasaklamanın iyi ve âdil olduğu çıkarımını yapamayız. Toplumsal düzenin koşulları, olgusal meselelerdir ve nesnel olarak, akıl tarafından keşfedilebilir niteliktedirler. Toplumsal düzenin iyiliği ya da kötülüğü ise, rasyonel olarak kanıtlanamayacak nitelikte bir öznel tercihtir. Bu türden bir akıl yürütme, doğal hukuk teorisi karşısında pozitivist hukukçuların sıkça gündeme getirdikleri eleştiriyi destekler: Ahlâkî değerler, doğal olgulardan türetilemeyeceğinden, doğal ahlâkî bir hukuk yoktur.

D. OLGU-DEĞER AYRIMI, DOĞAL HUKUK FİKRİNİ REDDEDER Mİ?

Son dönemlere kadar sosyal bilimcilerin çoğu, olgu-değer, "olan"-"olması gereken" ayrımının, doğal hukuk kavramlaştırmalarının yanlışlığını gösterdiğini iddia ediyorlardı. Ancak sosyal bilimciler bugünlerde, olgu-değer zıt ikiliğinin geçerliliğine ilişkin, çok da hemfikir değildirler. Çünkü günümüzde sosyal bilimciler, birtakım değer yargılarına varmadan sosyal gerçekliği inceleyemeyeceğimizi belirtmektedirler.[12] Bu mesele, sâdece Thomas'ın siyasal görüşünü değerlendirme açısından değil, tüm siyaset felsefesi tarihi açısından da oldukça önemlidir. Ahlâkî yargıların, rasyonel iddialarla savunulamayacak nitelikteki kişisel tercihlerden doğduğunu iddia edersek, o zaman, ahlâkî

meselelere aklın karar vereceğini ileri süren siyasal düşüncenin büyük eserlerinin çoğunu reddetmemiz gerekir.

Thomas'ın "olan" ile "olması gereken" arasında kurduğu köprü, "istemek" ya da "arzulamak"tır.[13] Bu sâdece insanlar için değil, diğer hayvanlar için de geçerlidir. Aristoteles bunu, *The Movement of Animals* (*Hayvanların Hareketi*) adlı eserinde açıklamıştır. Ona göre, insan hareketi de dâhil olmak üzere, tüm gönüllü hayvan hareketlerinin altındaki mantık simgesel olarak "uygulamalı kıyas" ile uyumlu harekettir. Bu hareketle bilme ve arzunun bileşiminden, eylem kararı doğar: Bir şeyleri arzularım; muayyen bir eylemin de bu arzuyu doyuracağını bilirim. Bundan dolayı, eylemi yaparım. Modern davranış biyolojisi, hayvan hareketine ilişkin bu çözümlemeyi üç işlev çerçevesinde onaylamaktadır: Bilmek, istemek ve değer biçmek. Belli davranıştaki bütün organizmalar ihtiyaçları (istemek) ile ilgili bilgi (bilmek) toplar ve sonra ihtiyaçları ile ilgili bilgilerini değerlendirmesinin sonucunda, (değer biçme) harekete geçer.[14] Bu bakış açısından hayvan davranışı biyolojisi, ereksel ya da işlevsel açıklamaları kullanmaktadır. Hayvanlar, içinde yaşadıkları değişen çevrelerle ilgili bilgilerine dayanarak doğal ihtiyaçlarını güvence altına almak üzere, belli bir amaç çerçevesinde eylemde bulunurlar. Sonuçta hayvanlar, daha az ya da daha çok arzulanabilir nitelikteki eylem alternatifleri arasından bir tercih yapmadan yaşayamayacakları için, tüm hayvan hareketleri içkin olarak normatif ya da değer yüklüdür. Bu, Thomas'ın Ulpian'dan aktardığı, doğal hukukun "doğanın tüm hayvanlara öğrettiği" hukuk olarak tanımlanmasını açıklar (94,2).[15]

İnsan hareketi de dâhil olmak üzere tüm hayvan hareketleri, bir şeylerin arzu edildiği derecede iyi, iyi olduğu derecede de arzu edilebilir olduğu iddiasında değil midir? Aksi taktirde, arzulanmadığı hâlde iyi olabilecek ya da kötü olduğu hâlde arzulanabilecek bir şeyleri tahayyül etmek saçma olmaz mı? Bu durum, insan biyolojisi üzerine yapılan tartışmalarda harekete geçen ahlâkî tutkular çerçevesinde de görüldüğü gibi, insan biyolojisinin zorunlu olarak neden birtakım ahlâkî anlamlar barındırdığını açıklar. Eğer bir şeylere doğal olarak eğilimli ve uyumlu olduğumuzu bilirsek, o zaman bunun bize, bizim için iyi olan şeyin ne olduğunu bilmede yardımcı olacağına inanabiliriz.

Bu, insanî iyiyi, anlık veya kaprisli dürtüler ile özdeşleştirme anlamına gelmez: Bazen biz neyin arzulanabilir olmadığını keşfetmek üzere, arzuladığımızı düşündüğümüz şeyi ele alırız. Arzularımız hakkında yanıldığımızı gösteren ortak insanî tecrübe, doğamızın bir parçası olan temel arzularımızı bilerek göz ardı edemeyeceğimiz gerçeğini onaylar. Gerçekten arzu ettiğimiz şeyin ne olduğuna karar vermek ve çatışan arzularımızı tutarlı bir düzene oturtmak, tüm yaşam boyunca düşünmeyi ve sürekliliği gerektirir.

Doğal arzuların tüm bir yaşam boyunca bu şekilde düzenlenmesi, insan ahlâkını, kökleri orda olsa da olmasa da hayvan hareketinden ayırır. Arzuladığımız şey, tüm yaşam boyunca ihtiyaçlarımızı tam anlamıyla tatmin etmeyi başarabilmemiz üzere plânlanmış bir yaşamdır. Aristoteles bunu, "mutluluk" ya da "serpilmek" anlamındaki *eudaimonia* kelimesiyle ifade eder. Ne insanın dışındaki hayvanlar, ne de çocuklar bu anlamdaki mutluluğu tadamazlar. Çünkü onlar, tamamen iyi yaşanılan bir yaşam kavramlaştırmasına uygun olarak, eylemlerini düzenleyecek yetenekten yoksundurlar. Doğaları gereği insanlar, dışsal iyileri (refah gibi), bedensel iyileri (sağlık, duyusal hazlar ve güzellik gibi) ve ruhsal iyileri (aşk, dostluk, şeref ve düşünmek gibi) arzularlar. Çelişkiye düşmemek için bu iyilerin doğru bir sıra, derece ve zamanda arayışına girmek, Aristoteles ve

Thomas tarafından ele alınan ahlâkî ve zihinsel erdemleri, yani iyi tercih alışkanlıklarını gerektirir. İnsan erdemleri ile diğer hayvanların davranış tarzları arasında benzeşmeler olsa da, Aristoteles'in *logos* olarak tanımladığı sembolik iletişim ve kavramsal soyutlama kapasiteleri, sâdece insanlarda vardır. Bu kapasiteler insanların, süreklilik arz eden bazı iyi yaşam ölçütlerine uyumlu olmak üzere, geçmiş ve geleceğin ışığında, şimdiki eylemlerini değerlendirebilecek nitelikte ahlâkî fâiller olarak ortaya çıkmalarını mümkün kılar.

Sonuçta bir toplumun ahlâkî ve yasal düzeni, insan doğasına içkin olan arzuları yansıtacaktır. Bu düzen aynı zamanda, bu arzuların öncelikle bireysel alıştırmalar ve geleneksel uygulamalarla, daha sonra da bu alışkanlık ve gelenekler üzerinde rasyonel yansımaların nasıl yer aldığını da ortaya koyar. Toplumsal düzen sâdece doğaya değil, aynı zamanda örf ve basirete de dayanır.

E. HUKUK, DOĞA, ÖRF VE ANLAŞMA KOŞULLARININ ORTAK ÜRÜNÜ MÜDÜR?

Pozitif hukukun savunucularına göre her yasa, yasa yapıcının keyfî iradesinden doğduğundan doğal hukuk yoktur. Çünkü doğa, bir yasa yapıcı olarak kişileştirilemez. Hem pozitif hem de doğal hukuk anlayışının aksine örfî hukuk savunucuları, hukukun köklerinin nihâî olarak bir topluluğun geleneksel uygulamalarında olduğunu; evrensel doğa ya da keyfî iradede olmadığını iddia ederler. James Bernard Murphy, kapsayıcı bir sosyal teori içinde her üç öğeyi de bir araya getirmemiz hususunda ısrarlıdır. Bu teorinin açıklamasına göre sosyal düzen, doğa, örf ve anlaşmanın koşullarına dayanır.[16] Doğal hukuk taraftarları gibi hukukun, insanların doğal ihtiyaçları ve kapasitelerini peşin olarak kabûl etmesi gerektiğini öne sürmek doğrudur. Örf hukuku taraftarları gibi, hukukun örfü peşin olarak kabûl etmesi gerektiğini öne sürmek de doğrudur.[17] Ayrıca pozitif hukuk taraftarlarının da hukuku, tam anlamıyla yasa yapıcının koyduğu anlaşma koşulları olarak görmeleri de doğrudur. Aslında hukuk, doğa, örf ve anlaşma koşullarının ortak ürünüdür.

Aile hukuku, bunu açıkça ortaya koyar. Doğaları gereği insanlar, yetişkinler tarafından uzun süre yoğun bir bakıma muhtaç olan çocuklara sâhip olmak için, üremeye eğilimlidirler. Örf gereği toplumlar, gençlerin bakımı için gerekli işbölümünü düzenlemek üzere farklı yöntemler tasarlamışlardır. Anlaşma koşulları gereğince de, belli bir toplulukta yasa yapıcı, ebeveyn ve çocukların yasal hakları ile ödevlerini belirleyebilir. Başarılı olmak için yasal koşullar hem doğal eğilimlere hem de örfî uygulamalara saygılı olmalıdır. Aslında bu durum, yasa yapıcıyı uygulanabilir özellikte birçok kural dizisi arasından seçim yapmada özgür bırakmasına rağmen, saygı, başarının koşuludur.

Aquinas beşerî hukuku açıklarken, bu üçlüyü kabûl ediyor gibi görünmektedir. Çünkü o, Cicero'nun, "adâletin kaynağı doğadadır; daha sonra faydaları çerçevesinde, belli başlı şeyler örfe girer; bundan da sonra, doğadan kaynaklanan ve örf tarafından onaylanan bu şeyler, korku ve hürmetle yasa olarak tasvip edilir." iddiasını desteklemektedir (91,3). Sonuçta Aquinas, hukukun dayandığı doğal insan eğilimlerinin evrenselliğini kabûl etse de, bu eğilimlerin belli toplumlarda ilişkiye girdikleri usûl koşulları ve örfî uygulamalarla, kendilerini farklı yollarla ifade ettiklerini de kabûl eder. Ancak, doğal hukuk öğretisine yönelik bazı eleştiriler, bu farklılaşmayı, doğal hukuk fikrinin çürütülmesi olarak görür.

F. KÜLTÜREL FARKLILIK, DOĞAL HUKUK FİKRİ İLE ÇELİŞİR Mİ?

Farklı kültürler arasındaki toplumsal örflerin çeşitliliğine âit bilgilerimiz arttıkça, birtakım evrensel ahlâkî ilkeler olduğuna dâir inancımız azalır. Kültürümüzün herhangi bir ahlâkî uygulamasının, bazı başka toplumlarca reddedilmediğini görmek, imkânsız derecesinde zor görünmektedir. Bundan dolayı, "her şey göreli olduğundan, ahlâkî mutlaklar yoktur" gibi bir sonuca varabiliriz.

Bu, modern antropolojinin en önemli konularından biridir. Bunun en iyi örneği, 1934'te basıldığında antropolojinin en çok tutulan eserlerinden biri olan Ruth Benedict'in *Patterns of Culture*[18] (*Kültür Tarzları*) adlı eseridir. Benedict bu eserinde, kültürel farklılıkların geniş yelpazesinin bize evrensel insan doğası diye bir şeyin olmadığını, bundan dolayı da evrensel ahlâkî değerlerin bulunamayacağını gösterdiğini iddia etmiştir. İyi ve kötü, âdil ve âdil olmayanı nasıl ayıracağımız, kültürümüze bağımlıdır. Genelde âit olduğumuz toplumun ahlâkî inançlarının, insan doğasının mükemmelliğini tezâhür ettirdiğini düşünür ve böylece bizden temelde farklı olan toplumları ilkel olarak görürüz. Ancak Benedict, bu tutumun haklılaştırılamayacağını da ifade eder. Çünkü bazı sosyal uygulamaları, diğerlerinden daha iyi ya da daha kötü şeklinde sıralayabileceğimiz doğal bir ölçüt yoktur.

Thomas ve doğal hukuka inanan herhangi biri, bunun üzerine tartışacaktır. Benedict gibi antropologların, kültürel farklılıkla aşırı derecede ilgilendiklerinden dolayı daha az açık, ama kültürler arasında var olan gerçek tek biçimliliği göremedikleri iddia edilebilir. Hatta Benedict, ilkel kültürleri incelemenin, yerel kültürel tiplere özgü tepkiler ile insanların geneline âit tepkileri birbirinden ayırmada bize yardımcı olacağını[19] da göstermiştir. Ancak o, "insanların geneline âit" meselelerle oldukça az ilgilenmiştir.

Thomas'ın tüm insanlar için aynı olan genel ahlâkî doğal hukuk ilkeleri ile, koşullara göre çeşitlenebilen ahlâkî uygulamalar arasında yaptığı ayrımı unutmayalım. Örneğin, cinsel birleşme ve çocuk bakımına ilişkin doğal eğilimler evrenseldir. Ama aile yaşamının yapılandırılması yöntemleri, bir kültürden diğerine büyük ölçüde farklılaşmaktadır.[20] Kültürel farklılaşma, temel ahlâkî ilkelerde tek biçimlilik olduğu sürece, Thomas'ın doğal hukuk görüşünü yalanlamaz.

Bu noktada bazı antropologlar, Thomas'ın görüşünü paylaşmaktadırlar. Örneğin Ralph Linton, Benedict gibi antropologların, "kavramsal değerler" ile "araçsal değerler" arasında ayrım yapmadıkları için evrensel değerleri, gözden kaçırdıklarını belirtir.[21] Kavramsal değerler, en soyut ve en genel düzeydeki en temel değerlerdir. Araçsal değerler ise, değerin somut ve özel ifadeleridir. Kadın ve erkeklerin halka açık yerlerde cinsel organlarını örtmeleri gereği, kavramsal değere bir örnek olabilir. Ancak, peştamaldan ziyâde pantolon giyilmesi gereği ise araçsal bir değerdir. Çoğunlukla, araçsal düzeydeki sosyal geleneklerde yer alan tuhaf farklılıklar dikkatimizi çektiği, için kavramsal düzeydeki ahlâkî ilkelerin geniş orandaki tek biçimliliğine pek dikkat etmeyiz.

Linton'un açıklamasına göre, kavramsal değerler, "tüm insanlık tarafından paylaşılan sosyal gerekliliklerin ve bireysel ihtiyaçların en yakınında durduklarından" evrenseldirler.[22] Bundan dolayı, insan doğasına içkin olan belli başlı bireysel ve sosyal ihtiyaçlara karşılık olarak, hemen her kültürde, belli biçimlerde, ahlâkî ilkeler bulunur. Linton, evrensel değerlerin bir listesini de sunmuştur: mülkiyet (hem kişisel hem de komünal mülkiyet), karşılıklılık ve sosyal işbölümü ile iliş-

kilerde hakkaniyetli uğraş (liderlik ihtiyacı), istikrarlı aile yaşamı (çiftleşmelerin sürekliliği, eşler arası sadakât, gençlere ebeveyn bakımı, ebeveyne saygı); bilgi (sosyal rolleri öğrenme; oyun ve estetik faaliyette ifadesini bulan "gereksiz" bilgiye yönelik entelektüel merak) ve doğa üstü varlıklara inanma.

Bu, Thomas'ın doğal hukuk açıklamasına uyar. Bu ilkeler, insanların doğal ihtiyaçları ya da eğilimlerinden ortaya çıkmıştır. Bunları Thomas'ın insan doğasının üç düzeyi şeklinde yaptığı ayrıma göre de sınıflandırabiliriz (94,2). Ayrıca Linton'un evrensel değerler listesi, On Emir'in ahlâkî ilkelerine benzemiyor mu?

Bu evrensel ahlâkî yasa kanıtına, pozitivist bir hukukçu nasıl tepki verecektir? Bu türden inançlara sâhip kimse, listedeki ilkelerin hepsinin istisnaları olduğu gerekçesiyle, bunun tam anlamıyla evrensel olmadığını söyleyebilir. Burada bir örnek olarak, daha önce Aristoteles bölümünde (2. Bölüm, 4. Kısım) alıntı yaptığımız Colin Turnbull'un *The Mountain People*[23] (*Dağ İnsanları*) adlı eserini sunabiliriz. Turnbull, süreklilik arz eden açlıktan ölme tehdidinin, Kuzey Ugandalı Ik kabilesini tüm ahlâkî inançlarını terk etmeye nasıl zorladığını betimler ve biz bunu, insanoğlunun karakteri olarak görürüz. Bu kabile, bireysel kendini koruma hâricindeki tüm insanı değerleri bırakmıştı.

Ancak Thomas, insanın doğal eğilimlerinin bazen istenmeyen koşullarca engellense de, bu durumun, bu eğilimleri daha az gerçek kılmayacağını belirtir. Bazı çocukların kör doğması, görme kapasitesinin insanlarda doğal olarak var olduğuna olan inancımızı reddetmeyi gerektirmemesi aynen bunun gibi bir şeydir. Thomas bazı özel durumlarda ortaya çıkan uygulamalarda doğal hukukun, tutkular, muhakemedeki yanlışlıklar ve yozlaşmış örfler ile alışkanlıklar tarafından çarpıtılabileceğini itiraf etmiştir (94,6). Ik kabilesi açısından Thomas, onların saldırganlıklarının sonuçlarına vurgu yapabilir; Ik kabilesi, şu anda soyu tükenmiş bir kabiledir!

Ayrıca Thomas, "Doğal hukukun ortak ilkeleri, insanî şeylerdeki büyük çeşitlilikten dolayı tüm koşullarda aynı tarzda uygulanamaz" ifadesine yer verir (95,2, ve 3). Doğal hukuk belki de, Ik'ların yer aldığı durumlar gibi ortamlarda, üstün ahlâkî kuralların, kendini koruma taleplerine boyun eğmesi gerektiğini belirtir. Zaten kendini koruma, her zaman doğal hukukun en temel düzeyi olmuştur. Ancak, bu yönde ne kadar ileri gidebiliriz? Örneğin bazı antropologlara göre, insanların beslenme biçimleri hayvansal protein açısından yoksun olduğunda yamyamlık eğilimleri başlar.[24] Eğer bu doğruysa, bu koşullarda doğal hukuk yamyamlığı haklılaştırır mı?

Thomas'ın buradaki genel sorunu, doğal hukuk ilkelerini gerçekçi kılmak için, onları hem sâbit hem de esnekmiş gibi sunmak zorunda olmasıdır. Bu ilkelerin, insan davranışını etkileyen birçok koşulda işleyebilmesi için esnek olmaları gerekir. Ama bu ilkeler, uygulamaya ilişkin yargılara yol göstereceklerse, aynı zamanda sâbit de olmalıdırlar. Thomas, doğal hukukun tek değişmez ilkesi olarak "İyi yapılmalı, kötüden sakınılmalıdır" ilkesini sunmuş ve bu esnekliği yakalamıştır (94, 2). Ancak bu iddia, ahlâkî meselelere ilişkin kararlarda yardımcı olamayacak kadar belirsiz görünmektedir. Zaten bundan daha ayrıntılı bir ölçütün de, uygulamadaki yaşamın ârızîliklerini ele almada aşırı derecede katı olma ihtimâli vardır. Belki de Aristoteles'in, 'bir doğal hak ölçütü olmasına rağmen, bu tamamen değişebilir' şeklindeki örtülü yorumu üzerine tekrar düşünmemiz gerekir (*Nicomachean Ethics* [*Nikomakhos'a Etik*] 1134b18-1155a5).

Thomas'ın doğal hukuk açıklaması, somut siyasal meseleler üzerine karar verilirken, yurttaşların ve liderlerin basiretli değerlendirmeler yapma zorunluluğunu kabûl eder (bkz. 91, 3 ve. 3; 95, 2 ve 4; 96, 6). Ancak Thomas, siyasal yaşamı yargılarken başvuracağımız belli başlı asgarî nezâket standartlarının varlığını da bize hatırlatır. Hukukun nihâî amacı, insanî erdemin var olacağı koşulları güvence altına almaktır. Uygulamalardaki yansımalarında ne kadar farklılaşma olursa olsun, amaç her zaman bu olmalıdır. Ancak hukuk, ahlâkı beslemelidir iddiası tartışmaya açıktır. Zaten yönetimler için, ahlâkı yasalaştırmanın uygun olmadığını sıkça duymaz mıyız?

G. AHLÂKI YASALAŞTIRMAK DOĞRU MUDUR?

Bu soruya Thomas'ın cevabı, "her hukuk ahlâkı yasalaştırmaz mı?" şeklinde olur. Her yasa, bazı eylemlere izin verip bazılarını da yasakladığından, yasa yapıcı, toplumun üyeleri için başkaca eylemlerden daha iyi olan belli başlı eylem tarzlarını değerlendirmelidir. Hukukun işlevi, topluluk için ortak eylem kuralları tesis etmektir; bundan dolayı da hukuk, ahlâkî olarak tarafsız olamaz.

Böyle olsa bile, ahlâkı yasalaştırmada ne kadar ileri gidebileceğimizi sorabiliriz. Örneğin, John Stuart Mill *On Liberty* (*Hürriyet Üzerine*) adlı eserinde, bir kişinin davranışının yasal olacak düzenlenmesinin sâdece diğerlerine zarar vermesinin engellenmesi adına, olabileceğini belirtir. İnsanlar sâdece kendilerini veya onlarla iş birliği yapmayı tercih etmiş kişileri etkileyen eylemlerinde tamamen özgür olmalıdır. Bazıları, Mill'in bu ölçütünün, bireysel yargıyı yasal düzenlemeden yalıtması anlamında, aşırı derecede kısıtlayıcı olduğunu ileri sürerler: her toplum ortak ahlâkî fikirlere dayandığı için yasaların ahlâkı korumaları gerekir.

Bu mesele, Amerikan siyasetindeki üç örnekte ortaya çıkmıştır. 1973'te Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi, iki davada pornografinin yasal olarak düzenlenebileceğini veya yasaklanabileceğini onamıştır. *Miller California'ya Karşı* ve *Paris Adult Theater I, Slaton'a Karşı* davalarında Yüksek Mahkeme, eser, "ciddî edebi, sanatsal, siyasal ve bilimsel değer" taşımadığında müstehcenliğin Birinci Tâdilât güvencesinde olmadığı gerekçesiyle, bu kararı vermiştir. Mahkemeye yönelik eleştirilerle, ahlâkın yasal olarak uygulanmasının bireysel özgürlüğü ihlâl ettiğini belirtilmiştir. Ancak Baş Yargıç Warren Burger, Miller ile ilgili kararda Mill'in *Hüriyet Üstüne* eserinde sunduğu iddiayı açıkça reddetmiştir; "Tamamen sınırsız bir özgür irade oyunu... ne bizimkinde ne de başka bir toplumda yer alabilir."[25]

1977'de Amerikan Nazi Partisi üyeleri, Skokie Illinois'de bir gösteri yürüyüşü yapmak istediler. Skokie'de bir çoğu Nazi toplama kamplarından kurtulmuş Yahudi yaşadığı için, yöre halkı Nazilerin yürüyüşünü yasal olarak engellemek istediler. Gamalı haçın halka açık olarak gösterilmesinin "köylerde... yaşayan birçok kişi için sembolik bir saldırı olacağı ve şiddet ile beraber misillemeyi kışkırtacağı"[26] ileri sürüldü. Naziler yürüyüşün çok sâkin geçeceğini taahhüt etmelerine rağmen, Illinois Temyiz Mahkemesi, Yahudilerin iddiasını destekleyici nitelikte bir karar vermiştir. Ancak Illinois Yüksek Mahkemesi, bu kararı geri çevirmiş ve Nazilerin Birinci Tâdilât gereğince yürüme hakları olduğunu bildirmiştir. Yüksek Mahkeme'nin yaptığı açıklamaya göre, Skokie'nin Yahudi halkının ihlâllerden sakınmak için yapması gereken tek şey, bu yürüyüşü seyretmemektir.

Birleşik Devletler Kongresi 1964 Sivil Haklar Sözleşmesi ile "eyaletler arası ticareti" etkileyen

"halka açık yerlerdeki" (restoran, otel vs.) ırk ayrımcılığını yasakladı. Sonuçta örneğin, restoran sâhibinin siyah müşterilerine servis yapması gerekebilirdi. Yasaya muhalif olanlar bunu, insanların istedikleri kişiyle bir araya gelme özgürlüğünün ihlâli olarak gördüler. Bu yasayı savunanlar ise, ırkçılığın gayri ahlâkîliğin yasal olarak engellenmesinin uygun ve gerekli olduğunu düşündü.

Hükümetin pornografi, Nazilerin konuşmaları ve ırkçıların davranışları üzerindeki kısıtlamaları, ahlâkı yasalaştırma teşebbüslerine haklılaştırabilir mi? Radikal liberteryenler, hukukun bu tür kullanımlarına karşı en azından üç iddia sunabilirler. Öncelikle liberteryenler, tercihleri başkalarına zarar vermediği sürece; ahlâkî tercihlerde bulunma sürecinde her bireyin serbest bırakılması gerektiğini iddia ederler. Çünkü rejimin, her bir kişinin yaşama, özgürlük ve mutluluk arayışı şeklindeki eşit haklarını koruduğu farz edilir. İkinci olarak, liberteryenlere göre, yasanın dayatacağı ahlâk, zorunlu olarak azınlığın ahlâkından üstün olduğunu söyleyemeyeceğimiz çoğunluğun geleneksel ahlâkı olacaktır. Nihâyetinde de üçüncü olarak, liberteryanlar, iyi ahlâkî karakterin, hakikî olana yönelik gönüllülük gerektirdiğinden, yasal zorlamanın ahlâkı besleyemeyeceğini öne sürebilirler.

Thomasçı yaklaşım birinci iddiaya, insan hakları eşitliğinin, yasal olarak korunması gereken bir ahlâkî ilke olduğu fikriyle karşılık verebilir. Bağımsızlık Bildirgesi'ne göre tüm insanlara, sâdece insan olmaları nedeniyle saygınlıkla muamele edilmelidir. Ayrıca tüm yasal sistemler, eylemlerinden sorumlu tutulabilecek ahlâkî fâiller olarak insanların saygıyı hak ettiğini belirtirler. Yasalar hiçbir zaman cansız nesneler ya da insanın dışındaki hayvanlar üzerinde uygulanmaz. Çünkü hayvanlar, rasyonel ahlâkî fâiller değillerdir. Ama pornocular, Naziler ve ırkçılar insanların eşit haysiyetleri olduğunu yalanlamış olmuyorlar mı? Porno sektörü bize, cinsellikteki eşlerimize, sâdece fiziksel tatmin aracımız olarak bakmayı öğretir. Naziler ve ırkçıların öğrettiği ise, bazı ırk gruplarına âit üyelerin tam anlamıyla insan olmadıklarıdır. Bundan dolayı, bu gibi kişileri, eşit insan haysiyeti ilkesini yıkıcı teşebbüslerinden alıkoyacak yasal kısıtlamaları neden haklılaştıramayalım ki?

Liberteryenlerin ikinci iddiasına (ahlâkın yasayla uygulananı, salt geleneksel olandır) Thomasçı yaklaşım, sosyal ahlâkın, doğal hukukun evrensel standartlarını yansıttığı gerekçesiyle karşı çıkar. Bu açıdan Thomasçılar, Patrick Devlin'in *The Enforcement of Morals* [27] (*Ahlâkın Yasal Uygulanması*) adlı kitabında öne sürdüğü iddiaya karşı çıkmak durumundadır. Devlin'e göre her toplum, hukuk aracılığıyla uygun bir tarzda ahlâkî ilkelerini uygulamaya koyabilir. Bu ilkelerin aklî ya da doğal herhangi bir temeli olmasa da, bu uygulama mümkündür. Bunun karşısında doğal hukuk teorisyenleri, sosyal örflerin altında yatan evrensel değerleri, ahlâkın yasal olarak uygulanmasını haklılaştırmak üzere işaret ederler. Örneğin müstehcenlik açısından büyük bir kültürel farklılaşma vardır; ancak insan için doğal olan, derin sosyal ihtiyaçlara hizmet etme iddiasıyla, her toplumu da cinsel meseleler üzerinde belli başlı birtakım sansür uygulamalarının olduğu da yadsınamaz bir gerçektir.[28]

Nihâî olarak Thomas, liberteryenlere karşı, yasal zorlamanın ahlâkî eğitim için etkili bir araç olacağını öne sürer. Zorlama özelliği ile yasa, insanların kendi başlarına yapmayı tercih etmedikleri şeyleri yapmaları yönünde alışkanlık kazandırabilir. Zaten bu alışkanlıklar bir kere edinildiğinde de, iyi ahlâkî karakter için temel oluşturabilirler (90,3 ve 2; 96,2). Amerika'nın Güneyinin federal sivil haklara âit yasalara karşı inatçı bir direnç göstermesi, bir yasanın insan davranışını değiştirmesinin ne kadar zor olduğunu ortaya koyar. Ancak şu anda bu yasaların, Güneyin yaşam tarzını

dönüştürmedeki başarısının, birçok insanın düşündüğünün çok daha ötesinde olduğu da açıktır. Yasalar tarafından aşılanan alışkanlıkların bir ürünü olarak, bu bölgedeki ırkçılık azalmıştır.

Tüm bunlara rağmen Thomas, ahlâkî karakterin şekillendirilmesinde birtakım sınırlar olduğunu belirtmesi açısından, liberteryenlerle hemfikirdir. Thomas, sürekli olarak beşerî yasaların tüm kötülükleri yasaklayamayacağını çünkü buna yönelik her teşebbüsün birçok iyiliği de bertaraf edeceği uyarısını yapar (91,4). Ortak iyinin hizmetinde olmak adına beşerî yasalar, insanların çoğunun sâhip olduğundan daha fazla ahlâkî bir tahammül talebinde bulunamazlar. Thomas bu durumu şöyle açıklar.

Beşerî hukuk, çoğu mükemmel erdemden yoksun olan bir sürü insan için inşa edilir. Bundan dolayı da, erdemli kişinin geri durduğu tüm kepazelikler, beşerî hukuk tarafından yasaklanamaz. Ancak sürünün önemli bir bölümünün geri durduğu, daha ciddî, özellikle de diğerlerine zararı dokunan ve de yasaklanmadığında toplumu korumayı *imkân*sızlaştıran kepazelikler, cinayetler, hırsızlıklar vb. beşerî hukuk tarafından yasaklanır. (96,2)

Thomas hukukun ahlâkî amacında ısrarlı iken, bir taraftan da ahlâkî mükemmellik açısından eksik olanları cezalandırmada, hukuku kullanacak kişilerin haklı katılıklarını reddeder. Thomas'ın yasa yapıcılara yönelik tavsiyelerinde, yasalarda insan saldırganlığını teskin etmek ve sonuçta da toplumsal düzensizliği engellemek üzere, zorunlu olan asgarî erdemlerin yer almasını yeterli görür. Ahlâkî mükemmelliğe, bu dünyada değil cennette erişilebilir.

Şu âna kadar doğal hukukun birçok düzeyini görmüş olduk. Ama tüm koşullar için geçerli olan tek düzey, en düşük olan, doğal kendini koruma eğilimi düzeyidir. Ahlâkî zaaf ve istenmeyen koşullar, genelde erdeme yönelik siyasal arayışı kesintiye uğratsa da, insanlar her zaman fiziksel güvenliklerinin bir aracı olarak siyasal düzene ihtiyaç duyacaklardır. İlk modern siyaset filozofları, bu gerçeklik üzerine uzun uzun düşünmüşler ve siyasal beklentilerimizin düzeyini düşürmemiz gerektiği sonucuna varmışlardır. Siyasal yaşamın amaçlarında beklenti düzeyinin düşürülmesi, en açık biçimde Machiavelli'nin eserinde yer alır.

Sonnotlar

1 The Encyclical of Leo XIII, *Summa Theologica*'nın tam İngilizce tercümesinde the Dominican Fathers (Westminster, MD: Christian Classics, 1981). tarafından yeniden basıldı.

2 Bazı yorumcular, Thomas'ın ahlâkî ve siyasal öğretisini doğal hukuktan çok basiretle ilgili olduğunu ve de basiretin, geleneksel doğal hukukun tümdengelimci akıl yürütmesine göre daha esnek bir değerlendirme sunduğunu öne sürerler. Bkz., E. A. Goerner, "On Thomistic Natural Law: The Bad Man's View of Thomistic Natural Right," *Political Theory* 7 (Şubat 1979): 101-22; Goerner, "Thomistic Natural Right: The Good Man's View of Thomistic Natural Law," *Political Theory* 11 (Ağustos 1983): 393-418; ve Daniel Nelson, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Laic in Thomas Aquinas* (University Park: Pennsylvania State University Fress, 1992).

Doğal hukuk fikrinin tarihi için bkz., A. P. d'Entrèves, *Natural Law,* 2. ed. (Londra: Hutchinson University Library, 1970); and Jean Porter, *Natural and*

Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

3 Bkz., William J. Bosch, *Judgment on Nuremberg* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1970), Bölüm 3, 8.

4 Martin Luther King, Jr., "Letter from the Birmingham Jail," içinde, Richard D. Heffner, ed., *A Documentary History of the United States* (New York: New American Library, 1976), 336-37. Bkz., Herbert J. Storing, "The Case Against Civil Disobedience," Robert A. Goldwin, ed, *On Civil Disobedience*, içinde, (Chicago: Rand McNally, 1969), 95-120.

5 Aksi belirtilmedikçe metindeki tüm referanslar Second Part of the *Summa Theologiae* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961)'ın birinci bölümü ile ilgilidir. Tüm tercümeler bana aittir. Hukuk kısmı ile ilgili klâsik bir tercüme de St. Thomas Aquinas, *On Law, Morality, and Politics*, ed. William P. Baumgarth ve Richard J. Regan (Indianapolis: Hackett, 1988)'da bulunabilir.

6 *Summa*'ın başka bir yerinde (MI, q, 46, a. 5; q. 51, a. 1; q. 63, a. 1), Thomas bazı şeylerin insanlara farklı yolarla doğal olabileceği açıklaması yapar. Doğal mizaçlar ya türe özgü (diğer hayvanlarla ortak), ya özel (rasyonel varlıklar olarak diğer insanlarla paylaşılan) ya da yaradılıştan gelen (bireysel olarak insanın özellikleri) olarak düşünülebilirler. Buna ek olarak, bir şey tamamen doğadan geldiği için veya kısmen doğadan geldiği için ya da dışsal bir ilkeden geldiğinde doğal olabilir. İlâçsız kendi kendini iyileştirme tümüyle doğadandır; ancak birey ilâçla iyileştiriliyorsa, o zaman sağlık kısmen doğadan kısmen de ilâçtandır. Üçlü doğal mizaç anlayışının Aristoteles'in biyolojik miras teorisinden geldiği görülür (*Generation of Animals*, 767b24-69b31), Thomasçı doğal hukuk anlayışının biyolojik temelleri için bkz., Larry Arnhart, "Thomistic Natural Law as Darwinian Natural Right," *Natural Law and Modern Moral Philosophy*, eds. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, ve Jeffrey Paul (New York: Cambridge University Press, 2001), 1-33.

7 Bu, Straussçu yorumların Thomasçı doğal hukuk anlayışına yaptıkları eleştiridir. Bkz., Harry Jaffa, *Thomism and Aristotelianism* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), "167-88; ve Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 162-64. Aristotelesçi doğal hak öğretisinin üstadı olarak Thomas ile ilgili bir savunma için bkz., Goerner, "Thomistic Natural Law," 101-22.

8 Bkz., H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1961); ve Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals," Ronald Dworkin, ed., *The Philosophy of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 17-37.

9 Bkz., Hart, *The Concept of Law*, 184-95; ve Hart, "Positivism," 35-37.

10 Bazı tarihçiler Alman hukuk tarihindeki pozitivist hukuk geleneğinin, yasalarındaki adâletsizliğe rağmen bazı yargıçları Nasyonel Sosyalist yasalara harfiyen uymaya yönelttiğini iddia ederler. Bazıları da Nazi hukukunun, hukukun üstünlüğü bir tarafa bırakılıp, pozitivist gelenek tarafından *Volk*'un (halkın) ve *Führerprinzip*'in ("lider ilkesi) muğlâk ahlâkî iddialarını başvurularak frenlendiğini iddia eder. Karşılaştırın H. W. Koch, *in the Name of the Volk: Political Justice in Hitler's Germany* (Londra; I. B. Tauris, 1989), 245-47: Ingo Muller, *Hitler's Justice: The Courts of the Third Reich* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 68-81; ve Alan Bullock, *Hitler and Stalin: Parallel Lives* (New York: Alfred A. Knopf, 1992), 341-46, 423-34.

11 Burada Goerner, "Thomistic NaturalLaw," 114-19. tarafından geliştirilen akıl yürütmeyi kullanıyorum.

12 Olan-olması gereken ayrımı ile ilgili bazı tartışmalar için bkz., W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question* (Londra: Macmillan, 1969).

13 Bkz., Henry B. Veatch, "The Rational Justification of Moral Principles," *Review of Metaphysics* 29 (Aralık 1975): 217-38.

14 Bkz., William A. Mason, "Primate Social Intelligence," Donald R. Griffin, ed., *Animal Mind-Human Mind* (New York: Springer-Veriag, 1982), 131-13; ve C. Judson Herrick, *The Evolution of Human Nature* (Austin: University of Texas Press, 1956), Bölüm 11-12.

15 Ulpian'ın tanımı ve doğal hukukun biyolojik kökleri üzerinde yapılan tartışmalar için bkz., Michael B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), 46-51, 259-67; Porter, *Natural ami Divine Law*, 80-88, 100-4, 134-35, 215-17; ve Arnhart, "Thomistic Natural Law as Darwinian Natural Right."

16 Bkz., James Bernard Murphy, "Nature, Custom, and

Stipulation in Law and Jurisprudence," *Review of Metaphysics* 43 (Haziran 1990): 751-90; ve Murphy, *The Moral Economy of Labor: Aristotelian Themes in Economic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1993).

17 Sosyal düzen için örfün önemi, günlük sosyal itkeleşimlerimizin çoğunun gayri resmî örfî normalarca yönetildiğini fark eder etmez açıkça ortaya çıkar. Bu etkileşimlerin resmî kurallarla çok da ilişkisi yoktur. Bizler sâdece, gayri resmî âdetlerin bir şekilde çiğnendiği nâdir durumlarda resmî yasalara başvururuz. Bkz., Robert C. Ellickson, *Order without Law: How Neighbors Settle Disputes* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

18 Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1934).

19 *a.g.e.*, 20.

20 Aile yaşamı ve üreme ilişkilerindeki kültürlerde ortak olan kurallar için bkz., William N. Stephens, *The Family in Cross-Cultural Perspective* (New York: Holt, Rinehart ve Winston, 1963). İnsanın biyolojik doğasına bağlı olarak ebeveyn-çocuk bağındaki esneklik için bkz., Sarah Blaffer Hrdy, *Mother Nature: A History of Mothers, Infants, and Natural Selection* (New York: Pantheon Books, 1999).

21 Ralph Linton, "The Problem of Universal Values," in Robert F. Spencer, ed., *Method and Perspective in Anthropolog)/* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954), 145-68, Bu konuyla ilgili en iyi araştırma için bkz., Donald E. Brown, *Human Universals* (Philadelphia: Temple University Press, 1991).

22 Linton, "Universal Values," 152.

23 Colin Turnbull, *The Mountain People* (New York: Simon & Schuster, 1972).

24 Bkz., Marvin Harris, *Cannibals and Kings* (New York: Random House, 1977), Bölüm 9; ve Harris'in Sahlins tarafından eleştirisi için Marshall Sahlins, "Culture as Protein and Profit," *New York Revieiv of Books*, 23 (Kasım 197S):45-53. Ayrıca bkz., Michel de Montaigne, "Of Custom"and "Of Cannibals," in *Tae Complete Essays of Montaigne*, çev. Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1958), 77-90.150-59.

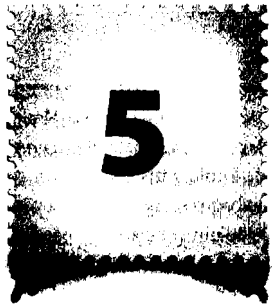
25 Gerald Gunther, ed., *Cases and Materials on Constitutional Law*, 9. ed. (Mineola, NY: Foundation Press, 1975), 1301.1308-10'den alıntı.

26 Mahkeme kararları yeniden basıldı. Burton M. Leiser, ed., *Values in Conflict: Life, Liberty, and the Rule of Law* (New York: Macmillan, 1981), 216-37'ın içinde. Bu dava ile ilgili farklı değerlendirmeler için bkz., Franklyn S. Haiman, *Speech and Law in a Free Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1981); ve Donald A. Downs, *Nazis in Skokie* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985).

27 Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Oxford University Press, 1965). Devlin eleştirisi için bkz., H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (Stanford: Stanford University Press, 1963).

28 Bu noktadaki kanıt araştırmaları için bkz., Harry M. Clor, *Obscenity and Public Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 175-209; ve Reo M. Chris-tenson, *Challenge and Decision: Political Issues of Our Time*, 6. ed. (New York: Harper & Row, 1982), 199-216.


Machiavelli
(1469–1527)
MACHIAVELLI



İKTİDAR SİYASETİ

MACHIAVELLI'NİN *HÜKÜMDAR*'I VE *SÖYLEVLER*'İ

Niccolò Machiavelli'nin (1469-1527) yaşamı dört döneme ayrılabilir. Machiavelli 1469'dan 1498'e kadar, çocukluğunu, ilk eğitimini aldığı Floransa'da geçirdi. 1498'den 1512'ye kadar Floransa hükümeti için çalıştı. 1512 ile 1517 yılları arasında Floransa'de siyasetten uzak durmaya zorlandı ve bu dönemde, *Il Principe* (*The Prince, Hükümdar*) ile *Discorsi*'yi (*Discourses, Söylevler*) yazdı. 1518-1527 arasında da *Dell'arte della guerra* (*The Art of War, Savaş Sanatı*) ve *Istorie fiorentine* (*Florentine Histories, Floransa'nın Tarihi*) adlı kitapları yazdı. Yine bu tarihler arasında, Floransa'nın siyasal yaşamına tekrardan katılabilme fırsatı buldu.

Machiavelli'nin babası, daha sonra tarihçiler tarafından "hümanistler" olarak tanımlanan İtalyan akademisyenlerden büyük ölçüde etkilenmiş, bir hukukçuydu. "Yurttaşlık hümanizmi" geleneğinde, kamusal bir görev için yapılacak en iyi hazırlığın, belâgat, şiir, tarih ve felsefe ile ilgili Lâtince klâsiklere çalışmak olduğu düşünülürdü. Cicero ve özellikle onun *De Officiis* (*Ahlâkî Ödevler Üstüne*) adlı eseri çok önemli bir yere sâhipti. Cicero bu eserinde, ülkesine şerefle hizmet edecek bir gencin edinmesi gereken ahlâkî ve zihinsel erdemlerin neler olduğunu anlatmaktadır. Machiavelli'nin yazılarının çoğu, iyi bir yöneticinin erdemleri ve kusurları hakkındaki bu klâsik öğretiye tepki olarak görülebilir.[1]

Bu hümanist eğitim, Machiavelli'ye 1498 yılında, 29 yaşında iken Floransa Hükümeti'nde bir konum elde etmesinin yolunu açmıştı. Bu dönemde Floransa, yüzlerce yıllık bir cumhuriyetti ama Medici ailesi 15. Yüzyıl'ın önemli bir bölümünde hüküm sürmüştü. Lorenzo de Medici 1492 yılında öldükten sonra oğlu Piero, ailesinin iktidarını sürdürmede başarılı olamadı. 1494'te Piero sürgüne zorlandı ve aynı yıl Floransa'yı bir Hıristiyan Cumhuriyeti yapmakisteyen ve Dominikan Tarikatı'nda keşiş olan Girolamo Savonarola'nın etkisi altında yeni bir anayasa yapıldı. Savonarola'nın papa tarafından 1498'de idam edilmesinden sonra Machiavelli, yeni hükümete girebildi ve 1512'ye kadar diplomatik görevlerde çalıştı.

Machiavelli'nin diplomatik görevleri yapması, zamanındaki en önemli yöneticileri gözlemlemesini mümkün kıldı. Bu yöneticiler arasında Fransa Kralı XII. Louis, Papa II. Julius Maximillan ve Kutsal Roma İmparatoru vardı. Siyasal gözlemler içeren yazılı diplomatik raporlarını, daha sonra kitaplarında bir araya getirdi. Diplomatik çabalarının çoğu, Fransa ve İspanya'nın İtalya'ya müdahalesi karşısında, Floransa'nın bağımsızlığını koruma yönündeydi. Ancak 1512'deki İspanyol işgâli, sonunda Floransa Cumhuriyeti'nin çöküşüne ve Medici iktidarının geri dönüşüne yol açtı. Machiavelli işinden atıldı. Birkaç ay sonra yeni hükümete karşı komplo kurduğundan şüphelenildi. Mâsumiyetini bildirmesine rağmen sorgulandı ve işkence gördü. Yazdığı mektuplara göre, işkenceye metanette tahammül etti.[2] *Hükümdar*'da prensin sevgiden ziyâde korkuya bel bağlamasını tavsiye ederken, bunun nedeni olarak, "korku, seni hiç terk etmeyecek cezalandırma dehşetiyle beslenir" iddiasını ileri sürer (Bölüm 17, s. 101).[3]

Machiavelli emekli olarak Flonransa dışındaki kır evine taşındı ve 12 yıllık dönemin çoğunu burada geçirdi. Emekliliğinin ilk yılında *Hükümdar*'ı tamamladığında ve *Söylevler*'i yazmaya başladığında, hâlâ Medici hükümetinin onu göreve geri çağıracağını düşünüyordu. Bu umudunu yitirdikçe, tüm dikkatini yazmaya yönlendirdi. Yazılarının ilham kaynağı, siyasal tarih ve siyaset felsefesi ile ilgili Antik Yunan ve Roma metinleri üzerinde yaptığı yoğun çalışmalardı.[4]

1518'de Machiavelli, Floransa'daki yaşamına geri döndü. 1520 yılında Medici Hükümetince Floransa'nın tarihini yazmak üzere görevlendirildi. 1525'te hükümette küçük bir görev aldı. Daha sonra Mayıs 1527'de Medici hükümeti Floransa'dan sürüldü ve cumhuriyet yeniden yapılandırıldı. Medici bağlantısından dolayı Machiavelli, yeni cumhuriyetçi liderlerce güvenilir biri olarak görülmedi ve bir ay sonra da öldü.

Machiavelli yazılarında siyasete ilişkin, daha sonra kendi yolunu tâkip edecekleri de etkileyecek nitelikte, yeni bir bakış açısını keşfettiğini iddia etmiştir (Bkz. *Hükümdar*, Bölüm 15; *Söylevler*, Giriş). Ancak birçok bakımdan Machiavelli'nin düşüncesi, Rönesans hümanizminin yansımalarıdır. Belki de Machiavelli en azından çok önemli bir noktada, kendinden önceki siyasal düşünceden kopmuştur. Quentin Skinner'in gözlemlediği gibi Machiavelli, siyasal başarı için ahlâkî erdemin önemini yalanlayarak, "yöneticiler için yazılmış hümanist tavsiye kitaplarının cesaret ve kararlığını" reddetmiştir.[5] Bu, bizi ilk sorumuza götürür.

A. MACHIAVELLI KÖTÜLÜĞÜN (ŞER'İN) ÖĞRETMENİ MİDİR?

Machiavelli'nin şöhreti, bu durumu kaçınılmaz kıldığı için bu soruyla başlıyoruz. Machiavelli'yi ilk kez okuyanlar genellikle, meselede bir taraf olmaya sevkedilir. Bazı okuyucular, Machiavelli'nin siyasal liderlere güç ve sahtekârlık aracılığıyla iktidarı nasıl elde edeceklerini öğrettiği için, şerin öğretmeni olduğuna ilişkin yaygın inancın onaylandığını belirtirler. Diğer okuyucular ise, Machiavelli'nin sâdece siyasal iktidar arayışındaki gerçeği ifade ettiğini belirterek, lânetlenmemesi gerektiğini iddia etme eğilimindedirler. Ayrıca birçok okuyucu ise, Machiavelli'nin yazılarının zarif câzibesi ve asil tonunu, onun öğretisinin sanıldığı kadar korkunç olmadığının bir kanıtı olarak görürler. O zaman, Machiavelli'yi sanıldığı kadar korkunç olmadığının bile kanıtı olarak görürler. O zaman Machiavelli'yi hiç okumamış olanlar ve okumaması gerekenlerin, onun, yazılarındaki tehlikeli tahrik

gücü konusunda uyarılmaları gerekir. Bu, Nietzsche'nin başvurduğu güçle aynıdır: "Bizim adımıza savaşan büyülü sözler, muhaliflerimizi bile cezbedip körelten Venüs'ün gözü, aşırılığın büyüsüdür, aşırının başvurduğu her şey, baştan çıkarmadır: Biz ahlâksızlar –en uçta, en aşırı olanızdır."[6]

Machiavelli'nin yazılarında açıkça yer alan ahlâksızlık, modern siyasal yaşamda genel olarak yer alan bir sorunun tezâhürüdür. Makyevizmin anlamını araştırdıkça, modern savaşların, modern zorbalığın ve birçok modern siyasal liderin gaddarca uyguladıkları acımasızlıklar üzerine de düşünmeliyiz. Kısaca modern siyasetin tam anlamıyla ahlâkî amacını kaybedip kaybetmediği sorusunu kafamızda tutmalıyız. Bir yorumcunun açıklamasına göre Machiavelli, "dünyaya duygusuz siyasal iktidar açısından düşünmeyi öğrettiği için, bugün Floransa'nin gölgesinde yaşıyoruz... Frederick, Richeliev, Napoléon, Bismarck, Clemenceau, Lenin, Mussolini, Hitler, Stalin Machiavelli okuluna devam etmişlerdir."[7]

Ancak Bağımsızlık Bildirgesi'nde, modern siyasetin başka bir tarafını görmekteyiz. Bildirge'nin iddiasına göre, âdil bir yönetim, "Doğanın ve Doğanın Tanrısının Yasaları'na" içkin olan ahlâkî ilkelere dayanmalıdır. Amerika'nın kurucularına göre, Birleşik Devletler'in önceki yönetimlerin hepsinin olmasa da çoğunun aksine güç ve sahtekarlığı değil, doğal hakların ahlâkî teorisine dayanacaktır. Bundan dolayı, bir Machiavelli yorumcusunun da belirttiği gibi, Birleşik Devletler'e "Makyevelist ilkelere açıkça karşı olarak kurulmuş dünyadaki tek ülke denebileceği"[8] sonucunu mu çıkarmamız gerekir? Her hâlükarda, Bildirge bizi, siyasal düzenin ahlâkî ilkelere dayandırılıp dayandırılamayacağı ya da siyasal yönetimin salt güçlünün yönetimi olup olmadığını sorgulamaya sevk eder. Bu soru üzerine düşünmek için, Machiavelli ile yüzleşmemiz gerekir.

Machiavelli, iktidar siyasetinin iğrenç gerçeklerini gün ışığına çıkaran ilk siyasal düşünür değildir. Bu açıdan Platon'un Thrasymachus'unu, Aristoteles'in zorbalara tavsiyelerini, Augustine'in siyasal gerçekçiliğini ve Aquinas'ın ahlâkî bir araç olarak hukukun sınırları üzerine yaptığı yorumları hatırlayalım. Ancak bu kişilerden hiçbiri; Machiavelli'nin sâhip olduğu şaşırtıcı cesareti gösterememiştir. Bu durumu *Hükümdar*'ın hemen başlarında görebiliriz (Bölüm 3).

Machiavelli, eski Romalıların nasıl zekice eyaletler üzerindeki emperyalist denetimlerini genişlettiklerini betimler. Ona göre bunu sağlayan, Romalıların her zaman başkaldıran ve meydan okuyanları ezmeye yetecek kadar iktidar sâhibi olma durumlarını güvence altına almalarıydı. Machiavelli daha sonra Romalıların başarısıyla, Fransız hâkimiyetini İtalya'da genişletmek niyetindeki XII. Louis'nin başarısızlığını mukayese eder:

> Elde etme arzusu, çok doğal ve sıradan bir şeydir; insanlar bunu başardıklarında yüceltilirler ya da suçlanmazlar; ancak bunu başaramadıklarında, ama, her yolla bunu yapmak istediklerinde, bu hem yanlış hem de suçtur. O zaman, eğer Fransa Napoli'ye saldırabilecek güce sâhip idiyse, bunu yapmış olmalıydı; eğer bu gücü yoktuysa da Napoli'yi bölmemeliydi. Ayrıca, eğer Fransa Venedikililerle beraber Lombardy'yi bölmüş olsaydı, bu mazur görülürdü. Çünkü bunu yapmakla bir ayağını İtalya'ya atmış olacaktı; diğer bölünmenin bu zorunluluktan kaynaklanan bir mazereti olmadığı için suçlanmaya lâyıktır. (Bölüm 3, s. 17-18)

Machiavelli'ye gelince, her ne başarılıysa yüceltilir, her ne başarısızsa da suçlanır. Machiavel-

li, herhangi bir ahlâkî standart sunmaz. Machiavelli daha ziyâde, siyasal liderlerin tercih ettikleri hedef için en verimli araçları seçip seçmediklerini değerlendirir ve siyasal eylemin nihâî amacının, siyasal iktidarı ele geçirmek olduğunu iddia eder. Daha şimdiden Machiavelli'nin, neden kötülüğün öğretmeni olarak düşünüldüğünü görebiliriz. Onun öğretisine göre, siyasal iktidar arayışında amaçlar araçları haklı kılar. Daha sonra *Hükümdar*'ında da belirttiği gibi, gaddarlık bile bir siyasal yönetim aracı olarak haklılaştırılabilir. Machiavelli zorbalar için bir el kitabı yazmış gibi görünmektedir. Daha önceki siyaset filozofları gibi, siyasal adâletin standartlarını araştırmak yerine, Machiavelli kendini, şeytanî tavsiyelerini kabûl edecek kadar kötü niyetli olan her hırslı lidere sunmaktadır.

Ancak Machiavelli'yi savunan birinin bu eleştirilere nasıl cevap vereceğini de göz önüne almamız gerekir. Şüphesiz Machiavelli, erdem (İtalyanca *virtù*) sâhibi hükümdarları yüceltmekle, bir ahlâk standardı sunmaktadır. Makyevelist biri şöyle bir soru sorabilir: Eğer amaç ahlâkî olarak iyiyse, amacın araçları tamamen haklılaştırdığı doğru değil midir? Hatta Machiavelli'nin zulmü onaylaması bile, onun zulmün iyiye kullanılması ve kötüye kullanılması ayrımı dikkate alındığında, savunulabilir. Ayrıca Machiavelli'nin, zorbalığı besliyormuş gibi yorumlanmasına da gerek yoktur. Çünkü öğretilerinin çoğu, halkın kendi kendini yönetmesini destekliyormuş gibi görülebilir. Nihâî olarak, eğer Machiavelli, insan doğasının bencil yönünü vurguluyorsa "elde etme arzusu", bunu birçok insanın yaşam tarzına ilişkin çok doğru bir tespit olarak kabûl etmemiz gerekmez mi?

Machiavelli kötülüğün öğretmeni midir? sorusu ile başladık. Ama bu soru, Machiavelli okumalarımızda uzun uzun üzerinde düşünmemizi gerektiren bir dizi soruyu gündeme getirir. Makyevelist *virtu* nedir? Siyasette amaç, araçları haklılaştırmakta mıdır? Makyevelizm, halkın yönetimini bozar mı? Siyasette, tüm insanlar kötüdür, iddiasını mı benimsemeliyiz? Machiavelli siyasal bilgeliği, siyasal iktidarın boyunduruğuna mı almıştır? Machiavelli'nin erdem kavramı ile başlayabiliriz.

B. MAKYEVELİST ERDEM NEDİR?

Machiavelli, *Hükümdar*'ın 6. Bölümü'nün başlarında, özellikle yeni devletler kurup muhafaza etme isteğindeki yeni hükümdarlar için, erdemin gerekliliğinden bahseder. Erdemle ilgilenmesi, onun ahlâksızlığın öğretmeni şeklindeki ünü ile çelişiyormuş gibi görünebilir. Çünkü Machiavelli yeni hükümdarlara, geçmişin büyük liderlerinin siyasal erdemlerini taklit ederek, kendileri için siyasal yüceliğe yönelik yüksek hedefler oluşturmalarını tavsiye eder. Ancak aynı bölümde Musa gibi büyük kurucuların erdemlerini açıklarken, hiç de ünlü olmayan "tüm silâhlı peygamberler fethetti ve silâhsız olanlar yok oldu" (Bölüm 6, s. 34)[9] ifadesine yer vermiştir. Machiavelli'nin, erdem kelimesine genel kullanımın aksine bir anlam verdiği açıktır. "İnsanların artık inanmadığı ve zorla inandırılabildiği"[10] gibi bir durumda, yönetmek için nasıl erdemli olunabilir ki?

6. Bölüm'de Machiavelli, talih ile erdem arasındaki farklılıkları karşılaştırır. Musa, Cyrus, Romulus ve Theseus gibi kuruculardan bahsederken şu açıklamayı yapar:

> Talih bu adamlara, istedikleri şekle sokabilecekleri maddeyi uygun zamanda vermekten başka hiçbir şey bahşetmedi; bu uygun zaman olmadan, onların zihin erdemleri çıkarılıp atılmış olacaktı ve bu erdem olmadan da uygun zaman beyhude bir şey olarak gelmiş olacaktı. (Bölüm 6, s. 33)

Sonuçta bu kurucular erdemlerini uygulayarak, Machiavelli'nin eklediğine göre, "baba toprakları soyluluk kazandı ve en mutlu diyarlar oldular". Bu siyasal liderler, koşulların onlara sunduğu "madde"ye kendi "şekil"lerini verince, Makyevelist bir erdem sergilemiş olurlar. Erdem sâhibi bir siyasal kurucu, halkı için kurucunun kendi zihniyeti ve iradesini yansıtan yeni bir yaşam tarzı yaratır. Machiavelli daha sonra *Hükümdar*'da, bir hükümdar iyi temeller atar ve bu temeller "eğer kendi zihniyeti ve emirleri ise bu hükümdar, bütüne can verir" der (Bölüm 9. s. 60). Bunu başarabilmek için hükümdar, başkalarının iktidarına bağımlı olmaksızın, tamamen kendi gücüne dayanmalıdır. Tam da bu yüzden silâhlanmalıdır çünkü kendine âit silâhlarla, insanları emirlerine itaat etmeye zorlayabilir. 6 ve 7. Bölümlerin başlıklarında da görüldüğü gibi Machiavelli, "kendi silâhları ve erdemi" aracılığıyla ele geçirilen devletler ile, "başkasının silâhları ve talih"in yardımıyla ele geçirilen devletleri birbirinden ayırır.

En azından geçici olarak Makyevelist erdemin, kendi gücüyle bir devleti kuran ve elinde tutan siyasal liderleri çağrıştırdığı sonucuna varabiliriz. Ancak bu garip bir erdem türü olacaktır. Çünkü bu erdem, herhangi bir ahlâkî amaç duygusu olmadan, düpedüz merhametsizliği önermektedir. Erdemli yöneticilerin devletlerine, "soyluluk kazandırdığı" ve "en mutlu" olanlardan kıldıkları çerçevesinde Machiavelli'nin iddiasını daha da güçlendirebiliriz. O zaman Makyevelist hükümdarın erdeminin, devletin soyluluğu ve mutluluğunu beslediği ölçüde ahlâkî bir amaca hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu ahlâkî amaç ve bunun gerçekleştirilmesi, kullanılacak ahlâksız araçları haklılaştırır mı? Machiavelli'nin Cesare Borgia (Bölüm 7) ve Agathocles'in (Bölüm 8) "erdemlerine" ilişkin yaptığı açıklamaları okuduğumuzda, bu soruyu aklımızda tutmalıyız.

Cesare Borgia, siyasal iktidarını güvence altına almak için, "basiretli ve erdemli bir insanın yapması gereken her şeyi yaptı" (Bölüm 7, s. 42). Örneğin Borgia, Romagna'yı aldığında daha önceki yöneticilerin yarattığı düzensizliği ortadan kaldırmak ve huzuru tesis etmek üzere, çok zâlim birini bakan olarak buraya atadı. Bakan işini yaptıktan sonra Borgia, bakanın icraatlarının doğurduğu nefreti gidermek üzere, onu halka açık biçimde cezalandırması gerektiğini düşündü. Bunun için Borgia, bakanın bedenini parçalara ayırttı ve şehrin meydanına attırdı. "Bu manzaranın dehşeti, halkı aynı zamanda hem tatmin etti hem de afallattı" (Bölüm 7, s. 45). Machiavelli'nin ısrar ettiği eylemdeki erdem, budur! Machiavelli, böylesi bir vahşeti nasıl bir siyasal erdem örneği olarak sunabilir? Machiavelli, üstüne basa basa, Borgia'nın Romagna'ya huzur getirmek ve daha sonra her kente adlî kurumlar kurmak için, gaddar bir bakanı kullanmakla "iyi bir yönetim" bahşettiğini söyler. Bu, şiddet dolu önlemlere ahlâkî haklılaştırma sağlar mı?"[11]

Machiavelli, Agathocles'in gaddarlığını lânetlerken, erdemin siyasal merhametsizlikle ilgili ahlâkî sınırlar gerektirdiğini belirtir: "hiç kimse hemşehrilerini öldürmeyi, arkadaşlara ihaneti, imansızlığı, acımasızlığı, dinsizliği erdem olarak adlandıramaz; bu hâller onun, hükümranlığı elde etmesini mümkün kılar; ama asla, şerefi değil" (Bölüm 8, s. 52). Ancak Machiavelli, hemen bir sonraki cümlede, "Agathocles'in tehlikeye girme, tehlikeden sakınma ve ters şeyler karşısında durma, onların üstesinden gelmede zekâsının gücü ve erdemi"ne göndermede yapar. Sonuçta Machiavelli, kimsenin yapamayacağı şeyi yapmaktadır: Ahlâksızlığı erdem olarak adlandırmaktadır. Daha sonra 8. Bölüm'de Machiavelli, her gaddarlığın değil, yalnızca "iyi kullanılan" gaddarlığın iyi olduğunu açıklar. Agathocles'inkiler gibi gaddarlıklar, "iyi kullanılan" gaddarlıklardır. "Bu gaddarlıklar da

(birileri, kötüyü kanunen iyi olarak adlandırabilirse) kendini koruma zorunluluğu için bir kere yapılmış ve daha sonra devam ettirilmemiş, ama uyruklarin mümkün olan en büyük faydalarına dönüştürülmüş" olanlardır (Bölüm8, s54).

Şüphesiz, Machiavelli'yi siyasal yaşamın yozlaştırıcısı olarak kınayabilmemiz için, gerekli olan tüm kanıtlar elimizdedir. Çünkü o, salt hükümdarın siyasal iktidarını güvence altına alıyorlar diye, en insanlık dışı zulüm uygulamalarını onaylamaktadır. Sonuçta Machiavelli erdemi, tüm ahlâkî ehemmiyetten mahrum bırakarak, kavramın sağduyuya hitap eden anlamını da çarpıtmıştır. Machiavelli, siyasal yönetimden tüm ahlâkî sınırlamaları kaldırır kaldırmaz, iktidar arayışını kendi başına bir amaca dönüştürür dönüştürmez, zorbalar için en akıl almaz faaliyetleri bile haklılaştırmayı kolaylaştırmış olmuyor mu? Bu, Machiavelli'den Stalin'e, Hitler'e ve bunlara benzeyen diğerlerine atılmış küçük bir adım değil mi?

Ancak Machiavelli'yi savunmak için, onun ısrarla, soylu olanı alçakça olandan ayırmaya çalıştığı iddia edilebilir. O, hiçbir zaman anlamsız bir şiddeti tavsiye etmemiştir. Machiavelli daha ziyâde, sert önlemlerin, sâdece hükümdarın iktidarını güvence altına almakla beraber, halkını barış ve birlikten yararlandırmanın zorunlu olduğu durumlarda haklılaştırabileceğini vurgular. Ayrıca o, yöneticileri, Agathocles'in yaptığı gibi kepazelikleri yapmamaları konusunda uyarır. Amaçlarına ulaşmak için böyle yapmak zorunda olsalar bile, elde edebilecekleri şey, "hükümranlık ama şeref değil"dir. Bu tip yöneticiler sâdece muktedir olmakla en yüce erdeme sâhip olamazlar; onların bu şekilde iktidar elde etmeleri şeref saçmalıdır.

Belki de şerefin değeri, iyi ve kötü yöneticileri birbirinden ayıracak nitelikteki Makyevelist ölçütü oluşturmaktadır. Machiavelli, *Söylevler*'in bir bölümünde (1,10) bunu ileri sürmektedir. Bu bölümde, iyi Roma imparatorlarının şerefi ile, kötü imparatorların rezâletlerini karşılaştırmaktadır. İyi imparatorlar barış ve adâleti tesis etmiş ve halkının arasında güvenle yaşarken, kötüler, şiddet ile adâletsizliği beslemiş ve uyruklarından korkarak yaşamışlardır. Machiavelli, hükümranlık iktidarlarını sürdürmek adına kentlerini yozlaştırmış yöneticileri, mazur görmede oldukça isteklidir. Ancak, bazı yöneticiler, bir taraftan kentlerini uygun biçimde düzenlerken, bir taraftan da iktidarlarını muhafaza etme fırsatını yakalamışlardır.

> Tanrı tarafından iyilikle ihsan edilmiş fırsat, bu kişiye açık iki yolu gösterir; yollardan biri, onun güven içinde yaşamasını ve ölümünden sonra da şerefini teminat altına alır; diğer yol ise, yaşamını sürekli-lik arz eden bir endişeye dönüştürür ve ölümünden sonra da onu ebedî rezâlete sevk eder. (I, 10)[12]

Koşullar uygun olduğunda, iktidar açlığı çeken bir hükümdar, halkının genel refahını yükseltmekle en büyük şerefi elde edebilir. Böylesi bir durumda, hükümdarın iktidar olma hususundaki bencil çıkarı, devletinin kamu çıkarına hizmet eder.

Amerikan siyasal tarihinde Franklin Roosevelt'in kariyeri, bu durumu örnekler. Bir siyaset bilimcinin gözlemlediği gibi "Roosevelt'in iktidarla, aşk ilişkisi vardı."

> O iktidarı, iktidar olduğu için (iktidar olmasının hatırına) istedi; o, aynı zamanda iktidarın yapabileceklerini de istedi. İktidarın hoşluğu ve üzerine düşünmeye zorlayan özelliği, sâdece ona sâhip

> olmada değil, onu uygulamada da ortaya çıkar. Onun kişisel tatminleri kamusal amaçlarla zenginleşti ve yoluna daha fazla iktidar çıktıkça, bu amaçların zorlayıcılığı da arttı... Ve genel olarak onun yön duyusu ile, çağdaş tarih akışının örtüşmesi de onun için oldukça mutluluk vericiydi. [13]

Sonuçta Roosevelt kendini, iktidarını şeref kazanmak için kullanabileceği talihli bir ortamda bulmuştu.

Eğer Machiavelli erdemli hükümdarı, şeref adına büyük siyasal iktidar arayışına girmiş kişi olarak görüyorsa, o zaman, onun erdem fikri, ahlâken saygı duyulabilecek bir şey olarak savunulabilir. Bu noktada Machiavelli, siyasal yüceliğin yeterli ödülü olarak eski Yunan ve Roma'daki şeref fikrine yeniden hayatiyet kazandırmaktadır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Augustine bile, pagan şeref aşkının Antik siyasal yaşamı yücelttiğini itiraf etmiştir. Amerikan Kurucu Babaları'nın da siyasal şeref tutkusuna başvurmayı önemsediklerini dikkate almalıyız. Örneğin Alexander Hamilton, Amerikan başkanlarının her zaman, "şöhret aşkıyla, en soylu niyetlerin hâkim tutkusuyla" (*Federalist* No: 72) [14] hareket edecekleri umudunu taşır.

Ancak, şeref arayışını değerli bulan Cicero gibi pagan düşünürler, gerçek şerefin sâdece ahlâkî erdemden doğabileceği konusunda ısrarlıdırlar (Bkz. *De Officiis* 11, 42-44).[15] Rönesans hümanistleri de dâhil olmak üzere, siyasal şerefe ilişkin Antik taktire yeniden hayatiyet kazandıran herkes, genel olarak gerçek şerefin en yüce ahlâkî erdem ile çakıştığını belirtir. Machiavelli'nin bu düşünceyle hemfikir olup olmadığı çok açık değildir. Örneğin *Söylevler*(*discounses*)'de Machiavelli, kullandığı melun araçlarla siyasal iktidarını artıran, daha sonra da papayı öldürmeyi reddettiği için iktidarı kaybeden birinin hikâyesini anlatır. Sonuçta Machiavelli'nin gözlemlerine göre, bu adam şeref şansını kaybetmiştir. Çünkü bu adam, yeterince hain olmasına rağmen, "bu rezâleti ve bundan doğacak tüm muhtemel tehlikeleri gölgeleyecek yücelikteki eylemi" (I, 27) yapabilecek kadar hain değildir. Kısmî hainlik alçaklıktır ama tam hainlik şereflilikitir. Eğer bu, erdemli hükümdarın yanıp tutuştuğu türden bir erdemse, o zaman Machiavelli'nin tanımladığı erdemin, tüm geleneksel ahlâkî erdemleri çiğnediği açıktır.

Ancak, Makyevelist biri buna, şöyle cevap verebilir: Eğer Machiavelli önceki tüm siyasal erdem geleneklerini çiğniyorsa, bunun tek nedeni, onun modern devlet için uygun olan yeni bir ölçüt tasarlamasıdır. Siyasal erdeme ilişkin pagan ve Hıristiyanî görüşler, tüm insanların doğaları gereği sâhip oldukları ortak ahlâkî bilgiyi paylaştıkları iddiasındadır. Aristoteles'in belirttiği gibi, insanlar, doğaları gereği ortak iyi ve âdil anlayışlarıyla birbirlerine bağlı, siyasal hayvanlardır. Ancak modern siyasal yaşamda insanları, yalıtılmış bireyler olarak rekabet hâlinde, kendi bireysel çıkarlarının peşinde koşan kişiler olarak görmüyor muyuz? Eğer durum böyleyse, insanlar ahlâkî bağlarla doğal olarak birbirine bağlı değilse, zorunlu kılınmadıkça barış içinde bir arada yaşayamazlar, sonucu zorunlu olarak ortaya çıkmaz mı? O zaman bu, aksi takdirde şekilsiz insanlık maddesi olana, yüce kurucuların şiddet kullanarak kendi biçimlerini dayatmalarından başka hiçbir şey siyasal düzeni sağlamaz, demek olmuyor mu? Bundan dolayı Makyevelist erdem, bir liderin gücü, zekice ve iradî olarak kullanmakla yeni bir devlet yaratma yeteneği olarak görülebilir. Böylece Makyevelist öğretinin ahlâksızlığının, modern devletteki siyasal yaşamın kaçınılmaz bir özelliği olarak kabûl edilmesi gerektiği iddiası öne sürülebilir.

"Devlet" kelimesi, Machiavelli'nin İtalyancadaki *Stato*[16]'yu kullanması ile ortaya çıkması nedeniyle, yukarıdaki iddiada haklılık payı vardır. Devlet fikri, Machiavelli ile doğmuştur. Örneğin bu kelimeyi *Hükümdar*'ın (*Prince*) 3. Bölümü'nde nasıl kullandığına bakalım. Burada Machiavelli, "bir eyaletteki devletler ele geçirildiğinde" ve "devletler kurmak" istendiğinde, nelerin yapılması gerektiğinden bahsetmektedir (Bölüm 3. s. 13). Romalılar devletlerini, Yunanistan eyaletinde kurdular. Çünkü Romalılar, hiçbir zaman diğer güçlü rakiplerinin "devletlerini artırmalarına" ve "bu eyalette herhangi bir devlet kurmalarına" izin vermediler (Bölüm 3, s. 15). Sonuçta bir devlet, yöneticisinin iktidarına bağımlı olarak ele geçirilebilir ya da kaybedilebilir, artırılabilir ya da azaltılabilir: devlet, yöneticisinin iradesinin ürünüdür. Bunun tersine Aristoteles'in kenti, doğası gereği ortaya çıkar. Çünkü bu kent, topluluklar içinde yaşamayı gerektiren insanî eğilimi karşılamaktadır. Modern devlet, yapay bir inşa olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu devlet, doğal olarak bir arada yaşama eğilimi olmayan insan bireylerine dayatılmalıdır. Aristoteles'in kenti, doğanın ürünüdür; Machiavelli'nin devleti ise, bir sanat eseridir.[17]

Aynı Makyaveslit öğreti, bazı modern sosyal bilimcilerin önermelerinde yer alan devlet fikrinde de ortaya çıkmaktadır. Örneğin Max Weber'in ifadelerini düşünelim: "Günümüzde devlet ile şiddet arasındaki ilişki, samimî bir ilişkidir... Devlet, belli bir toprak parçası üzerinde, meşru fiziksel zor kullanma tekelini başarıyla iddia edebilen insan topluluğudur." Weber aynı zamanda, devletin güçlü bir siyasal lider tarafından yaratılması gereken "hâkimiyeti düzenleyen zorunlu bir örgüt" olduğunu ve "her yerde modern devletin gelişiminin bir hükümdarın eylemiyle başlatıldığını" da iddia etmektedir.[18]

Modern devletin siyasal kurumlar tarafından, şiddet kullanmaya dayandırılması, modern zamanlarda yer alan devrimci nitelikteki çatışmalarda ortaya çıkmıştır. Modern siyasal tarih, Cromwell, Robespierre, Napoléon, Lenin, Hitler ve Mao gibi Machiavelli'nin erdemli hükümdarına benzer, inatçı bir merhametsizliği sergileyen devrimciler tarafından şekillendirilmiştir. Lord Acton'un gözlemlediği gibi, "Machiavelli'nin sahici yorumcusu, son dönem tarihinin bütünüdür."[19]

Şüphesiz bazılarımız, modern devletin karakterinin tam anlamıyla Machiavelli'nin onayladığı siyasal ahlâksızlığı öngörmediğini ileri sürebilir. Bağımsızlık Bildirgesi'nde, modern liberal demokratik devletlerin bazı ahlâkî standartlara dayandığını görmedik mi? Günümüzde devletleri, insan haklarını ne kadar teminat altında aldıklarına göre sıralamıyor muyuz? Machiavelli buna belki de, insan haklarına adanmış devletlerde bile devletin korunması kendi başına nihâî amaçtır ve bunun dışındaki her şey, insan hakları da dâhil, bu amaca boyun eğmelidir, şeklinde bir cevap verirdi.

C. SİYASETTE AMAÇ, ARAÇLARI HAKLILAŞTIRIR MI?

Makyevelist bir siyasetçinin sloganının genellikle, "amaç, araçları haklılaştırır" şeklinde olduğunu düşünürüz. Ancak Machiavelli hiçbir zaman bunu tam olarak, bu kelimeleri kullanarak, söylememiştir. Bu yüzden Machiavelli'nin bu formülü, öğretisinin bir parçası olarak kabûl edip etmeyeceği üzerine düşünmemiz gerekir. *Hükümdar*'ın 15-18. Bölümlerine bu açıdan bakmamız gerekir. Çünkü bu bölümler, genellikle hükümdarın amaçlarına ulaşması için, ahlâksız araçlar kullanması gerektiği biçimindeki öğreti olarak yorumlanır.

Platon'un *Devlet*'inden başlamak üzere Antik dönem ve Ortaçağ siyaset filozoflarının zihinlerini daha çok uygulamada nâdiren başarılı olsa da, "en iyi kent" düşüncesiyle meşgûl ettiklerini görmüştük. Machiavelli, *Hükümdar*'ın 15. Bölümü'ne, bu türden bir siyasal düşünceyi reddederek başlar. Kendini muhafaza etmek isteyen bir hükümdarın, siyasette neyin yapılması gerektiğini değil de, daha çok neyin yapıldığını iyi anlaması gerekir. Machiavelli, bunu tavsiye eder. Çünkü iyinin arayışında olan bir hükümdarın, iyi olmayan kişiler tarafından çevrelendiği ölçüde başarısızlığı kaçınılmazdır. "Tüm bunlardan dolayı, kendini devam ettirmek isteyen bir hükümdar için iyi olmayı öğrenmesi, bunu kullanması ve bunu zorunluluğa göre kullanmaması da, bir zorunluluktur" (Bölüm 15, s. 93). Başarılı bir hükümdar, kötü hareketler yapmak zorunda kalabilir. Ancak "bu hükümdar kendini, zaafların kepazeliğini gidermek üzere meşgûl etmemelidir. Bu zaaflar olmadan, devleti korumak oldukça zordur." (Bölüm 15, s. 94). Machiavelli, 15-18. Bölümlerde basiretli bir hükümdarın, devleti korumak üzere gerekli olan erdem ve zaaflar her ne ise, onları seçmesi gerektiğini belirttikten sonra hükümdara, "eğer becerebiliyorsa iyilikten ayrılmamasını, zorunlu olduğunda da nasıl kötü olunacağını bilmesi gerektiği" öğüdünü vermektedir (Bölüm 18, s. 109).

Machiavelli'nin, devleti koruma amacının, tüm araçları haklılaştırdığı biçimindeki düsturu formüle etmeye en çok yaklaştığı yer 18. Bölüm'dür;

> Başvurabileceğimiz herhangi bir yargıcın yer almadığı tüm insanî eylemlerimizde, özellikle de, hükümdarların eylemlerinde, herkes amaca bel bağlar. O zaman bırakalım hükümdar, devleti kazansın ve muhafaza etsin –buradaki araçları, her zaman, herkes tarafından saygın olarak değerlendirilecek ve taktir edilecektir; aşağılıklar her zaman bir şeyin görünüşü ve neticesiyle faka bastırıldığından, bu dünyada sâdece aşağılıklar vardır, başka kimse değil. (Bölüm 18, s. 109)

Machiavelli benzer bir düşünceye *Söylevler*'de de yer verir. Romulus'un kardeş katlini örnek göstererek, yeni cumhuriyetlerin kurucularının gaddarlığından bahseder. Machiavelli'nin gözlemine göre, zulüm, kişisel çıkarlar için değil de, ortak iyi için yapıldığında, bilge olan tarafından kabûl görür:

> Eylem, hükümdarı suçladığında, sonuç, onu mazur görmelidir; ve sonuç iyi olduğunda, Romulus'un durumunda da görüldüğü gibi, sonuç, onu her zaman temize çıkarır. Çünkü hükümdar, şiddeti, faydalı amaçlar uğruna kullandığı için değil de, yıkıcı amaçla kullandığı için ayıplanacaktır.(1,9)

Machiavelli, zaman zaman herhangi bir ahlâkî değerlendirme yapmadan, siyasal eylemlerin sonuçlarını betimler. *Hükümdar*'dan alınmış yukarıdaki bölümde hükümdar, devleti korumak için ne yaparsa yapsın, avamî çoğunluk tarafından şerefli olarak görülecektir; ancak, Machiavelli bu değerlendirmeyi ne onaylar ne de reddeder. Bu, basitçe birçok insanın düşündüğü gibi, devleti koruma amacının her aracı haklılaştırdığı düşüncesidir. Ancak bu yöndeki kamuoyu görüşünün doğru olup olmadığı, cevaplanmamış bir soru olarak kalmaktadır. Tüm bunlardan dolayı Machiavelli'nin betimlediği şeyi takdir etmekten ziyâde, sâdece siyasal yaşamda gerçekte neler olup bittiğini belirttiğini vurgulayarak onu savunabiliriz.

Machiavelli'yi böyle yorumlamak, ne kadar mâkûl olabilir? *Söylevler*'den aldığımız yukarıdaki alıntıda Machiavelli, vicdansız bir çıkarcılığı imâ etmiş olmuyor mu? Machiavelli'nin belirttiğine göre, "sonuç iyi olduğunda... onu her zaman temize çıkarır." Machiavelli, devleti korumak gerçekten iyi bir amaç olduğundan, bu amaca yönelmiş tüm araçların devreye sokulması gerektiği iddiasındadır.

Machiavelli, hükümdara iyi amaçların kötü araçları haklılaştırdığı ilkesini tavsiye ediyorsa, bunun için onu eleştirebilir miyiz? Amaç gerçekten iyi ise, bazen bu amaca ulaşmak için kötü araçlar kullanmak uygun değil midir? Aziz Paul, bize iyilik getirme ihtimâli olsa da kötülük yapmamamızı öğretir. Belki de, sonuçları ne olursa olsun, bazı şeylerin mutlak anlamda yasaklanması gerekir. Ancak, siyasal topluluğun korunması tehdit altındayken, yöneticilerin devleti korunmak amacıyla gereken her şeyi yapma hakları yok mudur?

Bu Makyevelist iddianın, modern siyasal liderler arasında ne kadar etkili olduğunu göstermek üzere, olağanüstü dönemlerde Amerikan başkanlarının başvurduğu uç noktadaki önlemler üzerinde düşünmemiz gerekir. Örneğin, İç Savaş dönemi boyunca Abraham Lincoln, subaylarının *habeas corpus'u* (yargılanma hakkı) askıya almalarına göz yumdu. Bu durum, subaylara istedikleri kişiyi resmî bir suçlama olmadan ya da yargılamadan tutuklama ve gözaltına alma yolunu açtı. Aslında bu, askerî liderlerin tüm bireysel hakları askıya alabilecekleri anlamına geliyordu.[20] Lincoln bu durumu, başkan olarak ulusunu kurtarmak adına zorunluluk olarak düşündüğü şeyleri yapma kudretine sâhip olduğunu belirterek haklılaştırmıştır. (Lincoln'ün iddiasını 8. Bölüm Kısım 7'de daha ayrıntılı inceleyeceğiz.) İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ve savaş esnasında Franklin Roosevelt de benzer bir akıl yürütme sergilemiştir. Roosevelt, Kongre'nin savaş ilânından iki yıl önce Almanya'ya karşı Winston Churchill ile gizlice iş birliği yapmıştı. Bu dönem boyunca ne yaptığını saklamak için Amerikan halkına yalan söyledi.[21] Daha sonra Pearl Harbor'un bombalanmasıyla savaş resmen ilân edildiğinde, ülkenin batı kıyısında yaşayan tüm Japon kökenli Amerikalıların sürülüp "alıkoyma kampları"na yerleştirilmesini organize etti. Bu, Amerikan yurttaşları ile ilgili açıkça herhangi bir sadakâtsizlik kanıtı olmamasına rağmen, Roosevelt eylemlerini, savaş döneminde zorunlu tedbirler alarak haklılaştırmıştır.[22] Benzer biçimde, anayasaya aykırı olsa da, savaştan önceki manevralarının ülkeyi Nazi tehdidi karşısında savunabilmek için zorunlu olduğunu düşünmüştür. Sonuçta Roosevelt, ülkesinin çıkarlarına hizmet etmek adına, güç ve sahtekârlığı da kapsayan Makyevelist ilkeleri tâkip etmiştir. Bundan dolayı Roosevelt'in en iyi biyografilerinden birinde, *The Lion and the Fox*[23] (*Aslan ve Tilki*) şeklinde bir alt başlığın yer alması şaşırtıcı değildir.

Bu hususta aklımıza bir sürü örnek gelebilir. Ancak asıl mesele, yeterince açıktır: Ulusal çıkarın korunması adına bazen siyasal liderlerimizin yasaları çiğnemelerine ve bireysel hakları ihlâl etmelerine göz yumarız. Bağımsızlık Bildirgesi'nin yüksek ahlâkî ilkelerine göre kurulmuş bir ülke bile, olağanüstü dönemlerde yöneticilerine ahlâkî olmasa da amaca uygun plânlarını devreye sokmalarına izin vermek zorundadır. O zaman devletin çıkarlarına hizmet ediyorsa, ahlâksız siyasal eylemler haklılaştırabilir, şeklindeki Makyevelist düsturu kabûl etmemiz yönünde zorunlu bir durum oluşmuyor mu? Bu noktaya varmadan önce, Machiavelli'nin iddialarına yönelik belli başlı birtakım itirazları gözden geçirmemiz gerekir. Bu açıdan akla gelen en az dört nokta ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak, Machiavelli, ahlâkîlik ile amaca uygunluk arasındaki çatışmayı biraz abartmıyor mu? Onun iddiasına göre, ahlâkî ilkeler esneklikten o kadar uzaktır ki siyasetçiler çoğunlukla bu

ilkeleri ihlâl etmeyi daha faydalı olarak görmek zorunda kalır. Ancak daha önce gördüğümüz gibi Thomas Aquinas, özel koşullarda ne yapılması gerektiğini bilmek için, ahlâkın basirete ihtiyaç duyacağını belirtir. Cicero, *De Officiis* (III, 18-19) adlı eserinde, amaca uygunluk ile ahlâkîlik arasında bir çatışmanın olamayacağını ileri sürer. Çünkü ahlâkî olarak doğru olan şey her zaman amaca uygundur ve amaca uygun olan şey de ahlâkî olarak doğrudur. Eğer bir çatışma söz konusuysa, bu çatışma ahlâkî doğru ile amaca uygunmuş gibi görünen şey arasında ortaya çıkar. Aslında o, hiç de göründüğü gibi amaca uygun değildir. Ya da amaca uygunluk, ahlâkî olarak doğruymuş gibi görünen şeyle çatışabilir. Aslında o da göründüğü gibi ahlâkî olarak doğru değildir. Cicero'nun belirttiğine göre, istisnaî koşullar bizi geleneksel olarak ahlâken yanlış gördüğümüz şeyleri yapmaya zorlarsa, tam bir karmaşaya düşeriz. Ancak Cicero'nun önerisine göre, böyle durumlarda ahlâkî iyiyi bir kenara koymak yerine, ahlâkî olarak doğru olanın koşullara göre değiştiğini görmemiz gerekmektedir. Cicero, bunu şu örnekle açıklar: bir arkadaşı öldürmek, genelde aşağılık bir suç olarak görülmesine rağmen, bir arkadaş gibi düşünülse de bir zorbayı öldürmek oldukça asil bir davranıştır. Sonuçta basiretin yönlendirdiği ahlâkî doğruluk, amaca uygun olan ile çakışır.

Ayrıca Machiavelli'nin vurguladığı mânâda ahlâksız olmak, kısa vâdede siyasal açıdan gerçekten de faydalıdır. Uzun vâdede de böyle midir? Cicero'nun sunduğu iddianın asıl önemli noktası, insan yaşamı için en yararlı kaynağın iş birliği olması ve böylesi bir karşılıklı yardımı temin etmek üzere, ahlâkî erdemlerin gerekliliğidir (*De Officiis* II, 9-18). Örneğin, sözünde durma ve doğruyu söyleme erdemleri faydalıdır. Çünkü bu erdem, siyasal ve sosyal yaşamı güvence altına alır. İnsanlar arasındaki ilişkiler, güvene dayanır. Şüphesiz, siyasal liderlerin bazen sözlerinde durmamaları amaca daha uygundur; ancak sahtekârlık bir istisnadan ziyâde kural olarak ortaya çıkarsa, o zaman sonuç herkes için bir felâket olur. Aslında Machiavelli'nin kendi zamanında üzüntüsünü duyduğu siyasal kargaşa, karşılıklı güven yokluğunun ortaya çıkardığı bir sonuçtu. Başarılı bir siyasetçinin sık sık Makyevelist olması gerektiği söylenir. Çünkü bu işi, "herkes böyle yapar". Aslında durum tam tersidir. Makyevelist strateji nâdiren uygulandığında faydalıdır, çünkü bu stratejinin yaygın kullanımı sonu gelmez çatışmalar doğurur.[24] (Bunu, Bölüm 9 Kısım 4'teki "Mahkûmun İkilemi" ile karşılaştırın.)

Machiavelli'ye yönelik ikinci muhtemel eleştiri, onun gerçek dışı bir tarzda uç örneklere yaptığı vurgudur. Eğer gerçekçilikten kastımız, şeylerin genel hâllerinden doğan sıradan tecrübemize dayanmaksa, o zaman Machiavelli, bir gerçekçi değildir. Çünkü o kuralların en olmadık durumlardan türetir. Örneğin *Hükümdar*'da onun, yeni hükümdarların ilk kez iktidara nasıl geldikleri ile ilgili düşüncelerine dikkat edelim. Bu düşünceler, günlük siyasal yaşamın normal eylemlerinden oldukça uzaktır. Siyaset düşünürleri her zaman, siyasal topluluğun varlığının şüpheli olduğu devrim ve savaş gibi dönemlerde, ahlâkî yargının normal kurallarının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşünürler. Örneğin, Machiavelli'nin söylediği birçok şey, Aristoteles'in *Politika* adlı kitabında devrime ayrılmış bölüm olan, Kitap 4'te bulunabilir. Aynen Machiavelli gibi Aristoteles de, devrimlerin ya güç ya da sahtekârlık aracılığıyla mümkün olduğunu belirtir (Politika 1304b8-9). Machiavelli'nin hükümdarlara tavsiyelerinin çoğuna, Aristoteles'in zorbalıkların nasıl muhafaza edildiğine âit incelemesinde rastlanabilir (Politika, 1313a34-1315b39). Aristoteles'in eserinin küçük bir parçası, tam anlamıyla Machiavelli'nin üzerinde baskındır. Aristotelesçi yönetici, topluluğun fiziksel güvenliğini bir kere sağlayınca, dikkatini siyasal yaşamın daha üstün ahlâkî ilgilerine

yöneltir. Ancak, Machiavelli, yöneticisini her zaman uzak tehlikeler üzerine hayâl kurmaya ve sonuçta, diğer her şeyi dışlayarak, güvenlik kaygısına odaklanmaya zorlar.

Bu durum bizi, Machiavelli öğretisindeki üçüncü muhtemel sıkıntı üzerinde düşünmeye sevk eder. Eğer Makyaveslist liderin devleti korumak üzere her şeyi feda etmesi gerekiyorsa, Machiavelli'nin, devleti korumaya değer kılan şeyin ne olduğu üzerine düşünmesi gerekmez mi? İstediği sâdece, devletin ülkesel sınırları ile halkın yaşamını güvence altına almak mıdır? Şüphesiz hayır. Çünkü Machiavelli, sınırları değiştirme arayışındadır. Ayrıca, devletin menfaatleri adına, bazı kişiler yaşamlarını feda etmek zorunda kalabilir. Acaba Machiavelli, devletin belli bir yaşam tarzını muhafaza etmesi ile mi ilgilenmektedir? Eğer öyleyse, ortaya, birilerinin yaşam tarzının diğerlerine göre daha iyi olduğunu belirtmemizi sağlayacak ahlâkî bir değer standardı çıkar. Örneğin, Birleşik Devletler'i savunmaya değer kılan şey olarak insan hakları ilkesine yaptığı atıfları ileri sürme isteğinde olabiliriz. O zaman, liderler, Birleşik Devletler'in çıkarlarını korumak üzere ne yaparlarsa yapsınlar, bir ilkeyi asla tamamen feda edecek bir arzularının olmaması gerekir. Ulusal güvenlik adına, ahlâkî ilkelerimizden ne kadar tâviz verebiliriz? Bu soru ile ilgili sürekli bir endişe taşımalıyız. Machiavelli bizi, böylesi bir ahlâkî ızdıraptan kurtarır mı? Bunun faydası olur mu?

Machiavelli'ye yönelik son eleştiri olarak, Machiavelli'nin ortak ahlâkî dünyamız gerçeğini, siyasette ahlâkî ikilemlerin varlığını reddetme aracılığıyla, görmezden geldiği de ileri sürülebilir. Siyasal yaşamımızın kaçınılmaz bir gerçeği olarak, her zaman siyasal kararlarımızın ahlâkî sonuçları ile ilgili bir kaygı taşırız. Aslında Machiavelli, hükümdarına ahlâksızlığını ikiyüzlülük aracılığıyla gizlemesi gerektiğini tavsiye ederken, bu gerçeği işaret etmektedir. Machiavelli'nin ifade ettiği gibi, genel kabûl görmüş ahlâkî ölçütler olmasaydı bu durumda iki yüzlülük de bir anlam ifade etmezdi. Ahlâkın, ahlâkî iddiaları değerlendirmenin ne kadar zor olduğunu gösterdiği şeklinde bir iddia öne süreriz. Şunu da gayet iyi anlarız ki, neyin iyi ahlâkî muhakeme olarak sayıldığı üzerinde hemfikir olduğumuz ahlâkî iddialar, ahlâkî söylemin ortak evreninde yaşadığımızı gösterir. Ayrıca ahlâksız bir tarzda eylemde bulunanların, ahlâkî muhakeme ile eylemlerini haklılaştırma çabasında olmaları, ahlâkî kavrayışımızın istikrarının göstergesidir.

Ancak bir Makyevelist, sağduyudan yoksun bir ahlâkî idealizmi beslemek tuzağına düşmeden, ahlâkî yargımızı siyasete uygulayamayız, gibi bir uyarıda bulunacaktır. İyi bir siyasal yargı, her zaman basiretle ilgili bir alıştırma olmalıdır. Machiavelli'nin açıklamasına göre de "basiret", "sıkıntıların niteliğinin tanınması ve ehveni şeri iyi olarak nasıl ele alınacağını bilmektir. (*Hükümdar*, Bölüm 21, s. 135). Ehveni şer'e (daha az kötüye) razı olmayan siyasal liderler, bedeli ne olursa olsun girdikleri erişilmez nitelikteki ahlâkî mükemmellik arayışından ötürü siyasal felâketlere yol açarlar.

Siyasal basiret ile ahlâkî yargıyı neden birleştiremeyelim ki? Örneğin, Abraham Lincoln gibi siyasal liderlerin, siyasal düşüncelerinde basiretli bir idealizm için canla başla çalıştıklarını düşünebiliriz. Lincoln, Bağımsızlık Bildirgesi'nde ifade edildiği şekliyle, hakların eşitliği ilkesine büyük saygı duyduğu için, bu ilkeyi Amerikan siyasetindeki temel ahlâkî standart olarak görmüştür. Lincoln, mutlak eşitliği, içinde bulunduğumuz koşulların sınırlanmalarından dolayı tam olarak gerçekleştirmek imkânsız olsa da, amaçlamamız gereken soyut hedef olarak görmüştür. Bu nedenle, köleliğin sâdece yanlış olduğundan köle edinme hakkı diye bir şeyin söz konusu olmayacağını belirtmiştir. Ancak Lincoln, herhangi bir yıkıcı etki sorunu yaşamadan, köleliğin hemen kaldırılma-

sını sağlayacak pratik bir yolun olmadığının da farkındaydı. Bu nedenle Lincoln köleliliği, kısa vâdede zorunlu bir kötü olarak kabûl etmekle beraber, köleliği tamamen ortadan kaldırmak için çaba gösterilmesi gerektiğini de belirtmiştir. Sonuçta Lincoln, köleliği ahlâkî bir sorun olarak görmeyen Güneyli liderlerle, birliğin parçalanması anlamına gelse de köleliğin derhâl kaldırılması gerektiğini savunan Kuzeyliler arasında, orta bir yol bulmaya çalışmıştır.[25] Bu örnek, bir siyasî liderin, gerçekçi ahlâkî idealizme sâhip olmasının nasıl mümkün olduğunu gösterir.

Machiavelli'nin yönelttiğimiz eleştirilere nasıl cevap vereceği üzerine düşünelim. İlk olarak Machiavelli, bilge bir hükümdarın ahlâka uygun olan ile amaca uygun olanı birleştirmeye çabaladığı gözlemini öne sürebilir. Ama bazen siyasal nedenlerden dolayı, amaca uygun olan bir şey ahlâkî iyi olanla çatışabilir. Basiretli bir lider, sözünde durmanın önemini iyi bilse de, (sosyal ve siyasal yaşamın temeli gibi) bazı uç durumlarda verilen sözü tutmamanın siyasal açıdan basiretli bir davranış olabileceği gerçeği de kabûl görür.

Uç durumlara fazlaca ağırlık verdiği şeklindeki eleştiriye de Machiavelli, siyasal yaşamın dayanaklarının gerçek yüzünün, sâdece uç koşulların baskısıyla su yüzüne çıkacağını belirterek cevap verebilir. Sâkin dönemlerde siyasetin acı gerçeklerinden ziyâde başka taraflara yöneliriz.

Machiavelli şüphesiz siyasal yaşamın temel gerçeğinin, devletin toplumsal barışı ve siyasî birliğini koruma ihtiyacı olduğunu tekrarlayacaktır. Muhakkak her devlet, siyasal liderlerin saygı duyması gereken belli başlı ahlâkî idealler etrafında bir araya gelmeleriyle ortaya çıkar. Bu ahlâkî idealler, aynı zamanda barışı muhafaza ve çatışmayı teskin etmenin araçları değiller midir? Machiavelli *Söylevler*'inde (1,2), insanların doğal olarak eğilimli oldukları birbirlerini incitme durumundan, kendilerini korumak üzere, yönetimleri ve hukukun üstünlüğünü nasıl oluşturduklarını betimler ve şu sonuca varır: "Adâletin kökeni, bunun gibi bir şeydi."

Machiavelli son olarak, ahlâkî yargının gerçekliğini inkârdan ziyâde, ahlâkın ne için olduğu ile ilgilendiğini belirtebilir. Machiavelli'ye göre ahlâk, madde niteliğindeki insan bilincine kendi şablonlarını oturtan büyük din kurucularının sâhip olduğu "erdemin" ürünüdür. Machiavelli, bu düşüncesine hem *Hükümdar*'da (Bölüm 6) Musa'yı överken, hem de *Söylevler*'de (I, 10-12; II, 2,5) din üzerine yaptığı yorumlarda yer vermiştir. Machiavelli'ye göre en etkili kurucular, bir halkın tüm yaşam tarzını şekillendirdikleri için, yeni bir din kuranlardır. Machiavelli'nin öğretisini, ona göre çok zâlimce görüyorsak, bu alınan Hıristiyan eğitiminin kadınsı yumuşaklığındandır (*Söylevler* II, 2).

Demokratik Hıristiyan kültürün aşıladığı müşfiklik ve mülayimlik, siyasal yönetimin gaddarlık gerektirdiği şeklindeki Makyevelist öğretiyi reddetmede açıkça ortaya çıkar. Ancak Machiavelli, ısrarla "iyi kullanılan gaddarlık" ile "kötü kullanılan gaddarlık" arasında ayrım yapar. Bu ayırım, gaddarlığın siyasal olarak kullanılmasında başvurabileceğimiz bir ahlâkî ölçüt olması için yeterli midir?

D. SİYASAL DÜZEN, "İYİ KULLANILAN GADDARLIĞI" GEREKTİRİR Mİ?

Machiavelli'nin açıklamasına göre, bir hükümdarın gaddarlığı halkını "birleşmiş ve inançlı" olarak tutuyorsa, bu iyi kullanılan bir gaddarlıktır (Bölüm 17, s. 100). Aşırı derecede merhamet gösteren yöneticiler aslında, düzensizliklerin kontrol dışına çıkmasıyla, halklarının ızdırabını artırırlar. Öte yandan, gaddarlık bazen öyle pervâsızca ve tahmin edilemeyecek bir şekilde kullanır ki halk, hükümdar

görmeye başlar. İşte bu, gaddarlığın kötü kullanımıdır. Yerinde kullanılan gaddarlık, "iyi yönetimin" ayrılmaz parçasıdır. Çünkü insanlar, hukukun üstünlüğü ilkesi altında barış içinde yaşayacaklarsa, bu insanlar arasında çok yaygın bir cezalandırma korkusu olmalıdır (Bölüm 7, s. 44-45). Machiavelli burada pozitivist hukukçuların, 'hukuk sırtını tehdide dayamış egemenin emrinden başka bir şey değildir', şeklinde ortaya çıkan iddialarını destekliyormuş gibi görünmektedir (Bkz. 4. Bölüm 2. Kısım).

Machiavelli, *Söylevler* adlı eserinde, yönetimlerin doğuşunu da açıklar. Ona göre insanlar, kendilerini, birbirlerini incitmekten muhafaza edecek birtakım yasaların olması gerektiğini anladıklarında, yönetimler doğar (I, 2). Ancak tüm siyasal organlar, yurttaşları hukuka olan saygılarını yitirdikçe, yozlaşırlar. Machiavelli, yönetimin ilk doğuşuna dayalı cezalandırma korkusunu hatırlatacak nitelikte, yasalara uymayanların idam edilmesini tavsiye eder. Bu uygulamaya da her on yılda bir başvurulmalıdır. Bu ilkel cezalandırma korkusunu Machiavelli, "yönetimin başlangıçtaki ilkeleri" olarak adlandırır (III, 1). "Başlangıçta terör vardı." ve başarılı bir hükümdar, siyaseten terörist olmalıdır.[26]

Machiavelli, Roma İmparatorluğu'nun büyüklüğünün, yasalara itaat etmeyenlerin yaygın olarak idam edilmesinde tezâhür ettiğini düşünür. Çok sayıda insan suça karıştığı için, tüm suçluların cezalandırılmasının mümkün olmadığı durumlarda, en korkutucu idamlar, orduların cezalandırıldığı idamlardır. Bu yok etme usûlüne göre, her on askerden biri kurayla seçilerek idam edilir. Bir dahaki sefere kuranın onlara çıkması korkusuyla, kuradan kurtulanlar başkaca herhangi bir suç işlemezler.

Hükümdar, yönetimini şiddet aracılığıyla tesis eder ve sürdürür. Aslında Machiavelli'nin bakış açısına göre, tüm yönetimler örgütlü, organize şiddetten başka bir şey değildir.

> İster yeni, ister eski, isterse karma olsun tüm devletlerin sâhip olduğu ana dayanaklar, iyi yasalar ve iyi ordulardır. İyi ordular olmadan iyi yasalar olmayacağından ve iyi orduların olabilmesi için iyi yasaların olması gerektiğinden, ordulardan bahsetmeyi ve yasalar üzerine düşünmeyi bırakacağım. (Bölüm 12, s. 71)

Daha sonra *Hükümdar*'da, şiddetin siyasal olarak kullanılması için gerekli olan ayırt edici özellikleri gösterir:

> Böylece iki tür mücadele olduğunu bilmeniz gerekir: yasalarla ve güçle. Birinci tür mücadele, insanlara uygundur; ikincisi ise hayvanlara; ancak birinci tür, çoğu kere yeterli olmadığı için, ikinciyi de devreye sokmak gerekir. Bu yüzden, hükümdar için, mücadelenin insan ve hayvan tarafını iyi kullanmayı bilmek zorunluluktur. (Bölüm 18, s. 107)

Özel de hükümdar, aslanın korkunçluğuyla tilkinin kurnazlığını birleştirmelidir.

İyi bir yöneticinin güç ve sahtekârlığa başvururken, bir hayvan gibi olması şeklindeki rahatsız edici tavsiyeye karşılık verirken, ne söylememiz gerekir? Cicero'nun *De Officiis* (I, 41; III, 69) eserinden de bildiğimiz gibi, aslanın yırtıcılığını, tilkinin de zekiliğini taklit etme biçimindeki bir tavsiyeyi hükümdarlara vermek, gelenekseldi. Ancak Cicero, bizi bu duruma karşı uyarır. Şüphesiz Cicero, birinin insandan çok hayvana benzeyecek kadar aşağılık hâle gelmesinin hiç kimseye uygun bir şey olmadığını iddia eder (I, 41; III, 46-47, 69).[27] Cicero'nun öne sürdüğüne göre yöneticiler sahtekârlıkve

zor kullanarak ayakta kaldıklarında, insanları bir arada tutan doğal nitelikteki sosyal bağları koparırlar ve bu bağ olmadan da insan yaşamı, tahammül edilemez bir şey olarak ortaya çıkar.

Machiavelli'nin (Bölüm 17) zıddına Cicero (*De Officiis* II, 23), korkulan olmaktan ziyâde sevilen olmayı tavsiye eder. Çünkü korku nefreti, nefret de tehdidi doğurur. Halkı tarafından nefret edilen bir zorba, sürekli ızdırap içindedir: Bu zorba ya öldürülür ya da kesintisiz bir öldürülme korkusuyla yaşar. Cicero bu çerçevede bir uyarıda bulunur: "Başkası tarafından alındığında ona şeref ve minnettarlık kazandıracak bir yaşamın söz konusu olduğu koşullarda, kimin yaşamının kendine faydası vardır ki? (III, 85)

Cicero'nun gözlemine göre (II, 34-35), tartışma veya zor kullanma aracılığıyla birtakım sorunlara çözüm yolu bulunabilir. Bu çerçevede birinci yol olan tartışma, insanın temel özelliklerinden biri olduğu için tercih edilmelidir. Bunun aksine, ikinci yol olan zor kullanma, vahşî hayvanların özelliklerindendir. Tartışmanın başarısızlığı bizi zor kullanmaya mecbur etse bile, "savaş haklarına" saygılı olmamız gerekir. Savaşa, sâdece barışı tesis etmek adına girmemiz gerekir ve zafer kazanıldığında, medenî bir tarzda savaşmış olanları himâye etmek zorunludur.

Cicero tarafından ileri sürülen bu iddiaları, Machiavelli öngörmemiş midir? Machiavelli, Cicero kadar aşırı zâlimliğin tehlikelerinin farkında değil midir? Machiavelli'nin Agathocles'in kepazelikleri üzerine yaptığı yorumlar, bu farkındalığı açıkça gösterir. Ayrıca zeki bir hükümdarın zor kullanmaktan ziyâde, sahtekârlığa dayanması gerektiği de vurgulanmalıdır. Hükümdarın uyruklarını, yönetimini isteyerek kabûl etmeleri hususunda ikna edebildiği ölçüde, salt kaba kuvvete dayanma zorunluluğu azalır. Machiavelli, *Söylevler*'de (II, 13) gücünü artıracak yeni hükümdar ve cumhuriyetler için zor kullanma ve korkudan çok sahtekârlık ve kinin daha önemli olduğunu söyler.

Machiavelli, hükümdara, korkulan olmanın sevilen olmaktan daha iyi olduğunu öğütlerken bile, halkı özel yaşamlarında rahatsız etmemek yoluyla halkın nefretinden sakınması için çıkışır (Bölüm 17). Cicero gibi Machiavelli de, hükümdarın halkın iyi niyetini kazanarak, iktidarını güvence altına alması gerektiği yönünde ısrarlıdır. *Söylevler*'in (III, 6) entikalarla ilgili bölümünde Machiavelli, uyrukları tarafından nefret edilen hükümdarlar için, entrika tehditlerinin kaçınılmaz olduğu uyarısını yapar. İyi yöneticiler güven altında olabilir, ama zorbalar asla! Çünkü "zorbalar, diğerleri onları hak ettiklerini düşündükleri cezaya çarptırmak üzere entrika çevirirken, süreklilik arz eden bir korku içindedirler" (III, 6).

Sonuçta Machiavelli hükümdarı, uyruklarını yıldırmada çok ileri gitmenin tehlikeli neticeleri konusunda ısrarla uyarır. Ancak Machiavelli, Cicero'nun ve diğerlerinin sâhip olduğu geleneksel görüşten, siyasal düzen için gaddarlığa başvurmanın gerekli olduğunu vurgulaması açısından ayrılır. Bu gereklilik, gaddarlık barındıran eylemlerin devleti korumak amacıyla zorunlu bir araç olarak ortaya çıktığı savaş zamanlarında açıkça görülür.

Savaşta bile başvurulacak ahlâkî standartlar yok mudur? Cicero, "savaş haklarından" bahsetmektedir. Eski dönemlerden beri "doğal hukuk" geleneğinin bir parçası olarak, savaşta ne tür eylemlerin câiz olduğunu düzenleyen "savaş hukuku" vardır. Bağımsızlık Bildirgesi "bağımsız devletlerin yapmaya hakları olan eylem ve şeyler"den bahsederken, bu uluslararası adâlet kurallarına gönderme yapar. Aynen bireylerin olduğu gibi devletlerin de hakları varsa, devletler arasındaki çatışmaları gidermeyi sağlayacak adâlet standartları da olmalıdır.

Machiavelli zihnini çoğunlukla savaşla meşgûl etmiştir; onun hükümdarının savaş sanatından başka bir şeyi düşünmesi neredeyse imkânsızdır (Bölüm 14; s. 88). Savaşta ortaya çıkan acımasız talepler, Makyevelist gerçekçiliğin açık bir onayı gibi görünmektedir. Yine de savaşta bile bazı ahlâkî sınırlamaları kabûl etmek mümkünse, o zaman Makyevelizm çürütülebilir. Savaşlar, bizi en zor koşullarla karşı karşıya getirdiği için; "ahlâkî ilkelerimizi savaşta bile uygulayabilirsek her yerde uygulayabiliriz" şeklinde bir sonuca varmak zorunludur.

Savaşın ahlâkîliğini değerlendirirken öncelikle sormamız gereken sorular, "ne zaman savaşa girmemiz âdildir?" ve "savaşmanın âdil yolları nelerdir?" olmalıdır Birinci soruya yönelik olarak çoğunlukla kabûl gören cevap, saldırgan savaşları adâletsiz, savunma savaşları ise âdildir, biçimindedir. İkinci sorunun karşılığı ise, savaşta nelerin yapılıp nelerin yapılamayacağını belirlemek üzere geliştirilmiş uluslararası hukukun ayrıntılı yasalarıdır. Örneğin sivillere saldırmak yasaklanırken, savaş esirlerine insanî muamele edilmesi öngörülür.[28]

Bu "savaş hukuku", Alman "savaş suçluları"nın Nürnberg'deki 1945-1946 yargılanmalarında, gündeme gelmiştir. Almanlara yöneltilen suçlamalar; "barışı bozacak suçlar", "saldırgan nitelikli bir savaşı sürdürmek", sivillere saldırarak "savaş suçu" işlemek ve savaş esirlerine yönelik kötü muameleydi.[29] Nazi savaş liderlerinin mahkûmiyeti bize, Nazi rejiminde ortaya çıkan ahlâksızlığın karşısında, uluslararası adâlet ilkelerinin gerçekliğini onaylama imkânı sağlar. Bu durum, Machiavelli'nin aksine savaşta bile bağlı kalabileceğimiz (bu yüzden de bağlı kalmamız gereken) bazı temel ahlâkî standartların göstergesi değil midir?

Burada bir Makyevelist bize, onun, gaddarlığın iyi kullanımları ile kötü kullanımlarını birbirinden ayırdığını hatırlatabilir. Bu açıdan savaş hukukunun edepsizliği ya da gereksiz gaddarlığı yasakladığı ölçüde, Machiavelli'de bu sınırlamalarda hemfikirdir. Ancak Machiavelli, savaşta yapılması gerekenleri öngören mutlak yasaklar olabileceğini kabûl etmez. Bunun nedeni de, askerî başarı aracı olarak bazı durumlarda neredeyse haklılaştırılamayacak savaş yöntemi yoktur.

Örneğin sivillere yönelik saldırıların yasaklanması üzerine düşünelim. Alman savaş liderleri, uluslararası hukukun bu şartını ihlâl ettikleri gerekçesiyle mahkûm edildiler. Müttefik savaş liderlerinin de onlar kadar suçlu oldukları gerçeğini göz ardı etmek, iki yüzlülük değil midir? 1941 yılında İngiliz liderler, Alman kentlerine karşı "dehşet bombardımanı" siyasasını uygulamaya başladılar.[30] Bu bombardımanın hedefi, bilinçli olarak mukim komşulardı ve amaç mümkün olduğu kadar çok sayıda sivilin öldürülmesiydi. Sonuçta 300.000 Alman sivil öldürüldü. Bunlardan 100.000'i sâdece 1945'te Dresden kentine karşı yapılan saldırıda öldü. Amerikalı liderler, Japon kentlerini bombalarken aynı siyasaya başvurdular. Bu siyasa, Harry Truman'ın Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombası atılması için verdiği kararla zirve noktasına ulaştı. Almanya ve Japonya'da öldürülen toplam sivil sayısının, bir milyonun üzerinde olduğu tahmin edilmektedir.

Bu durum, müteakip savaşlar için de âdeta bir tarz oluşturmuştur. Kore ve Vietnam'daki savaşlar, Amerika'nın köyleri bombalamasından dolayı çok sayıda sivilin ölümüne yol açmıştır. Çok daha korkunç ihtimâller, Amerikanın "dehşet dengesi"[31] aracılığıyla sürdürdüğü nükleer caydırma siyasasının bir ürünü olarak ortaya çıkar. Soğuk Savaş dönemi boyunca Amerikalı liderler, Sovyetler Birliği'nden gelebilecek, Batı Avrupa'nın işgâli gibi büyük saldırılara cevap vermek üzere hazırlık yapmışlardı. En önemli hazırlıkları da on milyonlarca sivilin ölümüne yol açacak şekilde,

Rusya'daki kentleri nükleer bir saldırıyla vurmaktı. Bu durumu eleştirenlerden bazıları, bu siyasayı, Nazi savaş liderlerinin uyguladıkları siyasalardan bile ahlâken çok daha çirkin olarak görürler.

Tüm bu olaylarda sivillerin yıldırılmasına ilişkin ortaya çıkan haklılaştırma, böylesi gaddarca önlemlerin zafere ulaşmanın zorunlu araçları olarak sunulmasıyla sağlanmıştır. İngiliz liderler, İngilizlerin gözü dönmüş bir şekilde Avrupa medeniyetini Nazizm korkusuna karşı korurken, Almanya'ya yönelik dehşet bombardımanına başlatmışlardı. Truman Japonya'ya karşı atom bombasını, fiziksel işgâlden doğabilecek büyük zayiatlardan kaçınmak için kullandı. Amerika'nın, Kore ve Vietnam'daki bombardıman taktikleri, gerilla savaşlarında kaçınılmaz olarak gösterilip savunuldu. Ayrıca Rus kentlerini nükleer saldırılarla tehdit etmek, Batı'yı Komünist saldırganlık karşısında tek etkin savunma aracı olarak görüldü. Tüm bunlar Machiavelli'nin, zafer için zorunlu bir araç olduğu sürece, 'savaştaki gaddarlığın ahlâkî sınırları yoktur', biçiminde ortaya koyduğu haklılaştırma çabaları ve gerekçelendirmeler ile aynı şey değil midir?

Bu tür eylemlerin alternatifleri nelerdir? Ahlâkîliğin gereklerini saygıyla karşılarken, savaşın acımasız zorunluluklarını onaylamak mümkün müdür? Bazı insanlar, tüm savaşların ahlâksız olduğu gerekçesiyle, ahlâkın barışseverliği emrettiğini ileri sürebilirler. Başka birileri de, ihlâller zafer için zorunlu görünse bile, savaşın ahlâkî kuralları (sivilleri korumak gibi) çiğnenmediği sürece, saldırganlığa direnmek için yapılan savaşı âdil olarak görürler.[32] Yine başka birileri de, 1941'deki Nazi tehdidi gibi çok olağanüstü dönemlerde askerî zorunluluk gereği olarak, genel ahlâkî standartları bir kenara bırakmayı doğru bir davranış olarak görebilirler. Çoğumuz en son ifade edilen durumu kabûl eder: savaşlardaki ahlâkîliği dikkate alırız ama, uç noktalarda ahlâksızlığı da kabûl ederiz. Böyle bir tavır alırken kendimizi suçlu hissetmemiz gerekmez mi? Sivilleri bombalamak, mâsumları öldürmek, cinayet demektir. Bazen bu türden bir cinayet zorunlu olabilir. Ancak zorunlu cinayet de yine bir cinayettir ve bu yüzden onu kınamamız gerekir. Bu durum, İngilizlerin savaştan sonra neden bombardıman pilotlarını değil de, savaş pilotlarını anıtlarla onore ettiklerini açıklar. Bombardıman pilotlarının yapmış oldukları şey, zorunlu ama onurlu değildi.[33]

Ayrıca böylesi eylemlerin suçuna kimin katlanması gerektiği üzerine de düşünmemiz gerekir. Şüphesiz utanacak kişiler, sâdece bu siyasayı yürütenler değil, öncelikle bu kararı veren kişilerdir. Ayrıca halkın yönettiği bir rejimde, bu türden kararların sâdece siyasal liderlerin insafına bırakılmaması ve tüm yurttaşların sorumluluğu paylaşması gerektiği biçiminde bir beklenti de oluşur. Bazı siyasal liderler, ahlâkçı tutumlardan dolayı, sıradan insanların savaşın acı gerçekleri ile uğraşamayacak kadar yumuşak olduklarını düşünebilirler. Belki de Machiavelli, hükümdarın uyrukları ile çok az istişare yaparak kendi başına yönetmesi gereğinden bahsederken, bu türden bir düşünceyi teşvik etmektedir. Aslında Makyevelist siyasal düşünce her tür halk yönetimine zıt görünmektedir.

E. MAKYEVELİZM, HALKIN, YÖNETİMİ İLKESİNİ ORTADAN KALDIRMAYA ÇALIŞIR MI?

Machiavelli'nin bazen, modern siyasal düşüncenin kurucusu olduğu söylenir. Ancak *Hükümdar*'ın öğretileri, modern demokratik devlet ilkeleriyle çelişiyormuş gibi görünmektedir. Bağımsızlık Bildir-

gesi'nde halkın rızası üzerine inşa edilen sınırlı yönetimin amacının, bireysel hakları güvence altına almak olduğunu görmüştük. Buna karşı Machiavelli, *Hükümdar*'ında hükümdarın iktidarını sınırlayacak birkaç şeyi kabûl eder; bireysel haklardan hiç bahsetmez; ve halkın rızasına fazla saygı göstermez. Ancak Machiavelli'yi savunmak adına *Söylevler*'de cumhuriyetçi bir yönetimi onayladığı söylenebilir. *Hükümdar*'da bile halkın kendini yönetmesini destekleyici nitelikte birkaç şey söylemiştir.

Machiavelli hükümdarına, "halkın" (*populo*) arzuları ile "büyüklerin" (*grandi*) arzularını birbirinden ayırması gerektiğini tavsiye eder: "Halk, büyüklerden emir almamayı ve eziyet görmemeyi arzular; büyükler ise, halka eziyeti ve emretmeyi arzular" (Bölüm 17, s. 101-102; Bölüm 19, s. 111; Bölüm 21, s. 135). "Büyüklerin" tatmin olması daha zordur. Çünkü onlar becerebilirlerse, hükümdarı iktidarından mahrum bırakacak kadar, hırslı birkaç kişidir (Bölüm 9, s. 58-59).

Hükümdar, onu tahttan indirmek üzere entrikalar çeviren kişilere karşı kendini koruyacaksa, halkının arzularına saygı duymalıdır.

> Bir hükümdar, halkının iyi niyetini kazandığında, entrikacıları kafasına fazla takmamalıdır; ama halk, onun düşmanıysa ve ondan nefret ediyorsa o zaman hükümdar, her şeyden ve herkesten korkmalıdır. Düzeni iyi olan devletler ve bilge hükümdarlar, halkı azgınlaştırmama, onları memnun ve tatmin etme gayretinde olmuşlardır. (Bölüm 19, s. 113)

Bu, bizim daha önce 2. Bölüm'de (Kısım 10) üzerinde durduğumuz Aristoteles'in Politikası'ndaki zorbalara yönelik tavsiyelere benzemiyor mu? Aristoteles gibi Machiavelli de, hükümdara, halkının iyi niyetini temin etmek üzere iktidarını ortak iyi için kullanması öğüdünü vermektedir. Bu düşünce, *Söylevler*'de daha da açıktır. Burada Machiavelli hükümdara, halkını memnun etmesi tavsiyesinde bulunur. Çünkü halk, "sâdece güven içinde yaşamaya dikkat eder", "Halk",

> hükümdarın iktidarı ile halkın genel güvenliğini aynı anda onaylayan kurumlar ve yasalar tarafından kolayca tatmin edilir. Bir hükümdar bunu yaptığında ve halk, onun yasaları hiçbir şekilde ihlâl etmediğini görünce, az da olsa memnuniyet duyacak ve sükûnet içinde yaşayacaktır. (*Discourses* I, 16)

Eğer hükümdar bu tavsiyeye uymazsa mutlak olan iktidarına bir sınırlandırma olarak hukukun üstünlüğünü kabûl etmek zorunda kalacaktır.

Ayrıca Machiavelli *Söylevleri*'nde, prensliklerden daha üstün olduğu için cumhuriyetleri tercih ettiğini açıkça göstermiştir. Bu veya öteki yönetim biçiminin en iyi olması, koşullara bağımlıdır (I, 55). Ancak, genel olarak cumhuriyetler, prensliklerden daha uzun ömürlüdür. Çünkü prensliğe göre cumhuriyette, yurttaşların özelliklerindeki farklılıklar, değişen koşullara uygun hareket edebilmeyi sağlayan esneklik sunar (III, 9). Aynı zamanda cumhuriyet kentleri, zorbalıklara göre daha fazla büyümeyi başarırlar. Bunun nedeni de, zorbalar sâdece kendi özel çıkarlarını korurken, cumhuriyetlerin ortak iyiyi beslemeleridir (II, 2). Erdemli bir hükümdarın varlığı, yeni bir devlet kurma veya kurulmuş bir devleti yeniden yapılandırmada oldukça önemlidir. Ancak devletin işlemesi ve varlığını sürdürebilmesi için, erdemli insanların olması bir zorunluluktur (I, 9,53).

Machiavelli'nin *Söylevler*'de açıkladığına göre cumhuriyetçi bir yönetimin en istikrarlı biçimi;

hükümdar, halk ve soyluların çatışan çıkarları arasındaki güç dengesinden doğan karma rejimdir. "Hükümdarın, soylunun ve halkın iktidarı aynı anayasa altında birleştiğinde, bu iktidarlar karşılıklı dengede birbirlerini gözler ve muhafaza ederler" (I, 2). Burada denge ve fren mekanizmalarıyla birlikte, güçler ayrılığı fikrinin izlerini görebilmekteyiz. Bu fikir, daha sonra Locke tarafından geliştirilecek ve Amerikan kurucularının düşüncesini de etkileyen bir model olacaktır.

Machiavelli sıradan insanların kendilerini yönetme yeteneklerine güvenmediği için, onun halkın yönetimi taraftarı olamayacağı yönündeki iddialar hâlâ geçerliliğini korumaktadır. İnsanların çoğunun, "nankör, maymun iştahlı, ikiyüzlü ve mürai, tehlikeden sakınan ve kazanç sevdalısı" olduğuna inanan Machiavelli, siyasal yöneticilerin uyrukları tarafından sevilmekten ziyâde korkulan biri olmasının, daha iyi olacağı sonucuna varır (*Hükümdar*, Bölüm 18, s. 101). Machiavelli *Söylevler* adlı eserinde, "Her kim bir devlet kurma ve ona yasalar hazırlama arzusunda ise, tüm insanların kötü olduğunu ve uygun bir zemin bulur bulmaz kötü niyetli olan doğalarını açığa vurduklarını" belirtir (I, 3). İnsanların çoğunun doğaları gereği kötü niyetli olduklarına inanan Machiavelli'nin, hiçbir cumhuriyetin soylu bir önderlik olmadan yapamayacağı uyarısında bulunması şaşırtıcı değildir. Bu durum, özellikle cumhuriyetin, bir diktatörce tek başına yönetilmesinin gerektiği olağanüstü hâllerde geçerlidir (I, 34).

Ayrıca, birçok modern halk yönetimi taraftarının da, Machiavelli'nin insan doğasına ilişkin kötümser anlayışını paylaştığını bilmesi gerekir. Örneğin, James Madison ünlü *Federalist*'in 51. sayısında, bir yönetim kurarken insanların bencil doğalarını hesaba katmamız gerektiği uyarısında bulunur. Bunun açıklamasını da, "Eğer insanlar melek olsaydı, herhangi bir yönetime gerek kalmazdı." biçiminde yapar. Ayrıca Madison, 10. sayıda insanların bencil tutku ve çıkarlarından, özellikle de mülkiyet biriktirmedeki tamahkârlıklarından bahseder ve bu özelliklerin, toplumdaki hizipçi çatışmalardan dolayı, saf bir demokrasiyi aşırı derecede çalkantılı bir hâle sokacağını iddia eder. Bu açıdan temsilcilerin, "halkın görüşlerini genişlettiği ve zarifleştirdiği" temsilî bir demokrasiye sâhip olmak, daha iyidir.[34] Sonuçta Madison, 1775'te yazdıklarında Machiavelli'yi çağrıştıran Alexander Hamilton'la aynı fikirdedir: "herhangi bir yönetim sistemi kurma çabasında... her insanın bir hilekâr olduğunu; ve de tüm eylemlerinde kendi özel çıkarından başka hiçbir amacının olmadığını farz etmek gerekir."[35] *The Federalist* ve Amerikan kurucularının diğer yazılarında Makyevelist nitelikteki, her zaman sâhip olduğundan fazlasını arzulayan insan anlayışını görülür: "Doğa, insanı her şeyi arzulasın ama onlara da ulaşamasın diye yaratmıştır; arzulu olmak, her zaman elde etme yetisinden daha güçlüdür; insanlar elde ettiklerinden memnuniyetsizlik duyar ve hayâl kırıklığına uğrarlar." (*Söylevler* I, 37).

Belki de bu, Amerikan kurucuları ile Machiavelli'nin hemfikir olma derecesini abartmaktadır. Kurucular insan doğasına ilişkin düşüncelerinde gerçekçi olsalar da, diğer yönetim biçimlerine göre cumhuriyet yönetimlerinin yurttaşlarından, halkın yararını daha fazla düşünmek gibi bir erdem talebinde oldukları gerçeğini onaylarlar. İnsanlar bencillikleriyle eylemde bulunurken yozlaşırlar ve kendi kendini yönetme yeteneklerini kaybederler. Bu durumda sâdece bir despot onların kargaşaya düşmesini engelleyebilir. Madison'ın *Federalist*'in 55. sayısında belirttiğine göre:

> İnsanoğlunda, ihtiyatı ve güvenmemeyi gerektiren belli bir derecede azgınlık, fesat vardır. Ama insanoğlunun doğasında belli bir miktarda itibar ve güveni öngören başkaca nitelikler de vardır.

Cumhuriyetçi yönetimin, bu tür niteliklerin diğer tüm niteliklerden daha fazla olduğu gibi bir ön kabûlü vardır.[36]

Machiavelli bile, Cumhuriyetçi yönetimin ancak yurttaşlar belli bir derecede özel çıkarlarını ortak iyi adına feda etmeye istekli olduklarında, serpilebileceğini kabûl etmektedir. (Bkz. *Söylevler* I, 17-18,58).

Yurttaşlar ne kadar erdemli olursa olsunlar Machiavelli hâlâ, Roma'daki diktatörlük kurumuna benzer bir kurum olmadan, herhangi bir cumhuriyetin uzun süre ayakta kalamayacağı konusunda ısrarlıdır. Roma Cumhuriyeti'nin muhafazasının tehdit altında olduğu gibi olağanüstü dönemlerde, Roma'da birileri ülkeyi korumak için yapılması gereken ne varsa bunları yapmak üzere, diktatör olarak atanabiliyordu (*Söylevler* I, 34). Sınırlı bir süre için atanan diktatörün, anayasal güç dağılımını değiştirmesi yasaktı. Machiavelli'ye göre, hızlı ve esnek kararlara ihtiyaç duyulduğunda, böylesi yasallaştırılmış bir diktatörlük kaçınılmazdır. Aksi taktirde halkın önderleri, kamu iyiliği için yasadışı bir biçimde iktidarı ele geçirmek zorunda kalabilirler.

Ancak cumhuriyetçi bir yönetim için, herhangi birine diktatörlük güçlerini kullanma yetkisinin verilmesi akıllıca mıdır? Machiavelli'ye göre Roma diktatörü, "kimseye danışmadan uygun gördüğü her şeyi yapabilme ve herhangi bir merciye başvurmadan istediği herkesi cezalandırma" iktidarına sâhipti (I, 34). Olağanüstü dönemlerde de olsa, herhangi birine böylesi bir iktidarı vermek, hem bireysel özgürlüğe hem de halkın kendi kendini yönetmesine yönelik bir tehdit oluşturur.

Ayrıca, herhangi bir alternatif var mıdır? *Federalist*'in 70. sayısında, Hamilton, Amerikan Cumhuriyeti'nde başkanın, Roma diktatörünün yerini alması gerektiğini iddia etmiştir. Tüm tehlikelerine rağmen, Hamilton'a göre iyi bir yönetim için güçlü bir yürütme organı gereklidir.[37] Amerikan başkanları savaş zamanları gibi olağanüstü dönemlerde, önderlik yaparken birer Makyevelist diktatöre dönüşmemişler miydi? John Locke'un yürütme önceliği açıklamasından bahsederken, Bölüm 8 Kısım 7'de bu meseleye daha dikkatli bakacağız.

Her hâlükârda Machiavelli'yi, halkın yönetimi ilkelerinin güvenilir bir öğreticisiymiş gibi kabûl etmek oldukça zordur. Çünkü Machiavelli, Medici hükümetinde bir görev almak için, cumhuriyetçi yönetime ilişkin olumlu hislerini gizleme gayretindedir. Burada ayrıca Machiavelli'nin kendisini, bir siyaset filozofu olarak mı gördüğü, yoksa siyasete ilişkin yazılarını siyaseten güçlü olanlardan bazı ödüller koparmak için mi yazdığı üzerinde düşünmemiz gerekir.

F. MACHIAVELLI, SİYASAL İKTİDARI, SİYASAL BİLGELİĞİN ÜSTÜNDE Mİ TUTAR?

Bu soruyu daha da açıklığa kavuşturmak için, şu soruyu da sormamız gerekir: Machiavelli, onu bir dalkavuk olarak görmek isteyen ilk güçlü yöneticiye, sâdece kendi reklamını yapmak amacıyla mı siyasal bilgisini gösterme arzusundadır? *Hükümdar*'da yer alan "Uzun İthafname"yi düşünelim. Burada Machiavelli, kitabını Lorenzo de Mediciye bir hediye olarak sunar ve Lorenzo'nun dikkatini, kendisinin Florentine siyasetinden uzaklaştırılmaktaki talihsizliğine çekmeyi umut eder. Zaten *Hükümdar*'ı da, Medicilerin Tanrı tarafından İtalya'yı yabancı işgâlcilerden korumak üzere

seçildiğini bildirmek suretiyle, Lorenzo'ya dalkavukluk yaparak sonlandırır. Platon'dan beri siyaset filozofları, insan eylemlerinde aklın yönetimi olsun diye, bilgelik ile iktidarı birleştirme arayışındadır. Ancak Machiavelli bilge olanın, iktidar sâhibi olanın hizmetinde olması gerektiğini belirterek, bu soylu projeyi tersine çevirmiş gibi görünmektedir.

Machiavelli'nin eserini desteklemez özellikteki bu yorumu, kabûl etmek için çok da acele etmememiz gerekir. Machiavelli, birçok bakımdan siyasal iktidar sâhibi olup da bu iktidarı yerinde kullanamayacak kadar câhil olanları aşağılamaktadır. Machiavelli'nin ifadesiyle, yönetme iktidarı olup da nasıl yönetileceğinin bilgisine sâhip olmayanlar, bilgiye sâhip olup da iktidarı olmayanlardan daha aşağıdadır (*Söylevler,* "İthafname"). Machiavelli ayrıca, *Hükümdar*'ın son bölümünde Medicilerin kendilerinden önceki büyük siyasal fırsatları ele geçirmek için yeterince zeki olmadıklarını imâ eder. *Hükümdar*'ın 6. ile 26. Bölümleri arasındaki benzerlikler, bize Machiavelli'nin başka Musaların ortaya çıkma ihtimâlini gördüğünü belirtir. Musa'nın kurduğu düzen kadar etkili olan yeni bir düzeni, modern dünyada kurmakla yeni Musa'lar ortaya çıkacaktır. Ancak "kafaların zayıflığından" dolayı bu fırsat kaçırılmış olabilir.

> İtalya'da, kimse istediği şekli verebileceği maddeden yoksun değildir: İtalya kafalardan yoksun değildir ve insanlar büyük erdem sâhibidirler... Her şey kafaların zayıflığından kaynaklanmaktadır; bilenlere itaat edilmemektedir ve itaat, biliyormuş gibi görünenleredir, şu âna kadar diğerlerinin kendilerini ellerine teslim edebilecekleri erdem ve tarihle kendini nasıl yükselteceğini bilen kimse çıkmamıştır. (Bölüm 26, s. 153)

Machiavelli, "bilen ama itaat edilmeyen kişilerle" kimi kastetmektedir? Bir önceki paragrafta Machiavelli,"Önerdiğim düzenlerin birileri tarafından hedef olarak görülmesi sağlandığında", büyük işlerin yapılabileceğini ifade etmiştir (s. 152). Machiavelli, kendini yeni Musa olarak mı görmektedir?

Eğer böyle olsaydı, Machiavelli, silâhsız bir peygamber olurdu. Kendi başına siyasal iktidar, emir verdiği orduları olmayan biri. Machiavelli, yeni fikirlerin kendi başlarına, modern dünyadaki siyasal yaşamı dönüştürecek güçte olduklarına inanmış olabilir mi? *Söylevler*'deki girişte, başka hiç kimse tarafından görülmemiş yeni siyasal ilkeler keşfettiği iddiasındadır. Koyduğu ilkeleri (Musa gibi?) yürütemeyeceğini itiraf ettikten sonra Machiavelli, kendinden sonra geleceklerin öğretilerini uygulamaya koyacaklarını belirtmiştir. Yönetimde yer almayan düşünürlerin fikirleri, yönetenler üzerinde etkili olduğunda oldukça güçlü bir biçimde ortaya çıkabilirler. Machiavelli'nin kafasındaki şey bu ise, o zaman Machiavelli, siyaset felsefesinin değerini, onu salt güçlünün bir aracı kılarak düşürdüğü iddiasıyla suçlanamaz. Daha ziyâde, nasıl Platon ve Aristoteles modern öncesi dönemin siyaset düşüncesinin kurucularıysa, Machiavelli de modern siyasal düşüncenin kurucusudur diyebiliriz. Platon ve Aristoteles gibi Machiavelli de, siyasal liderlerin kendi yaptıkları işler hakkındaki düşünme yöntemlerini değiştirerek, siyasal uygulamayı etkilemiştir.

Machiavelli'den modern siyaset felsefesinin kurucusu olarak bahsetmek, ne kadar doğrudur? Yazılarında modern düşüncenin hâkim temalarını görebiliriz: Siyasal yaşam doğal olmaktan ziyâde yapay olması, bir zorlayıcı güç olarak yönetim, en güçlü insan güdüsü olarak kişisel çıkar ve genel-

de siyasal standartları olması gerekenden olana doğru gerçekçi biçimde düşürmek. Ancak daha sonraki siyasal düşüncenin en belirgin özelliklerinden bazıları, Machiavelli'nin çalışmalarında açık bir biçimde görünmez. Siyaset çalışmalarının bilime dönüşmesi, özellikle vurgulanmalıdır. 16. ve 17. Yüzyıl'daki doğa bilimlerindeki büyük başarılar, modern siyaset düşünürlerini (Hobbes gibi) siyaset çalışmalarında yeni yöntemler uygulamaya sevk etmiştir: siyaset düşüncesi, siyaset bilimi ile yer değiştirmeliydi.

Bu durumda Makyevelizm ile modern bilimsel yöntem arasında herhangi bir bağlantı olup olmadığı üzerinde düşünmemiz gerekmektedir. Aslında bir yorumcu, Machiavelli'nin öğretisini siyasette bilimsel yöntemin uygulanmasına dayanan ilk "iktidar bilimi" olarak yorumlamıştır.[38] Böylece bunu aklımızda tutarak, yeni düşünce yönteminin en büyük savunucularından biri olan Descartes'a yöneliyoruz.

Sonnotlar

1 Machiavelli'nin eserine âit humanist bir arka plân araştırması için bkz., Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Cilt 1: The Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). Bu çalışmanın daha kısa bir versiyonu için bkz., Skinner, *Machiavelli* (New York: Hill & Wang, 1981). İtalyan Renaissanceina giriş niteliğindeki en iyi eser Jacob Burckhardt'ın klâsiği, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York: Random House, Modern Library, 1954). dir.

2 Bu işkenceye âit bir açıklama için bkz., Sebastian de Grazia, *Machiavelli in Hell* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 32-39.

3 Burada ve başka yerlerde yaptığım tüm alıntılar *The Prince*'in Leo Paul de Alvarez tarafından yapılan tercümesidir (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1989). Tüm sayfa referansları bu baskıya aittir. Bu en iyi tercümedir çünkü en edebî olandır.

4 *Hükümdar* üzerinde çalışırken yazdığı bir mektupta Machiavelli, akşam çalışmalarını batimlemektedir:

> Akşam olunca evime dönüyorum ve çalışmaya başlıyorum. Eşikte, kir ve çamurla kaplı gündelik elbiselerimi çıkarıyorum. Krallara lâyık elbisemi giyiyorum ve uygun bir tarzda eski insanların eski meclislerine giriyor ve onlar tarafından nezâketle, hoş karşılanıyorum. Burada uğruna doğduğum ve sâdece bana âit olan yemeğimi tadıyorum. Onlarla konuşmaktan, eylemlerinin nedenlerini sormaktan çekinmiyorum. İnsanlıklarıyla beni cevaplıyorlar. Dört saat boyunca can sıkıntısı hissetmiyorum. Her tür derdi kafamdan atıyorum ve artık ne yoksulluktan korkuyorum ne de ölüm düşüncesi karşısında titriyorum: Tamamen onların bir parçası oldum. (Letter to Francesco Vettori, Aralık 10.1513, *The Portable Machiavelli*, içinde, eds. Peter Bondanella ve Mark Musa [New York: Penguin Books, 1979], 69)

5 Skinner, *Machiavelli*, 37.

6 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Kısım 749.

7 Max Lerner, "Introduction," Niccolò Machiavelli, *The Prince and the Discourses* (New York: Random House, Modern Library, 1940), xxv, xliii."

8 Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, IL: Free Press, 1958), 13.

9 İncil'e göre Musa savaşta merhametsizdi. Bununla ilgili örneklerden biri Midianetlere karşı yaptığı acımasız katliamdı (Sayılar 31:1-20). Ayrıca Machiavelli'nin yaptığı gözlemi destekler nitelikte birtakım kanıtlarda vardır: "İncil'i okuyan her kim olursa olsun Musa'nın koyduğu kanunlar ve kurumları teminat altına almak amacıyla, haset ve kıskançlık hislerinden başka kışkırtıcısı olmayan ve onun düzenlemelerine karşı olan çok sayıda kişiyi öldürmek zorunda kalmıştır" (*Discourses, III*, 30).

10 Friedrich Nietzsche'ye göre "iktidara giden yollar", eskisinin adı altında yeni bir erdemi uygulamaya koyma" yeteneğini kapsar. Kitabî dinlerin kurucuları, önceleri "kötü" diye adlandırılan bir davranış için "iyi" kelimesini kullanarak "ahlâkta köle isyanını" destekleyip bu yeteneği kullanmışlardır. (*The Will to Power,* çev. Walter Kaufmann [New York: Random House, 1967], Kısım 310; *The Genealogy of Morals, The Basic Writings of Nietzsche,* içinde, çeviren. Walter Kaufmann [New York: The Modern Library, 1968], 472-75; *The Gay Science,* t. r çeviren, Walter Kaufmann [New York: Vintage Books, 1974], Kısım 353).

11 Borgia'nın kendi gaddar adamını katlettirmesi ile Hitler'in, Ernst Röhm ve Kahverengi Gömleklilerin diğer liderlerini "uzun bıçaklar gecesinde" ortadan kaldırmasını karşılaştırın. Bkz., Winston S. Churchill, *The Gathering Storm,* Cilt 1 of *The Second World War* (Boston: Houghton Mifflin, 1948), 96-102; ve Alan Bullock, *Hitler and Stalin: Parallel Lives* (New York: Alfred A. Knopf, 1992), 336-44.

12 Burada ve başka yerlerde Christian E. Detmold'un *Discourses* tercümesini kullandım. Machiavelli, *The Prince and the Discourses.* Tüm sayfa referansları bu baskıyadır.

13 Richard Neustadt, *Presidential Power,* 2. ed. (New York: John Wiley, 1976), 229-30.

14 Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *The Federalist,* ed. Edward Mead Earle (New York: Random House, Modern Library n.d.), No. 72, 470. Charles de Gaulle'ün "*grandeur*" (Fr. Büyük) adamlara olan ihtiyaçla ilgili yorumlarını karşılaştırın *The Edge of the Sword,* içinde, çev. Gerald Hopkins (New York: Criterion Books, 1960), 63-64.

15 Machiavelli ile Cicero, arasındaki bağlantılar için bkz., Robert Denoon Cumming, *Human Nature and History,* 2 cilt (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 2: 3-59.

16 Bkz., de Alvarez'in *The Prince,* XXV, n. 9. baskısı.

17 "Bir sanat eseri olarak devlet" ile ilgili bkz., Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy,* 3-99.

18 Max Weber, "Politics as a Vocation, *From Max Weber: Essays in Sociology,* içinde, eds. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, (New York: Oxford University Press, 1946), 78, 82. Weber'in Makyevelist (ve Nietzscheci) kahraman ve "karizmatik" liderliği övmesi Alman düşünce geleneğinde tezâhür eder ve bu Hitler'in başarısını açıklayabilir. Bkz., Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber and German Politics, 1890-1920* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 390-447; ve Bullock, *Hitler and Stalin,* 351-57, 364-70. Harvey Mansfield, Jr., "yürütme" iktidarının, modern siyasetin Macheivellizminde içkin olarak tezâhür eden özgün bir modern siyasal olgu olduğunu iddia etmiştir. (*Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power* [New York: Free Press, 1989]). Devletin evriminde savaşın önemi için bkz., Robert L. Cameiro, "A Theory of the Origin of the State," *Science* 169 (1970): 733-38; and Peter A. Coming, *The Synergism Hypothesis* (New York: McGraw-Hill, 1983), 368-75.

19 L. Arthur Burd, "Introduction" *Il Principe di Niccolò Machiavelli,* içinde, ed. L. Arthur Burd (Oxford: Oxford University Press, 1891), xix-xx.

20 Bkz., Abraham Lincoln, Message to Congress, 4 Temmuz 1861, *The Collected Works of Abraham Lincoln,* içinde, ed. Roy P. Basler, 9 cilt (New Brunswick: Rutgers University Press, 1953-1955),4: 421-41.

21 Bkz., William Stevenson, *A Man Called Intrepid: The Secret War* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976).

22 Yüksek Mahkeme tarafından *United States v. Korematsu,* davası ile ilgili meseleler incelenmiştir. 323 US 214 (1944).

23 James MacGregor Burns, *Roosevelt: Trie Lion and the Fox* (New York: Harcourt, Brace, 1956).

24 Bkz., Sissela Bok, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life* (New York: Pantheon, 1978), Bölüm 2, 10.

25 Bkz., Paul Angle, ed., *Created Equal? The Complete Lincoln-Douglas Debates of 1858* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 41-42.303-4.332-33.

26 "Machiavelli'nin başa dönmesi demek, insanlık durumundaki içkin teröre, insanın aslî özelliklerinden olan korunaksızlığa dönmek demektir. Başlangıçta terör vardı. Başlangıçta insanlar iyiydi, yani itaat etmeye istekliydiler, çünkü korkuyorlar ve kolayca korkutuluyorlardı. Eğer cumhuriyetler doğaya ve de doğa bilgisine dayalı olarak kuruluyorlarsa, Sevgi'nin önceliği Terör'ün önceliği ile yer değiştirilmelidir" (Strauss, *Thoughts on Machtavelli,* 167).

27 Frans de Waal, *Chimpanzee Politics: Power & Sex Among Apes* (New York: Harper & Row, 1982). adlı eserinde Machiavelli'nin Hükümdar'ını, şempanzelerin siyasal yaşamını incelemek için en iyi rehber olarak görmüştür. Ayrıca diğerleri üzerinde siyasal hâkimiyet arayışımızın belkide primat atalarımızdan miras kaldığını öne sürer.

28 Bkz., Adam Roberts ve Richard Guetff, eds., *Documents on the Laws of War* (Oxford: Clarendon Press, 1982). "Âdil savaş" ile ilgili akıl yürütme için bkz., Paul Ramsey, *The Just War* (New York: Scribners, 1968); Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977); James T. Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War* (Princeton: Princeton University Press, 1982); William V. O'Brien, *The Conduct of Just and Limited War* (New York: Prae-ger, 1981); ve James T. Johnson, *Can Modern War Be Just?* (New Haven: Yale University Press, 1984).

29 Nihâî yargıyla ilgili alıntılar için bkz., Roberts ve Guelff, *Documents*, 155-56.

30 Bkz., Walzer, *Just and Unjust Wars*, 255-63. Japonya ve Almanya'nın terör bombardımanına tutulmasının ahlâkîliği savaş boyunca tartışılmıştır. Bkz., J. M. Spaight, *Bombing Vindicated* (Londra: Geoffrey Bles, 1944); ve Barrie Paskins and Michael Dockrill, *The Ethics of War* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979), 1-57.

31 Bkz., Walzer, *Just and Unjust Wars*, 269-53. Ayrıca bkz., Amos A. Jordan and William J. Taylor, Jr., *American National Security: Policy and Process* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), 221-47. Atom bombasının atılması kararıyla ilgili bkz., Henry L. Stimson and McGeorge Bundy, *On Active Service in Peace and War* (New York: Harper & Brothers, 1948), 612-55; ve Robert C. Batchelder, *The Irreversible Decision* (New York: Macmillan, 1965).

32 Bkz., Elizabeth Anscombe, "War and Murder," Richard A. Wasserstrom, ed., *War and Morality* (Belmont, CA: Wadsworth, 1970), 42-53.

33 Bkz., Walzer, *Just and Unjust Wars*, 323-27.

34 *Federalist*, No. 10, 58-59.

35 Alexander Hamilton, "The Farmer Refuted," *The Papers of Alexander Hamilton*, ed. Harold C. Syrett, 22 cilt (New York: Columbia University Press, 1961), 1: 95.

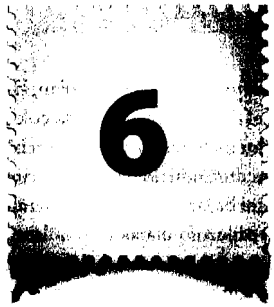
36 *Federalist*, No. 55, 365. Günümüz sosyal bilimcileri arasındaki temel tartışmalardan biri, insanın sosyal davranışının öncelikle bencil çıkarlarca güdülendiğini düşünenler ve güçlü halka hizmet arzularının da olduğunu iddia edenler arasındadır. Bkz., Jane J. Mansbridge, ed., *Beyond Self-Interest* (Chicago: University of Chicago Press, 1990). Doğal seleksiyonun sosyal iş birliğini sürdürecek ahlâkî hislerin evrimini destekleyebileceği görüşü için bkz., Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2 cilt. (Londra: J. Murray, 1871), 1: 70-106; Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984); ve Robert Frank, *Passions within Reason* (New York: Norton, 1988). Bazı psikologlara göre, eğer Makyevelist kişilikler aşk, utanma suçluluk gibi ahlâkî duygulardan yoksunsa o zaman, Makyevelist kişilerin çoğu psikopat olurlar. Bkz., Richard Christie ve Florence Geis, eds., *Studies in Machiavellianism* (New York: Academic Press, 1970); and Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (Albany: State University of New York Press, 1998), 211-30.

37 *Federalist*, No. 70, 454-55.

38 James Burnham, *The Machiavellians–Defenders of Freedom* (New York: John Day, 1943), 29-30. Ayrıca bkz., Leslie J. Walker, *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, 2 cilt (New Haven: Yale University Press, 1950), 1: 80-99.


Descartes
(1596-1650)
DESCARTES


DESCARTES



LİBERAL RASYONALİZM

DESCARTES'IN *YÖNTEM ÜZERİNE SÖYLEV*İ

RÉNE DESCARTES (1596-1650), GELENEKSEL OTORİTE KAYNAKLARINA, YENİ DÜŞÜNCE yöntemleri tarafından meydan okunan bir dönemde yaşadı. Ortaçağ'lar boyunca Avrupa'daki en büyük kültürel kurum, Katolik Kilisesi'ydi ve bu kilise sâdece dinî meselelerde değil, felsefî ve siyasal meselelerde de hâkim bir konumda idi. Daha sonra 16. Yüzyıl'ın başında Protestan Reformasyon'u, Katolik Kilisesi'nin dinî otoritesine bir alternatif sundu. Katolikler ile Protestanlar arasındaki dinî uyuşmazlıklar, siyasal çatışmalara, sonuçta da din savaşlarına yol açtı. Aynı zamanda, bilimde ortaya çıkan yeni fikirler, kilisenin entelektüel meseleler üzerindeki otoritesini tehdit etmeye başladı. 1500'lerin başında Nicolaus Kopernik, dünyanın ve diğer gezegenlerin güneşin etrafında döndüğünü iddia ederek, astronomideki geleneksel düşünceyi yıktı. Önceleri kilise otoriteleri, dünyanın, evrenin merkezinde olduğunu yalanlayan bu düşünceyi kabûl etmeye hevesli idiler. Ancak, 1600'lerin başlarında, Kopernik sisteminin bir başka uyarlaması olan Galileo'nun düşüncelerine karşı hoşgörü çok daha azdı. 1632'de Galileo, *Dialogue on the Two Chief System of the World* (*Dünyanın İki Ana Sistemi Üzerine Dialog*) adlı eserini bastı. Bir sonraki yıl kilise, onu, dinsiz ilân etti ve fikirlerinden geri adım atması yönünde zorladı. Bu durum, Descartes'ı şok etti çünkü o da, Galileo'nunkilere benzer bilimsel teoriler geliştirme ile ilgili bir kitabın basılması için hazırlık yapıyordu.

Sokrates gibi Descartes da, içinde yaşadığı toplumun otoriter fikirlerinin zıddına, bilginin peşinde giderek kamu tarafından lânetlenme ve mahkûmiyet riskini göze almıştır. Ancak Sokrates'in aksine Descartes, ona mutlak bilgiyi keşfettirecek bilimsel yönteme sâhip olduğunu düşünüyordu. Yöntemini betimleyen, *Discours de la Méthode* (*Discourse on the Method, Yöntem Üzerine Söylev*) kitabı 1637'de basıldı. Ancak bu kitap, zulme dâvetiye çıkaracak düşünceleri açıkça desteklemiyordu. Bilimsel bir yöntem formüle etmek de oldukça yeterliydi. Ailesinden miras kalan büyük servet, en iyi eğitimi almasını sağlamıştı. En son bilimsel ve matematiksel düşünce ile ilgilenmeye başladı

ve matematik tarihindeki en önemli gelişmelerden biri olan, koordinat geometrisini geliştirdi. Bu yeni matematik, matematiği fiziksel dünyaya uygulamada çok güçlü bir araç işlevi gören cebir ile geometriyi birleştirdi.[1] Descartes, bu matematiksel usûlünün bir akıl yürütme yöntemi olarak tüm bilgi alanlarında uygulanabileceğini düşündü. İlk kez insanların tüm düşüncelerinde matematiksel kanıtın kesinliği, açıklığı ve inceliğini başarabileceklerine inandı.

Descartes genellikle bir siyaset filozofu olarak düşünülmese de, entelektüel projesinin siyasal yansımaları oldukça geniştir. Eğer Kartezyen yöntem, hakikî bilginin tek yolu ise ve geleneksel siyaset felsefesi, modern bilim ve matematiğin mantıksal ölçütlerine uyumlu değilse, ciddîye alınmamalıdır. Aslında birçok modern sosyal bilimci, siyaset felsefesinin yerini bilimsel metodolojiye bırakması gerektiğini iddia eder. *Yöntem Üzerine Söylev*'i incelediğimizde bu iddiadaki temel savları görebiliriz.

A. DESCARTES'IN BİLİMSEL YÖNTEMİ, BİZİ ÖZGÜR VE RASYONEL BİR TOPLUMA YÖNLENDİRİR Mİ?

Eğer Descartes, bize siyasal muhakememizde mutlak kesinliğe nasıl ulaşabileceğimizi gösterebilirse, bunu filozofların sonu gelmez tartışmalarında bir kurtuluş olarak, memnuniyetle karşılamamız gerekmez mi? Sokrates'ten beri filozoflar, herkesin üzerinde hemfikir olacağı nihâî cevapları bulmaksızın, en temel meseleler üzerine bir sürü iddia öne sürmüşlerdir. Bu yüzden filozofları kınayabiliriz. Çünkü bu filozoflar, bize siyasal fikirlerimizin yerini alacak nitelikte somut ilkeler tahsis etmeden, yaygın siyasal kanaâtlere olan güvenimizi alt üst etmektedirler. Şu âna kadar incelediğimiz tüm siyaset filozofları, siyasal yaşamı aklın hâkimiyeti altına alma arayışında olan düşünürlerdi. Eğer bu, siyasete gerçek anlamda aşikâr birtakım hakikâtlere dayandırmak demekse, o zaman, bu çabaların hepsi başarısızdır. Descartes, hakikî bilginin aşikâr ilkelerden mantıksal akıl yürütme ile çıkarılması gerektiğini belirten, bu kitaptaki ilk filozoftur. Descartes, hem modern felsefeye hem de modern siyasete nüfuz etmiş yeni bir rasyonelite kavramlaştırması sunmuştur. Descartes, liberal rasyonalizm olarak adlandırılabilecek düşünceyi destekleyen ilk düşünürdür. Bir akademisyen bu entelektüel konumu, aşağıdaki on bir ana ilkeye dayalı olarak açıklamaktadır.

1. Önceden hâkim olan Aristotelesçi skolastik geleneğin yöntemleri ve iddiaları yanlıştır. Bu iddia ve yöntemler, hakikî bir "doğal felsefe" imkânından önce ya gözden geçirilmeli ya da tamamen terk edilmelidir.
2. Aklın "doğal ışığı"nın rehberliğindeki insan yorumu, özerk olabilir ve özerk olmalıdır. Ayrıca bu yorum, başkaca her şeyin ölçülmesinde dayanak olacak araç ve normları da oluşturur.
3. Yeni bir sayfa açacak bilgi arayışına başlamak, hem mümkündür hem de zorunludur.
4. Bilgiye ilişkin iddiaları açık, belirgin, tartışılmaz ve aşikâr birtakım temellere dayandırmak, hem mümkün hem de zorunludur.
5. Bu temel, basit ve açık seçik fikirler veya algılardan oluşmalıdır.
6. Tüm insan bilgisi için gerekli olan uygun biçimsel standartlar, matematiksel araştırma usûllerindeki standartlardır.

7. İnsan bilgisinin ilerlemesinin anahtarı, yönteme ilişkin belirgin kuralları geliştirmek ve izlemektir.
8. Geçerli insan bilgisinin bütünü, hem özde hem de yöntemde birliktir.
9. Bundan dolayı sâdece temel yetilerinde anormal bir noksanlık olmaması koşuluyla insan bilgisi, neredeyse tümüyle bütün insanlar için erişilebilir bir nitelikte sunulabilir.
10. Hakikî bilgi bir anlamda kesin, "onaylanabilir" ve tamamen belirgin kılınabilir özelliktedir.
11. Bilgi iktidardır ve bundan dolayı, bilginin artması insan ilerlemesinin anahtarını ele geçirmek demektir.[2]

Bu iddiaların anlamı üzerine daha fazla düşünmek zorunda kalacak olmamıza rağmen, bireysel özgürlük ve rasyonelliğe adanmış bir toplum anlamında bu iddiaların, "liberal" bir rejimi nasıl destekleyebileceğini hemen görebiliriz. Tüm insanlar kendi akıllarının ışığıyla yaşayabilmek için, kralların ve din adamlarının geleneksel otoritelerinden kurtulmalıdırlar. Tüm insanlar gerçeğin yalın doğrularını anlamada doğal kapasite açısından eşit olmakla beraber, zihinlerini geleneksel ön yargıların karanlığından kurtarmak üzere, modern matematik ve bilimin yöntemlerine ihtiyaç duyarlar. Ayrıca bu yeni bilginin sağlayacağı güçle insanlar, doğayı denetlemede daha önce hiç mümkün olmadığı kadar daha hızlı ve daha ileri gidebileceklerdir.

Platon'un düşüncesine göre, mağarada zincirlenmiş kişiler gibi insanların çoğunda rasyonel aydınlanma becerisi yoktur. Çünkü sorgulanmamış fikirler, bu insanların ayak bağı olur. Sâdece felsefî kişilik geliştirebilmiş birkaç insan, sıradan fikirler üzerinde bulanık yansımaları olan hakikâtleri görmek için mağarayı terk edebilir. Bu durumda Descartes, her bir kişinin hakikâti keşfedebileceği bir yöntemi herkese vermekle, tüm insanları Platon'un mağarasından kurtarmayı teklif etmiş olmuyor mu? Ayrıca siyasetin gerçeklerinin herkesçe aşikâr olduğu düşünülen özgür ve rasyonel bir toplumu başarmamız gerekiyorsa, bu bir zorunluluk değil midir?

Ancak Descartes'ın liberal rasyonalizmine yönelik bazı eleştiriler, birtakım muhtemel sorunları gönderme getirebilirler. Descartes'ın yönteminin her türden hakikî bilgi için yeterli bir standart olup olmadığı sorgulanabilir. Ayrıca, uzun vâdede Kartezyen rasyonalizmin siyasal sonuçları, liberalizmden ziyâde zorbalığı besleyebilir. Zorbalığın olası iki türü vardır: Birinci türü, *teknokratik* zorbalık; ikinci türü de, *hiççi* zorbalık olarak adlandırabiliriz.[3] Eğer Kartezyen yöntem, sâdece kendilerinde diğer insanları yönetme hakkı olduğunu düşünen teknik uzmanlardan oluşan bilim seçkinleri tarafından uygulamaya konulur ve böyle anlaşılırsa, teknokratik zorbalık doğar. Kartezyen yöntemin ahlâkî değerler adına herhangi bir rasyonel ölçüt tahsis etmediği ve bundan dolayı da, siyasal yöntemin güçlünün zayıf üzerindeki yönetiminden başka bir şey olmadığı düşünüldüğünde de, hiççi bir zorbalık ortaya çıkar. Kartezyen rasyonalizme yönelik bu iki eleştiriyi de ayrıntılı olarak ele almamız gerekir.

B. KARTEZYEN AKIL AÇIKLAMASI DOĞRU MUDUR?

Yöntem Üzerine Söylev'in, altı bölümünü özetleyerek başlamalıyız. 2. Bölüm'deki okuyucuyu yeni yönteme hazırlamak üzere Descartes, Birinci Bölümde neden tüm geleneksel düşünceyi reddettiğini açıklar. Descartes, güzel sanatların geleneksel disiplinleri ile ilgili aldığı eğitimi betimler. Bu

dönemde oldukça fazla şey öğrendiğini ve "ispatlarının kesinliği ve açıklığından dolayı" özellikle matematikten doğan memnuniyetini dile getirir (I, 10)[4]. Ancak eğitiminin ona, sağlam bir hakikât kavrayışı verememesinden dolayı hayâl kırıklığına uğrar. "Yaşamda gerekli olan her şeyin açık ve kesin bilgisinin" arayışındaydı, ama eğitimi, bunu ona verememişti. "Kendi kendimi eğitme çabamın, câhilliğimi daha iyi keşfetmekten başka bir faydasının olmaması gibi görünmesiyle, kendimi bir sürü şüphe ve yanlışlık tarafından kıstırılmış bir hâlde buldum." (I, 6). Descartes daha sonra, insanların pratik davranışlarını incelemek üzere birçok seyahat yaptı ama güvenilir bilgiyi yine bulamadı. "Diğer insanların sâdece ahlâkî gelenekleri üzerinde düşünürken, neredeyse hiçbir şeyin bana cesaret vermediği doğrudur. Ayrıca bunların da aynen daha önce görmüş olduğum filozofların fikirleri gibi, farklı oldukları dikkatimi çekti" (I, 15). Nihâyet Descartes, diğer insanların eylem ve fikirlerindeki karışıklığı gördükten sonra, kesinlik kaynağı arayışına devam etmek üzere kendi iç dünyasına dönmeye karar verdi.

Descartes'ın İkinci Bölüm'de belirttiğine göre, aslında kendi içinde hakikî bilgiyi elde edebileceği bir yöntem buldu. Bu yöntemin temeli, Descartes'ın, insanın kendi dışındakilerden edindiği tüm peşin hükümlü fikirlerin bir kenara atılmasıyla hakikâti bulabileceğine ilişkin inancıdır. Böylece bilgi, aşama aşama sağlam temeller üzerine inşa edilebilecektir. Bu yöntemin dört kuralı vardır:

1. Kişi, sâdece üzerinde şüphe edilmesi mümkün olmayacak derecedeki, kendilerini açık ve belirgin bir şekilde zihne sunan fikirleri kabûl etmelidir.
2. Zor problemler, kolayca başa çıkabilecek şekilde küçük parçalara bölünerek, çözülmelidir.
3. Düşünce, anlaşılması en kolay olan en basit şeylerle başlamalıdır ve daha sonra, küçük adımlarla en basitten en karmaşığa doğru devam etmelidir.
4. Hiçbir şeyin gözden kaçmaması için zihin dikkatli bir biçimde problemin her parçasını gözden geçirmelidir.

Descartes bu kuralları, geometrik ispata âit usûllerin genelleştirilmesi olarak görür. Bu ispatlar, en basitten en karmaşığa doğru uzun akıl yürütme zincirleri ile işler. Descartes'ın inancına göre, böyle bir düşünme yolu tâkip edildiğinde, "ne ulaşamayacağımız kadar uzak, ne de keşfedemeyeceğimiz kadar gizli" hiçbir hakikât olamaz (II, 11).

Bölüm Üç'te Descartes, bu yöntemden türettiği bazı ahlâkî kuralları ortaya koyar. Yöntemi, Descartes'ı inançlarında kararsız olmaya zorlasa da, eylemlerinde böyle olmak istememektedir. Bundan dolayı Descartes, entelektüel çerçevesinin inşasını tamamlamaya çalıştığı dönemde, kendi yaşamı için "geçici bir ahlâk" hazırlamıştır (III, 1). Onun geçici ahlâk yasası üç düsturdan oluşur:

> Birincisi, ülkemin gelenek ve yasalarına itaat etmek ve çocukluğumdan beri Tanrı'nın lütfu ile bana yol gösteren dini, aklımdan çıkarmamaktır. Ayrıca, diğer her şeyde kendimi, aşırılıktan en uzak bir noktadaki fikirleri tâkip ederek yönetmekti, ki bu fikirler, beraber yaşadığım insanların daha mâkûl olanları tarafından uygulamada genellikle uyulan fikirlerdi. (III, 2)

İkinci düsturum, eylemlerimde mümkün olduğu kadar sağlam ve kararlı olmaktı. Ayrıca bir kere kararımı verdikten sonra, çok kesin olanlara dayanarak yanlış olduğu kabûl edilen fikirlere daha az itibar etmemekti. (III, 3.

Üçüncü düsturum ise, talihten ziyâde sürekli olarak kendimi zaptetmek ve dünyanın düzeninden ziyâde kendi arzularımı değiştirmekti; ve de genel olarak, düşüncelerimiz hâricindeki hiçbir şeyin gücümüz dâhilinde olmadığına kendimi alıştırmaktı. Böylece dışımızdaki şeylere dayanarak yapabildiğimizin en iyisini yaptıktan sonra bizce, başarımızın dışında kalan şey, her ne ise mutlak anlamda imkânsızdır. (III, 4)

Descartes, diğer tüm meşgûliyetlere tercih ettiği hakikât arayışına devam edecekse, bu düsturları zorunlu olarak görür. Bundan dolayı, diğerlerinin ahlâkî meselelerdeki görüşlerini kabûl eder ama zamanı olduğunda bu görüşleri daha dikkatli inceleyecek ve daha iyileri varsa onları da bulmaya çabalayacaktır. Ancak Descartes, dinî ilkeler ve bu ahlâkî fikirler dışındaki tüm inançlarını, mutlak şüpheye tâbi tutmuştur.

Mutlak anlamda her şeyden şüphe etmekle Descartes, şüphe kaldırmayacak kadar kesin fikir her ne ise onun felsefesinin ilk aşikâr ilkesi olacağından emindir. *Söylev'in* 4. Bölümünde, bu sınavı geçen tek hakikâtin, "Düşünüyorum, o hâlde varım" (IV, 1) olduğunu belirtir. Kendi var oluşundan şüphe edememektedir. Çünkü düşüncesindeki her şüphe, onun bir düşünür olarak var oluşunu önceden farz eder.[5] Bunun ötesinde başka bir fikir daha edinir: Kendininkinden daha mükemmel olan bir varlığın bilgisi. Bu düşünce onu, Tanrı'nın var oluşunu bir başka aşikâr hakikât olarak çıkarımına götürür. Bundan dolayı Descartes, kendi varlığı ve Tanrı'nın varlığını diğer her şeyin zorunlu olarak türetildiği iki ilke olarak görür.

Ancak Bölüm 5'te Descartes, bu iki temelden çıkarım yaptığı hakikâtler zinciri ile devam etmekte isteksiz olduğunu söyler. Çünkü bu hakikâtler, aşırı derecede tartışmalı olacaktır. Descartes, genel olarak sâdece rağbet görmeyen fikirlerden bahsetmeye karar verir. Böylece, salt mekanik yasalarla evrenin nasıl oluştuğunu açıklayan fiziğinden bahsetmeye başlar. İnsan vücudu dâhil, canlıların mekaniğini bile açıklar. Ancak, "rasyonel ruhun", doğanın mekanik yasalarından türetilemeyeceği sonucuna varır ve bu yüzden de bu ruhun, özel olarak Tanrı tarafından yaratılmış olması gerektiğini belirtir.

Nihâyet Bölüm 6'da Descartes, gelecek için en verimli olacak bilimsel araştırma yöntemi olarak gördüğü yaklaşımı kısaca tanımlar. Buradaki genel amaç, insan yararına doğayı denetlemek üzere bilimi kullanmaktır. Özel amaç ise, insan sağlığında köklü bir gelişme sağlanacak kadar tıp biliminde ilerlemelerin gerçekleştirilmesidir. Kendimizi, "doğanın mâliki ve efendisi" kılmanın arzulanabilirliğini Descartes, şöyle açıklar:

(Bu arzu) sâdece sıkıntısız bir şekilde dünyanın ve dünyada bulunan tüm yararlı şeylerin semeresini görmemizi mümkün kılan, sonsuz sayıdaki aracın icat edilmesiyle ilgili değildir. Aynı zamanda ilke olarak, şüphesiz bu yaşamdaki tüm diğer iyilerin temeli de olan, en önemli iyi niteliğindeki sağlığın korunması ile de ilgilidir; çünkü zihin bile, beden organlarının yapı ve karakterine öylesine bağımlıdır ki eğer insanları şu andakinden daha bilge ve zeki yapmanın araçlarını bulmak

> mümkün ise, bunun tıpta aranması gerektiğine inanıyorum... doğanın bize sağlamış olduğu tüm çareler ve hastalık nedenleriyle ilgili yeterli bilgimiz olsaydı, sonsuz sayıdaki beden ve ruh hastalığından, hatta yaşlılığın getirdiği güçsüzlüğe karşı bile bağışık olabilirdik. (VI, 2)

Söylev'deki bu ifadelerden önce, Descartes'ın akıl kavramlaştırması ve bu kavramın siyasal yansımaları ile ilgili olan muhtemel eleştirilerin bazıları üzerinde düşünebiliriz. Öncelikle Descartes'ın, 'eğer hakikî bilgiyi arıyorsak, mutlak kesinlik ile mutlak şüphe arasında bir seçim yapmamız gerekir' şeklindeki iddiası ile ilgili kuşkularımızı dile getirmemiz bir zorunluluktur. Descartes'ın vurgusuna göre, bizim için bir fikrin doğruluğundan şüphe etmek mümkünse, bu fikri tamamen reddetmemiz gerekir. Çünkü sağlam bilgi öylesine açık ilkelere dayanır ki, bunların gerçekliğinden nasıl kuşkulanacağımızı hayâl bile edemeyiz. Bu Kartezyen bilgi anlayışı, bizim günlük tecrübemizle çelişmez mi? Bunun nedeni düşüncemizin çoğunun mutlak kesinlik ile mutlak şüphe arasında bir yerde olması değil midir? Dünyanın neye benzediğine ilişkin inançlarımızı destekler nitelikteki geçerli nedenler arayışımız vardır, ama bu nedenlerin aşikâr, bu yüzden de tüm şüphelerden muaf olması gibi bir talebimiz yoktur. Kısaca, mutlak hakikâti bulmak gibi bir beklentimiz yoktur. Gerçeklik, aşırı derecede karmaşık, insan aklı da aynı derecede yanılabilir niteliktedir. Bu, yapabileceğimiz en iyi şekilde, şeyleri anlama çabamızı bırakmak zorunda olduğumuz anlamına gelmez. İnançlarımızı az ya da çok mâkûl olarak değerlendirebiliriz ve sonuçta hiçbir zaman tam olarak kavrayamasak da, hakikâte yaklaşmak için büyük çaba sarf edebiliriz.

Bu açıdan Sokrates, tecrübemize Descartes'tan daha yakın durmaktadır. Sokrates'e göre, insanlar için mutlak bilgi imkânsızdır. Bu yüzden filozof, hiçbir zaman sâhip olmaksızın aşkla bilginin peşinde olmalıdır. Descartes her fikirden şüphe ederek başlarken, Sokrates her fikri sorgulayarak başlamaktadır. Bu iki faaliyet aynı şey değildir. Çünkü Descartes'ın aksine Sokrates, nedenlerle desteklenmiş yaygın kanaâtlerin incelenebileceğini ve ikna derecelerine göre değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Sâdece birkaç kanaât tam anlamıyla kesin olsa da bazı kanaâtler rasyonel olarak diğerlerinden daha iyidir.

Sokratesçi bilginin tersine Kartezyen bilgi, insanî değildir. Çünkü, tüm kişisel özelliklerden, Tanrı benzeri, bir soyutlanmayı öngörür. Kartezyen anlayışta bilen öznenin, kültür, eğitim, dil gibi etkenlerden gelen yatkınlıklardan hiçbirine sâhip olmaması gerekir. İnsan rasyonalitesinin, bizler toplum tarafından şekillendirildikçe, yavaşça çocukluk dönemimiz boyunca oluştuğu doğru değil midir? Sonuçta rasyonalitemiz, sosyal bir üründür. Dil ve mantık kuralları gibi akıl araçları bize, toplumumuz tarafından verilir. Yetişkinler olarak düşünürken, kültürel geleneğimizi yansıtan öncüllerle başlarız. Şüphesiz bizler, yetişkin olarak, geleneksel düşünce yöntemlerini sorgulayıp gözden geçirebiliriz. Böylece bu yöntemler gerçeğe daha uygun düşebilir, ama bunları mutlak anlamda reddedemeyiz. Bu durum, Sokrates'in Atinalı eğitiminin bir parçası olan acımasızca Atina kültürünü eleştirmesi çerçevesinde, Sokrates duruşmasında alınacak derslerden biri değil midir? Ayrıca Sokrates'in hemşehrileriyle konuşarak felsefe yapmasının aksine, Descartes'ın kendini münzevî meditasyonlara çekmesi dikkate değer bir durum değil midir?

Kartezyen rasyonalizm, sâdece bilen öznenin kişisel özelliklerini göz ardı etmekle kalmaz, aynı zamanda bilinen nesnenin ârızî doğasını da görmezden gelir. Kartezyen felsefede aşikâr olan

fikir, zamansız ve sâbittir. Oysa gerçeklik, tarihsel ve değişebilir niteliktedir. Şüphesiz gerçekliğin belli başlı soyut nitelikleri, ebedî ve değişmez olabilir: örneğin matematiksel nesneler, doğada bazı tekrarları ve soyut tarzları yansıtır. Ancak Descartes'ın yaptığı gibi tüm bilgilerin matematik usûllerine uygun olmasını beklemek, somutluk ve ârızîliği çerçevesinde gerçekliğe rasyonel erişimimizi yalanlamak demektir.

Aslında Descartes, yöntemine uygun olsun diye gerçeğin bazen çarpıtılabileceğini neredeyse kabûl etmiştir. Descartes'ın yönteminin üçüncü kuralı, "düşüncelerimi bir düzene oturtmak üzere en basit ve anlaşılması en kolay nesnelerle başlayıp, ufak ufak dereceli olarak en karmaşık şeylerin bilgisine çıkmaktır; ve şeylerin arasında bir düzen varmış gibi görünse de, bu şeyler birbirine göre bir sırayı tâkip etmezler" (II, 9). Descartes mutlak kesinliği elde etmek için, karmaşık şeyleri derhâl anlaşılabilecek kadar küçük parçalara ayırmak zorundadır ve şeyler doğal olarak onun çözümlemesine uyumlu olmadığı taktirde, onları uyumlularmış gibi görmek zorundadır.

İnsan bilgisinde söz konusu olan konular farklı olduğundan, farklı konular için farklı araştırma yöntemleri beklentimiz olması gerekir. Descartes gibi, neden tüm bilgi alanları için uygun olan tek bir yöntem iddiasında olalım ki?

Kartezyen Rasyonalizme yönelik bu genel eleştiriler üzerinde durduktan sonra hâlâ Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" düşüncesinde bulduğu kesinlik üzerine yaptığı akıl yürütmeyi başarabilmek için, harcadığı büyük çabayı takdir edebiliriz. Ama bu fikir bile kendi başına oldukça şüpheli değil midir?

"Düşünüyorum. O hâlde varım." bu kendi kendini onaylayan bir hakikât midir? Yoksa Nietzsche'nin de *İyi ve Kötünün Ötesinde* (Bölüm 16-17) adlı eserinde ifade ettiği gibi, bu sâdece "filozofların ön yargısının" mı bir göstergesidir? Descartes düşünce varsa, bu düşüncenin fâili olarak bir "Ben" olması gerektiğini nasıl bilmektedir? Hatta düşünmenin ne olduğunu nasıl bilmektedir? Yoksa Descartes, düşünme ile hissi ya da isteği birbirine mi karıştırmıştır? Descartes'ın basit gibi görünen sezgisinde örtülü olarak yer alan sayısız iddiaya yönelik olarak böylesi sorular sormaya kolayca devam edebiliriz. Kartezyen yöntemin onaylanması gerekiyorsa, bu iddiaların aşikâr olmadığı ve kanıt gereksiniminde oldukları unutulmamalıdır. Ancak aşikâr ilkeleri hedefleyen Kartezyen arayış, sonsuz, dolayısıyla da beyhude görünmeye başlar. Çünkü her kanıt nihâî olarak kendi başlarına kanıtlanamayan bazı temel savlara bağımlıdır.

Ayrıca, Descartes'ın iddialarının, içinde bulunduğu kültürün ürünleri olduğunu da gösterebiliriz. Bu durum Descartes'ın, 'hakikî bilgi gayri şahsî olmalıdır', düşüncesinin yanlış olduğu iddiasını doğrular. "Düşünüyorum. O hâlde varım", Augustine'den mülhem bir akıl yürütme tarzıdır.[6] Descartes bu görüşünü, Hıristiyan geleneğinden çıkarmıştır. Daha genelde Descartes'ın kişisel kimliğe ilgisi, "Ben" ya da "benlik" arayışı, Hıristiyan "ruh" öğretisini ve Hıristiyanlığın irade veya kişilik üzerindeki yoğunlaşmasını yansıtır.

Kartezyen yöntemi savunan biri, bu eleştiriler karşısında nasıl bir savunma getirebilir? Öncelikle, Kartezyen yöntemi savunanlara göre, eğer aşikâr öncüllerden, yöntem olarak, akıl yürütmezsek ve mutlak kesinlik imkânını reddedersek, o zaman irrasyonel bir öznelliğe dayanmak zorunda kalırız. Eğer tüm muhâkememiz nihâî olarak hiçbir zaman şüpheden muaf olamayan birtakım savlara dayanırsa, gerçeklik anlayışımız her zaman keyfî tercihlerle çarpıtılabilecektir. İnsanlar sâhip

oldukları farklı kişisel bakış açılarından dolayı, anlaşmazlıklarını rasyonel olarak çözebilecekleri herhangi bir yöntem olmaksızın sürekli olarak, dünyanın neye benzediğine ilişkin bir uyuşmazlık içinde kalacaklardır.

Kartezyen iddiaya göre, Descartes'ın öngördüğü usûller aracılığıyla erişilecek rasyonel kesinliği tanıdığımızda, bu sorunu aşabiliriz. 17. Yüzyıl'dan beri bilim adamları tarafından titiz çalışmalarla birikimi gerçekleştirilen matematik bilgisi göz önüne alındığında, bu durum, günümüzde bizim için daha da netleşir. Aslında bu, Kartezyen yöntemin başarılı olduğunu bâriz şekilde göstermez mi? Belki de burada hayıflanmamız gereken tek şey, geleneksel siyaset felsefesinin süregiden etkisiyle, bilimsel yöntemin siyasal çalışmalarda uygulanmasını kösteklemesidir.

Ancak, fiziksel evren incelemelerine göre ahlâkî ve siyasal eylem alanına ilişkin çalışmalarda kesinliğe ulaşmanın daha zor olduğu doğru olabilir. Descartes'ın ihdas ettiği "geçici ahlâk", bu durumu kurtarmak için konmuş gibidir. Çünkü Descartes, kesinliğin, kavrayışımızın ötesinde olduğu ölçüde, pratik meselelere ilişkin bilgimizde ihtimâle yer vermemiz gereğini kabûl etmiştir.

Kartezyen rasyonalizminin savunusunda yer alan bu iddialar, şüpheye açıktır. İlkin, Kartezyen kesinliğin tek alternatifinin keyfî bir öznellik ve görecelik olduğu, zorunlu olarak doğru değildir. Mutlak kesinlik ulaşılabilir nitelikte olmasa bile, temel inançlarımızı mâkûl olarak görebiliriz. Örneğin düşünen bir varlık olarak var olduğumu, akla yatkın herhangi bir şüpheyi aşacak nitelikte kanıtlayamam. Ayrıca algılarımın, çevremdeki fiziksel dünyanın gerçekliğini eksiksiz olarak taşıdıklarını da kanıtlayamam. Bazı sağduyulu iddialardan şüphe etmek için, dikkate değer nedenlerim yoksa, benim için mâkûl olan onları kabûl etmektir. Descartes kendi var oluşundan ve duyularının doğruluğundan şüphe ettiğini söylerken, onun aslında şüphe ediyormuş gibi göründüğünü düşünmemek neredeyse imkânsızdır. Bu tür şüpheler üzerinde ciddî biçimde kafa yormak, felsefî bir sıkıntıdan ziyâde delilik işaretidir.

Descartes gerçekten ileri sürdüğü gibi mutlak şüpheciliğe inanıyorsa, bu safdilliğinden dolayı onu eleştirmemiz gerekir. Onun bedeniyle ilgili şüphesine vereceğimiz karşılık, "Eğer buna inanmıyorsan, her şeye inanırsın."[7]

Modern matematik ve bilimin başarısı, Kartezyen rasyonalizmi geçerli kılar iddiası, sonuçsuz bir iddiadır. Şu anda birçok bilim felsefecisi, modern bilimi açıklamada Kartezyen düşüncenin yeterliliğini sorgulamaktadır. Örneğin Michael Polanyi, bilimsel keşifte her zaman, Kartezyen yöntemin talep ettiği biçimsel usûllere indirgenemeyecek nitelikte kişisel bir etkenin yer aldığını ileri sürer.[8] Bilimsel bilgi, bilim topluluğunun kişisel yargılarına bağımlı olduğu ölçüde, Descartes'ın aradığı gayri şahsî kesinliği sergileyemez. Önde gelen bir bilim adamının sözleriyle, "Bilimsel ifadeler, hiçbir zaman kesin olamazlar; bu ifadeler daha az ya da daha çok muteber olabilirler".[9] Matematiğin bile, Descartes'ın beklentilerine uygun olup olmadığı şüphelidir. Çünkü bazı modern matematikçiler, biçimsel mantığın ötesinde matematiksel muhakemenin kişisel, sağduyuya uygun sezgilere dayandığını belirtmektedirler. Bu durum bazılarını, matematikte kesinliğin olmadığından bahsetmeye kadar götürmektedir[10] (Bölüm 3, Kısım 2'ye bakınız).

Biz daha çok Descartes öğretisinin ahlâkî ve siyasal uzantılarıyla ilgilendiğimiz için, genel amaçlarımız açısından, Kartezyen yöntemi çevreleyen salt epistemolojik meselelerde daha da derinlere gitmemize gerek yoktur. Descartes'ın insan aklını geleneksel entelektüel otorite kaynakla-

rından kurtarması, her bir kişinin bağımsız olarak düşünmeye teşvik edildiği özgür topluma bir katkı olarak görülebilir. Ancak bir başka açıdan ise, Kartezyen yöntemin kısıtlamaları altında, ahlâkî ve siyasal yargıların rasyonelitesi ya çarpıtılacak ya da yok edilecektir. Her iki durumda da sonuç zorbalıktır.

C. KARTEZYEN BİLİM, HİÇÇİ ZORBALIĞI BESLER Mİ?

Kartezyen yöntemin gerektirdiği tamlık ve kesinlik nitelikleriyle, ahlâkî sorulara cevap verebilmemiz pek mümkün değildir. Bu nedenle, Kartezyen rasyonalite tanımlamasını kabûl edersek, ahlâkın rasyonel olarak haklılaştırılamayacağını ve nihâyetinde de keyfî tercihler meselesine dönüşeceği sonucunu zorunlu olarak çıkarırız. Ama ahlâkî yargılar irrasyonel tercihlere dayanırsa, o zaman siyasal yaşamdaki ahlâkî uyuşmazlıklar salt iradelerin rekabetine dönüşür. Bu mücadelede de kazananlar, kendi bencil arzularını kaybedenlere dayatırlar. Sonuçta ister açık ister örtülü olsun, tüm siyasal yönetimler zorbalığa dönüşür. Bu tarz bir akıl yürütme bizi, hem Kartezyen rasyonalizmin siyasal uygulamalarına yönelik bir eleştiriye, hem de modern siyasetin en ciddî meselelerinden birine ulaştırır. Genelde bilimi, en dar anlamıyla tüm hakikî bilgilerin standardı olarak kabûl ederiz. Ancak ahlâkî muhakememiz bilimsel olmadığından, bu muhakemenin rasyonelitesini reddetme eğilimi gösteririz. Bu da bizi, siyasal yaşama rehberlik edecek rasyonel nitelikte ahlâkî standartların olmadığı düşüncesine götürür. Böylece temel siyasal tercihlerimizin irrasyonel birtakım güçler tarafından belirlenmesine göz yumma riskine gireriz.

Bu açıdan Descartes'ı eleştirmek haklı mıdır? Descartes, sunduğu "geçici ahlâk" aracılığıyla, diğer tüm fikirlerinde uyguladığı yöntemsel şüpheciliği askıya alarak, geleneksel ahlâkî kanaâtleri korumuştur. Bununla kalmamış ruhun ve Tanrının varlığıyla ilgili ortaya koyduğu ispatlarla Hıristiyan ahlâkını destekler bir tavra bürünmüştür. Ayrıca Descartes bir dereceye kadar ahlâkî mutlaklara ilişkin şüpheciliği pompalasa da, onu savunmak adına bunun, özgür toplumun gereklerinden biri olan ahlâkî farklılığa yönelik hoşgörüyü beslediği ileri sürülebilir.

Bir yandan da Descartes, "geçici ahlâk"ını, ahlâkî yargının keyfîliğini vurgular bir tarzda açıklamıştır. Örneğin ikinci düstur olarak Descartes'ın kararı, "bir kere kararımı verdikten sonra çok kesin olanlara göre en şüpheli fikirlere daha az itibar etmemek" (III, 3) şeklindedir. Descartes ahlâkın her zaman, "en şüpheli fikirlere" dayanması gerektiğine mi inanmaktadır? Davranışlarımızda tereddütlü olmamak için sonsuza kadar ahlâkı rasyonelmiş gibi mi görmemiz gerekir? Ya da Descartes'ın bir noktada, "geçici" ahlâkın, gerçek rasyonel ahlâk ile yer değiştirebileceğine ilişkin bir beklentisi mi vardır?

Descartes'ın Tanrı'nın ve ruhun varlığıyla ilgili olarak ortaya koyduğu ispatlar, yeni bir rasyonel ahlâkın temellerini atmak için düşünülebilirler. Ancak bazı okuyuculara göre Descartes'ın bu ispatları sunuş tarzı, onun samimî olmadığını gösterir. Örneğin Descartes'ın Tanrı ispatını ele alalım. Ona göre, Tanrı var olmalıdır. Çünkü kendimizi yaratmış olsaydık, kendimizi mükemmel kılardık, iddiasına bağlı olarak kendi kendimizi yaratmış olamayız (IV, 4). Tanrı tarafından yaratıldığımızı biliyoruz; eğer kendimiz yapmış olsaydık, daha iyi bir iş çıkarırdık! Descartes bu konuda ciddî midir? Yoksa Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel ispatları taklit ederek, alaya mı almaktadır?

Dinî otoritelerin zulmünden korkusunu dikkate aldığımızda, bazı akademisyenlerin *Yöntem Üzerine Söylev* eserindeki teolojik kısımlar ile ilgili çıkarımlarını anlayabiliriz. Onlara göre bu kısımlar, "sâdece eserin kalan kısmının başına bir şey gelmemesi için takınılan sahte tavır" işlevi görür.[11]

Dinî eziyet tehdidi karşısında rahatsızlık hisseden Descartes, ahlâkî şüpheciliğinin, rağbet görmeyen fikirler için sağlıklı bir hoşgörüyü teşvik edeceğini düşünmüş olabilir. Ancak hoşgörü, zorunlu olarak ahlâkî mutlakların yadsınmasıyla mı ortaya çıkar? Eğer rasyonel olarak keşfedilebilir nitelikte ahlâkî ilkeler yoksa, eğer bir kişinin ahlâkî fikirleri bir başkasının ki kadar iyiyse, o zaman güçlünün tercihlerini zayıflara dayatmada hoşgörüsüz davranışlarını ahlâkî olarak sınırlayacak bir şeyin olmadığı sonucuna kolayca ulaşmaz mıyız? Hükmetme açısından yeterince güçlü olanlar, kendi çıkarlarına hizmet etmek üzere adâleti tanımlayabildikleri için, Thrasymachus, adâleti, güçlünün yönetimi olarak tanımladığında, ona nasıl cevap verebiliriz?

Yönteminin insanlığa pratik faydaları bakımından Descartes, ahlâkî gelişimden çok tıp teknolojisindeki ilerlemelerle ilgilenmiştir. Pratik yaşama nasıl katkıda bulunabileceği üzerine düşünürken Descartes, ahlâkî tâlimât sunmamaya karar verir. Çünkü bu alanda herkesin kendine âit birtakım fikirleri vardır: "Ahlâk kurallarında görüldüğü üzere herkes kendi iyi anlayışına öyle inanmıştır ki, kafa sayısı kadar ahlâkî reformcu bulunabilir"(VI, 2). Ancak Descartes, herkesin fiziksel sağlığın değeri üzerinde hemfikir olacağına inandığı için, sağlığın bilimsel olarak korunması adına reçeteler târif etmiş, hatta yaşlanma sürecini yavaşlatma ve ortalama ömür süresini uzatma konusuna bile el atmıştır.

Bilimsel bilginin, insanlık durumuna katkıda bulunması adına, doğayı fethetmek için kullanılması biçimindeki Kartezyen görüş, modern kültürün başarılı sonuçlar vermesini sağlamıştır. Ayrıca bu görüşün bereketli ürünleri, insanlığın refah düzeyini yükseltmiştir. Bu, Kartezyen rasyonalizmin geleneksel düşünce tarzlarından pratik olarak daha üstün olduğunu doğrulamaz mı? Antik dönem ve Ortaçağ filozofları, sâdece insan için iyinin ne olduğu ve siyasal yaşamda iyinin nasıl güvence altına alınacağını tartışırken, Kartezyen düşünce geleneğine dâhil olan bilim adamı bize, elle tutulur yararlar sağlamaktadır: bilimsel teknoloji aracılığıyla insanların çoğunun yaşamı, hem daha konforlu hem de daha az sıkıntılı olmuştur. Machiavelli'nin hükümdarının erdem aracılığıyla halkının refahı ve güvenliği için talihi ele geçirdiği gibi, Kartezyen düşünce geleneğine dâhil olan bilim adamı da, insan yaşamının rahatça korunması için ortaya konulan yöntem aracılığıyla doğayı fethedecektir. Her ikisi de dünyayı yorumlama değil, değiştirme arayışındadır.

Ancak modern teknolojinin insan özgürlüğüne yönelik bir tehdit olduğu kaygısı, birçok insan için ortak bir kaygı hâlini almıştır. Descartes bize, bilimin doğayı nasıl fethedeceğimizi göstereceğini taahhüt etmişti. Oysa günümüzde görünen odur ki, bilim sâdece bazı insanlara, doğayı fethetme gücünü vermektedir. Ancak bunu öyle bir şekilde yapar ki, doğayı fetheden bu bazı insanlara diğerleri üzerinde hüküm sürme kapısını da açar.

D. KARTEZYEN BİLİM, TEKNOKRATİK ZORBALIĞI BESLEMEKTE MİDİR?

Kartezyen yöntem bilgiyi en basit öğelerine indirgediği için, Kartezyen bilginin herkes için eşit olarak ulaşılabilir nitelikte olduğunu iddia etmek kolaydır. Oysa Descartes'ın döneminde bile, sâdece birkaç deha, modern bilim ve matematiğin "basit hakikâtlerini" tam anlamıyla kavrayabilmiştir.

O dönemden beri, bilimsel bilgi ile gündelik bilgi arasındaki uçurum büyümüştür. Bu yüzden, bilimsel teknolojinin pratik nimetlerinden faydalanmak için, bilim seçkinlerinin yönetimine itirazsız boyun eğmek gibi bir tehlike söz konusudur.

Bilim adamlarının iktidarlarını zorba birtakım amaçlardan ziyâde, insan özgürlüğü besleme adına kullanacakları şeklinde bir umudumuz vardır. Ancak dünyanın bilimsel olarak açıklanması, insan özgürlüğü gerçeğinin inkârı şeklinde ortaya çıkarsa, bu umudumuz bir soruna dönüşür. Modern bilim adamları her şeyi mekanik yasalar tarafından belirlenmiş gibi açıklama arayışına girerse, insan yaşamı evrenin nedensel mekanizmasından niye muaf olsun ki? İnsan eylemleri aslında yıldızların ve gezegenlerin hareketlerini yöneten aynı yasalar tarafından belirleniyorsa, o zaman insanoğlunun, onu evrenin kalanından ayıran özgürlüğe sâhip olduğuna neden inanmamız gereksin ki?

Descartes'ın iddiasına göre, zihinsel faaliyetleri de dâhil olmak üzere, tüm canlıların davranışları mekanik olarak açıklanabilir: hayvan sâdece karmaşık bir makinedir (V, 9-10) B. F. Skinner ve diğer modern davranışçılar, Descartes'ın iddiasını kendi öğretilerinin ilk uyarlaması olarak görmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre bir bütün olarak davranış, mekanik bir tarzda çevresel koşullarca belirlenir.[12] Skinner'ın iddiasına göre, insanlık onuru veya özgürlüğü fikirleri sâdece birer yanılsamadır. İnsanoğlu tam anlamıyla doğanın kalanından ayrı değildir. Bu yüzden de insan davranışları, aynen tüm fiziksel nesnelerin hareketi gibi dışsal koşullar tarafından belirlenir. Skinner bunu, umutsuzluktan ziyâde bir umut nedeni olarak görmemiz gerektiğini savunur. Çünkü bu, doğal bilimin bize "davranış teknolojisi" sağlayabileceği anlamına gelir. Bilim adamları insan davranışının mekanizmalarını keşfettikçe, topluma zarardan ziyâde faydası olacak şekilde davranmaları için, bu mekanizmalar, insanları nasıl eğiteceğimizi bize öğretebilirler. Doğanın bilimsel olarak fethedilmesi, insan doğasının fethedilmesini de kapsayabilir. Skinner, bu durumdan ziyâdesiyle memnundur: "Bilimsel insan görüşü, heyecan verici ihtimâller sunmaktadır. İnsanın insandan ne anlam çıkaracağını henüz görmedik."[13]

Ancak, bunu yapan kim olacaktır? Kendi davranışları, zaten kendi çevreleri tarafından denetleniyorsa, bilim adamları insan davranışını nasıl denetleyebilir? Bu yaklaşımı eleştirenler, bunu bir çelişki olarak görürler: davranışçılar, diğer tüm insanlara uyguladıkları davranışçı belirlenimcilikten kendilerini muaf tutmak isterler. Skinner bunu reddetmiştir. Onun açıklamasına göre, bilim adamları davranışı denetlerken, onlar da üzerinde çalıştıkları kişiler kadar denetlenmektedir.[14] Bu açıklama kendi başına, davranışçı psikolojide bilimsel zorbalığın birçok tezâhürlerinden birini gören kişilerin korkularını yatıştırmaz.

Ancak Descartes, insanoğlunun "rasyonel ruhu"nun Tanrı tarafından evrendeki diğer her şeyi yöneten mekanik yasalardan muaf olsun diye özel olarak yaratıldığını iddia etmekle, bu sorunu gözden kaçırmış gibi görünmektedir. Skinner'a göre Descartes, buna inanmamaktadır; bunu dinî baskıdan kurtulmak için ileri sürmek zorunda kalmıştır.[15] Bu doğru olsa bile Descartes, insan rasyonelliğinin özgünlüğünü ısrarla vurgulayan mâkûl bir iddia oluşturmuştur.

Descartes'ın açıklamasına göre bir makine hayvana benzeyecek şekilde öyle iyi tasarlanabilir ki, bu hileyi sezebilecek hatasız bir yöntemimiz dahi olamaz. Böyle bir tasavvur mümkündür. Ancak insan gibi görünen ve davranan bir makine yapılsaydı bunun gerçekten insan olmadığını göstermenin iki yolu vardır. Öncelikle bu makinenin, insanlar kadar dili kullanma yeteneği olmayacaktır. Bu makine, belli başlı sinyallere tepki olarak bazı kelimeleri söyleyebilir, ancak o anda söylenecek herhangi bir

şeye mâkûl olarak cevap vermek üzere yeni ifadeler yaratamaz. İkinci olarak da makine, bazı şeyleri insanlardan daha iyi yapmasına rağmen; insanların yaptığı birçok işi yapamaz. Bir makine her zaman, belli başlı sayıdaki işlevleri gerçekleştirmek üzere yapılan fiziksel tasarımıyla sınırlıdır. Ancak insanoğlunun rasyonelliği, işlevleri açısından neredeyse sonsuz olan bir "evrensel araçtır" (V, 9).

Ancak teknolojideki son gelişmeler dikkate alındığında, bir makinenin tam olarak insan davranışını kopya edebileceği tasavvur edilemez mi? Skinner'ın gözlemlediğine göre, "Makineler her geçen gün, daha çok canlı gibi oluyor ve canlılar da daha çok makinelere benzetiliyor... İnsanoğlu... makineyi, kendi kafasındaki surete göre yaratmıştır. Ve sonuçta canlılar, özgünlüklerinin bir kısmını yitirmişlerdir."[16] Günümüzde birçok bilim adamı günün birinde bilgisayardaki yapay zekânın, Descartes'ın iki sınavını da geçecek kadar iyi şekilde insan zekâsını taklit edebileceğini öne sürmektedir.[17] Bilgisayarlarımız daha şimdiden bizimle konuşmaktadır. Bilgisayarlar satranç oynamak, hastalıkları teşhis etmek, hatta psikiyatrik tavsiyelerde bulunmak üzere programlanmaktadırlar. Bunların sâdece insan düşüncesinin yapay taklitleri, suretleri olduğu konusunda ısrarlı olabiliriz. Ama taklit edilen bir psikiyatrist ile gerçek bir psikiyatrist arasındaki fark nedir ki?

Ayrıca, insanlar ile makineler arasındaki fark bulanıklaştığında, bunun siyasal sonuçları ne olacaktır? Oy hakkına sâhip olmak için bilgisayarın ne kadar zeki olması gerekir?

E. MAKİNELER DÜŞÜNEBİLİYORLARSA, HAKLARININ OLMASI DA GEREKMEZ MİYDİ?

Aristoteles ile başlamak gerekirse, ona göre, en siyasal hayvan insandır. Çünkü insan tek rasyonel hayvandır (canlıdır). Daha önce (2. Bölüm Kısım 3'te), diğer hayvanları da bizim kadar rasyonel olarak görmenin, siyasal açıdan ne kadar büyük bir sıkıntı yaratacağını vurgulamıştık. Her hâlde makinelerin bile bizim kadar iyi ya da bizden daha iyi düşünebileceklerini bilmemiz, bizi çok daha fazla rahatsız edecektir. Eğer rasyonalite siyasal bir toplulukta üyelik için gerekli bir nitelikse, zeki bilgisayarlarımızın bu topluluğa kabûl edilmesini nasıl reddedebiliriz ki? Ayrıca bilgisayarların zekâsı bizimkilerinin üstündeyse, onların yönetimine boyun eğmek zorunda kalmaz mıyız? Platon'un filozof-kralı bile, belki de yeni bilgisayar krallara itaat etmek durumundadır.

Bu vaziyet, ilk göründüğü kadar acayip değildir. Bazı önde gelen bilim adamları, bu hususta birtakım uyarılar yapmıştır. İnsan beyninin aksine, zihinsel kapasite açısından bilgisayarlar sınırlı olmadığından, "insanoğlu, kendi gezegeninde ikincil konuma mahkûm edilmiştir."[18]

Bu türden ciddî tahminlerin dayandığı varsayım, bilgisayarların tam anlamıyla insan zekâsını taklit edebileceğidir. Bunun doğru olup olmadığını tespit etme zorunluluğumuz vardır. Bir yandan bilgisayarların, başta hesaplamaya dayalı muhakeme gerektiren işlerde olmak üzere, bazı bilişsel faaliyetleri gerçekleştirebildikleri inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak, öte yandan, bilgisayarların insan zihninin tüm kapasitelerini taklit edip edemeyeceği çok açık değildir. Bazılarının iddiasına göre bilgisayarlar, her zaman hesap işlemleriyle sınırlı olacak ve sezgisel yargı kapasitesi gibi en yüksek insanî muhakeme düzeyine ulaşamayacaktır.[19] Ancak başkaları da, tüm düşüncenin, bir bilgisayara programlanabilecek nitelikteki biçimsel kurallara dayalı olduğu gerekçesiyle, en azından ilkesel olarak bilgisayarların tüm düşünce biçimlerini taklit edebileceğini öne sürerler.[20]

Bu meseleyi çözmek için, Kartezyen rasyonalizmin iddialarını yeniden ele almamız gerekir. Bilgisayarların nihâî olarak insan zekâsını taklit edeceğini belirten kişiler, Kartezyen yöntemde içkin olan temel varsayımı kabûl ederler: rasyonalite, olguları ve kuralları kapsar. Eğer rasyonalite dediğimiz şey, aslında karmaşık öncül tarzları inşa etmek üzere basit bilgi kırıntılarını biçimsel kurallara göre yerlerine oturtmaksa, o zaman, en azından ilke olarak, günün birinde bilgisayar insan rasyonalitesinin her biçimini kopya edebilir. Ancak rasyonalitenin bu türden tanımı, sağduyu, yargılarını oluşturan insanî yeteneği açıklamamıza imkân sağlar mı?

Yapay zekâ alanında uğraşan bilim adamları, bu alandaki en zor problemin bilgisayarları sağduyuya sâhip olabilecekleri bir şekilde programlama olduğu konusunda, fikir birliği içerisindedirler.[21] Bu alanın kurucularından biri olan Marvin Minsky, aşağıdaki problem örneğini vermektedir.

> "Kuşlar uçabilir", gibi bir olgu üzerine düşünelim. Eğer sağduyu muhakemesinin mantık muhakemesine benzediğini düşünürseniz, o zaman, "Joe bir kuşsa ve kuşlar uçabilirse o hâlde Joe uçabilir"i ifade eden genel ilkeler olduğuna inanırsınız. Ancak hepimiz, bazı istisnaların olduğunu biliyoruz. Farz edelim Joe bir devekuşu ya da penguense? Şöyle bir aksiyom oluşturabiliriz: Joe bir kuş ise ve Joe bir deve kuşu ya da penguen değilse, o zaman Joe uçabilir. Joe ölü ise? Ya da Joe'nun ayakları betonun içindeyse?... İstisnalarla ilgili bir problem vardır. Her zaman doğru olan şeyleri bulmak oldukça zordur.[22]

Bir diğer bilim adamı, kuşu uçmaktan alıkoyan bilgisayara programlanabilecek nitelikteki ilgili olguların bir listesini oluşturduğumuzda, böylesi bir karmaşadan kurtulacağımızı belirtmektedir. Bununla birlikte, bazı sorunların hâlâ var olduğunu da kabûl etmektedir:

> Farz edelim birileri diyor ki "Bu kuş kafeste ve sâdece arada sırada uçması engelleniyor". Bu yol deliliğe gider. Sürekli olarak ayrıntılara girmeye mecbur edilebilirsin. Sağduyuyu şekillendirme çabasındaki kilit nokta, sıkı bir tartışmaya mecbur bırakılmaktan kaçmaktır.[23]

Bu bilim adamı "sağ duyuyu şekillendirme" teşebbüsüyle Descartes'ın projesini devam ettirmektedir. Descartes gibi bu bilim adamı da, bilimsel muhakemenin biçimsel yöntemlerine her zaman sâdık kalırsak düşüncemizde daha kesin, daha hassas ve daha kusursuz olacağımızı düşünmektedir. Burada nihâî amaç, rasyonalite araçlarını geliştirmek ve sonuçta insanın yapıp etmelerinde aklın gücünü artırmaktır. Bu projenin başarısı açıkça ortadadır. Bugün sâdece doğanın devam eden fethinde değil, sosyal yaşamın yönetilmesinde de teknolojik muhakemeye ne kadar bağımlı olduğumuzu görmek hiç de zor değildir.

Kartezyen rasyonalitenin aşırı şekilciliği, onu hem çok güçlü kılmakta, hem de insansızlaştırmakta, insanî özelliklerinden koparmaktadır. Rasyonaliteyi, mantığın salt biçimsel işlemlerinin yürütülmesiyle sınırlandırırsak, o zaman, böylesi bir işte, makinelerin kapasitelerinin bizden çok daha iyi olduğunu keşfetmemizin bizi sarsması gerekir. Çünkü akılda üstün olanın, bizim yerimizi aldığını iyi biliriz. Düşünme işi için artık bize ihtiyaç kalmadığı andan itibaren ne yapacağız?

Belki de aydınların bütün işinin, kendi kendini programlayan bilgisayarlara devredildiği gün gel-

diğinde, düşünce makinelerimizin kendileri için düşünemediklerini göreceğiz. Belki de bu makineler, ancak onlara açıkça tanımlanmış işletim usûllerini sunan insan düşünürlerin yol gösterdiği müddetçe düşünüyorlardır. Bir keresinde Albert Einstein kaleminin kendinden daha zeki olduğunu söylemişti. Çünkü problemleri ancak onun yardımıyla çözebiliyordu. Bilgisayar sâdece yüceltilmiş bir kalem midir? Genel olarak bir bilgisayarın, ancak onu programlayan kişi kadar zeki olabileceği söylenir. Ancak bazı bilgisayarcı bilim adamları, bilgisayarların, insan programcılarının zekâsını aşacak şekilde yeni usûller öğrenebilecek durumda, programlanabileceklerine inanmaktadır.

Makinelere kopyalanamayacak nitelikte sağduyu çerçevesindeki, insanî yargıların rasyonelliğini, yeterince takdir etmemesinden dolayı Kartezyen bilim hakkında şüpheci olmamız gerekir. Siyasal muhakemeyi dikkate aldığımızda da, Kartezyen bilimin saf teknik rasyonelitesinin yurttaşların basiretli yargılarının yerini nasıl alacağını hayâl etmek oldukça zordur. Ancak Descartes tarafından savunulan bu yeni bilimsel akıl yürütme biçiminin, siyasal kollarına daha derinlemesine bakmamız gerekir. Bu bölümde, bilimin siyasal sonuçları üzerinde yüzeysel olarak durduk. Thomas Hobbes ile ilgili olan bir sonraki bölümde, modern bilimsel anlayışı yansıtan siyasal yaşamın ilk derli toplu anlatımını inceleyeceğiz.

Sonnotlar

1 Bkz., René Descartes, *The Geometry,* çev. David E. Smith and Marcia L. Latham (New York: Dover, 1954), aslında bu kısım başlangıçta *The Discourse on Method*'a bir ekti. Matematik tarihinde Kartezyen geometrinin önemi için bkz., Alfred North Whitehead, *An Introduction to Mathematics* (New York: Oxford University Press, 1942), 81-92; Morris Kline, *Mathematics in Western Culture* (New York: Oxford University Press, 1952), 159-81; ve Scott Buchanan, *Poetry and Mathematics* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 101-17. Faustçu kültürün tezâhürü olarak Kartezyen matematik için bkz., Oswald Spengler, *The Decline of the West,* 2 cilt (New York: Alfred A. Knopf, 1926), 1; 53-90. David Rapport Lachterman (*The Ethics of Geometry* [New York: Routledge, 1989]), Descartes'ın matematik anlayışından doğan modernliğin bir inşa faaliyeti olarak insanın Tanrı gibi yaptığını iddia etmiştir.

2 Thomas A. Spragens, Jr., *The Irony of Liberal Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 22-23.

3 Burada Spragens'in *Irony of Liberal Reason,* adlı eserinde geliştirdiği fikirleri benimsiyorum. Benzer fikirler Chaim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument* (New York; Routledge & Kegan Paul, 1963), 109-42; ve Roberto Mangabeira Unger, *Knowledge and Politics* (New York: Free Press, 1975), 29-144. tarafından da geliştirilmiştir.

4 *Discourse,* metninde kullandığım referanslarda bölümleri Roma rakamıyla, paragraflarıda Arap rakamlarıyla gösterdim. Örneğin, "I, 9" 1. Bölüm'ün dokuzuncu paragrafı. Burada, *Discourse*'un Rene Descartes, *Discours de !a Methods: Texte et Commentaire,* ed. Etienne Cilson, 5. ed. (Paris: Vrin, 1976) içindeki Fransızca baskısını kullandım. Tüm tercümeler bana aittir. Aynı zamanda *The Philosophical Works of Descartes,* çev. Elizabeth S. Haldane and G, R. T. Ross, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1972). daki tercümeyi de tavsiye ediyorum.

5 Descartes'ın aksine Aristoteles, zihnin asla doğrudan kendi farkında olabileceğine inanmaz. Ona göre zihin daha ziyâde dışsal algılanabilir şeylerin doğrudan fark edilmesi aracılığıyla beraber kendi farkında olabilir bkz., Joseph Owens, "The Self in

Aristotle," *Review of Metaphysics* 41 (Haziran 1988): 707-22. Felsefe için uygun başlangıç noktası zihin değil, şeylerdir, iddiası için bkz., Frederick D. Wilhelmsen, *Man's Knowledge of Reality: An Introduction to Thomistic Epistemology* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1956).

6 Bkz., Augustine, *The City of God,* XI, 26; ve Augustine, *On the Trinity,* XV, 22. içe doğru yönelmiş Augustineci dilin Descartes tarafından dönüştürülmesi ile ilgili bkz., Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 143-58. Modern bilimin İncil ilâhiyatından dolduğunu belirten temel iddialar için bkz., Stanley Jaki, *The Road of Science and the Ways to God* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

7 Karşılaştırın G. K. Chesterton, *Saint Thomas Aquinas* (Garden City, NY: Image Books, 1956), 146:

> Modern dünya 16. Yüzyıl'da başladığından beri, hiç kimsenin felsefî sistemi herkesin sâhip olduğu gerçeklik anlayışına gerçek anlamda karşılık veremez; aslında sıradan insanların kendilerini kollarına attıkları şey, yaygın kanaât dedikleri şeydir. Hepsi de bir paradoksla başlar; yani, aklı başında bir bakış açısı olarak adlandırdıkları şeyin adanmasını gerektiren özel bir bakış açısı. ânîden basitçe sunulsaydı, bir insan normal insanın inanmayacağı bir şeye inanmak zorunda kalırdı; hukuk hakkın üzerindedir, hak aklın dışındadır, şeyler biz onları düşündükçe vardır, her şey zaten olmayan gerçekliğe görecelidir gibi. Modern filozof bir türden güvenlik adamı gibi kendisine bunu bir kere sağladığında, kalan her şey kolay olacaktır; zihni bir kere çarpıtmasına göz yumulduğunda, dünyayı yoluna koyacaktır.

8 Bkz., Vico, *Study Methods,* 13-15, 33-41; Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1962); ve Polanyi and Harry Prosch, *Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 22-45. Tüm hakiki bilgiler, teknik bilgi (kurallar biçiminde formüle edilebilen) ile uygulama bilgisini (kurallar biçiminde formüle edilemeyen) birleştirebilir mi? Bkz., Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Londra Methuen, 1962), 1-36, 80-110. Tüm bilgiler gibi bilimin de nihâî gerçekliğin yaygın kanaâtle fark edilmesine dayandığı iddiası için bkz., Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy* (New York: Harper & Row, 1962), 200-202; Heisenberg, *Across the Frontiers* (New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1975), 70-74, 84-86, 119-21; ve Robert M. Augros ve George N. Stanciu, *The New Story of Science* (Lake Bluff, iL: Regnery/Gateway, 1984), 109-40. Ancak yaygın kanaât (sağduyu) dediğimiz şeyin kültürel bir inşa olduğu ve kültürden kültüre değiştiği iddiası için bkz., Clifford Geertz, "Common Sense as a Cultural System," in *Local Knowledge* (New York: Basic Books, 1983), 73-93.

9 Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason* (San Francisco: W. H. Freeman, 1976), 16. Her bilimsel kanıt, kendi başlarına kanıtlanamayan belli başlı birtakım varsayımlara mı dayanır? Eğer bilim adamları bu temel varsayımlar üzerinde hemfikir değillerse bu fikir ayrılığını gidermenin herhangi bir rasyonel yolu var mıdır? Fikir ayrılıkları temel nitelikte olduğunda, olgularla ne kadar iyi uydukları açısından bilimsel teorileri değerlendiremeyiz. Çünkü olgu olarak sayılan şey, her bir teori için değişecektir. Kuhn bu soruna dikkat çekmiştir. Thomas S. Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions,* 2. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

10 Bkz., Alfred North Whitehead, "The Philosopher's Summary," in Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of Alfred North Whitehead* (LaSalle, IL: Open Court, 1951), 663-700; ve Morris Kline, *Mathematics: The Loss of Certainty* (New York: Oxford University Press, 1980).

11 Robert Mandrou, *Prom Humanism to Science: 1480-1700* (New York: Penguin Books, 1978), 217. Descartes tutulmayan öğretilerini birçok okuyucudan özenle saklamıştır, iddiasının kanıtı olarak bkz., Hiram Caton, *The Origin of Subjectivity: An Essayon Descartes* (New Haven: Yale University Press, 1973), 10-20.

12 Bkz., B. F. Skinner, *Science and Human Behavior* (New York: Free Press, 1965), 46-47; ve Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York: Alfred A. Knopf, 1971), 17-18.

13 Skinner, *Beyond Freedom and Dignity,* 17. C. S. Lewis'in, "İnsan, ırkının ıslahı, doğum öncesi şartlandırma, mükümmel bir uygulamalı sosyolojiye dayalı eğitim ve propaganda ile kendi üzerinde tam denetim elde etmiştir. İnsan doğası, İnsana boyun eğecek son Doğa parçasıdır. Bizler. böylece türlerimizi dilediğimiz gibi yapmakta özgür olacağız. Aslında savaş kazanılacak ancak bu savaşı

kesin olarak kim kazanacak? (*The Abolition of Man* [NewYork: Macmillan, 1947], 72) . . .

Descartes, insan ömrünü uzatmak için hatta insanı ölümsüz kılmak için biyoteknolojinin kullanılması doğanın nihâî olarak fethedilmesi olarak görür. Ölümsüz bir yaşam daha mı iyidir? Ya da ölümlülüğümüz hayatı ciddîye almamız için zorunlu bir koşulmudur. Bkz., Michael Ruse, "Genesis Revisited: Can We Do Better than God?" *Zygon* 19 (Eylül 1984): 297-316; Leon R. Kass, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs* (New York: Free Press, 1985), 299-317; ve Michael Platt, "Would Human Life Be Better Without Death?" *Soundings* 63 (Güz 1980): 321-38.

14 Bkz., Skinner, *Science and Human Behavior,* 445-49; and Skinner, *Beyond Freedom and Dignity,* 144.180-81, 206-7.

15 Bkz., Skinner, *Beyond Freedom and Dignity,* 17.

16 Skinner, *Science and Human Behavior,* 46.

17 Descartes'ın hayvanların düşünebileceğini reddetmesi belki de Michel de Montaigne, "Apology tor Raymond Sebond," *The Complete Essays of Montaigne*, çev. Donald M. Frame (Stanford University Press, 1958), 330-58'e bir cevaptır. Ayrıca bkz., Keith Gunderson, *Mentality and Machines*, 2. ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), 1-38.

Kartezyen mekanik zekâ testinin modern bir versiyonu için bkz., A. M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence," in Douglas R. Hofstadter ve Daniel C. Dermett, eds. *The Mind's I* (New York: Basic Books, 1981), 53-68. "Yapay zekâ" üzerine yapılan araştırmaların tarihi için bkz., Pamela McCorduck, *Machines Who Think* (San Francisco: W. H. Freeman, 1979); ve John Haugeland, *Artificial Intelligence* (Cambridge: MIT Press, 1985).

18 Robert Jastxow, *The Enchanted Loom: Mind in the Universe* (New York: Simon & Schuster, 1981), 163. Robotları Kartezyen bir rasyonalite ile donatmanın ortaya çıkardığı paradokslar, bilim kurgunun klâsiklerin birinde resmedilmiştir. Isaac Asimov, *I, Robot* (New York: Doubleday, 1950).

19 Bkz., Weizenbaum, *Computer Poioer;* Karl R. Popper ve John C. Eccles, *The Self and its Brain* (New York: Springer, 1977); Hubert L. Dreyfus, *What Computers Can't Do,* rev. ed. (New York: Harper & Row, 1979); ve Roger Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

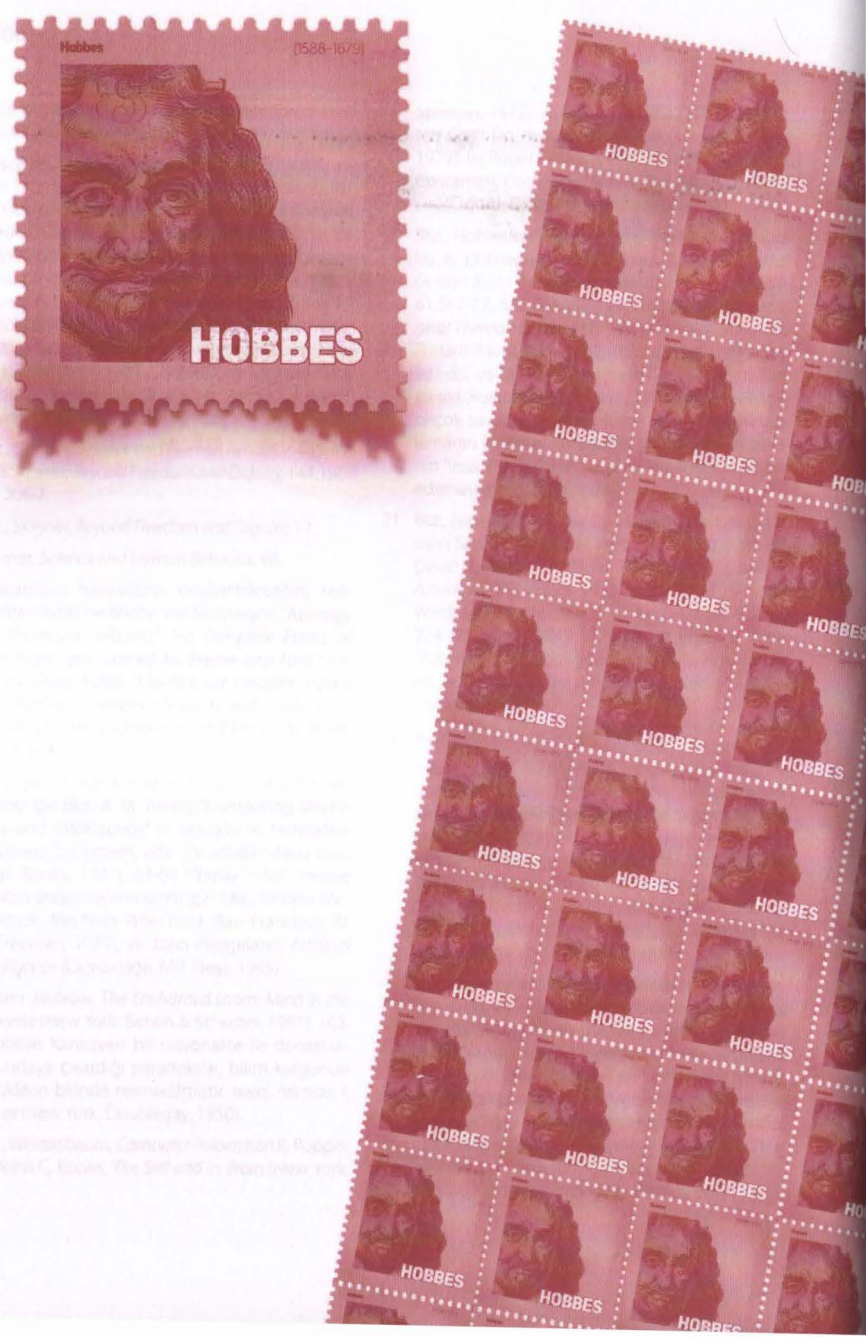
20 Bkz., Hofstadter and Dennett, *The Mind's I;* Douglas K. Hofstadter, *Godel, Escher, Bach: An Eternal Golden Brain* (New York: Basic Books, 1979), 559-61.567-77, 582-85, 684-719; Hofstadter, *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern* (New York: Basic Books, 1985), 492-546, 631-65; ve Daniel C. Dermett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown, 1991). Yapay zekânın birçok savunucusunun aksine Hofstadter, hesaplamanın biçimsel kurallarıyla yönetilmeyen zekânın "insanî değişkenliğinin" mekanik olarak kopya edilmesi ihtiyacını vurgular.

21 Bkz., Gina Kolata, "How Can Computers Get Common Sense?" *Science* 111 (24 Eylül 1982): 1237-38; David L. Waltz, "Artificial Intelligence," *Scientific American* 247 (Ekim 1982): 118-33; M. Mitchell Waldrop, "The Necessity of Knowledge" *Science* 224 (23 Mart 1984): 1279-82; ve Philip E. Agre, "Robotics and Common Sense," Marvin Minsky, ed., *Robotics* (Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books, 1985), 71-97.

22 Kolata, "Common Sense," 1237. Alıntı.

23 Kolata, *a.g.e.*, 1238. Alıntı. Bilgisayarla ilgilenen bazı bilim adamları dünyanın "saçaklı gerçeğini" ele alıp inceleyebilmek için ve de "yaygın kanaâti biçimselleştirebilmek" için bir "yaklaşık muhakeme saçaklı mantığı" geliştirmektedirler. Bkz., Lofti A. Zadeh vd., *Fuzzy Sets and Their Applications to Cognitive and Decision Processes* (New York: Academic Press, 1975). Douglas Hofstadter, bu türden projelerdeki saçmalığı şöyle belirtmiştir:

İnsan kavramları arasındaki bulanık sınırlar, kesinlikle bulanıklık yaratmaya çabalayan modellerle tam olarak tespit edilemezler. Bu türden modeller sözde "saçaklı küme teorisinden" (burada bulanık olmayan bulanıklık miktarı en katî mantık hesabına –gerçekte oldukça komik bir fikir-, kavramların karmaşık ağlar hâlinde peş peşe sıralandığı hâfıza modellerine kadar büyük çeşitlik gösterirler... Her nasılsa insanî değişkenliğin yanına bile yaklaşılmamaktadır oysa. (*Metamagical Themas,* 662)


Hobbes
(1588–1679)
HOBBES
HOBBES



BİREYSEL HAKLAR VE MUTLAKİYETÇİ YÖNETİM

HOBBES'UN *LEVIATHAN*'I

BAĞIMSIZLIK BİLDİRGESİ'NDE HAYAT BULAN, BİREYLER HAKLARINI GÜVENCE ALTINA almak için yönetimleri kurarlar, şeklindeki modern iddiayla biçimlenen bireyselcilik, 17. Yüzyıl'da ilk kez İngiltere'de ortaya çıktığında devrimci bir görüştü. Ancak ta başlangıçta, çok önemli bir sorun ortaya çıktı. Bireysel hakları korumada yeterli gücü olan yönetimler, bu hakları ihlâl etmede de yeterli güce sâhip olacaklardır. Bir paradoks olarak bireysel özgürlük, ancak yönetimin yer almadığı bir yaşamın mutlak özgürlüğünden vazgeçmekle tutunabilir.

Thomas Hobbes (1588-1679), *Leviathan* adlı eserinde bu paradoksun içinden çıkmaya çalışmıştır. Hobbes, iki uç nokta arasında orta bir yol bularak, bireysel özgürlük ve siyasal otoriteyi birleştirmek istemiştir. Hobbes, kitabının (2)[1] atıf bölümünde yaptığı açıklamaya göre, "Bir yandan aşırı özgürlük, diğer yandan da aşırı otorite için mücadelenin musallat olduğu bir yolda, bu taraflar arasından yara bere olmadan çıkmak oldukça zordur. Yasalar boyunca Hobbes, İngiltere'nin liberteryen ile otoriteryanlar arasındaki çatışmadan dolayı bölünüp, parçalandığını görmüştür. Aynı çatışmanın değişik bir uyarlaması da çağdaş Amerikan siyasal tartışmalarında hâkim olmaya devam etmektedir.

16. ve 17. Yüzyıllar İngilteresi'nin anayasal tarihine bakıldığında, bu yüzyıllarda hâkim olan, birbiriyle iç içe ama, aynı zamanda da çatışan gelişmelerin olduğu görülür: iktidarın monarşide yoğunlaşması ve bireysel özgürlüğe yönelik artan ilgi. VIII. Henry 1534'te Papa otoritesini reddedip İngiltere Kilisesi'nin başı olduğunda, geleneksel feodal kurumlar pahasına devlet iktidarının uzun sürecek merkezileşme sürecini başlatmıştır. Aynı zamanda, davranış rehberi olarak Protestanların bireysel vicdanı ısrarla vurgulamaları, geleneksel otorite kaynaklarını alt üst etmiştir. Yine buna paralel olarak Galileo, Descartes ve Bacon gibi bilim adamları, evrene ilişkin kadim otoriter öğretilerin bazılarına meydan okumuşlardır. Sonunda bu çalkantı, Kral ile Parlamento arasındaki siyasal çatışma ile doruğa çıkmıştır.

1642'de İç Savaş patlak verdi. 1649'da Kral I. Charles idam edildi. Bu dönemde İngiltere, Parlamento ve Oliver Cromwell'in ordusu tarafından yönetildi. Askerî diktatörlük ve Püriten fanatiklerin yönetiminden doğan rahatsızlıklar, II. Charles'ın şahsında monarşinin ıslahına (restorasyon) yol açmıştır. İşte Hobbes'u 1651'de *Leviathan*'ı yazmak üzere harekete geçiren şey, geleneksel kurumların çöküşü ve bunu tâkiben modern mutlakiyetçilik ile modern bireyselcilik arasında ortaya çıkan çatışmaydı. Hobbes, 1602'de 14 yaşındayken Oxford Üniversitesi'ne girdi. Beş yıl sonra Devonshire Kontu William Cavendish'in oğlunun öğretmenliğini yapmak üzere, üniversiteden ayrıldı. Bir öğretmen olarak Hobbes, zamanının tüm önde gelen düşünürleri ile buluşma, seyahat etme ve onları yakından tanıma imkânına sâhip oldu. Tüm ömrü boyunca Yunan ve Roma edebiyatı, Öklid geometrisi ve Galileo'nun yeni mekanist fiziği ile ilgilendi. Bir dizi kitap yazmak üzere büyük bir proje tasarladı. Bu kitaplarında, her şeyi hareket hâlindeki madde yasalarına göre anlamak üzere, matematik bilimlerinin yöntemlerine başvurmak istiyordu. Hobbes'un öğretisinin siyasal kısımları monarşiyi destekliyormuş gibi görünmesinden dolayı, Parlemento artan gücüne dayanarak 1640'ta Hobbes'u Paris'e gitmeye mecbur bıraktı. Daha sonra veliahtlardan II. Charles da zorla Paris'e gönderildi ve Hobbes ona öğretmenlik yaptı. *Leviathan* yayımlandığında, Kralın etrafındakiler Hobbes'u Cromwell'in Devrimini haklılaştırmakla suçladılar ve Hobbes, İngiltere'ye dönmek zorunda kaldı. Monarşinin ıslahından sonra Hobbes, Kralın desteğini tekrar kazandı. Ancak *Leviathan* tartışmalı bir kitap olmaya devam etti ve 1666'da Avam Karaması tarafından ateist bir kitap olarak kınandı.

Ta başından beri *Leviathan*, farklı farklı yorumlanmaktadır. *Leviathan* üzerine en az dört tane ana yorumlama tarzı vardır.[2] Geleneksel olarak yorumcular, Hobbes'un siyasal öğretisinin Galileo'nun mekanist fiziğinden çıkarıldığını düşünürler.[3] Ancak başka yorumculara göre, Hobbes'un bireysel hakların önceliğine ilişkin yeni öğretisi, yeni bilim anlayışından türetilmemiştir.[4] Örneğin C. B. Macpherson'a göre Hobbes, İngiltere'de yükselen ticaret sınıfının çıkarlarıyla tutarlı nitelikte, insan doğasına âit bir burjuva kavramlaştırması farz etmiştir. Bir grup akademisyen de Hobbes'un ahlâk felsefesini, geç Ortaçağ nominalizminin atomist metafiziğinin ürünü olarak görmektedir.[5] Hobbes, "dünyada adlardan başka hiçbir şey evrensel değildir, çünkü adlandırılmış şeylerin her biri bireysel ve tekildir." (IV, s. 19) ifadesiyle nominalizmini göstermiştir. Bunu tâkiben, siyasal düzen de dâhil olmak üzere, bu dünyadaki şeylerin düzenine ilişkin bildiğimiz ne varsa zihinlerimizin yapay üretimleridir, savı ortaya çıkabilir. Nihâyet birkaç okuyucu da Hobbes'un eserini, Thomas Aquinas'ın temsil ettiği doğal hukuk geleneğinin bir parçası olarak görür.[6]

Tüm bu farklı bakış açılarına rağmen birçok okuyucu Hobbes'un *Leviathan*'da, siyasal otorite ile bireysel özgürlüğü uzlaştırma arayışında olduğu konusunda hemfikirdir. Yine okuyucuların çoğu, Hobbes'un tanımladığı egemenin bireysel özgürlüğe hiç yer vermediği için, bu uzlaştırmada başarısız olduğu sorununa varır. Bu, kitabın başlığıyla ortaya konan bir iddiadır. Hobbes'un açıkladığı gibi (XXVIII, 209) "Leviathan", diğer tüm dünyevî yaratıklara boyun eğdirmek üzere yeterli iktidara sâhip olan ve İncil'de adı geçen deniz canavarıdır (muhtemelen balina). Hobbes insan özgürlüğünü güvence altına almayı dileseydi, neden siyasal bir canavarın yönetimine boyun eğmeyi savunsun ki? Hobbes insanların bencil arzularını dikkate alarak, onların *Leviathan* korkularının aralarında barışı muhafaza etmenin yegâne güvenilir yolu olduğu konusunda ısrarlıdır. Sonuçta Hobbes, diğerlerinin saldırganlıkları karşısında, bireysel hakları korumada yeterli derecede güçlü

bir yönetime olan ihtiyacı vurgulamaktadır. Ancak bu hakların, onları baskı altına alabilecek kadar güçlü bir yönetim karşısında korunma ihtiyacı da yok mudur?

Modern haklar anlayışındaki bu ikilem, Amerikan siyasal tartışma gündemindeki meselelerinden biri olmaya devam etmektedir.[7] Bir yandan, diğer yurttaşların saldırılarına karşı tüm yurttaşların bireysel haklarını korumak üzere, zinde bir yönetime olan ihtiyacı vurgulayabiliriz. Çağdaş Amerikan siyasetinin terminolojisiyle ifade edersek, bu türden bir yönetimi savunanlar, kendilerini liberal olarak adlandırırlar. Öte yandan yurttaşlar, bireysel haklarından mahrum edilemesin diye yönetimin güçlerinin sınırlandırılması gerektiğinde ısrar edebiliriz. Sınırlı yönetim taraftarları da kendilerini, muhafazakâr olarak adlandırırlar. Tartışmanın her iki tarafında da mâkûl iddialar yok mudur? Bu iki tarafın da, bireysel hakların beslenmesi olarak gösterilebilecek ortak bir amacı yok mudur? Hobbes'un siyasal öğretisi, bireysel hakların klâsik ifadesi olduğundan belki de o, bu ikilemimizi çözebilir.

Hobbes'un geliştirdiği şekliyle modern haklar teorisinin temel iddialarından birisi, siyasal düzenin doğal olmaktan ziyâde yapay olduğudur. Ayrıca, doğal insan bencilliğinden dolayı, bu düzen yapay olmalıdır. Özgürlük ve otoriteyi birleştirmeyi zorlaştıran insan doğası görüşü bu olduğundan, Hobbes'un ifade ettiği kadar saldırgan ve bencil olup olmadığımızı sormakla başlamamız gerekir.

A. İNSANOĞLU, DOĞASI GEREĞİ SİYASAL OLAMAYACAK KADAR BENCİL MİDİR?

Hobbes'un açıklamasına göre "yaşam, organların hareketinden başka bir şey değildir" (Giriş, 5). Bundan dolayı insan, yaşamını sonsuza kadar hareket ederek sürdürür. Bilebileceğimiz tek mutluluk, engellenmeyen, durmaksızın harekettir. İnsan eyleminde nihâî bir amaç, tam bir doyum yoktur. "Yaşamın mutluluğu, tatmin olmuş bir zihnin rahatlığında yer almaz; mutluluk, bir nesneden diğerine sürekli ilerleme kaydeden arzudadır" (XI, 63). İnsan, her zaman sâhip olduğundan daha fazlasını arzulamalıdır; çünkü gelecekteki muhtemel kayıplar insanı her zaman meşgûl eder. Sonuçta "tüm insanların sürekli ve durmaksızın, ölünce sona erecek bir iktidar arzusu vardır. Çünkü insan daha fazlasını elde etmeksizin, sâhip olduğu mevcut yaşamda onun iyi bir hayat sürmesini mümkün kılacak araçları ve iktidarı teminat altına alamaz" (XI, 64). Bu sonu gelmez mutluluk arayışında insan zihnî, arzuları tatmin etmede kullanılacak en iyi araçları hesap etme aygıtına dönüşmüştür. "Arzular açısından düşünceler, bir gözcü, bir casus gibi menzili genişletirler ve arzulanan şeylere giden yolu bulurlar" (VIII, 46).

Ancak yaşamın korunmasında insanlar, yalnız olmasalar da tek başlarınadırlar. İnsanlar tek başlarınadırlar, çünkü yaşamları kendileri kadar kimsenin umurunda değildir. Bu açıdan kimseye güvenemezler. Ancak yalnız değildirler, çünkü yaşamak için zorunlu olan kaynaklar için diğerleri ile rekabet etmek zorundadırlar. Sonuçta insanoğlunun doğal bencilliğinin aralıksız bir çatışmayı yaratması kaçınılmazdır.

Hobbes'un açıklamalarına göre çatışmanın üç kaynağı vardır: rekabet, çekingenlik ve şeref. "Birincisi elde etmek, ikincisi güvenlik, üçüncüsü de şöhret için insanı saldırganlığa, ihlâle zorlar" (XIII, 81). İnsanoğlu üzerinde, aralarındaki tartışmaları giderecek ortak bir iktidar olmadığında

birbirine düşman kesilir; çünkü sınırlı maddî kaynaklar (gıda, barınma gibi) için rekabet ederler, çünkü birbirlerine olan güvensizlikleri onları diğerlerini baskı altına alarak, kendilerini korumaya zorlar ve çünkü, bazı insanlar diğerlerinden üstün görünme şerefinin peşinde koşarlar.

Bundan dolayı doğal insanlık durumu, üstün erdemler olarak güç ve sahtekârlığın yer aldığı, herkesin bir biriyle savaş hâlinde olduğu bir durumdur (XIII, 83). Savaş hâli, her bir kişinin güç ve beceriyle ayakta kalabileceği bir durumdur, (bu durumda)

> Sanayiye yer yoktur; çünkü netice belirsizdir: ve sonuçta dünya kültürü, denizcilik, deniz yoluyla ithâl edilen malların kullanımı yoktur; geniş, kullanışlı bina yoktur; çok güç gerektiren şeyleri hareket ettirme, yerini değiştirme araçları yoktur; dünya yüzeyinin bilgisi yoktur; zamanın kıymeti yoktur; sanat yok; edebiyat yok; toplum yok; ve her şeyden daha kötüsü sürekli bir korku ve hunharca ölüm tehlikesi, ve insanın yaşamı yalnız, sefil, iğrenç, hayvanî ve kısadır. (XIII, 82)

Eğer insanın doğal durumu bu ise, doğası gereği doğa tarafından konuşma ve akıl bahşedilmiş Aristoteles'in doğal insanı nerededir? Hobbes, Aristoteles'in insan biyolojisi çerçevesindeki akıl yürütmesini tersine çevirerek, insanoğlunun doğal rasyonalitesinin, insanların arılar ve karıncalar gibi doğal olarak sosyal hayvanlar olmalarını imkânsız kıldığını iddia eder.[8] Akıl ve konuşma özellikleri insanları, neyin iyi olduğu ve kendi bencil çıkarlarını topluluğun ortak çıkarlarından ayırma konusunda hemfikir olmalarını engeller. Sonuç olarak insan rasyonalitesi, uyumdan ziyâde çatışmayı körükler (XVII, 111).

Hobbes'un meselesi, tüm insanların arzularında sınırsız olduğu değildir. Ancak bazılarının arzuları sınırsız olduğundan, diğerlerinin tümü kendilerini muhafaza etmek üzere harekete geçmelidir (XIII, 81). İnsanların birkaçı doğal olarak saldırgan olduğu için, diğerlerinin kendilerini saldırgan azınlığa karşı savunmaları adına yönetim tarafından güvence altına alınmış, akıl yasaları üzerinde hemfikir olmaları mümkündür.

Hobbes haklı mıdır? İnsanlar gerçekten doğal olarak barış içinde bir arada yaşayamayacak kadar saldırgan mıdır? Hobbes bize Machiavelli'nin, siyasal düzen insanları yasaya itaat etmeye sevk eden ve bu yönde, gaddarca zora başvuran bir yönetimi gerektirir, şeklindeki iddiasında haklı olduğunu mu göstermektedir?

Daha sonra 9. Bölüm'de de göreceğimiz gibi Rousseau, Hobbes'un çizdiği insan doğası resmine meydan okumuştur. Hobbes ile Rousseau arasındaki tartışmada yer alan meseleler, günümüzde hâlâ tartışılmaya devam edilmektedir. İnsanların doğal saldırganlık iç güdüsü mü vardır? Ya da saldırganlığı kültürel çevremizden mi öğreniriz? Çocuklarımıza daha işbirlikçi ve daha az rekabetçi olmayı öğretseydik, daha barışçı ve uyumlu bir sosyal yaşama sâhip olabilir miydik? Bunlar kritik soruların bazılarıdır ve bu soruları Rousseau'nun düşüncesini ele alırken tekrar soracağız. Ancak burada, meseleleri kabaca tanımlamaya çalışacağız.

Rousseau'ya göre, Hobbes'un, doğa durumunu bir savaş hâli olarak resmetmesi hatalıdır. Çünkü Rousseau, buradaki vahşîlerin, medenî olanların tüm tutkularına sâhip olduğu iddiasındadır. Hobbes, etrafındaki kişilere baktıktan sonra, bunların kargaşa durumunda neye benzeyeceklerini tahayyül etmeye çalışmıştır. Fakat Rousseau, medenî insanları saldırgan çatışmalara sürükle-

yen doyumsuz arzuların, vahşî durumda mevcut olmayan medeniyetin ürünü olduğu konusunda ısrarlıdır. Vahşîlerin sıradan arzuları öylesine kolayca tatmin edilmektedir ki, bu insanların birbirleriyle kavga edecek güdüleri bile yok olur. Bundan dolayı Rousseau, insanî gelişimin en erken aşamasının, bir barış durumu olduğu sonucuna varır. Aslında günümüz medenî insanları, bir şekilde önceki yaşam tarzının bazı özelliklerini yeniden ortaya sürebilselerdi, daha mutlu olurlardı.

Rousseau'nun iddiasının modern uyarlamaları, saldırganlığın doğal bir iç güdüden çok, belli bir kültür tipinin ürünü olduğunu savunan bazı antropologlarca ortaya konmuştur.[9] Bazıları saldırgan ve rekabetçi davranışı özendirdiği gerekçesiyle özellikle burjuvaziyi ve kapitalist kültürü suçlarlar. Açıkça barışsever ve işbirlikçi davranışı geliştirmeyi benimsemiş ilkel toplumlar, kendi toplumumuzu yeniden şekillendirme çabasında birer model işlevi görürler.

Buna benzer biçimde bazı Hobbes yorumcuları, Hobbes'un 17. Yüzyıl İngilteresi'nde iktidarı ele geçiren kapitalist sınıfın bir müdafisi olduğunu beyan ederler.[10] İddiaya göre, Hobbes'un yaptığı insan doğası betimlemesi, aslında piyasa toplumuna hâkim olan tipin betimlemesidir. Bu tip, bencil refah arayışında herhangi geleneksel sosyal bir bağla sınırlanmayan aç gözlü bireydir.

Şüphesiz Hobbes'a yönelik en sıkı eleştiriler bile onu, insan eyleminin birincil güdüsü olarak kendini koruma arzusunu vurgulamasında haklı görürler. Ancak bunun insanda diğer tüm güdülerin indirgenebileceği yegâne güdü olduğu iddiasına, şüpheli yaklaşmak oldukça akılcıdır. Aquinas'ın yapmış olduğu doğal insanî eğilimler hiyerarşisini hatırlayalım: kendini koruma başta gelmesine rağmen, bazı üstün eğilimler, insanı hayvandan ayıran özelliklerdir. Kendini koruma, başkaca her şeyin önkoşulu olduğundan, insanlar için oldukça önemlidir. İnsan hakları listesinde birinci sırayı yaşam hakkı almalıdır. Ancak korumak istediğimiz benlik nedir? Ne tür bir yaşam isteriz? Yaşamı, yaşamaya değer kılan şey nedir? Yaşamımızı sürdürürken her zaman bir şeyler yapmak zorundayızdır. Şüphesiz yaptığımız her şeyin amacı, sâdece yaşamı sürdürmek değildir. Aradığımız şeyin sâdece yaşam değil, insanî yaşam, insan olarak bize uygun olan yaşam tarzı olduğunu söylememiz gerekmez mi? Bu da bizi, yaşamın daha üstün güdüleri olan aşk, şeref, bilgi vs. ye götürmez mi? Bu eleştirilere karşı Hobbes, savunulabilir mi?

Hobbes, "doğanın... ilişkileri kesmesi gerektiğine ve insanlar birbirlerini yok etmeye ve tecavüze eğilimli kıldığına" (XIII, 82) inanmamızın zor olduğunu kabûl eder. Fakat Hobbes'a göre, insan tutkularının genel bilgisinden, ya da insanlarla ilgili özel tecrübelerimizden, çıkarabileceğimiz yegâne sonuç budur. Hobbes, diğerlerinden korkmamız için bir neden yoksa, neden geceleri kapılarımızı kilitleriz? sorusunu sorar.

Hobbes, *Leviathan*'ın Giriş bölümünde (6), okuyucusunu kendine bakmaya dâvet eder. "Bir insanın düşünce ve tutkularının diğerinin düşünce ve tutkularıyla benzerliklerini gördükten sonra, [kendini inceleyen insan] böylece diğer tüm insanların düşüncelerinin ve tutkularının neler olduğunu okuyacak ve bilecektir." Bundan dolayıdır ki Hobbes, kitabını kendi benlik incelemesinin bir ürünü olarak sunar ve onun insana ilişkin açıklamalarının doğruluğunun tek kanıtının da okuyucusunun kendi içine bakışından kaynaklanacağını belirtir. Buradaki sorun, şüphesiz ki okuyucunun orada gördüğü şeyin çirkin olduğunu itiraf etmedeki isteksizliğidir.

Bu, Freudcu çözümlemeye benzemektedir. Esasında Sigmund Freud'un insan zihninin en derin seviyelerine yönelik yapmış olduğu araştırma, Hobbes'un insan doğası görüşünü onaylar niteliktedir.

Çünkü Hobbes gibi Freud da, medeniyetin başlıca amacını, "insanın doğal saldırganlık iç güdüsünü, her birinin diğer herkese ve herkesin her birine olan husumetini" engellemek olarak belirlemiştir.[11]

Hobbes ve Freud'un kendilerinde ve başkalarında gördükleri şey, evrensel insan doğasından çok Rousseau ve Marx'ın tanımladığı burjuva kültürünün mü yansımasıdır? Hobbes'u savunan biri bu soruya, modern burjuva toplumunda yaşamak, daha önceden geleneksel yanılsamalarda gizlenen insan ilişkilerindeki gerçeği görmeyi mümkün kılmıştır, ifadesiyle cevap verebilir. Piyasa toplumunda, her sosyal düzenin temelindeki bireysel bencil çıkarları gizleyen yapay örtüleri kaldırmaya mecbur tutuluruz. Marx bile *Komünist Manifesto*'da bunu iddia etmiştir. Burjuvazi "tüm feodal, ataerkil, kırsal ilişkilere son vermiştir," çünkü burjuvazi, din ve şövalyelikle ilgili tüm yanılsamaları, "benlikçi –egoist– çıkar hesabının buzlu sularında" boğmuştur. Tüm geleneksel otorite kaynakları ortadan kalkmaktadır. Ve bu durum herkesi, yalıtılmış bireyler olarak yaşamla yüz yüze getirmiştir. "Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey lekeleniyor ve insan sonunda gerçek yaşam koşulları, cinsi ile olan ilişkileri ve aklı başında düşünceleri ile yüzleşmeye mecbur bırakılıyor."[12]

Ayrıca modern toplum bireyselciliğinin aslında, evrensel bir insanî eğilimi yansıttığına dâir bazı antropolojik kanıtlar da vardır. Daha önce (Bölüm 2, Kısım 4'te), Colin Turnbull'un Ik kabilesine âit çalışmasını ele almıştık. Bu Afrikalı kabilenin sosyal yaşamı, insanlar açlıktan ölme korkusuyla gaddarlığa sürüklendiğinde yavaş yavaş yok olup gitmişti. Turnbull, Hobbes'un iddialarını onaylar nitelikte, toplumumuz ile Ik kabilesi arasında bazı benzerlikler kurar.

> Toplumumuz hızla bireyselleşmektedir... Ailenin sosyal birim olarak değerinin çoğunu yitirdiği, dinî inanç ve uygulamaların artık ortak inanç cemaatlerine bizi bağlamadığı dünyamızda düzeni, sâdece katı bir hukuku ve aynı derecede katı bir cezalandırma sistemini benimsemeye hazır, zor kullanan bir iktidarın varlığı aracılığı ile sağlayabiliyoruz. Oysa Ik kabilesi, ne fiziksel ne de ruhanî zor kullanma olmadan bu sorunu hâlletmeyi öğrenmişti. Bu kabile, insanın temel bencilliği olarak neyi kabûl edeceğini ve başkaca her şeyden önce bir birey olarak doğal belirlenimini tanıma başarısını göstermiş gibi görünmektedir. Onlar, bunun insanın temel hakkı olduğunu düşünürler ve en azından herhangi bir suçlama yapmadan, diğerlerinin yeteneklerinin en iyisini sergileme hakkının peşinde olmalarına göz yumma nezâketini gösterirler.[13]

Ik Kabilesi'nin, Hobbes'un doğa durumu dediği şeye döndüğünü mü söylemeliyiz?

Hobbes'un eleştirileri tarafından sıkça dile getirilenlerin aksine, Hobbes'un en güçlü insan arzusu olarak benliğin korunmasına yaptığı vurgu, zorunlu olarak insan davranışındaki üstün değerleri reddetmez. Benliğin korunması, tüm insanî amaçlar için zorunlu bir araç olduğu kadar, kendi başına büyük bir amaç değildir. Örneğin Hobbes, yaşamın korunması ile ilgili güvensizlik olduğunda, "sanat, edebiyat, toplumun olmayacağını" göstermiştir (XIII, 82). Yönetim, bilim ve sanat için gerekli olan boş zamanı temin ederek barış ve huzuru güvence altına aldığında, bu yöndeki (bilim ve sanat) arayışlar insanı, diğer hayvanların üzerine çıkarır (III, 15; IV, 18; VI, 35; XLVI, 436).

Medenî bir yaşamı mümkün kılan barışı tesis etmek için bireyler, bencil saldırganlıkları üzerindeki sınırlamalar konusunda hemfikir olmak zorundadırlar. Fakat birçok okuyucu, bunun nasıl yapıldığına ilişkin Hobbes'un yaptığı açıklamalara şüpheyle bakarlar.

B. İNSANOĞLU DOĞAL OLARAK REKABETÇİYSE, SİYASAL DÜZEN NASIL MÜMKÜN OLMUŞTUR?

Bu soru Hobbes'un akıl yürütmesindeki bir paradoksu işaret eder. İnsanoğlunun bencil tutkuları birbirlerini incitme eğilimi oluşturduğundan, insanlar barışı ve huzuru muhafaza edecek bir yönetime itaat etme konusunda hem fikir olmalıdırlar. Ancak, insanlar doğa durumunda birbirlerine güvenemiyorlarsa, diğerlerinin kurdukları yönetime itaat edeceklerine dâir verdikleri taahhütleri tutacaklarından nasıl emin olabilirler ki? Hobbes'un, yönetim, bir toplum sözleşmesi aracılığıyla yönetilenlerin rızası çerçevesinde kurulur, biçimindeki iddiasında bir döngüsellik varmış gibi görünür. Bireyler, sâdece onları buna zorlayacak bir yönetim olduğunda sözlerini tutarlar ama bir yönetim de ancak, insanlar güvenilir bir şekilde bu yönetimin yasalarına itaat edeceklerini taahhüt ederlerse var olabilir. Eğer sözünde durma, yönetimin bir sonucuysa, bu, aynı zamanda yönetimin önkoşulu nasıl olabilir?

Bazı Hobbes taraftarları, bu sorunu siyasal otoriteyi bencil bireylerin rızasının ürünü olarak açıklama teşebbüsündeki tüm teorilerin kusurlarının bir göstergesi olarak işaret ederler. Eğer insanların faydasına olacağını düşündükleri her durumda birbirlerine ihanet etme eğilimleri varsa, o zaman bir toplum sözleşmesi imkânsızdır. Eğer böyle bir eğilimleri yoksa, o zaman da sözleşme gereksizdir. Hobbes'un bu eleştiriye vermek durumunda olduğu tüm cevaplarla ilgilenmemiz gerekir. Çünkü söz konusu olan mesele, eğer "âdil gücünü yönetilenlerin rızasından türeten" yönetimler fikrini savunuyorsak, derhâl çözülmelidir.

Hobbes'un açıklamasına göre hem tutkular hem de akıl, savaş durumundan çıkmamızda bize yardımcı olur (XIII, 84). Tutkulu bir ölüm korkusu ve yaşamın rahatlıklarına yönelik arzu, bizi barışa yönlendirir ve aklımız, herkes itaat ettiğinde barışı güvence altına alabilecek davranış kuralları önerir. "İnsanın dünyadaki yaşamının korunmasına vesile olan" bu kurallar, "doğanın yasalarıdır." (XV, 96).

Doğanın birinci ve en temel yasası, herkesin ulaşılabildiği sürece barış arayışında olmasıdır; barış ulaşılabilir nitelikte olmadığında herkes, savaşa başvurabilir (XIV, 85). Bu, ikinci doğa yasasına yol açar. Bu yasaya göre, herkes barışa kavuşabilmek için diğerleri ile birlikte tüm haklarından vazgeçmelidir. Hobbes, bu iki doğa yasasından, toplum sözleşmesi için gerekli olan sosyal usûller ve ahlâkî erdemlerle ilgili 17 tane daha yasa türetmiştir (XV).

Hobbes yine de, salt iş birliği taahhütlerine dayanmayı çok da rasyonel bulmaz. Çünkü böylesi bir güven, bireylerin çıkarlarına ters düşse de, sözlerinde duracaklarını varsayar. Rasyonel nitelikteki bencil bir çıkar, mutlak özgürlüğü adayarak sosyal düzene boyun eğmeği emreder. Bu adanma ancak diğer herkesin de ceza korkusuyla aynı şekilde özgürlüklerini feda etmeleri durumunda söz konusudur. İnsanlar, "bir insanın sözünden dönmesi kolay bir şey olmadığı için gücünü kendi doğasından değil de, caymanın sonucunda ortaya çıkacak kötülük korkusundan alan bağlarla" bağlanmışlardır (XIV, 86). Hobbes, "kılıçsız (yaptırımsız) mukaveleler sözden başka bir şey değildir ve bu tür sözleşmeler, insanı güvence altına alacak güçten yoksundur." fikrini ısrarla vurgular (XVII, 109). Hobbes'un toplum sözleşmesinde, birilerinin sözü yeterli bir senet değildir. Güvenilir tek senet, kılıç korkusudur.

İnsanlar, hepsinin üzerinde ortak bir iktidar kurmak üzere tüm bireysel güçlerinden vazgeçmelidir,

> Sanki herkes herkese, "ben kendimi yönetme hakkımdan vazgeçiyorum ve bu hakkımı bu adama ya da şu insanların oluşturduğu meclise veriyorum ve onları yetkili kılıyorum; bunun şartı olarak, sen de benim gibi hakkını ona ver ve böylece onun tüm eylemlerini yetkili kıl", demesi gerekiyormuş gibi. (XVII, 112)

Herkes çoğunluk tarafından seçilmiş egemen temsilciyi ne olursa olsun oybirliği ile kabûl etmede hemfikir olduğunda rıza aracılığıyla bir cumhuriyet, ulus kurulabilir (XVIII, 113).

Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisi, sâdece egemeni seçenler tarafından sürdürülen yönetim kurumunu kapsamaz. Herkesin zafer kazanmış bir fatihe boyun eğmesi de, bu teorinin içinde yer alır. İnsanların yurtları fethedildiğinde ve korkudan dolayı fatihe boyun eğdiklerinde de bu yönetime, aynen kendileri özgürce herhangi bir zorlamaya mâruz kalmadan egemeni seçmişler gibi, rıza göstermiş olurlar (XX).

İster bir fetih sonucu oluşsunlar, isterse örgütlenme yoluyla kurulmuş olsunlar tüm yönetimlerin amacı aynıdır. Çünkü bir yönetime itaat edecek herkesin rasyonel bencil çıkarlarında tek bir amaç alabilir: barışı muhafaza etmek için insanları, "hem dış düşmanlara karşı hem de birbirlerini incitmelerine karşı" savunmaktır (XXIX, 213).

Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisindeki genel ilkeye göre, diğerlerinin pahasına kendi bencil çıkarımızı rasyonel olarak azamîleştirmek, gerçekte akıl dışı bir tutumdur. Çünkü uzun vâdede kendi bencil çıkarımızı en iyi şekilde gözetmemiz, bizim haklarımıza saygı gösterdikleri ölçüde diğerlerinin haklarına saygılı olmakla mümkündür. Eğer bir yönetim olmadan yaşasaydık, bireysel özgürlüğümüz sınırsız, ama aynı ölçüde de güvensiz olurdu. Bir yönetimin altında yaşamakla özgürlüğümüz, güvence altında ama sınırlı olur.

Hobbes, yönetime rıza göstermede hepimizin doğal olarak birbirimize eşit olduğumuzu belirtir. Her bir kişinin rıza gösterme hakkı aynıdır ve hiçbir kişinin rızası, bir diğerinden daha ağırlıklı değildir. Ancak bazı insanların doğal siyasal eşitlik ilkesini reddettiğini biliyoruz. Sokrates gibi bazıları, daha bilge olanların daha az bilge olanları yönetmesinin doğal olduğunu ileri sürerler. Thrasymachus gibi başkaları da güçlü olanın zayıf olanı yönetmesinin doğal olduğunu belirtirler. Doğal olarak zihin ve beden açısından üstün olanlar, bu bakımlardan zayıf olanları neden yönetmesin ki?

Hobbes fiziksel güç iddialarını, ölümlülük açısından tüm insanların eşitliği çerçevesinde göz ardı eder. "Beden gücü açısından, gizli hileler ile ya da diğerleri ile iş birliği yaparak en zayıfın bile en güçlüyü öldürebilecek kadar kuvveti olduğu için, herkes aynı tehlike ile yüz yüzedir." (XIII, 86). Hobbes'un vurguladığı bu noktayla ilgili olarak, İngiliz Devrimi çok canlı örnekler sağlar. Cromwell'in ordularının kazandığı zaferler ve Kralın kellesinin kesilmesi, krallar ve aristokratların yönetiminin fiziksel kuvvete dayanmadığını açıkça ortaya koymuştur. Şüphesiz Machiavelli bu çerçevede hükümdarları, sûikastlara ilişkin kırılganlıkların insanların nefretinden sakınmayı zorunlu hâle soktuğu konusunda uyarmıştır. (Mark Twain'in *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court* –*Kral Arthur'un Huzurunda Connecticutlı Bir Yanki*– adlı eserinde de gösterdiği gibi, barutun icadının sosyal ilişkilerin aynı düzeye getirilmesinde olağanüstü etkileri olmuştur.)

Tüm bunlara rağmen, üstün zekâyı, siyasal yönetimde bir hak olarak göz ardı etmek hiç de

kolay değildir. Ancak Hobbes Aristoteles'in, bazı insanlar doğaları gereği sâhip oldukları üstün bilgelikten dolayı yönetme için daha değerlidirler iddiasını reddeder.

> Başkaları tarafından yönetilmeyi, kendi kendilerini yönetmeye tercih edecek kadar aptal insan sayısı çok az olduğundan: kendi bilgeliklerine güvenmeyen insanlarla, bilgelik kuruntusu olan insan zor kullanarak mücadeleye girdiğinde bu insanlar, çoğunlukla ya da neredeyse her zaman zafer kazanırlar. Doğa insanı eşit kılmışsa, bu eşitlik kabûl görmelidir, yok eğer doğa insanı eşitsiz kılmışsa; kendilerinin eşit olduğunu düşünen insanlar, barış koşullarında yer alamazlar ama eşit koşullarda böylesi bir eşitlik de kabûl edilmelidir. Tüm bunlardan dolayı, doğanın dokuzuncu yasası olarak, herkes bir diğerinin doğası gereği eşitliğini kabûl etmelidir, yasasını koyuyorum. Bu ilkenin ihlâli gururdur. (XV, 10-101)

Liberal toplumlarda sıkça ifade edilen, her bir kişi diğerleri kadar iyidir ve diğerlerinden daha iyi olduğu iddiasındaki herkes seçkinci gurur suçunu işler, şeklindeki fikrin kökeni işte buradadır.

Hobbes'un akıl yürütmesinin karşısına konacak, dikkate değer sağduyulu itirazlar yok mudur? Neden Sokrates ile, nasıl yöneteceğini bilen yönetmelidir ve bundan dolayı da siyasal meselelerde bilge olanlar daha az bilge olanları yönetmelidir, iddiasında hemfikir olmayalım ki? Bir aptal, bilge birini öldürebileceği için, aptalların siyaseten bilgelere eşit olduğunu belirtmek saçma değil midir? Siyasal yönetim kapasitesi ile öldürme kapasitesinin ne ilgisi olabilir? Bir aslan bir insanı öldürebileceği için, aslan siyasal olarak insana eşit midir?

Hobbes'u destekleyen biri, rıza göstermede eşit hakkın, yasa yapma ya da özel siyasal kararların alınmasındaki katılımda da eşit hak anlamına gelmeyeceğini vurgulayarak savunmasına başlayabilir. Hobbesçu anlamda yönetilenlerin rızası demek, rızanın uyrukları temsil eden bir egemen tarafından yönetilmesi, kullanılması demektir. İnsanların yönetime rıza gösterme hakları, siyasa yapma hakkı değildir. Bu, siyasa yapımında insanları kimin temsil edeceğine karar verme hakkıdır. Bundan dolayı halkın rızası, insanların yönetme işinin nasıl yapıldığına dâir geniş çaplı bilgi sâhibi olmasını gerektirmez.

Belki de buradaki asıl önemli nokta, yanlışlığı açıkça ortada olan, "herkes siyasal bilgisinde eşittir" iddiası değildir. Asıl önemli olan "başkaları tarafından yönetilmeyi, kendi kendilerini yönetmeye tercih edecek kadar aptal insan sayısının çok az olması"dır. Bir yetişkinin asgarî rasyonalitesine sâhip herkesin, kendini yönetme arzusu vardır. Bu gerçek, insan doğasını yadsımadan inkâr edilemez bir gerçektir. Sosyal böcekler gibi bazı diğer hayvanlar, içgüdüleriyle sosyal düzene uyumlu olurlar. Ancak insanı diğer hayvanlardan (daha önce bahsettiğimiz aslan da dâhil) ayıran rasyonalite, insan topluluklarının, sâhip olduğu üyelerinin rızasından doğması gerektiğini ileri sürer (Bkz. XVII, 111).

Buna ek olarak, insanları rızaları olmadan yönetmeye çabalamak, insan doğasına aykırıdır ve bu durum, insanların doğal isyankârlıklarıyla da onaylanır: "kendilerinin eşit olduğunu düşünen insanlar, barış koşullarında yer almazlar ama eşit koşullarda böylesi bir eşitlik de kabûl edilmelidir" (XV, 100-101).

Hobbes'un yönetime rıza gösterilmesi fikrine bir diğer itiraz da bu yönetimin, kurgusal bir sa-

vaş hâlinde kurulduğuna yöneliktir. Eğer gerçekte insanlar bir yönetim olmadan hiçbir zaman mutlak anlamda özgür bireyler olarak var olmadıysalar, bu insanların rızalarıyla yönetimler yarattıklarını söylemek saçma olmaz mı? Hobbes, bu itirazlara üç gözlemiyle cevap verir (XIII, 83). Hobbes, ilk olarak bazı ilkel halkların gerçek anlamda savaş hâlinde yaşadıklarını söyler. İkincisi, iç savaşta olduğu gibi, bir yönetim olmadığında savaş hâlinin bir yaşam biçimi olarak tahayyül edilebileceğini belirtir. Üçüncüsü de, tek tek bireyler birbirlerine karşı hiçbir zaman savaş hâlinde olmasalar da, egemen yöneticiler birbirleri ile uğraşırken her zaman bu hâldedirler: dünya yönetimi diye bir şey olmadığı için, yönetimler her zaman birbirlerine karşı "savaş vaziyeti"ndedirler.

En son belirtilen nokta üzerine söyleyecek fazla bir şey yoktur. Zaten bazı çağdaş "gerçekçi" uluslararası ilişkiler teorileri ısrarla, dünya uluslarının birbirleriyle Hobbesçu anlamdaki "savaş hâli"nde olduklarını varsayarlar.[14] Hobbes'un üzerinde durduğu ilk nokta, ilkel kültürlerin incelenmesiyle insanlık tarihinde bir olgu olarak savaş hâlinden toplum sözleşmesine doğru bir yönelimi onayladığıdır. Bunun yanında Hobbes'un vurguladığı ikinci nokta ise, toplum sözleşmesinin tarihsel bir gerçek olmasa da, siyasetin açıklanmasında analitik bir araç olarak gerekli olduğuna ilişkin imâdır. Birinci noktayı değerlendirmek üzere, modern antropologların rehberliğine başvurabiliriz. Buradaki ikinci noktanın ise, sosyal bilimlerde son dönemde ortaya çıkan teorilerle sıkı ilişkileri vardır.

En azından ilk bakışta, kültürel antropologların görüşleri ile Hobbes'un yönetimin kökenine ilişkin açıklaması çelişirmiş gibi görünebilir.[15] Hobbes'un ısrarla vurguladığı nokta, bunu destekler nitelikte herhangi bir antropolojik kanıt olmamasına rağmen, devletin yalnız bireylerin kendi aralarında yaptıkları bir anlaşmanın ürünü olarak ortaya çıktığıdır. Bu iddianın aksine antropolojik kanıtlar, insanoğlunun siyasal gelişiminin devletsiz toplumlardan devlete doğru olduğunu göstermektedir. Devletsiz toplum, resmî yönetsel kurumlar olmaksızın, akrabalık sistemi tarafından örgütlenmiş küçük gruplara dayalı, ilkel sosyal düzendir. Devlet, iktidar ve otoritenin resmî kurumsal bir yapı şeklinde merkezîleştiğinde ortaya çıkar. İnsanoğlu, 100.000 yıldan fazladır geçirdiği biyolojik ve kültürel evrimde, avcı ve toplayıcı başıboş sürüler olarak yaşadı. Devletlerin örgütlenmesi yaklaşık 10.000 yıl öncesine, tarımın ortaya çıkışına kadar mümkün olmadı. Tarım yerleşik bir hayatı, büyük miktarda yiyeceği ve nüfusun artmasını sağladı. İlk devlet, muhtemelen MÖ 4000-3000 tarihleri arasında Mezopotamya'da ortaya çıktı. Ancak yazılı tarih boyunca, günümüze kadar resmî yasaları ve yönetimleri olmadan avcı ve toplayıcı toplumların yaşadığını görmekteyiz. Bu yüzden Hobbes'un, yönetimsiz sosyal düzen imkânsızdır, iddiası doğru değildir. Bu açıdan modern antropolojinin, Rousseau'nun Hobbes'a yönelttiği temel eleştiriyi onayladığı söylenebilir.

Ancak *Leviathan*'ın bazı bölümleri Hobbes'un, insanın siyasal öncesi durumunu, ilkel bir sosyal düzen olarak gördüğünü imâ eder. Örneğin Hobbes, 17. Yüzyıl Amerikan Kızılderililerine gönderme yaparak, bu Kızılderililerin gerçek anlamda bir yönetime sâhip olmamalarına rağmen, onlarda kesinlikle "doğal tutkulara bağımlı olan uyum ve bağdaşımıyla ilgili olarak küçük ailelerin yönetimi" olduğunu söylemiştir (XIII, 83). Yönetimin yer almadığı doğal durumla ilgili olarak Hobbes, başka bir bölümde şunları söylemektedir: "İnsanların küçük aileler olarak yaşadıkları yerde birbirlerini soymaları ya da yağmalamaları bir alışverişti, ticaretti... ve burada, şeref yasalarından başka bir yasa gözlemlenmedi" (XVIII, 109). Bu çerçevede, Hobbes'un aile bağları ile örgütlenmiş devletsiz toplumlar fikrini kabûl etmede, bir sorunu yokmuş gibi görünmektedir.

Hobbes "küçük ailelerin yönetiminin" düzeni, gerektiği kadar güvence altına alarak tatmin edici bir yöntem olduğunu düşünmektedir. Bu yargısına ilişkin sunduğu gerekçelerin doğruluğu, antropolojik kanıtlarca da kabûl görmektedir. Hobbes, aile gruplarının, kendi aralarında veya dış tehditlere karşı barışı savunma ve muhafaza etmede yetersiz kalmalarından şikâyetçidir (XX, 133). Modern araştırmaların ortaya koyduğuna göre zayıflık, vahim bir duruma gelince, yönetsel kurumların oluşmasına imkân vermek, insanlar için faydalı oldu.[16] Ayrıca Hobbes'un, yönetimsiz toplumların yüksek bir medeniyet için gerekli olan tarımsal ve ticarî gelişimi besleyemeyeceği görüşünün de antropolojik desteği vardır (XIII, 82).

Ayrıca Hobbes'un "doğa yasaları" fikrini onaylar nitelikteki verileri, birçok antropolojik vâkıa incelemesinde bulabiliriz. Hobbes'un açıklamasına göre, yasaları yapacak ve yürütecek bir yönetim olmasa bile, "akıl, insanları bir anlaşmaya çekebilecek nitelikte elverişli barış koşulları önerebilir" (XIII, 84). Hobbes barış koşulları ile ilgili 19 maddelik bir liste yapmıştır. Bu maddelerin çoğu da, resmî yönetim kurumları olmayan ilkel toplumlarda rastlanan cinsten tartışmaları giderecek gayri resmî kurallarla uyumludur. Örneğin Hobbes'un listesinin sonuna doğru yer alan doğal yasalarından üçü, tartışmaların tarafsız hakemlerin kararına sunulmasını öngörür (XV, 102). Gerçekte de hakemlik uygulaması, ilkel gruplar arasında oldukça yaygındır.[17] Şüphesiz tartışmanın tarafları her zaman inatla ve fiziksel zor kullanma aracılığıyla, istediklerini kazanma umuduyla hakem kararına direnç göstermede özgürdürler. Ancak, şiddet barındıran ihtilâflar genellikle, ilgili tüm taraflara pahalıya mâl olduğu için herkesin çatışmaları barışçı bir yolla çözmede menfaati vardır.

Yönetimlerin olmadığı ilkel toplumlarda barışı gerçekleştirmenin bir başka yolu da hediye mübadelesidir. Antropologlar, hediye alış verişinde çok ince birtakım usûller gözlemlemişlerdir. Bu alışverişler, aksi taktirde birbirleriyle savaşacak gruplar arasındaki karşılıklı ilişki bağlarının sürdürülmesini sağlar. Marshall Sahlins gibi bazı antropologlar bunu, Hobbes'un toplum sözleşmesinin ilkel bir uyarlaması olarak görürler.[18] Hobbes'un listesindeki dördüncü doğa yasasına göre de, herkes alınan hediye karşılığında bir şey verirken, minnettarlık, göstermelerinin gereğidir. Bu bir zorunluluktur. Çünkü bir şeyler veren herkes, bunun karşılığında bazı nimetler elde etme beklentisindedir. Eğer bu beklenti karşılanmazsa, "ne yardımseverlik, ne güven, ne karşılıklı yardımlaşma, ne de bir insanın diğeri ile uzlaşması söz konusu olabilir; ve bu yüzden de, bu insanların içinde bulundukları savaş hâli devam eder."(XV, 99).

Bu ifadelere rağmen, Hobbes'un iddiasına göre, savaş durumundan tam anlamıyla kaçınmanın yegâne yolu, yönetimin kurulmasıdır. Çünkü karşılıklı ilişkilerde yer alan gayri resmî âdetler, istikrarlı bir barışı güvence altına almada yeterli değildir. Yönetimi olmayan istikrarsız bir sosyal düzenin olabileceğini kabûl etmesine rağmen Hobbes, böyle bir durumun hâlâ savaş durumu olduğunu belirtir. Savaşın kapsamında yer aldığı kadarıyla da, "savaş, sâdece karşı karşıya gelip çarpışmak değildir; malûm olan bu özelliğe ilâveten, bu dönem boyunca buna karşıt bir güvence yoktur." (XIII, 82).

Temel soruyu tekrar ifade etmek gerekirse, ciddî anlamda bencil insanların yönetim tarafından dayatılacak sınırlandırmaları kabûl etmeleri nasıl mümkün olabilir? Tüm insanların yönetim tarafından talep edilecek fedakârlıkları, uzun vâdeli çıkarlarına hizmet edecek şeyler olarak göreceklerini ileri sürmek yeterli midir? İlkel toplumlar üzerine yapılan antropolojik araştırmalarda, bu sorunun

nasıl ortaya çıktığını görürüz. Bu Hobbesçu sorun, muhtemelen Darwinci biyolojide daha da açık bir şekilde yer alır. Eğer insanoğlu Darwin'in, "var oluş mücadelesi" olarak adlandırdığı bireysel rekabetle evriliyorsa, sosyal yaşamı mümkün kılan işbirlikçi davranışı nasıl açıklayabiliriz? Bu soru, sosyo-biyoloji alanındaki temel meselelerden biri olarak ortaya çıkar ve insanın sosyalliği dâiresindeki biyoloji teorileri Hobbesçu bir mantığı yansıtır.[19] Öncelikle birbirleriyle yakın ilişkisi olan bireyler arasındaki iş birliği, genetik olarak açıklanabilir. (Bu, "küçük ailelerin yönetiminin" temelini teşkil eden ve Hobbes'un "doğal tutku" olarak adlandırdığı şeye karşılık gelebilir.) Birinin akrabalarına yardım etmeye yönelik doğal eğilimi, eğer bu yardım, genler sâyesinde bir sonraki kuşağa aktarılabiliyorsa doğal seleksiyon tarafından kayırılacaktır. Bazen bireyler akrabalarının üremesini sağlamak üzere, kendi üreme fırsatlarını feda ederek, gen havuzuna yaptıkları katkıyı azamîleştirirler. Örneğin arı kovanındaki kraliçe, tek üreyen dişidir. Diğer tüm dişiler, kendi zürriyeti ile ilgilenmek veya üremekten ziyâde yavrulara bakarlar. Şüphesiz bu örnek, ilişkisiz bireylerden oluşmuş büyük topluluklardaki sosyal bağları açıklayamaz. İş birliği hâlindeki bireyler arasında herhangi bir ilişki olmasa bile sosyal iş birliği salt bencil nitelikte olabilir. İnsanlar karşılıklı bağımlı olma derecesine paralel bir şekilde, bütünün iyiliği için herkesin iş birliği yapması, rasyonel bencil çıkara uygundur. Sosyo-biyolojinin kurucularından biri olan Edward Wilson, bu türden bir iş birliğinden "toplum sözleşmesine" dayalı olarak bahseder. Bu da sâdece insanoğlunun başarabileceği bir şeydir.

> Toplum sözleşmesinin mükemmelleşmesiyle, katı akraba seleksiyonunun dayattığı sınırların beli kırılmıştır. Esnek ve sonsuza kadar üretken bir dil ile birleşmiş karşılık verme anlaşmasıyla ve de Sözel sınıflandırma dehasıyla insanoğlu, üzerlerine kültürler ve medeniyetlerin inşa edilebileceği uzun süre hatırlanacak anlaşmalar biçimlendirmiştir.[20]

Hobbes'un öğretisiyle buradaki paralellik açıkça ortadadır (bkz. XVII, 111-112). İnsanlar, diğer hayvanlar kadar doğaları gereği sosyal olmasalar da, aralarında anlaşma yapabilecek kadar sâhip oldukları bilişsel yetenekle, yapay bir sosyal düzen yaratabilirler.

Taahhütte bulunmayı mümkün kılacak aynı zihinsel kapasite, zekice yapılan bir dalavere yeteneğini de kapsamaz mı? Eğer Hobbes'un doğa durumundaki insanlar, sâdece kendi çıkarlarını beslemenin en iyi yollarının hesabını yapan rasyonel bencillerden oluşuyorsa, bu türden insanlar hiçte dürüst olmayan bir şekilde "asalak-otlakçı" olma umuduyla neden böyle bir toplum sözleşmesine girmesinler ki? En uyanık olanların, iş birliğinin yer aldığı bir toplumda yaşamakla hakkaniyetli bir külfet paylaşımı olmadan, bu tür toplumdaki nimetlerden faydalanarak hemşehrilerinin zaaflarından yararlanma eğiliminde olmaları muhtemeldir. Örneğin başarılı hırsızlar, kendi mülkiyetleri üzerinde yasal koruma varken, diğerlerinden çalarlar. Bu durumda Thrasymachus'un, âdil olarak görünmek, âdil olmaktan daha faydalıdır, şeklindeki önermesiyle tekrardan yüzyüze geldik.

Hobbes buradaki zorluğu görmüştür. Bu açıdan Hobbes, sözünü tutmayanlar kişisel dokunulmazlıklara sâhipken, inançla sözünü tutan kişinin harap olması durumuna dikkat çeker ve bu hususta sürekli uyarı yapar (XV, 103). Zaten herkesin dalavere çevirmeye uğraştığı bir durumda da, toplum sözleşmesi imkânsızdır. Barışı güvence altına almak üzere sözleşmeyi zorunlu kılan güvensizlik, aynı zamanda bu sözleşme gerçekleşir gerçekleşmez onu bozacaktır.

Hobbes'a yönelik bazı eleştirilere göre bu, Hobbes'un bencil bireyselcilikten sosyal bir düzen türetme çabasının beyhudeliğinin bir göstergesidir. Örneğin etkili Amerikalı sosyologlardan Talcott Parsons Hobbes'u, "ortak değer sistemlerinin" önemini kabûl etmediği gerekçesiyle eleştirir. Parsons, bir toplumu kuran ve sürdüren etkenin, ortak norm ve değerler olduğunu öne sürer; yani, tamamen bencil bireylerden oluşmuş bir toplum imkânsızdır.[21]

Bu türden bir eleştiriye yönelik olarak, Hobbes'un *Leviathan*'daki 14. ve 15. Bölümlerde listelediği "doğa yasaları" ile oluşmuş, "ortak değer sistemine" vurgu yaptığı söylenebilir. İnsan doğasını esasen bencil olarak görmek, sosyal erdemler gerçeğini zorunlu olarak yadsımaz. Aksine Hobbes, insanlara, karşılıklı barışçıl bir iş birliğinin nimetlerinden yararlanmayı mümkün kılan bir toplumda yaşamanın, herkesin menfaatine olduğunu söyler. İnsanlar, bu nimeti güvence altına almak için, kendilerini dalavereye yönlendirecek ayartmalardan korumaları gerektiğini iyi bilirler. Bunu da, zor kullanma yetkisi olan bir yönetim kurarak yaparlar.

O zaman bu Thrasymachusçu "otlakçı" sorununa, Hobbes'un çözümü olarak karşımıza çıkar. Zor kullanma aracılığıyla ortaya çıkmış ortak iktidarca konulup uygulanan yasaların, adâleti tanımladığı bir yerde, âdil olmak rasyoneldir. Hobbes, yasaları çiğneyen zeki bir kişinin, en azından kısa vâdede, yasalara uyan bir yurttaşa göre çok daha fazla fayda elde edebileceğini kabûl eder (XV, 94-96). Ancak egemen, suçluların ortaya çıkarılması ve cezalandırılması hususunda katı olursa, uzun vâdede bu türden suçları işlemenin mâliyeti oldukça ağır olacaktır.

Hobbes, bazı çağdaş iktisatçıların siyasal sorunlarla ilgilenirken başvurdukları, "fayda-mâliyet analizi" ile aynı türden bir yaklaşımla ilgilenir. Hobbes gibi bu iktisatçılar da, her bireyi kişisel çıkarların "rasyonel azamîleştiricisi" olarak görürler. Bundan dolayı da bu iktisatçılar Hobbes ile, sosyal düzen herkesin en azından varsayımsal olarak karşılıklı faydasına olan "toplum sözleşmesi"nden türemiş olarak, açıklanması hususunda hemfikir olma eğilimindedirler[22] (Bölüm 9 Kısım 4'teki "mahkûmun ikilemi" ile karşılaştırın.).

İktisatçılar, Hobbes'un akıl yürütmesini bazı çağdaş iktisadî ve siyasal meselelere de uygulamışlardır. Örneğin aşırı nüfus, hava ve su kirliliği ve önemli doğal kaynakların kıtlığı gibi ekolojik sorunları ele alalım. Hobbes bu durumların hepsinde herkesin özgürce kişisel çıkarlarının peşinde olmasından dolayı, ortaya çıkacak felâketten sakınmak için, yönetsel zor kullanmanın bir zorunluluk olduğunu belirtecektir.

Bir nehrin kıyısı boyunca yaşayan insanlar, bu nehri atıklarını dökecek bir yer gibi kullanmayı yararlı olarak görebilirler. Bu durumda nehir, herkesin zarar göreceği bir derecede kirlenecektir. Bu nasıl engellenebilir? Vicdan sâhibi bireyler, nehri atıklarını dökecekleri bir yer olarak kullanma açısından bazı kısıtlamalar getirdiklerinde, aynı nitelikteki kendi kendini kısıtlama uygulamasını reddedenlerce sömürüleceklerdir. Çünkü gelecekte bir felâkete yol açsa da, nehrin şu anda mümkün olan en yüksek derecede fazla kullanılması herkesin çıkarına uygundur. Aynı anlayışı, korunması yönünde kimse sorumlu tutulmaksızın, herkes için elde edilebilir olan tüm doğal kaynaklar için geçerlidir. Önde gelen ekolojistlerden Garrett Hardin bu durumu, "ortak mallar trajedisi" olarak adlandırır. Buradaki Hobbesçu çözüm açıktır: uzun vâdede herkesin yararına olacağı için korumayı desteklemek üzere doğal kaynakların kullanımındaki bireysel özgürlüğü zor kullanarak kısıtlama iznini yönetime vermek. Günümüzde birçok uzmanın belirttiğine göre, çevresel bir felâketten ka-

çınmanın tek yolu, Hardin'in ifadesiyle, "etkilenen insanların çoğunluğu tarafından karşılıklı olarak üzerinde hemfikir olunmuş, karşılıklı zor kullanma"dır.[23]

Bireysel özgürlükler üzerindeki böylesi zora dayalı sınırlamalar üzerinde hemfikir olmak, herhangi birinin kişisel çıkarına uygun olabilir mi? Eğer çevresel bir felâket şu andaki mevcut kuşağı tehdit edecek kadar yakınsa, bu sınırlamalar çıkarlara uygun olabilirdi. Ama felâket gelecekteki kuşakların muzdarip olacakları şekilde uzak bir gelecekte çıkacaksa, neden bugünü yaşayanlar gelecekteki bir belâdan sakınmak için bir şeylerini feda etsinler ki? Kendini korumakla meşgûl bir toplum, gelecekteki insan cinsi ile ilgili hatta kendi torunlarıyla ilgili niye kaygı taşısın ki?

Burada tekrardan gördüğümüz şey, sosyal bir düzeni bencil bireyselcilik üzerine oturtmaya çalışan Hobbesçu yaklaşımın, muhtemel zayıflıklarından biridir. Rasyonel bir bencil, gelecekteki daha üstün hazları elde etmek için mevcut hazlarını feda edebilir. Ancak böylesi bilinçli bir çıkarcılığın, sosyal yaşamı destekleyip desteklemeyeceği çok açık değildir. Bu durum, özellikle sosyal yaşamın diğerlerinin iyiliği için birinin yaşamını feda etmesi gerektiği gibi bir talepte bulunmasıyla daha da karmaşıklaşır. (Ülkesini savunmak için savaşan bir askerin ölümü, buna çok güzel bir örnektir) Sosyal ve siyasal düzen, bireysel yaşamlardan daha değerli olan bazı şeyler üzerinde hemfikir olmayı mı gerektirir? Bu durum Başkan John F. Kennedy'nin meşhur "ülkeniz sizin için ne yapabilir değil, siz ülkeniz için ne yapabilirsiniz? sorusunu sorun" sözünü çağrıştırmıyor mu?

Bu mesele Bağımsızlık Bildirgesi'nde de yer alır. Bir yandan yönetim, yaşama hakkı da dâhil olmak üzere, bireysel hakları güvence altına almak adına kurulmaktadır. Öte yandan Bildirge'yi imzalayanlar, bu Bildirge'nin savunulması için yaşamlarını feda edeceklerine dâir birbirlerine söz vererek, Bildirge'yi desteklemek zorundadırlar: "Sadakâtimizin bir işareti olarak birbirimize, yaşamlarımızı, varlıklarımızı ve kutsal şerefimizi emanet ediyoruz."

Hobbes, bu sıkıntıyı göz ardı etmemiştir. Onun iddiasına göre, eğer yönetim kamu huzurunu güvence altına alacaksa, yönetimin iktidarı mutlak olmalıdır ve bu iktidar, uyruklardan yaşamlarını feda etmelerini talep etme gücünü de kapsar. Hobbes bu türden bir iktidarın hakkaniyetsiz olarak bireysel hakları ihlâl edecek şekilde kötüye kullanılabileceğini itiraf etmesine rağmen, iktidarın bu gibi kötüye kullanımlarının acı riskler taşıdığını ve buna rağmen de kabûl edilmesi gerektiğini tavsiye eder. Ancak, bireysel haklarımızı korumak için, bizi kolayca bu haklardan mahrum edebilecek mutlak iktidar sâhibi bir yönetime boyun eğme zorunluluğumuz, biraz tuhaf bir durum değil midir?

C. MUTLAK BİR YÖNETİME NEDEN İTAAT ETMEMİZ GEREKİR?

Hobbes'un bu soruya cevabı, sınırlı bir yönetim düzeni muhafaza edemeyeceği için, başkaca rasyonel bir seçenek yoktur, şeklindedir. Hobbes'un inancına göre, "egemen iktidar tüm uluslarda mutlak olmalıdır":

> Egemen iktidar, ister monarşide olduğu gibi bir kişinin elinde, ister meclis aracılığı ile halkın elinde, isterse aristokratik unsurlarda olsun, insanın yapmak üzere hayâl edebileceği mümkün olan en yüce iktidardır. Böylesine sınırsız bir iktidarı elde edince, insanlar çok kötü sonuçlara sebep olan bir şeyler hayâl edebilirler. Bu da herkesin komşularıyla yaptığı sonu gelmeyen bir savaştır ki,

> sonuçların en kötüsüdür. İnsanın bu yaşamdaki durumu sıkıntısız olmaz ama hiçbir ulusta (siyasal birlikte) büyük bir sıkıntı yer almaz. Ancak uyruğun itaatsizliği ve anlaşmaların çiğnenmesi ile ulus varlığını elde eder. (XX, 136)

Aristoteles'in aksine Hobbes, çeşitli rejim türlerinden daha çok, bir rejim ne olursa olsun onun ön koşuluyla, düzeni koruyacak iktidarla ilgilenmiştir. Bu iktidar, bir toplumdaki davranış kurallarının nihâî yargıcı egemen olandır, anlamında mutlak olmalıdır (bkz. XVIII, 120; XXIX, 211-212). Bencilliklerinden dolayı insanlar iyi ve kötü, âdil ve âdil olmayana ilişkin yargılarında hemfikir olamazlar ve onların bu anlaşmazlıklarından sonu gelmez çatışmalar doğar, bu da doğal savaş durumudur. Yönetimin amacı, insan yaşamını huzura kavuşturmak olduğu için, yönetim çekişmelere son vermede mutlak bir tekele sâhip olmalıdır. Yönetsel hâkimiyet bir kere kurulduğunda, tüm bireylerce itaat edilmelidir. Bundan dolayı, her bir kişi iyi ve kötünün yargıcıdır, ya da her bir kişi bağımsız olarak vicdanının rehberliğinde hareket etmelidir, gibi öğretiler devlete ihanettir. Çünkü insanlar kendi yargılarıyla, değerlendirmeleriyle yaşarlarsa, fikirlerinin farklılıklarından dolayı bölünürler ve toplum anarşi içinde dağılıp gider. Hobbes'un da kabûl ettiği gibi egemeni, davranış kurallarının mutlak yargıcı kılmak, "kötü sonuçlara" yol açsa da, bunun karşısındaki tek seçenek, kötülerin en kötüsü, savaş durumuna dönmektir. Hobbes, bedeli ne olursa olsun, sürekli barış ve huzur arayışında olmamız gerektiğini öğretir. Burada mutlak yönetimin "sıkıntıları", ödemek zorunda olduğumuz bedelin bir parçasıdır.

Hobbes'un iddiasına yönelik en belirgin itiraz, belki de siyasal tecrübemize dayalı olan itirazdır. Birleşik Devletler gibi demokratik yönetimlerin tarihi, etkin yönetimlerin illâ da mutlak olması gerekmediğini göstermez mi? Amerikan yönetimi, düzeni, sâdece sınırlı iktidarla sürdürmemekte midir? Hobbesçu yaklaşım bu sorulara, aslında Birleşik Devletler yönetiminin, bu ülkedeki tüm insan davranışlarının yönetsel düzenlemeye tâbi olması anlamında iktidarı "mutlak"tır, şeklinde cevap verebilir. Şüphesiz Hobbes'un da açıkladığı gibi, mutlak bir yönetim, birçok meseleyi düzenlemeden bırakır. Böylece, uyruklar diledikleri gibi hareket etmede özgür kalırlar. Şüphesiz Amerikan yönetimi de, her davranış biçimini düzenleme çabasında değildir. Buradaki asıl önemli nokta, ilke olarak her yönetimin her şey için kural koymada sınırsız iktidarı olması gereğidir.

Mutlak yönetimin takdir yetkisine bir örnek olarak, Hobbes, şöyle bir gözlem yapar: "dünyanın birçok yerinde, erkeklerin birden fazla kadına sâhip olmaları serbesttir: bazı başka yerlerde ise, böyle bir özgürlüğe müsaade edilmez" (XXI, 143). Bu gözlemi, Amerikan hukuk tarihinde yer alan Yüksek Mahkeme'deki Reynolds ile Birleşik Devletler (1878) arasındaki davaya tatbik edebiliriz. 18. Yüzyıl'da Mormonlar, federal yasayı ihlâl eder nitelikte çok evlilik yapıyorlardı. Mormonların iddiasına göre bu federal yasa, anayasaya aykırı bir şekilde serbestçe ibadeti güvence altına alan Birinci Tâdilât tarafından korunan din özgürlüğünü ihlâl ediyordu. Ancak Yüksek Mahkeme, bu federal yasayı anayasaya uygun gördü. Başyargıç Waite kararını şöyle açıkladı:

> Yasalar, eylemleri yönetmek için yapılır ve bu yasalar, salt dinî inanç ve kanaâtlere müdahale edemezken, uygulamalara müdahale edebilir. Farz edelim ki birisi, ibadetinin zorunlu bir parçası olarak insan kurban edilmesi gerektiğine inanıyor. Altında yaşadığı sivil yönetimin bir kurbanı

> engellemek üzere müdahale edemeyeceği gerçekten iddia edilebilir mi? Ya da bir kadın, ölmüş kocasının cesedinin yakıldığı odun yığının üstünde kendisini de yakması gerektiği şeklinde bir dinî inanca sâhipse, bu kadının inancını uygulamaya dönüştürmesini engellemek, sivil yönetimin iktidarını aşan bir şey mi olacaktır?... Dinî inançlarından dolayı... birileri eylemlerini mazur gösterebilir mi? Böyle bir şeye müsaade etmek dinî inançların belirli öğretilerini memleketin hukukuna üstün kılmak demektir ve gerçekte de bu, her yurttaşın kendi başına bir yasa olmasına göz yummak anlamına gelir. Böylesi koşullar altında yönetim sâdece sözde var olabilirdi.[24]

Bireysel özgürlüğe adanmış sınırlı bir iktidarın yönetimi altında ibadetlerimizin, dinî pratiklerimizin yasal kısıtlamalara karşı mutlak anlamda korunacağını varsayarız. Ancak, Birleşik Devletler'deki durum, bu değildir. Waite'nin akıl yürütmesinin Hobbes'un mutlak yönetime ilişkin görüşlerini ne kadar yakından tâkip ettiğine dikkat edelim. Herhangi bir yönetimin var olabilmesi için, "memleketin hukuku" dinî öğretilerden üstün olmalıdır. Her bireyin "kendi başına bir yasa" kargaşasından sakınmak için yönetim, dinî inançlarla güdülenenler de dâhil olmak üzere tüm eylemlerimizi düzenleme iktidarına sâhip olmalıdır. Bu muhakeme, ikna edici değil midir? Yönetimden dinî alanı düzenlemede çok ileri gitmemesi şeklinde bir beklentimiz olmasına rağmen, ilke olarak, yönetimin kamu düzenini korumak için zorunlu olan tarz neyse dinî pratikleri kısıtlamada mutlak taktir hakkına sâhip olması gerekir. Ayrıca, her zaman yasal düzenlemelerden muaf herhangi bir yaşam alanını tahayyül etmek, zor değil midir?

Hobbesçu mutlak yönetim öğretisini kabûl ettiğimizde, hâlâ bireysel özgürlüğün önemine inanabilir miyiz? Hobbes bununla, bireysel hakları güvence altına alan yönetim iktidarının tam anlamıyla mutlaklığı iddiasını sürdürür.

D. BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜ, SÂDECE MUTLAK BİR YÖNETİM Mİ KORUYABİLİR?

Hobbes'un açıklamasına göre, mutlak bir yönetim bizi sınırsız doğal özgürlüğümüzden mahrum bırakmasına rağmen, bu yönetim bize hemşehrilerinin sahtekârlık ve zor kullanmalarından korunan sınırlı, sivil bir özgürlük verir. Çünkü yasalar, "insanların birbirlerine zarar vermekten ziyâde, birbirlerine yardım etmeleri ve ortak düşmana karşı bir araya gelmelerini sağlamak üzere bir anlamda insanların doğal özgürlüklerini sınırlamak için" yapılır (XXVII, 175). Sonuçta yasalar, bireysel özgürlüğün kullanılmasını kolaylaştırır. Buradaki amaç,

> insanları tüm gönüllü eylemlerden alıkoymak değildir; aksine onları, böylesi bir harekete yönlendirmek ve bu hareketlerinde muhafaza etmektir, aceleci arzuları, düşüncesizlikleri veya basiretsizlikleri ile kendilerine zarar vermemeleridir; zaten çitler, yolcuları engellemek için değil, onları kendi yollarında tutmak için çevrilir. (XXX, 227)

Yasaları çit olarak ifade etme, Hobbes'un, bireyler egemenin koyduğu sınırlar içinde diledikleri gibi yaşamakta özgürdür, şeklindeki görüşünün yansımasıdır.

Burada egemen, ilke olarak tüm uyruk eylemleri için birtakım kuralları buyurmada sınırsız

iktidara sâhip olsa da, herhangi bir yönetim tarafından konan kurallar, gerçekte insan eylemlerinin küçük bir bölümüyle ilgilidir. Bundan dolayı uyruğun özgürlüklerinin çoğu,

> ... hukukun dinginliğine dayanır. Egemenin herhangi bir kuralı emretmediği durumlarda, uyruk yapma özgürlüğüne sâhiptir ya da kendi takdir hakkını kullanarak bunu yapmaktan sakınır. Bundan dolayı böylesi bir özgürlük, bazı yerlerde ve bazı zamanlarda daha az veya daha çoktur. Bu, egemenin neyi en uygun olarak gördüğüne göre değişir. (XXI, 143)

Hukukun dinginliğinden doğan özgürlük, en mahrem işleri kapsar. Örneğin:

> ... satın alma, satma, birileriyle sözleşme yapma özgürlüğü; kendi meskenini, yemeğini, meşgüliyetini seçme ve uygun gördükleri biçimde çocuklarını yetiştirme ve benzeri özgürlükler. (XXI, 139)

Bundan, Hobbes'un bireysel özgürlüğe, modern öncesi siyaset felsefecilerinden daha fazla yer verdiği sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü Hobbes'ta, devlet ile toplum arasında modern nitelikte ve açıkça ortaya konmuş bir ayırım olduğunu görüyoruz. Eski Yunan polisinin aksine modern devletin, yaşamın her yönü ile ilgili düzenleme yapmasına gerek yoktur. Devlet tarafından konmuş sınırlar içinde yurttaşlar, özel yaşamlarını diledikleri gibi sürdürmede özgürdürler. Ancak, eski Yunan kentinde insan yaşamının her boyutu, rejimin ahlâkî standartlarına uymak zorundadır. Hobbes'un iddiasına göre, yasanın yasaklamadığı şey serbesttir. Ancak Aristoteles'e göre, yasanın izin vermediği şey yasaktır (*Nicomachean Ethics* [*Nikomakhos'a Etik*]1138a4-8). Hobbesçu bir Leviathan, Aristotelesçi *polis*'te mümkün olduğundan daha fazla bireysel özgürlüğe izin verir bir konumda görünmektedir.

Tüm bunlara rağmen bazı Hobbes eleştirilerinde, Aristoteles'in aksine, Hobbes'un siyasal özgürlüğü pek dikkate almadığını belirtilir. Hobbes, uyrukların özel yaşamlarındaki özgürlükten bahseder. Onun bahsettiği, yurttaşların siyasal eylemlerindeki özgürlük değildir. Aristoteles'in yurttaşı, siyasal yönetime katılmalıdır ama Hobbes'un uyruğunun tek hakkı, yönetimde temsil edilmektir.

Bu çerçevede Rousseau'nun, "gerçek özgürlük katılımcı demokrasiyi gerektirdiği için, temsil, kılık değiştirmiş köleliktir," şeklindeki görüşüne katılmamız gerekmez mi? Ya da Hobbes'un, insanların çoğu siyasal yönetime doğrudan katılmak istemez ama özel alandaki özgürlüklerini güvence altına alacak temsilî bir yönetimi tercih ederler, biçimindeki iddiasını mı kabûl etmemiz gerekir? Birleşik Devletler gibi modern liberal demokrasiler, Rousseau'nun veya Aristoteles'inkinden çok, Hobbes'un öğretisine uymuyor mu?

Hobbes'un, en azından bir açıdan, modern liberal demokratik düşüncenin ilkelerini çiğnediği ortaya çıkmaktadır. Hobbes, belli başlı bireysel hakların vazgeçilmez olduğu görüşünü yadsıyan bir tutum sergiler. Çünkü vazgeçilmez haklar görüşü, Hobbes'un zorunluluk olarak algıladığı yönetimleri mutlak iktidardan mahrum bırakır. Aslında Hobbes, bireye, yönetsel zorbalık karşısında yeterince koruma sağlamadığı için eleştirilir. Hobbes'a karşı, John Locke ise keyfî, mutlak bir iktidarla yönetilmenin, doğa durumunda yaşamaktan da kötü olduğu iddiasındadır: "Emri altında 100.000 kişi olan birinin keyfî iktidarına mâruz kalan bir kişinin durumu, tek tek 100.000 insanın sâhip olduğu keyfî bir iktidara mâruz kalmaktan çok daha kötüdür" (*Second Treatise*, Kısım, 137).

Bu eleştirilerle beraber, Hobbes'u savunmak adına, Hobbes'un kendini korumayı vazgeçilmez bir hak olarak gördüğünü ve böylece yaşamı tehdit eden yasal düzene itaatsizlik yapılabileceğini savunduğunu da belirtmemiz gerekir. İnsanlar yönetime rıza gösterdiklerinde, tüm haklarını kaybetmezler. Tüm gönüllü eylemler, eylemi gerçekleştiren bireylerin çıkarlarına hizmet ettiği için, Hobbes'a göre, bu bireylerin gönüllü olarak yaşamlarını feda etmeyi kabûl edecekleri tasavvur dahi edilemez. İnsanlar doğal özgürlüklerinden, "bezmiş olduklarından değil, sâdece bir insanın kişiliğini ve yaşamını korumanın araçlarının güvenliğini" genişletmek üzere vazgeçerler (XIV, 87). Sonuçta, toplum sözleşmesi güvence altına almak zorunda olduğu kendini koruma ilkesine karşı, herhangi bir eylemde bulunduğunda, bizi yükümlü kılacak bir karar alamaz. Sosyal barış ve huzur, herkesin belli başlı doğal haklarını feda etmesini gerektirmesine rağmen, "kendi bedenleri üzerinde hâkimiyet hakkı, hava ve su gibi temel ihtiyaçlardan yaralanma, hareket etme, bir yerden bir yere gitmek için yollardan yararlanma ve var olmaması durumunda insanın yaşayamayacağı ya da iyi yaşayamayacağı diğer her şeyle ilgili hakları ellerinde tutmak, insan yaşamı için zorunludur" (XV, 101).

Hiç kimsenin intihar etmek veya kendi kendini yaralamakla yükümlü kılınamayacağı açıktır, "Çünkü hiçbir yasa insanı, kendini korumadan vazgeçmesi yönünde yükümlü kılamaz" (XXVII, 197). Kanunen ölüme mahkûm edilmiş bir uyruk, haklı olarak bu cezadan sakınmak üzere firar etmeye çabalayabilir (XIV, 91-92; XXI, 142). Benzer biçimde, askerî hizmete zorlanan bir uyruğun, korktuğu için savaştan kaçmaya teşebbüs etmesi, hiçte haksız bir eylem değildir (XXI, 143). Hobbes, yurttaşlara, kendi bedensel varlıklarını korumak üzere, yönetimlere itaat etmemelerine onay verir. Ancak bu yurttaşların direnme hakkı bunun ötesinde, olmaksızın "insanların yaşayamayacağı ya da iyi yaşayamayacağı... her şeyi" kapsayacak kadar ileri gidebilir mi?

Hobbes, her durumda egemenin iktidarını sınırlar nitelikte belli başlı vazgeçilemez hakların varlığını kabûl eder. Bazı *Leviathan* okuyucuları, ilke olarak Hobbes'un egemeninin mutlak olmasına rağmen, uygulamada bu egemenin, her zaman, memnuniyetsiz olduklarında uyrukları ile müzakere etmek zorunda kalacağı sonucuna varırlar. Çünkü egemen, kendi çıkarlarını güvence altına almak için, uyruklarının itaatine muhtaç olduğu kadar, uyruklar da, çıkarlarını güvence altına almak için egemene muhtaçtırlar. Savaş hâline geri dönüş herkes için eşit şekilde felâket olacağından, konumlara bakmadan, iç savaş korkusu uyruklar kadar egemeni de yumuşatır.

Bu durumda, hâlâ Hobbes'un bir ikilemde olduğu görülmüyor mu? Bir yandan insanlar barış ve huzur istiyorlarsa, tüm doğal özgürlüklerini yönetime vermelidir. Öte yandan, yönetsel baskıdan sakınmak üzere bazı özgürlüklerini ellerinde tutmalıdırlar. Hobbes'a göre, bir bireyin haklarını, diğer bireylerin saldırısından korumak için, mutlak bir egemenin varlığı şarttır. Ancak Hobbes aynı zamanda, bireysel hakları yönetsel baskıya karşı koruyabilmek için, bu egemenin iktidarını sınırlar nitelikteki belli başlı bazı hakların bireyin elinde kalmasına izin vermemiz gerektiğini de kabûl eder. Sonuçta, kendimizi yönetim iktidarının hem mutlak hem de sınırlı olduğu bir çelişkinin içinde buluruz.

Aynı ikilemi Bağımsızlık Bildirgesi'nde de görebiliriz. Hepimize, "yaşama, özgürlük ve mutluluk arayışı" gibi "belli başlı vazgeçilmez haklar" bahşedilmiştir ama bu hakları güvence altına almak için, güçlü yönetimlere ihtiyaç duyarız ve yönetimin gücü, bizim bireysel haklarımızda bazı sınırlamalar gerektirir. Her yönetimin, bireysel yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışını kısıtlaması

gerekmez mi? Bir yönetimin, sâdece suçları cezalandırma iktidarını elinde tutması yetmez. Yönetim, aynı zamanda savaş dönemlerinde hayatları da dâhil olmak üzere, yasaya uyan yurttaşlarından bazı şeylerini feda etmelerini de talep edebilmelidir.

Hobbes'un aksine Bağımsızlık Bildirgesi, zorba bir yönetime karşı kullanılabilecek bir silâh sağlamaktadır: devrim hakkı. Hobbes tüm yurttaşlara, yönetsel şiddete karşı yaşamlarını savunma hakkı bahşetmesine rağmen, insanların bireysel direnme eylemlerine devrimsel bir hareket altında birleştirme haklarını yadsımaktadır (Bkz. XXI, 143; XXVIII, 202).

E. DEVRİM HAKKI İYİ BİR YÖNETİMİ BOZAR MI?

Bağımsızlık Bildirgesi'ni yazanlar bile, devrimlerden mümkün olduğu kadar sakınılması gerektiğini kabûl ederler: "Gerçekte basiret, uzun sürede kurulmuş yönetimlerin basit ve geçici nedenlerle değiştirilmemesini emreder ve buna göre, tüm tecrübeler göstermiştir ki, şerler tahammül edilebilir olduğunda insanoğlu, alıştığı biçimleri değiştirmektense ızdırap çekmeye daha heveslidir." Her birimiz şüphesiz iç savaş kargaşasından sakınmak üzere, yerleşik yönetimden çok ciddî şikâyetlerimiz olsa da insanların devrimi desteklemede isteksiz olmaları gerektiğini düşünürüz. Basiret ve tecrübe, birçok durumda bir halkın geleneksel yaşamı üzerine temellenmiş herhangi bir istikrarlı sosyal düzenin korunması gerektiğini belirtir. Ancak böyle bir durumda, "bir yönetim düzeni sağladığı sürece asla yıkılmamalıdır," şeklindeki Hobbesçu görüşe katılmak için bu kadar ileri gitmemiz gerekir mi?

Hobbes uyruklara, sâhip oldukları yönetim ne olursa olsun ona itaat etmelerini tavsiye eder. Çünkü baskıcı bir yönetim bile, "hayatta ortaya çıkabilecek en büyük şer" olan iç savaştan daha iyidir (XXX, 219). Hobbes'un gözlemine göre uyruklar, egemen tarafından sömürüldüklerini hissettiklerinde, başka bir yönetim tarzı arzularlar, "ancak onları korumak için yeterli mükemmellikte olduğunda, tüm iktidar biçimleri aynıdır: insanlık hâlinin asla sıkıntısız olamayacağı dikkate alınmadığında" (XVIII, 120). Belki de hepimizin üzerinde hemfikir olacağımız nitelikteki tek yönetsel amaç, barışın ve huzurun korunmasıdır. Bir yönetimimiz olduğu sürece, ne türden bir yönetime sâhip olmamız gerektiği konusunda kaygılanmamamız gerekir. Hobbes'un ısrarla vurguladığına göre, kimin yönetmesi gerektiğine ilişkin bir tartışma yapmamalıyız. Çünkü bu, sâdece sonu gelmez bir çatışmaya yol açar; yapacağımız tek şey, birileri yönettiği için tatmin olmamızdır.

İşte bu, Hobbes'un, Aristotelesçi zorba ve zorba olmayan yöneticiler arasında ayırım yapmasını gülünç bulma nedenidir (XIX, 121; XXIX, 214; XLVI, 438, 446-448). Birileri bir yönetimi zorba olarak nitelediğinde, bu sâdece genellikle o kişinin bu yönetimden hoşlanmadığı anlamına gelir. Oysa hoşlanma ve hoşlanmama, bir kişisel zevk meselesidir ve kişiden kişiye değişir. Bundan dolayı Hobbes, Aristoteles'in ve Bağımsızlık Bildirgesi'nin öğretisine uygun olarak ortaya çıkan, insanların zorba gördükleri yönetimi haklı olarak devirebilirler, gibi bir yaklaşımın süreklilik arz eden kargaşayı beslemekten başka bir şey olmadığını belirtir.

Hobbes, her egemenin, doğa kanunu tarafından sâdece insanların güvenliği için yönetmekle yükümlü kılındığını kesinlikle kabûl eder (XXI, 139; XXVI, 174; XXVIII, 209; XXX, 219). Ancak bu, bir devrim hakkı sağlamaz. Çünkü Hobbes'un yaptığı vurguya göre, egemen, doğa kanununu ihlâl ettiğinde, Tanrı'ya karşı sorumlu olsa da, herhangi bir insana karşı sorumluluğu yoktur.

Amerikan siyasal düşüncesinde devrim hakkı, geleneksel bir varsayıma dönüştüğünden, Amerikalı *Leviathan* okuyucuları, Hobbes'un bu hakkı reddetmesini kabûl etmekte zorlanırlar. Oysa Amerikan tarihindeki belli dönemlerde birçok Amerikalı siyasal lider, Hobbes ile hemfikir olmuştur. Meselâ 1940 tarihli Smith Sözleşmesi'nde Birleşik Devletler Kongresi, "Birleşik Devletler'deki herhangi bir yönetimi zora veya şiddete başvurarak yıkma ya da yok etmeyi" arzulanabilir bir şey olarak göstermeyi yasa dışı saymıştır.[25] Bu, devrim hakkını yadsımaz mı? Bu yasa çerçevesinde Amerikan Komünist Partisi'nin bazı liderleri, kapitalizm bir gün sosyalist devrimle yıkılacaktır, öğretisini de kapsayan Marxizmi öğrettikleri gerekçesiyle tutuklandıklarında, bu kararı Yüksek Mahkeme'ye götürmüşlerdir. Dennis Birleşik Devletler'e Karşı (1951) Davasında bu Mahkeme, Smith Sözleşmesi'nin anayasaya uygun olduğuna karar vermiştir. Başyargıç Vinson kararı şöyle açıklamıştır:

> Birleşik Devletler Hükümeti'ni silâhlı bir isyana karşı korumak, Kongre'nin iktidarı dâhilindedir ve bu üzerinde fazla tartışmaya gerek olmayan bir önermedir. Mevcut yönetim yapısının barışçı ve düzenli bir değişim sağladığı yerlerde, diktatör eğilimli yönetimler karşısında isyan "hakkı" vardır iddiası teorik değeri ne olursa olsun etkisizdir. Devrim hazırlığı karşısındaki her tür yönetsel âcizlik ilkesini reddediyoruz, bu ilke mantıksal sonuca taşındığında zorunlu olarak kargaşaya yol açar.[26]

Vinson burada, basitçe Hobbes'un akıl yürütmesini yeniden ifade etmiş olmuyor mu? Vinson, devrim hakkının her yönetimi alt üst edeceğini, çünkü bir yönetimi sâdece devrim teşebbüslerini bastırma iktidarına sâhip olduğu sürece kargaşayı engelleyebileceğini söylemekdir. Ya da Vinson, bir yönetim, "barışçı ve düzenli bir değişim" sağlayamadığında devrim hakkı vardır, mı demek istemektedir? Herhangi bir yönetim, kendinin ortadan kalkmasına yol açacak devrimsel bir değişmeye nasıl müsaade edebilir? (Bölüm 8, Kısım 8 ile karşılaştırın)

İnsanlara, bir yasanın "daha yüce bir yasayı" ihlâl ettiğini düşündüklerinde, bu yasaya itaatsizlik edebileceklerini öğretmek tehlikeli midir? Eğer insanların sosyal düzenin temeli olarak daha yüce olan bir yasaya itaat edeceklerine güvenseydik, yönetimlere ihtiyacımız olmazdı. Aslında biz, yönetimlere, insanlar kendi kurallarıyla yaşamaları için bırakıldıklarında, içine düştükleri çatışma dolayısıyla ihtiyaç duyarız. Bundan dolayı Hobbesçu anlayış, herkesin adâletsiz görünen yasalara itaat etmeme hakkı olduğunu söyleyen Henry David Thoreau ve Martin Luther King Jr. gibilerinin, siyasal düzen için zorunlu olan her yasaya sorgusuz itaati yok edeceklerini ileri sürer. (Sivil itaatsizlik fikrini, daha önce Bölüm 1, Kısım 2, ve Bölüm 4, Kısım 1-2'de incelemiştik.)

Hobbes'a göre, devrim aracılığıyla adâletsiz bir yönetimin gerçek anlamda âdil bir yönetimle yer değiştireceğini düşünmek safdilliktir. İnsanoğlu hiçbir zaman neyin âdil, neyin adâletsiz olduğu konusunda hemfikir olmayacaktır. Her yönetim, bazı insanların zararına olacağından, hiçbir yönetim, herkesi memnun edemez. Yönetimin bazı ideal adâlet kavramlaştırmalarına uyumlu olmasını talep etmekten ziyâde, insanların düzeni sağlayan her yönetime itaat etmelerinde ısrarlı olmak, daha pratik değil midir?

Bu öğreti, böylesine pratikse, neden aynı derecede rağbet edilen bir öğreti değildir? Hobbes'un siyasal ilkelerinin kabûl görmesinde yaşadığı zorluk, bazı açılardan onun öğretisinin Platon'unki kadar idealist olduğunu mu gösterir?

F. SİYASAL OTORİTEYİ RASYONEL BENCİLLİĞE DAYANDIRMAK, AŞIRI DERECEDE İDEALİST BİR TUTUM MUDUR?

Hobbes'un siyasal öğretisi ile dünyadaki siyasal uygulamalar arasındaki farklar dikkate alındığında, Hobbes, projesinin belki de Platon'unki kadar gerçek dışı olduğunu kabûl eder. Ama Hobbes, günün birinde bir yöneticinin gelip onun kitabını okuyup ilkelerini öğreterek uygulayacağı, sonuçta da "bu spekülatif hakikâti yararlı bir uygulamaya dönüştüreceği" umudunu hep taşımıştır (XXXI, 241).

Hobbes, yaptığı siyasal iktidar açıklamasına yönelik en ciddî itirazın, yaklaşımının siyasal pratiğe uyumlu olmadığı, biçiminde gelebileceğini kabûl eder: birçok durumda insanlar, gönüllü olarak mutlak bir iktidarı yönetimlerine devretmezler. Ancak Hobbes'a göre bu durum, birçok yönetimin neden istikrarsız ve sonuçta da düzeni sağlamada başarısız olduğunu açıklar. Bundan dolayı, Hobbes'un siyasal akıl yürütmesinin olana değil de olması gerekene dayandığı söylenebilir mi? Hobbes'un yaptığı gözleme göre, "dünyanın her yerinde insanlar evlerinin temelini kumun üstüne atsalar da, bu nedenle bu işin böyle yapılması gerektiği çıkarımına varılamaz" (XX, 136).

Hobbes yönetimi, bencil insanların rasyonel olarak çıkarlarını güvence altına almada kullanacakları bir araç olarak sunar. Ancak, rasyonel bencilliğin insan doğasına hükmettiği şeklindeki bir iddiayı öne sürmek için Hobbes, birçok insanın sâhip olduğundan daha fazla rasyonellik talep eder.[27] Hobbes, Sokrates'in, Thrasymachus'un savı ile ilgili öne sürdüğü sorun ile karşı karşıya kalır: siyasal iktidar sâdece bencil çıkarları doyurmak için arzulansa bile, iktidar arayışındakiler gerçek çıkarlarının ne olduğunu bilmelidirler; bu yüzden de siyasal bilgelik arayışında da olmalıdırlar. Bu, Hobbes'un Sokrates ile, filozof-krala ihtiyaç açısından aynı fikirde olması gerektiği anlamına mı gelir?

Sokrates'in aksine Hobbes, felsefenin ana ilgisinin ruh değil beden olduğunu ifade eder; yani ruhun gelişmesi değil fiziksel olarak hayatta kalma ve rahatlıktır. Şüphesiz bedenin yeterli bakımı, bir dereceye kadar düşünme gerektirir. Yönetimin uyruklarının fiziksel yaşamlarını en iyi şekilde nasıl güvence altına alacağına karar vermek, kesinlikle siyasal bilgelik gerektirir ve sonuçta siyaset kesinlikle bir şekilde aklın gösterdiği yönetime, kurallara dayanır. Ancak Hobbes, bu nokta da bile, bizim ruhlarımızın iyileştirilmesinden çok, kendimizi koruyabileceğimiz koşular üzerinde hemfikir olma ihtimâlinde ısrarlıdır. Bu, Hobbes'un öğretisini Platon'unkine göre daha uygulanabilir kılmaz mı?

Ancak Platounki gibi Hobbes öğretisi de, bu siyasal ilkeler doğru türden bir eğitimle desteklenmedikçe, başarıya ulaşamaz. Burada özellikle önemli olan şey gençlerin üniversitelerdeki öğretimidir (XXX; 221; Sonuç, 467). Aslında üniversitelerdeki Hobbesçu ilkelerin ortaya koyduğu etkinin, modern liberal siyasal düşünceye şekil verdiği öne sürülebilir.

Bununla birlikte, özellikle Amerika'da olduğu gibi birçok akademisyen, modern liberalizmin Lockeçu sınırlı yönetim kavramının desteğiyle beraber, Hobbesçu mutlakiyetçiliğin reddi ile ortaya çıktığını iddia eder. Bu doğru mudur? Ya da Birleşik Devletler gibi liberal rejimlerde bile, Hobbesçu yaklaşımın izlerini bulabilir miyiz?

G. AMERİKAN YÖNETİMİ, HOBBESÇU LEVİATHAN MIDIR?

Şüphesiz çoğumuz bu soruya, hayır demek isteriz. Ayrıca, Amerikan rejiminin Hobbesçu olmadığı sonucuna bizi vardıracak sayısız neden sunabiliriz. Örneğin, Thomas Jefferson ve James Madison gibi Amerikan kurucularının Hobbesçu mutlakiyetçiliğin zıddına, sınırlı iktidara sâhip bir yönetim arzuladıklarını belirtebiliriz. Güçler ayrılığı ve dengesi, yönetimin herhangi bir kolunun mutlak olmayacağını temin edecek yöntemlerden biriydi. Anayasada yer alan Haklar Bildirgesi, yönetsel iktidar karşısında korunacak belli başlı bireysel hakları, açıkça belirlemişti. Ayrıca genel olarak çok sayıdaki grubun iktidardan pay almasını mümkün kılan Amerikan toplumunun çoğulcu yapısı, siyasal kararların hiçbir grubun tek başına hâkim olmayacağı bir pazarlık ve müzakere sürecinden doğacağını teminat altına alıyordu. Bundan dolayı Amerikan rejiminde, Hobbes'un taraftar olduğu şekliyle iktidarın egemende yoğunlaşması olgusunu görmek, oldukça güçtür.

Ancak Hobbesçu bir yaklaşım, meselenin ciddî bir biçimde ele alınmasıyla Amerikan siyasetindeki Hobbesçu gerçeğin ortaya çıkarılacağını iddia eder.[28] Örneğin bu yaklaşım, Amerikan kurucularının Anayasa'yı çok güçlü bir yönetim kurmak için yazdıklarını belirtebilir. Alexander Hamilton *Federalist*'in 1. sayısında, "özgürlüğün güvenliği için yönetimin etkili olması zorunluluğunu[29] vurgular." Ayrıca Sayı 23'te şöyle bir gözleme yer verir: "Her şey yönetimine emanet edileceğinden, sınırsız bir otorite niteliğindeki federal yönetimi yadsımak, hem tehlikelidir hem de akılcı değildir"[30] Hamilton'ın da Sayı 70'te belirttiği gibi, yürütme organı iktidarı açısından güçlü bir yönetime olan ihtiyaç büyüktür. Hatta Hamilton, olağanüstü dönemlerde Amerikan başkanının geçici olarak bir, diktatörün yetkisine sâhip olacağını imâ eder.[31] Bu yaklaşım Hobbes'un, bunalım dönemlerinde demokratik yönetimlerin, "bir süre için tüm iktidar uygulamalarını gerçekleştirecek geçici monarklar" oluşturmaya mecbur kaldığı şeklindeki gözlemi ile uyum içindedir (XIX, 125). Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi Locke, böylesi bir iktidardan "yürütme organının imtiyazlı" uygulaması olarak bahseder.

Haklar Bildirgesi'nin Amerikan yönetiminin iktidarını sınırladığı gibi bir inanç, Hobbesçu yaklaşımın itirazıyla karşılaşır. Bu bölümde daha önce alıntıladığımız Yüksek Mahkeme kararında olduğu gibi, yönetimin Haklar Bildirgesi'nde yer almış hakları ihlâl ettiği birçok örnek üzerinde düşünemez miyiz? Örneğin Birinci Tâdilât "ifade özgürlüğünü", Kongre kısıtlamaları karşısında mutlak anlamda koruma altına almıştır: "Kongre... ifade ya da basın özgürlüğünü kısıtlayacak hiçbir yasa yapamaz." Ancak Yüksek Mahkeme, *Schenk Birleşik Devletler'e Karşı* (1919)[32] Davası'na başlarken bazı durumlarda Kongre'nin ifade özgürlüğünü kısıtlayacak yasalar yapabileceğini belirtmiştir. Schenk Davası'nda, genç bir adam, Birinci Dünya Savaşı döneminde zorunlu askerliği eleştirdiği için, federal yasayı çiğnediği gerekçesiyle hapse gönderilmiştir. Bu, Birleşik Devletler yönetiminin en azından potansiyel olarak, yöneticilerin her zaman zorunluluk olarak addettikleri bireysel hakları çiğneyecek, mutlak iktidara sâhip olduğunu öne sürmez mi?

Ancak Hobbes'un görüşüne aksine, Birleşik Devletler'de egemen olarak tanımlayabileceğimiz, kendini sürekli kılan yönetsel bir organ yoktur. Egemenin iktidarı, yönetimin farklı kademelerine bölünmüştür. Ancak bu kademelerin gelişim seyri, mutlak egemen gibi olamaz mı? Kongre,

başkan ve Yüksek Mahkeme'nin hem fikir olma derecesinde, ulusal yönetimin iktidarı, Hobbes'un Leviathan'ı kadar sınırsız değil midir?

Ayrıca, 20. Yüzyıl'da Amerikan refah devletinin gelişimi, Hobbesçu güçlü, merkezî yönetime olan ihtiyaç öğretisini onaylar nitelikte değil midir? Hobbes'un iddiasıa göre, yurttaşlar kendilerine bakabilme yeteneğinden mahrum kaldıklarında (kendi hataları olmaksızın), yönetim, özel hayır kurumlarına bağımlı olmamaları için bu yurttaşların ihtiyaçlarını karşılamalıdır (XXX, 227). Böylece yönetim, zenginlere ve güçlülere karşı fakirleri ve zayıfları koruyarak, bireysel özgürlüğü güçlendirecektir. Franklin Roosevelt, 1930'lardaki iktisadî bunalım döneminde ortaya çıkan New Deal programlarını haklılaştırmak üzere aynı iddiayı ortaya atmıştır.

Günümüz Amerikası'nda kendilerini liberal olarak tanımlayanlar, sâdece güçlü bir devlet bireysel hakları güvence altına alabilir, iddiası çerçevesinde Hobbes ile hemfikirdir. Kendilerini muhafazakârlar (belki de liberteryen) olarak adlandıranlar ise, günümüzde özgürlüğe yönelik en büyük tehdidin, aşırı derecede güçlü yönetimden geldiği konusunda ısrarlıdırlar. Bu grup, Hobbesçu Leviathan'ın bizi birbirimizden koruyacağını ama, kendi karşısında bizi koruyamayacağı durumundan şikâyetçidirler. Ya da Ronald Reagan'ın başkanlık seçimi kampanyalarındaki konuşmalarında sıkça yaptığı uyarıda olduğu gibi, "size istediğiniz her şeyi verebilecek kadar güçlü bir yönetim, sizden sâhip olduğunuz her şeyi alabilecek kadar da güçlüdür."

Liberaller ve muhafazakârlar, Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki, yönetim bireysel hakları güvence altına almak zorundadır, şeklindeki Hobbesçu ilkeyi onaylar. Ancak, yönetimin bunu en iyi şekilde nasıl yapacağı konusunda görüş ayrılıkları vardır. Muhafazakârlar, özellikle iktisadî meselelerde devlet iktidarının sınırlandırılması gereğini vurgularlar. Bundan dolayı da, özellikle bireysel mülkiyet hakkının korunması çok önemlidir. Bu noktada muhafazakârlar, yaptıkları akıl yürütmeyi John Locke'tan türetirler.

Sonnotlar

1 Bu bölümdeki tüm Arap rakamları Michael Oakeshott edition (Oxford: Basil Blackwell, 1957)'daki *Leviathan*'ın sayfa referanslarını gösterir. Roma rakamları ise bölüm numaralarıdır.

2 Bkz., W. H. Greenleaf, "Hobbes: The Problem of Interpretation," *Hobbt's ami Rousseau*, içinde, ed. Maurice Cranston ve Richard S. Peters (Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books, 1972), 5-36.

3 Bkz., M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics* (*New* York: Columbia University Press, 1966); ve Thomas A. Spragens, Jr., *The Politics of Motion* (Londra: Croom Helm, 1973).

4 Bkz., Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, çev. Elsa M. Sinclair (Chicago: University of Chicago Press, 1952); ve C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

5 Bkz., Oakeshott'un *Leviathan* baskısı Giriş bölümü.

6 Bkz., Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

7 Bkz., Gary D. Glenn, "Inalienable Rights and Positive Government in the Modern World" *Journal of Politics* 41 (Kasım 1979): 1057-80.

8 1672'de Richard Cumberland, ilk kez Hobbes'un eleştirisi karşısında Aristoteles'in siyasal hayvanlar anlayışının savunmasını bastı. Cumberland'ın

iddiasına göre, ebeveyn bakımı, karşılıklı yardım ve mukabil mübadele gibi hayvanları sosyal işbirliğine yönlendiren tüm doğal nedenler, bazı diğer hayvanlarda olduğu kadar insanlarda da güçlüdür. Cumberland, doğal araçlar olarak insana özgü konuşma ve akıl kapasitelerinden dolayı insanoğlunun diğer siyasal hayvanlara göre daha siyasal olduğunu belirtir. Bkz., Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature*, çev. John Maxwell (Londra: R. Phillips, 1727), 93-163-Ayrıca bkz., Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (Albany: State University of New York Press, 1998), 51-63.

9 Örneğin bkz., Ashley Montagu, *The Nature of Human Aggression* (Oxford: Oxford University Press, 1976); ve Margaret Power, *The Egalitarians-Human and Chimpanzee: An Anthropological View of Social Organization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Hobbes doğa durumunun tezâhürleri olarak iç savaşlardan bahsederken muhtemelen kafasındaki şey, Thucydides'in *History of the Pelaponnesian War* (III, 80-84; IV, 46-48)'da yer verdiği meşhur Corcyraean İç Savaşı ile ilgili açıklamalarıdır. Bu kitabı İngilizceye Hobbes tercüme etmiştir. Hobbes'un insan doğası betimlemesiyle Thucydides'in *History* 1, 22, 76; II, 47-54, 64-65; IV, 92; V, 89.105; VI, 83-85'ini karşılaştırın. Bkz., Laurie M. Johnson, *Thucydides, Hobbes, and The Interpretation of Realism* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993).

10 Bkz., Macpherson, *Possessive Individualism*. Macpherson İngiliz Devrimi'nin şu anda tarihçiler tarafından tartışılan Marksist yorumuna dayanmaktadır. Bkz., Jack A. Goldsrone, "Capitalist Origins of the English Revolution: Chasing a Chimera," *Theory and Society* 12 (1983): 143-80. Karşılaştırın Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714* (New York: Norton, 1980), 1-4, 86-91.161-64.

11 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, çev. James Strachey (New York: Norton, 1962), 69.

12 Karl Marx and Friedrich Fngels, *Communist Manifesto*, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 2. *ed*. (New York: Norton, 1978), 475-76.

13 Colin Turnbull, *The Mountain People* (New York: Simon & Schuster, 1972), 182. Dobuanlar arasındaki hayatta kalma mücadelesi ile karşılaştırınız. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1934), Bölüm 5.

14 Bkz., örneğin, Robert E. Osgood and Robert W. Tucker, *Force, Order, and Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967), 3-40. Karşıt bir görüş için bkz., Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 11-66; ve Terry Nardin, *Law, Morality and the Relations of States* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

15 Devletin kökenleri ile ilgili farklı teoriler için bkz., Paul Bohannan, ed., *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict* (Austin: University of Texas Press, 1967); Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization* (New York: Norton, 1975); Ronald Cohen ve Elman R. Service, eds., *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution* (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1978); veRoger Masters, *The Nature of Politics* (New Haven: Yale University Press, 1989), Bölüm 6

16 Bkz., Service, *Origins of the State*, 292-308.

17 Bkz., örneğin, R. F. Barton, "Procedure Among the Ifugao," Bohannan, *Law and Warfare*, 161-81.

18 Bkz., Marshall Sahlins, "The Spirit of the Gift," *Stone Age Economics*, içinde, (Chicago: Aldine, 1972), 149-83.

19 Bkz., Charles Darwin, *The Descent of Man*, Bölüm 4-5, *The Origin of Species and the Descent of Man*, içinde (New York: Random House, Modern Library, 1936), 471-511; Edward O. Wilson, *Sociohiology: The New Synthesis* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 106-29; Wilson, *On Human Nature* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 149-67; ve Roger D. Masters, *The Nature of Politics*, Bölüm 5. Masters, sosyobiyolojik teoride yaygın kullanılan fikirler olan "kabûllenici zindelik ve rasyonel fâil modelleri açısından Hobbes'un Siyasal teorisi, kolayca tercüme edilmektedir." (s. 174).

20 Wilson, On *Human Nature*, 156. "Bazı kültürel rölativistlerin aksine, karşılıklılık normunun evrenselliği varsayılabilir." (Alvin Gouldner, "The Norm of Reciprocity," *American Sociological Review* 25 [1960]; 171), Karşılıklılığın biyolojik kökleri için bkz., Robert Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism," *Quarterly Review of Biology* 46 (1971): 35-57; ve Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems* (Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter, 1987).

21 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: McGraw-Hill, 1937), 91-94, 767-68. Karşılaştı-

rın Brian Barry, *Sociologists, Economists & Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 75-98.

22 Bkz., James Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (Chicago: University of Chicago Press, 1975); David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986); Ian MacLean, "The Social Contract in Leviathan and the Prisoner's Dilemma Supergame," *Political Studies* 29 (Eylül 1981): 339-51; ve Michael Taylor, *The Possibility of Cooperation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), Bölüm 6.

23 Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons," *Managing the Commons*, içinde, eds. Garrett Plardin ve John Baden, (San Francisco: W. H. Freeman, 1977), 27. Ayrıca bkz., William Ophuls, "Leviathan or Oblivion?" *Toward a Steady-State Economy*, içinde, ed. Herman E, Daly (San Francisco: W. H. Freeman, 1973), 215-30.

24 Alıntı. Gerald Gunther, ed., *Cases and Materials on Constitutional Law*, 9. ed. (Mineola, NY: Foundation Press, 1975), 1506.

25 Alıntı. Gunther, *Constitutional Law*, 1098. Bkz., George Anastaplo, *The Constitutionalist: Notes on the First Amendment* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1971), 45-46, 446-51. Karşılaştırın Waiter F. Berns, *Freedom, Virtue and the First Amendment* (Chicago: Regnery, 1965), 200-27.

26 Gunther, *Constitutional Law*, 1099-1100.

27 Hobbes'un İngiliz İç Savaşı'yla ilgili olan kitabı olan *Behemoth*'da Hobbes, insanların sâdece bencil çıkarlarıyla hareket etmediğini, daha ziyâde onların kendilerini yok etmelerine yol açan irrasyonel inançlarla (özellikle de dinî inançlarla) harekete geçtiklerini belirtir. Bu Hobbes'un psikolojisinin "rasyonel tercih" teorisyenlerinin sunduğu rasyonel bencillikten daha karmaşık bir şey olduğunu gösterir. Bkz., Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, ed. Ferdinand Tonnies, with an Introduction by Stephen Holmes (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

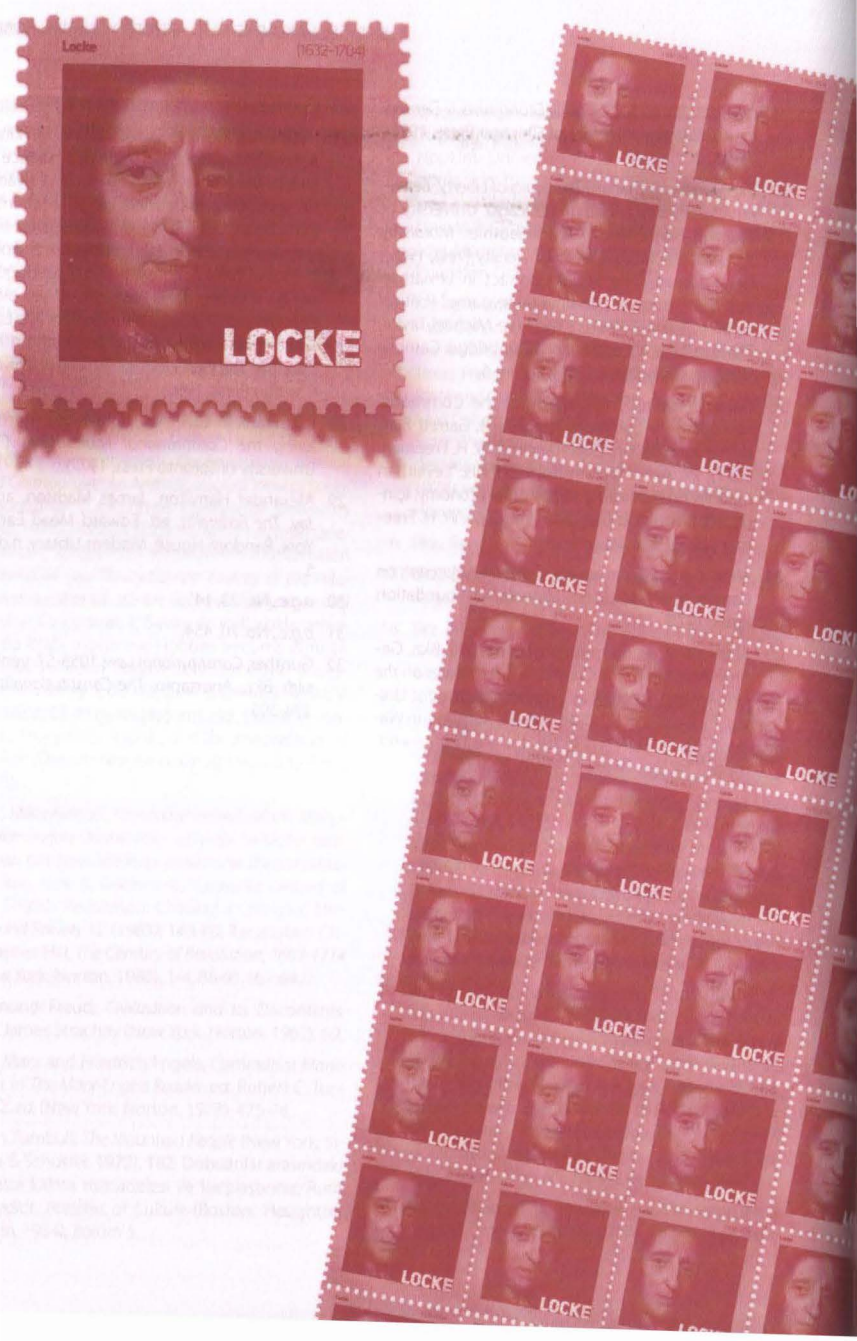
28 Bkz., Frank M. Coleman, *Hobbes and America: Exploring the Constitutional Foundations* (Toronto: University of Toronto Press, 1977).

29 Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *The Federalist*, ed. Edward Mead Earle (New York: Random House, Modern Library, n.d.). No. 1, 5.

30 *a.g.e.*, No. 23, 145.

31 *a.g.e.*, No. 70, 454.

32 Gunther, *Constitutional Law*, 1055-57. yeniden basıldı. Bkz., Anastaplo, *The Constitutionalist*, 44-47, 294-305.


Locke
1632-1704
LOCKE
LOCKE



BİREYSEL HAKLAR VE SINIRLI YÖNETİM

LOCKE VE *YÖNETİM ÜZERİNE İKİNCİ İNCELEME*

John Locke (1632-1704), İngiliz bir hukukçunun oğluydu. Locke, Londra'da eğitim aldı ve Oxford Üniversitesi'nde felsefe, doğa bilimi ve tıp alanlarında çalışmalar yaptı. Daha sonra Oxford'a hekim olarak atandı. Bilim alanında yaptığı çalışmalar ona, 1668'de Royal Society üyeliğine seçilme şerefini kazandırdı. Bu üyelik, Isaac Newton gibi bilim adamları ile bağlantı kurmasını mümkün kıldı.

1666'da Locke, daha sonraları Shaftesbury'nin birinci kontu olan Anthony Ashley Cooper'ın hem özel doktoru hem de siyasal danışmanı oldu. Shaftesbury yenilenmiş monarşinin önemli Whig* muhaliflerinden biri olarak, Locke'un kralın gücüne ilişkin, zamanında yapılmış en üst düzey siyasal tartışmalara müdâhil olmasına yol açan kişidir.

Oliver Cromwell'in 1658'de ölmesinden sonra, 1660'ta yeni bir parlamento seçildi ve II. Charles, kraliyet otoritesinde parlamentonun koyduğu sınırları kabûl etmesi şartıyla, tahta dâvet edildi. Krala muhalefetinden dolayı Shaftesbury, 1677'de bir yıllığına hapse gönderildi. Bu dönemde eylemleri hakkında casus raporları olan Locke da, Kralın şüphelerini üzerine çekmiştir. 1682 yılında Krala karşı yapılan başarısız bir devrim girişiminden sonra Shaftesbury, Hollanda'ya kaçmak zorunda kaldı. Bu dönemde Whig lideri Algernon Sydney'in boynu, vatana ihanet suçundan vuruldu. Sydney'in mahkemesinde aleyhteki kanıtların çoğu, onun, cumhuriyetçi yönetim monarşiden üstündür, iddiasının da yer aldığı *Discourses Concerning Government* (*Yönetim Üzerine Söylemler*) adlı eserinden çıkarılmıştı. Locke da 1683'te Hollanda'ya kaçmış ve 1689'a kadar İngiltere'ye dönememiştir. Bu dönem boyunca *Second Treatise of Government*'ın (*Yönetim Üzerine İkinci*

* İngiliz parlamentosundaki liberal kanat

İnceleme) ilk müsveddelerini yazmıştı. Locke eziyetten çekindiği için devrimci nitelikteki öğretisini anlatırken, kendini sürekli olarak ihtiyatlı olma zorunda hissetmiştir. Aslında, bu konuda o kadar dikkatlidir ki, İkinci Kitap'ın yazarı olduğunu bile her zaman reddetmiştir.

II. James Parlamento'daki çoğunluğun desteği ile (Toryler)* 1685'te tahta çıktı ama Whigler buna muhalefet ettiler. Bu muhalefetin nedenlerinden biri, James'in Katolik olması ve İngilizlerin Katolik Kilisesi'nin siyasal etkilerinden duyduğu kaygıydı. 1688'de tahta, James'in Protestan kızları Mary ve Anne'in değil de, James'in yeni doğan Katolik oğlunun geçeceği ortaya çıktı. Aynı yıl içinde Whigler, bir devrime önderlik ettiler ve tahta Mary ile kocası Orange'lı William geçirdiler. William ve Mary vergilendirme ve askerin beslenmesi yetkisini Parlamento'nun egemenliğine veren Haklar Bildirgesi'ni kabûl etmek zorunda kaldılar. Locke'un İkinci Kitap'ı 1689'da basıldığında, 1688 Devrimi'nin felsefî savunusu olarak algılandı.[1]

Daha sonraki yıllarda Locke, iktisat, din, epistimoloji ve eğitim alanlarında eserler yayınladı. Onun, *Essay Concerning Human Understanding* (*İnsan Anlağı Üzerine Deneme*) adlı çalışması, 18. Yüzyıl'da en çok okunan kitaplardan biri oldu. Yazılarının hepsinde Aydınlanma ruhunun yansıması, daha sonralar liberalizm olarak adlandırılan öğe vardı.[2] Locke, hayatın tüm alanlarında (iktisat, din, kültür ve siyaset) bireysel özgürlüğü savundu. Bundan dolayı Lockeçu bir yönetimin amacı, her bireyin eşit özgürlük hakkını güvence altına almak olarak belirdi.

Bu türden bir yaklaşım bize, Bağımsızlık Bildirgesi'ni hatırlatır. Aslında belki de 1776 Amerikalılarının başvurdukları ilkeleri, İkinci Kitap'tan daha iyi formüle eden başka bir kitap yoktu: doğal eşitlik, vazgeçilmez haklar, yönetilenlerin rızası ile yönetme ve de devrim hakkı.[3] Ayrıca güçler ayrılığı ve hukukun üstünlüğü gibi, Amerikan yönetiminin anayasal ilkelerinin bir çoğu da Locke'un eserinde yer alır. Bundan dolayı Locke'un siyaset düşüncesinin incelenmesi Amerikan liberal demokrasinin bazı temel varsayımlarını anlamamızda bize yardımcı olur. Liberal siyasetin en önemli ilkesi olan, doğal eşitlikle başlayabiliriz.

A. TÜM İNSANLAR DOĞAL OLARAK EŞİT MİDİR?

Hobbes'un *Leviathan*'ında "doğa durumundaki" eşitliğin onaylandığını görmüştük. Ancak Hobbes'un siyasal düşüncesi en azından yüzeysel düzlemde, genel liberal demokrasi anlayışı ile çelişir. Ancak Locke, insan eşitliğine âit bu görüşü geliştirmiş ve liberalizmin başlangıç noktası yapmıştır. Burada üzerinde durmamız gereken husus, Locke'un siyasal muhakememizde çoğunlukla tartışmasız kabûl ettiğimiz eşitlik ilkesiyle ilgili olarak bize, ikna edici bir açıklama yapıp yapamayacağıdır.

Locke İkinci Kitap'ın başında, siyasal iktidarın âdil temellerini keşfetmek üzere, toplum ve yönetimin oluşumundan önceki dönemde atalarımızın doğal durumları üzerine düşünmemiz gerektiğini belirtir. Bu "doğa durumunda" atalarımız mükemmel bir şekilde özgürdüler ve de eşittirler.

> Bir eşitlik durumunda, tüm iktidar ve otorite hakkı karşılıklıdır. Yani, hiç kimsenin bir diğerinden fazlası yoktur; hiçbir şey, aynı türde ve rütbede olan yaratıkların, doğanın sunduğu tamamen aynı

* İngiliz parlamentosundaki muhafazakâr kanat

> nitelikteki nimetlerden yararlanmak üzere, rastgele doğduklarından daha aşikâr değildir. Efendilerinin ve lordlarının açıkça belirtilmiş, şüphe götürmez tarzda egemenlik ve hükmetme hakkının devredilmesi aracılığıyla ortaya koydukları irade bildirgesiyle, birilerine bir şey bahşetmedikçe veya birini diğerinin üzerine yerleştirmedikçe; aynı yetilerin kullanımı da boyun eğdirme ve küçümseme olmaksızın eşit olmalıdır. (Kısım 4)[4]

Locke, doğa durumunda "aklın, herkesin eşit ve bağımsız olduğunu ve hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar vermemesi gerektiği"ni öğrettiğini belirtir. Çünkü,

> benzer yetiler ile donanmış olmak, tek doğa topluluğunda her şeyi paylaşmak; aşağı mertebedeki yaratılmışız bizler için olduğu ve sanki bizim de başkalarının kullanımı için yapılmışız gibi, birbirimizi yok etmede bizi yetkilendirme ihtimâli olan herhangi bir aramızda derecelendirmenin, varsayılmasını imkânsız kılar. (Kısım 6)

Sonuçta, herkesin "doğanın tek topluluğundaki her şeyi" paylaşması ve "herkesin aynı türün yaratıkları olması" anlamında, herkesin eşit olduğundan "daha aşikâr hiçbir şey yoktur": tüm insanlar eşittir, çünkü herkes eşit olarak insandır! Hepimiz, "aşağı mertebedeki yaratıklara" karşılık gelen diğer canlı türlerinden farklı olarak, aynı insan türünün üyeleriyiz. Locke, insanın köpek üzerindeki yönetimini haklılaştıracak şekilde, bir insan ile bir köpek arasında biyolojik farklılığın olduğunu söyler gibidir. Ancak doğada bir kişinin, diğerinin rızası olmaksızın, onun üzerinde bir yönetimi tesis etmesini haklılaştıracak böylesi bir farklılık yoktur.

Locke İkinci Kitap'ın öteki bölümlerinde, akıl sâhibi olmanın, insanları diğer hayvanlardan ayırdığını açıkça ortaya koyar. Bizler, "rasyonel yaratıklar" olarak, diğer varlıklardan ayrılırız (Kısım 124) ve bu rasyonalite, insanların hak eşitliğinin kaynağıdır. Bundan dolayı çocuklar "eşitlik hakkı ile doğsalar da, bu, tam eşitlik durumu içinde doğdukları anlamına gelmez" (Kısım 55). Çünkü çocuklar, rasyonel varlıklar olarak kendi başlarına yaşayacakları yaşa ulaşana kadar, ebeveyn otoritesinden âzâde değillerdir. Ancak acımasız bir suçlu, "akıl sâhibi olmadığını açıkladıktan sonra, toplumsal kural ve Tanrı'nın insanoğluna verdiği ölçü" ceza olarak, hakların eşitliği hakkını elinden alır. Bundan dolayı da bu kişi, "insanoğlunun birlikte asla bir topluma veya güvenliğe sâhip olamayacağı yabanî vahşî canavarlardan biri olan, aslan ya da kaplan gibi yok edilebilir." (Kısım 11).

Rasyonalite niteliği, yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakkını nasıl haklılaştırabilir? Locke bu noktada çok açık değildir. Ancak iddiasında mantık örgüsünü ortaya çıkarmamızı sağlayacak bazı ipuçlarını verir. Locke bazı bölümlerde, insan rasyonalitesinin insanlara haklarını bahşeden, onları doğuştan bu haklara sâhip kılan insana özgü, kendinin efendisi olma kapasitesi sağladığını belirtir. Aklın hükümranlığı altında yaşama yeteneği olmayan canavar ruhlu hayvanlar, sâdece zor kullanmanın hüküm sürdüğü bir hayatı yaşabilirler. Hemşehrileriyle olan kişisel ilişkilerinde zorbalıkla hayatını sürdüren bir insan, "kendi yaşamının efendisi değildir". Çünkü, böyle bir insan aklından çok, hayvanî bir zor kullanmaya dayanır; bundan dolayı da sâhip olduğu insan haklarını kaybeder. Ama insan aklından vazgeçilmediği sürece, herkes eşit olarak kendinin efendisi olma durumundan

türemiş insan haklarına sâhiptir. "Kendisinin ve yaşamının efendisi olan kişinin, bu durumu korumanın araçlarına sâhip olma hakkı da vardır." (Kısım 172). "Bu dünya ve aşağı mertebedeki yaratıklar, herkesin ortak malı olmasına rağmen, her bir insanın üzerinde kendisinden başka kimsenin hakkı olmayan mülkiyet hakkı vardır" (Kısım 27).

Locke'un iddiasına göre, tüm insan haklarının temeli, insan aklı sâyesinde her bir insanın "aşağı mertebedeki yaratıklar" için imkânsız olan, kendisinin efendisi olma yetisidir. Rasyonel varlıklar olarak bizler, kendi başımıza yaşamımız boyunca ne yapmamız gerektiğine karar verecek bilinçli ahlâkî fâillerizdir. Bu kendimizi yönetme kapasitesinden dolayı da bizler, "şeymiş" veya acımasız hayvanlarmış gibi değil de "kişi" olarak muamele görmeyi talep ederiz. "Kişi" olarak bizlerin, başka birileri için salt nesne veya araç olarak kullanılmamız söz konusu değildir. İnsanlığımız bize, insan hâricindeki varlıkların sâhip olmadığı haysiyeti bağışlar.

Locke'un ısrarı, insan olmamız açısından hepimizin eşit olduğu üzerinedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Locke, zor kullanma aracılığıyla diğerlerini tahakküm altına alma çabasında olanlar tarafından insan özgürlüğünün kaybedildiğini ifade eder (Kısımlar 22-24, 85, 172). Ama bu istisna ile beraber, tüm insanlar salt eşit insanlıklarının bir sonucu olarak, eşit özgürlük hakkına sâhiptirler.

Bu, Abraham Lincoln'ün zenci köleliğe karşı sunduğu iddiasının altında yatan ana ilkeydi. Lincoln'e göre zenci, bir insan ise, bir mülkmüş gibi elde bulundurulamaz, çünkü insana bir mülkün parçasıymış gibi muamele etmek, kendi başına çelişkidir.[5] Bundan dolayı köleliği haklılaştırmak isteyenler, bir şekilde kölenin tam olarak insan olmadığını iddia etmek durumundadırlar.

Locke'un, 'insan türünün tüm üyeleri doğal olarak eşittir' ilkesinden "daha aşikâr hiçbir şey yoktur" şeklindeki savı, ne derece mâkûldür? Bazı muhtemel eleştiriler üzerine düşünelim. Birincisi, Locke'un insan eşitliğinden bahsetmek için, tamamen hayâl ürünü, hiçbir zaman var olmamış "doğa durumuna" gönderme yapma zorunda kalmasına itiraz edebiliriz. İkincisi, eğer bu kadar açık ve "aşikâr" ise, neden çok sayıda aklı başında insanın insan eşitliği fikrini yadsıdığını sorabiliriz. Örneğin Aristoteles, bazı insanların doğal köle olacak kadar aşağılık olduklarını iddia etmiştir. Üçüncü itiraz olarak da, ortak tecrübî bilgilerimize dayanarak hiç kimsenin zekâ, karakter, güzellik, güç veya başka açılardan aynı olmadığını öne sürebiliriz. İnsanların eşitsizliği, eşitliklerinden çok daha aşikârmış gibidir. Nihâyet dördüncü eleştiri olarak, Locke'un biyolojik iddiası üzerinde tartışmamız gerekir. Bu iddiaya göre tüm insanlar, aşağı mertebedeki yaratıklardan farklı, cins olarak, aynı türün üyeleri olmaları nedeniyle eşit haysiyete sâhiptirler. Darwin'in, 'insanlar aşağı primatlardan cins olarak değil, derece olarak farklıdırlar', biçimindeki öğretisi, Locke'un biyolojik iddiasının geçerliliğini ciddî birtakım sorulara tâbi tutar.

Locke'un bu eleştirileri nasıl cevaplayacağı üzerine düşünülebilir. Öncelikle, doğa durumu salt kurgusal bir inşa mıdır? Locke, bu soruya şu karşılığı verir: "Dünyada geçmişte ve gelecekte bu durumda bir sürü insan olduğu ve olacağı açıkça ortadadır –dünya bunlarsız olmaz–" (Kısım 14). İnsanların üzerinde ortak bir otorite bulunmadığı her şartta doğa durumu var olacağından (Kısım 19), yönetsel hâkimiyeti elinde tutanlar birbirleriyle olan ilişkilerinde her zaman böylesi bir durumda yer alacaklardır. Dünya üzerindeki yönetimler, birbirlerine çeşitli anlaşmalar aracılığıyla bağlıdırlar; ancak aralarında bir anlaşmazlık çıktığında yargısına başvurabilecekleri hiçbir yönetim yoktur. Ayrıca Locke, dünyanın ilkel bölgelerinde bireylerin hâlâ doğa durumunda yaşadıklarını ıs-

rarla belirtmektedir: "Başlangıçta tüm dünya Amerika gibiydi" (Kısım 49). Locke'un bakış açısına göre, avcı ve toplayıcı olarak yaşayan Amerikan Kızılderilileri doğa durumundaydılar.

Doğa durumu, tarihsel bir olgu olarak gerçek olmasa da gerçeği hâlâ gözler önüne sermez mi? Locke'un burada demek isteği, insanlar, çoğunlukla haklarını tanımayan siyasal topluluklarda yaşasalar da, aslında kendilerini yönetme yönündeki doğal kapasite açısından eşittirler. Bir toplum ya da yönetimin dışında ne olacağımızı tahayyül etmek, düşünsel olarak doğal insan eşitliği ortaya çıkarmanın yöntemlerinden biri olabilir.

Ancak, tekrardan Aristoteles gibi düşünürlerin yadsıdığı iddiaları, gündeme getirebiliriz. Eğer eşitlik bu kadar açıksa neden bu düşünürlerce yadsınmaktadır? Ya da Aristoteles'in bile insan eşitliğini onaylayacağı herhangi bir kavrayış var mıdır? Aristoteles *Politika* eserinin başlarında, rasyonel canlılar olarak insanların diğer tüm canlılardan ayrılabileceğinden bahsederken, bu, kişiler arasındaki bazı farklılıklara rağmen hepimizin ortak insan haysiyetini paylaştığımız anlamına gelmez mi? Aristoteles, ısrarla köleliği haklılaştırıyormuş gibi görünmektedir. Ancak Aristoteles ile ilgili okumamızda da gördüğümüz gibi, doğal olmaktan çok geleneksel olan kölelik uygulaması, onun tarafından lânetlenmektedir de. Doğal köleliği açıklarken bile Aristoteles, doğal farklılıkların köleliği haklılaştırıp haklılaştırmayacağına ilişkin birtakım şüphelere yer verir. Aristoteles, tüm kölelerin insan olduklarını, sonuçta akıldan pay aldıklarını ve bunun, onları irrasyonel hayvanlardan ayırdığını onaylar. Bu Aristoteles'in ölçütleriyle bile her tür köleliğin doğaya aykırı olduğunu gösterir. (bkz. Bölüm 2, Kısım 5)

Gerçekte insanların sayısız açıdan eşitsiz oldukları şüphesizdir. Önde gelen biyologlardan Ernst Mayr şu ifadeye yer verir: "Tüm bireylerin genetik özgünlüğüne inanan herkes, şöyle bir sonuç ile ilgili kanıya varır: Hiçbir birey diğeriyle eşit yaratılmamıştır!"[6] Locke ise herkesin doğası gereği eşit olduğunu belirtirken yaptığı açıklamada, her açıdan eşitlik iddiasında değildir. Doğum, yaş, erdem ve diğer açılardan eşitsizlikler açıkça ortadadır. Ama bu, "tüm insanlar otorite veya hâkimiyet altında olmaları açısından eşittirler... eşit hakları olmakla beraber her insan, bir başkasının otoritesine veya iradesine tâbi olmaksızın doğal özgürlüğüne sâhiptir" (Kısım 54) iddiasıyla çelişki içinde değildir.

Buna benzer şekilde, Lincoln'ün belirttiğine göre, Bağımsızlık Bildirgesi'ni yazanlar,

> tüm insanları kapsama niyetindedirler, ancak bu her açıdan tüm insanların eşit oldukları anlamına gelmez. Onların demek istedikleri, tüm insanların renk, ölçü, zekâ, ahlâkî gelişim ya da sosyal kapasite açısından eşit oldukları değildir. Bu yazarlar iyice belirgin bir şekilde tüm insanların eşit olarak yaratıldıklarını düşünmüşlerdir... Tüm insanlar, belli başlı vazgeçilmez haklarda eşittirler. Bu hakların arasında da yaşama, özgürlük ve mutluluk arayışı hakkı vardır.

Ayrıca Lincoln bu haklar eşitliğini, istenilen sonuçların eşitliği olarak değil, fırsat eşitliği olarak yorumlamıştır. Onun düşüncesine göre asıl amaç, "hayat yarışında hakkaniyetli bir fırsata, kısıtlanmamış bir başlangıca, her şeye katlanabilmek üzere herkesin takdire lâyık arayışındaki yollarını temizlemek için tüm omuzlardaki yapay yükleri kaldırmaktır"[7] İnsanlar arasındaki doğal farklılıkları yadsımaktan uzak bir noktada Locke ve Lincoln, haklar eşitliğinin, bu farklılıkların özgürce ifade edilebilmesi için gerekli olan koşulları güvence altına aldığı hususunda hemfikirdirler.

Locke'un iddiasına göre, sâhip oldukları farklı doğal özelliklerden dolayı tüm insanların eşitliği düşüncesi, insanların eşitsizliği düşüncesiyle, ortak bir insan doğasına sâhip olunması çerçevesinde tutarlıdır. Bunu biyoloji kavramları ile şöyle yorumlayabiliriz: "bireysel farklılıklarına rağmen, aynı türden üyelerin ortak bir doğayı paylaştıkları, biyolojik bir gerçekliktir." Bu, Locke tarafından Mayr'ın, her birey biyolojik olarak özgündür, şeklindeki itirazına karşılık, verdiği cevaptır. Aslında Mayr bile "Her bireyin genetik özgünlüğünden dolayı ortaya çıkan çeşitliliğe rağmen, hemen her türün genetik programında (DNA'da) türe özgü bir birlik vardır"[8] düşüncesini dile getirmektedir.

Bundan dolayı insan türünün tüm üyelerinin ortaklığının, insanlara âit haklar eşitliğinin biyolojik temellerini oluşturduğu sonucuna varabiliriz. Ancak Locke'un doğal haklar öğretisinin, bundan daha fazla bir şeylere ihtiyacı vardır. Bu öğretiye, göre insanlık haysiyetinden dolayı tüm insanlar, hayvanlara gösterdiğimiz saygıdan daha fazlasını haklı olarak talep ederler. Ancak bu, onların bazı açılardan hayvanlardan farklı olmalarına yetmez. İnsanlar cins açısından farklı olmalıdırlar ve insanları farklı kılan her ne ise bu aynı zamanda onları üstün kılmalıdır da. Ancak Charles Darwin *The Descent of Man* (*İnsanın Soyu*) adlı eserinde insanların diğer primatlardan cins olarak değil, sâdece derece olacak ayrıldığını öne sürmüştür. Sonuçta evrimci biyolojinin, Lockeçu anlamdaki insan hakları eşitliği düşüncesini desteklemekten uzak olduğu ortaya çıkar.[9] Dahası Bağımsızlık Bildirgesi'nin etkili akademik yorumcularından biri olan Carl Becker'ın vardığı sonuca, göre Darwinci Bilim Bildirgesi'nde yer alan Lockeçu doğal haklar öğretisini reddetmiştir.[10]

Locke, "rasyonel yaratıklar" olarak irrasyonel hayvanlardan ayrılmamız açısından, eşit olduğumuzu öne sürer. Oysa Darwin, zihinsel kapasiteler bakımından bile insanların diğer hayvanlardan sâdece derece açısından ayrıldığı hususunda ısrarlıdır. Eğer bu doğruysa, eşit doğal haklar öğretisinin biyolojik olarak haklılaştırması söz konusu olmaz. Çünkü, eğer biz insanlara doğa tarafından sâdece daha üstün bir zekâ derecesine sâhip olduğumuz için diğer hayvanları yönetme hakkı verildiyse, o zaman doğa, aramızda daha zeki olanlara diğerlerini yönetme hakkını da verecektir.

Ancak Darwin, bu hususta her zaman açık değildir. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (*İnsanın Türeyişi, ve Cinsiyete Mahsus Seçilim*) adlı eserinin bazı bölümlerinde insanların, diğer canlılarda olmayan bazı bilişsel kapasitelere sâhip olduklarını belirtir. Bu da sonuçta, cins açısından bir farklılığın göstergesidir. Örneğin Darwin, "Eğer söz konusu olan nereden gelip, nereye gittiği veya yaşamın ve ölümün ne olduğu vs. gibi noktalar üzerine düşünmekse, hiçbir hayvanın benlik bilincinin olmadığı kolayca kabûl edilebileceğini" onaylamıştır. Darwin diğer hayvanların da bazı iletişim yetenekleri olduğunu ısrarla belirtmesine rağmen, "Alışılmış eklemli dil kullanımının sâdece insana özgü"[11] olduğunu itiraf eder. Darwin'in en yakın tâkipçilerinden Thomas Huxley'in eserinde de aynı açık çelişki yer alır. *Man's Place in Nature* (*İnsanın Doğadaki Yeri*) adlı eserinde Huxley, şu açıklamayı yapar: "İnsanın özü ve yapısı gereği zavallı hayvanlardan biri olduğunun bilgisi, bizim insanlığın asâletine olan saygımızı azaltmamalıdır. Çünkü insan, yalnız başına harikulade derecede rasyonel bir canlıdır ve anlaşılabilir konuşma yeteneğine sâhiptir."[12] Huxley, neden Darwin'in verdiği örneğin peşinden giderek insanın bir yandan "zavallı hayvanlardan biri" olduğunu savunurken; öte yandan, konuşma yetisine sâhip yegâne canlı olduğunu onaylayarak, böylesi bir çelişkiye düşmüştür?

Bu açık çelişkinin üstesinden gelmenin yollarından biri, Theodosius Dobzhansky ve diğer

modern biyologların ortaya koyduğu şu iddiadır: İnsanlar ile primatlar arasında belirli bir kritik eşik bir kere geçilince, var olan derece farklılığı, cins faklılığına dönüşmektedir. İnsanı diğer primatlardan ayıran şey, bir derece farklılığı niteliğindeki insan beyninin ölçüsü ve karmaşıklığıdır. İnsan beyni bir kez kritik ölçü ve karmaşıklık düzeyine ulaşınca, diğer hayvanların sâhip olmadığı zihinsel kapasiteler de ancak o zaman ortaya çıkar. Bu da cins farklılığıdır. Dobzhansky şöyle devam eder: "İnsanın kendinin farkındalığının, insan dışındaki hayvanlarda mevcut olabilecek zihin geriliklerinden büyük oranda ayrıldığı açıktır. Farkın büyüklüğü, bu ayrılığı bir derece değil, cins farklılığı hâline sokar." Dobzhansky açıklamasında "Nicel farklılıklar, nitel farklılıklara dönüşecek kadar artabilir."[13] görüşüne yer verir. Daha önce Aristoteles bölümünde (Bölüm 2, Kısım 3) de gördüğümüz gibi, sembolik konuşma ve kavramsal düşünme yeteneğine sâhip yegâne varlıkların insanlar oldukları iddiasını destekler nitelikte mâkûl kanıtlar sunulabilir. Bazı modern biyologlar, bu konuda açıkça hemfikir olacaklardır. Şüphesiz bu konuyla ilgili bilimsel meseleler oldukça karmaşıktır. Ama en azından Locke'un eşit haysiyet öğretisinin, bilimsel muhakeme ile açıkça çelişmediği sonucuna varabiliriz.

Locke'un, tüm insanlar bir anlamda doğal olarak eşittirler, görüşüyle ikna olsak bile, böylesi bir eşitliğin siyasal yaşamda saygı görüp göremeyeceğini sormamız gerekir. Çünkü Locke da, birçok önemli açıdan eşit olmadığımızı kabûl etmektedir. Siyaset üzerinde bu eşitsizliğin etkisi, doğal eşitlikten fazla değil midir? Servet eşitsizliği, insanları eşit hakların kullanılmasından alıkoyan en nâzik eşitsizlik olarak akla gelmektedir. Şüphesiz zengin olanın yoksul olana göre, daha fazla siyasal iktidara sâhip olma eğilimi vardır. O zaman Locke, insan eşitliği ile mülkiyet eşitsizliğini nasıl bağdaştırabilecektir.

B. ÂDİL BİR YÖNETİMİN ÖZEL MÜLKİYET HAKLARINI TEMİNAT ALTINA ALMASI GEREKİR Mİ?

Bazı okuyucuların, bunu bir çelişki olarak görmelerine rağmen Locke ısrarla, şu görüşü ileri sürer: eğer yönetim haklar eşitliğini güvence altına almak zorundaysa, iktisadî eşitsizliğe yol açan özel mülkiyet haklarını da korumak zorundadır. Locke, doğa durumu ile ilgili söylediklerini göz önüne alındığında (Kısım 25), özel mülkiyeti haklılaştırmanın zor olduğunu kabûl eder. Çünkü başlangıçta doğanın kaynaklarını kullanmadaki eşit haklardan herkes yararlandıysa, herhangi biri, nihâî olarak birilerinin az birilerinin de çok servete sâhip olmasına yol açacak bir şekilde münhasıran mülkiyeti elinde tutma hakkını nasıl elde etmiştir?

Locke'un açıklamasına göre, "Dünya ve aşağı mertebedeki tüm yaratıklar herkesin ortak malı olmasına rağmen, herkes kendi kişiliğine âit bir mülkiyete sâhiptir: bu, kendisinden başka kimsenin sâhip olmadığı bir haktır" (Kısım 27). Ayrıca "bedeninin emeği, elleriyle yaptıkları, tamamen onundur diyebiliriz". Bundan dolayı da, "emeği ile yoğurduğu ve kendinin olan ile birleştirdiği her şey ne olursa olsun onun mülkiyeti olur". Sonuçta dıştaki malların sâhipliği, kendi sâhipliğinin bir uzantısı olarak haklılaştırılmaktadır. Önceden gördüğümüz gibi, Locke'a göre, insan haklarının dayanağı rasyonel bir doğaya sâhip olmaktı. Yani her bir insan, irrasyonel hayvanların yapamadığı bir şekilde, kendilerinin efendisiydi ya da kendilerini yönetme yeteneğine sâhipti. Bundan dolayı

insanlar, ne ise onlara sâhiptir ve sâhip oldukları ne ise onlardır. Ayrıca kendi uzantıları olan dışsal iyeliklerdeki mülkiyeti de, haklı olarak elde ederler. Eğer şahsen mülkiyetleri varsa kişiliklerinin ifadesi olarak emeklerinde de mülkiyetleri vardır. Nihâyet, bireylerin emeklerinin nesnelerini elde etme hakları da vardır.

Bu akıl yürütmenin tâkip ettiği mantık zincirini, tartışabiliriz. Bu iddiayı kişisel olarak elde edilmiş mülkiyetin haklılaştırılmasında ikna edici bir öğe olarak kabûl edebilsek de, bu kabûlümüzün, insanların birbirlerine hükmetmelerine kapı açan, sınırsız arazi ve para birikimini de kapsayıp kapsamadığına şüpheyle yaklaşmamız gerekir. Örneğin Locke'un rastgele yaptığı bir gözlem, bizi oldukça şaşırtır: "Atımın otladığı çimenler, hizmetçimin biçtiği çayır ve diğerleri ile ortaklaşa hakkım olan herhangi bir yerde kazdığım maden, hepsi benim mülkiyetime dönüşür" (Kısım 28). "Atım" ifadesiyle "hizmetçim" ifadesi arasındaki benzerlik, hizmetçinin de aynen at gibi efendinin bir mülkü olduğunun belirtilmesidir. Mülkiyet eşitsizliği büyüdüğünde, yoksullar emeklerini zenginlere satmak zorunda kalacaklardır. Bu, bazılarının emeğinin diğerlerince sâhiplenilmesi, Lockeçu eşitlikle çelişmez mi? Yine bu, en yoksul insanların aşağı mertebedeki hayvanlar gibi muamele gördüğü anlamına gelmez mi? Bunlar Locke'a, Marksist düşünürlerce yöneltilen sorulardır. Bu eleştirilere geçmeden önce, karşıtlarının itirazlarına nasıl cevap verdiğini görmek üzere, Locke'un mülkiyet açıklamasındaki bazı ana noktaları incelememiz gerekir.

Locke'un mülkiyetle ilgili yazdığı bölümü ilk okuduğumuzda, birtakım kafa karışıklıkları yaşayabiliriz. Locke'un bu bölümün (Kısım 51) sonunda verdiği öğreti özeti, daha önce Kısım 39'da verdiği özetle tamamen aynıdır. Bundan dolayı, bölüme dâhil edilen kısımda (40-50. Kısımlar) nelerin eklendiğini bilmemiz gerekir. Aslında Kısım 50'de yer alan özetin, 51'dekinden çok farklı olduğu görülmektedir. Locke'un mülkiyetle ilgili bölümde iki ayrı öğretisi vardır.

Hem 39. hem de 51. Kısımlarda yer alan özetlerin her ikisi de, dört ana noktayı barındırır. Öncelikle, Tanrı, dünyayı tüm insanlara ortaklaşa vermiştir. İkincisi, emek, ortak olandan mülkiyet hakkının alınmasını sağlar. Üçüncü olarak, herhangi birinin elinde tuttuğu mülkiyetin miktarı, gerçekte kullanılabilecek olanla sınırlıdır. Dördüncüsü de, mülkiyet üzerinde çatışma yoktur. Çünkü hiç kimsenin bir diğerinin iddiasına, hakkına tecavüz edecek kadar mülkiyeti ele geçirmesi için bir nedeni yoktur. Ancak 50. Kısım'da oldukça farklı bir mülkiyet açıklanması özetlenmiştir. Locke'un açıklamasına göre, bir kere para kullanımı üzerinde hem fikir olunduğunda, mülkiyet birikimi sınırsıza dönüşür. Bu da özel mülkiyette, çok büyük eşitsizlikler doğurur. Böyle bir durumda da yönetimin amacı, eşitsiz mülkiyet haklarını güvence altına almaktır. Locke öğretisinin, ikinci uyarlamasındaki en önemli öğe, paradır. Bölümün ilk kısımlarında vurgulanan mülkiyet üstündeki sınırlara ilişkin ifadeler, mülkiyet eşitsizliği yaratan ve yönetimin korumasına gerek duyan paranın gündeme getirilmesiyle, bir yana bırakılmıştır.

Locke, mülkiyetin elde edilmesine ilişkin üç sınır koymuştur. Birincisi, bir mülkiyete sâhip olma hakkı, sâdece bu mülk için harcanmış emekle elde edilebilir. İkincisi, "diğerlerinin ortaklaşa kullanmaları için yeterli ve iyi durumda mülk de bırakılmalıdır" (Kısım 27). Son olarak da, ancak hiç israf edilmeyecek şekilde kullanılabilecek miktardaki mülk edinilebilir (Kısım 31). Atalarımız az bir nüfusla bol miktardaki doğal kaynağın olduğu ilkel koşullar da yaşarlarken, mülkiyet hakları adına çatışmaları için bir neden yoktur.

Ancak insanların para kullanmada hemfikir olmaları, her şeyi altüst etti. Parasal servet, talan ve çalma olmaksızın sınırsız bir şekilde biriktirilebiliyordu (Kısım 45-49). Nüfus artışıyla beraber piyasa ekonomisinin ortaya çıkmasıyla ve müteşebbislerin binlerce dönümü işlemeyi kârlı bulmalarıyla tüm arazi tahsis edilir, ayrılır. Tarlaların işlenmesi ücretli emekle gerçekleştirilir ve ürünün pazarda satılması da kârlı bir iş olur. Sonuçta sermâye ve arazi sâhipleri, diğerlerinin emekleri aracılığıyla mülk elde edebilirler.

Tüm arazi, birkaç kişiye tahsis edildiğinde, diğerlerine "yeterli ve iyi durumda mülk" bırakılmalıdır, kuralı çiğnenmiş olmaz mı? Bu soruya yönelik olarak Locke'un mülkiyet açıklamalarında imâ ettiği cevap şudur: "Toprak işlendiğinde daha verimli olduğundan, tüm arazinin tahsis edilmesi, arazisi olmayanlar için bile, en iyisi olacaktır. Çünkü toprağı olmayanlar bile sonuçta ortaya çıkacak bolluktan faydalanacaklardır" (Kısım 37). Örneğin Amerika toprağına sâhip olmak serbest olmasına rağmen, Kızılderililer hâlâ sefalet içinde yaşamaktadırlar. Bunun nedeni onların, toprağın işlenmesini harekete geçirecek para ekonomisinden yoksun olmalarıdır. Locke bu çerçevede şu gözleme yer verir. "Bu geniş ve verimli ülkenin kralı bile, İngiltere'deki yevmiyeli bir işçiden daha kötü giyinir, barınır ve beslenir." (Kısım 41).

Paranın icadının bir diğer sonucu da, para doğal ya da ilâhî olmaktan ziyâde geleneksel olduğundan, para ekonomisinin değerin öznelliğini, bir insanî yaratım olarak yansıtmasıdır. Locke, mülkiyetle ilgili bölümün başlarında Tanrı tarafından bahşedilmiş doğal kaynakların değerini vurgular. Ancak daha sonra bu bölümde değerin, insan emeği aracılığıyla doğanın "neredeyse değersiz maddelerinin" kullanılmasıyla yaratıldığı, açıklamasını yapar (Kısım 43). Ancak paraya dayanmakla beraber, "şeylerin özüne âit değer", parasal değerle tamamen yer değiştirmiştir (Kısım 37). Sonuçta insanlar, ana değer kaynağı olarak Tanrı'nın ve doğanın yerini almışlardır. Locke sıkça halkının iktisadî faaliyetini destekleyen "bilge ve Tanrı benzeri" bir hükümdardan bahsetse de, bölümün 40 ile 50. Kısımları arasında Tanrı'ya hiç gönderme yapmamıştır (Kısım 42). Aslında bu bölümde Locke'un nihâî hedefi, yöneticileri, en büyük amaçlarının özel mülkiyeti korumak olduğuna ikna etmektir.

Bundan dolayı, Locke'un öğretisinin bu kısmına yönelik olarak sosyalistlerden şiddetli eleştiriler geleceğini düşünebiliriz. Karl Marx kendi başına Locke'un eseri üzerine ayrıntılı bir yorum yapmamış olsa da, Marx'tan etkilenen bazı akademisyenler bunu yapmıştır. Diğerlerinin katkılarıyla beraber, C. B. Macpherson en iyi Marksist eleştirilerden birini yapmıştır.[14]

Macpherson, Locke ile ilgili görüşlerinde, Marksist bakış açısıyla konuşmuştur. Onun iddiasına göre, Locke zengin azınlığın yoksul çoğunluğu sömürdüğü kapitalist bir toplumu savunmaktadır. Locke haklar eşitliğine olan inancını açıkça dile getirse de, çoğu insanın sâdece geçinebilmek için emeğini sattığı ve birkaç kişinin tüm toprağa ve sermâyeye sâhip olduğu mülkiyet eşitsizliğine yol açan, para ekonomisinin gelişimini de onaylamıştır. Macpherson'un yorumuna göre, Locke'un toplumundaki yurttaşların büyük çoğunluğu, sâdece hayatta kalabilmek için emeklerini zengin toprak sâhiplerine satmak zorunda kalacaklardır. Yani emek, pazarda alınıp satılabilecek bir ticarî metaya dönüşecektir. Eğer insanın kendini yönetme iktidarı emekte ifade edilirse, insanlık, yani yaşam ve özgürlük, ücretli emekçinin emeğini satmasıyla ortadan kaybolur.

Macpherson'un yaptığı açıklama ışığında Lockeçu yönetim, mülkiyetsiz çoğunluğun talepleri

karşısında mülkiyeti elinde tutan azınlığın haklarını koruyarak, mülkiyet haklarını güvence altına alır. Hatta Macpherson, Locke'un, siyasal toplumun tam üyeliği için sâdece zengin azınlığa izin verdiğini iddia eder. Sâdece mülkiyet sâhiplerinin oy hakkı olacaktır. Yoksul yurttaşlar, yasalara itaat etmek zorunda olacaklar ama yasa yapımı süreçlerine katılmayacaklardır.

Macpherson aynı zamanda Locke düşüncesinde imâ edilen başlıca savların, onun "sâhiplenici bireycilik" dediği anlayışı oluşturduğunu ileri sürer. İnsan doğasına ilişkin bu kavramlaştırmaya göre insanlığın özü, diğerlerinin iradesinden âzâde olmaktır. Bu özgürlük, hiçbir bireyin bir diğerine bağımlı olmamasını gerektirir. Bağımlılık, ancak bencil çıkarlar nedeniyle gönüllü olarak girilmiş sosyal ilişkilerde söz konusu olabilir. Burada öncelikli ilgi, bireysel servet ve iktidarın sınırsız bir şekilde artırılmasıdır. Bundan dolayı siyasal toplum, bencil mülkiyet biriktirmeyi koruma arayışındakilerin özgür anlaşmalarının ürünüdür. Bazıları mülkiyet arayışında, diğerlerinden daha rasyoneldir. Daha rasyonel olanlar zengin, daha az rasyonel olanlar da yoksul olurlar. Bu yüzden yönetimin mülkiyeti koruması için, zengin, yoksul üzerinde hüküm sürmelidir. Sonuçta yönetim sâdece birkaç rasyonel bireyin özgürlüğünü, diğerlerinin tümünü bireysel özgürlüklerinden mahrum bırakarak besler.

Macpherson bunun, Locke'un 17. Yüzyıl İngilteresi'nde ortaya çıkışına şâhit olduğu ve günümüzde hâlâ Batılı liberal demokrasilerde var olan piyasa toplumunun eksiksiz bir betimlemesi olarak görür. Ayrıca Macpherson, günümüzde sâdece birkaç zenginden ziyâde tüm insanların özgürlüklerini kullanabilmelerine kapı açacak, yeni mülkiyet hakları görüşü geliştirmenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Lockeçu bir toplumda zenginler, bencil çıkarları için toplumun birikmiş doğal kaynaklarını ve sermâyesini kullanmak üzere, mülkiyet haklarını dışlayıcı bir tarzda ellerinde tutarlar. Bu da zenginlere, yoksulları sömürme iktidarını verir. Macpherson ise herkese toplumun üretken kaynaklarından eşit olarak yararlanma hakkını verecektir. Böylece herkes, özgür bir insan olarak kendini gerçekleştirme sürecinde eşit fırsata sâhip olacaktır. Bu, içinde üretim araçlarına özel olarak birkaç kişinin değil de, herkesin ortaklaşa sâhip olduğu mükemmel bir sosyalist toplum gibi görünmektedir.

Şimdi sosyalist devrimciler olmaya hazır mıyız? Öncelikle Macpherson'ın eleştirisine, Lockeçu bir cevabın nasıl olacağı üzerinde durmamız gerekir. Locke'un, yoksulların zenginler tarafından sömürülmelerine göz yumduğu suçlamasına karşı, piyasa ekonomisindeki mülkiyet haklarının herkese, zenginlere olduğu kadar yoksullara da faydası olduğu, Locke cephesinden ısrarla öne sürülebilir. Feodal toplumdaki soylu lordları için çalışma yükümlülüğü ile kısıtlanmış köylülerin aksine, Lockeçu toplumdaki ücretli emekçiler, emeklerini diledikleri gibi satma hakkına sâhiptirler. Locke'un da açıkladığı gibi, "Özgür bir insan, belli bir süre için taahhüt ettiği hizmeti satmak yoluyla, alacağı ücret karşılığında kendini, bir başkasının hizmetçisi yapar... Bu, efendiye onun üzerinde geçici bir iktidar sağlar ancak bu iktidar, aralarındaki sözleşmede belirtilenden daha fazla değildir" (Kısım 85). Bir Marksist, bu iddiaya, efendinin her zaman böylesi bir sözleşmeye müzakerede daha güçlü bir pazarlık konumunda olduğu gerekçesiyle, itiraz edebilir. Ancak Locke, bir sözleşme gönüllü olduğu sürece, işveren ile işçi arasında karşılıklı faydayı sağladığı ölçüde, sömürü ihtimâlinin az olduğu inancını taşır. Eşit olmayan girişimcilik yetenekleri, çalışma yeteneği az olanlara, bu yeteneği fazla olanlar karşısında avantajlı bir konum sağlar. Herkes, kapasiteler açısından eşitsiz olsa da, haklar açısından hâlâ eşittir.

Zengin, yoksuldan daha fazla siyasal iktidara sâhip olduğunda, hakların eşitliği söz konusu olabilir mi? Macpherson, İkinci Kitap'ın bazı bölümlerini (Kısım 140, 157-158), Lockeçu yönetimde sâdece zenginlerin oy verme hakkının olduğunu, çünkü sâdece mülkiyet sâhiplerinin gerçek anlamda yurttaş olduklarının birer göstergesi olarak yorumlar. Macpherson'un alıntı yaptığı bölümlerin böyle yorumlanması mümkün olsa da, bu bölümlerin az çok belirsiz, muğlâk olduğu söylenebilir.

Ayrıca Macpherson'ın yorumu, Locke'un mülkiyet hakları üzerine yaptığı vurgunun, yoksulların mülkü olmadığı için onları tüm haklardan mahrum bıraktığı savına dayanır. Oysa daha önce gördüğümüz gibi Locke, insana dışsal olan mallara ilişkin mülkiyet hakkını, herkesin kendi kişiliği üzerinde mülk sâhibi olma temel hakkından türetmiştir: benliğe sâhip olma, nesnelere sâhip olmadan önce gelir (Kısım 27). Bundan dolayı herkes, ne kadar yoksul olursa olsun, bu geniş anlamdaki birtakım mülklere sâhiptir. Locke'un zaman zaman dışsal malların sâhipliği şeklinde dar bir mülkiyet tanımı kullandığı görülür (Kısım 138-139). Ancak Locke, genel olarak mülkiyeti, "yaşam, özgürlük ve mal varlığını" kapsayacak şekilde yorumlamaktadır (Kısım 87) ve bu hususta da oldukça açıktır: "mülkiyetten bahsettiğimde her zaman anlaşılması gereken şey, mallarda olduğu kadar, insanların kişiliklerinde de sâhip oldukları mülktür" (Kısım 173). Bundan dolayı Lockeçu bir yönetim, mülkiyeti güvence altına almak üzere sâdece zenginin mal varlığını korumakla kalmamalı, yoksulun da yaşamı ve özgürlüğünü korumalıdır.

Macpherson gibi Marksistler, Locke'u, "sâhiplenici bireyselciliği" açısından eleştirmeye devam edecektir. Aristoteles'in aksine Locke, insanların doğaları gereği siyasal olduklarını kabûl etmez (bkz. Kısım 15). Ona göre insanlar, daha ziyâde, ortak anlaşma bağları olmaksızın birbirlerinden yalıtılmış durumdadırlar. Bu insanların her biri, öncelikle eşya birikimi aracılığıyla bencil çıkarlarının peşindedirler ve sâdece kişisel ekonomik fayda için, diğerleri ile bir araya gelirler. Marksist yaklaşımın iddiasına göre bu durum, insanların birbirleri ile paylaştıkları toplumsal yaşamı gizleyerek, insanları sosyal özlerine yabancılaştırır. Kısaca Locke, iş birliğinden ziyâde rekabeti vurgulamaktadır. Bir yorumcunun, Locke'un görüşü ile ilgili yaptığı açıklamada da belirttiği gibi, "İnsan sâdece çarpıştığı zaman hemşehrilerinin farkına varır; sonuçta çatışma ve sürtüşme, insanın, insan farkındalığının kaynağıdır."[15]

Bu yorumda bazı doğru tespitler olsa bile bu, belki de Lockeçu bireyselciliğin atomist karakterinin biraz abartılması değil midir? Örneğin Locke'un aileye verdiği önemi düşünelim. Locke'a göre aile, çocukların beslendiği ve eğitildiği, böylece de yetişkin birer rasyonel varlık olarak, özgürlüklerini kullanmalarını mümkün kılan araçtır (Kısım 55-57). İnsanlar yalnız başlarına, kendi kendilerine yeten bireyler olarak doğmazlar; tamamen başkalarının bakımına bağımlıdırlar. Locke'nun gösterdiği gibi birer özgür yetişkin olarak bile insanlar, iktisadî, sosyal ve siyasal çıkarlarının arayışında "anlaşmalar ve sözleşmeler" yapmak zorundadırlar (Kısım 14). Ailenin aksine bu türden toplumsal bağlar, birey tarafından özgürce seçilebilir. O zaman burada Locke'un "cemaatçi" (toplulukçu) bir bireyselciliği kabûl ettiği çıkarımını yapabiliriz: Locke feodal köylerde yer alan geleneksel toplumsal yaşam tarzını reddetmektedir ama gönüllü birlikteliklerden ortaya çıkan toplumsal ilişkileri onaylamaktadır. Cemaatlere mümkün olan derecede özgür tercih ile girilmesi gerektiğini belirtmek, insan haysiyetine hizmet etmez mi?

Öte yandan da Marksistlerin ısrarla belirttikleri gibi Lockeçu özel mülkiyet, toplumsal yaşamı kösteklememekte midir? Toplumun kaynaklarına (toprak, sermâye, araçlar vs.) özel olarak sâhip olunduğu derecede birçok insan, sâhip olduğu insanî kapasiteleri geliştirmek için özgür olmayacaktır. Bunun tersine üretim kaynakları, toplumun tüm üyeleri tarafından ortaklaşa elde tutulduğunda tüm insanlar, insanî kapasitelerinin tam anlamıyla kullanılmasını paylaşabileceklerdir. Sonuçta da gerçek bireysellik, gerçek sosyallikle bağdaşır. Marx'ın *Communist Manifesto 'da* (*Komünist Manifesto'da*) açıkladığı gibi, "Sınıfların ve sınıf çatışmalarının yer aldığı eski burjuva toplumunun yerine, içinde her bir kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birliktelik kuracağız".[16]

Bu düşüncelerle beraber, Modern Batı demokrasilerinde başarılmış iktisadî refah ve siyasal özgürlüğün, Lockeçu mülkiyet haklarının bir ürünü olduğu ve bu yüzden de böylesi kazançların sosyalizm altında muhafaza edilme ihtimâlinin zayıf olduğu iddiası, ortaya atılabilir.[17] Ortaçağ Avrupası'nın feodal sisteminde açıkça ifade edilmiş özel mülkiyet haklarının yokluğu, insanların üretimi artırması için gerekli olan güdüyü zayıflatmıştı. Örneğin, toprağı diğer köylüler ile iş birliği hâlinde ekip biçen Ortaçağ köylülerinin, daha verimli çiftçilik yöntemlerini benimseme eğilimleri yoktur. Çünkü bu köylüler, artan üretimin tüm nimetlerinden yararlanamazlardı. Ama 17. Yüzyıl'da İngiltere'de ve Hollanda'da özel mülkiyet hakları yerleşmeye başladıkça, emsâli görülmemiş bir iktisadî büyüme ortaya çıktı. 18. Yüzyıl'da İngiltere'de ortaya çıkan Sanayi Devrimi'nin, teknolojik buluşların değil de, teknolojik yenilik için halka iktisadî teşvikler sağlayan, özel mülkiyet haklarının yönetsel olarak korunmasının bir sonucu olduğu iddia edilebilir. Bunun yanında, yeni iktisadî özgürlük ile yeni siyasal özgürlük birbirinin içine girdi. Kapitalizm İngiltere'de hâkim oldu, çünkü monarkın iktidarı, parlamento tarafından sınırlandırılmıştı. Bu durum da, yükselen burjuva sınıfının, kraliyet imtiyazlarına karşı mülkiyet haklarını savunmalarını mümkün kıldı. Oysa İspanya ve Fransa'da mutlak monarşi kapitalist mülkiyeti sindirdi. Sonuçta demokratik özgürlük ve iktisadî büyümenin beraberce, özel mülkiyet hakları üzerinde temellenmiş Lockeçu liberalizmden doğduğu görülmektedir.

Lockeçu düşüncenin günümüzdeki eleştirileri bile, bu düşüncenin geçmişteki başarısını takdir etmektedir. Bu takdire rağmen, Lockeçu düşüncenin bu başarısını günümüzde devam ettiremeyeceğini, çünkü iktisadî ve sosyal koşulların kökten değiştiği de iddia edilmektedir. Örneğin John Dewey, Locke'un liberalizmin kurucusu olmasına rağmen, modern liberallerin daha fazla sosyal iş birliği adına, Lockeçu "atomist ği" reddetmeleri gerektiğini öne sürer. Dewey'in iddiasına göre, liberalizmin amacı olarak, Locke tarafından belirtilen, "bireylerin kendi özgür inisiyatiflerini ifade etmeleri için kapasitelerinin özgürleştirilmesi" aynen kalmalıdır ama bu amaca yönelik araç değiştirilmelidir. Locke bireysel özgürlüğü beslemek için bencil bireyler arasındaki serbest iktisadî rekabete dayanmıştı. Ancak günümüz liberalleri, bir amaç olarak özgür bireysel gelişimi desteklemek üzere, iktisatın yönetsel olarak düzenlenmesine, iktisadî güçlerin sosyal denetiminin örgütlü olarak yapılmasına dayandırmak zorundadır.[18]

Bu, Franklin Roosevelt'in *New Deal* liberalizminin ardındaki düşüncedir. Önceleri liberaller, bireysel özgürlüğü koruma adına yönetsel iktidarı sınırlamak için mücadele etmişlerdi. Ancak 20. Yüzyıl başlarındaki Amerika'da, insan özgürlüğüne yönelik tehdidin yönetimin aşırı iktidarından çok, zengin azınlığın aşırı iktidarından kaynaklanacağı görüldü. Kişisel olarak edinilmiş mülklere ilişkin

haklar çerçevesindeki Lockeçu iddialar, ortak iyi adına müşterek serveti, kamusal düzenlemeden yalıtmak için kullanılıyordu. Bu koşullar altında birçok liberal, bireyleri, zenginlerin iktisadî sömürüsünden korumak üzere, yönetimin ekonomiye müdahalesini bir zorunluluk olarak görüyordu.[19]

Locke'un, bireysel özgürlüğü genişletmek üzere, ekonominin yönetsel olarak düzenlenmesi ihtiyacını önceden göremediğini öne sürebilir miyiz? Aslında Locke, mülkiyetin yasal olarak düzenlenmesi gereğine vurgu yapmıyor mu? Locke, "devletlerde yasalar, mülkiyet hakkını düzenler ve toprak sâhipliği, pozitif yasalarca belirlenir" (Kısım 50), görüşünü açıkça ortaya koymuştur. Bu yönetsel düzenlemenin amacı, "özgürlüğü genişletip korumak" (Kısım 57) ve sonuçta "kamusal iyiyi" desteklemektir (Kısım 120, 134). Ayrıca Locke'un, servet eşitsizliğinin bazı insanları mülksüz bırakacak kadar büyümesinin engellenmesi için, yönetimin müdahale etmesi gerektiğini önerdiği yorumu da yapılabilir. Locke'un "Yönetimin amacı olarak mülkiyetin korunması ve insanların bu yüzden topluma dâhil olmaları, bu insanların mülk sâhibi olmaları gerektiğini hem varsayar hem de zorunlu kılar." (Kısım 138) ifadeleri, bu yorumu onaylar. Bu durumda Locke'un, modern refah devleti liberalizmini, toplumun alt sınıflarındaki insanların mülkiyet edinmelerini beslediği ölçüde onayladığını, iddia eden bir sonuca varmamız haklı olabilir mi?[20]

Her hâlûkârda Locke'un bireysel özgürlük için, belirli bir ölçüdeki yönetsel düzenlemeyi gerekli gördüğü açıktır. İnsanlar, herkesin itaat etmek zorunda olduğu yasaların koyduğu kurallar aracılığıyla, bireysel haklarını koruyacak yasal kurumların oluşturulması yoluyla da doğal durumunun güvensiz ortamından kaçınma arayışındadırlar. Ancak burada, daha önce Hobbes'u ele aldığımızda karşımıza çıkan temel bir sıkıntı söz konusudur: bireysel özgürlük ile yönetimin güçleri arasında bir çatışma söz konusu değil midir?

C. LİBERAL YÖNETİM, BİREYSEL ÖZGÜRLÜK İLE SİYASAL OTORİTEYİ BİRLEŞTİREBİLİR Mİ?

Bağımsızlık Bildirgesi'nin iddiasına göre, tüm insanlar "vazgeçilmez haklara" sâhiptirve "bu hakları güvence altına almak için, âdil güçlerini yönetilenlerin rızasından türeten yönetimler, insanlar arasında kurulur." Bir yanda bu hakların vazgeçilmezliği söz konusudur. Öte yanda ise, üzerlerinde uzlaşma ihtiyacı olunan bazı haklar varmış gibi görünse de, tüm bu hakları korumak üzere yönetimlerin oluşturulması zorunluluğu vardır. Her yönetim, iktidarına tâbi olanların haklarını sınırlamak zorundadır. Örneğin Birleşik Devletler Anayasası'nın, Beşinci ve 14. maddelerinde, yönetimlerin hiçbir kişiyi "yasa sürecine tâbi tutmaksızın yaşamı, özgürlüğü ya da mülkiyetinden" mahrum edemeyeceğini belirtir. Bu da, yönetimlerimizin uygun yasal süreci tâkip ettikleri sürece vazgeçilmez olarak varsaydığımız haklardan bizi mahrum edebilecekleri anlamına gelir. Locke'un öğretisi bununla tam anlamıyla bağdaşır.

Lockeçu liberalizmin bireysel özerkliği ile, Lockeçu yönetimin siyasal otoritesi arasında bir çatışma varmış gibi görünüyor.[21] Her insan, başka hayvanlarda olmayan kendini yönetme gücüne sâhip olması anlamında özerktir. Eylemlerindeki özgür tercihleri ve bu tercihler hakkında muhakeme yapabilme kapasiteleri, insanları diğer canlılardan ayırır. İnsanlık, kişinin kendi benliği üzerindeki hâkimiyetinde özgür ve rasyonel bir fâillik uygulamasıyla gerçekleşir. Ancak her yönetim,

emretme ve itaat görme hakkı anlamına gelecek şekilde yurttaşları üzerinde üstün otoriteye sâhip olmak zorundadır. Yönetsel otorite, tüm yurttaşlar üzerinde hükmetme hakkını gerektirirken, bireysel özerklik de, kendi kendini yönetme hakkını gerektirir. Bu çatışmayı gidermenin bir yolu, bir yönetimin hakikî otoriteye ancak iktidarı âdil ya da meşru olduğunda sâhip olacağı için, baskıcı bir yönetimin otorite niteliğinde itaat talebi olamaz, iddiasını öne sürmektir. Ancak bir şekilde bireysel özerkliği çiğnemeyecek, herhangi bir siyasal otorite standardı tahayyül etmek de oldukça zordur. Eğer en iyi yönetimler bile doğal özgürlüğü bir şekilde çiğnemek durumunda iseler, o zaman her yönetim baskıcıdır ve siyasal adâlet diye adlandırdığımız şey, kılık değiştirmiş baskıdan başka bir şey değildir. Bu durum Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nin daha başında dile getirdiği şikâyeti onaylamaktadır: "İnsan özgür doğar ve her yerde zincire vurulur."

Hem Locke'un İkinci Kitap'ında hem de Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer alan ve özerklik ile otoriteyi uzlaştırmanın en azından bir yolu vardır: yönetilenlerin rızasından doğan yönetim. Kendini yöneten yurttaşlardan oluşan bir toplulukta insanlar, kendini yönetme uygulamasını, kendilerinin yaptıkları yasaların altında yaşayarak sürdüreceklerdir. Böylesi bir siyasal topluluğa girmekle, sâdece kendilerine itaat edecekler ve bundan dolayı sanki bir yönetim yokmuş gibi özgür kalacaklardır. Eğer bireysel özerklik ilkesine bağlı kalırsak, siyasal otoriteyi haklılaştırmanın tek yolu, bu otoritenin tüm yurttaşların gönüllü rızasından türetilmesidir.

Bu durum gerçek anlamda bir katılımcı demokrasiyi gerektirmez mi? Tüm yurttaşlar ana siyasal kararların alınması sürecine katılıp, bu sürece katkıda bulunacak ve bu karar, bir şekilde yurttaşlar arasında oybirliğiyle ortaya çıkmış bir oydaşmayı yansıtacaktır. Özellikle uygulanabilirlik açısından bu plânın, birçok zorluğu barındırdığı açıktır. Bundan dolayı liberal siyaset düşünürleri, yurttaşların onları yönetimde temsil etmek üzere seçtikleri az sayıda insanın yer aldığı temsilî demokrasi lehinde kanıtlar öne sürmeye çalışırlar. Ama temsilciler için oy vermenin, bizim yönetilenlerin rızasından doğan yönetim ihtiyacımızı karşılayıp karşılamadığını sorgulamamız gerekir.

D. LOCKEÇU YÖNETİM, YÖNETİLENLERİN RIZASINI GÜVENCE ALTINA ALABİLİR Mİ?

Locke'un rıza görüşünü etraflıca anlayabilmemiz için, doğa durumundan yönetimin kurulmasına geçişte her zaman iki aşama olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. İlk önce insanlar kendilerini bir toplum içinde örgütleyerek, doğa durumunu terk ederler (Kısım 87-89). Daha sonra da bu toplumun üyeleri, bir yönetim biçimi seçerler (Kısım 132). Bu toplumun oluşturulması, oy birliği niteliğinde bir rıza gerektirir. Yani hiç kimse, bireysel rıza hâricinde bu toplumun bir üyesi olamaz (Kısım 87-89, 123, 130-131, 211). Ancak yönetim biçiminin seçimi, bu toplumdaki halkın çoğunluğunun rızasıyla olur (Kısım 94-98, 132).

Eğer doğa durumunda mutlak özgürlük tecrübesi varsa, herhangi biri neden bu durumu terk etmeye ve sosyal yaşamın yükümlülüklerini kabûl etmeye rıza göstersin ki? Özellikle bu, kafa karıştırıcı bir meseledir. Çünkü Hobbes'un aksine Locke, doğa durumunun bir savaş hâli olmadığı konusunda ısrarlıdır (Kısım 19). Ancak Locke, doğa durumunda yaşamanın kolayca çatışmaya dönüşebileceğini gözlemlemiştir. Çünkü insanların çoğu, "katı bir biçimde eşitlik ve adâleti gö-

zetmez"; bundan dolayı da doğa durumu, "korkular ve süreklilik arz eden tehlikelerle doludur" (Kısım 123). Toplumlar, bu düzensizlikten kaçınma teşebbüsü ile oluşturulurlar. Hatta bazı yorumcular, Locke'un doğa durumunun, Hobbes'taki "herkesin herkesle doğal savaş" içinde olduğu açıklamasıyla çakıştığı sonucuna varırlar.[22]

Her hâlûkârda, toplum, tüm üyelerinin gönüllü rızasıyla ortaya çıkar, önermesiyle Locke bireysel özerklik ve sosyal otorite arasındaki çatışmayı gidermektedir. Üyeler toplumun kurallarına uymakla, sâdece kendilerinin yetkilendirdiği şeye boyun eğerler. 1870 Massachussetts Anayasası'nın Başlangıç'ı, Locke'un görüşünü gayet iyi ifade eder:

> Siyasal topluluk, bireylerin gönüllü birlikteliği ile oluşturulur: Bu, tüm halkın her bir yurttaşla karşılıklı taahhütlerde bulundukları, sosyal bir sözleşmedir. Ayrıca her bir yurttaş, tüm halkla beraber ortak iyi adına belli yasalarca yönetilecektir.[23]

Bu rıza nasıl ifade edilir? İnsanlar, toplumlarına tam sadakât sözü verip vermeyeceklerine karar kılma şansını ne zaman elde ederler? Locke'un buna cevabı, rızanın "açık" ya da "zımnî" olabileceği şeklindedir (Kısım 119-122). Bireyler topluma katılmak için sadakât vaadlerini resmî, biçimsel bir bildiri ile sunduklarında, açık rızalarını göstermiş olurlar. Bu rızayı gösterenler, toplum ayakta kaldıkça onun uyruğu olma yükümlülüğüne girerler. Zımnî rıza ise, basitçe bir toplumda yaşayıp, onun nimetlerinden, özellikle de özel mülkiyetin korunmasından faydalanmakla gösterilebilir. Ancak zımnî rıza, süreklilik arz eden bir yükümlülük yaratmaz. Çünkü toplumun bir üyesi olmak üzere, zımnen rıza göstermiş olanlar, bu toplumdaki nimetlerden faydalanma sona erdiği zaman bu toplumu terk edebilirler.

Bunun Amerikan politikasındaki işleyişi nasıldır? Bağımsızlık Bildirgesi'nde gösterildiği gibi Amerikalılar, yönetimlerini Lockeçu rıza üzerine kurduklarını açıkça ifade etmişlerdir. Ancak bunun açık bir rıza olabileceğini belirtmek oldukça zordur. Birleşik Devletler'e gelen göçmenler, yurttaş olmadan önce Amerikan rejimine açık rızalarını göstermek zorundadırlar. Doğuştan Amerikalı olan yurttaşlardan, bu, talep edilmez. Eğer Locke'un rıza standartlarını ciddîye alırsak, o zaman başkana, tüm yurttaşların 21. yaş günlerinde onlara Anayasa'nın birer nüshasını göndertmemiz ve her yurttaştan bu belgeleri imzalamalarını, aksi taktirde yurttaşlık haklarını kaybedeceklerini bildiren birer de mektup ekletmemiz gerekebilir. Bu Amerikan halkının yönetimlerine rıza gösterdiklerini garanti edebilecek tek açık yol mudur?

Oysa bazıları, temsilcilerimiz için oy kullandığımızda, yönetimimize rıza gösterdiğimizi iddia eder. Ancak oy vermenin böyle bir anlamı olduğunu kanıtlamak zordur. Çok sayıda insan oy vermez ve oy verenlerin çoğunun da açık bir mesajı yoktur. Hatta yönetimin temelde adâletsiz olduğunu düşünenler bile, temsilcilerin seçimi için oy vermede bir sürü farklı nedenleri gözetebilirler.

Açık rızanın usûllerine ilişkin birtakım kuşkular varsa, elimizde sâdece zımnî rıza kalır. Amerika'nın Vietnam Savaşı'na katılması etrafında yapılan tartışmalar sürerken, otomobillerin tamponlarındaki yapıştırmalarda çok popüler bir slogan ortaya çıktı: "Amerika –ya sev ya terk et!" Aslında savaşa karşı olanların bazıları, gerçekten terk etti ve Kanada'ya veya başka ülkelere gittiler. O zaman diyebilir miyiz ki, insanlar ülkelerini terk etmede özgür oldukları sürece, bu ülkede kalmakla yö-

netime rıza göstermektedirler ve bu yönetim altında hayatın nimetlerinden faydalanmaktadırlar? (Bu, Sokrates'in durumu için de geçerli midir?) Ancak bu muhakemede bazı eksikler vardır. İnsanlar yönetimi gayri meşru olarak görseler de, bir ülkede kalmaları için bir sürü farklı nedenleri olabilir. Arkadaşları, akrabaları, uluslarının genel kültürel yaşamı ile olan bağları, onların zorba bir yönetim altında bile yaşamalarını haklılaştırmak için yeterince güçlü gerekçelerdir. Buradan, bu insanların rejimlerinin yasalarına itaat etmekle yükümlü oldukları çıkarımını yapabilsek de, bu insanları daha âdil bir yönetim biçimi kurmak amacıyla rejimi yıkmak üzere, birtakım entrikalara başvurduklarında kınamak oldukça zordur.

Bundan dolayı, Locke'un talep ettiği biçimde, halkın oybirliğiyle bir sivil topluma nasıl rıza göstereceklerini anlamak zordur. Böylesi bir halk rızasının temin edilebileceğini varsaysak bile, Locke, toplumu oluşturmadaki bu oybirliği şeklindeki hemfikir olma durumundan, yönetim biçiminin seçilmesindeki çoğunluğun yönetimine nasıl geçiş yapabilmektedir? Çoğunluğun yönetimi, azınlıktakileri bireysel özerkliklerinden mahrum bırakmaz mı?

E. ÇOĞUNLUK, HANGİ HAKLA YÖNETİR?

Yönetimin bireysel mülkiyete vergi koyma iktidarına yaptığı göndermede Locke, şöyle bir açıklama yapar: "Bu iktidar, rıza ile olmalıdır, yani kendileri tarafından ya da seçtikleri temsilcilerce gösterilen çoğunluğun rızası ile olmadır" (Kısım 140). Belki Lockeçu liberalizmin etkisinin bir sonucu olarak bu, bir çoğumuz için tartışmalı bir şeymiş gibi görünmez. Genellikle halkın rızasını, hiç düşünmeden halkın çoğunluğunun rızasıymış gibi kabûl ederiz. Ancak çoğunluğun yönetimi, küçük bir azınlığın yönetimi kadar zorba olabilir. Eğer bireysel haklara inanıyorsak, halkın çoğunluğunun bazı şeyleri yapmaya hakkı olmadığına da inanmamız gerekir.

Aslında bazılarının öne sürdüğüne göre, bireysel özerklik ilkesi gereği herkesin kamuoyu baskısına boyun eğmeden kendi hükmünü sürdürmesi gerekmektedir. Bu, *Civil Disobedience* (*Sivil İtaatsizlik*) adlı eserinde, Thoreau'nun sergilediği iddiadır:

> Çoğunluğun yönetimine dayalı bir yönetim, her koşulda adâletle temellendirilemeyebilir... Çoğunlukların değil de, vicdanın doğru ve yanlışa karar verdiği bir yönetim olabilir mi? Hangi yönetimlerde çoğunluklar, sâdece amaca uygunluk kuralının uygulanabileceği sorulara karar verir?... Haklı olarak iddia edebileceğim tek yükümlülük, her zaman, doğru olduğunu düşündüğümü yapmaktır.[24]

Sonuçta toplum, çok katı anlamda gönüllü bir birliktelik olarak ortaya çıkar. Ayrıca yönetilenlerin rızası, süreklilik arz eden bir faaliyete dönüşecektir. Bu faaliyet kapsamında her bir kişi, bir günden diğerine, toplumun siyasalarına rıza gösterip göstermeyeceğine karar verecektir. Bu türden bir düşünceye, keşmekeşi besleyeceği için itiraz edilmesi gayet doğaldır. Ama Thoreau gibi çoğunluğun fikirleri karşısında duran kişilere, genellikle saygı duymaz mıyız? Eğer bireylerin doğal haklarına inanıyorsak, o zaman çoğunluğun iradesini aşan nitelikteki bir adâlet ölçütüne bağlı kalmış olmaz mıyız?

Bundan dolayı Locke'dan, bireysel hakların çoğunluğun yönetimi ile nasıl birleştirilebileceğini bize göstermesini istemeliyiz. Locke'un bu meseleyi en iyi şekilde nasıl ele aldığını görmek için, İkinci Kitap'ın sekizinci Bölümü'nün (*Siyasal Toplumların Başlangıcı Üzerine*) başlangıç kısmına bakmamız gerekir.

> Herhangi sayıda insan, her bireyin rızasıyla bir topluluk oluşturduğunda onlar, bu yolla, bu topluluğu tek bir bedene dönüştürürler, sâdece çoğunluğun iradesi ve tâyiniyle bir beden gibi davranma iktidarı olan bir beden: bunun için davranış sergileyen her topluluk, bireylerinin rızasının ürünü olarak vardır ve bedenin bir yöne hareket etmesi de zorunludur. Bu bedenin, taşıdığı büyük güce doğru hareket etmesi zorunludur, bu güç de, çoğunluğun rızasıdır. Aksi taktirde her bireyin rızasının içinde birleştiği, hemfikir olduğu bir beden, bir topluluk olarak davranması veya hareket etmesi imkânsızdır. Bu yüzden, herkes çoğunluk tarafından neticelendirilen rızayla bağlıdır. (Kısım 96)

Böylece, siyasal topluma girmek için rıza göstermekle herkes, "çoğunluğun tâyinine boyun eğmeye" yükümlü kılınmıştır (Kısım 97). Çünkü, toplum üyeleri toplumla hemfikir olmadıkları herhangi bir kuralı reddetmede özgür olduklarında, hâlâ doğa durumundaki gibi özgür kalırlar ki, bu da söz konusu olamaz. Çünkü onlar, toplumu oluşturmak üzere bir kere rıza göstermişlerdir. Ayrıca Locke, toplumun tüm eylemlerinin her bireyin rızasını gerektirdiği düşüncesini gerçekçi bulmaz. İnsanlar çoğunlukla, kamusal toplantılara katılamayacak kadar özel yaşamları ile meşgûl olurlar. Katılsalar bile, geniş birey gruplarındaki fikir ve çıkar farklılıkları onların, oy birliği ile alınmış bir karara varmalarını engeller. Bundan dolayıdır ki, "çoğunluk, kalanı neticelendiremediğinde, tek bir beden olarak hareket etmediğinde, bu toplum sonunda tekrardan çözülecektir" (Kısım 98).

Locke'un iddiasına göre, nasıl ki tüm fiziksel cisimler daha büyük güç yönünde hareket ederse, siyasal organlar da, aynı şekilde, çoğunluk yönünde hareket etmelidir. Ama hangi anlamda çoğunluk, daha büyük bir gücü kullanmaktadır? Güç, hak üretmesine rağmen, çoğunluğun yönetim hakkını, fiziksel gücünden türetmek oldukça saçma görünmektedir. Ya da Locke, çoğunluğun daha büyük bir ahlâkî güç kullandığını mı düşünmektedir? Her iki durumda da Locke her birey diğer bireye eşit düzeyde bir güç birimi katkısında bulunduğu için, daha fazla sayıdaki birey tarafından desteklenen eylem tarzının, üstün gücü dolayısıyla hâkim olması gerektiğini, savunuyormuş gibi durmaktadır.

Ancak tüm bunlarla birlikte, topluluk halkının çoğunluğunun kamusal meselelerde umursamaz olduğu ve bu yüzden de, etkin bir azınlığın edilgen bir çoğunluktan daha fazla güç kullanma imkânı elde ettiği doğru değil midir? Bu durum bazı modern sosyal teorisyenlerin, her siyasal toplumda kamusal işlerde en etkin olan bir seçkin sınıf tarafından yönetilme eğilimi vardır, sonucuna varmalarına yol açmıştır. Aslında bu, Roberto Michels'in adlandırdığı şekliyle "oligarşinin tunç yasası" dır. Ve belki de siyaset bilimindeki birkaç "yasadan" biridir.[25] Ayrıca burada, Locke'un, hiçbir toplum çoğunluğun yönetimi olmaksızın var olamaz, biçimindeki iddiasına da açık bir karşılık görmekteyiz: "Çok sayıda toplum, aslında azınlıkların yönetimi sâyesinde dağılmamaktadır."

Willmoore Kendall, Locke'un çoğunluğun yönetimi ile ilgili düşüncesi üzerine yaptığı incelemede, Locke'un iddiasının ancak birtakım dillendirilmemiş öncülleri varsaydığımızda, anlamlı

olabileceği sonucuna varmıştır.[26] Çoğunluk, toplumu hareket ettirmede "üstün güce" sâhiptir, çıkarımına varabilmek için, her bireyin eşit olarak karar alma süreçlerine katıldığını ve her bireyin kanaâtinin her bir meselede eşit yoğunlukta olduğunu, farz etmemiz gerekir. Aksi taktirde belli bir mesele söz konusu olduğunda, aşırı derecede etkin ve hararetli insanlardan oluşan küçük bir grup, çoğunluktan daha fazla güç kullanabilir.

Sonuçta, Locke'un, çoğunluğun yönetimi savunusuna ilişkin en özlü anlatım şöyle olabilir: tüm meselelerde oybirliği ile oluşturulmuş rıza imkânsız olduğu için, çoğunluğun yönetimi, tüm bireylerin karar alma sürecine eşit katılımını mümkün kılan yegâne yoldur.

Kendall'ın da yorumladığı gibi Locke, "Her durumda yalnızca bireysel rızaların iktidar kullanma hakkını vermesiyle, çoğunluğun hakkı, doğal olarak azınlıktan daha fazla rızaya işaret etmesi gerçeğinden doğar."[27] iddiasındadır.

Ancak her bireyin, gerçek anlamda her konuda eşit olarak kamusal müzakerelere katılacağı, biraz şüpheli bir durum değil midir? Eşit katılımdan emin olabilsek dahi, Locke'un, çoğunluğun yönetimi bireysel olarak yönetime rıza gösterme hakkını gerçekleştirir, şeklindeki iddiasına hâlâ meydan okuyamaz mıyız? Çoğunluktakilerin, azınlıktakiler üzerinde zorbalık kurmaları her zaman mümkündür.

Bu sorunu giderebilecek Lockeçu çözüm, Thomas Jefferson tarafından *First Inaugeual Address*'te (*Birinci Açılış Konuşması*) oldukça güzel ifade edilmiştir:

> Şu kutsal ilke hiçbir zaman unutulmamalıdır ki, her durumda çoğunluk hüküm sürse de, bunun haklı ve mâkûl olması için, eşit yasaların korumak zorunda olduğu ve çiğnendiklerinde baskının ortaya çıkacağı eşit haklara azınlıklar da sâhiptir.[28]

Azınlığın "eşit haklarını" korumak üzere, "eşit yasalara" başvuran Jefferson da, Lockeçu, hukukun üstünlüğü ilkesine dayanmaktadır. Yönetimin yasa yapıcı organı yönetimin diğer kollarından ayrılıp onlara üstün kılındığında ve siyasal kararlar tarafsız yasa kuralları olarak oluşturulduğunda, bireysel hakların ihlâl edilmesi ihtimâli azalır. Ancak bu durumda da, bazı zorluklar söz konusudur.

F. HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ VE GÜÇLER AYRILIĞI, BİREYSEL HAKLARI GÜVENCE ALTINA ALABİLİR Mİ?

1974 yazında Başkan Richard Nixon'ın çeşitli yasa dışı faaliyetlere katıldığı açıkça ortaya çıkmıştı. Hatta sâhip olduğu başkanlık yetkilerini, Amerikan yurttaşlarının anayasal haklarını ihlâl edecek şekilde kullanmıştı. Nixon, Kongre tarafından yüce divana sevk edilme ihtimâline karşı istifa etti ve Başkan Yardımcısı Gerald Ford yeni başkan oldu. Ford açılış konuşmasında, "Amerikalı yurttaşlarım, uzun süredir devam eden ulusal kâbusumuz sona erdi. Anayasamız işlemektedir. Yüce Cumhuriyeti'miz kişilerin değil, yasaların yönetimidir. Burada halk yönetir."[29] ifadelerine yer verdi. Sonuçta Ford, Amerikan siyasal düşüncesinde tekerrür eden Lockeçu temaya başvurdu: halkın özgürlüklerini keyfî ve mutlak iktidarın zorbalığından koruma yönünde, yönetsel iktidar hukukun üstünlüğü (hukuk yönetimi) ile uyumlu olmalıdır. Hukukun üstünlüğü, sâdece kamu görevlileri-

nin yasalara uygun olarak davranmalarını değil, yasama gücünün de yürütme ve yargı güçlerinden ayrılmasını gerektirir. Bu ayrım, güçlerin bir kişinin ya da grubun elinde yoğunlaşmasından doğacak, potansiyel tehlikeleri bertaraf eder.

Ancak, gerçekten kişilerin değil de, yasaların yönetimi mümkün müdür? Her yönetim, yöneten kişilerin kişisel yargısına dayanmaz mı? Yöneticilerimiz yasaları yapar, yorumlar ve özel durumlara uygularlar. Ayrıca yönetimde söz sâhibi olan yetkililer, sıkça yasanın açıkça bir standart koymadığı şartlarda da ne yapılması gerektiğine karar vermek zorunda kalırlar. Bu durum özellikle savaş gibi bunalım zamanlarında, sıradan yasa kurallarının bir kenara bırakılmasının zorunlu görüldüğü dönemlerde, açıkça ortaya çıkar. Olağanüstü dönemlerde, yönetimin, kamu yararı gerektirdiğinde bireysel hakları ihlâl etmesine izin vermeyi kabûl edecek kadar ileri gitmemiz mi gerekir? Ya da, daha ziyâde, koşullar ne olursa olsun âdil bir yönetim hiçbir zaman bireysel hakları çiğnememelidir, düşüncesinde ısrarlı mı olmamız gerekir? Locke'un hukukun üstünlüğü açıklamasını ele alırken, bu soruları aklımızdan hiç çıkarmamalıyız.

Locke'un açıklamasına göre, herkes uygun gördüğü şekilde kendini korumada serbest olduğunda, bu insanların bencil tutkuları sonu gelmez çatışmalar yaratacağından, doğa durumu insanlar için çekilmez bir hâl alır. Bu düzensizlikten kaçınmak için insanlar, uyuşmazlıkları gidermek üzere tarafsız ortak bir hakeme sâhip olmak adına, sivil topluma girmelidir. Ancak âdil bir yönetimi arzulanabilir kılan bu bencillik, aynı zamanda bunun başarılmasını da imkânsız kılar. Locke'un söylediği gibi, bunun bir nedeni de, çoğu insanın "katı eşitlik ve adâlet gözeten kişiler olmamalarıdır" (Kısım 123); diğerleri üzerinde tarafsız olarak hükmedecek herhangi birine neden güvenelim ki? Doğal bencillik, yöneticileri ortak iyiden ziyâde, kendi bireysel çıkarları adına yönetmeye yönlendirmez mi?

Locke, bu sorunun, hukukun üstünlüğü ve güçler ayrılığı ilkeleri çerçevesinde çözülebileceğini ileri sürer. Doğa durumundaki üç aksaklık, özellikle giderilmelidir. Öncelikle insanlar, "tesis edilmiş, yerleştirilmiş, bilinen bir hukuka muhtaçtır. Bu hukuk, doğru ve yanlışın ölçütü olacak ortak rıza çerçevesinde, ve de aralarındaki tartışmalarda karara varmayı sağlayacak ortak ölçü niteliğinde görülmüş ve mümkün kılınmıştır" (Kısım 124). İkinci olarak bu insanlar, "yerleşik hukuka göre tüm farklılıkları belirleyecek otoriteyle donatılmış, bilinen ve vasat bir yargıca ihtiyaç duyarlar" (Kısım 125). Üçüncü olarak da ihtiyaç duydukları şey, "bir hüküm doğru olduğunda, bunun beklenen infazının gerçekleştirilmesini destekleyen ve arka çıkan iktidardır" (Kısım 126). Yasa yapma adâleti besler çünkü adâlet, genel kuralların serinkanlı ve tarafsız bir biçimde hazırlanmasını gerektirir. Yasa yapıcılar "ilân edilmiş, yerleşik yasalar ile yönetmek zorundadırlar. Bu yasalar özel durumlara göre değişken değildir. Zengin için, fakir için, saraydaki gözde için ve kırda saban tutan adam için, hepsi için birdir" (Kısım 142). Hukukun üstünlüğünden doğan bu adâleti, güvence altına almak için yasama, yönetimin yargı ve yürütme dallarından üstün tutulmalıdır. Yargıçlar bu yasalara, özel davalarda baş vurmalıdır. Yürütme organının yetkilileri, yasaların yürütülmesinde kamu gücünü kullanmalıdır (Kısım 131.149-150). Bu ayarlamalarla, hukukun rehberliği olmaksızın, hiçbir yönetsel resmî faaliyet olmayacak ve sonuçta da hiç kimse keyfî, mutlak bir iktidar kullanmayacaktır (Kısım 136-137). Yasa yapma iktidarı, bu yasaları yürütme iktidarından ayrıldığı için, yöneticilerin iktidarlarını kamu yararına karşı, kendi kişisel çıkarları için kullanmaları zorlaşacaktır (Kısım 143-144).

Ancak Amerikan yönetiminde, hukukun üstünlüğü ve güçler ayrılığı ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalmanın ne kadar zor olduğunu görebiliriz. Örneğin modern yönetimin zorunluluklarından biri olan bürokratik iktidarın, Lockeçu ilkeleri çiğnediğini öne sürebiliriz. Belki de modern Amerikan başkanlık makamının elindeki iktidarda, yasamanın üstünlüğünü alt üst etme derecesinde, bu çiğneme daha açıktır. Locke, Amerikan yönetiminin sâhip olduğu bu özellikler hakkında ne diyebilir?

Şüphesiz ki Locke, yönetim kademesinde yer alan idarecilerin sâdece "İkincil İktidarı" kullanmaları ve bundan dolayı da "ülkedeki başka bir iktidara karşı sorumlu olmaları" gerektiğini ısrarla vurgular (Kısım 152). Yönetsel bir faaliyetin yasayla yönlendirilmesi gerektiğinden ve yasama organı yasa yapma iktidarını başka hiç kimseye devredemeyeceğinden idareciler, sâdece yasama organı tarafından çıkarılmış yasaları yürütecek basit araçlar gibi hizmet etmelidirler (Kısım 141-142).

Ancak günümüz Amerikan yönetiminde federal idarecilerin, sık sık kendi yasalarını yaptıkları ya da açık yasal standartlar olmaksızın iktidar elde ettikleri görülmektedir. Örneğin Federal Ticaret Komisyonu (FTC), "ticarette ya da ticareti etkileyecek şekildeki haksız rekabet yönetimlerine ve ticarette ya da ticareti etkileyecek şekilde haksız, aldatıcı faaliyet ve uygulamalara"[30] karşı hareket etmek üzere, yasal olarak iktidarla donatılmıştır. Ancak burada kullanılan dil öylesine muğlâktır ki, FTC'deki idareciler, kendi kurallarını uydurmakta özgür kalmışlardır.

Bazılarının iddiasına göre, modern yönetimlerin üstlendiği görevlerin karmaşıklığı, bu durumu zorunlu kılmaktadır. Kongre üyeleri iktisadî ve sosyal düzenlemelere ilişkin sorunlarda uzman olmadıklarından, düzenleyici teşkilâtlardaki uzmanlara, ne yapılması gerektiğinin kararını verme imkânı tanımışlardır. İdare hukuku otoritelerinden biri şöyle bir sonuca varır: "Hukukun üstünlüğünün denetimsiz uyarlaması, herhangi bir düzenleyici programla uyumlu değildir... Amerikan idarî teşkilâtının tanımlayıcı işareti (ana tanımlayıcısı), önceden var olan kurallar olmaksızın, bireysel tarafların yasal haklarını belirleme iktidarıdır."[31] Buradaki tehlike, kamu yararı karşısında bu iktidarın, etkili çıkar grupları menfaatine kullanılabilmesidir. Bu da tam olarak Locke'un, hukukun üstünlüğü ısrarı aracılığıyla kaçınmak istediği şeydir.[32]

Yine de federal bürokratik teşkilâtların Kongre denetiminden bağımsız olmalarını, fazla abartmamamız gerekir. Kongre genellikle toplumun hoşnut olmadığı bürokratik faaliyetleri kısıtlamada yavaşmış gibi görünse de, bazı gözlemcilere göre, 'Anayasa, üstün konumunu hissettirmek için, gerekli olan tüm iktidarı Kongre'ye vermiştir'. Örneğin, 1979 yılında Kongre, FTC'nin komisyon üyelerini en tartışmalı düzenleyici önlemlerinin bazılarını geri çekmeye mecbur bıraktı.[33] Kongre, emrine amade olan silâhları kullanmak için yeterli şartlar belirdiğinde, iradesini inatçı idarecilere dayatabilir.

Ancak Kongre, başkanla hemfikir değilse ne olur? Yasama yetkisi olmaksızın başkanın icraat yapamayacağı durumlarda, Kongre'nin dilediğinde baskınlığını hissettireceği açıktır. Ancak dış siyasa gibi bazı alanlarda başkanın, genellikle bağımsız olarak faaliyetlerde bulunmada özgür olduğu görülür. Bu açıdan Amerikalılar, tek bir kişinin elinde tehlikeli bir şekilde iktidarın yoğunlaşmasına göz yumarak, başkana fazla mı bel bağlamaktadırlar? Ya da durum, daha ziyâde, etkin bir yönetim için zorunlu olan liderliği, başkanın sağlaması mıdır?

Şu âna kadar Locke, yasamanın üstünlüğü aracılığıyla başkanın, salt yasama iradesini yürütmesi gerektiğini öne sürüyormuş gibi görünmektedir. Öte yandan Locke, aynı zamanda etkili bir yürütmenin "imtiyaz" kullanması gerektiği düşüncesini taşır. Bu imtiyaz, "kamu yararı için yasanın

emri olmaksızın hatta bazen onun zıddına olacak şekilde takdir hakkına göre davranma iktidarıdır" (Kısım 160). Herhangi bir yöneticinin yasaları çiğnemesine müsaade etmek, tehlikeli değil midir? Ya da özellikle, olağanüstü dönemlerde, bu kaçınılmaz mıdır?

G. YÜRÜTME ORGANI, BİR DİKTATÖRÜN İKTİDARINA MI SÂHİP OLMALIDIR?

İç Savaş döneminde, Abraham Lincoln bir diktatör olmakla suçlanmıştı. Çünkü onun aldığı savaş önlemlerinden birçoğu, bireysel hakların yasadışı ihlâlleri olarak görülüyordu. Ancak Lincoln, bunalım dönemlerinde bir başkanın ülkeyi korumak için zorunlu olan her ne ise onu yaparken, bireysel özgürlüğü çiğnemek zorunda kalabileceğini iddia ederek, icraatlarını savunmuştur. Lincoln, bundan dolayı zor bir soru ile yüzleşmek zorunda olduğumuza belirtir: "Bir yönetim zorunlu olarak kendi halkının özgürlüklerini çiğneyecek kadar aşırı derecede güçlü mü, yoksa kendi varlığını sürdürmeyecek kadar zayıf mı olmak durumundadır?"[34]

Başkan Richard Nixon, bizi bu soru üzerinde yeniden düşünmeye sevk eder. Nixon, bir konuşmasında şu ifadelere yer vermişti: "Ulusun güvenliğin ve çıkarların korunması adına, egemen tarafından üstlenildiğinde hukukî olarak addedilen, özel kişiler tarafından üstlenildiğinde ise hukuksuz olan bazı yönetsel faaliyetlerin olduğu açıktır." Nixon görevinden istifaya mecbur bırakıldıktan sonra, David Frost ile yaptığı bir görüşmede bu yorumunu açıklaması rica edildi.

> Bence aklımdan geçirdiğim şey, belki de Lincoln tarafından Eyaletlerarası savaş döneminde daha iyi ifade edilmişti. Lincoln bu dönemde dedi ki, sanırım ne dediğini neredeyse tamamen hatırlıyorum, "Aksi taktirde anayasaya aykırı olacak birtakım icraatlar, Anayasa ve ulusu koruma amacıyla üstlenildiğinde hukukî olabilirler."

Ancak Frost, İç Savaş'ın, başkan olarakNixon'ın karşı karşıya kaldığı durumdan oldukça farklı olduğunu öne sürerek karşılık verdi. Nixon'ın cevabı oldukça hızlıydı: "Ülke, ideolojik olarak, Lincoln başkan iken İç Savaş tarafından parçalandığı kadar, Vietnam'daki savaşla paramparça olmuştu." Yine Frost'a şu açıklamayı yaptı: "Eğer bir şeyi Başkan yapıyorsa, bu o şeyi yasal kılar."

Frost Anayasa'da bunu destekleyen herhangi bir kayıt olup olmadığını sorduğunda Nixon'un cevabı şuydu:

> Hayır, yok. Bu açıdan, Anayasa'nın tasarımı dâhilinde olan herhangi özel bir şey yoktur. Anayasanın her başlığını, her kelimesini ve her zerresini okumadım. Ama bir şeyi çok iyi biliyorum: İddia edilir ki, savaş dönemi söz konusu olduğunda, bir Başkan aşırı derecede olağanüstü güçlere sâhip olur. Bu güçler aksi taktirde hukukî değilken, üzerine konuştuğunuz haklar için gerekli olan Anayasa ve ülkenin korunması amacı ile üstlenildiğinde hukukî olurlar.[35]

Lincoln de, Nixon da, Amerika başkanının Lockeçu imtiyazlı yürütme iktidarına sâhip olması gerektiğine inanmış görünmektedirler. Zaten her ikisi de, Locke'un iddiasını şu şekilde yeniden ifade etmişlerdir: Bazı durumlarda, özellikle olağanüstü dönemlerde kamu çıkarı, sıradan yasaları

bir kenara koymayı gerektirir ve böylesi durumlarda topluluğun iyiliği için yürütme organı ödevi, kişisel basiretine göre davranmaktır.

Böylesi bir iktidar, anayasal yönetimler için gerekli olan hukukun üstünlüğü ilkesini çiğner mi? Başkana bir kere Anayasa'nın dışına çıkmaya izni verirsek, bu iktidarın kötüye kullanılmasını nasıl engelleriz? Örneğin Arthur Schlesinger'in, *The Imperial Presidency*[36] (*Emperyal Başkanlık*) adlı eserindeki iddiasını ele alalım. Schlesinger, Nixon'un imtiyazlı iktidara ilişkin hak iddialarını reddeder; ama olağanüstü durumlarda Lockeçu imtiyazın başkanın kullanımı için mevcut olması gerektiğini de kabûl eder. Lincoln ve Franklin Roosevelt'i bu imtiyazı bilgece kullandıkları için överken, Nixon'u yanlış kullandığı için kınamaktan çekinmez. Schlesinger'in çabası, kullanılması için bazı koşullar oluşturmak yoluyla, imtiyazın yerinde ve uygunsuz kullanımları arasına bir ayrım koyma yönündedir. Nixon'un kullanımında bu koşullar sağlanmamıştır.[37] Ancak Schlesinger, imtiyazı Anayasa'nın dışında bir güç olarak gördüğü için bu güç, anayasal sınırlamalara tâbi değildir ve tamamen anayasal yönetim yapısının dışındaki bir iktidara da, onun nasıl belli sınırlamalar koyabileceğini görmek oldukça zordur.

Locke'un imtiyaz açıklamasını incelerken, sormamız gereken en az üç tane önemli soru vardır: Yürütme organı için imtiyazlı güçler kullanmak gerçekten zorunlu mudur? Böylesi güçleri bahşedersek, bu güçlerin zorbaca kötüye kullanılmasından kendimizi nasıl koruruz? Başkanlık imtiyazı, Anayasa'daki güç bölüşümü ile nasıl tutarlı bir hâle getirilebilir?

Locke'un imtiyaz öğretisini, üç etkene dayanarak açıklayabiliriz: İnsan doğası, yasama gücünün doğası ve doğanın doğası. İmtiyaz zorunludur, çünkü halk onu talep eder; insanlar iyilikleri için kullanıldığını düşündükleri sürece, en geniş imtiyazlara bile izin verirler. İmtiyaz, yasama tarafından karşılanamayan siyasal bir ihtiyaca cevap verdiği için de gereklidir. Bu, hukuk tarafından tanzim edilemeyen sorunları ele almada duyulan hızlı ve esnek hareket ihtiyacıdır. Nihâyet, imtiyaz zorunludur, çünkü hukuk sâbit iken her zaman hareket hâlinde olmak, eşyanın tabiatındadır. İmtiyaz, siyasal tarihteki bu doğal akışa yönelik esnek cevapları mümkün kılar.

İnsanlar, imtiyazlı iktidara göz yummada isteklidirler. Aslında Locke'a göre toplumun ilk çağlarında "yönetim, neredeyse tamamen imtiyazlıydı" (Kısım 162). Yönetimler, başlangıçta genellikle tek kişinin yönetimi üzerine kuruluyordu. Bu kişinin de babacan (*paternal*) otoritesi veya üstün nitelikleri sâyesinde, yasalarca sınırlanmadan yönetmesine, halk tarafından göz yumuluyordu (Kısım 74-75, 94, 105-112). Ancak, "Zayıf hükümdarlar", imtiyazlarını uyruklarının mülkiyetini tehdit etme yönünde kullandıklarında, insanlar bu imtiyazlı iktidarı kısıtlamak üzere, müşterek yasama organlarını desteklemeye başladılar. Sonuçta halk, yönetime imtiyaz tanımanın tek nedeni olarak, bu iktidarın, yöneticinin "özel amaçlarından" ziyâde "kamu yararına" kullanılmasını gördüğünü açıkça ortaya koymuştu (Kısım 112, 162, 166).

Halk, hükümdarın imtiyazlı iktidarını nâdiren sorgular; halk "bu noktada nâdiren, ya da hiçbir zaman vicdanının sesini dinlemez" (Kısım 161). Örneğin İngiltere tarihinde halk, krallarının "zaaf ya da yanlışlarını" görmezden gelmeye isteklidir. Yeter ki "bu kralların davranışları özünde" kamusal çıkara meyilli olsun; halk "bu krallara, imtiyazlarını dilediklerini gibi artırma izni verir" (Kısım 165). Halk tarafından sorgulanan tek imtiyaz, uyruklarını köleleştirmek üzere, "zayıf hükümdarlarca" düzenlenmiş imtiyazlardır (Kısım 94, 105-108, 110, 162).

Sonuçta halk, hükümdarın icraatları genel olarak "kamu yararına" hizmet ettiği sürece, hükümdarına mümkün olan en geniş imtiyazı tanır. Ancak Locke'un görüşüne göre "kamu yararı" nedir? Esasında daha önce de gördüğümüz gibi, mülkiyetin korunmasıdır. "Bilge hükümdar", mülk edinmeyi desteklemesinin kendi çıkarına olduğu kadar, uyruklarının çıkarlarına da hizmet ettiğini bilir. Çünkü halkın refahını artırmakla, kendi siyasal iktidarını da artırmaktadır (Kısım 42-43, 48, 173-174, 184, 193-195).

Locke'un hükümdarının imtiyazlı iktidarı üzerindeki başlıca sınırlama, halkının (en azından çoğunluğun) mülkiyetini işgâl etmekten men edilmesidir. Bu sınıra, iktidar ne kadarı mutlak olursa olsun, her sağduyulu hükümdar saygı duymalıdır. Hobbes bile tüm üst yöneticilerin mutlak iktidar sâhibi olmalarına rağmen, kendilerini sık sık sınırladıklarını kabûl eder. Bu sınırlamanın nedeni, aşırı baskının genellikle, "kişisel çıkarlarıyla meşgûl, kamusal olana çok dikkat etmeyen" (*On the Citizen, Yurttaş Üstüne* V, 13) insanların siyasal eylemini kışkır tacağı korkusudur. Benzer bir paralelliği, Machiavelli'nin öğretisinde de görebiliriz. Ona göre hükümdar, iktidarını halka dayandırmalıdır. Çünkü hükümdar, halkın mülkiyetine ve kadınlarına el uzatmadıkça, halk onun iktidarı kullanmasını sorgulamayacaktır (*Hükümdar*, 9, 17, 19, 21. Bölümler).

Ancak "bilge hükümdarlar", imtiyazı halkın tasvip etmediği bir tarzda kullanmaktan sakınırken, "zayıf hükümdarlar" imtiyazı, halkın mülkiyetini ihlâl etmek, hatta yaşamlarını tehdit etme noktasına kadar kullandıklarından, kaçınılmaz olarak halk isyanını tahrik ederler. İmtiyazın kötüye kullanılmasına tepki olarak halk, bir yasama organı tarafından yapılmış yasalara dayalı olarak yönetilmeyi talep eder. Zaten halk bu organa, tek bir kişinin "sürekli değişen, belirsiz, bilinmeyen, keyfî iradesi" (Kısım 22) ile yönetilmekten kaçındığı için rıza göstermiştir.

Yasama organının oluşturulması, hükümdarın imtiyazlı iktidarını sınırlar. Yasamanın ortaya çıkmasından önce hükümdarın imtiyazı, yönetimin tüm güçlerini kuşatır niteliktedir. Ancak yasama bir kere oluşturulduğunda hükümdarın imtiyazının, yönetimin yürütme işlevleri ile sınırlandırılması için, güçler ayrılığı zorunlu olarak tesis edilir. Hükümdarın yürütme imtiyazı, zorunlu olarak, yürütme ve yasama kollarının ayrılmasından önce sâhip olduğu, toplam imtiyazdan daha azdır.

Bundan dolayı yürütme imtiyazı, yasama olmaksızın hükümdarın yönettiği durumda olduğu gibi, hukukun bir alternatifi değil, daha ziyâde tamamlayıcısıdır. Basitçe ifade etmek gerekirse, yürütme imtiyazı, bir icraatın yasama tarafından gerçekleştirilmesinin imkânsız ya da etkisiz olacağı durumlarda yürütmenin, kamu yararı için hareket etme iktidarıdır.

Locke'a göre, yasama gücü en azından üç açıdan sınırlıdır (Kısım 160). Öncelikle, yasama organı her zaman toplantı hâlinde olmaz. Yasama organı oturum yapsa bile, üye sayısı ve müzakerelerin yavaşlığı, genellikle hızlı kararlar alınmasını engeller. İkincisi, yasama organı, çıkardığı yasaları her ihtimâli kapsayacak şekilde kaleme alamaz. Çünkü gelecekte ortaya çıkabilecek bazı sorunlar, her zaman önceden görülemez, tahmin edilemez niteliktedir. Son olarak da, yasalar katı olmalıdır, bu yüzden de her zaman değişen koşullara uygun olmazlar. Yasamanın amacı, genel eylem kurallarının açıkça ortaya konmasına yol açacak itinalı müzakereler yapmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için zorunlu olan etkenler, aynı zamanda yasamayı, beklenmedik ve sürekli değişen olaylara karşı tepki vermede hızlı ve esnek davranmaktan alıkoyar. Bu türden bir eyleme ihtiyaç duyulduğunda

yasama, yürütmenin ihtiyarî iktidarına boyun eğmelidir. Olağanüstü dönemler, özellikle savaş zamanları, bu açıdan en göze çarpan durumlardır.

Locke, yürütmenin imtiyazlı iktidarının en fazla dış işlerinde olduğunu göstermiştir. Çünkü böylesi meseleler, hukuk tarafından ele alınıp çözülemez (Kısım 88, 131, 146-147). Takdir hakkına göre yürütme, topluluğun tüm güçlerini düşman karşısında kullanmak yetkisine ve iznine sâhip olmalıdır.

İmtiyazın genel özelliği düşünüldüğünde, Locke'un İkinci Kitap'ında bazı çelişkiler göze çarpmıyor mu? Locke, hiç kimsenin hukuktan muaf olmaması için, meşru yönetimin hukukun üstünlüğüne dayalı olması gerektiğini belirtir (Kısım 94). Ama imtiyazlı iktidar yürütmeye, yasalara aykırı davranma yolunu açar. Locke hiçbir meşru yönetimin, "keyfî mutlak iktidar" kullanamayacağını ısrarla vurgular. Oysa imtiyazlı iktidar, hem "keyfî" hem de "mutlak" olabilir (Kısım 139, 166, 210). Locke, yasama gücünün üstün olması gerektiğini öğretirken, aynı zamanda imtiyazlı iktidardan, yasamanın boyunduruğunda olmayan yürütmeden "üstün icracı" olarak bahseder (Kısım 151-152, 154, 156). Yürütmenin imtiyazı doğru ve yerinde kullanıp kullanmadığının nihâî karar merci, yasama değil, halktır. Ayrıca daha önce de gördüğümüz gibi, halk da kolayca tatmin edilebilir.

Açıkça ortada olan bu çelişkileri gidermenin bir yolu olarak, Lockeçu rejimde, yasamanın resmî egemen olmasına rağmen, gayri resmî egemen yürütmedir, denebilir. Teoride yasama üstündür ancak uygulamada, çoğunlukla yürütme üstün olmak durumundadır. Sıradan koşullar altında yönetim, hukukun üstünlüğü çerçevesinde işler, ancak olağanüstü koşullarda, tek bireyin yönetimi zorunludur.

Locke, imtiyaza gönderme yaparak, temeldeki soruna aşağıdaki ifadesinde şöyle işaret etmiştir: "Bu dünyadaki şeyler öylesine süreklilik arz eden bir akış içinde ki, hiçbir şey uzun süre aynı durumda kalmıyor" (Kısım 157). Diyebiliriz ki yürütme imtiyazı, hukukun sâbitliğinin aksine, işleyen dünyadaki akışa yönelik siyasal bir tepkidir. Aslında siyasal topluluk, insanların resmî yapı inşa etme teşebbüsüdür. Bu yapı aracılığıyla dünyadaki karmaşa, bir düzene sokulabilir; böylece de insanın korunması ve rahatı için zorunlu olan güvenlik ve istikrar başarılmış olur. Ancak evrenin zapt edilemez güçleri, bu resmî yapıyı çökertir. Yasalar, yavaş aşınma ya da âni baskınlar şeklinde hareket eden doğal güçler tarafından sürekli altı kazılan bu yapının, duvarlarını oluşturur. Yürütme imtiyazı ise, bu doğal güçlere karşı insan gücünün kullanılmasıdır (Kısım 88, 124-131). Bundan dolayı Locke'un yürütme imtiyazı öğretisi, modern doğal amaçlar yoktur, savına (Machiavelli, Descartes ve Hobbes'ta açık olan) dayalı olarak görülebilir.[38] İnsanlar doğadayken endişelerini yenemediklerinden, doğayı fethetmek için sürekli olarak güç kullanma olmaksızın, kendileri için siyasal düzeni güvence altına alamazlar.

Locke'un yürütme imtiyazı görüşünü kabaca tanımladıktan sonra, Amerikan başkanının böylesi bir iktidara sâhip olmasına göz yummanın, ne kadar tehlikeli olduğunu gördük. Çünkü Lockeçu imtiyaz, anayasal yönetimi alt üst etmektedir. Locke'a göre, halkın yargısı hâricinde, imtiyaz üzerinde nihâî bir tahdit olamaz. Ancak Amerikan siyasal düşüncesinin temel iddiasına göre de, halk tek meşru iktidar kaynağı olmasına rağmen, yönetimin iktidarları ile ilgili halk iradesi Anayasa'da somutlaşır. İktidarın meşruluğunu belirleyen şey o günkü kamuoyu değil, Anayasa'dır. Seçimler aracılığıyla halk, başkanlık koltuğunu kimin doldurması gerektiğini kararlaştırır ama bu koltuğun iktidarını Anayasa tespit eder. Lockeçu imtiyaz iddiasında olan bir başkan, Anayasa'ya baskın çıkacaktır ve başkanlık iktidarının otorite kaynağı olarak, doğrudan halka başvurmak zorunda kalacak-

tır. Başkanın gücünün Anayasadan ziyâde, değişken nitelikteki kamu hissiyatı tarafından belirlenmesine göz yummanın, ne tür tehlikeler doğuracağı açıkça ortada olsa gerek.

Öte yandan Locke, ikna edici bir tarzda, olağanüstü durumlarla başa çıkmak üzere bir tür ihtiyarî iktidarın zorunluluğuna olan bir inanç taşımıyor mu? Şüphesiz başkan, bu türden bir iktidarı Kongre'ye göre daha etkili kullanacaktır. Ayrıca Locke'un imtiyaz öğretisini, onu anayasal yönetimle tutarlı kılacak şekilde tasarlayabiliriz de. Bazı bölümlerde Locke, imtiyazda bazı anayasal sınırlamalar olduğunu öne sürmüştür: "yürütme, zaman zaman yasamanın belli başlı yasalarını çiğnemek zorunda kalsa da, buradaki en önemli sınırlama; yürütmeye, asla yasamayı toplanmaktan alıkoyma izninin verilmemesidir. Eğer yürütme, yasamanın toplanmasını engellerse, halk tarafından kurulmuş yönetim biçimini ortadan kaldırmış ve otoritesi olmayan güç kullanmış olur. Bu da, doğa durumunun yeniden canlandırılması demektir" (Kısım 134, 155, 159-161, 214-215, 226, 239).

Yürütme imtiyazını anayasallaştırmaya çalışmak akıllıca mıdır? Schlesinger'in iddiasına göre, imtiyaz zorunlu olduğunda en iyisi, başkanı Anayasa'nın dışına çıkmaya zorlamaktır. İmtiyaza anayasal statü vermek, başkanları bu imtiyazı çok sık ve geçici olarak kullanmaları yönünde cesaretlendirecektir. Ancak meselenin öte tarafında, olağanüstü dönemlerde başkanın Anayasa dışına çıkmaya zorlanmasının hukuka saygısızlığı besleyeceği ve sınırsız iktidarın bünyesindeki tüm tehlikeleri, ortaya çıkaracağı iddia edilebilir.

Anayasal imtiyazın en ünlü örneği, eski Roma Cumhuriyeti'ndeki hukukî diktatörlük kurumudur. Burada, olağanüstü dönemde biri, bunalımı aşmak üzere altı aylığına diktatör olarak atanabiliyordu. Atanmış diktatör, yönetimin resmî kurumlarını değiştiremiyordu ve atama süresi de, kalıcı birtakım zararlara yol açmayacak kadar kısaydı. Machiavelli, *Discorsi* (*Söylevler*) adlı eserinde "Tüm cumhuriyetlerin diktatörlük benzeri kurumlara sâhip olmaları gerektiğini", iddia eder:

> Düzeni oturmuş bir cumhuriyette anayasal düzenlemeleri aşan önlemler hiçbir zaman zorunlu olmamalıdır; çünkü bu önlemler, belli bir dönem için yararlı olsalar da, teamüller oldukça olumsuz etkiler taşımıştır. Çünkü iyi olan için yasaları göz ardı etme uygulaması bir kere yerleştiğinde bu yasalar, şer yüklü amaçlara bahane olarak ufak çapta göz ardı edilecektir. Sonuçta her şey için yasa tahsis etmemiş, her olağanüstü durumla ilgili çareler üretmemiş ve uygulayacak sâbit kurallar oluşturmamış hiçbir cumhuriyet, hiçbir zaman mükemmel olamayacaktır. (I, 34)[39]

Amerika'nın kurucuları, bunalım dönemlerinde, başkanlarının anayasal diktatörlük iktidarı kullanmasını tasarlamışlar mıdır? Thomas Jefferson *Notes on the State of Virjinia* (*Virjinya Eyaleti Üzerine Notlar*) (soru 13) adlı eserinde, Roma'daki teamülün Amerikan siyaseti için uygulanabilir olmadığını ısrarla vurgular. Jefferson'a göre cumhuriyetçi bir yönetim, halkının haklarını geçici de olsa bir diktatöre teslim etmeksizin, her tehlikeyi savuşturacak kadar güçlü olmalıdır.[40] Ancak Alexander Hamilton, *Federalist*'in 70. sayısında iddiasını desteklemek üzere, Roma diktatörü örneğinden alıntı yapmıştı. Bu iddiaya göre her iyi yönetim, "diri bir Yürütmeciye" muhtaçtır. Ancak Hamilton bunun tartışmalı olduğunu da kabûl eder. Çünkü bazı insanlar güçlü yürütmeyi, "cumhuriyetçi yönetimin tipik özelliğinin" karşıtı olarak görür.[41]

İç savaş döneminde Abraham Lincoln tarafından konmuş ilkelerin, Hamilton'un 'imtiyazlı ik-

tidara sâhip başkan' kavramlaştırmasını desteklediği görülür. Ancak Lincoln, bu iktidarın anayasa açısından durumunu açıklamada oldukça muğlâk kalmıştır. Lincoln'ün 4 Temmuz 1861 Kongre Mesajı'nın çok önemli meselelere değindiği için, kısa da olsa gözden geçirilmesi gerekir.

Fort Sumter 12 Nisan 1861'de yakıldı. Bu tarihte Kongre tâtilde olduğundan Lincoln, 15 Nisan'da özel bir Kongre oturumu için çağrı yaptı. Ama tarih olarak 4 Temmuz'u bildirdi. Lincoln, Kongre'nin toplanma tarihini geciktirerek, Kongre'den herhangi bir yetki almaksızın, yaklaşık üç aylığına savaşın tüm sorumluluğunu kendi üzerinde tutmayı garanti etti. Lincoln'ün bu dönemdeki bazı icraatları, tamamen yasal olsa da bazıları değildi. Lincoln'ün, Güney'i denizden abluka altına alma ilânının, yasal olup olmadığı şüpheliydi. Çünkü bu icraat, Kongre'den çıkacak bir savaş ilânı gerektiriyordu. Yargılanma hakkının da askıya alınması, başkandan ziyâde Kongre'nin yetki alanında görünmesinden dolayı, Lincoln'ün bu tutumu da sorgulanabilir. Ama Anayasa, bu hususta çok açık değildir. Onun Anayasa'yı en açık biçimde ihlâl eden icraatları, kara ve deniz kuvvetlerini genişletmekle beraber yetkisi olmadığı hâlde, Hazine'den kaynak kullanmasıdır. Silâhlı kuvvetleri büyütme ve kaynak tahsisi gibi olağanüstü yetkiler, Anayasa tarafından Kongre'ye verilmiştir.

Lincoln, Kongre'ye gönderdiği mesajında durumu şöyle açıklar: "Bu önlemlere, tam anlamıyla yasal olsun olmasın, kamusal zorunluluk ve halkın yoğun talebiyle başvurulmuştur. Şimdi olduğu gibi o zamanda, Kongre'nin bunları seve seve onaylayacağına güvenim tamdır."[42] Sonuçta Lincoln, olağanüstü dönemlerde yasadışı icraatlar yapmak üzere, Lockeçu imtiyazlı iktidar talep etmiş ve iktidarın kaynağı olarak da doğrudan kamuoyuna başvurmuştur.

Lincoln'ün en tartışmalı icraatı, yargılanma hakkını askıya almasıdır. Çünkü bu icraat uygulamada, tüm bireysel hakların askıya alınmasının önünü açmıştır. Yurttaşlar askerî yetkililer tarafından, mahkeme hakkı ve herhangi bir suçlama olmadan hapse atılıyordu. Lincoln'e göre, "Başkomutanı, faaliyetleri kamu güvenliğini tehlikeye atma ihtimâlleri olan kişileri, olağan hukuk sürecine ve usûllerine başvurmadan, uygun durumlarda kendi takdir hakkına dayanarak... tutuklamak ve alıkoymak üzere yetkilendirmek"[43] onun göreviydi.

Bu icraatlarına anayasal destek sağlamak üzere Lincoln, Anayasa'daki üç maddeye başvurmuştur. Madde II Kısım 3'te başkanın, "Yasaların sadakâtle uygulandığını gözeteceği", yer almaktadır. Lincoln yasaların tümünün Güney'de uygulandığından emin olmak üzere, savaşı kazanmak için bazı yasaları çiğnemek zorunda kaldığını iddia etmiştir. Anayasanın Madde II, Kısım 1'de başkanın, "sadakâtle Başkanlık görevini yürütmeye" ve "Birleşik Devletler Anayasası'nı koruyup savunmaya", yemin etmesi gerektiği yer alır. Lincoln tüm bunlardan, ülkeyi korumak için zorunluysa, başkanın, yasayı çiğneme yetkisi olduğu sonucuna varır.

Ancak başkanın Anayasa'yı ihlâl etmek üzere, anayasal görevi olduğunu ileri sürmek biraz tuhaf değil midir? Bir kere Anayasa'nın dışına çıkan başkanı, yürütme iktidarını kötüye kullanmaktan alıkoyacak bir şey bulmak kolay mıdır? Bir tarihçinin sözleriyle "Lincoln bir diktatör idiyse de, kabûl etmek gerekir ki babacan, yardım sever bir diktatördü." Aynı tariçi, hemen ardından, şunu da ekler: "Ancak bir demokraside diktatör, babacan olsa da bunun nereye kadar özendirileceği önemli bir meseledir."[44]

Anayasa maddelerinden yaptığı üçüncü alıntıda Lincoln, hiçbir şekilde Anayasa hâricinde icraat yapmadığını ileri sürmektedir. Anayasa, I. Madde 9. Kısım'da "Yargılanma hakkı imtiyazı, isyan veya işgâl hâllerindeyken kamu güvenliğinin gerektirmesi hâricinde askıya alınmaz" şartını koyar. Lincoln

bu maddeye dayanarak, yargılanma hakkını askıya almakla, Anayasa tarafından özel olarak tahsis edilmiş olağanüstü iktidarı kullanmaktan başka bir şey yapmadığını belirtmiştir. Lincoln açıkça ifade etmese de, Anayasa'nın çerçevesini çizenlerin bunalım dönemlerinde Anayasa'yı bir kenara bırakmak zorunda kalınmasın diye, belgeye olağanüstü maddeler yazdıkları sonucunu çıkarabiliriz.

Lincoln, Anayasa'nın genel çerçevesini asla ihlâl etmemiştir. Örneğin Kongre'yi toplantıya çağırmayı geciktirse de, hiçbir zaman Kongre'nin savaş döneminde toplanma ve onun icraatlarını yargılama hakkını sorgulamamıştır. Zaten 1864'te, büyük ihtimâlle kaybedeceği belliyken, yeniden seçim yarışına girdi. Savaş devam ederken de yüksek rütbeli bir komutan rakip olarak ortaya çıkacaktı. Lincoln, seçimi iptal edeceği yönündeki yaygın korkuyu teskin etti.

Buna rağmen, ülkenin korunması için zorunlu olduğu gerekçesiyle, bazı olağanüstü dönemlerde başkanın, en azından geçici de olsa Kongre'yi dağıtmak ve başkanlık seçimini ertelemek gibi önlemlere başvurması düşünülebilirdi. Locke'un imtiyaz öğretisi, buna izin verir şekilde yorumlanabilirdi ama yürütmenin kamusal desteğe başvurması gerektiğinin idrak edilmesiyle bu izin gerçekleşir. Halkın onaylamadığı durumda, her zaman zorbaları cezalandırmak üzere taşıdığı nihâî bir silâhı vardır –devrim. Ancak yönetsel baskıyı sınırlamada, devrim hakkı ne kadar etkilidir?

H. DEVRİM HAKKI NEDİR?

Locke, devrim hakkına yönelik itirazların çoğunun düzensizlik, kargaşa korkusundan doğduğunu belirtmiştir (Kısım 223-226, 228-230). Devrim hakkını onaylamak, kargaşayı artırmak olarak görülür. Çünkü bu onay, insanları, yönetsel siyasaları hakkaniyetsiz gördükleri her zaman yönetimlerine itaatsizlik yönünde cesaretlendirecektir (bkz. Bölüm 7. Kısım 5). Herhangi bir yönetimin etkili olabilmesi için halk, mâkûl görmediği zaman bile buyruklara karşı yükümlülük hissetmelidir. Aynı zamanda bir yönetim aşırı derecede baskıcıysa, halk isyan eder. Buradaki bilmece, halkın âdil bir yönetime itaat ödevi ile zorba bir yönetime itaat etmeme hakkının nasıl birleştirileceğidir.[45]

> Bağımsızlık Bildirgesi, halkın zorba yöneticileri devirme hakkı olduğunu ileri sürer. Ancak Birleşik Devletler Anayasası böyle bir haktan bahsetmez. George Washington yasalara itaat ödevini vurgularken ("Veda Konuşması"nda), Anayasa'yı hazırlayanların düşüncelerini şöyle belirtir: Siyasal sistemlerimizin dayanağı, halkın kendi yönetiminin anayasalarını yapma ve değiştirme hakkıdır. Ancak anayasa, tüm halkın sahici ve açık bir eylemiyle değiştirilene kadar, her zaman var olacaktır ve bu da kutsal olarak herkesi yükümlü kılar. Bir yönetim kurma iktidarı ve halkın hakkı düşünceleri, her bireyin kurulmuş yönetime itaat etme ödevi olduğunu farz eder.

Devrimle ilgili aynı ihtiyatlı tutumu, Locke'un "yönetimin yıkılması" bölümünde de görürüz. Hatta Locke, "devrim hakkı" tâbirini kullanmaz. Ayrıca Locke, sürekli olarak devrimle ilgili düşüncesinin, azgın isyankârlığı desteklemeyeceğini ısrarla belirtir. Locke'a göre, halk isyan konusunda o kadar yavaştır ki, bilge yöneticilerin hiçbir zaman devrim korkusu yaşamalarına gerek yoktur (Kısım 223, 225). Bağımsızlık Bildirgesi'nin şu ifadesinde Locke'un sesi yankılanır: "şerler tahammül edilebilir olduğunda, insanoğlu alıştığı biçimleri değiştirmektense ızdırap çekmeye daha heveslidir."

Bununla beraber, Locke'un açıklamasına göre, halkın büyük çoğunluğu baskıyı hissedene kadar, tek tek bireyler üzerinde baskı kurulması devrime yol açmaz (Kısım 230). Locke öğretisinde, ille de bir devrim hakkı varsa, bu hak tek başına hareket eden bireye değil, "halka" aittir, daha doğrusu halkın çoğunluğuna aittir.

Locke, kamu yararına hizmet etme ihtimâli en yüksek olan yönetim biçimi, her ne ise onu kurmak için, halkın nihâî otoritesinden doğan âdil bir devrim tasavvuru yapmıştır. Lockeçu bu kavram, Bağımsızlık Bildirgesi'ni imzalayanlar da dâhil olmak üzere, devrimci değişimin birçok modern savunucusu tarafından kullanılmıştır. Locke'un döneminde bu fikir öylesine tartışmalıydı ki, 1688 İngiliz Devrimi'ne önderlik eden Whiglerin çoğu bile bu fikri reddetmişti. Bu dönemdeki hâkim korku, halkın kendi başına yönetim biçimini yıkma veya değiştirmesine göz yummanın, kargaşa ve düzensizlik yaratacağıydı.[46]

Locke bu korkuyu gidermek üzere, toplumu dağıtmadan yönetimi dağıtmanın, yıkmanın mümkün olduğunu öne sürer (Kısım 211). Hobbes, yönetimsiz toplumun olamayacağını, bunun, daha çok savaş hâli niteliğindeki doğa durumu olacağından, yönetime direnmenin, ölümden kurtulma hâricinde, intihar olduğunu iddia eder. En baskıcı yönetim bile, devrimle kaçınılmaz olarak ortaya çıkan şiddet dolu kargaşadan (anarşi) daha evlâdır. Hobbes'a göre İngiliz İç Savaşı (1642-1649), bunu ortaya koymuştur. Locke doğa durumunun zorunlu olarak savaş hâli olduğunu reddetse de (Kısım 19), doğa durumunun savaşacakmış gibi bir eğiliminin olduğunu kabûl eder (Kısım 21, 123). Ancak Locke, bir topluluk olarak hareket eden insanların doğa durumuna düşmeden, eski yönetimlerini bir kenara bırakabilecekleri iddiasını sürdürür. Geçici de olsa halkın, yönetimin resmî kurumları olmadan bile, çoğunluk tarafından yönetilen tek bir vücut olarak hareket etmesi mümkündür (Kısım 95-99, 132, 211). Whig önderlerinin yerleşik yönetim çerçevesi içinde çalışma kurgusuna bağlı kalma çabalarına rağmen, 1688 Devrimi bunu ortaya koymuştur.

17. Yüzyıl boyunca İngiliz siyaset liderleri, Kral ile Parlamentoyu birbirine tâbi kılmadan, aralarındaki anayasal çatışmaları gidermenin yolunu aramışlardır. Locke'un çözümü, bu tür tartışmalarda nihâî hakem olarak halkı tanımaktı (Kısım 240-243).

Daha sonra Rousseau, bu fikrin radikal yansımalarından birinin üzerinde çalıştı: sâdece halkın egemen iradesi tarafından onaylanmış yönetimler âdildir (aynı zamanda bkz. Bölüm 9, Kısım 6). William Godwin ise *Inquiry Concerning Political Justice* (*Siyasal Adâletle İlgili İnceleme, 1793*) adlı eserinde, daha da radikal bir sonuca varmıştır. Eğer halk, egemen iradesini, yönetim olmaksızın kullanabiliyorsa, o zaman adâlete, en iyi şekilde sonsuza kadar yönetimi ortadan kaldırarak hizmet edilir. Bu fikir, 19. ve 20. Yüzyıllar'daki anarşist hareketin doğmasına yol açmıştır.[47]

Locke'un devrim açıklaması, bizi bir sürü cevaplanmamış soru ile karşı karşıya getirir. Örneğin Locke, devrim durumunda halkın çoğunluğunun iradesinin hüküm sürmesi gerektiğini belirtir. Bu, herkesin özgürlüğünü korumadaki eşit hakkını yadsımaz mı? Bu durumda neden Thoreau'nun, devrim hakkı tüm birey lerin vicdanını zedeleyen yasalara itaat etmeme hakkını da kapsar, şeklindeki bir sonuca giden düşüncesine uymayalım ki? Bu akıl yürütme, her bir kişinin adâletsiz yasalara itaat etmeme hakkı, hatta ödevi vardır, biçimindeki sivil itaatsizlik öğretisini destekler. (Bunun aynı zamanda anarşizme nasıl yol açacağını görmek kolaydır.)

Locke, Thoreau'nun devrim hakkı yorumunu benimser mi? İkinci Kitap'ın bazı bölümlerinde

Locke'un, Throeau ile hemfikir olduğu görülür. Örneğin Locke, bir yöneticinin isyanı haklı kılacak kadar adâletsiz olup olmadığının belirlenmesinde, "herkesin kendi başına yargıç olduğunu" (Kısım 241) belirtmesine rağmen, başka bazı bölümlerde, bu yargıya varma hakkının sâdece bir bütün olarak halka âit olduğunu ısrarla vurgular (Kısım 230, 240, 242-243).

Sonuçta, bireysel özerklik ile yönetsel otoriteyi uzlaştırmada Lockeçu liberalizmin karşı karşıya olduğu zorluğu, yeniden hatırlarız. Lockeçu bir yönetim, bireysel hakları güvenceye aldığı müddetçe otorite sâhibidir. Ancak istikrarlı yönetim altında yaşayan bireylerden, sosyal düzen adına mutlak özgürlüklerden vazgeçmeleri talebinde bulunur. Halk, yönetimi olan bir toplumdaki yaşamın güvenliğinin tadını çıkarmak için, doğa durumu özgürlüğünden vazgeçmek zorundadır.

I. KADINLAR ERKEKLERLE EŞİT HAKLARA SÂHİP OLMALI MIDIR?

Locke, "erkeklerin haklarından" bahseder. Bu, "kadınların haklarını da" kapsar mı? Herhangi bir grubun devrim hakkı varsa, kadınların, erkeklerin zorbalıkları karşısında isyan etme hakları yok mudur? Eğer tüm insanların doğal hakları varsa ve kadınlar da insansa, bundan kadınların da erkekler ile aynı haklara sâhip oldukları zorunlu olarak çıkmaz mı?

Bu iddianın dayandırıldığı mantık örgüsü, Mary Wollstonecraft'ın ilk kez İngiltere'de 1792'de basılan, *Vindication of the Rights of Woman* (*Kadın Haklarının Haklılık Kanıtı*) adlı eserinde ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Wollstonecraft'a göre, doğal ayrılıklar açısından kadınlar, rasyonel hayvanlar olarak insanlıkları bakımından erkeklere eşittirler. Bundan dolayı da, rasyonel doğaları gereği kadınlar, erkeklere âit doğal hakların aynısına sâhiptirler. Doğal farklılıkları açısından ise kadınlar, bağımsız olmadıklarında ve erkekler kadar iyi eğitim almadıklarında, eş ve anne olarak doğalarını gerektiği gibi gerçekleştiremezler. Eşler birbirlerini zihinsel olarak eşit gördüklerinde, aile yaşamı daha da düzelir ve aralarındaki cinsel aşk, çocukları ortaklaşa yetiştirmeleriyle de evlilik dostluğuna dönüştürülebilir.[48]

Kadın haklarının desteklenmesi adına ilk kongre, Temmuz 1848'de New York, Seneca Falls'da yapılmıştır ve Bağımsızlık Bildirgesi'nin tarzına benzeyen "Görüşler Bildirgesi" benimsenmiştir. Bu bildirgede kadınlar "tüm erkekler ve kadınlar eşit olarak yaratılmıştır" aşikâr hakikâtini belirttikten sonra erkeklerin zorbalığına karşı uğradıkları haksızlıklarla ilgili bir döküm yapmışlardır. Kongre, aynı zamanda doğal hukukun kadınlara da uygulanmasındaki kararlılığı onaylamıştır: doğal hukuk gereği "insan (erkek) kendi gerçek ve özsel mutluluğunun peşinde olacağından" ve buna aykırı olan tüm beşerî yasalar geçersiz olduğundan, "kadının da gerçek ve özsel mutluluğuna" aykırı olan tüm yasaların da geçersiz olduğu doğru olmalıdır.[49]

Locke buna katılır mı? Bazı feminist akademisyenlerin inancına göre, en azından örtük de olsa, Locke'un akıl yürütmesi kadın hakları ile ilgili feminist iddiayı destekler. Bu destek, özellikle Robert Filmer'in ataerkil otorite teorisine Locke'un yönelttiği eleştiride yer alır.[50] Locke'a göre ebeveynlerin çocukları üzerindeki otoritesi sâdece babalara değil, eşit olarak anne ve babaya aittir (Kısım 52). Locke aynı zamanda eşler arasındaki bağı da, erkek ve kadın arasındaki gönüllü bir sözleşme olarak görür. Bu yüzden de çocukları olmadığında, ya da çocukları büyüdüğünde, karşılıklı rıza ile evliliklerini bitirmemeleri için hiçbir sebep görmez (Kısım 77-83). Bu durumda kadının

emeği veya sözleşme yoluyla kazandığı mülk, ortak mülkiyetteki hissesi olarak kadına aittir (Kısım 183). Locke'un döneminde boşanmayı bu şekilde onaylamak, çok tartışmalı bir meseleydi. Zaten "kusursuz" boşanmaların Amerikan ve Avrupa hukukunda kabûl görmesi daha son zamanlarda ortaya çıkan bir durumdur.

Oysa Locke'a yönelik bazı feminist eleştiriler onun, kadın ve erkeğin tam eşitliğini onaylamada biraz tereddütlü olduğuna dikkat çekerler. Örneğin Locke'un açıklamasına göre, aileyi ilgilendiren genel bir meseleyle ilgili olarak kadın ve erkek hemfikir olamıyorsa, nihâî karar "doğal olarak daha muktedir ve güçlü olan erkeğin payına düşer" (Kısım 82). Ancak Locke ardından, hemen bu durumun "kadını, sözleşme gereği kendisine özgü hakkın tam ve özgür olarak edinilmesi ile baş başa bırakır ve erkeğe, kadının yaşamı üzerinde kullanacağı, kadının onun üzerindekinden, daha fazla iktidar verir. Ayrıca erkeğin doğal olarak "daha muktedir ve güçlü" olmasıyla ifadesiyle, Locke'un ne demek istediği çok açık değildir. Sâdece daha güçlü olmak açısından mı daha muktedir?

En azından, Wollstonecraft'ın öfkesinin ana nedeni ve feminist akademisyenlerce çoğunlukla modern ataerkil geleneğin kurucusu olarak tanımlanan Rousseau ile karşılaştırıldığında, Locke'un kadın haklarına karşı çok daha anlayışlı olduğu görülür. Ancak Rousseau'yu bile bu açıdan yorumlamak oldukça güçtür. Rousseau, genel olarak kadınların ve erkeklerin doğal olarak farklı olma eğiliminde olsalar da, bazı kadınların ("istisnalar") erkeklere benzediğini ve tüm kadınların erkeklere benzeyecek şekilde yetiştirilebileceklerini belirtmiştir.[51] İlk dönemlerinde kaleme aldığı bir denemede (*Sur les Femmes, Kadınlar Üstüne*) Rousseau, kadınları doğal kapasitelerini ifade etmekten alıkoyan erkek zorbalığını betimlemiştir.

Dahası, Rousseau erkekler ve kadınlar arasındaki doğal farklılıkları geliştirme ve övmeyi önerdiğinde bile, onun bu öğretisi, kadınların insanlık muhabbetine kattığı "farklı ses" ve "anacıl –(*maternal*) düşünce"yi savunan feministlerce memnuniyetle karşılanmalıdır.[52]

Şüphesiz insan doğamız, insan bedeninin doğasıyla şekillenmektedir. Bedenlerimiz de ya erkek ya da dişi olduğundan bu, insan doğasının erkek ve dişi doğalar diye ikiye ayrıldığı anlamına mı gelmektedir? Ya da daha ziyâde, sosyal ve siyasal rollerin erkek ve dişi olarak bölünmesi doğadan çok yetişme tarzının ürünüdür, bundan dolayı da eğitim aracılığıyla sosyal reforma açıktır mı demeliyiz gerekir?[53] Bu sorular bizi Platon'un *Devlet*'ine geri götürür. Bu sorular bizi aynı zamanda, Rousseau'nun eşitsizliğin kökenine ilişkin açıklamasına yönlendirir.

Sonnotlar

1 Locke'un devrimci entrikalarda aldığı roller için bkz., Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

2 Bkz., John Dewey, *Liberalism and Social Action* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1963).

3 Locke'un Amerikan rejimi için önemiyli ilgili bkz, Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace World, 1955); ve Donald J. Devine, *The Political Culture of the United States* (Boston: Little, Brown, 1972). Locke'un, Jefferson üzerindeki etkisi sorgulanmıştır. Bkz., Garry Wills,

Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence (Garden City, NY: Doubleday, 1978); ancak Wills'in iddiasına yönelik eleştiriler için bkz., Ronald Hamowy, "Jefferson and the Scottish Enlightenment: A Critique of Garry Wills' *Inventing America' William and Mary Quarterly* 36 (Ekim 1979): 503-23; ve Garrett Ward Sheldon, *The Political Philosophy of Thomas Jefferson* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), 41-52.

4 *Second Treatise*'den yapılan tüm alıntılar, C. B. Macpherson (Indianapolis: Hackett, 1980). edisyonundandır.

5 Bkz., Abraham Lincoln, Speech at Peoria, Illinois, 16 Ekim 1854, *The Collected Works of Abraham Lincoln,* ed. Roy P. Basler, 9 Cilt (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953-1955), 2: 264. George Fitzhugh gibi köleliği savunan güneyliler, Locke'un öğretisini reddetmek zorunda kalmışlardır. Bkz., Robert J. Loewenberg, "John Locke and the Antebellum Defense of Slavery," *Political Theory* 13 (Mayıs 1985): 266-91.

6 Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 79.

7 Abraham Lincoln, Speech at Springfield, Illinois, 26 Haziran 1857, *Collected Works,* içinde, 2: 405-6; Lincoln, Message to Congress, 4 Temmuz 1861; *a.g.e.*, 4: 438.

8 Mayr, *Biological Thought*, 297.

9 Charles Darwin, *The Origin of Species and the Descent of Man* (New York: Random House, Modern Library, 1936), 512-13.

10 Carl Becker, *The Declaration of Independence* (New York: Random House, Vintage, 1942), 274-75. Bkz., Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (Albany: State University of New York Press, 1998), 161-210.

11 Darwin, *Origin of Species and Descent of Man*, 460-61.

12 Thomas Huxley, *Man's Place in Nature* (New York: Appleton, 1898), 155.

13 Dobzhansky, *Evolution,* 453, 514-16. In *Some Thoughts Concerning Education* (Kısım 116), Locke ebeveynlere, çocuklarına hayvanları öldürme ya da onlara işkence yapma izni verilmemesini tavsiye eder:

> Aşağı tabadaki yaratıkların yok edilmesi veya ızdırap çekmesinden zevk alanlar, muhtemelen kendi türüne karşı da merhametli ve sevecen olmayacaktır... Çocuklara,... korunma veya daha üstün bir avantaj için değilse, hiçbir şeyi bozmamaları ve yok etmemeleri öğretilmelidir... Ve aslında bence insanlar ta beşikten itibaren tüm yaratıklara karşı hassas olmaya alışmalıdırlar ve hiçbir şeyi bozup, israf etmemeyi de öğrenmelidirler.
>
> Bu kitap, John Locke, *On Politics and Education* (Roslyn, NY: Walter J. Black, 1949)'da bulunabilir.

14 Bkz., C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 194-262; Macpherson, "Liberal Democracy and Property," *Property,* ed. C. B. Macpherson (Toronto: University of Toronto Press, 1978), 199-207; ve Staughton Lynd, *Intellectual Origins of American Radicalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

15 Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown, 1960), 340.

16 Karl Marx and Friedrich Engels, Communist Manifesto, in *The Marx-Engels Reader,* ed. Robert C. Tucker, 2. ed. (New York: Norton, 1978), 491.

17 Bu iddia ilgili bazı tarihsel kanıtlar, Douglass C. North and Robert Paul Thomas, "An Economic Theory of the Growth of the Western World," *Economic History Review,* 2. seri, 23 (1970): 1-17; ve North and Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)'larda bulunabilir. Locke'un betimlediği, Ortaçağ'daki değiş tokuş ekonomisinden para ekonomisine geçişle ilgili kanıtlar için bkz., Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 25-61. Kapitalist ekonominin ana kavramlarının ilk kez Skolastikler tarafından geliştirildiği iddiası için bkz.; Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954); Alejandro A. Chsfuen, *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics* (San Francisco: Ignatius, 1986); ve Karen Iverson Vaughn, *John Locke: Economist and Social Scientist* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

> Birçok devletsiz toplumda, hatta tarih öncesi avcı ve toplayıcı kümelerinde örfî mülkiyet hakları olduğuna dâir bazı kanıtlar vardır. Bu Locke'un, yönetimden önce doğa durumunda bazı mülkiyet biçimleri ortaya çıkabilir şeklindeki iddiasının

doğruluğunu mu gösterir? Bkz., Vernon L. Smith, "Hunting and Gathering Economies," John Eatwell, vd., eds., *The World of Economic?* (New York: Norton, 1991), 330-38; ve Vernon L. Smith, "Economic Principles in the Emergence of Humankind," *Economic Inquiry* 30 (Ocak 1992): 1-13.

18 Dewey, *Liberalism and Social Action*, 107, 90-93. Compare Ralph Nader vd, *Taming the Giant Corporation* (New York: Norton, 1976); ve Robert Hessen, *In Defense of the Corporation* (Stanford: Hoover institution Press, 1979).

19 Amerikada'ki Lockeçu kapitalizmin Marksist ve liberal eleştirileri Frank Capra'nın filmlerinde, özellikle de *It's a Wonderful Life*'da işlenir. Bkz., Raymond Carney, *American Vision: The Films of Frank Capra* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

20 Locke'un bu yorumu için bkz., Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke* (New York: Praeger, 1969), 165-79. Birleşik Devletler Anayasası ile ilgili Beşinci düzenlemede hiç kimsenin "herhangi bir yasal işlem olmaksızın hayatından, özgürlüğünden veya mülkiyetinden mahrum edilemeyeceği; tazminatsız özel mülkiyetin kamu kullanımına sunulamayacağı" yer alır. Bu Amerikan yönetiminin özel mülkiyeti korumak açısından Lockeçu olma niyetinin göstergesi midir? Bu refah paylaşımının, yönetimin bir işi olmadığı anlamına mı gelir? Bu sorular Amerikan Anayasası ile ilgili son dönem tartışmalarda Epsteint tarafından ortaya atılmıştır. Richard A. Epstein's *Takings: Private Property ami the Power of Eminent Domain* (Cambridge: Harvard University Press, 1985). Bu ve bunun çerçevesindeki sorularla ilgili tartışma için bkz., Ellen F. Paul ve Howard Dickman, eds., *Liberty, Property, and the Future of Constitutional Development* (Albany: State University of New York Press, 1990).

21 Özerklik ve otorite zıtlığıyla ilgili olarak bkz., Roberto Mangabeira Unger, *Law in Modern Society* (New York: Free Press, 1976), 23-43.127-33.140-55.236-42, 262-65; Robert Paul Wolff, *Defense of Anarchism*, (New York: Harper & Row, 1976); ve Carole Pateman, "Justifying Political Obligation," in AUds Kontos, ed., *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C. B. Macpherson* (Toronto: University of Toronto, 1979), 63-75.

22 Bkz., Strauss, *Natural Right and History*, 202-51; ve Richard Cox, *Locke on War and Peace* (Oxford: Oxford University Press, 1960).

23 Ronald Peters, *The Massachusetts Constitution of 1780* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1978), 195.

24 Henry David Thoreau, *Walden and Other Writings*, ed. Brooks Atkinson (New York: Random House, Modern Library, 1937), 636-37.

25 Bkz., Roberto Michels, *Political Parties* (Glencoe, IL: Free Press, 1949); Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, çev. Hannah D. Kahn (New York: McGraw-Hill, 1939), 50-69; ve Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique* (Boston: Little, Brown, 1967).

26 Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* (Urbana: University of Illinois Press, 1965), 112-19.

27 *a.g.e.*, 177.

28 Thomas Jefferson, "First Inaugural Address," *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, içinde eds. Adrienne Koch ve William Peden (New York: Random House, Modern Library, 1944), 322. Çoğunluğun yönetimi ile ilgili titiz bir çözümleme ve haklılaştırma için bkz., Elaine Spitz, *Majority Rule* (Chatham, NJ: Chatham House, 1984).

29 Gerald Ford, Inaugural Address, in Richard D. Heffner, ed., *A Documentary History of the United States*, 3. ed. (New York: New American Library, 1976), 351.

30 Theodore J. Lowi, *The End of Liberalism*, 2. ed. (New York: Norton, 1979), 101.

31 Kenneth Culp Davis, *Discretionary Justice: A Preliminary Inquiry* (Urbana: University of Illinois Press, 1971), 41.

32 Amerikan yönetiminde hukukun üstünlüğünü yönetsel iktidar üzerinde zorunlu bir sınırlama olarak savunan görüş için bkz., Lowi, *End of Liberalism*. Karşılaştırın Lyle Downing and Robert B. Thigpen, "A Liberal Dilemma: The Application of Unger's Critique of Formalism to Lowi's Concept of Juridical Democracy," *journal of Politics* 44 (Şubat 1982): 230-46. İdarecilerin yasama erkini inşa etmeye yönelik son dönem teşebbüslerine âit inceleme için bkz., William F. West, "Structuring Administrative Discretion: The Pursuit of Rationality and Respon-

siveness," *American Journal of Political Science* 28 (Mayıs 1984): 340-60.

33 Bkz., Robert A. Katzmann, "Federal Trade Commission," James Q. Wilson, ed., *The Politics of Regulation* (New York: Basic Books, 1980), 152-87.

34 Lincoln, Message to Congress 4 Temmuz 1861, in *Collected Works,* 4: 426. Ameikan siyasetinde, farklı imtiyaz görüşleri için bkz., Larry Arnhart, "The 'Godlike Prince': John Locke. Executive Prerogative, and the American Presidency," *Presidential Studies Quarterly* 9 (Bahar 1979): 121-31; L R. Sorenson, "The *Federalist Papers* on the Constitutionality of Executive Prerogative," *Presidential Studies Quarterly* 19 (1989): 267-S3; Thomas S. Lang-ston and Michael E. Lind, "John Locke and the Limits of Presidential Prerogative," *Polity* 24 (1991): 49-68; ve Daniel P. Franklin, *Extraordinary Measures: The Exercise of Prerogative Powers in the United States* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991). 1793'te, James Madison, Alexander Hamilton'ın yürütme erkleri ile ilgili geniş yorumlarını eleştirirken Locke'la ilgili şu yakınmaya yer vermiştir: "onun imtiyazla ilgili bölümü filozofun aklının İngiliz kraliyetçiliğiyle ne kadar karıştırıldığını gösterir." Marvin Meyers, ed., *The Mind of the Founder* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973), 266.

35 *New York Times,* 20 Mayıs 1977, A16.

36 Arthur Schlesinger, Jr., *The Imperial Presidency* (Boston: Houghton Miiflin, 1973), özellikle 8-10.108-16.148-49.162,176.188,193.198,302.304,321-24.

37 Schlesinger kitabının karton baskısındaki bir bölümde bu koşulların listesini sunmuştur: *The Imperial President* (New York: Popular Library, 1974), 450-52.

38 Bkz., Locke, *Essay Concerning Human Understanding,* Kitap 1, Bölüm 2, Kısım 5-8; Kitap 2, Bölüm 17, Kısım 17-18; Kitap 2, Bölüm 21, Kısım 35; Kitap 2, Bölüm 27, Kısım 9-14. Ayrıca bkz., Harvey C. Mansfield, Jr., *The Taming of the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power* (New York: Free Press, 1989).

39 Niccolò Machiavelli, *The Discourses,* çev. Christian E. Detold, in *The Prince and the Discourses* (New York: Random House, Modern Library, 1940), 203.

40 Jefferson, *Notes on the State of Virginia,* in *Life and Selected Writings,* 244-47.

41 Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *The Federalist,* ed. Edward Mead Earle (New York: Random House, Modern Library, n.d.), No. 70, 454-55.

42 Lincoln, Message to Congress, 4 Temmuz 1861, in *Collected Works,* 4: 429.

43 *a.g.e.*

44 James G. Randall, *Constitutional Problems Under Lincoln* (Urbana: University of Illinois Press, 1951), 47. Belirtmek gerekirki Lincoln her defasında, anayasal sınırların ötesinde diktatör gücü kullandığını reddeder. Genel olarak anayasanın geniş yorumunun sınırları içinde kalma konusunda dikkatlidir. Örneğin bkz., Lincoln, *Collected Works,* 4: 531-32, 6: 262-69, 6: 302-3, 6: 428-29, 8: 52, 8: 100-1. Karşılaştırın Locke, *Second Treatise,* Kısım 134.155, 239; ve *The Federalist,* No. 20, 122-23; No. 25, 158. Lincoln'ün icraatleri ile ilgili titiz bir tarih çalışması için bkz., Mark E. Neely, Jr., *The Fate of Liberty: Abraham Lincoln and Civil Liberties* (New York: Oxford University Press, 1991).

45 George Washington, "Farewell Address," Daniel J. Boorstin, ed., *An American Primer,* 2 Cilt (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 1: 199.

46 Bkz., Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); ve Nathan Tarcov, "Locke's *Second Treatise* and 'The Best Fence Against Rebellion'," *Review of Politics* 43 (Nisan 1981): 198-217. 1688 İngiliz Devrimi'nden sonra krallığı ilâhî haktan ziyâde halkın rızasına dayandırma hususunda bkz., Sir David Lindsay Keir, *The Constitutional History of Modern Britain Since 1485,* 9. ed. (New York: Norton, 1969), 267-72. Karşılaştırın Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714,* 2. ed. (New York: Norton, 1980), 263-66.

47 Anarşist teorinin en ikna edici ifadelerinden biri için bkz., Morris Tarmehill and Linda Tannehill, *The Market for Liberty* (New York: Laissez-faire Books, 1984). Ayrıca bkz., Mortimer J. Adler, *The Common Sense of Politics* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971), 94-104; Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 51-53, 120-31; ve David Friedman, *The Machinery of Freedom* (New Rochelle: Arlington House, 1978), 151-222. Lockeçu köklerine vurgu yapan modern liberteryen eleştiri ve tarihi için bkz., Stephen L.

Newman, *Liberalism at Wit's End* (Ithaca: Cornell University Press, 1984).

48 Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman,* ed. Miriam Brody (Londra: Penguin Books, 1983), 79-84, 86-88.113-14.132,139.247-48, 265-66, 298-99, 313-19. Bkz., Virginia Sapiro, *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Siayaset felsefesi tarihinin feminist yorumları için bkz., Susan M. Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979); ve Mary L. Shanley ve Carole Pateman, eds., *Feminist Interpretations and Political Theory* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991). Feminist teorideki çeşitli düşünce ekolleri için bkz., Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983); ve Rosemarie Tong, *Feminist Thought* (Boulder: Westview Press, 1989).

49 Alice S. Rossi, ed., *The Feminist Papers* (Boston: Northeastern University-Press, 1988), 415-20.

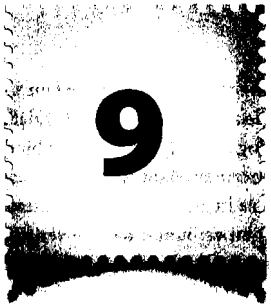
50 Bkz., Melissa A. Butler, "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy," *American Political Science Review* 72 (1978): 135-50, rep. Shanley and Pateman, *Feminist interpretations,* 74-94; ve Ludwig von Mises, *Socialism* (Indianapolis: Liberty Classics, 1981), Bölüm 4.

51 Karşılaştırın Wollstonecraft, *Vindication,* 154-188,266; ve Jean-Jacques Rousseau, *Émile,* çev. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 357, 362-64, 356, 408-9. Rousseau ile feminizm arasındaki ilişkiler için bkz., Joel Schwartz, *The Sexual Politics of jean-Jacques Rousseau* (Chicago: University of Chicago Press, 1984); and Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson* (New Haven: Yale University Press, 1990).

52 Bkz., Carol Gilligan, *A Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); ve Sara Ruddick, *Maternal Thinking* (New York: Ballantine Books, 1989).

53 Cinsel farklılıklar biyolojisi ile ilgili bkz., Donald Symons, *The Evolution of Human Sexuality* (New York: Oxford University Press, 1979); Martin Daly and Margo Wilson, *Homicide* (Hawthorne, NY; Aldine de Gruyter, 1988); Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender* (New York: Basic Books, 1985); Carol Tavris, *The Mismeasure of Woman* (New York: Simon & Schuster, 1992); Linda Mealey, *Sex Differences* (New York: Academic Press, 2000); ve Arnhart, *Darwinian Natural Right,* 123-160. Ayrıca bkz., Bölüm 1, n. 16; ve Bölüm 2, Kısım 5.


Rousseau
(1712-1778)
ROUSSEAU
ROUSSEAU



KATILIMCI DEMOKRASİ

ROUSSEAU VE *BİRİNCİ SÖYLEV*, *İKİNCİ SÖYLEV* VE *TOPLUM SÖZLEŞMESİ*

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), İsviçre'nin Cenevre Kent Cumhuriyeti'nde doğdu. Annesi, doğumundan kısa bir süre sonra öldü. Bir saat yapımı ustası olan babası, ona, cumhuriyet yönetiminin değerini öğretti. Babası Rousseau'yu tarihe ve edebiyata yönlendirdi. Plutarch'ın *Lives* (*Yaşamlar*) adlı eseri Rousseau'nun eski Yunan ve Roma devlet adamlarına hayran kalmasında özellikle önemli bir yer aldı.

Rousseau 12 yaşındayken, düello ile ilgili sorgulamadan kaçmak üzere Cenevre'den ayrılan babası tarafından terk edildi. Sonraki 14 yıl boyunca Avrupa'nın birçok yerinde gezinen Rousseau, çeşitli zanaatlar öğrendi ve boş zamanlarında geniş kapsamlı incelemelerin ve çalışmaların peşini bırakmadı.

1742'de, kendi keşfi olan müzikte yeni bir nota sistemini dünyaya sunup, başarılı olma umuduyla Paris'e gitti. Bu projesi başarısız olsa da, şiir, oyun ve opera yazmaya başladı. Fransız Aydınlanması'na yön veren filozoflar ile arkadaşlık kurdu ve 1749 itibariyle artık Denis Diderot'nun *Encyelopédie*'si için makaleler yazmaya başlamıştı. Rousseau'nın yazma kariyerindeki en önemli olay, 1750'de *Discourse on the Sciences and Arts* (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, *Birinci Söylev* de denir) adlı eseriyle aldığı Dijon Akademisi ödülüdür. Rousseau ana eserlerini de kalan bu on iki yılda yazmıştır.

1762'de *Émile au de L'éducation* (*Émile*) adlı eserinin yayınlanmasından sonra Rousseau, sahih görülmeyen dinî öğretilerinden dolayı, dinî ve siyasal otoritelerin zulmüne uğramıştır. Kitapları Paris ve Geneva'da yakıldı ve yakalanmamak için, tüm Avrupa'da dolaşmak zorunda kaldı. Yaşamının kalan kısmında, yazılarını savunmaya çabaladı durdu. Zulüm korkusu onu paranoyak yaptı. Rousseau kendini, kişisel tatmini yakalamak üzere âdil olmayan insan nefreti ile kendi içine çekilmeye zorlanmış, "yalnız bir yürüyüşçü" olarak tanımlar. Yaşamının sonunda, yalnız başına yapabileceği bir uğraş olan ve ömrü boyunca da ilgi duyduğu botanikle yeniden ilgilenmeye başladı. Sonuçta Rousseau, yazılarında hâkim olan sorun ile yaşamı boyunca mücadele etti: bireysel özerklik ile sosyal bağımlılık arasındaki çatışma.

Rousseau, *Du Contrat Social* (*The Social Contract, Toplum Sözleşmesi*) adlı eserinin hemen başında, "insan özgür doğar ama her yerde zincirlere vurulur" (I, 1)[1] ifadesine yer verir. Rousseau, herkesin doğal olarak özgür ve eşit olduğu; doğası gereği hiç kimsenin bir diğeri üzerinde yönetme hakkı olmadığı ve sâdece birilerinin diğerleri üzerinde hâkimiyetinin olmadığı toplumların meşru toplum olacağı, hususlarında Hobbes ve Locke ile hemfikirdir. Ancak Rousseau Hobbes ve Locke'un onayladığı modern rejimin, eşitsizliği beslediğini ve bunun da bireyleri özgürlüklerinden mahrum bıraktığını iddia eder. Yönetilenler, yöneticilerin, yoksullar da zenginlerin tahakkümü altındadır.

Hobbes ve Locke'a göre bireysel özgürlük, bir taraftan halkı temsil ederken bir taraftan da, geniş oranda iktisadî faaliyetlere adanmak üzere, özel yaşamlarının peşinde koşmaları için onları özgür bırakan bir yönetim gerektirir. Ancak Rousseau ısrarla, insanların sâdece yasa yapımına doğrudan katılımla özgür olabileceklerini belirtir. Bu süreç, iktisadî aç gözlülükten dolayı halkın, kamusal ödevlerinden uzaklaşmamasını gerektirir. Yani Rousseau, siyasal özgürlük için gerekli olan bir unsur olarak, eski Yunan ve Roma'daki yurttaş erdemine belli bir tarzda yeniden hayatîyet kazandırır. *Birinci Söylev*'de Rousseau'nun şikâyetçi olduğu mesele şudur: "Eski siyasetçiler devamlı olarak ahlâkî değerler ve erdem hakkında konuşmuşlardır. Bizim zamanımızdakilerin ise konuştukları tek şey, iş ve para."[2] Rousseau'nun modern siyasetin ticarî ruhu karşısında siyasal erdemi savunması, modern yaşamın en temel savlarından birine meydan okumaktadır: bilim ve eğitimsel aydınlanma yoluyla oluşan ilerlemeye inanç.

A. HALKIN AYDINLANMASI, SİYASAL ÖZGÜRLÜĞÜ ZAYIFLATIR MI?

Rousseau *Birinci Söylevi*'ne, insanoğlunun zihinsel (entelektüel) ilerlemesini överek başlar:

> İnsanın bir şekilde kendi çabasıyla bulanıklıktan kurtulmasını görmek, büyük ve güzel bir manzara; aklın ışığıyla, doğanın onu sarmış olduğu karanlığı dağıtması; kendi üstüne çıkması, zihinsel olarak gökyüzündeki bölgelere doğru süzülmesi; güneş gibi dev adımlarla evrenin enginliğini kat etmesi ve de daha da büyük ve zor olan kendine dönüp insanı incelemesi, insanın doğası, ödevleri ve amacını bilmesi. Tüm bu mucizeler, günümüz kuşaklarında yeniden hayatîyet kazanmakta.(35)

Şu ana kadar tüm bu ifadeler bize, Platon'un mağara tasvirini hatırlatmaktadır. Modern bireyin en sonunda, bilgideki ilerleme sâyesinde ön yargının karanlığından kurtulduğunu söyleyebiliriz. Aslında Rousseau'nun zamanındaki önde gelen düşünürlerin çoğu, insanoğlunun ancak zihinsel aydınlanma yolu ile gerçekten özgür olabileceğini düşünüyorlardı. Ancak Rousseau, bu düşünürlerin görüşünü paylaşmaz:

> Bilimler, edebiyat ve sanatlar... çiçek çelenklerini, insanlara yüklenmiş demir zincirler üzerine yayar. (Bu zincirler altında) nefesi kesilmiş insanları, adına doğmuş gibi göründükleri gerçek özgürlük köleliklerine âşık olmaya zorlar ve medenileşmiş halklar denen şeye dönüştürür. (*Birinci Söylev*, 36)

İnsanların köleliğini tasvip eden zihinsel ilerlemeyi lânetlerken, Rousseau bu ilerlemeyi nasıl övebilir ki? Neden modern bilgi gelişimini, siyasal özgürlüğe yönelik bir tehdit olarak görmemiz gerekir?

Rousseau'nun bakış açısına göre özgür bir toplum, kendilerini tamamen topluluklarına adamış yurttaşların vatanseverlik erdemine bağımlıdır. Ancak bilim adamları ve filozoflar, toplum tarafından sıkı sıkıya benimsenmiş, sorgulanmadan kabûl görmüş ahlâkî görüşler ve alışkanlıkları sorgulamakla, vatanseverlik ruhunu zayıflatmaktadırlar. Bilim ve felsefe aynı zamanda yurttaşları ayartarak, kamusal faaliyetlerden uzaklaştırıp, entelektüel yaşamın özel olarak arayışına yönlendirmektedir. Ayrıca bilim ve felsefe sâdece lükse, âvareliğe göz yuman müreffeh toplumlarda hayat bulur. Lüks ve âvarelik de yurttaşların karakterlerini zayıflatmakla beraber, ulusal savunma için zorunlu olan savaş ruhunu yok eder. Sonunda zihinsel yeteneklerin ilerlemesi, beyhudeliği, rekabeti ve eşitsizliği besler. Bu durum nihâyetinde, eğer insanlar kendi kendilerini yöneten yurttaşlardan oluşmuş bir topluluk olarak bir arada yaşayacaklarsa, herkesin birbirine karşı sâhip olması gereken saygı eşitliğinin altı oyulacaktır.

Siyaseten tehlikeli oldukları gerekçesiyle bilim ve felsefeye karşı sunulan bu iddiaları kabûl etmek demek, Rousseau ile Sparta hakkındaki görüşlerinde hemfikir olmak demektir. Rousseau'ya göre, gerçek anlamda özgür bir toplum modeli eski Sparta'dır. Bu kent, filozoflara tahammülü olmayan savaşçı-yurttaşlar tarafından yönetilmiştir. Ancak bir taraftan Sparta'yı yücelten Rousseau, *Birinci Söylev*'inde de Sokrates'i övmektedir. Bu açık bir çelişki değil midir? Rousseau neden Atinalı davacılar gibi, Atina'yı yozlaştırdığı gerekçesiyle Sokrates'i kınamamaktadır? Bilginin erdem olduğunu öğretirken, yurttaşlık erdeminin de sağlam bir cehalet gerektirdiğini iddia eden bir filozofu, Rousseau nasıl takdir edebilir?

Bu tutarsızlığı aklîleştirmenin bir yolu, Rousseau'nun felsefe ve bilim arayışını yetenekli azınlık için iyi, çoğunluk için ise kötü olarak nitelediğini söylemektir.[3] Bu iddia, Sokrates'in *Devlet*'teki öğretisi ile uyumlu olacaktır. Sokrates'e göre, sâdece ender bulunan bir azınlık sorgulanmamış fikir zincirlerini kırıp, hakikî bilgiye ulaşmak üzere mağaradan çıkabileceğinden, insanların çoğu için Aydınlanma'dan kalmak en iyisidir. Rousseau da şu gözlemi yaparken aynı şeyi önermektedir.

> Eğer bilim ve sanat çalışmalarına kendilerini adayacak birkaç kişiye izin verilecekse bunlar, sâdece yalnız başlarına kendi izlerinden yürüyüp, bu izlerin ötesine geçme gücünü kendinde hissedenler olmalıdır. İnsan zekâsının şerefine anıtlar dikmek, işte bu azınlıkların işidir. (*Birinci Söylev*, 63)

Descartes'ın *Yöntem Üzerine Söylev* adlı eserinde de, bilimsel yaşamın yalnızlığı ve enderliğine yapılan aynı vurguyu görmüştük. Hatta Rousseau, Descartes'a modern bilimin birkaç dehasından biri olarak gönderme yapar.

Ancak hem Sokrates hem de Descartes'ın aksine Rousseau, tüm insanların "orijinal (başlangıçtaki) özgürlüğe", "doğuştan" sâhip olduğunu ısrarla belirtir (*Birinci Söylev* 36). İnsanlar her zaman zincirlere vurulmuş bir şekilde değillerdi. İnsanlar ilkel durumlarında doğal özgürlüğün tadını çıkarıyorlardı:

> Hiç kimse, ilk zamanlardaki sâdeliği hatırlamanın tadına varmadan, ahlâkî değerler üzerine kafa yoramaz. Bu dönemler, sâdece doğanın eliyle bezenmiş nefis bir sâhildi. Herkes, gözlerini kırpmaksızın bu sâhile çevirir ve uzaklaştığında da pişmanlık hisseder. (*Birinci Söylev*, 53-54)

Tüm insanların özgür ve eşit oldukları doğa durumu fikrini, Hobbes ve Locke'da gördük. Ancak Rousseau, bu fikrin radikal yansımaları ile ilgili arayışında, seleflerinin ötesine geçer. Bunun kanıtını görmek için *İkinci Söylev*'e (*Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*) dönmemiz gerekir.

B. İNSANOĞLU DOĞASI GEREĞİ, ASOSYAL VE USDIŞI MIDIR?

Aristoteles, insanların doğaları gereği siyasal hayvanlar olduğunu, çünkü doğaları gereği rasyonel olduklarını belirtmişti. Aquinas'ın çıkarımına göre ise, insanlar rasyonel ve siyasal canlılar oldukları için, doğal ahlâkî yasanın bilgisine de sâhiptirler. Ancak Hobbes, doğa durumunda insanlar asosyal olacaklarından, geleneksel anlamda doğal hukuk tarafından yönetilmediklerini iddia etmişti: insanlar sâdece kendilerini koruma arzusu ile hareket edecek ve bu da, herkesin herkese karşı savaştığı bir ortamı yaratacaktır. Rousseau'nun yaptığı değerlendirmeye göre, "Hobbes, tüm modern doğal hak tanımlarının kusurunu görmüştü ama kendi tanımından çıkardığı sonuçlar göstermiştir ki, o da bu hakkı aynı derecede yanlış bir mânâda ele almaktadır" (*İkinci Söylev*, 129). Hobbes, yürüttüğü mantıkla, doğa durumunun "barışa en yakışan ve insan ırkı için en uygun olan durum" olduğunu anlamada başarısızdır. Rousseau'ya göre Hobbes'un yanlışı, "vahşi insanın kendini koruma gayretinde, toplumun ürünü olan ve yasaları zorunlu kılan çok sayıdaki arzuları tatmin etme ihtiyacını" açıklamasına dâhil etmesiydi. Eğer doğal atalarımız, asosyal idiyse aynı zamanda usdışıydılar. Çünkü insan aklı, sâdece sosyal faaliyetle (özellikle de dille) gelişir. Dilsiz hayvanlar sâdece anlık duyguları ile hareket ettiklerinden, barış içinde yaşarlar. Çünkü sosyalleşmiş hayvanların hissettiği şiddet dolu tutkuları tecrübe etmek için gerekli olan tahayyülden yoksundurlar. Bundan dolayı, Rousseau'nun iddiası Hobbes'unkinden daha radikaldir. Zaten Rousseau, insanların bozularak sosyal ve rasyonel varlıklar olana kadar, doğal olarak iyi olduklarını belirtir. "Eğer doğa yazgımızı sağlam ve sağlıklı olarak yazsaydı, neredeyse düşünce hâlinin doğaya zıt bir durum olduğunu ve de tefekkür eden insanın, ahlâksız bir hayvan olduğunu iddia etme cüretini gösterecektim" (110).

Rousseau haksız değil mi? Rousseau'ya göre, insanoğlu başlangıçta yalnızdı. Ancak modern antropolojik ve biyolojik araştırmalar göstermiştir ki, en eski atalarımız bile, akrabalık üzerine kurulmuş sosyal güruh içinde yaşıyorlardı. Rousseau doğa durumunda insanların, mutlu ve iyi, özgür ve eşit olduklarını belirtmektedir. Oysa ilkel insanların çok zor koşullar altında yaşadıkları ve açlık ile şiddetin onların başına belâ olduğu yönünde birçok kanıt vardır.[4]

Rousseau'nun doğa durumunu, tarihsel bir gerçeklik değil de, varsayımsal bir inşa olarak görmesi, onu savunmanın yollarından biridir:

> Soruya herhangi bir etkisi olmadığı için, tüm gerçekleri bir yana bırakarak başlayalım. Bu konuyla ilgili olarak üstlenilecek araştırmalar, tarihsel olgularla ilgiliymiş gibi zannedilmemelidir. Bu araştırmalar sâdece fizikçilerimizin dünyanın oluşumu ile ilgili olarak her gün yaptıkları gibi, şeylerin

> gerçek kökenini göstermek yerine, şeylerin doğasını aydınlatmada daha uygun olarak varsayımsal ve koşullu akıl yürütmeler için yapılmalıdır. (103)

Sonuçta Rousseau, sosyal yaşamın etkilerini değerlendirmek için bir standardın bulunmasını önermektedir. Rousseau, böylesi bir koşulun tarihte gerçekten var olup olmadığını iddia etmeksizin, toplumun dışında insanların neye benzeyeceğini tahayyül edecektir.

Ancak bu yorum, *İkinci Söylev*'deki iddia ile çelişir. Rousseau, doğa durumunun tarihsel olarak onaylanabileceği düşüncesindedir. Örneğin, "sonuçta kendimizi bilmemiz için" (213) Rousseau, doğa bilimcilerinin, hem insanlar hem de hayvanlarla ilgili antropolojik bilgileri derlemek üzere tüm dünyayı gezmelerini önerir.

İnsan kökeni ile ilgili olarak, İncil'in doğa durumu fikrini reddetmesi gözlemi çerçevesinde Rousseau, "tüm gerçekleri bir yana bırakmaktan" bahseder. Bundan dolayı Rousseau, sâdece İncil öğretisine karşı yaptığı başkaldırıyı gizlemek için mi kendi muhakemesini "varsayımsal" olarak betimler? Rousseau'nun insan evrimi açıklaması, eski Roma filozoflarından Lucretius'un muhakemesini yakından tâkip eder. Lucretius *De rerum natura* (*Şeylerin Doğası Üzerine*) adlı eserinin Beşinci Kitap'ında, dinî inançlara dayalı olmayan bir evren tarihi sunma arzusundadır.

Rousseau, tarihini, "gerçek olarak verili iki olgu, bilinmeyen aradaki dizileri ile birbirine bağlanmak zorunda olmaları" anlamında farazî, sanal olarak görür (141). Bu da, Rousseau'nun köken ve son –doğal durum ve sivil durum– hakkında emin olduğu, ama ortadaki aşamalar hakkında ise olası akıl yürütmelere dayanmak zorunda olduğu anlamına gelir. Eğer Rousseau'nun demek istediği şey buysa, onun doğa durumu görüşünü onaylayan herhangi bir tarihsel kanıtın olup olmadığını sormamız gerekir.

Rousseau atalarımızı "ormanlarda, sağda solda dolaşan; sanayi, konuşma, mesken, savaş, ilişki, hemşehri ihtiyacı olmaksızın: aynı şekilde, başkalarına zarar verme arzusu da taşımadan, hatta bireysel olarak hiç kimseyi tanımadan (yaşayanlar)" (137), olarak görür. Rousseau'ya göre atalarımız, "meşe ağacının altında açlığını, gördüğü ilk derede susuzluğunu gideren, yemeğini donatan aynı ağacın altında kendine yatak bulan ve ihtiyaçlarını ânında oracıkta gideren... bir hayvan" (105) olarak görür.

Erkekler ve dişiler birbirleriyle karşılaştıklarında, sâdece cinsel arzularını tatmin etmeye yetecek kadar bir arada olurlar. Ancak daha sonra, birbirleriyle ilgili ilâve bir kaygı taşımaksızın ayrılırlar (120-121). Bu durumdaki cinsel arzu salt fizikseldir ve bu yüzden de, bu arzu ne ailelerin oluşmasına ne de şiddetli çatışmaların ortaya çıkmasına yol açar. Saldırgan nitelikli cinsel rekabet, hayvanlar arasında, erkeklere göre dişilerin sayısının kıt olduğu ya da dişilerin kızışma dönemlerinde ortaya çıkar. Ancak, insanlar için her ikisi de geçerli değildir (134-136).

Bu doğa durumunda insanlar yalnız oldukları için, aralarında kabataslak bir eşitlik vardır. Şüphesiz bazı doğal farklılıklar söz konusudur ancak herkes diğerlerinden bağımsız olarak yaşadığı için, hiç kimse başka hiç kimseye boyun eğmez (138-139). Tüm bunlara rağmen Rousseau, çocukların annelerine olan bağımlılıklarının, anneleri ile çocukları arasında geçici de olsa bir bağ kurduğunu ısrarla imâ eder. Bu yüzden ilkel dişiler, ilkel erkeklerden daha sosyaldirler (121, 130).

İlkel erkek, yiyecek için büyük bir hayvanı öldürmek gibi, diğer erkeklerle ortak çıkarının yer

aldığı sâdece birkaç durumda birleşebilirdi. Ancak bu, sâdece geçici bir birliktelik olurdu (144-145). Çok nâdir olarak ilkel erkekler, kendilerini rekabet içînde bulurlardı. Ayrıca "herkes yapabileceğine inanıyorsa kaba kuvvetle, kendini daha zayıf hissediyorsa da kurnazlık ve düzenbazlıkla kendi çıkarının arayışındaydı"(145).

İlkel atalarımızın arasındaki sınırlı sosyal etkileşim, dili gereksiz ve imkânsız kıldı. Atalarımız diğer hayvanlar gibi, sâdece "anlaşılmaz çığlıklar, birçok el işareti ve bazı taklit seslerle" iletişim sağlayabiliyorlardı (145). Aristoteles'in aksine, Rousseau'ya göre doğa durumundakiler, ne sosyal ne de rasyonel olduklarından, konuşma yeteneğine doğuştan sâhip değillerdi.

Belki de Rousseau'nun en tartışmalı iddiası, ilkel durumda insanların doğal olarak iyi oldukları iddiasıdır. Rousseau, kendini korumanın temel arzu olduğu hususunda, Hobbes ile hemfikirdir ama insanların tamamen bencil ve yalnız olduklarını iddia ederken, doğal olarak da iyi olduklarını ileri sürer. Bu insanların doğa durumunda, diğerlerine benlik merkezli olmaları sebebiyle kayıtsız kalmaları, onları iyi kılar. Çünkü bu insanlar, şerin-kötünün yegâne kaynağı olan diğerlerine bağımlılıktan, âzâdedirler. Rousseau doğal benlik sevgisi (*l'amour de soi-même*) ile, medenî kibiri (*l'amour propre*) birbirinden ayırır (221-222). Birinci sevgi, diğerleri ile karşılaştırma yapmaksızın, mevcut varlıklarının duygusunu hisseden ilkellerin benlik sevgisidir. İkincisi ise, kendilerini diğerlerine üstün görme aracılığıyla, öz saygı türeten sosyalleşmiş varlıkların gururudur. İlkel varlık, fiziksel tehditlere karşı savunma amacıyla savaşacaktır ama diğerlerini tahakküm altına almak üzere, onlara art niyetli olarak saldırma ihtiyacı duymaz. Doğa durumundakiler, başkalarının onların hakkında ne düşündüklerini dikkate almayacak kadar, yalnız ve câhildirler. Ayrıca ilkel varlıklar, yaşamlarının tehdit altında olması hâricinde, diğerlerine zarar vermekten sakınmak için merhamet duygusu ile hareket edebilirler (133).

Ancak insan ve hayvan davranışında açıkça yer alan saldırganlık, Rousseau'nun doğal olarak iyi şeklinde resmettiği ilkellere yönelik şüphe uyandırmıyor mu? Hayvanlar, üreme zindeliklerini korumak üzere savaşırlar.[5] Hayvanlar, doğal kaynaklar ve eşlerle ilgili rekabette, kıyasıya mücadele ederler. Ayrıca bu mücadele, kendi yaşamları ile gençlerinkini korumada ve düşmanı püskürtmede de yer alır. Rousseau, ilkel insanların kendilerini korumak üzere savaştıkları gerçeğini kabûl eder. Ama yiyecek kıtlığı hâricindeki durumlarda, bu asosyal varlıkların neden birbirlerine saldırmak istediklerinin bir açıklaması olmadığını belirtir. En yoğun çatışmalar, rekabet etme, baskın olma veya diğerleri tarafından kabûl görme arzusundan doğar. Ancak bu arzular, sosyalliğin tezâhürüdür. Tüm bunlardan dolayı temel mesele, Rousseau'nun doğa durumundaki insanları, asosyal olarak tanımlamada haklı olup olmadığıdır.

Modern evrimci biyologlar ve antropologlar, insanoğlunun ta öteden beri hep sosyal varlıklar olduklarına inanırlar.[6] İnsanoğlu, evrim tarihi boyunca hep gruplar içinde yaşamıştır. Bu tarihin çoğunda insanlar, hayatta kalmak için, sosyal iş birliği gerektiren avcılık ve yiyecek toplayıcılığı ile geçinen gruplar içinde yaşamıştır. Bu açıdan, modern bilimin, Rousseau'nun yaptığı doğa durum açıklamasını reddettiği görülmektedir.

Rousseau'nun doğa durumuna rastlayabilmek için, insan olmayan primat atalara kadar geri gitmemiz gerekir. Rousseau'nun bahsettiği doğal varlık, bir orangutan mıdır? Rousseau'nun iddiası budur. Hatta Rousseau bu varsayımı, test etmek üzere, orangutanlar ile insanların çapraz olarak çiftleştirilmelerinin denenmesini önermiştir (208-209).

Aslında Rousseau, zamanının en iyi biyolojik araştırmasından yararlanarak 18.. Yüzyıl da insanların maymunlardan evrildiğini ileri süren ilk düşünürdür. Yani modern evrim teorisini öncelemiştir.[7] Günümüz biyologları, insanların goril, bonobo, şempanze ve orangutan gibi büyük maymunlar ile yakın ilişkisi olan primatlar oldukları konusunda hemfikirdirler. Bizimle en yakın ilişkili olarak şempanze ve bonobo görünse de, bazı primatologlar orangutanın özel bir ilgiyi hak ettiğini düşünürler. Rousseau'nun orangutanı ekseriyetle yalnız bir hayvan olarak tanımlamasının, orangutanı doğal yaşamalarında inceleyen primatologlar tarafından onaylanması şaşırtıcıdır.

Önde gelen orangutan gözlemcilerinden John MacKinnon bu maymunu, "anti-sosyal, yalnız ve darmadağınık kıllı, tam bir huysuz tembellik çuvalı"[8] olarak betimler. Orangutan, geniş alanlara dağılmış meyve ağaçlarının sağladığı yiyecek arayışında, Borneo ve Sumatra'nın tropik yağmur ormanlarında oradan oraya dolaşır. Erkek, genellikle yalnız gezer. Nâdir durumlarda eşleşir. Bir dişi ile beraberliği olsa da, bu beraberlik birkaç günden daha uzun sürmez. Tek istikrarlı sosyal bağ, anneler ve yavruları arasındadır ve tipik olarak, tamamen yalnız erkeklerin aksine, yetişkin dişiler, az çok sosyaldirler. Erkekler, arada sırada baskın olmak için kavga ederler ama, genel olarak şiddetten kaçınırlar. Bunlar bizim ilk atalarımız mıydı? Eğer böyleyse, Rousseau ile, barışsever, asosyal varlıkların soyundan geldiğimiz konusunda hemfikir olmamız gerekir. Biruté Galdikas, orangutanları yaban hayatlarında yıllarca gözlemledikten sonra, şöyle bir sonuca varır: "Bireysel orangutanlar, nâdiren kendinden başka birine dayanır. Kendilerini, türlerinin diğer üyelerine bağımlılıktan kurtarmışlardır. Paradoksal olarak, orangutanların biz de dâhil olmak üzere, toplu hâlde yaşayan herhangi bir türün üyesinde bulamayacağımız cinsten, bir iç güç ve dinginliğe sâhip oldukları görülür."[9]

Şüphesiz, eğer "doğal insan" gerçekten insan altı bir hayvan idiyse, Rousseau'nun doğal durumumuza dönmeyi tavsiye etmesi, saçma olacaktır. Rousseau, böyle bir tavsiyede bulunma niyetinin olmadığını ısrarla belirtir (201-202). Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (I, 8) adlı eserinde, doğa durumundan sivil topluma doğru akışın yararlı olduğunu, açıklar. Çünkü ilkel insan "aptal, sınırlı bir hayvandan zekâ sâhibi bir varlığa, insana dönüşür." O zaman Rousseau'nun doğa durumunu betimlemesinin amacı nedir?

Burada en azından bir nokta, oldukça açıktır. Rousseau, evrimimizi insan öncesi atalarımıza kadar tâkip ederek, insan doğasının değişebilirliğini göstermiştir. Tarih boyunca "ruh ve insan arzuları hissedilemez bir şekilde değişmektedir, tâbiri câizse, insanların doğası değişmektedir" (*İkinci Söylev*, 178). İnsan doğasını, diğer hayvanların doğasından ayıran şey, rasyonel olması değildir, çevresine tepki verirken sâhip olduğu açıklık veya çeşitli şekillere kolayca girebilmesidir (114-115). Modern biyologlar, adaptasyon esnekliğini insanların yerküredeki hâkimiyetlerinin aracı olarak vurguladıkları sürece, bu iddiayı onaylarlar.[10]

Bundan dolayı, insan doğasını anlamak için öncelikle tarihini anlamamız gerekir. Rousseau *İkinci Söylev*'inde bu tarihi, dört aşamalı bir ilerleme olarak açıklar: "gelişmeye başlayan insan" (142), "gelişmeye başlayan toplum" (150), "gelişmeye başlayan eşitsizlik" (156) ve "gelişmeye başlayan yönetim" (162). Gelişmeye başlayan insanlık aşaması, daha önce üzerinde durduğumuz ilkel doğa durumudur. Gelişmeye başlayan toplum, insanlık tarihindeki "ilk devrim"den, "bir tür mülkiyet" üreten aile yaşamının oluşmasından doğar (146). Bunu, "büyük devrimin", (metalurji ve tarımın icadı) sonrasında, hız kazanan eşitsizlik tâkip eder (152). Nihâyet mülkiyet eşitsizliği,

zengin ile yoksul arasında öyle çatışmalar yaratır ki, "gelişmeye başlayan yönetim", düzeni tesis etmek üzere ortaya çıkar.

Bu açıklama, aşağı yukarı modern biyolog ve antropologların çoğu tarafından kabûl görmüş açıklamaya uymaktadır. Ancak bu bilim adamları, "gelişmeye başlayan toplumdaki" yabanî insanın Rousseau'nun iddia ettiği gibi, medeniyetin tüm nimetlerinden faydalanan günümüz insanından daha özgür ve mutlu olduğu kanısında fikir ayrılıklarına düşerler.

C. MEDENİYETİN EVRİMİ BİZİ, DOĞAL ÖZGÜRLÜKTEN VE MUTLULUĞUMUZDAN MAHRUM MU BIRAKMIŞTIR?

Rousseau'nun *İkinci Söylev*'de yer verdiği gibi yabanî toplum, ailelerin oluşmasıyla ortaya çıkmıştır ve bu toplum, yabanıl yalınlığı ve hoşnutluğuyla göz alıcı bir niteliktedir.

> İlk duygusal gelişmeler, ortaya çıkan yeni durumun sonucuydu. Bu gelişmeler eşleri, babaları ve çocukları ortak bir yaşam alanında bir araya getirdi. Beraber yaşama alışkanlığı, insanoğlunun gördüğü en tatlı duyguların ortaya çıkmasına yol açtı: Karı-koca aşkı ve babacan aşk. Her bir aile, en iyi şekilde birleşmiş küçük bir topluma dönüştü. Çünkü karşılıklı şefkat ve özgürlük, bu ailenin yegâne bağıydı. Ayrıca bu dönemde, iki cins arasında, günümüze kadar da devam eden yaşam tarzı farklılaşması yer edindi. Erkekler, hepsinin geçimini sağlamak için dışarıya çıkarken, kadınlar daha hareketsiz kaldılar, kulübe ve çocuklar ile ilgilenme alışkanlığı geliştirdiler. (146-147)

Rousseau bu dönemi genel olarak, "insan için en iyi" ve "en mutlu ve de en uzun dönem" olarak değerlendirir (151). Müteakip medeniyet ilerlemesi, aslında bir düşüştü. Bizler medenî varlıklar olarak sâdece iki şeye dikkat ederiz: "özel mülkiyetimiz ve başkalarının düşünceleri" Tüm bunların sonucunda yabaninin "yaşamını ağaçların arasında yalnız başına geçirmekten, balık tutmaktan veya notayı nasıl elde edeceğini öğrenmek için kendini sıkıntıya sokmadan kötü bir flütü çalmaktan" (223, 224) duyduğu zevki hayâl etmemiz neredeyse imkânsızdır.

Birçok Rousseau eleştirisi, yaban yaşamına ilişkin bu betimlemeyi romantik bir fantezi olarak niteleyerek reddeder. Ancak avcı ve toplayıcı toplumlar üzerine son dönemde yapılan bazı araştırmaların, Rousseau'yu desteklediği görülür. Columbia Üniversitesi antropologlarından Marvin Haris, şöyle bir gözlemi dile getirir:

> Taş devrindeki insanlar, hemen onlardan sonra gelenlere göre çok daha sağlıklı bir yaşam sürmüşlerdir: Roma döneminde, dünyada hiç olmadığı kadar hastalık vardı. Hatta 19. Yüzyıl başlarında İngiltere'deki çocukların ortalama ömür uzunluğu belki de 20.000 yıl öncekinden çok da farklı değildi. Ayrıca taş devri avcılarının yiyecek için çalışma saati, tipik Çinli ve Mısırlı köylüden ya da sendikaya rağmen modern dönem fabrika işçisinden çok daha azdı. İyi yiyecek, eğlence, estetik hazlar gibi tadı çıkarılacak hoşluklar açısından ilk avcılar ve bitki toplayıcılar, günümüz Amerikası'nda sâdece en zengin olanların mâlî gücünün yetebileceği konforun keyfini sürüyorlardı. Temiz hava, göl ve ağaçlar içinde geçireceği iki gün için, günümüz yöneticisi beş gün çalışmak zorun-

dadır. Günümüzde tüm aileler, camlarının önünde birkaç metrekare çim görme ayrıcalığını elde etmek için, otuz yıl didinir ve birikim yapar. Ve sâdece birkaç imtiyazlı bunu elde eder.[11]

Emory Üniversitesi antropologlarından Melvin Konner da, Hobbes'un yaban durumdaki yaşamı yalnız, sefil, berbat, hayvanî ve kısa olarak belirtmesinin yanlışlığını ileri sürer:

> Yaşam, yalnızlıktan uzaktı ve her şey karşılıklıydı. Sefillikten uzak, bol bol boş zaman vardı... Berbatlıktan uzaktı; her şey terbiyeye, saygıya, paylaşmaya, vermeye dayalıydı. Hayvanîlikten uzak, cesaretli, eşitlikçi, iyi mizaçlı, Tanrılara dokunacak kadar iyi bir müziğin yer aldığı estetik anlayışıyla, felsefî mânâda medeniydi. Birçoğu erken yaşlarda ölmesine rağmen ve hatta birçoğunun olgunluk yaşına gelmeme ihtimâli olsa da, buradaki ileri yaş, bir getto ya da "eve" teslim edilmiş bir şey değildir. Daha ziyâde, etrafı torunlarını ile çevrili; hoş, saygılı, güçlü çocuklarla dolu, samimî sosyal dünyada kendine sağlam bir yer buludur.[12]

Taş Devri'ne âit bu görüşle ilgili antropolojik kanıt ve akıl yürütme, Chicago Üniversitesi'nden Marshall Sahlins'in yazdığı ünlü *The Original Affluent Society*[13] (*Asıl Müreffeh Toplum*) adlı denemede özetlenmiştir. Sahlins'in açıklamasına göre, avcı ve toplayıcı bir toplumda isteklerin karşılanma araçları oldukça sınırlıydı ama istekler de sınırlıydı. İstekleri her zaman onları karşılama araçlarından büyük olan modern burjuvanın aksine, yabaniler sınırlı maddî ihtiyaçlarını kolayca karşılayabiliyorlardı ve sonuçta da bol bol boş zamanları oluyordu. "Hiçbir şeyleri olmadığı için avcılar ve toplayıcıları yoksul olarak görürüz; belki de bu yüzden, onların özgür olduklarını düşünmek daha iyidir."[14] Ayrıca tahakkümden âzâdeydiler. Çünkü servetin aşağı yukarı eşit olması, yoksulun, zenginin tahakkümü altına girmesini engelliyordu.

Tüm bunlara rağmen Taş Devri'nde insanoğlunun yaşamının tamamen sıkıntıdan uzak olduğuna inanmak oldukça güçtür. Hatta Sahlins bile, avcı ve toplayıcıların başta göçebe hayat için gerekli olan hareketliliği engelleyenler olmak üzere, nüfusu sınırlandırmak için sert önlemlere başvurarak ayakta kalabildiklerini kabûl eder: "çocuklar ve yaşlılar sıkça öldürülür. Bununla beraber, bazı uzmanlar, bu dönemdeki beslenme yetersizliği, ortalama ömür kısalığı, şiddetli kan davası gibi vâkıalara âit ciddî bulgular ortaya koymuşlardır".[15]

Rousseau'ya yönelik bazı eleştiriler, onun yaban toplumu betimlemesini, romantik bir yanılsama olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Aslında Rousseau'nun, avcı ve toplayıcılar arasındaki yaşamın karanlık yönlerini de gayet iyi gördüğüne dikkat etmemiz gerekir. Rousseau, İkinci Söylev'indeki gözlemine göre, diğerleri tarafından kabûl görmek istediklerinden, yabanilerin mağrur bir duruşu vardı ve bundan dolayı da, hakaret olarak gördükleri bir şey karşısında hemen kızarlardı. Bu yüzden, "intikamları korkunç, insanlar da kana susamış ve gaddar oldu" bu da, "tam olarak, bildiğimiz yaban insanlarının çoğunun ulaştığı noktaydı." (149-150).

Medeniyetin evrimi boyunca doğal özgürlüğümüzü kaybettik. Çünkü yaban, kendi kendine yetmesine ve öz saygısını kendinden çıkarmasına rağmen, bizler başkalarının fikirlerine bağımlı olduk, "ne olduğumuzu her zaman başkalarına sorduk ve hiçbir zaman kendimizi bu hususta sorgulamak istemedik" (*İkinci Söylev*, 180). Ancak Rousseau, yabanilerin de bu bağımlılığı hisset-

meye başladıklarını gösterir. "Birbirlerini görmeleriyle beraber, artık birbirlerini tekrar görmeden yapamazlar" (148). "Her biri, diğerlerine bakmaya başladı ve kendisine de bakılmasını istedi ve kamusal saygı, bir değer kazandı" (149).[16] Yine de Rousseau, yaban durumundakilerin kişisel bağımlılıklarının, onların doğal özgürlüklerini tehdit edecek kadar büyük olmadığını düşünür.

Avcı ve toplayıcılar geçinmek için çiftçiliğe yöneldiklerinde, özgürlüklerini kaybettiler. Bu noktada, gelişmeye başlayan eşitsizlik durumuna girdiler. Çünkü tarımsal yaşam tarzı, ilk kez zengin ile yoksul arasında açık bir ayrım niteliğindeki, görülmemiş mülkiyet eşitsizliğini yarattı. Rousseau bunu, "büyük devrim" olarak adlandırır. Modern antropologlar da on bin yıl önce, tarımla beraber modern medeniyetin temellerinin atıldığı görüşünü paylaşırlar.[17]

Tarım medeniyetinin beslediği iktisadî eşitsizlik, zengin ile yoksul arasında bir savaş hâlini doğurdu. Zengin, mülkünü koruma isteğiyle yoksulu, herkesi eşit olarak koruyacak hukuk devleti iddiasıyla, sivil toplumun kurulmasına ikna etti.[18] Bu da, her dönemde geçerli olmak üzere, "doğal özgürlüğü yok etti" (*İkinci Söylev* 160).

Rousseau, doğal özgürlüğün tam anlamıyla yeniden elde edilmesinin imkânını yadsımasına rağmen, hukukun üstünlüğü aracılığıyla siyasal otoriteyi meşrulaştırmak üzere bir yöntem önerir. Böylece toplum, birilerinin diğerleri üzerindeki tahakkümünden kurtulacaktır. Rousseau İkinci Söylev'ini Geneva halkına atfederken, bu kenti, kafasındaki model olarak sunmuştur. Bu kent, insanlar birbirini tanıyacak ve sevecek kadar küçüktür. Bunun sonucunda da halk, sosyal dayanışma çerçevesinde birleşir. Bu insanların kendileri, tek egemen otoritedir. Ayrıca herkes, eşit olarak yasalara tâbidir: "yaptığımız bilgece yasalar hâricinde, hiçbir efendiniz yoktur" (84). Bireysel iradelerini tek "genel irade" etrafında birleştirdikten sonra bu iradenin yaptığı yasalara itaat ederek bu insanlar, siyasal otorite ile kişisel özgürlüğü bütünleştirebilirler. Çünkü herkes, başkalarının koyduğu kurallara değil, hukukun üstünlüğüne boyun eğer.

Rousseau, yürüttüğü akıl yürütme tarzını *Émile*'de açıklar:

> İki tür bağımlılık vardır: Doğadan gelen şeylere bağımlılık ve toplumdan gelen insanlara bağımlılık. Şeylere bağımlılık, ahlâkî boyut taşımadığından hiçbir şekilde özgürlüğe zarar vermediği gibi, herhangi bir zaafiyete de yol açmaz. İnsanlara bağımlılık ise, düzensiz olduğundan her tür zaafa neden olur ve bu bağımlılıkta, hem efendi hem de köle karşılıklı olarak yozlaşır. Eğer toplumdaki bu hastalığın bir çaresi varsa, o da, insan için hukuku devreye sokmak ve genel iradeleri, her özel irade eylemine üstün olacak şekilde gerçek güçle donatmaktadır.[19]

Ancak "genel iradeleri, her özel irade eylemine üstün olacak şekilde gerçek güçle donatmak", özgürlüğü korumak bir yana, bireysel özgürlüğü sindirebilir. Hatta bazı yorumcular, Rousseau'nun genel irade kavramını, Fransız Devrimi döneminde Robespierre tarafından kurulan yönetim gibi, totaliter demokrasinin temeli olarak görürler.[20] Çünkü, Rousseau'nun her bireyden, kendi kişisel çıkarlarını bir yana bırakarak tamamen toplumun müşterek iradesine boyun eğmelerini talep ettiği görülür. Bu, bireysel özerkliğin, sosyal otoriteye feda edilmesi mi demektir? Ya da, birey sosyal yaşama katılım aracılığıyla gerçekten özgür olabilir, dememiz mi gerekir? Bu sorun üzerinde düşünmek için Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* eserine yönelmemiz gerekir.

D. KATILIMCI DEMOKRASİ BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞE TEHDİT MİDİR, YOKSA ONUN GELİŞİMİ İÇİN FAYDALI MIDIR?

Bu soru Amerikan siyasî tarihinde, birçok açıdan önemli bir mesele olarak kendini hissettirmiştir. 1960'larda ve 1970'lerin başında kendilerini Yeni Sol diye adlandıran bir grup, kişisel özgürlüğün ancak katılımcı demokrasi ile gerçekleştirilebileceğini öne sürmüştür. Demokratik Toplum Öğrencileri'nin, "Port Huron Beyannamesi"nde şunlar yer aldı:

> Bizler, iki ana amaç çerçevesinde işleyen, katılımcı demokrasiyi kurma arayışındayız: Yaşamın niteliğini ve yönelimini belirleyen sosyal kararlara bireysel paylaşım ve insana bağımsızlığı teşvik etmekle beraber, ortak katılım için araç sağlar nitelikte örgütlenmiş bir toplum.
> Katılımcı demokraside... siyaset, insanları yalıtılmışlıktan çıkarıp topluluk içine sokma işlevine sâhiptir ve sonuçta da, yeterli olmasa da, zorunlu olarak kişisel yaşamın anlamını bulma aracıdır.[21]

Yaşamlarının anlamını, kendilerini tamamen özel arayışlara ve siyasal yaşamdan çekilmeye adamış bireylere ne yapılmalıdır? Aslında insanların çoğu siyasete katılmamayı ve evde kalmayı tercih etmez mi? Eğer insanların çoğu katılmıyorsa, siyasal olarak etkin olan birkaç kişiyi yönetici seçkin olmaktan alıkoyacak şey nedir?

Yeni Sol teorisyenlerinin bazıları, Rousseau'yu entelektüel ataları olarak görürler.[22] Ancak bu kişiler nâdiren, Rousseau'nun yaptığı gibi, katılımcı demokrasinin, bencil bireyleri halka hizmet arzusu taşıyan yurttaşlara dönüştürmesi gerektiğini ifade ederler. Yeni Solcular, kişisel özgürlük ile katılımcı yurttaşlığı uzlaştırmanın ne kadar zor olduğunu her zaman fark etmezler. Bu sorunu çözmek, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki amacıdır:

> Kişiye, mülkiyetini, ortak gücün tamamının savunacağı ve koruyacağı bir kurum biçimi bulun. Bu kurumların her biri aracılığıyla kişi, diğer herkesle birleşecektir; böylece sâdece kendine itaat eder ve önceki kadar da özgürlüğünü korumuş olur." Toplum sözleşmesi tarafından çözülen başlıca sorun budur. (I, 6)

"Herkesin kendini herkese bırakması, kendini hiç kimseye bırakmaması" için, her bir kişi tamamen topluma boyun eğmelidir. Herkes müşterek organın gayri şahsî otoritesine boyun eğeceğinden, hiç kimse kişisel olarak başka birine bağımlı olmaz. "Birey olarak her kişi, "özel çıkara" hizmet eden "özel iradeye" sâhiptir. Ancak "yurttaş" olarak her biri, yurttaşların "ortak çıkarına" hizmet eden "genel iradeye" katılırlar (I, 7).

Buradaki can alıcı nokta, toplumu "ortak çıkarlar" üzerine inşa etme ihtiyacıdır: "Özel çıkarların çatışması, toplumların kurulmasını zorunlu kıldıysa, toplumu mümkün kılan da, aynı çıkarların uzlaşmasıdır" (II, 1). Yurttaşların ortak çıkarları derecesinde, bireysel özerklik ile sosyal otorite arasında çatışma olmaz. Toplumun başlıca yasaları, herkesin genel çıkarlarına hizmet etmek üzere, yurttaşlardan oluşmuş müşterek organ tarafından yapıldığı müddetçe, bu yasalara itaat etmekle herkes bir anlamda, "sâdece kendine itaat eder ve daha önceki kadar özgür" olduğu da doğrudur.

Burada bir paradoks yok mu? Sosyal otorite, ortak çıkarları gerektirir. İnsanoğlu her zaman ortak çıkarlar üzerinde hemfikir olabilseydi, öncelikle sosyal otoriteye zaten ihtiyaç olmazdı:

> Çıkarlar farklı olmasalardı, ortak çıkar, asla hiçbir engelle karşılaşmaz ve güç belâ hissedilirdi. Her şey kendi başına pürüzsüz işlerdi ve siyaset de bir sanat olmazdı. (II, 3)

Siyaset, kamu yararı arayışında çatışan çıkarların üstesinden gelme sanatıdır. Ancak, bireysel özgürlüğü bastırmaksızın bunun nasıl başarılabileceğini sormamız gerekir. Rousseau bunu şöyle açıklar:

> Her kim genel iradeye itaati reddederse, tüm organ tarafından itaate mecbur bırakılır; bu da sâdece, onun özgür olmaya mecbur bırakılması demektir. Çünkü bu... ona, tüm kişisel bağımlılıklar karşısında teminat verir. (I, 7)

Rousseau'nun toplumunda, iş birliğine yanaşmayan yurttaş, "özgür olmaya mecbur" bırakılacaktır! Rousseau'nun totaliterizmini tespit etmek için, daha başka ne gibi kanıtlara ihtiyacımız var ki? Rousseau özgürlük adına, toplum tarafından bireyin zorlanması uygulamasını mümkün kılmak için, özgürlüğün anlamını çarpıtmaktadır.

20. Yüzyıl'daki totaliter ideolojiler, Rousseau'nun bireysel özgürlüğün sindirilmesi haklılaştırımına benzer bir akıl yürütmeye başvurmuşlardır. Bu anlayışa göre halk demokratik bir yönetimi, ancak bireyselliklerini iktidardaki partinin müşterek iradesine feda ederek başarabilir. Bunun bir örneği Mao Zedong'un iyi bir Çinli komünistin karakterine ilişkin düşünceleridir:

> Bir Komünist, geniş bir görüşe sâhip olmalıdır. Ayrıca sâdık, faal olmalı; devrimin çıkarlarını kendi yaşamıymış gibi görmeli ve kişisel çıkarlarını, devrimin çıkarlarına göre ikincil konuma koymalıdır. Her zaman, her yerde ilkeye sâdık kalmalı ve Partinin müşterek yaşamını pekiştirmekle beraber, Parti ve kitleler arasındaki bağı güçlendirmek üzere, bütün yanlış fikirler ve eylemlere karşı mücadele başlatmalıdır. Kendinden çok başkalarıyla, herhangi bir bireyden çok, kitleler ve Parti ile ilgilenmelidir. Sâdece bunların bir sonucu olarak, bu kişi, bir Komünist olarak görülebilir.[23]

Rousseau'nun öğretisinin, bu türden totaliter bir düşünceyi nasıl teşvik ettiğini açıklamanın bir yolu da, "pozitif" özgürlük kavramı ile "negatif" özgürlük kavramı arasında ayırım yapmaktır.[24] Hobbes özgürlüğü, negatif bir tarzda tanımlar. Hobbes'a göre özgürlük, "karşı çıkma, direnişin yokluğu" anlamına gelir (*Leviathan* XXI, s. 136) Bir bireyin, diğer kişilerin müdahalesinden bağımsız olması negatif özgürlüktür. Ama Rousseau özgürlüğü, pozitif tarzda tanımlar. Ona göre, "şehvet dürtüsü, yalnız başına köleliktir ve insanın kendisi için emrettiği yasaya itaat, özgürlüktür. (*Toplum Sözleşmesi* I, 8). Bu türden bir özgürlük için sâdece hâricî sınırlamaların olmaması yetmez, bu özgürlük, benlik üzerinde efendiliği de gerektirir. Gerçek anlamda benlik üzerindeki efendiliği de başarmak için herkes, kendi kendini denetlemelidir (akıl şehvetlere hükmetmelidir.). Ayrıca, herkes toplumun yasalarının yapımına doğrudan katılmalıdır. Bu türden özgürlüğü başarmak için toplum, bazı titiz ahlâkî standartları

uygulamaya sokmak zorunda kalabilir. Böylece bireyler, "gerçek" özgürlük için zorunlu olan kendini disipline etmeyi gerçekleştirirler: bu yüzden, bu anlamda "özgür olmaya mecbur" kalacaklardır.

Bu pozitif sosyal özgürlük, herkesin dilediği gibi yaşaması anlamındaki negatif bireysel özgürlüğe tehdit midir? Yoksa Rousseau, bireysel özgürlük tam anlamıyla, sâdece kendini yöneten bir topluluğun toplumsal özgürlüğü aracılığıyla ifade edilebileceği, iddiasında haklı mıdır? Bazılarına göre, New England kasaba yönetimi ve İsviçre kantonları gibi bazı küçük eşitlikçi demokrasi tecrübeleri, Rousseau'nun öğretisini onaylar niteliktedir.[25]

Rousseau'nun isteği, bireysel haklar ile sosyal ödevleri uzlaştırmaktır. Bundan dolayı da, bencil bireylerin sosyal iş birliğini nasıl garanti edilebileceğini açıklamak zorundadır. Çağdaş sosyal bilimciler aynı sorunla mücadele etmektedir ve bazılarının muhakemesiyle Rousseau'nunki arasında benzerlik vardır. Özelde "oyun teorisi" ile ilgilenen sosyal bilimciler, sosyal iş birliğinin mantığı ile "mahkûmun ikilemi" adlı oyun stratejisini mukayese ederler.[26]

İki mahkûm, ayrı hücrelerde tutulmaktadır. Bölge savcısı, bunların silâhlı soygun suçu işlediklerinden şüphelenmektedir ama itirafları olmadan mahkemeden mahkûmiyet kararı çıkaramamaktadır. Bu yüzden savcı, her bir mahkûmla ayrı ayrı pazarlık yapar. Eğer mahkûmlardan biri itiraf eder de, ortağı etmezse, itiraf eden serbest kalacak diğeri ise on yıla mahkûm olacaktır. Eğer her ikisi de itiraf ederse, indirimli olarak ikisi de beş yıl yatacaklardır. Hiçbiri itiraf etmezse, ikisi de ruhsatsız silâh taşımak suçundan bir yıl cezaevinde kalacaktır.

Her iki mahkûm da bencil bireyler olarak, ortak itirafta bulunmayı reddederken, öbür ortak, ortağını satmak üzere ayartılmaktadır. Çünkü bu durumda, itiraf eden serbest kalacakken, aksine ortağı on yıl yiyecektir. Her ikisinin de aynı stratejiyi uygulaması durumunda, ikisi de beşer yıl yatacaktır. Bundan dolayı, her ikisi için de en iyi olan, sâdece birer yıllığına hapishaneye girecekleri için, itiraf etmemektir. Ancak bu iş birliği stratejisini tâkip edebilmeleri için birbirlerine güvenmeleri gerekir ki, bu da, ötekini satmakla elde edilecek kazanç düşünüldüğünde, aptalcadır. Sonuçta, enayi durumuna düşme riskinden kurtulmak için ikisi de itiraf eder. Ancak bu sefer de, her ikisi birbirlerine güvenseler, elde edecekleri durumdan çok daha kötü bir durumla karşı karşıya kalacaklardır. Her biri kendi bireysel çıkarını gözettiğinde, ikisi de muzdarip olur. Eğer müşterek çıkarlarını gözetmede iş birliği yapabilselerdi, durum çok daha iyi olacaktı. Ama birbirlerine olan güvensizlikleri, bunu engelledi. Bu ikilem bize, Garrett Hardin'in "avam trajedisini" hatırlatmaktadır. (Daha önce Bölüm 7, Kısım 2'de tartışıldı.)

İnsanlar diğerleriyle girdikleri rekabette, kendi dar bencil çıkarlarının peşinde koştuklarında, sosyal iş birliğinin nimetlerinden yararlanamazlar. Sonuçta toplum bir bütün olarak, muzdarip olabilir. Örneğin, toplumun başlıca faydalarından biri de hırsızlık karşısındaki yasal korumadır. Ancak insanlar yakalanmayacaklarını düşünüyorlarsa, kendi mülklerini hırsızlıktan koruyacak yasaya dayanırken, hemşehrilerinden çalmak, bencil çıkarlarına uygun olacaktır. Böylesi bir davranışı sergileyenler, Platon'un *Devlet*'indeki Glaucon ve Adeimantus tarafından betimlenen zeki suçlu gibi yaşayacaklardır (Bkz. Bölüm 1, Kısım 5,6). Şüphesiz, birçok insan böyle yaşamaya çalıştığında, herkes muzdarip olacaktır. Hepimiz sosyal iş birliğinin nimetlerinden faydalanırız. Ancak, bencil bireyler olarak, mâliyetteki payımızı yüklenmeksizin, iş birliğinin nimetlerinden faydalanan birer asalağa dönüşme yönünde ayartılma da söz konusudur. Bu ikilem, dolandırıcılık, vergi kaçırma,

enflasyon ve kirlilik gibi çok sayıda çağdaş sosyal sorunu açıklar.

Bunun, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde izlediği mantığa nasıl ışık tuttuğu üzerine düşünelim. Yurttaşlık yükümlülüklerini paylaşmak tüm yurttaşların menfaatinedir. Böylece herkes uyum içinde ortak amaçlar için faaliyet gösterebilir. Herkes diğerleri ile yaptığı iş birliği çerçevesinde, kendi bireysel ihtiyaçlarını daha iyi giderebilir. Ancak herkeste, diğerleri tarafından sömürülme korkusu vardır. Diğer herkesin aynı külfetlere katlanacağı garanti edilmedikçe, hiç kimse yurttaşlık külfetini üstlenmez. Bu, Rousseau'nun neden ısrarla toplum sözleşmesinin "her ilgili kişinin tüm haklarına tamamen yabancılaşıp, bütün topluma teslim etmesini" gerektirdiğini açıklar (I, 6). Eğer tüm bireyler eşit olarak toplum sözleşmesinin koyduğu ödevlere tâbi ise ve herkes bu sözleşmenin onayladığı haklardan eşit olarak yararlanıyorsa, o zaman herkes diğerleri tarafından sömürülme korkusu olmadan sosyal yaşamdan faydalanacaktır. Sonuçta kişisel çıkar, kamu çıkarı ile irtibatlandırılır ve bireysel fayda sosyal adâletle örtüşür.

Ancak böylesi bir sosyal birliği sağlamak zordur. Bu birlik çok küçük ölçekli topluluklarda olabilse de, geniş topluluklarda ortaya çıkma ihtimâli zayıftır. Burada toplum, insanların birbirine güvenmeyi öğrenecekleri kadar küçük olmalıdır. Böylece dalavere yapanlar kolayca bulunur. Küçük bir toplulukta bile, herkesin eşit olarak özgür olduğu, kenetlenmiş bir topluluk şeklinde bireyleri birleştirecek sosyal bir ruhun yaratılması oldukça zordur. Çünkü çatışan çıkarlar güvensizliği besledikçe, sosyal bağ çözülür ve herkes ortak iyiden ziyâde şahsî çıkarını gözetir. Rousseau, bu durumdan ancak bencil bireyleri vatansever yurttaşlara dönüştürmekle, büyük siyasal kurucuların kuracağı bir toplumla kaçınılabileceğine inanır.

E. KATILIMCI DEMOKRASİ, TANRI BENZERİ BİR KURUCU GEREKTİRİR Mİ?

Halk, her zaman neyin onların menfaatine olduğunu doğru olarak değerlendiremeyeceğinden, Rousseau, halkın yasama tarafından aydınlatılması gerektiğini ileri sürer (II, 6). Rousseau'daki yasama, genel anlamdaki yasa yapıcı değildir. Ona göre yasama, bir medeniyetin kahraman kurucusudur. Rousseau her zaman Musa, Lycurgus ve Romulus gibi insanları aklında tutar.

Yüce yasa koyucu, bireyleri sosyal varlıklara dönüştürme iktidarı açısından Tanrı gibi olmalıdır (I, 7). Bu yasa koyucu, yalıtılmış insanları ayrı bir varlık olarak tek halk şeklinde birleştirmelidir. Böylece herkes, kendini sâdece daha büyük bir sosyal bütünün parçası olarak hisseder. Bunu başarmak üzere yasa koyucu, Tanrı adına konuştuğunu düşünmeleri için insanları kandırmalıdır.

Tanrı benzeri kurucu görüşünü, Aristoteles'in *Politikası*' (1253a30-38) ve Machiavelli'nin *Il Principe'nda* (*Hükümdar*) (Bölüm 6) görürüz. Max Weber'in "karizmatik" otorite kavramını da Rousseau düşüncesi çerçevesinde ele alabiliriz. [27] Ancak en güzel örnekler Antik çağ ve Ortaçağ'da vardır: Lycurgus, Büyük İskander ve Julius Sezar. Modern siyasal yaşamda yüce bir yasa koyucu ortaya çıkmış mıdır?

Marksist devrimciler arasındaki bazı modern örnekler üzerinde düşünebiliriz. Marxsistlere göre "devrim", "genel iradenin" yaratıcısı olarak, "yasa koyucunun" yerini alır. Bazıları halkın kendi kendine devrim yaptığı şeklinde bir umut taşır. Başkaları ise devrimci bir öndere bel bağlarlar.

Daha önce alıntı yaptığımız Mao Zedong kendini, Çin toplumunu dönüştürecek devrimci bilincin yaratıcısı olarak görüyordu.[28]

Bağımsızlık Bildirgesi'ni ve Anayasa'yı yazıp imzalayan Amerikan kurucuları da bu çerçevede akla geliyor. Aslında James Madison, *Federalist*'in 38. sayısında, Anayasa'nın çerçevesini çizenler ile Lycurgus ve Romulus gibi Antik dönem kurucuları arasında mukayeseler yapmıştır.[29] Geleneksel olarak Amerikalılar, bilgelik açısından tanrı gibi gördükleri Amerikan kurucularına büyük hürmet gösterirler. Aynen Antik Yunan ve Romalıların siyasal kahramanlarını kutsamak için tapınaklar inşa ettikleri gibi, biz de onların şerefine anıtsal tapınaklar inşa ederiz. Kurucu Babalarımızdan bahsettiğimizde, kendimizi onların çocuklarıymışız gibi görürüz ve bizi bir halk olarak yarattıklarını farz ederiz.

Rousseau'nun yasa koyucusunun aksine, Amerikan kurucular, bencil insanları halka hizmet arzusu ile dolu yurttaşlar olarak değiştirerek, insan doğasını dönüştürmeye teşebbüs etmemişlerdir. Bu türden bir dönüşüm, insanlar doğrudan kendi kendilerini yöneteceklerse zorunlu olabilir. Çünkü böyle bir durumda insanlar, özel çıkarlarını kamusal işlere tam olarak adanma hatırına feda etmek zorundadırlar. James Madison'ın *Federalist'in* 10. sayısında[30] da açıkladığı gibi, Amerikalı kurucular halkın doğrudan yönettiği bir demokrasi değil, halkın başkalarını, kendilerini yönetmek üzere seçtiği bir temsilî demokrasi kurmuşlardır. Temsilin faydalarından birisi, halktan çok fazla talepte bulunmamasıdır. Böylece insanlar, tamamen kendi özel yaşamları üzerinde yoğunlaşabilirler. Rousseau buna, yeni bir köleleştirme biçimi olduğu gerekçesiyle itiraz eder.

F. TEMSİLÎ DEMOKRASİ, "KILIK DEĞİŞTİRMİŞ KÖLELİK" MİDİR?

Rousseau'nun iddiasına göre, "Bir halk, temsilcilerini seçtiği anda, artık ne özgürdür ne de vardır" (III, 15). Aynı bölümde İngiliz halkından bir örneğe yer verir: "Bu halk, sâdece parlamento üyelerini seçerken özgürdür. Seçim biter bitmez, köleye dönüşür."

Rousseau'nun burada yürüttüğü muhakeme oldukça basittir. Eğer egemen otorite halk ise, o zaman temel yasaları o yapmalıdır. Halk, hükümet görevlilerini yasaların yürütülmesi ve uygulanması için görevlendirebilse de bu yetki devri, yasa yapma otoritesi için söz konusu olamaz. "Halkın bizzat onaylamadığı her yasa sıfırdır; yasa değildir"(III, 15).

Amerikalıların çoğu için Rousseau'nun muhakemesi biraz tuhaf gelebilir. Amerikalılar, Bağımsızlık Bildirgesi'nde ifade edildiği gibi, yönetimlerin "âdil gücünün, yönetilenlerin rızasından" türetildiğine inanır. Onlar açısından bu, seçilmiş temsilciler tarafından yönetilmeye rıza göstermek için yeterlidir. Neden temsilî demokrasi, katılımcı demokrasi kadar gerçek anlamda demokratik olmasın ki?

Rousseau'nun temel meselesi, bireysel özgürlük ile siyasal otoritenin nasıl uzlaştırılacağıdır. (Bu meselenin Locke'daki yansıması için bkz. Bölüm 8, Kısım 8.) 'Bireysel özerklik, yani her insanın kendi yaşamını yönetme hakkı vardır', öncülü ile yola çıkarsak, siyasal otoriteyi destekleyebilecek tek yol, bu otoritenin tüm yurttaşların gönüllü rızasından türetilmesidir. Sonuçta Rousseau'nun da belirttiği gibi haklılaştırılabilecek yegâne otorite yapısı kendi kendini yönetme, yani katılımcı demokrasidir. Eğer yegâne meşru sosyal düzen gönüllü birliktelikse, o zaman sâdece katılımcı toplum meşru olabilir.

Tüm bunlardan sonra Rousseau'nun, demokrasiyi yegâne meşru yönetim biçimi olarak gördüğü sonucuna varamayız. Ona göre, "her meşru yönetim, cumhuriyetçidir" (II, 6). Rousseaucu

anlamda bir aristokrasi, hatta monarşi bile cumhuriyet olabilir (bkz. III, 1-7). Cumhuriyette halk, temel yasaları yapan halk meclisi aracılığıyla egemenliği kullanır. Eğer halkın tümü ya da çoğunluğu yönetim güçlerine (yasaların ve idarî kararların yürütülmesi) sâhipse, o zaman demokrasi vardır. Ancak halk, egemen yasama otoritesini kullanırken, yönetim güçlerini bir monarka ya da aristokratik organın ellerine bırakıyorsa, o zaman da cumhuriyet vardır ama demokratik bir yönetim biçimi yoktur. Halk açısından, yönetimin idarî ve yürütme işleriyle ilgilenmek üzere temsilciler seçmesi meşrudur. Ancak toplumun temel yasaları yapılırken halk, tüm yurttaşların oluşturduğu bir meclis aracılığıyla iradesini doğrudan ifade etmelidir. Yasa yapma egemenliğinin kullanımında, hiç kimse hiç kimseyi temsil edemez. Herkes eşit olarak katılmalıdır. Rousseau temsilin, halkın rızasının ifade edilmesini engellediği gözlemini yapmıştır. Halk siyasete karşı ilgisiz olmaya teşvik edilir ve sonuçta kamusal yaşamla etkin olarak ilgilenen birkaç kişi siyasal seçkin olur.

Amerikan tecrübesi de bunu onaylamaz mı? Amerikan yurttaşlarının çoğu siyasal meselelerle ilgili çok az bilgiye sâhiptir ve genellikle her beş yılda bir oy verme hâricinde, tamamen edilgendirler. Bu durum, yönetici seçkini, dilediği gibi yönetmek üzere özgür bırakır. Bu anlayış öylesine yaygın bir kabûl görmektedir ki, birçok Amerikalı siyaset bilimci, halkın kendini doğrudan yönetmesine göz yummanın tehlikeli olacağını, çünkü halkın yönetme yeterliliğinin olmadığı uyarısını yaparlar.[31] Sanki Amerikan demokrasisi başarılıdır ve başarılı gözükmesinin tek nedeni de gerçek demokrasi olmamasıdır!

Ancak Thomas Jefferson'dan, "Port Hurton Bildirgesi"ne Birleşik Devletler'de de Rousseau'nun önerisine benzer nitelikte, halkın katılımını destekleyen radikal bir gelenek vardır. Amerikan tarihinin bazı hassas dönemlerinde radikal düşünürler, Amerikan siyasal kurumlarını, Bağımsızlık Bildirgesi'nin demokratik ideallerine ihanet ettikleri gerekçesiyle eleştirirler. Bu düşünürler, yönetimde daha geniş kamusal katılım olması gerektiğini savunurlar.[32] Örneğin Henry David Thoreau'nun yazılarında Rousseau'nun düşünceleri yankılanır:

> Bence adı sanı bilinmeyen bir kır kasabasında çiftçiler, tartışmalı arazi ile ilgili fikirlerini ifade etmek üzere özel kasaba toplantısına katıldıklarında, işte bu gerçek Kongredir. Ve Birleşik Devletler tarihinde en fazla saygıyı hak eden bir aradalıktır.[33]

Bu türden kasaba toplantısı biçimindeki demokrasilerle ilgili, uygulamada bazı sorunlar vardır. En göze batan sorunlardan biri, hacimdeki büyük sınırlamadır. Rousseau gerçek demokrasilerin, "halkın kolayca bir araya gelebilecekleri ve her bir yurttaşın diğerini kolayca tanıyabileceği" kadar küçük olması gerektiğini sürekli vurgular. Ayrıca Rousseau, halkın yaşamının çok basit, eşitlikçi ve lüksten uzak olması gerektiğini ifade eder. Güçlü bir ekonomi, halkı kamusal işlerden uzaklaştırır ve servet eşitsizliğinden doğan çıkar çatışmaları yaratır. Rousseau, doğrudan yönetim çerçevesinde, Atinalı yurttaş kavramına yeniden hayatiyet kazandırmaya teşebbüs etmiştir. Ama daha önce Aristoteles ile ilgili bölümde (Bölüm 2, Kısım 6,7) belirttiğimiz aynı sorunlarla yüz yüze gelir.

Ayrıca gerçek anlamdaki bir katılımcı demokrasi, her bireyin neredeyse özel yaşama sâhip olmayacak kadar kamusal faaliyetlere müdâhil olmasını gerektirir. İnsanların özel yaşamlarındaki alışkanlıkları ve görüşleri bile, kamusal düzenlemeye tâbi tutulur. Çünkü yaşam, en mahrem alanları da dâhil olmak üzere yurttaşlık erdemini destekleyecek şekilde tasarlanmalıdır. Dinî inançlar ve ibadetler bile,

Rousseau'nun sivil din' diye adlandırdığı şeye göre hukuk tarafından denetlenmelidir. Bu, Rousseaucu demokrasinin, bireysel özgürlüğün bastırılmasında nasıl totaliter olduğunun bir göstergesi midir?

G. DEMOKRASİNİN SİVİL BİR DİNE İHTİYACI VAR MIDIR?

Rousseau, İsa'nın din ve siyaseti iki farklı alan olarak birbirinden ayırmasından, şikâyetçidir. Rousseau'ya göre İsa bu şekilde bir tutum içine girmekle "Devlet'in birliğini sona erdirdi ve Hıristiyan halkları hiç durmadan karıştıran içsel bölünmelere yol açtı" (IV, 8). Bu çerçevede Rousseau, Hobbes'un "Hıristiyanlık, rahiplere devletin yasalarının ötesindeki bazı standartlara başvurma iktidarı verince, siyaseti alt üst etmiştir" görüşünü paylaşır. İnsanlar dinî vecibeleri ile siyasal ödevleri arasında kaldıklarında, ne iyi insan ne de iyi yurttaş olabilirler. "Sosyal birliği bozan her şey, değersizdir. İnsanı kendisiyle çelişkiye düşüren bütün kurumlar, değersizdir" (IV, 8).

Rousseau, egemen sosyal ödevler için gerekli olan nasları da kapsayan, "tam anlamıyla sivil bir din" kurmanın gerektiğini savunur. Bu naslara açıkça iman ettiğini söylemeyenler, sürgüne gönderilebilir. Bu naslara inanmıyormuş gibi davrananlar da ölümle cezalandırılmalıdır.

Rousseau, teklifinin şok edici şiddetini iki yolla hafifletir. Birincisi, kişi sâdece kamusal inancı ve davranışını düzenleyecektir. Özel yaşamlarında ise diledikleri inancı, kamusal görünüşlerinden ayrı olduğu sürece taşıyabilirler. İkincisi, sivil dinin kamusal nasları o kadar azdır ki, insanların çoğu bunları kabûl etmede bir sıkıntı yaşamaz.

> Güçlü, zeki, yardımsever, öngörülü ve Hızır gibi yetişen Tanrı'nın varlığı; âhiret hayatı;âdil olanın mutluluğu; günahkârın cezalandırılması;yasaların ve toplum sözleşmesinin kutsiyeti. Bunlar, olumlu naslardır. Olumsuz olanları ise, tek bir tane ile sınırlandırıyorum –hoşgörüsüzlük. Bu da, dışladığımız mezheplere aittir.(IV, 8)

Rousseau'nun sivil dini, sivil dinin nasları ile çelişmediği sürece ve diğer dinlere hoşgörü ile yaklaşan her dini hoş görecektir.

Sivil dinin herhangi bir biçimi bireysel özgürlük için gerekli gördüğümüz Devlet ve Kilise ayrımı ilkesini ihlâl eder mi? Dinî inanç, herkesin yönetsel müdahaleden bağımsız olarak sâhip olduğu özel bir mesele mi olmalıdır? Jefferson din özgürlüğünü, "sivil haklarımızın dinî görüşlerimize bağımlılığı, fizik ya da geometri ile ilgili görüşlerimize olan bağımlılığından hiç de fazla değildir" iddiasıyla savunur:

> Yönetimin meşru güçlerinin uzanacağı nokta, sâdece diğerlerine zarar verecek nitelikteki eylemlerdir. Komşumun, 'yirmi tane Tanrı var ya da Tanrı yoktur', demesinin bana bir zararı olmaz. Bunu demesi, ne cebimden bir şeyin eksilmesine yol açar ne de bacağımı kırar.[34]

Jefferson'ın, dinî inançlar ve ibadetler asla diğerlerine zarar vermez, iddiasını biraz sorgulamamız gerekir. Bu iddia, hoşgörüsüz dinlerin hoş görülmemesi gerektiğini imâ etmiyor mu? İnançsızlara ve sapkınlara zulmetmeyi öngören dinler, kesinlikle başkalarını incitecektir.

Ayrıca Jefferson'ın yazarı olduğu Bağımsızlık Bildirgesi'nde, Rousseau'nun demokratik sivil din için gerekli olduklarını düşündüğü dinî haslar tam olarak tezâhür etmiyor mu? Bu belgede ikisi başta, ikisi de sonda olmak üzere Tanrı'ya dört gönderme vardır. Önce "Doğanın ve Doğanın Tanrısının yasalarına" başvurulur. Sonra da, "Tanrı insanları eşit olarak yarattı ve onlara haklar bahşetti" denir. Bildirge, "niyetlerimizin doğruluğu için dünyanın Yüce Yargıcına başvurmak" ve "Takdiri İlâhinin muhafazasına sıkıca dayanmak" ifadeleriyle son bulur. Bu, Rousseau'nun insan davranışını yargılayan ve Amerikan rejiminin ilkelerini onaylayan, "güçlü, yardımsever, öngörülü ve Hızır gibi yetişen" Tanrı tanımına benzemektedir.

Püriten sömürgecilerden George Washington'a, Abraham Lincoln'e, günümüzde başkanların yaptığı açılış konuşmalarına kadar her yerde, Amerikan sivil dininin hâkim kanıtlarını bulmak için, Amerikan siyasal retoriğini inceleyebiliriz.[35] Amerikalılar, siyasal liderlerin belli bir kiliseden olmasına dikkat etmezler, ama ahlâk ve yurttaşlık için gerekli olan dinî inançlar konusunda oldukça ısrarlıdırlar. Amerikan ulusal siyasetinde, herkesin ateist olarak bildiği kişiler pek de başarılı değillerdir. Ayrıca Amerikalılar kendilerini, Tanrının "seçilmiş halkı" olarak sunmaktan hoşlanırlar.

Lincoln bunu, "yasalara saygıyı" güvence altına alan, "ulusun siyasal dini" olarak adlandırır.[36] Şüphesiz Lincoln, kendi başına bu dinin önemli sembollerinden biridir. Lincoln'ün ortağı ve biyografisinin yazarı William Herndon şu ifadelere yer vermiştir:

> Tanrı, Abraham Lincoln'ü elli yıl kızgın sacın üzerinde yuvarladı. Bunu Abraham'ı denemek ve onu, amaçları çerçevesinde saflaştırmak için yaptı. Bu, Bay Lincoln'ü mütevazı, hassas, müşfik, sabırlı, nâzik, hoşgörülü yaptı; tüm bu özellikler onu, İsa Mesih'ten beri en asil ve en sevimli insan kıldı. ...İnanıyorum ki Lincoln, Tanrı'nın seçtiği biriydi.[37]

Halkının alışkanlıklarını ve duygularını şekillendirmedeki tanrı benzeri gücü dikkate alındığında Lincoln, aynı zamanda Rousseau'un "yasa koyucu" tanımlaması için en iyi örneklerden biri olabilir.

Bu, Amerikan siyasal tarihindeki bazı özelliklerin Rousseau'nun öğretileri ile uyumlu olduğunu gösterse de, Amerika'nın tam anlamıyla Rousseau'nun gerçek demokrasi olarak gördüğü şeyi karşılamadığını daha önce belirtmiştik. Aslında herhangi bir siyasal rejimin, Rousseau'nun demokratik yönetimin gerekleri olarak sunduğu şartları karşılayıp karşılayamadığını sormamız gerekir.

H. GERÇEK BİR DEMOKRASİ İMKÂNSIZ MIDIR?

Rousseau, "kelimenin tam anlamıyla gerçek bir demokrasi hiçbir zaman var olmamıştır ve asla da var olmayacaktır" (III, 4) sonucuna varır. Hakikî bir demokrasi için zorunlu olan koşulları bir araya getirmek imkânsızdır. Buradaki temel zorluk, demokrasinin sıradan insanlar için erişilmez nitelikte olan bir yurttaş erdemi düzeyini gerektirmesidir. Kaçınılmaz olarak bencil tutkular, "genel iradeyi" yok eden çıkar çatışmaları yaratır. Daha sonra da yönetenler, yasaları kamu yararının zıddına kendi kişisel çıkarları için saptırırlar. Sonuçta bazı insanlar diğerlerine, zengin fakire, güçlü zayıfa tahakküm ettikçe, özgürlük ve eşitlik ortadan kalkar.

Demokrasi, herkesin hukuktan önce eşit olmasını talep eder. Ancak Rousseau, eşitliği, hukukun üstünlüğünün tesis edilebileceğinden şüphelidir. Polonya hükümeti üzerine yazdığı kitapta şu açıklamayı yapar:

> Daha iyi yasalar yapmak mümkün olsa da, bu yasaların insanların tutkuları tarafından sûiistimâl edilmeyecek şekilde yapılması imkânsızdır. Çünkü insanlar, kendilerinden önceki yasaları suisimal etmişlerdir. ...İnsanı yasaya tâbi tutmak, siyasî açıdan, geometrideki dâireyi kareye çevirmek gibi önemli bir sorundur. Ne kadar hukukun üstünlüğünü tesis ettiğinizi düşünürseniz düşünün, yönetecek olan insandır.[38]

Rousseau haklıysa, demokratik kurumlar hiçbir zaman demokratik ideallere ulaşamayacaktır. Birleşik Devletler tarihi, bunu onaylar niteliktedir. Bağımsızlık Bildirgesi, idealler olarak hakların eşitliği ve halkın yönetimini tespit etmiştir. Ancak bu ideallerin herhangi bir dönemde tam anlamıyla uygulamaya sokulduğunu öne sürmek oldukça zordur.

İdealler ile gerçeklik arasında bir köprü kurmak istiyorsak, Rousseau'nun ötesine geçmemiz gerekir. Hegel, tarih fikri aracılığıyla, gerçek ile ideali birleştirebildiğini iddia etmiştir. Tarih ilerlemeciyse –her tarihsel devir bir önceki devirden daha ileridedir– belki de ancak tarihin tamamen tezâhür etmesiyle bizler, demokratik özgürlüğün tam anlamıyla gerçekleştiğini göreceğiz.

Sonnotlar

1 Tüm *The Social Contract* alıntıları, *On the Social Contract*, ed. Roger D. Masters, çev. Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1978)'dandır. Alıntılar kitab ve bölümügösterir. Örneğin "I, 1" *The Social Contract*'da Kitap I, Bölüm 1 demektir.

2 Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. Roger D. Masters, çev. Roger D. Masters and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), 51. *First Discourse* ve the *Second Discourse* yapılan tüm alıntılar bu tercümedendir ve tüm sayfa referansları bu baskıyadır.

3 Bkz., Leo Strauss, "On the Intention of Rousseau," in *Hobbes and Rousseau*, ed. Maurice Cranston ve Richard S. Peters (Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books, 1972), 254-90.

4 Bkz., Robert Ardrey, *The Social Contract* (New York: Atheneum, 1970), 97-98. Rousseau 1800'de keşfedilen "Aveyron'un vahşi çocuğuyla" heyacanlanırdı. Bkz., Harlan Lane, *The Wild Boy of Aveyron* (Cambridge: Harvard University Press, 1976); ve Roger Shattuck, *The Forbidden Experiment* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1980). Karşılaştırın Rousseau, *Second Discourse*, 183-84.

5 Bkz., Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 99-120; ve Richard Passingham, *The Human Primate* (San Francisco: W. H. Freeman, 1982), 296-309.

6 Örrneğin bkz., Theodosius Dobzhansky vd., *Evolution* (San Francisco: W. H. Freeman, 1977), 438-63; Sherwood Washburn, "The Evolution of Man," *Scientific American* 239 (Eylül 1978): 194-208; ve Giynn Isaac, "The Food-Sharing Behavior of Protohuman Hominids," *Scientific American* 242 (Nisan 1978): 90-108.

7 Bu görüş, Robert Wokler'ın bir dizi makalesinde sunulmuştur: "Tyson and Buffon on the Orangutan," in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 155 (1976): 2301-19; "Perfectible Apes in

Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited," *Daedalus* 107 (Yaz 1978): 111-17; ve Christopher Frayling ve Robert Wokler, "From the Orangutan to the Vampire: Towards an Anthropology of Rousseau," R. A. Leigh, ed., *Rousseau after 200 Years* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 109-29. Ayrıca bkz., Roger D. Masters, "Jean-Jacques Is Alive and Well: Rousseau and Contemporary Sociobiology," *Daedalus* 107 (Yaz 1978): 93-105. İnsanın maymun ataları incelemeleri için bkz., J. R. Napier and P. H. Napier, *The Natural History of Primates* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1985); Franz de Waal and Franz Lanting, *Bonobo: The forgotten Ape* (Berkeley: University of California Press, 1997); ve Bernard Wood, "Hominid Revelations from Chad," *Nature* 418 (2002): 133-35.

8 John MacKinnon, *The Ape Within Us* (Londra: Collins, 1978), 110, 127. Ayrıca bkz., Roger Lewin, "Is the Orangutan a Living Fossil?" *Science* 222 (1983): 1222-23; ve Peter S. Rodman ve John C. Mitani, "Orangutans: Sexual Dimorphism in a Solitary Species," Barbara Smuts vd., eds., *Primate Societies* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 146-54.

9 Birutt Galdikas, "My Life with Orangutans," *International Wildlife* 20 (Mart-Nisan 1990): 40.

10 Bkz., Peter J. Wilson, *Man, The Promising Primate* (New Haven: Yale University Press, 1980).

11 Marvin Harris, *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures* (New York: Random House, Vintage, 1978), x-xi.

12 Melvin Konner, *The Tangled Wing: Biological Constraints on the Human Spirit* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1982), 8-9.

13 Bu eser, Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine, 1972), 1-39'da yer alır. Karşılaştırın Nurit Bird-David, "Beyond 'The Original Affluent Society': A Culturalist Reformulation," *Current Anthropology* 33 (1992): 25-47.

14 Sahlins, *Stone Age Economics*, 14.

15 Bkz., Patricia Draper, "The Learning Environment for Aggression and Anti-Social Behavior among the King," Ashley Montagu, ed., *Learning Non-Aggression* (New York: Oxford University Press, 1978), 31-53; Irenaus Eibl-Eibesfeldt, *The Biology of Peace and War* (New York: Viking, 1979), 129-61; Even Hadingham, Secrets *of the Ice Age* (New York: Walker, 1979), 127-49; Konner, *Tangled Wing*, 9; ve Napoléon Chagnon, *Yanomamö: The Fierce People*, 3. ed. (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1983), 170-89, 213-14.

16 İnsan evriminde statü ve şöhretin önemi için bkz., Jerome H. Barkow, *Darxuin, Sex, and Status* (Toronto: University of Toronto Press, 1989); Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), Bölüm 13; ve Robert Frank, *Choosing the Right Pond: Human Behavior and the Quest for Status* (New York: Oxford University Press, 1985).

17 Bkz., Richard E. Leakey, *The Making of Mankind* (New York: Dutton, 1981), 198-217.

18 Günümüzde birçok antropolog, ilk devletlerin oluşumunun iktisadî elşitsizliğe dayandığı görüşünü tartışmaktadır. Bkz., Elman R. Service, "Classical and Modern Theories of the Origins of Government," Ronald Cohen and Elman R. Service, eds., *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution* (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1978), 21-34.

19 Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, çev. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 85.

20 Bkz., Albert Camus, *The Rebel* (New York: Random House, Vintage, 1956), 112-32: ve J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1960), 38-49. Rousseau'nun Fransız devrimleri üzerindeki etkisi, McDonald tarafından rededilmektedir. Joan McDonald, *Rousseau and the French Revolution, 1762-1791* (Londra: Athlone Press, 1965). Ama karşılaştırın Carol Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).

21 "The Port Huron Statement," Robert A. Goldwin, ed., *How Democratic Is America?* (Chicago: Rand McNally, 1971), 7.

22 Örneğin bkz., Howard Zinn, "How Democratic Is America?" Goldwin, How *Democratic Is America?* 39-60; Staughton Lynd, *Intellectual Origins of American Radicalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), vi; 32-34.160; ve James Miller, *Democracy Is in the Streets: From Port Huron to the Siege of Chicago* (New York: Simon & Schuster, 1987).

23 Mao Zedong, "Combat Liberalism," *Selected Rea-*

dings from the Works of Mao Zedong (Beijing: Foreign Languages Press, 1971), 136-37.

24 Bkz., Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1970), 113-72.

25 Bkz., Benjamin R. Barber, *The Death of Communal Liberty: A History of Freedom in a Swiss Mountain Canton* (Princeton: Princeton University Press, 1974); ve Jane J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 3-35. Rousseau'nun siyasal görüşünün modern sanayileşmiş uluslara uygulama teşebbüsü için bkz., G. D. H. Cole, *Guild Socialism Restated* (New Brunswick: Transaction Books, 1980).

26 Bkz., W. G. Runciman and A. K. Sen, "Games, Justice and the General Will," *Mind* 74 (Oktober 1965): 554-62; Steven J. Brams, *Game Theory and Politics* (New York: Free Press, 1975), 30-39; Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984); ve William Poundstone, *Prisoner's Dilemma* (New York: Doubleday, 1992).

27 Bkz., H. H. Gerth and C. Wright Mills, eds. ve çev., *From Max Weber. Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1956), 78-79, 245-52.

28 "Yüce Yasa Koyucu" olarak Mao için bkz., Frederic Wakeman, Jr., *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Zedong's Thought* (Berkeley: University of California Press, 1973), 43-59.

29 Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, *The Federalist*, ed. Edward Mead Earle (New York: Random House, Modern Library, n.d.), No. 38, 233-42.

30 *a.g.e.*, No. 10, 53-62. Rousseau'nun erken dönem Amerikan siyasal kurucuları üzerinde küçük bir etkisi olsada, Amerikan romancıları üzerindeki etkisi büyüktür. Bkz., Paul M. Spurlin, *Rousseau in America, 1760-1809* (University: University of Alabama Press, 1969). James Fenimore Cooper "doğaya dönüş" temasını Amerikan edebiyatına sunan kişidir ve Catherine Zuckert, *The Deerslayer* (1841) adlı eserinde ve diğer "Leatherstocking" hikâyelerde Cooper'ın, Bağımsızlık Bildirgesi'nin Lockeçu ilkelerinin Rousseaucu bakışaçısı ile yeniden yorumladığını iddia etmektedir. (Zuckert, *Natural Right and the American Imagination: Political Philosophy in Novel Form* [Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1990]).

31 Bkz., Bernard R. Berelson, Faul F. Lazarsfeld ve William N. McPhee, *Voting* (Chicago: University of Chicago Press, 1954), 305-23; Gabriel A. Almond ve Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1965), 337-69; Samuel P. Huntington, "The Democratic Distemper," *Public Interest* (Güz 1975):9-38; Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony* (Cambridge: Harvard University Press, 1981). Rousseaucu görüşiçin bkz., Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); ve Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984).

32 Bkz., Huntington, *American Politics.*

33 Henry David Thoreau, "Slavery in Massachusetts," *Walden and Other Writings*, ed. Brooks Atkinson (New York: Random House, Modern Library, 1937), 670.

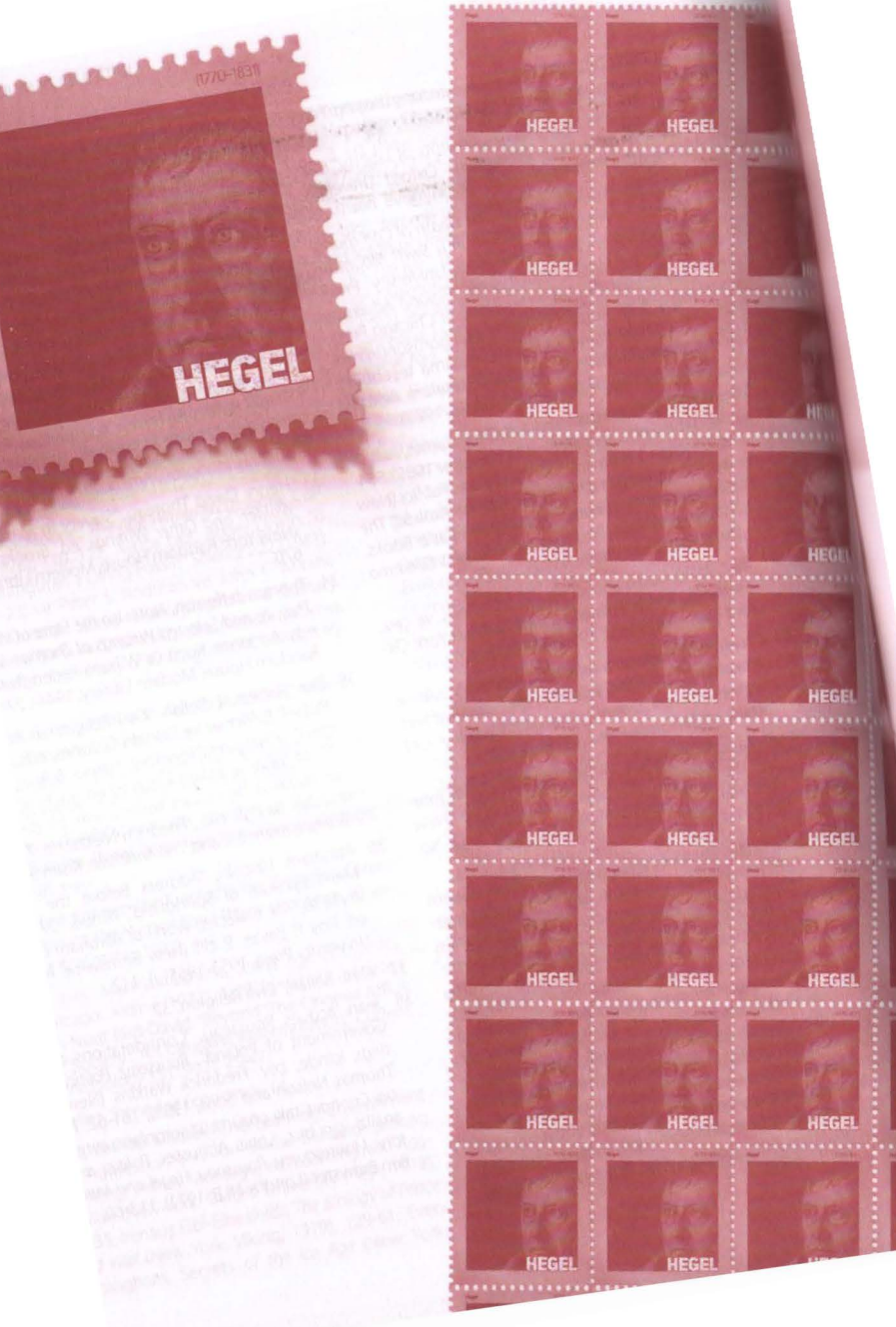
34 Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia in The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, eds. Adrienne Koch ve William Peden (New York: Random House, Modern Library, 1944), 275, 312.

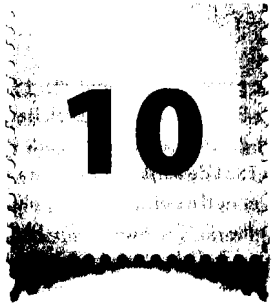
35 Bkz., Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," Russell E. Richey ve Donald G. Jones, eds., *American Civil Religion* (New York: Harper & Row, 1974), 21-44. Yaşama anlam katan ve en güçlü yöneticiler olarak ortaya çıkan kişiler olarak bir dinin kurucuları ile ilgili bkz., Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Kısım 53; and *The Antichrist*, Kısım 57.

36 Abraham Lincoln, "Address Before the Young Men's Lyceum of Springfield", Illinois, 27 January 1838, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. Roy P. Basler, 9 cilt (New Brunswick: Rutgers University Press, 1953-1955), 1: 112.

37 Alıntı Bellah, "Civil Religion," 32.

38 Jean-Jacques Rousseau, "Considerations on the Government of Poland", *Rousseau: Political Writings*, içinde, çev. Frederick Watkins (New York: Thomas Nelson and Sons, 1953), 161-62. *The Social Contract'* taki çözümsüz sorunların ayrıntılı bir analizi için bkz., Louis Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, çev. Ben Brewster (Londra: NLB, 1972), 113-60.


1770-1831
HEGEL
HEGEL



TARİH VE MODERN DEVLET

HEGEL'İN *HUKUK FELSEFESİ* VE *TARİH FELSEFESİ*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), bir gümrük memurunun oğlu olarak Stuttgart'ta doğdu. Doğduğu şehirde ilkokula ve liseye (Gymnasium) gitti. 1788'de Tilbingen'deki ilâhiyat fakültesine, felsefe ve ilâhiyat öğrenimi için gitti. Buradaki en iyi arkadaşları J. C. F. Hölderlin ve F. W. J. Schelling'di. Bu arkadaşlarıyla birlikte Fransız Devrimi'nin coşkusunu paylaştı.

Mezuniyetten sonra Hegel, çalışmalarına devam edebilmek için İsviçre'nin Bern kentinde özel ders vermeye başladı. Yunan-Roma klâsikleri, tarih ve çağdaşı Immanuel Kant'ın felsefî çalışmalarını okudu. Arkadaşları ile irtibatının koptuğunu hissederek, Hölderlin'in sağladığı özel öğretmenliği kabûl etti. Bu imkânı kullanarak 1797'de Frankfurt'a taşınması, onun için mutluluk vericiydi. Daha sonra 1799'da babasının ölümüyle, mütevazı bir mirasa kondu ve bu miras, Hegel'in maaş almayan, ücreti öğrencilerin harçları ile karşılanan *Privatdozent*, öğretim görevlisi olmasını mümkün kıldı. 1801'de Schelling'in 1798'den beri profesör olduğu Jena'da kadro aldı.

Jena'da verdiği derslerde Hegel, felsefî sisteminin ilk uyarlamalarını şekillendirmeye başladı. 1805'te profesör kadrosuna atandı. Bu dönemde, 1807 yılında basılan *Phänomenologie des Geistes'i* (*The Phenomenology of Spirit, Ruhun Fenomenolojisi*) yazdı. Ancak 1806 yılında Napoléon'un Jena'yı işgâl etmesiyle, çalışması kesintiye uğradı ve Hegel el yazmaları ile birlikte Jena'dan kaçmak zorunda kaldı.

Napoléon'un işgâllerinin yol açtığı belirsizlik, Hegeli kısa bir süre gazete editörü olarak çalışmaya mecbur etti ve daha sonra 1808 ile 1816 arasında Nuremberg'de Gymnasium müdürlüğü yaptı. Lise öğrencilerine felsefe öğreten Hegel, düşünmeye ve yazmaya devam etti. 1811 yılında kırk bir yaşındayken, yirmi bir yaşındaki Marie von Tucher ile evlendi. İki oğulları oldu ve daha önce Hegel'in Jena'da doğan gayri meşru oğlunu da aileye kabûl ettiler. Tüm bunlardan mutlu bir aile oldukları anlaşılıyor.

1816'da Hegel, Heidelberg'de profesörlüğü kabûl etti. 1818'de Berlin'e daha prestijli bir profesörlük için taşındı ve ölene kadar Berlin'de yaşadı. Hegel, Berlin'de zamanının önde gelen Alman filozofu oldu. Hegel's *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Elements of the Philosophy of Right, Hukuk Felsefesini Prensipleri*) eseri 1821'de basıldı. Daha sonra dikkatinin çoğunu derslere yöneltti. Öğrencileri tarafından tutulan ders notları birleştirilerek, ölümünden sonra basıldı. 1837'de basılan *Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte* (*The Philosophy of History, Tarih Felsefesinin Prensipleri*), editörlerin bu notlardan derlediği kitaplardan biridir.

Hegel'in derslerinde ve yazılarının çoğundaki ana tema tarihtir. Hegel, tarihsel olayların basitçe öykülendirilmesi ile ilgilenmez. Çünkü Hegel, evrensel amacın ilerlemeci bir tarzda tezâhür ettiği tarihin anlamını ortaya çıkarmakla ilgilenir. Hegel'in yaşadığı dönemde Avrupa tarihine damgasını vuran olaylar, Fransız Devrimi'nin sonuçlarıdır. Hegel bu devrimin bazı yönlerini eleştirse de, bu devrimi, dünya tarihinin doruk noktası olarak görmüştür. Çünkü bu devrim, insan özgürlüğünün eksiksiz olarak gerçekleşmesini mümkün kılmıştır. Hegel'in, 'tarih, mükemmelliğin rasyonel bir tarzı olarak gelişmektedir,' savını kabûl edebilir miyiz?

A. TARİH NİHÂİ BİR ANLAM TAŞIR MI?

Eğer dünya tarihini, anlamı açısından herhangi bir peşin hüküm taşımadan incelersek, insanoğlunun bencil tutkuları ve şiddetli çatışmalarının her zaman ızdırap ve karışıklık yarattığı sonucuna ulaşabiliriz. Uluslar ve bireyler, tesadüfî bir tarzda yükselip düşmektedir. Bazen büyük bir medeniyetin kaderi, tek bir komutanın ya da siyasal liderin kendine özgü güç veya zayıflıklarına bağımlıdır. Sezar, VIII. Henry, Napoléon ya da Churchill doğmamış olsaydı, ne kadar farklı bir tarihle karşı karşıya kalacağımızı tahayyül etmek hiç de zor değildir. Bu örneklerden tarihin, evrensel birtakım anlamlar taşımaktan uzak, bazen büyük liderlerce belli amaçlara doğru yönlendirilen olayların kazara peş peşe gelmesinden ibaret olduğu sonucuna varabiliriz.

Hegel, *Tarih Felsefesi* adlı eserinin girişinde, tarihin insanları güvenli bir mutluluktan mahrum bırakan amaçsız değişimler zinciri olarak göründüğünü kabûl eder. Ancak Hegel'e göre, zorunlu olarak şu soru gündeme gelir: "Hangi ilke uğruna, hangi nihâî amaç için bu devasa kurbanlar sunuluyor?" (*Tarih*, 27).[1] Bu soru, zorunlu bir soru mudur? Hegel, 'tarihin nihâî amacı ne olmalıdır' sorusunu sorarken, tartışmasız olarak bir amacın olması gerektiğini iddia etmiyor mu? Tarihsel değişime ilişkin gözlemlerimiz, tarihin şeylerin var olup yok olduğu döngüsel bir tekrardan başka bir şey olmadığını ortaya koyabilir. Ancak Hegel, bu kavramlaştırmayı, "Batı'ya değil, Doğu'ya âit" olduğu gerekçesiyle reddeder (*Tarih*, 89). Düşüncede Batı'ya âit, yani Batılı olmak için tarihi nihâî bir amaca yönelmiş ilerlemeci bir hareket olarak görmemiz gerekir. Bu genel olarak, bir Batılı bakış açısı ya da özellikle daha Hıristiyanî bir görüş müdür?

Antik Yunanlılar ve Romalılar tarihi döngüsel olarak görme eğilimindedirler –tarih, büyüme ve çürümenin tekerrürüdür. Örneğin Thucydides, 'insan doğası değişmediğinden, geçmişin siyasal olayları gelecekte de tekrarlanacaktır', varsayımıyla tarih yazmıştır. Öte yandan İncil ise tarihi, başlangıcı, ortası ve sonu olan doğrusal bir ilerleme olarak sunmaktadır. İncil'in birinci âyetinde "Tanrı gökyüzünü ve yeri yarattı" denir. Ayrıca Tanrı'nın insanlık için hazırladığı planı yürütmek

üzere, insanlık tarihine müdahale ettiği de âyetlerde yer alır. İsa Mesih'in gelişi, tarihte yeni bir çağ açmıştır. Ancak İsa insanlığı kurtarma görevini tamamlamak üzere ikinci kez gelecek, bu da dünyevî tarihin sonu olacaktır. Bu bakış açısına göre tarih, gelecekte bir gün tamamlanacak ilâhî tasarımın bir tezâhürüdür. Tarihin bir amacı olduğundan bir anlamı da vardır. Bundan dolayı modern ilerlemeci tarih anlayışının doğrudan ya da dolaylı olarak Hıristiyan inancına dayandığı sonucunu çıkarabiliriz.[2] Hatta Hegel, tarih felsefesinin dinî temellerini itiraf eder: "Dinin dilini, felsefenin diline tercüme etmekteyiz" (*Tarih*, 25).

Hegel hem Hıristiyanlar, hem de Hıristiyan olmayanlarca eleştirilebilir. Örneğin Hıristiyan Augustine, Hegel'in Hıristiyan tarih anlayışını dünyevîleştirmekle tahrif ettiğinden şikâyetçi olabilirdi (bkz. Bölüm 3, Kısım 3). Ortodoks Hıristiyan, dünyevî insan kenti ile semâvî Tanrı kenti arasında bir ayrım yapar ve nihâî kurtuluşu, dünyada değil cennette arar. Bu bireyin, dünyevî tarihin işleyişi hakkında iyimser olmasının herhangi bir nedeni yoktur. Ayrıca tevazu sâhibi bir Hıristiyan, Tanrı'nın dünya tarihi ile ilgili iradesini bilmeye teşebbüs etmez. Bunun zıddına, Hegel ise, Tanrı'nın iradesini bilebileceğini ve bu dünyadaki insanın nihâî kurtuluşunu önceden görebileceğini iddia etmektedir. Hegel'in Hıristiyan öğretisinde yaptığı tahrifat, *Phanomenologie des Geistes* (*Ruhun Fenomenolojisi*) adlı eserinde açıkça yer alır. Bu kitapta Hegel, İsa'nın yeniden doğuşunu bize, "ilâhî doğanın insan ile aynı olduğunu" öğrettiği şeklinde yorumlamıştır. Böylece Hegel kitabını, insanın benlik bilincinin kendini "mutlak bilgi"[3] olarak kutsallaştırdığı sonucuna vararak, bitirmiştir. Hıristiyanî bakış açısından Hegel'in tarih felsefesi küfürdür.

Hıristiyan olamayan için bu eleştiri yetmez. Hegel'in ereksel tarih kavramlaştırması, Hıristiyan öğretisini saptırsa da, Hıristiyan inancına dayandığından, Hıristiyan olmayan biri için kabûl edilemez niteliktedir. Hıristiyan vahiy öğretisine dayanmaksızın Hegel'in tarih felsefesi, tarihsel olguların savunulabilir nitelikte rasyonel bir yorumu mudur?

Hegel'e göre "Dünya tarihi, özgürlük bilincinin ilerlemesidir." (*Tarih*, 24). Doğu dünyasında insanlar, sâdece bir kişinin, yönetici despotun, özgür olduğunu düşünmüşlerdir. Antik Yunan ve Roma döneminde de insanlar sâdece bazılarının, kent devleti yurttaşlarının özgür olduğunu düşünmüşlerdi. Nihâyet Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla beraber insanlar, sâdece insan olmaları nedeniyle herkesin özgürlüğünün bilincine vardılar. Bu mutlak özgürlüğün tam olarak gerçekleşmesi, Lutherci Reformasyon ve Fransız Devrimi'ni mecbur eden Hıristiyanlık tarafından mümkün kılınmıştır. Bundan dolayı Hegel, kendini insan özgürlüğünü tamamlamaya vakfetmiş modern devleti, kendinden önceki tüm dünya tarihinin amacını gerçekleştirir biçimde tanımlamıştır.[4]

Genelde bu ilerlemeci tarih fikrini kabûl etmez miyiz? "Antik" ve "Ortaçağ" dünyalarından ayrı olarak, "modern" dünyamızdan bahsettiğimizde tarihi üç bölüme ayırmış oluruz ve bizim yaşadığımız tarih dönemini, daha önceki tüm insan tecrübesinin zirve noktası olduğunu farz ederiz. Modern dönemlerin devrimlerinden (İngiltere, Amerika ve Fransa'daki bilimsel devrim, Sanayi Devrimi ve siyasal devrimler) gururla bahsederiz. Bunların hepsi de ilerlemenin tezâhürüdür. Nihâyet bu devrimlerin sonucunda da modern Batı demokrasilerinde yaşayan insanların, daha önce hiç mümkün olmadığı kadar özgürlük kelimesinin bütün anlamları açısından daha özgür olduklarını düşünürüz. Böylece tarihin, özgürlüğe doğru ilerleme şeklinde nihâî bir anlamı olduğunu iddia eden Hegel ile hemfikir olduğumuz görülür.

Bu iddia kanıtlanmamış bir savdan daha fazla bir şey değil midir? Mussolini, Hitler ve Stalin gibi kişilerce tesis edilen emsâli görülmemiş 20. Yüzyıl zorbalıkları üzerine düşündüğümüzde, bunun bir özgürlük çağı olduğunu söylemek oldukça zorlaşacaktır. Dahası yüzyılımızdaki dehşet verici olaylara şâhitlik edilmesi, birçok insanı ilerlemeden ziyâde çöküşten bahsetmeye sevk etmiştir.

Ayrıca tarihsel sürecin, büyük ölçüde tesadüflere dayalı olduğu gerçeği kolayca göz ardı edilemez. Olaylar dizisinin bir zorunluluk olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü olup bitenin ne kadar farklı farklı yorumlanabileceğini her zaman hayâl edebiliriz. Ayrıca insanın özgürlüğüne inanıyorsak, insanların tamamen tarihsel zorunluluk tarafından belirlenmediğine de inanmamız gerekir.

Tarihin amacını keşfetmek için, baştan sona kadar tarihin tüm akışını görmemiz gerekir. Ancak bu da, tarihin dışında durabilmekle mümkündür. Tarihin içinde yaşadığımızdan, geçmişi ya da geleceği tam anlamıyla kavrayamayız; bu yüzden de, tarihin düzenini anlayamayız. Geleceği tahmin edemeyeceğimiz açıkça ortadadır. Bunun bir sonucu olarak da, tarihin nihâî varış noktasının ne olduğunu, hatta böyle bir noktanın olup olmadığını bilemeyiz. Öte yandan geçmişi bilebilirken, geçmişle ilgili görüşümüz, tarihin akışındaki duruş noktamız tarafından bir şekilde az çok tahrif edilmektedir. Tüm bunlardan dolayı, tarihin nihâî anlamını ortaya çıkarmak, Hıristiyanî vahiy bilgisinin sağladığı gibi, tarihi aşan bir bilgi gerektirir.

Hegel'in tarih felsefesi ile ilgili başka sorunlar da vardır. Örneğin, insan eylem ve düşüncelerinin tarihsel olarak belirlendiği sürece, insan yaşamı için sâbit, doğal ölçütler yoktur, sonucuna varmamız mı gerekir? Bağımsızlık Bildirgesi, "Doğanın ve Doğanın Tanrısı'nın Yasaları'na" başvurmaktadır. Ancak Hegel'in, doğanın yerine tarihi koyduğu görülmektedir. Eğer insan doğası tarihsel ise, yani insan doğası zamanla değişiyorsa, o zaman doğada siyasal yaşama rehberlik edecek nitelikte bâki ilkelerin olmadığı görülür. Şüphesiz, Hegel'in tarihin sonunu siyaset için nihâî bir ölçüt olarak işaret ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bunu söylememiz, tarihin sonuna ulaşana kadar ortaya çıkacak tüm ölçütlerin geçici olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Bu, salt soyut, teorik bir sorun değildir. Doğrudan ya da dolaylı olarak Hegelci tarihsicilikten (*historicism*) etkilenen 20. Yüzyıl'daki siyasî devrimcilerden bazıları, uyguladıkları vahşeti, tarihin sonu olarak gördükleri şeye ulaşmanın zorunlu araçları olarak haklılaştırmışlardır.

Hegel'i savunmak adına, Hegel öğretisinin devrimci eylemi desteklemediğini söyleyebiliriz. Hegel, kendi nihâî hedefine doğru hareket ederken tarihin akışına şekil veren Sezar, Luther ve Napoléon gibi "tarihsel şahsiyetleri", nâdir insanlar olarak görür ve takdir eder. Ancak Hegel, bu kişilerin kendi tarihsel misyonlarının tam anlamıyla bilincinde olup olmadıkları meselesini belirsiz bırakmıştır. Bazen Hegel bu kişilerden, tarihin evrensel amacını, kendi özel amaçları kılan kişiler olarak bahsetmektedir. Hegel bu kişileri daha çok, tarihsel rollerinin "bilincinde olmayan", "uygulama ve siyaset adamları" olarak betimler. Ya da bu kişiler, en iyi ihtimâlle, yaptıkları şeyin tarihsel anlamına ilişkin muğlâk, içgüdüsel kavrayışları olan kişilerdir (*Tarih*, 39-40). Sâdece filozof, bu yüce eylemlerin tarihsel öneminin tam olarak farkındadır. Bundan dolayı, buradaki kinaye, Hegel yorumcularından birinin ifade ettiği gibi "tarihi yapanlar tarihi anlamazlar ve tarihi anlayanlar da tarihi yapamazlar (yapmamalıdırlar)".[5]

Bu, başka bir sorunu işaret eder. Tarihin basit bir yorumcusu olarak filozof, sırf bu yüzden döneminde ortaya çıkan tüm siyasal düzenlemeleri, ne olursa olsun onaylamak zorunda mıdır? Hegel'in tarih felsefesi, tutucu bir ön yargı niteliğindeki 'olan her ne ise doğrudur', yargısının tezâhürü müdür?

B. HER SİYASET FELSEFECİSİ "KENDİ DÖNEMİNİN ÇOCUĞU" MUDUR?

Hegel, *Hukuk Felsefesi* adlı eserinin önsözünde, siyaset felsefesi görüşünü açıklamıştır. Hegel'in iddiasına göre, her filozof aslında "kendi döneminin çocuğudur" (*Hukuk*, Önsöz, 11).[6] Hegel ayrıca "Rasyonel olanın gerçekleşmiş, gerçekleşmiş olanın da rasyonel" (*Hukuk*, Önsöz, 10) olduğunu belirtmiştir. Hegel "devlet biliminin, devleti, doğası gereği rasyonel bir şey olarak resmetmesi" gerektiğini öne sürmüştür (*Hukuk*, Önsöz, 11). Tüm bu ifadelerden, Hegel'in, dönemindeki siyasal *status quo*'nun eleştirel tavırdan uzak bir savunucusu olduğu sonucu açıkça ortaya çıkar. Marx da, Hegel'in bu yönünü eleştirmiştir. Hegel'in "devlet görüşünün", 1820'lerdeki Prusya Devleti'nin kabûlleri ile birbirlerine ne kadar benzediğine dikkat edersek, Hitler'in Nasyonal Sosyalistlerinin neden Hegel'i Alman milliyetçiliğinin filozofu olarak zikrettiklerini kolayca anlayabiliriz.

Ancak Hegel'in siyaset felsefesine ilişkin bu olumsuz yorumları kabûl etmeden önce, yukarıda alıntı yapılmış ifadeleri kendi bağlamları içinde düşünmemiz gerekir.

> Rasyonel olan gerçekleşmiş olandır ve gerçekleşmiş olan rasyonel olandır. Bu kanaât çerçevesinde filozof gibi sâde bir insan, kendine bir duruş edinir ve bununla beraber felsefe doğa evreni gibi zihin evrenini incelemeye başlar (Hukuk, 10). O zaman devlet bilimini kapsayan bu kitap, devleti, doğası gereği rasyonel bir şey olarak resmetme ve anlama gayretinden başka bir şey değildir. Bir felsefe çalışması olarak bu kitap, devleti olması gerektiği gibi inşa etme teşebbüsünden tamamen farklı olmalıdır. Kitabın sunduğu bilgi, devletin ne olması gerektiğini öğretir nitelikte olamaz; kitap sâdece devletin, etik evrenin nasıl anlaşılması gerektiğini gösterebilir... olan ne ise onu anlamak, felsefenin görevidir. Çünkü olan, aklîdir. Ne olursa olsun her birey kendi döneminin çocuğudur; bu yüzden, felsefe de düşünce de kendi dönemiyle anlaşılan bir şeydir. Felsefenin içinde yer aldığı çağdaş dünyasını aşmasını arzulamak, bir bireyin kendi çağını aşmasını arzulamak kadar saçma bir şeydir. (Hukuk, Önsöz, 11)

Hegel'in rasyonel olanla gerçekleşmiş olanı özdeşleştirmekle ne demek istediğini anlamak için onun gerçekleşmiş olanı (*Wirklichkeit*), var oluştan (*Dosein*) ayırdığını unutmamalıyız. Hegelci anlamda var olan her şey, zorunlu olarak gerçekleşmiş (fiilî) olan değildir. Hegel bunun bir göstergesi olarak şöyle bir gözlem yapar: bir yetişkin aslında rasyonel olmasına rağmen, bir çocuk sâdece potansiyel olarak rasyoneldir ve bu yüzden de, gerçekleşmiş olan açısından rasyonel değildir (*Hukuk*, Kısım 10A). Benzer şekilde Hegel, devletin gerçekleşmişliğinde, kamu yararı ile özel çıkarlar arasında bir uyumu muhafaza ettiğini belirtir. Kötü bir devlet ise bunu yapmakta başarısız olduğu için, bu kötü devlet var oluşa sâhiptir ancak gerçekleşmiş olan hâline gelememiştir. Çünkü kötü devlet, bir devletin özünün gerektirdiği işlevi gerçekleştiremez. Kötü bir devlet, bedenden koparılmış el gibidir: "bu el artık bedenin bir parçası olarak kendi işlevini yerine getiremeyeceğinden, gerçekliği olmaksızın var olur "(*Hukuk*, Kısım 270A).

Bu çerçevede rasyonel olan ile gerçekleşmiş olanın özdeşleştirilmesi, gönül rahatlığıyla kullanılan bir tutuculuk ilkesi olmaktan uzak, bir eleştiri ölçütüdür. Hegel çocukların rasyonel özlerini gerçekleştirmeyi mümkün kılacak eğitimdeki başarısızlığı, kınadığı gibi, devletin rasyonel özünü

gerçekleştirmede başarısız olan kötü devleti de kınar. Bundan dolayı Hegel, "verili olan devlet otoritesi tarafından onay gördüğü zaman bile" siyaset felsefesinin "verili olanla yetinmemesi" gerektiğine inanır (*Hukuk*, Önsöz 3).

Hegel, devlet doğası gereği rasyoneldir, ifadesiyle ne demek istemektedir? Doğayı, yüzeysel görünüşünün altındaki temel yasaları keşfetmek için incelediğimizde, doğanın içkin olarak rasyonel olduğunu farz ederiz. Hegel'in iddiasına göre, eğer durum böyleyse, neden devletin de içkin olarak rasyonel olduğunu farz etmiyoruz ki? Devletin insan aklının ürünü olması nedeniyle, siyasal düzenin doğadan bile daha rasyonel olduğu beklentisine girmemiz gerekir. Siyasal olayların kısa zamanda kaybolup giden ârızîliğinin bizleri, siyasal tarihin derin rasyonelliğinden saptırmasına müsaade etmemeliyiz.

Hegel'i savunmak adına onun, rasyonaliteyle tarihi birbirine bağlamakla felsefî realizmi beslediği öne sürülebilir. İdealist soyutlamalar marifetiyle dünyadan kaçmak yerine, Hegelci filozof, dünyada kendini evinde hissedebilir ve her şeyi rasyonel bir varlığın yapabileceği şekilde yapar.

> Düşüncede kendi başıma ilk olduğum için, anlayana kadar bir nesneye nüfuz etmiş olmam; daha sonra bu nesnenin karşımda muallakta kalması sona erer ve önce benim karşımda taşıdığı karakterini ele geçiririm. Dünyayı bildiğimde, dahası anladığımda, dünyadaki evimdeyimdir. (*Hukuk*, Kısım 4 A)

Ancak Hegel'in dünya tarihini, rasyonel bir süreç olarak görmesinin doğru olup olmadığı hâlâ cevapsız kalmıştır. Ayrıca Hegel tarihin, özgürlüğün ilerlemeci gerçekleşimi olduğuna inandığından, onun özgürlük kavramını incelemeden, tarih felsefesini değerlendiremeyiz.

C. ÖZGÜRLÜK NEDİR?

Hegel'e göre, "kendine itaat ettiği için ve kendinde varlık özgür olduğundan, sâdece yasaya itaat eden irade özgürdür" (*Tarih*, 53). Keyfî dürtülere ve maymun iştahlı arzulara sınır koymakla devletin hukuku, gerçek bireysel özgürlüğü sınırlamaktan ziyâde, güvence altına almaktadır. Bu yüzden "özgürlük fikri, sâdece devlet olarak tam anlamıyla gerçekleşmiş hâldedir" (*Hukuk*, Kısım 57). Bu durum da Hegel'i eleştirenlerin bir çoğunun neden onu özgürlük fikrini saptırmakla ve siyasal otoriteryanizmiyle tutarlı kılmakla suçladıklarını görmek kolay değil midir? Çünkü Hegel'in, insanların ancak devlet otoritesine körü körüne itaat etmekle, gerçek özgürlüğü bulabileceklerini iddia ettiği görülmektedir. Ancak Hegel'in özgürlük kavramının ardındaki akıl yürütmesi dikkate alınmalıdır.

Hegel'e göre özgürlük, benlik bilinci, rasyonel olarak kendi kaderini tâyin etmedir.[7] Özgür olmak, kendi kaderini tâyin etmiş olmaktır (*Hukuk*, Kısım 5-7). Özgür olanlar, kendi yaşamlarının denetimini ellerinde tutarlar. Ancak özgür insanlar, tercihlerinin kendilerinin elinde olduğunun bilincinde olmalı ve bu yüzden de, kendi kaderlerini tâyinde benlik bilinci taşımalıdırlar (*Hukuk*, Kısım 228-260). Ancak, bilinçli olarak özgür kişinin yaşamını belirleyecek benlik nedir? İnsanları diğer hayvanlardan ayıran şey, rasyonalite olduğundan, gerçek benliklerimiz zihinlerimizdir. Aklın yasalarına uygun davrandığımızda bizler, yaşamlarımızın üzerindeki en üstün efendiler oluruz. Fiziksel dürtü-

leri tarafından sürüklenen bir kişi gerçekten özgür değildir. "Düşünen hayvan değil de, sâdece insan olduğu için yalnız insanın özgürlüğü vardır ve bunun tek nedeni de düşünmesidir" (*Tarih*, 86).

İnsanlar bir topluluğun nesnel rasyonel düzeniyle uyumlu olmadıkları sürece, kendi başlarına rasyonalitelerini gerçekleştiremezler. Sonuçta özgürlük, sâdece gerçek anlamda rasyonel bir devlette gerçekleşmiş olur. Bireysel özgürlük, sosyal ödevle örtüşür. "Birey, ödev ile esas özgürlüğünü elde eder" (*Hukuk*, Kısım 149). "Ödev, özümüzün edinilmesidir, pozitif özgürlüğün kazanılmasıdır" (*Hukuk*, Kısım 149A).

Hegel, insanların özgürlüklerini sâdece toplulukların üyeleri olarak gerçekleştireceklerine inandığından, Aristoteles'in siyasal topluluğu canlı bir beden olarak gösteren mecazî anlatımına başvurur:

> Devlet, yurttaşlar için var olmaz; tam tersine devlet amaç, bu yurttaşlar da bu amacın araçlarıdır denebilir. Bu amaç-araç ilişkisi, buraya tam oturmaz. Çünkü devlet yurttaşlarını çevreleyen bir soyut değildir; yurttaşlar, hiçbir üyenin amaç ya da araç olmadığı canlı bedenin azaları gibi bu devletin parçalarıdır. (Tarih,52)

Hegel modern siyasetin aşırı bireyselciliğini dengelemek üzere, bireyin toplulukta canlı bir üye olduğu Platon ve Aristoteles toplulukçuluğuna (cemaatçilik, komüniteryanizm) yeniden hayatîyet kazandırmıştır. Ancak Hegel, bireylerin öznel özgürlüğüne yer vermeyen Antik dönem siyasetinin bu eksiğinin de üstesinden gelmek istemiştir. Hegel, Platon'un *Devlet* eserini, "sonsuz özgür kişilik" iddialarına saygı duymadığı gerekçesiyle eleştirir (*Hukuk*, Önsöz 10). Platon'un kentinde, sâdece filozof yöneticiler özgürdür. Hegel'in devletinde ise, tüm yurttaşlar özgür olmalıdır.

Modern bireyselcilik ile Antik toplulukçuluğu birleştirme teşebbüsü açısından Hegel'in projesi, Rousseau'nunkine benzer. Ancak Rousseau bunu küçük, kendi kendini yöneten topluluklar aracılığıyla yaparken, Hegel, bunun modern dünyada hâkim olan büyük devletler aracılığıyla mümkün olacağını düşünmektedir. Hegel'in inancına göre muhtaç olduğumuz şey, geniş ulus devlette, siyasal dayanışma alanı ile özgür bireysellik alanını birleştirmektir.

Bunun söylenmesi, yapılmasından kolaydır. Siyaset felsefesi tarihi boyunca, bireysel özerklik ilkesiyle siyasal otorite ilkesi arasında bir çatışma olagelmiştir. Birinin güçlendirilmesinin kaçınılmaz olarak diğerini zayıflattığı görülmüştür. Hegel "devlet fikrinin" bu ilkeleri birleştirdiğini ısrarla belirtir. Ama Hegel'in ölçütlerine göre, modern tarihte başarılabileceğini gösteremezse, devlet fikri boş bir soyutlamadır. Bu, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde başarması gereken şeydir.

D. MODERN DEVLET BİREYSEL HAKLARLA SİYASAL ÖDEVLERİ BİRLEŞTİREBİLİR Mİ?

Modern demokratik siyaset, ödevlerden ziyâde, sıkça yurttaşların haklarına vurgu yapar. Bağımsızlık Bildirgesi, yönetimlerin bireysel hakları güvence altına alması gerektiğini hararetle belirtirken, ödev kelimesini sâdece bir kez kullanır: halkın zorbaları kovma hakkı, aynı zamanda bir ödevdir. Lockeçu liberalizm açısından, haklar öncelikli olmalıdır. Çünkü her âdil yönetim, kendi çıkarları-

nı gözetmek isteyen bencil bireyler arasındaki sözleşmeden doğar. Bireyin tek ödevi, diğerlerinin haklarını ihlâl etmekten sakınmaktır. Bu anlayış, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde de açıkça yer alır: "Siyasal özgürlük, başkasına zarar vermeyen her şeyi yapabilme iktidarına dayanır. Her insanın doğal haklarının kullanılmasında, aynı hakların diğer insanlar tarafından serbestçe kullanılmasını güvence altına almak için, zorunlu olan sınırlamalardan başka sınırlama yoktur."[8]

Ancak Hegel, bireysel hakların siyasal ödevler pahasına yüceltilmesinin gerçek özgürlüğü tahrif ettiği iddiasındadır. Devlet, ancak hakları ve ödevleri birleştirerek insan özgürlüğünü tam anlamıyla dışa vurabilir. "Hem hak hem de ödevin temel ilkesi, insanların kişiler olarak özgür olmalarıdır" (*Hukuk*, Kısım 261).

> Bir kölenin ödevleri olamaz; sâdece özgür insanın ödevleri vardır. Tüm haklar bir yana, ödevler de öbür yana konsa, hepsi yok olur gider. Çünkü onların özdeşliği, yalnız başına temel olan şeydir. (Hukuk, Kısım 155A)

Eğer birey kişisel tatmini, devlete hizmette buluyorsa, "hak ve ödev kaynaşır ve etik bir düzen içinde olmakla, bir insan, ödevleri olduğu ölçüde haklara sâhip olur ve hakları olduğu ölçüde de ödevlere" (*Hukuk*, Kısım 155). Hegel'in bunu başarmak üzere ne türden önermelere başvurduğunu görmek için, *Hukuk Felsefesi*'nin Üçüncü Bölümü'nün bazı ayrıntılarına bakmak gerekir.

Hegel, etik yaşamda üç ânı birbirinden ayırır: aile, sivil toplum ve devlet. Bu üç ân da, insanların birbirleriyle kurabileceği üç tür ilişkiyi kapsar: özel diğergamlık (aile), evrensel bencillik (sivil toplum) ve evrensel diğergamlık (devlet).[9] Aile içinde insanlar, ailenin diğer üyeleri için birtakım fedakârlıkta bulunurlar. Ancak bu diğergamlık, ailenin dar çevresi ile sınırlıdır (*Hukuk*, Kısım 158). Öncelikli olarak iktisadî ilişkilere dâir olan sivil toplumda ise, herkes, sâdece kendi bencil çıkarını tatmin etme aracı olarak diğerleri ile iş birliği yapar (*Hukuk*, Kısım 182-186). Devlette ise yurttaşlar, bir dayanışma duygusuyla birbirleri ile iş birliği yaparlar. Diğerkâmlık ruhu açısından devlet, büyük bir aile gibidir. Ancak devlete, tüm yurttaşlarını dört bir yandan sarma bakımından evrensel olma kapısını açan şey biyolojik güdülerden ziyâde, benlik bilinci iradesidir ve devlette bu bilinçten doğar (*Hukuk*, Kısım 260-269). Ailenin bağı, sevgidir. Sivil toplumun bağı, rasyonel bencil çıkardır. Devletin bağı da vatanseverliktir.

Hegel'in sivil toplumunda, iktisata ilişkin kamusal düzenlemeler vardır. Bu düzenlemeler, üreticiler ile tüketiciler arasındaki çatışmaları gidermek, yoksullara yardım sağlamak ve gençlerin eğitimini temin etmek üzere yapılır. Aksi takdirde serbest piyasa, hiçbir engele takılmaksızın işler (*Hukuk*, Kısım 236-249). Hegel'e göre modern devlet, sivil toplumu, bireysel çıkarların ifade edilebileceği bir alan olarak güvence altına almalıdır. Böylece, "öznel özgürlük ilkesi" karşılanmış olur (*Hukuk*, Kısım 185).

Sivil toplumun sanayi ve ticarî sektörlerinde insanlar, çeşitli mesleklerine uygun olan "kurullara" (korporasyon) tâbidirler (*Hukuk*, Kısım 250-256). Bu gruplar, üyelerinin ortak çıkarları çerçevesindeki işleri düzenleyen ticarî ve meslekî kurumlardır. (kelimenin günümüzdeki yaygın kullanımının aksine, Hegel'in korporasyonu, limited ya da anonim şirket değildir.) Bu kurullar, Ortaçağ'daki loncalara benzer. Tek fark, bunların gönüllü örgütler olmalarıdır. Bu kurulların asıl

değeri, üyeleri arasında ortak çıkara dayalı bir birlik duygusu yaratmasıdır. Bu devlete, vatanseverce bağlılığın bir aşamasıdır. Bu kurul "üyeleri için ikinci bir aile gibi" olur (*Hukuk*, Kısım 252).[10]

Modern dönemlerin büyük ulus devletlerinde yurttaşların siyasal işlere katılma fırsatı oldukça azdır. Bundan dolayı yurttaşlar, yalıtılmış özel yaşamlarına çekilme eğilimi gösterirler. Hegel, bu kurulların bu soruna en azından kısmî bir çözüm sağladığını düşünür. Çünkü bu kurullar, insanların kendi günlük yaşamlarına en yakın kamusal faaliyete katılma fırsatlarını artırır nitelikte, birey ile devlet arasındaki aracı organlardır (*Hukuk*, Kısım 289). "Devletin asıl gücü bu kurullarda bulunduğu" için Hegel, Fransız devrimcileri ve Napoléon'u, yönetimin iktidarını aşırı derecede merkezileştirdiği gerekçesi ile eleştirir: "Fransa kurullardan ve yerel yönetimden, bir başka ifade ile, özel ve evrensel çıkarların bir araya geldiği kurumlardan yoksundur" (*Hukuk*, Kısım 290A).

Sivil toplumun ötesinde, devletin kurumları –memurları, yasa koyucu ve monark vardır. Hegel'in belirttiği gibi memur sınıfı, büyük oranda modern yönetimin ayrılmaz parçasına dönüşen, profesyonel bürokrasi türüne uyar (*Hukuk*, Kısım 291-297). Yasa koyucunun, asiller ve seçilmiş üyelerden müteşekkil ast kamaradan gelmiş üyelerden oluşan, üst bir kamarası vardır (*Hukuk*, Kısım 301-302). Ast kamaranın seçimi doğrudan, bireysel oy hakkı ile olmaz. Daha ziyâde, insanlar kendi kurul gruplarının üyeleri olarak oy kullanırlar. Sonuçta bu kurullar, bireysel oy kullananları grup çıkarlarına göre küme yapma, bir araya getirme açısından modern siyasal partilere oldukça benzerler. Nihâyet Hegel'in anayasal monarkı, birliğin sembolü olarak işlev görür ama neredeyse iktidarsızdır. İyi düzenlenmiş bir devlette, monarkın, bakanların aldıkları kararları onaylaması formaliteden başka bir şey değildir (*Hukuk*, Kısım 279-281, 279A, 280A).

Ancak Hegel'in anlayışında devletin kapsamı, yönetimin resmî kurumlarından çok daha geniştir. Bu devlet "bir halkın ruhunu", kültürü ya da siyasal topluluğun yaşam tarzını kapsar. Bundan dolayı, "bir halkın ruhu olarak devlet, hem devlet içindeki tüm ilişkilere hem de aynı zaman da yurttaşlarının tarz ve bilinçlerine nüfuz eden hukuktur" (*Hukuk*, Kısım 274).[11]

Hegel'in, devlet, sivil toplumdan ayrı ve ondan üstündür, iddiasını anlamak istiyorsak, onun geniş devlet kavramlaştırmasını her zaman akılda tutmak gerekir:

> Eğer devlet sivil toplumla karıştırılırsa, ve devlete has amaç, mülkiyet ve kişisel özgürlüğün korunması ile güvenliği olarak belirlenirse o zaman, bireylerin çıkarı, bu bireylerin oluşturduğu birlikteliğin nihâî amacına dönüşür ve bunun sonucunda devletin üyesi olmak, tercihe bağlı bir şey olur. Ancak devletin bireyle ilişkisi, bundan oldukça farklıdır. Devlet, nesneleştirilmiş ruh olduğundan, nesnelliğe, hakikî bireyselliğe ve etik bir yaşama sâhip üyelerinden biri gibidir. (***Hukuk***, Kısım 258)

Locke, bireylerin rızaları tarafından yaşamları ve mülkiyetlerini korumak üzere oluşturulan topluluktan bahsederken, Hegel açısından bu, devletin değil sivil toplumun tanımıdır. Hegel'e göre, Locke gibi, bireyin devletle ilişkisini sözleşme çerçevesinde ele almak, siyasal alanı tahrif eder. Çünkü, sâdece iktisadî alana uygun bir kavrama başvurulmaktadır. Evlilikten de, salt sözleşmeye dayalı bir ilişki olarak bahsedildiğinde, aynı türden bir yanlışlık yapılır. Evlilik bir tür sözleşme ile başlasa da, iyi bir evlilik nihâyetinde herkesin bencil çıkarlarını aşan nitelikte, eşler arasında duygusal bir birliktelik yaratır (*Hukuk*, Kısım 75). Evlilikte eşler, haklarının bir evlilik sözleşmesiyle

koruma altına alınması kaygısı taşımaya başladıkları anda, bu, muhtemelen evliliğin bozulduğunun göstergesidir. Benzer şekilde yurttaşlar toplum sözleşmesi altında bireysel özgürlüklerini öne sürerek, devletin taleplerine direnç gösterdiklerinde, bu, siyasal çürümenin tezâhürüdür.

Hegel'in devlet kavramlaştırması, haklarla ödevleri birleştirir mi? Ya da daha ziyâde, Hegel, aslında ödevleri haklardan üstün tutarak, bireysel özgürlüğü mü tehdit etmektedir? Hegel'in saygılı ve itaatkâr bir tarzda, devlete hizmeti vurgulamasının, bireysel özerkliği bozduğu görülmektedir. Sonuçta, Hegel öğretisinin otoriter yansımalarıyla tekrar yüz yüze geliriz.

Hegel'in konumunu savunma için iki nokta ön plâna çıkarılabilir. Bunlardan ilki, Hegel'in sivil toplumu, bireysel özgürlük alanı olarak sıkıca korumasıdır. Lockeçu rejimin bile bireysel fedakârlıklar gerektirmesi ve bu fedakârlıkların da, Hegel tarafından, devlete karşı ödevler olarak haklılaştırılması ihtiyacı çerçevesinde, sağlam bir akıl yürütme ile ortaya konulmuş olması, onun fikirlerini savunmak adına belirtilebilir.

Hegel, kamusal faaliyetin kendi başına amaç olduğunun bilincindeki yurttaşlardan oluşan, bir siyasal yaşam alanı arzular. Hegel ayrıca insanların özgürce özel çıkarlarının peşinde koştuğu, sosyal ve iktisadî yaşam alanı olarak, sivil toplumu da talep eder. Bu sivil toplum, sâdece iktisadî faaliyetlerde değil, dinî inançlar gibi özel meselelerde de bireysel özgürlüğü gerektirir. Bundan dolayı Hegel, "devletin ilgi alanında olmayan bireysel yaşam alanının" korunmasında oldukça dikkatlidir (*Hukuk*, Kısım 270). Hegel, "kişisel yargı, kişisel irade ve kişisel vicdan" üzerindeki modern hassasiyeti onaylar ve Antik siyasal düşünceyi reddeder. Hegel şöyle devam eder: "Eskiler, modern anlamda bunların hiçbirisine sâhip değildi; onların sâhip olduğu nihâî şey, devletin iradesiydi" (*Hukuk*, Kısım 261A). Hegel, sivil toplum alanını güvence altına almakla, modern bireyselciliği siyaset felsefesine dâhil eder.

Ona göre her devlet, Lockeçu bireyciliğe dayanan bir devlet bile olsa, bireysel hakları koruyan bir araçtan daha fazla bir şey olmalıdır.

> Devlet ne sâdece bir sözleşmedir, ne de devletin özü, bireyler olarak kamusal üyelerin yaşamı ve mülkiyetini kayıtsız şartsız koruma ve teminat altına almaktır. Aksine devlet, yaşam ve mülkiyet üzerinde hak iddia eden ve bunların feda edilmesini talep eden, üstün bir varlıktır.(***Hukuk***, Kısım 100)

İnsanlar, bencil çıkarlarını gözettiği için sivil toplumun buyruklarına uyarlar. Ancak yurttaşlar bazen, özel çıkarlarını devletin çıkarlarına feda etmek zorunda kalırlar. Yurttaşlar bu fedakârlığı yaptıklarında, onların bu hareketlerinin ardında yatan kişisel kazanç arzusu değil, vatanseverlik duygusudur (*Hukuk*, Kısım 268). Bundan dolayı Hegel, Rousseau ile vatanseverlik erdeminin önemi konusunda hemfikirdir. Ancak Hegel, Rousseau'nun, böylesi bir vatanseverliğin ancak küçük, katılımcı demokrasilerde edinilebileceği görüşünü reddeder.

Hegel, devletin ahlâkî taleplerinin, bireysel çıkarı nasıl aştığını gösteren üç örnekten bahseder: vergilendirme, ölüm cezası ve askerlik hizmeti. Eğer Lockeçu âdil bir yönetim sâdece yurttaşların mülkiyetini korumak için varsa, insanlar neden vergi ödemek zorundadır? Bir kişinin vergideki katkısının, diğer insanlara yardım etmesi derecesinde vergi ödemek, kişisel bir fedakârlıktır (*Hukuk*, Kısım 184.299,299A). Ayrıca birey, vergi destekli birtakım faaliyetlerden yararlansa bile,

dürüst vergi ödeyenlerin aleyhine bir bedavacılıktan faydalanmak üzere, vergi ödemelerinde yolsuzluk yapmak, bu kişinin bencil çıkarına hizmet edecektir. Şüphesiz bir sürü insan, vergi yolsuzluğu yapmaktadır. Ama burada şaşırtıcı olan, çok sayıda insanın doğru olduğunu düşündükleri için vergilerini ödemeleridir. Bu, Birleşik Devletler gelir vergisi sistemi için de geçerlidir. IRS (Dâhilî Gelir Hizmetleri), büyük ölçüde vergi yasalarında gönüllü rızaya güvenmek ve dayanmak zorundadır. Çünkü hesap denetimi yapılan vergi o kadar düşüktür ki, (vergi ödeyenlerin yüzde üçünden azı denetlenmektedir) birçok durumda, yolsuzluk yapmak daha kârlıdır. Ancak son yıllarda vergi sisteminin adâletsiz olduğuna dâir artan kanaâtlerden dolayı, vergi kaçırma da büyük oranda artmıştır.[12] Bu Hegel'in, devletin gücü, bencil çıkarları aşan siyasal adâlete başvurmasına dayanır, fikrini onaylamaz mı?

Devletin alabileceği şey, sâdece yurttaşlarının malları değildir. Devlet, yurttaşların canlarını da alabilir. Ancak devletin otoritesi, sâdece yurttaşların rızasından türetildiğinde, ölüm cezası iktidarının haklılaştırılamadığı görülür (*Hukuk*, Kısım 100). Herhangi biri için yönetimin otoritesini kabûl etmenin tek nedeni, yaşama hakkını güvence altına almasıysa, bir yurttaş her koşulda yönetimin bu hakkı elinden almasına neden rıza göstersin ki? Hobbes, bu sorunu çözmede başarısızdır. Hegel ise bu sorunu çözmenin tek yolu olarak, devletin meşruluğuna âit toplum sözleşmesi teorisini reddetmeyi görür. Ölüm cezasının âdilliğine ilişkin devam ettirdiğimiz tartışma, bu cezanın Hobbesçu-Lockeçu ilkelere uymasının ne kadar zor olduğunun göstergesidir.[13]

Şüphesiz siyasal düzen için mutlak zorunluluk olmadığından, ölüm cezasını kaldırabiliriz. Ancak devletin cana kast eden diğer iktidarını –savaş dönemindeki askerlik hizmeti talebi– bertaraf etmek hiçte kolay değildir. Bu durum bizi, Hegel'in, devletin ahlâkî gücü kendini en açık biçimde savaşta gösterir, şeklindeki rahatsızlık veren savı üzerinde uzun uzun düşünmeye sevk eder.

E. SAVAŞ, DEVLETİN SAĞLIĞINI KORUR MU?

Hegel'in iddiasına göre, devletin etik ihtişamı savaşta parlar (*Hukuk*, Kısım 323-324). Eğer devlet salt bireysel yaşamı ve mülkiyeti koruyan bir sivil toplumsa, yurttaşların bu devleti savunması için mallarını ve canlarını feda etmeleri neden gereksin ki? Yurttaşların böyle fedakârlıklar yapmaları onların, devletin kamusal çıkarlarını sivil toplumun özel çıkarlarına ağır basması gerektiğine inandıklarını gösterir. Uzun barış dönemlerinde yurttaşlar, çoğunlukla kendi özel yaşamları ile meşgûl olurlar ve kamusal ödevleri ihmâl ederler. Savaşın gelmesi ile beraber, devletlerini korumak üzere birleşmeleri gerektiğini hatırlarlar: "Medenî ulusların gerçek cesareti, devlete hizmet yolunda fedakârlığa hazırlıklı olmaktır. Böylece, birey birçokları arasında yalnızca bir olarak sayılır" (*Hukuk*, Kısım 327A).

Bunu, Hegel'in Prusya militarizminin bir kanıtı olarak mı görmemiz gerekir? Savaşı böylesine yüceltme, Almanya için felâket niteliğinde sonuçlara yol açmıştır. Ya da Hegel'in söylediklerinde en azından bir doğruluk öğesi olduğunu mu kabûl etmemiz gerekir? Şüphesiz savaş insanlar için hem iyisini hem de en kötüsünü ortaya çıkarır. Savaş insanı hayvanîleştirebilir ama aynı zamanda asil kahramanlığı da besleyebilir.

Savaş, bir ulusun yurttaşları arasında ılımlı bir toplumsal bütünlük duygusu yaratabilir. Örneğin, Amerikalıların İkinci Dünya Savaşı ile ilgili tutumlarına bakalım. Savaşın tüm dehşetine

rağmen, savaş tecrübesi olanlar, yine savaş aracılığıyla yüceltilirler. John F. Kennedy, 1946'daki ilk seçim kampanyasında savaş tecrübesini muhabbetle betimler:

> Savaşta gösterilen cesaretin çoğu, insanların birbirlerine olan karşılıklı bağımlılıklarını anlamanın sonucudur... savaş boyunca çok güçlü yoldaşlık, dostluk ve sadakât duyguları inşa edilmiştir. Şu anda insanlar, ortak bir neden için beraber çalışma duygusu şeklindeki karşılıklı bağımlılığı özlüyorlar. Sivil yaşamda insanlar, dayanacakları tek kişi olarak kendilerini görüyorlar. İnsanlar savaş dönemindeki dostlarını ve savaş dönemindeki dostluklarının anlayışlarını özlüyorlar.[14]

Bu alıntı, bir zamanlar Amerikalı bir gazeteci tarafından, Amerika "bencillik siyasetine" doğru bölündükçe kaybedilen topluluk duygusunun bir kanıtı olarak kullanılmıştır. Bu gazeteci ayrıca, ulusal topluluk tecrübesini yenilemenin bir yolu olarak da, ulusal hizmet programı önermiştir. Bu program kapsamında, tüm genç Amerikalıların iki yıllarını askerî ya da sivil kamu hizmetine feda etmeleri yer almaktadır.

Bu türden bir öneri, esas itibariyle, Amerikan tarzına uymayan bir öneridir. Savaş döneminde bile zorunlu askerlik, Birleşik Devletler'de hep tartışmalı bir mesele olmuştur. Çünkü bu hizmet, ulusal hizmet ödevinin bireysel haklardan önce geldiğini varsayar. Hatta bunun yanında Hegel, Amerika'daki bireycilik geleneğinin, Amerikalılar için hakikî bir devlet kurmayı zorlaştırdığını ileri sürmüştür.

F. BİRLEŞİK DEVLETLER BİR DEVLET MİDİR?

1820'li yıllardaki Amerika'ya bakan Hegel, gerçek devleti olmayan bir sivil toplum görmüştür. Amerikalıların gerçek bir devleti yoktur. Çünkü Amerikalıların sâhip olduğu şey, "atomik parçalar olarak bireylerin yığılmasınından doğan bir topluluktur", bu toplulukta da "devlet, mülkiyetin korunması için hâricî, dışsal bir şeydir." Hegel buradaki siyasal kurumların, salt özel amaçların güvence altına alınma araçları olmaları nedeniyle, burada kamusal alanın olmaması durumdan şikâyetçidir. Amerika'da hâkim olan "bireyin elde etme, ticarî kâr ve kazanç çabasıdır; özel çıkarın ağır basması, sâdece kendi yararı için kendini topluluğa feda etmektir." Bu ifadelerden hemen sonra Hegel, Amerika'yı, "bizden önceki çağlarda dünya tarihindeki külfetin, kendini açığa vuracağı geleceğin ülkesi"[15] olarak adlandırmaktadır. Hegel bununla, Amerika'nın gelecekte gerçek bir devlete sâhip olacağını ya da daha üstün bir siyasal düzen biçimini kuracağını mı imâ etmiştir?

Hegel'in Amerikan siyaseti ile ilgili yapmış olduğu eleştiriler, oldukça farklı siyasal bakış açılarına sâhip birçok gözlemci tarafından da dile getirilmektedir. Çağdaş siyaset yorumcuları arasında, demokratik sosyalistlerden (Michael Walzer gibi), muhafazakâr Tory'lere (George Will), neo-liberallerden (Charles Peters), neo-muhafazakârlara (Irving Kristol) Birleşik Devletler'in bireysel bencil çıkara aşırı dayanma ve ortak değerlere dayalı halka hizmet arzusu oluşturmadaki başarısızlık dolayısıyla, zayıfladığı hususunda ortak bir kanaât vardır.[16] George Will'in bu yöndeki iddiası tipiktir. Will, Amerikan siyasal kültürünün "orantısız bireyselciliğinden" aşırı derecede rahatsızdır. Will, insanın sosyal bir varlık olduğunu düşünür. Will ayrıca, yaşamının değerinin bir ölçüde, ahlâkî topluluktaki

ilişkiden türeyen, benzer ahlâkî yapıdaki insanlarla oluşturduğu birlikteliğin işleviyle ölçülebileceği (Aristoteles, Hegel ve diğerleri tarafından da ortaya konan) anlayışına yeniden hayatiyet kazandırma çabasındadır. Hatta Will, Aristoteles'in siyasal dostluk fikrini onaylar: "Siyasetin amacı,... ortak kader ve ortak değerler duygusuna dayalı, dostluğa yaklaşan heyecanlı yurttaşlıktır."[17]

Amerikalılar, Amerikan bireysel özgürlük geleneğini alt üst etmeden, Hegelci devlet görüşünü uygulayabilirler mi? John F. Kennedy Başkanlık açılış konuşmasında, Amerikalılara, vatanseverlik fedakârlığını şiddetle tavsiye eder: "Ülkenizin sizin için ne yapabileceğini değil sizin ülkeniz için ne yapabileceğinizi sorun". Eğer "ülke" yerine "devleti" koyarsak, bu ifade Hegel düşüncesinin mükemmel bir yansıması olacaktır. Ancak ünlü liberteryen iktisatçı Milton Friedman, Kenndy'nin ifadesini, "özgür bir toplumdaki özgür insanların ideallerine" karşıt olduğu gerekçesiyle şiddetle eleştirir:

> Özgür insan için ülke, onu oluşturan bireylerin toplamıdır, onların üzerindeki bir şey değildir... Bu insan, yönetimi, ne lütuf, nimet bahşeden ne de körü körüne ibadet ve hizmet edilen bir efendi, Tanrı olarak görür. Ona göre yönetim bir araç, araçsallıktır. Bu insan, yurttaşların hizmet ettiği hedefler uzlaşısı hâricindeki herhangi bir ulusal hedef de tanımaz.[18]

Bir taraftan Kennedy'nin ifadelerine bakılırsa, Amerika, Hegelci anlamda bir devlet olmuştur. Öte yandan, Friedman'ın Amerika'yı salt "bireyler toplamı" olarak kavramlaştırması, Amerikan siyasal düşüncesindeki süreklilik arz eden bir öğeyi yansıtır.

Bağımsızlık Bildirgesi'nin Lockeçu ruhunun, Friedman'ın bakış açısını desteklediği görülür. Eğer "Yönetimler yaşama, özgürlük ve mutluluk arayışı gibi vazgeçilmez hakları güvence altına almak için insanlar arasında" kuruluyorsa, o zaman Amerika yönetimi salt yurttaşlarının bireysel çıkarlarını daha da artırmaya yarayan bir araçtır. Bildirge'nin son cümlesi, Kennedy tarafından dile getirilen ve kamu yararını gözetmeyi ön plânda tutan aynı vatanseverliği sergiler: "Bu Bildirge'yi desteklemek uğruna, İlâhî Takdir'in korumasına sıkıca dayanarak, birbirimize karşılıklı olarak yaşamlarımızı, talihlerimiz ve kutsal şerefimizi, sadakâtimizin nişanı olarak veriyoruz." Bildirge'yi imzalayanların yeni Amerikan ulusunun savunulması uğruna, canlarını ve mallarını feda etme istekleri, Hegel'in herhangi bir devlet için hayati önem taşıdığını düşündüğü, siyasal topluluğa kendini feda etme, adama anlayışını barındırır. Sonuçta Bildirge, Lockeçu ve Hegelci temaların ilginç bir bileşimidir.

Birleşik Devletler'in anayasal tarihinin ilk dönemlerinde, devletsiz bir sivil toplum olduğu hususunda Hegel ile hemfikir olabiliriz. Çünkü ulusal hükümetin zayıflığı, ulusal birliğin gelişimini engellemiştir. Ancak, İç Savaş'tan bu yana ulusun hızlanan bütünleşme süreci, sivil toplumun boyun eğdiği gerçek bir devletin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Amerikan tarihi ile ilgili bu bakış açısına göre, Amerikan anayasa tarihinin ilk safhası tam anlamıyla Lockeçu, ikincisi ise Hegelciydi. Amerikan sivil toplumunun Lockeçu inşası, James Madison ve anayasayı çerçeveye alan diğer kişilerce gerçekleştirilmişti. Amerikan devletinin Hegelci olarak inşası ise, Abraham Lincoln tarafından başlatılmıştır.

Lincoln, Gettysbury Konuşması ve diğer nutuklarında da görüldüğü gibi, Amerikan halkının üst bir ahlâkî ilkeye adanmalarıyla, bir millet olarak birbirlerine bağlandığını düşünüyordu. Bu ilke: "tüm insanlar eşit yaratılmıştır" önermesidir. Lincoln'e göre, bu ahlâkî ideale ters düşen

kişiler, "bencil çıkardan başka eylem ilkesi yoktur" ısrarıyla halkı yozlaştırırlar.[19] Amerikan halkı, salt bencil bireylerin toplamından ziyâde eşitliğe adanmış olduğundan ahlâkî bir topluluktur. Lincoln, söylemleri çerçevesinde İç Savaş dönemi boyunca bile, ortak ahlâkî ilkeye dayalı bir topluluk duygusunu sürdürebilme arayışındadır.

> Biz düşman değil, dostuz. Düşman olamayız. Arzularımızın bizi saptırma ihtimâli olsa bile bu, bizim şefkat bağlarımızı koparmamalıdır. Her savaş alanından ve vatansever cesaretten çarpan, her yüreğe doğru yayılan, hâtıranın gizemli âhengi, bu geniş ülkenin her yerinde, birlik korosunu dalgalandıracak ve tekrar dokunulduğunda, şüphesiz her biri doğamızın melekleri ile beraber olacaklardır.[20]

"Siyasal dostluğun", her zaman yurttaşların yüz yüze, kişisel ilişkilerle ortak çıkarlarını geliştirebilecekleri kadar küçük topluluklarda mümkün olabileceği düşünülmüştür. Bu yüzdendir ki, Amerika'da Jeffersoncu geleneğin tâkipçileri, ulusal hükümetin iktidarından korkarken, yerel ve eyalet yönetimlerini desteklemişlerdir. Ancak Hegel, yüz yüze ilişki olmasa bile geniş, modern ulus devletlerde vatansever dayanışma ile beslenen ahlâkî bir topluluğun mümkün olabileceğini iddia etmiştir. Lincoln'ün, dostlukları eşitlik ilkesine ortak adanmışlığa dayalı, Amerikan ulusal dostlar topluluğu kavramlaştırması ile, bu görüşü uygulamaya koyduğu görülür. George Will'in ifadesi ile, Lincoln, "çok önemli bir paylaşım önerisi marifetiyle, Amerikalıların fiziksel olarak samimî olmama gerçeğini, onları ahlâkî olarak samimî kılmakla giderilebileceğini" düşünüyordu.[21]

Lincoln'ün Hegelci ulusal topluluk kavramlaştırmasının, tarihten günümüze Amerikan siyasal düşüncesini ve uygulamalarını şekillendirdiğine dâir kanıtlar vardır. Örneğin siyaset bilimci Somuel Beer, Amerikan tarihi boyunca, "ulusal görüş" diye adlandırdığı şeyin izini sürmüştür. Beer'in anlayışına göre bu görüş, ulusal hükümetin elinde iktidarın merkezileşmesinden daha fazla şeyi kuşatır:

> Bu sâdece yönetsel birleşme değil, ulusal bütünleşme de demektir... Bu görüşün kapsamındaki zorunluluk, ulusu daha dayanışmacı, bir birine daha bağlı ve farklılaşmasında daha bağımsız kılmaktır. Kısaca Amerikan ulusunu, bir ulustan daha fazla bir şey yapmaktadır.[22]

Franklin Roosevelt tarafından başlatılan refah devleti programları, kamu okullarının ırksal olarak bütünleştirilmesine dâir Yüksek Mahkeme'nin kararları ve yurttaş haklarına ilişkin birçok federal yasa gibi ulusal programlar, eşitlik ilkesine Amerikan adanmışlığını derinleştirmiş ve sonuçta, Amerikan ulusunu bir ulustan daha fazla bir şey yapmıştır. Ya da belki de, Birleşik Devletler'in bir devletten daha fazla bir şey olduğunu söylememiz gerekir.

Ancak Amerikan siyasetine yönelik bazı eleştiriler, Birleşik Devletler'deki kapitalist ekonominin servet eşitsizliğini beslediğini, bunun da her zaman eşitliğe yönelik adanmayı kösteklediğini belirtirler. Daha radikal bazı eleştiriler, Hegelci devletten Marksist komünizme doğru ilerlememiz gerektiğini öne sürerler. Marx, sınıfsız bir toplum tesis ederek, sınıf çatışmasını bertaraf etme gereği görmüştür. Sınıfsız toplumda insanoğlu ilk kez, gerçek bir topluluk duygusu tecrübe edecektir. Hegel, bireysel hakları ile sosyal ödevler arasındaki çatışmanın üstesinden gelme mücadelesi

vermiştir. Ancak Marx, "her bir kişinin özgür gelişiminin, herkesin özgür gelişiminin bir koşulu olduğu biçimde bir birlikteliğin" ortaya çıkması ile, bu çatışmanın ortadan kalkacağını düşünür.[23]

Marx, tarihin, insanın özgürlük özleminin daha fazla tatmini yönünde evrildiği hususunda Hegel ile hemfikirdir. Ancak Hegel'in aksine Marx, tam özgürlüğün, tarihin sonunu oluşturacak komünist bir toplumda gerçekleşeceğine inanır. Bazı yorumcular, 1980'lerin sonu ve 1990'ların başı itibari ile tarihin sonuna ulaştığımızı ilân etmişlerdir. Ancak Marx'ın tahmininin zıddına, tarihin doruk noktasını, komünist bir toplumda değil de liberal demokraside bulmuş gibi görünmektedir.

G. TARİHİN SONUNA ULAŞTIK MI?

Amerikan Siyasa Plânlama Personel Bakanlığı'nda (American State Department's Policy Planning Staff) müdür yardımcısı olarak görev yapan Francis Fukuyama 1989'da, Soğuk Savaş, liberal demokrasinin komünizm üzerindeki zaferi ile sonuçlandığından, tarihin sonuna ulaştığımızı ilân eden bir makale yazdı. Fukayama, üç yıl sonra iddiasını bir kitapta ayrıntılı olarak ele aldı.[24] Fukuyama'nın makalesi, akademisyenler ve siyasal liderler arasında dünya çapında bir tartışma başlattı. Hatta başkan George Bush, 1992'de yaptığı State of Union Konuşması'nda, Fukuyama'nın makalesine, Soğuk Savaş'ın sonunun, tarihin sonu olduğu demek değil, aksine, tarihin yeniden başlaması demek olduğu iddiasıyla karşılık verdi.

Fukuyama'nın iddiasını incelememiz gerekir. Çünkü Fukuyama, ana fikirleri Hegel'den aldığını öne sürmektedir. Aslında Fukuyama'nın iddiası, Hegel'den çok Alexandre Kojève'nin tartışmalı Hegel yorumuna dayanmaktadır. Kojève Hegel'in *Ruhun Fenomenolojisi* adlı eserinde yer alan efendi-köle diyalektiğine vurgu yapmaktadır.[25] Ancak tarihin bir hedefi olmasa da bir yönelimi, amacı olduğu görüşü özünde Hegelci bir görüştür.

Fukuyama'ya göre tarih, sürekliliği olan tahmin edilemez olaylar dizisi olarak hiçbir zaman sona ermeyecektir. Ancak tam anlamıyla tatminkâr bir sosyal düzen arayışı olarak tarih sona ermiştir. Çünkü dünyadaki insanların çoğu, ilke olarak liberal demokrasinin yegâne tatminkâr sosyal düzen olduğu hususunda hemfikir olmuştur. Şüphesiz uygulamada, liberal demokrasinin ideallerine –herkes için özgürlük ve eşitlik– tam anlamayla ulaşılamamıştır. Ama bu ideallere ulaşmanın en iyi yolunun hangisi olduğu konusunda ayrı fikirlerde olsak da çoğumuz, bu idealler üzerinde hemfikirizdir. Daha önce böyle bir şey hiç olmamıştı. Çünkü daha önceleri ideal toplumun nasıl bir şey olduğu konusunda çok temel fikir ayrılıkları vardı. Şüphesiz günümüzde dünyanın belli başlı bölgelerinde, İslâmî fundamentalizm gibi, liberal demokrasiye yönelik bazı dirençler görülmektedir. Ama Fukuyama'ya göre, bu tür dirençler bazı uluslararası çatışmalar yaratsa da bu, sâdece liberal demokrasinin kaçınılmaz zaferini geciktirecektir.

Fukuyama, liberal ideallerin zafer kazanmasını iki nedene bağlar. Öncellikle liberalizm, iktisadî üretkenlik ve doğanın bilimsel olarak fethi aracılığıyla, insanların maddî güvenlik ve rahatlık arzusunu tatmin eder. İkincisi, liberalizm tüm insanların haysiyet açısından eşit olarak tanındıkları, eşitlikçi bir kültürel ve siyasal düzen aracılığıyla, insanların tanınma arzusunu da tatmin eder. Sonuçta, tatmin için mücadele eden insanların tarihi, insanlar liberal demokrasiyi en derin özlemleri-

ni tatmin eden yegâne sosyal düzen olarak keşfedince, sona erer. Bu özlemleri arasında, hem maddî refah özlemi hem de maddî olmayan tanınma özlemi vardır.

Fukuyama'nın iddialarına yönelik birçok eleştiri vardır.[26] Birinci olarak, Fukuyama'nın Hegel'e mi yoksa Kojève'ye mi dayandığı açık değildir. Hegel'in siyasal öğretisinde bazı liberal öğelere rastlasak da, Hegel'in cemaatçi, ortak bir devleti, sivil toplumun liberal bireyselciliğinden üstün tuttuğunu da gördük. Ayrıca Kojève'nin ortodoks bir liberal olması neredeyse imkânsızdır, çünkü kendisini Stalinist-Marksist olarak tanımlar.[27]

Fukuyama'nın iddialarını Hegel ve Kojève yorumlarından soyutlayıp, bu iddiaları, kendi değerleri açısından ele alsak da, Fukuyama'nın görüşlerinin barındırdığı çelişkiler açısından onu eleştirebiliriz. Fukuyama'nın en temel iddiası, liberal demokrasi insanoğlunun en temel arzularını tam olarak tatmin ettiği için, tarihin sonunun geldiğidir. Ancak kitabının sonuna doğru Fukuyama şöyle bir sonuca varır: "Hiçbir rejim ... her yerde herkesi tatmin edemez. Buna liberal demokrasi de dâhildir... Sonuçta tatmin olmayanlar, her zaman tarihi yeniden başlatma potansiyeline sâhiptir." Fukuyama bunu, kitabın son cümlesinde de tekrarlar.[28]

Fukuyama, insan doğasının üç kısımdan oluştuğu konusunda Platon ile hem fikirdir: şehvet, canlılık (thymos) ve akıl. Fukuyama tutarlı olarak, liberal demokrasinin, kapitalist iktisatın sağladığı maddî refah aracılığıyla şehveti tatmin ettiğini iddia eder. Ancak liberalizmin canlılığı ya da tanınma arzusu edip edemeyeceği hususunda dolanıp durur. Bazen liberalizmin, herkes için eşit tanınma aracılığıyla, tanınmayı sağladığını öne sürer. Ancak bazen de, tüm insanların eşit olarak tanınmasının, eşit olmayanları tatmin etmeyeceği konusunda Nietzsche ile hemfikir olur. Sonuçta karşılıklı tanımaya dayalı bir toplum, insanların rahatlık arayışındaki hayvanlara indirgendiği köle ahlâkı aracılığıyla, insansızlaştırma anlamına gelmek zorundadır.

Fukuyama'nın iddiasına göre, aklın, şehvet ve canlılıkla olan bağlantısı hâricindeki bağımsız bir konumu yoktur. Bundan dolayı da, Platon'un insan özlemlerinin tam anlamıyla tatmini, insan doğasındaki en yüce ile uyumlu olan felsefenin rasyonel yaşamı aracılığıyla mümkündür, şeklindeki iddiasını Fukuyama dikkate almaz. Bu görüşü Leo Strauss, Kojève ile yaptığı tartışmada ileri sürmüştür.[29] Liberal demokrasinin, filozofların yönetmesine izin vermediği açıkça ortadadır. Ama liberalizm, felsefî bir yaşam arayışında yetenekli ve arzulu olan en azından birkaç kişiye izin vermez mi? Ya da liberalizm, potansiyel filozofları bile felsefeyi ciddîye almaktan caydıracak kadar yumuşak bir göreceliği besler mi? Fukuyama bu soruları sormamıştır ama sormuş olması gerekirdi.

Ancak Fukuyama, kendi namına dönemimizin en önemli siyasal gelişmesiyle ilgili çok ciddî sorular sormuştur: bir sürü insanın, liberal demokrasi ideallerinin yaşanmadığı gerekçesiyle eleştiri yapmasına rağmen, etkin konumdaki hemen hemen hiç kimse (en azından Batı dünyasında), liberal demokratik idealler olan özgürlük ve eşitliği eleştirmemiştir. Bu, Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki ilkelerin, dünyadaki çoğu insan için yegâne siyasal meşruluk ilkesine dönüştüğü anlamına mı gelir? Bu ilkelerin gerçekte insan doğasının en derin özlemlerini tatmin etmesinden dolayı, onu anlayan herkes için aşikâr oldukları anlamına mı gelir?

Bu çıkarımı kabûl etmeden önce, Fukuyama'nın, Marksist Komünizm ciddî bir alternatif değildir, şeklindeki iddiasını sorgulamamız gerekir. Fukuyama siyasal Sağ'ın Nietzsche'nin, liberal demokrasiyi eşit olmayan insanlara sanki eşitlermiş gibi muamele etmektedir, biçimindeki şikâyetini

ciddîye alırken; siyasal Sol'un Marx'ın, liberal demokrasi eşit insanlara sanki eşit değillermiş gibi muamele etmektedir, şeklindeki şikâyetini göz ardı etmekte oldukça aceleci davranmaktadır.

Sonnotlar

1 Buradaki referans G. W. F. Hegel, *Reason in History*, çev. Robert S. Hartman (Indianapolis: Bobbs-Merrill, Library of Liberal Arts, 1953)'yedir. Bu da *Translation of the Philosophy of History*'ye Giriş'in kısmî tercümesidir. Bu tercümeye yapılan diğer göndermeler de aynı tarzdadır.

2 Bu noktalarla ilgili ayrıntılı incelemeler için bkz., Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949). Greko-Roman tarihinin aksine, R. G. Collingwood şu açıklamayı yapar: "Hıristiyan ilkelere göre yazılmış her tarih, zorunlu olarak evrensel, ilâhî takdire dayalı, kıyametle ilgili ve dönemsel olacaktır." (*The Idea of History* [New York: Oxford University Press, 1956], 49). Hegel'in siyasal düşüncesini klâsik ve Hıristiyan öğelerin bileşimi olması ile ilgili bkz., Michael B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel* (New York: Russell & Russell, 1935).

3 G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), 460. Hegel'in felsefesini, Hıristiyan tecrübenin bozulması olarak gören anlayış için bkz., Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974), 260-71; and Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (Chicago: Henry Regnery, 1968).

4 Bkz., Albert Camus, *The Rebel* (New York: Random House, Vintage, 1956), 133-48.

7 Shlomo Avineri, *Hegel's Tlteory of the Modern State* (Londra: Cambridge University Press, 1972), 234.

6 Hegel'in *Philosophy of Right*, referansları çev. T. M. Knox (Londra: Oxford University Press, 1967)'adır. Önsöz ile ilgili referanslar için Knox tercümesindeki sayfa numaralarını kullandım. Tüm diğer referanslar, standart kısım numaralarınadır.

7 Bu formülasyonu; Richard L. Schacht, "Hegel on Freedom," in Alasdair MacIntyre, ed., *Hegel* (Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books, 1972), 289-328'den çıkardım. Hegel için özgürlüğün önemi, Michael Oakeshott'un Hegelci, "kendi kendine tercih edilmiş, davranış çoğulluğunun söz konusu olduğu, zevk etrafında birbirleriyle ilişkili olan kişilerin sivil birlikteliğidir" şeklindeki devlet yorumunda vurgulanır. (On *Human Conduct* [Oxford: Clarendon Press, 1975], 256-57). Oakeshott'un "On the Character of a Modern European State" (*a.g.e.*, 185-326) adlı eseri bu konuda göze çarpan çalışmadır.

8 Fransız Bildirgesi, Thomas Paine'in, *The Rights of Man* (New York: Dutton, 1951), 94-97. adlı eserinde bulunabilir.

9 Bunu, Avineri'nin *Hegel's Theory*, 133-34'teki yorumuna borçluyum.

10 Günümüz siyaset teorisindeki korporatizm fikri ile ilgili bkz., Philippe C. Schmitter, "Still the Century of Corporatism?" *Review of Politics* 36 (Ocak 1974): 85-131.

11 Knox'un tercümesini *Geist*'ı "ruh" ve *Volk*'u "halk" olarak çevirerek değiştirdim.

12 Bkz, Shlomo Maital, *Minds, Markets & Money* (New York: Basic Books, 1982), 239-60.

13 Walter Berns, *For Capital Punishment* (New York: Basic Books, 1979), 172-73'ı düşünelim:

> Ölüm cezası, hukukumuz ve ihlâli durumunda ortaya çıkan kötü sonuçlarda somutlaşmış ahlâkî düzenin, heybetini bize hatırlatma işlevi görür... Ceza hukukunun, bencil hesapların, faydacı veya salt kanunî işlemin ötesinde bir itibarı olmalıdır. Nihâî cezayı verebilme yetkisi için bu itibara, en güçlü araçları vermeliyiz... Bu hukukun yalnız başına bize, insan olarak yaşayabileceğimiz ahlâkî düzeni hatırlatması gerekir ve günümüzde bunu yapabilecek yegâne ceza, ölüm cezasıdır.
>
> Karşılaştırın Hegel, *Philosophy of Right*, bkz., 99-103, 99A, 101A. Karşıt görüşler için bkz., Lawrence

Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development* (New York: Harper & Row, 1981), 243-93; ve Hugo Adam Bedau, ed., *The Death Penalty in America*, 3. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1982).

14 Charles Peters, "Tilting at Windmills," *Washington Monthly*, Aralık 1983,11-12. Ulusal hizmetle ilgili tartışma için bkz., Williamson Evers, ed., *National Service* (Stanford: Hoover Institution Press, 1990).

15 G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, çev. J. Sibree (New York: Dover, 1956), 84-86.

16 Bkz., Michael Walzer, "Politics in the Welfare State," in Irving Howe, ed., *Essential Works of Socialism* (New Haven: Yale University Press, 1976), 809-34; George Will, *Statecraft as Soulcraft* (New York: Simon & Schuster, 1983); Charles Peters, "A Neo-liberal's Manifesto," *Washington Monthly*, Mayıs 1983, 8-18; ve Irving Kristol, "When Virtue Loses All Her Loveliness'-Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society,'" *On the Democratic Idea in America* (New York: Harper & Row, 1972), 90-106. Ayrıca bkz., William M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1982); Michael Sandel, "Morality and the Liberal Ideal," New *Republic*, 7 Mayıs 1984,15-17; ve Robert N. Bellah vd., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985).

17 Will, *Statecraft as Soulcraft*, 60.143,165.

18 Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 1-2.

19 Abraham Lincoln, Speech at Peoria, Illinois, 16 Ekim 1854, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. Roy P. Basler, 9 cilt (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953-1955), 2: 255.

20 Lincoln, First Inaugural Address, 4 Mart 1861, *Collected Works*, 4: 271.

21 Will, *Statecraft as Soulcraft*, 56. Will, Lincoln'ün, Hamiltoncu milliyetçilik ile Jeffersoncu demokrasiyi birleştiren ilk Amerikan lideri olduğunu iddia ettiğinden, liberal ilerleme anlayışıyla hemfikir olduğu görülür. Bkz., Herbert Croly, *The Promise of American Life* (New York: Macmillan, 1909), 85-99.167-214. Ayrıca bkz., James M. McPherson, "How Lincoln Won the War with Metaphors," *Abraham Lincoln and the Second American Revolution* (New York: Oxford University Press, 1991), 93-112.

22 Samuel Beer, "Liberalism and the National Idea," Robert A. Goldwin, ed., *Left, Right and Center* (Chicago: Rand McNally, 1967), 142. Amerikan ulusu fikri için bkz., Paul C. Nagel, *One Nation Indivisible: The Union in American Thought, 1776-1861* (New York: Oxford University Press, 1964); ve Nagel, *This Sacred Trust: American Nationality, 1798-1898* (New York: Oxford University Press, 1971). İç Savaş'ı, Birleşik Devletler'in bir ulusa dönüşme noktası olarak gören anlayış için bkz., Richard Franklin Bensel, *Yankee Leviathan: The Origins of Central State Authority in America, 1859-1877* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

23 Karl Marx and Friedrich Engels, *Communist Manifesto, The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 2. ed. (New York: Norton, 1978), 491.

24 Francis Fukuyama, "The End of History?" *The National Interest* 16 (Yaz 1989): 3-18; Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

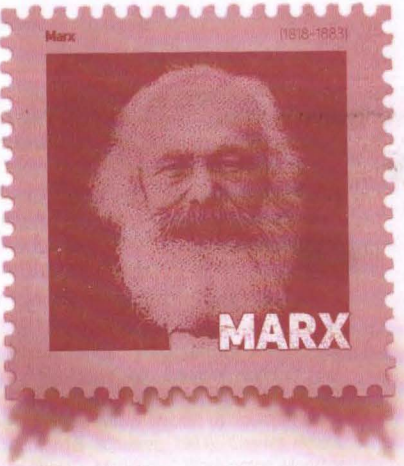
25 Bkz., Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* çev. James H. Nichols (New York: Basic Books, 1969); Fukuyama, *End of History*, 144, 203, 208, 329, 388-89; ve Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Kısım 178-230.

26 Birçok eleştiriden en iyi olan ikisi, Stephen Holmes, "The Scowl of Minerva," The *New Republic* 206 (Mart 23.1992): 27-33; ve Alan Ryan, "Professor Hegel Goes to Washington," *The New York Review of Books* 39 (Mart 26.1992): 7-13.

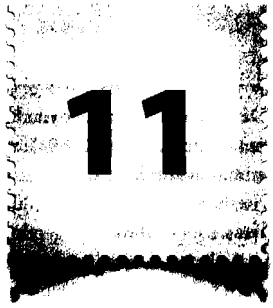
27 Bkz., Fukuyama, *End of History*, 351.388.

28 *a.g.e.*, 136, 314, 334.339.

29 Bkz., *a.g.e.*, 311.334, 337, 370, 356; Leo Strauss, *On Tyranny*, rev. ed., ed. Victor Gourevitch and Michael Roth (New York: Free Press, 1991), 207-12, 237-38; ve Michael S. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 126-34. Strauss'un, Hegel'in tarih felsefesinin ereksel bir doğa kavramlaştırmasını varsaydığı şeklindeki iddiasının doğru olduğuyla ilgili kanıt için bkz., Hegel, *The Philosophy of Nature*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1970), Kısım 245-52, 337.360, 376.


Marx
(1818-1883)
MARX


MARX



SOSYALİZM

MARX'IN *KOMÜNİST MANİFESTO*'SU

20. Yüzyıl'ın en önemli siyasal gelişmesi, ideal toplum modeli olma iddiasındaki sosyalizmin yükselişi ve çöküşüdür. Sosyalizmin tarihini anlamak için, sosyalizmin 19. Yüzyıl'daki ilk taraftarlarına özellikle de Karl Marx'a eğilmemiz gerekir.

Marx (1818-1883), Prusya (şimdiki Almanya) Trier'de doğdu. Marx Hıristiyanlığa dönmüş Yahudi bir ebeveynin yedi çocuğundan biriydi. Babası, Prusya'daki liberal reform hareketlerini destekleyen bir hukukçu idi.

Marx 1835'te Bonn Üniversitesi'ne girdi. 1836'da Berlin Üniversitesi'ne geçti ve daha sonra 1841'de doktorasını aldığı Jena Üniversitesi'ne devam etti. Berlin'de "Genç Hegelciler"den etkilendi. Bruno Bauer'in önderliğindeki bu grup, ateizm ve radikal siyasal fikirleri ile ünlüydü. Marx'ın çalışma alanı oldukça geniştir: edebiyat, hukuk, felsefe ve ilâhiyat. Marx'ın doktora tezi, Demokritos ve Epikür'ün doğa felsefelerinin karşılaştırılmasıydı. Bu dönem boyunca Marx'ın düşüncesi, Ludwig Feuerbach'ın Hegel'e yaptığı materyalist eleştiri ile şekillendi. Marx, Hegel idealizmi ile Feuerbach'ın materyalizmini birleştirme arayışına girdi.

Marx, öğretmenlik konumunda başarısız olunca, 1842'de Köln'de gazete editörü ve yazar olarak çalıştı. Yetkililer gazetesini kapatınca da, 1843'te Paris'e taşındı ve burada gazeteci olarak çalışmaya devam etti ve felsefe ve iktisat çalışmalarını da sürdürdü. Marx, Friedrich Engels ile ömür boyu sürecek ortak çalışmalarını burada başlattı. Manchester, İngiltere'de ailesine âit tekstil fabrikasının yöneticisi olan Engels, Marx'a parasal destek yardımı yapabiliyordu. Marx ve ailesi aşırı derecede fakir olduğundan böylesi bir destek Marx için çok önemliydi.

Marx, 1845'te yazılarından dolayı Paris'ten sürüldü ve Brüksel'e taşındı. Daha sonra Marx ve Engels, Komünist Ligi için 1848'in başlarında *Das Manifest der Kommunistischen Partei'yi* (*Komünist Parti Manifestosu*) yazdılar. Bu, çok uygun bir zamanda ortaya çıkmış bir kitapçıktı. Çünkü

1848'in ilk aylarında Avrupa'nın her yanında devrimler patlak vermişti: Fransa, İtalya, Almanya ve Avusturya'da. Marx, 1848 Alman Devrimi'nde etkin rol oynadı. İşçiler ile liberal burjuva arasında bir ittifakın kurulmasını destekleyen tartışmalar yaptı. 1849'da muhafazakâr tepki, sosyalist çalkantıyı bastırdı ve Marx Londra'ya taşınmak zorunda kaldı.

Marx, gelecekteki muhtemel herhangi bir devrimde, işçilerin sosyalist ruhlarının demokratik burjuvazi tarafından bastırılmasına izin verilmemesi gerektiğine karar verdi. Ancak 1850'den 1864'e kadar Marx, hiçbir devrimci faaliyete doğrudan müdâhil olmadı. Ailesinin iktisadî durumu o kadar kötüydü ki, birçok çocuğu sefaletten öldü. Küçük bir gelir elde etmek için, *New York Tribune*'ün Avrupa muhabiri olarak yüzlerce makale yazmak zorunda kaldı. Marx, aynı zamanda, daha sonraları en hacimli eseri olan *Das Kapital'in* (*Kapital*) birinci cildinin basımına yol açan, *British Museum*'un okuma odasında da çalıştı.

Marx 1864'te, Uluslararası Çalışan İnsanlar Derneği'nin (sonraları Birinci Enternasyonel olarak adlandırıldı) kurulmasına yardımcı olduğunda, siyasal faaliyetlerine dönmüş oldu. Bu grup için yazdıklarıyla Marx, sendikal faaliyetler ile yasama reformunun işçilerin iktisadî koşullarını düzeltmek ve siyasal iktidarlarını artırmak yönündeki önemini vurguladı. Birinci Enternasyonel'in rekabet hâlindeki gruplar şeklinde parçalara bölünmesi, bu derneğin 1876'daki sonunu getirdi. Tartışma konularından biri, 1871 Paris Komünü idi. İki ay süre ile Parisli işçiler, kent halkı tarafından doğrudan seçilen temsilciler aracılığıyla bir yönetim kurmuşlardı. Daha ılımlı reformlar savunan İngiliz sendikacıların muhalefetine rağmen Marx, Birinci Enternasyonel'e Komünü onaylatmayı başarmıştı. Örgütteki bir diğer çatışma nedeni de, Marx ile Mikhail Bakunin arasındaki çatlaktı. Bakunin, Marx'ı otoriter olmakla suçlayan, bir Rus anarşistti.

Marx'ın 1883'teki ölümünden sonra fikirleri, farklı farklı karışık sosyalist ideolojilerin doğmasına yol açmıştır. Yüzyıl'ın başında Alman Sosyalist Demokratik Parti'nin lideri Eduard Bernstein, evrimci sosyalizm olarak adlandırdığı anlayışa göre, Marksizmin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savununca, yoğun bir tartışma başlatmış oldu. Bernstein, proleterya diktatörlüğüne yol açacak şiddetli devrim fikrini reddederek, barışçı demokratik reformlar aracılığıyla, işçilerin siyasal ve iktisadî haklarında sürekli bir genişlemeyi tavsiye etti. Bu düşünce tarzı, Avrupa'nın sosyal demokratik partilerine hâkim oldu.

Diğer uç noktada ise V. İ. Lenin, Marksizmin devrimci stratejisini ayrıntılı olarak inceledi ve bu stratejiyi Rus Devrimi'ne uyguladı. Lenin, devrimi yönlendirecek küçük bir devrimci elite, öncü bir partiye vurgu yaptı. Lenin, Ekim 1917'deki Bolşevik Darbesi ile iktidara geldiğinde, devletin denetimini merkezîleştirdi ve Komünist Parti'ye yönelik tüm muhalefeti yasakladı. Lenin'in 1924'te ölümünden sonra, Josef Stalin yavaş yavaş iktidarı ele geçirdi ve acımasız bir rejim kurdu. Rus Devrimi'nin öncülerinden Leon Troçki, Stalin'in devrime ihanet olarak gördüğü bürokratik totaliterizmine karşı muhalefeti yönlendirdi. Stalin, 1929'da Troçki'yi Rusya'dan sürdü ve 1940'ta da sûikastle öldürttü.

1920'lerde Ludwig von Mises ve öğrencileri (bilhassa Friedrich von Hayek), sosyalizme karşı entelektüel bir muhalefet yürütmeye başladılar. İlk kez 1922'de basılan, Mises'in *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus* (*Sosyalizm; İktisadî ve Sosyolojik Bir Analiz*) adlı eseri hâlâ sosyalist iktisat, etik ve siyasetin en iyi eleştirisidir.[1] Başlangıçta Mises ve Hayek'in serbest piyasa taraftarı, ayrıca da merkezî plânlamaya muhalif olan görüşleri fazla rağbet görmedi. Bugün

ise birçok iktisatçı ve siyasal teorisyen, dünyada sosyalizmin çöküşünü, Mises ve Hayek'in görüşlerinin onaylanması olarak algılamaktadır.[2]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Marksizmin yeni türleri ortaya çıktı. Çin'de Mao Zedong, köylü toplumuna uyumlu Marksist yorumu uygulamaya koydu. Mao'nun en fazla ilgilendiği konu, toplumun tüm düzeylerinde halkın katılımını teşvik etmek için parti bürokrasisi ile mücadele etmekti. 1948'de, Josip Broz Tito, Yugoslavya'yı Sovyetler Birliği denetiminden çıkardı. Yugoslavya, özellikle fabrikaları işçi denetimine bırakılınca, demokratik sosyalizmin test edilme alanına dönüştü.

Sosyalist sistemin katı totaliterizmi, bazı sosyalist liderleri kapitalist piyasa ile sosyalist plânlama arasında, "üçüncü yol" olarak "hümanist sosyalizm" arayışına yöneltti. 1980'lerin sonunda Mikhail Gorbaçov, Sovyetler Birliği'ni bu yöne doğru götürmeye çalıştı ama reformları nihâî olarak, Sovyet sisteminin tamamen çökmesine yol açtı. Sosyalistler hâlâ, serbest piyasanın "görünmez eli" ile merkezî plânlamanın "görünen elini" birleştirmenin imkânını tartışmaya devam etmektedirler.[3]

Marksist sosyalizm yorumlarının çeşitliliğinin bir nedeni de, Marx'ın fikirlerini, geniş hacimli eser küllîyatına serpiştirmesidir. Bu nedenle hiçbir metine, Marx'ın öğretisinin tam ve tutarlı bir sunuşu olarak dayanamayız. *Komünist Manifesto*'yu ana metnimiz olarak kullansak da, diğer eserlere de göndermeler yapmak zorunda kalacağız. Özellikle aşağıdaki eserler önemlidir: *Zur Juden frage* (*Yahudi Meselesi Üzerine*) Bölüm 1; *1844 İktisadî ve Felsefî El Yazmaları*'ndaki "Yabancılaşmış Emek ve Özel Mülkiyet ve Komünizm" başlıklı kısımlar; *Feuerbach Üzerine Tezler*; *Alman İdeolojisi*, Bölüm 1; ve *Kapital*, Cilt I, 1, 7, 12, 32. Bölümler ve cilt III, Bölüm 48,[4]

Komünist Manifesto'ya yazdığı bir önsözde Engels, Marx'ın temel düşüncesindeki üç ana noktayı vurgular.

> Zorunlu olarak ortaya çıkan her tarihsel dönemin iktisadî üretimi ve toplum yapısı, bu dönemin siyasal ve entelektüel tarihinin temelini oluşturur; sonuçta (ilk çağlardaki ortak toprak mülkiyetinin çöküşünden beri) tüm tarih, sosyal gelişimin çeşitli aşamalarındaki sömürülen ile sömüren, tahakküm kurulan ile tahakküm kuran sınıflar arasındaki sınıf mücadelesinin tarihidir; ancak, bu mücadele artık öyle bir aşamaya gelmiştir ki, bu aşamada sömürülen ve üzerinde tahakküm kurulan sınıf (proleterya), toplumun tümünü sömürür, tahakküm ve sınıf mücadelelerinden kurtarmaksızın, onları sömüren, onlar üzerinde tahakküm kuran sınıftan (burjuvazi) artık kendini kurtaramaz. (472)

Engels burjuvaziyi, "sosyal üretim araçlarına sâhip ve ücretli emeğin işvereni olan modern Kapitalistler sınıfı" olarak tanımlarken, proleteryayı da, "kendine âit üretim aracı olmayan, yaşamak için emek gücünü satmaya indirgenmiş modern ücret emekçileri sınıfı" olarak tanımlamaktadır (473).

Marx'ın, kapitalist işverenler her zaman işçilerini sömürmek zorundadır, iddiasını neden kabûl etmek zorunda olalım ki? Kapitalist ülkelerde işçilerin çoğu için yaşam standartlarının büyük oranda iyileştiği doğru değil midir? O zaman, işçiler neden komünist bir devrim istemek durumunda kalsınlar ki? Aslında sosyalist iktisatın işlemediğine dâir bir sürü kanıt yok mudur? Dahası, Rusya ve Çin'de görüldüğü gibi, komünist rejimler işçileri iktisadî ve siyasal özgürlüklerden mahrum bırakmadı mı? Ya da, bu rejimlerin Marx'ın öğretisini ihlâl ettiği tasavvur edilebilir mi? Marx,

sosyalist toplumun demokratik olmasını mı isterdi? Bu sorular üzerinde durmadan önce, Marx'ın ilkelerinden en temel olanını incelememiz gerekir: "iktisadî üretim", her tarihsel dönemin "toplum yapısını" ve "siyasal ve entelektüel tarihini" şekillendirir.

A. İKTİSADÎ ÇIKARLAR, TARİHİ BELİRLER Mİ?

Bu soru, sâdece Marx'ın görüşlerinin değerlendirilmesi için değil, tüm siyasal düşünce tarihini anlamak için de önemlidir. Marx haklıysa, her siyaset filozofunun iddialarının iktisadî çıkarları yansıttığı sonucuna varmamız gerekir. Marx bunu, *Manifesto*'da açıklığa kavuşturur:

> İnsanın fikirlerinin, görüşlerinin ve kavramlarının tek kelimeyle bilincinin maddî varlığının yer aldığı koşullarda, sosyal ilişkilerinde ve sosyal yaşamında yer alan her değişime göre değiştiğini anlamamız için derin bir sezgiye gerek var mı?
> Düşünce tarihi, zihinsel üretimin, maddî üretim değiştikçe orantılı olarak değiştiğinden başka neyi kanıtlar ki? Her bir çağın hâkim görüşleri, yönetici (hâkim) sınıfın görüşleri olagelmiştir.
> İnsanlar, toplumda devrim yapan fikirlerden bahsederken, aslında eski toplumda yeni toplumun unsurlarının yaratıldığını ve de eski fikirlerin çözülmesinin, toplumun eski koşullarının çözülmesine ayak uydurduğunu ifade etmektedir. (489)

İnsanoğlu herhangi bir şey yapmadan önce, fiziksel varlığı ile ilgili tüm ihtiyaçlarını temin etmek zorundadır. Ayrıca iktisadî ihtiyaçlarını temin etme tarzları, aynı zamanda dünya hakkında nasıl düşüneceklerini de şekillendirecektir. Bundan dolayı, hukuk, siyaset, din –bir topluluğun yaşam tarzının tümü– iktisadî bir temeli yansıtacaktır. Örneğin, yiyeceklerini avlanarak ya da toplayarak elde eden ilkel insanların kültürü, kapitalist toplumda yaşayan modern insanların kültüründen büyük oranda farklıdır.

Marx'a göre, bir toplumun iktisadî düzenlemeleri, sınıf mücadelelerini yaratan şeydir. Bu durum böyle olmak zorundadır. Çünkü her toplumda, diğerlerinin emeğini sömürerek yaşayan yönetici bir sınıf vardır. Antik Yunan'da ve Roma'da yurttaşlar, köleleri sömürdü. Ortaçağ Avrupası'nda lordlar, serfleri sömürdü. Şimdi de kapitalistler, işçileri sömürmektedir. Ancak her sistem, kendi yok oluşunun tohumlarını da üretmektedir. Böylece sömürülenlerden bazıları, kendilerini yeni yönetici sınıf olarak tesis etmek üzere, yöneticilerini alaşağı etmeye doğru sürüklemekteler.

Üstelik kapitalizm, insanlar arasında yönetenler ve yönetilenler ayrımının olmadığı sınıfsız bir toplumu oluşturacak devrimin koşullarını da yaratmaktadır. Kapitalizmde iktisadî gücün yoğunlaşması, sâdece küçük bir azınlığın işine yarar. Nihâyetinde kapitalizmin büyüyen iktisadî bunalımının bir sonucu olarak, insanların büyük çoğunluğu isyan edecek ve sonrada, insanların iktisadî üretim araçlarının denetimini paylaşabilecekleri şekilde düzenlemeler yapacaklardır. Tüm bunlardan dolayı, komünizmin devrimci fikri, kapitalistlerce oluşturulmuş iktisadî koşulların ürünüdür. Marx'ın *Manifesto*'da ifade ettiğine göre, "en devrimci bölümde rol oynayan" aktör, "bujuvazi"dir (475). Sosyalizm, kapitalizmdeki içkin potansiyelleri gerçeğe dönüştürür.

Marx'ın muhakemesinden ortaya çıkan şeyin, herhangi birinin edindiği fikirlerin aslında, ik-

tisadî çıkarların rasyonelleştirilmesi olduğu görülür. Bu da muhtemelen, ideolojiden bahsederken Marx'ın demek istediği şeydir. (s. 5, 154, 489). Birçok modern sosyal bilimci, bu bakış açısını benimsemiştir. Örneğin bazı tarihçiler, tarihin akışını, hâkim sınıfın iktisadî çıkarlarınca denetlendiği şeklinde açıklarlar. Bazı siyaset bilimcileri de insanların, genellikle âit oldukları iktisadî grubun çıkarlarına hizmet eden siyasal fikirleri desteklediklerine inanırlar. Ebedî İdeaların (Platon'un zıddına) olmadığı, bu yüzden de siyasetin aşikâr, evrensel (Bağımsızlık Bildirgesi'nin zıddına) ilkelerinin olmadığı görülür. Siyasal fikirler sâdece bencil çıkarlarımızı artırmaya yarayacak basit araçlardır. Bu iddiayı destekleyecek birçok kanıt olduğundan, bunu tamamen reddetmek aklî olmayacaktır.[5]

Bu anlayışa yönelik önemli eleştirilerden biri, bu türden iktisadî belirlenimciliğin (determinizm), her şeyi iktisadî koşullara indirgeyerek, tarihin karmaşıklığını göz ardı ettiği şeklindedir. Julius Ceasar'a yapılan sûikast, iktisadî olarak mı belirlenmiştir? Martin Luther'in Katolik Kilisesi'ne yönelik muhalefeti, sâdece onun iktisadî arka plânının mı bir sonucuydu? Isaac Newton'un yer çekimi yasası formülasyonu, İngiltere'deki sınıf mücadelesinden mi doğmuştur?

Bu iddiayla ilgili bir diğer zorluk da, iktisadî belirlenimciliğin kendi kendisiyle çelişmesidir. Eğer tüm fikirler iktisadî çıkarlar tarafından belirleniyorsa, o zaman, iktisadî belirlenimcilik fikri de kendi başına bu şekilde belirlenmiş olmalıdır. Bu noktada Marx'ın fikirlerinin gerçekle uyuşmadığını belirtmek zorunda kalırız. Çünkü bu fikirlerin hepsi Marx'ın iktisadî çıkarlarının rasyonelleştirilmesidir. Ancak Marx'ın, fikirlerinin yadsınamaz biçimde doğru olduğuna inandığı açıkça ortadadır. Marx, iktisadî belirlenimciliği savunduğunda, iddialarının ikna gücünün kendi iktisadî arka plânından etkilenmediğini öne sürerse, Marx böylece kendi teorisini her iddia ettiğinde, aynı zamanda teorisinin doğruluğunu da yadsımış olmaz mı?

Aslında Marx'ın fikirlerinin 20. Yüzyıl'daki etkisi, fikirlerin tarihi şekillendirmedeki bağımsız iktidarlarının bir göstergesidir. Sosyalizm ideolojisine olan inanç, sosyalist sistemlerin başarısının birinci nedeniyken, ideolojiye olan bu inancın kaybolması da bu sistemlerin çöküşünün yine birinci nedenidir.[6]

Marx, insanların, yaşamın maddî koşullarını değiştirebilecekleri konusunda ısrarlı olduğundan, belki de Marx'ın düşüncesindeki belirlenimci öğelere fazlaca vurgu yaptık:

> Materyalist öğretiye göre insanlar, yetiştirilmenin ve koşulların ürünüdürler; bundan dolayı da değişmiş insanlar, başka koşulların ve değişmiş yetiştirmenin ürünüdürler. Bu öğreti, koşulları değiştirenler insanlardır, düşüncesine son verir. (144)

İktisadî bir sistem, etkisi altında yaşayan tüm insanların yaşamlarını şekillendirir ama her iktisadî sistem insan eyleminin ürünü olduğundan, insanoğlu bu sistemi değiştirebilir. İnsanlar, kendi elleriyle yarattıkları kurumlar tarafından kalıba sokulmaktadırlar.

Engels'in belirttiğine göre Marx, yaşamın iktisadî öğesinin, "tarihteki nihâî belirleyici öğe" olduğuna inansa da, bunun, "tek belirleyici" olduğunu düşünmüyordu (760). Engels, yasal, siyasal, felsefî ve hatta dinî fikirlerin, tarihin akışını önemli ölçüde etkilediğini ve bu yüzden de tarihin, içlerinde iktisadî etkenin "nihâî belirleyici" olduğu, çeşitli etkenlerin karmaşık "etkileşimi"nden doğduğu açıklamasını yapar.

Bu yaklaşım, Marx'ın siyasal stratejisinin esnekliğini açıklar. Marx, kapitalist iktisadî baskının, kaçınılmaz olarak komünizme yönelecek uluslararası bir devrime yol açmasını beklemek yerine, belli özel koşullar için tasarlanmış çeşitli siyasal reformları desteklemiştir. Bazı durumlarda Marx, işçiler ile köylüler arasındaki bir ittifaktan yana olmuştur. Bazı başka durumlarda ise, çalışma saatlerini kısaltan ve işçilere oy hakkı veren yasalar gibi sendika hareketinin siyasal hedeflerini onaylamıştır. *Manifesto*'nun 1872'deki Almanca baskısının önsözünde Marx, *Manifesto*'nun "genel ilkelerinin" her zaman doğru olmasına rağmen, "bu ilkelerin pratik uygulamalarının, mevcut zamanın tarihsel koşullarına" göre farklılaşması gerektiği açıklamasını yapmıştır (470).

Ancak Marx'ı eleştirenler, bunun, çözüm sunmadan sâdece sorunu ifade ettiğini belirtirler. Bir yanda Marx'ın genel teorisi ve iddiasının mutlak hakikâti, öte yanda koşullardaki her değişime göre Marksizmin pratik stratejisinde değişiklik ihtiyacını ileri sürmek arasında bir çelişki yok mudur?

Buradaki zorluğun göstergelerinden biri, işçilerin yaşam koşullarındaki iyileşmeyle ilgilidir. Marx, *Manifesto*'da işçilerin, kapitalizmin baskısı dayanılmaz olduğunda başkaldıracaklarını iddia etmektedir. Ancak işçiler, kısa çalışma saatleri, yüksek ücret, oy verme hakkı ve Marx'ın da desteklediği başkaca reformlar çerçevesinde birtakım kazanımlar elde ettikleri için artık, kendilerini baskı altında hissetmemektedirler. Sonuçta, hiçbir yerde Marx'ın öngördüğü proleter devrim olmamıştır. Bu, Marx'ın fikirlerinin yanlış olduğunu mu kanıtlar? Ya da bu sâdece, kapitalistlerin sömürü gerçeğini gizlemedeki maharetlerinin göstergesi midir?

B. KAPİTALİSTLER, İŞÇİLERİNİ SÖMÜRMEK ZORUNDA MIDIR?

Marx, her toplumda çalışmayan, bu yüzden de yaşamak için ha bire çalışanları sömürerek ayakta kalan insanların oluşturduğu yönetici bir sınıf olduğuna inanır. Kapitalist bir toplumda da, kapitalist yönetici sınıf, işçilere kazandıklarından daha az ödenerek elde edilmiş mülkiyetten geçimini sağlar. Bu türden bir düzen için Marx, *Manifesto*'da şu açıklamayı yapar: "emekçi sâdece sermâye artırmak için çalışır ve yine bu emekçi sâdece, yönetici sınıf çıkarının ona gereksinin duyduğu sürece yaşar" (485).[7]

Locke, Adam Smith, ve David Ricardo gibi klâsik iktisatçıların da iddia ettiği gibi, biz de emeği, değerin tek kaynağı ya da en azından birincil kaynağı olarak görürsek, kaçınılmaz olarak, gerçek emeği olmayan kapitalistin refahının, ücretli emekçilerin sömürüsüne bağımlı olduğu sonucuna varırız. Bunu, daha önce Locke'un iddiasındaki zayıflık olarak dile getirmiştik. İkinci Kitap'taki bir pasajı hatırlamalıyız: "Atımın otladığı çimenler, hizmetçimin biçtiği çayır ve diğerleri ile ortaklaşa hakkım olan herhangi bir yerde kazdığım maden, hepsi benim *mülkiyet*ime dönüşür" (Kısım 28). Eğer insanların kendi emeklerinin tümü üzerinde hakları varsa, o zaman, "atım" gibi muamele ettiğim "hizmetçimin" emeğinden neden istifade etmem gereksin ki?

Marx ısrarla kapitalistlerin işçilerini sömürmek zorunda olduklarını belirtir. Çünkü kapitalizm, Marx'ın "artık değer" dediği şeye bağımlıdır (351-361). Kapitalistin kâr edebilmesi için emekçilere ödenen ücretin değeri, onların emeğinin çıktı (ürün) değerinden daha az olmalıdır. Bundan dolayı, emekçiler her zaman kazandıklarından daha az almak durumundadırlar. Bir fabrikadaki emekçiler, bir günlük ücrete eşit değerde mal üretmek için altı saat çalışmak zorundaysalar,

fabrika sâhibi onları, bir günde sekiz saat çalışmaya zorlayabilir. Böylece fabrika sâhibi, bu işçilerin ödenmemiş iki saatlik emeğinden kârını elde edebilir.

İşçiler greve gidip, işlerinin tam değerine eşit bir ücret ödenene kadar çalışmayı reddedemezler mi? Marx'a göre bu, işçilerin zayıf pazarlık konumlarından ve işsizlik korkusundan dolayı, pek olası bir durum değildir. Marx burada, kâr oranını düşürmeden, kapitalist işverenin, işçilere, tam emeklerinin karşılığını ödeyemeyeceğini vurgulayacaktır.

Marx'a yönelik eleştirilerde bulunanlardan biri, günümüzdeki sendika hareketinin elde ettiği gücün bu türden sömürüyü bertaraf ettiğini ileri sürebilir. Bir Marksist, Birleşik Devletler'in günümüzdeki durumuna işaret ederek, bu iddiayı yalanlayabilir. İşverenler, işsizlik tehdidini, ücret taleplerini düşürmeye zorlamak için işçilere karşı kullanırlar. Amerikan şirketleri, yabancı ülkelerde ya da Birleşik Devletler'in bazı bölgelerindeki sendikasız ucuz emeği sömürmektedir. Ayrıca enflasyon gündeme geldiğinde, hükümetin kendisi iş bulmaya yönelik olarak rekabet, ücretleri düşürsün diye işsizlik yaratır. Birleşik Devletler'inki gibi kapitalist bir ekonomide işçiler, sâdece sömürülmeyi kabûl ettiklerinde iş bulabilirler.

Bu türden bir Marksist kapitalizm açıklaması, emeğin tek değer kaynağı olduğu iddiasına dayanır. Birçok iktisatçı, Marx'ın öğretisinin bu öğesini eleştirmiştir. En Marksist iktisatçılar bile, Marx'ın emek değer teorisini reddetmiştir.[8] Marx'ın teorisindeki zayıflıkların bir örneği onun, emeğin farklı türleri, basit, türdeş bir emeğin farklı miktarları olarak açıklanabilir, şeklindeki iddiasıdır. "Vasıflı emek, sâdece yoğunlaşmış basit emek sayılır" (310). Eğer bir mimara saatte marangozun on katı ödeniyorsa, bu, mimarın emeği marangozunkinden on kat daha yoğun demek midir?

Marx'ın, makineleşmeye bağlı olarak emeğin üretkenliğindeki artışı açıklamasında da birtakım sıkıntılar vardır. Makineler işçilere, az emekle çok üretme imkânı sağlamıştır (306). Kapitalist, kârını artırmanın yollarından biri olarak, emek tasarrufu sağlayan araçlara yatırım yapabilir. Emek üretkenliğini oturtmuş bir müteşebbis, işçileri sömürmek bir yana, işçilerine yüksek ücret öderken, daha az çalışma saati talep ederken ve daha iyi çalışma koşulları sunarken de kârını artırabilir.

Ancak Marx buna, makinenin de kendi başına kapitalistlerin sömürdüğü emeğin ürünü olduğunu belirterek cevap verecektir. Ayrıca Marx, işçilerin yüksek ücret talep ettiğinde, otomasyonun işverenlere, işçilerin yerine makineleri koyma imkânı verdiğini ileri sürecektir. Üstelik bu da bir başka sömürü biçimine yol açar: işçiler, tek düze ve onur kırıcı işlerde çalışmaya mecbur kalırlar.

C. KAPİTALİZM, İŞÇİLERİN YAPTIKLARI İŞLERDEN ZEVK ALMALARINI ENGELLER Mİ?

Komünist Manifesto'da açıkça ortaya çıktığı gibi bu, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin önemli bir parçasıdır: (s. 271).

> Geniş ölçüde makine kullanımı ve işbölümüne rağmen, proleterlerin işi, tüm bireysel karakterini ve sonuçta da çalışanlar açısından tüm büyüsünü kaybetmiştir. Çalışan, makinenin parçalarından birine dönüşmüş; ondan beklenen de en basit, en tek düze ve en kolay şekilde elde edilen ustalık olmuştur. (479)

Kapitalizm işi, keyifsiz bir meşakkata dönüştürür. Sonuçta da bu iş, işçileri cansız üretim araçları yapar ve böylece de işçileri aşağılar. Bu değerlendirmenin altında Marx'ın, iş, işçiler için zevkli olabilir/olmalıdır varsayımı yatar. Bundan dolayı Marx'ın iş anlayışının ne olduğunu sormamız gerekir.

İşin, fiziksel ihtiyaçları sağlaması çerçevesinde zorunlu olması açısından, insanlar ile hayvanlar arasında bir fark yoktur. Ancak Marx'a göre insanlar, işi bir yaratım, kendini ifade faaliyeti görmekle diğer hayvanlardan ayrılırlar. Diğer hayvanlar içgüdüsel olarak emek sarf ederken, insanlar, rasyonel varlıklar olarak özgürce ve belli bir amaç doğrultusunda çalışırlar. İnsan emeğinin bir faaliyet içinde gerçekleştirildiği düşünülür. Marx'ın gözlemine göre arılar, mükemmel bir mimarîyle kovanlar inşa edebilir. Ancak insan mimarîsini arıdan ayıran şey, mimarın "binayı gerçekten dikmeden önce yapısını, hayâlinde oluşturmasıdır" (344).[9]

Birey, emeğin marifetiyle doğayı, rasyonel amaçlarını ona dayatarak fetheder. Bunun sonucu olarak da birey, "miskin güçlerini geliştirir ve bu güçleri, yönetimine boyun eğmeleri doğrultusunda zorlar" (344). Herkes işten, "bedensel ve zihinsel kudrete hareket serbestliği sağlayan bir şeymiş gibi" zevk almalıdır (345). Ayrıca, her bir kişi, sosyal varlık olarak insanî özünü de emekle ifade etmelidir. Emek aracılığıyla herkes, ortak amaçlar çerçevesinde diğer insanlarla iş birliğine girer ve sonuçta diğerleri tarafından tanınmakla bir kimlik edinir (75-76).

Fakat kapitalist bir devlette insanların çoğu emeklerini, insanlıklarının ifadesi olarak göremez. Bu insanlar çalışmalarını, zevk alınacak bir şeyden ziyâde, tahammül edilmesi gereken bir şey olarak görürüler. Her iş gününün ardından eve koşarlar ve ümitsizce boş zaman faaliyetlerini dolduracak tatmin arayışına girerler. İş, sosyal ilgi kapasitelerini beslemekte başarısız olduğunda, kendilerini özel yaşamlarının dar dâirelerine çekerler ve bu dâirede de kendilerini sıradan eğlencelere adarlar.[10]

Vefalı bir kapitalizm savunucusu, bu noktada Marx'ın iddialarını tartışacaktır. Kapitalizm, çalışanları işlerinde daha rahat ve güvenli kılmamış mıdır? Günümüzde işçiler, yaşamın asgarî zorunluluklarını kıt kanaât sağlamaya yetecek derecede düşük ücretleri kabûl etmeye mecbur bırakılmak bir yana, daha önceleri sâdece zenginler için söz konusu olan lüks ürünlere bile maddî olarak güç yetirebilmektedirler. Ayrıca, işçiler serbestçe ilgi alanları dâhilindeki şeylerle uğraşmak için bol miktarda boş zamana sâhiptirler. Aynı zamanda, modern refah devletinin iktisadî ve sosyal programları işçileri, çeşitli sosyal sıkıntılardan korumaktadır. Hükümet işsizlere, özürlülere ve yaşlılara yardım etmektedir. Hatta hükümet, emniyetli olmayan çalışma koşullarını yasaklayan düzenlemeler bile yapmaktadır. Bunlar ve bunlar gibi birçok siyasal önlem, kapitalist ekonomilerin getirdiği genel refah ile birleşince, azınlıktaki zengin ile çoğunluktaki yoksul arasındaki geleneksel çatışma bertaraf edilmiştir. Çünkü Birleşik Devletler gibi kapitalist ülkelerde insanların çoğu, servetin çoğuna sâhip olan orta sınıfın üyesidir.

Marx, iktisadî büyüme dönemleri boyunca kapitalistlerin, aynı zamanda hem yüksek ücret ödeyebileceklerini hem de kârlarını artırabileceklerini kabûl etmiştir. Ancak bu durumun, kapitalizmin sömürgeci özcülliklerini yok etmediğini de belirtir.

> Eğer sermâye hızla artarsa, ücretler de belki artabilir; sermâyenin karı mukayese edilemeyecek kadar daha fazla artar. İşçinin maddî durumunda iyileşme olur ama bu iyileşme onun sosyal durumunun pahasına olur. İşçiyi kapitalistten ayıran sosyal uçurum daha da derinleşir. (211)

Yüksek ücretler "bundan dolayı, köleye yapılmış daha iyi bir ödemeden başka bir şey olmayacaktır. Yine bu yüksek ücretler, ne işçi ne de emek için insanî statü ve haysiyet kazanımıdır" (80).

Modern dünyadaki birçok işçi, *fiziksel* mahrumiyetten doğan sefaletten muzdarip olmasa da, *sosyal* mahrumiyetten doğan sefaletten, ciddî anlamda olumsuz etkilenmektedirler. İşçiler yüksek gelirden faydalansa da, servetin çoğu küçük bir ekonomi eliti tarafından denetlendiği sürece bu işçiler, toplumda hâlâ alt konumları işgâl etmektedirler. Kapitalistlerin, işçilerdeki devrimci ruhu kırmak üzere çeşitli şekillerde rüşvet vermeye hevesli olacakları, Marx'ın uyarıları arasındadır. Böylece kapitalistler, yönetici sınıf iktidarını muhafaza edeceklerdir (504-5).

Birleşik Devletler'de kapitalist yönetici sınıf var mıdır? Marksist siyaset bilimcilerden Michael Parenti, durumun böyle olduğuna dâir bazı kanıtlar sunmuştur:

> Nüfusun "süper zengin" olan yüzde birinin yaklaşık beşte biri, ülkedeki ortak servetin neredeyse %60'ına sâhiptir. Nüfusun yaklaşık %1,6sı, tüm devlet tahvillerinin %80'ini, devlet ve belediye bonolarının %100'ünü, şirket bonolarının da %88,5'ini elinde tutar. Çelik, petrol, aliminyum ve otomotiv gibi hemen hemen tüm ana endüstri kollarında işi, %60-%98 oranında birkaç şirket yapar. Üretimde kullanılan tüm kaynakların %80'ini iki yüz civarında şirket kullanır... Amerika'nın serveti, genellikle merkeze oturtulan orta sınıfın elinde değildir. Dahası, iktisadî gücün büyük oranda yoğunlaşması eğilimi daha da artmaktadır.[11]

Bağımsızlık Bildirgesi'nde ilân edilen insan eşitliği ile böylesi bir güç dengesizliği nasıl bağdaştırılabilir?

Amerikan kapitalizminin ateşli bir savunucusu, Parenti'nin istatistik kullanmasına itiraz etmek ve eşitsizliğin gösterildiği kadar büyük olmadığını belirtmek durumundadır.[12] Mesele, daha derin boyutlarda, refah eşitsizliğinin *nicel* ölçümüyle ilgili değil, kapitalist toplumdaki işin *nitel* değerlendirilmesiyle ilgilidir. Marksistler kapitalizmi, işçileri, sâdece "en kolay şekilde elde edilen ustalık" gerektiren işlerde çalışmaya mecbur etmekle aşağıladığı için eleştirirler. Bunlar, gerçekten birçok işçinin tercih edeceği türden meslekler midir? Bazı işçilerin, onlardan çok fazla şey beklemeyen işleri tercih ettikleri görülür Çünkü bu türden bir iş onları, iş dışında bir şeylere de zaman ve dikkat ayırmaları için serbest bırakır. Kendilerini tamamen işlerine adamak isteyenler de, onları tatmin edecek işleri aramakta özgürdürler. Birçok insan, kişisel tatmin sağlayan düşük ücretli meslekleri, tek düze olan yüksek ücretli mesleklere tercih eder. Sonuçta kapitalizm, işçiyi, iş tercihi konusunda serbest bırakır.

Marx, anlamsız olduğu gerekçesiyle bu görüşü dikkate almayacaktır. Kapitalist sistemde işçi özgürlüğü diye bir şey yanılsamadır. Çünkü bu sistemde, işçilerin tercihleri her zaman, kapitalistlerin kâr adına emek sömürüsüne olan ihtiyaçları tarafından baskılanır. İşçiler ve tüm insanlar için gerçek özgürlük, sâdece ve sâdece sosyalist bir devrim marifetiyle başarılabilir.

D. SOSYALİZM İNSANLIĞA KURTULUŞU GETİRİR Mİ?

Komünist Manifesto'da Marx, sosyalist toplumu ilk gerçek özgür toplum olarak sunar:

> Sınıf ve sınıf çatışmasının yer aldığı eski burjuva toplumunun yerine, her bir kimsenin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birliktelik kuracağız. (491)

Sınıf çatışmasının yer almadığı bir toplum, tüm insanlara özgürce insanî kudretlerini geliştirme imkânı tanıyacaktır. Bu insanlar da bunu, öyle bir şekilde yapacaklardır ki her birinin özgürlüğü, hepsinin özgürlüğünü teminat altına alacaktır. İnsanlar bireyselliklerini ifade ederken, bu, aynı zamanda onların sosyalliklerinin ifadesi olacaktır.

Tüm bunlar bize, sosyalist özgürlüğün nasıl bir şey olacağına dâir belli belirsiz fikirler verir. Daha özlü bir ifadeyle, Marx'a göre, insan özgürlüğü, insanların kendilerini bilinçli ve rasyonel varlıklar olarak gerçekleştirmeleri ve kaderlerini tâyin etmeleridir. (Bu, Hegel'in özgürlük fikrine oldukça yakındır.) Tam anlamıyla kurtuluş, insanların bilinçli olarak, yaşamın hem sosyal hem de doğal koşulları üzerinde rasyonel denetim uygulaması aracılığıyla insanî kudretlerin geliştirilmesini gerektirir. Ancak, daha somut bir sosyalist özgürlük açıklaması aradığımızda, Marx'ın önerdiği iki muhtemel özgürlük türüyle karşılaşırız: "Kendi kendini ifade eden sosyal emeğin sosyal özgürlüğü ve kendi kendini yöneten demokratik yurttaşlığın siyasal özgürlüğü."

Her iki tür özgürlüğün de ön koşulu, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıdır. Sosyalizm, bireysel tüketim için kullanılan, kişisel olarak elde edilmiş mülkiyetin muhafaza hakkını ortadan kaldırmayacaktır. Sosyalist toplumda bile, işçiler, şahsî mülke sâhip olacaklardır (484-485, 490-491). Ancak, arazi ve üretim araçlarının mülkiyeti ortak olacak ve herkesin faydalanması için kullanılacaktır (326-327.438). Örneğin fabrika işçileri, emeklerini fabrika sâhibine satmak zorunda kalmayacak, bunun yerine ortak bir teşebbüs gibi fabrikayı kendi başlarına yöneteceklerdir. İşçiler, bir işverene çalışmak yerine, kendileri için çalışacaklar ve bu da emeklerini, kendini ifade eden faaliyete dönüştürecektir.(274) "Ücretli emek vardır ama bu, geçici ve bayağı olan emektir. Bu emeğin kaderi, çekilen sıkıntıyı keyifli bir yürek, hazır bir zihin ve istekli bir elle köşeye sıkıştıracak birleşmiş emekten önce ortadan kalkmaktır"(518).

Marx, *Die Deutsche Ideologie* (*The German Ideology, Alman İdeolojisi*) adlı eserinde, daha da romantik bir sosyalist özgürlük resmi çizer:

> Emek paylaşımı ortaya çıkar çıkmaz, herkesin, ona yüklenmiş, kaçışı olmayan özel, sâdece kendine âit bir faaliyet alanı olur. Bir avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen geçim kaynağını kaybetmek istemiyorsa, ne ise o olarak kalmalıdır. Komünist toplumda ise, hiç kimsenin özel faaliyet alanı yoktur. Aksine, herkes dilediği dalda başarılı olabilir. Toplum, genel üretimi düzenler ve sonuçta bugün bir şeyi, yarın başka bir şeyi yapmamı mümkün kılar; sâdece benim de aklım olduğu için avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmadan sabah avlanmam, öğlenden sonra balık tutmam, akşam sığırları beslemem, akşam yemeğinden sonra da eleştiri yapmam mümkün olur. (160)

Robinson Crusoe, edebî eleştiriler hâricinde Rousseau ve Thoreau da böyle bir hayat yaşadı.[13] Bu gerçekçi bir sosyalist toplum görüşü müdür?

Marx, "herkes dilediği dalda başarılı olabilir" demektedir. Bir kişi, herhangi bir faaliyette, diğer tüm faaliyetlerini dışta tutacak kadar kendini adamaksızın nasıl başarılı olabilir? Bunun, uzmanlaşmış

işbölümü gerektiren modern, endüstrileşmiş teknoloji toplumunda nasıl yapılabileceğini de sorabiliriz. Avlanma, balık tutma ve sığır besleme gibi basit, kırsal bir yaşamı öngörür. Ama Marx, sosyalizmin, kapitalizmde ortaya çıkan teknolojik ilerlemeler üzerine inşa olacağını sıkça imâ eder (476-478).

Sosyalist toplumun üyelerinin tümü, dilediklerini yapmakta özgür iseler, bu toplumdaki her kişi, doğuştan getirdiği yetenekleri yaratıcı bir tarzda geliştirecek midir? Birçok insan âvareliği ve kendine düşkünlüğü tercih etmeyecek midir?

Ayrıca, herkesin özgürlüğü için "toplum genel üretimi düzenler" ifadesiyle kastedilmek istenen nedir? Düzenleyiciler kimlerdir? Düzenleyici kararların alınmasına herkesin katılımı gerekir mi? Eğer gerekirse, bu, dilediklerinde dilediklerı şeyi yapmalarına bir müdahale değil midir?

Son olarak da, Marx'ın ideal sosyalistlerinin dört faaliyetinden üçünün, gıda tedarikine yönelik olduğunu belirtmemiz gerekir. Sosyalist, edebî eleştiriler yapmak için akşam yemeğinin sonuna kadar bekler. Yaşamın bedensel zorunlulukları tarafından dayatılıyorsa; avlanma, balık tutma ve sığır besleme nasıl tam anlamıyla özgürlük ifadesi olabilir ki? Marx, *Kapital*'de, sosyalist toplumda bile, fiziksel ihtiyaçları tatmin etmek için emekçiye dayatıldığı sürece, emeğin özgürleşmeyeceğini belirtir.

> Özgürlüğün alanı aslında, emeğin zorunluluk ve banal düşünce tarafından belirlendiği noktanın ortadan kalkmasıyla başlar; sonuçta özgürlük, tam da durumun gerektirdiği biçimde, doğal olarak maddî üretimin gerçek alanının ötelerinde bir yerlerde bulunur...Bu alandaki özgürlük, sâdece ve sâdece Doğanın kör güçleri tarafından yönetilmek yerine, Doğayı ortak denetimleri altına alır nitelikte rasyonel olarak Doğayla mübadeleyi düzenleyen birleşmiş üreticilere, sosyalleşmiş insana dayanır. Bu denetim de, insan doğasına en yaraşır koşullar altında, en az enerji harcamakla başarılır. Ancak bu hâlâ bir zorunluluk alanı olarak kalmıştır. Bunun ötesinde gerçek özgürlük alanı ve kendi başına bir amaç olan insan enerjisinin gelişimi başlar, ki bu da sâdece özgürlüğün temeli olarak zorunluluğun alanı ile serpilebilir. Çalışma günlerinin kısaltılması, bunun temel ön koşuludur. (441)

Bu pasaj, çeşitli yorumlara elverişlidir. Bunlardan bir tanesi, Marx'ın, "kendi başına bir amaç olan insan enerjisinin gelişimi" (406) açısından gerekli olan boş zamanı herkese verebilmek için, sosyalist toplumun, emek tasarrufu sağlayan teknolojinin süreklilik arz eden büyümesine dayanmasıdır. Ancak fiziksel emeğin yer aldığı zorunluluk alanı, asla tam olarak ortadan kaldırılamamaktadır. İnsanlar, en azından makineleri üretmek, işletmek ve tâmir etmek zorunda kalacaklardır.

Sosyalist toplumda, emeğin, insanileştiren bir faaliyete dönüşüp dönüşmeyeceği hususunda Marx'ın görüşleri bulanıktır. Marx bazen, sosyalizmle beraber üretim sürecinin, emeği, insanî benlik ifadesi faaliyetine dönüştürecek şekilde örgütleneceğini öne sürer. Marx bazen de teknik verimlilik açısından gerekli olan işbölümünün, dar uzmanlaşma alanlarının tek düzeliğinden dolayı ahlâken terkibini bozduğunu, bu yüzden de ahlâkî özgürlüğün emekte değil, boş zamanda aranması gerektiği görüşü çerçevesinde Adam Smith ile hemfikirdir. Smith ile hem fikir olduğu kadarıyla da Marx, *teknik* işbölümünün beraberinde *sosyal* işbölümünü getirdiğini iddia eder. Ancak bu türden bir teknolojik belirlenimcilik, birtakım şüpheler barındırır. Birbirinden ayrı görevlerde yer alan teknik işbölümü, her bir işçinin sâdece bir görevi gerçekleştirdiği sosyal işbölümünü zorunlu olarak gerektirmez. Yığın üretimde bir işçi farklı zamanlarda farklı görevleri üstlenebilir ama bu, bir işçiyi bir görevle sınırlan-

dırmaktan daha verimli bir uygulama olabilir. Ne Smith ne de Marx, dar uzmanlaşma alanlarının tek düzeliğinin, üretkenliklerini düşürecek şekilde, işçilerin moralini bozacağını fark etmemişlerdir.[14]

Marx'ın teknik olarak verimli olanın emeğin terkibini bozacak nitelikte olduğuna dâir iddiası onu, otomasyonun işçilere emekten kurtulma imkânı sunacağı ve sonuçta da, boş zaman faaliyetlerinde insanîliklerini tamamlayacakları şeklinde bir umuda sürükler. Doğayı fethetmenin bir aracı olarak teknolojinin özgürleştirici etkilerine duyulan güven, bize Descartes'ın *Yöntem Üzerine Söylev* adlı eserinin sonunda yer alan tavsiyeleri hatırlatıyor olsa gerek. Descartes'ın projesine yöneltilen itirazların bazıları, Marx'ın projesine de yöneltilebilir. Örneğin Marx'ın, yeni yönetici sınıf olan teknik olarak eğitilmiş seçkinler karşısında, sosyalist toplumu nasıl koruyacağı net değildir.

Şüphesiz buna karşı Marx, sosyalist toplumda siyasal yönetim olmadığından, yönetici sınıf da olmayacağını iddia edecektir. Devrimci proleterler, devleti ortadan kaldırmalıdır (200, 490-491). O zaman kimler yönetmelidir? Bu, siyaset felsefesi tarihi boyunca geçerliliğini koruyan merkezî sorulardan biridir. Marx'ın bu soruya cevabı, *hiç kimse* başka hiç kimseyi yönetmemelidir. Sosyalizm, sınıfsız toplumu bir kere oluşturduğunda, –belki de burada, sâdece insanlıklarından dolayı tüm insanların âit olduğu, tek sınıflı bir toplum dememiz gerekir– birilerinin birileri üzerindeki hâkimiyeti demek olan siyaset, ortadan kalkacaktır.

Herhangi bir toplumun, hatta sosyalist olanın bile, çeşitli gruplar arsındaki temel çıkar çatışmalarından kurtulabileceğini düşünmek saçma değil midir? Bu türden çatışmaları gidermek için, yönetim zorunlu olmaz mı?

Bir diğer zorluk da, devletin ortadan kaldırılması fikrinin, Marx'ın, sosyalist toplum demokratik yurttaşlık aracılığıyla özgürlüğü besleyecektir, biçimindeki önermesiyle çelişmesidir. Marx, insanların doğaları gereği asosyal bireyler olduklarını belirten modern anlayışı reddeder. Marx, Aristoteles'in, insanlar doğal olarak *siyasal* –ya da en azından sosyal-hayvanlardır, görüşüne katılır.[15] "İnsanın özü", yalıtılmış bireyler olarak değil, "sosyal ilişkilerin tümel kümesi" olarak ortaya çıkar (145).

> İnsanoğlu gerçek anlamda bir zoon politikon [siyasal hayvan]dur. Ancak insan sâdece topluluk hâlinde yaşayan bir hayvan değil, aynı zamanda toplumun ortasında kendini bireyselleştirebilen bir hayvandır. Toplumun dışındaki yalıtılmış bireyin yaptığı üretim, –içinde sosyal güçlerin hâlâ dinamik olarak yer aldığı medenî bir insan kazara yaşamın dışına fırlatıldığında bir istisna olarak ortaya çıkar– beraber yaşamak ve birbirleriyle konuşmak olmaksızın dilin gelişmesi kadar saçma bir şeydir. (223)

Bundan dolayı gerçek özgürlük, tüm *bireylerin* yurttaş olmalarını gerektirir. "İnsanlığın kurtuluşu, sâdece gerçek, bireysel insanın soyut yurttaşı kendi içine katıp erittiğinde tamamlanacaktır" (46).

Ancak Marx, yazılarının çoğunda, sosyalist yurttaşların sosyal özlerini, siyasal katılımdan çok sosyal emek dâiresinde gerçekleştireceklerini imâ eder. Marx'a göre, "İnsan önce kendini diğer insanlarda görür ve tanır". "Peter, bir insan olarak, ancak kendini aynı türün varlığı olan Paul ile ilk kez mukayese ettiğinde kendi kimliğini oluşturur" (317). Marx, sosyalizmdeki iktisadî üretimin, bu karşılıklı tanınma ihtiyacını gidermeye cevap verecek biçimde örgütleneceğini gösterir.

> Diyelim ki insanlar olarak ürettik. Bu olayda her bir kişi ortaya çıkardığı üründe kendini ve komşusunu iki misli yeniden belirtmiş ve tasdiklemiş olurdu... Senin yaşamının bireysel ifadesinde ve kendi bireysel faaliyetimde doğrudan sahici doğamı, insanî ve komünal doğamı, onaylar ve fark ederim.
>
> Ürünlerimiz, doğalarımızın dışarıya doğru yansıdığı aynalar olurdu.[16]

Eğer sosyalist bireyler birbirlerini yoldaş işçiler olarak tanıyacaklarsa, o zaman yurttaşlar olarak tanıma arayışı gereksiz değil midir? Siyasal iktidarın, "bir sınıfın diğerine tahakkümü için örgütlenmiş iktidar" olarak, sosyalist toplumda ortadan kaldırılması gereğine rağmen, sınıfsız bir toplum, devletin halktan ayrı olmadığı gerçek demokratik bir tarzdaki siyasal iktidarı yaratabilir mi? Marx, buna, "gerçek bir demokraside siyasal devlet ortadan kaldırılır" çünkü "siyasal devlet olarak siyasal devlet, bir kurum kimliğiyle, artık bütün için sahte bir üne sâhiptir" açıklamasında yer verir. "Demokraside anayasa, hukuk, kendi başına devlet, siyasal bir oluşum olduğu ölçüde sâdece halkın kendini belirlemesi ve yine halkın ihtiva ettiği özel bir şeydir"(21).

Bu tür yorumlar, bize sosyalist topluma ilişkin muğlâk bir resim sunsa da, gördüğümüz şey bizi ayartmaktadır. Ancak, böyle bir toplumun uygulanabilir olup olmadığını sorgulamamız gerekir. Özelde ise, sosyalist bir ekonomiyi örgütlemedeki sorunların neler olduğunu sormamız gerekir.

E. SOSYALİST BİR EKONOMİ İŞLER Mİ?

Bu soru, *Komünist Manifesto*'da Marx'ın, satın alma ve satmayı ortadan kaldırma arzusunda olduğunu görür görmez bizi kaygılandırmaya başlar (486). Kapitalizm, tüm insan ilişkilerini paraya dayandırmakla, insanları haysiyetlerinden mahrum bırakır (101-105). Bundan dolayı sosyalist bir toplum, parayı ortadan kaldırmak zorunda kalacaktır. İktisadî yaşam, piyasa fiyatları sistemi olmaksızın düzenlenecektir. Marx, bu konuda çok net olmasa da, sosyalist ekonomide malların üretimi ve dağıtımı, muhtemelen merkezî bir plânlama çerçevesinde belirlenecektir (529-532).

Ludwig von Mises gibi kapitalist iktisatçıların iddiasına göre, eğer sosyalizm paranın ortadan kaldırılmasını gerektiriyorsa, o zaman sosyalist ekonomi diye bir şey imkânsızdır.[17] Lenin, 1918 ile 1921 yılları arasında Sovyetler Birliği'nde, saf bir sosyalizm tesis etmek üzere parayı ortadan kaldırmaya teşebbüs ettiğinde, ortaya çıkan feci sonuçlar onu, 1921'de "Yeni İktisadî Siyasa"sı altında sınırlı piyasalar kurmaya doğru geri adım atması yönünde mecbur bırakmıştır.[18] Pazarın fiyatlandırma mekanizmaları olmaksızın, iktisadî hesaplama temeli olamayacağından, sosyalist plânlamacılar kaynakları rasyonel olarak tahsis edemezler.

Bu soruna bir örnek olarak, aynı ürünü imâl etmenin iki farklı yöntemi arasındaki tercih zorunluluğunu düşünelim. Birinci yöntem, on ton yün, on beş ton da pamuk gerektirmektedir; ikinci yöntem ise on beş ton yün ve on ton pamuğa gereksinim duyar. Yöntemlerden hangisinin daha verimli olacağına karar vermek, yün ile pamuk arasındaki ortak ölçü birimini gerektirir. Kapitalist ekonomide fiyatlar böylesi bir ölçüyü sağlar. Eğer yün, pamuktan iki kat daha pahalıysa, o zaman daha verimli olacak üretim süreci, daha az yün ve daha fazla pamuk kullanandır. Fiyatlar bize, yü-

nün pamuktan daha değerli olduğunu söyler. Böylece piyasa fiyatları, rasyonel iktisadî kararlar vermemiz doğrultusunda yardımcı olurlar.

Mises, fiyatlandırma sisteminin sosyalist plânlamadan üstün olduğunu ileri sürer. Çünkü fiyatlar kendiliğinden ortaya çıkan işaretlerdir, çünkü gerekli bilgiyi basitleştirirler ve de çünkü öznel ihtiyaçları ölçerler. Fiyatlar, karşılıklı etkileşimin plânlı olmayan tarzlarından ortaya çıkar ve tarzlar değiştikçe onlar da hızla değişirler. Bunun aksine sosyalist bir plânlamacı, bilinçli bir tasarım aracılığıyla her şeyi hesaba katmak zorundadır. Bu yüzden plânlamacı, ilgili tüm malûmatın mutlak bilgisine sâhip olmak zorundadır. Plânlamacı, yün ve pamuğun dalgalanan fiyatlarını seyretmek yerine, saat saat, gün gün pamuk ve yünün göreli değerlerini etkileyecek her şeyi bilmek durumundadır. "Değer" öznel tercihleri yansıttığından herhangi biri herhangi bir şeyin değerini nasıl bilecektir?

Mises'in akıl yürütmesi bir yana, ileriye sürdüğü iddianın ikna gücü, sosyalist yönetimlerin piyasa fiyatları olmaksızın ekonomiyi düzenlemedeki başarısızlıklarıyla daha da artmıştır. Birçok sosyalist iktisatçı, piyasa sosyalizmini gündeme getirerek, bu sorunu gidermeye çalışmaktadır. Bu sosyalizm türü, merkezî plânlama ile fiyatlandırma sisteminin birleşimidir.[19] Bu yaklaşımın, Mises'in itirazlarına cevap olup olmayacağı tartışmalıdır.[20] Saf iktisadî meselelerin ötesinde bazı sosyalistler, piyasa sosyalizminin, kılık değiştirmiş kapitalizmden başka bir şey olmadığı kaygısını taşırlar.

Sosyalist ekonominin bir diğer zayıflığı da, çalışmak için maddî teşviklerin olmamasıdır. Marksist iktisatın şiarı, "Herkesten yeteneğine göre, herkese de ihtiyacına göre!" (531) olsa gerek. İnsanlar, elde ettiklerinin, yaptıkları katkı ile orantılı olmadığını bilirlerse, bu insanlar çalışmak için herhangi bir güdüsü olmayan beleşçiler olma yönünde kendilerini ayartmazlar mı? Yaptığı iş, refahını arttırmıyorsa, insanlar niye çok çalışsınlar ki? Aslında sosyalist yönetimler, büyük iktisadî sıkıntılar ile yüz yüze gelmemek için, kapitalist ekonomide yer alan teşviklerden bazılarına göz yummak zorunda kalmışlardır.

Küba ve Çin'de, *maddî* teşviklerin yerine *ahlâkî* teşvikleri koymak üzere tasarlanmış bazı ilginç sosyalist deneyler yapılmaktadır. Sosyal eğitim programlarının plânlamasının ardındaki amaç, halka çok çalışmaları yönünde sosyal bir ödevleri olduğunu ve sosyal ödevlerini gerçekleştirdiklerinde, elde ettikleri sosyal tanınmayı değerlendirmeleri gerektiğini öğretmektir. Deneyler başarılı olmamıştır, ama bunun nedeni belki de yeterince ileri gitmemiş olmalarıdır.[21]

Eğer insanlar sosyal yaratıklarsa, diğerleri tarafından onaylanmayı arzuluyorlarsa, ve kültürleri tarafından onlara aşılanan değerleri benimseme eğilimleri varsa o zaman, özellikle çocukluk dönemlerinde onları maddî ödüllerden çok, sosyal ödüller için çalışma yönünde eğitmek mümkündür.[22] Aslında, kapitalist bireysel aç gözlülük ruhunun da, sosyal koşullandırmanın ürünü olduğu yönünde kanıtlar vardır. Adam Smith, bencil servet biriktirme arzusunun, başkaları tarafından tanınma şeklindeki sosyal arzuyu yansıttığı, biçimindeki gözlemiyle bunu iddia etmektedir. "Zengin insan, servetinden büyük mutluluk duyar. Çünkü bu servetin, doğal olarak dünyanın dikkatini ona çektiğini hisseder."[23] Bu insana belki de çocukluğundan beri, büyük servetin yüksek sosyal statü bahşedeceği öğretilmiştir. Eğer bu insan, sosyalist yurttaş olarak sâdece ödevlerini yerine getirenlerin "dünyanın dikkatini" kazanacağı şeklinde eğitildiyse sonunda başka bir şey olması beklenir mi?

Sosyalist yurttaşların bireysel çıkarlarından ziyâde sosyal ödevlerini düşünme yönünde sosyal olarak koşullandırılmaları zorunluysa, sosyalist toplum bireysel özgürlüğü boğmak için terör ve

endoktrinasyona (öğreti aşılama) başvuran totaliter rejimlere benzemeye başlar. Josef Stalin yönetimi dönemindeki durum, tam da buydu. (s. 279)

F. MARX'I, STALİN OLMADAN DÜŞÜNEBİLİR MİYİZ?

Stalin'in Marksist olmasından dolayı Marx'ı reddetmek, İspanyol Engizisyonu Hıristiyanlar tarafından yönlendirildi diye Hıristiyanlığı reddetmek gibi haksız bir tutumdur. Diğer yandan da, Marx ile Stalin arasında herhangi bir bağlantı olmadığını ileri sürmek, hiç de mantıklı değildir. Önde gelen sosyalist yazarlardan Irving Howe, Stalinizmin, "aklı başında sosyalistleri, samimî inançlarını tekrardan gözden geçirmeye zorladığını" itiraf etmiştir.[24]

Hem Lenin hem de Stalin, despot yönetimlerini, kapitalizm ile komünizm arasındaki geçiş dönemi olarak farz edilen ve Marx'ın, proleterya diktatörlüğü dediği şeyle haklılaştırmışlardır (220, 538). Howe, proleterya diktatörlüğünden "Marx'ın huzursuz mirası" olarak bahseder ve Marx'ın bu ifadeyi, asıl yazılarının hiçbirinde kullanmadığını belirtir.[25] Ancak Marx, tam olarak bu kelimeleri kullanmasa da, *Manifesto*'da, "mülkiyet hakları ve burjuva üretimine yönelik despotça akınlara" vurgu yapmakta hiç tereddüt etmez (490). Marx aynı zamanda, sosyalizm fikrinin, bu fikrin tarihinden ayrılamayacağını ısrarla belirtir. Bu yüzden de Marx'ı, Marksist rejimlerin tarihinden sorumlu tutmamak saçmadır.

Marx'ın öğretisinde, Stalinizmin dehşetinden sorumlu tutulacak nitelikte bir kusur var mıdır? Bazı yorumcular, Marx'ın milenerianizmine (binyılcılık), meselenin can alıcı noktası olarak dikkat çekerler. Marx, komünist toplumdan, tarihin başının belâsı olan çatışmalardan insanlığın nihâî kurtuluşu olarak bahseder: "Komünizm, tarih bilmecesinin çözülmesidir" (84). Sonuçta Marx, kurtuluşun yer aldığı Hıristiyan tarih görüşünü sekülerleştirmektedir (ayrıca bkz. Bölüm 3, Kısım 3; Bölüm 10, Kısım 1). Ateizmine rağmen Marksizm, tamamen dinî taassup coşkunluğuyla tâkipçilerini uyandırıp, harekete geçirebilir. Üstelik, insan doğasının kurtuluşçu dönüşümüne bu türden fanatik bir adanma, mesihçi bir Makyevelizmi kolayca yaratabilir. Komünist Devrim'in kaçınılmaz amacı insan ırkının dünyevî kurtuluşuysa, bu amaca yönelmiş tüm araçlar haklılaştırılır.

Komünist bir toplumda insanın neye benzeyeceğine ilişkin yaptığı betimlemede Leon Troçki, marksizmin kurtuluşçu beklentilerini oldukça net biçimde ortaya koymuştur:

> İnsan ölçülemez derecede daha güçlü, daha bilge ve daha zarif olacaktır; bedeni daha düzgün, hareketleri daha ritmik ve sesi daha âhenkli olacaktır. Yaşam biçimleri dinamik bir tarzda heyecan verici olacaktır. Sıradan bir insan tipi bir Aristoteles, bir Goethe ya da bir Marx seviyesine kadar çıkacak ve dağın sırtından yeni yeni doruklar yükselecektir.[26]

Bunu kendine hedef olarak seçen devrimci liderler, yollarına çıkan herkes ve her şey ile uzlaşma konusunda zorlanmaktadırlar. Eğer bu, komünist devrimin kaçınılmaz sonucu ise, o zaman böylesi bir devrimin uğrunda her şey mubahtır.

Maalesef Stalin, bu türden bir mantığı uygulayan çok sayıdaki devrimciden sâdece bir tane-

sidir. 1970'lerin başında Kamboçya'daki komünist yöneticiler, halklarından milyonlarca kişinin ölümünden sorumlu oldular. Bir gözlemci şu açıklamayı yapar:

> Katı ideolojileri, onları tamamen yeni bir toplumda tamamen yeni bir insan icat etmeye yöneltti. Yeni bir sosyal düzen için can atan, herkesin olan büyüleyici bir devrim. İnsanlara en ufak bir saygısı olanları ise dehşete düşüren bir devrim.[27]

Albert Camus bu türden bir devrimci hiççilikten kaçınmak üzere, insan doğasının siyasal eylemlere sınırlar koyduğu bilgisine dayalı bir itidal ruhunun yeniden oluşturulmasını önerir. İnsanlar tanrı olmak için çırpındıklarında birer canavara dönüşürler. Bundan sakınmanın tek yolu vardır: "Her biri diğerine, onun Tanrı olmadığını söylesin."[28]

Stalinist rejimlerin acımasız zorbalığıyla şaşkına dönen birçok sosyalist, marksizmin kaçınılmaz sonunun bu olmadığını ileri sürerek, marksist sosyalizmin demokratik olabileceğini, hatta demokrat olması gerektiğini iddia ettiler.

G. SOSYALİZM, DEMOKRATİK OLABİLİR Mİ?

Marx'a göre bu sorunun cevabı hayırsa bu, demokrasinin kendi kendini mahkûm etmesi demektir. Çünkü gerçek bir demokrasiye sâdece sosyalizm marifetiyle ulaşılabilir (20-21, 46, 326-327, 518, 623-629, 631-643, 647-652). Sâdece, tüm insanların işçi olduğu ve üretim araçlarına herkesin ortaklaşa sâhip olduğu sınıfsız bir toplumda herkes eşit olarak, hayatlarını şekillendirecek karar alma süreçlerine katılabilir. "Her bir kişinin özgür gelişiminin, diğer herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu birlikteliği" bize sâdece sosyalizm verir (491).

Bu vaziyeti savunmak, belki de en iyi anlatımını Friedrich von Hayek'in *The Road to Serfdom*[29] (*Kölelik Yolu*) adlı eserinde bulan bu iddianın, bir sosyalist tarafından cevaplandırılmasını gerektirir. Bu eserde yer alan iddiaya göre, merkezî olarak plânlanan bir ekonomi, zorunlu olarak bireysel özgürlüğü sindirir. Serbest piyasa aracılığıyla, milyonlarca bireyin tercihleri otoriter bir zorlama olmaksızın, rasyonel bir tarzda koordine edilebilir. İşverenler ve işçiler kabûl edilebilir nitelikteki düzenlemeler üzerinde karşılıklı müzakere için özgürdürler. Alanlar ve satanlar, fiyatlar üzerinde pazarlık yapmakta serbesttirler. Bu tarz yapılanmada, piyasanın gayri şahsî mekanizması, kimsenin kimseye zorlayıcı tahakkümü olmaksızın, iktisadî yaşamı düzenler. Zenginler, yoksullara nazaran daha avantajlı başlamış olsalar da, yoksulların piyasa toplumunda, en azından yükselme özgürlükleri, yönetici seçkinin ekonomiyi denetlediği bir toplumdan çok daha fazladır.

Robert Heilbroner gibi bazı sosyalistler bile, sosyalizmin demokratik olamayacağı iddiasının gücünü kabûl ederler.[30] Kapitalist piyasa mekanizması, birbirleriyle rekabet hâlinde, kişisel kazançlarının peşinde olan bireylere dayanır. Ama sosyalist ekonomi, bireyleri merkezî bir plâna boyun eğme yönünde zorlamak durumundadır. Sosyalizm müşterek dayanışmaya vurgu yaparken, kapitalizmin üzerinde durduğu nokta bireysel özgürlüktür. (s. 281) Burjuva bireyselciliğinin, sosyalist kolektivizm ile birleştirilebileceğini görmek, neredeyse imkânsızdır. Sonuçta Heilbroner

gibi sosyalistler pişmanlıkla, "burjuva pudra şekeri kaplamalı sosyalist bir kek" elde edemediklerini itiraf eder ve bundan dolayı da, "sosyalizmin tüm dünyaların en iyisi"[31] olamayacağını belirtirler.

1950 ve 1960'lardaki Yugoslavya, bazı sosyalistler tarafından sıkça, sosyalizmin demokratik biçiminin imkânının kanıtı olarak ortaya sürülür.[32] Sovyetler Birliği'nin otoriter sosyalizmini reddeden Yugoslav sosyalistler, iktisadî ve siyasal yönden kendi kendini yönetmeye dayalı gerçek bir demokratik rejim oluşturma çabasına girdiler. Sovyetler Birliği'nde üretim araçlarının işletilmesi, özel mülkiyetten alınarak devletin merkezî bürokrasisine devredildi. Ama Yugoslavya'da üretim araçları sosyal mülkmüş gibi muamele gördü ve işçilerin kendileri tarafından işletildi. Yugoslavya'da kısmî merkezî plânlama olmasına rağmen, kendi kendini işleten teşebbüslerin piyasa ekonomisi çerçevesinde rekabet ettiği, piyasa sosyalizmi sistemi varmış gibi görünüyordu.

Yugoslavya'da şirketlerin çoğunun, yasa gereği işçi meclisi tarafından yönetilmesi gerekiyordu. İşçi meclisinin üyeleri, kendi iş arkadaşları tarafından her iki yılda bir seçiliyordu. Şirketin büyüklüğüne bağlı olarak, meclis üye sayısı 15 ile 120 arasında oluyordu. Bir üyenin kaç kere seçilebileceğine dâir kısıtlamalar, geniş bir katılımı teşvik edecek biçimde tasarlanıyordu. İşçi meclisi, şirket ile ilgili kararları almak için ayda bir toplanıyordu. İşçi alma ve çıkarma, üretim, ücret ve kârın dağıtımı ve fiyatlar gibi kararlar bu meclislerce alınıyordu. Meclis ayrıca bir yıllığına, 5 ile 11 üyeden oluşan bir yönetim kurulu seçiyordu. Yönetim kurulu, işçi meclisinin kararlarını yürütmek üzere haftada bir toplanıyordu. Temsilcilerin hiçbirine ödeme yapılmıyordu ve meclisteki veya kurumdaki hizmetleri döneminde de işçi olarak çalışmaya devam ediyorlardı. Son olarak da, yönetim kurulu, işçi temsilcileri tarafından belirlenmiş siyasalar ile uyumlu bir şekilde şirketin günlük yönetimi ile ilgilenmesi için tam zamanlı, ücretli bir müdür çalıştırıyordu.

Sistemin ilk on yılında (1953-1963), Yugoslavya yılda %9'dan fazla büyüme oranıyla dünyanın en hızlı gelişen ekonomilerinden biri oldu. Ancak bunun akabinde yüksek işsizlik ve enflasyon ortaya çıktı. Sistemin savunucuları bu türden sorunlarla, ufak tefek düzenlemeler aracılığıyla kolayca başa çıkılacağını ileri sürdü.

Tüm bunlarla birlikte, bazı eleştiriler Yugoslav sosyalizminin gerçekten demokratik olup olmadığı şüphesini taşıdı. Yugoslavya tek-partili bir devletti ve otoriter baskı vardı. Kendi kendini yöneten teşebbüslerde bile, ince ayarlı bir otoriteryanizm biçiminin izleri vardı. Üst sınıftan olanlar, işçi meclisinde en etkin katılımcılar olma eğilimleri sergiliyordu. Alt sınıf kökenli kadın ve erkeklerin katılım eğilimleri daha düşüktü. Sıradan işçiler, bazen yönetme sorumluluğunun külfetine katlanmakta isteksizdiler; bu insanlar, zaman zaman iyi eğitimli, beceri sâhibi işçiler, hatta profesyonel müdür ve onun kadrosu tarafından idare edilmeyi tercih ediyorlardı. (282) Ancak Yugoslavya'nın, işçilerin yönetime katılmasına imkân verme açısından kapitalist ülkelere göre daha başarılı olduğu görülüyordu.

Yugoslavya'nın sosyalizm tecrübesine ilişkin bir diğer itiraz da, bunun gerçek bir sosyalizm olmadığı şeklindedir. Piyasa ekonomisine dayandıkları kadarıyla Yugoslav sosyalistlerin, Hayek'in serbest piyasasız sosyalist plânlamanın demokratik olamayacağı biçimindeki savını onayladıkları görülür. Hatta bazı sosyalistler, Yugoslavya'nın sosyalist davaya ihanet ettiğini düşünürler.

Yugoslavya, bir şekilde piyasa ekonomisini sosyalist kültürle birleştirmek isteyen demokratik sosyalistlere ilham kaynağı olmuştur. Bazı Amerikalı sosyalistler, Franklin Roosevelt tarafından başlatılan refah devleti önlemlerinin genişletilmesi taraftarı olmuştur. Buradaki amaç, yükselen bir

komünal birlik duygusu ile beraber burjuva toplumunun aşırı bireyciliğinin ılımlı hâle getirilmesidir. Örneğin Irving Howe, "Roosevelt dönemindeki, ilginin sosyalleşmesi çabaları ve toplumu bir topluluk olarak görme yaklaşımları, gerçek anlamda eşitlikçi ilkelere dayanmaz; ama en azından, 'katı bireyciliğin' kalpsizliğini ayarladığı"ndan bahseder.[33] Michael Walzer gibi sosyalistler, halka demokratik katılım için daha fazla fırsat vererek, onları kamusal yaşama çekmenin gerekliliğine vurgu yapar.[34] Bu, Marx'ın insanın kurtuluşu görüşünü tatmin edebilecek yeterlikte midir? Ya da bu, tüm insanların eşit olarak "Yaşama, Özgürlük ve Mutluluk arayışı" haklarına sâhip olduğu bir topluluğun peşinde olmaya devam etmek midir?

Marksizmi eleştirenlerin birçoğu, Sovyetler Birliği ve diğer sosyalist rejimlerin çökmesinin, marksizmin çökmesi gerektiğinin bir kanıtı olduğunu iddia ederken; bu durumdan aşırı derecede keyif aldıkları görülür. Ancak Mises, "tarihten çıkarılacak derslerden" doğan bu tür bir akıl yürütmenin, temelsiz olduğunu ileri sürer. "Tarihsel olgular ve tarihsel tecrübe, bir ifadeyi, hiçbir zaman deneyin kanıtladığı ya da tersini kanıtladığı bir tarzda, kanıtlamaz ya da çürütmez."[35] Tarih, nedensel ilişkileri belirleyen tüm ilgili değişkenleri denetleyebileceğimiz, bir laboratuvar değildir. Bu yüzden bir sosyalist her zaman, tarihsel koşulların uygun olmadığından veya Sovyet sisteminin gerçek bir sosyalizm sayılamayacağını sebep göstererek, Sovyet tecrübesinin, sosyalizme ilişkin iyi bir sınama olamayacağını pekâlâ öne sürebilir. Farklı koşullar altında, sosyalizm doğru bir şekilde anlaşıldığında hâlâ mümkün olabilir.

Solcu filozoflardan Peter Singer, Marksist sosyalistlerin temel yanlışı olarak, 'insan doğası öylesine şekillendirilebilir bir şeydir ki, yaşamın sosyal ve iktisadî koşullarındaki dönüşüm, insan doğasının kökten değiştirebilecektir', biçimindeki savlarını gösterir. Singer'a göre, sosyalizmin başarısızlığı, solcuların Darwinci biyolojiden öğrenecek çok şeyleri olduğunu gösterdi. Bu biyoloji, sosyal statü, iktisadî refah ya da siyasal iktidar farklılıkları olmayan, tam anlamıyla eşitlikçi bir toplumun, insan doğasına aykırı olduğunu belirtir. Singer bu çerçevede, "Darwinci sol"a, insan doğasını incelemelerini önerir. Böylece, herkes için sosyal adâleti besleyecek olan, insandaki iş birliği eğilimlerini yönlendirme yolları aranabilir.[36]

Sonnotlar

1 Ludwig von Mises, *Socialism*, çev. Kahane (Indianapolis: Liberty Classics, 1981).

2 Örneğin, bkz., "The Road Back from Serfdom: A Tribute to Friedrich A. Hayek," ilgili yazılmış, ve *The American Economic Review* 82 (Mayıs 1992): 1-36'da basılmış makalelere. Ayrıca bkz., János Kornai, *The Socialist System: The Political Economy of Communism* (Princeton: Princeton University Press, 1992), özellikle Bölüm 1-4,15, 24.

3 Kornai'ye göre bunu yapmaya yeltenen her çaba, ne plânlamanın ne de piyasanın işlediği, kendi kendini yok eden çelişkiler yaratır. Karşıt bir görüş için bkz., Michael Harrington, *"Markets and Plans: Is the Market Necessarily Capitalist?" Dissent* 36 (Kış 1989): 56-70.

4 Bu metinlerin tümü, Robert C. Tucker, ed. *The Marx-Engels Reader*, 2. ed. (New York: Norton, 1978)'da bulunabilir. Metindeki tüm sayfa referansları, *The Marx-Engels Reader*'adır. Marksist

teori ile ilgili kapsamlı bir tarih için bkz., Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism,* 3 cilt (Oxford; Oxford University Press, 1978). Rus Devrimi tarihi için bkz., Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution* (New York: Stein & Day, 1984). Ayrıca referans bir eser için bkz.; Tom Bottomore, ed., *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

5 Bkz., Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace & World, Harvest Books, n.d.), 1-13.124-64; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 193-233; ve Paul Ricoeur, *Hermanentics and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

6 Bkz., Kornai, *The Socialist System,* Bölüm 4,15.

7 Erken dönem kapitalizminin işçi sınıfını sömürüp sömürmediği veya faydalandığı ile ilgili olarak tarihçiler arasında yapılan tartışmalar için bkz., E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Random House, Vintage, 1966), 189-212.

8 Bkz., Eugene von Böhm-Bawerk, *Capital and Interest,* çev. George D. Huncke and Hans F. Sennholz (South Holland, IL: Libertarian Press, 1959), 290-307.

9 Marx, kavramsal düşünce ile yönlendirilen insan çalışmasını, diğer hayvanların çalışmasından ayırırken Aristoteles biyolojisinin etkisini yansıtır. Modern evrimci biyoloji de bu ayırım onaylar. Bkz., Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century* (New York: Monthly Review Press, 1974), Bölüm 1.

10 Bkz., Studs Terkel, *Working* (New York: Pantheon, 1974): and Paul L Wachtel, *The Poverty of Affluence: A Psychological Portrait of the American Way of Life* (New York: Free Press, 1983).

11 Michael Parenti, *Democracy for the Fete,* 3. ed. (New York: St. Martin's Press, 1980), 8-9.

12 Bkz., Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism* (New York: Basic Books, 1978), 194-225.

13 Bkz., Staughton Lynd, *Intellectual Origins of American Radicalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 92-96; ve Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses,* ed, Roger D. Masters, çev. Roger D. Masters and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), 223-24.

14 Bkz., Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: The Modern Library, 1937), Kitap. 1, Bölüm 1-2; Kitap 5, Bölüm 1, Madde 2. Ayrıca bkz., Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital;* and James Bernard Murphy, *Vie Moral Economy of Labor: Aristotelian Themes in Economic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1993). Braverman ve Murphy, işi bir insanî faaliyet olarak, kavramlaştırma ve ifanın birleştirilmesi olarak gören Aristotelesçi görüşü geliştirmişlerdir: "bir işçi, daha sonra madde ile somutlaştıracağı şeyi, önce düşüncede inşa eder." Bu düşünürler, işbölümünde kavramlaştırma ile yerine getirme arasında genel bir ayırım olması gerektiğini öngören, bir kişi tarafından tasavvur edilen bir şeyin başkası tarafından yerine getirilmesi demek olan, modern iddianın da dayanağının, teorik olarak yanlış ve ahlâken zayıf olan üretken emek anlayışına dayandığını öne sürerler.

15 Karl Marx, *Capital,* 3 cilt (New York: International Publishers, 1967), 1: 326.

16 Karl Marx, *Early Writings,* çev. Rodney Livingstone and Gregor Benton (New York: Random House, Vintage, 1975), 277-78.

17 Mises, *Socialism,* Bölüm. 5-6; ve Mises, *Bureaucracy* (New Haven: Yale University Press, 1944), 20-56.

18 Bkz., Peter J. Boettke, *The Political Economy of Soviet Socialism: The Formative Years, 1918-1928* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990).

19 Bkz., Oskar Lange and Fred M. Taylor, *On the Economic Theory of Socialism* (New York: McGraw-Hill, 1964); David Miller, *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism* (Oxford: Clarendon Press, 1990); ve Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (Winchester, MA: Allen & Unwin, 1983).

20 Bkz., Don Lavoie, *Rivalry and Central Planning: The Socialist Calculation Debate Reconsidered* (New York: Cambridge University Press, 1985); Lavoie, *National Economic Planning: What Is Left?* (Cambridge, MA: Ballinger, 1985); ve Komai, *The Socialist System,* Bölüm 21.

21 Bkz., Charles E. Lindblom, *Politics and Markets* (New York: Basic Books, 1977), 276-90. Mao Zedong, 1976'da öldüğünden beri, Çinli liderler iktisadî üretkenliği harekete geçirmek için maddî

teşvikler sunma aracılığıyla Mao'nun siyasalarını tersine çevirmişlerdir. Bu, sosyalizmin iktisadi refahı sağlamadaki başarısızlığını mı gösterir? Ya da gösterdiği şey daha ziyâde, sosyalizmin piyasa teşviklerini de kapsayacak şekilde genişçe tanımlama ihtiyacını mı ifade eder? Çin'deki yeni materyalizm ile ilgili bkz., Brantly Womack, "Modernization and Democratic Reform in China," *Journal of Asian Studies* 44 (Mayıs 1984): 417-39. *A Pattern for Failure: Socialist Economics in Crisis* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984), adlı eserde İsveçli iktisatçı Sven Rydenfelt, 15 sosyalist ülkeyi incelemiş ve hepsinin üretkenleik için zorunlu olan teşviklerin sağlanmasında başarısız olduklarını öne sürmüştür. Ayrıca bkz., P.T. Bauer, *Equality, the Third World, and Economic Delusion* (Cambridge: Harvard University Press, 1981).

22 Bkz., Joseph H. Carens, *Equality, Moral Incentives, and the Market* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 96-138.164-77. Sosyalistler insanın diğergamlığını vurgulayan bir sürü örneğe dikkat çekerler. Örneğin Büyük Britanya'da kan nakli için kanın satışı yasadışıdırve tüm kan gönüllü bağışlardan elde edilir. Bu, sosyalizmin de destekleyeceği nitelikteki, diğerlerinin ihtiyaçlarını karşılama biçimindeki insanî arzunun tezâhürü müdür? Ya da az sayıda kişinin (Britanya nüfusunun %6'sı) diğerlerinin menfaatine küçük fedakarlıklarda bulunma eğilimini mi gösterir? Bkz., Richard Tirmuss, *The Gift Relationship* (New York: Pantheon, 1971); ve Kenneth J. Arrow, "Gifts and Exchanges," *Philosophy & Public Affairs* 1 (Yaz 1972): 343-62,

23 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New Rochelle: Arlington House, 1969), 71. Ayrıca bkz. Karl Polanyi, "Our Obsolete Market Mentality," *Commentary* 3 (Şubat 1947): 109-27; Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957); ve Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

24 Irving Howe, Introduction to *The Essential Works of Socialism*, ed. Irving Howe (New Haven: Yale University Press, 1976), 15.

25 *a.g.e.*, 7-8, 11. Sovyet totaliterizminin sorumlusunun Marx'tan çok Engels olduğu iddiası için bkz., Terence Ball, "Marxian Science and Positivist Politics," Ball and Farr, *After Marx*, 235-60.

26 Leon Troçki, *Literature and Revolution* (New York: Russell & Russell, 1957), 256.

27 Francois Ponchaud, *Cambodia: Year Zero*, trans, Nancy Amphoux (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1977), xvi.

28 Albert Camus, *The Rebel* (New York: Random House, Vintage, 1956), 306. Bkz., J. L. Talmon, *Political Messianism: The Romantic Phase* (New York: Praeger, 1960).

29 Friedrich von Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944).

30 Bkz., Robert Heilbroner, "What Is Socialism?" *Dissent* (Yaz 1978): 341-48; ve Heilbroner, *Marxism: For and Against* (New York: Norton, 1980), 150-72.

31 Heilbroner, "What Is Socialism?" 34S.

32 Yugoslavya'da ve başka yerlerdeki sosyalist kendi kendini işletme uygulamaları ile ilgili farklılaşan değerlendirmeler için bkz.; Lindblom, *Politics and Markets*, 330-43; Mark A. Lurz and Kenneth Lux, *The Challenge of Humanistic Economics* (Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings, 1979), 255-61; Branko Horvat, *The Political Economy of Socialism* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1982); Mihailo Markovic, *Democratic Socialism* (New York: St. Martin's Press, 1982); Komai, *The Socialist System*, Bölüm 20; ve Rydenfelt, *Pattern for Failure*, 70-74.

33 Irving Howe, "From Roosevelt to Reagan," *Dissent* (Kış 1983): 46.

34 Michael Walzer, *Radical Principles* (New York: Basic Books, 1980), 23-53.128-38. Ütopya topluluklarında demokratik sosyalizm örnekleri için bkz.; John Humphrey Moves, *History of American Socialisms* (Philadelphia: Lippincott, 1870); ve Melford E, Spiro, *Kibbutz: Venture in Utopia* (New York: Schocken Books, 1970).

35 Mises, *Socialism*, 533,

36 Peter Singer, *A Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperation* (New Haven: Yale University Press, 1999).


Nietzsche
(1844-1900)
NIETZSCHE


NIETZSCHE



TANRI'NIN ÖLÜMÜ VE İKTİDAR İSTENCİ

NIETZSCHE'NİN *TRAGEDYANIN DOĞUŞU; İNSANCA, PEK İNSANCA; BÖYLE BUYURDU ZERDÜŞT* VE *İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE*

20. Yüzyıl'daki ideolojik savaşın çoğu, Marksist sosyalizm ile Lockeçu liberalizm arasında geçti. Ancak üçüncü bir alternatif daha vardı: İtalyan faşistleri ve Alman Nazileri tarafından siyasal ideolojiye dönüştürülen, Friedrich Nietzsche'nin aristokrat siyasal köktenciliği (radikalizm). Nietzsche, etik için sâbit standartlar yoktur, anlamındaki nihilizme (hiççilik) yol açan, 19. Yüzyıl'daki değerler bunalımına, bir cevap olarak yazdı. Nietzsche, geleneksel değerlerin hiççi bir tarzda olumsuzlanmasını benimsese de; hiççiliğin olumsuzluğunun üstesinden, kendi "iktidar istenç"lerini kullanan "geleceğin filozofları" tarafından yaratılacak yeni değerlerle gelineceği umudunu hep taşıdı.

Bağımsızlık Bildirgesi'nde, "Doğanın ve Doğanın Tanrısının Yasaları"na yapılan gönderme, doğanın Yaratıcısı olarak Tanrının ve doğanın evrensel düzeninde kök salmış, dayanıklı hakikât ve iyilik standartlarının olduğunu varsayar. Ancak insanlar, ebedî bir Yaratıcıya ve bu Yaratıcının şekillendirdiği doğal düzene olan inancın, bir yanılsama olduğu kararına varırlarsa ne olur? Hakikât ve iyilik, doğa ile Tanrı'nın kozmik düzeninin ürünü değil de, insan iradesinin yarattığı şeylerse, bununla yaşayabilir miyiz? Eğer evrenin kozmik bir anlamı veya amacı yoksa, düşünce ve eylemlerimiz için, kendi normlarımızı önce yaratıp sonra onlara itaat etmekle, yaşamlarımıza ahlâkî saygınlık kazandırabilir miyiz? Ya da evrenin ahlâkî boşluğu fikrinin, insan yaşamı üzerinde onur kırıcı etkileri mi olacaktır? Bazı insanlar sâdece anlık hazları yaşamayı tercih ettiklerinde, kendi kendilerine müptela hazcılara (hedonist) mı dönüşeceklerdir? Öteki insanlar, diğerleri üzerinde hüküm süren bir yaşamı tercih ettiklerinde, gaddar zorbalara mı dönüşeceklerdir?

19. Yüzyıl'da Avrupa ve Amerika'da açıkça ortaya çıkan dinî inançtaki gerileme ve bilimsel materyalizmdeki gelişme, birçok düşünürü bu türden sorular sormaya yöneltmiştir. Çünkü bu

düşünürler, inanç kaybının beraberinde ahlâkî, entelektüel ve siyasal bunalım getireceği kaygısı taşıyorlardı. Bu bunalımın en kışkırtıcı tezâhürü, Nietzsche'nin yazılarında yer alıyordu.[1] Nietzsche, "Tanrı'nın öldüğü"nü ilân etti. Nietzsche, Avrupa'nın hiççi bir kargaşaya doğru sürüklendiği uyarısını yaptı. Bu sürüklenmenin nedeni de, hakikât ve değerlerin evrensel standartları yoksa ve eğer tüm bu standartlar aslında insan iradesinin keyfî icatlarıysa, o zaman, hayatın aşkın bir anlamı yoktur. Böyle bir hâlde bütün insanlar herhangi bir seçeneğin bir diğerinden iyi olduğunu bilmeksizin nasıl yaşayacaklarını tercih etmek zorundadırlar. Bazı insanlar, sürdürdükleri yaşamın beyhudeliğinden kaçmak için, kendilerini küçük hazlarla çevrilmiş sâkin bir yaşamın arayışına adayacaklardır. Bazı insanlar ise ötekiler üzerinde zorbalık tesis ederek, tahakküm arzularını tatmin etmeyi tercih edeceklerdir. Ancak Nietzsche, bu hiççilik bunalımının "Üst insana", asâletten doğan "efendi ahlâkı" aracılığıyla, yeni değerler yaratmanın kapısını açacağını ümit etmiştir. Nietzsche'ye göre, üstün insanlar tarafından yeni değerler yaratılması, yaşamın en temel gerçeği olan "iktidar istenci"nin en yüce ifadesidir. Yeni değerler yaratmakla insanoğlu, Tanrı'nın yerini alır.

Nietzsche (1844-1900), Luther taraftarı bir papazın oğlu olarak Prusya'da küçük bir köyde doğdu.[2] Nietzsche beş yaşındayken babası öldü. Kendinden iki yaş küçük olan kız kardeşi Elizabeth, yaşamı boyunca Nietzsche'ye bağlandı. Nietzsche, şiirler, denemeler ve müzik parçaları yazan çok zeki bir çocuktu. Yazılarının çoğunda, derin dinî hislerin ifadesi vardı. 1858 yılında Almanya'nın meşhur Pforta yatılı okuluna gitti ve bu okulda Yunan ve Lâtin klâsikleri üzerine çalıştı. 1864'te ilâhiyat öğrenimi görmek üzere Bonn Üniversitesi'ne gitti. Nietzsche, bu dönemde dinî inancı ile ilgili şüpheler geliştirmeye başladı.

1865 yılında Nietzsche, klâsik felsefe çalışmaları yapmak üzere Leipzig Üniversitesi'ne taşındı. Nietzche, burada, ileriki kariyerinde de önemli bir rol oynayan, döneminin önde gelen filoloji profesörlerinden Albrecht Ritschl'i derinden etkiledi. 1868'de Nietzsche, Richard Wagner'in opera tarzındaki müziğinden büyülenmeye başlamıştı. Wagner ile karşılaştıktan sonra Nietzsche, kahramanı olarak gördüğü Wagner ile yakın arkadaş oldu. Nietzsche, 1869 yılında İsviçre'deki Basel Üniversitesi'ne profesör olarak atandı ve kötü olan sağlık durumu, küçük bir emekli maaşıyla onu istifa etmeye mecbur bıraktığı 1879 yılına kadar burada ders verdi.

Nietzsche'nin ilk kitabı, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*The Birth of Tragedy from the Spirit of Music, Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*) 1872'de basıldı.[3] Nietzsche'nin kitapları, onun düşüncesinde üç döneme –erken, orta, geç-ayrılan kronolojik hareketi yansıtır. *Tragedyanın Doğuşu,* Wagner'in opera tarzındaki müziğinin Yunan tragedyası ruhuna dönüş olarak, Nietzsche'nin erken dönemdeki coşkusunun göstergesidir. Nietzsche, Yunan tragedya şairlerinin, anlaşılmaz evren dâiresinde, muzdarip kötümser insan görüşünü taşıdıklarına inanıyordu. Ancak bu derin sezgi, Sokrates'in safiyimserliği ile alt üst olmuştu. Çünkü Sokrates, evrenin anlaşılabilir, bu yüzden de insan zihninceKavranabilir olduğunu ileri sürmüştü. Wagner romantizminin etkisi altındaki Nietzsche, romantik şiir ve müzik tarafından harekete geçirilen vecd duygularının, modern bilim ve Sokratesçi rasyonaliteye göre, insanoğluna daha derin bir hakikât tecrübesi sağladığını öne sürdü.

Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*'in (*Human, All Too Human: A Book for Free Spirits İnsanca, Pek İnsanca*), 1878'de basılmasıyla, kendi yazma serüvenindeki orta döneme girdi.[4] Bu dönemde Nietzsche, Wagner'in sanatsal duyguyu yüceltmesini reddetti.

Buradaki gerekçesi, bu yaklaşımın, sanata yönelik kaba popüler arzuya başvurmakla, aşkın bilgiye âit dinî özlemlerin tatmin edilmesinde Hıristiyanlığın yerini alacak olmasıdır. Wagner ve romantizmin zıddına Nietzsche, modern bilimin rasyonalitesine, ihtimamlı bilgi arayışındaki "özgür ruhların" tâkip edecekleri bir yol olarak bel bağlar. Ama bu bilgi, sınırlıdır ve herhangi bir aşkın, metafizik hakikât özlemi barındırmayacaktır.

1883'te, *Also Sprach Zarathustra'nın* (*Thus Spoke Zarathustra, Böyle Buyurdu Zerdüşt*) birinci bölümünün basılmasıyla da Nietzsche, yazılarındaki üçüncü ve son döneme girecektir.[5] Bu eserinde Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*'daki bilimsel rasyonaliteden, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki romantik hislere doğru tekrar kaymıştır. *Zerdüşt*, Nietzsche'nin Antik İran'da yeni bir din kuran Zerdüşt'ü ana kahraman olarak kullanıp, bir dizi kinayeli kıssaları anlattığı bir kurgu çalışmasıdır. *Zerdüşt*'ün dili ve hikâyeleri, Yeni Ahit'in üslûbunu taklit eder. Bu durum Nietzsche'nin, kendi gibi hâlâ dinî özlemleri olan diğer ateistlerin aşkın hasretlerini giderecek nitelikteki, şiirsel teşbihlerin zekice tasarlanması teşebbüsüne benzer. *Jenseits Von Gut und Böse* (*Beyond Good and Evil, İyinin ve Kötünün Ötesinde*) adlı eserin 1889'da basılmasıyla Nietzsche, Zerdüşt'te nazım şeklinde sunulmuş temaları, nesir biçiminde sunmuştur.[6] Nietzsche'nin en ünlü fikirleri olan, Tanrı'nın ölümü, iktidar istenci ve ebedî dönüş, bu iki kitapta sunulmuştur.

Ocak 1889'da Nietzsche, İtalya'nın Turin kentinde sokağın ortasına yığılıp kaldı. Nietzsche, hiçbir zaman iyileşemeyeceği ruh hastalığından muzdaripti. Nietzsche'nin çıldırdığı, arkadaşlarına gönderdiği mektuplarda yer alan vehimlerde açıkça ortaya çıktı. Kendini birçok kez Ceasar, Çarmıhtaki İsa, tanrı Dionysus ve dünyanın yaratıcısı olarak tanımladı. Çıldırma nedeni çok açık olmasa da, büyük ihtimâlle frengiydi. Son zamanlarda, Nietzsche'de görülen belirtileri inceleyen nörologlar Nietzsche'nin bir tür sinirsel frengiden muzdarip olduğu tahminin yürütmektedirler. Bu hastalıkta, frengi mikrobunun neden olduğu beyin dokusu iltihabı, kişide gerçekte olduğundan daha önemli biri olduğu vehmine yol açar. Ancak Nietzsche'yi eleştiren bazıları, Nietzsche'deki bu denge bozukluğunun, onun zihinsel ve ahlâkî yozlaşmasının kaçınılmaz sonucu olduğu iddiasındadır. Ancak eserlerinin hayranlarına göre, Nietzsche'nin deliliği, onun büyüsünün bir parçasıydı. 1917'de, ünlü dansçı ve ateşli bir Nietzsche tâkipçisi olan Isadora Duncan, şu yorumu yapar: "Bize delilik gibi görünen şeyin aşkın bir hakikât görüşü olmadığını nasıl biliriz?"[7]

Nietzsche'nin çıldırması onu, 1900 yılındaki ölümüne kadar, annesi ve kız kardeşinin bakımına bağımlı kılmıştır. Yazdığı eserler onu, yaşamının son on yılında uluslararası üne kavuşturdu. Kız kardeşi Elizabeth, Nietzsche'nin kamuoyundaki ününü muhafaza etme teşebbüsü çerçevesinde, yazılarından oluşan bir Nietzsche Arşivi kurdu ve eserlerinin basım işlerini yönetti. Kardeşini Prusyalı bir vatansever olarak sundu.

Nietzsche'nin eserlerinin, ta ölümünden beri devam etmekte olan etkisi oldukça güçlü, kafa karıştırıcı ve rahatsız edicidir. Oldukça güçlüdür; çünkü, son yüzyılın en önemli sanatçı ve düşünürlerinin çoğu, –Sigmund Freud, Gustav Mahler, Richard Strauss, C. G. Jung, Thomas Mann, Martin Heidegger ve Leo Strauss dâhil– Nietzsche'den derinden etkilenmiştir. Etki, kafa karıştırıcıdır; çünkü farklı insanlar, Nietzsche'nin öğrettiğinden birbirinden çok farklı şeyleri alırlar. Nietzsche'nin tâkipçileri arasında, neopaganistler (yeni putperestler), feministler, anarşistler, sosyalistler, faşistler ve nüdistler (çıplaklar!) vardır.

Bu etki aynı zamanda rahatsız edicidir; çünkü Nietzsche'nin tâkipçisi olduğunu öne sürenlerin çoğu, Nietzsche'nin fikirlerini, kötülük barındıran davranışı haklılaştırıyormuş gibi yorumlarlar. Örneğin, 1924'te Chicago'daki Nathan Leopold ve Richard Loeb'in ünlü cinayet duruşmasını düşünelim.[8] Hem Leopold hem de Loeb Chicago'daki zengin ailelerin çocuklarıydı; ikisi de genç ve zekiydi. Loeb, Michigan Üniversitesi'nden mezun olmuş en genç öğrenciydi. Leopold da Chicago Üniversitesi'nde hukuk öğrencisiydi. 1924'te Loeb on sekiz, Leopold ise on dokuz yaşındaydı. İkisi de Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve diğer eserlerini okuduktan sonra, Nietzsche'nin geleneksel ahlâka yaptığı saldırıyı onaylamışlar ve "üst insanın", "iyinin ve kötünün ötesinde" olacağı konusunda Nietzsche ile hemfikir olmuşlardı. Nietzscheci anlamdaki "iktidar istençlerini" göstermek üzere, mükemmel bir cinayet işlemeye karar verdiler. Bunun üzerine, ailesinden fidye almak niyetiyle zengin bir ailenin 14 yaşındaki oğlu olan Boby Franks'i kaçırdılar ve öldürdüler. Yaptıkları birkaç hata polisin kanıtı oldu ve yakalandılar. Aileleri de onları savunmak üzere, Amerika'daki en ünlü ceza avukatı olan Clarence Darrow'u tuttu. Aleyhlerindeki deliller kesin olduğu için Darrow müvekkillerinin suçlu olup olmadıklarının sorulmasını istedi. Bu arada yargıcın, onlara ölüm cezası değil de müebbet hapis vermesi için çok ateşli ve heyecanlı bir savunma yaptı. Yaptığı savunmadaki en can alıcı nokta, gençler için Nietzsche okumanın sorumlu olmadıkları hassas ve kırılgan zihinlerinde zararlı etki bırakmasıydı. Savcı, şiddetle ölüm cezası verilmesini istese de yargıç, Darrow tarafından cezayı müebbete indirmeye ikna edilmişti.

Nietzsche eserlerinin aşikâr olan zararları, Leopold ve Loeb gibi birkaç bireyle sınırlı değildir. Almanya'da kendilerini, "üstün ırkın" yönetimi altında siyasal hâkimiyet arayışlarındaki Nietzsche'nin, "iktidar istenci" kavramının emrini yerine getirenler olarak gören, Adolf Hitler ve Nasyonal Sosyalistler tarafından da Nietzsche'nin fikirleri benimsenmiştir. 1934'te Hitler, Nietzsche Arşivleri'ni ziyaret etmiş ve Nietzsche'nin büstünün yanında durarak poz vermiştir. Nazizmin bazı felsefeci taraftarları –Martin Heidegger gibi– Nietzsche'nin en önde gelen akademik yorumcularıdır.[9] Sonuçta Nietzsche, Nazizmin resmî kültürünün bir parçası olmuştur.

Nietzsche'nin kendisinin, öğretisinden türetilen böylesi tehlikeli yorumlardan sorumlu tutulup tutulamayacağını sormamız gerekir. Nietzsche'nin, geleneksel ahlâkî standartları reddedip, "üst insanın" "iktidar istenci" aracılığıyla, "iyinin ve kötünün ötesine" geçmekten bahsetmesi, zorunlu olarak ahlâksız davranışı teşvik eder mi? Bu öğreti, Thrasymachus'un ahlâk ve siyaset nihâî olarak güçlünün yönetiminin ifadeleridir, biçimindeki iddiasının yeni bir uyarlaması mıdır? Nietzsche'nin düşüncesi, gücün hakkı yarattığı düşüncesinde yer alan akıldışı inatçılığı besler mi? Tanrı'nın ölümü, tanrısız bir hayvanîliğe doğru çöküşü ve sonuçta da insanlığın ölümünü getirir mi? Nietzsche öğretisinin ahlâkî ve siyasal sonuçlarıyla ilgili bu türden genel soruları gerektirdiği biçimde ele alabilmek için, öncelikle kitaplarıyla ilgili daha özel sorular sormamız gerekir.

A. DÜNYANIN ANLAMSIZ KAOSUNU ÖRTMEK İÇİN, SANATIN YANILSAMALARINA İHTİYACIMIZ VAR MIDIR?

Platon ile ilgili bölümde, Sokrates'in, evrene ilişkin rasyonel bir anlayış elde etmek üzere sorgulanmamış fikirlerin ötesine geçerek, herkesi amansızca sorgulamasıyla siyaset felsefesi tarihinin nasıl

başladığını gördük. Sokrates, dünyaya ilişkin bilgilere sâhip oldukları iddiasındakilerin –siyasetçiler, hatipler, şairler ve sanatçılar–, aslında inançlarını ve eylemlerini haklılaştırabilecek rasyonel bir açıklama getiremediklerini ortaya çıkarmıştır. Sokrates kendini, câhilliğinin tam anlamıyla bilincinde olmakla onlardan üstün görmüştür. Çünkü bu farkındalık onu, kendine ve diğerlerine yönelik yaptığı titiz sorgulamalarla, bilgi arayışına yöneltmiştir.

Tragedyanın Doğuşu'nda Nietzsche, Sokrates'in dünya tarihinde bir dönüm noktası olarak önemini takdir eder. Çünkü böylelikle, felsefe ya da bilim aracılığıyla dünyanın gerçek bilgisine âit arayış birçok insan için en yüce hayat tarzı olmuştu. Ancak Nietzsche, "bilimsel Sokratizm"i, Antik Yunan sanat ve müziğinde gelişmiş olan trajik yaşam görüşünü yok ettiği gerekçesiyle eleştirir. Ayrıca Nietzsche, Wagner gibi sanatçıların, Sokratik bilim ve felsefe geleneğine alternatif olarak, trajik sanat bakışına yeniden hayatiyet kazandırabilecekleri umudunu hep taşır. Nietzsche, trajik sanatı Dionysos ile özdeşleştirmişti. Dionysos, Antik Yunanistan'da duygusal bir dinin tanrısıydı. Bu tarikatın müritleri, hararetle cinnet derecesindeki çılgınca eğlencelere girip, mest olana kadar dans ederlerdi. Yunan tiyatro sanatı, Dionysos festivallerinin bir bölümü olarak ortaya çıktı ve gelişti.

Nietzsche'nin savunduğu Dionysusçu "trajik dünya görüşüne" göre, dünya rasyonel olarak kavranabilir değildir. Bunun sonucu olarak da, anlaşılması olanaksız olan dünyada yaşamayı mümkün kılacak şekilde, bu yanıltıcı görüntülerin bir çaresini bulmak için insanî sanatlara ihtiyacımız vardır. Dionysosçu görüşün aksine Sokrates, "teorik insan" prototipi olarak, mantık basamaklarını kullanan düşüncenin, varlığın derinliklerine nüfuz edebileceğine ve bu düşüncenin, sâdece varlığı bilmekle kalmayıp, hatta onu *düzeltme* yeteneğinin de olduğuna sarsılmaz inanç ile yaşayan biridir (*Tragedyanın Doğuşu*, Kısım 15). "Şeylerin doğasının mantık marifetiyle iç yüzünün anlaşılabileceğini" belirten ilk "teorik iyimseri", Sokrates'de görüyoruz. Nietzsche bunu, "mantıksal doğanın sınırlarını" görmekten âciz bir vehim olarak algılar. Dünyanın mantıksal olarak soruşturulması uzaklara fırlatılıp atıldığında, en sonunda mantığın nihâi ön kabûlleri görülecektir: dünyaya ilişkin en temel varsayımlar, kendi başlarına mantıksal olarak kanıtlanamaz. Aslında, 'dünya mantıksaldır' iddiası, kendi başına mantığın değil, inanç fiilinin bir sonucudur. Bilim ve felsefenin mantığı ile saf bilgi arayışındaki bilgeliğe âşık kişi, nihâyetinde mantıksal bilginin sınırlarına ulaşmak durumundadır. Erişilen bu nokta da kişiyi, sanatsal yanılsamaya olan ihtiyaca âit trajik bir ferasete yönlendirmelidir.

Sokrates, şu nedir?, bu nedir?, adâlet nedir?, cesaret nedir? gibi soruları sormakla ünlüydü. Platon ile ilgili bölümde, Sokrates'in bu tür sorularla, en üstün bilgi nesneleri olarak İdealara ya da Formlara işaret ettiğini görmüştük (bkz. Bölüm 1, Kısım 9). Tüm bilgi nihâî olarak, algı izlenimlerimizin sağlam kategoriler veya sınıflar olarak düzenlenmesine dayanır. Bundan dolayı, örneğin, Sokrates'ten bir "insan' olarak bahsetmek, kendine özgü bu bireyi, ortak özellikleri olan bir sınıfın üyesi olarak sınıflandırmaktır. Nietzsche, biricik olguların ve olayların, ortak kategoriler olarak sınıflandırılması faaliyetinin, insan bilgisi için gerekli olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak, Platon ve Sokrates'in aksine Nietzsche bunu, yanılsamaların sanatsal yaratımları olarak görür.

Tragedyanın Doğuşu'nun basımından hemen sonra yazdığı bölük pörçük bir notta Nietzsche, şu sonuca varır: "hakikâtler, bunlar ne ise, onlar olduğunu unutan kişinin yanılsamalarıdır".[10] Bu böyledir, çünkü biricik bir tecrübe, gerçekte tamamen aynı olmayan benzer tecrübeler ile birlikte sınıflandırıldıklarında, her kelime bir kavrama dönüşür. "Her kavram, eşit olmayan bir şeyi eşit-

lememizle doğar." Örneğin, hiçbir yaprak, başkaca hiçbir yaprağa tam olarak eşit değildir. Ancak "yaprak kavramı, tüm farklılıkları soyutlar ve orijinal bir form türü –Yaprak İdeası– olduğunu farz etmekle beraber, bir bir tüm yaprakların sâdece bu orijinal Yaprağın birer taklidi veya sureti olduğunu da varsayar. Benzer biçimde, eğer birilerine "dürüst" diyorsak, onların biricik faaliyetlerinin, "dürüstlük" olarak sınıflandırdığımız benzer faaliyetlerle aynı olduğunu varsayarız. Nietzsche tüm bunları, mecaz yaratımının şiirsel sanatındaki bir uygulama olarak açıklar. Çünkü her bir tecrübeyi kendine özgü görmek yerine, biricik tecrübelerimizi benzerlikleri veya farklılıklarına göre sınıflandıran, genel terimler kullanırız. Benzer şeylere sanki aynıymışlar gibi muamele ettiğimizden, hakikâtlerimiz gerçekten yanılsamadır.

Nietzsche, dünya gerçeğinin nizamsız, karmakarışık olduğunu ileri sürer: kendini asla aynı şekilde tekrarlamayan, biricik olayların şekilsiz düzensizliği. Böylesi bir düzensizlik durumu (kaos) da, bizim için kavranamaz, anlaşılamazdır. Ancak bizler dünyaya ilişkin tecrübelerimizi, kavranabilir tarzlar olarak tanzim etmezsek, hayatımızı sürdüremeyiz. Sonuçta Nietzsche şöyle bir akıl yürütür: "dili, kavranabilir tarzlar yaratmak üzere şiirsel bir araç olarak kullanmalıyız sonra da, bu tarzlar dünyada gerçekten varmış gibi davranmalıyız. Bu şiirsel yanılsama baskın çıkar, çünkü bu dünyada yaşamamıza izin verir." Nietzsche, Yunan trajik şairlerinin, aksi taktirde kavranamayacak olan bir dünyada, insanların yaşamalarına müsaade etmek için sanatsal yanılsamaya olan ihtiyacı kabûl ettiklerine inanır. Ancak Sokrates, mantıksal muhakeme aracılığıyla girdiği saf bilgi arayışında bu yanılsama perdesini yırtıp atmak istemişti. Nietzsche bunu, "teorik insanın" (filozof, bilim adamı) en büyük yanlışı olarak görür: çünkü bunlar, dünyanın mantıksal olarak kavranabileceği inancının, bir yanılsama olduğunu görmezler.

Augustine ile ilgili bölümde belirttiğimiz gibi, inancın akla üstünlüğü ile ilgili benzer bir muhakeme yürütmüştü: "dünyayla ilgili akıl yürütme, doğanın mantıksal düzenliliğine olan inancı varsayar ama bu, akıl tarafından kanıtlanamaz" (bkz. Bölüm, Kısım 2-3). Hiçbir iki insanın tamamen aynı olmadığını bildiğimizde, tüm insanların eşit yaratıldığını ve eşit olarak doğal haklarla doğuştan donatıldıklarını nasıl söyleyebiliriz? Bazı açılardan, insanlara eşitsiz muameleyi haklılaştıracak kadar açık ve önemli farklılıkların olduğunu kabûl etsek bile, insanların, insanlıklarındaki benzerliğin, bazı açılardan insanlara eşit muameleyi haklılaştıracak kadar açık ve önemli olduğu sonucunu çıkarabilmemiz gerekir. Bu düşünce, Nietzsche'nin, insanlar arasındaki doğal "önem derecesi düzeni", insan eşitliğini yalanlar, biçimindeki iddiasına karşılık verirken oldukça önem kazanacaktır.

Nietzsche'nin, tamamen aynı şekilde asla tekrarlanmayan biricik olaylarla ilgili muhakeme zorluğuna yaptığı vurgunun bize, Locke'un "imtiyazlı iktidar" açıklamasında gördüğümüz sorunu hatırlatması gerekir (bkz. Bölüm 8, Kısım 7). "Hukukun üstünlüğü" çerçevesinde yöneticilerin bireysel takdir hakkı ve ihtiyarî iktidarlarına mâni olmak, genel eylem kurallarının tüm özel durumlara uygulanabilecek tarzda zekice tasarlanabileceğini varsayar. Ancak Locke'un da belirttiği gibi savaş ve olağanüstü durumlarda, genel kurallar tarafından öngörülemez nitelikteki tahmin edilemez ârızî durumlara ve ihtimâllere cevap vermek üzere yürütmeciye kendi takdir hakkına göre hareket etme izni verebiliriz. Benzer şekilde Nietzsche de, insanlar için yeni değerler yaratmış, yeni bir din veya rejim kuranlardan bahsederken, her zaman genel bir hukuk çerçevesinin dışında kalmış kahraman liderliği, memnuniyetle karşılar. Machiavelli'nin yeni din ya da rejim kurmuş "yeni

hükümdarları" memnuniyetle karşılaması gibi, bu hususta ahlâken rahatsız edici bir şeyler vardır. Unutulmamalıdır ki, arka plânda Wagner'in müziği çalarken, Almanya'da bir "Önder" (*der Führer*) olarak Hitler'e iktidar yolunu hazırlayan şey, olağanüstü önderliğe duyulan ihtiyaç çerçevesindeki bu türden konuşmalardı.[11]

B. ÖZGÜR RUHLU BİR BİLİM BİZE, "MÜTEVAZI HAKİKÂTLER" SUNABİLİR Mİ?

İnsanca, Pek İnsanca, Tragedyanın Doğuşu'ndan sâdece altı yıl sonra basılmasına rağmen, bazı ana noktalarda ilk kitapla çelişir. Birinci kitap Sokrates'i ve onun başlattığı bilimsel geleneği eleştirirken, ikinci kitap Sokratik bilimi, metheder. Birinci kitap Nietzsche'nin Wagner ile dostluğunu ve Wagner'in sanatın üstünlüğüne ilişkin romantik görüşünü paylaştığını gözler önüne sererken, ikinci kitap, Nietzsche'nin Wagner'den koptuğunu ve Wagner'in romantizmini reddettiğini gösterir. Birinci kitabın tarzı, mest edici ve coşku doludur. İkinci kitap ise ciddîleşmiş ve mutedildir. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın heyecansız yazım tarzı, neden bu kitabın Nietzsche'nin eserleri arasında en az tutulan olduğunu kısmen açıklar.

İnsanca, Pek İnsanca'nın alt başlığı, *Özgür Ruhlar İçin Bir Kitap*'dır. Kitabın 1888 basımına yazdığı Önsöz'de Nietzsche, bu "özgür ruhları" kendisinin icat ettiğini, çünkü kitabı yazarken hiçbirinin var olmadığını itiraf etmiştir. Nietzsche bunun yanında, tarih boyunca, Sokrates ile başlamak üzere, bazı "özgür ruhların" sahneye çıktığını da gösterir (Kısımlar 433, 437) ve gelecekte Sokratesçi bilime hayatiyet kazandıracak yeni özgür ruhların ortaya çıkacağı umudunu taşır.[12] (Nietzsche "bilim"den bahsederken, her türden sistematik ve özenli bilgiyi çağrıştıran, Almanca *Wissenschaft* kelimesini kullanır.)

Nietzsche'ye göre, "özgür ruhlar" insanlar arasında nâdir bulunurken, "kayıtlanmış ruhlara" her zaman rastlanır (Kısımlar 225-229). (Burada "özgür ruhlar", özgür zihinler şeklinde de tercüme edilebilecek *frei Geister*'in tercümesidir.) "Özgür ruhlar", işgâl ettikleri konumla ilgili olarak sürekli nedenlerin arayışındadırlar; bu yüzden de alışkanlıklara dayalı kabûl ile temellenen geleneksel âdetleri kabûl edemezler. "Kayıtlanmış ruhlar" için ise, işgâl ettikleri konumla ilgili olarak inanç yeterlidir ve bundan dolayı da sâdece alışkanlıklara dayalı kabûl ile temellenmiş geleneksel âdetleri kabûl edebilirler. Sonuçta, sosyal geleneklerin istikrarı, "kayıtlanmış ruhlara" dayanır. "Tüm devletlerin ve sosyal düzenlemelerin –sınıf, evlilik, eğitim, hukuk-güç ve süreklilik elde etmelerinin yegâne sebebi, kayıtlanmış ruhların onlara olan inancıdır; o zaman bu insanlar nedenlerin olmamasıyla var olurlar ya da en azından nedenleri sormaya direnmeleriyle var olurlar" (Kısım 227). Daha önce Platon ile ilgili bölümde gördüğümüz gibi Sokrates, nedenler ile ilgili sorular sormakla Atinalı yurttaşlarının yaygın kanaâtlerini sorguladığında, tehlikeli biri olarak algılanmış ve sonunda yargılanmış, kentin tanrılarını inkâr ettiği ve gençleri yozlaştırdığı gerekçesiyle idam edilmişti. Bu çerçevede Nietzsche'nin Sokrates'i, neden bir "özgür ruh" olarak tanımlayabildiğini anlamak oldukça kolaydır.

Ancak, Nietzsche ebedî ve ezelî herhangi bir hakikâtin varlığını kabûl etmediğinden, Sokratik hakikât arayışının temellerini de reddediyormuş gibi görünebilir. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*'da, metafizik gerçeklik iddiasındaki "mutlak hakikâtler" imkânını yadsırken, bir taraftan da tarihsel gerçekliğin bilimsel olarak soruşturulmasıyla ortaya konmuş "mütevazı hakikâtlerin"

değerini kabûl ettiğini açıklar. "Her şey evrildiğinden", her şey tarihsel olarak ârızîdir ve bu yüzden de ebedî ve ezelî hakikâtler yoktur. Bununla birlikte, esaslı bir tarihsel bilim, tarihsel gelişimin "mütevazı hakikâtlerini" keşfedebilir (Kısımlar 2-3). Bundan dolayıdır ki, örneğin, insan doğası ebedî ve ezelî olamamakla birlikte, tarihsel gelişimin bir ürünü olarak evrildiğinden, insanlarla ilgili bazı tarihsel genellemelere varabiliriz. Bu genellemeler de insanlar, mevcut durumlarını korudukları sürece doğru olacaktır. Bilimle elde edilen tarihsel bilgi sınırlı ve ârızî olmasına rağmen, hakikî bir bilgi türüdür. Nietzsche, "gerçek bilimin, doğanın kavramlardaki taklidi" olduğuna inanır (Kısım 38). Doğaya âit bilimsel bilgi, her zaman koşullara bağlıdır ve gözden geçirilip düzeltmeye tâbidir. Sokrates, nihâî cevaplara ulaşmaksızın, birtakım soruları ortaya çıkaran tartışmalı iddialarıyla meşhurdu. Nietzsche, bu türden sorgulayıcı yaşamı, "özgür ruhun" yaşamı olarak tanımlar. Nietzsche'ye göre, Avrupa Rönesansı ile Aydınlanması'nın bilimsel ve eleştirel ruhu, Sokrates ruhunun geleneği içinde varlığını sürdürdü. Ancak Nietzsche bir taraftan da çoğu insanın Sokratik "özgür ruhun" eleştirel yaşamını sürdüremeyeceği gerçeğini de kabûl eder. Çünkü bu insanlar, mutlak, ezelî ve ebedî olan aşkın hakikâtleri ve değerleri arzularlar.

C. İNSANLAR, AŞKIN ÖZLEMLERİ OLMADAN YAŞAYABİLİRLER Mİ?

Hıristiyanlık gibi dinler, insanların, büyük mutluluğun ezelî ve ebedî âlemine girebilmelerinin gereği olan, sıradan dünyevî var oluşlarından kurtulmaları yönünde duydukları aşkın özlemleri giderir. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*'da bu kurtuluş ihtiyacından, Ortaçağ'da Kilise tarafından geliştirilen "yapay" ya da "edinilmiş" bir ihtiyaç olarak bahseder. Bu çerçevede Nietzsche, gelecekteki toplumun "tüm insanların ortak ve gerçek ihtiyaçlarına" hizmet etmesiyle, bu ihtiyacın bertaraf edilebilme ihtimâli olduğunu ileri sürer (Kısım 27-476). (Nietzsche bu noktada, gelecekte ateist bir toplum oluşması ihtimâli açısından Marx ile aynı görüştedir.) Ancak Nietzsche aynı zamanda, bu kurtuluş ihtiyacının, kendini ateist olarak görenleri bile sanat aracılığıyla aşkın bir tatmin bulma yönünde, dinî bir arzuyla hareket ettirilebilecek kadar güçlü olduğunu da düşünmektedir. Başka türlü ateist özgür ruhlar olarak düşünülecek kişiler bile, dinî öğretilere âit bir inancı gerektirmeksizin dinî hisleri kabartan müzikten (Wagner'in operaları gibi) zevk alırlar. Aslında modern sanatçı, dinî inançları terk etmiş, ancak hâlâ sanat aracılığıyla dinî bir vecd özlemindekilere hitap ettiğinden, romantik sanat genelde, "dinî hissiyata âit büyünün" gösterimidir (Kısımlar 130-131.150-153). Ateist sofuluğa yönelik bu romantik eğilim, William James gibi şüpheci düşünürlerde açıkça ortadadır. James dinî öğretilerle ilgili herhangi bir bilimsel temel kabûl etmemekle beraber hâlâ dinî tecrübenin duygusal derinliğinin özlemini çekmektedir.[13]

Bu durumda, böylesi aşkın bir özlemin insan ruhundan atılıp atılamayacağı üzerinde düşünmemiz gerekir. Augustine ve Aquinas ile ilgili bölümlerde de gördüğümüz gibi, onlara göre, insan ruhundaki Yaratıcımıza dönüş özlemi öyle derindir ki bu özlem asla tam anlamıyla bastırılamaz (bkz. Bölüm 3, Kısım 1-2; ve Bölüm 4, Kısım 1-3). Nietzsche bazen, *İnsanca, Pek İnsanca*'da "özgür ruhların" kendilerini böylesi dinî ihtiyaçlardan tamamen âzâde edebileceklerini öne sürer. Ancak Nietzsche, yüksek kültürlerin, sâdece din ve sanatın aşkın hedefleriyle ortaya çıkan tutkulu enerjiyi gerektirdiğini de kabûl eder. İnsanlar ebediyet ve ebedî ödüller için yapmaları yönünde güdülen-

mediklerinde, büyük medeniyetler inşa etmek için gayret göstermezler. Aşkın özlemler "güç kaynağını" temin eder ve özgür ruhlu bilim de ancak bir "düzenleyici" gibi hareket eder. "Yanılsamalar, ön yargılar, tutkular ısı vermelidir; bilimsel bilginin yardımıyla da aşırı ısınmanın zararlı ve tehlikeli sonuçları önlenmelidir" (Kısım 251).

Nietzsche'nin bilim anlayışının, insan faaliyeti için çok fazla "ısı" sağlayamayacağı, onun *İnsanca, Pek İnsanca*'da yaptığı adâletin kökenine ilişkin bilimsel açıklamada gözler önüne serilir (Kısımlar 92-104). Buna göre adâlet, mübadele ve mukabeleden doğmuştur. İnsanların iktidar açısından aşağı yukarı eşit olduğu yerlerde, karşılıklı olarak menfaatlerine olan mübadelelerle iştigal etmeyi kendi çıkarlarına uygun görürler. Çünkü hakkaniyet minnettarlık yaratırken, hakkaniyetsizlik intikamı körükler. Bir tarafın diğer taraftan açıkça zayıf olduğu yerlerde –zayıf kentin daha güçlü bir kentin işgâli altında olması gibi– zayıf olan taraf ölümüne savaşmayı tercih edebilir ve bu da her hâlükârda güçlü olan tarafta bir kaybı gündeme getirir. Bu durum, güçlü olan tarafa zayıf üzerindeki yönetiminde mutedil olmanın faydasını gösterirken zayıf tarafa da hakkaniyetli davranışı tatbik etmenin yolunu açar. Gaddar olanların, kurbanlarından ya da potansiyel kurbanlarından intikam veya misilleme beklentisinde olmaları gayet doğaldır. Sonuçta da gaddar olanlar, gaddarlıklarında daha ılımlı olmanın kendi menfaatlerine olduğunu öğrenirler. Güçlünün zayıf üzerinde tahakküm kurmaya yönelik doğal eğilimi, zayıfın tahakküme yönelik direnceâit doğal eğilimi ile frenlenir.[14] Böylece, insan hayvanının misli ile karşılık –incitmeye incitmekle, yardıma da yardımla– vermedeki doğal eğilimi, herkesin faydasına olacak şekilde bir mukabele olarak, adâletin geleneksel normlarını ortaya çıkarır ve besler. Ancak adâleti, insanların uzun vâdeli menfaat arayışlarının tarihsel gelişimi olarak açıklamak, çok düşük bir "ısı" sağlar. Bu açıklama, âdil bir Tanrı'nın aşkın otoritesinden doğan adâleti isteyenleri güdüleyemez; ki, bu Tanrı, kozmik adâletini tatbik etmek üzere, ebedî ve ezelî nitelikteki ödüller ve cezaları paylaştırır.

Nietzsche'nin yaptığı bilimsel açıklama dâiresinde ahlâk, insanoğlunu doğal dünyanın üstüne çıkarmaz. Çünkü bu çerçevede insan ahlâkı, hayvan doğasının doğal gelişimi olarak ortaya çıkar. Nietzsche bunu şöyle açıklar:

> Adâlet, basiret, itidal ve cesaret gibi –kısaca Sokratik erdemler olarak adlandırdığımız her şey– hayvanîdir: bu da bize yiyecek aramayı ve düşmanlarımızdan paçamızı kurtarmayı öğreten gezintimizin bir sonucudur. Şu anda en üstün insanı düşünsek bile, bu insan sâdece, ona hasmâne olanın ne olduğuna ilişkin kavramlaştırmasında ve yiyeceğinin doğasında yücelmiştir ve cin fikirlidir; tüm ahlâk olgusunu hayvanî olarak betimlemek, hiçte uygunsuz değildir.[15]

"Ahlâkı hayvanîlik olarak" açıklamak, insanoğlunu doğal evrim tarihi tarafından şekillendirilen hayvanlar gibi gören Darwinci bilim ile uyumludur.[16] Ancak birçok insan böylesi bir açıklamayı, onur kırıcı bir insan anlayışı olarak algılar. Çünkü bu açıklama, ruhanî karakteri yadsır. Bu karakter, insanlara ilâhî olarak telkin edilen vicdanların marifetiyle, insanları doğal dünyadan üstün tutar.

"Özgür ruhların" bilimi birçok insanı tatmin etmeyecekse, Nietzsche'nin "özgür ruhlarının", çoğunluğun iradesi ile yönetilen modern demokratik rejimlerde yaşayıp yaşayamayacaklarını sormamız gerekir.

D. ÖZGÜR RUHLU BİR BİLİM, MODERN LİBERAL DEMOKRASİ İLE UYUMLU MUDUR?

Nietzsche yazılarının çoğunda modern demokrasiyi eleştirse de, *İnsanca, Pek İnsanca* adlı eseri sosyalizmi şiddetle reddetmekle beraber demokratik siyaset ve kurumlara ilişkin ılımlı bir kabûlü barındırır. Nietszche, modern Avrupa'da tüm siyasal partilerin, demokrasinin zaferinden dolayı halkın fikrine başvurması gerektiği gerçeğini görmüştür. Ayrıca, değiştirmek için yapılabilecek hiçbir şeyin olmadığına da inanır. "Bu olduğu için, bir deprem arazinin sınırlarıyla beraber hatlarını hareket ettirdiğinde ve mülkün değerini değiştirdiğinde nasıl intibak ediliyorsa, herkes bu şekilde yeni koşullara intibak etmelidir (Kısım 438). Nietzsche halkın çoğunluğunun yönetimini kabûl etmekle beraber, azınlıktaki "özgür ruhlara" genel olarak siyasetin dışında kalma serbestliği, zaman zamanda kamusal meseleler ile ilgili konuşmak üzere izin verilmesi şartını öne sürer. Nietzsche'nin gözlemine göre, Platon gibi filozoflar demokrasinin düşmanıdır. Bu filozoflar, mutlak hakikâte sâhip olduklarına inandıkları için diğerleri üzerinde hükümranlık kurmak isterler. Bundan dolayı onlar "ruhun zorbaları" idiler. Ancak özgür ruhlu filozoflar, eleştirel bir ruhla, bilimsel bilginin peşindedirler. "Özgür ruhlar", her şeyi soruşturmak için özgür olmak isterler, ama zorba olma arzuları yoktur. Onlar "ruhun oligarkları"dırlar (Kısım 261). "Özgür ruhlar" modern demokraside yaşayabilirler. Çünkü onların talep ettiği tek şey, demokrasinin tahsis edebileceği ifade ve düşünce özgürlüğüdür.

Nietzsche, eskiden devletin, halk üzerinde mutlak anlamda hükümranlık kurmak amacıyla, aşkın dinî bir otorite iddiasında olduğunu gözlemlemiştir. Ancak demokratik modern devletlerde, devletin böylesi aşkın bir otoritesi yoktur. Çünkü artık yönetim, sâdece halk iradesinin bir aracıdır (Kısım 472). Din, tamamen mahrem-özel bir meseledir; bu yüzden de çok sayıda birbirinden farklı mezhepler vardır. Merkezî otoriteye yönelik yaygın güvensizlik, devletin zayıflamasına yol açar. Yönetimin işlevleri, artan oranda özel sektördeki yüklenicilere devredilmektedir. Devletin bu şekilde zayıflaması, "özgür ruhlara", merkeziyetçi bir devlette sâhip olmadıkları özgürlüğü sunar.

Nietzsche, modern demokrasinin sağladığı özgürlüğü memnuniyetle karşılarken, modern sosyalizmden türeyen zorbalığın kaygısını da taşır. Modern sosyalizm, "tüm yurttaşların, daha önce hiç görülmemiş bir uysallıkla mutlak devletin boyunduruğu altına girmelerini" gerektirir (Kısım 473). Sosyalistler, devleti destekleme çerçevesinde geleneksel dinî otoriteyi kullanamayacaklarından, "en aşırı uçtaki terörizm aracılığıyla" sâdece kısa dönemlerde hüküm sürebilirler. Nietzsche, terörle ayakta duran sosyalist yönetimin sâdece, her tür devlet iktidarı temerküzünün tehlikeli olduğu ve sonuçta da sosyalist devlet terörüne karşı konan tepkinin, devlet iktidarının asgarileştirilmesi fikrini desteklediği şeklindeki gerçekleri takviye edeceğini önceden görmüştür. Bu açıdan Nietzsche'nin, sosyalist despotizmin 20. Yüzyıl'daki yükseliş ve düşüşünü, ayrıca liberal demokrasi ve sınırlı yönetim anlayışının nihâî zaferini tahmin ettiği söylenebilir.

Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'daki siyasal düşüncesi ile, Nietzsche'nin kendi ideolojilerinin kurucusu olduğunu iddia eden Alman Nazilerinin düşünceleri çelişir. Nietzsche, sâdece bireysel özgürlüğü destekleyip, merkeziyetçi devlet iktidarı ve terör yönetimine karşı durmakla kalmaz, milliyetçiliği de reddeder. Ona göre milliyetçilik, "karışık Avrupalı bir ırkı" oluşturmak üzere Avrupa'nın siyasal ve kültürel birleşmesinin önündeki yapay engeldir. Bu bütünleşme, Nietzsche'nin Av-

rupa kültürüne yaptıkları katkılardan dolayı taktir ettiği Yahudileri de kapsar (Kısım 475). Bunun yanında Nietzsche, "parti üyesi" fikrini, özgür düşüncenin karşıtı olarak gördüğü için gülünç bulur. "Çok fazla düşünen kişinin, parti üyesi olması yakışık almaz: en kısa zamanda bu kişi, kendini partinin ötesinde görür" (Kısım 579). Aslında bazı Nasyonal Sosyalistler, Nietzsche'yi davalarının yandaşı olarak görmedi. Önde gelen Nazi entelektüellerden Ernst Krieck, şu cümleyi sarfetmiştir: "Nietzsche'nin sosyalist, milliyetçi olmaması ve ırkçı düşünceye karşı olması gerçeği bir yana, önde gelen Nasyonal Sosyalist bir düşünür olabilirdi!"[17]

Modern demokrasi, Nietzsche'nin "özgür ruhlarını" bilimsel ve felsefî arayışlarında özgür bıraktığı sürece, bu kişiler siyasal faaliyetle çok da ilgilenmezler. Nietszcheci bir hayatın ana karakteri bir tür yalnızlıktır; bu da *İnsanca, Pek İnsanca*'daki son bölüm olan "Kendi Başına İnsan" başlıklı bölümde ortaya konur (Kısım 483-638). "Bilim adamı", sürekli olarak inançlarını sorgular ve sonuçta bu insan, inançlarına fazlaca güvenen bir "inanç adamı" olamaz. Bu da demektir ki, bilim adamı siyasal bir insan olamaz, çünkü sorgusuz sualsiz bir heyecanla herhangi bir siyasal davaya hizmet edemez.

Ancak Nietzsche'nin bazı yazılarının, Nazilerle birlikte birtakım ideologların siyasal şevklerini kabarttığı doğrudur. Bu okurlar için, Nietzsche'nin en fazla tutulan kitabı, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'tür. Bu kişiler, Nietzsche'nin bu kitabını, "Tanrının ölümüne" karşılık olarak "iktidar istencini" ifade eden yeni bir tür siyasal fanatizm için, ilham verici bir metin olarak görmüşlerdir.

E. ZERDÜŞT KİMDİR?

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü, 1883'te yazmaya başlamıştır. Bu kitap, onun yazma serüveninin üçüncü ve son dönemini başlatmıştır. Nietzsche bu kitapta, gevşek şüphecilik ve *İnsanca, Pek İnsanca*'nın bilimsel ruhundan uzaklaşıp, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki romantik tutku ve kahince tutuma geri dönmüştür. 1882'de basılan *Şen Bilim*'de Nietzsche ilk kez, meşhur "Tanrı öldü" ilânına âit ifadeye yer vermiştir.[18] Nietzsche'ye göre Tanrı'ya inancın ya da tanrı benzeri ezelî-ebedî ölçütlere inancın ortadan kalkması, hem özgürleştirici hem de felâkete yol açan bir durumdur. Felâkettir, çünkü insanoğlu yücelik arzusuna âit aşkın dinî desteği yitirecektir. Aynı zamanda özgürleştiricidir, çünkü insanlar artık yeni değerler yaratmak için özgürdürler. Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te, Tanrısız dünyanın hem özgürleştirici hem de felâkete yol açan özelliğini keşfetmek üzere kinayeli hikâye anlatımının şiirsel tarzına başvurur.

Böyle Buyurdu Zerdüşt, tamamen kurgusal karakterlerden oluşmuş bir kurgu eseridir. Ancak kitaptaki baş karakter Zerdüşt, eski İran dininde yer alan bir adamın adını almıştır. Tarihsel kişilik olarak kitapta yer alan diğer tek karakter, İsa'dır (Bölüm 1, Kısım 21). İranlı peygamber Zerdüşt genel olarak, Yunanca Zoroaster ve kurduğu din de Zoroastrianizm (Zerdüştlük) adıyla bilinir. Nietzsche'nin, Zerdüşt'ü sözcüsü olarak kullanmasının anlamının ne olduğu üzerinde kafa yormamız gerekir.

Söylendiğine göre Zerdüşt, MÖ 6. Yüzyıl'da İran'ın doğusunda yaşadı.[19] (Bazı akademisyenlere göre Zerdüşt çok daha önce, MÖ 1200 ile 1500 arasında yaşamıştır.) Zerdüşt, İranlıların geleneksel dinlerinin papazıydı. Ancak, Tanrı Ahura Mazda'nın hayâlini gördükten sonra, yeni öğretileriyle ge-

leneksel dini yeniden şekillendirme arayışına giren bir peygamber oldu. Fikirlerini geleneksel dinden aldı ama, onları tamamen yeni bir din ortaya çıkaracak şekilde yeniden formüle etti. Geleneksel İran dini çok-tanrılıydı ve bazı ilâhlar iyi bazıları kötüydü. Böylesi bir din, yozlaşmış din adamlarınca kötü eylemleri haklılaştırmak için kullanılabiliyordu. Zerdüşt bu dini yeniden şekillendirme adına, Tanrı Ahura Mazda'yı hakikâti, düzeni ve iyiliği elinde tutan üstün Tanrı konumuna yükseltti.

Zerdüşt bir peygamber olarak, öğretilerini halka aktarmaya 30 yaşında başladı. Zerdüşt yaşamı boyunca sâdece birkaç kişinin dinini değiştirebilse de, öğretisi nihâyetinde eski İran'ın resmî dinî oldu.

Zerdüşt'ün öğretisinde Ahura Mazda üstün Tanrı'dır –her şeyi bilir, her yerde hazır ve nazırdır ve evrenin tamamıyla iyi Yaratıcısıdır. Ahura Mazda başlangıçta var olan her şeyi yarattı. İnsanı hayat, zihin ve vicdan ile yarattı. Ayrıca iyi olan her şeyi tahsis etmekle, insanları korumaya da devam etmektedir.

Ahura Mazda'nın üstünlüğüne rağmen, iyilik yönünde sâhip olduğu iktidar, ta başlangıçtan beri, Angra Mainyu tarafından kumanda edilen doğa üstü kötü ruhların başkaldırısıyla yüz yüzedir. Ahura Mazda, hakikât, düzen ve iyilik anlamındaki *asha*'yı ayakta tutarken, Angra Minyu, yanlış, düzensiz ve kötü demek olan *druj*'u destekler. İnsanlar, bu hakikât/yanlış, iyi/kötü ve düzen/düzensizlik ilkeleri arasında tercih yapmakta özgürdürler. Zerdüşt'ün öğretisi ikili, dualisttir, bundan dolayı da iyi ve kötü, zıt doğaüstü güçler olarak, evrene yansıtılmıştır. Ancak Zerdüşt'ün öğretisi zorunlu olarak tektanrıcıdır, çünkü Ahura Mazda, nihâyetinde kötü güçler karşısında hâkim olacağını bilmektedir.

Zerdüşt'ün açıklamasına göre, ölümle beraber bedenden sıyrılmış insan ruhları, hayatlarındaki düşünceler, kelimeler ve amellerin iyi veya kötü olmasına bağlı olarak, iyi ya da kötü diye yargılanacaktır. Hakikât, iyilik ve düzeni seçenler cennete; yanlışlık, kötü ve düzensizliği seçenler de cehenneme gidecektir.

Zerdüşt'e göre, Ahura Mazda ile Angra Mainyu arasındaki sonu gelmez mücadele, ilâhî kurtarıcı Saoshyant'ın önderliğindeki son bir savaşa kadar tarih boyunca devam edecektir. Bu son savaşta kötünün güçleri tamamen yok edilecek ve evren, ebediyete kadar ayakta kalacak şekilde, mükemmel bir duruma dönüşecektir. Bu büyük savaştan sonra, ölmüş olan tüm insanların bedenleri yeniden dirilecektir. Cennetteki ve cehennemdeki ruhlar, bedenlerinde tekrardan birleşeceklerdir. İşte o zaman, yaşayan ve ölü tüm insanlar yargılanacaktır. Kötü olarak seçilenler sonsuza kadar yok edilecek, iyi olarak seçilenler de, çatışma ve düzensizliğin yer almadığı mükemmel bir dünyada, ölümsüz bir bedenle yaşamakla ödüllendirilecektir. Bu, tarihin sonu olacaktır. Sıradan tarihsel zaman bitecek ve insanlar, Tanrı'nın cömert yönetimi altındaki ebedî yaşamın, zamansız mükemmelliğinin tadını çıkaracaklardır.

Zerdüşt dininin birçok öğretisi, bir şekilde kitabî dinlerin, (Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâm) içeriğinde de bir şekilde yer almıştır. Bu dinler arasındaki ortak öğretilerin kapsamında; evrenin Yaratıcısı olarak Tanrı, Tanrı ve Şeytan arasındaki çatışma, insanların iyiyi ve kötüyü tercih etmede özgür olmaları, ruhun ölümsüzlüğü, yeniden dirilme, âhirette iyiliği ödüllendirip, kötülüğü cezalandıran ilâhî yargının varlığı, dünyanın kurtuluşunu sağlayacak bir Kurtarıcı, ebedî mükemmellik âleminin kurulmasıyla tarihi sonlandıracak nitelikteki Tanrı ile Şeytan arasındaki nihâî savaş vardır.

Bazı akademisyenler itiraz etse de, Yahudiler ve Hıristiyanların, Antik Zerdüşt dini mensuplarıyla etkilenmeye yetecek kadar ilişkili oldukları yönünde bir sürü kanıt vardır.

Platon ve Antik Yunan filozoflarının da Zerdüşt dinini bildikleri ve ondan etkilendikleri yönünde bazı kanıtlar vardır. Platon'un *Devlet* (608c-621d) ve *Yasalar* (Kitap 10) eserlerinde yer alan teoloji, Zerdüşt öğretisinin bazı unsurlarını kapsar. Platon, her şeyi yaratan, insanlara iyi ile kötü arasında tercih yapma gücü ile beraber ölümsüz ruh bahşeden, ebediyet için insanın tercihlerini, kötüyü cezalandırıp iyiyi ödüllendirerek yargılayan, tek Tanrı'dan bahsetmektedir. Platon'da Zerdüşt gibi, hem bu hem de öbür dünyada insanları yargılayan ve onlara bakıp besleyen, iyi, muktedir ve üstün bir Tanrı'nın yer aldığı tektanrılı bir teoloji geliştirerek, döneminin çok-tanrılı dinini ıslah etmek istemiştir. Ancak Platon'da, dünyayı, noksanlıktan muaf, ebedî mutluluk âlemine dönüştüren kıyametvari bir savaşla tarihin sonunun gelmesi öğretisini görmeyiz. (Ancak, Hegel ve Marx'ın, bu dinci tarih kavramlaştırmasını, tüm çatışmaların nihâî çözümüne doğru ilerlemeci bir tarzda hareket etmesi olarak, nasıl benimsediklerini gördük.)

Nietzsche, entelektüel otobiyografisi olan *Ecce Homo* (*İşte İnsan*) adlı eserinde, Zerdüşt'ün adını kullanmasının önemli olduğunu belirtir.

> Bana sorulması gerektiği hâlde, ilk ahlâksızın dili olarak benim dilimde, Zerdüşt adının ne anlama geldiği bana hiç sorulmadı: çünkü, bu İranlının büyük tarihsel özgünlüğünü oluşturan şey, tam da bunun zıddıdır. Zerdüşt, tam da şeyler makinesinin tekerleği olan iyi ve kötü kavgası üzerine düşünen ilk kişidir: ahlâkın metafizik alana taşınması, bir güç, neden ve kendi içinde amaç olması onun eseridir. Ancak bu soru, kendi cevabının altındadır. Zerdüşt en vahim hatayı yapmıştır, ahlâk; sonuçta, Zerdüşt, aynı zamanda ahlâkı fark eden ilk kişi olsa gerek. Zerdüşt'ün diğer düşünürlere göre bu meselede tecrübeli olması bir yana, –unutulmamalıdır ki, tüm tarih, bu sözde "ahlâkî dünya düzeni" ilkesinin deneyle çürütülmesidir– daha da önemlisi, diğer tüm düşünürlerden daha doğru sözlü olmasıdır. Sâdece ama sâdece onun öğretisi, doğruluğu, doğru sözlülüğü en yüksek erdem olarak öne sürmektedir; bu, gerçeklikten kaçan "idealist"in namertliğinin karşıtı demektir; Zerdüşt, diğer tüm düşünürlerin toplamından daha fazla içsel metanete sâhiptir. Hakikâti konuşmak ve hedefi on ikiden vurmak için, işte bu İranlı erdem. –Anlaşılıyor muyum?– Doğruluğun dışında, kendi kendine ahlâkın üstesinden gelme; kendi kendine ahlâkçının üstesinden gelme, karşıtını –beni alt etme–, Zerdüşt'ün adının, benim dilimde ne anlama geldiği işte budur.[20]

Nietzsche'nin bakış açısından, tüm geleneksel ahlâkın öteden beri, ilk kez Zerdüşt tarafından yapılan büyük bir yanlışa dayanagelidği görülür. Zerdüşt, iyi ve kötü arasındaki çatışmanın, aşkın, kozmik düzenin bir parçası olduğu fikrini yaratan kişidir. Bu yanlışı yaratan ilk kişi olduğundan dolayı da Zerdüşt, muhtemelen bu yanlışın farkına varan ilk kişidir. Ayrıca Zerdüşt, doğruluğu en yüksek erdem olarak gördüğünden, iyi ve kötüyü metafizik âleme yansıtmanın yanlışlığını itiraf etmeye en meyilli düşünür olacaktır. Doğruyu söylemek bir erdemse, o zaman kişinin, ilâhî, aşkın nedenlerle desteklenen geleneksel ahlâk kavramlaştırmasında yer alan içkin yanlışlığı cesaretle karşılaması, ahlâkî bir yükümlülüktür. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü bunu yapmakla, geleneksel olarak anlaşılan tüm ahlâkı yok edecek ve sonuçta "ilk ahlâksız" olacaktır.

Nietzsche'nin kendini gururla, "ilk ahlâksız" olarak tanımlaması, şaşırtıcı bir durumdur. Bu, onu eleştirenlerin, Nietzsche'nin ahlâkı yok edip, dünyayı ahlâksız bir karmaşaya koyma yönünde şeytani bir arzu tarafından ele geçirildiği biçimindeki korkularını haklı mı çıkarmaktadır? Bu, Nietzsche'nin, içinde insanların iyiyi ve kötüyü birbirinden ayıramadıkları, bu yüzden de her şeye, en acımasız zâlimliklere bile göz yumdukları bir dünya yaratmak istediği anlamına mı gelir? O zaman, Loeb ve Leopold'un saldırganlıklarının ve Hitler'in Nazilerinin zorbalıklarının, bu "ilk ahlâksızın" öğretilerinden doğal olarak türediğini mi söylemeniz gerekir?

Bu türden eleştiriler karşısında Nietzsche'yi savunmak adına, onun Zerdüşt'ünün geleneksel değerleri yıkmayı, yeni değerlerini yaratmak için bir ön hazırlık niteliğinde sunduğunu belirtebiliriz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te Zerdüşt, şu ifadeleri kullanır: "Her kim iyi ile kötüde yaratıcı olmak istiyorsa, gerçekten önce yıkıcı olmak ve değerleri parçalamak zorundadır. Böylece en büyük kötü, en büyük iyiye aittir: ama yaratıcı olan işte budur (Bölüm 2, Kısım 12). Nietzsche, *Ecce Homo*'da bu pasajı alıntılar ve "Ben şu ana kadar var olmuş en kötü insanım; ancak bu, benim en faydalı insan olacağım ihtimâlini ortadan kaldırmaz".[21] Nietzsche, öğretisinin tehlikeli olduğunu açıkça dile getirmektedir: "en yüksek kötü" ve "en korkunç", çünkü bu öğreti, tüm geleneksel hakikât ve iyilik standartlarını reddetmektedir. Ancak bu, "en faydalı" olabilecek şekilde yeni değerlerin yaratılmasının yer aldığı olumlu yanın, olumsuz ön hazırlığıdır. O zaman, buradaki olumlu öğretinin, tam anlamıyla ne olduğu üzerinde düşünmemiz gerekir. Bu sorunun cevabı da, iktidar istenci ve ebedî dönüştür.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'te, "iktidar/güç istenci" ifadesiyle ilk olarak, "*Binbir Erek Üstüne*" adlı kısımda karşılaşırız (Bölüm1, Kısım 15). Zerdüşt, hiçbir halkın ve medeniyetin, sorgulamadan itaat ettikleri otorite niteliğinde iyi ve kötü standartlarını yaratmadan yaşayamayacağını anlar. "Her halkın üzerinde bir iyiler levhası asılır. Bak, bu onların gâlibiyet levhasıdır: dinle, bu onların güç istencinin sesidir:" Güç istenci, insanın değer yaratması olarak görünür. Bundan dolayı, örneğin, eski Yunanlıların, eski İranlıların ve eski Yahudilerin hepsi otorite niteliğinde bazı ahlâkî yasalara itaat ettiler. "Gerçekten insanlar, tüm iyi ve kötülerini kendilerine vermişlerdir. Gerçekten bunları almadılar, bulmadılar, gökten bir ses gibi de inmedi onlara. Sâdece, insan kendini korumak için şeylere değer biçti –tek başına şeyler için bir anlam yarattı, insanca bir anlam." Ancak, "binlerce insan" için "binlerce erek, amaç" olduğundan, "insanlığın hâlâ ereği yoktur". Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, bir amaç yaratacaktı –bir iyi ve kötü fikri– bunu da belirli bir halk için değil, tüm insanlık için yapacaktı. Bu da en kutsal iktidar istenci olacaktı.

"İktidar istenci" ikinci kez kitapta ortaya çıktığında, Zerdüşt, "en bilge" olanlara konuşmaktadır ve onlara, kendi "iktidar istençlerini", "tüm varlıkların düşünülebilirliğine yönelik bir istenç" olarak ifade ettiklerini açıklar (Bölüm 2, Kısım 12). Filozoflar iktidarlarını, evrendeki her şeyin nihâî olarak insan aklı ile anlaşılabileceğini varsayarak ifade ederler. Filozoflar, kendilerinin felsefî iktidar istençlerine hizmet edecek şekilde iyi ve kötü ölçütleri yaratırlar ve bu standartlar da nihâî olarak, tüm halkın yaşamını şekillendirebilir.

Elbette bilge olmayanlar, halk üstünde kayık yüzen bir nehir gibidir; kayıkta değerlendirmeler oturur, ağırbaşlı ve örtünmüş. Siz, istencinizi ve değerlendirmelerinizi oluş nehrine bırakmışsınız; ve *halk*ın iyi ve kötü diye inandığı şeyler, eski bir güç istemini gösterir bana.

Daha sonra Zerdüşt, "iktidar istenci" ile yaşamın kendisini özdeşleştirir. "Canlı bulduğum

her yerde iktidar istenci buldum; ve hatta uşağın istencinde dahi efendi olma istencini buldum". Bundan, "bulduğu" bir şey olarak bahsederken Zerdüşt, bunu yaşamın temel gerçeği olarak sunmaktadır. Tüm canlılar, var oluş koşullarının üzerindeki hâkimiyetlerini genişletme çabalarıyla dışa vurmaktadırlar. İnsanlar ise bunu, önce iyi ve kötü ölçütlerini yaratıp, sonra da onlara itaat ederek yaparlar. Böylece insanlar, istençlerini var oluşlarına dayatırlar.

"İktidar istenci" kitapta üçüncü kez göründüğünde, Zerdüşt, "iktidar istencinin" kösteklenmesinin, dünyevî yaşamdan "kurtuluş" arzusu olarak kendini dışa vuran, "intikam ruhuna" yol açtığından bahseder (Bölüm 2, Kısım 20). İstenç özgürleştirir ancak, bu özgürleştirici, kurtarıcı bile, "idi" yani geçmiş aracılığıyla, "istencin geri3, tarihin döngüsel bir yolda ebediyen hareket ettiğinin doğruluğuna harfi harfine inanmamız gerektiği mi düşünülüyor? Buna inanmak oldukça güçtür. Nietzsche tamamlayamadığı bir kitabı için tuttuğu notlarda, bu çerçevede bilimsel bir iddia oluşturmaya çabalamıştır. "Eğer dünya, belli başlı miktardaki güç ve belli başlı sayıdaki güç merkezleri olarak düşünülebilirse" ve de tüm mümkün güç birleşimleri, "var oluşun büyük zar oyunundaki" sonsuz zaman üzerinde işleyip duruyorsa, o zaman Nietzsche, şöyle bir akıl yürütmeye başvurur: "mutlak anlamda aynı dizilerin dâiresel hareketi şöyle kanıtlanır: dâiresel hareket ile dünya daha şimdiden kendini sonsuza kadar tekrar etmiştir ve oyununu sonsuza kadar oynar durur."[22] Bu muhakeme ile ikna olan okuyucu sayısı oldukça azdır.

Çoğu Nietzsche okuyucusu, ebedî dönüşün, kozmik tarihin dâiresel hareketine âit harfi harfine doğru bir teori anlamına gelmeyeceği sonucuna varır. Bu, daha ziyâde, bir tür psikolojik deneydir. Hayattaki her şeyin, sonsuza kadar kendini tam olarak tekrar edeceğini farz edelim. Böyle bir durumda Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün söyleyeceği şey, o zaman kendinize, dünyevî var oluşun tüm endişeleri ve ızdırapları da dâhil olmak üzere, hepsine Evet deyip diyemeyeceğimizi sormamızdır. Bunu yapabilirsek, sâdece kendi hatırına dünyayı sevmeyi öğreniriz. Dünyanın ötesinde, kaçabileceğimiz hayâlî bir cennet âlemi icat etmemize gerek olmadığını öğrenmiş olduk. Çünkü dünyadaki insan yaşamının, kendi başına arzulanabilir bir şey olduğunu kabûl etmeyi öğrendik. Bu durumda iyi ve kötü standartlarının, insanî iktidar istencinin ürünleri, insanî yaratımlar oldukları gerçeğini kabûl edebiliriz. Ayrıca bu ölçütlerin, dünyanın ötesindeki Tanrı ya da başka bir ebedî kaynaktan geldiğini düşünmek zorunda kalmadan, insan tarafından yaratılmış bu standartlarla yaşayabiliriz. (s. 305) Öyleyse, dünyevî yaşamı eksik gören, ebedî aşkın mükemmellik standartları konumundaki iyi ve kötü hakkında eski Zerdüşt'ün, İncil'in veya Platon'un "asil yalanlarına" ihtiyacınız kalmayacaktır. Sâdece bu kez dünyayı, ondaki şey her ne ise onun için seversiniz. Sâdece bu sefer, evrende yalnız olduğumuz, ölümden sonra yaşam olmadığı, sâhip olacağımızın hepsinin işte bu dünyadaki yaşam olduğu, gerçeğini tam anlamıyla kabûl ederiz. Sâdece bu kez, "Tanrı'nın öldüğünü" fark etmekten keyif alırız.

Eğer Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün öğretisi buysa, bunun gerçekten işleyip işlemeyeceğini sormamız gerekir. Nietzsche'nin dünya aşkının, bazen yeni bir dine dönüştüğü görülür. Bu, Nietzsche'nin asla aşkın özlemlerinden tam anlamıyla vazgeçemediğini ortaya koyar. Bu durum özellikle *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün Dördüncü Bölümü'nde açıkça görülür. Bu bölümdeki bir karakter olan "son papa", Zerdüşt'ü, "Tanrı'ya inanmayanların en dindarı" olması nedeniyle, bulana kadar aradığı kişi olarak görmüştür (Bölüm 4, Kısım 6). Kitap, dinî bir bayramda, Zerdüşt'ün müritlerinin bir

eşeğe tapmalarıyla son bulur. "Son Papa" haykırır: "Tanrı'ya bu şekilde tapmak, hiçbir şekilde tapmamaktan daha evlâdır!" (Bölüm 4, Kısım 18). Bu, Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'da uyarısını yaptığı ateist sofuluk değil midir? Zerdüşt ve müritleri, dinî hislerle ilgili ihtiyaçlarını tatmin etmeye çalışırken bile, ateistlermiş gibi davranmıyorlar mı?

Nietzsche'deki bu dinî özlem, en yakın arkadaşlarından biri ve evlilik teklifini reddeden kadın olan Lou Salomé tarafından fark edilmiştir. Şüpheci özgür bir düşünür olarak Salomé, *İnsanca, Pek İnsanca* ile beraber, Nietzsche'nin "orta dönem"de "özgür ruhlar" için yazdığı diğer tüm eserlerle hemfikirdir. Ancak Salomé, Nietzsche'nin daha sonraki yazılarında, özellikle de *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te, reddettiği dinî gizemciliği (mistisizm) sezmiştir ve Nietzsche'nin hiçbir zaman gideremediği dinî özleminin, daha da artmış olduğunu iddia eder.[23] Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü yazma esnasındaki tecrübesini, "ilham" ve "vahiy" olarak betimlemesi, Salomé'nin değerlendirmesini doğrular.[24]

Salomé'nin yaptığı Nietzsche okumasının aksine, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te Zerdüşt, eşeğe taparken gördüğü müritlerini horlamıştır. Zerdüşt, "hepsi yeniden dindar oldu, dua ediyorlar, delirmişler" diye bağırır (Bölüm 4, Kısım 17). Bu, Nietzsche'nin onaylamadığı hâlde, tâkipçilerin çoğunu, onun öğretisini tam anlamıyla kabûl etmekten alıkoyacak dinî duygular içine düşeceklerini önceden gördüğü anlamına gelir. Nietzsche, *Ecce Homo* adlı eserinde şu ifadelere yer verir: "Bende, bir din kurucusu olacak hiçbir şey yoktur –dinler, güruhun işidir; dindar insanlar ile temasım olduğunda, ellerimi yıkama zorunluluğu hissederim– "Müminler istemiyorum... Günün birinde *kutsal* biri olarak ilân edileceğime dâir berbat bir korku taşıyorum."[25] Ancak bu, Nietzsche'nin kendisi başarmış olsa da, insanların çoğunun din olmaksızın yaşayamayacağını ortaya koyar ve bu yüzden de onun radikal ateizminin, nasıl tüm insanlık için bir yaşam tarzı olabileceği üzerinde düşünmemiz gerekir. Ayrıca, *Ecce Homo*'dan yapılan bu alıntı kısmından hemen sonra Nietzsche, dünyanın yeniden dinî olarak kutlanması anlamında, tanrı Dionysis'e olan sadakâtini ve "Dionysosçu doğasını" yeniden tasdik etmiştir. Burada Nietszche'nin, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde "dinî içgüdü" olarak adlandırdığı şeyi mi görüyoruz ? (Kısımlar 53, 58)

Ebedî dönüş teorisi, dünyanın "ebedîleştirilmesi" ifadesi çerçevesinde tam anlamıyla dinî bir izlenim bırakmaktadır. Ancak, Nietzsche'nin en iyi yorumcularından biri olan Laurence Lampert, bu teorinin, "varlıklara, oldukları gibi olmayı mümkün kılan bir onay"[26] anlamında yorumlandığında, ebedî dönüşün hiç de dinî olmayacağını iddia eder. Bu ise Nietzsche'nin yorumlarında kendisini sürekli tekrar eden, bir başka sorunun işaretidir: Nietzsche'nin geleneksel değerlere saldırmadaki olumsuz tutumu, yeni değerlerin yaratılmasıyla ilgili olan olumlu tutumundan çok daha nettir; sonuçta, Nietzsche'nin etkisi yapıcı olmaktan çok yıkıcıdır. "Varlıklara, oldukları gibi (ne iseler o olmayı) olmayı mümkün kılmak" ne demektir? Burada muğlâklık yok mudur? Eski Zerdüşt, İncil ve Platon tarafından desteklenen öğretilerin, dünyevî tecrübeyi, kendi başına ne varsa onun için kabûl edip değerli görmeye imkân tanımadıkları görülür. Çünkü bu öğretiler insanlara, dünyanın sâdece ötelerdeki mükemmel âlemin noksan bir yansıması olduğunu öğretirler. Aksine Nietszche bize, yanlış oldukları gerekçesiyle aşkın âlem nosyonlarını reddetmemiz gerektiğini öğretir. Böylece dünyadaki geçici, fânî hayatlarımızı kendi içinde iyiler olarak kabûl edebiliriz.

Ancak Augustine ile ilgili bölümde de gördüğümüz gibi, tecrübe ettiğimiz evrenin dayanakları ve kökenleri ile ilgili her zaman soru sorma beklentimiz olmamalıdır (Bölüm 3, Kısım 1). Ne-

den bir şeyler var da, yok değildir? Ve neden şeyler farklı değil de oldukları gibidirler? İstikbâldeki Nietzscheci insanlar, bu tür sorulara ne cevap verecekler? Lampert, şu açıklamayı yapar: "Neden bir şeyler var da yok değildir? sorusu, araştırmaya meydan okuyan bir muamma olarak kalmaktadır: bununla birlikte bir şeyler vardır, şu varlıklar vardır ifadeleri, ne iseler o olma nimetini bahşeden en canlı varlıktan beslenen bir mucize olarak kalırlar"[27] Ancak, birçok insan için bu "muamma" gizem, doğanın ötesinde, doğanın Tanrısı'nı görünür evrenin sebepsiz sebebi olarak işaret eder.

Buradaki sorun, tüm açıklamanın, bazı açıklanamayan nihâî gerçeğe bağımlı olmasıdır. Jefferson'ın, "Doğanın ve Doğanın Tanrısının Yasaları"na başvurduğunda önerildiği gibi, evreni açıklayacak nitelikteki nihâî sebeplere âit insan araştırması, temel bir alternatifte doruk noktasına ulaşır: doğayı, düzenin nihâî kaynağı olarak ele alabiliriz ya da doğanın ötesinde Tanrı'ya, doğanın düzeninin nihâî kaynağı olarak bakabiliriz. Anlama arzumuz, nihâî olarak, ya doğanın entelektüel biçimde anlaşılmasıyla ya da doğanın Yaratıcısı olarak dinî Tanrı anlayışımızla tatmin olacaktır. Nietzscheci bir ateist, tüm bu açıklamanın, nihâî açıklama düzlemi olarak kendi başına açıklanamayacak nitelikteki dünyaya âit gözlemlenebilir bir doğal düzeni varsaydığını söylemek durumunda kalacaktır. Doğanın, neden sâhip olduğu türden bir düzene sâhip olduğu sorusuna yönelik tek mâkûl cevap, bunu, tecrübemizin acı bir gerçeği olarak kabûl etme zorunluluğumuzdur. Bunun tek yolu budur! Nietzscheci biri, dünyaya ilişkin sıradan tecrübemizde, dünyadaki her şeyi yoktan var edecek güce sâhip bir şeyi mümkün hatta anlaşılabilir kılacak hiçbir şeyin olamayacağı hususunda ısrar edecektir. Dünyayla ilgili sıradan tecrübemizle yola çıkarsak, sebepsiz bir doğanın varlığı, doğanın sebepsiz bir Yaratıcısının varlığından çok daha muhtemeldir.[28]

F. "İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNE" GEÇMEK, BİZİ YENİ BİR ASÂLETE YÖNLENDİRİR Mİ?

Bu bölümün başında yer verdiğimiz Nietzsche öğretisinin siyasal ve ahlâkî yansımaları ile ilgili sorulara yeniden bakmamız gerekir. Nietzsche'nin, "iktidar istencini" ifade ederken, "iyinin ve kötünün ötesine" geçmekten bahsetmesi, siyasal ahlâksızlığı besler mi? Bu, siyasette tüm ahlâkî standartlar, kendi iradesini başkalarına dayatmak üzere gücü ve sahtekârlığı nasıl kullanacağını bilenlerin hükümranlığına boyun eğmelidir, şeklindeki Thrasymachusçu veya Makyevelist anlayışı destekler mi? Eğer, bu sorunun cevabı olumlu ise, Nietzsche'nin anlayışı, kendini Nietszche'nin gerçek tâkipçileri olarak gören Hitler gibilerinin acımasız iktidar siyasetlerini teşvik etmez mi?

Siyasal hiççiliği destekleme suçlaması karşısında, Nietzsche'yi savunmak adına, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitapta vardığı sonuca dikkat çekebiliriz. Nietzsche burada, yeni bir asâlete olan ihtiyaca yer verir. Şüphesiz, bu asâlet fikri, Nietzsche'nin siyasetinin yöneleceği yüksek bir ahlâkî mükemmellik anlayışını barındırır.

Nietzsche'nin "asâletle" kastettiği şey nedir? "Bu tip insanın kıymetindeki her artış, aristokratik bir toplumun eseri olmuştur –ve tekrar tekrar da böyle olacaktır. Bu öyle bir toplumdur ki, çok uzun bir rütbe sırası merdivenine ve insanlar arasındaki değer farklılıklarına inanır. Ayrıca bu toplum, şu yada bu anlamda köleliğe ihtiyaç duyar" (Kısım 257). Sonuçta Nietzsche, asil insanlardan oluşmuş yönetici grubun "efendi ahlâkının", eşitliğe dayalı modern demokrasinin modern

"köle ahlâkından" üstün olduğunu savunur. "Avrupa'yı yönetecek yeni bir kastı" dört gözle bekler. "Ufak tefek siyaset dönemi bitti: hemen gelecek yüzyıl beraberinde yeryüzü hâkimiyeti için savaşı da getirecektir –yüce siyaset zorunluluğu" (Kısım 208). Bazı Nazi ideologları, bu "yüce siyaset" muhabbetinden alıntılar yapmıştır. Ayrıca Nietzsche'nin yazılarındaki benzer pasajlar, yeni bir aristokratik sınıf yaratılmasındaki Nazi tutkusunu öngörmüştür. Bu sınıf önce Avrupa'ya hükmedecek, ardından da tüm dünya üzerinde hâkimiyet kazanacaktır.[29]

Nietzsche, Avrupa'ya hükmedecek "yeni kasttan" bahsederken, kafasındaki insanlar ne türden insanlardı? Bazen Nietzsche, istikbâldeki bu yöneticiler ile Sezar ve Napoléon gibi yöneticilerin mukayesesini yapar. Bazen de bu yöneticileri Goethe ve Wagner gibi sanatçı ve düşünürler ile karşılaştırır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* eserinde yer alan bir alt başlık, "*Geleceğin Felsefesine Giriş*"tir. Nietzsche, "filozof –Sezarcı yetiştirici ve kültürün iktidar-adamı"ndan (Kısım 207) bahseder. "Geleceğin filozofu" sanki, insan var oluşunu dönüştürecek ve emsâli görülmemiş derecede yeni değerler yaratacak türden bir siyasal ve kültürel iktidara sâhip olacaktır. Bu nasıl yapılacak? *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinin başında, orada kaç tane balık olduğundan emin olmadığı hâlde, "tüm yazılarım balık kancasıdır" der.[30] Projesinin başarısı, kitaplarının etkisine bağlı olabilir. Nietzsche, medeniyetleri binlerce yıl şekillendirmedeki gücü açısından İncil'i işaret eder. Bu da doğru türden bir kitabın, tüm değerlerin yeniden üst bir değerlendirilmeye tâbi tutulmasına nasıl yol açabildiğini gözler önüne serer (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Kısım 51-52, 247-263). Machiavelli, Nietszche'yi, Musa gibi dilediği ne ise onu uygulamaya koymak için sâdece talihli bir fırsata ihtiyaç duyan "yeni hükümdar" olarak mı görecektir (bkz. Bölüm 5, Kısım 2 ve 6)? Yoksa, Machiavvelli, Nietzsche'nin, "silâhsız bir peygamber" olduğunu mu söyleyecektir?

Nietzsche, yeni bir yönetici kastın "büyütülmesi" ve "yetiştirilmesinden" bahsetmektedir. Naziler bunu, sonu felâket olan ırk ıslahı aracılığıyla kaba bir tarzda denemişlerdir. Ancak, genetik mühendisliği ve psiko-terapik ilâçlardaki son zamanlarda ortaya çıkan gelişmelerle beraber bazı yorumcular, Nietzsche'nin yeni bir ırk yetiştirme projesini yürütmek için gerekli olan bilimsel bilgiyi elde etmeye başladığımızı belirtirler.[31] Diğer bir ihtimâl de, bilgisayar teknolojisindeki ilerlemenin bize, "*cyborg*"lar" (sibernetik canlılar) yaratma fırsatı sunmasıdır. Bunlar, insan ile bilgisayar parçalarını birleştiren üstün zekâlı varlıklardır.[32] Daha önce Descartes ile ilgili bölümde gördüğümüz gibi, bilgisayarların insan zekâsını tam olarak taklit edip edemeyecekleri, tartışmalı bir konudur (bkz. Bölüm 6, Kısım 5). Yine de genetik mühendisliği, psiko-farmakoloji ve bilgisayar teknolojisinin, "iktidar istencimizi" çok önemli bir açıdan arttırma ihtimâlini göz önünde bulundurmamız gerekir: kısa bir süre içinde insan doğasını kökten değiştirebilecek bir güce sâhip olabiliriz ve dünyayı yönetecek yeni asil sınıfı oluşturacak, üstün ırkı yaratabiliriz.

Bu ihtimâller birçok insanı korkutur ve bunun yapılmaması gerektiğini belirtirler. Çünkü bu, insan yaşamının kutsallığını bozar ve çünkü "Tanrıyla oynamak" doğru değildir. Ama, eğer Nietzsche haklıysa –Tanrı bir kurgu olduğundan, Tanrı tarafından yaratılmadıysak ve eğer kendi iyi ve kötü ölçütlerimizi kendimiz yaratıyorsak– neden kendimizi yeniden yaratmak veya yeni bir üstün insan ırkı yaratmak için bilimsel teknolojiyi kullanmayalım ki? Çoğumuzun yaptığı gibi, bu ihtimâli iğrenç buluyorsak, bu iğrençliği ahlâkî doğamıza dayalı olarak haklılaştırabilir miyiz? Ya da insan doğasının ötesinde, Tanrı'ya, iyi ve kötünün ebedî yargıcı olarak başvurmak zorunda mı-

yızdır? İnsan yaşamının asâleti, dinin "asil yalanlarına" mı bağımlıdır? Veya sâdece doğru oldukları gerekçesiyle, böylesi dinî inançları savunabilir miyiz? Nietzsche bizi, böylesi soruları sormak zorunda bırakır ve bunlar, bizim 21. Yüzyıl'da karşılaştığımız en derin siyasal sorulardır.

Sonnotlar

1 19. Yüzyıl'daki bu inanç bunalımı ile ilgili olarak bkz.; A. N. Wilson, *God's Funeral: A Biography of Faith and Doubt in Western Civilization* (New York: Ballantine Books, 1999).

2 İyi bir biyografi için bkz.; Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (New York: Penguin Books, 1982). Hayman'ın biyografisinin ana teması, Nietzsche'nin ateist ifadelerine rağmen, onun yaşamı boyunca hissettiği dinî özlemlerdir.

3 *The Birth of Tragedy*'ye tüm referanslar, Friedrich Nietzsche, *Bask Writings of Nietzsche*, translated by Walter Kaufmann (New York: The Modern Library, 1968)'yedir.

4 *Human, All Too Human* ile ilgili tüm referanslar, Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, çev. by Marion Faber (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984)'dandır.

5 *Thus Spoke Zarathustra*'le ilgili referanslar, Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, translated by Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1966)'dendir.

6 *Beyond Good and Evil*'in referansları, *Basic Writings of Nietzsche*. translation by Walter Kaufmann'dandır.

7 Alıntı, Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990* (Berkeley: University of California Press, 1992), 27.

8 Bkz., Hal Higdon, *The Crime of the Century: The Leopold and Loeb Case* (New York: Putnam, 1975).

9 Nietzsche'nin Almanya'daki etkisinin karmaşık tarihi, Aschheim'nin *The Nietzsche Legacy in Germany*'de izah edilmiştir.

10 Bu not, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," dir ve *The Portable Nietzsche*, translated by Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1968), 42-47'de bulunabilir.

11 Nietzsche ve siyasetteki modern kahraman "liderlik" arasındaki ilişki için bkz.; Robert Eden, *Political Leadership and Nihilism: A Study of Weber and Nietzsche* (Tampa: University Presses of Florida, 1983).

12 Bazı akademisyenler, Nietzsche'nin "özgür ruhlar" fikrini, Ortaçağ Hıristiyanlık anlayışındaki aykırı olan özgür ruhtan türetildiğini belirtirler. Bu aksi görüşü benimseyenler, kendilerinin tüm ahlâkî kurallardan âzâde olacak şekilde tam ruhanî bir mükemmelliğe eriştiklerini iddia eden mistik anarşistlerdi. Bazılarına göre bu ruhanî özgürlük, erotik olarak "özgür aşk" ile ifade edilmiştir. Bkz., Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Harper and Row, 1961), 149-194.

13 Bkz, William James, *Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, Green, and Company, 1902); ve Wilson, *God's Funeral*, 307-332. Ursula Goodenough, *The Sacred Depths of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1998)'ın "dinî naturalizmini karşılaştırın.

14 Nietzsche burada, Thucydides, *The Peloponnesian War*, 5,85-116'daki "Melian Dialogue" okuduğu için etkilenmiştir. İnsan ahlâkının, zayıfın güçlü kabadayılık karşısındaki doğal direnme eğiliminden nasıl doğmuş olabileceği şeklindeki Darwinci açıklama için bkz.; Christopher Boehm, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

15 Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, çev. by R. J. Hollingdale (Londra: Cambridge University Press, 1982), sections 26, 49, 112. Nietzsche'in "orta" dönemine âit *Daybreak* ilk kez, *Human, All Too Human*'dan üç yıl sonra, 1881'de basılmıştır.

16 Darwinci insan doğası görüşüne âit "hayvanî ahlâk" açıklaması için bkz., Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Natu-*

re (Albany: The State University of New York Press, 1998). Ayrıca bkz., Frans de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Primates and Other Animals* (Cambridge: Harvard University Press, 1996); Frans de Waal. *The Ape and the Sushi Master* (New York: Basic Books, 2001); ve Jessica C. Flack and Frans de Waal, "'Any Animal Whatever': Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes," in Leonard Katz, ed. *Evolutionary Origins of Morality* (Thorverton, UK: Imprint Academic, 2000), 1-29.

17 Alıntı Aschheim, *Nietzsche Legacy,* 253.

18 Friedrich Nietzsche, *The Gav Science,* translated by Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), Kısım 108-109.125.

19 Akademik olarak Zerdüşt'ü ve Zerdüştlüğü inceleyen çalışmalar için bkz.; S. A. Nigosian, *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research* (Montreal: McGill-Queens University Press, 1993), ve Norman Conn, *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993).

20 *Ecce Homo, Basic Writings of Nietzsche,* 783-784. Kaufmann'ın tercümesinde, Netszche'nin Almanca metnine daha yaklaşmak üzere bazı ufak değişiklikler yaptım.

21 *Ecce Homo,* 783.

22 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power,* çev. by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), section 1066.

23 Bkz., Lou Salomé, *Nietzsche,* çev. by Siegfried Mandel (Urbana: University of Illinois Press, 2001).

24 *Ecce Homo,* 756-762.

25 *Ecce Homo,* 782.

26 Laurence *Lamport, Nietzsche's Teaching: An Interpretation of "Thus Spoke Zarathustra"* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986), 255.

27 *a.g.e.*

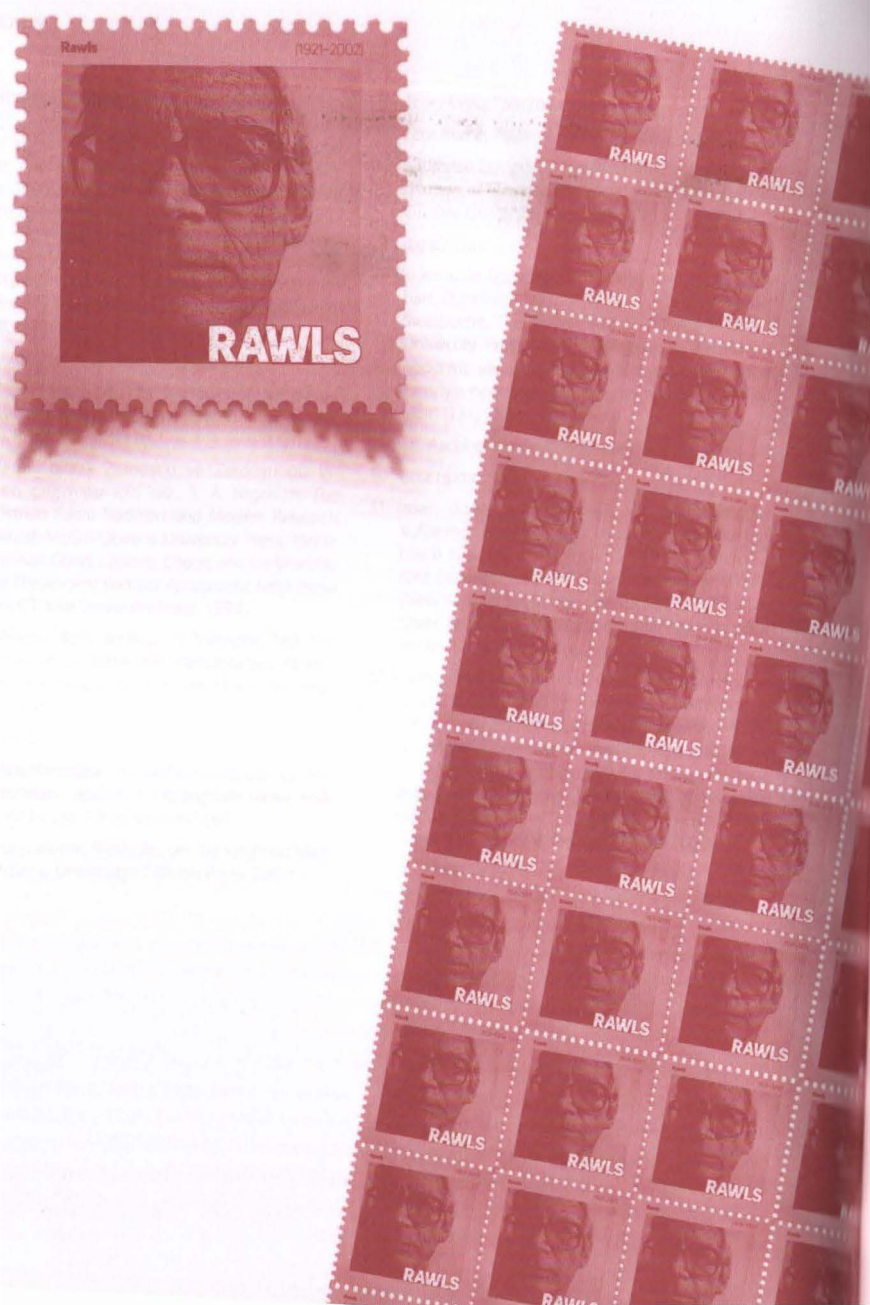
28 Bu konu ile ilgili daha fazla tartışma için bkz., Arnhart, *Darwinian Natural Right,* 272-275; ve Richard Swinburne, *The Existence of Cod* (Oxford: Oxford University Press, 1979). Swinburne,: "Bir evrenin nedensiz var oluş ihtimâli oldukça azdır, ancak Tanrı'nın nedensiz var olma ihtimâli çok daha fazladır" (131) iddiasındadır.

29 Bkz., Aschheim, *Nietzsche Legacy,* 234.

30 *Ecce Homo,* 766.

31 İnsan doğasını değiştirmek için biyoteknolojiyi kullanmamızın gerekliliği veya gereksizliği ile ilgili olarak bkz., Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002); ve Lee Silver, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave Neiv World* (New York: Avon, 1998).

32 İnsan cyborglar yaratmak üzere bilgisayar teknolojisini kullanmamız gerektiğini iddia eden görüş için bkz., Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence* (Londra: Penguin Books, 2000). Kurzweil'in iddiasını insan haysiyetini tehdit ettiği gerekçesiyle eleştiren görüş için bkz., Bill Joy, "Why the Future Doesn't Need US" Wired.com, Nisan, 2000.


Rawls
(1921-2002)
RAWLS
RAWLS



EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK

RAWLS'UN *BİR ADÂLET TEORİSİ*

Amerikan tarihinin bazı dönemlerinde sosyalizmin câzibe kazandığı görülür. Örneğin 1912 yılındaki başkanlık seçimlerinde Sosyalist Parti'den Eugene V. Debs oyların %6'sını almıştır.[1] Ancak Amerikan siyasal tartışmasında hâkim olan, geniş ölçüde liberalizmin, özellikle de Bağımsızlık Bildirgesi'nin Lockeçu liberalizminin ilkeleridir. Ancak, yönetimin tüm bireyler için eşit özgürlüğü teminat altına alması gerektiği fikri üzerinde genel bir uzlaşı olsa da, bu hedefe yürümenin en iyi yolu hangisi olduğu konusunda fikir ayrılıkları vardır.

Önceki rejimler, "servet ve doğumla temellenmiş yapay bir aristokrasiyi" beslemiş olsalar da Thomas Jefferson, Amerikan demokrasisinin "erdem ve yeteneklere" dayalı "doğal bir aristokrasiyle" yönetileceği umudunu taşıyordu.[2] Bundan dolayı demokratik eşitlik, herkese yeteneklerini geliştirme imkânı veren fırsat eşitliği olacaktı. Böylece, doğal olarak en iyi olanlar zirveye yükselebilecekti. Abraham Lincoln bu düşüncesini, bir yarış olarak gördüğü hayat anlayışına taşıdı. Onun inancına göre halk yönetiminin birincil amacı, "hayat yarışında insanların durumunu yüceltmek, tüm omuzlardaki yapay yükleri kaldırmak, herkesin övgüye değer arayışlarının yollarını temizlemek, hepsini zarar görmeden yapabilmek, kısıtlanmamış bir başlangıç ve hakkaniyetli bir fırsat"[3] idi. Amerikan siyasal retoriğini yücelten asil görüş işte budur. Bu, "Amerikan Rüyası"dır –hayatta başarıyı yakalamak için herkese hakkaniyetli bir fırsat.

Ancak Lincoln'ün yaşam yarışı düşüncesi, bünyesinde muhtemel bir eşitlik ve özgürlük çatışmasını barındırır. Yarışın hakkaniyetli olması, başlangıç çizgisinde mutlak eşitliği; yarış koşulurken de mutlak özgürlüğü gerektirir. Hızlı koşanlar öne geçmede ve yavaş koşanları geride bırakmada özgür olmalıdırlar. Ancak burada, yavaş koşanların birtakım "yapay ağırlıklarla" engellenmediğinden nasıl emin olabiliriz? Yavaş koşanların kaçı, hızlı koşmaları için eğitilmedikleri ailelerde yetiştirilmişlerdir? Belki de onların çoğu, zaten yarışın gerisine düşmüş ailelerde mi doğmuşlardır? Hızlı

koşucuların kendi çocuklarını ön taraflarda başlatma özgürlükleri haksızlık değil midir? Hakkaniyet, zaman zaman yarışı durdurup, herkesi başlama çizgisine geri götürüp, tekrardan başlatmayı mı gerektirir? Onları iyi koşmaktan alıkoyan, doğuştan fiziksel ya da zihinsel engelleri olanlar için neler yapmamız gerekir? Ayrıca, yarış esnasında kendilerini kazara sakatlayanlar için ne yapmamız gerekir? Hızlı koşanlar, haksız biçimde engelli, dezavantajlı olanlara yardım etmeye mecbur tutulmalı mıdır? Bazılarımız bir yanda bahtı kara olanı haksız rekabetten koruma isteğiyle, eşitliğin hakkaniyetini vurgular. Öte yanda bazılarımız ise, hızlı koşanların tüm ödülleri kazanma özgürlüklerini koruma isteğiyle, özgürlüğün hakkaniyetine vurgu yapar.

Bir koşu yarışında yarışmacılar, hızlı koşma yeteneklerine göre ödüllendirilirler. Ancak yaşam yarışında, çok farklı türde yetenekleri dikkate almamız gerekmez mi? Ödüllendirmek istediğimiz bir sürü insanî sıfat –güç, güzellik, cesaret, hayâl gücü, sebat, şefkat, zekâ vs. yok mudur? Ayrıca, farklı rekabet alanları arasındaki sınırları muhafaza etmek istemez miyiz? Para kazanma konusunda becerikli birine, büyük bir servet birikimi için izin verebiliriz. Ama bu kişinin, görevin satın alınabileceği beklentisiyle, bir kamu görevi yapmasını istemeyiz.

Yaşamı, bir yarış olarak resmetmek, her zaman birbirimizle rekabet hâlinde olmamız gerektiğini iddia eder. Rekabet aksi taktirde yapmayacağımız bir şekilde bizi, yeteneklerimizi tam olarak geliştirme yönünde kışkırtabilir. Ancak, aynı zamanda diğerleriyle iş birliği yapabilme kapasitemizi de geliştirmek istemez miyiz? Hepimiz doğal olarak birbirimize bağımlı değil miyiz? Bununla birlikte, hepimiz bakıcılarına bağımlı çocuklar olarak hayata gözlerimizi açmaz mıyız? Sâdece bizi bölen doğal farklılıkları değil, bizi insan olarak birleştiren doğal benzerlikleri de kabûl etmek istemez miyiz? Çoğumuz, farklı rekabet alanlarında birbirimizden üstün değilizdir. Ancak hepimiz, insan olma haysiyetini paylaştığımız sürece, eşit saygıyı hak ederiz.

Yaşamda başarılı olmak için, herkesin hem özgürlüğünü, hem de insan olarak herkesin birbirine borçlu olduğu eşit saygıyı temin etmek nasıl mümkündür? Özgür bir toplumdaki kaçınılmaz eşitsizliklerin, dezavantajlı insanları başarıya yönelik eşit fırsattan mahrum bırakmayacağından emin olmak nasıl mümkündür? Bunlar Amerikan siyasal tartışmalarındaki hassas sorulardır. İşte John Rawls'un *A Theory of Justice*[4] (*Bir Adâlet Kuramı*) adlı eserinde cevaplamaya çalıştığı sorular, bunlardır.

Rawls (doğumu 1921), kitabı 1971'de basıldığında, Harvard Üniversitesi'nde profesördü. Kitabı, akademik felsefenin sınırları ötesinde çok yoğun tartışmalar yarattı. Bazı yorumcular bu kitabı, hem özgürlüğü hem de eşitliği güvence altına alan, liberal demokrasinin harikulade bir savunusu olarak övdü. Sağ'dan yapılan eleştiriler kitabı, bireysel özgürlüğü bastıracak derecede radikal bir eşitlik standardını beslemekle suçladı. Sol'dan yapılan eleştiriler ise kitabı, gerçek eşitlik iddiaları karşısındaki bir burjuva özgürlüğü savunusu olduğu gerekçesiyle hor gördü.

Rawls'un kitabı ve başlattığı tartışmaları incelerken, hem insan özgürlüğü hem de insan eşitliğine saygılı olan bir adâlet kavramlaştırmasının olup olmadığı üzerine düşünmemiz gerekir. Rawls, böyle bir kavramı şekillendirmek için, sâdece hakkaniyet kaygısıyla yönlendirildiğimizde, adâletin bize nasıl görüneceğini düşünmek zorunda olduğumuzu ileri sürer. Ayrıca, hakkaniyet olarak adâletin, "özgürlük ve eşitliğin uzlaşmasını" (204) nasıl mümkün kılacağını da görmek durumundayızdır.

A. ADÂLET İLKELERİ, BELLİ BAŞLI HAKKANİYET KOŞULLARI ALTINDA TERCİH ETTİĞİMİZ ŞEYLER MİDİR?

Rawls, bunun kesinlikle böyle olduğu konusunda ısrarlıdır. Çünkü bizler, âdil koşullar altında eylemde bulunan özgür, eşit ve rasyonel kişiler olarak, tercih ettiğimiz adâlet ölçütleri her ne ise onlara dayanabiliriz. Böylesi bir varsayım aracılığıyla Rawls, hakkaniyet olarak genel bir adâlet kavramlaştırmasını benimseyeceğimize inanır. Bu kavramlaştırma, "eşitsiz paylaşım herkesin menfaatine olmayacaksa, tüm temel sosyal mülkiyetlerin eşit olarak paylaşımını gerektirir" (150) şeklindedir. Varsayımsal tercihin koşulları ve tercih edilen ilkeleri sorgulamakla işe başlamak durumundayız. Rawls'un kitabının girift ayrıntılarını izah etmeksizin, yürüttüğü muhakemenin ana hatlarını inceleyebiliriz.[5]

Rawls; Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant'tan ödünç aldığı toplum sözleşmesi fikri ile işe başlar. Ancak onun "ilk durum" diye adlandırdığı şey, geleneksel toplum sözleşmesinden çok daha genel ve soyut bir fikirdir (11). İlk durumu inşa etmek için, insanların hem güdüleri hem de bilgileri açısından kısıtlı olduklarını düşünmemiz gerekir. Rawls'un "cehalet perdesi" olarak adlandırdığı konumda hiç kimse, başkasının özel yeteneklerinden, arzularından, ahlâkî tercihlerinden ya da sosyal konumundan haberdar değildir. Bu durum, hiç kimsenin başka birini kayıracak nitelikte ilkeler tasarlayamayacağını garanti eder. Böylece, tarafsızlık teminat altına alınmış olur. Ancak herkes, insan psikolojisi ve sosyal yaşamla ilgili belli başlı genel geçer doğruları da bilmelidir. Örneğin, insanların üretken olmak için çoğunlukla iktisadî teşviklere ihtiyaç duyduğunu bilmelidir. Herkes aynı zamanda, dâima belli başlı "temel mülkiyetlerin" (haklar ve özgürlükler, güçler ve fırsatlar, gelir ve servet, öz-saygı) olduğunu iyice anlamalıdır. Ki bunların hepsi, tüm rasyonel insanlar tarafından ardına düşmeyi tercih ettikleri her amaç için istenilen zorunlu araçlardır.

İnsanlar, güdüleri açısından ilk durumda, "rasyonel ve karşılıklı olarak ilgisiz" olmalıdırlar" (13). Rawls'un "karşılıklı ilgisizlikten" kastı, bencillik değildir. Rawls, sâdece insanların "diğerlerinin ilgilendikleri ile ilgilenmemelerini" (127) varsaymak ister. Adâlet hakkında düşünürken, her zaman çatışan çıkarlar olduğunu varsaymak zorundayızdır. Çünkü böylesi bir çatışmanın olmadığı bir yerde, adâlete de ihtiyaç yoktur (129-130, 281). Ayrıca insanlar ilk durumda, menfaatlerini artırmanın en iyi yolunun ne olduğunu değerlendirirken rasyoneldirler. İnsanlar, "dar anlamda, iktisat teorisindeki standartta olduğu gibi, verili amaçlar için en etkili araçları edinme" açısından rasyoneldirler (14).

Rawls'a göre, bu varsayımların hepsini ilk durumdaki taraflarla ilgili yaparsak, bu tarafların aşağıdaki iki adâlet ilkesini tercih edecekleri sonucuna varmamız gerekir:

> Birincisi: Her bir kişinin, diğerlerinin sâhip olduğuna benzer bir özgürlük ile uyumlu, en yaygın kabûl görmüş temel özgürlüğe sâhip olması gerekir. İkincisi: sosyal ve iktisadî eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki, bu eşitsizlikler hem (a) mâkûl olarak herkesin menfaatine olacağı şeklinde bir beklenti oluşturmalı hem de (b) herkese açık olan konumlarla ilişkilendirilmelidir. (60)

Daha sonra aynı kitapta, "herkesin menfaatine" ifadesi, "en az menfaatlenenin en yüksek fay-

dasına" anlamında yorumlanmaktadır. "Herkese açık" ifadesi de, "hakkaniyetli fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık" (302) anlamında kullanılmaktadır.

İnsanlar ilk durumda bu ilkeleri neden seçsinler ki? Rawls'un inancına göre, bu insanların muhakemelerinin temeli, birbirlerine duydukları saygıyı ifade etme arzularıdır. Bunların hiçbiri, hiç kimseyi, başka birilerinin çıkarlarını artırmak adına, kendi çıkarlarını feda etme yönünde zorlamak istemezler. Immanuel Kant'ın kategorik zorunluluğunu (imperatif) benimseyen bu insanlar, "diğerlerine sâdece araç olarak değil, kendi başına amaç olarak muamele etmeyi arzularlar" (179). Bu insanlar, kişileri araç olarak görmediklerinden, "yüksek beklentilerinin hatırına, düşük başarı şansı olan yaşam tarzlarını onlara dayatmazlar" (180).

İnsanlar, kendi başlarına birer amaç olarak muamele görmelidir. Çünkü insanlar, kendileri hâricindeki hiçbir şeyin sâhip olmadığı ve onlara haysiyet kazandıran ahlâkî tercih kapasitesi taşırlar. Doğanın salt fiziksel yasaları tarafından belirlenmediklerinden insanlar, yaşamlarının amaçlarını tercih edebilme yeteneği açısından fiziksel dünyadan ayrılırlar (251-257). "Sonuçta, ahlâkî bir kişilik, tercih ettiği hedeflerle beraber bir öznedir ve en temel tercihi de, koşullar elverdiği ölçüde, doğasını, özgür ve eşit rasyonel varlık olarak ifade eden bir hayat tarzını çerçevelemeyi mümkün kılan koşullarla ilgili tercihidir" (561).

Rawls'un iddiasına göre, insanın özgür tercih kapasitesini güvence altına almak için, yurttaşlığın eşit özgürlüklerini muhafaza eden, birinci adâlet ilkesini kabûl etmemiz gerekir. Bu, yurttaşların tüm temel özgürlüklerini bünyesinde barındırır:

> Hukukun üstünlüğü kavramıyla tanımlandığı gibi, ifade ve toplanma özgürlüğüyle beraber siyasal özgürlük (oy verme ve kamu görevine seçilebilme hakkı); düşünce ve vicdan özgürlüğü; kişinin şahsî mülkiyet edinme hakkı ve keyfî tutuklama– müsaderenin yasak olması. (61)

Bu yurttaş eşitliği, herkese saygı eşitliğini de temin eder. İktisadî ve sosyal eşitsizliklere rağmen, her bir kişi öz-saygısını, bir yurttaş olarak eşit haysiyetten türetebilir (544).

Tüm yurttaşların eşit ahlâkî değerlerine âit ek bir destek de, adâletin ikinci ilkesinin ikinci bölümünden –hakkaniyetli fırsat eşitliği– gelir. Bu ilke, herkesin sosyal sınıfına bakılmaksızın, yaşamlarında yetenekleri ve çabaları çerçevesinde başarılı olmaları için, hakkaniyetli fırsata sâhip olmaları gerektiğini belirtir (73). Örneğin, eğitim sistemi en yoksul insanların bile, teknik eğitim ve kültürel bilgiyi edinebilecek şekilde eşit fırsata sâhip olabilecekleri şekilde tasarlanmalıdır. Sonuçta, toplumun en alt sınıflarından olanlar bile aşağılandıkları hissine kapılmayacaklardır. Bunun nedeni, sâdece eşit yurttaşlar olmaları değil, gayret ve çalışma aracılığıyla, toplum içinde yükselmeleri açısından eşit fırsata sâhip olmalarıdır.

Ahlâkî varlıklar olarak insanların eşit haysiyeti, eşit özgürlük ve eşit fırsatı gerektiriyorsa, bu, neden aynı zamanda eşit gelir ve serveti de gerektirmesin ki? Rawls'un bu soruya cevabı, iktisadî eşitsizlikler herkesi daha iyi bir konuma taşıdığı müddetçe, bu eşitsizliklere göz yummanın daha iyi olacağı şeklindedir. Eşitsiz iktisadî ödüller, iktisadî üretkenliği artırmaya yönelik özendirici bir etkiye sâhipse, böylesi eşitsizlikler toplumda en az menfaatlenen üyelerin beklentilerini yükselttikçe ahlâkî olarak âdildirler (75, 151). Eşitsizlik sâdece, herkesin menfaatine olmadığında adâletsizdir

(62). Bundan dolayı, Rawls'un "ayrılık ilkesi" olarak adlandırdığı adâlet ilkelerinden biri, sosyal ve iktisadî eşitsizliklerin "en az menfaatlenenin en yüksek faydasına" olması gerekliliğidir (302).

Her iyi insan yaşamının araçları olan temel sosyal mülkiyetlere (özgürlükler, fırsatlar, iktisadî kaynaklar ve öz-saygı) uygulanacak iki adâlet ilkesini özetleyebiliriz. Temel özgürlükler açısından tüm yurttaşlar eşit olmalıdır. Tüm yurttaşlar, yetenek ve becerilerini geliştirme yönünde eşit fırsatlara sâhip olmalıdır. Bu iki eşitlik türü (özgürlük ve fırsatta eşitlik), herkes için saygı eşitliğini güvence altına almalıdır. En az menfaatlenene fayda sağladığı müddetçe, iktisadî kaynaklar eşitsizliğine göz yumulabilir

Rawls'u eleştirenler, bu ilkenin aslında özgürlük ve eşitliği uzlaştırmadığı şeklinde bir itiraz yöneltirler. İkinci adâlet ilkesinin göz yumduğu sosyal ve iktisadî eşitsizlikler, ilk ilkenin öngördüğü siyasal eşitliği bozmaz mı? Tüm insanlar usûl olarak siyasal haklarında –oy verme, siyasal katılım, ifade özgürlüğü, mülkiyet hakları, hukuk önünde eşitlik, vs.– eşit olsalar da, en fakir olan yurttaşlar, bu hakları tam anlamıyla kullanacakları iktisadî araçlardan yoksun olmayacaklar mıdır? (Locke'un da aynı eleştiriye açık olduğunu görmüştük.) Rawls, yoksullara içinde bulundukları koşulları iyileştirme imkânı veren, fırsat eşitliğinin önemine vurgu yaparak bu eleştiriyi cevaplayabilir. Ancak, kendi ilkeleri çerçevesinde, mutlak anlamda fırsat eşitliğinin imkânsız olduğunu Rawls da kabûl etmektedir. Örneğin, bir çocuğun hayattaki başarısı, geniş ölçüde ailesinin özelliklerine bağımlıdır. Eğer aile çocuğun kapasitesini yeterli ölçüde besleyemezse, bu çocuk belki de hayatta hiçbir zaman eşit fırsata sâhip olmayacaktır. Ancak Rawls, aile kurumuna müdahâle etmek istememektedir (74, 301, 511). Eşit fırsat, ailenin yok edilmesini mi gerektirir? Platon'un *Devlet*'inde gördüğümüz, aynı bu sorun mudur?

Rawls, özgürlüğe sâhip olma da eşitliği ve fırsat eşitliğini teminat altına alabilse de, bu, herkes için eşit haysiyeti temin eder mi? Zengin ile yoksul arasındaki farklılıklar olduğu sürece, yoksullar düşük iktisadî statüleri gereği kendilerini aşağılanmış hissetmezler mi? Rawls, yoksulların zenginlere haset duymamalarını ısrarla vurgular ama iktisadî eşitsizliğin aşırı olduğunda, yoksulların öz-saygı yitiminden dolayı muzdarip olma eğilimlerinin oluşabileceğini de kabûl eder (534). Bazı insanların büyük servet edinmelerine göz yummakla Rawls, yoksulların ahlâkî haysiyetlerini zedeleyecek iktisadî eşitsizliğe de ruhsat vermiştir.

Bir başka bakış açısından ise Rawls, sosyal eşitlik adına bireysel özgürlüğü feda etmekle suçlanır. Lincoln, hayat yarışında insanların koşabilecekleri kadar hızlı koşmalarını engelleyen tüm "yapay yüklerin" kaldırılması gerektiğini öne sürse de, Rawls'un, yavaş koşanların geri kalmamaları için, hızlı koşucuların engellenmesi gerektiğini iddia ettiği görülür. Rawls'a göre, doğal yeteneklerinin hayatta başarılı kıldığı kişiler, başarılarının tüm ödüllerini kullanmada özgür olmamalıdırlar. Çalışmalarının nimetleri, daha az talihli olanlarla paylaşılmalıdır. Vergilendirme veya başka birtakım uygulamalar aracılığıyla hükümet, zenginlerin servetinin bir kısmını yoksullara aktarmalıdır (277-280). Ayrıca, insanlar arasındaki doğal eşitsizliklerin giderilmesi için toplum, doğal olarak daha zayıf olanlara daha fazla ihtimam göstermelidir. "Bu ilke çerçevesinde, daha zekilerden ziyâde, daha az zeki olanların eğitimi için, en azından yaşamlarının belli dönemlerinde, diyelim ki okulun ilk yıllarında, daha fazla kaynak kullanılabilir" (101). Eşitlik üzerindeki ısrarı çerçevesinde Rawls'un, "erdemleri ve yetenekleri" geliştirmek için Jefferson'ın sunduğu "doğal aristokrasi" özgürlüğünü, kısıtladığı görülür.

Rawls'un bu eleştirilere nasıl cevap vereceği üzerinde düşünmek için ayrılık ilkesi ile başlayalım. Çünkü bu ilke, Rawls öğretisinin en tartışmalı kısmını oluşturur.

B. TOPLUMUMUZDAKİ DAHA TALİHLİ İNSANLARI, DAHA AZ TALİHLİ OLANLARA YARDIM ETMELERİ İÇİN ZORLAMAMIZ GEREKİR Mİ?

Çoğumuz, daha az talihli olanlara yardım etmemiz gerektiğini düşünürüz. Ancak, hâli vakti yerinde olanları, daha kötü durumda olanlara yardım etmek üzere kaynak ve fırsatlarını feda etmeleri yönünde ne kadar zorlayabiliriz? Örneğin, pozitif ayrımcılık (*affirmative action*) siyasasını düşünelim. Pozitif ayrımcılık, azınlık grup üyeleri ya da bir şekilde ayrımcılık veya bazı engellerden dolayı dezavantajlı konuma düşmüş insanların, ayrıcalıklı muamele görmeleri gerektiğini amaçlıyordu. Başkan Lyndon Johnson, Eylül 1965'te İdarî Emir 11246'yı imzaladığında, bunu ulusal bir siyasaya dönüştürmüştü. Bu emir, federal kaynaklar ile desteklenen tüm projelerde işverenlerin, azınlık grupları tarafından yapılan iş başvurularını gözetmelerini ve bu türden başvuruları özel muameleye tâbi tutuklarını ispat etmeleri gerektiğini öngörüyordu. Daha sonra bu uygulama, üniversiteleri ve meslek okullarını kapsayacak şekilde genişletildi. En uç uygulamalarında, bazı mesleklerde kadınlar, zenciler ve diğer dezavantajlı gruplar lehine kontenjan ayırmak gibi bir kota sistemi yerleştirildi. Başkan Johnson, bu siyasayı haklılaştırmak üzere, Lincoln'ün hayatı bir yarış olarak tanımlayan görüşünün kendine âit bir uyarlamasını kullandı:

> İki yarışçıdan birinin ayaklarının prangalı olduğu, yüz yardalık bir yarışı düşünelim. Prangasız koşucu 50 yarda giderken, prangalı sâdece 10 yarda ilerleyebilir. Bu noktada yargıçlar, yarışın hakkaniyetsiz olduğuna karar verir. Yargıçlar bu durumu nasıl düzeltebilirler? Sâdece prangaları atıp, yarışın sürmesine izin vererek mi? O zaman yargıçlar, "eşit fırsatın" artık hâkim olduğunu söyleyebilirler. Ancak, koşuculardan biri hâlâ, diğerinden 40 yarda öndedir. Daha önce prangalı olan koşucunun 40 yardalık açığı telâfi etmesi ya da yarışın tamamen yeniden başlatılması, daha âdil olmayacak mıdır? İşte bu, eşitliğe yönelik pozitif ayrımcılık olacaktır.[6]

Bunun âdil bir tarafı vardır. Ancak en radikal biçimiyle pozitif ayrımcılık –bir kota sistemi olarak– birçok insan tarafından adâletsiz görülür. Çünkü, tersinden bir ayrımcılık olarak ortaya çıkar. Eğer, sâdece zenci oldukları için bireyler arasında ayrımcılık yapmak adâletsiz ise, sâdece zenci oldukları için onları kayırma şeklindeki ayrımcılık da adâletsiz değil midir? Adâletsiz muameleden muzdarip olmuşlara yardım ederek, geçmişteki adâletsizlikleri düzeltmek adına söylenebilecek çok şey vardır. Rawls'un önerisi ne olacaktır?

Hem pozitif ayrımcılığa muhalif olanlar hem de Rawls'u eleştirenler, onun ayrılık ilkesinin dezavantajlı grupları kayırmak üzere, tersinden ayrımcılığa dayalı bir kota sistemi gerektirdiğini belirtirler.[7] Bu konudaki en açık kanıt, onun telâfi ilkesi üzerindeki yorumlarında yer alır:

> Ayrılık ilkesi, telâfi ilkesi denilen bazı düşüncelere ağırlık vermiştir. Bu ilke, telâfi gerektiren hak edilmemiş eşitsizliklerle ilgilidir; bazı doğuştan gelen ve doğanın bağışladığı eşitsizlikler hak edil-

> memiş olduğundan, bu eşitsizlikler bir şekilde tazmin edilmek durumundadır. Sonuçta, bu ilke, herkese eşit muamele için, gerçek bir fırsat eşitliği sağlamak için toplumun, doğuştan daha az varlıklı olanlara ve daha az hoşlanılan sosyal konumda doğmuş olanlara karşı daha ihtimamlı olması gerektiğini savunur. Bu, eşitlik yönündeki ihtimâllerin görevini telâfi etme fikridir. (100-101)

Ancak Rawls, hemen ardından bu ilkenin sâdece diğerleri ile beraber "ortalama yaşam standardını iyileştirme ilkesi veya ortak iyiyi artırmak" (101) gibi dengeli olarak ağırlık verilmesi gereken bir adâlet ilkesi olduğunu ekler:

> Şimdi de ayrılık ilkesi... Sanki hepimizden aynı yarışta, âdil bir düzlemde yarışma beklentisi varmış gibi toplumun tüm engelleri dengelemesini talep etmez. Ama ayrılık ilkesi, en az gözde olanın uzun vâdeli beklentilerini iyileştirmek üzere diyelim ki, eğitimde kaynak tahsis eder. Eğer bu hedefe, daha iyi donatılmış olana daha fazla dikkat gösterilerek varılacaksa izin verilebilir; aksi taktirde, bu yaklaşım hoş görülmez. Ayrıca bu kararı verirken eğitimin değeri, sâdece iktisadî verim ve sosyal refah açısından ele alınmamalıdır. Daha önemlisi, toplum kültürünün tadını çıkarmak ve toplumun işlerinde görev almayı mümkün kılma açısından, eğitimin rolü vardır ve böylece eğitim, her bireye kendi değerine ilişkin bir güven duygusu sağlar. (101)

Herkes aynı yarışta rekabet edebilsin diye, dezavantajlılara ayrıcalıklı muamele marifetiyle, "tüm engelleri dengelemeye çabalamak" âdil olmayacaktır. Ancak Rawls, herkesin insan özündeki haysiyette güvende olması için, dezavantajlılar adına yeterli fırsatların, özellikle eğitimin sağlanmasının âdil olduğunu savunur. Bu bakış açısından, eskiden yapılmış ayrımcılığın kurbanlarına yönelik özel yardım, diğerleri karşısında dengelenmek üzere bir adâlet ilkesi olacaktır.

Rawls'dan yukarıda yaptığımız alıntıdaki yorumlara daha dikkatli bakmamız gerekir: "Bazı doğuştan gelen ve doğanın bağışladığı eşitsizlikler, hak edilmemiş olduğundan, bu eşitsizlikler bir şekilde tazmin edilmek durumundadır". Bunun nasıl doğru olabileceğini kolayca görebiliriz. Örneğin, hiç kimse zenci veya beyaz olarak doğmayı hak etmez. Bu yüzden de, ırk ya da etnik ilişkilerinin bir sonucu olarak, kimse ne ödül ne de ceza hak edebilir. Benzer şekilde, fiziksel engelli olarak doğan biri, bu durumun getirdiği sıkıntıyı hak etmez. Ancak, Rawls'un düşüncesi, bundan çok daha uç noktadadır.

Rawls'un gözlemine göre, âdil bir toplumda, yaşama âit iyi şeyler ahlâkî liyakâte göre dağıtılır (310). 'Herkese, hak ettiği ne ise, o'ndan daha açık bir adâlet ilkesinin olmadığı görülür. Ancak Rawls, "uygulanamaz" olduğu gerekçesiyle, liyâkati ödüllendirme fikrini reddeder (312). Jefferson, servet ve doğuma dayalı aristokrasiyi "yapay" olduğu gerekçesiyle reddetmişti. Çünkü hiç kimse, önemli bir servetin miras kaldığı asil bir ailede doğmayı hak edemez. Ancak Jefferson, beceriler ve erdeme dayalı bir aristokrasinin "doğal" olacağını ileri sürmüştür. Çünkü böylesi kişisel liyâkatlerinden dolayı insanları ödüllendirmek mâkûl olacaktır. Bunun aksine Rawls, beceriler ve erdemin, asil doğum ve miras alınmış servet kadar keyfî olduğunu iddia etmiştir. Hiç kimse ahlâkî bir karakteri ya da doğal becerileri hak etmez. Çünkü bu türden kişisel özellikler, geniş ölçüde

genetik donanım ve sosyal koşulların ürünü olarak ortaya çıkar ve bunlar da hiç kimsenin hak etmediği kazara etkenlerdir (101-104).

Entelektüel faaliyetler açısından büyük doğal kapasite ile doğan herhangi biri, bu kapasiteyi kazanmamıştır. Bu bir doğa kazasıdır. Şüphesiz kazara elde edilmiş bir kazanç da, herhangi bir ödülü hak etmez. Bunun aksine, doğadan miras yeteneklerin, bu yeteneklerin geliştirilmesine yönelik çabalar kadar değerli olmayacağını belirterek Rawls'u eleştirebiliriz. Ancak Rawls, kişinin disiplinli bir çabadaki kapasitesinin geniş ölçüde talihli bir aile ve kazanılmamış sosyal koşullar tarafından şekillendiğini belirterek, bu eleştiriye cevap verebilir (sf 319). Bütün çocuklar, bir yetişkin olma sürecinde, mutlak anlamda diğer kişilerin yardımına bağımlıdır. Fiziksel ve kültürel gelişmenin beslenmesi veya engellenmesi de büyük oranda çocuğun denetiminin dışındadır. Bu sebeple, bir kişinin başarıları, sosyal koşullar ve genetik donanım kazaları tarafından belirlenen kişisel özelliklere bağımlı olduğu ölçüde, hayattaki başarı da "doğal piyangodaki şansa" (75) bağımlı olur.

Rawls, insan mutluluğunu, doğal piyangonun keyfî işleyişinin ellerine bırakmayı adâletsizlik olarak gördüğü için, ayrılık ilkesi aracılığıyla bu adâletsizliği hafifletme çabasına girmiştir.[8]

> O zaman gördüğümüz şudur ki, aslında ayrılık ilkesi, doğal yeteneklerin dağılımını, ortak bir varlık olarak görme ve neye dönüşürse dönüşsün bu dağılımın, nimetlerini paylaşma çerçevesindeki bir rızayı temsil eder. Doğa tarafından kayırılan kişiler her kim olursa olsunlar, sâdece kayba uğrayanların durumunun düzeldiği koşullarda talihlerinin nimetlerinden faydalanabilirler. Doğal olarak avantajlı olanlar, sırf onlara daha fazla bahşedildiği için değil, sâdece eğitimin mâliyetini karşılamak ve donanımlarını daha az talihlilere yardım etme yolunda kullanmaları için nimetlerden faydalanmamalıdırlar. Hiç kimse üstün doğal kapasitesini ya da toplumda daha fazla tutulan bir başlangıç noktasını hak etmez. Ancak bu, farklılıkların bertaraf edilmesi gerektiği anlamına gelmez... Dileğimiz, hiç kimsenin doğal varlıkların dağılımında edindiği keyfî konumda kazanç elde etmesi ya da kayba uğraması veya karşılığında telâfi edici avantajları alma ya da verme olmaksızın, toplumdaki başlangıç noktası ile de ilgili olarak kazanç elde etmesi ya da kayba uğramasının söz konusu olmadığı bir sosyal sistem kurmaktır. (101-102)

Ancak Rawls'un, adâletin liyâkate dayandırılamayacağı şeklindeki temel iddiasını onaylamak oldukça güçtür. Rawls'un belirttiğine göre, liyâkat hak edilmemiş özelliklere dayanıyorsa, adâlet liyâkatin ödüllendirilmesi olamaz. Bu yanlış değil midir? Michael Zuckert'in öne sürdüğü gibi bu anlayış, her türden adâlet kavramlaştırmasını imkânsız kılar.[9]

Bir kişinin bazı ödülleri hak ettiğine ilişkin öne sürdüğü iddia ne olursa olsun, bu iddia nihâî olarak hak edilmemiş bir özelliğe dayanır. Örneğin birileri, sâhip olduğu müstesna zekâ ve ahlâkî karakter nedeniyle hukuk fakültesine kabûl edilmeyi hak ettiğini iddia edebilir. Ancak burada, bu zekânın ve ahlâkî karakterin hak edilip edilmediğini sorabiliriz. Şüphesiz her tür liyAkat iddiasına yönelik birtakım sorular yöneltebiliriz. Sonsuz bir döngüden kurtulmak adına, hak edilmemiş olduğu hâlde bazı liyakât temellerini kabûl etmemiz gerekir. Çünkü hiç kimse kendi kendine yaratılmış değildir ve yine hiç kimse sâhip olduğu kişilik türünden dolayı sorumlu değildir.

Rawls, adâletin hak edilmemiş özelliklerle temellendirilebileceği iddiasını reddetmekle, aslın-

da bir bakıma kendi adâlet açıklamasını da alt üst etmektedir. Çünkü Rawlsçu adâlet, ahlâkî kişiler olarak tüm insanların insanlık haysiyetinden dolayı eşit saygıyı hak ettiği iddiasına dayanır. Bu açıdan adâlet hak edilmemiş bir temele dayandırılmaktadır. Hiç kimse insan olarak doğduğu için sorumlu tutulamaz. Bir hamam böceği olmak yerine, insan olarak doğmamız, bizim için sâdece şanslı bir fırsattır! Tutarlı bir ayrılık ilkesi uygulamasında, hamam böceklerinin talihsiz doğumlarından dolayı tazminat gerekir mi? Aslında "hayvan özgürlüğü" savunucuları Rawls'u "türcülüğünden" (speciesism) dolayı eleştirirler. Çünkü Rawls, hakkaniyetsiz bir şekilde, insan türünü diğer hayvan türlerinin üstünde tutmaktadır.[10]

Rawls'un ısrarla vurguladığı gibi, sâdece insan türünün üyeleri olmaları nedeniyle insanlara saygı duymak âdilse, doğanın insanlara verdiği insanî kapasiteler her ne ise bunların geliştirilmesine de saygı duymak âdil değil midir? Bir insanın doğal varlıklarının diğerinden fazla olması, her ikisinin insan olması gerçeğinden daha keyfî bir şey değildir. İnsan oldukları için herkesin eşit liyâkatini tanımak ve insanların farklı yetenekleri olduğu için de eşit olmayan liyâkatleri kabûl etmek âdil değil midir?

Rawls'un ahlâkî liyâkate yönelik itirazının mantıksızlığını görmenin bir diğer yolu da, bu itirazın pozitif ayrımcılık siyasası üzerindeki yansımalarını ele almaktır. Örneğin, hukuk fakültesine kabûlde pozitif ayrımcılığa ilişkin Rawlsçu bir haklılaştırma, hiç kimsenin hukuk fakültesine gitmeyi hak etmediği iddiasına dayanacaktır.[11] Eşitliği desteklemek için, daha fazla zenci hukukçu istediğimiz hususunda karara varabiliriz. Daha sonra, hukuk fakültelerinden,. bu, başvuruları reddedilen beyazlara göre, düşük sınav sonuçları ve düşük ortalamalarla zencilerin alınacağı anlamına gelse de– belli sayıda zenci adayı almalarını talep edebiliriz. Bazı insanlar, bunun hakkaniyetsiz bir ayrımcılık olduğunu söyleyeceklerdir. Çünkü bu ayrımcılık beyazların, kendi liyâkatleri açısından değerlendirilme haklarını çiğner. Belki de Rawls, sınavda yüksek puan alanların bu zekâyı ve onların sınavda böyle yüksek puan almalarını sağlayan disiplini hak etmediklerini düşünüyordur. Irklarına dayalı olarak başvuranları değerlendirmek, onları zekâ yeteneklerine dayalı olarak değerlendirmekten daha keyfî değildir. Bundan dolayı, başvurmuş bir zenci adayı kabûl edip de beyazı reddettiğimizde, zenci adayın beyazdan daha fazla hak ettiğini söylemeyiz. Her ikisi de eşit olarak hak etmemektedir! Burada tek âdil standart, toplumun, eşitliği beslemede hangi kabûl ölçütlerinin en muhtemel olduğuyla ilgili yargısıdır.

Böylesi bir muhakeme, bireysel özgürlüğü tehdit etmez mi? Rawls, 'insanlara asla araç gibi değil de, her zaman kendi başlarına birer amaçlarmış gibi muamele etmemiz gerektiği' şeklindeki Kantçı ilkeyi sürekli vurgular. Ancak Rawls, kişinin ahlâkî kapasite ve doğal yeteneklerinden, herkesin yararı için sömürülmesi gereken "ortak varlık" olarak söz ettiğinde, bu, kişinin diğerlerinin gelişmesi için bir araç olarak kullanılması değil midir? Rawls, kişinin belli başlı yeteneklere ve becerilere sâhip olma hakkını yadsımakta ve de bu tür kişisel özelliklerin, gerçekte toplumun dilediği gibi kullanacağı sosyal kaynaklar olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasıyla Rawls aslında, bu kişiyi bağımsız doğasından koparıp, insanî özelliklerinden soyundurmakla, diğerlerinin kullanacağı bir araç gibi muamele görmesine yol açmış olmuyor mu?

Bu durumda Rawls'u savunmak adına neler söyleyebiliriz? Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, pozitif ayrımcılığı desteklediği görülen "telâfi ilkesi", Rawls için mutlak bir ilke değildir. Bu ilke,

diğer ilkeler karşısında dengelenmelidir. Pozitif ayrımcılık ya da ayrımcılığın veya başka talihsizliklerin kurbanlarının durumunu telâfi edecek herhangi bir sosyal program biçimindeki her siyasa, mâkûl olmayan uç noktalara doğru götürüldüğünde adâletsiz olacaktır. Şüphesiz çoğumuz, bir biçimde bu ilkeyi onaylarız. İşsiz, yaşlı, engelli, hasta ve yoksullar için yapılan sosyal programların yanında; ırksal, etnik ve cinsel ayrımcılığı yasaklayan yurttaş haklarıyla ilgili kanunlar, halkı keyfî dezavantajlar karşısında korumak adına sosyal kaynakları nasıl tahsis ettiğimizin birer göstergesidir.[12]

Toplumumuzdaki başarı ya da başarısızlığın nedeninin, geniş ölçüde hak edilmemiş koşullardan kaynaklandığını öne süren Rawls'un bu iddiasında, bazı doğrular olduğunu itiraf etmemiz gerekmez mi? Amerikan ekonomisi ile ilgili bazı empirik çalışmalar, iktisadî başarının zekâ, eğitim ya da başkaca etkenlerden çok şansa dayandığını ortaya koymuştur.[13] Kapitalizmi savunan Nobel ödüllü iktisatçılardan Milton Friedman ve Friedrich A. Hayek bile, serbest piyasanın malları, ahlâkî liyakâtle herhangi bir bağlantı kurmadan dağıttığını itiraf etmişlerdir.[14]

Rawls, ayrılık ilkesi çerçevesinde yöneltilen, bu ilkenin doğal olarak yetenekli olan insanları dezavantajlıların çıkarına sömürdüğü ve sonuçta zorbaca bir eşitliği besleme adına yeteneklileri birkaç özgürlüğünden mahrum bıraktığı için eleştirilir. Rawls'un bu eleştiriye karşı nasıl cevap vermesi gerekir? Geleneksel olarak özgürlük ve eşitliğin, liberal teslisin (özgürlük, eşitlik ve kardeşlik) parçası olduğunu unutmamalıyız. Rawls, siyasal özgürlük ve fırsat eşitliğini desteklese de, aynı zamanda kardeşliği güvence altına almak için ayrılık ilkesini de kullanmak istemektedir (106). Kişinin kimliği, büyük ölçüde topluluk (kişinin ailesi, eğitim, kültür, vs.) tarafından şekillendirilir. Bundan dolayı da kişi, yaptığı etkiden dolayı bu topluluğa borçludur. Bazı insanlardan, kendilerinden daha kötü durumdaki yurttaşlarının yaşamlarını iyileştirmek için çalışmaları rica edildiğinde, bu insanlar, başkalarının amaçlarını gerçekleştirmek üzere birer araç olarak kullanıldıkları hissine kapılmamalıdırlar. Çünkü bu insanların, topluluklarının amaçlarını kendi amaçlarıymış gibi görmeleri gerekir.

Ancak toplumdan, bir paylaşım ruhu dâiresinde, birbirine bağlı bir kardeş birliği olarak söz etmek, sosyalizmin iddialarını çağrıştırır. Bundan dolayı, Rawls'un en ateşli eleştirmenlerinden biri olan Daniel Bell'in uyarısını anlayabiliriz: "Rawls ile beraber, modern felsefede sosyalist etiği haklılaştıracak en kapsamlı çabaya tanık olduk."[15] Ancak Rawls'a yönelik birçok sosyalist eleştiri, bu kanaâtte değildir.

C. ADÂLET, SOSYALİST EŞİTLİĞİ GEREKTİRİR Mİ?

Rawls'un yazılarının çoğu, sosyalizmin adâlet için zorunlu olduğu iddiasını reddeder. Rawls, "toprağın ve sermâyenin muhtemelen eşit olmasa da, yaygın biçimde elde tutulduğu demokratik bir rejimi" öngörür. Ama en azından teorik olarak, "liberal sosyalist bir rejimin de adâletin bu iki ilkesine cevap verebileceğini" de belirtir (280). Rawls'un "liberal sosyalizm" ile kast ettiği şey, üretim araçlarının mülkiyetinin kamuda olduğu ve işçilerin kendi şirketlerini yönettiği piyasa sosyalizmi olsa gerek.

Rawls'un teorisi ile ilgili olarak sosyalist yorumcuların en fazla rahatsızlık duydukları şey, ayrılık ilkesi çerçevesinde büyük eşitsizliklere göz yumulmasıdır. Örneğin Kai Nielsen'e göre, Rawls, en avantajlı olanların servetini artıran her eşitsizliği haklılaştırdığından, toplumun en alt katmanındakilerin eşit yurttaşlık ve eşit fırsat edinme haklarını reddedecektir. Nielsen'in bakış açısından,

kapitalizmin birçok müdafisi gibi Rawls da, maddî yaşam standardı herkes için sürekli olarak yükseldiği müddetçe, iktisadî, sosyal ve siyasal eşitsizliklerin sorun teşkil etmediğini farz etmektedir.[16]

Bunun yanlış bir Rawls yorumu olduğu açıkça ortadadır. Teorik olarak ayrılık ilkesi, en az zengin onların küçük çıkarları için yapılan mübadeledeki büyük eşitsizlikleri onaylasa da Rawls, servet eşitsizliklerinin çok aşırı olacağını düşünmemektedir (536). Aslında diğer adâlet ilkeleri eşitsizliği sert bir şekilde sınırlandırmaktadır. Eşit siyasal özgürlüğü koruma yönünde Rawls, siyasal kampanya ve özgür kamusal tartışmayı beslemek adına kamu fonlarının kullanılmasını önerir. Ayrıca, vergi sistemi ve mülkiyet yasaları, "siyasal özgürlüğün gerçek değerine ve gerçek fırsat eşitliğine, zarar verecek nitelikteki iktidar temerküzlerini engellemelidir" (277). Fırsat eşitliği, toplumun en alt sınıfındakilerin bile, kendilerini geliştirmek için eşit şansa sâhip olmalarını gerektirir. Bu türden bir fırsat eşitliği, "servet eşitsizlikleri belli bir sınırı aştığında" tehlikeye gireceğinden hükümet, bu sınırı uygulamaya koymalıdır (278).

Ayrıca saygı eşitliği ilkesini de unutmamamız gerekir. Rawls, âdil bir toplumda hasedin az olacağı umudunu taşır. Haset olmadığında, gelir ve servet eşitsizliklerine rağmen siyasal özgürlük eşitliği, herkes için eşit haysiyeti sağlamalıdır. Ancak Rawls, iktisadî eşitsizliğin aşırı olduğu durumlarda, daha az zengin olanların kıskançlık hissetmelerinin ve sonuçta, öz-saygı (izzet-i nefis) yitimi tecrübesini edinmelerinin mâkûl olduğunu kabûl eder. "Bir dereceye kadar insanların kendilerine ilişkin değer algıları, kurumsal pozisyonlarına ve gelir paylarına bağlı olabilir" (546). Bu durumda, öz-saygı eşitliği en azından kaba taslak bir servet eşitliğini öngörür.

Sosyalist bir yazarın ifadesiyle, "eğer en kötü durumdakilerin öz-saygısı başkaca herhangi bir şekilde korunamayacaksa, ya da özgürlüğün gerçek değeri başka türlü muhafaza edilemeyecekse, ya da gerçek fırsat eşitliği başka türlü başarılamayacaksa", Rawlsçu adâlet anlayışı bir tür sosyalizmi gerektirir. Bu açıdan kapitalizm ve sosyalizm eşit olarak haklılaştırılsa da, "eğer bir sosyalist ekonomi, en kötü durumda olanlara, diğer sistemlere göre daha yüksek refah ve gelir düzeyi sağlıyorsa",[17] Rawls'un öğretisi hâlâ sosyalizmi destekler niteliktedir.

O zaman Rawlsçu adâlet anlayışında, kapitalizmi yegâne güvenli özgürlük temeli olarak savunanları tahrik edecek sosyalist bir ton vardır. Bu savunucular, Rawls'un bizi bireysel özgürlükten mahrum bırakacak türden, sosyalist bir eşitlik kavramlaştırmasını onayladığı kaygısını taşırlar.

D. ADÂLET, KAPİTALİST ÖZGÜRLÜĞÜ GEREKTİRİR Mİ?

Robert Nozick 1974 yılında *Anarchy, State and Utopia*[18] (*Anarşi, Devlet ve Ütopya*) adlı eseriyle, Rawls'un eşitlikçi adâlet anlayışına alternatif olarak liberteryen kapitalizmi ileri sürmüştür. Rawls'un Harvard Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden meslektaşı olan Nozick, "kişileri saldırı, cinayet, hırsızlık, dolandırıcılık vesaire karşı korumakla sınırlı bir devleti, minimal gece bekçisi devleti"[19] savunmuştur. Yönetimin yegâne âdil iktidarı, sahtekârlık ve zor kullanmayı engelleyen iktidardır. Bunun dışında herkes, dilediği gibi yaşama hakkına sâhiptir.

Bu çerçevede, Rawls'un onayladığı türden bir yönetim adâletsiz olacaktır. Çünkü bu yönetim bireysel özgürlüğü çiğneyecektir. Örneğin Rawlsçu bir yönetim vergilendirmeyi, yoksullara yardım etme adına refah ve geliri yeniden paylaştırmak için kullanır. Nozick'in iddiasına göre ise vergilendirme açıkça adâletsizdir. Çünkü bu, bir tür köleliktir. Vergilerimi ödeyebilmem için yeter-

li gelir elde etmek üzere, belli bir süre çalışmak zorundaysam, bu durumda yönetim aslında beni, başkalarının menfaati için bu kadar süre çalışmaya mecbur etmektedir.

Vergilendirmenin kölelik olduğu, aslında Nozick'in vardığı birçok sarsıcı sonuçtan sâdece bir tanesidir. Nozick'in vardığı sonuçları destekler nitelikteki iddiaları, akla yatkınlık açısından çoğunlukla baştan çıkarıcıdır. Onun Wilt Chamberlain ile ilgili hikâyesi, güzel bir örnektir.[20]

Farz edelim ki, onayladığınız adâlet kavramına uygun bir tarzda, toplumdaki mülkiyet dağılımını yapmaya yetkilisiniz. Muhtemelen eşit bir dağılım istersiniz. Ya da dağılımın, belli başlı liyâkat standartlarına göre yapmayı tercih edersiniz. Yine farz edelim ki Wilt Chamberlain popüler bir basketbol oyuncusu. Çok popüler olduğu için Wilt, satılan her biletten elli sentin kendisine verilmesini öngören bir sözleşme imzalamak istiyor. İnsanlar bu parayı isteyerek ödüyorlar. Çünkü onun oynadığı basketbolü seyretmekten zevk alıyorlar. Eğer kendi sahasında oynadığı maçları bir milyon kişi seyrederse, Chamberlain bir sezonda 500.000 dolar alır. Bu sizin âdil dağıtım düzeninizi alt üst eder. Buradaki yanlış nedir? Eğer her bir kişi, sizin dağıtımınızla refahtan âdil bir pay aldıysa, o zaman herkesin sâhip olduğu her ne ise, onun üzerinde hakkı vardır. Eğer herkes sâhip olduğu şeyi elinde tutma hakkına da sâhipse, bu insanlar aynı zamanda bazı menfaatler karşılığında servetlerinin bir miktarını özgürce başkalarına aktarma hakkına da sâhip değiller midir? Eğer Chamberlain dolandırılmıyor ya da seyircilerini zorlamıyorsa, hizmetleri için ona istenerek ödenen her şey üzerinde hakkı yok mudur?

Ancak birtakım itirazlarda bulunulabilir. Eğer bir Rawlsçu iseniz, Chamberlain'in servet birikiminin, eşit siyasal özgürlük veya fırsat eşitliğine müdahale etmemesi gerektiğini vurgularsınız. Bu durumda Chamberlain'in gelirinin, yoksullara yönelik sosyal refah programlarının desteklenmesi için vergilendirilmesini tavsiye edebilirsiniz. Ancak Chamberlain servetini âdil olarak elde ettiyse, Nozick şu soruyu soracaktır: Chamberlain'in haklarını ihlâl etmeden onu servetinden vazgeçmeye nasıl zorlayabilirsiniz?

Chamberlain örneği, Nozick'in adâlet açıklamasının üç temel ilkesini de barındırır: âdil kazanma, âdil aktarma ve düzeltme. Kişinin, başka kimseye âdil olmayan bir zarar vermeksizin edinilmiş mülkiyeti elinde tutma hakkı vardır. Bu mülkiyet, bir şeylerin karşılığında başka birine gönüllü olarak aktarılmışsa, ikinci kişinin bu mülkiyet üzerinde âdil hakkı vardır. Bazı mülkiyetler, başlangıçta adâletsiz bir şekilde edinildiyse o zaman, bir şekilde bu adâletsizliği düzeltme zorunluluğumuz vardır. Kısaca Nozick'in mülkiyet hakkı teorisi, mülkiyet haklarını belirleyen mutat yasal prosedürle uyumludur. Mülkiyetin başlangıçta âdil olarak edinildiği ve aktarıldığından emin olmaya yetecek kadar bir araştırma yapmamız söz konusu değildir. Unutmayalım ki, herhangi birinin bu mülkiyeti hak edip etmediğini veya bu mülkiyeti elde tutmanın herhangi bir adâlet kavramlaştırmasını besleyip beslemediğini sormak zorunda değiliz.

Locke'un mülkiyet hakları savunusundaki benzerliklere de dikkat çekmemiz gerekir. Nozick, bazı hassas noktalarda Locke'dan ayrılsa da, mülkiyet edinmede bireysel özgürlüğe yaptığı vurgu açısından Locke ile hemfikirdir. Ancak Nozick'in bireyselciliği, Locke'unkinden biraz daha radikaldir. Çünkü Locke'un aksine Nozick, ortak iyinin desteklenmesi adına, bir yönetim ve toplum oluşturmak için rıza gösteren bireyler fikrini reddeder. Nozick kendi konumunu, liberteryen anarşistlerden ayırmak için mücadele etmek durumundadır.[21]

Bu uç noktadaki bireyselcilik, Rawlsçu eleştirinin kullanabileceği en iyi saldırı noktası olabilir.

Wilt Chamberlain örneği ile ilgili olarak, Rawls'un neler diyebileceği üzerine düşünelim.[22] Nozick açısından *bireysel* iktisadî faaliyetler âdil olduğu sürece, bu faaliyetlerin müşterek etkileri de âdil olacaktır. Ancak bu zorunlu olarak doğru değildir. İnsanlar açısından, Wilt Chamberlain'in oynadığı basketbolu görmek için para ödemeleri, adâletsiz bir şey değildir. Bu ve diğer türden faaliyetler sonuçta, bazı insanların büyük servet edindiği, bazılarının ise az ile yetinmek zorunda kaldığı büyük bir eşitsizlik durumu yaratıyorsa, fakirleri eşit fırsattan yoksun bırakıyorsa, adâletsiz olduğu için lâyıkıyla bu durumu engellemek için harekete geçebiliriz. Bununla birlikte, Chamberlain'in spordaki başarı özgürlüğü, belli başlı fırsat eşitliği koşullarını güvence altına alan bir toplumda ortaya çıkmıştır.

Nozick, sosyal bir varlığın veya sosyal bir iyinin olmadığını belirtir. "Sâdece bireysel kişiler vardır. Bunlar da kendilerine âit bireysel yaşamlarıyla, farklı bireysel kişilerdir." Ancak Nozick, "bizler kısmen uzun süre birlikteliği olan adı sanı unutulmuş insanların gerçekleştirdiği sayısız eylemlerin ve bu eylemlerin kapsamındaki kurumların, bir şeyler yapma yöntemlerinin ve dilin yer aldığı biçimler tarafından yaratılmış, mevcut tarz ve biçimlerden faydalanma anlamında 'sosyal ürünler'" olduğumuzu da itiraf eder. Ancak Nozick yine de bunun, "bizim için, mevcut toplumun dilediği gibi alacaklı olduğu ya da kullandığı kısa vâdeli bir borç yaratmayacağını"[23] ısrarla belirtir. Ama biz gerçekte birer "sosyal ürün" isek, bizi üreten topluma, "kısa vâdeli bir borcu" nasıl reddedebiliriz ki?

Rawls, bazen insan doğasına âit radikal bireyselcilik anlayışını benimsemesine rağmen, insanoğlunun sosyal doğasının önemini kabûl etme açısından Nozick'ten daha ileridedir. Rawls, insan karakterinin oluşumunu sosyal ilişkiler çerçevesinde tasvir eder:

> Bir topluluğun üyeleri, birbirlerinin doğalarının oluşumunda rol alırlar: Diğerlerinin bizim yaptığımız şeyler gibi yaptıkları şeyleri, bizim için yaptıkları şeyleri ve yaptığımız şeylerin benzer biçimde onlar için yapılmasını takdir ederiz. Benlik, birçok benliğin faaliyetiyle ortaya çıktığı için, herkes tarafından onaylanacak ilkelerle uyumlu adâlet ilişkileri, her bir kişinin doğasını dışa vuracak en uygun ilişkilerdir. (565)

Rawls, sosyal yaratıklar olmamız derecesinde, insanî kapasitelerimizi geliştirmek ve açığa çıkarmak için toplumun yardımına ihtiyacımız olduğunu ileri sürer. Bu durumda, "minimal gece bekçisi devletten" daha fazla bir şeylerin beklentisine girmemiz hiçte mantıksız değildir. Ancak, hayat yarışında eşit şans sağlamak açısından yönetimin ileri gitme yükümlülüğü ne kadardır? Rawls'u eleştirenlerden çoğu, fırsat eşitliğini güvence altına alacak sosyal refah önlemlerine olan ihtiyaç bakımından Rawls ile hemfikirdir. Ancak eleştirilerin bazıları, Rawls'un ilkelerinin, bireysel özgürlüğü tehdit edecek nitelikte mutlak eşitlik koşulları gerektirdiği korkusunu barındırır.

E. ARAYIŞINDA OLMAMIZ GEREKEN ŞEY, SONUÇ EŞİTLİĞİ DEĞİL DE FIRSAT EŞİTLİĞİ MİDİR?

Neo-muhafazakâr olarak bilinen Irving Kristol ve Daniel Bell, Rawls'u, fırsat eşitliğinden ziyâde sonuç eşitliğini talep ettiği gerekçesiyle eleştirirler. Kristol ve Bell'e göre Rawls, insanların eşit ol-

mamak için eşit fırsata sâhip oldukları kapitalizmdeki refah devletinin başardığı eşitlik ve özgürlük uzlaşısını bozmaktadır.

Kristol, Rawls'u, "burjuva eşitlik nosyonundan" doğan adâletin hakkını veremekle suçlar:

> Modern burjuva toplumunun kurucu babalarının (John Locke, veya diyelim Thomas Jefferson) hepsi, insanlar arasındaki biyolojik eşitsizliklerin –zekâ, yetenek, her tür beceri eşitsizlikleri– aşırı olmadığını, bu yüzden de bu eşitsizliklerin bir kalıtsal imtiyaz toplumunu ("iki ırk"ta olduğu gibi) haklılaştırmayacağını iddia etmişlerdir. Bu iddianın artık doğru, açık şekilde ve gerçekçi bir biçimde doğru olduğunu biliyoruz. İnsan yetenekleri ve becerileri, ölçüldüğü gibi kendilerini bir çan eğrisi şeklinde dağıtma eğilimindedirler. İnsanların çoğu ortada kümelenirken, küçük yüzdelerle de aşağı ve yukarı uçlarda birikirler... Tüm modern, burjuva toplumlarındaki gelir dağılımının da aşağı yukarı çan eğrisi şeklinde olduğu kolayca görülebilen bir gerçektir. Bu da gösterir ki, böylesi "açık" bir toplumda ortaya çıkan eşitsizlikler, burjuva eşitlik nosyonuyla tutarsız değillerdir.

Ayrıca Kristol, çan eğrisi şeklinde dağılmış yetenek ve becerilerin iktisadî ve sosyal yapıyı bir kere belirlediğinde, aynı dağılımın siyasal iktidar dağılımını da şekillendireceği açıklamasını yapar.[24] Siyasal iktidar, sosyal statü ve iktisadî refah açısından eşitsizlikler, beceri ve yeteneklerdeki doğal eşitsizlikleri yansıttıkları sürece haklılaştırılabilirler.

Bell, İngiliz sosyolog Michael Young'ın "liyâkat yönetimi"[25] (meritocracy) diye adlandırdığı teoriyi savunurken de benzer bir muhakemeye başvurur. Liyâkat yönetiminin hüküm sürdüğü toplumda, en yukarıdakiler, "üstün maharete" ya da "bireysel liyâkate" dayalı "kazanılmış statüye" sâhiptirler. Onlar "en iyi"lerdir. Bu insanlar ne türden bir liyâkat veya maharete sâhiptir? Hangi ölçüye göre en iyidirler? Bell bu hususta çok açık değildir. Ancak, bu kişilerden sık sık "teknik becerileri ve yüksek eğitimleri" olan "teknik seçkinler" olarak bahseder. Dahası, onların üstün zekâlarının IQ testleri ile ölçüldüğünü belirtir.[26] Young'a göre, liyakâtin formülü, Z+Ç=L (zekâ+çaba=liyakât) dır. Zekânın miktarı IQ testleriyle, çabanın miktarı da modern zaman-ve-hareket incelemeleriyle ölçülür.

Bu anlayış, tüm topluluk üyelerinin hak ettiği kadarını aldığı ve filozof-krallarca yönetilen Platoncu topluluk görüşüyle uyumlu mudur? Belki de bu anlayış, Descartes'ın önerdiği türden bilim adamları veya teknik olarak eğitilmiş seçkinlerin yönettiği bir toplum anlayışına mı daha yakındır? Her durumda bu toplum anlayışı, Jefferson'ın öngördüğü,"doğal aristokrasi" tarafından yönetilecek topluma oldukça benzemektedir.

Ancak Rawls, bu liyakât fikrini reddeder (106-108). Yeniden, insanları doğal yetenek ve becerilerine göre ödüllendirmenin neden yanlış olacağı meselesi ile karşı karşıya geldik. Rawls'un, Kristol ve Bell'e nasıl cevap verebileceği üzerine düşünelim.[27]

Öncelikle, tüm insanî yetenek ve becerilerin tek bir ölçme standardı –IQ testi– ile değerlendirilebilecceği iddiasına itiraz edebiliriz. IQ puanlarının dağılımı çan eğrisi olsa bile –yüksek ve düşük puanlar az, çoğu puan ise ortada– bu, neden iktisadî, sosyal ve siyasal ödüllerin benzer şekilde dağılımını da haklılaştırsın ki? Modern psikoloji yaklaşımları bizim, IQ testleri ile ölçülemeyecek, çok çeşitli zekâ biçimlerinin olduğunu öne süren sağduyulu izlenimlerimizi onaylamaktadır.[28] Bir kişinin tek bir soyut muhakeme testindeki performansının, o kişinin toplumdaki yerini belirlemesi, neden gereksin ki?

Ayrıca, Kristol ve Bell tarafından savunulan kapitalist toplumun, para kazanma becerisi kadar zekâyı ödüllendirmediğini öne sürebiliriz. Paranın evrensel mübadele aracı olduğu yerde, yegâne sosyal kıymet olma eğilimi vardır. Rousseau'nun İkinci Söylev'de bununla ilgili şikâyetini aklımızda tutmamız gerekir. Rousseau'nun belirttiği gibi, sosyal eşitsizlik genelde dört tür farklılıktan –"servet, asâlet ya da rütbe, iktidar ve kişisel liyâkat"– doğmasına rağmen, nihâyetinde hepsi servete indirgenir. "Çünkü servet, refah için hemen işe yarayan ve iletilmesi en kolay olandır, kalan diğer tüm farklılıkları satın almak için kolayca kullanılabilir."[29] Marx da aynı eleştiriyi yapar. Burjuva toplumunda insanların sâhip olduklarıyla hak ettikleri orantılı değildir. Çünkü sâhip oldukları şeyleri, hak ettikleri şeyler değil, satın alabildikleri şeyler belirler.[30] Kristol ve Bell, zengin kişinin, paranın satın alabileceği her şeyi hak ettiği iddiasında mıdır? Zengin insan, yoksula göre daha fazla yasal koruma, daha fazla siyasal iktidar ya da daha fazla tıbbî tedavi mi hak eder?

İktisadî alanda para kazanma yeteneği ödüllendirilse de, bu yeteneğin sosyal yaşamın diğer alanlarında da ödüllendirilmesi için geçerli nedenler yoktur. "Temel özgürlükler" açısından Rawls, tüm yurttaşların ahlâkî kişiler olarak eşit konumları hak ettiklerini ısrarla vurgular. Örneğin âdil yargılanma veya oy verme hakkı, servete göre dağıtılmamalıdır. Ayrıca hakkaniyetli bir fırsat eşitliğini teminat altına almak için, servete dikkat etmeksizin asgarî bir eğitim düzeyi herkese eşit olarak sağlanmalıdır. Paylaşımcı adâlet toplumun farklı alanları için farklı paylaşım ilkeleri gerektirir.[31]

Bazı amaçlar çerçevesinde fırsat eşitliği ile sonuç eşitliğini birbirinden ayırmak gereklidir. Ancak Bell ve Kristol bu ayrımı çok abartırlar. Bir dereceye kadar demokrasideki fırsat eşitliği sonuç eşitliğini kesin biçimde öngörür. Demokratik yurttaşlar, çıkarlarına yönelik eşit koruma ve eşit saygı talep ederler. Bunu talep ederler çünkü, insan olarak ortak bir ahlâkî haysiyetten pay alırlar. Çıkarlara yönelik eşit saygı ve eşit koruma, zorunlu olarak eşit iktidar ya da eşit mülkiyeti gerektirmez. İnsanlar arasındaki doğal farklılıklar iktidar ve mülkiyetle ilgili bazı eşitsizlikleri gündeme getirebilir. İnsanlar arasındaki birlik farklılık saygıyla karşılanmalıdır.[32]

Tüm bunlardan dolayı Rawls, adâletin diğer ilkeleri karşısında fırsat eşitliğini dengelememiz gerektiğine inanır. Şüphesiz Rawls, yeteneklere açık olan kariyer ilkesini yadsımaz ama her yurttaşın eşit öz-saygı duygusunu teminat altına almak üzere liyâkat düzeninin ortaya çıkardığı eşitsizliğin sınırlanması gerektiğini belirtir. Aslında Bell bile, "herkesin, renk, cinsel tercih veya diğer özelliklerinden dolayı küçük düşürülmemesi ve herkese gereken saygının gösterilmesi için temel bir sosyal eşitlik üzerinde ısrar" etmemiz gerektiğini belirtirken, Rawls ile aynı fikri paylaştığı görülür. Bell, "Her bir kişinin, ona yeterli tıbbî bakım, barınma ve benzeri şeyleri sağlayacak temel bir gelir ve hizmet kümesine hakkı olduğunu öne sürebiliriz." ifadesini de ekler. Bell'in yaptığı açıklamaya göre, âdil bir liyakât düzeni, herkesin eşit övgü hakkı olmasa da, herkesin eşit saygı hakkı olduğuna duyulan inanca dayanır.[33] Sonuçta Bell, kapitalist liyakât düzeninin, farklı alanlara hükmeden farklı standartlar –ekonomide verimlilik, devlet yapısında eşitlik ve kültürde kendini gerçekleştirme– arasında kültürel gerilimler yarattığı gözlemini yapar.[34] Ancak bu gözlem Bell'in, tüm iktisadî, siyasal ve sosyal varlıkların, teknik bilginin çan eğrisine göre dağıtılması gerektiği iddiası ile çelişir. Verimlilik, eşitlik ve kendini gerçekleştirme arasındaki bir denge arayışı, daha çok Rawls'un adâlet kavramlaştırmasını destekler niteliktedir. Rawls'un ilk ilkesi siyasal eşitliği öngörürken, ikincisi, iktisadî verimlilik ilkesini kapsar (66-72, 79-80). Rawlsçu adâlet tarafından beslenen ihtiyaçlardan biri de, kendini gerçekleştirme ihtiyacıdır (84.107, 561-566).

Rawls'un karmaşık adâlet açıklaması, yaşamın farklı alanları için farklı paylaşım ilkeleri öngörüyorsa, bu ilkeler arasındaki çatışmaların nasıl giderileceği üzerinde düşünmemiz gerekir. Örnek vermek gerekirse, Rawls'un ilk adâlet ilkesinin kapsamındaki siyasal eşitlik ile, ikinci adâlet ilkesinin mümkün kıldığı sosyal ve iktisadî eşitsizlikler arasındaki gerilimi nasıl giderebiliriz? Kapsayıcı, tekil bir hüküm standardına ihtiyacımız yok mudur? Rawls, ilkeleri önem sırasına dizmek için, belli başlı öncelik kuralları koyma taraftarıdır. Bu kuralların temelini oluşturan şey ise insan doğası ve insanların kendi doğalarını gerçekleştirmek için neye muhtaç olduklarına âit kavramlaştırmadır. Örneğin, eşit özgürlük, diğer ilkelerden önce gelir. Bunun nedeni de "öz-saygının birincil iyi olarak işgâl ettiği merkezî konum ve insanların diğerleri ile oluşturdukları özgür bir sosyal birliktelik içinde doğalarını açığa çıkarma arzularıdır" (543). Daha genel olarak Rawls, adâlet ilkelerinin insanlara, "insan yaşamının genel koşullarına tâbi özgür ve eşit rasyonel varlıklar olarak kendi doğalarını açığa çıkarma" imkânı tanıdığını belirtir (252-253). Eğer adâletin amacı, insan doğasının tam anlamıyla ifade edilmesi için gerekli koşulları güvence altına almaksa, o zaman, adâletin anlamı üzerinde uzlaşabilmemiz için öncelikle insan doğasının anlamı üzerinde hemfikir olmamız gerekir. Ancak günümüzde "yapıbozumculuk", "post-modernizm" gibi bazı güçlü entelektüel hareketlere göre insan doğası, bireysel iradelerin ve kültürel pratiklerin keyfî inşalarından başka bir şey değildir.[35]

F. SİYASETLE İLGİLİ SORULARI ELE ALIRKEN, YAŞAMIN ANLAMIYLA İLGİLİ SORULARI DA SORMAMIZ GEREKİR Mİ?

Siyasal bir topluluğun iyiliğini genellikle, bu topluluğun insan yaşamının gelişimini ne kadar iyi beslediği açısından değerlendirmeye tâbi tutarız. İyi bir siyasal rejim, halkının iyi bir hayatı sürdürmesine yardımcı olan rejimdir. Ancak böylesi bir değerlendirme, neyin iyi yaşamı oluşturduğunu anladığına ilişkin bir varsayımı barındırır. Geleneksel olarak insanlar, "Doğanın ve Doğanın Tanrısı'nın Yasaları"na başvurmuşlar; böylece de insanların nasıl yaşamaları gerektiğine âit doğal ya da ilâhî standartlar aramışlardır.

Ancak son yüzyıllarda, birçok siyaset düşünürü doğal ya da ilâhî nitelikte herhangi bir nesnel ahlâkî düzenin varlığından şüphe etmeye başlamışlardır. Nietzsche'nin, insanlar ahlâkî değerleri keşfetmezler; daha ziyâde, onları yaratırlar[36] iddiası üzerinde daha önce düşünmüştük. Ancak, eğer tüm değerler insan iradesinin keyfî yaratımlarıysa, eğer ahlâkî mutlaklar yoksa, adâletin mutlak ilkeleri olarak özgürlük ve eşitliğe mantıken nasıl sarılabiliriz ki? Hiçbir şeyin içkin bir değerinin olmadığını, hatta insan yaşamının bile değersiz olduğunu görürüz. Bu, Nietzsche'nin "hiççilik" dediği şeydir. Nietzsche ayrıca, bu eğilimin insan yaşamını harap edeceği uyarısını da yapmıştır.[37] Rawls gibi modern liberallere sorulacak soru, hiççiliğin uçurumuna yuvarlanmadan, ahlâkî göreceliği kabûl edip edemeyecekleridir.

Rawls, kendi adâlet açıklamasının, yaşamın ahlâkî amaçlarına ilişkin herhangi bir varsayımı olmadığı gerekçesiyle, ahlâkî anlamda tarafsız olduğunu savunur. 1980 yılında verdiği John Dewey derslerinde Rawls, adâlet görüşüyle ilgili şu açıklamayı yapar: bu adâlet görüşü, çatışan dinî, ahlâkî ve felsefî inançları, farklı iyi kavramları olan yurttaşlar arasında paylaşılan bir bakış açısı olarak işlev göreceğinden, bu bakış açısının diğer farklılıklar arasında uygun bir şekilde tarafsız olması

gerekir.[38] Ancak, adâlet ilkeleri bir topluluğun genel yapısını şekillendirdiği müddetçe, bu ilkeler zorunlu olarak bazı yaşam tarzlarını diğerlerine tercih edip, ön plâna çıkarmazlar mı? Rawls, *A Theory of Justice*da ilkelerinin sonuçları ile ilgili yaptığı açıklamalarda, bunu itiraf etmeye yakındır: "başlangıçtaki belli başlı bağlar, iyi olanda ve ahlâkî olarak değerli karakter biçimlerinde ve de bunun bir sonucu olarak insanlar ne türden kişiler olmalıdır sorusu çerçevesinde yerleşmiştir" (32). Eğer Rawls, liberal bir adâlet teorisini savunuyorsa, onun ilkelerinden liberal yaşam tarzına uyumlu olacak şekilde yurttaşların karakterlerini şekillendirmesi beklenir. Bunun yerine Rawls, bu durumdan sakınmaya çabalar. Rawls'un istediği şey, içinde her yaşam tarzının özgürce sürdürüldüğü açık bir topluma sâhip olmaktır.

Rawls, ahlâkî olarak tarafsız bir adâlet kavramlaştırması arayışında, herhangi bir özsel (esas, substantive) ahlâkî yargıya dayanmayan, saf anlamda biçimsel (usûl, formel) haklılaştırma standartlarının peşindedir. Bunu yapmak üzere Rawls, ya özel benlik ya da biçimsel rasyonalite fikrine başvurabilir. Bu çerçevede Rawls, "Bu adâlet teorisi, rasyonel tercih teorisinin bir parçası, belki de en önemli parçasıdır." (16) der. Burada Rawls, modern iktisadî rasyonalite kavramından yararlanır (142-150.407-430). Yaşamları boyunca insanların peşinde olmaları gereken amaçların ne olması gerektiği hakkında, herhangi bir özsel yargıda bulunmasak bile, tercih ettikleri amaçlar her ne ise, bunlara yönelik en iyi araçların ne olduğunun tasarlanmasında, bu amaçların aklîliği ile ilgili biçimsel yargılarda bulunabiliriz. Bir kişinin özel amaçlarına uygun araçlarını seçip seçemediği hakkında hüküm verebiliriz. Ayrıca, bu kişinin tercihlerinin içsel tutarlılığı ile ilgili hüküm de verebiliriz. Ancak bunu, amaçların kendi başlarına aklîliğini yargılamadan yaparız. Rawls, bu çerçevede tuhaf bir örnek verir;

> Farzedelim ki birilerinin tek zevki, park alanları ve güzelce bezenmiş çim sahalâr gibi çeşitli geometrik şekildeki alanlardaki yassı çimen yapraklarını saymak olsun... Eğer kişinin doğasının bu faaliyetten zevk almasına, başka herhangi bir faaliyetten zevk almamasına göz yumarsak, bu durumda bu kişinin durumunu değiştirmeye imkânı yoktur. O zaman bu kişi için yapılacak rasyonel bir plân, bu faaliyet çerçevesinde merkezlenecektir. (432-433)

Rawls'un iddiasına göre, hakkaniyet olarak bu iki adâlet ilkesi, herhangi bir rasyonel yaşam plânını –bu plânın amacı sâdece yassı çimen yapraklarını saymak olsa bile– tâkip etmede herkese yardım ettiği sürece rasyoneldir.

Amaçlar bize ne kadar saçma gözükürse gözüksün, her kişiye bireysel, rasyonel bir yaşam plânı tercih etme imkânını neden tanımamız gereksin ki? Rawls, bu imkânı tanımamız gerektiğini ifade eder ve şu cevabı verir: çünkü, insanlardan böylesi özgürlükleri esirgemek, özgür tercih yapma yeteneği olan varlıklar olarak insan haysiyetinin kutsallığını bozar. İnsanlar, yaşam plânlarını seçmede özerk olmalıdırlar. Çünkü böylece "tercih özgürlüğü olan özgür ve rasyonel varlıklar" olarak doğalarını açığa çıkaracaklardır (256). Bu, yaşamın anlamını belirlemeksizin, adâletin anlamını belirleyebileceğimiz anlamına gelir. Çünkü adâlet yaşamın anlamını belirlemekte, herkesi özgür bırakmayı gerektirir. Aslında Rawls, kişiyi insan yapan şeyin, aksi taktirde anlamsız olacak evrenden özgürce anlamlı bir yaşam yaratma kapasitesi olduğunu imâ eder.

Ahlâkî tarafsızlığına rağmen, Rawls, insan mükemmelliğine ilişkin bazı özsel yargılara dayanmıyor

mu? Rasyonel yaşam plânlarının, rasyonel olmayanlara göre daha iyi olduğunu belirtmekle Rawls, rasyonelitenin iyi olduğunu varsayar. Ayrıca insanlara özgür ve rasyonel varlıklar olarak insanî doğalarını açığa çıkarmalarına imkân vermemiz gerektiği yargısıyla da Rawls, insan yaşamının ve insan amaçlarını gerçekleştirmenin iyi olduğunu farzeder.[39] (Sf. 330) Bu varsayımları kolaylıkla görmezlikten gelebiliriz. Çünkü bu varsayımların üzerine düşünmeden, doğruluklarını tartışmadan kabûl ederiz.

Ayrıca liberal kültürün ürünleri olan bizler için, Rawls'un liberal yaşam tarzını insanlar için en iyi yaşam tarzı olarak sunması gerçeğini görmezden gelmek oldukça kolaydır. Rawls'un örtük olarak onayladığı liberal yaşam kavramlaştırmasını Brian Barry kısaca tanımlamıştır:

> Bir liberal... belli bir insan tipini ve bu insan tipinin serpildiği toplumun diğerlerinden üstün olduğu şeklindeki görüşe sıkıca sarılmalıdır.
> Liberalizm bir hayat görüşüne dayanır: Faustçu bir görüş. Bu görüş kendini ifadeyi, kendinin efendisi olmayı ve hem doğal hem de sosyal çevre üzerindeki denetimi yüceltir;etkin bilgi arayışı ve fikirlerin çatışması; kişinin yaşamını şekillerinden kararlarda kişisel sorumluluğun kabûlü de yüceltilir. Liberalizm özgürlüğü elde edemeyenler için alkol, sâkinleştiriciler, televizyonda güreş, astroloji, psikoanaliz gibi sonu gelmez bir sürü şey sağlar. Ama doğası gereği belli başlı türden psikolojik güvenliği bir türlü tesis edemez. Her inanç gibi liberalizm de kendi ötesindeki hiçbir şey açısından ne haklılaştırılabilir ne de mahkûm edilebilir. Liberalizm kendi başına cevaplanamayan ama ele avuca da sığmayan şu sorunun cevabıdır: "hayatın anlamı nedir"[40]

Barry liberal görüşün "ötesindeki hiçbir şey açısından" iyi ya da kötü olarak yargılanamayacağını söylerken haklı mıdır? İnsan doğasına ne kadar iyi uyduğu yargısına varamaz mıyız? Örneğin bizler, liberalizmin bir taraftan belli başlı doğal insan ihtiyaçlarına dayalı olarak, herkes için asgarî bir güvenlik sağlarken; diğer yandan da, insanlara büyük çeşitlilik gösteren doğal yetenekleri ve becerilerini geliştirmek üzere, özgürlük imkânı tanıdığı sürece haklılaştırılacağını iddia edemez miyiz?[41]

Rawls, sıklıkla kökleri evrimci biyolojide olan insan doğası kavramlaştırmalarına başvurur.[42] Rawls'un adâlet teorisi, türüne özgü ihtiyaçlara ve güçlere uydukça serpilen, doğal seleksiyonun ürünü olan insan nosyonuna dayanır. Hakkaniyet olarak adâletin mümkün olması, insanın doğal mütekabiliyet kapasitesini önceden varsayar. Bu kapasiteyi de evrimci biyologlar, insan ahlâkının biyolojik temeli olarak görürler. Rawls şu açıklamayı yapar:

> Mütekabiliyet, aynî olarak karşılık verme eğilimi... derinliği olan psikolojik bir olgudur. Bu olmasaydı, bizim doğamız çok farklı olurdu ve verimli sosyal işbirliği de imkânsız olmasa bile oldukça kırılgan olurdu... Farklı psikolojideki varlıklar ya hiç var olmamıştır ya da evrim sürecinde hemen yok olmuşlardır. Aynî karşılıklarla inşâ edilen adâlet duygusunun kapasitesi, insan sosyalliğinin bir koşulu olarak ortaya çıkacaktır. (494-495)

Sonuçta Darwinci biyoloji, ahlâk ve siyaset felsefesindeki Aritotelesçi natüralizmin yeniden dirilişini destekleyebilir.[43] İnsanî tecrübenin ortaya çıkardığı farklı örf ve geleneklere saygı duyarken, bir

taraftan da siyasal toplulukları iyi ya da kötü diye yargılayabiliriz. Bu değerlendirmemizde rasyonel ve siyasal hayvanlar olarak insanoğlunun doğal ihtiyaç ve kapasitelerine uyum, ölçüt olabilir.

Eğer böyle bir şey yaparsak, insan doğasına yapılan bu türden göndermelerin, araştırmamızın sonunu değil de başlangıcını teşkil ettiğini keşfederiz. Çünkü böylece, insan doğasının hem kendi başına hem de bireysel ve sosyal tarih koşullarıyla girdiği karşılıklı etkileşimin karmaşıklığını da keşfederiz. Bu durumda kendimizi doğa ve gelenekle ilgili olarak Sokrates'in sorduğu soruları sorarken buluruz. Böylesi sorular üzerinde uzun uzun düşünen ilk kişi Sokrates değildir. Bu düşünce, binlerce yıl önce, bazı insanlar korkudan ürpererek ilk kez karanlık gökyüzünün derinliklerine baktıklarında ve tüm bunları nasıl anlamlandıracaklarını düşündüklerinde başlamıştır.

Sonnotlar

1 Bkz., Michael Harrington, *Socialism* (New York: Saturday Review Press, 1972).

2 Thomas Jefferson, "Letter to John Adams", 28 Ekim 1813, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, eds. Adrienne Koch ve William Peden (New York: Random House, Modern Library, 1944), 632-33.

3 Abraham Lincoln, Message to Congress, 4 Temmuz 1861, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. Roy P. Basler, 9 cilt (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953-1955), 4: 438. Yaşamı bir yarış olarak gören Amerikan liberal mecazının eleştirisi için bkz., Garry Wills, *Nixon Agonistes: The Crisis of the Self-Made Man* (Boston: Houghton Mifflin, 1970), 234-45, 589-602.

4 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971). Tüm sayfa referansları bu kitabadır. 1971'den beri Rawls, adâlet teorisini geliştirmeye devam etmiş ve yazdığı üç kitapta, buna yönelik eleştirilere karşı teorisini savunmuştur: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), ve *Justice as Fairness* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

5 Rawls'un kitabının yorumları ve değerlendirmesi için bkz., Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973); Norman Daniels, ed., *Reading Rawls* (New York: Basic Books, 1973); ve Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

6 Alıntı Daniel Bell, "On Meritocracy and Equality," *Public Interest* No. 29 (Güz 1972): 44. Pozitif ayrımcılık üzerinde yapılan tartışmalar için bkz., Nathan Glazer, *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy* (New York: Basic Books, 1975); Philip Green, *The Pursuit of Inequality* (New York: Pantheon, 1981), 165-210; William Ryan, *Equality* (New York: Random House, Vintage, 1982), 148-60; ve Richard A. Epstein, *Forbidden Grounds: The Case Against Employment Discrimination Lairs* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

7 Bkz., Bell, "Meritocracy," 56-58.

8 Rawls'un ayrılık ilkesini uluslararası ilişkilerde uygulaması gerekir mi? Zengin ulusların daha yoksul olanlara yardım yükümlülüğü var mıdır? Bkz., Brian Barry, *Liberal Theory*, 128-33; and Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton Uni-versity Press, 1979), 128-53. Karşılaştırın P.T. Bauer, *Equality, the Third World, and Economic Delusion* (Cambridge: Harvard University Press, 1981).

9 Burada Michael Zuckert'in iddiasına dayanıyorum, "Justice Deserted: A Cri-tique of Rawls's *Theory of Justice*," *Polity* 13 (Bahar 1981): 466-83.

10 Bkz., Bölüm 2, Kısım 3; Bölüm. 6, Kısım 5; Bölüm. 8, Kısım 1. Ayrıca bkz., Rawls, *Theory of Justice*, 512. Rawls'a karşı "hayvan hakları" iddiası ile ilgili olarak bkz., Peter Singer, *Animal Liberation*, 2. ed. (New

York: Random House, 1990); ve Singer, *Writings on an Ethical Life* (New York: The Ecco Press, 2000).

11 Rawlsçu adâlet anlayışının bazı öğeleri, Ronald Dworkin'in pozitif ayrımcılık savunusunda da ortaya çıkar. Bkz., Dwockin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), 223-39; Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 293-303; ve Sandel, *Liberalism*, 135-47.

12 Rawlsçu refah hakları ile ilgili bir savunma için bkz., Frank Michelman, "Constitutional Welfare Rights and *A Theory of Justice*," in Daniels, *Reading Rawls*, 319-47.

13 Araştırmadan ortaya çıkan kanıta dayanarak, Christopher Jencks, *Inequality* (New York: Basic Books, 1972)'de şu sonuca varır: "İktisadî başarı çeşitli şans etkenlerine ve meslekî yetkinliğe bağlıdır. Bu da aile geçmişi, okul ya da standart testlerdeki puanlarla ilgilidir. Yetkinliğin tanımı bir meslekten diğerine büyük oranda değişir. Ancak birçok durumda teknik becerilerden ziyâde, kişiliğe bağlıdır" (8).

14 Bkz., Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 85-102; ve Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 161-66.

15 Bell, "Meritocracy," 57.

16 Bkz., Kai Nielsen, "Capitalism, Socialism and Justice," Tom Regan and Donald VanDeVeer, eds., *And Justice For All* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1982), 277-85; ve Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1985), 78-99. Sosyalist bir Rawls savunusu için bkz., Robert Amdur, "Rawls and His Radical Critics: The Problem of Equality," *Dissent* (Yaz 1980): 323-34; ve Arthur DiQuattro, "Rawls and Left Criticism," *Political Theory* 11 (Şubat 1983): 53-78.

17 Amdur, "Radical Critics," 333.

18 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

19 *a.g.e.*, 162.

20 *a.g.e.*, 160-64.

21 Bkz., Virginia Held, "John Locke on Robert Nozick, *Social Research* 43 (Bahar 1976): 169-95.

22 Bkz., G. A. Cohen, "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty," John Arthur ve William Shaw, eds., *Justice and Economic Distribution* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1978), 246-62.

23 Nozick, *Anarchy*, 33, 95.

24 Irving Kristol, "About Equality," *Two Cheers for Capitalism* (New York: Basic Books, 1978), 184-85.

25 Michael Young, *The Rise of Meritocracy* (Baltimore; Penguin Books, 1961).

26 Bell, "Meritocracy," 30-31, 41, 65, 67.

27 Liyakât sisteminin karşısındaki eşitlikçi iddialar için bkz., Michael Walzer, *Radical Principles* (New York: Basic Books, 1980), 237-56; Green, *Pursuit;* Ryan, *Equality;* and Nielsen, *Equality and Liberty*, 132-87.

28 Çeşitli zekâ türleri için bkz., Howard Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences* (New York: Basic Books, 1983). IQ testi etrafında yapılan tartışmalar için bkz., Arthur R. Jensen, *Bias in Mental Testing* (New York: Free Press, 1979); Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (New York: Norton, 1981); Richard J. Herrnstein and Charles Murray, *The Bell Curve* (New York: The Free Press, 1994); ve Robert J. Steinberg and Elena Grigorenko, eds., *Intelligence, Heredity, and Environment* (New York: Cambridge University Press, 1997).

29 Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. Roger D. Masters, çev. Roger D. Masters and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), 174.

30 Bkz., Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, 2. ed. (New York: Norton, 1978), 101-5.

31 Bu çoğulcu adâlet kavramlaştırması, Michael Walzer tarafından savunulur: *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983). Bu kavramlaştırmanın Aristotelesçi bir savunusu için bkz., William A. Galston, *Justice and the Human Good* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

32 Bkz., Jane J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 3-7. Eşitliğin çeşitli biçimlerde kavramlaştırılması ile ilgili özenli çözümleme için bkz.; Douglas Rae, *Equalities* (Cambridge; Harvard University Press, 1981). Rae, Rawls, Bell ve diğer teorisyenleri eleştirir.

33 Bell, "Meritocracy," 64-66. Sosyal saygı eşit olarak

paylaştırılabilir mi? Ya da böylesi bir doğa arayışında birinin kazancı başkasının kaybı olur mu? Bkz., William J. Goode, *The Celebration of Heroes: Prestige as a Social Control System* (Berkeley: University of California Press, 1978); ve Robert H. Frank, *Choosing the Right Pond: Human Behavior and the Quest for Status* (New York: Oxford University Press, 1985).

34 Bkz, Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York; Basic Books, 1978).

35 Post-modernizm ve yapıbozumculuk ile ilgili bazı tartışmalar için bkz.; Jonathan Culler, *On Deconstruction* (Ithaca: Cornell University Press, 1982); John M. Ellis, *Against Decon-struction* (Princeton: Princeton University Press, 1989); J. G. Merquior, *Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1985); Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Stephen K. White, *Political Theory and Post-modernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); ve Martha Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism," *Political Theory* 20 (1992): 202-46.

36 Bkz., Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Walter Kaufmann (New York: Random House, Vintage, 1966).

37 Paul Johnson'nun *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties* (New York: Harper and Row, 1983). Adlı eserinin ana temasi, Nietzsche'nin tahmininin doğru olduğunun kanıtlandığıdır.

38 John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (Eylül 1980) 542-43. Ronald Dworkin'in, liberalizm tarafsızlık ilkesini gerektirir –yani siyasal kararlar mümkün olduğu ölçüde, özel bir iyi yaşam kavramlaştırmasından ya da yaşama değer katan şeyden, bağımsız olmalıdırlar" iddiası ile karşılaştırın. (*A Matter of Principle*, 191). Ayrıca Dworkin, birçok liberalin yaptığı gibi, "entelektüel kültür yapımızı" koruduğu sürece, sanata yönelik hükümet desteğini benimser (*a.g.e.*, 232). Bu, liberal tarafsızlık ilkesine aykırı mıdır?

39 Bu noktalarda bkz., William Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), bölüm 4, 6. İktisadî rasyonalite, sosyal teori için ahlâkî tarafsızlık standardı olarak kullanılmaz, iddiası için bkz., Barry, *Liberal Theory*, 19-33, 116-27; Brian Barry and Russell Hardin, eds., *Rational Man and Irrational Society?* (Beverly Hills: Sage Publications, 1982), 367-86; ve Allen E. Buchanan, *Ethics, Efficiency and the Market* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1985).

40 Barry, *Liberal Theory*. 126-27.

41 Liberalizm insan doğası ile uyumludur, şeklindeki iddianın özsel savunusu için bkz., Galston, *Justice and the Human Good* ve *Liberal Purposes*. Amerika'daki birçok kamu siyasası analizcisi, liberal demokrasiyi basitçe, bireysel tercihlerin olduğu gibi alındığı, toplandığı bir sistem olarak görürler. Ancak bazılarına göre bu, siyasetin tercihleri şekillendirmedeki etkisini görmezden gelmektedir. Bkz., Charles E. Lindblom, "The Market as Prison," *Journal of Politics* 44 (Mayıs 1982): 324-36; David C. Paris and James F. Reynolds, *The Logic of Policy Inquiry* (New York: Longman, 1983); Frank Fischer, "Methodological Foundations for Public Policy Analysis," *Policy Studies Journal* 12 (Aralık 1983): 399-409; Aaron Wildavsky, "Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation, "*American Political Science Review* 81 (1987): 3-21; ve James Q. Wilson, *On Character* (Washington, DC: The AEI Press, 1991).

42 Bkz., Rawls, *A Theory of Justice*, 260.398,414.424-25.431-32.456,85-88.490,494-95.502-4.516.

43 Ahlâkın biyolojik zemini olarak Darwinci bir karşılıklılık teorisi için bkz.; Robert Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism," *Quarterly Review of Biology*, 46:35-57. Bkz., Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (Albany: State University of New York Press, 1998).

SONSÖZ

Bu kitabı, birtakım sonuç ifadeleriyle bitirmeyeceğim. Çünkü, siyasal yaşamın temel meseleleriyle ilgili her titiz çalışmanın, her zaman belli bir sonuca varmadığına inanıyorum. Diğer tüm ciddî entelektüel soruşturmalar gibi siyaset felsefesinin de, asla nihâî cevaplara varamayacağı doğrudur. Nihâî cevapları olduklarını iddia edenler, aslında soruları anlamayanlardır. Kesinlikle cevaplayabileceğimiz sorular, genellikle çok ilginç olmayan sorulardır. Bu kitapta sorulmuş olanlar gibi en önemli sorular ise, muhtemelen çözümsüz olanlardır.

İki nedenden dolayı bu böyle olmak zorundadır. Birincisi, bizler mutlak bilgeliğe sâhip olmadığımızdan, önemli sorulara nihâî cevaplar bulamayız. Aynen Sokrates gibi bizler de, tanrısal olmadığımızdan, tam anlamıyla sâhip olmaksızın hakikât arayışımızı sürdürmemiz gerektiğini itiraf etmeliyiz. Ancak bu arayışın kendi başına değerli olduğunu biliriz. Mutlak iyiden mahrum olsak da, sorularla ilgili sınırlı bir anlama söz konusu olabilir. Büyük beyinlerin büyük kitaplarını incelemekle, birbiri ile çatışan fikirlerin aklîliğini tartacağımızı öğrenebiliriz.

Siyasal bilgimizdeki eksikliğin ikinci nedeni de, en önemli inceleme nesnesidir. Yani insan doğasının basit fomüllerle açıklanamayacak kadar karmaşık olmasıdır. Doğaları gereği insanlar, farklı ve çatışan amaçlar için mücadele ederler. Bunun bir sonucu olarak, tüm doğal ihtiyaç ve kapasitelerimizi doyuracak siyasal yaşam düzenlemesini asla gerçekleştiremeyiz. Genellikle eşit değerde görülen amaçları, önem sırasına dizmemiz gerekir. Bu türden tercihler yapma zorunluluğunu anlarken, insanlık durumu ile ilgili acıklı bir anlayış ediniriz.

Tüm bunlara rağmen, felsefî soruları mutlak kesinlikle cevaplayamayacağımızdan şevkimiz kırılmamalıdır. Çünkü matematiksel kanıtlar ve mantık hâricinde tüm bilgilerin, mâkûl sayılabilecek varsayımları barındırdığını fark ederiz. Matematiksel bir ispat aracılığıyla, kesin ve tam doğru bir tarzda verili öncüllerden bir sonuç çıkarabiliriz. Ancak bu türden kanıtlayıcı akıl yürütme tarzı,

dünyamızı, özellikle de siyaseti anlamlandırmada aşırı derecede sınırlıdır. Siyasal yaşamın ayak direten sorularına yönelik cevapları dâima bir dereceye kadar belirsiz ve yetersiz olmak durumundadır. Ancak, cevaplarımızı mâkûl iddialarla destekleyebiliriz. (ayrıca, matematiksel muhakeme bile, kendi yolunda gerektiği gibi anlaşıldığında sâdece mâkûl olabilir.)

Sokrates diyaloglarında olduğu gibi mâkûl bir akıl yürütme, üç muhakeme aşamasından geçmemizi gerektirir: (1) söz konusu soruyu açıklığa kavuşturmak; (2) bu soruya âit ana cevapları ayrıştırmak ve (3) her bir cevap için ilgili kanıtları ve akıl yürütmeyi araştırıp, tartmak. Siyaset filozofunu değerlendirirken aramamız gereken şeyler; tutarlılık, kapsayıcılık ve parlak zekâdır. Buradaki muhakemenin kendisiyle çelişkisi yok mudur? Kapsayıcı bir görüş var mıdır? Siyaset açıklaması, kendini siyasette de tezâhür ettiren insan doğasının geniş ölçüdeki çeşitliliğini kapsamakta mıdır, yoksa siyasal tecrübemizin hassas özellikleri ihmâl mi edilmektedir? En sonunda da bizim anlayışımızı aydınlatması açısından, ilgili eserin verimliliğini sorgulamamız gerekir. Filozofun düşüncesi aksi takdirde muğlâk olacak siyaset alanlarına ışık tutuyor mu? Ayrıca her aşamada, şairler, tarihçiler ve bilim adamları tarafından kaydedilmiş insanî tecrübeyle ilgili kanıtlara yönelik sorular yöneltmemiz de gerekir. Bu kitapta da gördüğümüz gibi, bu türden sorular sormakla, bilgimizde mutlak kesinliği ve katiyeti elde edemesek bile, siyaset filozofunun bize öğrettiği şeyin aklîliğini değerlendirebiliriz.

Kendimizi ve başkalarını hiç ara vermeden sorulara tâbi tutarak ve basit cevapları red ederek, kendimizi yanılsamalardan kurtarma mücadelesi veririz. Kendimizi, Sokratesçi sorgulamaya adarız. Çünkü kendi kendimizi aldatmadan yaşama haysiyetinin peşinde koşarız. Sâdece düşündüğümüz sürece tam olarak uyanık ve bunun sonucunda da diri olabiliriz.

Bundan daha fazlasını istiyorsak, yani, nihâî cevapların keşfinde şüpheleri aşmayı diliyorsak, o zaman bizim felsefî sorgulamalardan dinsel inanca doğru kaymamız gerekir. Aslında dinî inanç da bir şekilde insan aklına dayanmaz mı? Hakikât arayışımızda akıldan çok imana başvuruyorsak, bunun nedeni kendimizce aklın sınırlarını anlamamızdır. Ancak aklın sınırlarını belirlemekte, kendi başına aklın en üstün başarısı olacaktır.

Akla olan kaçınılmaz bağımlılığımız bize, doğamızın değişmez bir özelliğini gösterir. Şüphesiz Aristoteles haklıydı: insan olarak bizler rasyonel hayvanlarız. Doğamız gereği anlamayı arzu ederiz. Bizler, yaşaması düşünmek olan canlılarız. Sonuçta yaşamın temel sorunlarını asla çözemesek de, bu sorular üzerine düşünmeye devam edeceğiz. Bizler, aynı zamanda siyasal canlılarızdır. Çünkü düşünce ile ilgili doğal kapasitemizi, medenî topluluklarda yaşayarak geliştiririz. Beraber düşünerek, beraber yaşarız. Bundan dolayı da, bir siyasal topluluğu, bu doğal insanî amacı ne kadar iyi beslediğine göre değerlendirebiliriz. Şüphesiz, siyasal bir rejim öncelikle yaşamın maddî ihtiyaçlarını güvence altına almalıdır. Ancak bu rejim, aynı zamanda zihni ve yaşamın ruhunu da, hayat yaşanmaya değer olsun diye beslemelidir. Siyasal bir rejim, hayatlarımızdaki derin anlamları ve arzularımızı asla tam anlamıyla tatmin edemez. Böyle olsa bile en azından insan olmanın ne mânâya geldiği gizemini araştırma ihtiyacımızda, bize yardımcı olabilir. Siyasal yaşamın, bu arayışı kösteklemekten ziyâde önünü açma zorunluluğu, aşikâr olarak görülebilen bir hakikâttir.