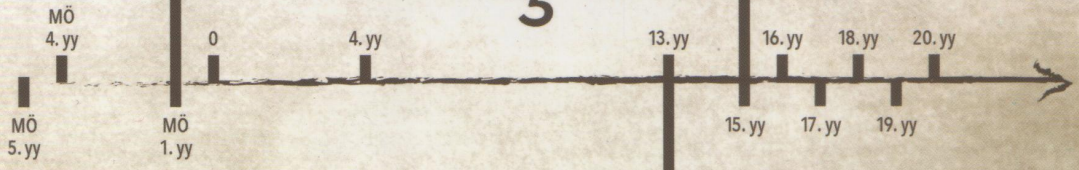
Donald G. Tannenbaum

Siyasî Düşünce Tarihi



Güncellenmiş 3. Edisyondan Çeviri

10. BASKI

BB101



Facebook'ta beğenin



Twitter'da takip edin



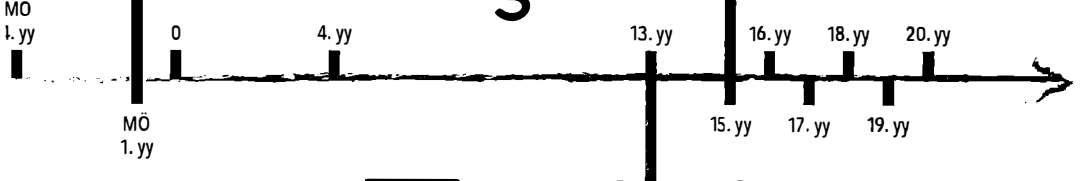
Pinterest'te "pin"leyin



Goodreads'te kitaplarınıza ekleyin

Donald G. Tannenbaum

Siyasî Düşünce Tarihi



Filozoflar ve Fikirleri

Güncellenmiş 3. Edisyondan Çeviri

10. BASKI

Çeviren: Doç. Dr. Özgüç Orhan

BB101

Donald G. Tannenbaum

Siyasî Düşünce Tarihi

Filozoflar ve Fikirleri

Inventors of Ideas: An Introduction to Western Political Philosophy (3rd ed.)

Çeviren: Doç. Dr. Özgüç Orhan

Çeviri Editörleri: Ali Kürşad Çifçi ve Selçuk Durgut

BB101 Yayınları: 16
10. Baskı: Şubat 2017;
1-9. Baskılar: 2007-2015 (Adres Yayınları)
ISBN 13: 978-605-9802-10-9

Copyright ©2013, Cengage Learning
Copyright ©2013, Donald G. Tannenbaum
Copyright ©2016, BB101 Yayınları®

Tüm hakları saklıdır. Hiçbir şekilde tamamı veya herhangi bir parçası fotokopiyle veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Bunu yapanlar veya buna teşebbüs edenler hakkında yayınevimiz kanunî takibat yaptırma hakkına sâhiptir

Kapak Tasarımı: **Furkan Şener** (www.furkansener.com)
Sayfa Tasarımı: **BB101 Yayınları**

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

BB101

Adres: Dr. Mediha Eldem Sok. No: 68/9, Kızılay, Ankara • **Telefon**: (312) 434 44 64
E-Mail: info@eksikitaplar.com • **Web**: www.eksikitaplar.com • **Sertifika No**: 25787

BB101 Yayınları, Eksi Kitaplar'ın tescilli bir markasıdır.

DONALD G. TANNENBAUM

Donald G. Tannenbaum Gettysburg Koleji'nde siyaset felsefesi dersleri vermektedir. Tannenbaum *Commonwealth: A Journal of Political Science;* dergisinin kurucu editörüdür. Kendisi birçok akademik kitap, dergi ve sempozyum için yazılar yazmış; ABD Eğitim Bakanlığı'nın Jacob K. Javits Fellowship Program Denetim Kurulu ve daha birçok siyaset bilimi bölümü için danışmanlık yapmış; Northeastern Siyaset Bilimi Derneği (1993–1994) ve Pennsylvania Siyaset Bilimi Derneği (1988–1990) gibi akademik derneklerin başkanlığını yürütmüştür. Profesör Tannenbaum doktora derecesini siyaset alanında New York Üniversitesi'nden almış ve üniversite tarafından University Honors Scholar olarak taltif edilmiştir. 2002'de Amerikan Siyaset Bilimi Derneği tarafından Pi Sigma Alpha takdirnamesi ile ödüllendirilmiştir. Kendisi üniversitedeki öğretim başarısı için verilmiş bu ödülü kısmen bu metni birçok dersinde kullanmasına bağlamaktadır.

Bir kez daha, iki aşkım,
Amie ve Ellyn için...

ÖZET İÇİNDEKİLER

1. **SİYASET FELSEFESİ:** Zorluğu Tanıtma
2. **PLATON:** Adaleti Savunma
3. **ARİSTOTELES:** Topluluğu Destekleme
4. **CİCERO:** Yurttaşlığı Genişletme
5. **AUGUSTİNUS:** Siyaseti Azaltma
6. **AQUİNOLU THOMAS:** Yurttaşlığı Hıristiyanlaştırma
7. **LUTHER VE CALVIN:** Otoriteyi Yeniden Şekillendirme
8. **MACHIAVELLI:** Anarşiden Kaçma
9. **HOBBES:** Barışı Temin Etme
10. **LOCKE:** Mülkiyeti Koruma
11. **ROUSSEAU:** Demokrasiyi İnşa Etme
12. **WOLLSTONECRAFT:** Feminizmi Modernleştirme
13. **BURKE:** Geleneği Temellendirme
14. **MILL:** Özgürlüğü İlerletme
15. **MARX:** Tarihin Anlamını Açığa Çıkarma
16. **POST-MODERN SİYASAL DÜŞÜNCE:** Moderniteyi Sorgulama
17. **FİLOZOFLAR VE FİKİRLERİ:** Devam Eden Meydan Okuma

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **14**

TEŞEKKÜRLER **19**

1. SİYASET FELSEFESİ: ZORLUĞU TANITMA **22**

Giriş 23
Batı Siyasal Düşüncesinin Kökenleri 24
Ortak Konular, Farklı Sonuçlar 25
Siyaset Filozoflarını Karşılaştırma 27
Bireysel ve Kolektif Olan 30
Aile ve Toplumsal Cinsiyet Rolleri 31
Siyaset Felsefesinin Zaman İçinde Gelişimi 34
İnançlar Arasındaki Çatışmayı Uzlaştırma Yolları 35
Sonuç 37

2. PLATON: ADALETİ SAVUNMA **44**

Giriş 45
Platon'un Yöntemi 47
Bilgi ve Adalet 49
İnsan Doğası 49
İdeal Devlet 50
Uzmanlaşma İhtiyacı 50
Sınıf Yapısı ve İşlevleri 52
İdeal Devletin Kaçınılmaz Gerileyişi 55
Sonuç 56

3. ARİSTOTELES: TOPLULUĞU DESTEKLEME **60**

Giriş 61
Aristoteles'in Yöntemi 62
Mutluluk, Değerler ve İnsan Doğası 62
Siyasal Ekonomi 63
Topluluk (*Community*) 64
***Polis*'in Siyasal Biçimi** 67

Siyasal Değişim 71
Sonuç 73

4. CİCERO: YURTTAŞLIĞI GENİŞLETME **78**

Giriş 79
Cicero'nun Yöntemi 79
İnsan Doğası 81
Yönetim 83
Hukuk 85
Kamusal ve Özel Şeyler ve Hukuk 87
Sonuç 89

5. AUGUSTİNUS: SİYASETİ AZALTMA **96**

Giriş 97
Augustinus'un Yöntemi 101
Kadınlar, Kölelik ve Mülkiyet 106
İnsan Doğası 107
Yönetim 109
Hukuk 113
Sonuç 114

6. AQUİNOLU THOMAS: YURTTAŞLIĞI HIRİSTİYANLAŞTIRMA **120**

Giriş 121
Thomas'ın Yöntemi 123
İnsan Doğası 126
Toplum ve Kilise 128
Yönetim 132
Yasa/Hukuk 137
Sonuç 141

7. LUTHER VE CALVIN: OTORİTEYİ YENİDEN ŞEKİLLENDİRME **148**

Giriş 149
Hayatları ve Eserleri 150
Yöntem ve İlahiyat 152
İnsan Doğası 153
Hukuk 156
Toplum 159
Din 159
Yönetim 161
Ekonomi 167
Kadın ve Aile 168
Sonuç 170

8. MACHIAVELLI: ANARŞİDEN KAÇMA **178**

Giriş 179
Tarz, İçerik ve Amaçlar 181
Machiavelli'nin Yöntemi 182
İnsan Doğası 184

İktidar 185
Elitler ve Kitleler 187
Talih ve Erdem 188
Toplumsal Cinsiyet 189
Özgürlük ve Savaş 190
Yönetim Biçimleri 191
Sonuç 196

9. HOBBES: BARIŞI TEMİN ETME **202**

Giriş 203
Hobbes'un Yöntemi 204
İnsan Doğası 206
Doğa Durumu 207
Devletin Temeli ve Siyasal Yükümlülük 208
Egemen Otorite 210
Doğal Hukuk ve Yurttaşlık Hukuku 212
Özgürlük 213
Yurttaşlık, Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet 214
Yönetim Biçimleri 215
Sonuç 216

10. LOCKE: MÜLKİYETİ KORUMA **222**

Giriş 223
Locke'un Yöntemi 224
İnsan Doğası 225
Doğa Durumu 226
Doğal Hukuk 228
Savaş Durumu 229
Yönetimin Temeli 230
Dinî Hoşgörü 231
Yurttaşlık, Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet 233
Kurumlar ve Yönetim Biçimleri 235
Despotizm ve Devrim 236
Sonuç 237

11. ROUSSEAU: DEMOKRASİYİ İNŞA ETME **242**

Giriş 243
Rousseau'nun Yöntemi 244
Doğa Durumu ve İnsan Doğası 244
Özgürleşmeye Giden Yol 249
Toplumsal Sözleşme 250
Yurttaşlık, Toplumsal Cinsiyet ve Eğitim 255
Sözleşmeyi Güvenli Kılmak İçin Gerekli Koşullar 260
Yürütme Kurumları 262
Yönetim Biçimleri 262
Sonuç 263

12. WOLLSTONECRAFT: FEMİNİZMİ MODERNLEŞTİRME **270**

Giriş 271
Wollstonecraft'ın Yöntemi 272
İnsan Doğası 275
Kadınlar, Aile ve Yönetim 277
Kadınların Özgürleşmesi 279
Kadınlar, Erkekler ve Sivil Toplum 281
Sonuç 282

13. BURKE: GELENEĞİ TEMELLENDİRME **288**

Giriş 289
Burke'ün Yöntemi 291
İnsan Doğası 293
Toplum 295
Yönetim 299
Yönetim Biçimleri 302
Ekonomi 304
Sonuç 305

14. MILL: ÖZGÜRLÜĞÜ İLERLETME **310**

Giriş 311
Faydacılık 311
Mill'in Faydacı Yöntemi Revizyonu 313
İnsan Doğası 314
Çoğunluğun Tiranlığı 316
Özgürlük 317
Özgürlüğün Faydaları 318
Hakikat 319
Sınırlı Yönetim 320
Siyasal Ekonomi 321
Kadınlar, Siyaset ve Aile 322
Temsilî Yönetim 324
Yapı ve Yönetimin Rolü 326
Sonuç 327

15. MARX: TARİHİN ANLAMINI AÇIĞA ÇIKARMA **330**

Giriş 331
Marx'ın Sorunu 332
Yöntem: Hegel'den Marx'a 335
Tarihin Aşamaları 337
Kapitalizm 341
Yoksulluk ve Yabancılaşma 342
Bilimsel Sosyalizm 344
Toplumsal Cinsiyet ve Aile 345
Gelecek 347
Sonuç 349

16. POST-MODERN SİYASAL DÜŞÜNCE: MODERNİTEYİ SORGULAMA **356**

Giriş 357
Sigmund Freud 357

Friedrich Nietzsche 361
Nietzsche, Freud ve Post-Modern Siyaset 364
Feminizm ve Post-Modern Siyaset 366
21. Yüzyıl'ın Eşiğinde Siyaset Felsefesi 369
Sonuç 372

17. FİLOZOFLAR VE FİKİRLERİ: DEVAM EDEN MEYDAN OKUMA **376**

Düşüncelerin Önemi 377
Devamlılık ve Değişim 378
Sonuç 379

DİZİN **384**

ŞEKİLLER

Şekil 2.1: Platon: Çizgi 49
Şekil 2.2: Devletin Sınıf Yapısı 51
Şekil 3.1: Aristoteles: Ekonomi ve Toplumlar Arasındaki İlişki 65
Şekil 3.2: Aristoteles'in Karşılıklı Bağımlı Toplumları 68
Şekil 3.3: Aristoteles: Rejim Formlarının Tasnifi 70
Şekil 9.1: Hobbes: Siyasal Sözleşme 209
Şekil 10.1: Locke: Toplumsal Sözleşme 231
Şekil 11.1: Rousseau: İnsan Doğasının Zaman içinde Gelişiminin Dört Evresi 245
Şekil 11.2: Rousseau: Toplumsal Sözleşme 251
Şekil 11.3: Hobbes, Locke ve Rousseau'nun Toplumsal Sözleşmelerinin Karşılaştırması 252
Şekil 11.4: 2.000 Oy Veren Temelinde Genel İradenin Tespiti: Altı Örnek 256
Şekil 14.1: Vergiler Yükseltilmeli mi Sorusuna Dair Kamusal Çıkarı Belirlemek için Eski Faydacı Hesaplama: İki Oy 312
Şekil 14.2: J. S. Mill'in Yüksek Manevî Hazları ve Tensel Alçak Hazları Onluk Ölçekte Sıralamasının Farazî Örnekleri 315
Şekil 15.1: Marx: Tarihin Aşamaları 339

Önsöz

Devrim istediğini söylüyorsun. . . . / Anayasayı değiştireceğini söylüyorsun. . . .

–Beatles, "Revolution" (Devrim), 1968

İnsanlığı daha erdemli ve tabiî ki daha mutlu kılmak için her iki cinsin de aynı ilkeyle hareket etmesi gerekir; ancak bunlardan sadece birisine bu ilkenin makûliyetini görmesine izin verilirken bunu nasıl bekleyebiliriz?

Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (*Kadın Haklarının Bir Savunması*), 1792

BEATLES'IN SÖZLERİ KENDİ ZAMANLARININ RUHUNU HATIRLATMAKtadır. O dönem, genç insanların toplumsal ve siyasal normları sorguladığı bir değişim ve isyan dönemiydi. Bundan iki yüzyıl kadar önce Wollstonecraft da kendi zamanının ruhunu ve önkabullerini sorgulamıştı. Erkek ve kadınların eşit muamele görmedikleri bir dünyada insan olarak mutluluğu nasıl bulabilecekleri gibi temel bir soruya yanıt veriyordu. Verdiği yanıtlar muhtemelen uzun vadede İngiliz, Amerikan ve Fransız Devrimleri (bkz. 10, 11, 13 ve 15 nolu Bölümler) kadar önemli olacak bir çalkantıyı kışkırtmıştı. Beatles ve Wollstonecraft'tan yapılan bu alıntılar siyasetin temel meselelerinin insan var oluşunun en önemli yönlerinin bazılarına hitap etmeye devam ettiğini göstermektedir.

Siyasî Düşünce Tarihi, öğrencilerin siyaset felsefesinin insan hayatının muhtelif yönlerini birçok insanın farkında olmadığı bir şekilde nasıl birbirine bağladığını görmesine yardımcı olmak için yazılmıştır. Bu kitap başlangıç seviyesindeki siyaset felsefesi derslerini alan öğrenciler ve bu dersleri veren hocalar için hazırlanmıştır. Orijinal metinler ile birlikte kullanılabileceği gibi kendi başına siyaset felsefesine giriş olarak veya siyaset bilimine giriş dersinin bir parçası olarak veya siyaset bilimi disiplininin kapsamı ve yöntemlerini inceleyen bir dersin parçası olarak da kullanılabilir. Dersin kesin içeriği ne olursa olsun metnin konuya dair kullanıcı dostu bir giriş olması hedeflenmiştir.

Kitabın genel amacı belli başlı on yedi Batılı siyasal düşünürün fikirlerini kısaca tartışmak ve böylelikle siyaset ve toplum hakkındaki bu fikirlerin günümüz siyasetini anlamada nasıl kritik olduğunu göstermektir. Öğrencilerin bu kitabı okumadaki amaçları ne olursa olsun (devrim veya Anayasa'yı değiştirmek veya sadece insan ilişkilerini nasıl iyileştirilebileceğini anlamak) kitap öğrencilerin esaslı bir şekilde siyaset felsefesinin önemini takdir etmelerini sağlayacaktır.

Bir siyaset felsefesi ders kitabı sadece okuyucuya malûmat ileten bir mecra olmak zorunda değildir. Bir metin öğrencileri heyecanlandıran ve

ilgisini çeken ve felsefî araştırmalardan zevk almalarını teşvik eden etkin öğrenmeyi destekleyebilir. Felsefî çalışmanın pratik siyaseti anlamaya veya onla ilgilenmeye engel olmadığını gösterebilir. Aksine, Aristoteles'in yüzyıllar önce tespit ettiği gibi (Bölüm 3), felsefe ve siyaset iyi eğitilmiş her siyasetçi veya siyaset bilimci için birleşmelidir.

Hem uzman hem hoca olarak konunun akademik sunumunun önemi ile yeni başlayan öğrencilerin ihtiyaçları arasındaki gerilimin farkındayım. Buna uygun olarak, bu kitap "fikirlerin mucitleri"ne saygı gösteren ama herkesin anlayabileceği bir dille yazılmıştır. Her ne kadar [öğrencilerin] siyaset felsefesine daha önceden aşina olduğunu varsaymasam da bilginlerin bu alanın esaslarını anlamak isteyenlere tavsiye edeceği zor terim ve alıntıları kullanarak kritik fikirlerin ve konuların aşırı derecede basitleştirilmesinden kaçınmaya çalıştım. Yeni başlayanlara muhtemelen yabancı gelecek isim, terim ve kavramlar metinde düzenli olarak tanımlanmıştır.

GENİŞ BİR YELPAZEDEKİ DÜŞÜNÜRLER

Daima her siyaset felsefesi metninin kapsamına alabileceğinden daha fazla filozof olacaktır. Ancak amaç mümkün olduğunca geniş bir yelpazeden düşünür sunmaktır: Platon'dan Rousseau ve Wollstonecrafta'a, Marx'a ve post-modernlere. Umarım öğrenciler alanın derinliğini ve genişliğini takdir etmeye başlayacaklardır. Seçilen bu yelpazedeki düşünürler öğrencilerin sadece her bir filozof ve fikirleri hakkında öğrenmelerine değil aynı zamanda siyasal düşünce tarihi boyunca sürüp giden inanç, akıl, bilim ve şüphecilik arasındaki gerilimleri araştırmalarına imkan sağlayacaktır.

ÖNEMLİ TEMALAR VE ETKİN ÖĞRENME STRATEJİLERİ

Siyasî Düşünce Tarihi, öğrencileri araştırmaya teşvik etmeye yönelik birçok ana tema etrafında tanzim edilmiştir. Örneğin, hocalar öğrencilerinden her bir düşünürün bireye değer vermek ile toplumu savunmak arasında hep var olan, çözümlenmemiş gerilimi nasıl ele aldıklarını; ve her bir yanıtın insanların kamusal menfaati tanımlamalarındaki dönemsel değişiklikleri nasıl etkilediğini karşılaştırmalarını isteyebilir. Kitapta ele alınan başka bir tema ise; eşitlik ve devletin rolü gibi ana değerler hakkında, bir filozofun, örneğin, Ortaçağ değil de post-modern bir görüşe sahip olması, hem pratik hem teorik olarak, nasıl bir fark yapacağıdır. Üçüncü bir tema bilimin evriminin dinî inancın siyasal işlere tesir etme gücünü nasıl etkilediğini inceleyebilir. Ve kadın, aile ve yurttaşlığa dair algılar yüzyıllar içinde nasıl evrilmiştir?

Kitap standart giriş derslerinde öğretilen geleneksel temaların birçoğunun yanında yeni konulara da değinir. Toplumsal cinsiyet meseleleri, örneğin, ikincil literatürde nispeten yeni bir temadır. Bu temanın ele alınışı, yüzyıllar boyunca filozoflar tarafından ayrı olarak ele alınmış her türlü

toplumsal grup için siyasal teorilerin olası sonuçlarını tartışma amacıyla uyumludur. Filozofların saiklerinden başka bir anlam çıkarmaya çalışmak gibi anakronistik* bir çaba içinde değiliz; amacımız sadece yazarların kendilerinin öne sürdüğü fikirleri incelemektir. Aynı temaları tekrar ve tekrar işleyerek öğrenciler tartışmalara etkin bir şekilde katılmaya davet edilir.

Her bir bölümde tek bir yanıtı olmayan sorular gündeme getirilir. Bu sorular okuyucuyu eleştirel düşünceye davet etmek ve muhtemelen de sınıf tartışmasına temel teşkil etmek için ortaya atılmıştır. Her hocanın amaçlarına bağlı olarak yanıtların değerlendirilmesi incelenen filozofla sınırlı olabilir; birçok filozof arasında karşılaştırma yaparak genişletilebilir; ve hatta çağdaş konu ve meseleler ışığında tartışılabilir.

NESNELLİK KARŞISINDA ÖZNELLİK

Her bir filozofu mümkün olduğunca nesnel olarak takdim ediyorum; ancak bu kadar sınırlı bir yerde bilim insanlarının sunduğu birçok alternatif yorumu tartışmak mümkün değil. Tabiî ki metne dahil ettiğim yorumları seçerken bazı öznel tercihler yapmak durumunda kaldım; ancak bu öznelliği aşmak isteyen öğrenci her bölümün sonunda yer alan "Notlar ve Ek Okumalar"a ve özellikle de benimkine alternatif yorumları içeren yıldızla işaretlenmiş referanslara başvurabilir. Bu referansların bir veya daha fazlasını inceleyecek öğrenciler birbiriyle çelişen yorumlar karşısında kafa karışıklığı veya can sıkıntısı yaşamaktansa bu gibi farkların sebeplerini ve muhtelif yorumların yurttaşlığı ve devleti ve herhangi belli bir filozofu anlamadaki etkilerini tahlil edebilir. Bunu yaparak siyaset felsefesinin ne denli açık uçlu ve canlı bir alan olduğunu kendi başlarına görebileceklerdir.

Bu üçüncü edisyonu böyle bir niyetle sunmaktan memnuniyet duyuyorum. Kitabın başarısının onu derslerinde okutan profesörlerden ötürü olduğuna inanıyorum: Kitabın kavram ve içeriğini fikir mucitlerimizin düşüncelerini tartışmada faydalı bir temel olarak benimsemekle kalmamış aynı zamanda yaklaşımı nedeniyle onu tercih etmişlerdir. Birinci Bölüm'de daha etraflıca açıklanan bu yaklaşım devirler boyu büyük siyaset filozoflarının kullandığı çerçeveye paraleldir. "Büyükler"in ortak olarak sahip olduğu şeyin ne olduğunu göstermekte; ve Antik, Ortaçağ, modern (Yeniçağ) ve post-modern ekollerin yaklaşımlarını ayırt etmektedir. Bu, yeni başlayan öğrenciler için anlaşılabilir olduğu kadar onlara her bir filozofun özgün katkılarını daha derinlikli anlamaları için bir temel kazandıracak şekilde yapılmıştır. Bu, her bir düşünürün fikirlerine deli gömleği giydirerek değil; onların fikirlerinin "ortak yaklaşım" diye tespit ve tarif ettiğim çerçeveye nasıl uyduğu gösterilerek yapılmıştır.

---

* Anakronizm: bir şeyi ait olmadığı veya uygun olmadığı bir döneme atfetmek. -y.n.

YENİ ÖZELLİKLER

Bu edisyonun özgün yeni bir pedagojik özelliği bu kitabın rakiplerinde mevcut değildir: İlgili metinle bütünleşmiş bir dizi ŞEKİL. Her biri büyük düşünürlerin ana fikirlerini grafiklerle resmeder ve bazı önemli siyasal düşünceleri akılda iz bırakan bir şekilde sunar. Bir resim bin sözcüğe eşdeğerse, bu şemalar öğrencilerin metinde saptanan önemli fikirleri ve ilişkileri *kendi sözcükleriyle* ifade etmelerine imkan veren görsel bir imge sunacaktır.

Kitabın toplam uzunluğunu hemen hemen aynı tutarken ikinci edisyondaki yirmi bölümün bu edisyonda on yedi bölüm olarak sıkılaştırılması büyük yazarları daha geniş bir şekilde ele alma imkanı verir. Bazı daha az bilinen şahsiyetlerin ele alınışı kısaltılmış; Cicero, Augustinus, Aquinas ve Burke'ün ele alınışı yeni ve ayrı bölümlerle; Luther ve Calvin için ise baştan sonra yeniden gözden geçirilmiş bir bölümle genişletilmiştir.

Metin on yedi filozofun tümü üzerine yeni çalışmaları, bilgileri ve analizleri dahil etmek için tamamen gözden geçirilerek düzeltilmiştir.

Her bölüm için ek okumalar içeren güncellenmiş bir liste öğrencileri en son akademik literatüre ve klasik çalışmalarına yönlendirecektir.

Teşekkürler

Bu kitabın güçlü yönlerine katkı sağlayan pek çok kişi olmuştur. Kavrayışları üstatların fikirlerini daha iyi anlamama yardımcı olan çok sayıda yazar olmuştur; bunların birçoğuna referanslarda atıfta bulunulmuştur. Yıllar içinde öğrencilerim soruları ve yorumlarıyla beni birçok noktayı yeniden düşünmek için kışkırtmış ve kendilerinden sonra gelen öğrenciler için mümkün olan en iyi eseri yazmak için motive etmişlerdir.

Şu isimler taslağın tamamını veya bir kısmını okuyup onu iyileştirmek için değerli tavsiyelerde bulunmuştur: William Everdell, St. Ann's School, Brooklyn, N.Y.; Sugwon Kang, Hartwick College; Gary Johnson, Lake Superior State University; Christopher Kelly, Boston College; Harold Levy, University of Maryland, Baltimore County; W. Wesley McDonald, Elizabethtown College; George Menake, Montclair State University; Ellyn Schumacher, Bağımsız Bilim İnsanı; Peter Stillman, Vassar College; James Stoner, Louisiana State University, Baton Rouge; Dale Tahtinen, Michigan Technological University; ve Amie Godman Tannenbaum, Gettysburg College.

Wadsworth Yayınları'ndaki şu hakemlere yorum ve tavsiyeleri için teşekkür ederim: Winfield H. Rose, Murray State University; Robert Porter, Ventura College; Peter Lawler, Berry College; John Pottenger, University of Alabama, Huntsville; Jack Waskey, Dalton State College; ve Ruth Ann Watry, Northern Michigan University. Ayrıca St. Martin's Press'in orijinal edisyonu gözden geçiren çalışanlarına da teşekkür ederim: Andrew Aoki, Augsburg College; Andrea Ciliotta-Rubery, State University of New York, The College at Brockport; David Freeman, Washburn University; John Gunnell, SUNY Albany; Thomas J. Hoffman, St. Mary's University; Michael Hoover, Seminole Community College; Barbara Knight, George Mason University; Bradley Macdonald, Colorado State University; Richard K. Matthews, Lehigh University; Chris McDonald, University of Georgia; Kenneth Peter, San Jose State University; John Young, Andrews University; ve Edward Younkins, Wheeling Jesuit University.

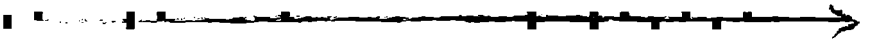
Destekleri için ayrıca şu kişilere teşekkürlerimi sunarım: Bruce Auerbach, Albright College; Susan Behuniak, LeMoyne College; Jane Bennett, Goucher College; Aryeh Botwinick, Temple University; Marla Brettschneider, University of New Hampshire; Ron Christenson, Gustavus Adolphus College; Lisa Disch, University of Minnesota; Kate Forhan, Siena College; Barbara Koziak, St. Johns University; Alan Levine, American University; Joseph Losco, Ball State University; Francis Moran III, Jersey City State

College; Nancy Love, Pennsylvania State University; Lori Marso, Union College; Wilson Carey McWilliams, Rutgers University, New Brunswick; Peter O'Brien, Trinity University; Kent Rissmiller, Worcester Polytechnical Institute; Steven Salkever, Bryn Mawr College; Gordon Schochet, Rutgers University, New Brunswick; Mary Segers, Rutgers University, Newark; Sussan Siavoshi, Trinity University; Paul Stern, Ursinus College; James Ward, University of Massachusetts, Boston; ve Kerry Whiteside, Franklin and Marshall College. Benimle beraber bu kitabın önceki iki edisyonun yazarı olan Hamline Üniversitesi'nden David Schultz'a: İşbirliğimiz için müteşekkirim. Yıllar boyunca tavsiye ve anlayışını benden esirgemeyen New York Üniversitesi'nden merhum H. Mark Roelofs'a özel teşekkürü bir borç bilirim.

Özellikle Gettysburg Koleji'nden Calynn Dowler ve Kathleen Landis'e grafiklere yardım ettiği için ve Alexander Skufka'ya bibliyografya ile ilgili araştırmaları için teşekkür ederim.

Wadsworth Press'teki destekleyici editör takımına ve özellikle Carolyn Merrill gibi bir editöre sahip olduğum için çok şanslıyım. Onsuz bu edisyon tek kelimeyle mümkün olamazdı.

Son olarak hem bu kitabı kayda değer bulanların hem geliştirmek için tavsiyeleri olanların yorumlarını beklediğimi bildirmek isterim.

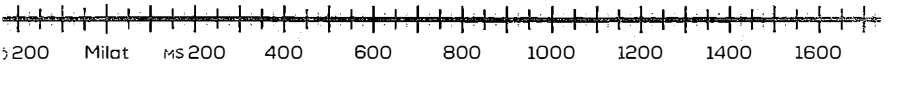




1. Bölüm

Siyaset Felsefesi

Zorluğu Tanıtma



GİRİŞ

FARZ EDİN Kİ DEVLET EBEVEYNLERİNİZİN DİNÎ FAALİYETLERİNİ İHBAR etmezseniz sizi idam etmekle tehdit etti. Ne yapardınız?

Eğer en iyi arkadaşlarınızdan biri devlet tarafından ihanet gerekçesiyle idam edilse ve siz arkadaşınızın masum olduğunu bilseniz, devletinizin sunduğu adalet hakkında ne düşünürdünüz? Buna dair ne yapabilirdiniz?

Devletinizin –sırf liderin tercihi olduğu için– herkesin aynı dine veya iktisadî teoriye riayet etmesini istediğini ve sizin de bu tutumu sadece münasebetsiz bulmakla kalmayıp yıkıcı bir iç savaş tehdidi içerdiğini düşündüğünüzü hayal edin. Bu savaşı önlemek için hangi ikna edici argümanları kullanırdınız veya aldığınız tarafı nasıl haklılaştırırdınız?

Ya üst düzey ama tarafsız bir kamu görevinde yıllarca hizmet ettikten sonra sırf yeni bir siyasî parti iktidara geldiği için kovulsanız? Eski işinize dönmek için ne yapabilirdiniz veya ne yapardınız?

Veya farz edin ki devlet ahlaksız olduğunu düşündüğünüz bir yasayı geçirdi. Yasaya her zaman itaat etme yükümlülüğünüz var mı? Yakalanmadan bir yasayı ihlal edebilseydiniz eder miydiniz?

Bu gibi sorular Platon'dan Machiavelli, Locke ve J. S. Mill'e kadar büyük siyaset filozoflarına yazma ilhamı verdi. Benzer sorular günümüzde dünyanın her yerinde insanların karşısına çıkmakta ve pekala size de yaşamınızın bir noktasında kişisel olarak dokunabilir.[1] Örneğin, yürütmenin başı (ve onun bürokrasisi) ona oy vermemiş olsanız bile niçin size emir verme hakkına sahip olsun; ve hatta neden idamla veya sizi savaş hattına göndererek sizin muhtemel ölümünüzü emredebilsin? Bu soruyu düşünürken siyasal sistemin en başındaki şahsın *yönetici* olduğunu ve bu şahsın rejim demokratik olsa da olmasa da sistemdeki en yüksek siyasal otorite olduğunu aklınızda tutun. Bazı siyasal sistemler (ama hepsi değil) *meşru bir egemen otoriteye* sahiptir: Bu, yöneticinin de üstünde olan ve insanlardan (bir yüksek mahkeme) ya da bir belgeden (anayasa) oluşan en yüksek adil otoritedir.

Meşru bir egemen otorite yöneticiyi frenleme işlevi görür. Bunun ne kadar önemli olduğunu düşünürsünüz? Böyle bir otorite tarafından bir frenleme olmasa nasıl bir yönetime sahip olurdunuz? Göreceksiniz ki çoğu siyaset filozofu insanların veya belgelerin yöneticiyi frenlemesini tavsiye etmektedir. Diğer yandan, daha az kişisel olan konularda düşünme eğiliminde olabilirsiniz. Birçok insan için sefalet ve acı dolu olsa da insan yaşamının kaydını tutan tarihin bir anlamı var mıdır? Hangi temelde? Hayal edilebilecek en iyi rejim veya devlet nedir? İnsanlar böyle bir devleti veya onunla ilişkili iktisadî sistemi sorgulamada mutlak ve sınırsız özgürlüğe sahip olmalı mıdır? Niçin? İnsan doğası nedir? Ve bu soruya verilen yanıtların devlet ve kamu menfaatine dair fikirlerle nasıl bir ilişkisi vardır?

Bu gibi konularda düşünmeniz sizin için iyidir; zira gençlik, geçmişin mirasçısı ve geleceğin vasiyetçisidir. Bu bakış açısı çifte yükümlülüğü gerekli kılar: geçmişi bilmek ve geleceği yaratmak. Her iki vazife de bir yandan geçmiş mirasın bilincinde olmayı ve diğer yandan şimdiki zamanda bir ilham kaynağı bulunmasını gerekli kılar. Bu kitap geçmişin yarattığı en iyi şeyleri anlamak ve daha iyi bir geleceği güvence altına almaya yardımcı olmak için şimdi ne yapılabileceğine dair bir perspektif sağlamaktadır.

BATI SİYASAL DÜŞÜNCESİNİN KÖKENLERİ

Batı siyasal düşüncesinin kökeni Platon ile başlar. Platon şu soruları sormuştur:

> Öyleyse bir insanın belli bir şey için tutkusu var dediğimizde ayrım yapmaksızın o cinse ait her şey için arzusu olduğunu kastederiz, değil mi?
>
> Dolayısıyla hikmet tutkusu olan filozof hikmetin sadece bir parçasını değil tümünü arzular [2]

Aristoteles felsefenin çıkış kaynağı olan hikmet arayışının hayretle başladığını söyler.[3] Tarihsel bulgular, filozoflar ortaya çıkmadan önce de teşkilatlı siyasal toplumların, hayret duygusunun ve hikmet arayışının var olduğunu göstermektedir.[4] Çok önceleri de insanların otorite, adalet ve itaat gibi konulara dair inançları vardı. Bu inançların kanıtlarını (Eski Ahit ve Viking efsanelerindeki mitler, sagalar ve folklordan Yunan şair ve oyun yazarlarına kadar) kadim halkların geleneklerini oluşturan birçok yazılı ve şifahî kaynakta bulmak mümkündür.

Ancak kayıtlara geçmiş münferit düşünürlere ait sistematik felsefe Batı'da Antik Yunanlarla başlamış gözükmektedir. Birisi, muhtemelen Sokrates (yaklaşık MÖ 469–399), *psyche* veya ruh diye felsefî bir idea ortaya çıkardı.[5] Bu idea insanların, hayatta, sadece var olmaktan veya fiziksel (bedensel) arzuların tatmininden daha yüksek bir gayeye sahip olduğunu ima eder. O zamandan bugüne felsefenin en temel soruları, daha yüksek bu gayenin ne olduğu ve nasıl elde edilebileceği olmuştur. Siyaset felsefesinin temel meselesi şu sorgulardan kaynaklanır: İnsanların daha yüksek gayelerini elde etmelerine yardım etmede devletin rolü ne olmalıdır? Bu ve benzeri soruları yanıtlarken,[6] siyaset filozofları iyi rejimler (yardımcı olanlar) ve kötü rejimler arasında niteliksel ayrımlar yapar.[7]

Siyaset felsefesi sadece soyut bir beyin jimnastiği değildir. İdealar fark yaratır. Otoriteyi sorgulamada, incelemede, ona meydan okumada ve hatta onu meşrulaştırmada silah işlevi görürler. Tarih boyunca, Sokrates, Martin Luther ve John Locke gibi siyaset filozofları savundukları fikirler yüzünden siyasî otoriteler tarafından zulüm görmüş ve hatta idam edilmişlerdir. Onların fikirleri tehdit olarak görülmüştü; çünkü siyaset felsefeleri insanlar,

devletler, dinler, aileler ve toplumun üyeleri arasındaki ilişkileri tarif ederek dünyayı anlamada alternatif yolları temsil ederler. Dolayısıyla siyaset felsefesi, fikirler ve bunların siyasal sonuçlarına dair umut, kayıp ve mücadeleyle dolu yaşayan zengin bir dokudur.

Bu, tutarlı bir bütünlük arz eden fikirleri takip etmenin doğuracağı sonuçları tamamen bilebileceğimiz anlamına gelmiyor; siyasal bir eylemin sonuçlarını muhakkak bilemeyeceğimiz gibi. Örneğin, yoksulluğu azaltmaya dönük yasalar daha da yoksullaşmış bir nüfusa sebebiyet verebilir. Terörizmi durdurmayı hedefleyen eylemler terörist faaliyetlerde artışa yol açmıştır. Ancak siyasal fikirlerin bazı sonuçlarını makûl bir şekilde kestirebiliriz. Örneğin, diktatörler sadece övülecek olursa buradan demokrasinin çıkmasını nasıl bekleyebiliriz? Baskıya karşı çıkmazsak, özgürlük nasıl gelişir? Ancak demokrasi ve özgürlük değerleri mevcutsa bunlar olası seçenekler olurlar.

ORTAK KONULAR, FARKLI SONUÇLAR

Birbirlerinden bağımsız yazmalarına rağmen, siyaset filozofları öncüllerinin eserlerine genellikle aşinadır. Bu aşinalık belli başlı ortak temaların işlenmesi sonucunu doğurmuştur. Filozofların arasındaki bu ortaklık birçok önemli alanda kendini gösterir; ve bu kitap bunların birçoğunu incelemektedir.

İlk olarak, filozoflar onları yazmaya sevk eden siyasal *krize* (veya kendi zamanlarındaki bir dizi probleme) kafa yormuşlardır. Kriz, mevcut siyasal düzene dış veya iç bir güç tarafından bir meydan okuma; toplumda baş gösteren bir gerileyiş; ve hatta bir dizi nefret edilen dinî, siyasî veya iktisadî fikirlerden düşünsel bir tehdit olabilir. Filozoflar her bir krize karşı aslına bakılırsa "ne yapmalı?" ve "niye?" gibi sorular sorarak felsefî yanıtlar sunarlar.

İkinci olarak, filozofların her biri kişisel bir *metodoloji* veya siyasete dair düşünmede bir yöntem sunarlar. Metodoloji, yazarlar arasında farklı olsa da, her biri gerçekliğe dair bir bakış açısı; toplum hakkında bir dizi varsayım; ve her bir filozofa göre hem makûl hem de (tüm insanlar için ve her yerde geçerli olması açısından) evrensel olan bir dünya tasviri içerir. Ayrıca, her bir filozof siyasal çözümleri nasıl meşrulaştırabiliriz sorusunu sorar. Siyasal hakikat rasyonel olarak gösterilebilir mi? Veya doğrular inanç temelinde mi kabul görmeli? Hepimizin gerçekten üzerinde anlaşabileceği doğrular var mı? Kısacası, filozoflar çözülmesine yardımcı olacakları her bir probleme nasıl yaklaşacakları ve çözümlerini nasıl meşrulaştıracakları üzerine düşünürler.

Üçüncü olarak, filozoflar, *insan doğası* veya insanların aslında nasıl olduklarına dair münferit görüşlerini sunarlar. Bu konuda genellikle insan doğasının sadece "iyi" veya "kötü" olup olmadığı sorusunun ötesine gider ve daha yüksek amaçlı bir tartışma içeren daha kompleks bir analiz yaparlar. Örneğin, insan doğası tanımları bireyi kolektif olandan daha değerli gör-

meye; veya tam tersine; veya insanların doğal olarak barışçıl ama toplum tarafından bozulmuş olup olmadığı sorularına götürebilir. İnsan doğasına dair sorular, bizim özümüzde rasyonel mi olduğumuz yoksa esasen tutkularımızla mı hareket ettiğimiz; ve bunlardan biri doğruysa bunun ne fark yaratacağı gibi meseleler üzerinde durur. Aslında değişmeyen ve öngörülebilen bir insan doğası olup olmadığı sorusunu da içerir. Dahası, erkek ve kadınların doğası aynı mıdır? Eğer değilse bu kanı onların toplumsal düzen hakkındaki fikirlerine nasıl tesir eder? Belki de "en iyiler" yönetmeli ve geri kalanlar onlara itaat etmeli; bu durumda ise filozoflar kimin "en iyi" olduğu ve bunu ölçmede hangi niteliğin hesaba katılması gerektiği sorularını sorar.

Son olarak, filozoflar, kriz veya tespit ettikleri bir dizi problemi halletmede devletin uygun rolünün ne olacağı hakkında bir yorum sunarlar. Bu durumda kamu menfaatine olan şey nedir? Bu gibi kritik meselelerle karşılaşan insanların verecekleri en iyi tepki nedir? Kamu menfaatine dair görüşler, her bir yazarın metodolojisine ve insan doğasına dair teorisine ve tabiî ki devletin biçimleri, organizasyonu, yapısı ve kurumlarına dair tartışmalarına dayanır. Bu tema devletin; iktisat, din, eğitim, toplumsal sınıf, aile ve bazen de devlet için uygun coğrafî şartlar gibi devlet dışı sayılan şeylerle olan ilişkisini de içerir.

Ancak eserleri belli konuların ele alınışında bir hayli ortaklık içerse de filozoflar bu konuları ne eşit derecede veya aynı detayda vurgulamış ne de aynı sonuçlara ulaşmışlardır. Ulaştıkları sonuçlar birbirlerine yakın bile olsaydı bu kadar çok felsefeyi çalışmanın pek bir anlamı kalmazdı. Aslında onları bu kadar ilginç ve nihaî olarak da faydalı kılan, yaklaşımlarının ve sonuçlarının çeşitliliğidir.

Hepimizin bize otorite, adalet, özgürlük ve eşitliğe dair gerçekliğin resmî bir yorumunu veren bir kültürün içine doğduğumuz gerçeği üzerine düşünmeye başladığımızda bu çeşitliliğin değerini takdir edebiliriz. Çoğu insan için tek bir olası versiyonu özümsediğimizi; ve alternatif vizyonlar veya fikirler olmadan kendi versiyonumuzu değiştirmek şöyle dursun, onu etraflıca incelemenin bile mümkün olmayacağını keşfetmek uzun zaman alır. Dolayısıyla farklı fikirler düşünerek ve onları karşılaştırarak siyaset felsefesi çalışmak, insanların muamma çözme tutkularının ötesinde, düşüncemiz ve eylemlerimiz için birçok farklı vizyon sunar.

Bir düzlemde filozoflar bize kendi kültürleri, karşılaştıkları problemler ve bunlara sundukları çözümler hakkında bir şeyler anlatırlar. Ancak başka bir düzlemde ise kendi özel durumlarını aşan ve bugün bile devam eden problemlere hitap eden gözlemlerde bulunurlar. Aziz Aquinolu Thomas ve Aziz Augustinus kilise-devlet konularında veya din ile devlet arasındaki münasip ilişkiye dair yazmıştır. Platon ve Aristoteles kimin yönetmek için en uygun olduğu ve toplumu düzenlemenin en iyi yolunun ne olduğu so-

ruları üzerine eğilmişlerdir. John Locke siyasal gücün sınırları ve devletin ne kadar kontrole sahip olması gerektiği gibi konular üzerine yazmıştır. Ve Platon, Mary Wollstonecraft, Friedrich Nietzsche ve John Stuart Mill kadınların toplumda sahip olmaları gereken role eğilmekle çığır açmışlardır.

Bu geniş soruları yanıtlayarak, herhangi bir filozofun eserleri sizin kendi değer ve inançlarınızı açığa çıkarmanızda anahtar işlevi görebilir. Bu kitabı okudukça kendinize hangi fikirleri ilginç ve doğru bulduğunuzu ve bunun nedenini sorun. Hangi ilgili deneyimleri bizzat biliyorsunuz? Aslına bakarsanız sizin siyasal tecrübeleriniz nelerdir? Bu tecrübeler ne kadar önemsiz gözükse de en başta kendi siyaset felsefenizin temelinin oluşmasına yardımcı olur. Fikirlerinize filozofların örsünde biçim vermek, bu fikirleri en etkili bir şekilde kullanmanıza imkan sağlar; özellikle de siz ve toplumunuz bir siyasal krizle karşılaştığında.

SİYASET FİLOZOFLARINI KARŞILAŞTIRMA

Münferit filozofların görüşlerini kendi zamanlarının bağlamında anlayacak olursak onların fikirlerini karşılaştırmaya hazırız demektir. Bunu, kavramlardaki benzerlikler ve farkları veya her bir filozofun *insan doğası*, *adalet*, *eşitlik* ve benzeri terimlerden ne kastettiklerini inceleyerek yapabiliriz. Filozofların birbirleriyle karşılaştırılmasının ötesinde, Batı siyaset felsefesindeki tutarlı kalıplara göre kategorilere ayrılarak filozof gruplarının görüşleri özetlenebilir. Filozoflar sıklıkla "Antik" (İlkçağ), "Ortaçağ," "modern" (Yeniçağ) veya "post-modern"[8] olup olmadıklarına göre nitelendirilirler. Bu etiketler birçok şekilde kullanılabilir ki bunlardan biri bu kitabın başlıca temalarından birini ilgilendirir: akıl ve bilimin siyaset felsefesindeki rolleri. Aşağıda verilen birkaç örnek bu temadaki farklı perspektifleri gösterecektir.

> En yüksek bilgi nesnesinin İyi İdeası olduğunu çok defalar duymuşsundur: İşte adalet ve geri kalan her şeyin bizim için kullanışlı ve faydalı olması onun sayesindedir... Devletimizin düzeni (rejim) bu bilgiye sahip bir Muhafız tarafından gözetildiğinde rejimimiz mükemmel bir şekilde düzenlenmiş olmaz mı? (Platon, bir ilkçağ filozofu)[9]

> Burada ele aldığımız Tanrının Şehri Kutsal Metinlerde onaylanmaktadır ki bu Metinlerin her türlü insan dehasının ürününe olan üstünlüğü insan zihninin rastgele âni isteklerine dayanmamaktadır. (Aziz Augustinus, bir Ortaçağ düşünürü)[10]

> Tüm insanlığın genel bir eğilimi olarak ancak ölümle sona eren, sürekli ve huzursuz, hep daha fazla güç elde etme arzusu tespit ediyorum. (Thomas Hobbes, oldukça modern)[11]

> Kopernik'ten beri, insanoğlu kendini eğimli bir düzlemin üzerine çıkarmıştır. Şimdi büyük bir süratle merkezden uzağa kaymaktadır. Ama neye doğru? Hiçliğe mi? (Nietzsche, bir post-modern)[12]

Daha spesifik olarak bu kitap, bilim ve aklın ve aynı zamanda inanç ve diğer bilgi formlarının siyasal bilgiyi tanımlama ve meşrulaştırmadaki rollerini incelemektedir. Başlıca ilgi alanlarımız şunlar olacaktır: Düşünürler siyaset felsefelerini desteklemek için hangi argüman ve delilleri sunmaktadırlar? Siyasete dair bir hakikat var mıdır ve varsa bunu nasıl bilebiliriz? Eğer hakikat yoksa veya bizim onu bilebilmemiz mümkün değilse bu doğru veya yanlışın olmadığı anlamına mı gelir? Bu sorular tüm siyaset filozofları için kritik önemi haizdir.

Eğer iman ve inanç siyasal tezleri desteklemek için sıklıkla öne sürülmüşse aynı şey bilim ve akıl için de geçerlidir. Bilimin en erken gelişimi insanların tarih öncesi zamanlarda, Antik Mısır'da ve Mezopotamya'da gökleri gözlemlemelerinden ortaya çıkmıştır. Ancak felsefenin gelişimiyle aynı zamana denk gelen Antik Yunan'daki bilimin ilerleyişi olmuştur.[13]

Bilim, fiziksel dünyanın gözlem (ve daha yakın zamanlarda deney) yöntemi yoluyla elde edilen sistematik hale getirilmiş bilgisi olarak tanımlanabilir. Antik Atina'da ilk bilimsel düşünürler, fiziksel olayların mitolojik açıklamalarını reddetmişlerdi; bu açıklamalar tanrıların insanların işlerine kişisel müdahalesini içermekteydi. Bunun yerine doğal neden ve gerekçelere odaklanan açıklamaları tercih ettiler ve bu sayede Demokritos atom teorisini geliştirebilmiş ve Kos'lu Hipokrat tıbbın kaynaklarını bulmuştur.

Bilimsel keşifler, bazı düşünürleri, doğal muhakeme güçlerini siyasal meseleler de dahil olmak üzere beşerî sorunlarla uğraşmaya vakfederek yaşamlarını iyileştirebilecekleri sonucuna götürmüştür. Hem aklı hem bilimi kullanarak metafizik (gerçek olan nedir?), epistemoloji (bildiğimiz şeyi nasıl biliriz?), etik (nasıl hareket etmeliyiz?), ve metodoloji (bu soruları yanıtlamanın en iyi yöntemi nedir?) hakkında derinlere nüfuz edici sorular sormuşlardır. Bu sorulara münferit filozofların spesifik yanıtları sonraki bölümlerde ela alınacaktır; ancak metodoloji veya bir filozofun siyasal meselelere dair düşünmesinin yöntemi, farklı yazarların akıl, bilim ve imanı siyasal problemlere dair sonuçlara ulaşmak için nasıl uyguladıklarını; ve akabinde bu yazarların nasıl etiketlenip birbirleriyle karşılaştırılabileceğini bize gösterebilir.

Platon'dan Cicero'ya kadar pek çok *Antik dönem* siyaset filozofunun yöntemi idealizm olarak tasvir edilebilir. İdealizm, yüksek ideallerin veya bizim adalet, hakikat, erdem ve akıl gibi soyut ilkeler dediğimiz şeylerin gerçek varlıklar sayılması anlamına gelir. Bunların gerçek olması demek, bunların servet, güç veya halkın desteğini almak gibi daha az değerli şeylerden daha önemli olduğu ve onlara öncelikli olduğu anlamına gelir. Bu tür bir idealizm rasyoneldir çünkü Platon ve diğer Antik veya Klasik dönem yazarları için, siyasal bilgiye temel teşkil edecek belli gerçek doğru veya idealları keşfetmek için saf akıl kullanılabilirdi.

Aziz Augustinus'tan beri Ortaçağlar boyunca çoğu Hıristiyan yazar, dinî iman ve Kitab-ı Mukaddes'in tüm önemli bilginin kaynakları olduğuna ina-

narak bir *Ortaçağ* bakış açısı yansıtmıştır. Bu yazarlar teo-idealistler diye tasvir edilebilir; zira antik pagan idealizmi ile Ortaçağ Hıristiyan inancını bağdaştırarak idealizmi akıldan ziyade imanın hizmetine sunmuşlardır. Onlara göre Tanrı hem gerçektir hem de tüm diğer ideal değerleri içinde barındırır. Dolayısıyla teo-idealistler için en yüksek insan gayesi öteki dünyada selamete kavuşmaktır; siyasî arenada bile bu gaye servet, siyasî nüfuz, fiziksel kuvvet ve dünyevî hikmet gibi diğer daha küçük ve görünüşe göre daha pratiğe dönük olan dünyevî gayelerden önce gelir. Teo-idealist bir yönelim, Luther ve Calvin gibi *modernite öncesi* düşünürlere tesir etmiştir.

Modernler, erken modern filozoflarından başlamak üzere neo-modern olanlara ve ordan da geç modern dönem filozoflarına kadar muhtelif bir gruptur. Machiavelli'den bu yana *erken modernler* maddeci ve çoğu zaman empirist veya rasyonalist olmuşlardır. Onlara göre maddî değerler, idealler veya selamet gibi şeylerin faydasından önce gelir ve bu değerler ya duyularımız aracılığıyla elde edilen empirik bilgiyle veya rasyonel analiz yapan zihnimizle açığa çıkar. Modernler için, "öteki dünyaya ait" gayeler tamamen değersiz olmasa da daha aşağı görünmektedir. Machiavelli için, etikle ilgili meseleler siyasal mülahazalardan ayrıdır ve faal olan mütefekkirin yerine geçmiştir. Diğer yandan, erken modernler hem Antik dönem hem Ortaçağ siyaset filozoflarının ya daha az önemsemiş ya da reddetmiş olduğu bazı değerlere sahip çıkmışlardır. Siyasal güç, servet, fiziksel haz, bilimsel ve teknolojik keşiflere dayalı ilerleme ve dünyevî mutluluk erken modernler tarafından insanların peşinde gidebilecekleri en yüksek hedefler olarak görülmüştür. Hobbes ve Locke da dahil olmak üzere erken modernlerin yöntemi, Antik dönem filozoflarının tasvip edebileceğinden çok daha fazla pratik akla veya empirik analize başvurarak maddî öncelikler ile hedefler arasında bağlar kurar. Bu yazarlar daha sonra insanların maddî hedeflerini gerçekleştirmelerini sağlayacak yapay siyasî varlıklar veya devletler yaratırlar.[14]

Bu modern maddecilerin (materyalistlerin) sonraki eleştirmenleri arasında Burke, Rousseau ve Marx vardır. Bu sonraki yazarlar, bilgi ve hakikate dair birçok ön varsayıma meydan okuyarak bunların ne erken modernlerin sandığı kadar güvenilir ne de kesin olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu *neo-modern* eleştirmenlere göre, modern maddecilik zorunlu ama geçici bir hedeftir ve asıl insanlığımızı gerçekleştirmek için bir yöntem ve amaç olarak ikame edilmelidir.[15] Neo-modern yöntem, Antik dönem filozoflarının idealizminin bir türüne dönüşü temsil eder; ancak onlarınki akıldan ziyade insan duygularına dayanır. Neo-modernlere özgü bakış açısının göstergesi sadece erken modernlere yönelik eleştirileri değil, idealizm ve duyguculuğun işte bu bileşimidir.

John Stuart Mill gibi *geç modernler* erken modernlerin pratik aklına geri dönerler ama bakış açıları Burke ve Rousseau gibi neo-modern eleştirmenler tarafından yumuşatılmıştır. Bu eleştiriye tepki veren geç modernler, madde-

ciliği diğer insan değerleriyle bağdaştırarak modern düşünceyi değiştirirler. Bunu yaparken bireysel ve kolektif olanı birleştirmek adına doğal hukuk, doğal haklar ve toplumsal sözleşmeler gibi daha önceki belli katılıkları reddederler.

Ele alacağımız son düşünür grubu Nietzsche ile başlayan *post-modern* filozoflardır. Post-modernlerin yöntemi esas olarak akla karşı şüpheci ve eleştirel olup; Platon'dan bu yana hiçbir öncüllerinin metodolojik veya diğer kesinlik iddiasında olan görüşlerinin günümüz dünyasında yeri olmadığına inanırlar. Siyaset filozoflarının sunduğu fikirler şöyle dursun insanlık tarihi boyunca ileriye doğru bir hareket veya ilerleme olduğu fikrini reddederler. Dolayısıyla, bizden geçmişten devraldığımız her şeyi eleştirmemizi ve reddetmemizi ve bunların yerine sürekli değişen ve evrilen, parçalı, kesin olmayan, şakacı, ciddiyet içermeyen ve nihaî olarak fikirler karşısındaki mevcut felsefî tükenmişliğimizi veya onları tüketmişliğimizi "yerel itkilerin heterojenliğine" dönüştüren bir yaklaşım koymak isterler.[16] Bazı açılardan, post-modern metodoloji her şeyi sorgulayan ve hakikatin gerçek bilgisine ulaşmanın tek yolu olarak insanların inançlarını kendi sorgulamalarına karşı savunmalarını talep eden Antik Atina'nın Sokrates'ine dönüşü temsil eder ki nihayetinde bu bilginin de sadece hiçbir şeyi kesinlikle bilmediğimiz gerçeği olduğu ortaya çıkabilir. Ancak aynı zamanda bize aklın üstün değerini ve siyasî hedefleri belirlemede mümkün olduğunca iyi ve dikkatli düşünmenin önemini hatırlatır.

Farklı filozoflar hakkında okurken savlarını nasıl meşrulaştırdıklarını kendinize sorun. Tezlerini savunurken hangi kaynaklara başvurduklarını ve siyaset felsefelerinin hangi hedef ve varsayımları benimsediğini de sorun. Her devirde belli yaklaşımlar ve varsayımların baskın olduğuna dikkat edin; bunlar her dönemin farklı filozoflarını birbirine bağlarken onların önceki veya sonraki siyasî düşünceyle de farklılıklarını gösterir.

BİREYSEL VE KOLEKTİF OLAN

Modern özgürlüğü takdir ederken, John Stuart Mill şunu demiştir:

> İnsanlığa bir zamanlar zamanının yasal otoriteleri ve kamuoyuyla hiç unutulmayacak bir çarpışmaya giren, Sokrates diye bir adam olduğunu ne kadar hatırlatsak az... O günden bugüne yaşamış tüm mümtaz düşünürlerin üstadı olarak tanınan bu şahıs ... kendi hemşehrileri tarafından dinsizlik ve ahlaksızlık gerekçeleriyle suçlu bulunmuş ve ölüme mahkum edilmiştir. [17]

Bu, insanlık durumunun bize dayattığı ve önemli siyasî sonuçları olan temel bir problemin sadece dokunaklı bir örneğidir. Tüm büyük Batı siyaset filozofları iki talepkar varlığın iddiaları arasındaki çatışmayı görmüştür: bireysel ve kolektif olan (*collective*).[18] Bazı filozoflar bireysel menfaatlerin önemini öne çıkarırken, diğerleri kolektif iyiliği vurgulamış ve böylelikle bize iki kullanışlı mukayese etiketi temin etmişlerdir: bireyci ve kolektivist.

Bireysel ve kolektif olan arasındaki bu çatışma "tek ve çok problemi" diye de ifade bulmuştur. Başkaları da "Ben" ve "Sen" Yahudi-Hıristiyan ikileminden; "benlik" ve "öteki" arasındaki varoluşsal çatışmadan; veya insan ruhundaki anarşi ve düzene uyum arasındaki iç savaştan söz eder.[19]

Adına ne denirse densin, bu çatışma Batı siyasal geleneğinde önemli bir yere sahiptir ve hiçbir büyük filozof çatışmanın sadece tek bir tarafını desteklememiştir. Soru şudur: Her iki taraf için de en iyi sonuçları elde etmek için hangisi daha önemlidir? Bugüne kadar hiçbir düşünür bunu diğer rakiplerini tatmin edecek ve onları saf dışı bırakacak bir şekilde çözememiştir.

Filozofların başlıca eserlerini bireyci ve kolektivist etiketleriyle yaftalamak bütünsel perspektiflerinin özgünlüğünü çarpıtabilir; zira büyük filozoflar her iki tarafın tezlerini de bir yere kadar dikkate alırlar. Onlara toptan verilen etiketle çelişen belli kavramları yazılarında ifade etmiş olabilirler. Dolayısıyla belli yazarlara bireyci demek eserlerinde öne çıkan vurgunun, bu etiketi diğerleriyle karşılaştırmada kullanışlı yaptığı anlamına gelir; yoksa felsefelerinin her veçhesinde sadece bireyci düşünceler ifade etmek zorunda oldukları anlamına gelmez.

Kolektif olanın baskınlığını tercih eden filozoflar toplumu bir organizma olarak tasvir ederler. Organik bir toplumda bireylerin kolektif olanla ilişkisi (kalp veya karaciğer gibi) organların vücutla olan ilişkisine benzer. Organik olarak karşılıklı bağımlılık içindedirler; kolektif olana karşı bireysel mutluluk veya bireysel haklardan söz etmek karaciğerin vücuda karşı haklarından söz etmek gibi abestir. Dolayısıyla, kamu menfaatinin, bütünün esenliğini onu oluşturan parçalarının üstünde tutan *organik siyaset*te bulunduğuna inanırlar.

Diğer yandan, bireyin kolektif olana önceliğini savunan yazarlar toplumu, muhtelif parçalarının bir yığını veya toplamı olarak görür. Onlar için kamu menfaati, *mecmû siyasetin* bir sonucudur: Bireysel tercihlerin toplamı bir çoğunluk görüşü üretir; bu da devleti kimin yöneteceğini ve hangi politikaların uygulamaya değer olduğunu belirler.

AİLE VE TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ

Büyük siyaset filozoflarının çoğunu incelemeye karşı getirilen bir eleştiri, onların kadınları, muhtelif ırk ve etnik azınlıkları ve genellikle aşağı toplumsal tabakaları sıklıkla göz ardı ettikleri veya açıkça siyasal süreçlerden dışladıklarıdır. Bu kitap, her bir filozofun görüşleri bağlamında bir veya daha fazla kategorideki insanları ilgilendiren bu eleştirinin dayanaklarını inceler; örneğin Aristoteles'in köleliği ele alması ve Marx'ın sınıfın rolüne dair fikirleri. Şimdilik erkek ve kadınların doğası ve rollerine dair üç yazı örneği bu tür eleştirinin gerekçelerini tanıtmak için yeterli olacaktır.

> O halde açık ki ahlakî iyilik tüm insanların niteliğidir... itidal ve aynı şekilde cesaret ve adalet...kadında ve erkekte aynı değildir. [Erkeğin bu nitelikleri hükmederken belli olur: kadınınkiler ise itaat ederken.] (Aristoteles)[20]

> Kadınlar, kocalarınıza tâbi olun, Tanrı'ya olduğunuz gibi. Zira koca kadının başıdır; İsa Mesih kilisenin başı, vücudu ve kurtarıcısı olduğu gibi, Kilise İsa'ya tâbi olduğu gibi kadınlar da her şeyde kocalarına tâbi olsun. (Yeni Ahit)[21]

> Erkeğin mutluluğu "Ben istiyorum"dur. Kadının mutluluğu "O istiyor"dur. (Nietzsche)[22]

Erkek ve Kadınların Doğalarının ve Rollerinin Karşılaştırılması. Batı siyasal düşüncesini ayıran bir düalizm bireysel ve kolektif olan ise; açık bir siyasî önemi haiz bir diğeri erkek ve dişidir. Erkek ve kadınların rolleri ve buna paralel olarak ailenin rolü siyasal teoriye katkı sunanların birçoğunun birincil ilgi alanı olup diğerlerinin düşüncelerinde ise dolaylı olarak bahsedilmektedir. Filozofların çoğunun yaşadığı toplumlarda zenginlerin fakirleri, efendilerin köleleri kontrol etmesi gibi erkekler de siyasal sürece etkin bir şekilde hakimdiler. Büyük filozoflar, toplumlarının merkezî varsayımlarının bazılarını sorgulamış olsa da diğerlerini benimsemişlerdir. Bu yazarların çoğu erkek; ve cinsiyetler arasında tanımladıkları ilişki çoğu zaman hiyerarşik idi. Bu tanımlama ya onların açık görüşlerini yansıtmaktaydı ya da erkeklerin kadınları tahakküm altında tutmasının uygun olduğunu ima etmekteydi. Özellikle birçok Antik ve Ortaçağ yazarı için dişil ideası, kadınlara tâbi bir siyasî rol biçen ve onları eril ihtiyaçları gidermede bir nesne olarak gören bir prensip olarak kullanılmıştır. Pek çok modern için dişil prensibi, sembolik olarak Antik felsefenin daha yumuşak yönünü temsil ettiği için, olumsuz idi; uygulamada ise kadınları siyasetin dışında tutmanın dayanağı olarak hizmet etmekteydi.

Ferasetli bir yazarın işaret ettiği gibi, eril tahakkümün değişik tezahürleri olabilir.[23] İlk olarak bu tahakküm apaçık olabilir ki bu durumda varsayılan dişil doğasından ötürü kadın erkeğe tâbi kılınır. Bu durumda kadınlara toplumda önemli bir rol verilir; ancak bu rol kendi özel ve farklı doğalarına uygun olacağı takdir edilen bir roldür. Kadınların zayıf, uysal, duygusal ve ev ve üreme faaliyetleri ile ilgili işler için uygun olduğu düşünülür. Erkekler ise doğal olarak rasyonel, dayanıklı ve daha geniş toplum ve devlet görevleri için daha uygundur. Onlar karar alıcı, siyasetçi ve savaşçı olmak için doğmuş olanlardır. Kadınların statüsü aşağı ve tâbidir; ancak onların böyle bir konumda bulunması doğaldır ve dolayısıyla hiçbir şekilde gaddarca veya despotik olarak görülmemelidir. Doğrusu kadınların bu konumda olması hem onlar hem toplum için faydalıdır. Kadınların erkekler tarafından bu apaçık tahakkümü Aristoteles'ten bu yana yazarlar tarafından savunulmuştur; bununla birlikte bu bakış açısının dikkate değer istisnaları ve meydan okumaları tarih boyunca olmuştur.

İkinci olarak, cinsiyete dayalı tahakküm savunusu filozofların ifadelerinde

de ima edilmiş olabilir; bu ifadeler belki doğrudan toplumsal cinsiyet meselelerini ele almaz ancak yine de erkek ve kadınlar için farklı siyasal sonuçlar taşır. Örneğin Hobbes, evlilik ve aile üzerine ifadelerinin cinsiyete dair bir önyargı içermediğini veya böyle bir şeyi amaçlamadığını öne sürebilir. Hatta toplumsal cinsiyet meselelerini ele almak zorunda olmadığını da iddia edebilir; çünkü bu konu onun için birincil önem taşıyan meselelere ilgisiz gözükür. Ancak, gerek kendi zamanı gerekse günümüz için, toplumsal cinsiyete dair siyasî öneme sahip ifadelerde bulunmuş olduğu için, bu önem ve sonuçları onun siyaset felsefesinin başka herhangi bir yönü kadar tartışmayı hak eder.

Ayrıca, üçüncü olarak, cinsiyete dayalı tahakkümün zımnî desteği, açıkça bunun tam aksini savunur görünen yazarlar arasında bile bulunabilir. Dolayısıyla Platon'la başlamak üzere bir grup filozof cinsiyet eşitliğini önermiştir; ancak önerileri daha dikkatlice incelenecek olursa görülecektir ki birçoğu bu eşitliği sadece erkeklikle ilişkilendirilen nitelikleri taşıyan kadınlar için kasteder. Erkekler ile aynı statüye sahip olacak bu kadınlardan (duygudan üremeye kadar) dişil davranışla ilişkilendirilen eğilimlerini bastırıp dayanıklılık ve özveri gibi eril vasıfları öne çıkarması beklenir.

Toplumsal cinsiyet eşitliği üzerine günümüz tartışmaları farkına varmamızı sağladığı üzere, bazı insanlar eril tahakkümü destekleyen fikirlerin apaçık bir hakikati temsil ettiğini düşünürken diğerleri bu görüşe şiddetle karşı çıkar. Ancak bu görüşe muhalif olanlar için bile Batı düşünsel geleneğinin oluşumundaki önemleri açısından bu tür felsefeleri okumanın bir değeri vardır. Bazı fikirleri önyargılı ve köhnemiş diye reddedecek birisi için bile, günümüz feminist düşüncesi için mühim konuları belirlemede büyük önemi haiz bu fikirlerin neler olduğunu (olumsuz örnek yoluyla da olsa) bilmek önemlidir.

Özetle, eril ve dişil arasındaki karşılıklı etkileşim her bir düşünürün toplam felsefesinde kadın ve erkeklere tahsis ettiği rolleri etkiler; ve bu roller arasında algılanan farklar ise filozofların aile ile devlet arasında olması gerektiğini düşündükleri ilişkiye etki eder.

Siyasal Düşüncede Ailenin Rolü. Batı siyasal düşüncesindeki bir diğer düalizm ise kamu ve özel ayrımıdır. Bu kavramların bir dizi anlam ve olası sonuçları vardır; ancak bizim amaçlarımız için özel alan aile ve akrabalık ilişkileri, kamusal alan ise siyasal toplum demektir.[24] Ana mesele, kamu ve özel arasında nasıl bir ilişki olduğu ve birbirini nasıl desteklediğidir; özellikle de aile yapısının siyasal toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiği noktasında nasıl bir örnek teşkil ettiğidir. Örneğin, bazı siyasal düşünürler siyasî bir monarşiyi erkek ailenin başıysa devletin başı da tek bir kişi olmalıdır diye savunarak meşrulaştırır.

Batı siyasal düşüncesi boyunca, aile kavramı siyaset felsefesi için kritik olmuştur.[25] Bazen "ilk siyasal toplum" ve siyasetin temeli diye; başka

zaman da siyasal alana zıt olan bir ev alanı olarak tarif edilmiştir. Kitabı okurken ailenin siyasî amaçlara hizmet etmek için nasıl tarif edildiğine ve ona başvurulduğuna; ve aynı zamanda ailenin doğal olarak görülüp görülmediğine; kadın ve erkeklerin ailede hangi rollere sahip olduğuna; ve kadın ve erkeklerin siyasette hangi rollere sahip olduğuna dikkat edin. Her bir siyaset felsefesi için ailenin ne denli önemli olduğunu; ailedeki kadın ve erkek rollerinin ne kadar ikna edici olduğunu; ve siyasal otoriteyi tanımlamada bu rollerin ne şekilde bir örnek teşkil ettiğini kendinize sorun.

SİYASET FELSEFESİNİN ZAMAN İÇİNDE GELİŞİMİ

Siyaset felsefesi, inanç ve değerleri sunar ve yargılar; bunların bazılarını kabul bazılarını reddetmemiz için bize gerekçeler verir. Çoğu toplumda hakim inançlar uzun süreler sorgulanmadan öylece kalır. Gerçekliğin resmî versiyonunun amacı toplumda istikrarı sağlamak olsa da (ki bu bilhassa geleneksel kültürler için geçerlidir) toplumsal grupların (örn. bir klan, aşiret veya köy) âdetleri herhangi bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duymadan "doğru" addedilir. Bunlar sorgulamadan muaftır; ve bunun sebebi kısmen hakim fikirlerin yüksek rahip veya büyücü doktorlar gibi tasdik edilmiş muhafızlar tarafından korunmasıdır. Meşrulaştırma ihtiyacı, genellikle bir kriz veya başka bir olayın daha önce doğru olduğu varsayılan inançlara dair soruları kışkırtması durumunda ortaya çıkar. Bu tür sorgulamalar eski ve kabul görmüş geleneklerle çatışan yeni değerlere yol açarsa işte o zaman siyasî bir kriz baş gösterir. Toplumlar bu tür krizlerle birçok kez karşılaşmışlardır; özellikle de değişimden geçerken. Bunun bir örneği zengin ve fakir arasındaki farkın genişlemesiyle ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişimdir. Veya siyasal bir varlığın savaşta yenilmesi; veya bir imparatorluğu kazanması ve kaybetmesi durumunda olduğu gibi askerîdir. Nadiren de tek bir olay bir filozofun tüm toplumsal düzeni reddetmesine neden olur; örneğin Sokrates'in yargılanması ve idamı Platon'un, zamanın Atina demokrasisinin tüm ahlakî düzenini ve özellikle de adalet anlayışını sorgulamasına yol açmıştır. Benzer şekilde, Rousseau medeniyet ve kültürün insanlığı köleleştirdiğini savunur.

Tekrarlanan krizler, perspektifin neredeyse tamamen değişmesine yol açabilir. Eskileriyle çatışan yeni inançlar ortaya çıktıkça filozoflar onları birbirleriyle uzlaştırmaya çalışır. Bu mümkün olmadığında ise bir seçenek eski inançları köhnemiş ve faydasız diye reddetmek ve yenileri yürekten benimsemektir. Bu, örneğin, Platon'un Atina demokrasisine ve modernlerin Ortaçağ perspektifine yaptıkları şeydir.

Ancak bir diğer yaklaşım ise, değer verilen bir yaşam biçimini tehdit ettiği için yeni değerleri reddeder. Eski değerler ve bunlara dayanan devlet, sorgulanmaması ve hatta yakından incelenmemesi gereken kutsal ineklere dönüşür. Bu, Atinalıların, Sokrates'in sorgulamalarına verdikleri tepkiydi.

Bir üçüncü yaklaşım ise eskiyle yeniyi uzlaştırmaya çalışır ki birbirleriyle felsefî açıdan uyumlu olsun. Bu, kısmen, Aristoteles'in Platon'a, Locke'un ise Hobbes'a yanıt verme şekliydi. Böylelikle, seçici olarak farklı yaklaşımları birbiriyle uzlaştırarak, filozofların tüm fikirlerini mutlaka onaylamak zorunda olmadan savundukları bazı değerlerle hemfikir olmak mümkün olur.

İNANÇLAR ARASINDAKİ ÇATIŞMAYI UZLAŞTIRMA YOLLARI

Felsefî çatışmaları uzlaştırma çabaları, değer veya inançların temelinde yatan anlamı açıklığa kavuşturmayı, ortaya çıkarmayı ve birbirleriyle nasıl çatıştıklarını saptamayı hedefler. İlk olarak, siyaset filozoflarının en az iki farklı düzlemde yazıyor olabileceğine dikkat edin: felsefî ve kurumsal. Bunlar birbiriyle karıştırılmamalıdır. Felsefî düzlemde, yazarlar insan doğası; devletin amacı; toplum, din ve ailenin rolleri; güç, adalet ve özgürlük gibi değerler hakkındaki soyut fikirleri ele alır. Bu fikirler, toplumun toptan tanımlanması için önemlidir; ve filozofun yaptığı kurumsal tavsiyeleri etkiler. Ancak kurumsal düzlemde, siyaset filozofları siyasal süreç (örn., siyasî liderleri kim nasıl seçmeli ve meşru kararlar nasıl alınmalı); coğrafî meseleler (devletin optimal büyüklüğü veya nüfusu); bölgeler parçalar arasındaki ilişkiler (merkezî, federal); ve spesifik bireysel haklar gibi daha somut meseleleri tartışırlar. Bazı yazarlar daha ziyade sınırlı sayıda kurum tavsiyesinde bulunurken (örn., Platon *Devlet*'te), diğerleri birçok sayıda alternatif sunar (Aristoteles'in muhtelif rejimleri detaylıca açıklaması gibi).

Betimleyici ve Kural Koyucu Önermeler. Felsefî düzlemde, siyasal dünya hakkındaki betimleyici ve kural koyucu önermeleri birbirinden ayırt etmeliyiz. Genel olarak konuşacak olursak, betimleyici önermeler "olanı", kural koyucu önermeler ise neyin "olması gerektiğini" söyler bize. Ancak bazen bu iki tip önermeyi ayırt etmek kolay değildir çünkü her ikisinin de cümle yapısı aynı olabilir.[26]

Örneğin şu önermeyi ele alın: "Tüm insanlar eşit yaratılmıştır." Bu, gramer olarak şu betimleyici önermeye benzemektedir: "Bu odadaki tüm insanlar on altı yaşının üstündedir." Ancak önceki önermeye betimleyici önerme muamelesi yapmak bir hayli kafa karışıklığına ve emek israfına yol açabilir (ve açmıştır da). Siyaset filozoflarına yapılan yaygın bir eleştiri, hiçbir spesifik sonuç elde edemeyeceğimiz veya herhangi bir çıkarım yapamayacağımız birçok muğlak ve öznel önermeler yaptıklarıdır. Bu tür eleştiriler "Tüm insanlar eşit yaratılmıştır" gibi önermelere betimleyici önerme muamelesi yapanlar tarafından epey gürültülü bir şekilde dile getirilir. *Eşit*in kesin bir tanımı olmadan bu önermenin doğru olup olmadığını nasıl bilebileceğimizi veya ölçebileceğimizi kızgın ve yılgın bir şekilde sorarlar.

Böyle bir görüş, bu önermenin "*eşit*" teriminin zeka, servet, meslek, cinsiyet, ırk, din veya başka bir kriter veya kriterler bileşimine gönderme yapıp

yapmadığının belirlenmesine dayanarak teyit edilebileceğini ve böylelikle bir gözlemcinin bu önermeyi bilimsel olarak doğrulamasına veya reddetmesine imkan vereceğini varsayar. Ancak siyaset filozoflarının yazılarına uygulandığında bu varşayım yersizdir; zira filozoflar yazılarında "insanoğlu şöyledir" (veya belki de daha uygun bir ifadeyle "insanlar şöyledir") dedikleri zaman aslında insan doğası hakkında bir şeyler öne sürmüş olurlar. Dolayısıyla, insan doğası hakkındaki diğer felsefî önermeler gibi "Tüm insanlar eşit yaratılmıştır" betimleyici bir önerme değildir. Bilimsel bir önerme gibi muamele edilerek ve daha sonra "*eşit*"i tanımlayarak ve insanları gözlemleyerek veya veri toplayarak "doğru" veya "yanlış" diye ispatlanamaz. Bilakis, bu önerme kural koyucudur.[27] Değer yargısı içeren bir önermedir veya birincil gayemiz ne olmalıdır, nasıl muamele görmeliyiz ve bu gayeye ulaşmak için toplum nasıl düzenlenmelidir gibi felsefî soruları yanıtlayan ahlakî bir tavsiyedir. Başka bir deyişle, bu önerme ahlakî bir norm olarak şu şekilde tercüme edilmesi gereken kısaltılmış bir ifade gibidir: Tüm insanlar eşitmiş gibi muamele edilmelidir ki hayatlarının hedeflerine ulaşabilsinler. Veya alternatif olarak: İnsanlara gerçek amaçlarına ulaşmasına yardımcı olmak için, belirgin farklara rağmen, onlara sanki eşitinizmiş gibi davranın ve siyasî ve diğer ilgili kurumları (yani, toplumsal, iktisadî) bu temelde düzenleyin.[28] Felsefî önermelerin kural koyucu amacını anlamak, bizi her bir yazarın okuyucularından gerçekliği belli bir şekilde görmesini veya anlamasını ve bu vizyona göre hareket etmesini istediğini farketmemizi sağlayabilir; ancak duyularımızın ve bilimin gerçekliğini inkar etmeden.

Kavramların Netleştirilmesi. Felsefî çatışmaları uzlaştırmanın bir sonraki adımı, kavramların netleştirilmesi yoluyla altta yatan anlamın açığa çıkarılmasıdır. Bu egzersiz mümkün olduğunca nesnel ve önyargısız kalarak ve meseleleri filozofun zihninden görmeye çalışarak yapılmalıdır. Kavram netleştirmesi, adalet veya eşitlik gibi idealara soyut veya genel biçimlerinde bakmamızı gerektirir. "Tüm insanlar eşit yaratılmıştır", gördüğümüz gibi, ahlakî bir kural koymadır; ancak bunu kimin önerdiğine bağlı olarak bu önerme bir tür muğlak bir fırsat eşitliğine, siyasal eşitliğe (bir kişi, bir oy) veya hatta (başka şeylerin yanında) bir tür toplumsal veya ekonomik eşitliğe uygulanabilir. Kavram netleştirmesi öneriyi salt retoriğin alanından çıkarır ki retorik insanların iyi hissetmesini sağlayabilir ama fazla bir şey ifade etmez.

Kavram netleştirmesine olan ihtiyaca işaret eden bir diğer örnek ise *demokrasi* terimidir. *Demokrasi*nin genel kabul gören bir anlamı yöneticilerin halk oyuyla seçildiği devlettir. Ancak bizim diktatörlük dediğimiz (hiçbir yöneticin halk oyuyla seçilmediği) bir sistemi öneren ve rejimin "halk demokrasisi" olduğunu söyleyen filozofu nasıl anlayabiliriz? Ne demek istediğini; önerisinin gerçekten demokratik mi olduğunu ve nihaî olarak *demokrasi*nin ne anlama geldiğini incelememiz gerekir.

Kavram netleştirmesi, fikirlerin tarihsel bağlamla olan ilişkisine bakmayı da gerektirir; zira filozoflar çağdaşlarını etkilemek için yazmışlardır. Bağlam, filozofların yaşamlarını ve bunun yanı sıra dönemlerinin ekonomisini, siyasetini, toplumunu ve kurumlarını içerir. Örneğin, Platon Sokrates'i şahsen hiç tanımamış olsaydı yine de derin bir siyaset felsefe eseri yazabilirdi ama bu eser *Devlet*'ten bambaşka olurdu. Ancak filozofları zamanlarının bağlamında anlamak, fikirlerinin günümüz için geçerli olmadığı anlamına gelmez; bu, biyografik saikleri felsefî önerilerle karıştırmak olur. Dolayısıyla, Platon'un adalete dair büyük ilgisini Sokrates'in kaderine bağlasak da ve böylelikle ilgisinin kaynağını daha iyi anlasak da bu Platon'un adaletle ne demek istediğinden farklı bir meseledir. Platon ve ardılları, çağdaşlarını etkilemek için şahsî deneyimleri üzerine yazmışlardır; ancak uğraştıkları daha büyük sorular ve yaptıkları öneriler kalıcı ve evrensel bir değer taşır. Biri diğerine engel teşkil etmez.

SONUÇ

Her zamanki ferasetiyle, Amerikalı yazar Henry David Thoreau siyaset felsefesinin birçok önemli meselesini şöyle tespit eder:

> Adil olmayan yasalar vardır: Bunlara itaat etmeye razı mı olalım yoksa onları değiştirmeye mi çalışalım? Hemen ihlal mi edelim yoksa değiştirmeyi başarana kadar itaat mi edelim?... [Devlet] neden daima İsa Mesih'i çarmıha gerer; Kopernik ve Luther'i aforoz eder; ve Washington ve Franklin'i isyankar ilan eder? [29]

Siyaset filozofları toplumlarında devletle ilişkili gördükleri fiilî beşerî problemler ve çatışmalara yanıt verirler. Batı siyaset felsefesinin uzun geleneği, bu siyasal problemleri incelemelerden ve eski, yerleşik teorilere tepki verme ihtiyaçlarından doğmuştur.

Siyaset filozofları, yeni teoriler yaratarak, insanların siyasî davranışlarına rehberlik edecek bir dizi taze öneriler ve mümkün olduğunca açık ve tutarlı inançlara dayalı reçeteler sunar. Geçmişten devraldıkları dilde konuşarak bu dili geliştirip genişletirler; siyasal yaşamı düzenlemek için kullandığımız söz dağarcığını icat ederler; ve savundukları değerleri takip etmemizi tavsiye ederler. Dolayısıyla, Batı siyaset felsefesi geleneği insanları daha iyi bir topluma götürmek için siyasal dünya hakkında insan düşüncesini değiştirmeye dönük sürekli bir çabayı temsil eder.

Bu kitapta tartışılan filozoflar, toplumlarının karşısına çıkan dar veya spesifik problemlerin ötesine geçip evrensel bir dinleyici kitlesini ilgilendiren kapsamlı meselelere dair genel önermelerde bulunurlar. Hem kendi toplumlarına hem bizimkine meydan okuyarak zamanı aşarlar. Mesajlarının içeriği ne olursa olsun, her biri kapsamlı bir vizyon ve değişen bir dünyanın problemleri ile baş etmek için yeni bir perspektif sunarlar. Elinde

kalemi olan ve çoğumuzun bir araya getirebileceğinden daha fazla bir etki, netlik, bilgelik ve kapsayıcılıkla konuşan herkes gerçek bir devrimci olarak görülebilir. Böyle yaparak, filozoflar bizimle olduğu gibi sıklıkla birbirleriyle de "sohbet ederler".

Filozofların soyutlama düzeyi, yeni başlayanlar için bazen anlaması zor olsa da, bu tür sohbetlere katkıda bulunmaları için önemlidir; bu soyutlama olmasa, filozoflar çağdaşları için dar problemleri ve çözümleri kendi zamanlarıyla sınırlı bir şekilde yaygınlaştıran kişiler olarak kalırdı. Filozoflar elbette bu tip kişiler değildir. Aslen zamanlarının problemlerini karşılamak için geliştirdikleri fikirler belli kısıtlar ölçüsünde hiç tahmin edemeyecekleri durumlara da uygulanabilir. Örneğin, 19. Yüzyıl yazarı Karl Marx'ın fikirleri birçok farklı 20. Yüzyıl durumları ve toplumlarına uyarlanmıştır. Eski Sovyetler Birliği'nin kurmuş olduğu ve Marx'ın fikirlerine (ve kimilerine göre yanlış bir biçimde) dayanan birçok rejim çökmüş olsa da onun yazılarının günümüz dünyası için halen geçerli olduğunu düşünenler vardır. Aynı şey, büyük siyaset filozoflarının herhangi birisi için de söylenebilir.

Siyaset felsefesi, çatışan fikirlerin etkileşimi yoluyla geliştiği için, yazı tarzı çoğu zaman tartışmacıdır. Örneğin, Rousseau'nun Locke ile sohbet ederken ona itiraz ettiğini; veya modernlerin Antik dönem düşünürlerini reddettiğini görebiliriz. Ancak bu tip bir karşıtlık, okuyucu için mümkün olan tek perspektif değildir. "Kör adamlar ve fil"e dair eski Hint hikayesinde de bir başka perspektif bulunabilir ki bu hikaye kendine göre insan doğası üzerine bir başka yorumdur. Hikayenin birçok versiyonu vardır; bunlardan birine göre, zengin bir efendi birkaç kör adam toplar ve her birinden sadece dokunma duyusunu kullanarak bir fili tasvir etmesini ister. Bir tanesi, filin hortumunu hisseder ve onun yılan gibi bir şey olduğunu söyler. Bir diğeri, filin kuyruğuna dokunur ve hayvanı bir halat gibi tasvir eder. Bir üçüncüsü, yan tarafını eller ve filin bir duvar gibi bir şey olduğunu bildirir. Bir fil, tabiî ki, bunların her biri ama aynı zamanda daha fazlasıdır. Dolayısıyla her bir filozofu insanlığın ilerlemesi denilen kompleks şeyi anlamamıza katkıda bulunacak değerli yeni bir perspektif katıyor diye görebiliriz.[30]

İnsanlığın ilerlemesi kategorisi birçok alt kategoriye sahiptir ki bunlardan biri siyasal ilerlemedir. Çoğunluğun, azınlığın keyfî, irrasyonel ve tiranca kontrolünden kurtulması ölçüsünde ilerlemenin gerçekleştiğinden söz edebiliriz. Batı siyaset felsefesi özelinde, bu değişim insanların fikirlerini icraate dökmesi ve bunun daha güçlülerin siyasî ve iktisadî iktidarının bu gibi seçkinler üzerinde denetimlerle yer değiştirmesi sonucunu doğurması ile ortaya çıkar. Bu da daha fazla bireysel ve toplumsal mutluluğu teşvik edecek şekilde çok sayıda insanın yaratıcı potansiyelini açığa çıkarır.

Siyasal ilerlemenin başka bir yönü, demokratik devletlerin çıkışıyla ortaya çıkmıştır. Platon'dan beri filozoflar, çoğunluğun kanaatinden ayrılan

birkaç birey ve azınlık grubun özgürlüğünün korunması ihtiyacının farkındadır. Yine filozoflar, bu aykırı görüşlerin, barışçıl ifadesini doğrudan bastırmaya veya devletin bastırmasını sağlamaya çalışan, güce aç güruhlarca tehdit edildiklerinin de farkındadır.[31]

Siyasal ilerleme, her zaman kaçınılmaz bir yönde ileriye doğru hareket etmez; daha çok engebeli, sonu belirsiz ve bazen de geri dönüşler içeren bir yol izler. Bu perspektiften bakıldığında 20. Yüzyıl her şeyi hesaba katacak olursak ilerlemeden ziyade geriye kayış olarak gözükebilir.[32] Günümüzde siyasî iktidar çoğu kez güçlü bir azınlık için çalışıyor gibi görünmektedir; ve bu azınlık, çoğunluğu yıkıcı güçlere –ki bunların bir kısmı insan soyunu toptan ortadan kaldırma tehdidi içerir– koşmaktadır. İnsanlığın soyu tükenmezden önce insanlığın ilerlemesini yeniden ileriye döndürmek isteyen yeni siyaset filozofları geçmişte çıkmıştır. Bu tekrar olacak mı? Neyin yeni olduğunu ve ortaya çıkarsa ne zaman çıkacağını fark etmek için öncelikle eskinin ne olduğunun farkında olmak gerekir.

Müteakip bölümler sizi eskiyle tanıştırmak ve böylelikle ne kadar mesafe katettiğimizi görmenize yardımcı olmak ve sizi yeniye hazırlamak için tasarlanmıştır. Her bir filozof hakkında okurken, bir birey olarak hangi fikirlere yakınlık duyduğunuzu ve kendi siyaset felsefenizin temelini oluşturmak için bunlar arasında nasıl ilişki kurabileceğinizi düşünün. Kendinize şu soruyu sorun: Bu felsefe geçmiş düşünürlerin görüşlerini ne şekilde kullanmakta ve geliştirmektedir? Bu felsefe, bugün karşı karşıya olduğumuz başlıca problemlerden hangisine değinmekte (veya değinmemektedir)?

Notlar

1. Freedom House veya Uluslararası Af Örgütü (Amnesty International) gibi bağımsız örgütlerin en son yıllık raporlarına bakınız.

2. Plato, *The Republic of Plato*, çev. F. M. Cornford (Londra: Oxford University Press, 1972), 475b.

3. Aristotle, *Metaphysics*, der. J. Warrington (Londra: J. M. Dent, 1956), Kitap I, bölüm 2, 982 b 17.

4. Bkz. Elman Service, *The Origins of the State and Civilization* (Londra: Methuen, 1975), ve Nicholas Postgate, *The First Empires* (Oxford: Elsevier, 1977)

5. W. K. C. Guthrie, *Socrates* (New York: Cambridge University Press, 1971); ayrıca bkz. Alfred Taylor, *Socrates: The Man and His Thought* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1953). Ruhun felsefe öncesine ait (prephilosophical) bir kavramı Antik Mısır'da ileri sürülmüştür.

6. İlgili sorular şunları içerir: İnsanlar neden toplum içine girer? Otoriteyi meşru yapan şey nedir? Devlet nasıl düzenlenmelidir? Kamu politikasının veya devlet yasalarının, eylemlerinin ve kararlarının kaynağı olan kamu menfaatini nasıl tarif edebilir ve keşfedebiliriz?

7. Siyaset felsefesi, daha geniş siyaset bilimi dalının bir alt dalıdır. Karşılaştırmalı siyaset ve uluslararası ilişkiler gibi diğer alt dallar, devlet yönetimlerinin bil fiil ne yaptıklarını ve siya-

set felsefesinin içgörülerini kullanarak bu icraotlerin iyi mi kötü mü (veya ikisinin arasında bir yerde mi) olduğunu inceler; ve kötü yönetimleri (veya bazı yönlerini) nasıl iyileştirebileceğimize ve iyi olanları nasıl koruyabileceğimize dair saptamalarda bulunur.

8. Bu konunun bazı yönlerini daha ileri bir düzeyde ve oldukça derinlikli ve incelikli ele alan bir çalışma için, bkz. Stanley Rosen, *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989).

9. *Devlet*, 505a, 506b.

10. St. Augustine, *Tanrı Devleti* (New York: Penguin, 1972), 429.

11. Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Bobbs-Merrill, 1958), bölüm 11.

12. Friedrich Nietzsche, *Genealogy of Morals* (New York: Vintoge, 1967), 155.

13. Erken dönem bilim için, bkz. Potricia Phillips, *The Prehistory of Europe* (Bloomington: University of Indiona Press, 1980); ve George Sorton, *Ancient Science and Modern Civilization* (Lincoln: University of Nebroska Press, 1964)

14. 17. ve 18. Yüzyıllar'da modern bilimin gelişimi ile toplumsal reform hareketleri arasındaki etkileşimin mükemmel bir incelemesi için, bkz. Geoffrey V. Sutton, *Science for a Polite Society: Gender, Culture, and the Demonstration of Enlightenment* (Boulder, Colo.: Westview, 1995)

15. 15. Bölüm, Marx ve Engels'in "maddeci" metodolojisinin idealizme nasıl hizmet ettiğini göstermektedir.

16. Jeffrey C. Isaac, "On Rebellion ond Revolution," *Dissent* (Yaz 1989): 383.

17. John Stuart Mill, "On Liberty," *Utilitarianism, Liberty and Representative Government* içinde (Londra: J. M. Dent, 1910), bölüm II.

18. Bazı yozorlar için kolektif olan, devleti veya onun hükûmetini kasteder. Devlet, tam bağımsızlığı ve sınırları belli coğrafî bir toprak parçası üstünde örgütlü bir hükûmeti olan siyasal bir toplumdur. Diğer yazarlar, kolektif olanı sınıfsal, ekonomik, sosyal, kültürel, dinî ve eğitime dair yönler içeren bir toplumla özdeşleştirir; toplum, meşru bir otorite kaynağı olarak devlet ve hükûmeti içerebilir veya dışarıda bırakabilir. Devlet üzerine daha kapsamlı bir tartışma için, bkz. A. P. D'Entrèves, *The Notion of the State* (Oxford, UK: Clorendon, 1967).

19. Örneğin, bkz. Cyril E. Robinson, *Hellas: A Short History of Ancient Greece* (Boston: Beacon, 1955); Martin Buber, *I and Thou*, gözden geçirilmiş basım. (New York: Scribner's, 1984). Varoluşçuluk üzerine, bkz. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1943); veya Sartre'ın yeni başlayan öğrenciler için daho anlaşılabilir eserlerinden seçme parçalar içeren derlemesi için, bkz. *Existentialism and Human Emotions* (New York: Wisdom Library, 1957).

20. Aristotle, *The Politics of Aristotle*, çev. E. Barker (New York: Oxford, 1952), I, 1260a.

21. Efesliler 5:22–24.

22. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, çev. W. Kaufmonn (New York: Viking, 1966), 67.

23. Diana H. Coole, *Women in Political Theory* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988).

24. Jean Bethke Elshtoin, *Public Man, Private Woman* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981).

25. Carole Poteman, *The Sexual Contract* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1988)

26. Ayrıca, Thomas A. Spragens bize şunu hatırlatır: "En basit olgusal önerme bile" bir kural koyma içerir; ve siyaset filozofları fikirlerimize şekil vererek "siyasal eylemlerimize de

(veya 'olana' da) şekil verirler". *Understanding Political Theory* (New York: St. Martin's, 1976), 103-4.

27. Bunun için resmî terim *normatif*tir. Test edilip onaylanabilecek empirik bir önermenin aksine normatif bir önerme öznel bir değer yargısı sunar.

28. Aksi görüş (görünüşteki bazı benzerliklere rağmen insanlara eşit değilmiş gibi muamele edilmesi) ve buna göre düzenlenen siyasal sistem Platon'la başlamak üzere birçok yazar tarafından savunulmuştur

29. Henry David Thoreau. "Civil Disobedience." *Walden and Civil Disobedience*içinde, der. O. Thomas (New York: Norton, 1966), 231. Editör, yazdığı bir notta, Kopernik'in aslında aforoz edilmediğini ama Güneş sistemi üzerine yazılarının Roma Katolik Kilisesi tarafından yasaklandığını belirtmektedir.

30. Siyaset felsefesinin çağlar boyunca gelişimini "ilerleyici" diye tarif etmek, Antik dönem yazarlarından Ortaçağ yazarlarına ve onlardan da modern yazarlara doğru bir evrimin var olduğu şeklindeki şahsî bir bakış açısının ifadesidir. Bu görüş, yeni olanın mutlaka daha iyi olduğunu düşünmeyen bazı post-modern yazarlar tarafından reddedilir.

31. 14. Bölüm, John Stuart Mill'in bu iki yönlü ikilemi incelemesini tartışmaktadır. Siyasal açıdan güçlü şahıslar ve (idarî ve sosyal) topluluklara karşı bireysel özgürlüğü koruma ihtiyacını tanıyan Mill, hem devlet tarafından uygulanan tiranlığa hem de "çoğunluğun tiranlığı" adını verdiği şeye karşı çıkar. Mill'in selefleri, birey ve topluluk arasındaki ilişkiyi tartışırken siyasal ilerleyeme yönelik bu iki yönlü tehdide zımnen yorum yaparlar.

32. Nazizmin ve Sovyetler Birliği'nde komünizmin yükselişine ve aynı zamanda İkinci Dünya Savaşı'nda kitlesel cinayetlere ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 11 Eylül 2011'den, Bosna, Ruanda, Doğu Timor, Sudan ve daha birçok sorunlu bölgedeki katliamlara kadar tüm dünyada gerçekleşen siyasal şiddeti hatırlayın. Diğer yandan, Nazizmin, Sovyetler Birliği'nin ve Güney Afrika'daki ırkçı rejimin ortadan kalktığına dikkat edin. Robert A. Dahl *On Democracy* (New Haven, Conn., Yale University Press, 1998), sayfa 145'te demokrasinin 20. Yüzyıl sonundaki durumunu şöyle özetler: "20. Yüzyıl demokratik başarısızlığın sık görüldüğü bir çağdı. Yetmişten fazla defa demokrasi çöktü ve yerini otoriter rejimlere bıraktı. Ama aynı zamanda muazzam demokratik başarıların da kaydedildiği bir çağdı ki bu başarılar 20. Yüzyıl'ı demokrasinin insanlık tarihinde açık ara en fazla serpildiği dönem yapmıştır".

Ek Okumalar

(* alternatif yorumu gösterir)

Dahl, Robert A. *On Democracy.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998.

D'Entrèves, A. P. *The Notion of the State.* Oxford: Clarendon, 1967.

Orend, Brian. *The Morality of War.* Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2000.

Rosen, Stanley. *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.

*Strauss, Leo. *Natural Right and History.* Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Aşağıdaki eserler burada listelenmiş olsa da kitaptaki birçok bölümle ilgilidir.

Coole, Diana H. *Women in Political Theory.* Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988, 1993.

Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981, 1991.

Gilligan, Carol and David A. J. Richards. *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future.* New York: Cambridge University Press, 2009.

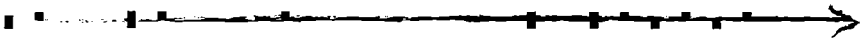
Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979, 1992.

Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Saxonhouse, Arlene W. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*. New York: Praeger, 1985.

Spelman, Elizabeth V. *Inessential Women: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon, 1988, 1990.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown, 1960 (genişletilmiş basım, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004).

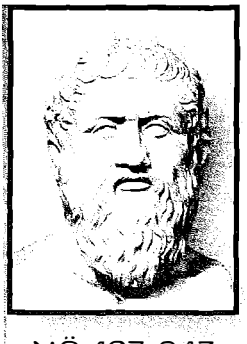




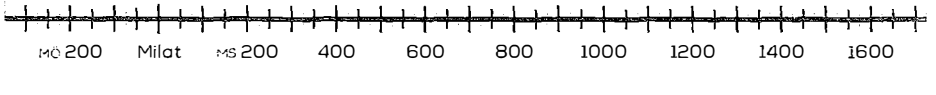
2. Bölüm

Platon

Adaleti Savunma



MÖ 427-347



GİRİŞ

Felsefenin tümü sadece Platon'a düşülmüş bir dipnot ise, Platon başka bir kariyer seçmiş olsaydı felsefe neye benzerdi? Platon (takriben MÖ 427–347) soylarını büyük devlet adamı Solon'a dayandıran, Atina'nın önemli bir ailesinin çocuğu olarak doğmuştu. Akrabalarının bir kısmı, çoğunlukla anti-demokratik tarafta olmak üzere siyasette aktif idi.[1] Platon, hürmet ettiği hocası ve dostu Sokrates'in siyasetçiler elinde uğradığı adaletsizliği düzeltmek için kendine farklı bir yol seçti: felsefe. Filozof Sokrates, muktedirleri rahatsız eden sorular sorduğu için tanrılara inançsızlık ve Atina gençliğini yozlaştırma suçlarından idam edilmişti. Sokrates'in ölümü, Platon'u Atina'nın kurbanı değil yöneticisi olması gerektiğini düşündüğü adam için bir diyaloglar türbesi inşa etmek üzere harekete geçmeye sevk etti.[2]

Platon'un *Πολιτεία* (*Politeia*, *Devlet*) adlı eseri Batı siyasal düşüncesinin merkezinde yer alan bir klasik sayılır. Bu eser, hem Platon'un siyaset felsefesi üzerine en idealist eseri hem de birçok açıdan en etkili olanıdır. Sokratik bilginin, felsefenin ve eğitimin önemini savunur ve maddî servet ve güç siyaseti arayışının anlamsız olduğunu öne sürer. Hem Sokrates'i suçlayanlara bir yanıttır hem de Sokrates'in duruşunun besbelli onu ve fikirlerini seven biri tarafından kaleme alınmış bir savunmasıdır.[3]

Platonik diyalogların çoğu asıl olarak ilgili bir dinleyici kitlesine şifâhî olarak sunulmak üzere yazılmış olup dramatik bir üslûba sahiptir. Örneğin, *Ἀπολογία Σωκράτους* (*Sokrates'in Savunması*) Sokrates'in duruşmasında kendisine yöneltilen suçlamalara karşı jüriye verdiği yanıtları sunar. *Κρίτων* (*Kriton*) Sokrates'in verilen ölüm cezasından kurtulması için bir dostu tarafından hapisten kaçmasına ikna edilme teşebbüsünü ve Sokrates'in kaçmayı reddetme gerekçelerini tartışır. Ancak bu ve diğer diyaloglara dair en önemli şey, anlatılan olaylara ek olarak, Platon'un *Devlet*'te de tartıştığı önemli konulara dair çok sayıda düşünceyi içermesidir. Bunlardan bazıları, evrenin ve insan yaşamının kaynağı ve anlamı, gerçek bilgiye ulaşmada takip edilecek yöntem ve eğitim, sanat ve aşkın önemidir.

Devlet, zengin ve emekli bir tüccar olan Kefalos'un evinde Sokrates ve ona sorular soran birkaç kişi arasında bir diyalog veya tartışma olarak başlar. Tüm eser boyunca, bir şekilde, hepsinin peşinde olduğu kritik soru "adalet nedir?" sorusudur. Tartışma yavaş tempoda ve görece sakin ilerler ve (özellikle Sokrates tarafından) o denli akıl yürütmeler içerir ki diyaloğun Atina devletinin ciddî bir krizden geçtiği bir dönemde cereyan ettiği (en azından görünüşte) belli değildir. Yakın zamandaki siyasî ve ekonomik gelişmeler zenginle fakir arasındaki farkı açmış ve artan sınıflar arası eşitsizlik adalet sorusunun sorulmasına vesile olmuştur.

Daha yakında ise, Atina, Sokrates'in idamından hemen önce, MÖ 431 ile MÖ 404 arasında cereyan eden Peloponez Savaşı'nda bir Yunan şehir-devle-

ti olan düşmanı Sparta tarafından kesin bir yenilgiye uğratılmıştı. Bu yenilgi yüzünden, birçok Atinalı atalarından miras aldıkları geleneksel inançlara olan güvenlerini kaybetmişti. Onlara göre, adalete ulaşmak artık tanrıların iradesine dayalı eski âdetleri takip etmekle mümkün olabilecek bir şey değildi. Kafaları karışıktı ve yeni arayışlar içindeydiler.

Kafa karışıklığı ve bundan doğup devlete yayılan ahlakî kriz, diyalogdaki karakterlerin adalete dair verdikleri oldukça farklı tanımlara yansımıştır. Meclisin en geleneksel üyesi olan Kefalos, adaletin dürüst olmak ve hem insanlara hem tanrılara hak ettikleri şeyi vermek olduğunu söyler. Kefalos'un oğlu Polemarkhos, adaletin dostlara yardım etmek ve düşmanlara zarar vermekten ibaret olduğunu iddia eder. Ve Thrasymakhos ise, Platon'un iki ağabeyi, Glaukon ve Adeimantos tarafından da kısmen destek görerek, adaleti daha güçlü olanın çıkarına olan şey diye görür. Üçü birden, Sokrates gibi, bazı temel soruları gündeme getirerek Atina'nın ahlakî krizine çözüm bulmaya çalışan bir grup düşünürü temsil eder.[4]

Gündeme getirdikleri sorular aynı anda hem son derece kompleks hem de basittir: Şeyler neden değişime uğrar? Veya en azından eski geleneksel âdetler gibi şeyler neden değişiyormuş gibi görünür? Değişmeyen, sabit şeyler var mıdır? Daimî ve kalıcı olan değerli bir şey var mıdır? Ve insanların tüm bu şeyde yeri nedir? Toplumsal düzenle ve nihaî olarak evrenle olan ilişkimiz en uygun nasıl olmalıdır? Bu sorulara verdikleri yanıtlar, olayların geleneksel ve mitik açıklamalarını reddeden yeni bir düşünce şekline dayanır. Bunun yerine, olaylara doğal nedenler ararlar; bu, doğayı anlamaları durumunda insanların kendi yaşamlarını ve geleceklerini kontrol edebilecekleri anlamına gelir.

Bu filozoflar arasında iki grup vardır. Biri, *göreciler*, hiçbir hakikatin kesin veya daimî olmadığını iddia eder. Bunun yerine, tüm hakikat belli bir duruma görelidir ve yerel uygulama dışında, ki bu ne olursa olsun, başka bir şeye dayandırılamaz. Hakikate kamuoyu bir temel teşkil edebileceği gibi geleneksel âdetler de edebilir. Geleneksel âdetler bir göreci tarafından hakikatin kaynağı olarak görülse bile bu, kaygan ve sürekli değişken bir temeldir; yoksa kriz öncesi zamanlarda gelenekselciler ve onların takipçileri için olduğu gibi güvenilir ve daimî bir rehber değil. Diğer grup, *mutlakçılar*, değişken arzularımızdan veya âdetlerimizden veya kamuoyundan bağımsız olarak gerçek bir hakikatin geçmişte ve şimdi hep var olduğuna inanır. Biz istesek de istemesek de hakikat oradadır; bizim vazifemiz onu aramak ve ona göre yaşamaktır.

Göreci görüşe örnek olarak onu temsil eden başlıca gruplardan biri olan Sofistler verilebilir. *Devlet*'te Thrasymakhos bu görüşün önde gelen sözcüsüdür. Bir Sofiste göre gerçeklik ancak sürekli değişim doktrininde bulunabilir. Bize etrafımızdaki dünyayı haberdar eden duyularımız, hiçbir şeyin sabit ve kalıcı olmadığını ve maddî nesnelerin, kanıların ve insanların sürekli olarak bir değişim geçirdiğini bildirir. Her yerde farklı bireyler madde ve değişimi farklı perspektiflerden ve farklı mahallerden hisseder. Toplumların siyasal

inanç ve pratikleri, sürekli bir değişim içinde olan tarih, gelenek ve kanaatlere bağlı olması itibarıyla, sadece uylaşımlardan ibarettir. Bu nedenledir ki insanlar farklı siyasal kurallar ve kurumlara sahip farklı rejimler altında yaşarlar.

O halde adalet, ne doğaldır, ne her yerde insanlar için aynı şeydir, ne de tüm toplumlarda aynı anlama sahiptir. Bunun yerine uzlaşımsaldır (*conventional*) ve herhangi bir zamanda bir toplumda kamuoyu tarafından neyin adil sayıldığına bağlı olarak yöreden yöreye değişir. Bu kamuoyu, Thrasymakhos'un Sokrates'e dediği üzere, kamu hissiyatını etkileme gücüne sahip muktedirlerin çıkarına hizmet etmek için sürekli değişir. Güçlüler, toplumu kendi bencil amaçları için kontrol eder ve sadece bir azınlığın kazanabileceği ve başarılı olabileceği şeklinde temel bir insan arzusunu yansıtırlar. Diğer herkes güçlülere itaat etmeli yoksa ezilirler. Felsefenin veya kamu menfaatinin yüksek idealleri siyasal pratiklere rehberlik etmez. Asıl olan, güç ve onun servet ve prestij gibi elle tutulur ödülleridir. Siyasete dair bu pratik bakışlarına uygun olarak Sofistler ücretli olarak siyasal danışmanlık ve avukatlık hizmeti vermekteydi. Atina yurttaşları arasında devlet kademelerinde görev yapmak isteyen kişilere, başkalarını kendilerine oy ve siyasal destek vermeye ikna etme teknikleri konusunda eğitim verdiler. Hükümlerin büyük jürilerin çoğunluğunu etkilemeye dayandığı mahkemelerde davası olanlara da danışmanlık yaptılar.

Sofistlere karşı mutlakçı duruş Sokrates aracılığıyla konuşan Platon tarafından temsil edilir. *Devlet* gibi Platonik diyaloglar, akıl yürütme yoluyla hakikati arama yöntemi olarak diyalektiğin kullanımına örnek teşkil eder. Diyalektik ideası, diyalogdaki her bir katılımcının öne sürülen önermeler ve bunların zıtlarının mantıksal sonuçlarına dair, sadece sarih ve yalın hakikat kalana dek, ısrarcı olmasıdır. Tabiî ki, *Devlet*'te olan şey tam olarak bu değildir. Diyaloğun hikayesi, keskin zekalı Sokrates'in Sofist görüşlerin yaslandığı yanlış mantığı defaatle göstermesi için hazırlanmış bir kurgudur. Sokrates'in muhaliflerinin görüşlerine uzun uzadıya yer verilmez; gerçekten de eser ilerledikçe bu görüşler gitgide daha az ilgi görür, ta ki nihayetinde tartışmanın tek bir tarafı kalana dek. Sokrates'i sorular soran, hakikat peşinde koşan ve kendi de dahil olmak üzere kimsenin adaleti tam anlamıyla bilmediğini söyleyen biri olarak sunan diyaloğun görünen açıklığının ardında evrenin doğasına dair ve doğrudan mutlakçı sonuçlara götüren temel bir varsayım mevcuttur.

PLATON'UN YÖNTEMİ

Glaukon ve Sokrates arasındaki şu karşılıklı konuşma Platon'un siyasal meselelere dair düşünme yöntemini tanıma fırsatı sunar:

Glaukon: Hakikî filozoflar derken kimleri kastediyorsun?

Sokrates: Hakikati görmesini sevenleri.

Glaukon: Peki ama biraz açar mısın?

> Sokrates: Bunu herkese açıklamak kolay değil ancak inanıyorum ki şu öncülü kabul edersin.
>
> Glaukon: Hangisini?
>
> Sokrates: Güzel ve çirkin, zıt olduklarına göre, ikidir; iki olduklarına göre de her biri birdir. Aynı şey adalet ve adaletsizlik, iyi ve kötü ve tüm Formlar için geçerlidir: Her biri kendi başına birdir ancak her yerde eylemlerle, cismanî şeylerle ve birbirleriyle birlikte tezahür ederler ve dolayısıyla her biri çok görünür [5]

Platon'un yöntemi, şeylerin neden değişime uğradığının bir açıklamasının Formlar Doktrini'nde bulunduğu varsayımıyla başlar. Bu doktrin, tüm maddenin sürekli olarak değişim ve bozunum geçirdiği hususunda göreci görüşle kısmen hemfikirdir. Ancak Platon daha ileri gider: Değişen maddî nesnelerin ve onlara dayanan kurum ve fikirlerin ardında sürekli olan bir gerçeklik mevcuttur. Bu gerçeklik, hiç değişmeyen ve hep baki olan bir dizi ebedî Formdan oluşur. Bu görünmez Formlar, duyuların maddî dünyasından bağımsız olarak, gökte bulunur. Her bir Form, evrensel bir idea veya sadece akılla bilinebilen ve her türlü dünyevî, maddî veya uzlaşımsal gayeye üstün olan ilahî bir değerdir.

Örneğin, birine "şahıs" dediğimizde, bu bireyin "şahıs" denilen kategorinin tüm üyeleriyle belli ortak özelliklere sahip olduğunu kastederiz. Bir nesneyi "masa" olarak belirttiğimizde, onun "masalık"ın gerekli özelliklerine sahip olduğunu söylemiş oluruz. Platon'a göre, hakikaten gerçek olan sadece Formlardır; tüm fiziksel nesneler bu Formların dışa vurdukları görüntülerdir. Dahası, tüm maddenin ideal bir Formu vardır: insanların, şehir-devletlerinin ve hatta adaletin. Platon'a göre Formları sadece filozoflar bilebilir çünkü sadece onlar gelişmiş muhakeme yetileri sayesinde onları keşfetmeye muktedirdir. Dolayısıyla görecilerin adalet gibi değerleri tanımlamak ve uygulamaya çalışmak için dayandığı duyusal tecrübeler, gerçekliğin sadece çarpık ve bozuk bir görüntüsünü sunar. Bunları takip eden kişi, irrasyonel arzularla hareket etmeye itilir ve bir kanaatten diğerine zıplarken nihayetinde tüm siyasî değerler ve pratiklere karşı şüphe içine düşer.

Sadece Formları bilen kişiler ise hakikî doğayı, özü, fiziksel nesne ve olayların doğal kalıplarını algılar. Doğal olan gerçekliğin temelidir ve aklın uygulanması ile bilinebilir. Akıl yürütme yetisi ölümsüz ruhta mevcuttur ve bedenin ölümünden sonra yaşamaya devam eder. Akıl, filozoflara daha yüksek bir gayeye doğru rehberlik eder; onları iyi ve kötü arasındaki ayrıma ve "iyi"nin mutlak ve tamamen bilinebilir bir standardına veya ideal adalete yönlendirir.

Adalet, siyasal yaşamın en yüksek gayesidir çünkü herkesin kendini tamamen gerçekleştirmesine ve gerçek doğasını tatmin etmesine izin verir. En derin varlığımızda hepimiz adalet arayışı arzusuna sahibiz ve kendi akıl ve doğamız izin verdiği ölçüde onu aramakla yükümlüyüzdür. Bu yükümlülük, bireylerin aklı rehber edinmesini ve toplumların rasyonel düşünce için en yetkin kapasiteye sahip kişilerce yönetilmesini gerektirir. Dolayısıyla hakikî adaletin Formunu bilen ve anlayan kişiler, yani bilge filozoflar, ideal

devlette siyasal liderlik konumuna yükseltilmelidir. Sadece bu düzenleme Devlet için doğru bir temel teşkil edebilir.

BİLGİ VE ADALET

Formların bilgisi, duyularla başlar ama duyulardan bağımsız kavramlarla son bulur. Bunu açıklamak için Platon alt ve üst olmak üzere iki seviyesi olan dikey bir çizgi imgesi kullanır. Her bir seviye ikiye ayrılır ve toplamda dört bölüm veya mertebe ortaya çıkar. Alt seviye, madde ve görüntünün fiziksel dünyasını temsil eder. Alt seviyenin ilk mertebesinde, insanlar sadece şeylerin gölgelerini, yani nesnelerin *imgelerini* görürler. En aşağılık hayvanlar ve düşünmeyen insanlar, bu sadece var oluş dünyasının farkına varabilirler. Alt seviyenin ikinci mertebesinde, *nesnelerin* kendileri görünür; bu da Sofistler gibi bu seviyede faaliyet gösterenlerin inanç ve kanaatlerini ifade etmesini sağlar.

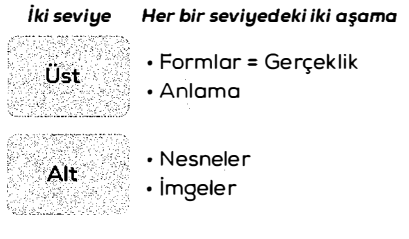
Üst seviye, zihin ve ruh dünyasıdır. Üçüncü mertebe soyutlama aşamasıdır. Bu; matematikçi, bilim insanı ve mantıkçı gibi, teorik meseleleri etraflıca *anlayanların* alanıdır. Dördüncü ve en yüksek mertebe idrak ve bilmedir ki bu mertebeye sadece üstün akılları ve ciddî eğitimleri ile doğal olarak vasıflı olan az sayıda kişi erişebilir. Bu mertebe *gerçeklik* veya Formların hakikî bilgisidir ve sadece filozoflar ulaşabilir.

Ayrıca, tüm Formlar arasında, en yüksek mertebede ve en yüksek olan "adalet ve geri kalan her şeyin bizim için kullanışlı ve faydalı olmasını sağlayan İyi İdesi'dir."[6] Diğer tüm Formlar İyi'nin İdesine gönderme yapar. O, her şeyi değerlendirmedeki mutlak standart olup başka hiçbir şeye bağlı değildir; o, evrendeki ilk sebeptir. Bu itibarla, evrendeki tüm maddî şeyleri birleştirir ve hem bireyleri hem devletleri ilgilendirir.

İNSAN DOĞASI

Platon her şeyin (bir masa, bir şahıs veya bir siyasî rejimin) doğasını veya özünü ne denli iyi gerçekleştirdiğine göre, iyi veya kötü olarak değerlen-

Platon: Çizgi



ŞEKİL 2.1

dirilebileceğini ve değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. İyi Formu bu tür değerlendirmelerin temelidir. *Etiktir* çünkü mükemmel olmayan fiilî insanları ve devletleri değerlendirmedeki standardı koyar. Ancak aynı zamanda *siyasîdir* çünkü gerçek insan doğasına göre kurulmuş devlet için sağlam bir temel teşkil eder. Sadece insanların asıl doğalarına tamamıyla hizmet eden bir devlet iyi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, devletteki ve yurttaşlardaki iyiyi gerçekleştirmek adaletin temelidir.

Devlet'in Sokrates ile ahbapları arasında adaletin doğası üzerine felsefî bir tartışma olduğunu hatırlayın. Sokrates, yoldaşlarının sunduğu birçok kısmî tanımı reddeder: adalet ahlakî bir şeydir (Kefalos), etik bir şeydir (Polemarkhos), siyasî bir şeydir (Thrasymakhos) veya sosyal bir şeydir (Glaukon ve Adeimantos). Sokrates'in reddiyesi mutlakçı perspektifine, onların tüm kısmî görüşlerini tek bir tertipte birleştiren bir doğal adalet idesine dayanır. Adalet, Sokrates'e göre, bir nitelik, iyiye dair bir idea, insanları hem ahlakî ve etik hem sosyal ve siyasî kılan bir şeydir. Bu şekilde, Sokrates devletteki adaleti bireydeki adaletle ilişkilendirir, özeli kamusala masseder. Sadece adil bir devlette bireyler hem iyi insanlar hem iyi yurttaşlar olarak asıl doğalarını tamamıyla gerçekleştirebilirler; böylesi siyasî bir düzen olmaksızın kargaşa içinde yaşarlar.

Adaletin tüm bu yönleri Platon'un şu düşüncesiyle bir araya gelir: Tüm insanlar belli bir ölçüde akıl kapasitesine sahip oldukları için *rasyoneldir* ama aynı zamanda bazıları bu kapasiteye diğerlerinden daha fazla sahip olduğu için doğal olarak eşit değillerdir. Her bir ruhta, akıl arzuyu yönetmeli, adil veya ideal devlette daha üstün akla sahip olanlar bu açıdan daha aşağı düzeyde olanları yönetmelidir.

İDEAL DEVLET

Devlet, bireylerin tek başlarına kendi kendine yeterli olmadıkları gerçeğinden doğar. İnsanlar, bilakis, belli temel ihtiyaçları yüzünden bir araya gelen sosyal (yani siyasal) canlılardır. Bunlar, ilk olarak, ekonomik kendi kendine yeterlilik ve güvenlik ihtiyaçlarıdır ancak daha üst bir düzeyde ise dostluk gibi sosyal ihtiyaçlardır. Platon, insanlara adil bir şekilde muamele etmek için herkesin diğerlerini bir yurttaş olarak görmesinin gerekliliğinden ve adil devletin bu temelde düzenlenmesinden söz eder.

Uzmanlaşma İhtiyacı

> Hatırlarsan, devleti ilk kurmaya başladığımızda ve sonrasında defaatle şunu evrensel bir ilke olarak koyduk: Her bir kişi devlette doğasının ona uygun biçtiği tek bir işlevi yerine getirmeli. İşte bu ilkenin veya bunun bir biçiminin adalet olduğunu sanıyorum.[7]

Her bir birey için, adil olan onun yeteneklerine göre değişir, adalet onun

Devletin Sınıf Yapısı

Sınıf Adı	Baskın Sınıf Vasfı	Sınıf İşlevi
İşçiler	Arzu	Ekonomik
Yardımcılar	Asabiyet	İdarî
Yöneticiler	Akıl	Karar Verme

ŞEKİL 2.2

doğası icabı yapabileceği en uygun şeyi yapmasını gerektirir. Platon her bir kişi için sadece ve sadece tek bir rol olduğunu varsayar. Bazıları yönetmek, bazıları da çalışmak için doğar. Adil devlet, bu uzmanlaşma ilkesine, bu ekonomik işbölümüne dayanır. Dolayısıyla yurttaşlar şahsî isteklerini daha yüksek akla tâbi kılmalı ve kamu menfaati için kendilerine yapmaları söylenen şeyleri yerine getirmeliler. Sonuç sosyal ve psikolojik olmak üzere iki katmanlı bir düzendir: toplumun tüm üyeleri arasında uyum ve her bir ruh içinde barış. Adil devlet, yurttaşların asıl ekonomik ihtiyaçlarını ve sosyo-politik doğalarını birleştirir.

Bu resim, tamamen kargaşa içindeki adil olmayan devletle keskin bir şekilde ayrışır. Burada arzunun aklı yönetmesinden ötürü insanların ekonomik ve sosyal ihtiyaçları birbiriyle yarışır. İktidardakiler kendi arzularını ortak iyinin üstüne çıkarır. Daha fazla kontrol ve lüks için hiç bitmeyen istek iç istikrarsızlığa, savaşa ve sürekli toplumsal çalkantıya yol açar. Bireylerin ve toplumun bir bütün olarak gelişimine ket vurulur zira insanlar en derin ihtiyaçlarını tatmin edemezler. Platon'a göre ideal devletten çok aşağı kalan düzensiz devlette hakikî filozoflar yurttaşların çoğunluğuna işe yaramaz olarak görünür çünkü filozoflara ne kadar ihtiyaçları olduğunu bilmezler. Çoğunluk hastalığa yakalanmış bir hasta gibidir ama ona yardımcı olacak doktoru (yani filozofu) başka bir lisan konuşan bir hayalperest gibi görür. Dahası, çoğunluğun kanaati birçok potansiyel filozofu topluma istediğini veren Sofist olmak için ayartır. Bu değiştirilebilir bir durumdur ancak tek çare filozof ve meşru yöneticinin birbirinden ayrı faaliyetlerini filozof-kralda birleştirmektir.

Platon bu birliği sağlamanın yolunu "Mağara Benzetmesi"nde tahayyül eder. Mağara, Platon'un bir rejim olarak pek hoşlanmadığı, arzu ve kamuoyunun aşırılıklarını ve adaletsizliklerini cesaretlendiren demokrasi gibidir. Mağara sakinleri, demokraside çoğu insanın sahte bilgilere dayalı bir hayal dünyasında yaşaması gibi, idrakın en alt mertebesinde yaşar ve sadece nesnelerin gölgelerini görürler. Belli şeyler hakkında inançları vardır ve belki güzel bir sanat eserini veya adil bir yasayı tanıyabilirler ancak bu maddî şeyleri değerlendirme standartları yüzeysel ve sürekli değişkendir.

Buna karşın, filozof mağaranın dışına çıkan ve gerçek dünyayı tam güneş ışığı altında gören kişi gibidir. Başka bir deyişle, filozof idrakın dördüncü mertebesine ulaşır ve İyi'nin Formunu bilir. Ancak mağaraya geri dönüp diğerlerine gördüğünü anlattığında onunla alay edilir. Halihazırda zaten gördüklerini sandıkları için çoğunluk kendinden emindir çünkü kamuoyu onlardan yanadır.

Ancak, hakikî filozoflar sabırlı bir şekilde akıl ve eğitim yoluyla herkesin doğasında zaten bulunan iyiye iştirak etmesine yardımcı olabilir. Sokrates'in kendi hayatında yapmış olduğu gibi, filozofun vazifesi mağaraya geri dönmek ve çoğunluğun kendi kendilerine görmesine öncülük etmektir. Nihaî olarak bir devlet filozoflara yönetme yetkisi verildiğinde adil olur. Sahte filozof olan Sofistlerin yaptığı gibi sırf güç adına güç peşinde koşmazlar. Aksine, kendileri yönetmezse kendilerinden daha aşağı kişiler tarafından yönetileceklerini ve adil bir devletin kurulamayacağını anladıkları için yönetirler.

Sınıf Yapısı ve İşlevleri

> Dolayısıyla bir devlet doğal ilkelerden müteşekkil olursa bir bütün olarak sahip olduğu hikmet, onun en küçük parçası olan ve önderliği elinde tutarak kalan nüfusu yönetenlerde bulunan bilgiden ötürüdür. Bu tür bilgi "hikmet" adını hak eden tek bilgi türüdür ve öyle gözüküyor ki buna sahip olma ayrıcalığı olan sınıfın en küçük sınıf olması doğanın bir takdiridir
>
> Savaşçılarımızı seçerken ve onların zihin ve bedenlerini eğitirken elde etmek için çabaladığımız sonuç bunun gibi bir şeydir... Böylelikle, uygun tabiat ve eğitime sahip olmaları sayesinde neden korkmaları gerektiği ve diğer tüm konulardaki kanaatleri kalıcı bir şekilde sabitleşmiş olur... Neyin korkutucu ve neyin olmadığına dair doğru ve yasaya uygun bu inancı ne olursa olsun koruma gücüne "cesaret" derim...
>
> Öyle gözüküyor ki devletimizin bu koruyucuları (Yardımcılar) ... bir ayakkabıcı veya diğer zanaatkar veya çiftçinin yaşamından daha iyi ve şerefli bir yaşama sahip olacaktır.[8]

Platon, "Politeia" (Rejim, Devlet) adını verdiği adil devletin yapısına dair epey bir ayrıntı sunar. Üyelerini üç sınıfa ayırır: yöneticiler, (yöneticilere) yardımcılar ve siyasî açıdan eşit olmayan işçiler. Yardımcılar ve işçiler tâbi sınıflar olup yönetim karar alma süreçlerine katılmazlar, sadece yöneticilerin talimatlarını yerine getirirler.[9]

Ancak her bir sınıf, bu organik ve birbiriyle bağlantılı devlette zarurî bir rol oynar. Her biri bütüne kendi katkısı olarak önemli bir işlevi yerine getirir. Her biri, onları diğerlerinden ayıran bir vasfa sahiptir; bu vasıf onların eylemlerine yön veren yükümlülüklerini ve ödüllerini tanımlar. Vasıflar her bireyin toplumdaki yerini belirler. Sınıflar arası hatlar açık bir şekilde çizilmiştir ve her bir sınıf kendi işleviyle sınırlıdır.

İşçiler en büyük ve siyasî açıdan en aşağı sınıfı oluşturur. Onların vasfı arzu uyandırıcıdır. Fiziksel isteklerini ve ihtiyaçlarını gidermek için zen-

ginlik ve diğer maddî şeylerin peşindedirler. Diğer iki sınıftan farklı olarak, onların özel mülkiyet sahibi olmasına, evlenmelerine ve çekirdek ailelerde yaşamalarına izin vardır. Ancak aynı zamanda bilgelerin yönetme hakkını tanıyacak kadar, sınırlı eğitimle geliştirilmiş, yeterli akla sahiptirler. Dolayısıyla arzularını daha ölçülü bir hale getirirler ve yöneticiler tarafından servetlerinin sosyal adalet ve uyum için sınırlandırılmasına rıza gösterirler. Bu, işçiler arasında zenginlik ve yoksulluk gibi aşırılıkların mevcut olmadığı anlamına gelir. Ekonomik açıdan işçilerin işlevi Devlet'in maddî ihtiyaçlarını karşılamaktır. İşçiler çiftçiden ayakkabıcı ve marangozluğa kadar ekonomik refah için lazım olan her türlü tarım ve zanaatkarlık işlerinde çalışırlar.[10]

İki yüksek sınıf olan yöneticiler ve yardımcılarına "muhafızlar" denir. Bunlar, hem kadın hem erkekten oluşan ve sınıf vasıflarına bağlı olarak birbirine eşit olan idarecilerdir.

Yardımcılar asabi ve cesurdur ve şeref sevgisiyle yetiştirilmişlerdir. Dostlara, yani itaatkar yurttaşlarına, karşı kibar ancak düşmanlara karşı acımasızdırlar. Ve işlevleri "devletin çobanlarına itaat eden bekçi köpekleri gibi" yöneticilerin buyruklarını icra etmektir.[11] İşçiler arasında baş gösterebilecek aç gözlülük işaretlerini kontrol etmek için gerekli olan polis ve ordu dahil olmak üzere Devlet'in bürokrasisini oluştururlar.

Az sayıdaki yöneticinin, filozof-kral ve filozof-kraliçeler, başlıca vasfı ve işlevi karar vermedir. Onlar, tüm Devlet'i idare eden yüksek derecede eğitimli idarî ve siyasî sınıftır; eğitim sistemi ve her bireyin kendilerine uygun sınıf ve işlevine göre yerleştirilmesi onların sorumluluğundadır. Tüm yasaların kaynağı onlardır ve talimatları taşıdıkları hak ve hakkaniyet duygusunu esas alır ve sadece onların sahip oldukları türden bir akla dayanır.

Yöneticilerin siyasî iktidara olan meşru hakları mutlaktır. Bunun meşruluğu hem doğal yeteneklerinde hem eğitimlerinde yatar. Onlar "kendilerini bilirler" yani iyi ve kötü arasındaki ayrımı bilir ve bu bilgiyi karar vermelerine uygularlar. Bunu yapabilirler çünkü iyiyi rasyonel olarak bilegelmişlerdir; bu onların arzularını denetleme ve böylelikle adil bir şekilde yönetme imkanı sağlamaktadır.

Her iki sınıf da özverili, disiplinli ve görevlerine adanmıştır. Verdikleri hizmetten kişisel mutluluk veya ekonomik kazanç elde etmek gibi bir beklentileri yoktur. Onlara göre yönetim, en yüksek seviyede bilgi ve erdemin bir araya geldiği insanlar için en önemli ve uygun işi temsil eder. Özel veya sınıf çıkarlarının kendilerine ait siyasî yükümlülüklerle çatışmaması için, Platon onlara, işçiler için geçerli olmayan, iki kısıtlama getirir. İlk olarak, muhafızlar çekirdek ailelere sahip olmayacaktır. Kocalar ve karıları ve onların çocukları herkes tarafından paylaşılacaktır. Adil olmayan bir kast sisteminin ortaya çıkmasını önlemek için, bebekler ebeveynlerinin sınıf üyeliğini miras alamazlar. Bunun yerine, tüm çocuklar olgunlaştıklarında

bireysel vasıflarının onlara hak kazandırdığı sınıfa yerleştirilirler. İkinci olarak, muhafızlar özel mülkiyete sahip olamazlar. Bir komünizm sistemi veya ortak mülkiyet çerçevesinde tüm mülk ortak olarak sahip olunacak ve temel ihtiyaçlar esasına göre dağıtılacaktır.[12] Herhangi lüks bir şeye sahip olmayacak, ortak barakalarda yaşayacak ve yemeklerini ortak yemekhanelerde yiyeceklerdir. Muhafızlar bu kısıtlamalara rıza gösterirler çünkü kendileri veya çocuklarından çok evlatlarının iyiliğini düşünürler. Bilirler ki hizmet ve adalet değerleri servet, güç veya aileden daha önemlidir.

Eğitim ve Sansür. Platon, yurttaşlık erdeminin veya iyi yurttaşlığın öğretilebileceğine inanır. Onun eğitim sistemi yasalara alternatif olarak tasarlanmıştır. Bu sistem, her bir sınıfa yükümlülüklerini öğretir ve sınıfları mümkün olduğunca kendilerini denetlemeye teşvik eder. Bu misyona bağlı olarak eğitim bütünüyle kamu otoritesinin elindedir.

Gelecek nesil yöneticilerin seçim ve eğitimini gözetmek her bir yönetici neslinin işidir zira yöneticiler aynı zamanda filozof-eğitmendirler. Eğitimin amacı, çocukların toplumun normlarını küçük yaştan benimsemelerine yönelik olarak eğitilmesidir ki ileride munis ve mutlu yurttaşlar olabilsinler. Eğitim başta herkese açıktır ancak temel olarak elitist bir sistemdir: Sadece az sayıdaki kişi, yetenekleri ve toplumun ihtiyaçları el verdiği sürece, daha ileri düzeyde eğitim alır.[13]

İşçilerin eğitimi, onlara üstlerine itaat etmeyi öğretir ve aşırı maddiyatçı arzularını denetim altında tutar. Yardımcılar, yöneticilerinin her buyruğunu kabul etmeyi ve yerine getirmeyi öğrenir ve devleti korumak için cesur bir şekilde yetiştirilir. Platon'un eğitim sistemi hikmete sahip az sayıda yönetici çıkarır. Sadece yöneticiler iyiyi bilmek üzere eğitilirken, tüm diğerleri kendi sınıflarına uygun düşen özel erdemi öğrenerek yöneticilerin iyiliğine iştirak edebilirler. Bu özel erdem, tüm tebaayı iyi düzenlenmiş bir Devlet'te yaşamayı hak eden iyi bireyler haline getirir.

Tüm eğitim Devlet'e hizmet etmek üzere tasarlanmıştır: sınıfları birleştirmek ve yöneticilerin hakim rollerini güçlendirmek. Müzik, edebiyat ve sanat gibi konular, kendileri için değil, daha yüksek ahlakî ve siyasî değerleri için öğretilir. Bu amaç, kötü örnek teşkil edecek ve insanların tanrılara olan inancını aşındıracak her türlü yeni müzik şeklinin ve şiir metninin sansürünü meşru kılar. Bu amaç, aynı zamanda, efsaneleri veya devlet tarafından lüzumlu görülen ve geçerli gerekçelerle öğretilen "asil" yalanları tasdik eder. "Metaller Efsanesi", örneğin, sınıf yapısını destekler:

> Bu efsanedeki insanlara, bu devlette yaşayan herkesin kardeş olduğunu ancak tanrının yönetmeye yatkın olanların mayasına, en değerli olmaları için, altın karıştırdığını, Yardımcılar'ın mayasına gümüş, çiftçi ve diğer zanaatkarlarınkine ise demir ve bronz koyduğunu söyleyeceğiz.[14]

Bu efsaneler, tümüyle rasyonel olmasa da, herkes ve hatta yöneticiler

tarafından bile hakikatmiş gibi kabul görecek ve öğretilecektir. Platon, bu efsaneleri Devlet'in bölünmesine yol açabilecek ve birkaç siyasetçinin çıkarı uğruna hasmane sınıfları birbirine düşürebilecek Sofistlerin kanaatleri gibi zararlı yalanlardan ayırır.

Kadınların Rolü. Platon, kadınların toplumdaki yerine dair bazı geleneksel Antik Yunan görüşlerinden keskin bir şekilde ayrılır.[15] Muhafız sınıfların birbirine eşit kadın ve erkeklerden oluştuğunu ve hiçbirinin çekirdek ailelerde yaşamadığını hatırlayınız. Platon bunu yapmıştır çünkü muhafızlar için özel alana dair herhangi bir rolü onlardan esirgemiştir; bu da onun cinsiyetler arasında siyasî açıdan ilgili her ayrımı sorgulamasına yol açmıştır.[16] Bundan ötürü, Platon'a devrimci ve feminist denmiştir; onun biyolojinin kader olmadığını ve kadının, aklıyla yönetime olumlu bir katkı yapabileceğini düşündüğü savunulmuştur.[17] Ancak Platon gerçekten ne kadar radikaldir?

Devlet'te az sayıda kadın muhafızdır ve böylelikle de karar alıcıdır. Ancak Platon esas olarak elitist bir toplum inşa eder: Bu toplumda çoğunluk, gerek kadın gerek erkekler, kalıcı olarak tebaa statüsündedir. Ayrıca, kendilerine erkeklerle eşitlik tanınan kadınların ailenin özel alanına erişimleri yoktur. Feminist eleştirmenlere göre çok önemli olan kadınsı yönlerini kaybederler; bu kayıp, onların rasyonel yönlerini geliştirmeleriyle veya birkaç erkekle eşitliğe sahip olmalarıyla telafi olmaz. Yine de, Platon cinsiyetler arası siyasal ayrımcılığın meşru olabilmesi için kanıt gerektiği ilkesini koymuştur.

İDEAL DEVLETİN KAÇINILMAZ GERİLEYİŞİ

Platon'un vizyonun trajik bir yönü vardır: İdeal devlet kurulsa bile kalıcı olamaz. Onun dünyasına bir yaratma, bozulma ve çözülme döngüsü hakimdir; bu döngüden ancak nadiren ve kısa süreliğine kaçılabilir. Devlet'in bir gün *timokrasi* dediği başka bir rejim türüyle değişeceğini öngörür. Cesaret, şeref ve savaşı önemseyen yardımcılar yönetimi filozoflardan devralırlar.

Ancak bu rejim formu da kalıcı olmaz. Zaman içinde cesaret azalır ve timokrasiyi bir sonraki nesilde oligarşi veya zenginlerin yönetimi takip eder. Zenginler aç gözlülük ve ellerindekini kaybetme korkusu ile motive olmuşlardır. Servetlerini korumak ve büyütmek için yönetimi ellerinde tutarlar. Bir süre sonra yoksul kitleler özgürlük ve hepsinin yönetimde pay sahibi olduğu ve yoksul çoğunluğun ihtiyaçlarının önce geldiği demokrasi talebinde bulunur. Platon'a göre, demokrasiyi kaçınılmaz olarak anarşiye yakın bir durum takip edecektir. Bu durumda biri düzeni sağlaması için güçlü adam çağrısı yapacaktır. Güçlü adam başta iyi niyetli bir diktatör gibi yönetecek ancak kısa zamanda kendini bir tiran olarak gösterecektir. Thrasymakhos'un savunduğu değerleri yansıtan tiran, filozofun tam tersidir; devleti en alçak seviyeye indiren eğitimli ama sapkın bir dehadır. Tiranlık altında, yönetici sadece kişisel arzularının tatminiyle ilgilenecek; ruh arzuya, erdem kötülüğe feda edilecektir. Bu, Platon'un tahayyül edeceği en kötü rejimdir.

SONUÇ

Bazı açılardan içinde olduğumuz karışık zamanlar Platon'unkini andırır; sıklıkla ifade ettiği kesinlik bugün olduğu gibi o zaman da anlaşılması zor olabilir. Yöneticilerin mutlu olmayacağına dair Adeimantos'un değerlendirmesini anımsatarak Devlet için yaptığı önerileri sorgularız. Sokrates'in buna yanıtı, onların birey olarak mutlu olamayabileceğidir ama Devlet'in amacı herhangi bir birey veya sınıfı mutlu yapmak değil, devlete bir bütün olarak mümkün olan en fazla mutluluğu sağlamaktır. Sonuç, herkesin organik olarak birbiriyle ilişkili olduğu uyumlu toplumdur. Platon'un öncülü, devletin bir nevi büyük harflerle yazılmış birey olduğudur. Adil devlette olduğu gibi adil bir bireyde de akıl, asabiyet ve arzu vasıfları–aklın diğer ikisine hükmetmesi koşuluyla–organik olarak birbirine bağımlı olacaktır. Yöneticiler maddî ihtiyaçları için işçilere ve işçiler de rehberlik için yöneticilere muhtaçtır. Eğer her bir sınıf kendi vasfı ve işlevine sahip olursa, sınıf savaşı veya uyuşmazlık olmayacaktır zira tüm sınıflar işlerini iyi yapmak ve iyi yaşamak için ekonomik olarak ihtiyaç duyduklarına sahip olacaktır. *Devlet*'te zengin ve yoksul kategorilerinin bir anlamı yoktur.

Platon'un ana fikirlerinden biri bugün bize çok aşina olan ve neredeyse kanıksamış olduğumuz bir fikirdir: yönetimin adil olabilmesi için ona tâbi olan herkesin faydasına kamu menfaatine hizmet etmesi. Platon'a göre bu, iyi bir devletin tüm yurttaşlarına adalet sağlamakla yükümlü olması veya onların kendi temel doğalarına uygun olarak katılımlarını sağlaması demektir.

Platon, eşit olmayan vasıf, yetenek ve kabiliyetlerle doğduğumuzu ve devletin, adil bir toplumu düzenleme kapasitesine sahip kişilerce yönetilmesi gerektiğini savunur. Yaptığı tercih ikinci bir orijinal düşünceyi yansıtır: Siyasî otorite, hikmet ve gücü birleştirebilen ve devletin tüm toplum adına iyi bir devlet olabilmesi için gerekli birliği sağlayabilen kişilere verilmelidir.

Spesifik noktalara katılsak da katılmasak da *Devlet* Batı'nın ilk siyaset felsefesi eseri olması nedeniyle önemlidir. Gerçekte var olan herhangi bir rejimde bulunandan daha üstün bir hakikat görüşüne dayanan bir entegre paket sunan Platon'un vizyonu kapsamlıdır ve bu açıdan "siyaset felsefesine ... dehasının damgasını sonsuza dek vurmuştur."[18] Hayatın önemli (hak veya adil olan) ve arızî yönlerini (toplumca makbûl veya işe yarar olan) birbirinden sistematik olarak ayırt etmenin en erken çabasını temsil eder. Bu orijinal eser bize içinde yaşadığımız toplumu tek mümkün alternatif olarak kabul etmektense onu sorgulama yükümlülüğünü hatırlatır. Sorgulanmayan hayat yaşamaya değer olmadığı gibi sorgulanmayan devlet de içinde yaşamaya değer olmayabilir.

Platon modern anlamda bilimsel değildi. Ancak tavrı, döneminin hem göreci hem mutlakçı olan diğer filozoflarınınkiyle birlikte, siyasî ve toplumsal meselelerin rasyonel analize açık olduğuna ve siyaset ve insanları daha ölçülü yapmak için aklın kullanılabileceğine dair erken dönem bilimsel bakışın gelişimine katkı sağlamıştır.[19]

Elbette, siyasî düşüncenin (ve hatta tüm Batı felsefesinin) Platon'a düşülmüş sadece bir dipnot olduğunu söyleyenlerin haklı oldukları bir nokta vardır. Ulaştığı sonuçları reddetsek de veya hepsine katılsak da sonraki tüm yazarlar onun oldukça kapsamlı vizyonuyla hesaplaşmak zorunda kalmışlardır.

Devlet, topluluğun bireyden üstünlüğünü savunur. Platon topluluk (devlet ve toplum) ve aynı zamanda bireyler için samimî bir kaygı duyar. Ulaştığı sonuç şudur: Bu varlıkların esenliği, devletin toplum veya topluluğun birey üzerinde hiyerarşisini kuran değil bunlar arasında ayrıma gitmeyi reddeden bir siyasî sistemi teşvik ederek en iyi sağlanır.[20] Bunun nedenlerini Platon'un şu görüşünde bulabiliriz: Gerçeklik, Formlarda bulunan ve sadece hakikî filozof tarafından bilinebilir bir idealdir. Platon, adil bir devletin meşru kaynağı olarak uzun vadeli yükümlülükleri âni arzuların üstüne yerleştiren ve hem toplum hem birey için oldukça faydalı olan filozofların üstün aklını tanır.

Belli ki Platon'un aklındaki toplum coğrafî büyüklük açısından *polis*'e yakındır. Yöneticiler ne kadar hikmet sahibi olursa olsun, Platon muhtemelen daha büyük bir devletin, yöneticilerin birbirini ve tebaalarını tam anlamıyla tanımasını ve toplumu, tasarısının gerektirdiği adalete uygun olarak, kontrol etmesini zorlaştıracağını düşünmüş olmalıdır.

Devlet'in bazı yorumcuları, Platon'un pratikte gerçekleştirilebileceğine inandığı için onu yazmış olduğunu iddia eder. Bu yorumcular genellikle kitabın siyasî sonuçlarını ütopik bir hayalperestin ürünü olarak bir kenara bırakırlar.[21] Platon'un ideal devletin kaçınılmaz bozunumu şeklindeki trajik vizyonuna odaklanan başka yorumcular için ise bu eser gerçekten gerçekleştirilmek istenen bir toplum reçetesi değildir. Bunun yerine, gerçekte var olan devletlerin değerlendirilmesi için bir standart ortaya koyduğunu ve "siyasal tahayyül ile siyasal var oluşun gerçeklikleri üzerinden kavranılan olasılıklar arasındaki aralığın" daraltılmasına zemin hazırladığını düşünürler.[22] Platon'un kullandığı efsane ve benzetmelere atıfta bulunarak, bunların Devlet'i kurup korumanın ne kadar zor ve hatta imkansız olduğunu gösterdiğini savunurlar zira rasyonel filozofların bunlara inanmasını nasıl bekleyebiliriz? Sokrates'in diyaloğun ilerleyen bir yerinde söylediği gibi: "Eylemin, söze kıyasla, hakikate daha az yaklaşması eşyanın tabiatı gereği değil midir?"[23]

Bu bakış açısı, teori tamamıyla pratikte uygulanamasa bile devlet hakkında soruları belirlemede faydalı olabileceğini ima eder. Bu perspektiften bakılacak olursa, *Devlet* bize hazır yanıtlar sunmaz; bunun yerine, Sokratik tarza uygun olarak, insanların adalet arayışında karşı karşıya kaldıkları problemleri tanımamızı sağlar. Sorunlu devletleri değerlendirmek ve yenilemek için siyaset filozoflarının kapsamlı perspektiflerini kullanmayacaksak başka hangi geçerli kriterleri uygulayabiliriz? Dolayısıyla *Devlet*, Platon'un sadece Sofistlere değil aynı zamanda tüm zamanlar için geçerli olan nihaî siyasal soruya da bir yanıtıdır.

Notlar

1. Platon'un hayatı ve ailesine dair, bkz. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (Cleveland: World, 1966)

2. Platon, felsefî konularda toplam yirmi yedi diyalog veya sohbet ve bir miktar mektup yazmıştır. Diyalogların yedisi başlıca siyasal eserleri sayılır: *Devlet*'in yanı sıra bunlar siyasette eğitimin rolüne dair *Γοργίας* (*Gorgias*); Sokrates'in duruşması, tutukluluğu ve idamına dair *Savunma*, *Kriton* ve *Φαίδων* (*Phaidon*) ve siyaset tartışmasında daha az ütopik ve daha çok pratiği dikkate alan sonraki eserleri şunlardır: *Πολιτικός* (*Devlet Adamı*) ve *Νόμοι* (*Yasalar*).

3. Platon'un *Ἐπιστολαί* (*Yedinci Mektup*) adlı eseri Sokrates'in adalet, insan doğası ve devlete dair görüşlerinin etkisini gösterir.

4. Sokrates öncesi filozoflar ilk "siyasal düşünürler" olarak takdiri hak ederler zira siyaseti ayrı bir inceleme alanı olarak ilk tanımlayanlar onlar olmuştur. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), 29–32.

5. Platon, *The Republic of Plato*, 475d–476a. Alıntılar şu çeviriden yapılmıştır: M. Cornford (Londra: Oxford University Press, 1972). Bu çeviri Reginald Allen'ın *Greek Philosophy: Thales to Aristotle*, ikinci basım (New York: Free Press, 1985), 435'te "vazgeçilmez" diye övgüsünü almıştır. Referanslar, Devlet'in çoğu edisyonunda bulunan standart kenar numaralarına verilmiştir.

6. *Devlet*, 505a.

7. *Devlet*, 433a.

8. *Devlet*, 428e–29a, 429e–30b, 466a–b.

9. *Devlet*, 440d.

10. Örneğin, bkz. *Devlet*, 547d ve 598b–c.

11. *Devlet*, 440d.

12. Platon'un komünizmi yüz yıllar sonra Karl Marx tarafından geliştirilecek olandan oldukça farklıdır. Platon'unki sadece az sayıda insana, Marx'ınki ise tüm bir nüfusa uygulanır. Platon'unki sınıflar arası iş birliğinden, Marx'ınki ise sınıf savaşından doğar.

13. Bkz. Robin Barrow, *Plato, Utilitarianism, and Education* (Londra: Routledge, 1975) ve Irving M. Zeitlin, *Plato's Vision: The Classical Origins of Social and Political Thought* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1993).

14. *Devlet*, 415a.

15. Kadınlara dair geleneksel Yunan görüşü için, özellikle bkz. Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), bölüm 2 ve Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), bölüm 1.

16. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), bölüm 2. Aslında Platon sadece cinsiyet değil yaş, sınıf, aile, ırk, gelenek ve tarih gibi tüm ilgisiz etmenleri kesip çıkarmıştır; bkz. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), bölüm 1.

17. Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon, 1988), bölüm 1.

18. *Politics and Vision*, 31.

19. Kitap 8'den itibaren Platon sonraki diyalogları *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da geliştirdiği rejim formları tasnifine başlar. Aristoteles bunları siyaset bilimini geliştirmesindeki başlıca sistematik yapı taşlarından birisi için temel olarak kullanır.

20. Platon'u birey düşmanı ve totalitarizmin kaynağı olarak gören görüş için bkz. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, cilt I: *The Spell of Plato*, Beşinci basım. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966).

21. Örneğin bkz. Dale Hall, "The Republic and the 'Limits of Politics,'" *Political Theory* 5:3 (1977): 293–313.

22. *Politics and Vision*, 20. Ayrıca bkz. Leo Strauss, *The City of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1964); Allan Bloom, "Response to Hall," *Political Theory* 5:3 (1977): 315–20 ve Darryl Dobbs, "Choosing Justice: Socrates' Model City and the Practice of the Dialectic," *American Political Science Review* 88:2 (Haziran 1994): 263–77. *Devlet*'i desteklemek için Platon'un mit ve benzetme kullanımı aynı zamanda bir devlet kurmanın ne kadar zor olduğunu gösterir zira rasyonel filozofların yönetme ihtiyacıyla onların bu mitlere inanma gereksinimi arasında bir çelişki vardır.

23. *Devlet*, 473a. Bu iki görüş arasında oldukça orijinal ve incelikli bir duruş alan yeni bir çalışma için bkz. Adi Ophir, *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic* (New York: Barnes & Noble, 1991).

Ek Okumalar

(* alternatif yorumu gösterir)

Guthrie, W. K. C. *Socrates*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1971.

Lampert, Laurence. *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Monoson, S. Sara. *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.

Nichols, Mary P. *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.

Ophir, Adi. *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic*. New York: Barnes & Noble, 1991.

* Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*, Cilt I. *The Spell of Plato*. Beşinci basım. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966.

Schindler, D. C. *Plato's Critique of Impure Reason: On Goodness and Truth in the Republic*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2008.

Taylor, Alfred. Socrates: *The Man and His Thought*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1953.

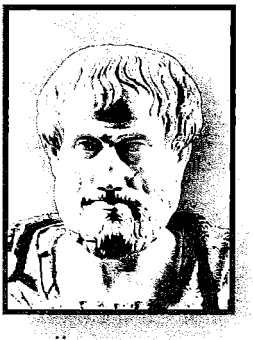
Zeitlin, Irving M. *Plato's Vision: The Classical Origins of Social and Political Thought*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1993.



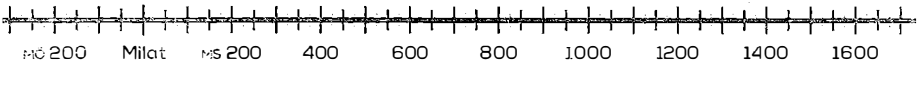
3. Bölüm

Aristoteles

Topluluğu Destekleme



MÖ 384-322



GİRİŞ

Aristoteles (MÖ 384–322) hayatı boyunca yaptığı uzun seyahatlerden en önemlisini gençliğinde ücra doğum yerinden Atina şehrine yapmıştır. Genç Aristoteles orada Platon'un Akademisi'nde, büyük üstad altmışlarındayken, öğrenci olmuştur. Aristoteles'in Platon'la geçirdiği yıllar onun düşüncesinde derin izler bırakmıştır.[1]

Aristoteles siyasal konuları birçok eserinde tartışır ama *Politika* siyasal görüşlerinin en önemli anlatımı sayılır.[2] Aristoteles'in Platon'un *Devlet*'iyle (ileride açıklanacak) birçok hususta ciddî görüş ayrılığı olsa da hocasıyla belli varsayımları ve sonuçları paylaşır; örneğin, eğitimin önemi ve güç politikası ve servet arayışına adanmış bir hayatın abesliği. Atina dışında doğmuş olduğu için, Aristoteles'in Atina yurttaşı olma hakkı yoktu.[3] Yine de Atina *polis*'inin sağlam bir hayranıydı. Bu, *Politika*'nın ilk paragrafından anlaşılır. Dikkatimizi hemen "diğerlerini kapsayan en egemen" birlikteliğe çeker; bu birliktelik, en yüksek iyinin, yani insan mutluluğu veya iyi yaşamın arayışına yönelmiştir.[4] İyi yaşamı sağlayan birliktelik *polis*'ten başkası değildir. Aristoteles'in *Politika*'daki ana meseleleri basit bir şekilde şöyle ifade edilebilir: Neden Yunan *polis*'i ve özellikle de Atina şehir-devleti geçerli bir rejim formu olarak gerilemiştir ve bu konuda ne yapılabilir?[5]

Atina'nın gerileyişi, Aristoteles'in eski öğrencisi Büyük İskender'in öncülüğünde Makedon ordu-imparatorluğunun yükselişiyle eş zamanlı gerçekleşmiştir. Aristoteles'in *Politika*'daki tüm felsefesi İskender'in emperyal modelini reddeder; ve Kitap II'de bir dizi başka seçeneğe de itirazlarını dile getirir. Başlıca hedeflerinden biri Platon'un *Devlet*'idir.

Aristoteles'in Platon'la olan görüş ayrılığının iki yönü vardır. İlk olarak, Platon'un siyasal ekonomisine itiraz eder. Platon'un muhafız sınıflar için öngördüğü komünizme, aile ve mülkiyet ortaklığının insan doğasına aykırı olduğunu savunarak, katılmaz. Bu, tüm insanların, hatta en bilgelerin bile, iki temel ihtiyacını ortadan kaldırır. Bunların birisi aile sevgisidir. Aristoteles, kimsenin herkese ait olan şeyi kendine ait olan kadar sevemeyeceğini söyler. Aynı zamanda mütevazı miktarda özel mülkiyetin yöneticiler de dahil olmak üzere tüm insanlar için doğal bir ihtiyaç olduğunu iddia eder. Özel mülkiyet her kişinin meşru ekonomik amaçları için önemlidir; hem yaşamın temel gereksinimlerini sağlamak için hem de insanın hemşerilerine ve dostlarına hayırseverlik yoluyla iyilik yapabilmesi için. Dahası, insanın mülke sahip olmak ve kullanmaktan aldığı haz aşırı ve bencilce olmadığı sürece zararsızdır. Dolayısıyla Aristoteles şu sonuca varır: Mülkiyetin özel olmasına izin verilebilir ama kullanımı topluluğun ortak gaye veya amaçlarına hizmet etmelidir.

Platon'un fikirleri ile ikinci bir görüş ayrılığının odağında Aristoteles'in filozof-kralların yönetimine karşıtlığı yer alır. Formların teorik bilgisine dayanarak yöneticilerin yönetmesinin aksine, Aristoteles tecrübeden kaynaklanan pratik bilginin yönetim için daha sağlam bir temel olduğunu düşünür.

ARİSTOTELES'İN YÖNTEMİ

Aristoteles'in Platon'la olan görüş ayrılığının çıkış kaynağı her birinin neyin gerçek olduğuna dair farklı görüşlerinde yatar. Platon gerçekliğin gökte bulunan ebedî Formlardan oluştuğuna inanırken, Aristoteles herhangi bir şeyin gerçek doğasının söz konusu nesnenin dışında bulunamayacağını düşünür. Aristoteles'in gerçekliği bilme yöntemi nesnenin en yüksek gaye veya amacına odaklanır. *Telos* denilen bu birinci gaye, tamamıyla iç doğasının gerektirdiği şekilde gelişebilen herhangi bir şeyin büyümesini tamamladığında olduğu şeydir. Örneğin, meşe palamadunun *telos*'u henüz mevcut olmayan ama palamut doğal olarak gelişebilirse olacak olan meşe ağacıdır. O halde Aristoteles'e göre nesnelerin içindeki gerçekliği keşfeder veya "görürüz." Zira bu gerçeklik nesnenin içkin *telos*'undan kaynaklanır; yoksa gerçeklik nesnenin dışında veya yukarısında olan Platonik bir form değildir. Aristoteles Formları inkar etmektense onları deneyimle ilişkilendirir; ve böylelikle Platon'un ayaklarını yere bastırır. Bu açıdan Platon'dan daha "bilimsel"dir.

Ayrıca, Aristoteles insanların temel (veya doğal) insanî ihtiyaçlarını gidermek için nesneleri şekillendirmesinin doğal olduğuna inanır. Dolayısıyla *telos* bir sandalye veya *polis* gibi bir şeyin şekillenmesini tamamlaması durumunda olacağı şeye gönderme yapar. Dahası, *polis*'in gayesini ancak gerçekte var olan birçok şehir-devletini inceledikten sonra bilebiliriz. Bu tür bir bilginin peşinde giden Aristoteles ve meslektaşları 158 adet Yunan şehir-devletinin rejimini (anayasasını) incelemişlerdir. Bu, karşılaştırmalı siyaset biliminin bilinen en erken araştırmasıdır. Son olarak, bilgi sadece insana özgü olan değerlendirme (yargılama) melekesini kullanmamıza imkan sağlar; zira (bir ağaç, bir sandalye, bir insan veya *polis* gibi herhangi) bir şeyin *telos*'unu bildiğimiz zaman o şeyin iyi mi kötü mü olduğunu değerlendirebiliriz.

MUTLULUK, DEĞERLER VE İNSAN DOĞASI

> Ruh, bedeni efendi gibi; zihin ise arzuyu siyasal yönetici veya kral gibi yönetir. Bedenin ruh tarafından; ruhun duygusal kısmının ise zihin ve ruhun rasyonel kısmı tarafından yönetilmesinin doğaya uygun ve beden için faydalı bir durum olduğu açıktır [6]

Aristoteles'e göre bir *polis*'i değerlendirmenin temeli *telos*'tur; bu da insan mutluluğu veya iyi yaşamdır. Platon'la *telos*'un bedenin değil ruhun bir faaliyeti olduğu hususunda aynı fikirdedirler; diğer bir deyişle, mutluluk fiziksel hazla aynı şey değildir. Aksine, mutluluk hikmete götüren bilgi arayışını içerir; insanların kendilerini gerçekleştirmesi ve mutluluğu hikmet sayesinde mümkün olur.

Aristoteles'in mutluluk kavramı iki tür karar veya eylem arasında ayrım yapmayı içerir: rasyonel ve irrasyonel. Rasyonel eylemler sadece insana öz-

güdür ve zihnin kullanımına dayanır. Dolayısıyla Aristoteles insan doğasının rasyonel olduğu sonucuna varır. İnsanın doğası gereği rasyonel bir canlı olması demek amacının aklını tam anlamıyla kullanmak olması demektir; insan işte sadece o zaman mutlu olabilir. İnsan aklı sayesinde siyasal bir canlıdır da. Sadece bu tür rasyonel canlılar akla dayalı bir *polis* kurabilir ve *polis* dışında adil bir yaşam sürmeleri mümkün olamaz.

Rasyonel ve siyasal canlılar olarak insanlar, bireysel ve kolektif olanın birbirine bağımlı olduğu organik bir topluluğa massedilmişlerdir. İyi *polis*, sadece kamusal bir alanda özel çıkarlarını kovalayan insanlar yığınından ibaret bir yer olamaz. İnsanlar kişisel işleriyle ilgilenmek üzere kendilerini *polis*'ten ayrı tuttuklarında topluluğa zarar vermiş olurlar. Aristoteles bu kişilerin irrasyonel hareket ettiğini söyler. Böyle ayrı bir yaşam sürmek onları ya yaratık ya tanrı kılar; ama insan kılmaz.

Aristoteles, arzu ve istekleri ifade eden duyguların, akıl tarafından kontrol edildikleri takdirde, *polis*'te uygun bir yeri olduğuna inanır. Akıl, arzular üzerindeki bu kontrolü "orta yol" (vasat) ilkesini rehber edindiğinde yerine getirebilir. "Orta yol", Aristoteles'e göre, doğru davranış için elde olan en iyi rehberdir. Hemen hemen her şeyin iyi (veya uygun) ve aynı zamanda bir sürü de kötü (veya uygunsuz) kullanımı olduğuna inanır. Her iki yönde de aşırılık (ifrat) veya aşırı uçlar değerli şeyleri zarara uğratır. Örneğin, vücut için aşırılık çok fazla veya çok az egzersiz, gıda, içecek veya uykudan oluşabilir. Dolayısıyla, iyi olan şey, Platon'un düşündüğü gibi, bir tür ideal değil, ifrat ve tefrit uçları arasındaki orta yoldur. İyi bir *polis*'in görevi, düzenlemesi gereken şeylerde uygun ortayı tespit etmek ve bu ortayı yasalara dönüştürmektir. Aristoteles'e göre, iyi yasalar iyi örnek sunar ve insanlara iyi huylar nakşeder; bu da iyi bir *polis*'in temelini teşkil eder.

SİYASAL EKONOMİ

> Tüm mülkiyet eşyalarının mümkün olan iki kullanımı vardır. Her iki kullanım da eşyanın kendisine aittir aslında: ancak aynı şekilde veya aynı ölçüde değil. Birisi uygun ve söz konusu eşyaya özgüdür; diğeri ise öyle değildir [7]

Siyasal ekonomi veya siyaset ile ekonominin birbiriyle olan ilişkisi Platon için olduğu gibi Aristoteles için de önem taşır. Aristoteles'in bu ilişkiyi tartışması, orta yol doktrininin nasıl işlediğinin bir biçimini görmemizi sağlayabilir. Ekonomi, doğası gereği, sadece araçsaldır veya bir araçtır. Gıda ve içecek gibi rasyonel olarak da irrasyonel olarak da kullanılabilir. *Polis*'in rasyonel gayesine, yani mutluluğa, ulaşmak için bir araç olabilir; veya mutsuzluk getirebilir. *Polis*'in bu gayeyi arayışında kullandığı birçok araçsal değeri dengelemesi gerekse de, ekonomi sadece tek bir yönle ilgilenir: Hakikî mutluluk için gerekli servet miktarı. Servetin, *polis*'in yüksek gaye veya amacı tarafından belirlenen uygun bir sınırı vardır. Rasyonel siyasete tâbi kılındığında, servetin

iyi kullanımı mümkün olur ve böylelikle *polis*'e yardımcı olabilir. Denge tutturulamaz veya aşırılığa kaçılmasına izin verilirse; ve delice ekonomik üstünlük arayışında olan yurttaşların irrasyonel arzularına hitap ederse, servet *polis*'i köküne kadar yozlaştırır. Bu ilkeler, genel itibariyle, bazı türdeki ekonomik faaliyetlerin rasyonel veya iyi; diğer bazılarının ise *polis* için irrasyonel veya kötü olarak görülebileceği sonucuna ulaştırır bizi.

İyi ekonomik faaliyetin en temel biçimi bir ürünün kullanımına yöneliktir. Buna örnek olarak; çiftçilik, balıkçılık veya yapanın kendi giyeceği bir çift ayakkabı yapımı sayılabilir. Bu gibi durumlarda, insan emeği hammaddelere uygulanır; ve ortaya çıkan ürünler doğrudan üreticinin veya ailesinin bir ihtiyacını giderir. Dolayısıyla, bu faaliyet doğaldır. Kendi başına bir gaye değildir ama kullanım değeri vardır. Aileler köyleri kurdukça, ticaret büyümeye, emek uzmanlaşmaya ve ekonomi daha kompleks bir hal almaya başlar. İnsanlar başkalarının yaptıkları ürünlerle takas yapmak için üretmeye başlarlar. Böylelikle eşyalar kullanım değerlerinin yanı sıra bir de değişim değeri edinir. Aristoteles'e göre, bir ürünün üreticisinden kullanıcısına aktarma sürecinde değişim değeri öne çıkmadığı sürece değiş tokuş iyi bir şeydir.

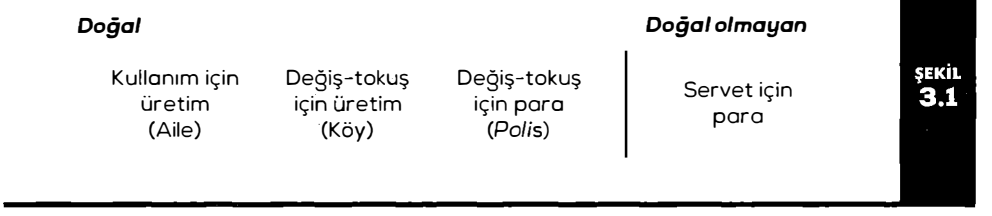
Toplumun daha gelişip bir *polis*'e evrilmesiyle birlikte ekonomik sistem parayla tanışır. Para, sadece takas sisteminin bir rötuşu olarak kaldığı sürece paranın rolü iyidir: Yani, farklı eşyaların değişimlerinde bunların kıyaslanmasına zemin hazırlaması ve ürünün en doğal (kullanım) değerinin ekonomik sürecin merkezinde olmaya devam etmesi. Ancak amaç kâr olduğunda paranın rolü doğal olmaktan çıkar ve *polis*'e zarar verir hale gelir. En aşırı durum, faiz ödemelerinde olduğu gibi, parayla para kazanmaktır. Bu durumda, üretim ve ticaretin doğal amacı, yani kullanım değerine odaklanma, gözden kaybolur. Kâr güdüsü adaletsizliğe sebep olur; ve böylelikle sınırsız servet arzusu insan ihtiyaçlarındaki doğal sınırların yerine geçer. Başıboş kalan irrasyonel arzuların azmasıyla ekonomi ile siyaset arasındaki doğal ilişki (orta yol) ortadan kalkar. *Polis* bu durumda kaderine terk edilmiş olacaktır. Açık ki Aristoteles maddî şeylerin gerekli olduğuna inanır; zira insanlar ekonomik açıdan mahrum kalmamalı ve mutluluğa sahip olabilmeliler. Ancak daha yüksek gayeye yönelik maddî imkanlar kendi başlarına gayeye dönüşmemelidir. Aristoteles'in değerler ölçeğinde ruhun mutluluğu servetten çok daha üstündür.[8]

TOPLULUK (*COMMUNITY*)

> O halde *doğal itki* insanların karşılıklı yardıma ihtiyaçları olmasa bile toplumsal bir yaşam sürmeleri için bir nedendir; ancak her biri iyi yaşamdan aldığı paya erişebildiği ölçüde bir *ortak menfaat* için de bir araya gelirler İyi yaşam, hem topluluğun bütünü için hem de her bir kişi için ayrı ayrı başlıca gayedir.[9]

Aristoteles: Ekonomi ve Toplumlar Arasındaki İlişki





ŞEKİL 3.1

Başlıca ilgisi adalet olan Platon'dan farklı olarak Aristoteles'in odaklandığı mesele topluluktur (*koinonia*). Bu, Aristoteles'in adaletle ilgilenmediği anlamına gelmez; bilakis ilgilenir. Ancak, Platon'la gerçekliğin doğası üzerine anlaşmazlığına paralel olarak, Aristoteles adaletin göksel bir Formun dünyevî temsilinde değil gerçekten var olan bir toplulukta bulunabileceğini düşünür.

Aristoteles'e göre, insan olmak doğası gereği bir topluluğun parçası olmaktır. Tüm topluluklar insan yaşamını koruma ihtiyacından doğar; ancak nihaî gayeleri üyelerinin mutluluğudur. Aşırılıklardan kaçınarak orta yolu takip eden topluluk, her bir kişinin iyi yaşam arayışı için gerekli koşulların teminini sağlar. Bu koşullar, temel maddî ihtiyaçlar kadar dostluk ve siyasal istikrarı da içerir. Sadece bu koşulları sağlayan bir toplulukta yaşayanlar mutluluğu bulmayı ümit edebilir.

Aristoteles'in şemasında üç tip topluluk vardır; ve her biri sade var oluş veya hatta maddî faydadan daha yüksek bir gaye için kurulmuştur. En aşağıdan yukarı doğru sıralayacak olursak, bunlar; hane, köy ve *polis*'tir.

Hane, Karı, Kadın ve Köle. Hane, erkek ve kadınların diğer hayvanlarla paylaştığı biyolojik dürtülerden doğar. Dolayısıyla, insanların rasyonel veya istişare yoluyla değil dürtüsel olarak girdikleri doğal ilişkilere dayanır. Hane, ekonomik olarak, aile üyelerinin kullanımı için yapılan üretime dayanır. Ancak sadece üyelerinin temel ihtiyaçlarını gidermek veya salt hayatta kalışını sağlamak için kurulmaz. Gayelerinden biri koca ve karıyla arasındaki karşılıklı bağımlılığı da içeren aile yaşamıdır; her biri hanenin ihtiyaçlarının giderilmesinde önemli bir rol oynar.

Karşılıklı olarak bağımlı olsalar da koca ve karı eşit değildir. Aristoteles erkekleri akıl yönünden doğaları gereği daha üstün gördüğü için erkekler baskındır. Bu, erkeğin hanede oynadığı üç role dair Aristoteles'in açıklamasından anlaşılır: baba, koca ve efendi. Çocuklar haneyi terk ettikten sonra hayata hazır olmaları için, onları baba olarak yönetmelidir. Kız çocuklar eş olmak üzere eğitilmelidir. Bu eğitim öncelikle annenin görevi olsa da, kız çocuğunun babasıyla ilişkisi ona müstakbel kocasıyla kuracağı uygun ilişkinin nasıl olacağını öğretir. Diğer yandan oğlanlar sadece koca olmaları için değil aynı zamanda bağımsız bir erkek veya yurttaş olarak yaşamak için eğitilmelidir.

Koca olarak erkekler eşlerini devamlı olarak yönetmelidir. Muhakeme yeteneklerindeki doğal üstünlükten ötürü erkekler emretmeye, kadınlar ise itaat etmeye uygundur. Ancak, kadınlar kesinlikle köle gibi görülmemelidir; zira onlar doğaları gereği sırf erkeklerin kullanımı için yaratılmış araçlar değildir. Bilakis, kadınlar erkekleri tamamlayıcı unsurlardır. Kocalar eşlerini "anayasal" [siyasal] olarak yönetmeli, yani, akılla yönetmeli, despotik olarak değil.

Erkeğin efendi olarak rolüne gelince, Aristoteles iki tür köle tanır: uzlaşımsal olan ve doğal olan. Uzlaşımsal köle, doğa gereği köle olmaya uygun biri değildir. Bu tür insanlar akıl sahibidir ve kendi *polis*'lerinde yurttaş olmaya vasıflıdırlar. Bunlar, genellikle savaşta ordularının yenilgiye uğraması sonucunda köleleştirilenlerdir ki bu Aristoteles'in zamanında yaygın bir uygulamadır. Diğer yandan, doğal bir köle ise akıldan yoksundur ve devamlı olarak bir efendi tarafından yönetilmelidir. Bu ayarlama hem efendi hem köle için faydalıdır. Kendi başlarına kaldıklarında doğal köleler irrasyoneldir ve kendi işlerini yürütemezler. Ancak efendilerinin rasyonel buyruklarına itaat ettiklerinde, bu onlar için daha iyidir; zira itaat ederek efendilerinin erdemine katılmış olurlar. Tabiî ki efendiler fayda sağlar çünkü köleler onlara, yurttaşlık için gereken serbest zamana sahip olma imkanı verir.

Aristoteles, kadınlar ve köleler hakkında bu sonuçlara ulaşır çünkü tüm insanları, akıl kullanma yetisine bağlı olarak, yukarıdan aşağıya sıralanmış doğal bir düzenin parçası olarak görür. Ruhun bedeni ve aklın duyguyu yönetmesi gibi; erkekler kadınları ve efendiler kölelerini yönetmelidir. Akıldan yoksun olanlar, herkesin karşılıklı menfaati için yaşamlarını hizmetkar konumunda sürdürürler.[10]

Köy. Köy veya sosyal ilişkilerin ilk ortaya çıktığı topluluk, hanelerin birleşmesinden doğar. İki gayesi vardır. Köy, onu oluşturan hanelerden herhangi birinin tek başına sağlayabileceğinden daha büyük ölçüde koruma ve ekonomik kendi kendine yeterlilik sağlar. Tek başına bir hane kullanım için üretimle kısıtlıyken, köy değişim için üretime imkan verir. Köy aynı zamanda Aristoteles'in tüm insanlar için doğal bir gereklilik olarak gördüğü arkadaşlığı kolaylaştırır; arkadaşlık da toplumsal uyumu destekler.

En yüksek arkadaşlık türü sadece eşitliğe dayanabilir. Buna ulaşmak hanede mümkün değildir; zira koca, baba veya efendi olarak hareket ettiğinde, erkek eşitsizlik içeren, gerçek arkadaşlığa izin vermeyen bir ilişkiye girmiş olur. Köy, rasyonel erkekler arasında dostluk için doğal bir ortamdır.

Polis. *Politika*'nın kalbi, *polis* üzerine olan ve Batı'da siyaset biliminin temeli olarak görülen Kitap III'tür. Aristoteles için;

> Hiyerarşi, teleoloji (ereksellik) gibi, dünyaya anlam verir; zira neyin en yüksek veya en iyi olduğunu belirler. Var olan her şey, mümkün olan en iyi şey için var olur; hiyerarşi olmadan dünyanın anlamı kalmaz ve doğa kaotik olurdu.[11]

Aristoteles için en üstün topluluk biçimi olan *polis*, tüm topluluk biçimleri arasında en yüksek gayeye sahip olandır. *Polis*'in gayesi (*telos*) en yüksek olandır çünkü tüm nüfusu kapsar ve rasyonel erkeklere daha küçük toplulukların herhangi birinde mümkün olandan daha yüksek derecede mutluluk ve erdeme ulaşmak için siyasal sürece katılma olanağı verir.

Köylerin birliği olarak *polis*, hanenin ve tek bir köyün kısıtlarını aşar ve daha doğal ve dolayısıyla daha iyi bir birliktelik haline gelir. Ancak, *polis* daha küçük iki topluluğun yerine geçemez; onların devam eden varlığına ve doğal işlevlerini yerine getirmesine gerek duyar. Aristoteles'e göre tâbi kılma, baskı altına almayı gerektirmez.

Polis'in gayesi iyi yaşamdır. Bu, ekonomik ve toplumsal uyumu ve aynı zamanda siyasal mutluluğu içerir. *Polis*'te para, gereğince, mal ve hizmetlerin değişimi için kullanılır. Ekonomik olarak otarşidir. Otarşi, tüm üyelerinin doğal ihtiyaçlarını karşılamak için ne ithalat ne ihracat gerektiren ekonomik açıdan kendi kendine yeterli bir birimdir. İnsanların ihtiyaç duyduğu her şey *polis*'te üretilebilir. Bu da her bireyin hayattaki doğal görevini bulduğu uzmanlaşmış bir doğal işbölümüne dayanır. Platon gibi Aristoteles de sadece *polis*'in bu meslekî uzmanlaşmaya izin verecek kadar büyük olduğuna inanır. Otarşi kapasitesiyle birleştiğinde *polis*'in uzmanlaşmış ekonomisi, her bir üyesinde etik ve kapsamlı bir benliğin gelişimini desteklemeye yardımcı olacaktır.

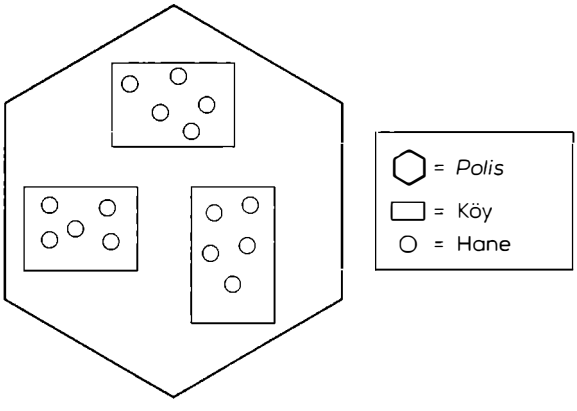
Sosyal olarak, *polis* en yüksek arkadaşlık türünü, siyasal arkadaşlığı, destekleyecektir. *Polis*, aynı zamanda iyi niyet ruhu sergileyecektir ki bu sayede herkes topluluğun hedeflerine hizmet eden karşılıklı bir bağımlılık içinde olduğunun farkında olacaktır. Bu, herkesin hemfikir olmasını gerektirmez; ancak bireysel görüşleri uyumlu hale getirme ve daha yüksek bir *telos*'a hizmet etme ortak arzusunu gerektirir.

POLİS'İN SİYASAL BİÇİMİ

Polis'in siyasal formunu veya yapısını tartışırken Aristoteles Platon'dan keskin bir şekilde ayrışır. Platon, yasalar olmadan hüküm süren daimî yöneticilerin iktidarda olduğu bir rejim biçimini destekler. Aristoteles böylesi bir düzenlemenin büyük tehlikesine işaret eder. Platon'un yöneticisi büyük erdem ve hikmet sahibi olsa bile, nihayetinde insandır; ve potansiyel olarak duygusal ve arzulayıcı tutkulara sahiptir ve böylelikle de yozlaşmaya açıktır. Aristoteles'e göre, tek bir kişinin veya hatta bir azınlığın yönetimi çoğunluğun yönetiminden daha kolay yozlaşabilir.

Aristoteles, her özgür erkeğe devletin yönetiminde rol vermenin rejimi istikrarlı bir hale getireceğini söyler; zira yönetmeye uygun kişilerin bir kısmını dışarıda tutmak rejimin düşmanı haline gelmelerine yol açacaktır. Bu, devlet politikalarının kamu menfaatine olup olmadığını değerlendirmeye kimin en yetkin olduğu sorusunu gündeme getirir: yöneticiler mi? yöneti-

Aristoteles'in Karşılıklı Bağımlı Toplumları



ŞEKİL 3.2

lenler mi? Aristoteles, en uzman yöneticilerdense yönetilen çoğunluğa dayanmanın daha iyi olacağı sonucuna ulaşır.

Ancak, Aristoteles çoğunluğun duygu ve tutkularına değil onların kolektif hikmetine güvenir. Her bir yurttaş, kolektif bir iş olan yönetmeye bir parça kişisel hikmet ve aynı zamanda bir parça erdem ve deneyim getirir. Kimisi bir problemin veya çözümün bir parçasını, kimisi bir başkasını ve hep beraber resmin bütününü görürler. Diğer bir deyişle, bir araya geldiklerinde, uyumlu bir *polis* inşa etmek için kolektif kapasite tek bir veya birkaç bilge kişininkinden daha üstündür. Yine de, herhangi bir zamanda makam sahibi olan az sayıdaki yöneticinin uzmanlığı gözardı edilmemelidir. Onların da oynayacakları bir rolü vardır. Aslında Aristoteles adil bir devletin çoğunlukla karma bir rejim olduğu sonucuna varır; bu rejim, farklı perspektiflerden mümkün olduğunca faydalanır ve her bir yurttaşa bir rol tanır.

Aristoteles, ayrıca, zenginlik ve yoksulluğun tüm toplumlarda kaçınılmaz olduğunu; ve böylelikle her *polis*'in zengin bir azınlık ile yoksul bir çoğunluk arasındaki bir sınıf ayrışmasının izlerini taşıdığını düşünür. Bu toplumsal gerçeklik gözardı edilemez. Sonuç, sınıf mücadelesi ve sürekli bir istikrarsızlık, şiddet ve devrim tehdidi dir. Ancak, yurttaşların yeteneklerinden bir karışım oluşturmak sınıf çıkarlarının bir harmanını ortaya çıkarabilir; ve bu harmana zengin, yoksul veya orta halli olsun tüm sınıflar katkı sunabilir Aristoteles böylelikle ekonomik eşitsizlikle beraber siyasal eşitliği savunmuş olur.

Karma rejimi en istikrarlı rejim biçimi olarak desteklemenin yanında, Aristoteles bunun önemli bir sonucu olan hukukun üstünlüğü (*rule of law*) için de güçlü bir savunma ortaya koyar:

> Doğru yapılmış yasalar nihaî egemen olmalılar: şahsî yönetim, ister bir kişi veya ister bir grup tarafından icra edilsin, her durum için genel kural koymanın zorluğundan ötürü, yasanın kesin bir bildirim yapmasının mümkün olmadığı konularda egemen olmalı.[12]

"Doğru yapılmış" yasa, Aristoteles'e göre, meşru egemen otoritedir. Yönetenlerin her zaman erdemli olacağı ve kamu menfaatine öncelik tanıyacağı kesin olmadığı için onlara tam yetki vermek risk taşır. Dolayısıyla herkesin yapımında yer aldığı yasanın üstünlüğü, potansiyel olarak keyfiyet içeren yöneticilerin üstünlüğünden daha iyidir.

Aristoteles, genel olarak, *anayasa/rejim* terimini her türlü yönetim biçimi için kullanır. Daha spesifik olarak, bu terim "devletteki makamların düzenlenmesine; bu makamların nasıl dağıtıldığına; egemen otoritenin belirlenmesine; ve toplumsal birlikteliğin gayesinin ne olduğuna" gönderme yapar.[13] Diğer bir deyişle, makamların veya siyasal kurumların düzenlenmesi; kurallar ve süreçler yoluyla bu makamlara işlevlerin dağıtımı; ve egemen veya yönetici kesimin belirlenimi; ve bu kesimin dayandığı *polis*'in *telos*'unun (bir halkın kendine ait iyi *idea*'sının) ne olduğu. Bu iyi *idea*'sı en iyi *polis*'te yönetici olsun yönetilen olsun herkesi bağlayan yasalara çevrilir.

Kitap IV'te, Aristoteles, daha önce bahsedilen 158 Yunan şehir-devletine ait anayasalara dair çalışmasına dayanarak gerçekte var olan anayasalar ve bunların çeşitleri hakkında genel çıkarımlarda bulunur. Aristoteles birçok türde anayasa olduğunu ve dolayısıyla birçok çeşit yönetim biçimi olduğuna dikkat çeker; bunların her biri topluluğun üyelerinin doğasıyla uyumludur. *Politika* öncelikle beş farklı monarşi türü ve beş farklı demokrasi türü gibi farklı türlerdeki yönetim biçimlerini tartışır. Daha sonra, kendi tercihine (kamu menfaatinin ve yasaların üstün olduğu tüm sınıfların karma rejimi) dayanarak, Aristoteles yönetimleri kimin yönettiğine göre tasnif eder ve yönetimlerin doğru mu yoksa sapkın mı olduğunu değerlendirir.

Yönetme gücü, nihaî karar alma yetkisini kendine saklayan tek bir kişiye; egemen yetkiyi bir görece denkler konseyince kullanan bir azınlığa; veya mecliste yasa yapan bir çoğunluğa ait olabilir. Tüm doğru anayasalar adil olan bir *telos*'a veya bütünün kamu menfaatine sahiptir; bu, birkaç sınıfın temsil edildiği ve yasanın üstün olduğu karma bir rejim olduğu anlamına gelir. Diğer yandan, yöneticilerin iradesinin hukukun üstünlüğünün yerini aldığı sapkın bir rejimde ise tek bir yönetici veya yönetici sınıfın şahsî çıkarı hüküm sürer. Bu, tek bir doğru anayasanın olduğu ve diğerlerinin sapkın sayıldığı Platon'un *Devlet*'ine kıyasla, daha kompleks, esnek ve görece değeri (veya değersizliği) daha belirgin gösteren altılı bir tipoloji ortaya çıkarır. Bu altı rejim biçimi arasında kendi tercihleri olsa da, Aristoteles bu rejimlerin her birinde belli miktarda erdem olduğunu kabul eder. Aslında bu biçimlerin hiçbiri tamamen değerden yoksun değildir; her biri doğru eğitim girdisi ve yeni yasalarla daha adil bir rejim biçimine dönüştürülebilir.

Aristoteles: Rejim Formlarının Tasnifi

ŞEKİL 3.3

Yöneten Kim?	İyi Rejim Formları	Kötü Rejim Formları
Tek	Monarşi	Tiranlık
Azınlık	Aristokrasi	Oligarşi
Çoğunluk	Siyasal yönetim (*politeia*)	Demokrasi

Monarşi veya krallıkta makamlarda rotasyonu öngören ve karar alma sürecini kamu menfaatine yönelten yasaların ışığında tek bir erdemli kişi yönetir. Tiranlık, kendini yasanın üstünde gören ve onu kendi şahsî menfaatine uyduran daimî bir despotun keyfî yönetimine dayanır. Aristoteles tiranlığı en kötü rejim biçimi sayar ama zamanının büyük devletleri (Yunan şehir-devletlerinin bağımsızlığını tehdit eden devasa ordu-imparatorlukları) için tek olası rejim biçimi olduğunu düşünür.

Aristokrasi; kişisel liyakat, servet ve kamu menfaatine uygun yönetimi birleştiren en iyi azınlığın yönetimidir. Oligarşide de az sayıdaki yönetici zengindir ama kendi sınıflarının menfaatini tüm diğerlerinkinden üstün tutarlar.

Demokrasi, Aristoteles'e göre, sapkın bir rejime gönderme yapan olumsuz bir terimdir. Bu rejim, çoğunluğu teşkil eden hür doğmuş bir yığın yoksulun yasa tanımayan açgözlülüğüne hizmet eder. Aslına bakılırsa güruh yönetimi ("mobokrasi") olsa da, Aristoteles demokrasiyi sapkın rejim biçimleri arasında en az kötü olanı sayar; zira diğer ikisine kıyasla daha fazla sayıda insanın sınıf menfaatine uygundur ve böylelikle tüm halkın menfaatine daha fazla yaklaşır.[14]

Diğer yandan, *politeia* [veya *siyasal rejim*], Aristoteles'in doğru rejim biçimleri arasında hem en iyi hem en olanaklı olanı için kullandığı terimdir. Erdemli bir halkın sahip olabileceği doğru rejim biçimleri arasında en olası olandır. En iyidir çünkü akıl ve itidali yansıtır: Her toplumda olan potansiyel sınıf karşıtlığının istikrarsızlaştırıcı etkilerini etkisizleştirecek şekilde yapılanmıştır. *Politeia*, nitelik ve niceliği; liyakat ve zenginlik ile çokluğu bağdaştırır: Ağırlık merkezi çoğunluktan yanadır ama etkili denetimi egemen otoriteyi yasaların ışığında kamu menfaatine uygun kullanan erdemli bir orta sınıfa verir.

İstikrarlı bir *politeia*, büyük bir orta sınıfın varlığına gerek duyar. Aristoteles'in orta sınıfı, zengin sınıfın daha yoksul kesimi ile aşağı sınıfın daha zengin kesiminin bileşimidir. Ortada olan bu mecmu sınıf, orta yolu (vasat) yansıtmak için zengin ve yoksulların perspektiflerini harmanlayabilir. Orta

sınıf *polis*'te baskın olabilecek kadar büyük olmalıdır ki böylelikle aşırı uçlar, zengin veya yoksul, yönetimi elinde tutamasın. Aristoteles, zengin ve yoksul sınıfların toplamından daha büyük bir orta sınıf olmasını tercih eder; ancak en azından bu iki sınıfın herhangi birinden daha büyük olmalıdır. Zengin ve hür doğumlu olanlar sırayla yönetici ve yönetilen olabilen tam yurttaş statüsündedir.[15]

Platon *Devlet*'te kitlelerin katılımının otoriteye itaatten ibaret olması gerektiğini söylerken, Aristoteles siyaseti hemen hemen tüm yurttaşların hayatlarının belli bir zamanında siyasal makamlara sırayla gelebilmesine imkan tanıyan çetin bir görev olarak görür.[16] Bu katılım *politeia*'ya fayda sağlar; zira hem meşru görüşler dikkate alınmış olur hem de rejim muhalifliğinin önü alınmış olur. Karma ve istikrarlı rejimin sonucu, Aristoteles'e göre, iyi yasalar ve yasalara itaat eden bir yurttaş topluluğudur; bu tip yurttaşlar, sınıf üyeliğinin harmanlanmasıyla oluşturulan istikrarı perçinlerler. İstikrarın nihaî imtihanı, ona göre, çoğunluğun tüm rejimi her yönüyle desteklemesi değil; hiçbir önemli hizbin veya sınıfın şiddet içeren bir rejim değişikliğine onay vermemesidir.[17]

SİYASAL DEĞİŞİM

Aristoteles Kitap V'te, bir kısmından daha önce bahsedilen, siyasal gerilemenin sebeplerini inceler. Tüm devletlerin zaafları olduğu için en yüksek potansiyellerine, cehalet, hırs ve halktaki yeterli erdem yokluğu gibi yozlaştırıcı etmenler yüzünden, sadece kısmen ulaşabilirler. Aristoteles, bozulmanın kaçınılmaz olduğunu kabul etse bile, yurttaşlar siyasal zaafların kaynaklarını anlarsa sınırlı da olsa gerilemenin hızını kontrol edebileceğine inanır.

> Buradan çıkan sonuç açıktır: Sadece lafta değil isminin hakkını veren herhangi bir *polis*, kendini erdemi teşvik etme gayesine adamalıdır. Aksi takdirde siyasal bir birliktelik sadece bir ittifak düzeyine düser. Bu durumda siyasal birliktelik diğer ittifak biçimlerinden sadece mekan [yani, üyelerinin yan yana olması] açısından farklılaşır. Yine, aksi halde, yasa sadece bir sözleşmeye, veya Sofist Lykophron'un ifadesiyle, "insanların birbirine karşı haklarını teminat altına alan şeye" dönüşür. Halbuki yasa, *polis*'in üyelerinin iyi ve adil olmasını sağlamalıdır.[18]

İyi bir *polis*'teki gerilemenin temel bir sebebi, daha önce Kitap III'te dikkat çekilmiş olduğu üzere, dengesiz servet dağılımına sahip bir toplumdaki adalet üzerine çatışmadır. Böyle bir çatışma, hem orta yolun (rejimi sürdürmek için gerekli organik uyum) kaybedilmiş olduğunu gösterir hem de bu kaybın şiddetli bir hale bürünmesine yardım eder. Sonuçta, yurttaşlar *polis*'in bütünü yerine fazlasıyla şahsî esenlikleriyle ilgilenirler. Bu durumda yasa karşılıklı ödevleri ortaya koymak yerine sadece hakları teminat altına alır. Bunun sonucunda, *polis* keskin bir şekilde birbirine zıt ekonomik sınıflara bölünür. Zenginler çoğunluk olan yoksulları karşılarında bulur ve orta sınıf arada ezilerek devre dışı kalır. Bu gerilemedeki sonraki muhtemel safhalar şiddet ve devrimdir.

Aristoteles en iyi yasalar, kurumlar ve karma bir sınıf sisteminin bile istikrarlı bir *polis*'i garanti edemeyeceğinin farkındadır. Sağlıklı bir devletin kurum ve uygulamalarının temelinde rejimin ruhu yatar. Bu ruhun çürümesine izin verilirse *polis* muhakkak yozlaşacaktır. Çürümenin önlenmesi için yurttaşların daima kamu menfaatiyle hareket etmesi gerekir. En hafif meselelerde dahi yasanın hem sözüne hem özüne büyük bir saygı göstermelidir. Aynı zamanda, devlet görevlileri sahip oldukları makamdan şahsî kazanç elde etmemelidir.

Eğitim, sağlıklı bir anayasal yapıyı ve erdemli davranışı desteklemelidir. Eğitimin, yurttaşların erdem potansiyelini, özellikle itidal ve ortak iyi için fedakarlık yapma istekliliğini, geliştirmede önemli bir rolü vardır.[19] Eğitim, çocukların evde ebeveynlerinden örnek alarak öğrendiklerinin ötesinde, devletin işidir. Eğitim, erkekleri yurttaşlığa, karar alma süreçlerine katılmaya ve sırayla yönetme ve yönetilmeye, hazırlamalıdır. Bazı açılardan, eğitim yaşam boyu sürer; zira yurttaşlar diğer yurttaşların örnek erdemli davranışlarından ve adil bir *polis*'in yasalarından öğrenir. Eğitim ve iyi yasa, erdemli bir nüfus için, devletin kolluk kuvvetinden daha etkili bir öğretmen; ve iyi bir *polis*'in gerilemeye karşı en sağlam savunmalarıdır.

Nesnel bir siyaset bilimci gibi yazan Aristoteles, muhtemelen sapkın rejimlerdeki tebaanın maruz kaldığı baskıyı hafifletmek amacıyla, bozuk rejimlerin yöneticilerine bile iktidarlarını nasıl koruyabileceklerini anlatır. Örneğin, en istikrarsız rejim türünün başındaki tiranlara rejimlerinin kaçınılmaz gerileyişini nasıl yavaşlatabileceklerine dair tavsiyelerde bulunduğunda, Machiavelli'nin önceli olur.[20] Tiranlara, halkı bölüp fethetmelerini; muhalefete karşı güçlü bir casusluk teşkilatı kurmalarını; ve iktidarlarını tehdit edenleri etkisiz hale getirmelerini salık verir. Tiranlar aynı zamanda zengin ve yoksul sınıflar arası husumeti ve hatta savaşı körüklemelidir. Tebaa ne pahasına olursa olsun birbirine yabancı bir hale getirilmelidir. Arkadaşlık veya menfaat ortaklığını teşvik eden her birliktelik bastırılmalıdır; zira tebaa birbirine güvenmeye başlarsa örgütlenip tirana meydan okuyabilirler. Aristoteles'e göre, ayrıca, tiran halkı perde arkasında yönlendirirken dışarıya mümkün olduğunca kral görüntüsü vermelidir. Müsrif şahsî harcamalarla servetini ulu orta göstermek yerine yurttaşların hayranlık duyacağı ve yoksullar için iş olanağı yaratacak büyük kamu eserleri dikmelidir. Açıkta tanrılara ibadet ederek ve geleneksel ayin ve uygulamalara iştirak ederek şeklen dindar gözükmelidir; zira bu, genel kamuyu rejimin baskıcı politikalarına rağmen tiranın adaletsiz olmadığına inandıracaktır. Aristoteles'in bu tür tavsiyeleri neden verdiğine dair gerekçeleri tüm rejimlerin saf bilimsel incelemesinin ötesine geçer: Şayet tiranlar kral gibi davranmaya kendilerini zorlarsa sadece daha uzun süre iktidarda kalmış olmazlar aynı zamanda halkın üzerindeki külfeti hafifletecek uygulamalar da geliştirirler.

SONUÇ

Aristoteles, Platon gibi, kolektif olanın üstün rolünü ve bireyin görece aşağı konumunu vurgular. Ancak her iki filozofun da kaygısı bireysel ve kolektif olanı hiyerarşik olarak sıralamaktan ziyade bu unsurları düzgün bir bütünün içinde birleştirmeye çalışmaktır. Her ikisi de siyasetin tüm bireysel ve sosyal faaliyetlere nüfuz edeceği organik bir topluluğa odaklanır. "İnsan hayatının bütünüyle uyumlu düzeni içerisinde her bir erdemin yerini belirleyen" evrensel bir düzen vizyonunu paylaşırlar.[21] Adalet, hakikî özgürlük ve mutluluk sadece iyi bir *polis*'e katılmakla mümkün olabilir.

Hem Aristoteles hem Platon, bu amaçları ve bu amaçlara götürecek araçları öne çıkararak, muhafazakar, seçkinci ve tipik olarak Antik bir mizacı yansıtırlar. Aristoteles, *polis*'in istikrarını korumaya dair büyük kaygısında muhafazakardır. O da, Platon gibi, değişimin belki kaçınılmaz ve devrimin daimî bir olasılık olduğunu düşünür. Siyasî istikrarı korumak ve tedricî değişimi sağlamak için bunları mümkün olduğunca geciktirmeyi ister çünkü şiddete karşıdır ve eğitimi destekler. Her ikisi de seçkincidir; kimlerin üstün olduğu konusunda aynı fikirde olmasalar da her iki filozof da bazı insanların doğaları gereği başkalarına üstün olduğunu kabul eder.

Aristoteles ve Platon ayrıca Antik bir perspektifi de paylaşır: Gerçekliği anlama şekilleri benzer olduğundan bu onların bireysel olanla kolektif olan arasındaki ilişkiye dair paralel görüşlere ulaşmalarına yol açar. Her ikisi de ideallerin gerçek; ve maddî şeylerden daha önemli olduğu görüşüne bağlıdırlar. Her ikisi de herhangi bir *polis*'i değerlendirmeye sevk eden ve insanlara siyasal yargılarda bulunmaları için gerekli kriterleri sağlayan "motor"un akıl olduğuna inanır.

Diğer yandan, Aristoteles ve Platon ideallerin gökte mi yoksa nesnelerin kendilerinde mi bulunduğu hususunda farklı düşünürler ki bu da bir dizi başka konuda görüş ayrılığına yol açar. Kıyaslayacak olursak, Aristoteles'in birçok önemli konudaki görüşü Platon'unkilerden daha mutedildir. Aristoteles, herhangi bir nesnenin *telos*'unun Platon'un söylediği gibi nesnenin dışında değil, nesnenin kendisinde bulunması gerektiğinde ısrar eder. Aristoteles, bu daha "gerçekçi" perspektifini orta yolu savunmasında gösterir; orta yol, aşırı bir uç olan Platon'un ütopik idealinin aksine, aşırı uçlar arasındaki bir konumdur. Aristoteles açık bir şekilde her türlü aşırılıktan şüphe duyar.

Platon'un savunduğu iddia edilenin aksine, Aristoteles (bırakın mükemmel bir *polis*'i) daha iyi bir *polis* temin etmek için bile sıfırdan başlamayı savunmaz. Aristoteles; mevcut yasalar, âdetler, alışkanlıklar ve halkın kültürel doğası çerçevesinde (ki bunlar rejimin belirgin unsurlarıdır) çalışmayı tercih eder. Tek bir rejim biçimi dışındaki tüm diğer rejimleri tamamen mahkum etmek istemeyen Aristoteles'in *Politika*'sı adil bir *polis*'e ulaşmak için farklı yollara imkan tanır.

Aristoteles'in teorik bir ideali vardır ama pratik aklın ürünü olan herhangi bir rejimi kabul etmeye hazırdır. Daha mutedil ve pratik perspektifi, onu birkaç bilge yöneticinin rejimindense en uygulanabilir rejim olarak çoğunluğun yönetimini savunmaya yöneltir. Felsefenin işiyle yönetim işini birbirinden ayırır ve her şeyi bilen bir yöneticinin buyruklarından ziyade bir orta yol olan yasanın üstünlüğünü savunur. Aristoteles, filozof-kralın seçkinciliğini reddederken Platon'un yönetici sınıf için öngördüğü cinsel ve komünist eşitçiliği de reddeder. Bunun yerine ekonomik farklılıkların ve kadın ve "doğal" köleler için aşağı toplumsal konumların kanıksandığı ve erkeklerin hakim olduğu bir rejimi koyar.[22]

Son olarak, Aristoteles *polis*'in siyasetini organik ve *polis*'in kendisini de organik bir birlik olarak görse de bu birlik yekpare değildir. Aksine *polis*'in birçok parçadan oluştuğunu düşünür. Yaşamın en yüksek iyilerinin çoğu bir toplulukta gerçekleştirilebilse de hikmet arayışı gibi az bir kısmı bireyler tarafından özel bir uğraş olarak yürütülebilir. Kendi kendini gerçekleştirmeye ve hatta *polis*'in gayeleriyle uyumlu olarak kendi kendini sevmeye, aşırıya kaçmadığı yani *polis*'in temel birliğini tehdit etmediği sürece izin verilebilir.

Dolayısıyla, Aristoteles birçok açıdan hocası Platon'un *Devlet*'inde öne sürdüğü başlıca birçok fikri reddeder. Siyasal düşünce için daha az idealist yeni bir temel atarak bunları çürütür. Ancak Aristoteles Platon'un katkısının yerine geçmez. Bunun yerine, Platon Aristoteles'e bir temel, farklı bir perspektif sunması için tadil edeceği bir fikirler kaynağı, işlevi görür. Platon *Devlet*'i yazmamış olsaydı Aristoteles'in *Politika*'sı muhakkak daha farklı olurdu. Her ikisi de sonraki siyaset filozoflarına güçlü bir şekilde tesir etmiştir.[23] Dolayısıyla, halefleri olan bu filozoflara sormak gerekir: Onların düşüncelerinde Platonik etkiler nelerdir? Aristoteles'in fikirlerinin gücünü ne gösterir?

Notlar

1. Aristoteles'in hayatını ve eserlerini tartışan iki eser: Jonathan Barnes, *Aristotle* (New York: Oxford University Press, 1992) ve bir klasik olan A. E. Taylor, *Aristotle* (New York: Dover, 1955)

2. Aristoteles'in *Politika* ile ilgili konulardaki diğer eserleri etik, metafizik, mantık, retorik, psikoloji, zooloji ve fizik üzerine tartışmaları içerir. Bunların en önemlileri arasında *Nikomakhos'a Etik*, *Hayvanların Oluşumu* (doğa tarihi) ve *Ruh Üzerine* (psikoloji) sayılabilir.

3. Atina'cıklı yurttaşlık üzerine çalışmalar için, bkz. Philip B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990) ve W. G. Forrest, *The Emergence of Greek Politics* (Londra: Weidenfield & Nicholson, 1966).

4. Aristoteles, *The Politics of Aristotle*, I. 1252a. Alıntıların yapıldığı Ernest Barker çevirisine (New York: Oxford University Press, 1952) aşağıda *Politika* diye atıf yapılacak. Referanslar için eserin birçok edisyonunda bulunan standart atıf şekli kullanılmıştır: kitap ve kenar numaraları

5. Bu gerilemedeki etmenler arasında şunlar sayılabilir: "savaş, kolonileşme, malî değişiklikler, teknolojik yenilikler, ekonomik buhran, sınıf düzeninin bozulması ve farklı kültürlerle kurulan temasların sarsıcı etkileri..." Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), 65.

6. *Politika*, I, 1254b.

7. *Politika*, I, 1257a.

8. Aristoteles'in orta yolunun günümüz için taşıdığı ilgisini tartışan bir eser için, bkz. Stephen Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).

9. *Politika*, III, 1278b.

10. Ancak Aristoteles hanedeki yönetimin koca ve efendinin menfaatine olduğunu itiraf eder. Aristoteles'in kadın ve köle üzerine görüşlerine dair derinlikli bir tartışma için, bkz. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), bölüm 4. Elizabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon, 1988), bölüm 2. Aristoteles'in "kadınlar"a dair söz etmesine ama özgür kadınlar ile dişi (veya erkek) köleleri birbirinden ayırt etmemesinin sonuçlarına dikkat çeker.

11. Arlene Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), 69.

12. *Politika*, III, 1282b. Aristoteles burada Platon'un geç dönem eserlerini, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*, takip eder. Bu eserlerde hukukun üstünlüğü (*rule of law*) ve karma rejimin filozofların yönetiminden daha erişilebilir olduğu tartışılır.

13. *Politika*, IV, 1289a.

14. Aristoteles'in tipolojisi Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki şemasını takip eder. Sonraki eserlerinde Platon yasanın rolü üzerine Aristoteles ile aynı görüştedir; ancak çoğunluğun yönetimi üzerine görüşü farklıdır.

15. Aristoteles, *polis*'teki rolleri dağıtırken başka bir toplumsal sınıfı daha göz ardı eder: özgür işçiler. Onlar da, kadınlar gibi, ne yurttaş ne de köle statüsündedir. Ancak, kadınlar hakkındaki apaçık kesinliğinin tersine, Aristoteles işçilerin "doğa gereği yönetici veya yönetilen" mi olduklarının nasıl ayırt edilebileceği hususunda net değildir. *Inessential Woman*, 199, not 33.

16. Çoğu yurttaş, yasa yapıcı veya mahkeme üyeleri olarak yönetimde bulunurdu. Yürütmeye dair görevler özel bir uzmanlık (askerî tecrübe gibi) gerektirdiğinden ortalama bir yurttaşın sahip olduğu makamlar değildi. *Politics and Vision*, 57.

17. Mary P. Nichols, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 1992) Aristoteles'in "siyasal rejim"i (*politeia*) hakkında geniş bir tartıma içerir.

18. *Politika*, III, 1280b.

19. Aristoteles'in yurttaşları eğitmedeki amacı Platon'un *Devlet*'teki muhafızları eğitme amacına benzer: iyi düzenlenmiş bir *polis*'i gerilemeye karşı korumak için ortak menfaat uğruna özveride bulunma. Ancak Aristoteles'in eğitim sistemi sansür ve (ne kadar asil olsa da) yalan içermez.

20. Barker, *Politika* içinde, 247, not 1.

21. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Londra: Duckworth, 1981), 133.

22. "İyi yaşam, [köleler, işçi sınıfı ve] kadınlar da dahil olmak üzere halkın büyük bir çoğunluğunu sadece dışlamakla kalmaz; bunların dışlanmasına dayanır." [Bu dışlanan gruplar] en yüksek erdeme ulaşma beklentisinde olamazlar. Susan Moller Okin, *Justice*,

Gender and the Family (New York: Basic, 1989), 52. Aristoteles'in iyi yaşam modeli aslında erkil ve aristokratik bir ideale dayanır. Aynı zamanda, Platon gibi, Aristoteles de kadınları erkil bir norma döndürmektense onlara kendilerine özgü bir rol ve kimlik tanır. Kadınlar "kadınlıklarından arındırılmaktansa kontrol edilmeliler..." Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), 47–8

23. Aristoteles'in önemli fikirlerinin bir kısmı ve bunların güncel siyasal meselelerle ilgisine dair tartışma için, bkz. Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Thought* (Berkeley: University of California Press, 1993)

Ek Okumalar

Barnes, Jonathan. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1992.

Curren, Randall R. *Aristotle on the Necessity of Public Education*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 2000.

Kraut, Richard. *Aristotle: Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Londra: Duckworth, 1981.

Manville, Philip B. *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

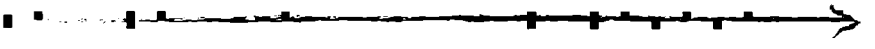
Nichols, Mary P. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 1992.

Salem, Eric. *In the Pursuit of Good: Intellect and Action in Aristotle's Ethics*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2010.

Salkever, Steven G. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

Vella, John A. *Aristotle: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2008.

Yack, Bernard. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.

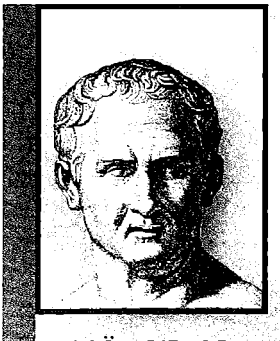




4. Bölüm

Cicero

Yurttaşlığı Genişletme



MÖ 107-43

MÖ 200 Milat MS 200 400 600 800 1000 1200 1400 1600

GİRİŞ

Marcus Tullius Cicero (MÖ 106–43) [Kikero şeklinde okunur] Romalı bir siyasal düşünür, hatip, avukat ve bir kez konsül olarak görev yapmış olan bir devlet adamıydı.[1] Eserleri, kendisinin de açık sözlülükle kabul ettiği gibi, orijinal değildir. Daha önceki Stoacı düşünürlerin görüşlerinin bir derlemesi niteliğindedir. Ancak yazıları yaygın bir şekilde okunmakta ve alıntılanmaktaydı; birçok önemli fikrinin de sonraki siyasal düşünce ve pratiğe önemli etkisi olmuştur. Amacı, genel olarak, sönmeye yüz tutmuş Roma Cumhuriyeti'ni yeniden canlandırmaktı. Cicero'nun özel kaygısı, siyasal yaşamdan çekilip aile ve iş hayatı veya tefekkür hayatı gibi kişisel uğraşlarla ilgilenmeyi savunan filozoflara karşı, yurttaşların siyasal katılımının değerini ve önemini savunmaktı.[2]

Platon retoriğe karşı felsefeye ve Sofistler de felsefeye karşı retoriğe kendilerini adamışken, Cicero retorik ve felsefenin birliğini hedeflemiştir. En iyi toplumun iknanın şiddete üstün geldiği toplum olduğunu görmüştür; dolayısıyla en iyi rejimler hem retorik hem felsefenin önemini anlayan ve bunu uygulamaya koyan devlet adamlarına ihtiyaç duyar.

Cicero'nun başlıca iki siyasal eserinden biri Platon'un *Politeia*'sındaki (*Cumhuriyet/Devlet*) diyaloğun ve argümanın devamı niteliğinde olan *De Re Publica* (*Cumhuriyet/Devlet Üzerine*, MÖ 54-51)[3]; diğeri ise *De Legibus*'tur (*Yasalar Üzerine*, MÖ 51).[4] *De Re Publica*'nın odağında en iyi veya en adil, siyasal rejim bulunur. *De Legibus* ideal bir cumhuriyet için gerekli kurumları ve yasaları tartışır. Cicero ayrıca *De Officiis* (*Ödevler/Yükümlülükler Üzerine*, MÖ 44)[5] ve *De Oratore*'yi (*Hatip Üzerine*, MÖ 56) yazmıştır.[6] Her ikisi de siyasette başarılı olmak için gerekli kişisel erdem ve becerilere dairdir. İyi yönetimin bir diğer yönü ise ikna kabiliyetidir. *De Oratore*'de Cicero kamu önünde konuşma sanatını, bunun için gerekli eğitimi ve bunların iyi bir yönetici olmak için önemini ele alır. Bunların yanı sıra, Cicero'ya ait 774 mektup ve 57 nutuk mevcut olduğunu bilmekteyiz.

CİCERO'NUN YÖNTEMİ

Cicero'nun siyasal perspektifi, büyük ölçüde, Yunan şehir-devletlerinin gerilediği dönemde ortaya çıkmış olan Stoacılık felsefesinden türemiştir. Stoacılık, hem Platon hem Aristoteles için önem taşıyan ve her iki filozofun da ele aldığı bireysel olanla kolektif olan arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlama işlevi görmüştür.[7]

Yunan siyaseti ve siyasal düşüncesi, *polis* içinde ortak bir yurttaşlığı teşvik eden içe dönük bir bakışa sahiptir. Stoacılık, *polis* üzerine bu Yunan vurgusu yerine, şehir-devletinin veya başka herhangi bir dünyevî siyasal varlığın ötesine bakmıştır. Stoacılık, her bireyin bir taraftan yerel, tikel ve sınırlı

bir devletin parçası olması ile, diğer taraftan, tüm sınırlı siyasal hudutları aşan bir dünya toplumunun üyesi olması arasındaki temel gerilimi yansıtır. Sonraki bir Romalı Stoacı olan Seneca'nın yazdığı gibi:

> İki toplum olduğu gerçeğini de kavrayalım: Büyük ve gerçekten ortak olan, tanrıları ve insanları kapsar; dünyanın o veya bu köşesine bakmadan bu devletimizin hudutlarını güneş ile ölçeriz. Diğeri, arızî olarak doğumumuzda belirlenen toplumdur.[8]

Cicero, Seneca'nın benzetmesini öngörmüştür. *De Re Publica*'nın başlangıç konusu, gökte iki Güneş'in görülmüş olduğuna dair bir söylentidir. Bu söylenti, [tartışmaya] katılımcılardan biri olan Laelius'u, evin dışında cereyan eden bir şeyin insanın özel yaşamını ilgilendirip ilgilendirmeyeceğini sormaya sevk eder. İkinci bir katılımcı olan Philius ise buna, evin sadece dört duvardan oluşan bir yapı olmadığı; bilakis tüm evreni kapsadığı yönünde bir yanıt verir. Dolayısıyla, Cicero'nun Stoacı perspektifi onu, tüm insanların daha geniş bir dünya toplumunun üyeleri olduğu bir evreni vurgulamaya götürür. Bu daha geniş toplum rasyoneldir; yani tüm muhtelif parçaları akıl tarafından bir bütünlük içinde tutulur. Herhangi bir eylemi adil kılan akıldır: Hem insanları doğal olarak bir araya getirip adil davranmalarına imkan tanıması açısından; hem de insan toplumu ile devletin ve devletin yasalarının temelini teşkil etmesi açısından. Aklımız önemli olanla önemsiz olanı birbirinden ayırt ederken bizi yönlendirir.

Güvenliği fiziksel veya Platon'un nesneler dediği şeylerde arayanlar bunda başarılı olamayacaktır; zira önemsiz olan şeylere odaklanmışlardır. Ancak maddî şeyler hakkında tutkulu olmayan kişiler daha geniş evrenle kendilerini uyumlu hale getirebilirler.

> Sadece böyle bir kişi gerçekten her şeyin kendine ait olduğunu iddia edebilir; ve bunun dayanağı [yerel] Roma halkının yurttaşlık hukuku değil kendi hikmetindeki [evrensel] haktır; ve bu yine yurttaşlık hukuku çerçevesinde yaptığı bir sözleşmeden değil, doğanın genel yasasından ötürüdür. Bu yasa herhangi bir şeyin onu kullanmasını ve işletmesini bilen bir kişi dışında birine ait olmasını yasaklar.[9]

Kendisini doğal hukuk ve akılla ilgili perspektiflerine götürecek olan Cicero'nun evrenselci metodolojisi, siyaset felsefesinin gelecekteki gelişimi için büyük önem taşır. Evrensele dair argümanını (pratiğe dair fikirlerini desteklemek amaçlı olduğu anlaşılan) tarihsel düşünceleriyle bütünleştirmeyi başarsaydı çok daha büyük bir etkisi olurdu.[10] Diğer yandan, Cicero'nun Stoacılığı önemli ölçüde pratiğe yöneliktir. Örneğin, Platon bilgi ve erdem ediniminin ödülünün yine bilgi ve erdem olduğunu söylerken Cicero erdemin uygulanabilir olması gerektiğini savunur. Hakikî bilgi; eylemde, hitabette ve pratik işlerde bulunur.

Tarihin ve olayların kendilerine pek bir önem ifade etmediği Yunan filozoflarının aksine, Cicero Roma'nın geçmişini önemser ve ona atıfta bu-

lunur. Cicero, Roma tarihini anımsatır; ancak oldukça seçici ve (gerçek olguları dikkate alacak olursak) sık sık da hatalı bir şekilde. Bunu, Roma kurumlarının zaman içindeki gelişiminin en iyi devlet ve ideal (veya pratik olduğu kadar ideal olan) bir rejime yol açtığı görüşünü savunmak için yapar. Kısa olsa da, Cicero'nun seçici tarihi onun daha rasyonel ve soyut felsefî argümanını zayıflatırken bizi metodolojik açıdan bir uyumsuzlukla karşı karşıya bırakır. Cicero sanki eserlerinin, her biri diğerinin altını oyan, en az iki istikamet takip etmesini istemiştir.

Cicero'nun eserlerinin tümünün tam nüshalarına sahip olsaydık bile,[11] böylesi iç çelişkiler, argümanını tutarlı bir şekilde anlayabilmemizi engellerdi. Görüşlerinde temel bir uyumsuzluk söz konusudur. Bu uyumsuzluk, metodolojisiyle başlar; ancak insan doğası ve yönetim üzerine görüşleri ile devam eder; ve doğal hukuk (*natural law*) ve yurttaşlık hukukuna (*civil law*) dair tartışmasını etkiler. Cicero'yu doğru anlamak için öncelikle metodolojisindeki bu uyumsuzluğu ve ikiliği kabul etmeliyiz. Ayrıca bu uyumsuzluktan sadece düşüncesindeki olası kafa karışıklığı ve yarım kalmışlık[12] sonucunu çıkarmamalı; aynı zamanda bunun bir yandan Cicero'yu ve diğer yandan biz de dahil olmak üzere gelecek kuşaklara olan etkisini anlamamıza yaptığı derin katkıyı da göz önüne almalıyız. Başka bir ifadeyle, Cicero'nun siyaset felsefesindeki bölünmeler ve çelişkiler olmadan bize yaptığı katkılar farklı ve belki de azalmış olurdu.

İNSAN DOĞASI

Cicero'nun Stoacılığı onu, nerede yaşarlarsa yaşasınlar ve statüleri ne olursa olsun tüm insanları, tek ve evrensel bir rasyonel varlıklar toplumunun bileşenleri olarak tahayyül etmeye yöneltir. Doğa rasyoneldir ve dolayısıyla doğanın bir parçası olan insanlar da rasyoneldir. Bu toplumu birleştiren akıl, tüm evrenin yüce yaratıcısı ve efendisi olan ve aynı zamanda doğa yasasının yazarı olan doğa tanrısının aklıdır. İnsanlar rasyonel hareket ettiklerinde bu tanrının ilahî aklını ifade etmiş olurlar. Bu anlamda, tüm insanlar bu tanrının mahlûkları veya çocuklarıdır. İnsanlar ayrıca birbirlerinin kardeşi; ve tikel yönetim ve devletlerin sınırlarını aşan ortak bir insanlık ailesinin üyeleridir. Hepsi bu şekilde tâbi oldukları için hepsi rasyonel bir evrenin ortak yurttaşlarıdır ve bu şekilde birbirlerine eşittir. Cicero'nun dediği gibi: "...bizi hayvanlardan üstün kılan tek şey olan akıl tabiî ki hepimizde ortaktır; ve öğrenilen şeyler farklı da olsa öğrenme yeteneği değişmezdir... Aslında, hangi milletten olursa olsun, bir rehber bulduğunda erdeme erişemeyecek insan yoktur."[13]

Cicero'nun insanları sadece bağımsız bireyler değil aynı zamanda daha büyük rasyonel bir düzenin parçasıdırlar. Hepsi eşit bir şekilde doğal hukuka tâbidirler. Hepsi, iyi yaşam sürmelerini ve hem insan hem yurttaş olarak

ödevlerini bilmelerini sağlayacak bu yasayı tanımak için akıllarını kullanma yetisine sahiptir. Doğal hukuk insanlar arasında sınıf, ırk, devlet veya toplumsal statü gibi dar görüşlü düşüncelere dayanan bir önyargı veya ayrıma izin vermez. Onun altında, insanlık ailesi eşitlerden oluşur. Sınırlı ve ikincil siyasal varlıkların vurguladığı ve zaman ve mekana göre değişen farklılıkları önemsemez: Romalı, Yunan veya barbar; hür yurttaş veya köle; zengin veya yoksul; asil veya aşağı tabakadan olmak gibi.[14]

İnsan aklının bir yönü, "insan için doğal olan bir tür toplumsal güdü"dür. Buna binaen;

> Halk rastgele bir araya gelmiş herhangi bir topluluk değil; hak ve ortak çıkar üzerine anlaşma temelinde bir araya gelmiş ve belli bir büyüklükte olcın bir topluluktur Bu topluluğun bir araya gelmesinin başlıca sebebi, bireyin acizliği değil; doğanın insanlara nakşettiği belli bir toplumsal ruhtur. Zira insanoğlu yalnız veya avare bir mahlûk değildir; bilakis, her türlü esenlik koşulları altında dahi [hemcinslerinden ayrı kalmak istemeyen] bir doğa ile doğar.[15]

Bu eşit varlıklar doğal olarak toplumsal ve siyasaldır. Yani, akılları onları toplum içinde yaşamaya sevk eder; bu da doğaldır çünkü insanların rasyonel doğasına uygundur. İnsanlar, dolayısıyla, sadece yurttaş olarak bir araya gelerek (uğruna doğmuş oldukları) hakikî doğalarını gerçekleştirebilirler. Bu da hem aile içi hem de devlet de dahil olmak üzere daha geniş toplumdaki ilişkileri ortaya çıkarır. Bir araya gelen herkes "tüm zihinlere nakşedilmiş" evrensel yasayı tanıyabilir.[16] *De Officiis* insanların eylemleri için taşıdıkları sorumlulukları ve davranışlarına rehberlik edecek kuralları inceler. Cicero, neyin "uygun" olduğuna dair hissiyatı ifade eden "edep" kavramını, insan ruhunu doğayla uyumlu hale getirmek için aklı kullanma yöntemi olarak takdim eder.[17] Ruhumuzda doğayla uyumu yakalayabilirsek, adil ve erdemli hayatlar sürebiliriz.

Ancak Cicero akla yönelik felsefî temayülünü her zaman sonuna kadar takip etmez; ve evrensel eşitlik için hülasasını yumuşatır. Aşağı tabaka veya pleblerin davasını savunan Romalı siyasetçi Cataline ile karşı karşıya geldiğinde, Cicero yoksullara karşı aristokratların (*patricii*) zengin atlı sınıfıyla (*equites*) işbirliği yapmasını desteklemiştir. Cicero'nun yerleşik düzene ve üst sınıflara yönelik eğilimini ve güruh korkusunu dikkate aldığımızda bu anlaşılabilir bir durumdur. Zira insanlar doğanın rehberliğinde toplum olarak bir araya geliyor olsalar da şehirlerin korunaklığını isteme nedenleri mülklerini güvence altına alma beklentisidir.[18] Varlıklı sınıfın lehine olan eğilimi daha aşikar olamazdı. Kadınların kocalarına tabiî olmalarını belirten bir pasajda toplumsal cinsiyet eşitliği de tartışmaya açılmıştır: "Yunanlarda âdet olduğu gibi kadınlardan sorumlu bir gözetmen olmamalıdır; bunun yerine kocalara kadınlarını yönetmesini öğretecek bir ahlak denetçisi (*censor*) olmalıdır."[19] Cicero'nun çok övülen eşitlikçiliğinin aslında oldukça

sınırlı olduğu ortaya çıkar; en azından günümüze ulaşan metinlere bakılacak olursa.[20]

YÖNETİM

Roma siyaset düşüncesi Roma tarihinden etkilenmiştir. Yaklaşık MÖ 509'da krallık yıkılmış ve yerine kabaca MÖ 31'e kadar devam eden cumhuriyet kurulmuştu. Cumhuriyet döneminin muhtelif zamanlarında bir senato mevcut idi: Bu, Roma'nın önde gelen aile reislerinden oluşan kalıtsal ve aristokratik (soylu) bir kurumdu.

İcranın başında seçimle belirlenen iki konsül vardı ki bunlar genellikle aristokratlardan çıkardı. Bunların yanı sıra, konsülleri denetlemek üzere plebler veya sıradan yurttaşların seçtiği ve onları temsil eden on tribün vardı.

Cicero pratik bir düşünürdü: Roma Cumhuriyeti'nin ve hatta bu ismi taşımayı hak eden herhangi bir devletin ihyasını, tecrübenin öğrettiği derslerin (cumhuriyetçi kurumları güçlendirmeye yönelik) tedricî uygulanmasında görmüştür. Bir düzeyde, önümüze efsanevî bir Roma cumhuriyeti koyar. Roma, savaş tanrısı Mars'ın oğlu ve kendisine de ölümünün ardından tanrı olarak tapınılan Romulus tarafından kurulmuştur. Bu cumhuriyet, Roma'nın köklerinin hikmetini ve adaletini ve dolayısıyla asil gayelerini temsil eder. Bir cumhuriyetin kurulup muhafaza edilebilmesi için böyle yüksek ilkelere dayandırılması gerekir. Ancak onları muhafaza edecek kurumların yokluğunda ilkesel gayeler yetersiz kalır.

Cicero, bu kurumlardaki birlik problemlerine iki güneş hakkındaki söylentileri ele alışında değinmiştir. Bu konuya dair *De Re Publica*'daki tartışma, Laelius'u Roma'daki son zamanlardaki olayların sanki iki senato ve iki halk yarattığı tespitini yapmaya sevk eder. Halk ve senatonun birliğinin nasıl etkin olabileceğini sorar. Diyaloğun bir başka katılımcısı, Scipio, bir devlet veya hakikî bir cumhuriyete yakışan en iyi anayasayı (rejimi) tarif ederek buna bir yanıt verir.

> Zira bir cumhuriyet, halkın işleri dışında başka ne olabilir? Dolayısıyla, cumhuriyet: ortak işlerdir, yani, devleti ilgilendiren işler. Diğer yandan, devlet belli bir uyum bağıyla bir araya gelmiş önemli sayıdaki insandan başka nedir?[21]

Burada, her bireyin ruhundaki uyumun önemi devletteki rolüyle ilişkilendirilmiştir.

Bir cumhuriyet, insanın toplumsal bir ihtiyacını karşılamak için meydana getirilir; yoksa insan doğasındaki bir narinlik veya zayıflıktan ötürü değil. Cumhuriyet, yasa ve haklar gibi etik değerlerle birbirine bağlanan siyasal bir toplumdur. Devlet, bu toplumun kalıcı ve refah içinde olması için siyasal ve yasal bir yapı olarak örgütlenmesidir. Bir cumhuriyette, yönetim

tüm yurttaşlara belli bir siyasal rolün yanı sıra kişisel özgürlük tanır. Bu rejimde yöneticiler, yasalarda vücut bulan hikmetin hakimiyetine halkın rıza göstermesini sağlar; ve bu nedenle cumhuriyet, mümkün olan en iyi yönetim biçimine en yakın rejimdir. Hep beraber kamu menfaatini, veya tüm politikalarda ve bu politikaların uygulanmasında adaleti aramaları yurttaşları birbirine kenetler. Yurttaşlık yasaları için bu ortak arayış doğal hukukun ilkeleri ile uyumludur: "Yasaları paylaşanlar aynı zamanda adaleti de paylaşmalıdır; ve bunları paylaşanlar aynı cumhuriyetin üyeleri sayılmalıdır."[22]

Cicero'nun sözcülüğünü yapan Scipio, Roma siyasal kurumlarını incelemiş olan Polybius'u takip eder.[23] Scipio, üç saf rejim türünün mevcut olduğunu söyler: monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Her üç türde de yöneticilerin yönetilenlere yönelik sevgisi söz konusudur; ve her bir türün ayırt edici özelliği, sırasıyla, akıl, hikmet ve özgürlük erdemleridir. Ancak cumhuriyet bu üç saf rejim türünün hiçbiriyle denk tutulamaz.

Monarşi, aristokrasi ve demokrasinin her biri hakim yönetici sınıfın lehine yanlılık taşır: tek yönetici, soylu sınıf veya yoksul çoğunluk. Saf rejimler zaaflarından ötürü kaçınılmaz olarak çürür ve bunun sonucunda tiranlık, oligarşi veya güruh yönetimine (oklokrasi) dönüşürler. Saf rejimlerin arasında ideal olarak en iyisi monarşi olsa da, Cicero her üç saf rejimin harmanından çıkacak yeni bir rejimin en istikrarlı ve böylelikle en uygulanabilir olacağını düşünür. Karma rejim, bir azınlığın bilge ve adil yönetimine izin verirken halkın özgürlük isteğini de tatmin etmek üzere öne sürülür.

Cicero, bu tercihi için iki gerekçe sunar. İlk olarak, tüm saf rejimlerin bozuk türlerine dönüşüp yozlaşmadan önce sınırlı bir ömürleri vardır. Karma rejim, yozlaşmaya doğru gidişi durdurabilir veya en azından yavaşlatabilir. İkinci olarak, karma rejim her bir türde bulunan olumlu değerleri (akıl, hikmet ve özgürlük erdemleri) birbiriyle birleştirerek gerçekleştirebilir ve dengeleyebilir. Scipio'nun işaret ettiği gibi, insanların servetini eşitlemek hususunda hemfikir olamıyor isek ve doğuştan gelen yeteneklerin eşitliği imkansız ise, en azından aynı cumhuriyetin yurttaşlarının yasal hakları eşit olmalıdır. Dolayısıyla, karma bir rejim toplumun farklı sınıfları arasında haklar ve ödevlere dair bir denge yakalar. Karma rejim, aynı zamanda, her bir sınıfın devlet içinde kendine tahsis edilmiş rolü kullanarak diğer sınıfların irrasyonel arzularını denetlemesine imkan tanır; ve böylelikle bir veya daha fazla sınıfın bencilce ve kamu menfaatine aykırı hareket etme eğilimine ket vurur.

Bir cumhuriyette tüm sınıflar birlikte yönetir: Her biri önemli kurumlardan birine bakar; ancak hepsi de tüm toplumun iyiliğiyle ilgilidir; hatta (en azından kısa vadede) kendi sınıfının zararına bile olsa. Bir vatansever olarak Cicero, Roma'nın, karma rejimin bir örneği olduğu sonucuna varır. Cicero, Roma devletinin üstün olduğunu savunur; bunun nedeni kısmen birçok neslin düşünce ve pratiğinin ürünü olmasıdır.[24] Roma'nın karma rejimi farklı ortamlarda karşılarına çıkan pratik problemlere tedricî çözümler

üretmeye çalışan birçok zihnin katkılarından ortaya çıkmıştır. Sonuç, birçok kaynaktan oluşan derme çatma bir şey değil; olabilecek en istikrarlı ve eşsiz yönetim biçimidir. Bu, Cicero'nun kurumsal argümanına tarihsel bir boyut kazandırır.

Roma, Cicero için aynı zamanda yönetim için en uygun coğrafî ortama bir örnek teşkil eder. Tabiî ki bu bir şehir-devletidir;[25] ve Roma böyle bir şehir için en iyi konuma sahiptir. Denizin yozlaştırıcı etkisinden oldukça uzaktadır; savunma amaçlı tepeler sahiptir; ve bir nehire tüm avantajlarına sahip olacak ve dezavantajlarından muaf olacak kadar yakındır.

Cicero, karma rejimiyle, Roma'nın cumhuriyetçi rejiminin aristokratik tasavvurunu, aristokratik senatör sınıfına ve aynı zamanda kendisinin de dahil olduğu toprak sahibi atlı orta sınıfa bağlar.[26] Karma Roma rejimi, kurumsal olarak, devlet görevlilerine sınırlı bir süre (iki yıl) tanır. Üst senatör sınıfına ve orta atlı sınıfa, yasa ve geleneğe uygun olarak, nüfuz; kitlelere de özgürlük tanır. Alt sınıflar, önemli devlet görevlerine gelecek aristokratlar için gizli oy kullanır. Seçilenler de seçmenlerin çoğuna onlara her istediklerini vererek değil onları adaletli bir şekilde yöneterek fayda sağlarlar. Tüm bunda karma rejimdeki halkçı (*popular*) unsurun aristokrat sınıfa ciddî ölçüde tabiî olduğuna dikkat edin.

HUKUK

Romalı Stoacı ve imparator Marcus Aurelius (121–180) akıl, yasa, insan eşitliği ve büyük insan toplumunun, evrensel zincirin kritik halkaları olduğunu ifade etmiştir.

> Düşünen yönümüz ortak ise bizi rasyonel varlık kılan akıl da ortak olmalı; eğer bu doğruysa, ne yapmamızı ve ne yapmamızı emreden akıl da ortak olmalı; eğer bu doğruysa, ortak bir yasa olmalı; eğer bu doğruysa, hepimiz hemşeri oluruz; eğer bu doğruysa, aynı siyasal toplumun üyeleri oluruz; eğer bu doğruysa, dünya bir nevi devlettir. Zira başka hangi ortak siyasal topluluk için tüm insan ırkının onun üyesi olduğunu söyleyebiliriz?[27]

Bu zincire göre yaşamak, doğanın (veya insan ve doğa arasındaki doğal yakınlığın) yolundan gitmektir. Bu yol, insanî arzulardan veya siyasî hırslardan arınmış bir yaşam arayışında olan insanlar da dahil olmak üzere tüm varlıkları yöneten evrensel bir yasayı sağlar. Bu yasa, bize neyin adil ve neyin adil olmadığını söyleyerek aklımıza hitap eder. Uyumsuz ve görünüşe göre düşüşte olan bir siyasal toplumda yaşıyor olsak bile, bize uyum içinde bir yaşamın yolunu gösterir. Marcus Aurelius'un görüşleri, Cicero'nun cumhuriyetçi yasa kavramına bir imparatorun getirmiş olduğu yorumu yansıtır.

Cicero için en iyi cumhuriyet uyum üretendir. Uyum sadece, devlet gerçekten halkın meselesi olduğu zaman elde edilir ve bu da halkı birbirine bağlar. Devlet, bunu iyi yasaları teşvik ederek yapar. Müzikte uyum gerek-

tiği gibi bir cumhuriyet de uyum veya denge ister; uyumu sağlamanın yolu da adaleti yasanın amacı haline getirmektir. Adil yasalar herkesin eşit haklarını korur. Yine de adalet gruplar ve sınıflar arasındaki farkların gözetilmesini gerektirir.

De Re Publica (*Cumhuriyet/Devlet Üzerine*) diyaloğundaki bir diğer katılımcı olan Philius, adalet arayışının doğayı dışlaması ve toplumla sınırlı olması gerektiğini savunur.[28] Philus şöyle der:

> Adalet doğal olsaydı, doğa tüm yasalarımızı koymuş olurdu; tüm halklar aynı yasalara tâbi olurdu; ve aynı halk farklı zamanlarda farklı yasalara tâbi olmazdı. Şimdi size soruyorum: Yasaya itaat etmek adil bir insanın ve iyi bir yurttaşın görevi ise, hangi yasalara itaat edilmeli?[29]

Laelius, yasanın uzlaşımsal bir şey olmadığını söyleyerek yanıt verir. Bilakis;

> tüm halklar için daima bağlayıcı olan ebedi ve değişmez tek bir yasa olacaktır; ve insanın tek ortak, bir nevi efendisi ve yöneticisi, yani Tanrısı olacaktır; ve O bu yasanın yaratıcısı, yargıcı ve teklif edenidir. Bu yasaya itaat etmeyecek kişi kendine yüz çevirmiş olur; sahip olduğu gerçek insan doğasını inkar ettiği için (insanların cezalandırma dediği akıbetten kaçınmayı başarsa da) en ağır cezaları çekecektir.[30]

Bir cumhuriyet onun ortak yasal düzeni üzerine oturur. Doğal hukuku temel alan yurttaşlık yasaları devletin meşru güçleri ve sınırlarının yanı sıra yurttaşların özgürlüklerini tanımak üzere tasarlanırlar. Yasa, mevcut siyasal ve toplumsal düzenin en iyi yönlerini korumak için tasarlanır; ve diğer yandan daha adil yapılabileceği hususlarda tedricî değişime olanak verir.[31]

İnsan siyasal birliktelikleri, uğruna kuruldukları gayelerin rehberliğini kaybettiklerinde meşruiyetlerini yitirmiş olur ve artık cumhuriyet olmazlar. Bu gayeler adalettir veya kamu menfaatine hizmet eden eylemlerdir. Doğal hukuk teorisi adalet arayışında etik ve politikanın birliğini savunur. Devlet, doğal hukuktan kaynaklanan etik ilkeler üzerine oturmalıdır. Cicero, doğal hukuku tanrının zihnine, özellikle Roma mitolojisinde en yüce tanrı olan Jüpiter'in aklına, denk tutar. Doğal hukuk dünyadaki her şeyi yönetir. Cansız nesneler, varlıkları itibariyle, zorunlu olarak ona itaat etmek durumundadır. İnsan dışındaki tüm hayvanlar da dahil olmak üzere canlı varlıklar, ona içgüdüsel olarak itaat etmek durumundadır. Sadece insanlar itaat etmeye fiziksel olarak zorunlu koşulmazlar: Onlar akıl yürütme yetisiyle hareket ettikleri için itaat ederler.

Doğal hukukun bilgisi, gerek devlet adamı gerek sıradan bir yurttaş olsun, cumhuriyeti yönetmeye yardım edecek kişi için büyük önem taşır. Devlet adamının bunlara dair bilgisi "bir kaptanın astronomi veya bir doktorun doğa bilimi bilgisine" benzer. "Bunların her biri bu bilgileri kendi sanatları için kullanır ama görevlerini icra etmelerini engelleyecek düzeyde değil."[32]

Yurttaşlar da yurttaşlık hukukunu adalete doğru yöneltebilmek için benzer bir farkındalığa sahip olmalıdır. Doğal hukuk kavramı, yurttaşların kendi tikel devletlerine olan bağlılıklarının, mutlak değil, koşullu olduğu; ve doğal hukuk ilkelerinden kaynaklanmayan yasaların iyi bir yurttaşın itaatine layık olmadığı görüşünü içerir. Doğal hukukun diğer yüzüne göre ise, yurttaşlar devletlerinin doğal hukuka uygun düşen yasalarına, yani rasyonel olanlara, itaat etmekle yükümlüdürler. Bu, bizi tüm insanların, yönetici ve yönetilenler için eşit ölçüde bağlayıcı olan hukuk önünde, eşit haklara sahip olduğu fikrine götürür. Sadece bu formüle uyan devletler meşru sayılabilir.

Doğal hukukun ilkeleri oldukça genel olduğu için, yurttaşlık hukuku veya pozitif hukuk (*positive law*) tüm dünyada aynı olmak zorunda değildir. Doğal hukuku ihlal etmediği sürece yere göre değişebilir. Devletin adalet istikametinde ayarlanması için yurttaşlık hukuku zamanla değişir. Roma, Cicero'nun desteklediği cumhuriyetçi rejim biçimini bu şekilde geliştirmiştir. Doğal hukuk bize adaletin ilk ilkelerini verir ki bu ilkeler siyaseti birbiriyle ilgisi olmayan rastgele bir eylem dizisi olmaktan kurtarır. Devlet, yurttaşlık hukuku sayesinde bu dinamikleri adil amaçlara yöneltir. Doğal hukuk altında birey birincil olarak bir dünya yurttaşı ve ancak ikincil olarak tikel ve sınırlı bir *polis*'in yurttaşıdır.

Platon ve Aristoteles gibi, Cicero'nun fikirleri de gerilemekte olan bir devlette ortaya çıkmıştır. Cicero doğal hukuk teorisini bu gerilemeyle mücadele etmek ve geleneksel Roma siyasî pratiklerini savunmak için kullanmıştır. O, Roma rejiminin birçok yönünün doğal hukuk ilkelerini yansıttığını düşünmekte; ve basiretsiz seçkinlerin mülksüz kitlelerle ittifak yaparak doğal hukuku yakından izleyen bir siyasal sistemi ortadan kaldırmakta olduğuna inanmaktaydı.

KAMUSAL VE ÖZEL ŞEYLER VE HUKUK

"Cumhuriyet" sözcüğünün Latince karşılığı olan *res publica* "kamusal şey" anlamı taşır. Cumhuriyet yönetimi *res privita*, veya "özel şey" ile zıtlık teşkil eder. Cicero, kamusal ve özel, bireysel ile kolektif olan arasındaki kaçınılmaz gerilimin farkındadır; ve yazılarında bu gerilimi ve cumhuriyet ile yurttaşları için potansiyel olumsuz etkilerini hafifletmenin yollarını arar. Dolayısıyla, iyi insan ve iyi yurttaş arasındaki farkı gözetir. Hakikî adaletle yönetilen cumhuriyet üzerinden bu ikisini uzlaştırır. Burada iyi insan ve iyi yurttaş olmak için gerekli erdemler aynıdır. Laelius'un evin dışında cereyan eden şeyin özel yaşamı etkileyip etkilemediğini sorduğunu ve verilen yanıta göre, evimizin tüm evreni kapsadığını hatırlayın. Bu, Cicero'nun kamusal ile özel arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığı ve evden cumhuriyete ve ordan da kozmosa kadar her şeyin yekpare ve türdeş olduğu izlenimi doğurabilir. Ancak, Cicero'nun dehası onu böyle basit bir sonuca ulaşmaktan alıkoyar. Bunun yerine, evrensel bir ilkeyi uygulamaya koyarken bile kamusal ve özel ayrımını gözetir.

Cicero bir cumhuriyetteki yasanın rolünü şu şekilde tarif eder:

> Yasa, Doğa'nın içine nakşedilmiş, yapılması gerekeni emreden ve aksini yasaklayan en yüksek akıldır. Bu akıl, insan aklında sağlam bir şekilde yerleştiğinde ve tam anlamıyla geliştiğinde, Yasa olur.[33]

Yasa, insan için, doğal bir güç; tanrılarla yaşıt ve onlardan gelen bir buyruktur. Evrende, doğru ve yanlışa dair temel bir duygu olarak tanımlanan adaletin kaynağıdır. Onun adaleti ilelebet emreder ve yasaklar: Bireysel ve siyasal eylemler için daimî, değişmeyen, ebedî ve evrensel bir standarttır. Örneğin, saldırıya karşı, yazılı bir yasa veya âdet olmasaydı bile bu eylem yine de yanlış olurdu.

Tüm rasyonel insanlar, yani doğayla uyumlu yaşayanlar, bu yasayı tanıyabilirler.[34] Ona ebedî veya doğal hukuk denir. Doğru akıl, adalet ve doğayı temel alan doğal hukuk, herhangi bir beşerî yasayı iyi veya kötü olarak değerlendirmemize imkan veren standarttır. Bu yasa, toplumsal konumu veya siyasal nüfuzu ne olursa olsun, her yerde tüm insanlar için eşit derecede geçerli olması açısından evrenseldir. Tüm zamanlar için geçerli olması açısından, ebedîdir. Doğayla uyumlu olması açısından, doğaldır. Dolayısıyla, doğal hukuk, tikel ve sınırlı bir zaman ve mekanda kendi yetkisindeki meselelerle ilgilenen pozitif ve kamusal hukuka üstündür. Kamusal hukuk bir halkın toplu sesidir; ve siyasal otorite bu hukuka göre icra edilen güçtür. Güçlerini adalete uygun bir şekilde kullanan yüksek devlet görevlileri (*magistrate*) veya diğer görevliler, hem bu makamlara seçmenler tarafından seçildikleri için hem de yasadan ötürü böyle davranırlar.

Tüm insanlar iki yurttaşlık taşır ve aynı anda iki bağlılıkları vardır çünkü hepimiz bu iki dünyanın yurttaşlarıyız. Çifte yurttaşlık, doğal hukuk ile kamusal hukuk arasındaki etik ilişkiyi özetleyen; ve cumhuriyete veya devlete, ve kendimize karşı olan yükümlülüklerimizi birleştiren kavramdır. Bunu, ikisi arasındaki ayrımı koruyup, her ikisini de doğal hukukun egemenliği altına koyarak yapar. Hakikî bir cumhuriyette –yani, halka hizmet eden bir cumhuriyette– tüm yurttaşları birbirine kenetleyen ortak bir bağ vardır: Hakikî adalet ile aklın ve doğanın ebedî ve doğal yasalarına saygı. Bu, beşerî hukuk ile doğal hukuku birleştirerek uyumu teşvik eder. Birincil sadakatimizi muhakkak rasyonel, etik ve ahlakî olan evrensel veya doğal olsun, hukuka borçluyuzdur. Bu hukuk kapsayıcıdır. Tüm insanları daha büyük bir insanlık toplumunun (tüm dünya) eşit yurttaşları yapar; ve [bu hukuk] böylelikle devlet, ırk veya klan gibi tüm tikel ve dünyevî bölünmeleri aşar. Doğal hukuk insanlara, tüm insanlarla ortak sahip olduğu doğal haklar sağlar. İnsanların birincil sadakatini elinde tutar; ve bir taraftan onların haklarına uygun olarak gerçekleştirdikleri özel amaçları; ve diğer taraftan tüm diğer bireylerin sahip oldukları hakları kapsar.

İnsanlar dünyevî bir devletin kamusal hukukuna ikinci dereceden bir

sadakat borçludur. Kamusal hukuk, onları sınırları olan tikel bir yerin ve kamu yasalarını uygulayan yönetici veya yöneticileri ile tikel bir devletin yurttaşı yapar. Bu yurttaşlık münhasır ve sınırlıdır. Sadece bazı insanlar onun üyeleri olabilir. Kamusal hukuka, adalete yakınlığına bağlı olarak, sadece koşullu bir itaat borçluyuzdur. Bir yurttaşlık hukuku sistemi sadece toplum içi çatışmaları çözdüğü veya suçluları cezalandırdığı için adil değildir. Halkçı veya aristokratik kurumların rızasını veya yüksek devlet görevlilerinin onayını aldığı için de adil değildir. Yurttaşlık yasaları hakkında bir yargıya varılacaksa doğal hukukla ne derece uyumlu olduğuna bakılmalıdır; zira adalete giden yol sadece ve sadece doğal hukuktan geçer. Adil olan bir yasaya itaat etmemek herkese açık olan bir tercihtir; ancak itaat etmedikleri ölçüde insanlıklarından ödün verirler. Bu bağ olmadığı takdirde uyumsuzluk ve çatışmanın ortaya çıkacağı kesindir. Bu bağ olduğu takdirde ise açgözlülük, bencillik, hizipçilik ve siyasî çekişme, tamamen engellenemese bile asgarîye indirilebilecektir. Doğal hukuk tüm yönetenleri, tüm kralları, tüm konsülleri bağlar; dolayısıyla bu veya şu devlet için geçerli olan tikel beşerî yasalar doğal hukukun yönetimine uymalıdır. Doğal hukuka aykırı hareket edenler doğal olmadıkları gibi adil de değillerdir. Zira kendi hakikî, yani rasyonel, menfaatlerine aykırı hareket etmiş olurlar.

Bir bireyin doğal hukuka itaat etmemesi mümkün olduğu gibi, bir devlet de ikna yerine cebir kullanarak yönetebilir ve bu şekilde tebaasının ahlakî özerkliğine saygı göstermemiş olur. Ancak bu durumda devletin bozuk haline dönüşmüş olur ve hakikî doğasını gerçekleştiremez. Böyle bir devletin yöneticileri adil olmayan müstebitlerdir. Kendi kişisel arzularının yerine yurttaşların menfaatlerini koruma ve kamu menfaatini hizip menfaatlerinin üstüne koyma ödevlerini yadsırlar. Cicero, spesifik olarak, yöneticilerin, mülkiyet haklarını korumak, ağır vergilendirmeden kaçınmak, şaibe ve yolsuzluktan uzak durmak ve herkesin zarurî ihtiyaçlarını temin etmesine yardımcı olmak zorunda olduğunu savunur.[35]

Adil veya erdemli davranmanın ödülü kendisidir. Ancak böyle eylemler, hikmet ve dürüstlükle beraber, iyi bir liderin bir başka özelliği olan itibarını korumasına katkı yapar.

SONUÇ

Cicero, genel olarak Roma düşüncesinin ve özelde de Roma siyasal düşüncesinin ifade edilişine başlıca katkıyı yapmış bir kişidir. Ancak onun rolü bundan daha büyüktür. Roma düşüncesi Antik Yunan felsefesinden türemiştir. Yunan ve Roma perspektifleri beraber bugün klasik düşünce dediğimiz şeyi oluşturur ve Batı siyasal teorisinin sonraki gelişimine en önemli katkıyı yapanlardır. Cicero bu iki klasik perspektifin buluştuğu noktada kritik bir şahsiyettir. Yunan *polis*'inin gerilemesinin ardından Cicero gibi Roma dü-

şünürleri siyasal otorite ve yurttaşlık gibi kavramlara yeni bir anlam verme yollarını araştırmıştır. Bunu, Roma siyasal kurumlarınca demir atılmış, daha geniş ve daha çeşitli dünya toplumu bağlamında yapmışlardır.

Cicero'nun metodolojisinin temelinde Stoacı düşünce ve Yunan öncellerini esas alan ama onlarınkinden daha kapsayıcı olan bir insan doğası görüşü bulunur. Böyle bir metodolojiyi kullanan Cicero, aşina ilkeler üzerine oturan bir rejimi savunmuş ama bu rejimin bazı ilkelerini yeni bir hukuk düzeni ve kurumsal düzenlemeler yönünde yeniden şekillendirmiştir. Cicero'nun bu katkıları, siyasal ve yasal ilkeleri düşünme biçimimizi derinden etkilemiştir. Bu etkinin izlerini Cicero'nun doğal hukuk ideasında bulmak mümkündür. Cicero'nun doğal hukuk ideası (sıradan yurttaşlık veya kamusal hukuktan üstün, bir nevi yüksek hukuk), Cicerocu düşüncenin en büyük miraslarından biridir. Cicero, Stoacı doğal hukuk kavramını hem dinî hem seküler olan birçok sonraki düşünürü etkileyecek bir şekilde sunmuştur.[36] Doğal hukuk ideası, devletin eylemlerinin adil sayılabilmesi için daha yüksek (veya doğal) bir hukuka uygun olması gerektiğini savunsa da, bu iki hukuk türünü uyuşturmak kendiliğinden olan bir şey değildir. Doğal hukuk, basit veya zorunlu bir şekilde yurttaşlık hukukuyla aynı değildir. Yurttaşlık hukuku doğal hukuka dayanmalıdır; ama, aynı zamanda, en bilge yöneticinin bile bu iki hukuk türü arasındaki teorik ilişkiyi pratiğe uyarlamadaki yetersizliğinin farkındadır.

Tamamen adil bir devlet, felsefî bir idea olup, Platon'un ideal Devlet'inde olduğu gibi, insanoğlunun başarı menzilinin dışında kalabilir. Bilge yasa koyucu ve devlet adamı, saf adalet ve saf aklın taleplerini yumuşatır ki medenî toplumun pratik ihtiyaçları ile uyumlu olsun. Yine de, standartlar beşerî yasa ve eylem için rehberlik yapmaya devam eder; zira onlarsız tiranlık hakim olur. İnsanlar bu standartları kullanarak Cicero'nun cumhuriyet ve yurttaşların faydasına ihdas edilmiş ve onun için var olan cumhuriyet yöneticileri vurgusunu (ki bu Platon'la başlayan ve bugüne dek gelen bir değerdir), cumhuriyetlerde halkçı yönetimi savunma ve destekleme esasına dönüştürmüşlerdir. Hukuk türleri arasında bir hiyerarşi tanımlayan Cicero, aynı zamanda, yurttaşlar ve yönetimleri için bir kurallar ve ödevler hiyerarşisi de tanımlar. Adil siyasal otoritenin, siyasal katılım ve özel hayata dair eşit haklara sahip yurttaşların rızasından kaynaklandığı fikrini savunur. Kısacası, yurttaşlar çifte yurttaşlık icra etmelidir.

Ancak, bu çifte yurttaşlığın mimarı olan Cicero'nun felsefesinde halledilmemiş görünen birtakım meseleler vardır. Örneğin, doğal hukuk kavramının hem muhafazakar hem radikal potansiyel sonuçları mevcuttur. Bir devletin tikel hukuku adil ve doğal olarak görüldüğü takdirde, itaatkar bir halk tarafından büyük bir hoşnutlukla takip edilmelidir. Ancak doğal hukuka başvurmak, güçlü bir muhalefet ve statükonun eleştirisi için bir araç işlevi görebilir. Doğal hukuk, bu açıdan, sivil itaatsizlik teorilerini destekler ki bunlar köleliği ortadan kaldırmak isteyenlerin söz ve eylemlerinden Martin Luther King, Jr. gibi savaş karşıtı ve sivil haklar protestocularına, hayvan-

lara kötü muamele yapılmasına karşı olanlardan kürtaj karşıtı protestocu-lara kadar geniş bir alanı kapsar. Ayrıca, metodolojiye dair şu mesele vardır: Tüm insanların takip etmekle yükümlü oldukları Cicero'nun rasyonel doğal hukuk düşüncesi, Roma kurumlarının rasyonel insanların sadakatini hak eden bir adil devlet modeline temel teşkil ettiğine dair iddiasının tarihsel gerçekliğiyle ne derece çelişki içindedir?[37]

Cicero, siyaset felsefesini Platon ve Aristoteles'in dar kapsamından uzaklaştıran ilkeler ifade eder. Her iki Yunan düşünürü de daha yüksek bir hukuk ideasını yazılarında ima etmişlerse de, hiçbiri yurttaşların kendi dar *polis*'i dışında birinci dereceden bir yükümlülük taşıyabileceğini düşünmemiştir. Ferasetli bir yorumcunun sorduğu gibi, "siyasal alanın sınırları ne kadar genişletilebilir; katılımcı-yurttaş kavramı sayısal artışa ne kadar dayanabilir; siyasal topluluk siyasal niteliğini kaybetmeksizin kamusal kararların 'kamusallığı' ne kadar azalabilir?"[38] Tüm bunların gerçekleşmesi durumunda, (herkesin anlamlı bir şekilde siyasal meselelerle düzenli olarak ilgilendiği) gerçek bir toplumda bireyleri birbirine bağlayan tutkala ne olur? İnsanlar, gerçek bir cumhuriyet olarak siyasal toplumun iyiliği için nasıl derin ve ortak bir endişeyi paylaşmaya devam edebilir; halkın ortak şeyini (söz konusu kendi menfaatleri bile olsa) bu veya şu menfaatin tahakkümüne karşı nasıl kıskanç bir şekilde koruyabilirler? Üzerinde ortak bir etnik kökeni paylaşmayan farklı halkların yaşadığı geniş bir coğrafî alanda gerçek bir katılımcı siyasete sahip olmak mümkün müdür? Yoksa, ortaya çıkacak sonuç insanların sadece sözde bağlılık gösterdiği ama aslında şahsî menfaatleri peşinde koşarken devleti zayıflattıkları yapay bir kültür mü olacak?

Bir başka halledilmemiş soru Cicero'nun eşitlikçiliğini ilgilendirir. Evrensel toplumun tüm üyelerinin bir nevi eşitliğini ve dolayısıyla da herhangi bir cumhuriyette yurttaşların eşitliğini savunur. Ancak, aynı zamanda, insanların servet, mevki ve yaşa göre ayrıldıklarında toplantılarda aldıkları kararların bu şekilde ayrılmadıkları takdirde alacakları kararlardan daha bilgece olduğunu söyler. Bu, hem Roma Cumhuriyeti'nin uzun süre aristokratların kontrolünde olmasıyla (ki bu dönem boyunca iktidar rakip oligarşik yönetimler arasında el değiştirmiştir); ve hem de Cicero'nun kendi geçmişi ve eğilimleriyle tutarlı bir seçkinciliktir. Peki insan eşitliğine dair beyanlarını ne yapmalı? Zamanındaki kargaşa ve ömür boyu süren kamusal hizmeti dikkate alındığında, Cicero'nun tarihsel Roma'ya ve onun kurumlarına yaklaşan ideal bir devleti anımsatarak Roma'nın geçmişinde bulunan istikrarı tercih etmesi anlaşılabilir olmaktadır. Ancak bunu yaparken evrensel felsefesini parçalamış mı oluyor? Bu konuda en azından iki ayrı Cicero'nun olduğu gözükmektedir: Biri, geniş ölçekli eşitlik savunucusu filozof; diğeri daha varlıklı yurttaşların haklarını tatbik eden kamu görevlisi.

Cicero, belki de, Roma kurumlarının ve tarihinin üstünlüğünü hem açıklayan hem meşrulaştıran kapsayıcı bir siyasal teori geliştirerek onları övmek istedi. Ancak Cicero iyi ve kötü rejimleri arasında gidip gelen ama nihaî

olarak karma rejimi savunan rejimlerin döngüsü kuramını (*anacyclosis*) öne sürerken, bu modelin Roma tarihi yerine Aristoteles'in Yunan şehir-devlerinin analizine dayandığının farkında değil midir? Cicero, Roma rejimini bir tür karma rejim olarak övse de, hangi kurumun büyük resmin her bir parçasına nasıl uyduğunu net veya etraflıca açıklamadığı için kurumsal analizinde çok daha büyük bir boşluk bırakır.

Bunu, bir açıdan, Cicero'nun ideal ile pratik olanı uzlaştırma hususundaki beşerî ikileme dair hüsranını devam ettirmesi olarak okumak mümkün müdür? Onun kafa karışıklığının sonuçlarını yanımızda taşıdığımız ölçüde biz de karşımızda sorunlu yönetim ve yönetilenleri buluruz. Bazıları bu uyumsuzluğu Cicero'nun felsefesindeki büyük bir zafiyet gibi görse de bunun olumlu bir yönü de vardır. Cicero'nun bakışının her iki yönü, evrensel ve tikel, felsefî ve kurumsal, eşitlikçi ve seçkinci, nihaî olarak bizim modern, kolektif olana karşı, haklara sahip (mükemmel olmasa da hâlâ gelişmekte olan) birey kavramına yol açmıştır; bunu Yunan düşüncesi, en azından evrensel olarak, düşünememiştir. Cicero'nun yazıları sadece geç Roma düşünürlerine değil aynı zamanda Aziz Augustinus gibi Hıristiyanlara da esin kaynağı olmuştur. Böylelikle Romalı değerlerin Hıristiyanlığın bugüne dek gelişimini etkilemesinde bir mecra işlevi görmüştür.

Sonnotlar

1. Konsül, Roma Cumhuriyetinde her yıl seçilen iki yüksek devlet görevlisinden (*magistrate*) biridir. Elizabeth Rawson, *Cicero: A Portrait* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983); Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley: University of California Press, 1988)

2. Bu filozoflar Skeptik (Şüpheci) ve Epikürcülerdir. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Skeptics* (New York: Scribner's Sons, 1974).

3. Marcus Tullius Cicero, *On the Commonwealth*, çev. G. H. Sabine ve S. B. Smith (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1976). Latince başlığı *De Re Publica* olan bu eser 12. Yüzyıl'dan sonra kaybolmuş ve 19. Yüzyıl'a kadar bulunamamıştır.

4. Marcus Tullius Cicero, *On the Laws*, çev. C. W. Keyes (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1928). Latince başlığı: *De Legibus*.

5. Marcus Tullius Cicero, *On Duties*, çev. H. G. Edinger (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1974).

6. Marcus Tullius Cicero, *On the Orator*, çev. H. Hubbell (Cambridge, Mass.: Harvard Press, 1971). İyi yönetimin önemli bir yönü ikna kabiliyetidir. Bu eserde Cicero kamu önünde konuşma sanatını, bunun için gerekli eğitimi ve bunların iyi bir yönetici olmak için önemini ele alır.

7. F. H. Sandbach, *The Stoics* (Londra: Chatto & Windus, 1975)

8. A. A. Long ve D. N. Sedley, der. ve çev., *The Hellenistic Philosophies*, Cilt I (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1967), 431.

9. *On the Commonwealth*, 122–3.

10. Augustinus bu harmanı Cicero'dan daha başarılı bir şekilde becermiştir. Bkz. Bölüm 5.

11. Ki sahip değiliz. Örneğin, *De Re Republica*'nın sadece bir kısmına sahibiz. Tamamlandığı bilinen altı kitaptan, görece olarak üçüne tam olarak sahibiz: ancak diğer üçü sadece fragman olarak mevcuttur. Beş kitap içerdiği tahmin edilen *De Legibus*'un üç kitabı günümüze ulaşmıştır.

12. Ve belki de günümüze ulaşan el yazmalarının kafa karışıklığı ve yarım kalmışlığını da.

13. *Yasalar Üzerine*, 329–30. Temelde, tabiî ki, eşitlik insanların rasyonel düşünce kapasitelerine ve doğal hukukun varlığına dayanır.

14. Cicero, kölenin bile akla sahip olduğuna inanır: bu nedenle sahipler kölelerine, Aristoteles'in uzlaşımsal köle dediklerine denk, uzun vadeli kiralık işçi gibi muamele etmelidir.

15. *On the Commanwealth*, 130.

16. *On the Laws*, 51.

17. *On Duties*, 44–47.

18. Bölüm 10'da tartışılan Locke'la karşılaştırın.

19. *On the Commonwealth*, 235. Burada Cicero, Roma hukuk geleneğini takip eder: Devlet yöneticilerinin erkek olması gibi, hane reisleri de erkektir. Bkz. Arlene Saxonhouse. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985). 98–102.

20. Cicero belki de tüm insanların rasyonel olduğunu düşünmektedir: ancak onun gerçekçi yanı insanların kötü alışkanlıklar ve davranışlarla yozlaşabileceğini bilir. Diğer bir deyişle, akıl her zaman yönetmez. Adalet her zaman tecelli etmez.

21. *On the Commonwealth*, 129–30. Scipio, Cicero'nun sözcüsüdür.

22. *On the Laws*, 323.

23. Polybius (takriben MÖ 200–118) Roma siyasal kurumlarını incelemiş; ve Aristoteles'in altılı rejim tasnifini takip etmiştir. Aristoteles'in aksine (bkz Bölüm 3), Polybius *demokrasi* terimini ilk defa "çoğunluğun iyi yönetimi" olarak olumlu anlamda kullanan olmuştur. Aristoteles'in (ve Cicero'nun) aksine, Polybius kurumsal fren ve dengeleri vurgularken toplumsal sınıfların devletteki rolünü göz ardı eder.

24. İngiliz Anayasası'ndaki paralel bir durum için bkz. Burke, Bölüm 13.

25. Roma için, ondan önceki Atina gibi, "şehir" ifadesi yurttaşların yaşadığı küçük bölgeyi kasteder. Her ikisi de emperyal bir güçtü; ve üzerinde yönetimde payı olmayan tâbi halkların yaşadığı büyük ölçekli topraklara sahipti.

26. Cicero bu sınıfların (Aristoteles'in kendi aristokrasisinde gördüğü) kamu yararını düşünen vasıfların birçoğunu taşıdığını düşünüyordu. Roma Senatosu esasen asillerden seçiliyordu ve yürütme, yasama ve yargıya dair ciddî yetkileri kullanmaları için yaşam boyu görev süresi veriliyordu. Uygulamada, yasa yapım süreci Senato'da başlamıyordu. Senato, bir yüksek devlet görevlisinin (*magistrate*) isteği üzerine harekete geçebiliyordu.

27. Marcus Aurelius, *Meditations*, *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, içinde, der. W Ebenstein ve A. O. Ebenstein (Fort Worth, Tex.: Holt Rinehart & Winston, 1990), 178.

28. Philus MÖ 136'da konsül seçilen bir hatipti. Adalet ve âdetlerin tüm insanlar için aynı olup olmadığını sorarken adalet ve yasanın uzlaşımsal olduğu görüşünü ifade eder. Platon ve Sofistlerin bu konudaki çelişen perspektifi için bkz. Bölüm 2. Aristoteles de *Etik* eserinde iyi insanın ödevleri ile iyi yurttaşınkilerin örtüşüp örtüş*me*diği sorusunu gündeme getirir

29. *On the Commonwealth*, 206.

30. *On the Commonwealth*, 215–6.

31. Örneğin, Antik veya modern, her devlette daimî bir problem olan sınıf çatışması, asiller ve sıradan yurttaşlar arasında şiddetli bir çekişmeye döndü. Sıradan yurttaşların en iyilerini cumhuriyetin hizmetine sokma ve böylelikle ılımlı siyaset için desteklerini kazanma teşebbüsü, bunu mümkün kılacak gerekli reformların önünü kesen Senato tarafından engellenmiştir. Bkz. Mason Hammond, *City-State and World State in Greek and Roman Political Theory* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951)

32. *On the Commonwealth*, 245–6.

33. *On the Laws*, 44.

34. *On the Laws*, 45.

35. Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York: Oxford University Press, 1980), 54.

36. Bunlar, Thomas Aquinas (Bölüm 6), Thomas Hobbes (Bölüm 9), ve John Locke'un (Bölüm 10) yanı sıra Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nın mimarları ve yorumcularını (özellikle de Yüksek Mahkeme'yi) içerir. Edward S. Corwin, *The "Higher Law" Background of American Constitutional Law* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1929). Doğal hukuktan güçlü bir şekilde etkilenen bir başka eser, tabii ki, Thomas Jefferson'un "Bağımsızlık Bildirgesi"dir (1776).

37. Kapsamlı tarih ve evrensel ilkeleri aynı kalıba döken, ve bazen Cicero'dan daha başarılı bir şekilde, sonraki filozoflar şu isimleri içerir: Aziz Augustinus (Bölüm 5), Machiavelli (Bölüm 8), Burke (Bölüm 13), ve, tabii ki, Hegel ve Marx (Bölüm 15)

38. Sheldon Wolin, *Politics & Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little Brown, 1970), 70.

Ek Okumalar

Barrow, R. H. *The Romans*. New York: Penguin, 1979.

Bauman, Richard A. *Women and Politics in Ancient Rome*. New York: Routledge, 1992.

Bellotti, Raymond Angelo. *Roman Philosophy and the Good Life*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2009.

Connolly, Joy. *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007.

Everitt, Anthony. *Cicero: The Life and Times of Rome's Greatest Politician*. New York: Random House, 2002.

Fuhrmann, Manfred. *Cicero and the Roman Republic*. Çev. W. E. Yuill. Oxford, UK: Blackwell, 1992.

Habicht, Christian. *Cicero the Politician*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1989.

Hamilton, Edith. *The Roman Way*. New York: Avon Books, 1973.

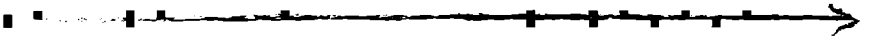
Lintott, Andrew. *Cicero as Evidence: A Historian's Companion*. New York: Oxford, 2008.

McIlwain, Charles Howard. *The Growth of Political Thought in the West*. New York: Macmillan, 1932.

Williamson, Callie. *The Laws of the Roman People: Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

Wiseman, T. P. *Remembering the Roman People: Essays on Late-Roman Politics and Literature*. New York: Oxford, 2009.

Wood, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1980.





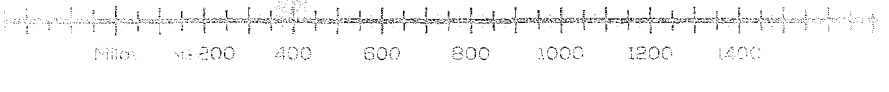
5. Bölüm

Augustinus

Siyaseti Azaltma



354-430



GİRİŞ

Hıristiyanlık, Roma İşgalindeki Filistin'de İsa'nın havarileri tarafından 1. Yüzyıl'da kurulmuştur. Mesajı ilgi çekmiş ve zulmeden otoritelere rağmen misyonerler tarafından yayılmıştır. Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nda yayılırken, evrensellik, eşitlikçilik ve topluluk (*community*) gibi birçok Stoacı düşünceyi içine almıştır.[1] Ancak aklı hakikate giden bir yol veya Roma kurumlarını meşru olarak görmemiş; bunları yeni doğmuş dinin takipçileri için uygunsuz bulmuştur.[2] Bunun yerine erken Hıristiyanlık, uhrevîliği ve inancı aklın üstüne çıkaran bir bakış açısını benimsemiştir. Hıristiyanlık, yüzünü cisimlerin ve eylemlerin görünen dünyasından ruhun ve ahiretin görünmez dünyasına dönmüştü.[3] Siyasal otoriteye muhalefeti değilse de umursamazlığı vaaz etmiş; takipçilerinden bu dünyadan vazgeçmelerini; yaşamlarını ahirete dönük ve bu dünyanın sonunu getirecek İsa Mesih'in yaklaşan ikinci gelişine göre sürdürmelerini talep etmiştir.[4] İsa'nın yeniden gelişiyle, iyi yaşam süren ve Tanrı'yı sevenler kurtuluş ve ölümden sonra ebedî yaşamla ödüllendirilecek; Tanrı'yı inkar edenler ise ebedî Cehennem cezasına mahkum olacaktır. Ahiret, bu yaşamın ailevî, ekonomik, sosyal ve siyasal kaygılar gibi önemsiz olanlarına göre öncelikliydi.

Yunan ve Roma tanrılarının aksine, Hıristiyan tanrısı tüm insanların tanrısıydı. Hıristiyanlığın eşitlikçi mesajı, kişinin önceki inançlarına, milliyetine veya toplumsal cinsiyetine bakılmaksızın herkese açık olmayı içermekteydi.[5] Pavlus'un (Aziz Paul) yazdığı gibi: "Artık ne Yahudi ne Yunan, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı var. Hepiniz İsa Mesih'de birsiniz."[6] Pavlus'un köleler, kadınlar ve Yahudilere dair bu ifadesi, Dağdaki Vaaz (Sermon on the Mount) gibi, tüm gerçek iman sahiplerinin temel eşitliğini vaat etmekteydi.[7] Ancak, bu vaatler ya ilk göründüğünden daha sınırlıdır ya da başka yerlerdeki ifadelerle çelişki içindedir. Zenginle paryanın, güçlüyle güçsüzün eşitliği dünyevî bir sonuç olarak değil; nihaî olarak Cennet'te elde edilecek bir şey olarak vaat edilmiştir. Toplumsal cinsiyet eşitliği de zayıflatılmıştır. İlk başta, İsa'nın yaşam ve öğretisinin havarileri tarafından kaleme alınmış anlatıları, "dişinin olağan dışı kabulü"nü gösterir. Bu hikayelerde, "İsa Mesih kadınlara erkeklere konuştuğu gibi konuşur; erkeklerin esenliği için çalıştığı gibi kadınların esenliği için de çalışır."[8] Annesi ve Magdalalı Meryem gibi kadınların, hikayesinde önemli rolleri vardır. İsa, erkeklere olduğu gibi aynı şekilde kadınlara da vâzetmiştir. Ancak, Pavlus kadınlara kendilerini kocalarına tâbi kılmalarını söyleyerek bu eğilimi zayıflatır.[9] Pavlus, hem erkek hem kadınlara evlilikle ilgili haklarını eşit bir şekilde paylaşmaları çağrısında bulunsa da,[10] boşanmaya (görünüşe göre, kadın kocası tarafından kötü muamele görse bile) izin verilmez.[11]

Pavlus ve İsa'nın mesajı, Hıristiyanların herhangi bir dünyevî toplumu (*society*) aşan yeni bir tür topluluğun (*community*) üyeleri olduğudur. Kur-

tuluş, kişinin kendi başına vereceği Tanrı'yı sevme kararına bağlıdır. Bu özel bir tercih olsa da Hıristiyan topluluğu tarafından teşvik ve destek görebilir. Bu sıra dışı topluluk ortak bir iman ve Tanrı sevgisi etrafında birleşmiştir. Bu, herhangi bir dünyevî payeden çok daha önemlidir.

Hıristiyanlar, Cicero gibi, aralarında hiyerarşik ilişki olan iki dünyevî toplumun üyeleridir. Cicero için bu iki toplum dünya ve Roma *polis*'iydi. Hıristiyanlar için ise kilise ve devletti. İsa şöyle diyerek her ikisine olan yükümlülüğü onaylar: "Öyleyse Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin."[12] Pavlus'un beyanı her birine ait yetki alanı meselesini çözüme kavuşturur: "Herkes, baştaki yönetime tâbi olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetici yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur." Ulaştığı sonuca göre, "Yöneticiler Tanrı'nın hizmetkârlarıdır."[13]

Ancak, kilise-devlet ilişkileri tarihinin baştan beri gösterdiği gibi, hangi "şeylerin" hangisine ait olduğun karar vermek her zaman kolay değildir veya kolaylıkla belirlenemez. Kendileri de ya dinî ya seküler yetkili olan birçok Hıristiyanın yanı sıra herhangi bir görevi olmayan birçok Hıristiyan çifte bağlılıkları konusunda bazen çatışma içine düşmüş ve çoğunlukla da Tanrı veya kilise tarafından temsil edilen evrensel veya yüksek varlığı tercih etmişlerdir. Başka türlü davranmanın, kendileri için yaşamlarından bile daha büyük değer taşıyan ölümsüz ruhlarını tehlikeye atabileceğine inanıyorlardı.

Birkaç yüzyıl boyunca Hıristiyanlık bir azınlık dini olarak kaldı. Hıristiyanlığın baştan beri siyasete karşı umursamazlığı Roma otoriteleri tarafından İmparatorluk yönetimine bir nevi muhalefet olarak görülmüş ve bu kanaatleri Hıristiyanlara karşı zulümler yapmalarına yol açmıştı. Ancak, 2. Yüzyıl'ın sonlarına doğru Roma seküler otoritesi gerileyişe geçtiğinde Kilise siyasal nitelikler üstlenmeye başladı. Kilise üyelerine göre, en yüksek gayelere adanmış kilise gibi bir toplumun bile; liderlik, yönetim, disiplin ve düzenli karar alma usûllerine olan ihtiyacı açısından kendinden daha az önemli toplum türlerinden bir farkı yoktu. Hiyerarşi, birlik ve aynılık; gevşek bağlar içeren müminler ittifakının yerini almaya başladı. Seküler Roma iktidarının gerilemesiyle, Kilise görevlilerinin atanması düzenli bir hale sokulmuş ve bir piskoposluk yapısı tesis edilmişti. Dağınık kiliselerin daha sıkı birlik içeren bir örgüt yapısı içine girmesiyle beraber idare edilmesi gereken geniş mülkler ortaya çıktı.

Daha sonra, 311 yılında, Roma İmparatoru Konstantin Hıristiyanlığa geçtiğini ikrar etti ve devlet politikası olarak zulüm yerine tarafsızlığı seçtiğini ilan etti. 378'de, İmparator Theodosius, Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğu'nun resmî dini yaptı.[14] Seküler otoritelerin yol açtığı kötü yönetim, savaşlar ve işgallerle ciddî olarak zayıflamış olan Roma, hem Kilise'nin hem devletin önemli roller üstlendiği Hıristiyan bir yönetim tesis etti.[15] Bu resmî tanınmayı elde eden Kilise, siyasal düzenin bir parçası oldu. Hıristiyanlık, umursamazlık ve muhalefetten uzaklaşıp yöneticinin siyasal iktidarını (ve dolayısıyla Kilise'nin iktidarını) destekleyen bir ilahiyata doğru evrilmeye başladı.

Bunu daha adamakıllı ve ikna edici bir şekilde yapabilmek için Hıristiyanların filozof olması gerekiyordu. Kilise'nin, siyasal iktidarın gerekliliğini savunan ama aynı zamanda Hıristiyan bir devletin herhangi bir dünyevî siyasal kurumdan ayrı, ona üstün ve onu aşan nitelikte olduğunda ısrar eden bir doktrin geliştirmesi gerekiyordu. Bu savunmayı, parlak bir ilahiyatçı ve yorulmak bilmez bir şekilde dinî eserler kaleme almış olan Aziz Augustinus (354–430) üstlendi. Augustinus sahneye çıktığı zamanlarda, İsa Mesih'in yaklaşan ikinci gelişine dair beklenti sönmeye yüz tutmuştu. Günah ve kurtuluş meseleleriyle farklı bir ölçekte ilgilendi Augustinus: Hıristiyan kurum ve doktrinlerini siyasal iktidar ile uzlaştırdı.[16]

Augustinus Kuzey Afrika'da Thagaste şehrinde doğdu. Annesi Monika tarafından bir Hıristiyan olarak yetiştirilmişti ancak kendisi daha sonra Hıristiyanlığı reddedip Maniheizmi benimsemiştir.[17] Yirmili yaşlarında ve otuzların başlarında Roma ve Milano'da retorik dersleri vermiş ve bu sıralarda tekrar Hıristiyanlığa dönüp 387'de vaftiz edilmiştir. Otuz yedi yaşında Hippo'da rahip olarak atanmış ve birkaç yıl sonra aynı şehirde piskopos olmuştur. Kilise için örnek bir dinî lider modeli olmuş ve bu model muhtelif biçimlerde günümüze dek hüküm sürmüştür. Felsefesiyle hem Kilise hem devletin siyasî liderliğinin Ortaçağ'a dek yavaş yavaş canlanmasının temel koşullarını tayin etmiştir.

406 yılından itibaren savaşlarla yıpranmış Roma İmparatorluğu'nun eyaletleri Cermen kavimlerince bir dizi işgale maruz kalmıştı.[18] Yüzyıllar süren yozlaşmanın ardından bu işgallerle karşılaşan Roma İmparatorluğu tamamen dağıldı. Kamusal düzenin çöküşünü doruk noktasına çıkaran olay 410'da Roma'nın yağmalanmasıydı. Roma'nın düşüşü sadece askerî ve siyasî bir yenilgi değildi. Cermen fatihler, yurttaşlarına ebedî ve evrensel görünen bir imparatorluğu silip süpürmüş ve ölümsüz görünen bir medeniyet ve yaşam biçimini yok etmişlerdi. Roma'nın bu mücadeleyi neden kazanamadığına bir sebep arayan Roma'nın pagan rahipleri Hıristiyanlığı suçladılar. Hıristiyanlığın ahirete yönelik daha büyük kaygısının ve pasifist görünümünün, Roma'nın kendini savunma yeteneğini zayıflattığını öne sürdüler. Hıristiyanlığa karşı bu suçlamayı reddeden Augustinus, diğer bazı kritik konulara da değinerek, 117 kadar kitap kaleme almış ve böylelikle gelecek yüzyıllar için Hıristiyanlık ilahiyatının şeklini ve yönünü tayin etmiştir.

Tüm eserleri arasında siyasal teori üzerine olan en ünlü eseri *De Civitate Dei*'dir (*Tanrı Devleti/Şehri*).[19] Bin sayfadan uzun olan bu eseri tamamlaması yirmi yıldan fazla sürmüştür. Bu eserin ilk on kitabı, Hıristiyanlığı Roma'nın düşüşünden sorumlu tutan pagan suçlamasını çürütme amacı taşır. Pagan suçlamalara karşı Hıristiyanlığı savunurken, Augustinus sadece Roma İmparatorluğu'nun düşüşünü değil aynı zamanda tüm siyasal varlıkların doğuş ve çöküşünü de açıklar. *Tanrı Devleti*'nin ikinci yarısı, bilimsel bilginin doruğu olarak (şüphesiz manevî bir bilim olan) bir Hıristiyan toplum felsefesi geliş-

tirmeye adanmıştır. Augustinus'un açıklamasında derin bir hikmet mevcuttur. Hem pratik hem ilahiyat içeren yeni bir siyaset felsefesi yaratır. Emperyal Roma'nın hatalarını ve (katılımcı yurttaşlığın iflası ve iktidarın imparatorun makamında temerküzü nedeniyle) klasik felsefenin bunlarla baş etmedeki yetersizliğini teşhis eder. Augustinus, siyasal erdem geleneğinin tekrardan canlandırılması ihtiyacının farkındadır. Özgür irade, ilk günah ve Cennet'te lütuftan Düşüş nedeniyle kötülüğün doğallığı gibi kavramların rollerini inceleyerek Hıristiyanlığı siyasal iktidar ile uzlaştırır. Yönetimin, günahkar davranışı hem engellemek hem de cezalandırmak için gerekli olduğunu öne sürer.[20]

Hıristiyan inancının sistematik olarak yeniden düşünülmesine teşebbüs etmesinin yanı sıra, Augustinus kendi muhakemesine destek olması için Yunan ve Roma felsefelerinden ve özellikle de Platon ve Cicero'dan, önemli ölçülerde ödünç almış ve aynı zamanda onları dönüştürmüştür. Salt seküler olan siyasal kurumların meşruiyetini sorgulayan bir ilahiyat argümanı ortaya koymuş ve böylelikle ileride dinî ve seküler otoriteler arasında cereyan edecek savaşların yolunu açmıştır. Hıristiyanlığın paganizme karşı fevkalade bir savunusu olan *Tanrı Devleti* Hıristiyan tarih görüşünü yansıtması açısından da meşhurdur.

Augustinus'un bir diğer önemli eseri olan *Confessiones*[21] (*İtiraflar*), hakikat arayışında bir sâlikin gençlik yıllarındaki (kendi tanımlamasıyla) "kötülükten" Hıristiyanlığı kucaklamasıyla kişisel kurtuluşuna uzanan yolculuğunun son derece kişisel bir anlatısıdır. Hıristiyan mistisizminin bir klasiği olan ve biyografi ve ilahiyatı karıştıran bu eser, yeni bir edebî tür yaratmıştır: itiraflar içeren otobiyografi. Arka planında bireysel mutsuzluk ve ahlakî çatışma içeren bu eser, direkt okuyucuya seslenir: Yazarı ve öznesinin kurtuluşa giden yolu takip ederken yaşadığı kişisel mücadelenin, olgunlaşmanın ve küçük yaşlardan itibaren gelişiminin ilk elden sunumunu yapar. Manevî bir yolculuğun müthiş bir anlatısıdır.[22]

İki diğer önemli eser de seçme özgürlüğü ve insan iradesiyle ilgilenir. *De libero arbitrio*[23] (*Özgür İrade Üzerine*), Augustinus'un erken dönemlerinde, hikmeti ve bunun mutlulukla ilişkisini, dilin rolünü ve aynı zamanda kötülük ve ölümsüzlük gibi temaları inceleme çabasını yansıtır. Geniş bir yelpazede konuları inceler; bunların arasında Tanrı'nın tüm olacaklara dair bilgisinin özgür irade ile nasıl bağdaşabileceği ve özgür iradenin günahla olan ilişkisi sayılabilir.

De Trinitate (*Teslis Üzerine*) adlı eserinde Augustinus Tanrı'yı anlamaya giden bir yol olarak insan ruhunu tartışır. "İlahî" olanın nasıl tüm insan var oluşunun ideali olduğunu gösterir. İnsan, ancak Hıristiyan bir topluluk bağlamında bir başka ilahî varlığa, Tanrı'ya, olan bağlılığını kabul eder ve duyurursa, tam olarak kendisi olur ve ilahî nitelikler edinir. Bir başka ifadeyle, mümin arkadaşlarıyla cemaat içinde birey kendi potansiyelini, kurtuluşa giden yolunu, tam anlamıyla gerçekleştirebilir.

AUGUSTİNUS'UN YÖNTEMİ

Augustinus metodolojisini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaz. Sunduğu ilahiyata dair ve siyasal argümanlardan taranması gerekir. Bunu yaptığımız takdirde, ana hatları; felsefe, iman temelli ilahiyat ve tarihin bir bileşimine dayanan bir metodolojinin belirgin bir şekilde ortaya çıktığını görürüz. Augustinus, insanların (tabiî ki en bilge erkeklerin) dünyayı akıl yoluyla anlama kapasitelerini öne süren klasik görüşü reddeder.[24] Klasik filozoflar, yaşamın anlamını doğal sebep ve sonuçlara, olayların değişkenliği ve tikelliğine gönderme yaparak anlamaya çabalamışlardı. Tesadüfî, açıklanması mümkün olmayan hadiselerin araya girerek bunun olmasını engellediğini keşfettiler. Talihin mahkumları idiler. Augustinus böylesi kapsamlı bir doğa tasavvuru oluşturmanın mümkün olduğunu reddeder. Klasik görüş en baştan başarısızlığa mahkum idi. İnsan aklı Tanrı'nın aklından farklıdır. Daha zayıf ve güvenilmez bir rehberdir. Olayları ve kendimizi, sadece aklımıza dayanarak, kontrol etmek şöyle dursun, anlayamayız bile. Doğanın her parçasının bütünle olan ilişkisini görebilseydik bile, doğa yine de bizim anlayışımızın ötesinde olurdu zira doğanın kendisi kusurlu ve kendi kendine yetersizdir. Doğal evren, varlığı ve anlamı için doğaüstü bir nedene dayandığından, kendi başına tamamen anlaşılabilir değildir. Ancak daha geniş anlamda, evren rasyoneldir: Evrenin mantığı insan zihni için anlam ifade edebilir. Akıl, Tanrı'nın niyetiyle uyumlu olduğuna göre, doğal dünyanın tüm parçaları da bu niyetle örtüşür. Hepsi insanın kurtuluşunu sağlamak üzere birleşmiştir.

Aklın rolü insanlara imana erişmeleri için rehberlik etmektir.[25] Ancak, bu akıl klasik düşüncenin aklı değil, inanca dayanan ve ondan bağımsız olmayan bir akıldır; soyut değil, somut ve rasyonel olmaktan çok psikolojiktir. Bu akıl ancak evrensel düzenin doğa üstü kaynağına kısa bir bakış atmak için imana başvurduğumuzda anlamlı bir hale bürünür. Bunu kabul ettiğimiz takdirde insanların kendileri ve dünya hakkında keşfedebilecekleri çok şey olur. Ancak insanlar mütevazı olmalı ve büyük bir tevazu içinde dünyanın sadece Tanrı'nın zihni tarafından anlaşılabilecek kadar kompleks olduğunu kabul etmeliler. Yaşam, bilinmeyeni ve özellikle kaderimizde yazılı bireysel imanımıza dair büyük gizemi kabul ederek yaşanmalı. Yine de, sahip olduğumuz sınırlı pusulanın (aklın) bize sağladığından daha fazlasını bilmenin bir lüzumu yoktur. Dünyayı sınırlı anlama yeteneğimiz, asıl gayemize, ölümsüz ruhumuzun kurtuluşuna giden yolda bize engel olmamalı.

Augustinus *De Trinitate* eserinde birçok bilimin olduğunu söyler. Bunların her biri daha üst bir bilimin ilkelerinden doğar. Kutsal bilim, ilkeleri Kadir-i Mutlak'ın kutsal metinler aracılığıyla vahiy ettiği ilkelere sahip Tanrı bilimine dayanır. İmanı korumanın temelleri bu üst bilim sayesinde açığa çıkarılır ki müritleri tarafından beslensin, korunsun ve güçlensin. "Kutsal bilim" fikri, Augustinus'un doğal dünyadan doğaüstü dünyaya bir köprü kurmasına imkan tanır. Bilim adamı, sebep ve sonuç ilişkilerini doğal tabir-

lerle açıklar. Olayların nihaî veya ilahî sebeplerinden ziyade yakın illiyetle ilgilenir. Augustinus açıklamaya aşkın bir boyut eklediğinde doğa bilimcinin önemsemediği saikleri hesaba katmış olur.

Augustinus'un siyasal teorisi yeni bir perspektife dayanır: tarih felsefesi. Bu, insan var oluşuna ve tarihine anlam katan bilginin kaynağı olarak Hıristiyan inancını, özellikle Kutsal Metin'e olan inancı, destekler. Tarih felsefesi, insanlık tarihinin bir başlangıcı olduğunu ve bir sonu olacağını ve tüm düzenin bir gayesinin olduğunu varsayar. Bir açıdan bakıldığında, tarihin (veya zamanın) açıklaması hareket ve değişimi içerir. Ancak daha yüksek bir açıdan bakıldığında, Yaratılıştan önce var olan ve tarihi aşan bir varlık olarak Tanrı değişmez ve ebedîdir. Kutsal Metin tüm insanlık tarihini anlamak için bir başlangıç noktasıdır. Tanrı tarafından ilham verilen kişilerce kaleme alınmıştır.

Augustinus Kutsal Kitap'ta anlatılan tarihte insanlık için bir plan bulunduğunu ileri sürer.[26] Tanrı'nın planı beşerî olayların ortaya çıkmasıyla açığa çıkar. Teslis gizeminde açığa çıktığı üzere bu plan, insan kurtuluşunu, İsa'nın merkezî rolünü ve beşerî işlerde tarihin, tarihsel değişimin ve siyasetin rolünü anlatır. Bu, tabiî ki, klasik düşünürlerinki gibi alternatif açıklamaları reddeder. Hakikî bilginin tek kaynağı Kutsal Kitap'ta bulunur. Hıristiyanlar, derin imanlarına dayanarak Kutsal Metin'in söylediklerini hakikat olarak kabul etmeleri ve Hıristiyan öğretisini adalet ve doğruluğun nihaî hakemi olarak benimsemeleri için uyarılır.[27]

Augustinus'un tarih görüşünde, tarih insanın dünya üzerinde geçirdiği zamanın (geçmiş, şimdi ve geleceğe dair) geniş kapsamlı bir açıklaması çerçevesinde Kutsal Kitap'a, siyasete ve bireye bağlanır. Yaratılış Kitabı'nı, Yeni Ahit'i, ruhu, insanın yaşam evrelerini ve ahireti birbirine bağlayan bir yaratılış kronolojisi ihdas eder.[28] İlk olarak, Kutsal Kitap'ın bilginin ve hakikatın kaynağı olduğunu; Tanrı'nın insanlık için planını tarif ettiğini doğrular. Antik Yunan ve Romalılar, zaman ve tarihi döngüsel bir modelde bulmuşlardır. Platon ve Aristoteles, örneğin, rejim biçimlerinin zaman içinde değişiminin nihaî bir son olmaksızın sürdüğünü düşünmüşlerdir. Polybius da bu konuda onları takip etmiştir.

Klasik düşünürlerin döngüsel modelinin aksine Augustinus'un tarihi doğrusal olarak yeniden tasavvuru derin ve orijinal bir formülleştirme teşkil eder. Augustinus, tarihte Kutsal Ruh'un ilerleyişini ve münferit müminlerde süregiden bir değişim ihtimali görür. Augustinus'un doğrusal perspektifi döngüyü kırar ve "bunun yerine ileriye dönük bir gelişim çizgisi boyunca dizilmiş ve geri döndürülemez anlardan oluşan bir silsile şeklindeki bir zaman tasavvuru koyar."[29] Tarihin, insanlar gibi, bir büyüme veya gelişim örüntüsü takip ettiğini öne sürer. Augustinus, Âdem'in var oluşunu ve insanlığın bozulmasındaki rolünü *a priori* bir önerme olarak ele alır: insan doğası ve devletin rolüne dair tüm müteakip açıklamaların çıkarsandığı bir ilk ilke. Augustinus'a göre Âdem'in günahı evrenin temel tasarımını değiştirmiş-

tir. İnsanlığın Tanrı'nın lütfundan düşüşüne yol açmış ve insanlık tarihini başlatmıştır.[30] Tarihin amacı insanlığı nihaî bir gayeye doğru götürmektir. Bu gaye, Tanrı Devleti'nin zaferiyle beşerî devletin nihaî yıkımıdır. Tarihin sonu, İsa Mesih'in Mahşer Günü'nde döndüğü ikinci gelişle vuku bulacaktır.[31] İsa Mesih'in ikinci gelişi, tarihin sonunu getirecek ve insanlığın gerçek ilahiliğin ebedî mekanına tekrar girişinin işareti olacaktır. Dolayısıyla tarih varsayılmış bir amaç üstlenir. Tarih;

> tarihsel zamanı sona erdirecek ve seçilmişler için onların acılarını dindirecek bir kıyametin gölgesinde sahnelenen bir kurtuluş hikayesine dönüşür. Bir Hıristiyan, ümit edilen şeylerin geldiği vaadiyle cesaretlenir ve çağlar ve nesiller boyunca gizlenmiş sırrın artık azizlere vahiy edildiği bilgisinden güvence duyar ve bu sayede tam da klasik zihniyetin korktuğu şey olan gelecek zamanın ortaya çıkmasına dair sabırsız bir beklenti içine girer.[32]

Augustinus'un tarih görüşü, ümitsizlik yerine ümit vaat eder. Tarihe yaklaşımı, serimlediği gelişimsel modelde Roma İmparatorluğu'nun nereye oturduğu hakkındaki düşüncesini de ortaya koyar. Roma'yı tarihin sonuna yakın, Hıristiyanlığı ise Tanrı'nın insanlık ve evren için nihaî gayesinin gerçekleşeceği tarihin bitimine çok daha yakın bir yerde görür. Devlet işleri ve beşerî işler bu tarihsel örüntünün bir parçasıdır. Cennet Bahçesi'nde gereksiz ama beşerî devlet için elzem olan bu işler, Tanrı Devleti kurulduğunda tekrar önemini yitirecektir.

Augustinus, Maniheist düalizmi Tanrı'nın birliği ve kadir-i mutlaklığıyla çeliştiği için reddeder. Yine de onun ilahiyata dair düşüncesini ve dolayısıyla (sayısız düalizm veya "ya o, ya o" düşünüş biçimi içeren) siyasal düşüncesini etkilemiştir.

Augustinus'un başat düalizmlerinden birini incelemeden onun metodolojisini açıklamak eksik ve hatta belki de anlaşılmaz olacaktır: İki Devlet kavramı. Bu, sadece *Tanrı Devleti*'nin değil aynı zamanda onun tüm dünya görüşünün merkezinde yer alan bir temadır. Augustinus, iki mistik veya alegorik topluma, iki devlete/şehre bölünmüş bir dünya tasavvur eder. Platon'un Formları nasıl onun için gerçek idiyse, bunlar da Augustinus için gerçektir.[33] İnsanlık tarihi, iki devletin/şehrin hikayesidir. Bunlara Tanrı Devleti/Şehri (*civitas dei*) ve yeryüzü devleti/şehri (*civitas terrana*) adlarını verir. Augustinus, iyilikten yana olan kuvvetlerin hareket ettirdiği ideal veya ebedî devlet ile kötülüğün gücüyle hareket eden yeryüzündeki mevcut devletlerin (yani Roma veya başka herhangi bir dünyevî siyasal varlık) soluk imgelerini birbirinden ayırt eder. Her bir devletin kendine özgü özellikleri vardır: Üyeleri yükümlülük ve sadakatleri açısından farklılaşır; her bir devlete hizmet eden kişilerin yaptıkları tercihler de farklıdır.

İki şehir; iyi ve kötü, beden ve ruh, kilise ve devlet, siyaset ve din arasında cereyan eden diyalektik bir ilişki içinde bulunur. Tüm unsurlarını ortak ve önceden belirlenmiş bir gayeye yönelten evrensel bir tasarının parçasıdırlar.

İki şehrin düalizmi, dünyevî ve semavî alemlerin kimliğini belirler. Her biri kurtuluş planındaki yeri itibariyle kendine özgüdür. Bazen birbirlerini tamamlayabilirler; örneğin, Kilise sapkınlık suçunu yargılayıp devlet cezalandırdığında. Ancak herhangi birisi ne diğerinin tüm işlevlerini adil bir şekilde icra edebilir; ne de diğerinin standartları ile yargılanabilir. Her biri kendi koşullarına göre değerlendirilmelidir. Bu planda, siyasal olan, tüm faydasına rağmen, sınırlı dünyevî bir işlevden daha fazlasına sahip olmayacaktır.

Diğer yandan, yönetim (benzer veya farklı, bazıları gerekli ve bazıları ise sadece faydalı olan) her şeyi tahsis eden hiyerarşik bir düzenin bir parçasıdır. İnsanın en yüksek ama aynı zamanda en temel ihtiyaçları hiçbir insan toplumunun asla tatmin edemeyeceği türdendir. Bu "hiyerarşik ve dağıtıcı ilke" "yaratılışın dokusuna" işlenmiştir ve yüksek ve alçak, rasyonel ve irrasyonel, hür ve köle, iyi ve kötü her şeye hayat verir.[34]

Her bir parça kendine uygun işlevi yerine getirdiğinde huzurlu bir düzen ortaya çıkar. Bu tarif, Augustinusçu bir evreni ne kadar statik gösterse de aslında oldukça dinamiktir. Beşerî devletin üyeleri yoğun bir şekilde siyasete katılım, rejim türleri ve en iyi siyasal düzen gibi meselelere odaklanmıştır. Sahip oldukları tek alternatif hiçbir topluluğun parçası olmamaktı. Kendilerini semavî Tanrı Devleti'nde görenler bu tip bir katılımdan kolaylıkla vazgeçebilirdi. Daha arzu edilir ama daha az aktif olmayan bir topluma sahiptiler. Bu planda kilisenin en az iki kimliği vardır. Bir yandan, Hıristiyanlığın yönetici kurumudur ve diğer yandan, iman ve ortak bir amaç etrafında birleşmiş bir müminler cemaatidir. Kilise, bir kurum olarak Tanrı Devleti'nin ve devlet de beşerî devletin değerlerini temsil edebilir ancak her bir kurumun sakinleri bu kadar düzgün bir şekilde bölünmez. Kilise'nin bazı üyeleri beşerî devlete aittir; devlet görevlilerinin bazıları da Tanrı Devleti'nin bir parçası olabilir. Kilise karışık bileşimi nedeniyle semavî devletle hiçbir şekilde özdeşleştirilemez ve hatta yakın görülemez bile. Bazı üyeler Cennet, bazıları ise Cehennem cezası için önceden belirlenmiştir. Ayrıca, seçilmişler ve lanetlenmişler Kilise tarafından değil Tanrı tarafından çağrılmıştır ve dolayısıyla kimin hangi kategoriye girdiğini belirlemek Kilise'nin yetkisinde değildir.

Tüm devletler ilahî takdir tarafından yaratılmıştır. Roma İmparatorluğu "yeryüzü devletinin standartlarına göre iyidir."[35] Ancak Tanrı'nın şanı değil insanın şan ve gururuna hizmet etmek için yaratıldığı için, Roma'nın Tanrı Devleti'ne yakın olduğu düşünülemez bile. Roma'nın yeryüzündeki maksadı, o halde, "birçok milletin feci kötülüklerini durdurmaktı." Roma, tüm kötülük ve günahları en temel kötülük ve günah olan gurura indirmişti ve bu da İsa'nın ikinci gelişiyle ortadan kalkacaktı.[36]

Tanrı Devleti, Kudüs tarafından temsil olurken; beşerî devletin simgeleri Babil ve Roma'dır. Yeryüzü devleti, Şeytan'ın krallığı, tarih boyunca yeryüzünde ortaya çıkandır. Başlangıçtan beri, insan günahlarının sonucu olmuştur. İlk günah, yaratılışa ve iki devletin ayrılmasına neden olmuştur.

İlk günah "insan doğasını gördüğümüz ve hissettiğimiz çürüme sürecine ve dolayısıyla ölüme de maruz bırakır."[37] Günah işlemek Tanrı'nın yasalarını ihlal etmek, Yaradan'a karşı isyan etmektir. "Evrenin aslî birliğini yok etme teşebbüsüne döner."[38] İlk veya orijinal günah, Tanrı'nın suratına fırlatılmış bir başkaldırı ilanıydı. Özgür iradenin sûiistimaliydi: Tanrı'nın nurundan yüz çevirip gurur ve kibrin karanlığına teveccüh etmekti. Beşerî devlette, kibir ve iktidar ihtirası hüküm sürer. Alâmet-i fârikası adaletin yokluğudur. Adaleti kaldırırsanız, büyük ölçekli suç çetelerinden başka krallıklardan geriye ne kalır? Çete, bir lider komutasında, ganimetin önceden belirlenmiş bir kurala göre bölündüğü bir ortaklık anlaşmasıyla birbirine bağlı bir grup insandır.[39] Yeryüzünde sadece akla dayanarak adalet arayışında olanlar bariz bir şekilde yeryüzü devletini tercih etmişlerdir. "Tanrı'yı hor görme noktasına varan kibri" tercih ederek Tanrı'yı inkar etmişler[40] ve şeytanla beraber sonsuz azaba mahkum olmuşlardır.

Hıristiyan öğretisine göre, İsa Mesih insanların günahları için ölmüş ve onlara kurtuluş umudu vaat etmiştir. Tanrı Devleti veya krallığı, tabiî ki, hakikî bir cumhuriyet (*republic*), yeryüzünde olmayan bir devlettir (*commonwealth*) ve İsa Mesih onun kurucusudur. Bu cumhuriyetin sâkinleri, İsa'nın yeryüzündeki tüm canlılara ve takipçilerine yönelik sevgisiyle, Tanrı'nın seçilmişleri arasında olmalarıyla ve siyaset de dahil olmak üzere bu dünyanın nimetlerini umursamazlıklarıyla birleşirler. Her bir katılımcının vaftiz ve Ekmek ve Şarap gibi ayinlere katıldığı ve birbirleri ve Tanrı için sevgilerini paylaştıkları organik bir kurumdur. Semavî devlette, Tanrı aşkı nefsin melâmetine uzanmaktadır. Adaletin hakimiyeti için tüm gerekli şartları sağlar.[41] Yani, Tanrı'nın davasını ilerletmeye adanmıştır. Burada "ruh bu Devlet'e ait ve Tanrı'ya itaat eden herkesin bedenini yönetecek; akıl, kötülükleri yasal bir tabiîyet sisteminde emin bir şekilde yönetecek [ve] erdemli insan iman temelinde yaşayacaktır."[42]

Tanrı Devleti'nin sakinleri, Tanrı'nın zihninde Cennet'te O'nunla ebediyete kadar ikamet edeceği önceden belirlenmiş olanlardır. Bariz bir şekilde yüce bir gayeye yönelmiş bir sâlikler cemaatinin üyeleridirler. Tanrı Devleti, Tanrı'nın isteklerine sadık olanların uluslararası bir tertibidir. Gizlilik içermesi anlamında bir tertip değildir zira gizlilik içermez. Herkes katılmaya eşit derecede davetlidir. Yeryüzü devletiyle ittifak halinde olanların aksine, semavî devlet üyelerinin uğraşlarının, bir grup olarak, belli yöntem ve amaçları içermesi açısından bir tertiptir. Yeryüzü devleti sakinleri, hem ahlakî olmayan gayeleri hem de günahkar eylemleriyle Tanrı Devleti'ne katılmama yönünde bir tercih yaparlar. Sadece Tanrı'nın vaadine iman edenler kurtulabilir. Bu, İsa Mesih'in dünyaya gelmesinden önce yaşayanları da kapsar. Bunların arasından Tanrı'nın lütfunun dokunmuş olduğu ve takva sahibi olanlar da Cennet'te seçilmişlere katılabilirler. Tanrı Devleti'nin üyelerinin, yöneticileri olan İsa Mesih'e bağlılıkları yeryüzündeki herhangi bir şeyden çok daha üstündür. Dolayısıyla, sosyal olan bariz bir şekilde siyasal

olana üstündür. Semavî devletin parçası olmayanlar; ırk, sınıf veya devlet temelinde dışlanmış değillerdir. Bu devlet, insan toplumlarının sınırlarını ve ayırt edici özelliklerini dikkate almaz. Semavî devlet, tüm milletlerin uyruklarından, her türlü dil konuşan ve (âdetler, yasalar, rejim türleri gibi) başka birçok şekilde birbirinden farklılaşan insanları içerir.

Kaza, kötü talih veya hastalık gibi başlarına gelen her şeyin sebebini bilemeyebilirler ancak inançları onlara her şeyde ilahî bir mana olduğunu hatırlatır ve ahiret yaşamındaki kamil mutluluğa işaret eder. Dünyayı Tanrı'nın yaratımı olarak olduğu gibi kabul etmek ve Tanrı'nın ahiretteki krallığına odaklanmak çok daha iyidir. Sadece bazıları kurtuluşa ereceğine ve bunların kimler olacağını bilmenin yolu olmadığına göre, herkes şüphe ve korkuyla yaşar. Kişinin kaderine ve Tanrı'ya olan inancına razı olması belirsizlikten kurtulmanın tek yoludur. Tanrı'nın iradesinin işleyişi insanlara keyfî ve adil değilmiş gibi gözükebilir çünkü nihaî sebepleri sadece Tanrı tarafından bilinir ancak O'nun iradesi daima adil ve yasaldır. Hakikî adalet ve kusursuz bir huzuru elde etmek için, tabiî ki, gelecek yaşamı beklemeliyiz.

Augustinus'un düşünceleri, klasik ve Kutsal Kitap'a ait bakış açılarının bir sentezidir ama ağırlık inançtan yanadır. Ancak bu sentez sistematik olmaktan uzaktır. Bu anlaşılabilir bir durumdur zira neredeyse tüm eserleri zamanının acil meseleleriyle ilgilenmek üzere kaleme alınmıştır.[43] Dünyaya bakışının temelinde zıtlık vardır. Ona göre her şey ya siyah ya beyazdır; ya dünyevî ya semavîdir; ya iyi ya kötüdür. İnsan doğası sevgi kadar şehvet ve ihtiras da içerir. Beşerî işler, etiği siyasetin karşısına koyar.[44] Gri alan yoktur. Ona göre, bu düalizmlerin hiçbiri uzlaştırılamaz. Hepsi Mahşer Günü'ne kadar sıkı karşıtlar olarak kalacaktır. O zaman geldiğinde sadece Tanrı tüm düalizmleri, tüm çatışmaları ve tüm farklılıkları birleştirecektir. Bu düalizmler, aynı zamanda, onun pagan ve sapkın eleştirmenlere karşı Hıristiyanlık savunusunu keskinleştirmesine yardım eder.

KADINLAR, KÖLELİK VE MÜLKİYET

Kadınlar. Augustinus'un kadınlar üzerine görüşleri, Kutsal Metin'de Yahudilerin ve Pavlus'un çelişkili bakış açılarını yansıtır. Bir yandan, erdemli kadınlar Tanrı Devleti'nin eşit üyeleri ve dolayısıyla erkeklere eşit olarak görülür. Kutsal Kitap, Havva'nın bedeninin başlangıçta Âdem'inkinden yaratıldığını[45] ve bedenlerin, ilk günahtan ötürü, cinsel arzunun nedeni ve nesnesi olduğunu söyler. Cennet Bahçesi'nde, Düşüş'ten önce, cinsiyet mevcuttu ama masumdu ve utanç veya şehvet içermemekteydi. Ancak Havva Bilgi Ağacı'ndan yiyerek günahı ilk ortaya çıkardığı zaman kendisi de dönüşüme uğradı. Âdem'i ayartıp yemeye kışkırtarak, onu cinsel açıdan da baştan çıkarmış ve şehvete yol açmış oldu. Böylelikle masumiyet kaybedilmiş, cinsellik utancı doğurmuş ve kadınlar Havva'nın günahı yüzden erkeklere tâbiiyete mahkum edilmiş oldular.[46] Dolayısıyla, yeryüzündeki tüm kadınlar tâbi olmaya mahkum oldu

ve aşağı bir konuma konuldular. Ancak kadının da ruhu doğrudan Tanrı'dan kaynaklanır; bu yüzden kadın ve erkekler ruhanî açıdan eşittirler ve Mahşer Günü, Augustinus'a göre, ruhları eşit derecede göğe yükselecektir.[47]

Kölelik. Augustinus, kölelik kurumunun köklerini ve sebeplerini açıklamaya çalışır yoksa herhangi bir münferit kölenin neden o durumda olduğunun sebeplerini değil. Devletler, kölelik ve mülkiyet gibi tüm beşerî kurumlar insanın Tanrı'ya karşı günahkar isyanının bir sonucudur. Kimse doğuştan köle değildir. Başlangıçta, Tanrı tüm insanların hür ve eşit olmasını ve her şeyi ortak paylaşmasına niyet etmiştir. Âdem günah işlememiş olsaydı, Tanrı köleliği takdir etmezdi. Ancak Düşüş insanlığı Tanrı'nın niyet ettiği eşitlikten menetmiştir. Bunun bir sonucu efendi ve kölenin farklı statüleridir. Bir kurum olarak kölelik önemsizdir; kimsenin kurtuluşu açısından bir etkisi yoktur. Tanrı köleyi efendiden daha az umursamaz. Münferit köleler, efendilerinden daha fazla günahkar oldukları için cezalandırılmaz. Hatta bazıları ruhanî açıdan daha iyi olabilirler. Gerçekten de efendi köleden derûnî bir üstünlük iddia edemez. Her birinin statüsü, tamamen dünyevî bir var oluşun olgusudur yoksa ahlakî bir yargının değil. Hatta efendinin gururu, kölenin itaatkarlığına kıyasla, Tanrı'nın sevgisini bulma yeteneğine daha büyük bir engel teşkil edebilir. Dolayısıyla, iyi olanlar, köle olsalar bile, hürdür ve kötü olanlar, efendi olsalar bile, köledir.

Mülkiyet. Augustinus zenginliği kökten lanetlemez veya fakirliği övmez. Düşüş'ün bir sonucu olarak özel mülkiyet kurumu, insanın aç gözlü arzularını barışçıl servet arayışına yöneltir. Servet Tanrı'ya hizmet edebilecek veya insanın kendine faydası olabilecek nötr bir şeydir.[48]

İsa Mesih, Kutsal Metin'de, zenginin Cennet'e girmede yoksuldan daha fazla zorluk yaşayacağını söylerken yoldan çıkmaya karşı uyarır. Zenginlik arayışını her şeyin üstünde tutanlar Tanrı'nın Devleti'ne giremeyecektir. Bu, eşit derecede, hem kurtuluş için sadece zenginliğin yeterli olacağını düşünen zengin, hem servet elde etmenin kurtuluşu sağlayacağını düşünen yoksul için geçerlidir. İsa Mesih'in "ebedî hayatı" nasıl kazanabileceğini soran kişiye tavsiyesi şu olmuştur: "varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur."[49] Augustinus bunu servetin yeniden dağıtımı değil; dünyevî şeylerden koparma emri olarak anlar. Servetin reddi hayır sahibini Tanrı'nın sevgisine yaklaştırmıyor ise yapılan amelin bir önemi yoktur.

İNSAN DOĞASI

Augustinus'un insan eşitliğine dair temel bir inancı vardır; bu inancın hem olumlu hem olumsuz sonuçları vardır. Olumlu olarak, toplumsal statüleri ne olursa olun tüm insanların Tanrı huzurunda eşit olduğu yargısına varır. Erkek veya kadın; yönetici veya tebaa; köle veya hür olup olmadıklarının bir önemi yoktur. Aslında, iyi bir tebaa kötü bir yöneticiden daha çabuk kur-

tuluşa erecektir. Olumsuz olarak, tüm insanlar kötüdür; günahkarlar doğal olarak aşağılık dürtülerini takip eder. Yeni doğmuş bir günlük çocuğun bile bozulmuş olduğunu söyler.

Tüm insanlar akıl yürüten bir ruha ve şehevî bir bedene sahiptir. İnsanlar ruhsuz olsaydı bedensel rahat ve arzularımızın tatmininden başka bir şey peşinde olmazdık. Ancak böyle değiliz. Her insan Tanrı'nın herkese eşit derecede verdiği bir ruha sahiptir. Ruh ilahî olanın bir uzantısıdır. Beden aşağılık insan arzularını çağrıştırır. Beden kötülüğün kaynağıdır.

Hıristiyanlığın kötülüğe bakışı klasik anlayıştan farklıdır. Klasiklere göre, kötü davranış cehaletten veya mizaçtan veya yetiştirmeden kaynaklanır. İnsan zafiyetlerinin bir ürünüdür. Daha doğrusunu bilseydik, daha dengeli olsaydık ve daha düzgün bir şekilde yetiştirilmiş olsaydık, daha erdemli olurduk. Augustinus'a göre ise kötülük bireyin Tanrı'nın buyruklarını ihlal etme özgür iradesinden kaynaklanır. Bu dünyada yapacak tek bir gerçek tercihimiz vardır; o da Tanrı'nın yoluyla o yolun tersi arasındadır. Tercihimiz akla dayanamaz çünkü Tanrı'yı rasyonel olarak bilemeyiz. Sadece imana dayanmalıdır. Tanrı bize onu ve ona giden araçları tercih veya inkar edecek iradeyi bahşetti: Tanrı'nın Kutsal Metin'deki planı.

Sevgi ve günah bazen iç içe geçmiştir ama birbirinden ayrılabilir. İnsanların sevmesi iyi bir şeydir. Değersiz şeyleri sevmeleri ise kötü. Günah bozulmuş bir sevgidir: semavî şeylerden ziyade dünyevî şeylerin sevgisi. İnsanoğlunun devamlı günaha giden ve tedricen daralan bir yolu seçtiği görülür. İyiyi arzulayabilir ama onu gerçekleştiremez.[50] Sadece Tanrı saf iyiliktir. Tanrı sevgisi, saf iyi olan tek sevgi biçimidir. Augustinus, "Sev ve istediğini yap" derken,[51] ne istiyorsan onu yap değil; doğru olduğunu bildiğin şeyi yap demek ister.[52]

Günah işleme yetisini veya Tanrı'nın buyruklarına karşı gelmeyi de kapsayan bireyin özgür iradesi insanlara haysiyet vermek ve onları hayvanlardan ayırt etmek için gereklidir.[53] O halde, özgür iradenin gerekliliğini (veya olgusunu) kabul ederken Augustinus, bunun karşımıza çıkardığı meydan okumanın farkındadır: "[Bahçe'deki] özgür iradenin sûiistimalinden bir musibetler zinciri doğmuştur; insanlık, bir nevi kökteki fesat olan ilk sapmadan dosdoğru ikinci gelişin felaketine doğru sürüklenmektedir."[54]

Özgür irade iyi, adil ve erdemli bir yaşam sürmek için gereklidir. Ancak bu, mutlu bir yaşam olmayacak veya olamayacaktır. Mutluluk, kurtuluşa ermiş veya lanetlenmiş olsun, bir kişinin tek başına kaderi değildir. Haydut, yönetici ve yalancı gibi bizim dışımızda başkalarının eksikliklerine maruz durumda yaşarız. Bedeni mahveden fiziksel bir hastalıktan veya ruhu harap eden bir zihinsel hastalıktan muzdarip olabiliriz. İç huzuru da kısmetimiz olamaz zira ruha sürekli musallat olan kötülüğün baştan çıkarıcı etkisine karşı daima teyakkuzda olmalıyız.

Augustinus'un günaha verdiği örneklerin çoğu münferit olsa da tüm gü-

nahlar aynı zamanda kolektiftir de. Birlikte yaşıyor oluşumuz, bizi beraber yaşadıklarımızdan gurur hastalığı kapmamıza açık bir hale getirir; ki bu durumda Âdem'in düşüşünden kolektif olarak muzdarip olmuş oluruz. Yaratılış hikayesinin bize anlattığı gibi, Cennet mekanı ve ilk insan olan Âdem iyi idiler; ancak mükemmel değillerdi. Bunun yerine mükemmelliğe hazırlık, insan iradesinin seçme özgürlüğü içeren bir imtihanı olarak yaratılmışlardı. Tanrı'nın buyruklarına uymuş olsaydı, Âdem ölümsüzlüğe erişecekti. Ancak gururlu bir şekilde itaatsizlik yapmak üzere özgür iradesini kullandığında, hayvanlara özgü bir kadere mahkum oldu: Arzularının kölesi ve ölümden sonraki ebedî cezaya mahkum olarak yaşamak. Böylelikle, onun soyundan gelenler, yani, tüm insanlık da aynı kadere mahkum olmuştu.

YÖNETİM

Augustinus'a göre, dünyanın yapısında toplumlararası bir hiyerarşi mevcuttur. Tüm toplumlar için adaletin temeli Tanrı ve insan arasındaki ilişkidir. Hiyerarşi; aile, kilise ve devleti içerir. Bu toplumların ilki ve en küçüğü olan aile, üyelerine bir yapı dayatır. Eğer ödevlerini kabul eder ve yerine getirirlerse, aileye itibarla adil olurlar ancak yükümlülüklerini inkar ederlerse, adaletsiz olurlar. Hanede, kadın kocasına itaat eder; çocuklar ebeveynlerine ve hizmetçi veya köleler efendilerine.

İnsanlar doğal olarak sosyaldir ve toplum organiktir ancak insanlar uzlaşımsal olarak siyasaldır. Augustinus şöyle der:

> Diğer türlerden çok daha fazla olarak insan ırkı hem doğası gereği daha sosyal hem de bozulmuşluğundan ötürü kavgacıdır. Bu bozulmuşluğa veya uyumsuzluğa karşı en sağlıklı uyarı insan doğasının olgularından gelir.[55]

Diğer bir deyişle, siyasal topluluk yapaydır ve insanların kendi menfaatlerinden doğar yoksa insana özgü siyasete yönelik doğal bir eğilim söz konusu değildir. Sosyal topluluk doğaldır ama dünyevîdir. Tanrı Devleti, doğa üstüdür ve sadece ahirette veya kıyametten sonra gerçekleşebilir.

Tüm aileler kilise ve devlete tâbidir ve kendilerine tam itaat yükümlülüğü vardır. Augustinus, bu sorumlukların yerine getirilmemesini veya isyanı, beşerî devlete yapılmış bir adaletsizlik ve Tanrı'ya karşı itaatsizlik olarak görür. İlahî bir ilhamla kurulmuş bir toplum olarak kilise, Kutsal Metinler'in, insanlığı Tanrı'ya ulaştıran Yasa'nın muhafızıdır. Kilise, kendisine üye olmak isteyen bireylerden müteşekkildir; bunların arasında hem seçilmişler hem de kurtuluşu yazgılı olmayanlar vardır. Kilise'nin rolü, üyelerine bir Hıristiyan topluluğa yakışır inançlara ve ibadet biçimlerine doğru rehberlik ederek onların huzuru için çaba sarf etmektir.

Günahkarlık ve çatışma, yaşamın daimî özellikleridir. Bunlar ortadan kaldırılamaz, sadece sınırlandırılabilir. Günahkar insanlar doğaları gereği

bencildir ve buna göre muamele edilmeleri gerekir. Augustinus'un *Tanrı Devleti*'ni 410'da, Roma'nın kuzeyden gelen pagan işgalciler tarafından yağmalanmasının ardından yazmaya başladığını hatırlayın. Volusianus adındaki bir Roma devlet görevlisinin, Roma Hıristiyanlığa geçmemiş ve eski pagan tanrılarına inancını devam ettirmiş olsaydı yağmalanmamış olurdu şeklindeki suçlamasına tepki gösteriyordu. Romalılar yağmanın ve aslında da Roma İmparatorluğu'nun düşüşünün sorumluluğunu Konstantin'in din değiştirmesinde ve emperyal dinin Hıristiyanlığa dönüştürülmesinde buluyorlardı. Augustinus'un yanıtı, Volusianus'un suçlamalarının uzun ve etraflıca düşünülmüş bir reddiyesiydi.

İlginç bir şekilde, Augustinus "hakikî cumhuriyet"i hak ve topluluk menfaatinin ortak sevgisiyle birleşen bireylerin birlikteliği diye tanımlarken, pagan Cicero'ya gönderme yapmaktadır.[56] Daha sonra da Cicero'nun tanımının yeterli olup olmadığını sorar ve yeterliliğini inkar eder zira hakikî bir cumhuriyet için ortak bir İsa Mesih sevgisi gereklidir. Ayakları yere basan bir siyasal realizm ifadesi sergileyerek Roma'nın pagan savunucularının sahte iddialarını çürütür. Roma'nın masum insanlara karşı şiddet kullanarak imparatorluklarını kurarken nasıl iktidarı sûiistimal ettiğini ve adil olmayan savaşlara girdiğini gösterir. Pagan eleştirmenler Roma'nın değerini yanlış biçmektedir. Onlar, Roma'nın düşüşünde insanlığın en yüce, en asil timsallerini örnekleyen bir medeniyetin kaybını görmekteydi. Roma'nın büyüklüğünü yasalarında bulmakta ve kurumlarını da adaletin tecessümünün ta kendisi olarak görmekteydiler. Augustinus, bu eleştirmenlerin tarihin istikrarsızlığını anlamadıkları sonucuna vararak karşı çıkar. Tüm yönetimlerin kaçınılmaz şartı geçicilik ve adaletsizliktir. Gerileyiş, insanlar için olduğu gibi, tüm dünyevî rejimler için kaçınılmazdır. Bu, geçmişteki devletlere olmuştur ve gelecektekilere de tasallut olacaktır.

Yönetim, evrenin muazzam düzenini ve Cennet'te hüküm süren uyumu yok eden ilk günahın sonuçlarına karşı sadece bir panzehirdir. Yeryüzü devletine, zor ama sınırlı olan, fiziksel barış ve yaşam ve mülkiyet emniyeti sağlama amacını taşır.[57] Bunlar gerek ticaretin yürütülmesi ve gerekse Tanrı'ya ibadet için elzemdir. Toplumsal sınıflar arasındaki güç dengesini yeniden şekillendirmek devletin işi değildir. Kadın ve köleleri etkileyen diğer dünyevî eşitsizliklerde olduğu gibi, toplumun en alt ekonomik seviyesinde olanlar, sefaletlerini ilk günahın zorunlu bir sonucu ve siyasal düzenin insanî bedeli olarak kabul etmelidirler. Bu tenkitler, tüm siyasî çabayı sınırlı, önemsiz ve nihaî olarak da hükümsüz kılan Augustinus'un tarih görüşüne içkin idi. Cennet'e gideceği önceden belirlenmiş olanlar, yöneticilerinin mahiyeti ne olursa olsun, oraya varacaklardır. Bu yazgıya sahip olmayanların şansı, en iyi Hıristiyan yönetimi tarafından dahi artırılamaz.

Augustinus, devletin suçluları cezalandırması ile İncil'de onların affedilmesi ve hatta sevilmesi ve başkalarına yönelik şiddetten kaçınılması buy-

ruklarını nasıl uzlaştırmaktadır?[58] Matta'nın pasifizminin devletler için değil bireyler için geçerli olduğunu düşünür. Hıristiyan olan yöneticiler bile Dağdaki Vaaz'a göre yönetemez. Bunu yapmaya yeltenen yönetici, konumunu, krallığını ve belki de yaşamını hemen kaybedecektir. Devletler ilk günahtan doğmuş olup şiddeti engellemek için kurulmuşlardır; bu nedenle sorumluluklarını yerine getirmek için şiddet kullanmalıdırlar.

Hıristiyan rejimler adil ceza dağıtmaktan imtina etmemelidir. Pasifist olmak zorunda da değillerdir. Augustinus, böyle devletlerin adil savaş yürütmesi için gerekçeli bir açıklama sunar. Savaşlar savunma amaçlı olduğu takdirde adildir. İşgali püskürtmek için ve böylelikle tebaanın zarardan korunması için savaşılabilir. Ofansif bir savaş, başka bir devlet veya onun tebaası tarafından sebep olunmuş bir zararı veya mülkiyet hırsızlığını tazmin etmek amacı taşıyorsa meşru sayılır. Ancak Augustinus, savaş ilanından önce bu şartlardan herhangi birinin geçerli olup olmadığını tespit için tarafsız bir hakemliğin şartlarını ihdas etmez. Ancak yöneticisi savaşa giderken meşruiyet iddiasında bulunan bir krallığın tebaası olarak, bu iddiayı tamamen ve sorgusuz sualsiz desteklemekle yükümlüyüzdür.

Devletten bazı faydalı işlevleri yerine getirmesi talep edilebilir. Barış ve kamusal düzeni muhafaza etmenin yanı sıra, devletler inancı yaymak için en kötü günahlardan ve dünyevî baştan çıkarıcı şeylerden arındırılmış bir ortam da yaratmalıdır. Günah, yönetici veya yurttaşların eliyle, günahın sonuçlarını kontrol etmek için ve insanların bencil doğaları da toplumsal ve siyasal düzeni tesis etmek için kullanılabilir. İnsanların doğadan gelen kişisel menfaatleri ve cezadan kaçınma istekleri, yöneticileri iktidar arayışına ve tebaayı da, itaatsizlik yönündeki doğal güdülerine rağmen, itaate yöneltecektir. İktidar aşkı, toplumun faydasına döndürülebilir. Kuvvet kullanımı, inançsızları mümine dönüştüremese de, doğru yoldan sapmış nefislere kuvvet kullanmamak cezadan daha gaddardır zira onları kalıcı olarak karanlığa mahkum eder.[59] Dolayısıyla, Augustinus büyük bir paradoks ortaya koyar: İtikadî sapkınları ve mezhepçileri tekrar sevgi temelli bir konuma döndürmek için kuvvet kullanılabilir. Bu, Augustinus'un siyasal realizminin en acımasız dobralığıyla ifade ediliş biçimidir.

Augustinus, kilise-devlet ilişkilerine dair kapsamlı bir teori ortaya koyma amacında değildi.[60] Onun devlet tasavvuru iki düzen, kraliyet ve ruhban arasına sıkışmıştır. Bu, sadece kilisenin devletten bağımsızlığı ve devletin kiliseden bağımsızlığı anlamına gelmez, aynı zamanda paradoksal bir şekilde ikisinin karşılıklı bağımlılığı anlamına gelir. Bir toplum daha fazla Hıristiyan oldukça, çatışma daha fazla azalır, daha az siyasal olmak zorunda kalır ve daha fazla sosyal (kilise yönelimli) olur. Seküler ve dinî kurumlar arasındaki ilişkinin kesin mahiyeti tartışmaya açık olabilir, ancak bu ilişkinin adil sayılabilmesi için her birinin yetki alanının net olmadığı veya örtüştüğü meselelerde aralarında iş birliği olmalıdır. Augustinus devleti kiliseye

tâbi kılmaz. Bu, anarşinin iş birliği yapmayan yöneticilere kıyasla daha büyük bir tehdit olarak görüldüğü zamanlar için anlaşılabilir bir durumdur.

Siyasal alan ahirete gitmek için bir araç değilse de ikinci en iyi düzenleme olarak görülebilir. Barışı sağlayan bir devlet iyidir. Üyeleri arasında iyi düzenlenmiş bir uyumu sağlayan devlet daha da iyidir. Müminlere Hıristiyan bir yaşam sürmelerine ve seküler ve dinî yükümlülükler arasında çatışmadan kaçınmalarına izin veren devlet en iyisidir zira semavî devletin üyelerine dünyevî oyalamalarla engel olmadan sadece kurtuluşun peşinde koşmalarına izin vererek evrensel plandaki rolünü yerine getirmektedir.

Rejim ve yönetim biçimleri hususunda, Augustinus sadece gökte bulunan ideal rejimi yeryüzünde bulunanlardan ayırt eder. Tüm dünyevî rejim türleri arasında sadece nispî farklar vardır zira bu dünyada en iyi veya nihaî iyi yoktur. Dolayısıyla ilahî hakikat peşinde olan bir sâlik için hiçbir rejim türünün hakikî bir değeri yoktur. Augustinus birçok farklı rejim türünü inceleme ve kıyaslama konusunda isteksizdir. Tiranlık, aristokrasi veya herhangi başka bir tür rejimin hepsi kurtuluşla ilgisi olmayan gayelere yönelmiş bencil insanlarla doludur. Devletlerin sadece davranışını tasvir edebiliriz. Onlara nasıl davranmaları gerektiği hususunda normatif kural koymak bir işe yaramaz zira bu konuda anlamlı bir iyileşme imkansızdır. Ancak bazı rejimler diğerlerinden daha iyi olabilir. Tanrı Devleti'nin peşinde olanlar tarafından yönetilen ve başka birçok yoldaş sâlikin yaşadığı rejimler, kişisel gayeler peşinde olanların hakim olduğu rejimlerden adalet açısından daha üstündür. Tebaaları gerçekten de nispeten mutlu ve ahlakî açıdan iyi yaşamlar sürebilir ancak mutlak üstünlük iddiasında bulunamazlar. Âdem'in günahı yüzünden, tüm devletlere az ya da çok derecede kusur bulaşmıştır. Adil devletler bile sâliklerin ruhlarını, tüm bildikleri ve inandıklarının aksine, onları siyasetin kurtaracağını düşünmelerine sevk ederek yozlaştırabilir. Augustinus'un tercihi bir tirandan daha iyi örnek teşkil edecek bir Hıristiyan yöneticiden yana olsa bile, son kertede kimin yönettiğinin veya rejimin mahiyetinin önemi yoktur. Tümü, insanları bireysel veya kolektif olarak mükemmelleştirmekten uzak dünyevî değerlere dayanır.

Klasik düşünürlere zıt olan bu yaklaşımıyla, Augustinus etik ve siyaseti birbirinden ayırmış olur. Siyaset, beşerî devlet için; etik, Tanrı Devleti içindir. Hatta Augustinus kötü bir rejime uysal bir şekilde boyun eğmenin iyi bir Hıristiyan'a faydası olabileceğini belirtir: Yaşadığı ızdırap ruhunu öteki dünyada ebedî yaşama hazırlayacaktır. İyi bir Hıristiyan, yönetiminin niteliği ne olursa olsun, yöneticisine uymak zorundadır. Tebaalar, tüm yasal buyruklara, yani onları günah işlemeye mecbur bırakmayanlara, itaat etmelidir. Eğer kişinin vicdanı, günahkar eylemlere neden olan buyruklara karşı itaatsizlik talep ederse, bu pasif olmalıdır ve tebaa bu itaatsizliğin cezasını kabul etmelidir. Açıkça, devlete veya yöneticinin yönetme hakkına hiçbir şekilde meydan okumamalıdır. Bu durumda adil olmayan bir yönetici ve onun yönetimini kim cezalandıracaktır? Cezayı, esrarengiz bir şekilde, belki savaşta

bir yenilgiyle vermek Tanrı'nın işidir.[61] Bu, baştaki yönetici Hıristiyan veya ateist, müşfik veya tiran olsun, tüm devletler için geçerlidir. İktidarının sınırlarını belirlemek sadece yöneticiye kaldığına göre, iktidarı mutlaktır.

Augustinus'un görüşü sekincilikle (*quietism*) sonlanır. İyi bir Hıristiyan siyasal olarak pasiftir: zalim yöneticilere karşı direnmez. Siyasal sorumlulukları, başkalarına karşı kibar ve cömert davranma, herkese iyilik yapma ve kimseyi incitmeme gibi kişisel davranışlarla yerine getirilir. Şayet kimse iktidarı arzulamasaydı, ne devlet ne yasa mümkün olurdu. İktidar ve şan ihtirası her ikisinin de devamını sağlar: ya siyasal makamlar dolu olacak, yasalar yapılacak ve itaat edilecek ya da... Yöneticiler kendi bencil sebepleri için yönetirler. Ancak yöneticilerin siyasal faaliyetlerinin etik bir değeri yoktur ve barışı muhafaza ettikleri sürece iyi bir Hıristiyanın onların ne veya nasıl yaptıklarına dikkat etmesi için bir sebep yoktur. Augustinus temelde beşerî devlete kayıtsızdır. Beşerî devletin onun için taşıdığı tek önem kurtuluş ümidinde olanların kaçınması gereken her şeyi temsil etmesidir. "Bu idealin kaçınılmaz olarak altında kalan birçok kusurlu siyasal rejim türünü tüm çeşitliliğiyle enikonu açıklamanın ne gereği olabilirdi ki?" [62]

Augustinus teokratik bir devlet görüşüne başvurur. Tüm siyasal meşruiyet nihaî olarak Tanrı'dan kaynaklanır. Yöneticinin otoritesi, ilahî vahiyde veya doğal hukukta mevcut olan Tanrı'nın buyrukları ile sınırlıdır. Dolayısıyla, Augustinus yöneticiye karşı yükümlü olunan sorgusuz itaate verdiği destek için tek bir istisna tanır. Ancak uygun biçimde kontrol edebileceği "şeyler"le kendini sınırladığı takdirde devlete itaat yükümlülüğü vardır. Hiçbir kral bir tebaayı adil bir şekilde Tanrı'ya itaatsizliğe zorlayamaz. Eğer bir Hıristiyana putlara tapması veya hak inancını inkar etmesi emredilirse reddedebilir. Bu gibi emirler yöneticinin meşru iktidarını ihlal eder. Tebaanın egemenin emirlerine uymasını gerekli kılan kural aynı zamanda onun yetkisinin sınırlarını da belirler.

HUKUK

Yönetim gibi, insan yaşamına rehberlik etmek için, hukukun da kökeni ilahî takdir planıdır. Herkes müstakbel olarak evrensel ve ebedî toplumun bir üyesi olduğuna göre onun yasasına da tâbidir. Bu ilahî yasa, her birey ve her toplum için her daim adaletin nihaî ve mutlak standardıdır. Tanrı tarafından dünyayı ve üzerinde tüm yaşayanları yönetmek için tebliğ edilmiştir. Kurtuluşa giden yolda bir rehber işlevi görür.

İlahî yasanın bildiğimiz ilk örneği, Yaratılış'ta anlatıldığı üzere, Tanrı'nın Cennet Bahçesi'nde Âdem ve Havva'ya buyruğuydu. Bunu daha sonra Musa'ya verilen On Emir ve Kutsal Metin'de ve yetkili dinî tefsirlerde bulunan tüm ilahî yasalar takip etmiştir. Doğal hukuk, ilahî yasadan kaynaklanır ve yeryüzünde yaşayan insanların faydasına fiziksel yaşamlarını idare etmek için bildirilir. Amacı; aciz ve yoldan çıkmış sâliklerin ahlakî varlıklar olarak davranmalarını en iyi sağlayacak yolu bulmalarına yardım etmektir. Bu hu-

kuk, hem Hıristiyanlar hem inançsızlar için geçerlidir. Her yerde aynıdır ve tüm milletlerdeki tüm insanları yönlendirir.

Kutsal Kitap doğal hukuka Hıristiyan bakışın ana hatlarını içerir.[63] Esas olarak Stoacı doğal hukuk görüşüne çok benzer. Doğal hukuk, ne devletin yasasıdır ne de vahyedilmiş Tanrı sözü. Aşkın düzlemde değil de empirik düzlemde analiz edecek olursak, doğal hukukun bir ifade ediliş biçimi insan iradesinin eylemleri yoluyladır. Beşerî yasalar doğal hukuktan çıkarılır. Bu yasalar uzlaşımsaldır yani, düzeni korumak gibi sınırlı bir amaca hizmet eden bir dizi yapay kuraldan ibarettir. İlahî veya doğal hukuktan farklı olarak, beşerî yasalar mekana göre değişir. Farklı rejimlerin her biri kendine özgü beşerî yasalara sahiptir.

Beşerî yasanın ne kadar adil olduğunun ölçüsü doğal hukuka ne kadar yakın olduğunda görülebilir. Hıristiyan bir devlet için adaletin ölçeği beşerî yasaların doğal ve ilahî hukukun emirlerine ne denli benzediğidir. Beşerî yasanın rolü korku uyandırmaktır. İnsanların yasaya itaat etme nedeni uymadıkları takdirde cezaya çarptırılma tehdidi dir. Sadece bencilce bir saik olan ceza korkusu doğal ve günahkar itaatsizlik eğilimini engelleyebilir. Adaletsizlik, nihaî olarak Tanrı'nın her türlü yasasına itaatsizliktir: ilahî, doğal veya bunlara uygun beşerî hukuk. Sadece Tanrı'ya karşı yükümlü olduğumuz hizmet ve ibadeti kendisi için talep eden kişi en büyük emirleri çiğnemiş ve en büyük cezayı hak etmiştir.

SONUÇ

Augustinus geriye kalıcı bir miras bıraktı. Yunan ve Roma kaynaklı dünyevî değerleri Hıristiyan ilahiyatı içine yerleştirdi. Hıristiyan öğretisini siyasal meşruiyetin nihaî hakemi yapmada başarılı oldu. Felsefe ve siyaseti, metodolojiyi, insan doğası görüşlerini, otoriteyi ve aile ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini Hıristiyan bir tanrı ve din tarafından çizilen bir çerçeveye soktu. Onun öğretisi, kapsamlı bir yaşam felsefesi de dahil olmak üzere birçok önemli unsurun geniş çaplı bir sentezidir. Bu unsurlar sistematik bir bütün içinde birbiriyle ilişki içindedir ve davranışsal düzlemde insan faaliyetlerinin doğal tasvirleriyle uyumludur. Teorik düzlemde öncellerinin ötesine geçer ve siyaset felsefesi için doğa üstü faktörlerin rolüne dayanan yepyeni bir yol geliştirir.

Augustinus, siyaseti Yunan ve Roma düşünürlerinin klasik değerlerinden uzaklaştırır. Bunların yerine Hıristiyan Kilisesi'ne seküler yöneticilerin üzerinde büyük bir otorite tanıyan bir çerçevenin temelini atar. Klasik kurumların hem meşruiyetini ortadan kaldırır hem de onları aşağı bir konuma düşürür. Bu kurumları Düşüş'ün mahlûkları yapar ve onları Hıristiyanlığın daha üstün taleplerine tâbi kılar. Roma'nın düşüşü sonrasında seküler bilimin ölümü bu geçişi desteklemiştir zira bu dönemde Aristoteles ve onun ardından gelen Cicero gibi önemli klasik siyasal düşünürlerinin yazıları 1200 veya sonrasına kadar Avrupa'dan kaybolmuştur.

Bunların yokluğuyla ortaya çıkan boşluğu dolduran, siyaseti sadece ilahiyat bağlamında ele alan Augustinus ve sonraki Hıristiyan yazarlar olmuştur. Böylelikle siyaset kendine özgü sözcük dağarcığını ve meşrulaştırmasını kaybetmiştir. Siyasal dil çökmüş ve yerini dinî retorik almış ve bu da Kilise'nin iktidarının önceliğini perçinlemiştir. Batı Roma İmparatorluğu'nun tedricî ölümü ve seküler siyasal kurumların küçülmesiyle beraber, Kilise sonraki bin yıl boyunca en baskın siyasal kurum olmuştur. Yine de, Augustinus klasik etiğin insanlık için koyduğu tüm kabul görmüş kurallarını tasdik etmiş ve hatta kutsamıştır. Augustinus, bir yöneticinin kişisel menfaatiyle çatıştığında muhtemelen ihlal edileceğini düşünse de bu kurallar ahlakî yükümlülüğün temelini teşkil eder.

Augustinus'un devletinin yapay ve yabancı bir niteliği vardır: yapaydır çünkü Tanrı en baştan insanların birbirini değil geri kalan doğayı yönetmesine niyet etmiştir; yabancıdır çünkü insanları Tanrı'nın buyruklarına karşı gelmeye zorlamadığı sürece bu devletin kurtuluşla bir bağı yoktur. Rejim değişikliği ve istikrarı, siyasal seçkinlerin işlevi ve halklar arasında barışı temin etmenin sorunlarına dair bazı sebepler ortaya koyar. Ancak, büyük bir yönetici olacaklara çok az siyasal tavsiyelerde bulunur. Kendilerini yıkmak amacıyla komplo kuran tebaalarına bu yöneticiler nasıl mukabele etmelidir? Hasmane yabancı güçlere karşı nasıl davranmalılar? Farz edin ki büyük adaletsizlikler sonucu büyümüş olan bir devlette bazı yöneticiler iktidara geldi; adaletsizliğe uğramış tebaalarına karşı yükümlülükleri ne olacaktır ve bunu nasıl yerine getirmelidirler?

Augustinus'un rejimlere dair tartışması kurumsal yapıya dair yeterli ayrıntı içermemesi hasebiyle eyleme rehberlik etmek şöyle dursun düşünsel bir rehberlik işlevi bile göremez. Augustinus'un gelişime kökten kapalı bir siyaseti kötülemesi dikkate alındığında bu anlaşılabilir bir durumdur. Augustinus'a göre, bu gelişimin insanları çok daha değerli bir düzleme taşıması gerekir. Bu düzlemde, özel ve derunî yaşam paradoksal bir şekilde başkalarıyla ortak yaşanır. Bu insanlar, dünyevî kaygılardan uzak durur ve ruhun daha ulvî taleplerine bağlanırlar. Töreler ve etik burada birlik içinde bulunur ve bu birliği bozma ihtimali taşıyan her şey ölümsüz ruhları için kaygı duyan herkes tarafından göz ardı edilecektir. Dolayısıyla, siyaset ideal olanı gerçekleştirmede merkezî rolünü kaybetmiş olur. Siyaset ne mutluluk ne de erdem vaat eder. İdeal olan dünyadan göğe çıkarılmıştır.

Augustinus Tanrı Devleti'nin Hıristiyan Kilisesi'ne denk geldiğini hiçbir zaman ifade etmemiştir. Ancak daha sonra Ortaçağ'da tam da bunu vaaz ettiğine inanılmıştır. Savunduğu özgür irade kavramına rağmen, Augustinus'un iki şehir/devlet ideası bireyin kilise gözetiminde devlete, seküler gücün de dinî otoriteye tâbi kılınmasına hizmet etmiştir. Bu durum, kilisenin ruhların kurtuluşuna dair meselelerde en yüksek hakimiyeti elde etmesine yol açmıştır. Ortaçağ boyunca, tarihî dönem ve coğrafî mekana bağlı ola-

rak, bu meseleler ve kilisenin üstünlüğü yaşamın tüm (veya neredeyse tüm) yönlerini kapsayabilirdi.[64]

Diğer yandan, özgür iradeye ve Tanrı'nın yolunun şahsî seçimine yapılan Hıristiyan vurgusu, yeni bir tür bireyciliği doğurmuştur. Uhrevî bir gayeye dayanan bu bireycilik, insanların siyasal katılımdan veya otoriteye itaatsizlikten kaçınmalarını telkin ediyordu. Her bireye Tanrı tarafından nihaî gaye olan kurtuluşun peşinden gitmek için iradesini kullanması emredilmişti. Bu gaye rejimde veya hatta "gerçek" kilisenin yönetiminde değişiklik gerektirseydi, böyle bir birey muhafazakar Augustinus'u reddetmek ve iradesini isyana kalkışma yönünde kullanmak zorunda kalırdı.[65] Augustinus, dilerse fani gayelere yönelik ortak çabaya girmeyi tercih edecek bireyin özgür benliğine dayanan siyasal ve toplumsal bir düzen perspektifinin önünü açmıştır.

Augustinus'un ilahiyatı tiranlığa bile rıza göstermeyi vaaz ederken; soğukkanlı realizmi, feraset sahibi bireye despotizmin aldatıcı dış görünümünün arkasında yatan gaddarlığın üstünü örten saygınlık kisvesini ifşa eder. Augustinus'un Roma'nın gerçek yüzünü sergilemesi tüm devletler için geçerlidir. Kimse adil olamaz çünkü mükemmel adalet bu dünyada var olamaz ve "adalet olmadan, krallıklar büyük birer soygunculuktan başka nedir?"[66] Augustinus'un teorisinin bir yönü, realizmi, kalıcıdır. Hıristiyan ilahiyatını bir kenara bırakacak olursak, Augustinus'un görüşlerinin öncüllerini Thrasymakhos[67] ve Machiavelli'de[68] bulmak mümkün. Onlar gibi o da bizi kendi devletimizin davranışlarına açık seçik ve utanıp sıkılmadan bakmaya zorlar. Bunu yaptığımız takdirde, Augustinus gibi, biz de yöneticilerimizi muhakkak eksik bulacağız.

Notlar

1. Peter Brown, *The World of Late Antiquity: AD 15-750* (Londra: Harcourt Brace Jovanovich, 1971), 67.
2. R. H. Barrow, *The Romans* (New York: Pelican, 1979), 202.
3. Arlene Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), 126.
4. Pilatus İsa'ya "Sen Yahudiler'in kralı mısın?" diye sorduğunda İsa şöyle yanıt verir: "Benim krallığım bu dünyadan değildir..." (Yuhanna 18:36)
5. Saxonhouse, 125-50
6. Galatyalılar 3:28.
7. Matta, özellikle 5-7.
8. Saxonhouse, 125.
9. Efesliler 5:22-24. Ayrıca bkz. 1 Timoteos 2:9-15
10. Korintliler 7:3-4.
11. Korintliler 7:27

12. Matta 22:21.

13. Romalılar 13:1-6.

14. Barrow, 182-4.

15. Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West* (New York: Macmillan, 1932), 146.

16. Peter Brown, "St. Augustine," *Trends in Medieval Political Thought* içinde, der. B. Smalley (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1965), 9.

17. Maniheizm düalizm üzerine kurulu bir dindir. Dünyanın iki kaynağı vardır: Işık alemi, huzur ve iyilik mekanı ve karanlık, kargaşa ve kötülük alemi. Her ikisi de eşittir. Bu dünya, karanlık ışığı işgal ettikten sonra, yarı iyi yarı kötü olarak ortaya çıktı. Geleceğin gelişi bize bağlıdır. Kötülüğe direndiğimizde ışığın karanlıktan tekrar ayrışma çabasına yardım etmiş oluruz. Bu görev tamamlandığında, iyilik galip gelecek ve barış sonsuza dek hüküm sürecektir. Hıristiyanlık her iki yönü de, iyilik ve kötülük, vurgular ama her ikisinin eşit olduğu yargısına karşı çıkar. Bkz. R. L. Ottley, *Studies in the Confessions of St. Augustine* (Londra: Robert Scott, 1919), özellikle Bölüm 33.

18. Bu kavimler Gotları, Vandalları ve Hunları içerir.

19. St. Augustine, *Concerning the City of God against the Pagans*, aslından çev. H. Bettenson (New York: Penguin, 1977).

20. Ernest L. Fortin, "St. Augustine," *History of Political Philosophy*içinde, der. Leo Strauss ve Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 176.

21. St. Augustine, *The Confessions of St. Augustine* (New York: Image Books, 1960)

22. İki adet olan *Kendi Kendine Konuşmalar* eseri de biyografik olup Hıristiyanlığa dönüşünden sonra yazılmıştır. Bu eserler iman ve akıl arasındaki ilişkiyi inceler. Ancak soyut bir tartışma değildir. Bunun yerine uzun bir duayla başlar ve duayı bir diyalog takip eder. Diyalogda, Augustinus Akıl ile karşı karşıya gelir ve kafasındaki birçok soru ve şüpheyi gözler önüne serer. Bu açıdan Augustinus'un daha sonra *İtiraflar*'da göstereceği açık sözlülüğü barındırır.

23. Şu şekilde de bilinir: *On the Free Choice of the Will*, çev. A. S. Benjamin (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1977).

24. G. L. Keyses, *Christian Faith and the Interpretation of History* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1966), 14.

25. Brown, "Saint Augustine."4-15; Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York: Oxford University Press, 1980), 411, 418.

26. *Tanrı Devleti*, 39; R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History* (Londra: Adam & Charles Black, 1954), 74.

27. *Tanrı Devleti*, 431, 487-94; *İtiraflar*, 138-40.

28. Peter Dennis Bathory, *Political Theory as Public Confession: The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1981)

29. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little Brown, 1960), 123.

30. *Tanrı Devleti*, 594.

31. *Tanrı Devleti*, 852. Sonraki kimi filozoflar do tarihi tanımlanabilir bir sona doğru ilerleyen bir şey olarak anlayarak benzer bir metodolojiyi benimsemiştir. Örneğin bkz. Hegel ve Marx'ın Bölüm 15'teki açıklamaları.

32. Wolin, 124.

33. *Tanrı Devleti*, 311. Bu, ilk başta önceki Hıristiyan düşünürler tarafından reddedilmiş olan klasik düşüncenin Augustinus tarafından Hıristiyan öğretisinin yapısına nasıl aşılandığının bir örneğini teşkil eder.

34. Wolin, 124.

35. *Tanrı Devleti*, 179.

36. *Tanrı Devleti*, 201, 599.

37. *Tanrı Devleti*, 571.

38. Marion Le Roy Burton, *The Problem of Evil: A Criticism of the Augustinian Point of View* (Chicago: Open Court Publishing Company, 1909), 216.

39. *Tanrı Devleti*, 139.

40. *Tanrı Devleti*, 593.

41. *Tanrı Devleti*, 75.

42. *Tanrı Devleti*, 890.

43. Buna bir istisna *Teslis Üzerine*'dir.

44. Augustinusçu bu temanın çağdaş bir tartışması için, bkz. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Scribner, 1932). İlginçtir ki Augustinus'un siyasete ilahiyat açısından yaklaşımına rağmen siyasal yorumları sert bir realizm (gerçekçilik) olarak görülebilir. Realistler dünyaya, olabileceği gibi değil, olduğu gibi bakıp tahlil eder. İdealizmin hayalleri veya olayları yüce bir perspektiften ve şeylerin nasıl olabileceğine dair imkanları üzerinden anlama gayreti karşısında her daim uyanıktırlar. Realistler ayrıca siyaseti bencil menfaatlerin çatışması olarak tahlil edebilir: Eğer bencil taraflar istediklerini elde edemezlerse ihtilaflar nihaî olarak kuvvet kullanımıyla, yani savaşla, halledilir.

45. Yaratılış 2:22–23.

46. Yaratılış 3:16–17.

47. *Tanrı Devleti*, 1027–29: bu konu *İtiraflar*'da, 356, pekiştirilir. Ayrıca bkz. Saxonhouse, 137.

48. Bu tartışma ile Bölüm 3'teki Aristotelesçi ekonomi tartışması arasındaki paralelliklere dikkat edin.

49. Matta 19:16, 21.

50. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine*, çev. L. E. M. Lynch (New York: Random House, 1960), 159.

51. "Ten Homilies of the First Epistle of St. John," Augustine, *Later Works* içinde, çev. John Burnaby (Library of Christian Classics, New York: Random House, 1950), Cilt. VII, 8.

52. Augustinusçu temaları tartışan yakın zamandaki bir çalışma için bkz. Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Willing* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978).

53. *Tanrı Devleti*, 190–95, 503.

54. *Tanrı Devleti*, 523.

55. *Tanrı Devleti*, 508.

56. *Tanrı Devleti*, 75.

57. Augustinus bu hususta erken modernlerin görüşlerini öngörmüş olur.

58. Matta 5:38–39, 43–45.

59. Augustinus, akşam yemeğine büyük bir kalabalık davet eden ama daveti davetliler tarafından geri çevrilen efendinin kıssasını anlatır. Davetinin geri çevrildiğini duyan efendi kölesine şöyle der: "Çıkıp yolları ve çit boylarını dolaş ve bulduklarını gelmeye zorla." (Orada bulunanları, yoksa davetlileri değil). Luka 14:17–24.

60. John N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God,"* (Gloucester: Peter Smith, 1963), 54.

61. John Burnaby, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine* (Londra: Hodder & Stoughton, 1938), 29–42.

62. R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), 64.

63. Romalılar 2:14, 15.

64. Augustinus "kilise" ile neyi kastettiğini net bir şekilde tanımlamaz. Bir yerde Tanrı'nın Seçilmişlerinin Görünmez Kilisesi der ki burada henüz daha Hıristiyanlığa kazandırılmamış olanları dahil eder. Bir başka yerde ise Görünür Kilise'den bahseder ki burada hakiki müminleri ve sözde üyeleri dahil eder. Aynı şekilde, "yeryüzü devleti" sembolik olarak devlette yansımasını bulur ama ne devlet ile ne de herhangi başka bir toplumsal kurum ile birebir örtüşmez. Yeryüzü devleti, kilisenin günahkar üyelerinin de dahil olduğu tanrıtanımazların topluluğudur.

65. Protestan Reformu esnasında Hıristiyan düşüncesinde ortaya çıkan bu "yön değişikliği"nin başlangıcına dair tartışma için bkz. Bölüm 7.

66. *Tanrı Devleti*, 112.

67. Bölüm 2.

68. Bölüm 8.

Ek Okumalar

Bathory, Peter Dennis. *Political Theory as Public Confession: The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo.* New Brunswick, N.J.: Transaction, 1981.

Brown, Peter. *The World of Late Antiquity: A.D. 150–750.* Londra: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

Chadwick, Henry. *Augustine of Hippo: A Life.* New York: Oxford, 2009.

Connolly, William E. *The Augustian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality.* Newbury Park, Calif.: Sage, 1993.

Elshtain, Jean Bethke. *Augustine and the Limits of Politics.* South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995.

Figgis, John Neville. *The Political Aspect of St. Augustine's "City of God."* Gloucester, Mass.: P. Smith, 1963.

Gregory, Eric. *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship.* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Heyking, John von. *Augustine and Politics as Longing in the World.* Columbia: University of Missouri Press, 2001.

Merdinger, J. E. *Rome and the African Church in the Time of Augustine.* New Haven: Yale University Press, 1997.

Pagels, Elaine. *Adam, Eve, and the Serpent.* New York: Random House, 1988. Westport, Conn.: Praeger, 1985.



6. Bölüm

Aquinolu Thomas

Yurttaşlığı Hıristiyanlaştırma



1225-1274

MÖ 200 Milat MS 200 400 600 800 1000 1200 1400 1600 18(

GİRİŞ

13. Yüzyıl Batı Ortaçağ felsefesinin altın çağı sayılır. Bu dönemde Katolik Hıristiyanlık Batı Avrupa'nın evrensel dini idi. 12. Yüzyıl'da, uzun süre Batı'da kayıp olan ama İslam dünyasında muhafaza edilen Aristoteles'in eserleri, Farabi, İbn-i Rüşd ve İbn-i Sina gibi İslam düşünürlerinin yazıları aracılığıyla Hıristiyan Avrupa'ya yeniden tanıtıldı. Aristoteles'in seküler görüşleri ile Augustinus'un (Kilise tarafından bağlayıcı öğreti olarak kabul edilmiş olan) günah, Düşüş ve siyasal toplum üzerine dinî düşünceleri arasında keskin farklar vardı.[1] Aristoteles'in fikirleri dinî düşünürleri bu çatışmayı ele almaya itti.[2]

Bazı ilahiyatçılar, Aristoteles'in eserlerini müminleri yoldan çıkarabilecek pagan düşüncenin bir ürünü olarak görerek, hiç uğraşmadan sadece göz ardı etme ve hatta kullanılmasını resmen yasaklama yanlısı oldu. Mümin Hıristiyan olan başka filozoflar ise Aristoteles'i kesip atmanın büyük bir değer kaybına yol açacak aşırı bir tepki olacağını düşünüyordu. Bu Hıristiyan düşünürler bir zorlukla karşı karşıyaydılar: İlahiyata dair düşüncelerini yeni bir seküler siyasal varsayımlar ve argümanlar dizisine nasıl uydurabilir ve böylelikle bu iki farklı dünyayı anlama biçimini nasıl uzlaştırabilirlerdi? İnsanların Tanrı'ya kefaret ödemek gibi daha yüce bir davete icabet etmeye kıyasla siyaseti ve siyasal teoriyi önemsiz bir uğraş olarak gören bir geleneğe rağmen bunda başarılı oldular.

Aquinolu Aziz Thomas (1224 veya 1225–1274) bu Hıristiyan ilahiyatçıların en büyüğü ve bu felsefî zaferin başlıca mimarı idi. Aristoteles ve Hıristiyanlıktan, tüm müminler için çok sonra bağlayıcı olan resmî kilise külliyatının veya öğretisinin bir parçası olacak bir düşünsel sentez üretti. İtalyan aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Thomas, on dört yaşındayken bir manastırdaki çalışmalarını yarıda bırakmış ve sonraki altı yıl boyunca Napoli Üniversitesi'nde eğitim görmüştür. Kilise, dinî kurumlarda Aristoteles felsefesinin öğretilmesini yasaklamıştı ama Napoli, Kutsal Roma İmparatorluğu'na bağlı bir devlet üniversitesi idi. Thomas sadece Yunan düşünürünün görüşleriyle değil Arapça bilen bir hocası aracılığıyla Aristoteles'in İslamî şerhleriyle de tanıştı. Thomas için daha ciddî bir kariyer isteyen babası onun Dominiken tarikatına katılma arzusuna karşı çıkıyordu. Dominikenler, vaizliğe ve akademik çalışmalara kendilerini adamış ve yoksulluk yemini etmiş yeni bir dinî tarikat idi. Thomas, ailesi tarafından kaçırılıp aileye ait bir şatoda bir yıl boyunca tutsak edildi. Ancak tarikata girme tercihinden vazgeçirilemedi ve nihayet kendi yolunu takip etmesi için serbest bırakıldı. Paris ve Köln üniversitelerinde eğitim gördükten sonra, Thomas Paris'e geri döndü. Kısa ömrünün neredeyse geri kalan tümünü burada yazarak ve ders vererek geçirdi.

Thomas, büyük Katolik düşünürler listesindeki onurlu yeri belli olsun

diye Kilise'nin Doktor'u ve Melek Doktor gibi muhtelif sıfatlarla tanınır. Büyüklüğe giden bu yolda kısa süreli bir gecikme yaşanmıştı. Ölümünden birkaç yıl sonra Thomas'ın eserleri Paris Üniversitesi'nde yakıldı. Bu, Aristoteles'in düşüncelerini Katolik ilahiyatının aforoz listesine katan tepkisel kalabalık için bir zaferdi. Ancak elli yıldan kısa bir sürede Thomas aziz ilan edildi ve bugün Katolik panteonun önde gelen azizlerden biridir. 19. Yüzyıl'da, Papa XIII. Leo, Thomas'ın kurduğu felsefî sistemi resmî Katolik ilahiyatı olarak ilan etti. Bu, Thomas'ı sadece Katolikler ve özellikle rahip olmak isteyenler için değil aynı zamanda Hıristiyanlığın bu kolunun yüzeysel bir anlayışından fazlasını arayanlar için okunması şart hale getirdi. Bugün yaşamlarını kendi istekleriyle onun öğretilerine göre düzenlemeyi seçen yüz milyonlarca insan mevcut.

Thomas'ın sadece siyasal düşünceye vakfedilmiş tek bir yazısı yoktur. Devletleri harekete geçiren fikirler üzerine yazdığı şerhler ilahiyata dair çalışmalarından çıkar. *De Ente et Essentia* (*Varlık ve Öz Üzerine*, 1256) metodolojik yaklaşımını tarif eder. Thomas'ın siyasete dair fikirleri üç ana eserde bulunur: *Summa Theologica* (*Teoloji Külliyatı*, yaklaşık 1266)[3], *Summa Contra Gentiles* (*Kafirlere Karşı Külliyat*, yaklaşık 1260) ve *De regno ad regem Cypri* (*Krallık Üzerine Kıbrıs Kralına Mektup*, yaklaşık 1266).[4]

Çok sayıda ciltten oluşan ve başlıca eseri olan *Summa Theologica* Hıristiyan ilahiyatının felsefî metodolojiye dayanan sistematik bir açıklamasıdır.[5] Yaklaşım ve içerik açısından Ortaçağ düşüncesinin en iyi yönlerini örnekleyen büyük bir eserdir. Thomas büyük bir kesinlikle yazar. Sorulan tüm sorular yanıt bulur. Hiçbiri ertelenmez veya daha fazla incelemeye gerek duymaz. Hakikat; soru, yanlış önerme ve doğru yanıt şeklinde ilerleyen bu diyalektik sürecin sonunda rasyonel argümandan değil atıf yapılan düşünsel otoritelerin görüşlerinden doğar. Ancak doğru görüş ortaya konduktan sonra bu görüşün alıntılanan otorite tarafından nasıl desteklendiğini açıklamak üzere akla başvurulur. Diğer ana eserlerinden *Kafirlere Karşı Külliyat*'ın ilk dört kitabı Müslüman ve Yahudilere yönelik olarak Hıristiyanlığın savunusunu içerir. *Krallık Üzerine*'nin sahih bölümleri, Kıbrıs Kralı için bir ders olarak kaleme alınmış olup, konusu iyi bir kralın nasıl yönetmesi gerektiğidir.

Bazı uzmanlar Thomas'ın eserlerini sadece Aristoteles'in bir yorumu olarak değerlendirip önemsemeyebilir. Ancak olağanüstü kompleks ve nüanslı yazıları için *sadece* sözünü kullanmanın yersizliği bir yana, Thomas'ın klasik felsefeyi ve Hıristiyan felsefesini sentezlemesi Ortaçağ dünyasına insanların yaşamlarını ve devletlerini düzenlemeleri için son derece yeni bir dizi fikir sağlamıştır. En az iki önemli konuda, Thomas, Aristoteles'in siyasete yaklaşımının ötesine gider. Bunlardan ilki Hıristiyanlık öncesi bir düşünür olarak Aristoteles'in kesinlikle aklına gelmeyecek bir şeydi: kilise ve devlet ilişkileri. Ancak Thomas'ın bu konudaki düşünceleri Aristoteles'in insan mutluluğu tartışmasından etkilenmiştir. Thomas'ın Aristoteles'in düşün-

cesini uyarladığı ikinci soru ise şudur: Anayasal rejimin (*politeia*) mahiyeti nedir? Thomas'ın siyasal düşüncesi sadece argümanlarının gücü nedeniyle değil aynı zamanda kapsamlı ve birbiriyle bağlantılı bir sistem oluşturduğu için de hayret uyandırıcıdır. Bu sistemde tüm önemli unsurların en mantıklı zihni tatmin edecek derecede ele alındığı görülür. Dengeli bir değerlendirme, Thomas'ın düşüncesinin Katolik Kilisesi ve onun desteklediği inanç etrafında bir araya gelen bir feodal Avrupa'nın düşünce ve kurumlarını öne çıkardığını gösterecektir.

THOMAS'IN YÖNTEMİ

Ortaçağ'ın düşüncesi birliğe davet niteliği arz etmekteydi. Yasası gibi Tanrı da birdi. İman ve akıl birleşikti. Aynı şekilde gök, doğa, toplum ve bütün evren de... İnsanlık, her şeyi kucaklayan tek bir yasa ve yönetime tâbi bir topluluk olarak tasavvur edilmekteydi. Mekandan mekana çeşitlilik olsa bile, bu çoğulluk her zaman birlik bütünlüğe tâbi görülürdü. Hıristiyan yazarların vurgusu imanın akla olan üstünlüğüydü. Bu ikisi birbirine karşıt unsurlar, "ya o ya bu" ilişkisi içinde görülmekteydi ve imandan ziyade akla güvenenler Kilise'nin doğru öğretisini göz ardı ettikleri için lanetlenmekte ve mahkum edilmekteydi.

Aristoteles felsefesinin Ortaçağ Batısı'na yeniden tanıtımı, Kilise için bir krize neden oldu zira birlik vaadini tehdit eden ve geleneksel öğretileri tartışmaya açan bir dizi önemli konuyu gündeme taşıdı. Aristoteles'in eleştirmenleri onun eserlerine bir dizi itiraz yönelttiler. İlk olarak, Aristoteles bir Hıristiyan değildi, ki olabilmesi zaten söz konusu değildi. Dolayısıyla, eserlerinin insanlara vahyedilen Kutsal Metin'in ışığında yazılmış olması mümkün değildi. Kurtuluş, gökteki ilahî bir kudretin varlığı ve yeryüzündeki tüm ruhlara yönelik planı onun felsefesinde yeri olmayan kavramlardı. Aristoteles'in siyasete veya başka herhangi bir konuya dair görüşleri gerçek bir mümin için nasıl bir manası veya irfan kaynağı olabilirdi? İkinci olarak, Aristoteles'in görüşleri kültürel açıdan farklı bir somut dünyaya yönelik idi: Birçok tanrının faaliyetleri insanlara kafa karıştırıcı örnekler teşkil etmekteydi. Bir pagan olarak, onun katkısı olmadan bin yıl boyunca gelişmiş olan Hıristiyan ilahiyatı kozmosunun neresine ve nasıl sığabilirdi?

Akıl vurgusuna ve dinî inanç konusuna eğilmemiş olmasına rağmen, Aristoteles Hıristiyan inançlarına doğrudan ve kökten meydan okumaktaydı. Bu inançlar, Augustinus'un iman ve akıl ayrımına ve rasyonaliteyi ve onun ürünü olan her türlü şeyi kötülemesine dayanmaktaydı. Augustinus'un birçok takipçisi için hakikat sadece ve sadece imanda bulunmaktaydı.[6] Aristoteles'in düşüncelerini, Kilise öğretisini yozlaştıran bir pagan kaynağı olarak gördüler ve bunların öğretilmesi ve yayılmasına yasak getirilmesini talep ettiler. Daha düşünceli ikinci bir tepki ise Aristoteles'in gö-

rüşlerini ve geleneksel Hıristiyanlığı, her birinin temel öğretilerini inkar etmeden, bir bütün olarak bir araya getirmekti. Bu ikinci tepkiyle Thomas'ın önderliğinde Dominikenler ilgilenmişti. Thomas, Aristoteles'e yapılan bu meydan okumaya doğrudan karşılık verdi. İmanın gerçek hakikatın kaynağı olduğu şeklindeki genel önermeye katılıyordu ancak Aristoteles'in muhalifleri tarafından reddedilmesine katılmıyordu. Ana mesele, felsefe ve ilahiyatın veya akıl ve vahyin uyumluluğu etrafında dönmekteydi.

Thomas, Skolastisizm ekolünün en mümtaz şahsiyetidir ve eserleri birçokları tarafından Ortaçağ felsefesinin en büyük başarısı olarak görülür. Skolastisizm, 9. Yüzyıl'da başlayıp 13. Yüzyıl'da doruğa çıkan ve özellikle siyasal düşünceyi etkileyen bir düşünsel akım idi. Skolastik düşüncede, aklın, iman gereği inanılan şeyin daha derinlikli anlaşılması için kullanımı esastır. İman ve aklın veya ilahiyat ve bilimin birbiriyle uyumlu iki alan teşkil ettiği, Skolastiklere rehberlik eden bir ilkeydi. Akıl iman ile hiç ters düşmemelidir ama iman doğru anlaşılan bir akla yer verebilir.

İlahiyatın felsefe, imanın akıl ve zihin, doğa üstü gayelerin doğal gayeler üzerinde hiyerarşisini kurması Thomas'a (pagan Aristoteles'in Hıristiyan Tanrı'nın ilahî planıyla ilgisini açıklayan) kapsayıcı sentezini kuvvetli bir şekilde ve tam bir kesinlikle savunma imkanı verir. Thomas, Aristoteles'in hakikatı serdettiğini ama bunun hakikatın tümü olmadığını savunur. Aristoteles'in felsefesinin bir yere kadar iyi olduğunu düşünür ancak Aristoteles'in *polis*'i kendi başına bir gaye iken Thomas daha yüce bir gaye aramıştır. Hem inananlar hem rasyonalistler için ortak doğrular vardır. Ancak, bu doğrulara farklı yetiler kullanılarak ulaşılır. Filozof, Tanrı'yı ilk sebep olarak rasyonel bir şekilde algılar. İlahiyatçı, Tanrı'yı imanla tanır. Aynı zamanda, aklın ve vahyin doğruları birbirini tamamlayabilir. Her ikisinin de kaynağı ilahidir. Dolayısıyla, aralarındaki çatışma gerçek değil görünüştedir. Kendi ifadesiyle, Tanrı'nın lütuf hediyesi "doğayı ortadan kaldırmaz, onu mükemmelleştirir."[7] Lütuf ve doğa insan kurtuluşunu sağlamak adına iş birliği içindedir. Doğa üstü olan doğal olan için elzemdir. Tanrı'ya iman, insanların Hıristiyan gayelerine ulaşmalarını sağlayarak doğalarını tam anlamıyla gerçekleştirmeleri için gereklidir. Hıristiyanlık, Aristoteles'in doğaya dair değerli doğrular sunduğunu ve bunların inanca zarar vermediğini kabul edebilir zira inanç akılla keşfedilen hakikati geçersiz kılmaz, onu tamamlar. Aristoteles'in hakikati akılla sınırlıdır ancak vahiy doğal aklın anlayışını aşan ama onunla çelişmeyen daha yüksek hakikatler sunar.

Thomas ilahiyat yönteminin doğal yaklaşımdan daha mükemmel olduğunu gösterir. Kutsal bilim "kesinliğini yanılmaz olan ilahî bilginin ışığından alır."[8] Teslis, kurtuluş ve ekmek ve şarap ayinindeki cevher dönüşümü (*transubstantiation*) gibi konulara dair tüm insanlara hitap edebilecek tek bilim budur. Filozoflar bu konuları tartışmaya ehliyetli değildir zira akıl bunları idrak edemez. Dolayısıyla, ilahiyatçının herhangi bir konudaki gö-

rüşü açıkça daha üstündür ancak ilahiyata dair argümanlar sadece Hıristiyan hakikatini benimsemiş kişileri ikna edecektir. İlahiyat tarafından sunulan deliller vahiydeki temellerine dayanır.[9]

Evren birleşik bir yapıdır. Gökler için geçerli olan kurallar, örneğin, insanları ve devletleri de yönetmelidir. Evrende, en tepede Tanrı olmak üzere her şey aşağıdan yukarı çıkan bir şekilde düzenlenmiştir. Tanrı zorunlu ve kendi kendine yeterli olan tek varlık ve tüm bilgi ve hikmetin kaynağıdır. "İnsan ruhu ondan gelen nurdan pay alır."[10] Evren rasyoneldir çünkü mükemmel derecede rasyonel bir Tanrı'nın yaratımıdır. Tanrı'nın zihnini bilebilseydik bunu görürdük. Ancak biz faniler Tanrı hakkında tam bir bilgiye ulaşamayız. Her zaman idrak edemeyeceğimiz yönler olacaktır. Thomas şöyle der: "Tanrı'nın ne olduğunu bilemeyiz ancak ne olmadığını bilebiliriz."[11]

İnsan zihni sınırlıdır çünkü akıl sınırlı bir araçtır ve insanlık durumunu anlamamızı sağlayacak tek kaynak olarak güvenilemez çünkü yanılabilir mahiyettedir. Sadece akla dayananlar, Tanrı'nın ve insan olarak gayemizin eksik bilgisine ve dolayısıyla eksik yaşamlara mahkumdur. Ancak rasyonel insanlar olarak bildiklerimiz, Tanrı'nın evren için planının bilgisi aracılığıyla birleşik bir hikmet külliyatının parçası olabilir. Felsefe ve ilahiyat arasında da gerçek bir çatışma olması mümkün değildir. Tanrı ve doğa, temeldeki birliğe zarar vermeden var oluşu oluşturan tüm çeşitliliğe izin verecek kadar geniştir.

Bununla ilgili ikinci bir husus, ilahiyat ve Aristoteles felsefesinde ne kadar yakınlık bulunabileceğiyle ilgilidir. Thomas'ın yaklaşımı *Summa*'da buna verdiği yanıtı bir dizi konu hakkında yürüttüğü tetkik veya tartışmalardan biri olarak ifade etmek olmuştur. Bu tetkik ortaya atılan her konunun her iki tarafı hakkında bütüncül ve düşünceli bir perspektifi başarılı bir şekilde sunar. Her taraf hakkaniyetli ve dengeli bir şekilde sunulur. Thomas'ın sonuçlarına katılmayanlar bile görüşlerinin tarafsız bir şekilde ifade edildiğini kabul edecektir. İçerik açısından, felsefe ve ilahiyat arasındaki ilişkiyi etraflıca inceler. Bilim ve inancın ilahî planda bir rolü olduğuna göre, akıl yoluyla elde edilen bilgi bilimsel bilgiyi de içerir. Ancak empirik delil sadece doğal sonuçları destekler. İnancı kesinlikle destekleyemez. Doğal bilgi, bilimleri anlaşılabilir kılan ilkeleri araştıran felsefeyi de içerir. Ancak inancın can verdiği akıl olan ilahiyat, felsefenin tamamlayıcısı olarak gereklidir. İlahiyat, bilim ötesidir; bilim ve felsefeyi daha büyük bir vizyonun parçası yaparak bizi her birinin ötesine taşır.

Thomas Aristoteles'in ereksel (teleolojik) yaklaşımını kullanır. Her şeyin bir *telos*'u, yani yaratılma sebebi olan bir gaye veya amacı vardır. Hedefimize ulaştığımızda, doğuştan gelen *telos*'umuz potansiyellikten kâmillik ve mükemmelliğe geçerek madde veya eylem olarak gerçekleşir. Aristoteles'in *telos*'u gibi bir üst amaç, bir yüksek gaye bizi ve sosyal, siyasal ve dinî kurumlarımızı yönlendirmeli ve yönetmelidir. Thomas, sadece salt aklın kullanımı yoluyla bilinebilen felsefeye dayanılırsa, ancak uzun çabalar sonunda birkaç

filozofun Tanrı hakkında tam olmayan ve hataya açık bir hakikat modeline ulaşabileceğine işaret eder. Ancak kurtuluşa ermek için Tanrı hakkında hatadan uzak tüm hakikati bilmeliyiz. Dolayısıyla, "kutsal bilim" olan ilahiyata açıkça ihtiyaç duyarız.[12] İnanç temelli doğrular geçerlidir çünkü Tanrı'nın vahyedilmiş sözüne dayanırlar. Tanrı'nın yardımı ve bize katılımı, bizi erdemli bir yaşama ve adil eyleme giden açık bir yola koyar. O'nu ansak da anmasak da, ne yapacağımız ve yaptığımız şeyin nasıl sonuç vereceğinin mukadder bilgisine Tanrı daima sahiptir.

İNSAN DOĞASI

Evrenin yapısı, en yukarıdaki Tanrı'dan en aşağılık mahlûka inen bir hiyerarşi içerir. Her varlık, kendi türüne has doğal gayenin peşinde giderek kendi doğasının itkilerine göre hareket eder. Her varlığın hiyerarşideki yeri Tanrı'ya olan yakınlığına bağlıdır. Evreni zirvesi olan bir dağ gibi kafamızda resmedecek olursak, Tanrı zirvededir ve hemen ardından insan gelir çünkü ruh ve akla sahiptir[13] ve en aşağılık canlılar da tabanda yer alır. Her şeyin bu hiyerarşide bir yeri vardır. Her şeyin bir gayesi vardır. Haklar, sorumluluklar ve yükümlülükler bir kişinin hiyerarşideki yerine bağlıdır. Tanrı'nın evreni ve ruhun bedeni yönettiği gibi, daha "yukarıda" olan her zaman yönetir ve daha "aşağıda" olanı kullanır. İnsanın dünyayı anlama ve işlerini düzene koyma yeteneği sınırlıdır. İnsanlar bu evreni tamamen anlayamasalar da olduğu gibi kabul etmeliler ve aynı zamanda ellerinden geldiği kadarını anlamaya çalışmalılar. İnsan aklı sonlu ve sınırlı olduğu için insanın irrasyonel davranışı zihnini kullanarak elde edeceği her şeyi tehdit eder. Buna, sağlıklı bir yönetim ve birlik içinde olan bir kilise de dahildir.

Thomas, kurtuluşumuz için Tanrı'nın inayetine muhtaç olan günahkarlar olduğumuz konusunda Augustinus'la hemfikirdir. Ancak Thomas, Augustinus'un kurtuluşun belirsizliğine dair görüşlerini reddeder; kurtuluşumuzun yazgılı olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyiz, tek umudumuz ciddî bir şekilde merhamet dilemektir. Thomas'a göre, imanlarında samimî olan ve eylemlerinde adil olan herkes kurtuluşa erecektir. Kimse Cennet veya Cehenneme gitmek üzere önceden seçilmemiştir. Tanrı'nın inayetinin ve İsa'nın vaadinin anlamı budur. Thomas Aristoteles'in nihaî amacımızın veya *telos*'umuzun mutluluk olduğu görüşünü de benimser. Her mümin için en büyük mutluluk kaynağı Tanrı'dır. Rasyonel bir varlık olarak doğamız gereği hepimizin Tanrı'ya doğru doğal bir temâyülü vardır. Sınırlı aklımızı aşmamızı sağlayan ve böylelikle insan doğamızın bu iki zorunlu yönünü uzlaştıran, imandır. İman, Tanrı'nın mükemmel rasyonalitesinin ve kendi sınırlı yetilerimizin farkına varmamızı sağlar. Aklımızın sınırlarını anladığımızda, aklın hayatımıza yapacağı anlamlı katkıları da takdir edebiliriz.

Eski Ahit'teki "ahit" kavramı Yeni Ahit'te tüm insanların Tanrı huzurunda eşit olduğunu ima edecek şekilde daha geliştirilmiştir zira herkes eşit

derecede bu ahde tâbidir.[14] Bu ortak insanlık, herhangi bir dünyevî fark veya nüfuzdan daha üstün olan ahlakî ve ruhanî bir eşitliğe yol açar. Tüm insanlar ruha ve belli bir derece akla sahiptir ve bu açıdan hepsi Tanrı'nın gözünde eşittir. Thomas kişinin benliğinin ve kişisel ahlakî sorumluluğun kutsallığını ve ölümsüzlüğünü öne sürmüştür. Doğamız gereği iyi alışkanlıklara meylederiz ancak bu alışkanlıkların erdeme dönüşmesi için kişisel çaba, eğitim, yönetim ve yasalar gerekir. Aklı kullanma kapasitesindeki eşitlik Hıristiyan olsun olmasın tüm insanlar için geçerlidir.

Hıristiyan bir topluluğun üyeleri olarak sadece hakikî müminlere münhasır da bir eşitlik vardır. Bu eşitlik, paradoksal olarak, Hıristiyanlık alemi içinde daha rasyonel olanlarla daha az olanlar arasında, ruhban sınıfından olanlarla olmayanlar arasında ve yöneticilerle tebaa arasında eşitsizlik olarak da mevcuttur. Bazıları daha kuvvetlidir, bazıları daha zengindir ve bazıları hakikati bilmek, adil ve erdemli davranmak için daha rasyonel ve aklını kullanmaya daha muktedirdir. Dolayısıyla bazıları Tanrı'nın bahşettiği ruhun tüm potansiyelini gerçekleştirebilirken bazıları bunu yapamaz. İkinci gruba girenler toplumun çoğunluğu iken ilk gruptakiler sadece bir azınlıktır. Açık bir şekilde Thomas'ın seçkinci bir yönü var. Bu eşitsizliğin nihaî biçimi ve kaynağı Tanrı ile yarattığı her şey arasındadır. Eşitsizliğe ve daha rasyonel olanların geri kalanı yönetme gerekliliğine verdiği bu desteğe rağmen, Thomas en bilge ve rasyonel insanların bile Tanrı'nın evreni yöneten yasalarına tâbi olduğuna dikkat çeker. Bu açıdan herkes eşittir. Bu dünya ile diğeri arasında bir ayrım yapmak gereksizdir. Dünyadaki hayatlarımız sadece bir iman imtihanından ibaret değildir. Onlar, bize var oluşun güzelliğinde Tanrı'nın ilahî mükemmelliğinin bir parçasını idrak etmemize imkan verir ve bizi Tanrı'nın Cennet'teki saf mükemmelliğinin tam bilgisine hazırlar. Dünyevî hayatın mutluluğa yakınlığının da kendine göre tesellisi vardır. Müminler sadece Tanrı'nın cemalinin ve şanının dünyevî cihetlerini tatmakla kalmaz aynı zamanda kurtuluş ümidini de yaşamış olurlar. Tanrı, O'nu imandan gelen farkındalıktan farklı bir şekilde tanımamızı sağlamak için bize akıl bahşetti. Tanrı'nın planının bir parçası olarak rasyonel (yani ahlakî) hayatlar sürmek için aklımızı kullanmamız gerekir. Aklımızı elimizden geldiği ölçüde Tanrı'nın insanlık için öngördüğü büyük planın bir parçası olarak hareket etmede kullanırsak, sınırlı olan aklımız Tanrı'nın sonsuz aklını bir nebze de olsa idrak etmemizi sağlar.

Thomas ve Augustinus arasındaki en net farklardan biri, insan doğası ve yönetim arasındaki ilişkiye dair görüşlerinde yatar. Thomas, "masumiyet hali" Âdem ve Havva'dan sonra devam etseydi bile insanların doğal gelişimlerini tamamlamak için toplumsal ve siyasal kurumlara ihtiyacı olacağını düşünür.[15] Aristoteles'ten ödünç alan Thomas, yönetimi gerekli kılan şeyin insanların günahı veya bireyin pratik açıdan tek başına yaşayamama yetersizliği değil; insanın rasyonel ve toplumsal kapasitesi olduğunu savunur. Si-

yasal toplumu insanın düşkün doğasının bir sonucu veya bunun bir çaresi olarak gören Augustinus'dan farklı olarak, Thomas yönetimi doğal bir şey olarak görür. Doğa gereği hem siyasal hem toplumsal varlıklarız. Thomas, toplumu bireyin kolektif toplum içinde ihtiva edildiği birbiriyle bağımlı bir organizma olarak görür.[16] Siyasal kurumlar ve yasalar kadar aile, kiliseye gitme ve emek gibi toplumsal meseleler de toplumun ilgilenmesi gereken şeyler arasındadır. Bir müminler topluluğu olarak Hıristiyanlık alemi toplumsal ve siyasal örgütlenmenin en yüksek mertebesidir zira hem mutluluk hem kurtuluş gayelerini teşvik etmek için kurulmuştur.

TOPLUM VE KİLİSE

Toplumun dinî yönlerine yaptığı vurgu dışında Thomas, büyük ölçüde Aristoteles'in toplumun önemli niteliklerine dair görüşlerini takip eder: kadınlar da dahil olmak üzere aile, köleler de dahil olmak üzere mülkiyet ve dinî otoritenin rolü. Doğa gibi toplum da daha yükseğin daha aşağıda olanı yönettiği ve daha aşağıda olanın daha yüksekte olana hizmet ettiği bir gayeler kompleksidir. En iyi toplum, tabiî ki, tüm üyelerinin kilisenin öğretilerine ve toplumu yöneten yasalara ortak bir bağlılığının olduğu toplumdur.

Aile, hem kilise hem devletin üzerine inşa edildiği temeldir. Thomas; koca, karı, çocuklar ve kölelerden oluşan geleneksel çekirdek aileye dair Augustinus'un varsayımlarını benimser. Erkekler ailelerini kararlılıkla ve adaletle yönetirler. Erkeklerin muhakeme kapasitelerinin üstünlüğü onların baskınlığını meşrulaştırırken, kadınların muhakeme kapasitelerinin düşüklüğü statükonun devam etmesini meşrulaştırmak için kullanılır.[17] Özel mülkiyet sahipliği doğa gereği bir şey değil, bazı yerlerde âdet, bazı yerlerde ise yasa gereğidir. Özel mülkiyetin ana işlevi, erkeklerin ailelerine bakmalarını sağlamaktır.

Thomas birçok pratik sebepten ötürü kolektif yerine özel mülkiyetten yanadır. İlk olarak, (Aristoteles'in de benzer bir şekilde tartıştığı gibi) insanlar ortak sahip olunan şeylere kıyasla kendilerine ait olan şeyler konusunda daha duyarlıdır. Ayrıca, mülkiyet sahipliği tek merkezde toplanmadığında mülkiyete dair karar alımı daha şeffaf olur. Son olarak, mülkiyet sahipliği şeffaf olduğunda insanların birbiriyle tartışmaya girmesi daha az muhtemeldir ve bu da daha huzurlu bir topluma yol açar. Ancak mal mülkümüz de dahil olmak üzere her şey Tanrı'dan geldiği için, hiçbir mülke münferit hakkımız yoktur. Mülkü ortak iyi uğruna elimizde bir emanet olarak tutarız. Bizden beklenen, (toplumsal birliği sağlayan ve herkesin mutluluğu ve kurtuluşunu gözeten) genel esenliği destekler şekilde mülkü kullanmamızdır. Bu yükümlülük doğal hukuktan kaynaklanır ve daha üstün bir talepte bulunur: "Kimin fazlasıyla sahip olduğu bir şeyi varsa, doğal hukuk gereği, yoksulların ihtiyaçlarını gidermekle yükümlüdür."[18] Mülkiyete dair haklarımız

toplumun esenliğini ilgilendiren bu daha yüksek talebe yol vermelidir. Mülkiyetini bu iyi gayelere hizmet eder şekilde kullanmayanların mülkü, adalete uygun olarak ellerinden alınıp daha iyi kullanabilecek başkalarına verilebilir.

Kutsal Kitap'taki Tanrı ve insan arasındaki ahit, Ortaçağ'da feodal lordlar ve vassalları (veya alt düzeydeki lordlar) arasında yazılı olmayan bir sözleşme olarak sekülerleştirildi. Kullandığı dil, bazılarının diğerlerine köle olduğu bir toplumu desteklediği izlenimini verse de Thomas aslında lordlar (veya toprak sahipleri) ile onlara hizmet için fiziksel emeklerini kullananlar arasında halihazırda mevcut olan Ortaçağ iş düzenlemelerine olumlu bakıyordu. Thomas'ın "efendiler" dediği mülk sahipleri, serflerden ("köleler") sadece dışsal eylemlerde, en görünür olarak iş düzenlemelerinde itaat talep edebilirdi. Thomas "kölenin bir tür mülk" olduğuna inanır dolayısıyla bir serfin sahibini terk etmesi yönünde ikna edilmesinde kimin payı varsa o bir hırsızdır.[19] Ancak bu, sadece dışsal veya fiziksel bir mülkiyet veya beklenti olup, hem sahip olan hem sahip olunan için eşit derecede asıl önemli olan şeyi dikkate almaz: her bireyin kendi özgür iradesiyle hareket eden ruhu. "İradenin derunî hareketini ilgilendiren tüm meselelerde, insan başka bir insana değil sadece Tanrı'ya itaat etmekle mükelleftir."[20]

Fiziksel mülkiyet dahi sınırlıdır. Thomas'ın dediği gibi, "doğa gereği herkes eşit olduğuna göre, beslenme ve üreme gibi bedeni ilgilendiren meselelerde bir kişi bir başkasına itaat etmekle mükellef değildir."[21] Bu gibi konularda, en aşağıdaki serf bile egemendir. Kendisinin ve ailesinin yükümlülüklerini sadece kendisi belirleyebilir. Thomas'ın serflere dair ilgisi gayri Hıristiyanlar tarafından sahip olunan serfleri de içerir.

Efendilere uygulanan kısıtlarla tutarlı olarak, Hıristiyan bir toplumda yaşayan gayri Hıristiyanların ruhlarına da saygı gösterilmelidir. Kafirler ve Yahudiler inanmaya zorlanmamalıdır zira inanç bir irade meselesidir. Ancak din değiştirmeleri için onlara baskı yapılabilir. Bunu yapmak için tehdit ve hatta işkenceye izin vardır ancak cebirden kaçınmak huzur için muhtemelen daha uygundur. Devlet ayrıca gayri Hıristiyanların mülküne el koyabilir ve bir Yahudinin serfi Hıristiyan olduğu takdirde kilise bu serfi adil bir şekilde azat edebilir. Bu kilisenin yetkisi kapsamındadır "çünkü Yahudilerin kendileri kilisenin kölesidir dolayısıyla onların mülkünü [dinî otoritenin belirleyeceği şekilde] kullanabilir."[22]

En önemli birliktelik mertebesi, yerel veya doğal olanı aşan ve tüm Hıristiyanları cihanşümul bir müminler toplumu olarak bir araya getirendir. Bu toplumun tümüne "Hıristiyan alemi" (Christendom) denebilir. Ayrı ve tikel bir toplumsal kurum olarak kilise insanların en büyük gayeleri olan kurtuluşa erişmeleri için elzemdir. En tepedeki bir toplumsal kurum olarak kilise yönetime rakip değildir ama onu tamamlar. Kilise ve devlet ayrı değil, birbiriyle bağımlıdır. Ancak tek evrensel kurum, tüm inançlılar topluluğu-

na hizmet eden kilisedir. Kilisenin ruhbanı, cemaat üyelerinin gündelik yaşamlarıyla ilgilenmeli, onların sorunlarını Tanrı'nın planıyla uzlaştırmalıdır. Ruhban sınıfı ayrıca seküler yöneticilere yardım ve manevî destek verir. Eğer, ne kadar büyük veya mütevazı olursa olsun, herkes kendilerine atanan yöneticileri takip eder ve Tanrı'nın hikmeti ve yargısına iman ederse, adil bir toplum ve herkes için kişisel kurtuluş meydana gelir.

Thomas iman meselelerinde herhangi bir birey veya diğer kurumun kilisenin otoritesini sorgulamasına karşıdır. Ortaçağ'da kiliseye meydan okuyanların başında birçok seküler monark, özellikle krallar ve imparatorlar olmuştur. Kilise Kutsal Metin'in ve kutsal hakikatın muhafızıdır. Kutsal Roma İmparatoru veya diğer seküler yöneticiler ile Roma Katolik Kilisesi'nin başı olan Papa arasında doğan büyük bir çatışma karşısında, Thomas sonrakinin üstünlüğünü meşrulaştırmaya çalışmış ve öncekinin gerekli gücünü tanımıştır. Papa'nın (ve belki de önceki Kilise Babalarıyla çatıştığı yerlerde kendi öğretilerinin) üstünlüğü savunurken Thomas şöyle der:

> Kilise'nin geleneği en büyük otoriteye sahiptir ve her şeyde daima ona öykünülmelidir. Katolik Doktorlar'ın öğretileri otoritelerini kiliseden aldığına göre kişi, Augustinus, Jerome veya herhangi bir Doktor'a değil kilisenin otoritesine güvenmelidir.[23]

Kilisenin düzeni sağlamak ve böylelikle "toplumdaki bölünmeleri" önlemek için gerekli olan güç kullanımını maharetli bir şekilde kilisenin ruhanî bir kurum olarak anahtar rolüne bağladı.[24] Tüm insan olmayan mahlûklarda olduğu gibi, "insan nihaî gayesini elde ettiğinde, doğal arzuları sükûnet bulmalı... Ancak, [insan için] bunun bu yaşamda olması mümkün değildir." İnsanın en yüksek gayesi olan nihaî mutluluk bu dünyadayken erişilebilir değildir. "Dolayısıyla bu yaşamdan sonra elde etmelidir."[25]

Kilise imanla birleşmiş bir müminler topluluğudur: Onları ruhanî olarak birbirine ve aynı zamanda ayinler aracılığıyla İsa Mesih'e bağlar. Kilisenin bu fırsatları, özellikle Komünyon'u, sunmaya devam edebilmesi için kargaşaya, özellikle müminleri kurtuluş yolundan uzaklaştıracak kafirlerden gelen tehdide karşı korunmalıdır. Bu devam eden tehdide karşı kilise güç kullanmalıdır. Kilise kurtuluş için önemli olsa da, Thomas kilisenin devletin seküler işlerine ne kadar karışabileceği konusunda sınırlamalar getirir. Bu sınırlamalar, seküler yöneticiler için bağımsız ve ilahî bir meşrulaştırma sunarken bunun yanında kilise ve devlet arasında bir nebze ayrım gözeten akıl yürütmeler de içerir. Bu ayrımın temelinde, devleti yönlendiren takdir-i ilahinin gayeleri ve kuralları ile bireyleri ve onların ailelerini harekete geçiren daha yüksek gayeler yatar. Eğer bu bir nebze kilise ve devlet ayrılığına işaret ediyorsa bile bu ayrılık topyekûn olmaktan uzaktır.[26]

Ortaçağ boyunca hakim olan kilise-devlet ilişkisini destekler şekilde, kilise insanların dinî *telos*'unu, yani kurtuluşunu, ilgilendiren alanlarda kral üzerin-

de hâlâ yetki sahibi idi. Açıkça, seküler bir yönetici Hıristiyan olmalı ve Hıristiyan amaçlara hizmet etmelidir. İnançlı olmayanlar inançlı olanlara hükmedemez. Thomas'ın gayri Hıristiyan içeren ve hatta onlara müsamaha gösteren bir devlet önerisi Augustinus'un görüşlerine çok uzaktır. Bu, Aristoteles'in etkisiyle ortaya çıkan bir başka değişiklik idi. Hem dünyevî barışa hem uhrevî vaade uzanan bu ikili atılımın siyasal kolu gibi dinî kolu da cihanşümul (Katolik) bir kilise olarak bir dizi paralel kurum benimsedi. Dinî amaçlar için örgütlenen ama aynı zamanda seküler bir dünyada uğraşılması gereken sorunlarla karşılaşan kilise önderleri, dünyevî yöneticilerin taktiklerini taklit edip dinî kurumlarının işlerini yürütmek için siyasal benzeri modeller oluşturdular. Kilise, Kutsal Metin'e bağlılık etrafında birleşmiş koyu bir müminler topluluğu olmaktan uzaklaşarak müminlere rehberlik edecek ve muhtelif faaliyetlerini gözetleyecek yapılar kurdu. Bu yapılırken Kilise konumunu güçlendirebilmesi için geniş bir coğrafyaya dağılmış çok sayıdaki cemaate inanç ve itikadî açıklamalar açısından belli bir tek biçimlilik dayatması gerektiğinin ciddî olarak farkındaydı. Tüm bunu başarmak için, Papa'dan mahalle rahibine kadar hiyerarşik olarak örgütlenmiş tanınabilir görevlilerin atanması bir düzene kondu. Bunun bir sonucu, Hıristiyan cemaati üyeleri açısından kurtuluşun sadece onların erdemlerine değil, aynı zamanda yeni kurulan kurumların süreçlerini takip etmelerine ve bu kurumların başındakilere itaat etmelerine bağlı hale gelmesi olmuştur. İtikadî tek biçimlilik Kilise hiyerarşisinin yorumuna tâbi oldu. En tepedekiler, öğretilerin, sorgulama şöyle dursun Kilise dışındakilerin tartışmasına açık olmayan, doğru yorumunu resmî olarak duyurdular. Kilise, ölümden sonra Tanrı'nın krallığına girmek için gerekli vahyedilmiş hakikatin tek kaynağı oldu. Otoritesi, tüm gayelerin en arzu edilir olanını, yani kurtuluşu, kaybetmemek için sorgulanmamalıydı.[27]

Hıristiyanlar dinî usûl ve kurumlarını uyumlu yapılar olarak gördüler. Bu yapılar, onları kendilerinden daha aşağı seküler yapılardan ayırt etmek için tasarlanmış her türlü dinî sembolizm ile dolu olsa da karşılıklı bağımlılık fikri her iki düzlemde, dinî ve siyasî, teşvik edildi. Örneğin, kurtuluşa giden yol münferit müminler olarak hareket eden insanlarca takip ediliyor olsa da, hem dinî tarikatlar hem din adamı olmayanlardan mürekkep birbirine bağımlı Hıristiyan topluluğu, özellikle yoldan çıkabilecek olanlara yardım etmek için daima hazırdı. Aynı şekilde, kilise ve devlet arasında örgütlü ve karşılıklı bağımlı bir ilişki, insanlara hem bu dünyada yönlerini bulmalarını hem öteki dünyadaki büyük amaçlarına ulaşmalarını sağlamada kritik bir öneme sahipti. Bu işbirliği ilişkisinin bozulması, sadece büyük çaplı bir kamusal kargaşayı değil, nihaî olarak, üyelerinin kurtuluşa ulaşamayacağını taahhüt ediyordu. Dolayısıyla, seküler otoriteler dinî görevlileri destekleme ihtiyacı görürken aynı şekilde dinî otoriteler de seküler görevlileri destekledi. Bu ilişki, kilise önderlerinin seküler yöneticileri göreve geldiklerinde kutsayarak meşrulaştırma örneklerinde görüldü.[28] Başka bir deyişle, kilise iktidarı tasdik etti ve böylelikle iktidarı paylaştı. Kilise siyasallaşarak dün-

yevî sorumluluklar üstlendi. Bu da onu fi tarihinden beri sorun yaratan ve hatta otoritenin parçalanmasına sebep olan her türlü güçlük ve tuzağa açık hale getirdi. Bu, Mısır'dan Roma'ya kadar büyük ordulara sahip imparatorlukların ve aynı zamanda Yunan *polis*'i ve Roma Cumhuriyeti'nin başına gelmiş olan bir şeydi. Hepsi de bir zamanlar güçlü olan rejimlerini içeriden kemiren çelişik toplumsal ve siyasal gerilimler yüzünden çöktü. Thomas'tan üç yüzyıl kadar sonra aynı âkıbet kendi vaaz ettiği sentezin kilit unsurları üzerindeki tartışmalar yüzünden ortaya çıkacaktı.[29]

İnsan sosyal bir canlı olduğuna göre, toplum doğaldır zira insan için mutluluğu aramak doğaldır. Dolayısıyla insanı bu düzleme getirmek iki toplumun işidir: dinî ve siyasî (*civil*). Siyasal toplumun (*civil society*) üyeleri de Hıristiyandır ve birbiriyle ilişkili iki kamusal otoriteye tâbidir: kilise ve devlet. Kurtuluş sadece insanlar hem (seküler otorite tarafından) düzgün bir şekilde yönetildikleri hem de kilise tarafından yönlendirildikleri zaman mümkün olabilir. Bu otoritelerden seküler olanı insanı doğal gayelerine yöneltir. Yönetim kendi yetki alanında özerk olsa da egemen değildir. Doğal gayeler doğa üstü gayelere tâbi olduğu gibi sahaları örtüştüğü ölçüde yönetim de kiliseye tâbidir. Thomas'ın dediği gibi "İsa Mesih'in yasasında, krallar rahiplere tâbi olmalıdır." Dolayısıyla, "kilise otoritesi inanç ve ahlakı korumak adına dünyevî politikalara müdahalede bulunabilir ve dünyevî yönetim de toplumsal barışın ön şartı olarak zahirî açıdan dinî tek biçimliliği zorunlu koşabilir."[30]

YÖNETİM

Thomas, Augustinus'a kıyasla ilk günah ve Düşüş'e daha az vurgu yaptığı için devleti onun gördüğü gibi olumsuz bir şey olarak görmemiştir.[31] Bunun önemli bir sonucu olarak, "insanın doğal gayesi doğa üstü gayesine tâbi olduğuna göre, ikincisi birincisini ortadan kaldırmaz, bunun yerine, onu tamamlar ve mükemmel bir hale getirir."[32] Yönetim doğal, yani akla dayalı bir kurumdur. Yönetimin amacı, doğal erdemli eğilimlerimizi ortaya çıkarmak ve insan doğamızı gerçekleştirmektir. Bunu maddî ferahlık ve manevî rahatlık temin etmemize yardım ederek yapar.

Thomas, yönetim için Âdem'in günahının sonuçlarını hafifletmekten öte bir rol tasavvur eder. Aristoteles'in fikirlerini benimsemesi sayesinde devlete hem Hıristiyan hem seküler amaçları temin etme olumlu rolünü verir. Doğal olarak toplum içinde yaşadığımıza göre, bu toplumun iyiliğine yönlendirilmemiz gerekir. Devlet bu yönlendirmenin öznesidir zira kolektif işbirliği için gerekli olan düzenli birliği bize sağlar. Düşkün bireyler olarak biz insanlar kendi aklımız sayesinde kendi çıkarlarımızın peşinde koşmaya meylederiz. Ancak saf erdemli bireylerden oluşan bir toplumda bile muhtelif çıkarların kamu yararına yönelik eşgüdümünü sağlamak için yönetime gerek vardır. Devletin ikna edici mekanizmaları, devlete itaat edilmediği takdirde cebir kullanılacağına dair örtük tehdidi de içerir.

Devlet, yasaları uygulamaktan öte bir sorumluluk taşır. Tebaasının Tanrı'nın planının peşinde gitmesini sağlamak için toplumsal ve dinî bir iklimi muhafaza etmeli ve onlara erdemli düşünce ve davranış için potansiyellerini gerçekleştirmelerine yardımcı olmalıdır. Bu, kamusal ahlakın ve dindarlığın yasalar, kurumlar ve düzenlemeler yoluyla korunması ve teşvik edilmesini de içerir. Yönetim, kilisenin korunması ve işinin kolaylaştırılmasından sorumludur. Hem ona zarar vereceklere karşı kilisenin korunması hem de kilisenin dinî fermanlarını uygulatmak için kilisenin kılıcı gibi davranır. Kilise sapkınlıkla baş ederken devletin yardımını talep edebilir. Kiliseden ayrılmış eski Hıristiyanlar adalete uygun olarak işkence görebilir ki "söz verdikleri şeyi gerçekleştirebilsinler ve bir zamanlar aldıkları şeyi tutabilsinler."[33] Eğer bu sapkınlar hakikî dini günahkar bir şekilde reddetmeye devam ederlerse, seküler otoriteye "ölüm cezasıyla ortadan kaldırılmak üzere" teslim edilebilirler.[34]

Siyaset bireysel ahlakî gelişim ve kolektif esenlik için kritik olduğundan devletin bir diğer rolü bilge insanları korumak ve onların hikmet üretmelerini teşvik etmektir. Devletin ayrıca ekonomik adalet sağlama yükümlülüğü vardır. Bu, muhtaçlara bakmak ve para kontrolü gibi eylemleri içerir. Devlet siyasal ve ekonomik adaletsizlikleri düzelterek insan mutluluğunu artırır. Devlet ayrıca toplumsal yapıları korur ve onların aşırı adaletsizliklerini mümkün olduğunca düzeltir.

Ancak devlet sınırlıdır. Dünyayı yeniden yapmak şöyle dursun insanların hayatlarını ciddî biçimde iyileştiremez, sadece tek tük ufak düzeltmeler yapabilir. Devlet, sürekli değişikliklere ve insanların yüksek yasa hakkındaki yavaş gelişmekte olan anlayışlarına uyum sağlamalıdır. Dolayısıyla devletin hem olumlu hem olumsuz bir rolü vardır. Devlet, olumsuz açıdan, zahirî günahkar eylem ve sonuçlarıyla baş eder: Yasayı çiğneyenleri cezalandırır ve potansiyel ihlalcileri engellemek için cebrî kuvveti elinde tutar. Olumlu açıdan, adil bir rejimin rolü toplum üyelerinin kurtuluşu ararken huzur ve güvenliğe sahip olabileceği bir ortamı temin etmektir.

Thomas'a göre, göklerin ilahî düzenine kıyasla devletler sadece ikinci en iyi olabilir ancak günah gibi doğaya aykırı değil, varlıkların doğal düzeninin bir parçasıdırlar. Thomas yöneticiyi bir geminin marangozuna benzetir. Onun rolü gemiyi yolculuk esnasında iyi bir durumda muhafaza etmektir. Papa geminin kaptanı gibidir.[35] Aristoteles'e gönderme yaparak, Thomas her geminin bir lideri olduğu gibi her devletin, seküler veya dinî, bir lideri olması gerektiğini savunur. Bu, devlete rehberlik etmeye yardım edecek bir hakim ilkenin olması gerektiği anlamına gelir. Bu ilke akıldır. Adil bir yönetici, rehber bir ilke olarak Tanrı'nın doğal akıl yasasına uymalıdır. Thomas, devlete kilise üzerinden dolaylı bir otorite vermektense, kilisenin misyonuna tamamen dayanmayan, bağımsız bir misyon, veya *telos* vererek devlete doğrudan ilahî bir otorite vermiş olur. Devlet kiliseye ve onun amaçlarına hizmet etmesi gerektiği gibi, Hıristiyanlar da seküler yöneticilerin emret-

tiği her şeyde onlara itaat etmekle yükümlüdür. Ancak Hıristiyan inancını tatbik etmek için seküler gücün kullanımına dair farklı birey tipleri için farklı kurallar mevcuttur. Hıristiyanlar yöneticinin kiliseye gitme veya tüm Hıristiyanlık öğretisini tasdik etme gibi inanç meselelerine ilişkin emirlerine itaat etmeye haklı bir şekilde zorlanabilir. Hıristiyan sapkınlara müsamaha gösterilmemelidir. Bunlar siyasî otoriteler tarafından sapkınlıkları için cezalandırılabilirler. Devletin misyonu inanmayanları dine döndürmeyi amaçlayan eylemleri de içerir. Ancak sınırlar vardır. Hıristiyanlığı kabul etmemiş olanlar Hıristiyan inancına dair seküler buyruklara itaat etmeye zorlanmamalıdırlar. Yahudilere müsamaha gösterilmelidir ancak onların Hıristiyanlar üzerinde siyasal yetki kullanmalarına engel olunmalıdır.

Tüm insanlar Tanrı huzurunda eşittir ancak akıllarını kullanma yetilerinde eşit değillerdir. Dolayısıyla, tüm insanlar yönetme vasfına sahip değildir. Thomas bilgelerin daha az makûl olanları yönetmesini destekler. Gerekli yetenek, karakter, ölçü duygusu veya kararlılık derecesine az sayıda insan sahiptir. Siyasal gücün kullanımı devamlı uzlaşma gerektirir. Güç kullanımı, zor ve sıklıkla ümit kırıcıdır ama tam da bu nedenle en iyi düşünürler onu iyileştirmeye yönelik kafa yormalıdır. Vasıflı Hıristiyanlar iktidarı reddetmemeli, onu insanlığın gelişimi için kullanmalıdır. Ne kadar sınırlı olsa da Tanrı'nın bize akıl yeteneği bahşetmesinin nedeni budur yoksa kullanılmayarak körelmesine izin vermek değildir kesinlikle. Geçerli bir siyasal toplumda tüm üyelerin eşit olması gerekmez. Yetersiz akıllarından ötürü yönetimin dışında bırakılanlar önemli bir şeyden mahrum edilmiş olmazlar zira siyasal iktidara dahil olmama kurtuluş için elzem olmayan bir şeyden muafiyettir. Gerçekten de kendilerinden daha iyilerin kendilerinin yapabileceğinden daha rasyonel ve adil bir yönetim sağlamaları sayesinde kazançlı çıkarlar.

Manevî bir lütuf iklimini teşvik etmek için gerekli olan toplumun huzurunu korumak ve aynı zamanda idare etmeleri gereken şeyleri idare etmek için her bir yönetim bir dizi yukarıdan aşağı doğru inen, bilinen ve meşru makamlara ihtiyaç duyar. Böylesi bir makam düzenlemesi evrensel bir örüntüye uyar. Gökte ve yerde her şey düzenli ve hiyerarşik bir ilişkiler sistemi içinde birbiriyle bağlantılıdır. Bu ilişkiler Thomas tarafından bir dizi yönetim olarak tasavvur edilir. Tanrı evreni yönettiği gibi, her bir yönetim olumlu bir liderlik sağlayacak tek bir başa ihtiyaç duyar. Bu liderlik ya kiliseyi ya devleti idare etmek üzere kullanılacaktır. Papa büyük kurumlardan birine önderlik etmek için seçilir, kral da diğerine. Her bir görevli, dinî veya seküler, Tanrı tarafından tahsis edilen görevi yerine getirmesi için yeterli güce sahip olmalıdır. Sadece güç bolluğu bu yöneticilerin kargaşaya yönelik herhangi bir eğilimi kontrol etmelerine ve yönettikleri insanlara erdemli örnek teşkil etmelerine imkan verir. Toplumsal bir hayvan olarak insan diğerleriyle birlikte yaşar. İnsan toplumları birbiriyle rekabet eden çıkarlara sa-

hip bireylerden müteşekkildir. Bu tür çıkarlar daima istikrarsızlık yaratma tehdidi oluşturur. Toplumları ortak iyiye doğru yönlendirmede en iyi sonuç veren adil ve meşru bir iktidardır. Bu yolu takip etmek için toplumsal ve siyasal birlik gerekir ve birliğe ulaşmak için de iktidar kullanımı gerekir.[36]

Thomas'ın en iyi rejim biçimi üzerine görüşleri bir eserden diğerine değişim gösterir. Bu değişimin onun hitap ettiği kitleye ve tavsiyelerinin kamusal düzene potansiyel etkilerine bağlı olduğu gözükmektedir. İktidardaki bir yönetici için yazarken, tek kişinin yönetimini destekler ancak başka bağlamlarda yönetimi daha geniş tutar. Thomas, anayasa veya rejimleri tek kişinin, bir azınlığın ve çoğunluğun yönetimine bağlı olarak üç iyi biçime ve üç bozuk biçime tasnif ederken Aristoteles'i takip eder.[37] En tercih ettiği yönetim biçimi olarak krallık veya monarşi denen tek kişinin yönetimini desteklemek için hem Aristoteles hem Hıristiyan öğretisinden faydalanır. Rejim biçiminin doğaya dayandığını savunur: "Doğal sürece en çok yaklaşan en iyi olandır zira doğa daima en iyisi için çalışır. Ancak doğada, yönetim her zaman tek başlıdır."[38] Thomas'a göre, ilahî idare (veya gök) tek bir varlık, yani Tanrı tarafından yönetiliyorsa aynı plan dünyevî krallıklarda da takip edilmelidir. Bu onun başarısı için anahtardır. Bu doğal süreci takip etmek topluma birleşik bir yön tayin eder. "Dolayısıyla tek bir kişinin yönetimi bir çoğunluk yönetiminden muhtemelen daha başarılı olacaktır."[39]

Ancak yönetici her üç iyi yönetim biçiminin en iyi yönlerini harmanlayan karma rejime dayanarak devleti yönetmelidir.[40] Thomas şöyle düşünür: "Herkes yönetimde pay sahibi olmalıdır zira bu rejim biçimi halk içinde huzuru temin eder ve herkes rejimi sever ve savunur." Ardından şu değerlendirmeyi yapar: "Bir ülkede en iyi yönetim biçimi erdemine göre tek bir kişiye herkese başkanlık etme yetkisinin verildiği ve onun altında erdeme göre yöneten başkalarının olduğu bir rejimdir. Ancak gerek herkes yönetime gelme hakkına sahip olduğundan ve gerekse yöneticiler herkes tarafından seçildiğinden bu yönetim biçimi herkes tarafından paylaşılır."[41] Thomas "herkes" derken toplumun tümünü kasteder, halk demokrasisini değil.

Thomas'ın saf Aristotelesçi monarşi savunusunun ötesine gitme noktasında tereddüt duymadığı görülmektedir.[42] Geniş katılım ve gerçek anlamda karma bir rejimi destekler gibidir. Bu, yazılarının başka yerlerinde görüldüğü üzere seçkincilik ve hiyerarşiye verdiği destekle nasıl uzlaştırılabilir? Bu kadar bariz bir çelişkiyi daha az sistematik ve titiz bir düşünür yapmış olsaydı, bu tutarsızlığı insan zafiyetine atfedebilirdik. Thomas'ın bunu yapmış olduğunu düşünmek, kanımca, büyük ve incelikli bir deha olarak ona haksızlık etmek olur. Belki de önceki duruşuyla çelişir gözükürken aslında diğer görüşe aşırı bir taviz vermemektedir. Kullandığı "erdeme göre" ifadesinden kralın erdemli olduğu takdir edilmesi durumunda gerekli gördüğü bürokrasinin yardımıyla sadece onun yönetmesi anlamı çıkabilir. Diğerleri yönetmeye ehliyetli olmadığı düşünülerek yönetime hiç de dahil edilmeyebilir.

Thomas'ın monarşi ve hiyerarşiyi desteklediğinin bir başka kanıtı kilise yönetimine dair görüşlerinde bulunur. Papa, İsa Mesih'in yeryüzündeki en yüksek temsilcisidir. Papa'nın konumu vahye dayanır;[43] onun yönetimi evrenin yüce (ve tek) yöneticisi olan Tanrı'nın yönetimini yansıtacağına göre,[44] Papalık birleşik olmayan (veya karma) rejimle Tanrı'nın verdiği misyonu yerine getiremez. Tabiî ki, Papa kendi alemini yönetirken başka birçok kişinin yardımına ihtiyacı olacaktır ve onu seçen özel niteliklere sahip seçkin bir azınlık olacaktır.[45] Ancak bir kez makama geldikten sonra, amirane kararlar verirken herhangi bir kraldan daha fazla güce sahiptir.

Seküler yönetici açısından bakacak olursak, nasıl seçilirse seçilsin, başta tek bir yöneticinin olması bir yandan sorumluluğun kimde olduğunu belli eder diğer yandan çok daha verimli olur. Thomas kalıtım yerine seçimle gelen bir kralı tercih eder çünkü böyle bir kralın yetenekleri için tercih edilmesi çok daha muhtemeldir. Kalıtım yoluyla, yani doğum gibi bir tesadüf sonucunda, iktidara gelen bir kral ise yetkisini bir emanet olarak değil bir hak olarak görecektir. Ayrıca, bir kralın düzenli aralıklarla seçimi diğerlerinin de katılımını sağlar. Toplumun önde gelen üyelerinin dahil edilmesi seçimlere meşruiyet kazandırır. Ancak, yönetenler tebaanın iradesine veya isteklerine karşı sorumlu değildirler. Onlar nihaî olarak Tanrı'ya karşı sorumludurlar ve eylemlerinin hesabını öteki yaşamda vereceklerdir.

Thomas'ın açıkça desteklemediği bir rejim biçimi tiranlıktır. Klasik düşünürlerin tiran ve meşru yönetici, kral, arasında yaptıkları ayrıma geri döner. En yüksek *telos*'umuz dinîdir, meşru yönetimin ve onun başındaki kralın amacı bu gayeyi desteklemektir. Tanrı ve yüksek yasa bir yöneticiye sınırlar koyar. Yöneticinin adaletin ve aklın ilkelerine göre hareket etmesini emrederler. Dolayısıyla Thomas şöyle der: "Beşerî yönetim ilahî yönetimden kaynaklanır ve onu taklit etmelidir."[46] Yönetimin emanet edildiği kişiler ortak iyi için yönetmelidir ve her adil kral, toplumunun tüm üyelerinin faydasını gözetir.

Yönetimin başlıca amacı toplumun dinî *telos*'unu teşvik etmek olduğuna göre, bunu yapmayan bir yöneticinin tiran olduğu hükmüne varılabilir. Bir tiran kendi faydasını gözetir, şahsî arzu veya çıkarlarına hizmet eder, gerek yasalarda gerekse uygulamada denetimsiz ve sınırsız bir şekilde hükmeder. Tebaasının mutluluğunu ihmal ederek salt iktidar şehvetini tatmin etmek için yöneten yöneticiler kendi kurtuluşlarını tehlikeye düşüren kusurlu Hıristiyanlardır. Adil olmayan bir yasa, yasa değilse, adil olmayan bir tiranın da yönetici olmadığı kabul edilebilir. Thomas, iktidarın sınırlandırılması ve otoritenin kamusal iyiye hizmet etmesini temin edecek şekilde yapılandırılmasını savunarak tiranlık için bir çare sunar. Bu kurallar göz ardı edilirse, tebaanın itaat etmeye ahlakî yükümlülüğü yoktur. Bir tirana direnmek günah değildir zira Tanrı'ya itaatsizlikten suçlu olan tiranın kendisidir. Ancak, tirana direniş daha fazla istikrarsızlığa yol açacaksa, tirana tahammül etmek daha iyi olacaktır zira isyan bölünme riski içeriyorsa, isyankarlar da eşit de-

recede günahkar olurlar. İsyanın sonucunu tahmin etmek mümkün olmadığından, birçok durumda aşırı tedbir ve eylemsizlikten yana olmak en iyi tepki olacaktır. Dolayısıyla, ılımlı tiranlıklara tahammül gösterilmelidir. Daha kötü bir yöneticinin başa geçmesi gibi başka âkıbetlerin çoğu daha kötüdür.

Tirandan kurtulmanın bir başka yolu ise aforozdur. Bu terim, Papa'nın kilise öğretisini ciddî bir ihlale uğratan bir Roma Katoliğini dinden çıkarma yetkisine gönderme yapar. Bu yaptırım, bir yönetici örneğinde, örneğin, kilise öğretisinin doğruluğunu inkar etmesi durumunda uygulanabilirdi. Bir yöneticinin aforoz edilmesi durumunda, "dinden dönme hasebiyle aforoz cezası verilir verilmez, tebaası *kendiliğinden* onun otoritesinden ve kendilerini ona bağlayan biat yemininden affedilmiş olur."[47] Veya Tanrı tiranın icabına bakabilir; belki onun fikir değiştirmesini sağlayarak veya kifayetsizlik veya ölümle sahneden uzaklaştırarak. Tabiî ki, insanlar her zaman dua etmeyi de deneyebilir. Bu, bütünlüğe zarar vermez. Ancak ne Papa ne de Tanrı insanları külfetlerinden kurtaramazsa, aşırı tiranlığı halletmek için kamusal eylem gerekebilir. Bu, tiranı öldürmek de dahil olmak üzere her türlü münasip eylemi içerir. Dolayısıyla, Thomas yöneticileri hizada tutmak için hem haricî frenlere (Tanrı, Papa ve kralın doğal hukuka uyması) hem de dahilî frenlere (isyan tehdidi) olanak tanır.

YASA/HUKUK

Ortaçağ boyunca yöneticiler ve kilisenin hakemlik yapmaları gereken anlaşmazlıkları çözmek için yararlanabilecekleri hukuk düzenleri mevcuttu. Bu hukuk düzenleri arasında kilise hukuku (*canon law*), şehir hukuku (*urban law*), kraliyet hukuku (*royal law*), feodal hukuk (*feudal law*) ve malikane hukuku (*manorial law*) vardı.[48] Thomas'ın siyaset felsefesinin merkezinde bu hukukî düzenleri hiyerarşik olarak düzenleyen hukuk teorisi bulunur. Bu teori, *Summa Theologica* eserinin "Hukuk Üzerine İnceleme" diye adlandırılan, kısa ama oldukça etkisi olmuş bir bölümünde vurgulanır.[49] Etkisi sadece öne sürdüğü ilkelerden değil (örn. cinayet işlemek yanlıştır) aynı zamanda içerdiği sarih ve dikkatli akıl yürütmelerden kaynaklanır. Kapsayıcı bir sisteme dayanarak, Thomas bu muhtelif Ortaçağ hukuk türlerini birbiriyle bağlantılı bir hukuk sistemi olarak düzenledi. Bu sistemin kökünde onun yasa (*lex*) tanımı vardır: "toplumu gözetmekle sorumlu biri tarafından yapılmış, ortak iyiyi hedefleyen ve ilan edilmiş, aklın buyruğu."[50]

Hukuk; birey, devlet ve Tanrı arasındaki ilişkiyi tanımlamada kritik bir role sahiptir. Thomas, beşerî işlere rehberlik etmesi için hukuk ve yönetimin bireylerin ahlakî gelişimine aktif olarak yardım etmesi dinî görüşüne dayanan tutarlı ve anlaşılır bir hukuk teorisi inşa eder. Dolayısıyla, tebaanın ruhanî sorumluluklarının yanı sıra yurttaşlığa dair sorumlulukları da vardır. Hukukun amacı adaleti sağlamaktır; bu da her bir kişinin *telos*'unu

gerçekleştirmesine, rasyonel bir varlık olarak hareket etmesine ve Tanrı'nın suretini aramasına yardımcı olur. Hukuk, evreni uyumlu bir şekilde yöneten kapsayıcı bir varlık ihtiva eder. Bu varlık veya sistem, birbiriyle organik olarak bağımlı dört bölüm veya yasa türünden oluşur. Bunların her biri dört tür aklı temel alır ve öz itibarıyla tek bir büyük zihinden kaynaklansa da dört gerçeklik düzleminde gerçekleşir. Dört yasa türünün her biri bu zihnin farklı bir yönünü yansıtır ve her biri diğerlerine temellerinde yatan bir bütünlük içinde bağlıdır. Bu bütünlük akıl tarafından sağlanır ve her bir yasa türü diğerlerinden gerektirdiği akıl düzeyi açısından farklıdır. Dördü de ilahî plan veya Tanrı'nın aklı altında birleşiktir. Thomas'ın "Hukuk Üzerine İnceleme"si onun yasa tanımını, dört yasa türünü, her birinin güç ve işlevlerini, yasanın âdet ve değişimle ilişkisini, Eski Ahit'in Eski Yasası'nı ve İnciller'in Yeni Yasası'nı açıklar. Thomas'ın dört yasa/hukuk türü şunlardır: ebedî yasa (*lex aeterna*), ilahî yasa (*lex divina*), doğal hukuk (*lex naturalis*) ve beşerî hukuk (*lex humana*). Her birinin bir *telos*'u, yani rasyonel bir gayeyi destekleyen bir amacı vardır.

Ebedî Yasa. Tanrı tektir ve O'nun evreni yönetmek için ilahî bir planı vardır. Thomas Tanrı'nın planına "ebedî yasa" adını verir. Ebedî yasa Tanrı'nın değişmez aklıdır; sadece O'nun bildirdiği ve canlı veya cansız, en aşağı mahlûk ve nesneden insana kadar, her şeyi etkileyen tüm evren için tasarısıdır. Thomas bu yasayı şöyle tarif eder: "Ebedî yasa mahlûkların tüm eylem ve hareketlerini yönlendiren ilahî hikmet planından başkası değildir."[51] Tanrı'nın tüm yaratılışı yönlendirdiği plandır ve sadece Tanrı bu yasayı ve sonuçlarını tamamen bilebilir. Biz insanlar bu yasayı doğrudan ve tamamen bilemesek de bu yasanın bazı yönlerini ondan kaynaklanan diğer yasa türlerinden anlayabiliriz. Bunun için insan aklından daha fazlası gerekir: dua ve dindar davranış önemlidir.

İlahî Yasa. Ebedî yasanın müminler topluluğunun üyeleri olarak bizlere verilen bölümüne ilahî yasa denir. Bu yasa, tüm insanlar "Tanrı hakkındaki hakikati bilmeye ve toplum içinde yaşamaya doğal bir eğilimi olduğundan" bildirilmiştir.[52] İlahî yasa Tanrı'nın insanlığa lütfudur. Neyin günah ve hangi eylemlerin yasak olduğunu bize bildirmek için Tanrı tarafından yayınlanan bir hukuk kodudur. Biz onu Tanrı'nın bizim için planı, bizi yönlendiren sözü olarak biliriz. Kutsal Metin'de belirtildiği üzere Tanrısal aklın vahyedilmesi aracılığıyla bilinir. İnsanın en yüksek gayelerine hitap eder: kurtuluş veya ebedî mutluluk. On Emir muhtemelen ilahî yasanın en iyi bilinen buyruklarıdır. Dolayısıyla, ilk başta din ve kiliseyi ilgilendiren konular için geçerlidir. Ancak daha geniş potansiyel sonuçları vardır. Beşerî yasa ahlakî aklı takip ettiğinde bu, Tanrı'nın yasasının nihaî adaletinin bir yansıması olarak görülebilir. Böylelikle ona ruhanî bir önem atfedilir.

İyi bir yönetici ilahî yasayı anlamak ve kendi rejimine en iyi şekilde uygulamak için onun (ve doğal hukukun) ahlakî aklını takip etmelidir. Bu şe-

kilde, Tanrı'nın yasası ve beşerî yasa birleşebilir. Beşerî yasa her kötü eylemi kontrol edemez. Ancak "beşerî yasa her kötü edimi cezalandıramaz veya yasaklayamaz" ise de ilahî yasa bunu yapabilir.[53] İlahî yasa hem doğal hem beşerî hukukun kısıtlarını telafi eder ve insan özgürlüğü için bir dizi norm olarak işlev görür. Özgürlük, ancak insan ruhuna hitap eden ve cebir kullanmadan "yasaklayan ve emreden, ödüllendiren ve cezalandıran" bir yasa ile tamamlanabilir.[54] Yasa, aynı zamanda, insanların "itidal ve sorumluluk hissi"yle yasaya uymayı tercih ettiklerinde, özgür iradelerini kullanmalarına izin verdiği için kendilerini erdem açısından geliştirmelerini sağlar.[55] İlahî yasa doğal hukuk ile çatışmaz çünkü her ikisi de aynı kaynaktan, ebedî yasadan, doğar. Aralarındaki önemli fark onları farklı yollarla öğrenmemizdir. Her ikisi de herhangi bir beşerî hukukun adaletini değerlendirme imkanı sunar. İlahî yasa hata yapamaz. Dolayısıyla içimizdeki en yüksek itkiye, inancımıza, hitap eder. Yanılmaz olduğu söylenebilir. Doğal hukuk hata yapabilir veya en azından onu bilecek insanların aklı kusurlu olabilir. Bu, özellikle yaşamlarını düzene koymak için sadece doğal hukuka güvenmesi gereken kafir rasyonalistler için geçerlidir. Hıristiyan için, salt akıldan çıkarılan hükümleri denetlemeye hazır ilahî yasa vardır. Dolayısıyla, onu takip edenler sadece doğal yasaya dayananlara kıyasla yargılarında daha az hata yapmaya eğilimlidir.

Doğal Hukuk. Tanrı'nın planı evrenseldir. Doğal hukuk, Tanrı'nın aklının fiziksel şeylerdeki yansımasıdır. Tanrı'nın ebedî yasasının aklımızı kullanarak keşfedebileceğimiz kısmıdır. Onun ilkeleri her yerdeki tüm toplum ve bireyler için bağlayıcıdır. Tanrı tarafından insan zihnine nakşedilmiştir ve Hıristiyan veya kâfir olsun tüm rasyonel insanlar için mevcuttur. Kâfirler Tanrı'nın lütfu aracılığıyla hakikî huzuru bulamayacaklarsa da onlar da Hıristiyanlarla aynı derecede rasyonel yönetimin faydalarına sahip olabilirler. Bir eylemde bulunduğumuzda doğal hukuk kişisel davranışımız için rehber işlevi görür. Akla hitap ederek, kişi belli bir durumda neyin doğru olduğunu bilebilir.

Cicero gibi klasik filozoflarda olduğu gibi, doğal hukuk insan eseri olan yasanın doğru mu yanlış mı, adil mi adaletsiz mi diye değerlendirilebileceği akla dayalı yüksek bir yasa sunar. Nesnel ve rasyonel olarak bilinebilir olan kriterlere dayanan adaletin genel ilkelerinden oluşur. Bu, tikel beşerî yasalardan veya buyruklardan farklıdır; bunlar şahsî çıkar veya duygulardan kaynaklanan öznel tercihlere dayanabilir. Doğal hukuk, sadece birinin nasıl yönettiğini veya yönetildiğini yönlendirmez, aynı zamanda devlete meşruiyet sağlar. Yöneticilerin tebaalarına ve diğer devletlerin üyelerine karşı davranışlarına ahlakî sınırlar telkin eder. Ancak dünyadaki en iyi akıl ve iradeyle bile, doğal hukukun kendi sınırları vardır. İnsanların eksik muhakeme yetileri yüzünden doğal hukuk şartlara göre değişebilir.

Örneğin, başkasını öldürmek yanlıştır ancak kendimizi savunmak ama-

cıyla bunu yapabiliriz. Ayrıca, siyasal yapılar ve ekonomik düzenlemeler bir rejimden diğerine değişebilir. Son olarak, özgür iradeye sahip bağımsız varlıklar olarak insanlar doğal hukuku kendi özgür tercihleriyle takip etmelidir. Yine de bazıları onun buyruklarını takip etmeyebilir. Ancak kurtuluşa ermek için insanlar hem zahirî eylemlerine hem de ruhun derunî "eylemleri"ne rehberlik edecek yanılmaz bir yasaya itaat etmelidir. İlahî yasanın işlevi budur. İlahî yasa her şeyi kapsar ve doğal yasanın değişken sonuçlarını vahyin ve kilise öğretilerinin zenginlikleriyle tamamlar.

Örf. Örf veya örfî hukuk doğal hukuk ve beşerî hukuk arasındaki alanı doldurur. Bu toplumsal kurallar, gayri resmî olarak, örneğin toplumsal kınamayla, düzenlenir. Thomas, kamusal düzenin ve hatta yasalara itaat istekliliğinin devletin örflere verdiği öneme dayandığını bilir. Hiçbir kötü örfün uzun süre kalıcı olamayacağını düşünür zira o durumda doğal hukukla çatışır ve bir zamanlar sahip olduğu olumlu amaca artık hizmet edemez. Kadınlara belli bir kıyafetin şart koşulması gibi irrasyonel görülen bir örf gizli bir amaca hizmet ediyor olabilir. Hangi örflerin kötü olduğunun belirlenmesinde ve yönetime bu örfün kaldırılması yönünde direktif verilmesinde kilise kritik bir role sahiptir. Buna bir örnek insanların kurban edilmesidir. Ancak yönetim ,toplum için bir faydası olmayacaksa geleneksel davranışları yasa yaparak değiştirmeye çalışmamalıdır zira örf ve âdetler beşerî yasalara kamunun itaatini sağlamada önemli bir rol oynar. Bir örf yeni bir yasayla kaldırıldığında, tüm beşerî yasaların meşruiyeti azalır. Dolayısıyla, yasanın değiştirilmesi durumunda meşruiyetine verilebilecek zararı telafi edecek kadar ortak fayda sağlanmayacaksa yasaya dokunulmamalıdır.

Beşerî Hukuk. Thomas'a göre, "her beşerî yasa doğal hukuka dayandığı ölçüde yasa mahiyetine haiz olur."[56] Beşerî hukuk yurttaşlık hukukudur (*civil law*): yetkili bir siyasal otorite tarafından yapılan ve saptanmış sınırları içindeki herkes için bağlayıcı olan hukuk. Buna, aynı zamanda, belli şeylerin yapılmasını veya belli şeylerden sakınılmasını emrettiği için pozitif hukuk (*positive law*) adı da verilir. Belli bir zamanda yapılır ve yürürlüğe girdikten sonra belli şeylerin yapılmasına ve cezaların verilmesine neden olur. Beşerî hukuk, doğal hukuku somut bir biçime büründürür. Doğal hukuk evrensel iken, beşerî hukuk mekana göre büyük farklılıklar gösterebilir. Cinayet doğaya aykırıdır zira huzur ve düzeni bozar. Doğal hukuk ne kesin bir cinayet tanımı yapar ne de bir ceza bildirir. Beşerî hukuk doğal hukukun kesinlik açısından bu açığını kapatır. "Ancak [beşerî hukuk] herhangi bir noktada doğal hukuktan ayrıldığı takdirde hukuk olmaktan çıkar ve hukuk müsveddesine dönüşür."[57]

Beşerî yasaların birçok türü *fiilî olarak* adaletsiz ve gayri meşru görülebilir. Bu tür yasalar arasında tüm toplum yerine sadece yönetimdekilere fayda sağlayan ve kilisenin otoritesine meydan okuyan yasalar gibi yöneticinin yetki alanını aşan yasalar sayılabilir. Son olarak, toplumun seçilmiş bir kıs-

mına haksız külfet yükleyen yasalar adalete ters düşer; örneğin, bazıları için askerlik hizmetini zorunlu koşarken askerlik için aynı derecede elverişli olanları bu hizmetten muaf tutmak.

Beşerî hukuk, tüm günahkar davranışları yasaklayamama yetersizliği nedeniyle kısıtlıdır. Örneğin, alkollü içecekler zararlı olabilir ancak Birleşik Devletler'de 1920'li yılların İçki Yasağı (Prohibition) döneminde görüldüğü üzere alkollü içecek kullanımını tamamen yasaklamanın etkili bir yolu yoktur. Beşerî hukuk, doğal hukuka aykırı olan uygulamalar da dahil olmak üzere Tanrısal akıl ve insan zafiyeti arasında gerçekleşen birçok tavizle doludur. Örneğin, Thomas tefecilik uygulamasının doğaya aykırı olduğunu düşünür. Borç verilen paraya faiz uygulamak, doğal bir insan ihtiyacını gidermek için üretilmiş bir ürünün rasyonel kullanım değerinden uzaklaşıp daha fazla para kazanmak için paranın doğal olmayan kullanımına yönelir.[58] Ancak eskiden beri süregelen âdete karşın faizin yasaklanması toplumsal huzursuzluğa neden olabilir. Faiz, devletin düzenleme gücünün ötesinde olduğu için tahammül edilmesi gereken, ahlâken uygunsuz ve toplumsal açıdan arzu edilir olmayan uygulamalardan sadece biridir.

Beşerî hukuk, kimisi gayet sıradan (kralın kaprisi gibi) kimisi daha ciddî (kıtlık veya veba gibi) birçok arızî sebebe bağlı olarak sürekli değişir. Bir ülkedeki tikel durumlara hitap etmesi açısından pratiği ilgilendirir. Ülkede yaşayanların karakteri, zenginliğin varlığı ve düzeyi, halkın gelenekleri gibi birçok ilgili faktörü dikkate almalıdır. Meşru otoritenin hem kapsamını hem de sınırlarını belirler. Beşerî hukukta her değişiklik dikkat gerektirir. Toplum bir organizmadır ve yapılacak herhangi bir toplumsal değişiklik bundan etkilenecek her yönü dikkate almalıdır. Böylesi bir değişiklik eskiden beri süregelen uygulama veya âdetleri ihlal etmedikçe etkili olabilecektir.

SONUÇ

Thomas'ın siyasal düşünür olarak en büyük başarısı, Aristotelesçi, Romalı ve Hıristiyan unsurlardan bir sentez yaparak bunu sistematik bir felsefe olarak ortaya koymasıydı. Klasik fikirleri Hıristiyan düşüncesiyle birleştirmekle kilise ve devleti birbiriyle nasıl ilişkilendireceğine dair spesifik siyasî problemi de çözmüş oluyordu. Bu sentezin bir sonucu olarak, erdemle siyaset arasındaki eski bağ tekrar kuruldu. "Hıristiyanların kendi toplumsal yaşamlarını anlama teşebbüsü, Batı siyasal düşüncesine yeni ve şiddetle ihtiyaç duyulan düşünsel bir kaynak sağlamıştır."[59] Thomas ruhanî soruları incelediğinde bile siyasetin etkisi görülür. "İlahî Takdir'in mahiyeti, meleklerin, kilisenin veya kutsal ayinlerin statüsü gibi konuları tartışırken temelde siyasal olan kategoriler sıklıkla vurgulanıyordu: otorite, güç, üyelik, toplum, ortak iyi, yasa ve monarşik yönetim."[60]

Thomas ruhanî olanı dünyevî olana ve siyaseti ilahiyata bağlayan yeni

bir yönetim teorisi yaratmıştır.[61] Bir tür çifte yurttaşlığın (*dual citizenship*) tekrar anlam kazandığı farklı bir siyasal toplum tasavvuru yaparak bunu başarır. Bu, Cicero'nun çifte yurttaşlığı değildir;[62] yine de aralarında paralellikler vardır. Cicero'nun "*polis*'in yurttaşları" ve "evrensel toplumun yurttaşları" diye insanlara dair yaptığı ayrım, Thomas'ın şemasında, küçük toplumlarında yaşayan bir tebaa kitlesine dönüşür. Bu kitlenin onları evrensel müminler cemaatine yönlendiren dinî ve siyasî kurumlara daha yüksek bir bağlılığı söz konusudur.

Tasvir ettiği devlet, gayesi üyelerinin ahlakî iyiliği olan erdemli bir topluluktur. Bu nedenle adalete dayanmalı, en iyiler kamusal iyi için hukuk çerçevesinde yönetmelidir. Thomas'ın sentezi, daha büyük bir sorun olarak insanın doğal yetileri ile ruhanî yazgısı arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine de çözüm üretme imkanı verir. İnsanlar gerçekten doğanın bir parçası olsa da doğal varlıklar olarak *telos*'ları onların ruhanî varlıklar olarak gelişimi dikkate alınmadan anlaşılamaz. İki taraf, doğal olan ile doğa üstü olan, arasında bağı sağlayan akıldır. Akla ruhanî bir mahiyet vererek, Thomas insanları sadece hayvanların değil doğanın da üstüne koymuş olur. Bir Hıristiyan, kurtuluşa ermek için artık dünyayı reddetmek zorunda değildir. Hıristiyan filozof da siyasal düşüncesi için Cennet'e odaklanmak zorunda değildir. Siyaseti seküler kavramlar kullanarak açıklayabilir.

Ortaçağ İslam filozofları, Hıristiyan düşünürlere Tanrı ve Hıristiyanlığı Aristoteles ile nasıl uzlaştırabileceklerine dair bir örnek sundu.[63] Tanrı, Aristotelesçi-Hıristiyan şemasında ilk ve nihaî sebep oldu. Bu yeniden yön tayininin Ortaçağ dünyasına etkileri çarpıcı olmuştur. Bu sonuçlardan biri, siyasal kurumlara var oluşları için özerk ve seküler bir meşruiyet tanınmış olmasıdır. Zamanla bu meşruiyet, modern Batı siyasal düşüncesi ve pratiğinde kilise ve devlet arasında tedricî bir ayrışmaya temel olmuştur. Aristoteles'in Thomas üzerindeki etkisi, Augustinus'un olumsuz tasvirine kıyasla, Thomas'ın insan doğası ve yönetimin rolüne dair daha iyimser bir görüşü benimsemesine yol açmıştır. Ancak klasik düşüncenin yeniden tanıtımı ve Aristoteles ile Hıristiyanlık arasındaki birleşme Ortaçağ dünyasının sonunu hazırlamış mıdır? Aslında inanca aklı eklemek, Hıristiyanlığı yeni, belki de, daha sağlam bir temele oturtmuş olabilir. Ancak, başkalarının yeni bir birey vizyonuna dayalı salt seküler siyaset modeli tasarlamaya itilmesinde olduğu gibi, aklın araçları yerleşik din ve dinî kurumlar aleyhine döndürülebilir miydi? Peki Augustinusçu bir perspektife bağlı kalan Hıristiyanlara ne oldu? Onlar inançlarını ve dünya görüşlerini derinden etkileyen bu çarpıcı yeniliklere nasıl bir tepki verdiler? Yeni bir inanç için yapılmış bu düzeltmeleri inkar etmezler miydi?

Katolik Kilisesi'nin Ortaçağ boyunca gitgide daha fazla güç elde etmesi,[64] Roma İmparatoru Konstantin'in Hıristiyanlığa karşı hoşgörü fermanı yayınlamasından ve kendisinin de Hıristiyanlığa geçişinden bu yana Kilise'nin

Öğreti Otoritesi'ne (*Magisterium*) yönelik belki de en büyük tehdide zemin hazırlamıştır. Hıristiyan Avrupası'nda sıklıkla hiddetli mezhep çatışmaları ve dinî sapkınlıklar baş göstermekteydi; ayrıca güç kullanımı konusunda seküler ve dinî otoriteler birbiriyle çeliştiklerinde aralarında çekişmeler olmaktaydı ve son olarak da daha önce Hıristiyanlık alemine ait topraklardan büyük parçalar koparıp ele geçiren İslamın bariz tehdidi söz konusu idi. Ancak nihayetinde Katolikliğin karşı karşıya geldiği en büyük meydan okuma, yüzyıllar boyunca Kilise'nin büyük zahmetle inşa ettiği tüm yapıyı alaşağı etmekle tehdit etti. Bu meydan okuma, öncelikli olarak iki devrimci düşünürün, Martin Luther ve John Calvin, söz ve liderliğinden geldi. Her ikisi de Avrupa'nın siyasî ve dinî haritasını yeniden şekillendirecek yeni fikirler savundu ve hem iman hem siyaset için yeni temeller attı.

Notlar

1. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cilt 1: *The Renaissance* (New York: Cambridge University Press, 1978), 50.
2. A. P. D'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1939), 35.
3. Veya *Summa Theologiae*.
4. Thomas bu son eseri (*Krallık Üzerine*) bitirememiştir. Thomas'ın siyasal düşünceleri, Aristoteles'in *Etik* ve *Politika*'sı üzerine yazmış olduğu şerhlerde (sırasıyla, 1271; 1269-1272) de bulunabilir. Bu şerhler de tamamlanamamıştır.
5. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, çev. Fathers of the Dominican Providence, 3 cilt. (New York: Benzinger Bros., 1948). Bu beş bölümden oluşan devasa bir eserdir. Bölümler şu başlıkları taşır: "Birinci Bölüm" (I diye atıf yapılır); "İkinci Bölümün Birinci Bölümü" (I-II); "İkinci Bölümün İkinci Bölümü" (II-II); "Üçüncü Bölüm" (III); ve "Ek." Her bir bölüm bir dizi sorudan ve her soru birçok maddeden oluşur. Her bir madde ise, Thomas'ın entelektüel muhaliflerinin görüşlerini veya itirazlarını ve müteakiben Thomas'ın bunlara verdiği yanıtları içerir. Hukuk ve siyaset üzerine önemli yorumları, bu eserin "Hukuk Üzerine İnceleme" diye de bilinen I-II, [sorular] 90-108 ve adalet ve ilahi takdir üzerine olan II-II, 47-64 nolu kısımlarında bulunur.
6. Augustinus'un metodolojisi üzerine tartışma için bkz. Bölüm 5.
7. *Summa Theologiae*, I, 2, 3. *Summa Theologiae* için verilen atıf numaraları şu şekilde okunmalıdır: Bölüm I, Soru 2, Madde 3.
8. *Summa Theologiae*, I, 1, 5
9. *Summa Theologiae*, I, 1, 7, [itiraz] 1.
10. *Summa Theologiae*, I, 1, 79.
11. *Summa Theologiae*, I, 3, 3
12. *Summa Theologiae*, I, 1, 1.
13. Bu, Thomas'ın, Hıristiyan standartlarına göre pagan olan Aristoteles'e hayranlığını yansıtır.

14. Özellikle Tanrı'nın Nuh, İbrahim ve Musa ile yaptığı ahitler ve ayrıca İsa'nın ahidi veya vaadi.

15. *Summa Theologiae*, I, 96, 4.

16. *Summa Theologiae*, I, 96, 3.

17. Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), 147.

18. *Summa Theologiae*, II-II, 66, 7.

19. *Summa Theologiae*, II-II, 61, 3.

20. *Summa Theologiae*, II-II, 61, 3.

21. *Summa Theologiae*, II-II, 104, 5.

22. *Summa Theologiae*, II-II, 10, 10.

23. *Summa Theologiae*, II-II, 10, 1.

24. *Summa Theologiae*, III, 65, 1.

25. *The Summa Contra Gentiles of St. Thomas Aquinas* (*Aquinolu Aziz Thomas'ın Kafirlere Karşı Külliyat'ı*), çev. Fathers of English Dominican Province (Londra: Burns & Oates, 1928) III, xlviii.

26. Bu tür bir ayrım, kilise ve devlet ayrılığına ve bireysel özgürlüğün ve ailenin devletten korunmasına dayalı siyaset teorisi geliştiren sonraki siyasal düşünürler için önemli olacaktır. Özellikle bkz. Bölüm 8, 9 ve 10.

27. Bu, insanların dinî öğretileri kabul etmeleri ve buna uygun olarak hareket etmeleri (kiliseye düzenli gitme gibi) için cebir kullanmanın değerine dair bir soruya yol açar. Ferasetli bir yorumcunun dikkat çektiği üzere, "iman temelli, yani üyelerinin derunî inançlarına dayanan bir toplum zor kullanımını nasıl meşru kılabilir?" Wolin, 117. Bu soruya yanıt "ahlaken haklı" (*righteous*) zorlamayı "ahlaken haksız" (*unrighteous*) olandan ayıran Augustinus'dan gelir. Wolin, 118-119. Ayrıca bkz. Bölüm 5.

28. Thomas'ın zamanından önce belki de en bariz örnek, 800'de Papa Leo III'ün Şarlman'a imparatorluk tacı giydirmesidir.

29. Bkz. Bölüm 7.

30. Bluhm, 173.

31. Bkz. Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York: Columbia University Press, 1963), 234.

32. F. Aveling, "St. Thomas Aquinas," *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers* içinde, der. F. J. C. Hearnshaw (New York: Barnes and Noble, 1967), 103.

33. *Summa Theologiae*, II-II, 10, 8.

34. *Summa Theologiae*, II-II, 11, 3.

35. Latince *gubernare* [yönetmek] sözcüğünün orijinal anlamı gemi yönetmek veya dümeninde olmaktır.

36. "Bir toplumun refah ve zenginliği, birliğinin korunmasına veya daha basit bir ifadeyle huzura bağlıdır." "Krallık Üzerine" *Aquinas, Selected Political Writings* içinde, der. A. P. D'Entreves ve çev. J. G. Davison (Oxford, UK: Blackwell, 1954), 11.

37. Aristoteles'in rejim biçimleri tasnifi için bkz. Şekil 3.3.

38. *Princely Government*, 13.

39. *Princely Government*, 3, 5.

40. Oligarşi ve demokrasiyi harmanlayan Aristoteles'in karma rejiminden farklı olarak, Thomas monarşi ve aristokrasi ile demokrasiyi birleştirir.

41. *Summa Theologiae*, I-II, 90, 3.

42. *Princely Government* içinde, Bölüm 1-3, 5.

43. İsa şöyle dedi: "Sen Petrus'sun [Yunanca *Petros*: kaya parçası, taş] ve ben kilisemi bu kayanın [Yunanca: *petra*] üzerine kuracağım." (Matta 18-19)

44. Thomasçı mantığa göre.

45. Aynı şekilde Kutsal Roma İmparatoru.

46. Thomas Aquinas, "Tolerance and Church-State Relations," (*Hoşgörü ve Kilise-Devlet İlişkileri*) *On Law, Morality, and Politics* içinde, der. W. P. Baumgarth ve R. J. Regan, S. J. (Indianapolis: Hackett, 1988), 254.

47. *Summa Theologiae*, II-II, 12a, 2c.

48. Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), özellikle 49-51.

49. *Summa Theologiae*, I-II, 90-97.

50. *Summa Theologiae*, I-II, 90, 4.

51. *Summa Theologiae*, I-II, 93, 1.

52. *Summa Theologiae*, I-II, 94, 2C.

53. *Summa Theologiae*, II-II, 91, 4C.

54. *Summa Theologiae*, II-II, 4, C.

55. *Summa Theologiae*, II-II, 97, 1, C.

56. "Tolerance", 59.

57. "Tolerance", 59.

58. Burada Thomas Aristoteles'i takip etmektedir. Aristoteles'in tefecilik üzerine düşünceleri için bkz. Bölüm 3, Şekil 3.1.

59. Wolin, 97.

60. Wolin, 135.

61. Bkz. Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).

62. Bkz. Bölüm 4.

63. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averoes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992); ve Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

64. Bunun nedeni büyük ölçüde zayıf yönetimlerin anarşiye davet çıkaran yöneticileri destekleme zorunluluğu olmuştur. Kilise aynı şekilde kendi konumunu destekleme ve güçlendirmeyi tercih etmiş olabilir ki kimileri bunu tamamen olmasa da ağırlıklı olarak seküler amaçlar olarak görebilir. Bkz. Machiavelli, Bölüm 8.

Ek Okumalar

Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. New York: Oxford, 1992.

D'Entreves, Alexander Passerin. *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1939.

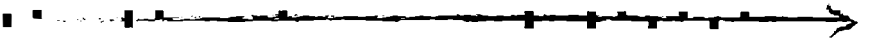
Emery, Gilles. *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. Çev. Francesca Aran Murphy. New York: Oxford, 2007.

Jensen, Steven J. *Good and Evil Actions: A Journey through Saint Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 2010.

Levering, Matthew. *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation According to Thomas Aquinas*. South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002.

Nemeth, Charles P. *Aquinas and King: A Discourse on Civil Disobedience*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 2009.

Rocca, Gregory P. *Speaking of the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 2004.





7. Bölüm

Luther ve **Calvin**

Otoriteyi Yeniden Şekillendirme



1483-1546

1509-1564

MÖ 200 Milat MS 200 400 600 800 1000 1200 1400 1600 1800

GİRİŞ

Protestan Reformu, 16. Yüzyıl ile 18. Yüzyıl sonuna kadarki zaman diliminde meydana gelen birçok önemli devrimin ilklerinden biriydi. Reformun en büyük iki şahsiyeti Martin Luther (1483–1546) ve Jean Calvin (1509–1564) idi. Reform hareketi temelde kurumların yeniden düzenlenmesini içermekteydi. Bunun sonucunda yerleşik dinî ve siyasî ilişkiler dönüşmüş ve Ortaçağ siyasal düşüncesinden erken modern siyasal düşüncesine geçiş sağlanmıştır.

Ortaçağ siyasal düşüncesinin ayırt edici özelliği, Wolin'in[1] bize hatırlattığı üzere, en başta dinî ve siyasî düşüncenin karşılıklı bağımlılığında yatar. Bu bakış açısı; Protestan Reformu, Rönesans hümanist düşüncesi ve artan milliyetçiliğin ortak kuvvetleriyle paramparça oldu. Machiavelli'nin Rönesans düşüncesi ve Kopernik'ten Galileo, Bacon, ve Descartes'a bilimsel ve felsefî hamleler, Ortaçağ düşüncesinden erken modern düşünceye geçişte seküler kilit taşları konumundaydı. Protestan Reformu, bu geçiş için paralel bir dinî itki işlevi gördü; zira Ortaçağ Katolik Kilisesi oldukça geniş çaplı bir siyasî ve dinî hakimiyet alanına sahipti. Reformun etkisi altına giren ülkelerde Protestanlar dinî reform talep ediyorlardı; ancak bunlar seküler yapılar ile oldukça iç içe geçmiş olduğundan siyasal değişiklikler olmadan reformların olması da mümkün değildi. Dolayısıyla dinin yeniden tanımlanması seküler yapıların da yeniden gözden geçirilmesine yol açtı. Böylelikle Protestanlık ve Avrupa'nın seküler yöneticileri birbirini besledi.

Protestan liderler Papa'dan korunmak için seküler prenslere sığındılar; krallar da kendi otoritelerini meşrulaştırmak için Protestan dinî öğretileri kullandılar. Halkın birincil seküler bağlılıkları krallarına yöneldikçe yeni gelişmekte olan milliyetçilik seküler yönetimleri güçlendirdi. Ekonomik değişiklikler de Avrupa'yı dönüştürdü. Yeni ticaret yollarının keşfi insanları birbirine yakınlaştırdı ve yeni kültürleri dışa açtı. Eski feodal yapılara dayanan dinî değerlerle ters düşen yeni bir tüccar sınıfı doğdu. Protestan öğretiler, kâr güdüsünü dinî açıdan daha kabul edilebilir yaparak bu yeni doğmakta olan sınıfın menfaatlerini dile getirdi.[2]

Reform sıklıkla Luther ve Calvin ile özdeşleştirilse de, onlarla başlamış değildir. Onların başarısı Katolik Papalığa karşı yüzyıllardır süren muhalefetin ardından gelmiştir. Bu muhaliflerin çabaları Kilise'nin hiyerarşisi tarafından reddedilmiş ve Papalık yetkilileriyle el ele çalışan yöneticiler tarafından ezilmişti. 3. ve 4. Yüzyıllar'da yaşamış olan Arius, İsa'nın Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna ve Tanrı gibi ebedî ve ezelî olmadığına inanıyordu. Görüşleri Birinci İznik Konsili'nde sapkın olarak lanetlenmişti. (MS 325). 12. Yüzyıl'a uzanan Konseycilik (*conciliarism*) hareketi Papalık gücünün suiistimalinden endişe duymakta ve Genel Konseyi, papanın gücüne karşı bir fren veya sınırlama olarak savunmaktaydı.[3] Padova'lı Marsilius (takr.

1275 - yaklaşık 1342) Kutsal Roma İmparatoru IV. Louis'yi Papa XXII. John ile girdiği mücadelede destekledi. Dinî yöneticilerin seküler prenslere tâbi olması gerektiğini savundu. Luther'in Papalık mutlakiyetçiliğine karşı çıkışı paralel bir çizgi takip etti.

Bugünkü İtalya sınırları içinde olan Waldensianlar ve Fransa'da olan Albigensianlar gibi 12. Yüzyıl mezhepleri, kadınlar da dahil tüm müminlerin eşitliğini ve rahipliğini; ve Kutsal Metin'in dinî inancın tek kaynağı olduğunu vaaz etmişlerdir. Araf (*purgatory*) öğretisini, endüljans satışını ve vaftiz ile komünyon dışında her türlü kutsal ayini İncil'de yeri olmadığı için reddettiler. 14. Yüzyıl İngilteresi'nde John Wycliffe'in (1320–1384) Lollardlar diye adlandırılan müritleri Kilise'nin servetini şiddetle eleştirdiler. Lollardlar, aynı zamanda, Calvinci şu görüşü öngörmüştü: Tanrı'nın lütfuyla tüm insanların doğumlarından itibaren kurtuluşa mı erecekleri yoksa Cehenneme mi mahkum olacakları önceden tayin edilmiş veya takdir edilmiştir. Bu lütuf (*grace*) kişilere Kilise gibi kurumlar aracılığıyla değil doğrudan ulaşır. Orta Avrupa'daki Bohemyalı Jan Hus (1369–1415) Wycliffe'in öğretilerini savunduğu için sapkın olarak lanetlenmiş ve idam edilmişti. Onun ölümü, takipçilerini, papa ve imparatora karşı birçok şikayetten kaynaklanan bir isyana; ve ortak mülkiyet gibi politikaları desteklemeye sevk etmişti. Luther ve Calvin'in ortaya çıkışına kadar, papalar bu proto-reformcuların öncülüğündeki birçok muhalif hareketi durdurmayı veya kanalize etmeyi başarmış ve böylelikle büyük bir tehdit oluşturmalarını önlemişlerdi.

Luther ve Calvin, kendilerini devrimci bir niyet taşıyor olarak görmemekteydi. Tek isteklerinin yüzyıllar boyunca müminleri Tanrı'dan ayıran birikmiş öğretileri söküp atmak; ve Kutsal Metin'de yer aldığı gibi her bir mümin ile Tanrı arasında doğrudan bir ilişkiye dayanan saf ve yalın bir inanca dönmek olduğunu iddia etmekteydiler. Papalığı, servet ve iktidar gibi dünyevî amaçlarla kirlendiği için eleştirmekteydiler. Katolik Kilisesi'nde içeriden reform yapmaya dönük daha önceki çabalar başarısız olmuştu. Kilise uygulamalarının keskin ve geçerli eleştirileri karşısında bile Papalık değişim ihtiyacını inkar ediyordu. Ancak Reform eleştirmenleri daha önce mevcut olmayan bir müttefike sahipti ki bu büyük bir fark yaratacaktı. Kuzey Avrupa gibi başarılı oldukları yerde seküler yöneticiler tarafından yardım gördüler.

HAYATLARI VE ESERLERİ

Martin Luther köylü bir aileden gelmekteydi. Babası daha sonra zengin olmuş ve Luther'i hukuk okumaya teşvik etmişti.[4] Ancak Luther, ruhanî bir krizi müteakip, Augustinusçu keşiş tarikatına katıldı. Luther'in Kilise ile görüş ayrılıkları kariyerinin başlarında başladı. Augustinus'un felsefî bakışını benimsedi ve Thomas'ın Hıristiyanlık ile Aristotelesçi fikirler arasında

kurduğu sentezi menfur olarak görmekteydi. 1512'de Almanya'da Wittenberg Üniversitesi'ne ilahiyat hocası olarak atandı. 1517'de bu üniversitenin kilisesinin kapısına meşhur Doksan Beş Tezi asmıştır. Bu tezler, bazı günahlar için Kilise'nin düzenlediği af belgesi olan endüljans (*indulgence*) satışını şiddetle eleştirmekteydi.

Luther, *95 Tez*'ini (*Tezler*, 1517) ve reformcu Jan Hus'u savunmasını geri çekmeyi reddetmiş ve 1520'de aforoz edilmişti. Luther'i Katolik otoritelerden koruyan Wittenberg Üniversitesi'nin kurucusu Saksonya Prensi Frederick olmuştu. Luther daha sonra Kutsal Kitap'ın Almancaya çevirisini tamamladı. Luther Hıristiyanların eşitliği gibi dine dair bir dizi liberal görüş açıkladıktan sonra Alman köylüler bunları siyasal talimat olarak ciddiye alacak ve 1525'te Köylü Savaşı'nda yerleşik otoriteye baş kaldıracaktı. Kendi dinî risalelerine dayanan köylülerin siyasî isyanını desteklemekten ziyade Luther onların muhalifleri olan Alman soylularına bu isyanı ezmeleri için çağrıda bulundu ve onlar da öyle yaptı. Luther'in dinî görüşlerini fazlasıyla düz olarak okuyan ve bu görüşleri, Luther'in hiç niyet etmediği bir şey olmasına rağmen, siyasal eylemleri için rehber edinen binlerce köylü öldürülmüştü. Lutherancılık Almanya ve İskandinavya gibi Kuzey Avrupa ülkelerinde kraliyet fermanlarıyla tesis edildi. Bu, her yöneticinin kendi topraklarındaki resmî dini seçmesine izin veren Augsburg Barışı'nın ardından olmuştur (1555; Luther'in ölümünden dokuz yıl sonra).

Luther'in başlıca yazılarından altısı onun dinî ve siyasî mesajı açısından özellikle önem taşır.[5] Luther'in Papalığı ve Katolik Kilisesi'ni reddiyesi Doksan Beş Tez diye de bilinen "Endüljansların Gücü ve Etkisi Üzerine Tartışma" adlı risalesinde bulunur. "Babil Tutsaklığı" (1520) risalesi tüm müminlerin rahipliğini savunur. "Hıristiyan Soylularına Açık Mektup"ta (1520) Luther Kilise'nin kusurlarını eleştirir ve bunun yanında diğer toplumsal ve ekonomik konulara değinir. "Bir Hıristiyanın Özgürlüğü Üzerine"de (1520) sadece iman yoluyla kurtuluşa erişilebileceği konusunu (*sola fide*) ele alır. "Yönetici Sınıfa Bir Çağrı"da (1520) Luther bir dizi kusuru nedeniyle Katolik Kilisesi aleyhinde suçlamalar getirir. 1523 tarihli "Seküler Otorite: Ona Nereye Kadar İtaat Etmelidir" adlı risalesinde Luther, Hıristiyan bir toplumda yönetimin rolünü ve Kilise ile devletin nispî güçlerini tartışır.

Jean Calvin kuzey Fransa'da bir avukatın oğlu olarak dünyaya geldi. Üniversite eğitimi, müfredatın önemli bir bölümünü oluşturan Skolastik düşünceyi[6] sorgulamaya sevk etti. 1533'te âni bir dinî dönüşüm geçirdi ve 1534'te Katolikliği terk etti ki bu o zamanın Fransası için bir suçtu. Yakalanıp bir süre hapis yattı. Serbest kalmasının ardından 1536'da bir reformcunun Protestan bir kilise kurmak için onun yardımını talep etmesi üzerine İsviçre'nin Cenevre şehrine gitti. Ancak tavizsiz ve sert öğretisi yüzünden 1539'da bu şehirden sürgün edildi. 1541'de geri çağrıldı. Onu geri çağıranlar, onun eskisi kadar sert olmasını kabullenmeye gayet hazırdı.

Verdiği vaazlar için formüle ettiği görüşleri, Kutsal Metin üzerine bir dizi şerh olarak toplandı; ve nihayet sık aralıklarla gözden geçirip düzelttiği *De Libertate Christiana* (*Hıristiyan Dininin Temelleri*, [*Temeller*], 1520) adlı başyapıtında kayda geçirildi.[7] *Temeller*, Calvin'in Protestan inancının metodik bir ifadesiydi ve bir dizi dinî öğreti ve siyasî ilke içermekteydi. Luther'in eserlerine kıyasla daha az mistik idi. Bu eser Calvin'in ilahiyatının temellerini içermekteydi. Calvin ömrü boyunca bu eserin temel görüşlerine bağlı kalacaktı. Cenevre yeni bir teokratik deney için model olmuştu. Calvin'in amacı hem dinî hem seküler otoritenin Tanrı'nın hizmetine adandığı bir rejim kurmaktı. Vaaz vermeye devam ederken bile bitip tükenmeden çalıştı ve Cenevre yaşamının her yönüyle ilgilendi. Başka şeylerin yanı sıra, yasaların uygulanması, üretim, ticaret ve eğitime dair düzenleyici kurallar yayınladı. Bir üniversite kurdu; tüccar sınıfın servetini artırmaya yardımcı olmak için ticareti destekledi; ve bir sağlık talimnamesini uygulamaya koydu. 1555'e gelindiğinde Cenevre'deki konumunu bu şehrin mutlak yöneticisi olacak kadar sağlamlaştırmıştı. Ancak sıkı çalışması ciddî fiziksel sorunlara yol açtı ve 1564 Mayıs'ında vefat etti.

YÖNTEM VE İLAHİYAT

Luther, Ortaçağ felsefesine dair derin çalışmaları sonucunda bu geleneği reddetmiş ve ona yönelik bir saldırıya girişmişti. Bu geleneğin Kutsal Kitap'ın anlamını saptırdığını ve Papalığın geçersiz ruhanî ve dünyevî iddialarını desteklediğine inanıyordu. Bu gelenek çok fazla akla dayanmaktaydı. Luther ve Calvin, Ortaçağ Katolik ilahiyatının temelinde insanın kendi amelleri ve çabaları yoluyla kurtuluşa erebileceği veya kendini aklayabileceği görüşünün olduğunu gördüler. Bu önermeyi kesin bir şekilde reddettiler; zira Tanrı'nın lütfunun akıl sır ermez işleyişi yerine insan faaliyetini koymaktaydı. Dolayısıyla Luther şu sonuca varır: "Karanlık ışığa kıyasla ne ise Aristoteles'in tamamı ilahiyata kıyasla odur."[8] Tanrı ile insanlar arasında ne varsa bunlar ortadan kaldırılmalıdır. Luther, mümini inancının nesnesine ulaşmaktan alıkoyan "duvarları" yıkmak istedi. Aradaki tek gerçek aracı İsa Mesih ve Kutsal Kitap idi.

Papalığın yüzlerce yıllık Skolastik yorumlara dayanan birikmiş tarihsel hikmet iddiasına karşı çıktı. Bunun yerine orijinal Hıristiyanlıka dönüş adına yalın bir inancı savundu. Sadece Kutsal Metin'de Tanrı'nın Sözü olarak vahyedilmiş hakikat, düşkün (*fallen*) insan doğasının bozuk aklına dayanmaktan kurtulmamıza yardımcı olabilir. Reformcuların en temel ilkelerinden biri bireyin özel inanç hakkıydı. Bu ilke, her kişinin başka bir otoriteye atıf yapmadan veya itaat etmeden hakikati bilme ve yargılama yeteneği olduğu varsayımına dayanmaktaydı. Hakikat apaçık idi. Herkes kendi hakikî inancı sayesinde kurtuluşu için gerekli tüm doğruları bilebilirdi. Bu öğreti her bireye yanılmaz bir otorite bahşetmekteydi. Papa veya rahip gibi otoritelerine güven duyulan yorumcuları gerektiren eski öğretiler hükümsüz

idi. Bireyin zihninin doğru öğretiyi yanlıştan nasıl ayırt edebildiği sorusunu Luther şöyle yanıtlar: "Farkında olduğumuz ve her şeyi yargılayan ama hiçbir şey tarafından yargılanmayan bir ruh vardır..."[9] Bu ruh, Kutsal Ruh, bize "Bu doğru" deme güvenini verir. Zihin bu hakikati beyan ederken, aslında esir alınmış durumdadır; ve yargıç kürsüsünde oturan Hakikat tarafından verilen hükmü kabul etmiş olur. Aynı şekilde, öğreti hakkında karar ve tasdik verileceği zaman, ruhun verdiği aydınlıkla [hakikî] kilise varlığı kesin olan bir "duyu"ya sahip olur ama bu ispat edilemez.[10]

Kendilerini, yani kalplerini, Kutsal Ruh'a açan herkes, başkalarının yardımına muhtaç olmaksızın, Kutsal Metin'in hakikatini bu şekilde sezgisel anlamaya muktedirdir. Bunun önündeki tek engel ruhun saf bir halde olmayışıdır; yani hakikî inancı dolu ve tam olarak kabul etmeye direnmektir.

Yine de Luther akıl için bir işlev görür. Hıristiyanların bu dünyada nasıl yaşamaları gerektiğine dair pozitif yol göstericiler aradığında, ruhu negatif etkilemek için kullanılmadığı sürece pratik aklın dünyevî yaşam için faydalı bir rehber olabileceğini düşünür.

Calvin'in metodolojisi onun ilahiyatıyla örtüşür. Luther gibi, Calvin de Kutsal Metin'in insanların bu dünyadaki yolculukları için ihtiyaç duydukları tüm bilgi ve hikmetin kaynağı olduğuna inanır. Ona göre Kutsal Metin'in otoritesi, sözlerinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. "Beyaz ve siyah şeyler nasıl renklerini veya tatlı ve acı şeyler nasıl tatlarını ortaya koyuyorsa, Kutsal Kitap da kendi gerçeğini çok net bir kanıt olarak ortaya koymaktadır."[11] Mümin için Kutsal Metin'in otoritesi, içindeki Kutsal Ruh'un varlığının kalben farkında oluşuyla tasdik edilir. Herkes Hıristiyan yaşamı ve öğretisi için hakikî rehber olan Kutsal Metin'in yalın anlamını kavrayabilir. Bu yalın anlam, Roma Katolik rahiplerinin sunduğu herhangi bir kompleks yoruma tezattır. Bu kurnaz ilahiyatçılar, İncil'in hakikatine yaptıkları yabancı eklemelerle insanların kafalarını uzun bir süredir karıştırmaktaydı. Kutsal Kitap'taki açıkça ortaya konmuş hakikatin yerine Katolik Kilisesi'nin otoritesini koymuşlardı.

İNSAN DOĞASI

Luther'e göre, insan, doğası gereği, dinî bir hayvandır. İnsanlar Tanrı'nın mahlûkları olup, mutluluğu, ahiretteki kurtuluşun peşinden gitmekte bulacak şekilde yaratılmışlardır. Bu arayışa kıyasla, diğer tüm insan faaliyetleri ikincil önem taşır ve birçoğu da neredeyse tamamen önemsizdir. Roma ruhban sınıfı (*clergy*) ve ruhban sınıfından olmayan sıradan halk (*laity*) arasındaki hiyerarşik ayrıma tezat olarak, tüm Hıristiyan müminler aynı haklara, güçlere ve şereflere sahiptir. Hiçbiri bir diğerinin üstü veya astı değildir. Yeryüzündeki hiçbir kişi, hiçbir görevli ve hiçbir dinî veya seküler yasa bireyin vicdanı üzerinde herhangi bir otorite sahibi değildir. Herkes tüm müminlerin rahipliği açısından eşittir.

Hür, eşit ve dindar mümin; herkesin (zengin veya fakir, soylu veya alt tabakadan olsun) gönüllü hizmetkarı olarak Hıristiyan özgürlüğüne sahiptir. Mümin ruhu, Tanrı'dan başka kimseye karşı yükümlü değildir; ve Tanrı'ya tamamen teslim olmuş olarak dünyevî şeylerle ilgilenmez. Özgür irade, Tanrı'nın lütfuna dayanmadan belli amelleri işleyerek iyiyi isteyebileceğimizi öne sürer. Böylelikle, inanç sahibi olmayanlar Tanrısal yargıdan kaçınabileceklerini düşünür. Luther ve Calvin kurtuluş için özgür irade ve amellerin değerini tamamen reddeder; ve bu da amellerin tiranlığından gerçek bir özgürlük sağlar. İnsanlar bu sayede özgürleşir çünkü özgür irade ve amellerin kurtuluşa hiçbir faydası yoktur. Dinî bireycilik, her kişinin Kutsal Kitap'ı okuma ve yorumlama özgürlüğü olmasından kaynaklanır. Luther'in özgürlük kavramının, devlete veya diğer kurumlara karşı siyasal haklara sahip olmakla ve hele diğer bireylere karşı hak sahibi olmakla hiçbir ilgisi yoktur. Onun bahsettiği eşitlik, kral olsun marangoz olsun herkesin birbirinin hizmetkarı olduğu karşılıklı acziyet eşitliğidir.[12] Augustinus'u takip eden Luther de insanları doğaları gereği kötü ve günahkar görür. Kendimizi, aklımızı ve irademizi, taparcasına severiz. İlk günahın bir sonucu olarak, Tanrısal iradeyi, takip etmek şöyle dursun, anlamada bile insan aklının yeteneği sınırlıdır.

Luther, Augustinus'un "önceden belirleme" (*predestination*) kavramını benimser. Tanrı, yaratılıştan önce bile, bazı ruhların, yani seçilmişlerin, kurtuluşunu kaderlerine yazdı. Bunlar İsa Mesih'in ilahî fedakarlığıyla kurtulmak üzere Tanrı'nın özgür iradesiyle seçilmişlerdir. Bu düşünce Luther'i sadece imanla kurtuluş (*sola fide*) inancına götürür. Ameller bir rol oynayamaz. Kurtuluş, bireyin davranışları veya hayattaki başarıları üzerine Tanrı'nın verdiği bir kararın sonucu değildir. Bireyler öteki dünyadaki kaderlerine dair Tanrı'nın nihaî yargısını hiçbir zaman bilemeyecek olsalar bile, bir mümin ancak İsa Mesih'e ve onun tüm insanlar için ödediği kefarete tam iman ederek kurtulmayı ümit edebilir. Aslında Luther, Augustinus'un iki şehrine/devletine paralel olarak iki krallık tasviri yapmaktadır: Tanrı'nın krallığı ve dünya krallığı. Calvin de insanları doğaları gereği dinî hayvanlar olarak görür. İnsanlık Âdem'in lanetini miras aldığı için, herkes günah içinde, kötü ve yoz olarak doğar. Geleneksel Hıristiyan ifadesiyle, insanlar kusurludur ve hatta ahlaken bozuktur. Dolayısıyla, doğaları bölünmüştür: Hem bir hayvan hem de insan yönü sergiler. Birinci yön içgüdüseldir ki tüm hayvanlar hayatta kalmak için buna ihtiyaç duyar. Ancak insanlar sadece bu yönlerini takip edecek olursa, sonunda başkalarını zorla tahakküm altına alan vahşî hayvanlar gibi hareket etmeye başlar ve sefih, tanrıtanımaz hayatlar sürerler. Cehenneme mahkum olanlar hayvanî doğalarıyla tanınırlar. Diğer insanî yön ise düşünceli ve hatta ruhanî açıdan makûldur. Sadece insanlar bunu, yani hakikî doğalarını, sergileyebilir; ancak sadece bir kısmı aslında onun ahlakî, adil ve ölçülü bir hayat sürmelerini sağlayan emirleriyle hareket eder.

Luther'in iki krallık tasavvuru sadece seçilmişleri ele alır. Calvin de insanlığı iki gruba ayırır; ancak "çifte önceden belirleme"yi (*double predestination*) savunur: seçilmişlerin kurtuluşa ereceği ve diğer herkesin sonsuza dek lanetlendiği önceden belirlenmiştir. İnsanların yapacağı hiçbir şey bu önceden belirlenmiş sonucu değiştiremez. Bu onların yazgısıdır; çünkü "kurtuluş Tanrı'nın karşılıksız merhametinden akar" ve "bu ilkeyi bilmeme Tanrı'nın yüceliğini azaltır ve gerçek tevazudan uzaklaştırır."[13] Kurtuluş sadece Tanrı'nın dünya yaratılmadan önce yapmış olduğu akıl sır ermez seçimin bir ürünüdür.

> Tanrı'nın, her insanın olmasını istediği şeyi kendi başına belirlediği sonsuz hükmüne önceden belirleme diyoruz. Herkes eşit koşulda yaratılmaz; tersine, bazıları için sonsuz hayat, bazıları için de sonsuz lanet önceden takdir edilir. Dolayısıyla, bir insan bu amaçlardan biri ya da diğeri için yaratıldığından, onun yaşamasının ya da ölmesinin önceden belirlendiğinden söz ediyoruz.[14]

Hayat, Calvin'e göre, Tanrı tarafından insanların faydası için dikkatlice düzenlenmiş ve hiç bitmeyen bir tiyatro oyunudur. Herkes kendilerine önceden biçilmiş rolü oynayan bir oyuncudur ama oyunun nasıl çözüme kavuşacağından habersizdir. Sonucu (kurtuluş veya lanet mi?) ancak öldükten sonra bileceklerdir. Tanrı'nın bu kaderi belirlemesi insanlar için anlaşılamaz olsa da, işin doğası gereği (yani Tanrı, Tanrı olduğuna göre) bu her zaman adildir.

Calvin şunu öne sürer: "İnsan, doğası gereği toplumsal bir hayvandır [ve bu nedenle] doğal içgüdüsüyle toplumu teşvik etmeye ve korumaya yatkındır..."[15] Tanrı huzurundaki bozulmuşlukları onları olumlu toplumsal ilişkilerin karşısında konumlandırırken, hakikî müminlerin Hıristiyan benlikleri, onların, toplumdaki diğer insanlarla dostça ve hatta işbirliği yaparak yaşamalarını sağlar. İnsanların yeryüzündeki amaçları Tanrı'yı bilmek ve O'nu yüceltmektir. Bunu, hem bir birey hem Hıristiyan toplumunun bir üyesi olarak, O'nun emirlerini ve insanlığın ahlakî açıdan doğru yaşaması isteğini takip ederek yaparlar. Amaçları kurtuluş değildir; zira bu zaten Tanrı tarafından önceden belirlenmiştir. Sadece tamamen Tanrı'ya bağlı bir iç yeniden doğuş ile insan ruhu bedene karşı durabilir ve seçilmişlerin özelliklerini yansıtarak ruhanî açıdan özgür olabilir. Görünüşte Calvin tüm Hıristiyanların ruhanî ve düşünsel eşitliğini savunmaktadır. Herkes Tanrı'nın sözünü bilme yetisi, Kutsal Kitap'ı inceleme ve karşılaştıkları sorunlara uygulama açısından eşit şahitlerdir. Kimin kurtuluş için seçildiğini kesin bir şekilde bilemediğimizden herkese sanki seçilmişlerden biriymiş gibi muamele edilmelidir. Ancak, pratikte işler başkadır. Seküler ve ruhanî yollarımızda bize rehberlik etmesi için devlet görevlilerine ve ruhbana ihtiyaç duyarız. Bu insanlar kusursuz ve bilebildiğimiz kadarıyla Cennet'e gidecek kişiler olmalıdır. Bu grup gerçekten de grubun diğer üyeleriyle ruhanî bir eşitlik paylaşırlar. Ancak toplumsal açıdan seçilmemiş olanlara kıyasla üstündürler; ve

Tanrı onları diğerlerine ahlakî çobanlık etmek ve siyasal olarak yönetmek için belirlemiştir. Dolayısıyla, Calvin'in insan eşitliği fikri pozitif anlamda sadece seçilmişler için geçerlidir. Aynı şekilde, lanetlenmiş olanlar Tanrı'nın iradesine teslim olmayı reddetmeleri açısından eşittirler. Calvin'in düşüncesinin çekirdeğinde yer alan insan doğası görüşü, Luther'inkinden daha seçkincidir. Yönetimi, Hıristiyan bir hayatın peşinde olan insanlara yardım etmesi için elzem bir kurum olarak görür; yönetimin olmayışı ise insan doğamızın azalmasına yol açabilir.

> Ancak gerçek vatanımızı arzularken yeryüzünde hacı gibi dolaşmamız Tanrı'nın isteğiyse; ve [yönetimin sağlayacağı yardımlar] hac yolculuğumuz için gerekliyse, bunları insanın elinden alanlar onu insanlığından mahrum etmiş olur.[16]

Calvin, Luther'den ayrılır ve insanı ruhanî bir hayvan olmasının yanı sıra, en azından negatif olarak, siyasî bir hayvan olarak da görülür.

HUKUK

Hem Luther hem Calvin üç tür yasa tanır. İlahî yasa doğrudan Tanrı'dan gelir. Kutsal Metin'de vahyedilmiş olup özü On Emir'de çıkarılmıştır. Ahlakî bir yaşam sürmek isteyenler tüm ihtiyaç duyduklarını orada bulabilirler. İlahî yasa mutlak ve tüm zamanlar için sabittir. Tüm insan davranışlarını yargılamak için ebedî ve değişmez standarttır.

Hem Luther hem Calvin Kutsal Metin'deki yasalarda hâlâ itaat edilmeyi gerektirenler ile eskimiş olanlar arasında bir ayrım yapar. İkinci kategorideki yasalara örnek eski İsrail'in yasalarıdır. Bunlara Eski Ahit'te bulunan birçok diyet kısıtlamaları da dahildir. Bunlar Yahudilere rehberlik etmek için belki faydalıydı ama Mesih'in misyonuyla miadını doldurmuş oldular. Onların örneğinden belki bir şeyler öğrenebiliriz ama detaylarda onları taklit etmeye çalışmamalıyız. İsa ilahî yasanın en detaylı açıklamasını sunmuş; ve "Ferisiler" (Pharisees) tarafından sokuşturulmuş alakasız ve hatta yanlış önermelerden arındırmıştır.[17]

Tüm insanların iki tür mesleği (*vocation*) veya Tanrısal çağrısı (*calling*) vardır. Kurtuluşa, yani Cennet'te Tanrı ile sonsuza dek yaşamaya, çağrılmışlardır. Ancak bu fanî dünyada farklı meslekleri, makam ve rütbeleri vardır.[18] Kişi; örneğin, bir baba, bir koca, bir komşu, bir yurttaş veya bir yönetici olabilir. İnsanlar bu çağrılışlarında eşit değildir: Birçok kişi yurttaş olabilirken, sadece bir kişi yönetici olabilir. Çağrılarını kullanarak mümin kardeşlerine hizmet eder ve komşuları için sevgilerini gösterirler. Çağrılar aynı zamanda insanları başkalarının ihtiyaçlarıyla ilgilenmeye yönelterek bencil amaçların peşinden gitmekten caydırır. Mesleklerini gerçekleştirdiklerinde, esasen Tanrı'nın aracı, onun sevgisinin bir yansıması olurlar.

Kişinin mümin kardeşlerine hizmet etmeden Tanrı'ya hizmet ettiği bir

dinî meslek veya çağrısı yoktur; bu görüş Ortaçağ'ın manastıra kapanık dindarlığından farklıdır. Ancak, devlet adamlarının mesleği özel bir onuru hak eder. Yönetici, Tanrı'nın aracı olmaktan fazla bir şeydir; o, Tanrı'nın vekilidir. Siyasal arenada Tanrı'nın yerinde durur. Mesleğinin gerektirdiği resmî görevdeyken, yöneticiden, toplumun huzurunu koruması için Tanrı'nın adaletini yerine getirmesi beklenir. Suçlulara karşı hareket ederken, yasalar, devlet yönetimlerini sınırlamaz. Örneğin bir yönetici, huzuru korumak için kuvvet ve hatta şiddet kullanmak zorunda kalabilir. Dolayısıyla, bir yönetici, bir hırsızın idamı için emir vermek veya yurttaşları savaşta ölüme göndermek gibi iyi bir Hıristiyan davranışı beklentimizin tersine şekillerde hareket etmek zorunda kalabilir. Ancak böylesi eylemler devleti korumak için gereklidir; ve ayrıca "asan, işkence eden, öldüren ve savaşan; insanın değil Tanrı'nın elidir. Tüm bunlar onun işleri ve hükümleridir."[19] Ancak kral özel bir şahıs olarak hareket ettiğinde, şiddet kullanımı hususunda başka herhangi bir yurttaş gibi kısıt altındadır.

Bazıları mesleğini kötüye kullanabilir. Yapmaları gereken bir şeyi hiç yapmayabilir veya vazifelerini doğru bir şekilde yerine getirmeyebilirler. İsa'nın birçok öğretisi insanların özel yaşamları için geçerli olup yönetimi yönlendirme amacı taşımadığı için insanlar ve hatta yöneticiler özel meslekleri ile kamusal çağrılarını birbirine karıştırabilir. Bir başkasından az bir miktar çalan genç bir kişiyi cezalandırması gereken bir yönetici, toplumsal barış ve düzen adına, hırsıza hapis, kamu önünde kırbaçlama ve hatta idam cezası vermeyi uygun görebilir.[20] Ancak özel ilişkilerinde bu denli sert olması haklı görülemez. Resmî rolünü özel yaşamına taşıması, örneğin, az bir miktar çalan kendi çocuğunu benzer bir şekilde cezalandırması durumunda, böylesi sert bir eylem hem Tanrı hem insanlar tarafından haklı olarak lanetlenir.

İnsanlar kendilerini içinde buldukları mesleğe tutunmakla yükümlüdür. Boş bir kapışma içinde kariyerinde yükselmek adına veya sıkılıp sadece değişiklik istediği için başka bir meslek arayışına girmemelidir. Bu, kendi iradelerini Tanrı'nın iradesi yerine koymaya ve kendi örnekleriyle toplumun istikrarına meydan okumaya yeltenmek olurdu. Aynı zamanda, insanlar Tanrı'nın yeni mesleklere çağrısına her zaman açık olmalıdır.

Hıristiyan sevgisi ve merhameti tüm yasa ve eylem için nihaî imtihandır. Bu, yasayı sadece lafzî takip etmeyi değil insanların onun ruhuna uymalarını sağlayacak bir inancı gerekli kılar; zira Ortaçağ ilahiyatının ima ettiğinin aksine kurtuluş, bir dizi kurala köle gibi itaat etmekten doğmaz. İlahî yasa, insanları mükemmel davranışa yönlendirir; ancak insanlar, doğaları gereği günahkardırlar ve her zaman eksik kalacaklardır. Bu nedenledir ki Hıristiyanlık pek de mükemmel olmayan düşünce ve eylemler için af ve tövbe imkanı tanır.

Doğal hukuk, ilahî yasa gibi ebedî, mutlak ve değişmezdir. Doğal hukukun doğallığı, Cennet Bahçesi'nde ve Düşüş'ten önce Âdem ile Havva'da bu-

lunan saf, bozulmamış doğadan kaynaklanır. İlahî yasa gibi doğal hukuk da günahkar insanların ulaşması imkansız bir standart ortaya koyar. Ancak, iyi yöneticileri, yurttaşları, yasaları ve yönetimi değerlendirmek için nispî kriterler de sağlar. İlk çiftin (Âdem ve Havva) saflığına ne kadar yaklaşırlarsa; ve günlük faaliyetlerinde ne kadar İsa Mesih gibi olup bu faaliyetlerini merhamet ve doğrulukla yürütürlerse; insanlar ve devletler için en yüksek standartlara o kadar yaklaşmış olurlar.

Luther ve Calvin için doğal hukukun en az iki amacı vardır. Bunlardan biri ruhanîdir. Bu açıdan doğal hukuk bize günahkar doğamızı ve Kutsal Metin'in öğretilerini sürekli takip etme ihtiyacımızı hatırlatır. Doğal hukukun ikinci amacı medenîdir (*civil*). Ahlaka ve yasaya aykırı davranışları özdeş kılarak onları engellemeyi amaçlar. İlahî yasa ve doğal hukuk arasındaki temel bir fark doğal hukukun herkes tarafından bilinebilmesi ve Hıristiyan veya Yahudi, mümin veya kafir herkesin ona itaat yükümlülüğünün olmasıdır. Yahudiler İsa'yı kurtarıcı olarak kabul etmese de; ve kafirler Kutsal Metin'in farkında olmasa veya ona karşı kayıtsız olsalar bile Tanrı herkesin içine Hıristiyanları harekete geçiren aynı yasanın ruhunu koymuştur. Doğal hukuk Tanrı tarafından tesis edilmiş bir rehberdir; ve aklın ve vicdanın kullanımıyla mümkün olduğunca bilinebilirdir. İnsanın günah işlemeye yönelik doğal eğiliminden ötürü, doğal hukuku okumaları mecburen sınırlıdır. Ondan kaçınmaya ve günahkar arzularına alet etmeye çalışacaklardır; ancak ilahî yasa onlara yükümlülüklerini hatırlatır ve bu yükümlülüklerden her kaçınma teşebbüslerine dikkat çeker.

Pozitif veya yurttaşlık hukuku (*civil law*) meşru bir otorite tarafından yapılır ve devletin seküler yöneticisi tarafından ilan edilir. Bu hukukun işlevi ahlaka uygun davranışı uygulatmak ve toplumun işini görmesine imkan veren barışı sağlamaktır. İlahî yasa ve doğal hukuk, pozitif hukuk için müsaade edilebilir olanın sınırlarını koyar. Bu sınırlar düşkün ve günahkar insanların ihtiyaçlarına dayanmalıdır; ancak daha üstün bir ilahî yasa her yönetimin eylemlerini gözettiğinden pozitif hukuk "her zaman sevgi yasasıyla uyumlu olmalıdır."[21] Yurttaşlık hukukuna birkaç durum hariç her durumda sorgusuz itaat edilmelidir. İtaatsizliği meşru kılan istisnaî durumlardan biri yöneticilerin yetki alanlarının dışına çıkıp Tanrı'nın Sözü'ne aykırı olan inanç ve ibadet hükümleri getirmeye yeltenmeleridir.

Kilise hukuku (*canon law*) Roma Katolik Kilisesi'nin bir dizi düzenleyici kuralından oluşur. Başka konuların yanı sıra yedi kutsal ayinin (*sacraments*) yönetimiyle ilgilidir.[22] Reformcular, Kilise hukukunu reddetmiş ve kutsal ayinleri ikiye indirmiştir.[23] Bunun sonucunda, evliliğin (ve boşanmanın) düzenlenmesi dinî kontrolden çıkmış, "avukatlara bırakılmış ve ... seküler yönetime tabî kılınmıştır."[24]

TOPLUM

Gerçek kilise, toplumun merkezinde olandır. Kilise, herhangi bir dinî kurum veya makamlar kümesinde değil; "kalplerin bir imanda toplanmasında" bulunur.[25] Kendine Tanrı'nın lütfunun dokunduğunu bilen birinin imanı, onu komşusuyla sevgi dolu bir ilişkiye yöneltir. Hıristiyan toplumu herhangi bir kiliseden ve özellikle Katolik Kilisesi'nden farklıdır. Luther kiliseyi Kutsal Metin'e riayet eden kişilerin birliği (*communion*) olarak görür. Hiyerarşik bir kiliseden ziyade tüm müminlerin rahipliğini vaaz eder. Kilise zorlama olmadan kendiliğinden bir araya gelen bir cemaattir. Luther yazılarında "görünür kilise" ile "görünmez kilise" arasındaki farktan bahseder. Görünür kilise, imanları zayıf olan ve görünür bir kilise yapısına ihtiyaç duyan Hıristiyanlardan oluşur. Görünmez kilise ise bir yapıya ihtiyaç duymaz. Bu kilisenin müminlerinin imanı, aralarında zorunlu bir bağ oluşturur; yoksa kural ve kurumların onlar için bir önemi yoktur.

DİN

Luther için olduğu gibi Calvin için de Hıristiyan inancını insan aklıyla uzlaştırma çabası sadece inancın önceliğinin altını oymaya hizmet eder. İman iyi bir Hıristiyanın gündelik yaşam ve işlerine nüfuz eder. Başkalarına hizmet ederek Tanrı'ya hizmet eder; ve bunu, kurtuluşa ermesini sağlayacağını ümit ettiğinden değil, onlar için yapar. Sadece imanla aklanma öğretisi (*sola fide*), ameller/işler (*works*) gibi beşerî değer biçme kriterlerinin kurtuluşa erişmede bir kıymetinin olduğunu reddeder. Yine de iyi amellerin bir değeri vardır ve Tanrı'nın lütfunu yansıtır.

"Tüm müminlerin rahipliği" öğretisi Lutherci kilise anlayışının ve dinî misyonunun temelini oluşturdu. Luther, işlevsiz gördüğü kilisenin kökünde Papalık gücünün, otoritesinin ve meşruiyetinin yattığına inanır. Hıristiyanlık öğretisinin mutlak bir yorumlayanının olmasına izin veren Ortaçağ üstünlük varsayımlarının tersine, Luther papayı "tiranlık" veya "diktatörlük"le suçlar.[26] Katolik Kilisesi'ne karşı üç ana suçlama getirir. Bu üç ithamı kilisenin "üç duvarı" diye adlandırır ve hepsini reddeder. İlk duvar, seküler gücün papa üzerinde bir kontrolünün olmadığı; aksine papanın sivil otoriteleri kontrol edebileceği iddiasıdır. Yönetimler seküler vazifeler yerine getirse de dünyevî oldukları kadar ruhanîdirler de. Onların görevleri "kötülük yapanları cezalandırmak ve yasaya uyanları korumak olarak Tanrı tarafından takdir edilmiştir."[27] Yönetimlerin otoritesi onlara papa tarafından değil; vazifelerini kilisenin müdahalesi olmadan yerine getirebilmek için doğrudan Tanrı tarafından bahşedilmiştir. Luther'in karşı durduğu ikinci duvar, papanın Kutsal Metin'in anlamına dair tek ve nihaî otorite olmasıdır. Kilise sadece papadan ibaret olmayıp inancın her üyesinden oluşur; ve "vaftiz edilmiş herkes kendisinin (her ne kadar bu görevleri ifa etmeleri

uygun düşmese de) bir rahip, bir piskopos veya bir papa olarak kutsanmış olduğunu iddia edebilir."[28] Her birey Kutsal Metin'i okuma ve yorumlamaya muktedirdir. Hiçbir okuma, ister papa veya bir çiftçi tarafından yapılmış olsun, zorunlu olarak diğerlerine üstün değildir. Luther'in saldırdığı üçüncü duvar, sadece papanın kilisenin karşılaştığı öğreti sorunlarını tartışmak veya çözmek için bir konseyi toplantıya çağırabileceği iddiasıdır. Bu iddianın Kutsal Metin'de bir temeli olmadığını savunur. Kilisenin tüm üyeleri, tartışmaları çözüme kavuşturmak için bir konseyi toplantıya çağırıp Papalık gücünü sınırlamaya yetkilidir.

Calvin'in ilahiyatının kalbinde Tanrı'nın egemenliği bulunur. Bizler yeryüzüne O'nun iradesini yerine getirmek için konduk; ve O'nun iradesinin farkına varmada yardımcısız akıl (*unaided reason*) yerine vahiy tercih edilmelidir. Hepimiz günah içinde doğduk; ancak İsa'nın fedakarlığı aracılığıyla kurtulabiliriz. Kurtuluşumuz, Kutsal Ruh aracılığıyla İsa Mesih'le birleşmeye bağlıdır. Kutsal Ruh, müminleri Mesih'in ölümü ve yeniden dirilişinin bir parçası yapar. Tövbe ederlerse, günahları affedilecektir ve Tanrı onları Cennet'e kabul edecektir. Kurtulmuş veya lanetlenmiş olmamızı değiştirmeye gücümüz yetmese de bunun önceden belirlenmiş olmasında bir adaletsizlik söz konusu değildir. Ne yaptığımız veya hayatımızı nasıl yaşadığımızın da bu sonuçla hiçbir şekilde doğrudan ilgisi yoktur. Aynı zamanda, önceden belirleme bizi Tanrı'nın ilahî ahlakî yasasını takip etme yükümlülüğünden muaf kılmaz. İnsanların ayrıca bu yasanın rehberliğini takip etmeleri için sağlam sebepler vardır. Tanrı kaderimizi bilirken, biz bilmeyiz. Eğer sonsuzluğu Tanrı'nın Krallığı'nda geçirmeye yönelik bir umut ışığı taşıyorsak *sanki* bu bizim geleceğimizmiş gibi hareket etmeliyiz. Tanrı'nın ahlakî yasasına tamamen itaat eden ve aynı zamanda dünyevî başarı sahibi birinin Tanrı'nın seçilmişler arasına koyduklarından biri olması daha muhtemeldir. Tanrı tarafından tercih edilenler, "mübarek hallerini" hizmet etmek için çağrıldıklarına dair bir iç farkındalık sayesinde bileceklerdir. Tanrı'yı yüceltmek için emek harcayanlar önceden belirlenmiş kurtuluşlarının kanıtını iyi amelleri ile gösterirler. Eğer bir kişi Tanrı tarafından seçilmemiş ise dünyadaki tüm iyi ameller bile onun kurtuluşu için yeterli olmayacaktır; ancak iyi ameller yine de pozitif bir gösterge işlevi görür. Seçilmişlerin Tanrı tarafından seçilmişliği onların dünyadaki davranışları ve insanlar arasında edindikleri konumdan belli olacaktır.

Tanrı'nın egemenliğini yeryüzünde kurma savaşında, özellikle ruhbanlar Tanrı'nın iradesini vaaz etmeye ve Hıristiyan bir toplum kurmak için diğerlerine rehberlik etmeye uygundur. Tanrı'nın seçilmişlerinin ilk safını onlar oluşturur. Ahlakî bir yaşamı sevmek ve günahla mücadele etmekle yükümlüdürler. Bu şekilde hem uyarma hem örnek olma yoluyla toplumun saflaşmasına yardımcı olurlar.

YÖNETİM

Luther ve Calvin, bilhassa kilise ve devletin gerçek işlevlerini birbirinden ayrıştırmak için, kilise faaliyetlerine daha fazla kısıtlama getirip yönetimlere dinî yaşam üzerinde daha fazla otorite tanıyarak Ortaçağ düşüncesinin iki kılıç teorisinden ayrılırlar.[29] Her ikisi de Roma Katolik Kilisesi'nin dünyevî (seküler) işlerde baskın rolünü de içeren zorba aktivizmine karşı çıktı. Onların kurdukları yeni kiliselere siyasî güç tanınmadı. Aksini yapmak yönetimin gerçek işlevini gasp etmek ve hakikî dini Roma Kilisesi'ne nüfuz etmiş yozlaşmaya açmak olurdu. Seküler kılıç tek başına yönetime aittir. Ancak yönetimin kendine özgü rolü kabul edildiği zaman insan kurtuluşuna yapabileceği katkı kolaylaştırılmış olur.

Eğer Luther, kilisenin siyasetteki rolünü azaltan bireyci dinî bakışıyla modernitenin habercisiyse, siyasal düşüncesinin temeli itibarıyla da Ortaçağ'a aittir.

> Tanrı iki yönetim takdir etmiştir: ruhanî ve dünyevî. Ruhanî yönetimde, Kutsal Ruh, İsa Mesih'in otoritesi altında Hıristiyanlar ve iyi ahlaklı insanlar ortaya çıkarır. Dünyevî yönetim, Hıristiyan olmayanları ve kötüleri zapt eder ve böylece onlar istemeseler bile, görünüşte barışı korumak zorunda kalırlar.[30]

Yönetim, tüm yöneticileri yetkilendiren Tanrı'nın iradesine uyar; ve seküler yöneticiler kendi ülkelerinde en yüksek iktidara sahiptir. Dünyevî yönetimin rolü, kamusal düzeni ve iç barışı korumak ve aynı zamanda Kutsal Metin ilkelerine dayanan bir kiliseyi desteklemektir. Yönetim, ikincil öneme sahiptir ve hatta aslolana kıyasla önemsizdir. Kurtuluşun peşinde gitmek esastır ve aslında her şeyi kapsayıcıdır; zira Cennet'e giden doğru yolu kararlı arayışta her türlü diğer endişeyi bir kenara iter. Yine de, dünyevî yönetim gereklidir. İki alemin birbirinden ayrılması, Luther'e papanın, imparatorun ve diğer Katolik yöneticilerin otoritesinin altını oymasına imkan verir. Luther, bu otoritenin sadece yöneticilerin faydasına kullanıldığını ve tebaanın refahını gözetmediğini savunur. Normalde imparatora tâbi olan Protestan prenslere emperyal baskılara direnmelerini; kitlelerin Protestan yönetimlere direnişlerine de müsamaha göstermemeleri çağrısı yapar. 1525 Köylü Savaşı Protestan yönetimlere meydan okuduğunda, Luther prenslerin Tanrı'ya hizmet eden ve halkı koruyan hakikî Hıristiyan otoriteler olduğunu ve bu nedenle köylü mücadelesinin gayri meşru olduğunu savunmuştur. Sıradan insanlar Kutsal Metin'i kendi başlarına yorumlamaya yetkindirler; ancak siyasal otoritenin meşruiyetini ve bu otoritenin nasıl kullanıldığını sorgulamamalılar.

Hem kilise hem devlet Tanrı altında tektir; ve her biri kendi otoritesinin sınırlarını korumakla mükelleftir. Bunu yapmadıkları takdirde, kilise merkezî rolünden saparak yozlaşmış olur. Luther bu yozlaşmaya dair şunu söyler: "Bu tür insanlar Tanrı'ya hizmet etmek veya ona tâbi olmak yerine kendileri Tan-

rı olmak ister."[31] "Bu tür insanlar"a hem papa hem de Luther'in uğraşmak zorunda kaldığı asi köylüler dahildir. Köylülerin isyanı, doğal olarak bozuk olan çoğunluğu kontrol edecek otoriteyi tehdit etmiştir. Yönetim bu boşluğu doldurur. Yönetime büyük bir saygı ve itaat mecburiyeti vardır; zira "vaaz makamından sonra Tanrı'ya en yüksek hizmet ve yeryüzündeki en faydalı makam odur."[32] Hıristiyanlık aleminin icracı kolu olarak yönetimin seküler bir rolü olsa da ruhanî bir statüsü de vardır. İnsanların çoğunun günahkar ve erdemsiz olması nedeniyle "devlet kötüleri cezalandıran ve iyileri koruyan Tanrı'nın hizmetkarı ve işçisidir."[33] Tanrı, tüm insanları yasaların sınırlaması altına koyar ki bu yasalar bireylerin Hıristiyan hakikatini aramaya serbest oldukları görece huzurlu bir toplumu korumak için gereklidir.

Tanrı, insanlara hak ettikleri yönetimi verir. İyi bir yönetici iktidara Tanrı'nın lütfuyla gelir ve bunun için minnettar olmalıyız. Kötü bir yönetici Tanrı'nın hoşnutsuzluğunu gösterir; ancak kendi günahkar doğamızın bir yansıması olarak hizmet eder. Ne kadar bozulmuş olursa olsun herhangi bir yöneticinin varlığı, yönetim yokluğundan evlâdır. Ayrıca, bir tiranın altında bedensel bir zarara veya mülk kaybına maruz kalmak kurtuluşa doğru ilerleyişimizi etkilemez; diğer yandan tirana direnmek "ruhumuzu mahveder."[34]

Luther, görece güçsüz olan görünür kiliseyi düzenlemek ve belli bir ölçüde dinî tekbiçimlilik tesis etmek için güçlü devlet yönetimlerine dayanmaya başladı. Yönetime, doğru ibadeti koruma sorumluluğu verildi; doğru öğretiden sapmaları engellemek için de gerektiğinde yönetimin harekete geçmesi bekleniyordu. Bu ilişki açık bir şekilde asimetrikti; ve dinî bir kurumun seküler bir güç tarafından yönlendirilmesi ve tamamen onun kontrolüne geçmesi gibi bir tehlikeyi; yani devletin, otoritesini dinî kurtuluşa aykırı gayeler için kullanması ihtimalini barındırıyordu.

1520'lerin sonları ve 1530'larda Luther, dünyevî yöneticilerin, sapkınlığı ve küfrü bastırmak ve iyi papazları desteklemek için doğrudan Tanrı tarafından yetkilendirilmiş olduklarını söyledi. Tanrı veya insana karşı fiziksel ya da dinî bir tehdide karşı Hıristiyan toplumunun tek vekilleri onlardır; ve bu nedenle onları dengeleyecek bir otoriteyle sınırlı olmamalılardır. Dinî liderler devlet işlerine karışamazlar. Onların rolü seküler yöneticilere Hıristiyanları nasıl yöneteceklerine dair tavsiyede bulunmaktır. Yönetim üzerinde sınırlama işlevini dinî uyarılar ve yöneticinin vicdanı görmelidir.

Luther, doğuştan gelen bir bilgeliği ve Tanrı'nın yasasının bilgisine sahip kişilerin yönlendirdiği bir yönetime karşı Platoncu bir inanç besler. Bu tür yöneticiler "her türlü problemin [farkında olacak] ve onları adil bir çözüme kavuşturacaktır."[35] Luther toplumun, dinî ve siyasî olmak üzere, iki kesiminin, menfaatlerinin birbiriyle rekabet halinde olmadığını varsayar. Yönetim gerçek Hıristiyanları rahatsız etmez; zira onlar tanım gereği barışsever ve yasalara karşı itaatkardır. Hıristiyanlar hem dinî hem siyasî yöneticilere itaat etmekle yükümlüdür. Luther siyasî yöneticilere dair şöyle der:

> Kılıç; barışı korumak, günahı cezalandırmak ve kötülüğü engellemek için tüm dünya açısından çok büyük bir nimet ve zorunluluk olduğu için, [bir Hıristiyan] kılıcın yönetimine gönüllü olarak tâbi olur, vergisini öder, yetkililere saygı gösterir, hizmet eder, yardımcı olur ve yönetime destek olmak için elinden ne geliyorsa yapar.[36]

Antik dönem filozofları gibi, Luther de demokrasi ile güruh yönetimi (*mob rule*) arasında pek bir fark görmez. Luther'in her ne kadar samimî müminlerden oluşsa da yetkisi olmayan kalabalıkların işleri kendi ellerine almalarını teşvik etmeye hiç niyeti yoktur. Bu, tek bir tiranın yönetmesinden daha kötü bir tiranlık olurdu. İnsanlar doğası gereği bozuk olduklarından, kolektif bir kitleyken çok sayıda tirandan oluşan ve itidalden uzak bir ayaktakımı kalabalığına dönüşürler. "Doğrusu, sayısız tiranın, yani bir güruhun elinde mağdur olmaktansa tek bir tirandan, yani yöneticiden kaynaklanan bir mağduriyet yaşamak evladır."[37] Ayrıca, şiddet içeren bir direniş, Tanrı'nın yöneticileri yargılama hakkına gayri meşru olarak el koymayı temsil eder. Dolayısıyla direniş, Tanrı'ya doğrudan yapılmış bir itaatsizliktir.

Ancak prens, otoritesini aşarsa iyi bir Hıristiyan ne yapmalıdır? Hıristiyanların yükümlülüğü öncelikle Tanrı'ya itaat etmektir. Bazen iyi bir Hıristiyanın, otoritenin belli bir emrine itaatsizlik etmesi söz konusu olabilir; ancak direnişi pasif olmalıdır. Dolayısıyla haksız bir dava uğruna savaşması emredilirse, bu emre uymakla yükümlü değildir. İyi bir Hıristiyan "yalancı şahitlik yapmak, çalmak, yalan söylemek, kandırmak ve bunun gibi şeyleri" yapmak zorunda da değildir.[38] Yöneticilerin, Kutsal Metin'le açıkça çelişecek şekilde inanç ve ibadet konularına müdahale etmesi durumunda da itaatsizlik edilebilir; ancak sıradan Hıristiyanların direnişi kesinlikle şiddet içermemeli; zira şiddetin amacı itaatsizliğin ötesine geçmek ve yerleşik otoriteyi yıkmaktır.

Luther, aslında şiddet içeren direnişe, örneğin Kutsal Roma İmparatoru'na karşı, izin verir; ancak bu direniş, seçmen prensler (*electoral princes*) gibi yerleşik bir otorite tarafından yürütülmelidir. Bu yetkililerin hareketlerinin otoritesi Tanrı'dan kaynaklanır; dolayısıyla İmparator'a karşı yürüttükleri direnişe *katılmamak* Tanrı'ya karşı çıkmak ve bunun cezasını çekmek anlamına gelecektir. Luther, ast rütbedeki yetkililerin tiranları meşru bir şekilde iktidardan indirmelerine izin vermenin yanı sıra, bir devleti zalim yöneticisinden kurtarmanın alternatif bir yolu olarak kahramandan da bahseder. Kahraman, ayaklanması ve yöneticilik mesleğinin (*vocation*) gerçek amacına hizmet etmeyen yöneticiyi iktidardan indirmesi için Tanrı tarafından çağrılır; ve halk da adalete uygun bir şekilde onu takip edebilir.

Luther'in dinî öğretisinin demokratik yönleri vardır; ancak bunları siyasal alana uyarlamaz. Savunduğu eşitlik ve özgürlük, despotik bir Roma Kilisesi'ne muhalefeti ifade etmek amacı taşır. Siyasî birlik adına dinî konformizmi teşvik eden yöneticiler Luther'in ilahiyatının merkezindeki demokratik yönleri yok sayarlar; Luther de bu güç gaspına razı olur.

Calvin de yönetimin kurtuluş için elzem olduğuna inanır; ve ruhanî ve siyasal yönetim arasında derin bir fark görür.

> İlkinin yeri ruhtur; diğeri ise sadece dış davranışı düzenler... Bu ayrımı gözettiğimiz sürece, ruhanî özgürlüğe dair İncil öğretisini yanlış bir şekilde siyasal düzene uygulamayız.[39]

Calvin'e göre, "siyasal otorite Tanrı'nın gözünde sadece kutsal ve yasal bir çağrı (*calling*) değil ama aynı zamanda fanî yaşama ait tüm çağrılar arasında en kutsalı ve açık ara en onurlu olanıdır."[40] Yönetimin en yüksek amacı "dinin Hıristiyanlar arasında kamusal varlığının" korunmasıdır.[41] Yönetim, vahyedilmiş hakikate itaati zorlamak için tesis edilmiştir. Doğru öğretiye uyulmasını sağlamak yönetimin başlıca işlevidir. Ancak yönetim Calvin'i bir ikilemle karşı karşıya bırakır. Günahkar insanlar, kendilerini kontrol etmesi için yönetime ihtiyaç duyar; ancak yönetimin gücü de beşerî olması itibarıyla sûiistimal edilebilir. Düzen ve birlik savunucusu olan Calvin, kilise ve devleti birleşik bir toplum (*corporate community*) çerçevesinde ittifak halinde tutarak bu problemi çözmeyi önerir. Calvin, kilise ve devletin birleşmesine ilkeli bir muhalefet sergiler; ancak bunun nedeni devleti dinî etkiden uzak tutmak istemesi değil, seküler otoritenin uygulamaya koyacağı öğreti ve ahlakın ilkelerini belirlemede kiliseyi serbest bırakmak istemesidir. Bu teokraside (veya dinî otoritenin yönetiminde) kilise ve devlet arasında resmî bir ayrım mevcuttur. Ancak Luther'in planının aksine, ruhban sınıfı dinî veya seküler tüm konularda nihaî gücü ellerinde tutacaktır.

Yönetim, sadece insanların güvenliğini sağlayan değil aynı zamanda Tanrı'nın onlar için takdir ettiği kutsal yaşamı elde etmek için gerekli kuralları uygulayan ilahî bir eserdir. Ancak, yönetim doğru öğretiyi belirleyemez. Bu Kutsal Metin'in işidir. Yönetim Tanrı'nın kendi kutsal amaçları için tesis etmiş olduğu bir araç olduğundan, insanlar "yönetime tâbi olmakla" yükümlüdür. Bu yükümlülük "sadece bize dair görevini gereken dürüstlük ve sadakatle yerine getirenlere değil –makamlarının gereği olan hiçbir görevi yerine getirmeseler bile– egemenliği elinde tutan tüm prenslere karşıdır."[42] Onun emirlerine sanki Tanrı tarafından verilmiş gibi uyulmalıdır. "Tebaanın devlet görevlilerine karşı ilk yükümlülüğü" yöneticilere "Tanrı'nın vekilleri ve temsilcileri olarak" saygı göstermeye dayanır.[43] Azizlerin bu kuralı insanların özel yaşamlarının en ince detayına kadar kontrolünü içerebilir. Bu kontrol gerek devletin ajanları gerekse kişinin komşuları tarafından yürütülecek yaygın bir casusluk faaliyetiyle uygulamaya konur. Böyle bir rejimde kamu düzenini koruyan bir yönetim ile bir yandan özel yaşamda ahlakı kontrol eden ve diğer yandan dinî öğreti ve ibadeti saf halde muhafaza eden bir yönetimi birbirinden ayırt etmek güçtür.

Yöneticiye direnmek Tanrı'ya direnmektir. Tanrı sebepsiz hareket etmez; adaletsiz yöneticiler günahlarımızı cezalandırmak için Tanrı tarafından başa geçirilmiştir.

> Rab, devlet yöneticisinin insanların güvenliğini sağlamak için ihsanının yüce bir hediyesi olduğunu doğrulasa da, ... diğer yandan karakterleri ne olursa olsun yönetme yetkisini sadece kendisinden aldıklarını belirtir. Halkın iyiliği için yönetenler, O'nun ihsanının gerçek bir örneği ve yansımasıdır; adaletsiz ve tiranca bir şekilde yönetenler ise halkın fenalığını cezalandırmak için O'nun tarafından ortaya çıkarılır. Hepsi de eşit derecede meşru otoriteye verdiği kutsal haşmete sahiptir.[44]

Siyasal eylem büyük ölçüde akıl ve geleneğe dayanmalıdır. Calvin'e göre, akıl iki taraflı keskin bir kılıçtır. Doğal ve rasyonel kendini koruma içgüdüsünü yansıtan insanın dindar doğası, bozuk ama aynı zamanda rasyonel bir hırs demeti olan ve özgür iradesini öne çıkaran insana tezat teşkil eder. Yönetimde, aklın bu iki yönü kolaylıkla bir araya getirilebilir; bunun için vahye dayalı otoritenin rejimi gözetmesi gerekir. "Her çağda doğanın rehberliğinde yaşamları boyunca erdeme adanmış insanlar olmuştur." Diğer yandan "bazıları muhtelif kötülüklere dalmaktan utanç sayesinde, diğerleri de yasa korkusuyla dizginlenir."[45] Calvin'in yönetimi ilk grubun, seçilmişlerin, yani Cennet'e gitmesi takdir edilmiş gözükenlerin yönetimi olarak tasarlanmıştır. Onlar tüm insanları yönetmesi gereken tek hakikati bilirler: hakikî dini tesis etmek ve korumak.

Calvinist yönetimin merkezinde ahlak ve disiplini tatbik eden ve böylelikle doğru öğretinin yerleşmesini sağlayan güçlü bir ruhban sınıfı vardır. Bunlar iyi eğitimli ve kendi kendini yöneten seçkin bir ruhanî liderler sınıfıdır. Calvinist kilise, ruhban olmayan cemaatin, temsilcileri aracılığıyla papazları seçmesini ve denetlemesini destekler. Ancak, bu daha demokratik bir kiliseye veya ruhban sınıfının gücünü sınırlamaya dönük bir adım değil; caiz olmayan faaliyetler üzerinde daha geniş bir kontrol ve sansür uygulamaya dönük bir adımdır. Tabiî ki, ruhban sınıfının icra rolü kısıtlıdır. "Kilisenin cebir gücü olmadığından ... yasalarla, fermanlarla ve kararlarla dini desteklemek dindar kralların ve prenslerin görevidir."[46] Siyasal yöneticiler, ruhban sınıfının talimatlarını yerine getirmek için kılıç kullanırlar. Bu, insanlarda sadece yönetici değil Tanrı korkusuna da sebep olur. Sonuç kamusal huzur ve sükûnettir.

Calvin siyasal yapılar hakkında yazsa da bunlarla fazla ilgili değildir. Calvin şöyle der:

> Özgür bir devlette yaşamak bir prense tâbi olmaktan çok daha iyidir. Seçilen ve seçimle işbaşına gelen ... ve yasalara tâbi olduklarını kabul eden yöneticilere sahip olmak [böyle olmayan] bir yöneticiye sahip olmaya kıyasla çok daha tahammül edilebilirdir.[47]

Şayet bu sözler demokrasi veya o tipteki rejimler için olumlu bir görüş ima ediyorsa, şunu hatırlamalıyız ki Calvin için "özgür devlet" hakikî inancın açıkça takip edildiği bir devlettir; yoksa insanların bozuk "özgür iradelerini" kullandıkları bir devlet değil. Gerçekten de Calvin liberal, anayasal veya

temsilî yönetime doğru herhangi bir eğilimi kınar. Platon'dan beri filozofların tartıştığı üç geleneksel iyi yönetim biçimini ele alır ve her bir biçimin, tüm beşerî kurumlarda olduğu gibi, kuvvetli yanları ve kusurları olduğunu not eder. Bu üç geleneksel biçimin hepsinde tehlike görür: Monarşi tiranlığa yol açabilir; aristokrasi bir azınlığın hizip yönetimine; halkçı rejimler ise anarşiye. Sonuçta şu yargıya varır: "saf aristokrasi veya aristokrasinin demokrasiyle harmanlanmış bir türü diğerlerinden çok daha iyidir."[48] Dolayısıyla, Hıristiyan toplumunu tanzim etmek için klasik yönetim biçimleri arasındaki tercihi karma aristokrasiden yanadır. Karma aristokrasi, çoğulcu veya çok üyeli bir yönetim heyeti biçimini alacaktır. Calvin şöyle bir mantık yürütür: "Yönetimi birkaç kişi paylaştığında daha güvenli ve tahammül edilir olur; zira böylelikle birbirlerine yardımcı olurlar, öğretirler ve birbirlerini uyarırlar. Aralarından birisi aşırıya kaçma eğilimi gösterirse, diğerleri denetçi ve amir olarak onun aşırılığını engelleyebilir."[49]

Calvin, yasama, yürütme ve yargı işlevlerini görecek tek bir kurum olmasından yanadır. Bu kurum, yasaların muhafızı olarak itaatkar halkı yönetecektir. Calvin'e göre, aristokratik bir yönetimin üstünlüğü "hem tecrübeyle sabittir hem de Rab'bin kendisi İsrailoğulları için halkçı rejime (*politia*) yakın bir aristokrasi takdir ettiğinde O'nun kendi otoritesiyle teyit edilmiştir; zira Davut'un şahsında İsa Mesih'in imgesini öne çıkarana kadar onları bu en iyi rejim biçiminde tutmak istemiştir."[50] Calvin'in bu aristokrasi tipini tercih etmesinin nedeni, muhtemelen yöneticilerin seçim sürecinde bir tür halk katılımı öngören, bu rejim biçiminin aşırılığa karşı otomatik iç fren mekanizmaları içermesidir. Bu sayede Tanrı'ya karşı hadsizlik ve tebaaya karşı tiranlık yapacak yöneticiler sınırlandırılabilirdi.

Seçimlerin kilise yönetiminde bir rol oynaması gibi, Calvin demokrasi ve oligarşi gibi aşırı rejim biçimlerine karşı koruma olduğu sürece seçimlerin seküler alanda da kullanımına açıktır. Dinî veya seküler makamlar için yapılan seçimlerde ortaya çıkan sonuç basitçe Tanrı'nın tercihinin bilinmesidir: Kilisede papazlığa bir çağrı olarak; devlette ise siyasal yönetime bir çağrı olarak. Güç ve yetki Tanrı'da kalır; yoksa seçen insanlarda veya seçimi kazananlarda değildir. Diğer yandan, "farklı ülkelerde" başka siyasal düzenlemeler uygun olabilir; zira "Takdiri İlahî (*divine Providence*) farklı ülkelerin farklı yönetim biçimleriyle yönetilmesini akıllıca temin etmiştir."[51] Eski İsrail'de olduğu gibi Tanrı'nın insanlara yöneticilerini seçmelerine izin verdiği yerlerde bu rejim biçimi tercih sebebidir. Tiranlıktan muaf olmak hoş olsa da ve yöneticilerin seçimine katılım hakkı alternatifinden daha iyi olsa da; bunların hiçbiri elzem değildir. "Toplum içindeki konumunuzun ne olduğu veya hangi milletin yasaları altında yaşadığınızın hiçbir önemi yok; çünkü Mesih'in Krallığı bu gibi şeylerde değildir."[52] Nihayetinde Tanrı'nın Krallığı herhangi bir yönetim biçiminden ve doğrusu yaşamın kendisinden bile daha önemlidir. Calvin'in farklı rejim biçimlerine dair tartışmasındaki

çoğulluğun arkasına baktığımızda dinî amaçlara adanmış bir rejim olan teokrasi tercihinden hiç vazgeçmediğini görürüz.

İlkesel olarak, Calvin, ne kadar zalim bir tiran olursa olsun yöneticiye direnişi kınar. Tüm iktidar Tanrı'dan gelir. Hıristiyan bir ülkede hangi yönetim biçimi olursa olsun saygı gösterilmelidir; zira Tanrı en iyi olduğunu düşündüğü yöneticiyi tesis eder. Tanrı'nın tercihini sorgulamak insanın haddine değildir. Tanrı'nın yasası hem yöneticiler hem tebaa için geçerli olduğuna göre, yöneticinin adil yönetme yükümlülüğü Tanrı'ya karşıdır. Dolayısıyla bir tiran Tanrı'ya karşı isyandan suçludur; ancak cezası neyse bunu Tanrı verecektir. Tanrı böyle bir itaatsizliği nasıl cezalandırabilir? Tirana bir hastalık musallat olabilir veya bir kazaya kurban gidebilir. Dış bir güç tarafından tahttan indirilebilir veya ona karşı pasif direniş yapılabilir. Eğer bir yönetici Tanrı'ya karşı herhangi bir şey emredecek olursa, ona itaat edilmemelidir. Ruhban otoritelerinin liderliğini takip eden halk, yöneticinin verdiği dine aykırı emirleri göz ardı etmelidir. Ancak en dinsiz ve zalim yöneticiye karşı bile kitleler için ne aktif bir isyana ne de devrime izin vardır.

Fakat halk tarafından seçilen devlet görevlilerinin, *ephorlar*ın, olduğu yönetimlerde yasa anayasal bir istisnaya izin verebilir. Bunların görevi, yoz bir yöneticiyi denetlemek ve gerektiğinde uyarmaktır. Bu şekilde, bir makam (*ephorlar*) bir diğer makamın (yönetici) yanlışlarını denetleyerek yönetimin üzerine düşen görevlerini yerine getirmesi için olması gereken dengeyi yeniden tesis eder. Calvin, ephorların görevini kötüye kullanan yöneticiye direnmemesi durumunda onlar için şöyle der: "Onları Tanrı'ya verdikleri sözü tutmamakla itham ederim; zira Tanrı tarafından muhafızı olarak atanmış oldukları halkın özgürlüğüne ihanet etmiş olurlar."[53] Luther gibi Calvin de Tanrı tarafından seçilmiş özel vasıfları olan bir kahramanın dinsiz bir despota başkaldırması için bir istisna tanır.[54]

Calvinizm, Cenevre'de pasif itaati savunurken; başka yerlerde Calvin'in istisnalarından bir veya bir başkasını uygulayacak ve hasmane bir yöneticiye karşı hakikî dini savunma hakkını ilan edecek kadar esneklik göstermiştir. İskoçya ve Fransa'da müsamahasız Katolik yöneticilerin mutlak tahakkümlerinden başka bir alternatife izin vermeye gönüllü olmamaları nedeniyle Calvinistler onlara karşı direniş çağrısı yaptılar.

EKONOMİ

Luther, Ortaçağ ekonomik değerlerini ve hatta Aristotelesçi ekonomik değerleri yansıtır. Ticaretin artışına itiraz eder; zira ticaretteki artış hem mallarda yüksek fiyata hem de zenginle yoksul arasında büyüyen bir farka sebep olur. Luther, ticarî faaliyetleri insan kusuruna bağlar: İnsanların günahkar doğaları açgözlü davranışa yol açar. Ancak Luther, Yeni Dünya'nın keşfi ve ticaret gemilerinin uzun mesafeler katetmelerini sağlayan bilimsel

gelişmeler sonucunda Hindistan'la artan ticaretin etkisinden bîhaber gözükmektedir. Poliçe gibi nakit yerine geçen malî araçları "şeytan aracı" diye niteleyerek bunların tefeciliğe karşı yasalardan kaçmalarını şiddetle eleştirir.[55] Katolik ruhban sınıfının aşırıya kaçan yaşam tarzlarının finanse edilmesine yardımcı olan ve endüljans satışından gelen paraların toplanmasını gözeten büyük Alman bankacı ailelerini dizginlemek ister.

Köylü İsyanı denen isyanlar uzun süredir devam etmekte olan bir dizi ekonomik sorundan kaynaklanmıştı. Köylülerin amaçları farklıydı. Kimisi feodalizme geri dönüşü, kimisi ise bir köylü diktatörlüğü veya komünist toplum istiyordu. Her iki tarafın da şiddet dolu olduğu isyan vahşî bir şekilde bastırıldı. Luther yöneticileri desteklerken isyankar köylüleri Tanrısal yasanın dışına çıkmış olarak görür. Köylülerin, kuduz köpekleri itlaf eder gibi öldürülmesi çağrısında bulunur.

Ekonomik meselelerde Calvin "*laissez-faire*" (bırakınız yapsınlar) savunucusu değildir. Aslında onun düşünceleri modern kapitalizmin doğuşu öncesine rastlar. Ancak Calvin, Luther'den ayrışarak din ile kapitalizmle özdeşleştirdiğimiz fikirler arasında bir bağın önünü açar.[56] Yoksullar, mülteciler ve diğer ezilen Calvinistlerle toplumsal dayanışma çağrısı yapar ve zenginlere, yoksullara karşı olan yükümlülüklerini hatırlatır; ancak bunların hepsini Hıristiyan bir toplum bağlamında yapar. Servetin lüks ve gösteriş için kötüye kullanımına karşı çıksa da tüm iş adamlarının başkalarının bahtsızlığı üzerinden zenginleştiğini düşünmez. Calvin aslında, Cenevre'de servet birikimine ve faizle borç verilmesine karşı olmamasını takdir eden bir orta sınıfın desteğini almıştı. Katoliklerin ve Luther'in aksine, Calvin elde edilen servet ruhanî açıdan hak edilmiş ise ekonomik güdülerin muhakkak günah olduğuna inanmaz. Kurtuluşun yoksulluk yeminiyle elde edilebileceğine de inanmaz.

Tasarruf, çalışkanlık ve ahlakî yaşam hem zengin hem yoksul için anahtardı. Haftada altı iş günü emek ve ciddî çaba harcamak ibadet hizmetine eşdeğerdir. Bunlar kapitalist sermâye birikimini sağlayan erdemlerin aynısıdır; ancak Cenevre'de servet sadece doğru ahlakî davranışın ikincil sonucu sayılıyordu. Tanrı'nın yüceltilmesi her zaman ekonomik faaliyetin odak amacı olmalı; ve bundan kaynaklanan servet dinî ibadetin bir yönü olarak kabul edilmeli. Calvinist ekonomik amaç, kendilerini Tanrı'ya ve seçilmiş meslekleri aracılığıyla dindaşlarına hizmete adayan disiplinli, çalışkan insanlardan oluşan bir toplumdur. Böylesi erdemli saikler bir toplumda zayıfsa veya hiç yoksa, Calvin insanları bu ana amaca döndürmek için özel yaşamlarına siyasî ve dinî müdahaleyi savunur.

KADIN VE AİLE

Arlene Saxonhouse "Hıristiyanlığın, cinsiyetin fiziksel özelliklerini aşan [kadın ve erkek] eşitliğine dair bir savunu sunduğunu" öne sürer.[57] Bu sa-

vunu ahirette ruhların eşitliğini vaat eder. Ancak bu dünyada siyasal eşitlik veya toplumsal cinsiyet eşitliği, erken dönem veya Ortaçağ Hıristiyanlık denkleminin bir parçası değildi; reformcular da bunu sorgulamaya yönelik pek bir çaba göstermediler. Yine de, Jean Elshtain'a göre, Luther'in kadınlara dair görüşleri "çağı için fevkalade aydındı."[58]

Luther için Hıristiyan ailesi toplumsal var oluşun kalbiydi. Merhamet, ilgi ve sevecenlik gibi duyguların alanıydı. Özel alan "sevgi, sorumluluk ve sözünde durma gibi güçlü bağlarla kenetlenmiş samimî bir toplumsal ortamdı."[59] Doğal ve gönüllü bir birlik olan aile içinde karı koca eşitliği söz konusuydu. Birçok Ortaçağ filozofunun aksine, Luther kadın bedeni de dahil olmak üzere insan bedenini reddetmeyi tercih etmez. Bu, Katolik Kilisesi'nin gücünü yok etmeye yönelik daha büyük projesine hizmet eder. Bu açıdan "bedensel şehvet ve şehvet düşkünlüğü"nü reddedenleri ve böylelikle kendilerini evli erkeklerden "daha iyi ve daha mübarek" görenleri şiddetle eleştirir.[60] Luther'in "cinsiyetin doğal arzusu" dediği şey Hıristiyan evliliği için esastır. Karşılıklı saygı ve çocukların yetiştirilmesi kadar elzemdir. Tüm bunlar Tanrı tarafından bahşedilmiştir; ve onları yerine getirmek insanın yeme ve barınma ihtiyacı kadar doğaldır. Luther cinselliğe ve özellikle kadın cinselliğine dair samimî bir açıklık sergiler.[61] Boşanmaya ve hatta belli şartlar altında kadın için zinaya olanak tanır.[62]

Ancak bu durumda çifte standart ortaya çıkar. Hiçbir Hıristiyan kadın, erkeklere müsamaha edilen rahatlıkla konuşamaz. Kadının kocasına tamamen boyun eğmesi gerekmese de, onun önceliğini kabul etmesi beklenir. Seküler veya dinî otoritelere hitap ederken erkeğin kendini cesur ve mertçe ifade etmesi teşvik edilirken; "küstah", "ahlaksız" veya "kontrol dışı" ve hatta "pasaklı" zannedilir diye kadının böyle konuşması teşvik edilmez. Hıristiyan kadın, özel alanda daha toksözlü olsa da, kamusal alanda "dindarlık" ve "ev kadınlığı" diliyle konuşması beklenir.[63]

Ebeveynlerin çocuklarına karşı rollerinden bahsederken, Luther, itaatkarlığı öğrenmenin aile ortamında gösterilen kontrolün bir sonucu olduğunu söyler. Kutsal Kitap çocuklara anne ve babalarına saygı göstermelerini emreder; ve "tüm otoritenin kökü ve kaynağı anne baba otoritesidir" der.[64] Eğer bir çocuk evde itaat etmeyi öğrenmez ise, seküler düzen tehdit altına girer; zira bu çocuk pervasız ve asi bir tebaaya dönüşecektir. Yine de, siyasal yönetim ve ebeveyn yönetimi arasında bir fark vardır. Siyasal yönetim doğal değil yapaydır. Dolayısıyla, seküler yöneticinin aksine, ebeveynlerin yönetimi sevgi ve merhametle yumuşatılmalıdır.

Calvin, ataerkil (*paternal*) ve seküler otoritenin, devlet ve kilisenin, düzenli bir birlik içinde kaynaştığı bir hiyerarşiyi savunur. Ancak Luther'in (manevî anlayış ve doğru davranış için evrensel bir insan kapasitesi varsayan) Hıristiyanların eşitliği kavramının aksine, Calvin Tanrı'nın gözünde herkesin eşit bozukluğuna vurgu yapar. "Calvin ... Luther'in Hıristiyan ev-

liliğine dair, dindar erkek ve kadınlar için karşılıklı erdem içeren bir yaşamı düzenleyen mübarek bir kurum olduğu, görüşünü paylaşır."[65] Ancak "Calvin'in aile içi dindarlığa dair tartışmaları Luther'inkinden daha sert ve yasacı ve düpedüz ataerkil bir çizgi takip eder."[66] Calvin'in Hıristiyan baba imgesi Luther'in tasvir ettiği müstereddit ve bazen de azap çeken baba imgesine hiç de benzemez. Luther'de baba çocuklarına bir yandan sevgi göstermekle yükümlüdür ama diğer yandan onlara hiyerarşi mefhumunu aşılamaktan sorumludur. Calvin'e göre ise baba, görevinin nerede yattığına kuşku duymayan bir otorite figürüdür. Calvin'in görüşünde baba, korku duyulan bir haşmete sahiptir. Calvin için ebeveyn-çocuk ilişkisi neredeyse münhasıran itaatkarlığı ve hem Tanrı'nın hem de babanın gazabından korku duymayı aşılamaya odaklıdır. Aile, çocuğun "dünyevî yönetime tâbi olmaya" dair ilk deneyimidir. Sadece bu tür bir tâbiyet, asi çocukların otoriteye itaat etmeyi öğrenmesine yardımcı olabilir. Calvin'in Hıristiyan yurttaşı itaatkar bir tebaadır; ve özgürlüğü doğal ve ahlakî açıdan doğru bir düzene (aile veya devlet; kamusal veya özel) itaatkarlığından ibarettir. "Calvin'in ortak bir bozukluktan başka bir eşitliği tanımaması ve 'pederî yasa' üzerindeki ısrarı, siyaseti sadece erkeklerin yönettiği bir gelenek çerçevesinde 'dinin layıkıyla korunması'yla ilişkilendirir."[67]

Kadın konusuna ilgisizlikleri ve kilise veya yönetimde kadınlara açık bir rolü tanımamaları açısından Luther ve Calvin kadınların aşağılığı veya en azından yetersizliğine dair Ortaçağ geleneğini devam ettirirler. Ancak kadınlar da, erkekler gibi, mümindirler. Reformcular, Ortaçağ Katolik düşüncesine kıyasla önemli bir ilerlemeyi temsil eden *tüm* müminlerin rahipliği ilkesini vaaz ettiklerine göre, neden bu ilke kadınlar için de teoride geçerli olmasın? Şüphesiz böyle bir eşitliğin muhalifleri bunun tersine açık hüküm içeren Kutsal Metin pasajlarına atıf yapabilirlerdi. Yine de, hangi toplumsal cinsiyetten olursa olsun herkesin belli bir dinî eşitliğe sahip olması daha geniş bir eşitlik kavramına kapı açıyordu. Bu eşitlik kavramı, en başta Marx ve J. S. Mill olmak üzere, sonraki düşünürler tarafından salt seküler alana doğru genişletilecekti.

SONUÇ

Protestan Reformu, Ortaçağlar boyunca Batı Avrupa'yı birleştiren Hıristiyanlık aleminin temellerini dönüştürmüştür. Yekpare bir düzen olarak Ortaçağ Hıristiyanlığını yıkıp onun yerine bir dizi alternatif koymuştur. Protestan doktrinleri, birçok açıdan bu konulardaki yüzlerce yıllık Katolik öğretisini yansıtıyor olsa da,[68] nihaî siyasal etkileri Avrupa'daki Hıristiyanlık birliğinin çözülmesi olmuştur. Luther ve Calvin bireyin vicdanını, nefret edilen Roma Katolik dogmasından kurtarmış[69] ama sonra dönüp kendi katı doktrinlerine bağlamıştır. Özgürlük mefhumları ne kadar kısıtlı olursa olsun, Reform, Ortaçağ insanının (hiyerarşik sınıf tahakkümü; doğuştan

gelen, değişmez, katı ekonomik ve toplumsal statü; ve tüm Batı'nın tek bir merkezden idare edilen kilise tarafından tahakküm altında tutulması gibi) birçok bağdan kurtulma sürecine büyük katkılar yapmıştır.

Birçok açıdan, Luther ve Calvin *modernite öncesi* düşünürlerdir. Yani, Ortaçağ düşüncesinin bazı unsurları ile daha sonra gelen erken dönem filozoflarının vurgulayacağı bazı düşünceleri birleştirmişlerdir.[70] Modernite öncesi düşünürler olarak seçkincilik (*elitism*) ile organikçiliği (*organicism*) bir araya getirmişlerdir. Bunlar, yönetim tarafından tatbik edilen dinsel tekbiçimlilik altında istikrarlı bir adaleti sağlamak için birleştirilirler. Savundukları dinî ilkelerin muhaliflerinin savunduğu ilkelerden daha üstün olduğuna dair kişisel kesinlik duyguları ve bu kesinlikten ötürü öğretilerini tüm topluma dayatma konusundaki haklılık hisleri seçkinciliklerinin bir özelliğidir. Bu nedenle, Luther, Köylü Savaşı esnasında herkesin isyankar köylüleri öldürme hakkı olduğunu savunmuştur. Bunu, siyasal otoriteye yönelik direnişe karşı yaptığı ihtarla karşılaştırın: köylü herkes tarafından öldürülebilir; ama tiran kimse tarafından öldürülemez. Bu açıkça Ortaçağ seçkinciliğinin bir örneği değil midir? Reformcular, Ortaçağ filozoflarının organik ilahî idealizmini (*organic theo-idealism*) de paylaşırlar. Kurtuluşa giden dinî inancın bu dünyadaki en önemli amacımız olduğu inancıyla din ve siyaset birliğini savunurlar. Çoğunlukla bireyin iradesi yerine kolektif ihtiyacı tercih ederler; ve barış ve düzen gibi seküler amaçları destekleseler de yönetimi, öncelikli olarak kilise ve devletin yakın işbirliğiyle Hıristiyan bir toplum kurmaya yönelik bir araca dönüştürürler.

Benzer bir etki, reformcuların kadınlar konusundaki görüşlerine nüfuz etmiştir. Luther ve Calvin'in büyük ölçüde kadınların aşağılığı ve erkek otoritesine boyun eğmeleri gerekliliğine dair Ortaçağ düşüncelerini devam ettirdikleri görülür. Aynı zamanda ailenin hiyerarşik yapısı ve aile üyelerinin rolleri hakkında geleneksel bir bakış ileri sürerler. Yine de boşanma, zina ve çocuklara muamele gibi konulardan bahsederken Luther'in ara sıra bu tür kısıtlayıcı düşünceleri yadsıdığını da belirtmek gerekir. Calvin'in bu ve benzeri konulardaki sessizliği, düşüncesinin Ortaçağ düşünürlerine daha yakın olduğunun bir göstergesidir. Augustinus, seçilmişlerin önceden belirlendiği; ancak lanetlilerin kişisel günahları nedeniyle Cehennem'e mahkum olduklarını savunmuştu; yoksa yaptıkları veya yapmadıkları ameller ne olursa olsun Cehennem'e gideceklerinin önceden takdir edilmiş olduğunu düşünmüyordu. Luther ve Calvin, Augustinus'un bu düşüncelerinin ötesine geçerler. Reformcular, insanlara kaderlerinin, daha doğmadan mühürlendiğini bildirirler. Hatta Calvin, kaderlerinin Cehennem'de sonsuza dek yanmak olabileceğini açıkça söyler. Lanetlenmişlikleri daha önceden takdir edilmiş olanlardan hiç kimse kurtulamayacaktır; ancak buna karşın Reformcular, insanları ahlakî bir yaşam sürmeleri ve Tanrı'ya ibadet etmeleri için teşvik ederler. Bu durumda aslında imanla kurtuluşu reddedip; bunun yeri-

ne kurayla kurtuluşu koymuş gibi olurlar. Bu, tüm dünyayı sert ve yargılayıcı bir Tanrı'nın yönettiği devasa bir kumarhaneye dönüştürür.

Roma Katolik hiyerarşisine muhalefetleri; ve her bireyin yardım almadan Kutsal Metin'i yorumlama hakkına dayalı tüm müminlerin rahipliği ilkesini benimsemeleri, dinî bireyciliğin vurgulanmasına yol açmıştır. Luther ve Calvin'in müjdecisi olduğu özgürlük, temelde bir Hıristiyan özgürlüktür. Onlarınki, Tanrı'nın yüce iradesi ve mutlak egemenliği olarak beyan edilen dinî kurallar ve denetimler altında tutulan ve disipline edilmiş bir özgürlük türüdür. Bu kural ve denetimler, birlikte çalışan dinî ve seküler otoriteler tarafından ortak bir iyi, yani yeni bir Hıristiyan devletin tesis edilmesi için korunur. Reformcular, kendilerinin anladığı şekliyle Tanrı'nın iradesi altındaki bu özgürlük modelini, reddedilen ve hatta nefret edilen, bireylerin kendi dinî yollarını tercih etme özgürlüğü fikrinden ayırt ederler. Onlarınki sınırlı ve ahlakî bir özgürlüktür: Bu özgürlüğün kurtuluş gayesini reddetme özgürlüğü de dahil olmak üzere bireyin her türlü sınırsız doğal özgürlüğünden daha üstün olduğuna hükmederler. Kolektif olarak kilise öğretisini yeniden şekillendirmekte ve kilise işlerini denetlemekte özgür bırakılan insanlar, dinî alanda Hıristiyan özgürlüğün uygulayıcısı olurken; aynı insanlar siyasal alanda iktidarsız bırakılmışlardır. Reformcular, sıradan Hıristiyanların dinî karar almadaki rollerine zıt olarak, kaos ve anarşi korkusundan, siyasal sürece katkı yapmalarına izin vermezler. Daha doğrudan olarak, Reformcuların ilahiyatları seküler yöneticilere kiliseyle ilişkilerinde daha fazla otorite tanır. Prenslere yönelik siyasal tavsiye ve uyarıların amacı onların tebaalarına babacan bir ilgi göstermelerini sağlamaktır; diğer yandan tebaanın dikkati de siyasal otoriteye itaatsizliğin Tanrı'nın emirlerine karşı gelmek olduğuna çekilir. Calvin'in ephorlarına ve her ikisinin de kahramanlara dair umutlarına rağmen, her ikisi de dinî kurumların öneminin yönetimi sınırlamasında olduğunu her zaman görmez. Belki de, Wolin'in iddia ettiği gibi, Ortaçağ'ın karmaşıklıklarını yıkma arayışında olan Luther, önemli ilişkileri, özellikle yöneten ve tebaa arasındakileri, fazlasıyla basite indirger.[71]

Bu basitleştirmenin önemi şu soruyu sorduğumuzda ortaya çıkar: Geçmişteki birçok reform girişimcisi başarısız olmuşken, neden Luther ve onun birçok ardılı hayatta kalabilmiş ve işleri yolunda gitmiştir? Onlarla öncelleri arasındaki başlıca farkın siyasal olduğu görünür: seküler yönetimlerin bir yandan Katolik Kilisesi ile ilişkilerini ve ona bağımlılıklarını kesme konusundaki yetenek ve istekleri ve diğer yandan Reformcuları himaye etmeleri. Bu da, Reformcuları, kendilerini himaye eden yöneticilere öncelik tanımaya mecbur bıraktı. Yöneticilere yönelik hürmette, özellikle ruhban sınıfından olmayan halka vaaz ettikleri itaat ve karşı koymama doktrinlerinin izleri görülür. Bunun bir sonucu, Protestan devletlerde yönetimlerin, neyin doğru neyin yanlış doktrin olduğunu belirleme konumuna gelmesi oldu.

Protestan çalkantısını izleyen 200 ilâ 300 yıl içinde ortaya çıkan bilim-

sel, sınaî ve bunlara eşlik eden birçok siyasî devrimin[72] insanların kendilerini ve dünyayı nasıl gördüğüne; ve siyasal toplumun din, bilim ve ekonomiyle olan ilişkisine göre nasıl tanzim edileceğine dair derin bir etkisi oldu.[73] Aristoteles'in yazılarının yeniden canlandırılması ve bunların Thomist Hıristiyanlığa entegre edilmesiyle Avrupa'da ortaya çıkan çalkantı ve seküler yöneticiler ile kilise arasındaki çatışmalarla birlikte bu devrimler, bireycilik ve özgürlük gibi modern fikirler için kritik önemi haiz birçok değer ve kurumun icat edilmesinin önünü açtı.

Protestan düşüncenin Roma Katolik Papalığı'nın mutlakiyetçiliğine yaptığı saldırıda ifade ettiği bazı fikirler modern dönemde gelişip olgunlaşacaktı. Reformcular siyasetin kurtuluş için bir önem taşımadığını savunarak siyasal yükümlülüğü kişinin komşusuna olan ödevine dayandırdılar. Hıristiyan olmayan komşuların sayısı arttıkça; zamanla bireyin inanç ve gündelik yaşamının dinî denetiminden özgür olmasına müsamaha gösteren daha geniş bir alan ortaya çıktı. Reformcuların dinî bireyciliğe dair düşünceleri, kendilerinin tasvip ettiğinin çok ötesinde siyasî, iktisadî ve dinî özgürlük gibi ilkelere zemin hazırladı. Örneğin, kurtuluş yolunda hep beraber yanaşık düzende yürüme Hıristiyan özgürlüğünün yerine, daha önce dinî otoritelerce reddedilen, özgür irade kisvesi altında bireysel özgürlük kabul gördü. Nihayetinde bu fikirler dinî sınırların ötesine uygulandı ve siyasal yönetimleri de kapsadı; böylelikle de yöneticinin iktidarının kapsamını sınırladı. Ancak yönetimin gücündeki paralel artışa karşın bu sınırlar katışıksız bir kazanım mıydı? Dinî kontrolden kurtulmuş bir yönetime, yöneticinin iktidar arayışı uğruna bireysel özgürlükleri ezmemesi için ne gibi etkin kısıtlamalar getirilebilirdi?

Machiavelli'yle başlamak üzere erken modern dönem siyaset filozofları bu kritik konuyu ele aldılar. Machiavelli, sorumlu ama seküler bir özgürlüğü savunurken, bireysel vicdanı dinî kontrolden ve bireyin şahsını da siyasal tiranlıktan kurtarma sürecini *başlatarak* Reformcuların projesine büyük bir darbe vurdu. Reformcular, dini siyasetten arındırmaya çalışırken, Machiavelli ve onun hümanist yoldaşları siyaseti dinden arındırmaya çalışmışlardır.[74] Luther ve Calvin gibi Protestan düşünürler, kilise ve devlet arasındaki ilişkiyi değiştirerek yönetimin dinden giderek daha fazla özerklik kazanmasına yol açmışlardır. İngiltere, İspanya ve Fransa'da yeni başlayan milliyetçilikle birleşen bu çabalar, yönetim adına bütün dünya genelinde modern coğrafî ortama hükmeden oldukça önemli bir kurum olarak güçlü ulus-devlete doğru gelişmiştir. Ulus-devletlerin pekişmesi, erken modern siyaset düşüncesinin başlıca iki büyük kulesinden biridir.[75] İkinci kule bireycilikti.[76] Modern birey kavramının dinî kilit taşı, Reformcuların tüm müminlerin rahipliği inancından kaynaklanır. Bireyciliğin seküler unsuru ise Machiavelli ve haleflerinin düşüncesinden kaynaklanır.

Notlar

1. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), 142.
2. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons (New York: Scribner's, 1976).
3. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cilt 2: *The Age of Reformation* (New York: Cambridge University Press, 1979), 114–5.
4. Luther'in hayatı için bkz. Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950). Babasıyla olan ilişkisi şu eserde incelenmiştir: Erik Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: Norton, 1962)
5. Luther'in yazıları birçok derlemede toplanmıştır. Örneğin, *American Edition of Luther's Works*, der. Jaroslav Pelican ve Helmut T. Lehman (St. Louis: Concordia Publishing House ve Philadelphia: Muhlenberg Press, 1955).
6. Skolastisizm inanç gereği inanılan şeyin anlaşılmasını derinleştirmek ve inanca rasyonel bir içerik kazanmaya yönelik aklın kullanımını teşvik eden bir Ortaçağ düşünce sistemidir. Bu yaklaşım büyük kitapların ve özellikle (13. Yüzyıl'dan sonra) Aristoteles'in eserlerinin dikkatli ve neredeyse hürmetkar bir şekilde incelenmesini içerir. Doruk noktasına Aquinolu Thomas'ın düşünce ve yazılarında ulaşır. (Bkz. Bölüm 6).
7. Hem Latince hem Fransızca basılmış dört ciltlik muazzam bir eserdir. 1536'da başlanmış ve sık sık gözden geçirilip düzeltilmiştir. Son edisyon 1559–1560 kadar geç çıkmıştır.
8. Luther, "Skolastik İlahiyata Karşı Tartışma," XXXI, madde 50.
9. "On the Babylonian Captivity", *Works* içinde, 308.
10. "On the Babylonian Captivity", *Works* içinde, 309.
11. John Calvin, *Hıristiyan Dininin Temelleri*, çev. Henry Beveridge (Londra: James Clarke, 1949), I. vii. 2.
12. Wolin, 155, şu noktaya dikkat çeker: "Luther ortalama bir müminin kapasitesi hakkındaki iyimserliğini daha sonra değiştirdi."
13. *Temeller*, III. xxi. 1.
14. *Temeller*, III. xxi. 5.
15. *Temeller*, II. ii. 13.
16. *Temeller*, IV. xx. 2.
17. *Temeller*, II. viii. 7.
18. Gustaf Wingren, *Luther on Vocation* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957)
19. Luther, "Whether Soldiers, Too, Can be Saved," *Works*içinde, 45. Ayrıca bkz. *Temeller*, IV. xx. 10.
20. Örneğin, 19. Yüzyıl İngilteresi'nde iki kuruşluk bir nesneyi çalmaktan mahkum olan on yaş altı bir çocuk idam edilebilirdi. Bkz. Bölüm 14.
21. *Temeller*, IV. xx. 15
22. Yedi kutsal ayin (sakrament) şunlardır: Komünyon (Evharistiya, Ekmek-Şarap), Vaftiz, Kuvvetlendirme (Konfirmasyon), Günah İtirafı (Tövbe), Son Yağlama (Ölü Defini), Evlilik (Nikah), Takdis (Ruhbanlık).
23. Vaftiz ve Komünyon.

24. Luther, "Commentary on the Sermon on the Mount," *Works* içinde, 93.

25. Wolin, 153.

26. Wolin, 145.

27. Luther, "An Appeal to the Ruling Class," *Works* içinde, 410.

28. Luther, "An Appeal to the Ruling Class," *Works* içinde, 413.

29. Bu, 5. Yüzyıl'da ortaya çıkmış olan Papalığa ait bir doktrindir. Söz konusu iki kılıç, dünyevî ve ruhanîdir. Tüm iktidar (her iki kılıç da) Tanrı'dan Kilise'ye gelir: Kilise de daha sonra dünyevî kılıcı krallara verir. Dolayısıyla kralların iktidarı Kilise'den gelir ve bu nedenle krallar her konuda Kilise'ye karşı sorumludurlar. Daha fazla tartışma için bkz. Bölüm 5.

30. Luther, *Works*, 235–6.

31. Luther, "Commentary on Psalm 101," *Works* içinde, 195.

32. Luther, "Commentary on Psalm 82," *Works* içinde, 51.

33. Luther, "*Secular* Authority: *To* What Extent It Should Be Obeyed," *Selections*, 378.

34. Luther, "A Treatise of Good Works," *Philadelphia Edition of the Works of Martin Luther*, 6 cilt. (Philadelphia: A. J. Holman Co., 1918–1932), 263.

35. Wolin, 159.

36. Luther, "Secular Authority," 373.

37. Luther, "Whether Soldiers, Too, Can Be Saved," *Works* içinde, 45.

38. Luther, "Of Good Works," *Philadelphia Edition of Works*, 271.

39. *Temeller*, III. xix. 15.

40. *Temeller*, IV. xx. 4.

41. *Temeller*, IV. xx. 3.

42. *Temeller*, IV. xx. 25.

43. *Temeller*, IV. xx. 22.

44. *Temeller*, IV. xx. 25.

45. *Temeller*, II. iii. 3.

46. *Temeller*, IV. xi. 16.

47. *John Calvin on God and Political Duty*, der. John T. McNeill (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950), xxiv.

48. *Temeller*, IV. xx. 8.

49. *Temeller*, IV. xx. 8.

50. *Temeller*, IX. xx. 8.

51. *Temeller*, IV. xx. 8.

52. *Temeller*, IV. xx. 1.

53. *Temeller*, IV. xx. 31.

54. Bu konudaki tartışma için bkz. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Volume II: *The Age of Reformation* (New York: Cambridge University Press, 1978), 220–38.

55. Luther, "Trade and Usury" (1524), *Works* içinde, 233–310.

56. Biraz eskimiş olsa da bu konudaki iyi bir çalışma için bkz. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1926).

57. Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), 150.

58. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 85. Luther'in kadın ve aileye dair düşüncesine dair birçok önemli noktaya dikkatimi çekmesi açısından bu çalışmaya teşekkür borçluyum.

59. Elshtain, 85. Luther'in bu düşünceleri Augustinus ve Aquinolu Thomas'ınkilere zıttır. Augustinus ve Aquinolu Thomas kadın ve erkeklerin ruhlarının ruhanî eşitliğini kabul eder; "ancak dünyevî işlerde kadının daha aşağı bir amacı vardır ki bu onu tâbi olmaya mahkum eder." Diana Coole, *Women in Political Theory* (Boulder, Colo: Lynne Rienner, 1988), 67.

60. Elshtain, 87.

61. Elshtain, 88–89.

62. Elshtain, 88–89.

63. Elshtain, 86–87.

64. Elshtain, 89.

65. Elshtain, 84, n. 32.

66. Elshtain. 84, n. 32.

67. Elshtain, 84, n. 32.

68. Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, çev. William Montgomery (Boston: Beacon Press, 1958), 107–8. Troeltsch bize şu hatırlatmayı yapar: "Protestan devlet teorisinin temelinde Ortaçağlar boyunca hakim olan aynı Hıristiyan 'Doğal Hukuk' yatar."

69. Katolik Kilisesi kendi içinde ortaya çıkan Karşı Reform (*Counter-Reformation*) hareketine göğüs germek; ve müttefiki olan siyasal yöneticilere daha fazla bağımsızlık tanımak durumunda kaldı; yoksa bu yöneticiler Roma Kilisesi'ne devam eden bağlılıklarının siyasal değerini tekrar gözden geçirmeyi düşünebilirlerdi.

70. Luther ve Calvin, Machiavelli'den sonra doğdular; ancak yaşam süreleri onunkiyle örtüşmüştür. Yine de, dinî kurtuluş vurgularından ötürü siyaset felsefeleri erken modern döneme değil büyük ölçüde modernite öncesine aittir.

71. Wolin, 162–4.

72. Kritik siyasal devrimler: İngiltere'deki Şanlı Devrim, Amerikan Bağımsızlık Savaşı ve Fransız Devrimi'dir.

73. Franklin L. Baumer, *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600–1900* (New York: Macmillan, 1977), 26–34.

74. Bkz. Wolin, 142–3.

75. Bkz. Boyd C. Shafer, *Nationalism, Myth and Reality* (New York: Harcourt, Brace & World, 1955)

76. E. Harris Harbiggion, *The Age of Reformation* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1955)

Ek Okumalar

Brendler, Gerhard. *Martin Luther: Theology and Revolution*. Çev. Claude R. Foster. New York: Oxford University Press, 1991.

Edwards, Mark U. *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Forster, Greg. *The Contested Public Square: The Crisis of Christianity and Politics*. Westmont, Il.: IVP Academic, 2008.

Gordon, Bruce. *Calvin*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2009.

Mann, Jeffrey. *Shall We Sin?: Responding to the Antinomian Question in Lutheran Theology*. New York: Peter Lang, 2003.

Rublack, Ulinka. *Reformation Europe*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*, Cilt 2: *The Age of Reformation*. New York: Cambridge University Press, 1979.

Spijker, Willem van't. *Calvin: A Brief Guide to his Life and Thought*. Çev. Lyle D. Bierma.

Louisville, Ken.: Westminster John Knox Press, 2009.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study of the Origins of Radical Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

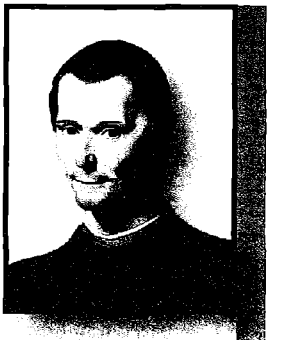
Witte, John Jr. *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*. New York: Cambridge University Press, 2008.



8. Bölüm

Niccolò **Machiavelli**

Anarşiden Kaçma



1469-1527



GİRİŞ

Ortaçağ'dan Yeni Çağ'a (modern dönem) dönüşümü temsil eden bir siyaset filozofu varsa, o İtalyan Niccolò Machiavelli'dir (1469–1527). Ortaçağ'ın önemli fikir ve kurumlarının reddedildiği bir dönem olan Rönesans esnasında yaşamıştır.[1] Dinî kaygılara dikkat çeken ve inanç ve aklı harmanlayan Thomist sentezin[2] yerini insanları seküler konulara yönelten modern felsefî bakış almıştır. Bu odak değişimi bireyin dışsal bağlardan felsefî kurtuluşuyla sonuçlanmıştır. Büyük ideallere veya geçmişe, kalıtsal statüye veya Ortaçağ ilişkilerine artık bağlı olmayan insanlar hem seküler hem dinî toplumun talep ve beklentilerinden kurtulmuş oldu. Bireyler kendileri için istedikleri amaçları belirlemede ve yetenekleri olan şeyleri başarmada özgür oldular.

Modern fikirler doğa bilimlerinin artan önemine hem katkı yaptı hem de ondan destek buldu. Yeni teknik ve araçların eşliğinde yapılan bilimsel gözlem ve deneyler siyasî ve dinî otoritenin emirlerinin dayattığı önceki kısıtlamaları ifşa etti. Astronom Kopernik'in bilimsel bulgularının gördüğü muamele buna verilebilecek güçlü örneklerden sadece biridir. Gökyüzü incelemelerine dayanarak Dünya'nın evrenin merkezinde olduğu şeklindeki sadece dinî vahye dayalı kabul gören görüşü sorguladı. Kopernik bunun yerine güneşin merkezde olduğunu ve Dünya da dahil tüm diğer gezegenlerin onun etrafında döndüğünü savundu. Bulguları, böylesi ortodoks olmayan fikirlerin yayılmasını önlemek isteyen kilise liderleri tarafından lanetlendi. Vahyin emirlerini dayatan otoriteler bazıları tarafından faydalı bilgilerden yararlanmayı engellemeye çalıştıkları yönünde algılandı. Bu insanlar aynı zamanda bilim insanlarıyla aynı görüşü paylaşıyordu: Duyularımızla fark ettiğimiz şeyler, siyasî ve dinî otoritenin bize ne görmemiz gerektiğine veya hangi sonuçlara varmamıza dair emrettiği şeylerden daha gerçektir ve böylelikle onlardan önceliklidir.

Yeni bilim, gökyüzünün araştırılmasından Batı'daki en baskın dinî kurum olan Roma Katolik Kilisesi de dahil olmak üzere beşerî kurumların incelenmesine kaydı. Geleneksel engellere karşı isyan, kilisenin sadece ne vaaz ettiğini değil ne yaptığını inceleme altına aldı ve böylelikle onu gökten yere indirmiş oldu.

Bu analiz, papanın bölünmüş sorumluluklarından ötürü kilisenin ahlakî konumunun aşındığı bir döneme denk geldi. Ortaçağ papaları bir yandan kilisenin belirlenmiş liderleri olarak dinî işlevleri yerine getirirken diğer yandan coğrafî bölgelerin yöneticileri olarak seküler menfaatlere sahiplerdi. Sadakatleri ruhları kurtarma sorumluluğu ile sahip oldukları toprakları kârlı bir şekilde işletme arzusu arasında bölünmüştü; her ne kadar ikincisi hem Yeni Ahit'in öğretileri hem de kilisenin kendi ahlakî ilkeleriyle çelişiyor olsa da. Diğer bir deyişle, kilisenin şahsî temsili olan Papa, uzun süredir insanlara bir şeyi vaaz ederken, kendisi ve astları başka bir şey yapmışlar-

dı. Bunun sonucunda ortaya çıkan Papalığın ahlakî itibarındaki düşüş, aşırı insanca (*all-too-human*) davranışları ruhanî bağlılıklarını aşan bazı Rönesans kilise liderlerinin eylemleriyle hız kazandı. Nitekim, Papa IV. Sixtus, Floransa şehir-devletinin birçok liderinin öldürülmesinde katkısı olan aile üyelerine yardım etti. Daha da şoke edici olanı Borgia ailesinden gelen Papa VI. Alexander'ın seküler faaliyetleriydi. Servet ve siyasî nüfuzunu sadece Papalığı satın almakla kalmamış; gayri meşru çocuk sahibi olmuş ve bunlardan biri ve profesyonel asker olan Cesare'a, ailenin şahsî talihini fetih, zulüm ve cinayetle ilerletme uğraşında, yardım ve yataklık etmiştir.

Diğer Ortaçağ kurumları da devinim içinde olup meydan okuma ve değişime açıktı. Ortaçağ boyunca her bir sınıfın kendine ait yetki sahasının sınırları açık bir şekilde çizilmişti. Vasallar, süzerenleriyle (*overlord*) yaptıkları (ve büyük ölçüde zımnî olan) sözleşmede kendilerine düşen payı yerine getirdikleri sürece herhangi bir itiraz veya müdahaleye maruz kalmaksızın sahip oldukları toprak parçasını, yani tımarlarını (*fief*), yönetme hakkını gelenekten alıyorlardı. Papa VI. Alexander, Cesare Borgia'yı aileleri yüzlerce yıldır tımar sahibi olan feodal vasalları (*underlords*) Papalık Devleti'nden (*papal states*) atması için yetkilendirdiğinde bu ilişkilerin çökmesine önayak olmuştu. Papalık, bu "ara adamları" yerlerinden ederek feodal sınıfların ve onların Ortaçağ derebeyliklerinin düşüşüne katkı sağladı ve böylelikle kırsal (Ortaçağ) değerlerden daha kentli (modern) değerlere doğru bir kayışa sebebiyet verdi.

Bu geleneksel felsefî ve yasal ilişkilerin çökmesi, aynı zamanda, bir yandan sınıf ve topluma organik yaklaşımda bir düşüşe ve diğer yandan nazik bir ilişki olan üstler ve astlar ilişkisinin yeniden değerlendirmesine yol açmıştır. Bu, hem toplumsal birliğin hem de doğum ve kalıtsal rütbenin öneminin reddi olarak, özerk bireyciliğin doğuşuna katkı sağlamıştır.

Feodalite düşüşe geçmişken, modern siyasal kurum olan ulus-devlet çıkıştaydı. Ulus-devlet Batı Avrupa'da 11. Yüzyıl'a uzanan köklerden doğmuştur. İngiltere, Fransa ve İspanya gibi yerlerde tedricî ve homojen olmayan bir gelişme izlemişti ve Machiavelli 16. Yüzyıl'da yazarken bu gelişme henüz tamamlanmış olmaktan çok uzaktı.

Ulus-devletlerin ilk nasıl kurulduğunun hikayesi, Machiavelli tarafından tartışılan Cesare Borgia ve diğerlerinin faaliyetlerinde ve Shakespeare gibi yazarların tarihsel oyunlarında görülebilir. Ortaçağ lordları olan kudretli krallar açtıkları savaşlarda önceki (soylu) vasallarını ya tamamen hakimiyetleri altına almışlardır ya da yerlerinden etmişlerdir; bunları yaparken de yükselmekte olan bir orta sınıfın yer yer desteğini almışlardır. Bu kralların içteki Ortaçağ rakiplerine (ki daha sonra Roma Katolik Kilisesi ve Kutsal Roma İmparatorluğu gibi daha geniş toprakların feodal lordları da buna dahil olacaktı) galebe çaldıklarını gözlemleyen ferasetli gözlemciler, siyasal sınırları ve yöneticileri yaratanların Tanrı veya doğa değil insanlar olduğu sonucuna pekala

varabilirdi. Coğrafî birimlerin (gerek şehir-devletler olsun, gerekse krallıklar veya ulus-devletleri olsun) var oluşları için doğa veya ilahî kaynaklı özel bir teminat veya varlıklarını sürdürmeleri için yine böylesi bir garanti yoktu. Bu birimler yapaydı veya diğer bir ifadeyle katılımcı şahısların kişisel ihtiyaçlarını ve arzularını tatmin etmek amaçlı insan yapımı tertibatlar idiler.

TARZ, İÇERİK VE AMAÇLAR

Machiavelli birçok kişi tarafından yanlış anlaşılmıştır; bazıları onun ulaştığı sonuçlara, bazıları da tarzına katılmadığı için. Machiavelli Rönesans esnasında Floransa'da doğduğunda, İtalya henüz bir ulus değil, birbiriyle sürekli çatışma halinde olan çoğunlukla küçük bağımsız şehir-devletler ve krallıklar topluluğuydu. Machiavelli yirmilerinde iken, yaklaşık altmış yıldır Medici ailesinin kontrolünde olan Floransa Fransa tarafından işgal edilmiş ve yeni bir yönetim başa getirilmişti. Birkaç yıl sonra genç Machiavelli yeni cumhuriyetçi yönetime katılmış ve siyasî kariyerine başlamıştı. On beş yıl sonra askerî harekatlardan sorumlu üst düzey bir devlet memuru idi ve diplomasi teşkilatındaki hizmeti esnasında Floransa elçisi olarak Cesare Borgia da dahil olmak üzere birçok yöneticiye gönderilmişti.

Floransa ile onlara destek veren Fransızların müttefik kuvvetlerinin bir İspanyol ordusu tarafından mağlup edilmesinin ardından, Medici ailesi tekrar iktidara gelmiş ve eski cumhuriyetçi yönetimle bağlantılı olanları görevden almıştı. O zamanlar kırklarında olan Machiavelli, ihanetinden kuşkulanan yeni yöneticiler tarafından bir süre hapiste tutulmuş ve işkence görmüştü. Ancak kuvvetli kanıt yokluğundan, hapisten çıkarılıp şehir dışındaki kır evine sürgüne gönderildi. Machiavelli *Il Principe* (*Prens*, 1532) adlı eserini 1513'te buradayken ve söylenilene bakılırsa *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (*Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, 1517) eserinin Birinci ve İkinci Kitaplarının yazımı arasındaki dönemde yazmıştır.[3]

Prens yeni Medici yöneticisi olan Lorenzo'ya ithaf edilmiş olduğu için, birtakım oldukça lafzî yorumcu, bu eseri münhasıran olmasa da öncelikli olarak bir af ricası olarak görmüştür. Bu yorumcular, Machiavelli'yi iktidarda kim olursa olsun siyasete geri dönmeye can atan biri ve *Prens*'i dünyanın gördüğü en uzun iş başvurularından biri olarak anlamıştır. Bu açıdan bakıldığında, bu eser, en azından kısa vadede, fevkalade bir başarısızlık olarak görülmelidir zira Machiavelli'ye ölümünden bir yıl öncesine kadar herhangi bir devlet işi teklif edilmemişti.

Machiavelli'nin amacı, salt Floransa yönetiminde kendine bir başka iş elde etmek olsaydı, *Prens* yüzlerce yıldır birçok farklı yoruma yol açmış etkileyici, kompleks ve incelikli bir eser olarak ortaya çıkmazdı. Dolayısıyla bu eser bir iş talebinden öte bir şeydir. Bunu Machiavelli'nin daha az bilinen ama felsefî açıdan eş değer olan *Söylevler* eseriyle karşılaştırdığımızda da görürüz.[4]

Machiavelli iki farklı ama birbiriyle ilişkili amaç gütmüştür. Kişisel olan ilk amacı, aktif devlet görevine dönme arzusuydu. İkinci amacı ise geçmişin reddedilmesinden kaynaklanmaktaydı. Machiavelli'ye göre Floransa da dahil olmak üzere İtalyan şehir-devletleri bu yüzden sıklıkla istikrarsızlık yaşamakta ve bariz bir şekilde düşüş eğilimindeydiler. Bunun sonucunda bu devletlerin halkları sürekli olarak İspanya, Fransa veya Papalık gibi dış güçlerin boyunduruğu altına giriyordu. Machiavelli'nin ikinci amacı, o halde, siyasîydi: istikrarı sağlamak ve tüm İtalya'nın seküler veya dinî her türlü dış kontrolden özgür olması. Dolayısıyla, *Prens* ve *Söylevler* aynı anda birbiriyle örtüşen bu iki hatta ilerler. Machiavelli pek dolambaçsız bir tarzda yazmadığı için, işlediği temaları takip etmesi zor olabilir ve çoğunlukla da muğlak, çelişkili ve tarihsel veya efsanevî ayrıntılarla dolu görülebilir. Bu problem, Machiavelli'nin siyasal sorunlara cüretkar yeni yaklaşımından ve aynı zamanda Floransa'nın yöneticilerini rahatsız etmeden bilgisinin pratik değerini sergilemeye dönük anlaşılabilir arzusundan ötürü daha da karmaşık bir hal alır. Machiavelli, zamanının (ve sık sık da zamanımızın) geleneksel düşüncesinin birbirine tezat gördüğü fikirleri uzlaştırmaya çalışmıştır. Sonuçta Machiavelli'nin "gerçek" amaçları hakkında en az yirmi kuram ortaya çıkmıştır.

Ancak Machiavelli'nin yazı tarzı kendine koyduğu hedefe uygundur. Bu hedef, bir yandan onun iki yönlü amacıyla ilgilenmesini içerirken diğer yandan görünürde birbiriyle çelişen perspektiflere tutunmasını ve hatta onları uzlaştırmasını içerir; bunu yaparken de "modern siyasal düşüncenin temelindeki muğlaklığı" ifşa eder.[5] Machiavelli'nin ortaya koyduğu incelikli ve çoğu zaman da hızlı geçiş, ironi ve paradoksları takip edebilmek için onun başlıca temalarını incelemek gerekir. Bazı durumlarda, siyasal sorunlara yaklaşım yönteminde olduğu gibi, görüşleri açık ve nettir; dolayısıyla herhangi bir yanlış okuma onun perspektifiyle görüş ayrılığından kaynaklanacaktır. Başka durumlarda ise, Machiavelli'nin istikrar problemine yanıtında örneğin, temel kavramlarında bazen saklı olan çoklu anlamları ve önemli karar alıcıların karşılaştığı şartlarla değişen anlamları incelemek gerekir.

MACHIAVELLI'NİN YÖNTEMİ

> Fakat niyetim anlayanlar için faydalı bir şeyler yazmak olduğundan, hayalî şeylerden ziyade şeylerin etkin hakikatinin [*la verità effetuale della cosa*] ardından gitmek bana daha uygun göründü; ... Nasıl yaşadığımız ile nasıl yaşamamız gerektiği arasında o kadar fark vardır ki, yapılanı yapılması gereken uğruna terk eden kimse varlığını korumaktan ziyade yok olmayı öğrenmiş olur.[6]

Bu açıdan, Machiavelli "hiç kimse tarafından henüz izlenmemiş yeni bir yol açmaya karar verdi."[7] Bu yol, önceki idealist ilkelerin yerine daha gerçekçi ve pratiğe dönük ilkeler koyan yeni bir siyaset bilimine gidiyordu. Bunun anlamı, Machiavelli'nin Platon'un Formları veya Aquinolu Thomas'ın ilahî

yasası gibi iyi veya kötüye dair Eski Çağ ve Ortaçağ kavramlarıyla ilgilenmediğiydi. Machiavelli'ye göre bu ilgisiz kavramlar gerçekten önemli olan şeylerin önüne geçmişti: yeryüzünde yaşayan canlıların ihtiyaçları. Siyasal değerlendirmeler, geçmiş filozofların insanların nasıl davranmaları gerektiğine dair söylediklerine (örneğin, insanlar arzularını reddetmeli, ruhlarının kurtuluşuna uğraşmalı, çile doldurmalı veya diğer yanağı çevirmeli) dayandırılmamalıdır. İstikrarlı bir yönetim, hayal edilen bir insan potansiyeli üzerine inşa edilemez; böyle fantezilere dayandırılan her yönetim en kısa zamanda düşmeye mahkumdur.

Machiavelli'nin gerçekçi duruşunun pozitif yanı şudur: İnsanlara gerçekte oldukları gibi, yani sahip oldukları bencil saikler gibi duyumsanan ve gözlemlenebilen özelliklerine göre, muamele edilmelidir. Bu, ona göre, siyasetin ana problemiyle baş etmenin tek yoludur. Bu problemin sonuçları, içte zayıf olan yönetimlerde ve İtalya'da veya başka bir yerdeki yabancı işgalinde bariz bir şekilde görülmekteydi. Sadece gerçekliğin doğru farkındalığı güçlü ve istikrarlı bir yönetime götürür. Bu yenilenme programını başarmak için insanlar özel ahlaklarının kamusal işlere uygulanamayacağını anlamalıdır. "Kamusal" ve "özel", Rönesans siyasal düşüncesini takip eden Machiavelli için, her birinin kendine özgü kuralları ve dili olan özerk alanlar oldu. Birinde (örneğin, özelde) kötü sayılan bir şey diğeri (kamusal) için iyi ve faydalı sayılabilir. Siyaset; etik, ahlak ve dinden ayrı ve farklıdır. Machiavelli, siyasetin diğer alanlarla arasındaki Aristotelesçi ve Thomist bağları koparır.

Dahası, siyasetle meşgûl kişiler olması gerekeni olan için reddetmeli, amaçlar yerine araçlara odaklanmalı ve kötülüğün kendisinden değil gözükmesinden kaçınmalı. Önemli amaçlara ulaşmak isteyen insanlar, cömert değil cimri, güvenilmez ve kurnaz olmalı, kendilerine sevgi değil korku duyulmalı ve hatta gerekirse şiddet kullanmalıdır. Saf iyilik ve kötülükten bahsetmek anlamsızdır zira "kötülük iyiliğin o kadar yakınında yatar ki ve onunla o kadar karışık halde bulunur ki birini tercih etmeyi düşünürken diğerine rastlamak oldukça kolaydır." Dolayısıyla, insanlar ideal olanı aramamalı, "en az zararlı olanı iyi olarak tercih etmeye" razı olmalıdır.[8]

Şimdiki zamanın bu yeni bilimi, geçmişte bazı halkların neden başarılı olduğunun incelemesine dayanır. Ancak Machiavelli'ye göre, tarih taklit edilecek bir şey olmaktan ziyade insanların ondan bir şeyler öğrenmesi gereken bir şeydir. Başarılı siyasî davranışlar için onun örneklerini, ilkelerini ve doğrularını takip edeceklere rehberlik etmeli, bu dünyanın belirsizliklerini tamamen ortadan kaldıramasalar da azaltmalarını sağlamalıdır.

Machiavelli, insanların tarihe açık, pratik ve gerçekçi bir çerçeveden bakmaları durumunda siyasal başarı yolunda ilerleyebileceklerine inanır. İnsanalar felsefe veya ilahiyattan değil geçmişteki eylemlerden öğrenmeliler. İster mitolojiden veya isterse tiranların veya cumhuriyetçilerin eylem-

lerinden verilmiş olsun uygun düşen her örnek faydalıdır. Machiavelli'nin örnekleri, genel itibarıyla, İtalya'nın geçmişinde sahip olduğu şana ulaşabilmesi için Roma Cumhuriyeti'ne başlangıçta rehberlik eden ilkelere geri dönmesi gerektiğini gösterir.

İNSAN DOĞASI

Bir hayvan olarak insanın temel doğasının ne olduğu sorusu Machiavelli'nin düşünüşü için merkezî bir öneme sahiptir. Doğrudan izlediği yöntemden kaynaklanan ulaştığı sonuçlar onun yenilik yapmasına yol açmıştır. Machiavelli, tüm modern siyaset felsefesinin üzerine inşa olduğu yeni bir fikirler dünyası keşfetmişti.[9] Bunun geçmişte örnekleri vardı: Antik Atina'da Sofistlerin ve Eski Çağ ve Ortaçağ idealistlerinin eleştirmenlerinin düşünceleri gibi. *Prens* ve *Söylevler*'de ulaştığı sonuçları desteklemek için Machiavelli'nin verdiği örnekler de klasik, pagan geçmişten ve aynı zamanda kendisinin de içinde yaşadığı Rönesans çağından alınmıştır. Ancak yaptığı cüretkar çıkarımlar seleflerininkileri oldukça geride bırakmış ve modernitenin nihaî zaferinin zeminini hazırlamıştır.

Bu düşünce devriminin temellerini şunun gibi keskin ve dobra önermelerde görürüz: "Ele geçirme arzusu, muhakkak ki, çok doğal ve olağan bir şeydir ve gücü yeten insanlar bunu yaptıklarında her zaman övülür veya [en azından] ayıplanmazlar. Fakat, güçleri olmadığı halde, her ne olursa olsun, bunu yapmaya kalkışırlarsa işte hata ve ayıplanacak şey buradadır."[10] Eğer bencilce ele geçirme "doğal" bir şey olarak görülüyorsa, bu insan doğasının sökülüp atılmaz bir parçası olduğu anlamına gelir ki bu durumda insanlar istikrarlı bir devlet kurmaya çalışırken insan doğasının bu özelliğiyle birlikte çalışmalı, ona yer açmalı ve hatta onu kullanmalıdır. Ele geçirme arzusu, aynı zamanda, "olağan", her gün görülebilecek, düzenli bir vakadır: Böyle bir insan doğası görüşüne dayanan herhangi bir toplumda hem bunun normalliğine hem de devamlı çekişme tehlikesine ve hep var olan istikrarsızlık olasılığına dikkat çeker.

Machiavelli'nin aslında yaptığı gibi, insanların bencil hayvanlar olduğunu iddia etmek, Eski Çağ ve Ortaçağ filozoflarının uzlaşısını reddetmek anlamına gelir. Eski Çağ filozoflarına göre böyle bir bencilliğin istikrarlı siyasete tehdidi o kadar büyüktür ki insanlara aklın galibiyeti yoluyla arzularını yenmeleri veya bir kenara bırakmalarını telkin etmişlerdir. Ortaçağ düşünürleri de insanlara bencilliğin yerine iman koymalarını telkin etmiştir. Machiavelli, "doğal" saikleri ona göre hayalî olan alternatiflerle değiştirmeyi haklı gösterecek herhangi bir geçerli dışsal kaynağın (Formlar, *telos* veya Tanrı gibi) olduğunu inkar eder. İnsanların doğa gereği toplum içinde yaşamaya eğilimli olmadığına inanır. Ne akıl siyaseti ne de kurtuluş siyaseti daha dünyevî kaygıların önüne geçemez. Dolayısıyla, her ne kadar aradaki

ilişki zayıf olsa da, insanlara bir yandan arzularını nasıl tatmin edebileceklerinden ve diğer yandan istikrarlı bir yönetimi nasıl tesis edebileceklerinden bahseder. Yaşayan varlıklar ilgi odağıdır ve amaçlarının kapsamı insan hayali kadar geniştir. Machiavelli için, açıkça, bu amaçlar arasında mülk elde etme vardır; her ne kadar bu dürtünün yoğunluğu ve büyüklüğü kişilerin ihtiyaçlarına, arzularına ve imkanlarına göre değişse de.

Ancak Machiavelli Eski Çağ veya Ortaçağ değerlerini tamamen gözden çıkarmaz. İnsanlar, rasyonel siyaseti ve hatta dinî kurtuluşu da benimseyebilir, eğer bunları değerli amaçlar olarak takdir ederlerse. Machiavelli için önemli olan, bu amaçların kategorik olarak reddedilmesinden çok, bunların dışsal hayalî şeylerin emirlerinden veya onların kendilerini tayin etmiş vekillerinden değil, kişisel tercihlerden kaynaklanmasıdır. Bunun ima ettiği külfet, her bireyin tercihlerinin ve eylemlerinin ve bunların sonuçlarının değerlendirilmesinde tamamen kendisinin sorumlu olmasıdır. Herkes, eşit derecede bencil bir insan doğasına sahip olduğuna göre, bu sorumluluğu bireysel ve eşit olarak paylaşır.

İKTİDAR

Machiavelli iktidarı/gücü (*power*) olumlu bir kavram olarak ele alan ilk siyaset düşünürüdür. Hem Platon gibi eskiler hem de ana akım Ortaçağ düşünürlerine göre iktidar olumsuz bir değerdi; iktidar arayışı eskiler için arzu edilmeyen bir irrasyonellik, Ortaçağ düşünürleri için günahkarlık idi. Yeni siyaset bilimi yöntemine uygun olarak, Machiavelli insanların siyasette başarıya ulaşmasını engelleyen bu hayalî kavramların maskesini indirir ve onlara amaçlarına ulaşmak için aldatmaca kullanmalarını öğretir.

Okuyucularını şoke ederek eskiyi ve kabul edilen değerleri sorgulamalarını amaçlayan bir dil kullanarak, Machiavelli siyasete sadece felsefî bilgi sahibi olanların veya ilahî destek iddiasında bulunanların girmesi gerektiği fikrini reddeder. İktidarını miras alan ama onu iyi kullanmasını bilmeyenleri küçümser. Bir zamanlar ahlakî açıdan doğru sayılan şeyler kötü olur ve kötü sayılan şeyler doğru olur. Dolayısıyla, "her zaman iyi bir insan olmak isteyen kişi, iyi olmayan onca insan arasında kesinlikle perişan olacaktır. O halde, kendini korumak isteyen bir prensin iyi olmamayı öğrenmesi ve bu bilgiyi icabına göre kullanması ya da kullanmaması gerekir."[11] Nitekim, Machiavelli prenslerin başkalarına yardım etmemesini, cimri, gaddar, hilekar olmalarını, pis işleri başkalarına yaptırarak ayıplamadan kaçınmalarını salık verir.

Ancak Machiavelli kötülüğü kötülük olsun diye tercih etmez. Tüm olumsuz değerler övgü almaz, sadece "iyi kullanılabilecek" ve böylelikle uygun amaçlarına erişebilecek olanlar övgü alır. Cesare Borgia'nın gaddarlığı başlıca örnektir. Borgia, bir ilde düzeni yoğun şiddet kullanarak yeniden sağlaması için kendi eliyle fevkalade "gaddar ve becerikli" bir adamı, de Orco'yu, seçer.

Daha sonra, asayişi sağlamak adına halkı "huzurlu ve iktidarına itaatkar" kılmak için çarpıcı bir şey yapmaya karar verir. Kendisi ile de Orco'nun eylemleri arasına mesafe koyarak onu adamlarına öldürtür ve daha sonra bedenini ikiye böldürterek, parçaları şehir meydanında bir süreliğine sergiletir. Geçmişin en kötü tiranlarına layık bu gösteri, zaten yatışmış olan halkı hoşnut eder ve onlar da Borgia'ya doğru kullanılmış bu gaddarlığı için övgüler düzer.[12] Machiavelli bu hikayenin ardından benzer şekillerde davranan Sicilyalı Agatokles ve Fermolu Oliverotto gibi başka tarihsel kişiliklerin hikayelerini anlatır. Bu şekilde, şahsî amaçlara ulaşmak için şiddetin önemini göstermiş olur.

Machiavelli, şiddet kullanarak mevcut yönetimleri ortadan kaldıran kişileri kınarken, güçlü monarşiler ve cumhuriyetler kuran "kurucuları" över. Yönetimin yozlaşmış ve kamusal düzenin çöküşün kıyısında olduğu yerlerde sadece bir kurucu veya güçlü yönetici kötüye gidişi tersine çevirebilir. İradesini halka dayatan bu prens, "yeni bir düzen getirmek için" gaddar veya aldatıcı, ne araç gerekiyorsa onu kullanabilir. Böyle bir kurucu, istikrarlı ve başarılı geçmiş devletlerin yaratıcıları gibi, büyük bir şana layıktır. Siyasal kurucular "dinlerin yaratıcıları ve kurucuları"ndan sonra ikinci sırada gelir. Prestij açısından onların ardından ise ordu komutanları, yazarlar ve diğer sanat ve meslek erbabı gelir. Kuruculara yaptığı övgünün aksine, Machiavelli en büyük kınamasını eylemleri veya eylemsizlikleri yüzünden dinleri, devletleri veya orduları yok eden kişilere saklar. Bu kişiler "dinsiz, saldırgan, cahil, aylak, rezil ve alçaktır."[13]

Cesare Borgia, Agatokles veya Oliverotto'nun eylemlerinin "anlayanlar"ı, yani, övgüyü hak eden kurucuları mı, yoksa, yok edenleri mi yansıttığı pek açık değildir. Machiavelli'nin çoklu anlam dünyasında, bu adamlar eylemlere ve sonuçlarına ve aynı zamanda bu eylemlerin etkilemeye çalıştığı halkın doğasına bağlı olarak her ikisi gibi de gözükmektedir. Ancak Machiavelli'nin bir "şiddet ekonomisi"ni savunduğu açıktır: gerekli şiddet ve gaddarlık ile aşırı ve cesaret kırıcı şiddet arasındaki çizgiyi çizebilen kişiler tarafından şiddet kullanımı.[14] Tüm siyasal yaşam bencil rakipler arasında bitmez tükenmez bir mücadele olduğundan ve belli bir oranda kamusal kargaşa ve hatta şiddet ve hukuksuzluk içerdiğinden, sorun mücadeleyi ortadan kaldırmak değil onun en kötü etkilerini sınırlamaktır.

Machiavelli'nin bu soruna getirdiği çözüm modern ve oldukça siyasaldır. Şahsî emeller peşinde olan bencil bireyler için birincil şart, her bir kişinin bir başkası üzerinde güç ve nüfuz aradığı karşılıklı ilişkilere girmektir. Bu tür ilişkilere giren herkes bencillikte eşittir ve güç arayışında da özgürdür. Bu, insanların ortak bir iyi için eylemde bulunamayacakları anlamına gelmez ancak bu eylemlerin özel çıkarlarına uygun olduğunu düşündüklerinde bu tür bir eylemde bulunabilirler. Başkalarına iyi veya diğerkâm gözüken kişiler ya aslında şahsî menfaat arzusuyla harekete geçen rasyonel faillerdir veya tembeldirler ve siyasal sorumluktan geri kaçıyorlardır. Dolayısıyla, insan doğası evrensel

olarak bencil olsa da, bu doğa, insan davranışına dönüştüğünde her biri kendi bencillik biçimini uygulayan iki çeşit insan grubuna yol açar: elitler ve kitleler.

ELİTLER VE KİTLELER

Machiavelli meşru iktidarın kalıtsal olduğu fikrine sıcak bakmaz. Prens ister sıradan halkın içinden çıksın ister tahtını miras alsın onun şemasında her elitin yönetme hakkına yer vardır. Ona göre, elitler bencillikleri rasyonel ve aktif olan üstün ve işini bilen kişilerdir. Onlar Machiavelli'nin "sadece kendinize ve yeteneğinize dayanın" tavsiyesinin takipçileridir.[15] Arzularını tamamen tatmin etmek veya kısmen veya tamamen başka amaçlar uğruna yüceltmek (*sublimate*) için akıllarını kullanmaları mümkündür. Ancak amaçlarını net ve bilinçli bir şekilde seçerler ve sadece kendi güçlerine dayanırken özgürlüklerini de ifade etmiş olurlar. Amaçlarının peşinde giden elitler tüm irrasyonel engellerden (veya hayallerden) muaftır. İktidar tutkunu olarak, her türlü aracı kullanarak rasyonel menfaatlerini maksimuma çıkarmaya uğraşırlar veya Machiavelli'nin özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, "amaçlar araçları meşru kılar." Dolayısıyla elitlerin bir parçası olmak isteyen biri, bencil bir iktidar heveslisi ve şiddet kullanmaya her zaman yatkın olan bir kişi olmalıdır. Machiavelli elitlere savaş taktikleri çalışmalarını salık verir zira savaş "sadece prens doğanları o konumda tutmakla kalmaz, çoğu kez sıradan insanların da o dereceye yükselmesini sağlar." Dolayısıyla;

> Bir prens devleti ele geçirip elinde tutmaya görsün, araçları her zaman saygı görecek ve herkes tarafından övülecektir çünkü sıradan insanlar hep bir işin görünüşüyle ve sonucuyla aldanır ve dünyada yalnızca sıradan insanlar vardır; çoğunluğun [prenste] dayanacak bir yerleri varken, azınlığa pek bir yer yoktur.[16]

Elitler gibi sıradan kitleler de bencildir ancak onların bencilliği kısa vadeli arzularını tatmin etmeye yönelik irrasyonel tutkulardan oluşur. "İnsanlar o kadar alık ve mevcut zaruretlere boyun eğmeye o kadar hazırdırlar ki, aldatan kişi, her zaman aldatılmaya hazır birisini bulacaktır."[17] Sıradan insanlar, emperyal Romalıların "ekmek ve sirk" dedikleri şeylere sahip olmak için can atar, güçlüden korkar ve elitlere imrenirler. Ciddî olarak önemsedikleri tek şey kendilerinin, mülklerinin ve ailelerinin fiziksel güvenlikleri ve bunun yanı sıra kişisel önyargıları ve kanaatleridir. Bilge bir yönetici bunları rahatsız etmez ve hatta onları korur; tabiî ki tersi diğer amaçlarını elde etmesi için mutlaka şart değil ise. Tersinin gerekli olması durumunda, mümkün olan en hileli yöntemlere başvurur.

Kitleler siyasal açıdan öngörüsüz, zayıf ve sorumsuzdur; siyaset bilimcilerinin bugün dediği gibi kayıtsız ve yabancılaşmıştır. Yurttaşlık kaygıları (*civic concern*) yoktur. Kendi kendilerini yönetmekten acizdirler. Özgürlüklerini iyi kullanmak için oldukça ahmak olup başlarında despotik ve hatta tiranca bir prens yoksa kargaşa içinde yaşarlar. Yönetimde tiranlığın varlığı ve boyutu

bir toplumdaki elitler ve kitleler arasındaki dengeyi yansıtır. Yönetici tiran olduğunda kitleler hakim olur ve muhakeme yeteneklerini iyi kullanan elitler küçük bir azınlık olur. Elitler çok sayıda yurttaştan oluştuğunda tiranlık bastırılır. Dolayısıyla, burada kullanılan *elit* terimi sayılardan ziyade bir niteliğe atıf yapmaktadır. Bu nitelik, bir azınlıkta veya bir çoğunlukta mevcut olabilir ve buna göre yönetimin biçimini belirler.

Tiranlar asgarî düzeyde istikrar sağlayarak kitleleri kolaylıkla idare edebilirler. Bu, kitlelere mülk ve önyargıları açısından kendilerini nispeten güven içinde hissetmelerine imkan tanır. Bunlar sağlandığı sürece yönetimlerinin yaptığı başka bir şey umurlarında olmaz. Kendileri memnun olduğu sürece, yöneticinin içteki konumu nispeten güvence altındadır. Dolayısıyla Machiavelli tiranlara "halka güven vermek ve onlara fayda sağlayarak yanlarına çekebilmek için" zorbalığı ve şiddeti tutumlu bir şekilde kullanmalarını salık verir.[18]

TALİH VE ERDEM

Machiavelli'nin yazılarında, talih (*fortuna*) ve erdem (*virtù*) kavramları gergin bir diyalektik içinde bir arada bulunur. Gerilim özgür irade ve imkan arasındadır: Talih başarının şartlarını sağlarken erdem onları gerçekleştirir. Machiavelli şöyle yazar: "Talih Emellerine Direnmelerini İstemediğinde İnsanların Zihnini Köreltir."[19] Talih herkesin yaşamında bir rol oynar. Kimse tamamen özgür bir iradeye sahip değildir; herkes şartların kısıtladığı durumlar çerçevesinde hareket eder. Özgür irade üzerindeki bu sınırlama zaruretin ve talihin alanını belirler. Machiavelli elitler ve kitleler arasında önemli bir fark olduğunu öne sürer: Kitleler talihin boyunduruğu altındadır. Talih, aynı zamanda, kader veya Tanrısal irade, deprem veya sel gibi felaketlere sebep olan doğanın keyfî tasarrufları olarak da bilinir. İnsanların kontrolünün ötesinde haddi hesabı olmayan bir güçtür ancak insanların kaderlerini kontrol eder. Kontrol ettiği kişilerin özgürlüğünü tehlikeye atan coşkun ve enerjik bir güçtür. Bariz bir şekilde sıradan, kararsız ve uysal kişilerin yaşamlarına köstek olur. Bazılarının ölümüne başkalarının özgürlüğüne sebep olan feci savaşların nedenidir. Machiavelli'nin anlattığı gibi, Cesare Borgia gibi bir lideri bile avucuna alıp iktidarı kaybetmesine yol açabilir. Rönesans İtalyası'nda birçok defa olduğu gibi, talihin pençesindeki yönetimler istikrarsızlaşır, nispî gücünü ve bağımsızlığını kaybeder, topyekûn bir çöküş tehdidi altına girer ve kendilerini işgale açık bir hale getirirler. Machiavelli şöyle der: "Bununla beraber özgür irademizin tamamen yok olmaması için, talihin eylemlerimizin yarısını yönettiğinin doğru olabileceğini, ama yine de öbür yarısını veya ona yakın bir kısmını yönetmeyi bize bıraktığını düşünüyorum."[20] Bilgi edinerek, insanlar talihin etkisini sınırlayabilirler. (Tabiî ki Machiavelli'nin yazma sebeplerinden biri buydu.) Şayet talih erdem sergilemek için "fırsatlar"dan başka bir şey sunmuyorsa, bireyler o atılgan kuvvet gibi olmayı öğrenmelidir. Yani, kişi şartlara uyum sağlamalı ve değişebilmelidir; her fırsatın gereğine

göre tereddütlü ve dikkatli veya cüretkar ve şiddetli olmalıdır. Bilgi insanların talihle güreşmelerine ve böylelikle erdemlerini sergileyerek kaderlerini daha fazla kontrol etmelerine yardımcı olur.

Machiavelli'nin *erdem* terimini kullanımı onu modernite öncesi selefleri-nden ayırır. Bu terim, eskilerin idealist fazileti veya Ortaçağ düşünürlerinin ahlakî iyiliğinden ziyade bireysel ve seküler mükemmellik anlamına gelir. Erdem, elitlerin bir niteliğidir: Bireylerin değer verdikleri şey her neyse (güç, zenginlik, şöhret veya hatta özgürlük gibi) bunu elde etmelerini sağlayan gerçek bir bencilliktir.

Kişi, her duruma uyum sağlayarak ve aslan ve tilkinin yaptığı gibi, kuvvet ve kurnazlığını ayarlayarak, uzaktaki belayı görebilir ve savunmasız yakalanmaktansa harekete geçebilir. Siyasî bir devlet, pasif olması nedeniyle, eski Roma Cumhuriyeti yurttaşlarının yaptığı gibi, düzen yaratmaya ve kargaşadan sakınmaya adanmış sürekli bir dikkat ister. Tüm yaşam ve dolayısıyla tüm siyasal yaşam, insanların erdemlerini sergilemek için giriştikleri hiç bitmeyen bir mücadeledir. İstediklerini elde edenlerin başarılı olmasının nedeni, erdemlerini ispatlamış olmalarıdır. Machiavelli'nin ölçütlerine göre, "iyi" diye değerlendirilenler bu kişilerdir.

TOPLUMSAL CİNSİYET

Machiavelli'nin eserlerinin yüzeysel bir okuması, onun düşüncesinde kadın ve erkeklerin rollerinin (elitler ve kitleler, talih ve erdem, özgürlük ve kölelikte olduğu gibi) birbirine zıt olduğu sonucunu doğurur. Elitlerin sadece kuvvet ve savaş, özgürlük ve erdem değerleriyle özdeşleştirilen erkekler olduğu görülmektedir; kadınlar ve kadın doğası ise talih yolunu takip ederek kendilerini gönüllü köleliğin kucağında bulan ürkek kitleleri çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla, özgürlük (veya özerklik) sorununun Machiavelli'nin "başlıca tasası" olduğuna işaret eden bir yazar, Machiavelli'nin geleneksel bir "kadın düşmanı" dokunuşuyla, özgürlüğü erillikle, özgürlüğü tehdit eden şeyi ise dişilikle özdeşleştirdiğini söyler.[21] Başka bir yazara göre ise, özgürlüğü temin etmek "güç, cebir, şiddet" gibi eril özellikler gerektirir. Kadınlar ise "yumuşaklık, bağışlayıcılık ve merhamet"i temsil eder ve dolayısıyla siyaset ve yönetimin kamusal alanından dışlanırlar.[22]

Aslında, Machiavelli bazen kadınları geleneksel ve hatta kadın düşmanı rollere koysa da, onları veya onların özelliklerini tamamen bu rollerle tanımlamaz. Kullandığı dil kısmen zamanının cinsiyetçiliğini yansıtsa da Eski Çağ ve Ortaçağ dünyalarındaki hakim kadın ve erkek görüşlerini sorgular ve bunu geleneksel her şeyi yeniden gözden geçiren yeni fikirler dünyası çerçevesinde yapar. Bunu yaparken, Machiavelli "daha önce birbirine zıt addedilmiş şeyler arasındaki farklılıkları o kadar muğlak bir hale getirir ki iyiyi kötüden, kadını erkekten ayırt edemeyiz."[23] Machiavelli'nin şu önermesini ele alın:

> atılgan olmak temkinli olmaktan daha iyidir çünkü talih dişidir ve ona hükmetmek isteniyorsa, onu dövmek ve darp etmek gerekir. Talihin soğukkanlı hareket edenlerden ziyade cüretkar olanlara kendini teslim ettiği görülür. Ve bu nedenle, bir kadın gibi, daima gençlerin dostudur çünkü gençler daha az temkinli, daha saldırgandırlar ve daha pervasızca hükmederler ona.[24]

Burada "tuhaf bir değişim" söz konusudur: Dostluk şiddetten gelir ve cüretkar bir eylem "aksi takdirde ulaşılmaz olan bir düzeni yaratır."[25] Ancak dişil talihi fethedecekler sadece erkekler midir? "Devletler Nasıl Kadınlar Yüzünden Yıkılır"[26] başlığını tartışırken Machiavelli bunun sebebinin aslında içteki kötü yönetim ve sınıflar arası hizipçi bölünmeler olduğuna açıklık getirir; örneğindeki kadın sadece arızî bir faildir. Şehrin özgürlüğünü kaybetmesine yol açan sınıf çatışmasıdır. Başka yerde olduğu gibi burada da kadınlar siyasal bölünmelere sebebiyet veren insan çeşitliliğinin sadece bir göstergesidir; herhangi bir toplumun özgürlüğü temin edebilmesi için bu bölünmelere bir çare bulunmalıdır. Bölünmeler sadece cinsiyet temelli değil aynı zamanda hizipleri, sınıfları, prensleri ve sıradan insanları da kapsar.

Özetle, "Machiavelli için akış içindeki bir dünya erkeklerin kadın, kadınların da erkek olmasına olanak tanır."[27] İnsanlar erkek veya kadın bedenleri içinde doğmuş olsa bile, erdemlerini yine de sergileyebilir ve elit gibi hareket ederek özerkliklerini temin edebilirler; aksi takdirde pasif bir şekilde talihe teslim olur ve karşılarına ne çıkarsa onunla yetinirler. Biyoloji kimse için kader değildir.

ÖZGÜRLÜK VE SAVAŞ

Özgürlük sınırsız bir şekilde genişletilebilecek bir amaçtır; asgarî düzeyde varlığı herhangi bir değeri güçlendirmek için ön şarttır. Özgürlük, özgür bir şekilde hareket edebilme ve gerekirse tahakküm kurma yeteneğidir. Ancak Machiavelli insanların sadece "küçük bir kısmının" diğerlerini yönetmek için özgür olmak istediğini düşünür. "Büyük çoğunluğu oluşturan" geri kalanlar "daha fazla güvenlik içinde yaşamak için özgürlüğü arzularlar."[28] Özgürlük ve erdem karşılıklı bir ilişki içindedir. Erdemli olanların özgürlüğü istemesi bir yana, erdemli ilişkilere girebilmek için özgürlüğe olanak veren bir yönetim gereklidir.

Özgürlüğün iki türü vardır: siyasal ve bireysel. Siyasal özgürlük, istikrarlı bir yönetimin mümkün kıldığı iki yönlü bir özgürlük halini kasteder. Bir yandan iç barışı veya halkın iç kargaşadan uzak olmasını içerir; diğer yandan ulusal bağımsızlığı veya yönetimin yabancı kontrolden bağımsız olarak dilediği gibi hareket etme özgürlüğünü içerir.

Siyasal özgürlüğü muhafaza etmek onu savunmak için savaşa gitmeyi gerektirebilir. Savaş birçok amaca hizmet eder. Savaş, bir yandan devleti korur ve yurttaşlık erdemini pekiştirir; diğer yandan toplumun dikkatini iç sorunlardan ve çatışmalardan kaydırır ve fethedilen zenginliklerden fayda-

lanmasını sağlar. "Bir prensin savaş, savaş düzeni ve savaş disiplini dışında başka herhangi bir amacı veya düşüncesi olmamalı, bunun dışında hiçbir şeyi sanat olarak edinmemelidir çünkü savaş, komuta eden birine gereken tek sanattır." Paralı askerlerin veya başka bir devletin gönderdiği destek kuvvetlerinin kullanımına karşı uyaran Machiavelli şu hükme varır: Bilge bir yönetici "başkalarının askerleriyle kazanmaktansa, kendi ordusuyla kaybetmek ister, yabancı orduyla elde edilen zaferi gerçek zafer saymaz."[29]

Ancak Machiavelli askerî gücün siyasal özgürlüğü muhafaza etmede yetersiz olduğunu bilir: "Yeni olsun, eski veya karma olsun, tüm devletlerin sahip olması gereken başlıca temeller, iyi yasalar ve iyi ordulardır."[30] Yazılarında yasa olmadan askerî gücün sadece orduları komuta eden bir azınlık için özgürlük sağlayacağına ama ordularda hizmet eden çoğunluk için sağlamayacağına dikkat çeker. Ancak askerî hizmetin iyi yurttaşlık için disiplin, birlik ve özveri duygusu aşıladığını düşünür.

Bireysel özgürlük ön şart olarak siyasal özgürlüğe ihtiyaç duyar. Siyasal özgürlük temin edildikten sonra bireysel özgürlük, yasalara uyan yurttaşların kişisel bağımsızlığını (şiddet kullanarak veya kullanmadan) kısıtlayan yönetimin keyfî uygulamalarından özgür olmayı gerektirir. Siyasal özgürlük bir halkın yaşam tarzının veya kültürünün gelişimine izin verirken, bireysel özgürlük yasalara özgürce itaat eden ve onu gerekli değişiklikler için sürekli denetleyip kendi kendini yöneten, sorumlu yurttaşlar içindir. Bireysel özgürlüğün mahiyeti de yönetimin ve liderliğin biçimiyle ilişkilidir.

YÖNETİM BİÇİMLERİ

Machiavelli'ye göre birçok farklı yönetim biçimi mümkün olsa da temelde iki tür vardır:

> İnsanlar üzerinde hüküm sürmüş ve sürmekte olan tüm devletler ve hükümranlıklar ... ya cumhuriyettir ya prenslik. Cumhuriyetlerden bahsetmeyi bir yana bırakıyorum çünkü başka bir yerde onlardan uzun uzadıya söz ettim. Yalnızca prensliği ele alacağım ... ve bu [farklı] prensliklerin nasıl yönetilebileceğini ve nasıl elde tutulabileceğini tartışacağım.[31]

Aslına bakılırsa, Machiavelli'nin *prenslik* (*principato*) diye adlandırdığı rejimler, Aristoteles'e göre, "halkın desteğine" dayanan monarşi olabileceği gibi yöneticinin "zalimlikle suçlanmaktan gocunmayacağı" tiranlık da olabilir.[32] Bu şekilde, Aristoteles'in iyi ve kötü yönetim biçimleri arasında yaptığı ayrıma dayanan tasnif yerine Machiavelli'nin yaptığı bu tasnife göre, monarşilerin (veya sivil prensliklerin) tiranlıklara kıyasla cumhuriyetlerle daha fazla ortak yanı vardır. Bunun doğru olduğu özellikle Machiavelli'nin önemli bir değer olarak özgürlüğü tartışmasında görülür. Tiranlıkta özgürlük olsa da asgarî düzeydedir; halkın desteğini almış bir yönetimde (ister cumhuriyet ister prenslik olsun) ise azamî düzeydedir. Machiavelli yönetim

biçimlerini tartışırken görecidir. Halkın temel ihtiyacı istikrardır. Özgürlük istikrar ile halkın yapısı arasındaki kesişim kümesinin bir sonucu olsa da aynı zamanda istikrara katkı da yapar zira en istikrarlı yönetim biçimi olan cumhuriyet en özgür olandır.[33]

Cumhuriyetler. Cumhuriyet, erdemli bir yurttaş topluluğunu harekete geçiren güçlü ve etkileyici bir lider tarafından kurulur. Cumhuriyet, anayasal bir rejimdir ancak dar anlamında yazılı bir belgeye sahip olduğundan değil, Aristoteles'in yönetimleri iyi diye değerlendirmesinde kullandığı şartları yerine getirdiği için. Öncelikli olarak, hukuka dayalıdır. İkinci olarak, yönetimi sadece bir azınlığın değil yurttaşların çoğunluğunun menfaatinedir. Ve üçüncü olarak, karma bir rejimdir: Tüm sınıfların üyeleri yurttaş olarak katılım fırsatına sahiptir. Sınıflar arası çatışma olumlu bir rol oynayabilir. Ancak bunun için bu bölünmelerin kurumsallaşmış ve eski Roma'da olduğu gibi hukuka uygun olarak barış içinde çözülmesi için bir yapısal çerçeveye sahip olması gerekir. Bu şekilde, meşru muhalefet, hırsların devleti bozmaktan başka bir yöne çevrilmesini sağlar.

Tiranlıklar. Machiavelli'nin göreciliği diğer kutup olan tiranlığa da uzanır. Halkın erdeminin az olduğu bir yerde, mevcut tüm yasalar ve kurumlar bile özgürlüğü muhafaza etmeye yetmez; elit-kitle skalasının diğer ucuna baktığımızda, sadece kurnaz bir tiran istikrarı temin edebilir.

> Dolayısıyla, basiretli bir yönetici eğer menfaatine aykırı ise ve başta söz vermesini gerektiren sebepler artık mevcut değilse sözünde durmamalıdır.[34]

Yönetici ya despotik bir tirandır, ya bir yurttaştır, ya da birçok yurttaştan ibarettir. Sayısal muğlaklık, cumhuriyetteki yöneticinin tek bir monark olarak görülebileceği gibi küçük veya büyük bir erdemli yurttaşlar topluluğu olarak da görülebilme olasılığından kaynaklanır.

Her ne olursa olsun, Machiavelli'ye göre bir yöneticinin erdemi insan doğasından en iyi şekilde faydalanma becerisinden ve pratik bilgelikte (yani, beceri, basiret, uyumluluk, tek bir şeye odaklanma ve kararlı liderlikte) şöhret sahibi olmasından belli olur. Erdemli yöneticiler, başkalarını kendi yönetimleri arkasında birleştirmek için gerekli karar verme yetisine, enerjiye ve karizmaya sahiptir.

Tiranlıkta, kitleler, aynen Platon'un *Devlet*'inde olduğu gibi, tebaa konumundadır. Bağımsız ve istikrarlı bir yönetim olarak bir miktar siyasal özgürlük sahibidirler. Ancak yönetici sınıf için bireysel özgürlük kitlelere kıyasla daha fazladır zira öncekilerin menfaatleri münhasıran baskın olmasa da önceliklidir. Kitleler, belki de yöneticileri olmadan istikrarı koruyamayacaklarını ve topyekûn anarşiye kayacaklarını bildikleri için, bu düzenlemeden memnundur. Daha muhtemelen, yönetici elitlere karşı o kadar korku ve huşu içindedirler ki bir nevi siyasal felç yaşarlar. Yurttaşlardan beklenen

erdemleri olmadığından, kitleler tiranlığı hem hak eder hem de ihtiyaç duyarlar; onlar için, asgarî özgürlük hiç olmamasından daha iyidir. Aslında, kitleler muhtemelen o kadar irrasyonel, ben-merkezli, şaşkın ve ürkmüşlerdir ki kendileri ve elitler arasındaki eşit olmayan özgürlük dağılımını umursamazlar. Bir tiran erdemden yoksun yoz ve kültürsüz kitleleri yönetirken (veya bir devlet görevlisi uluslararası siyasette diğer yöneticilerle uğraşırken) sıradan ahlak bağlayıcı değildir. Bunun yerine, bir yöneticinin erdemi gerekli her türlü aracı her zaman kullanmaya hazırlı olarak iktidarda kalma ve istikrarı koruma becerisinden ibarettir.

Bu araçlar cömertlik ve iyilik, hile, fiziksel cebir ve gaddarlığın ve kötülüğün saklanması gibi seçenekleri kapsar. Ancak "her şey bir yana, bir prensin sakınması gereken en önemli şey aşağılanan ve nefret edilen birisi olmaktır" ve "her prens acımasız değil, merhametli olarak tanınmayı arzulamalıdır."[35] Bu, eldeki araçların etkin kullanımını gerektirir: Machiavelli yöneticilerin şiddet gibi daha aşırı olan araçları tutumlu bir şekilde ve amaçlarını sağlamak için gerekli olan asgarî düzeyde kullanmalarını öğütler. Hile normalde gündelik kullanım için daha uygun bir araçtır; daha ucuzdur, daha etkilidir ve cebre göre saklanması daha kolaydır. Cebir, diktatörlük gibi, olağanüstü zamanlarda kullanılacak bir araçtır ve sadece kullanılmaması durumunda büyük hedeflerin tehlikeye düşmesi söz konusuysa kullanılmalıdır. Dolayısıyla, tiranların kullandıkları çifte ahlak standardında ifade bulan kendine ait bir erdemi vardır.

Aristoteles'in tiranın kötü bir *polis*'i nasıl muhafaza edebileceğine dair tartışmasını andıran bir şekilde, Machiavelli'nin tirana verdiği hilekar davranış önerileri şu tip taktikleri içerir: halkın gözünü dikkat çekici söz ve eylemlerle kamaştırmak; ciddî bir taviz vermeksizin potansiyel rakipleri ikna edici yeteneklerle yatıştırmak; dini kandırıcı bir şekilde kullanmak. Din, seküler amaçlara hizmet eden araçlardan sadece biridir. Bir cumhuriyette olumlu yurttaşlık erdemlerine destek olabilir. Tiranlık altında iyi bir din devletin kitleleri manipüle etmesine yardımcı olur ve seküler ceza korkusunun itaati sağlamada yetersiz kalması durumunda kitleleri hizada tutar. Pagan yöneticilerin çok önceleri farkında olduğu üzere, dinî formlar, törenler ve inançlar toplumu kontrol etmenin sadece bir başka yoludur. Dolayısıyla yönetici görünüş amaçlı dindar gözükmelidir zira kitleler bir prenste bunu görmek isterler. Ancak pratikte dinî değerler bir kenara bırakılmalıdır. Aslında, bir prensin geleneksel bir dinin ahlakî kurallarına göre hareket etmesi tehlikeli olabilir zira bu, aynı şekilde davranmayan düşmanların elinde mağlubiyete yol açabilir. Yine de, geleneksel ahlakı ihlal etse de, bir yönetici ahlaklı gözükmeye çalışmalıdır.

Cebir ve hile kullanmanın zamanlaması için anahtar şöhrettir. Her iki araç da özellikle toplumda itaat alışkanlığını yerleştirmeye yeterince zaman bulamamış yeni bir yönetici için faydalıdır. Örneğin, Cesare Borgia yoz bir halkla baş etmek için onlara düzeni cebirle sağlayan acımasız bir vali gönderdi ve

böylelikle bu süreçte birçok düşman kazandı. Daha sonra bu valiyi idam ettirerek cesedini oldukça barbar bir şekilde meydanda sergiletti. Önce bu valinin şiddet kullanımı sayesinde düzen temin edip sonra cebir ve hile kullanarak kendisiyle bu valinin acımasızlığı arasına mesafe koyarak, Borgia her şeyin en iyisini elde etmiş oldu: düzen, halkın minnettarlığı ve şöhret.

Hilenin önemli bir yönü, tiranların kitlelere kendilerinin reddettiği tek standardı dayatmak için ellerinden geleni yapmalarıdır. Tebaa (ve rakip yöneticiler) bencil davranışı dışlayan, dürüstlük, sadakat, itaat, sakinlik ve güven gibi geleneksel erdemlere dayanan dindar bir öğretiye bağlı kalmaları için ikna edilmelidir. Bu arada tiranlar iki ahlak arasındaki farkı korumak üzere gizlilik ve hileye başvurmalıdır. Hedefleri izin verdiği ölçüde, tek bir standart takip etmeliler çünkü "sıradan insanlar her zaman görünüşe aldanırlar..."[36] Bu şekilde davranmak erdeme uygundur zira modern despotlar eylemlerinin değerlendirilmesi için din gibi başka bir dışsal kaynağı ve kendi devletlerinde hukuk da dahil olmak üzere daha üstün meşru bir gücü tanımazlar. Aristoteles'i bilen biri olarak, Machiavelli en istikrarlı devletin nihaî olarak hukuka dayanması gerektiğini kabul eder. Ancak, Aristoteles gibi, o da özel şartlar altında hukukun bir kenara bırakılabileceğinin farkındadır. Bu durumlarda, yönetici cebir ve hile de dahil olmak üzere hukuk dışı yöntemler kullanmalıdır. Bu şartlar, toplumun yapısına ve istikrara yönelik iç ve dış tehditlere göre tiranlıkta olduğu gibi sık olabilir veya çok nadir veya hiç olmayabilir.

Prens'in hukuk dışılığı vurguladığı ve bunu gündelik kararları almada tercih edilen yöntem kıldığı düşünülür ancak daha dikkatli bir okuma eserin iki perspektif arasında gidip geldiğini ve her ikisini de savunduğunu gösterir.

Anayasal Yönetim: Monarşiler ve Cumhuriyetler. Machiavelli, yöneticilerin gündelik karar alma süreçlerinde en iyi yöntem olarak hukuku (ve hatta sevgi, cömertlik ve iyiliği) kullanmaları iyi bir şeydir derken, prenslik veya cumhuriyet yöneticilerine hitap etmektedir. "Halkın desteğiyle prens olan birisi, halkla arasındaki dostluğu korumalıdır. Bu onun için kolay olacaktır çünkü halkın ondan tek isteği zulüm görmemektir."[37] Burada, çoğu insan talihin yön verdiği tebaadan ziyade güçlü bir yurttaşlık erdemi bilincine sahip birer yurttaştır. Dürüst, zeki, yasalara uyan, cesur ve görevlerine adanmış yurttaş-askerlerdir. Onların rızasıyla yöneten ve yurttaşlardan oluşan bir orduyu komuta eden yönetici en güçlüsüdür. Zulümden azade bu yurttaşlar hem siyasal hem bireysel özgürlüğe sahiptir. Dahası, sıradan yurttaşlar yönetimdekiler kadar kamu önünde tanınır veya itibar sahibi olmasalar da onlar kadar özgürlüğe sahiptir zira hukuka uygun yöneten ve yurttaşları hukuk önünde eşit gören yöneticileri vardır. Böyle yurttaşları yönetmek için tek bir ahlak standardı gerekir; ne de olsa yurttaşlar yöneticinin hem ahlakî hem de hukukî denkleridir. Yönetici hem görevde kalabilmek hem de cumhuriyeti savunmak gerektiğinde yurttaşların iş birliğini temin etmek için onların desteğini arkasına almalıdır; bunun için

de yöneticinin erdemi yurttaşların erdemine denk olmalıdır. Halk milisleri, Machiavelli'ye göre, güvenilebilecek tek kuvvettir. Bu durumda, geleneksel ahlakı takip etmek siyasî istikrara katkı yapabilir. Halk erdemliyse, hukuk, sevgi ve cömertlik uzun vadeli bir istikrarın temelini oluşturabilir. Machiavelli, anayasal bir yöneticinin ahlaka kayıtsız olmasını beklemez zira bu rejim tipinde erdemli yurttaşlar hileyle kandırılamaz. Bu durumda, yönetici sadece ahlaklı görünmekle kalmamalı gerçekten ahlaklı olmalıdır.

Aslında, Machiavelli bir yandan sırayla yönetme ve yönetilme kabiliyeti olan iyi veya erdemli yurttaşı tasvir ederken aynı zamanda azamî özgürlüğe sahip olmak istiyorsa halka buna göre hareket etmesini tavsiye eder. Bu mümkün bir şeydir zira insan doğası değişmez değil, bireysel tercih veya özgür iradeye açık değişken bir niteliktir. Yine de, Machiavelli Platon ve Aristoteles'inkiler kadar karamsar sonuçlara ulaşır. Herhangi bir halkın, talihi ne kadar iyi kontrol edebileceğinin sınırları vardır; yozlaşma yüzünden en iyi yönetim biçiminin bile bozulması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, anayasal yönetim kötüleşebilir çünkü her zaman yurttaşların kayıtsız olma ve özel erdemlerini kaybetme tehlikesi vardır. Yasalar veya siyasal eleştirmenler her ne derse desin bundan sonra sırada tiranlık ve özgürlük kaybı vardır.

Ulus-Devletler. *Prens*'in son bölümünde Machiavelli nihaî siyasî amacını ifşa eder. Şöyle der:

> O halde, yukarıda bahsettiğimiz şeylerin hepsini dikkate alarak, bugün İtalya'da yeni bir prensi onurlandırmaya elverişli bir zamanda mıyız ve basiretli ve erdemli birisine, kendisine onur, oradaki insan topluluğuna esenlik getirecek bir [yönetim] biçim[i] ortaya çıkarma fırsatını verecek maddi şartlar mevcut mu, diye kendi kendime düşündüğümde yeni bir prensin lehine o kadar çok şeyin buluştuğunu görüyorum ki, bunun için daha uygun bir zaman hiç olmuş mudur, bilemiyorum... O halde, bu fırsatın kaçmasına izin verilmemeli ki, İtalya bu kadar zaman sonra kurtarıcısını bulsun.[38]

Böyle bir prens halk için özgürlüğü sağlayacak ve kurtuluşları hem bireysel hem siyasal düzlemde olacaktır. Burada Machiavelli iki kavramı birleştirir zira halkın erdemi veya yöneticilerinin niteliği ne olursa olsun daha büyük özgürlüğü ulus-devletin siyasal çerçevesinde bulur. Daha küçük topluluklar, işgale ve özellikle daha müesses ulusların işgaline direnmek için çok zayıftır. Dolayısıyla Machiavelli ulus-devleti mümkün olan en istikrarlı yönetime elverişli olan bir coğrafî çerçeve olarak görür. Machiavelli, sadece iktidarın elde edilmesiyle değil, ortak fikir ve kurumlara dayanan güçlü ve istikrarlı bir siyasal sistem kurarak iktidarın elde tutulmasıyla da ilgilenir. Devrinin en güçlü rejimlerinin Fransa ve İspanya gibi ülkeler olduğuna dikkat çekerek, ulus-devletin her iki özgürlük türü için Eski Çağ şehir-devletinden veya (ister büyük bir imparatorluk ister ufak bir düklük olsun) Ortaçağ krallığından daha koruyucu olduğu sonucuna varır. Ulus-devlet modern siyaset felsefesinin kurumsal bağlamıdır. Pragmatik bir açıdan, ulus-devlet belli bir coğrafî alanda yaşayan ve yönetimlerine sadık olan halkı kasteder.

Ulus-devletin bir ürünü olan ulusalcılık, ortak özelliklere vurgu yaparak ve ayrıştırıcı olanlardan vurguyu kaldırarak birliği sağlamaya yönelik duygusal bir araçtır.

Bir ulusun halkı ortak tarih, değerler, dil, edebiyat, ırk, din, coğrafya ve folklorik gelenekler gibi kültürel miras unsurlarına karşı ortak sevgi beslerler. Efsaneler, semboller ve kahramanlar, âdetler ve ritüeller, ülküler, hedefler ve alışkanlıklar; bunların hepsi bencillik, hırs ve kıskançlığı aşan ortak bir kimlik ruhuyla bireyleri birbirine bağlamaya hizmet eder. Seküler şeyler bir tür dinî nitelik kazanır ve böylece seküler ve dinî olan şeyler bağlılık, vatanseverlik, dava ve kader gibi unsurları içeren bir sivil din bünyesinde kaynaşırlar. Ulusal birlik eşitsizliğe neden olsa bile, ulusal bağlılığın "perdeleyici efsanesi" (*obscuring myth*) onun yerine geçen duygusal bir karşılık işlevi görür. Zira "servet, mevki ve soya bakmaksızın halkın tümü belli bir ulusal kimliği ortak bir özellik olarak paylaşır ve hiç kimse buna başkasından daha fazla sahip olduğunu iddia edemez veya bu iddiasını kanıtlayamaz."[39]

Ulus-devletler güç arayışında olan bireylerin (veya kurucuların) ve onlara destek verenlerin yapay yaratımlarıdır. Bir ulus, Floransa ve diğer şehirlerde olduğu gibi, bir kurucu tarafından birleştirilebilir. Karizmatik bir lider olması gereken kurucu, halkın duygularına hitap eder, uğruna çalışacakları ortak bir hedef, yani güçlü bir ulus-devlet sunarak onlara ilham verir ve bu amaca ulaşmak için cebir ve hile de dahil olmak üzere gerekli araçları icat eder. Ne tamamen ilham verici ne de tamamen rasyonel olan Machiavelli'nin kurucusu önemli hedeflere ulaşmak için her ikisinin bir karışımını kullanır.

Farklı araçların kullanımı bir kurucunun "alçakça suçlar işleyerek veya dayanılmaz şiddet kullanarak mı ... yoksa halkın veya soyluların desteğiyle mi" prens olduğuyla ilgilidir.[40] İkinci seçeneğin (halkın desteği) gerçekleşmesi durumunda sonuç muhtemelen bir cumhuriyet olacak ve nispeten barışçıl araçlar kullanılacaktır. Kurucu cebir ve hile içeren eylemlerle iktidara gelmiş olsa bile, çoğu insanın kaba saba kitlelerden olduğu bir ortamda, aristokrasiden destek görse de görmese de, yöneticinin ilham verici liderliği yönetilenlerin erdem düzey ve kalitesini yükseltebilir ve böylelikle herkesi vatanseverlik aracılığıyla yurttaşlığa yaklaştırmış olur. Ancak tebaalar yeterince erdeme sahip olmadığı sürece, yönetici ve onun halefleri despot olarak yöneteceklerdir.

SONUÇ

Machiavelli büyük çaplı bir tuvale cüretkar bir resim çizen bir sanatçı gibidir. Machiavelli'nin siyaset kuramı, prensler ve halklar, talih ve erdem, elitler ve kitleler, istikrar ve özgürlük, tiranlık ve cumhuriyet arasındaki dinamik ilişkilere dayanır. Ulus-devletin önem ve potansiyelini fark eden ilk siyaset filozofu olarak, sadece (ancak 300 yıl sonra bütünlüğünü sağlamış) İtalya'ya değil dünyaya seslenmiştir.

Onu erdemli yurttaşların ve yöneticilerin bir danışmanı olarak gören çağdaş düşünürler, Aristoteles'in antik yurttaşlığın savunucu olması gibi, Machiavelli'yi modern yurttaşlığın ilk filozofu sayar. İnsan doğasındaki bencilliği, istikrarlı ve özgür bir ulus-devlet kurmak için olumlu bir araç olarak kullanmak ister. Bu görüşü paylaşan MacIntyre'a göre, Machiavelli "yurttaşlık erdemini Hıristiyan ve pagan erdemlerinin üstüne" çıkarır ve Wolin, "eski [modernite öncesi] terminolojiyle kendini ifade etmeye" çalışsa da Machiavelli'nin "ilk gerçek modern siyasal düşünür" olduğuna dair sağlam bir argüman ortaya koyar.[41] Machiavelli Ortaçağ uygulaması olan Latince yazıyı bir kenara bırakır ve İtalyanca yerel dilini kullanır. Siyasete getirdiği yeni yaklaşımına eşlik edecek tamamıyla yeni bir terminoloji bulamamış olması düşünüşündeki bazı muğlaklıkları açıklamaya yardımcı olabilir. Pek de nadir olmayan incelikli hicivleri de bu muğlaklıkları açıklayabilir.[42] Çoğu büyük siyaset filozofunda olduğu gibi günümüzün düşünürleri de Machiavelli'yi bütünüyle ne denli anladıklarına pek emin olamazlar. Tabiî ki onun siyasal düşüncesi bir bütün olarak kavranılamaz. Yaşam tecrübeleri dikkate alındığında bunu muhtemelen kendisinin de istemediği görülecektir.

Ancak kendi koşulları çerçevesinde ele aldığımızda, felsefesinde net olan birçok şey olduğunu görürüz. Machiavelli, modern siyaset filozoflarının ilki olarak, haşin ve bütünlüklü ama aynı zamanda kompleks bir dünya bakışı ortaya koyar. Bu bakış, erdemli bireyin öncelikli konumda olduğu toplamacı (*aggregate*) bir siyaset görüşüne dayanır. Bu bakış, sadece "saf" güç siyasetiyle ilgilidir. Siyasal mülahazalar en başta gelir ve diğer her şey (ahlak, din, etik ve adalet gibi değerler) önemli olsa da tâbi konumda, araçsal ve halkın yapısına bağlıdır. Kişisel ahlak ve zorunlu siyasal pratik arasındaki bu ayrılık hem Eski Çağ hem Ortaçağ siyaset filozoflarının değerleriyle aynı şekilde çelişir. Ancak Machiavelli, ahlaksız (*immoral*) değil ahlakdışı (*amoral*) bir siyaset filozofudur. Devletin başarılı idaresi için gerekli açık ve net ilkeler ifade eder. İlk olarak, insanlar bencil insan doğasını, (kimisi erdemli kimisi erdemsiz olan) yaşayan canlılarda mevcut olduğu şekliyle almalı ve buna göre hareket etmelidir. İkinci olarak, siyasete katılan herkes modern anlamıyla erdemli olmalı, yani tilki ve aslanı taklit etmelidir. Machiavelli siyasal istikrar için başlıca zaruret olan iktidarın, cebir ve hile de dahil olmak üzere her türlü aracın kullanımıyla elde edilmesini destekler. Ancak, yaşamı ve eserlerinin gösterdiği gibi, kişisel tercihi en fazla özgürlüğe olanak tanıyan cumhuriyettir.

Prens olmak için hem bireysel hem siyasal daha fazla özgürlük için çabalamak gerekir. Bir prens, rejimin istikrarı ve prensin iktidarının sadece iç içe geçmiş olduğunu değil aynı zamanda her birinin özgürlük için elzem olduğunu bilerek, esnek ve amacına ulaşmak için her aracı kullanmaya hazır olmalıdır. Devlet güvende olduğu zaman siyasal eylem geleneksel değerlere dayanabilir. Ancak istikrar kırılgan ve şüpheli olduğu zaman etik ve ahlak "devlet aklı" (hikmet-i hükûmet) için bir kenara bırakılmalıdır. Dolayısıyla,

Machiavelli'nin devletinin doğası ve amacı Eski Çağ ve Ortaçağ geleneklerini şekillendiren filozoflarınkinden radikal olarak ayrışır. Devletten artık insan ruhunun gelişimine veya insanları mükemmelleştirmeye yardımcı olması gibi bir şey beklenmez. Aristotelesçi erdem gibi bir şeyi öğretmesi de söz konusu değildir. Siyasetin ve hatta siyaset felsefesinin yönelimi mütefekkir bir tarzdan aktif bir tarza dönüşmüştür. Şimdi söz konusu olan yeni, modern erdem fikri; arzu, güç, özgürlük ve bir tür eşitliği, kısacası ego için elde etmeyi, Machiavelli'nin birçok selefi tarafından savunulan toplumcu değerlerin üzerine çıkarır.

Machiavelli'nin zamanında ortaya koyduğu kahince vizyon bugün gerçekliğe dönüşmüştür. Gerçekten var olan veya arzulanan ulus-devlet, bugün hem içte hem uluslararası alanda resmî siyaset için neredeyse evrensel bir zemin teşkil eder. Uluslararası siyaset, değişken amaçlara sahip münferit devletlerin sürekli değişen kurallar veya mevcut başka araçlarla birbirleriyle müzakere ve pazarlık ettikleri bir ortamda cereyan eder. Dolayısıyla, uluslararası siyaset güç politikasına dayalıdır; herkesin hemfikir olacağı davranışları zorla uygulatacak bir üst otoritenin yokluğunda sonucu belirleyecek olan araçların ulusal düzeyde seçimidir.

Machiavelli tiranlıktan cumhuriyete uzanan bir aralıktaki her tür yönetim biçimi için aklama değilse de bir açıklama sunar. Bireysel ve kolektif olan arasındaki ilişki yönetim biçimine bağlı olmasına rağmen, biçimi belirleyen halkın yapısıdır. Nihayetinde, onun için siyaset bulmacasındaki baş faktör yönetim biçimlerinden çok doğaya (yani, anarşiye) arzularını dayatan erdemli bireylerin iradeleridir. Siyasal ilişkiler kolektif gruplardan değil bireylerden başlar.

Machiavelli, dinin siyasal açıdan etkili bir araç olarak kullanımının ötesinde bir rolü olduğunu reddetmiş olsa da, din ve siyaset arasındaki Ortaçağ bağını keserek, Protestan Reformu'nun önemli siyaset filozoflarının, Martin Luther ve Jean Calvin'in, önünü açmıştır. Ortaçağ (ve Rönesans) Katolik Kilisesi'nin cebir ve hile kullanımına yönelik yıkıcı eleştirisi, siyaset ve Papalık arasındaki geleneksel bağın kopuşuna yardımcı olmuştur. Machiavelli, ayrıca, Thomas Hobbes ve John Locke gibi ondan sonra gelen erken modernler için sahneyi hazırlamıştır. Bu düşünürlerin siyasal yönelimi onunki gibi esasen sekülerdir ancak onlar bireysel erdeme daha az vurgu yapıp sözleşme, hukuk ve kurumlar gibi felsefî-yasal esaslara odaklanmışlardır.

Machiavelli'nin eserleriyle yüzleşmek istediğimizde, onun fikirlerini hem geçmiş siyaset filozoflarının ışığında hem de ondan sonraki yüzyıllarda gelmiş eleştirmenlerinin perspektifinden değerlendirmek önemlidir. Siyasal ilerleme açısından Machiavelli'nin felsefesi eskilere kıyasla bir ilerleme sayılabilir mi? İdealizmi reddetmesine rağmen Aristoteles'in düşüncesini nasıl bir ekleme yaparak geliştirmiştir? Bazı çevrelerde adının özdeşleşmiş olduğu olumsuz

şöhreti hak etmekte midir? Onun yazı tarzı, yöntemi ve argümanının içeriğinde bu şöhreti doğrulayacak veya çürütecek herhangi bir şey var mıdır?

Notlar

1. Rönesans takriben 13. Yüzyıl ortaları ile 16. Yüzyıl sonları arasındaki dönemde cereyan etmiştir. Rönesans hakkında bilgi için, bkz. Jacob Burkhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 2 cilt. (New York: Harper & Row, 1958); Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2 cilt. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955) ve J. R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy* (New York: Macmillan, 1961).
2. Thomist sentez, bu kitabın 6. Bölüm'ünde tartışılan Aquinolu Thomas'ın fikirlerine gönderme yapmaktadır.
3. Her iki eser de ancak Machiavelli'nin ölümünün üzerinden birkaç yıl geçtikten sonra basılmıştı. Alıntılar şu edisyondan yapılmıştır: Niccolò Machiavelli, *The Prince*, çev. Luigi Ricci, gözden geçiren, E. R. P. Vincent (New York: Mentor, 1952) ve *Discourses, The Prince and the Discourses*, çev. Christian Detmold (New York: Random House, 1950). Referanslar, her edisyona mevcut olan *Söylevler*'in kitap ve bölüm sayılarına ve *Prens*'in bölüm sayılarına yapılmıştır. Machiavelli'nin siyasal sorunları ele alan eserleri *Dell'Arte della Guerra* (*Savaş Sanatı*, 1520), *Istorie Florentine* (*Floransa Tarihi*, 1525), birçok hicivli tiyatro oyunu ve çok sayıda çağdaşına gönderilmiş mektubu içerir. Machiavelli'nin tüm eserleri 1559 ile 1897 arasında Roma Katolikleri için yasak olan Papalık Yasak Kitaplar Listesi'ne konmuştur.
4. "Her iki eserde de tutarlı bir şekilde aynı siyasal eylem tasavvuruna ve aynı tür tavsiyelere sadık kalınmış olduğu genel kabul görür." Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), 228–9.
5. Arlene Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), 173.
6. *Prens*, Bölüm 15. Machiavelli'nin yöntem, insan doğası, iktidar ve bunun gibi konulardaki görüşlerini onun mümtaz seleflerinkinden daha kötümser saymak, hem bu bölümde dikkat çekilen onun iyimser potansiyelini hem de seleflerindeki kötümserliği göz ardı etmek olur. Örneğin, Platon ve Aristoteles'in siyasal bozunum veya Augustinus'un en yüce amaca ulaşmada insan çabasının önemsizliğine dair fikirlerini gözden geçirin.
7. *Söylevler*, Giriş.
8. *Söylevler*, Kitap 3, Bölüm 37; *Prens*, Bölüm 21.
9. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1953), 177–80.
10. *Prens*, Bölüm 3; ayrıca bkz. *Söylevler*, Kitap 1, Bölüm 37.
11. *Prens*, Bölüm 15.
12. *Prens*, Bölüm 7 ve 8.
13. *Prens*, Bölüm 6; Söylevler, Kitap 1, Bölüm 10.
14. *Politics and Vision*, 221.
15. *Prens*, Bölüm 24.
16. *Prens*, Bölüm 14 ve 18.
17. *Prens*, Bölüm 18.

18. *Prens*, Bölüm 8.

19. *Söylevler*, Kitap 2, Bölüm 29 başlık.

20. *Prens*, Bölüm 25.

21. Hannah Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* (Berkeley: University of California Press, 1984), 7, 236.

22. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 96, 99.

23. *Women in the History of Political Thought*, 151.

24. *Prens*, Bölüm 25.

25. *Women in the History of Political Thought*, 157.

26. *Söylevler*, Kitap 3, Bölüm 26 başlık.

27. *Women in the History of Political Thought*, 165. Yönetmeye muktedir kadınlara örnek olarak başarıları hem *Söylevler*'de hem de *Prens*'te söz edilen Catharine Forli ve Machiavelli'nin komedi oyunlarından biri olan *Clizia*'daki *Sofronia karakteri sayılabilir*.

28. *Söylevler*, Kitap 1, Bölüm 16

29. *Prens*, Bölümler 12–14; ayrıca bkz. Machiavelli'nin *Savaş Sanatı*.

30. *Prens*, Bölüm 12.

31. *Prens*, Bölüm 1 ve 2. Cumhuriyetlerin daha etraflıca *Söylevler*'de tartışıldığı doğrudur ancak bu uyarısına rağmen, Machiavelli *Prens*'in 5. Bölümü'nde cumhuriyetleri açık bir şekilde ele alır ve eserin genelinde de onlara dair zımnen çok şey söyler.

32. *Prens*, Bölüm 3 ve 17. Machiavelli, düşünsel hocası Aristoteles gibi, diğer biçimleri de dikkate alır ve bir nevi görev duygusuyla Aristoteles'in altı yönetim biçimine değinir (*Söylevler*, Kitap 1, Bölüm 2) ancak azınlığa dayalı rejimden çok tek kişiye ve çoğunluğa dayalı biçimlere odaklanmayı tercih eder.

33. Machiavelli'nin tutarlı cumhuriyetçiliği hem *Prens* hem de Söylevler'in geneline yayılır ve şu eserlerde uzun uzadıya tartışılır: Mark Hulliung, *Citizen Machiavelli* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983); J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975) ve Quentin Skinner, *Machiavelli* (New York: Oxford University Press, 1981).

34. *Prens*, Bölüm 18.

35. *Prens*, Bölüm 16 ve 17.

36. *Prens*, Bölüm 18

37. *Prens*, Bölüm 9.

38. *Prens*, Bölüm 26.

39. *Politics and Vision*, 233. Sayfa 204–6'da, Wolin *Prens*'in son bölümündeki tutkulu ve neredeyse dinî tonu tartışır.

40. *Prens*, Bölüm 9.

41. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Londra: Duckworth, 1981), 220; *Politics and Vision*, 199, 214.

42. Örneğin, bkz. Garrett Mattingly, "Machiavelli's Prince: Political Science or Political Satire," *The American Scholar* 27 (1955): 482–91.

Ek Okumalar

(* alternatif bakış açılarını gösterir)

Belliotti, Raymond Angelo. *Niccolò Machiavelli: The Laughing Lion and the Strutting Fox.* Lanham, Md.: Lexington Books, 2009.

Benner, Erica. *Machiavelli's Ethics.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010.

Capponi, Niccolò. *An Unlikely Prince: The Life and Times of Machiavelli.* New York: Perseus Books, 2010.

DeGrazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell.* New York: Vintage, 1993.

Hale, J. R. *Machiavelli and Renaissance Italy.* New York: Macmillan, 1961.

*Hulliung, Mark. *Citizen Machiavelli.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.

King, Ross. *Machiavelli: Philosopher of Power.* New York: Atlas Books, 2007.

*McCormick, John P. *Machiavellian Democracy.* New York: Cambridge University Press, 2011.

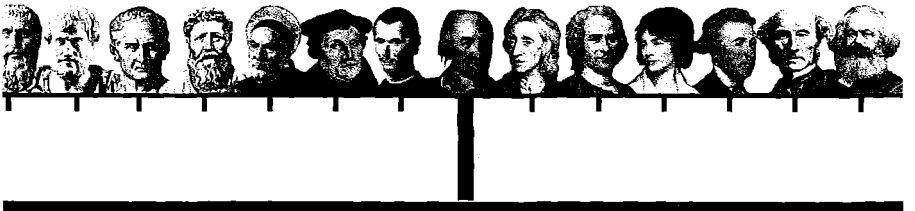
*Pitkin, Hannah Fenichel. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli.* Berkeley: University of California Press, 1984.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975.

Skinner, Quentin. *Machiavelli.* New York: Oxford University Press, 1981.

*Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli.* Glencoe, Ill.: Free Press, 1958.

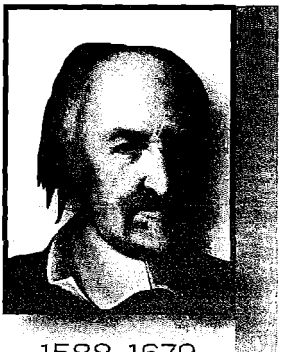
Viroli, Maurizio. *Niccolo's Smile: A Biography of Machiavelli.* Çev. Antony Shugaar. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2000.



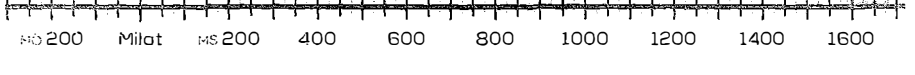
9. Bölüm

Thomas **Hobbes**

Barışı Temin Etme



1588-1679



GİRİŞ

1665 BÜYÜK VEBASINI 1666 LONDRA BÜYÜK YANGININ TAKİP ETMESİ üzerine İngiliz Parlamentosu'ndan bir komite Tanrı'nın bu memnuniyetsizlik işaretleri için Hobbes'un "dinsiz" kitabı *Leviathan*'ın (1651) sorumlu olup olamayacağını soruşturmuştu. Hobbes kendisine yönelik herhangi bir suçlamayla sonuçlanmayan bu soruşturmadan sağ salim çıkmış ancak korkarak yaşamı boyunca başka bir şey yayımlamamıştır.

İngiliz filozofu Thomas Hobbes (1588–1679) tedbirli bir adamdı. Sert ve dayanaklı bir kahramanın tam tersi olan Hobbes kendindeki insan zayıflığı ve güvensizlik hissinin farkındaydı ve bu farkındalığı bir erdeme dönüştürdü. Başkaları cesaretleriyle övünürken o ürkekliğiyle övündü. Hobbes, İngiltere'nin heybetli İspanyol Donanması'nın saldırısına maruz kaldığı bir zamanda erken doğum sonucu dünyaya gelmişti. Daha sonraları "korku ve ben ikiz kardeş olarak doğduk" diye yazacaktı; şiddetli ölüm korkusunun yaşamı ve eserlerinde baskın bir unsur olduğu açıktır. Kuvvetli bir fırtınanın İspanyol Donanması'nın büyük bir kısmını yok etmesi sonucunda donanmanın İngiltere'ye arz ettiği tehdit bir doğa olayı ile ortadan kalkmış oldu. Ancak her ne kadar parlak zekasını kendisinin ve dünyanın karşılaştığı sorunlara uygulayarak baş etmeye çalışsa da Hobbes'un yaşamında onun güvensizlik hissini besleyen başka olaylar da vardı.

Hobbes çok küçük yaştayken beceriksiz bir papaz olan babası ailesini terk etmişti. Hobbes'un öğrenmeye yeteneği olduğunu erken yaşta bir amcası fark etmişti. Dört yaşında okuma ve yazmayı öğrenen Hobbes on beş yaşında Oxford Üniversitesi'ne girdi, beş yıl sonra mezun oldu ve yaşamının geri kalanını bir öğretmen ve yazar olarak geçirdi. Soylu bir ailenin oğluna özel öğretmenlik yapan Hobbes, Kıta Avrupası'nı dolaşmış ve Galileo, Bacon ve Descartes gibi devrinin büyük bilim insanları ve filozoflarıyla görüşmüştü.[1] Günümüzde en çok siyaset ve hukuk üzerine eserleriyle bilinse de, Hobbes bilim, matematik ve dinî konularda da yazmıştı.[2]

Sessiz bir insan olarak Hobbes nispeten korunaklı bir yaşam sürdü. Ne evlenmiş, ne siyasal bir görev almış, ne de akademik bir üniversite kadrosunda bulunmuştu. Sadece entelektüel ilgileriyle iştigal etmek için huzur ve güvenlik istiyor gözükmekteydi. Ancak bu ilgileri onu zamanının büyük siyasal sorunlarına dair tartışmalı fikirlere yöneltti ve böylelikle hem entelektüel hem tarafsız kalmak istemesine rağmen etrafındaki dünyayla meşgûl olmak durumunda kaldı.

İlgisini (ve muhtemelen korkusunu) uyandıran krizler arasında iki savaş vardı. Biri, Kıta Avrupası'nda din ve toprak sorunları yüzünden yapılan ve yıkıcı etkileri olan Otuz Yıl Savaşları'ydı. İngiltere'nin bu çatışmaya bulaşması *Leviathan*'ın doğrudan ilgilendiği ikinci bir savaşa, İngiliz İç Savaşı'na, yol açtı. Savaşın sebepleri dinî ve siyasî ve aynı zamanda toplumsal ve eko-

nomikti. Savaşın siyasî tarafları bir yandan İngiliz Parlamentosu (özellikle alt kanadı olan Avam Kamarası) ve diğer yandan Kral I. Charles idi. Nihaî olarak barışçıl yollarla çözülemeyecek üç sorun için savaştılar.

İlk sorun din özgürlüğüydü ve bir yanda İngiliz Anglikan Kilisesi ve onun başı Kral I. Charles vardı. Diğer yanda ise Avam Kamarası'nın çoğunluğunun desteklediği Kongregasyonalist ve Presbiteryen gibi bağımsız Protestan mezhepler vardı. Devlet dinî olan Anglikan Kilisesi'ni örgütlenme ve ayin açısından Roma Katolikliğine çok yakın olmakla eleştiriyorlardı. Ayrıca I. Charles'ın ilahî yönetme hakkı veya otoritesini doğrudan Tanrı'dan aldığı iddiasını reddediyorlardı. İlahî hak, tüm İngilizlere resmî dini bildirme yetkisini içermekte; ve insanların bireysel tercihlerine göre özgürce ibadet etme hakkını tanımamaktaydı.

İkinci siyasî sorun yazılı olmayan İngiliz Anayasası'nı ilgilendiriyordu. Ortaçağ deneyiminden evrilen önemli iki yönetim kurumu olmuştu: kralın başında olduğu yürütme organı ile yasama organı olan Parlamento. Sorun egemenlikti: Din özgürlüğü gibi kritik sorunlarda nihaî siyasî otorite nerede bulunmaktaydı; kralda mı yoksa Parlamento'da mı?

Üçüncü sorun alanında toplumsal ve ekonomik sorunlar iç içe geçmiş durumdaydı. Gelişmekte olan bir orta sınıf, kökleri kral ve vasal arasındaki Ortaçağ ilişkilerinde yatan feodal toprak sahibi soyluların baskın olduğu bir yönetimden dışlanmaktaydı. Orta sınıf, vergilerin sınıflar arasında nasıl pay edildiği gibi önemli konularda kararların alındığı Parlamento'da daha fazla siyasî temsil talep ediyordu.

Orta sınıfa dahil olanlar, Protestan muhalifler ve Parlamento'nun Avam kanadının taraftarları arasında ciddî bir örtüşme vardı. Diğer yanda, kraliyetin üst sınıf Anglikan taraftarları birleşmişti. Muhalif taraflar ayrıştıkları konuları barışçıl yollarla çözemeyince, iç savaş patlak verdi.

İngiliz İç Savaşı'na Hobbes'un *Leviathan*'da doğa durumu tanımında çarpıcı bir şekilde tasvir ettiği gibi bir şiddetle can ve mal kaybı damgasını vurdu. Sonunda, zafer Parlamento tarafının oldu ve Kral I. Charles idam edildi. Muzaffer ordu, generali Oliver Cromwell'in başında ve Püritenlerin hakim olduğu dinî bir diktatörlük kurdu. Ancak bu diktatörlük devam etmeyecekti. Cromwell öldükten az bir süre sonra İngilizler krallığı geri getirip idam edilen kralın oğlu II. Charles'ı kral ilan ettiler. Ürkek Hobbes tüm bu kargaşa esnasında hayatta kalmayı başardı ve doksan bir yaşında yatağında huzur içinde hayata gözlerini yumdu.

HOBBES'UN YÖNTEMİ

Hobbes'un siyaset anlayışı zamanına hakim olan bilimsel araştırma ruhundan etkilenmişti. 17. Yüzyıl'da, bu ruh Galileo ve Bacon gibi bilim insan-

larının keşifleriyle dört başı mamur bir devrime evrilmişti. Gerek yeryüzündeki gerek gökyüzündeki fiziksel cisimlerin empirik araştırmalarında güçlü bir artış vardı. Bilim insanları evren hakkındaki yaygın kabul gören eski dogmaları sorguladılar. Klasik yazarların önermelerini ve özellikle dinî liderlerin desteklediği ve önde gelen üniversitelerde bilimsel gerçek olarak okutulan Aristoteles'in teleolojisini (erekbilim) reddettiler; bunun yerine Aristoteles'in, kilisenin veya Kutsal Kitap'ın yardımı olmadan keşfedilebilecek bilgiyi tercih ettiler. Galileo'nun elde ettiği kanıtlar Kopernik'in görüşünü destekliyor ve Güneş'in merkezde olduğu bir evrene işaret ediyordu. Gökyüzü ve yeryüzü cisimlerinin doğal hali durağanlık değil hareketti; bu cisimler bir engelle engellenene dek hareket etmeye devam ediyordu. Yeni bilimsel yöntem, araştırılan her cismi en basit unsurlarına veya hareketlerine indirgeyerek; ve hangi koşullar altında belli sonuçların veya hareketlerin vuku bulduğunu inceleyerek ilerliyordu. Bilim insanlarına göre, bu sonuçları birleştirerek daha kompleks hareketler açıklanabilirdi.

Hobbes bu yeni yöntemi siyaset tartışmalarına getirmişti. Devrinin hem fizik hem siyasal psikoloji alanlarındaki bilgisine dayanarak kaleme aldığı *Leviathan* düşünebildiği en iyi siyasal örgütlenme için bilimsel bir temel sunuyordu. Bu eser, tüm yaşamı hareket halinde bir madde olarak ele almaktaydı. Madde (veya münferit cisimler) her şeyin aynı şekilde fiziksel bir nesne olarak görüldüğü ve bilimsel olarak incelenebilecek bir dünyada hareket etmekteydi. İnsanlar, keçiler, cep saatleri, gök ve yaratılıştaki her şey basit hareketlerle (veya yasalarla) açıklanabilirdi; başka daha kompleks hareketler bu basit hareketlerden kaynaklanmaktaydı. Hobbes'un yöntemi toplumu bu şekilde en basit hareketlerine indiriyor ve daha sonra siyasal davranışı bu basit unsurları harekete geçiren hareketler üzerinden açıklıyordu. Basit unsurlar bilindiğinde kompleks siyasal yapılar anlaşılabilirdi.

Doğru terminoloji, yani incelenen şeyler için kullanılan terimlerin doğru tanımı, Hobbes için önem taşıyordu. Bunun geometrinin kesinliğini taklit ettiğini ve takip etmek istediği doğa bilimcilerin başarısının anahtarı olduğuna inanıyordu:

> Gerçeğin, yaptığımız beyanlardaki adların doğru sıralanışından oluştuğunu görmüş bulunduğumuza göre, kesin gerçeği arayan bir insan, kullandığı her bir adın neyi temsil ettiğini hatırda tutmak ve onu uygun biçimde kullanmak zorundadır; yoksa, ökseye yakalanmış ve çırpındıkça ökseye daha fazla bulanan bir kuş gibi, kendini sözcüklerin karmaşasında bulacaktır. İşte bu nedenledir ki, Tanrı'nın şimdiye kadar insanoğluna bahşetmekten memnun olduğu tek bilim olan geometride, insanlar kullandıkları sözcüklerin anlamlarını belirleyerek işe başlarlar; bu anlam belirlemelerine tanım derler ve onları düşünüşlerinin en başına koyarlar.[3]

Hobbes tanımlarla ilgilenir çünkü onların bilimsel kurama (veya bir başka ifadeyle fiziksel dünyayı doğru bir şekilde temsil eden sözcüklere) giden

yol ve dolayısıyla siyasal pratik için en sağlam temel olduğunu düşünür. Doğru terimleri kullanmak, insanların "Aristoteles'in varlıkları (*entities*) ve özlerinden (*essences*) Kilise'ye girmiş yanılgılar"dan sakınmalarına yardımcı olur ki bu yanılgılar insanları otoriteye itaatten uzaklaştırıp iç savaşa sürüklemişti.[4] Bu görüş Hobbes'un adcılığını (*nominalism*) yansıtır. Hobbes; ruh, saf hakikat veya erdem gibi özlerin (*essences*) olmadığını düşünür. Masa, gül ve insan gibi nesnelere verilen cins isimler soyutlama içerir; yani münferit şeylerin ortak yanlarının keyfî sembolleridir. Ruh, hakikat veya erdem gibi elle tutulur olmayan şeylere yapılan referanslar anlamsız sözlerden ibarettir veya Machiavelli'nin dediği gibi *zihnin hayalleri*dir.[5]

İNSAN DOĞASI

Hobbes'un bilimsel yöntemi insan doğasına dair görüşlerini de etkiler. İnsan doğası, ona göre, sadece doğanın bir parçasıdır; ve dolayısıyla en iyi şekilde, doğal dünyaya uygulanan yöntemin aynısı kullanılarak anlaşılabilir.

Leviathan insan doğasını (Hobbes'un siyasal evreninin temel yapı taşı olan) bireyin perspektifinden tartışır. Birey, fevkalade bir hareket ettirici güç tarafından harekete geçirilir:

> İlk sıraya, bütün insanlarda var olan ve ancak ölümle sona eren sürekli ve durmak bilmez bir güç, daha fazla güç arzusu eğilimini koyuyorum. Bunun nedeni, insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir hazza ulaşmayı istemesi; veya ölçülü bir güçle yetinmemesi değil; iyi yaşamak için halen sahip olduğu güç ve imkanları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir.[6]

Hobbes, ilgi odağı olan bireyi yalıtılmış bir varlık olarak ele alır. Bu yalıtımın açık bir psikolojik temeli ve bu temelin de üç saiki vardır. İlk olarak, tüm bireyler ahlakdışı olarak (*amorally*) bencildir ve hazcı arzuları ve fiziksel arzuların kontrolündedir. Servet gibi kıt veya sınırlı olan iyi şeyler için rekabet eden bireyler şahsî çıkarlarına gömülmüş olurlar. İkinci olarak, kendilerini veya ellerindeki iyi şeyleri korumak için güç veya başkalarını tahakküm etme peşinde koşarlar. Bunun nedeni Hobbes'un "*diffidence*" dediği şey veya başkalarına karşı duyulan güvensizliktir. Son olarak, bireyler şan, yani kendilerinin üstün görünmelerini sağlayacak başkalarının olumlu görüşlerinin, peşindedirler.

Bu duygular zihni yönetir ve iradî eylemleri dürter. Ancak insanlar eylemde bulunmadan önce, ilkin akıllarını kullanarak bir şeyin artı ve eksilerini tartar. Akıl, o halde, insanların haz (veya Hobbes'un mutluluk dediği şeyi) elde etmelerini ve güç teminiyle de acıdan kaçınmalarını sağlayarak duygunun rehberliğini yapar. Duygu, insanlara ne istediklerini söylerken, akıl bunları nasıl elde edebileceklerine dair pratik tavsiyede bulunur. Dolayısıyla, maddî istekler bizi arzulara doğru yönelten ve tiksinti duyulan şey-

lerden uzaklaştıran en basit unsurlar veya hareketlerdir. "Durmak bilmez bir güç arzusu" bireyleri birbiriyle çatışma içine sokarken; sürekli korku duymadan "iyi yaşayabilmek için gücü güvence altına alma" umudu onları çatışmadan uzaklaştırıp barışa yönlendirir.

Her birey sadece bu temel fiziksel ve psikolojik hareketler veya saiklerden müteşekkil karmaşık bir yığındır. Daha büyük varlıklar, bütünler veya kolektif şeyler, sadece münferit parçalarının bir toplamından ibarettir. Dolayısıyla devlet kendini oluşturan münferit unsurların; siyaset de bireylerin saiklerinin bir toplamıdır. Bunun sonucunda doğadaki (karıncalardan zebralara kadar) çoğu hayvandan farklı olarak her insanın özel iyisi ortak iyiden ayrışır. Ortak iyi, birçok özel saikin toplamıdır; ve bu münferit saikleri harekete geçirerek elde edilebilir.[7]

DOĞA DURUMU

Hobbes'un insan doğası görüşü modern, maddeci ve bireycidir. O, bu özellikleri belirgin bir doğa durumuna bağlayan ilk filozof olmuştu. Bu durum, "herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı"; ve "insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem"dir. Hobbes'un tasvir ettiği doğa durumu geçmişte var olmuş olmak zorunda değildir; bunun yerine bu kavram onun yönetim olmadan yaşamın nasıl olacağında dair varsayımını tanımlar. Hobbes'un tanımlaması kısmen de olsa muhtemelen İngiliz İç Savaşı esnasındaki gözlemlerinden çıkmıştır:

> Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir; ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur. Ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazlca güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, sefil, iğrenç, cıcımasız ve kısa sürer.[8]

İştahların kontrolünde olan bireylerin tamamen serbestçe hüküm sürmesi en aşırı sonuçlara yol açar: şiddetli bir anarşi ortamı doğuran cisimler arası sürtüşme, yani "herkesin herkese düşman olduğu bir savaş." Ve "nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günün eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur."[9] Diğer bir ifadeyle, potansiyel şiddet gerçek savaş kadar tehlikeli olabilir.

Doğa durumu sadece bir şiddet değil, aynı zamanda öznel anlayışların çoğulluğunun sebep olduğu "bir anlam anarşisi" halidir. Siyasal terminoloji bir kaos içindedir çünkü doğru tanımları bildirecek bir otorite mevcut değildir.

Protestan mezheplerin "din işlerinde bir doğa durumu" yaratması ve seküler alanda Parlamento'nun aynısını egemen otoriteyi eleştirerek yapmasıyla, temel anlamlara dair fikir ayrılığındaki düzenli artış iç savaşa yol açtı.[10]

Bu doğa durumunda, her birey, başkalarına doğal bir bağlılık duymayan yalnız bir hayvan gibi davranır; ve iki temel güdüyle hareket eder: hayatta kalma ve kişisel tatmin. Herhangi bir yüksek ahlak yasasının yönetiminde olmayan bu durumda en yüce iyi yoktur; iyi ve kötü iki temel dürtüye referansla görece bir şekilde tanımlanır. Görece iyi, insanların hazlara ve diğerlerine kıyasla kendilerine avantaj sağlayan her şeye verdikleri isimdir. Görece kötü ise zayıflığın ve acının ismidir. Böylelikle görece iyi, arzuların tatmininde ve güç birikiminde; görece kötü ise sürekli devam eden şiddetli ölüm olasılığında bulunur. Bu ahlakdışı (*amoral*) doğa durumunda, her kişi hayatını korumaya "ve dolayısıyla kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmaya" doğal hakkı vardır.[11] Kendini savunmaya dönük kullanılacak her araç makbûldur; ve aynı ilke arzuların tatmini için de geçerlidir çünkü her bireyin kendisi nihaî otorite veya hakimdir.

Doğal hak, eşitsizliğe karşı çıkar. Tüm bireyler doğa gereği birbirlerine kabaca eşittir; hem arzuların tatminine dönük umutları hem de birbirlerini öldürme yetenekleri açısından:

> Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü, bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.[12]

Bunun sonucunda, doğa durumundaki herkes görece en yüce kötülükten eşit derecede korku duyarak yaşar: başkalarının elinde şiddetli ölüm. Ortak bir güç, yönetim, olmadığı için herkes güvensizlik içindedir. Böyle bir durumda belli bir ironi söz konusudur: "İnsanlar sınırsız hakka sahipken hiçbir şeye sahip değildir. Sahip olma, güvenliği gerektirir; ancak güvenlik özgürlükle uyumlu değildir."[13]

DEVLETİN TEMELİ VE SİYASAL YÜKÜMLÜLÜK

Doğa durumundaki yaşamın korkunç sonuçlarının tasvirinde Hobbes, bu duruma olan açık düşmanlığını belli eder. İnsanların hayatlarını ve mallarını güvence altına alabilmesini sağlamak için bu belirsiz ve korkutucu durumdan kaçmaları gerekir. Hobbes, yalıtılmış, bağımsız ve anti-sosyal bireyleri bir araya getirebilecek şeyin ne olduğunu sorar. Pratik aklın (veya hesap eden basiretin) üzerinde bireylerin görüş birliği sağlayabileceği en temel aksiyomu nedir?

Hobbes'a göre bunun yanıtı modern doğal hukuktadır: duyguya uygulanan akıl. Kendini savunma ve güç arayışı gibi birtakım duygular şiddetle sonuçlanır; ancak bunlar bir başka duygu takımıyla (ölüm korkusu ve güvenlik arzusu) kontrol altında tutulur. Bu ikinci takımdaki duygular, insanları, çıkmazdan kurtulmak için bir çare aramaya sevk eder. İnsanların hem şiddete yol açan duygularını bastırmalarını hem de kaotik doğa durumundan kaçmaya sevk eden temel ortak çıkarları görmelerini sağlayan şey akıldır.

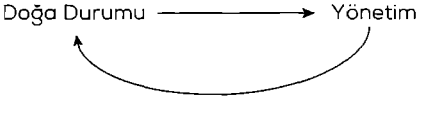
Hobbes'un doğal hukuk yorumu moderndir; yani, hemcinslerine karşı doğal bir yükümlülük taşımayan, bencil ve ahlakdışı (*amoral*) bireyler için geçerlidir. Bunun bir sonucu olarak, modern doğal hukuk (örneğin, Platon'un doğal adaleti veya Aristoteles'in doğal toplumu veya Hıristiyan kurtuluşuna giden) herhangi bir yüksek, nesnel ahlak yasasını reddeder. Modern olması aynı zamanda güç odaklı olmasındadır: Onu takip edecek kişinin şiddetli ölüm olasılığını azaltırken arzularını tatmin etme gücünü artırır.

> Dolayısıyla, birinci ve temel doğa yasası ... barışı aramak ve onu takip etmektir... İnsanların barışa ulaşmak için çalışmalarını emreden bu temel doğa yasasından şu ikinci yasa çıkar: Bir insan, başkaları da kendi gibi istekli olduğu takdirde, barış ve kendini korumak için gerekli olduğunu düşündüğü kadarıyla, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve ancak kendisine karşı başkalarına tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.[14]

Doğa durumunu terk etmek, yani kişinin yönetim altında barışa karşılık olarak kendini savunma doğal hakkını bırakması, güç elde etmeye yönelik rasyonel bir adımdır; zira barış herkese şahsî çıkarını şiddet içermeyen bir ortamda en iyi bir şekilde takip edeceği bir gelecek sağlayacaktır. Hobbes'un insan doğası görüşü çerçevesinde barış için en güvenilir temel "beşerî güçlerinin en büyüğü" olan serbest rızalarıyla birleşmiş eşit bireylerdir. Ahit veya siyasal sözleşme yoluyla kendilerini savunma hakkına yönelik doğal haklarını kendi rızalarıyla teslim etmeliler. Bu hak "ortak barış ve güvenlikle ilgili işleri" yürütmekle yetkili ortak bir güce, yani "tek bir kişide" veya "tek bir heyette" bulunacak egemen bir otoriteye devredilir.[15]

Dolayısıyla egemen, yönetimin merkezindedir. Bu egemen cebir kullanabilmelidir çünkü insanlar doğa durumunu terk etmekle doğalarını değiştirmiş olmazlar; dolayısıyla "kılıcın zoru olmadıkça ahitler laftan ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez."[16] Ayrıca, egemen tek olmalıdır.

Hobbes: Siyasal Sözleşme



ŞEKİL 9.1

İç Savaş esnasındaki sorunlardan biri egemenlik iddiasında bulunanların çokluğuydu. Dahası, tarihten mantığa dönecek olursak, çok sayıdaki güç odağı, geçerli bir sözleşmenin temeline aykırıdır; zira tartışmaları çözüme kavuşturacak tek net bir ses sağlayamazlar. Yasanın anlamını tanımlama yetkisi birden çok odak tarafından talep edildiğinde, sözleşmenin tam da engellemeyi amaçladığı sonuçlar –kargaşa, istikrarsızlık ve şiddet– ortaya çıkacaktır. Çok sayıda egemen hiç egemenin olmaması kadar kötüdür.

Egemen otorite, doğa durumunda bireysel hak olan bir varsayıma, yani barışı takip etmek için cebrin ve diğer tüm gerekli araçların hangi şartlar altında kullanılacağına karar vermeye dayanır:

> Bir insan topluluğu, kendi arasında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir; bunun lehinde oy verenler gibi, aleyhinde oy verenler de, barış içinde birlikte yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla, o kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi eylem ve kararları imişçesine, yetkili kılacaktır.[17]

Böylelikle bir devlet kurulduğu vakit, azınlık, egemene boyun eğmekte çoğunluğun iradesini takip etmekle yükümlüdür. Egemenin emrettiği yasaya herkes itaat etmelidir çünkü bu emirler olmadan yaşam tahammül edilebilir olmaktan çıkar; ve egemene direnmek toplumdaki barış düzeyini azaltır. Her bir kişinin güvenliği herkesin itaatine dayanır. Hobbes açık bir şekilde yönetimi (devleti) pratik bir amaca hizmet eden yapay bir yaratım olarak görür. Benzer makinelerden, yani kişisel saiklerle harekete geçen ve birbirlerine doğa durumunda verecekleri tepkilerden farklı tepkiler veren bireylerden oluşan karmaşık bir makinedir. Bir amaç değil bir araçtır. "İyiliği", pragmatik amacı olan iç barışı ne kadar iyi sağladığıyla bağıntılıdır. Ancak, kaynağı yapay ve amacı pratik olsa da varlığı elzemdir. Devlet temel bir gerekliliktir ve doğanın üzerindeki zaferimizin bir sembolüdür. Devlet yıkılırsa herkes tekrardan doğa durumuna düşer. (ŞEKİL 9.1)

EGEMEN OTORİTE

Hobbes egemeni tartışırken muğlak bir dil kullanma eğilimindedir: Egemene atıfta bulunurken sıklıkla tekil eril zamir ("he") kullanır ki bu tek ve erkek olan bir kişi için kişisel tercihini yansıtır. Ancak Hobbes için "egemen" terimi bir heyet veya kurumu da belirtir. Dolayısıyla, *egemen*, makamı işgal eden bireye işaret etmekten çok o makam veya kurum anlamına gelir. Bu terim, genel olarak, devleti (*government*); ve özellikle de devlet içindeki nihaî karar alma yetkisinin kaynağını simgeler.[18] *Leviathan* başlığının işaret ettiği gibi egemen, ölümlü bir tanrıdır: ölümlü çünkü bu makam rıza gösteren bireylerin tamamen yapay bir yaratımıdır; tanrısaldır çünkü ona devredilen güçler mutlak, bölünmez ve daimîdir.

İster tek bir kişi, ister bir azınlık, isterse bir çoğunluk olsun, tüm egemenler "toplumun tümünü ve her bir üyesini" temsil eder.[19] Temsilci olarak, toplumun vekilleridirler. Halkın da egemenin tüm eylemleriyle özdeşleşmesi ve onlara rıza göstermesi beklenir. Aynı zamanda, egemen, halkın onay verdiği sözleşmenin de vekilidir: tüm gücü ve meşru yetkisi siyasal sözleşmeden kaynaklanır. Egemeni meşru kılmak için ne sadece cebre ne de tabiî veya ilahî bir kaynak iddiasına başvurulabilir. Sözleşme olmadan egemen de olmaz. Sözleşme varken başka bir meşrulaştırmaya gerek yoktur; çünkü rıza, egemene, ihtiyacı olan tüm meşruiyeti verir.

Egemen, bir egemen olarak, sözleşmenin bir tarafı değildir. Rıza gösteren bireylerin yapay bir yaratımı olarak egemenin, tesis edilmesinin dışında veya öncesinde meşru bir varlığı yoktur. Dolayısıyla, egemen, sözleşmenin verdiği güçlerin dışında bir güce sahip değildir. Başlıca gücü ise barışı korumak için gerekli olan her şeyi yapmaktır.

Sözleşmenin bir mahlûku olarak egemen, sözleşmenin münferit taraflarına anlaşma öncesinde herhangi bir vaatte bulunamaz. Sözleşme yapıldığı vakit, egemen; tüm teminatların, tüm yasaların ve tüm hakların kaynağı olur. Egemenler, egemen olarak (yani resmî görevleri çerçevesinde) uygun gördükleri biçimde davranmakta özgürdür. Başkaları tarafından bu otoriteye bir sınırlama getirilemez; çünkü egemen "ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde" barışın ihlalini önlemek için gerekli olan tüm güce sahip olmalıdır. Her ne kadar "bütün egemenlerin doğa yasalarına tâbi oldukları ... [doğru olsa da]; çünkü bu yasalar tanrısaldır ve hiçbir insan veya devlet tarafından ilga edilemezler"; doğa yasalarında mevcut olan yönetime dair temel kuralları yorumlamak egemen otoritenin yetkisindedir.[20] Pratik açıdan konuşacak olursak, sözleşmede belirtilenlerin ötesinde egemene getirilebilecek sınırlamalar sadece egemenin kendisi tarafından konabilir.

Hobbes, bu denli geniş bir egemenliğin devredilmesinde saklı olan risk kadar bunun yokluğundaki tehlikenin de farkındadır. Egemen güç ister tek bir kişiye, ister bir soylu azınlığa veya isterse halk meclisinde halkın çoğunluğuna verilmiş olsun, bu güç "insanların yapmayı hayal edebilecekleri kadar büyük bir şey olabilmelidir. Bu kadar büyük bir güçten pek çok kötü sonuçlar doğabileceği düşünülse bile, bunun yokluğunun sonuçları, yani herkesin kendi komşusu ile sürekli bir savaş durumunda olması, çok daha kötüdür."[21]

Dahası, egemenlerin, barışı korumak için güçlerini muhafaza etme konusunda diğer insanlar kadar çıkarları varsa; aynı şekilde güçlerini bu amaç için gerekli olan asgarî düzeyle sınırlandırma konusunda da resmî bir çıkarları vardır; zira meşruiyetlerinin nihaî kaynağı budur.

Hobbes sıklıkla ulaştığı siyasal sonuçları desteklemek için dinî referanslar ve argümanlar kullanır. Ayrıca egemene tüm dinî öğreti ve ibadet biçimleri üzerinde tam yetki tanır. Dinin amacı esasen dünyevîdir: insanları "itaate,

yasalara, barışa, yardımseverliğe ve sivil topluma daha eğilimli" kılmak. Hıristiyan kurtuluşu iki basit erdemden doğar: dinî iman ve doğal hukuka itaat. Bunun dışında "Hıristiyan Devleti"nin iyi yurttaşlarından başka bir şey beklenmez. Güç peşinde koşan mezhepçi Katolik ve Protestan ruhbanları "devlet dini" talep ederken, sadece fitne, fesat ve iç savaşı teşvik etmiş olurlar.[22]

DOĞAL HUKUK VE YURTTAŞLIK HUKUKU

Hobbes'a göre "iyi ve kötü eylemlerin ölçüsü yurttaşlık hukukudur"; yöneticilerin sadece anlık kaprisleri değil. Dahası, "doğal hukuk ile yurttaşlık hukuku birbirini içerir ve aynı kapsamdadır."[23] Doğal hukuk doğa durumunda geçerli olsa da ve devlet yurttaşlık hukukunu yapsa da her ikisi de birbirini ihlal edemez. Doğal hukuka (*natural law*) gönderme yapmayan yurttaşlık hukuku (*civil law*) eksiktir; meşruiyetinin (veya adaletin) kaynağı olarak doğal hukuka muhtaçtır. Ancak, doğa durumunun gayet açık bir şekilde gösterdiği gibi doğal hukuk barışı temin etmede yetersizdir.

Sözleşme çerçevesinde yurttaşlık hukuku egemenin emridir. Doğal hukuk bilinebilir ancak yazılı değildir; sivil (veya pozitif) hukuk öyle ifade edilmelidir ki emre tâbi olanlar "neyin kurala aykırı olup neyin olmadığını" bilebilsinler. Bu şekilde emredilen tüm yasalar, tanımı gereği "adil" olsa da, burada "adil"den kasıt, yasanın devletin sözleşmeden aldığı meşru yetkisi kapsamına girmesidir.

> İyi bir yasa, halkın iyiliği için gerekli olan ve ayrıca vazıh olan şeydir. Tasdik edilmiş kurallardan ibaret olan yasaların faydası, insanları, bütün gönüllü eylemlerden menetmek değil; fevri arzuları, telaşları veya düşüncesizce hareketleriyle kendilerine zarar vermeyecek şekilde onları yönlendirmektir; yolcuları durdurmak değil, onları doğru yoldan götürmek için konulan çitler gibi. Dolayısıyla, gerekli olmayan ve bir yasanın gerçek amacına sahip olmayan bir yasa, iyi bir yasa değildir. Egemenin yararı için olan, fakat halk için gerekli olmayan bir yasanın iyi bir yasa olduğu düşünülebilir; ama öyle değildir. Çünkü egemenin ve halkın iyiliği ayrılamaz [24]

Dolayısıyla her bir yurttaşlık hukuku yasasında amaç kamu çıkarına katkı yapmak olmalı; yani barışı temin etmeye yardımcı olmalıdır. Yasanın kamu çıkarına olması gerektiği fikri Hobbes'un şu kısıtının bir sonucudur: toplumun tüm üyeleri sözleşmeye onay vererek bir yasaya şahsen onay vermeseler bile onun yaratıcısı (*author*) olurlar.

Yasa öyle tasarlanmalıdır ki yasa dışı davranışlarıyla sözleşmeyi ihlal edecek potansiyel suçluları korkutup onları azamî barışçıl itaate zorlasın. Aynı zamanda hiç kimse bilinen yasalarla ilgisi olmayan eylemler için cezalandırılamaz; ve cezanın şiddeti her zaman suçun büyüklüğüne orantılı olarak hakkaniyetli bir şekilde uygulanmalıdır.

Dolayısıyla, egemen güç mutlak olsa da amacı daima barışı temin etmek

için toplumun gerekli tüm yönlerini düzenlemeye odaklı olmalıdır. Hiçbir eylem veya hiçbir yasa siyasal sözleşmenin temel amacını meşru bir şekilde aşamaz. İnsan doğasının (olduğu şekliyle) sarih bir anlayışına dayalı doğal hukuk ve onun türevi olan önermeler, egemenin buyruklarının kapsamı ve sınırları için rehber işlevi görür. Egemenliği kullanan şahıs veya şahıslar böylelikle meşruiyet iddiasında bulunacaklarsa sınırlanmış olacakları için güçleri aslında birçok açıdan bölüşülmüş olur. Hobbes'un savunduğu şey tek bir kaynakta temerküz etmiş otoritenin sarihliğidir; yoksa topyekûn otorite veya keyfî güç devri değil.

ÖZGÜRLÜK

Rıza gösteren tüm taraflar temelde eşit olduğuna göre, egemenin tüm meşru eylemleri siyasal topluluğun tüm üyelerine eşit bir şekilde uygulanmalıdır. Bu, "hakkın sözleşmeyle devredilemeyeceği bütün şeyler»i kapsayan özgürlüğü de içerir.[25] Hiçbir sözleşme, hiçbir egemen ve hiçbir yasa her bireyin kendini koruma veya yaşam doğal hakkını iptal edemez. Bu hak, insanlar sözleşmeye rıza gösterirken daha güvenilir bir teminata karşılık sadece şartlı olarak teslim edilir; bu hakkın nihaî koruması her bireyin kendisinde saklı olmaya devam eder.

Egemenin barışı koruyarak sözleşmeyi uygulama gücü kalmadığında kendini savunma hakkı aktif hale gelir. Kişisel güvenlik tehdit edildiğinde, insanlar tabiatı gereği bireysel kendini savunma kapasitesinin dışından başka bir korumanın olmadığı doğa durumuna geri dönmüş olurlar. Dolayısıyla "herkes, yasanın koruması olmadığında, elinden gelen her şeyle kendini koruma hakkına sahiptir."[26] Ölüme mahkum edilmiş bir suçlu gibi egemenin eylemiyle yaşamı tehdit altına giren bir birey de kendini savunma hakkına başvurulabilir. Tehdit altında olduklarında tüm tebaalar yasal otoriteye karşı bile olsa kendilerini savunmakta özgürdürler. Bu açıdan, Hobbes devlete karşı bireysel direniş hakkını tanır.

Yaşama yönelik tehdit karşısında direniş hakkının bulunmasının yanı sıra egemen otoritenin belli imkan ve fırsatların gelişmesi için tesis edildiği fikri vardır. Bunların arasında sanayi, tarım, sanat, edebiyat ve toplum hayatı vardır. Doğal hakkın aksine, bunlar doğa durumunda yoktur; ama insanların barış arayışına ve sözleşmeye girme sebeplerinden biri bunları temin etmek olabilir. Hobbes bu imkan ve fırsatları ihmal eden veya onlara düşman olan bir egemen eyleminin direnişi meşru kılacak bir sözleşme ihlali olarak sayılıp sayılmayacağı sorusunu da ele alır. Bu soruya yanıtı, kendini savunma hakkında olduğu gibi, egemene karşı koyup koymama kararını verecek olanın her bireyin kendisi olduğudur. Bu kararın temelinde doğa durumunun yetersiz bir yöneticiye kıyasla daha tercih edilebilir olup olmadığı yatar. Hobbes ikinci şıkkı (yetersiz yönetici altında yaşamak) tercih edi-

yor gözükse de onun siyaset felsefesi bireyi alternatif şıkkı tercih etmekten açıkça alıkoymaz. Hobbes için, o halde, yönetim kaçınılmaz olarak yönetici ve halk arasında devamlı bir mücadele alanıdır. Egemen, ancak halk, direnişin itaatten daha büyük bir şer olduğunu düşündüğü sürece iktidarda kalabilir.

Direnme hakkının dışında, kişinin özgürlüğü "negatif"tir ve "yasanın sessizliğine" dayanır.[27] Bu "artık" özgürlük (*residual liberty*), yasanın eylemi emretmediği veya yasaklamadığı tüm durumlarda bulunur; örneğin, barışı ve güvenliği tehdit etmeyen her türlü ekonomik, sosyal veya kültürel faaliyetlerde. Tüm bu faaliyetlerde, bireyler istedikleri gibi hareket etmekte veya etmemekte özgürdürler.

YURTTAŞLIK, SINIF VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Hobbes'un egemeninin korkutucu görkemine odaklanan biri için devlet oluştuktan sonra sözleşmeye rıza gösteren herkes tebaa olur. Egemen gücün sınırlarına ve potansiyel bireysel özgürlüklere işaret edenler ise özellikle çoğunluğun yönetimi çerçevesinde aktif yurttaşlar için bir rol bulabilir. Hobbes'un tercihi yurttaşlıktır; ancak o aynı zamanda bir realisttir. Machiavelli'ninki gibi düsturlar bu noktada geçerlidir. Sözleşmeye giren halk bön ise (yani Machiavelli'nin kayıtsız kitleleri gibi davranıyorsa) o vakit egemen, özellikle tek bir kişiyse, meşru olmayan bir şekilde hareket edebilir. Bu, tabiatı gereği, sözleşmenin kurallarını ihlal etse de egemen bu durumda kamusal bir muhalefetle ya hiç karşılaşmaz ya da az karşılaşır. Ancak halk Hobbes'un *hesap eden* (*reckoning*) dediği gibi olabilir; yani Machiavelli'nin erdemli elitleri gibi davranıyor olabilir.[28] Bu durumda mutlak egemen aynı zamanda sınırlı bir yönetici gibi hareket etmelidir: Sınırlandırılmış iktidar alanında karar alma yetkisi üzerinde mutlak denetime sahip olmalı ancak barışı korumak için gerekli olan güçten fazlasını kullanmamalıdır. Hesap eden yurttaşlar, siyasal gücün gayri meşru kullanımına yönelik fren işlevi görür ve özel hayatlarında kendi hedeflerinin peşinde gitmekte özgürdürler. Hobbes'un sözünü ettiği şey, Machiavelli'ninki gibi, meşru bir siyasal sözleşme mevcut olsa da bu sonuç kendiliğinden gerçekleşmez. Sadece aktif, uyanık, ne olup bittiğinden haberdar, düşünceli bir yurttaşlık bunun gerçekleşmesini sağlayabilir.

Bu yurttaşlar kimlerdir? Eğer herkes temelde eşit ise, toplumsal cinsiyet veya sosyal statü farkları siyasî tâbiyete yansımaz; dolayısıyla Hobbes sınıf ve toplumsal cinsiyet eşitliğini destekliyor gözükmektedir. Bu tür farkların yurttaşlığı ilgilendirmediğine dair görüşü radikal bir bakış açısı ortaya koyar. Toplumsal cinsiyet üzerine, Hobbes açıkça şunu söyler:

> Bazıları, daha mükemmel cins olarak sadece erkeğe hakimiyet atfetseler de, bunda yanılırlar. Çünkü, erkek ve kadın arasında, hakkın kavgasız belirlene-

> bilmesine yetecek kadar fazla bir güç veya basiret farkı yoktur... Fakat, evlilik yasalarının olmadığı; çocukların eğitimi hakkında yasaların olmadığı; sadece, doğal hukukun ve cinslerin birbirlerine ve çocuklarına doğal eğiliminin olduğu doğa durumunda yatmaktadır sorun. Bu doğa durumunda, ebeveyn, çocuk üzerindeki hakimiyete sözleşmeyle karar verirler veya hiç karar vermezler.[29]

Bir başka ifadeyle, toplumsal cinsiyet eşitliği doğadan kaynaklanır; burada ebeveynler vardır ama evlilik yoktur; başka uzun vadeli veya yasal düzenlemelerin olmaması gibi. Ancak, "bir insan iki efendiye itaat edemeyeceği" için sadece ebeveynlerden biri çocuğu yönetebilir ve bu genellikle annedir. Çocuk yaşayacak mı yoksa ölecek mi diye karar vermek ona kalmıştır; (kadın Amazon savaşçılarında olduğu gibi) çocuk erkeklere mi verilecek veya kadın kabilesi tarafından mı tutulacak ve nasıl yetiştirilecek soruları da kadına bağlıdır. Böyle bir durumda, kadınlar, tüm erkekler gibi sözleşmeye rıza göstermekte ve egemenin altında eşit olmakta özgür olduğunu varsayabiliriz. Bunun aksine Hobbes, siyasal sözleşmeden önce gelen, yazılı ve eşit olmayan bir evlilik sözleşmesi araya sokuşturur. Kadınlar hizmetçi gibidir; hem kadınlar hem hizmetçiler kendilerini hanedeki erkeklere tâbi kılarlar; bu tâbiyet yönetim altında da devam eder.

Bunu açıklamaya çalışırken Hobbes, ailenin, halk gibi sadece bir egemene sahip olabileceğini söyler. Ailenin reisi erkektir, kocadır, babadır. O, karısı da dahil olmak üzere hizmetçilerini yönetir. Gerçekten de doğa durumunu terk etmeyi ve egemeni tesis etmeyi kabul edenler kadınlar değil erkeklerdir; ve hizmetçiler değil efendilerdir. Kocalar ve efendiler karıları ve hizmetçileri adına rıza göstermeye yetkilidir; diğerlerinin bu konuda bağımsız sesleri mevcut değildir.[30] Dolayısıyla, tüm meşru gücün rızaya dayalı olduğunu düşünen Hobbes, aşağı statüde olmayı savunan her başlangıç argümanını reddeder. Ancak aile ortamına girildikten sonra kadınlar ve hizmetçiler her nasılsa doğal eşitliklerini terk ederler ve aşağı statülerini kabul ederler. Eğer kadınlar ve hizmetçiler doğa durumunda efendi erkeklerle eşit iseler, onlar gibi rasyonel ve hesap edebilen, düşünüp taşınan, tekrar gözden geçiren, kişisel çıkarlarına uygun bir şekilde anlaşmayı tekrar tartışmaya açmazlar mı? Sözleşme yürürlüğe girdikten sonra rızanın kaynağı olarak aile bireyin yerini almaz mı? Eğer öyleyse, bu Hobbes'un göklere çıkarılan bireyciliği hakkında bize ne söyler? Açık bir şekilde, Hobbes eşitlikçi argümanını mantıklı sonucuna götürmekte başarılı olmaz; ve kadınları ve hizmetçileri aşağı statüde bırakır; hem aile içinde hem devlette. Sanki mantıklı düşünceyi birden terk etmiş ve düşünmeden zamanının tipik önyargılarına teslim olmuş bir şekilde.[31]

YÖNETİM BİÇİMLERİ

Hobbes'un yurttaşlık görüşleri temel yönetim biçimleriyle ilgilidir. Üç biçim ayırt eder; her birinin farklı varyasyonları vardır. Bu üç temel biçimden ikisi meşru diğeri gayri meşrudur.

Sözleşme ile kurulmuş bir devlet, özgür ve eşit bireylerin siyasal sözleşmeye rıza göstermeleriyle ortaya çıkan meşru bir yönetim biçimidir. İnsanlar doğa durumunu terk etmek isteğiyle kendini savunma doğal hakkını bırakır ve kendilerini yönetmesi için bir egemen yaratırlar. "Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır."[32] Devlet, yasal kurumlar ve yöntemler aracılığıyla egemenin yönetimini tesis eder.

Aristoteles'in terminolojisinde modern hassasiyetlere uyacak şekilde ufak bir değişiklik yapan Hobbes, bir devlette meşru egemenin tek bir kişi (monarşi), bir azınlık (aristokrasi) veya çoğunluk (demokrasi) olabileceğini söyler. Kendi kişisel tercihi tek bir kişinin yönetimdir; zira kralın otoritesi en birleşik olan ve böylelikle barışı korumada en muktedir olandır. Ancak Hobbes kralların ilahî yönetme hakkını savunan bir kraliyetçi (*royalist*) değildir. Güçlü bir egemeni savunmaktadır; ancak bu egemen, buyruğa değil rızaya dayanarak yöneten biri olmalıdır.

Hobbes aynı zamanda zorla kurulmuş bir devletten veya hükümranlıktan (*dominion*) bahseder. Bu durumda egemen iktidar, isyan veya savaş yoluyla zorla ele geçirilmiştir. Fethedilenler rıza gösterdikleri takdirde bu yönetim biçimi de meşrudur.[33] Ancak, geçerli bir sözleşmeye rıza gösterme olmaksızın zorla ele geçirilen iktidar meşru bir yönetim değil, bir tür despotizm olacaktır.

Hobbes, fetih yoluyla iktidara gelen ve bir sözleşme olmadan veya ona aykırı bir şekilde yöneten bir despota karşı fethedilen topraklarda köle statüsüne düşen kişilerin hiçbir yükümlülük altında olmadığını söyler.[34] Rıza her zaman gereklidir; yoksa herkes hâlâ doğa durumundadır. Bu görüş aslında bir başka düşüncenin uzantısından başka bir şey değildir: halkın egemene olan yükümlülüğü yöneticinin onları koruma yeteneğinin ötesine geçmez.

SONUÇ

Hobbes için en önemli felsefî soru şudur: "toplum (*society*) artık bir cemaat (*community*) değilse devletin uygulamalarının temeli ne olabilir?"[35] Hobbes bu soruyu yanıtlarken modern siyasetin temelini güçlendirir; ve mutlakiyeti ve rızayı birleştirerek onu Eskiçağ ve Ortaçağ felsefelerinden ayırt eder. Hobbes'un erken dönem modern perspektifi, yöntemi itibarıyla en baştan bellidir. Protestan reformcuları gibi seleflerinden farklı olarak, Hobbes zamanının bilimsel devriminden esinlenir. Mutlakiyeti savunması siyasal akıl yürütmesinin mantığından ileri gelir; ancak rızanın, mutlak yönetimi sınırladığı sonuçlara ulaşır.

En başta gösterilen rıza, egemeni yaratan sözleşmeyi hayata geçirir ve devam eden rıza sözleşmenin meşruiyetini korur. Devlet sadece yasalara uyanları koruyacak kadar güçlü olmalı; onun üzerine düşen rol, yurttaşların

kendi başlarına belirledikleri daha yüksek menfaatlerinin peşinde gidebilmeleri için barışçıl bir ortam sağlamakla sınırlıdır. Bireylerin bu özel amaçları devletin meselesi olmaktan ziyade, bu amaçlar doğal haklarını ve özgürlüklerini kullanan bireylerin kendi tercihleri ve meseleleridir. Barış sorunu çözüldükten sonra toplamacı siyaset (*aggregate politics*) baskın çıkar; zira bireyler herhangi bir kolektif birimden önce gelir.

Hobbes modern sözleşmeci kuramcıların ilkidir. Hobbes'tan önce, Protestan ilahiyatçılar ve daha az bilinen bazı filozoflar dinî özgürlüğü savunmak için sözleşme fikrini bir silah olarak kullanmışlardı. Ancak Hobbes'la birlikte sözleşme fikri, bireylerin genel özgürlük arayışının bir aracı haline gelir; ve özgürlük hem siyasal hem bireysel hem de dinî olabilir. Dolayısıyla barışla uyumlu olmayan hiçbir özgürlüğe izin verilemez.

Leviathan en aşırı sonuç olasılığına dayanır. Sözleşmeyi aşan (veya bozan) egemen sadece bireysel direnişle durdurulabilir; eğer bu direniş yaygınlaşırsa herkes doğa durumuna geri döner. Hobbes'un sözleşmesi doğal durumdan yönetime doğrudan geçişe dayanan siyasal bir içerik taşır.

Hobbes doğa durumuna dönme olasılığını hizmetçilerin efendilerine ve kadınların kocalarına itaat etme zorunluluğuna bağlamakta ısrarcıdır. Böylelikle aile ve yönetimde sınıf ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini savunmuş olur ki bu durumda sergilediği mantıksal zafiyet aşikardır. Aynı zamanda, Hobbes'un modeli bugünkü uluslararası arenanın tehlikeli yönlerini anlamamıza yardımcı olur. Bugün ulus-devletlerin birbirleriyle olan ilişkileri Hobbes'un doğa durumundaki bireylerin ilişkilerini andırır. Hobbes, bu durum devam ettiği sürece savaş devam edecektir diye uyarıda bulunur.

Başyapıtını neredeyse yarılamışken, Hobbes *Leviathan*'ın da Platon'un *Devlet*'i kadar faydasız olup olmadığından şüphe eder. Ancak hemen kendine gelip egemene yüklediği entelektüel yükün Platon'un filozof-krallara yüklediği külfetlere kıyasla hiçbir şey olduğunu düşünür. Ancak, bu konuyu gündeme getirmesi nedeniyle onun da Platon gibi dediği her şeyi kastedip kastetmediğini sorgulayabiliriz; yoksa tutarsızlıkları, çelişkileri ve muğlaklıkları derdinin yönetime dair bilimsel bir reçete sunmaktan çok bireysel özgürlük ile toplumsal düzen arasında bir denge kurulmasını gündeme getirmek olduğunu mu ima etmektedir?[36]

Notlar

1. Yıllarca Bacon'a sekreterlik yapmasının yanı sıra, Hobbes Galileo ve Gassendi gibi bilim öncülerini içeren bir tartışma grubunun içinde yer alıyordu. Hobbes'un yaşamı şu çalışmalarda ele alınmıştır: Richard Peters, *Hobbes* (Baltimore: Penguin, 1956), özellikle 13–44; ve daha yakın tarihli bir çalışma olarak bkz. Arnold Rogow, *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction* (New York: Norton, 1986)

2. Hobbes'un İngilizce yazıları 19. Yüzyıl'da on bir cilt olarak toplanmış; Latince eserleri ise bundan birkaç yıl sonra beş cilt olarak toplanmıştır. Bunların arasında en önde geleni en meşhur kitabı olan ve 1651'de yayınlanan *Leviathan*'dır Daha önce yayınlanmış ve daha uzun olan *Elements of Law* (*Hukukun Unsurları*) 1640'ta tamamlanmış olup Hobbes'un sonraki siyaset felsefesinin temel fikirlerini içerir. *Unsurlar*'ın siyasal bölümü *De Cive* (*Yurttaş Üzerine*) adı altında yayınlanmıştı; daha bilimsel bölümünün adı *De Corpore* (*Cisim Üzerine*); ve son bölümünün adı ise *De Homine* (*İnsan Üzerine*) olup insan doğası tartışmasını içerir. 1688'de yazdığı *Behemoth, or the Long Parliament* (*Behemoth veya Uzun Parlamento*) adlı eseri İngiltere siyasetinin ve İç Savaş'ın tarihçesi olup ölümünden sonra yayınlanmıştır.

3. Thomas Hobbes, *Leviathan*, der. H. W. Schneider (New York: Bobbs-Merrill, 1958), Bölüm 4.

4. *Leviathan*, Giriş

5. Aralarındaki bu görüş birliğine rağmen Hobbes, Machiavelli'nin bilimsellik açısından sıkıntılı şu gibi önermelerine karşıydı: "yeterli genellemeler deneyimden çıkarılabilir"; veya "siyasal eylem eski kahramanların yöntemlerini taklit ederse başarılı olması daha kesindir." Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), 252.

6. *Leviathan*, Bölüm 11. Konunun daha kapsamlı bir açıklaması için, bkz. Arnold W. Green, *Hobbes and Human Nature* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1993).

7. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, UK: Clarendon, 1962) Hobbes'un insan doğası görüşünün piyasa ekonomisine giren bireyler için tasarlandığını düşünür: bencil kişisel servet arayışı içinde olan rahatsız ve açgözlü bedenler birbirleriyle eşit bir düzlemde ilişkiye geçip sözleşme yapıyorlar.

8. *Leviathan*, Bölüm 13.

9. *Leviathan*, Bölüm 13.

10. *Politics and Vision*, 258.

11. *Leviathan*, Bölüm 14.

12. *Leviathan*, Bölüm 13.

13. *Politics and Vision*, 262.

14. *Leviathan*, Bölüm 14.

15. *Leviathan*, Bölüm 10 ve 17. Bir dizi yorumcu Hobbes'un siyasal sözleşmesini toplumsal sözleşme diye adlandırmaktadır; ancak Hobbes dar bir açıyla yönetimin oluşumuyla ilgilendiği için *toplumsal sözleşme* tabirinin Locke ve Rousseau için saklanması yerinde olacaktır. Ancak aynı zamanda bkz. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1988)

16. *Leviathan*, Bölüm 17. Ancak bir doğa yasasının yapay bir egemenle sonuçlanması tuhaf ve hatta paradoksal değil midir? Bir başka paradoks Hobbes'un pratik aklının kökünün irrasyonellikte saklı olmasıdır; zira egemenin bildirdiği şey nihaî olarak iknaya değil cebre dayanır.

17. *Leviathan*, Bölüm 18.

18. Egemenin kimin olacağını bilmenin bir yolu, Hobbes'a göre, "egemenin kendi ailesini kesin olarak yönetebildiğini görmek"tir; *Leviathan*, Bölüm 30. Ancak, Leviathan sadece "halkın rızası ile kendisine egemenliğin devredildiği kişi veya heyet"ten bahsetmekle kalmaz (bölüm 18), 30. bölüm "Egemen Temsilcinin Görevi Üzerine" başlığı taşır ki bu kişisel değil kurumsal bir göndermedir.

19. *Leviathan*, Bölüm 19.

20. *Leviathan*, Bölüm 21.

21. *Leviathan*, Bölüm 20.

22. *Leviathan*, Bölüm 12. Dinin rolünü değerlendirmesinde, Hobbes Kutsal Kitap, küfür, vaftiz, aforoz, Cehennem, Şeytan ve ebediyet gibi yüzün üzerinde konuyu tartışır. Egemenin hem kilisenin hem devletin başı olması hakkında Kutsal Kitap'ta destek bulur; ve İngiliz Kilisesi'ni Roma Katolik ve mezhepçi Protestan ruhbanlarının saldırılarına karşı savunur; özellikle bkz. Bölüm 18, 22 ve 43.

23. *Leviathan*, Bölüm 26 ve 29.

24. *Leviathan*, Bölüm 26 ve 30.

25. *Leviathan*, Bölüm 21. Hak, devlete yönelik ahlakî bir taleptir; özgürlük ise bu talebin uygulanmasını sağlayan gerçekte var olan şartlardır.

26. *Leviathan*, Bölüm 27.

27. *Leviathan*, Bölüm 21.

28. *Leviathan*, Bölüm 2.

29. *Leviathan*, Bölüm 20.

30. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988)

31. Bir yazar onu "ölümcül bir tutarsızlık"la suçlar. Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), 83.

32. *Leviathan*, Bölüm 17.

33. *Leviathan*, Bölüm 20.

34. *Leviathan*, Bölüm 34.

35. *Politics and Vision*, 241.

36. Bkz. Richard Flathman, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1993): Bu çalışma, Hobbes'un amacının otorite ve özgürlük, yükümlülük ve bireysellik gibi gerilimlerle nasıl yaşayabileceğimizi göstermek olduğunu öne sürer. Farklı bir yorum için, bkz. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1952). Hobbes'un Birleşik Devletler'deki etkisinin ilginç bir tartışması için, bkz. Frank M. Coleman, *Hobbes and America: Exploring the Constitutional Founding* (Toronto: University of Toronto Press, 1977)

Ek Okumalar

(* alternatif bakış açılarını gösterir)

Bagby, Laurie M. *Thomas Hobbes: Turning Point for Honor*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2009.

Bunce, R. E. R. *Thomas Hobbes*. Londra: Continuum, 2009.

Finn, Stephen J. *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*. Londra: Continuum Books, 2006.

Flathman, Richard. *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1993.

*Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York: Cambridge University Press, 1988.

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, UK: Clarendon, 1962.

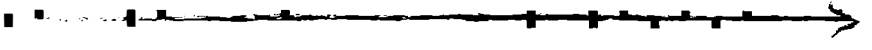
Rogow, Arnold. *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction*. New York: Norton, 1986.

Ross, George Macdonald. *Starting with Hobbes*. Londra: Continuum, 2009.

Slomp, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: St. Martin's, 2000.

*Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

Thornton, Helen. *State of Nature or Eden?: Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, 2005.





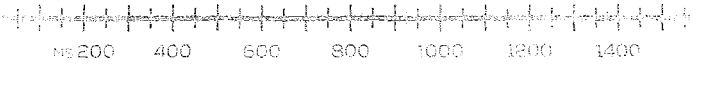
10. Bölüm

John **Locke**

Mülkiyeti Koruma



1632-1704



GİRİŞ

John Locke Hollanda'da geçirdiği uzun sürgünün ardından 1689 Şubatı'nda İngiltere'ye doğru yelken açtı. Adı daha önce krala karşı bir komploya karışmış olan Locke hayatı için endişeye kapılıp yurdunu terk etmişti. Locke'un anayurduna dönüşü bunun hemen öncesinde gerçekleşen Şanlı Devrim (1688) kadar büyük bir olaydı. Tahttan indirilen Kral II. James'in en büyük kızının Protestan kocası Orangeli William nispeten kansız bir isyanla tahta çıkmıştı. Yeni krala Hollanda'da danışman olarak hizmet etmiş olan Locke İngiltere'ye dönüşte müstakbel Kraliçe Mary'ye eşlik etmekteydi. Siyasî zulümden uzak bir yaşam sürmesini sağlayan bu bağlantılara rağmen, her daim şüpheci Locke en büyük siyasal eserinin yazarlığını hayattayken tasdik etmeye yanaşmamıştı.

İngiltere'de Hobbes'u korkutan aynı iç savaş esnasında büyümüş olsa da John Locke (1632-1704) yaşam tecrübelerinden Hobbes'a kıyasla daha az karamsar sonuçlar çıkarmıştı. İç Savaş'ı kışkırtan önemli sorunların çözümüne yardımcı olan ve İngiltere'yi yeni bir istikrar yoluna sokan 1688 Devrimi, Locke'un daha büyük iyimserliğini fazlasıyla pekiştirmişti. Meslek olarak Locke felsefe hocası ve tıp doktoru idi. Her iki meslek de o dönemlerde siyasal işlerden uzak durmak isteyen biri için idealdi. Ancak Locke, Kral I. Charles'a karşı mücadelenin bir savunucusu idi ve aynı zamanda Püriten Parlamento ordusunun bir subayı olan babasına pek fazla hayranlık duyuyordu. Daha sonraları ise bir devlet görevlisi ve Kral II. Charles'ın en yakın danışmanı Lord Shaftesbury ile olan arkadaşlığı Locke'u İngiliz siyasetine doğrudan dahil etmişti. Locke Shaftesbury'nin sekreteri, doktoru, danışmanı ve özel aile öğretmeniydi. II. Charles'ın kardeşini tahttan uzak tutma çabaları yüzünden Shaftesbury'nin görevine son verilince Locke onunla Hollanda'ya sürgüne gitmişti.[1]

Charles'ın kardeşi onun ardından Kral II. James olarak tahta çıkmıştı. Yeni kral Roma Katolikliğine dönmüş biriydi ve kral olarak nüfuzunu dinî özgürlükleri tanınmayan ve siyasal makamlara atanmada ayrımcılığa maruz kalan dindaşlarının eşit muamele görmesini güvence altına almak için kullanıyordu. Parlamento, Katoliklere destek olmasına ve eylemlerine dayanak olarak sadece kraliyet yetkisini kullanmasına itiraz edince, James bu kurumu azletti. James'in eylemleri egemen çevrelerdeki siyasal desteğini bir hayli yitirmesine mâl oldu ve Şanlı Devrim'de de iktidarını tamamen kaybetti. Kısa vadede gerçekleşen kral değişiminin ötesinde bu devrimin uzun vadedeki bir sonucu İngiltere'nin meşrutî monarşi olması ve bir daha iktidar için ilahî hak iddia eden bir yönetici tarafından tehdit edilmemesi oldu.[2]

Devrim ve onun tesis ettiği meşrutî monarşi, parlamentoda yapılan yasalarla nihaî halini aldı. İngiliz Haklar Bildirgesi Parlamento'nun krala üstünlüğünü ilan etti. Bildirge ayrıca Parlamento'nun alt kanadı olan Avam

Kamarası'nın seçmenlerin oylarıyla özgürce seçilen bir kurum olduğunu ve bu kurumu kralın istediği zaman dağıtamayacağını ilan etti. Haklar Bildirgesi, başka bir şikayet konusuna cevaben, kendilerine bir suç isnat edilen tüm İngiliz yurttaşlarının bir jüri önünde, kraldan bağımsız yargıçların yürüteceği yargılanma hakkına sahip olduğunu bildirdi. Bildirge, bu bağımsız yargıyı güçlendirmek için yargıçlara kanuna bağlı kaldıkları sürece sabit bir maaş ve daimî bir kadro verdi. Yasa böylelikle II. James'in kendi kraliyet hakkı olarak iddia ettiği türden eylemlerin yasaya aykırı olduğunu beyan etti. İngiliz kralı böylelikle sınırlandırılmış bir yönetici olmuştu.

Başka bir yasa din meselesine değiniyordu. Hoşgörü Yasası, İngiliz Kilisesi'nin birincil konumunu korurken, Katolikler ve Üniteryenler hariç İngiltere'deki tüm inananlara dinî hoşgörü tanıdı. Locke'un yazıları bu tarihsel meselelerin bir kısmını felsefî bir perspektiften ele aldı. Özellikle başlıca siyasal eseri olan ve iki kitaptan oluşan *Two Treatises of Government* (*Yönetim Üzerine İki İnceleme*, 1689) kralların ilahî hakkına dayalı yönetimin nihaî reddi amacına hizmet etmiş ve Hobbes'un savunduğu mutlak egemenliğe karşı çıkmıştı.[3] Bu eserler ayrıca anayasalcılık, sınırlı hükûmet ve devrim hakkı gibi konuları ele almıştır.

LOCKE'UN YÖNTEMİ

Locke'un siyasal meselelere yaklaşımı onun tıbbî evveliyatı ve bir bilimadamı örgütü olan Royal Society (Kraliyet Derneği) üyeliğinden etkiler taşıyordu. Evrenin bilimsel yasalarla, bir düzen içinde ve yeknesaklıkla yönetildiğini düşünüyordu. Gözlem ve deneyimi kullanarak modern bilimin yaklaşımını takip eden Locke beşerî bilgiye tamamen empirik bir temel aradı.

Locke'un siyaset hakkında düşünme yöntemi insan zihninin doğuştaki haliyle başlar. Locke'la sıklıkla özdeşleşmiş Latince ifadeyi kullanacak olursak, zihin; *tabula rasa*, boş bir levha, "her türlü işaret ve ideden yoksun beyaz bir sayfa"dır. İnsanlar Platon'un Formları veya Aristoteles'in *telos*'u gibi doğuştan gelen idelerle doğmaz. İlahî kudret tarafından nakşedilen tözler yerine bireyler potansiyel eğilim ve kapasitelere sahiptir.[4] İnsanların zihinleri büyüdükçe şekillenir, talim ve deneyim onların potansiyel muhakeme kapasitelerini geliştirir. Locke bu açıdan Hobbes'u takip etmekte, idelerin duyuları etkileyen münferit deneyimlerden kaynaklandığını ve müteakip eylemlerin de bu rasyonel idelerden doğduğunu öne sürmektedir.

"Sarı", "beyaz", "ısı" ve "soğuk" gibi basit kavramlar insanlara duyuları aracılığıyla ve gözlemleri sonucunda gelir. Olgunlaştıkça, arzuları ile acı ve zevke dair geçmiş deneyimleri onlara kılavuzluk eder. İnsanları harekete geçiren zevk iken eylemin muhtemel tehlikelerine karşı onları uyaran acıdır.[5] Yine de insanlar zevk ve acı dolu deneyimler yaşamakla kalmaz aynı zamanda deneyimleri üzerine düşünerek onlardan bir şeyler öğrenmiş olurlar. Do-

layısıyla annesinin emzirmesinden aldığı zevki deneyimleyen bir bebek annesini besin ve sıcaklık gibi hoşa giden idelerle ilişkilendirir. Diğer yandan sıcak sobadan eli yanan bir çocuk, acısının kaynağı olan bu nesneden uzak durması gerektiğini öğrenir.

Daha kompleks ideler bu basit ideleri birleştirerek ortaya çıkar. Bu şekilde deneyim ve öğrenme yoluyla manevî bir duyum gelişir. İnsanlar bu manevî bilinçle büyüdükçe aklın emirlerini, hissettikleri ânî arzulara tercih ederler. Yani, bireyin uzun vadeli manevî mutluluk arayışı daha aşağı ve kısa vadeli arzuların tatmini arayışını frenler ve sınırlar.[6]

İNSAN DOĞASI

Kralların ilahî hakkını destekleyenler kralın tebaaları üzerindeki otoritesinin Kutsal Kitap'a dayandığını savunmaktaydı. İlahî hak, baba ve çocukları arasında olduğu gibi bir babalık veya ataerkil bir ilişki tesis etmiştir; bu ilişkinin sonucu verasete dayalı, bütüncül ve devamlı bir bağımlılık halidir. Hiçbir tebaa özgür doğmaz ve hiçbiri kraliyet ailesinden bir baba figürüne olan ihtiyacından vazgeçemez.

Locke, tabiî ki, aynı fikirde değildir. *İki İnceleme*'si siyasal otoriteyi diğer hakimiyet biçimlerinden ayırır. Baba iktidarının (*paternal power*) akıl yetileri henüz gelişmemiş çocuklar üzerinde uygulanması uygun düşebilir ancak rasyonel yetişkinler için uygun değildir. Locke'un insan doğası, doğa durumu ve doğa yasası tasvirleri, Tanrı'nın yasa koyucu olup uygulayıcı rolünün olmadığı varsayımına dayanır.[7] Dolayısıyla:

> Siyasal iktidarı doğru biçimde anlamak ve onu kökeninden türetmek için, bütün insanların doğal olarak ne durumda olduklarını göz önünde bulundurmalıyız. Bu durum, insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve mülkleri ve şahısları üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri tam bir özgürlük durumudur. Bu durum ayrıca hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olamadığı, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur.[8]

Tüm bireyler özgür ve eşit doğar. Aynı zamanda onları iyiliğe yönelten Tanrı'nın daha büyük yaratımının bir parçasıdırlar. İnsanlara onları diğer hayvanlardan ayıran akıl ve vicdan (veya ahlakî hassasiyet) bahşedilmiştir. Dolayısıyla, insan doğası potansiyel olarak birçok unsurun erdemli bir karışımıdır: ahlakî, rasyonel, egoist ve sosyal.

Deneyimle gelişen ve iyi ile kötünün farkındalığıyla el ele giden akıl, doğanın ahlakî yasalarına işaret eder. Bu yasalar Tanrı tarafından tesis edilmiştir ve insanları ahlakî varlıklar olarak özgürce ve eşit bir şekilde hareket etmeye yöneltir. Bu şekliyle, insanlar temelde güvenilirlerdir.

Egoizm bile Locke'un insan doğasının olumlu bir özelliğidir. İnsanlar

arzularını tatmin arayışında olan iştahlı bireyler olmalarına rağmen doyumsuz haz arayışı bencil olmak zorunda değildir. Amaç başkalarına zarar vermekten çok kendini geliştirmek ise, mutluluk arayışı ahlakî ve rasyonel olabilir ve bireysel özgürlüğün temelini oluşturabilir.[9] Doğaları gereği sosyal olan bireyler kendileri gibi ahlaklı, rasyonel ve egoist olan hemcinslerine güven duymaya eğilimlidir. Bu, herkesin ortak amaçlar uğruna beraber hareket etmesini sağlar. Aynı zamanda insanları hem kendilerine hem başkalarına faydası olan amaçlara yöneltir.[10]

Locke insan doğasının özde olumlu olan yönlerini vurguladığında Hobbes'tan daha iyimser gözükür. Böylesi bireylerin bireysel özgürlüklerini korumak adına sözleşmeye girdiğini görmek, Hobbes'un ana vurguyu güvensizlik ve çatışmaya yaptığı doğa durumunda yaşayan bireylere kıyasla daha kolaydır. Ancak Locke'un felsefesinin derinlerinde insan doğasına dair geleneksel bir ikici görüş saklıdır. Locke sanki yaşam iyi ile kötünün hakimiyet mücadelesi verdiği bir ahlak oyunuymuş gibi yazar. Genellikle çoğunluğu ahlaklı tasvir eder ve böylelikle ana hedef kitlesinin uzun vadeyi düşünen ve özgürlüklerini korumaya muktedir erdemli ve rasyonel insanlar olduğunu ima eder. Ancak, insan doğasının irrasyonel, anti-sosyal ve ahlaksız bir tarafını da görür. Tüm insanlar güvenilir değildir; en azından bazıları potansiyel olarak fazlasıyla bencilliğe ve başkalarına zarar vermeye eğilimlidir. Locke, insan doğasının bu diğer karanlık yanını yaşamın ve özellikle de doğa durumundaki yaşamın tehlikelerini göstermek için kullanır.

DOĞA DURUMU

Locke'un doğa durumu tasavvuru Hobbes'unkine benzer ancak Hobbes'un çizmek istediği kriz portresiyle yakından bir ilgisi olmadığı için ihmal etmiş olduğu bazı yönleri geliştirir. Her iki İnceleme de muhtemelen 1688 Şanlı Devrim öncesinde taslak olarak hazır olmuş olsa da,[11] Locke'un ilgilendiği sorun devrimin sonucuyla yine de ilişkilendirilebilir. Neden egemen otorite (II. James) tahttan indirildiğinde İngiltere, Hobbes'un olacağını tahmin ettiği gibi, doğa durumuna geri dönmemiştir? Locke bu kritik soruya dair araştırmasını doğa durumunu, yani yönetimin yokluğunda yaşamın ne halde olacağını, incelemekle başlatır.

Hobbes ile hemfikir olan Locke doğa durumunu tam bir özgürlük ve eşitlik durumu olarak niteler. Ancak doğa durumu çoğu insanın birbirlerine ve başkalarının haklarına ve mülkiyetine duydukları karşılıklı güven ve saygıdan ötürü aynı zamanda ahlakî bir durumdur. Böylelikle Locke başta görece iyi niyetli bir doğa durumu tasvir eder. Ancak, mülkiyet ve doğal hukuk kuramları incelendiğinde daha az cazip yönleri görülecektir. Mülkiyetin üç yönü vardır: yaşam, özgürlük ve mülk.[12] Locke'a göre yaşam sadece varlığını sürdürme değildir; söz konusu olan Tanrı'nın amacı doğrultusunda ahlaklı

yaşanan bir yaşamdır. Özgürlük eylemde bulunabilme özgürlüğüdür ancak sadece doğal hukuk sınırları çerçevesinde.

Mülkün Emek Kuramı. Doğada herkesin mülk edinme hakkı vardır zira Tanrı en başta yeryüzünü herkese yaşamlarını idame ettirmeleri için ortak olarak verdi. Tüm insanlar eşit düzlemde başladıkları için, hiç kimsenin yeryüzünün herhangi bir parçası üzerinde Tanrı tarafından bahşedilmiş bir hakkı yoktur. Burada Locke'un ilahî hak monarşisini destekleyen ataerkil mülkiyet argümanlarını reddettiğini görürüz. Ancak bireyin mülke, yeryüzünün bir parçasına, doğal hakkı nereden kaynaklanmaktadır? Yeryüzünün bir parçası nasıl oluyor da birinin uygun olduğunu düşündüğü biçimde tasarrufta bulunabileceği mülkiyetinin bir parçası oluyor? Locke insanın ekonomik eşitliğinin doğa durumunda değiştiğini söyler. Bunun nasıl gerçekleştiğine dair açıklama Locke'un mülkün emek kuramında bulunur; bu kuram eşitsizliğin ve özel mülkiyetin kaynağına dair açıklamasını sunar. "Tanrı dünyayı insanoğlunun tümüne ortaklaşa verdiğinde, insana çalışmasını emretti" zira insanların yeryüzünü işleyerek onu en iyi şekilde kullanacağını bekliyordu.[13] İnsanlar kendilerini desteklemek için emeklerini yeryüzündeki doğal kaynaklarla karıştırarak bunu yapacaklardır:

> Yeryüzü ve diğer bütün ast yaratıklar insanların tümüne ortaklaşa ait olmasına rağmen her insan yine de kendi şahsı üzerinde bir mülkiyete sahiptir. Bunda kişinin kendisinden başka hiç kimsenin hakkı yoktur. Kişinin bedeninin emeği ve elleriyle yaptığı iş diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisinindir. Doğanın sağladığı ve içinde muhafaza ettiği şeylerden, insan, emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi mülkiyeti haline getirir.[14]

Bu, insanların ihtiyaçlarını karşılamak için yeryüzünü dönüştürmeye çabalamadıkları sürece tatmin olamayan doğaları gereği çalışkan işçiler olduğunu ima eder. Emek, her bireyin doğasının veya şahsiyetinin hem ifadesi hem de nesnelere uzantısıdır. Diğer bir ifadeyle, ne üretiyorsak oyuzdur ve ürünümüz hem bizimdir hem de ne olduğumuzdur.[15] Her bireyin kendi ürettiği her şeye doğal hakkı vardır çünkü bireysel emek doğanın ürününe katılır.[16] Dahası, en çok çalışanlar Tanrı'nın bahşetmiş olduğu insan doğasını daha iyi yansıtırlar. Böylesi insanlar, daha fazlasını hak ederler ve onların daha fazla şey elde etmeleri adildir.

Locke'un mülkün emek kuramının iki şartı vardır ki bu şartlar doğa durumunda aşırı aç gözlülüğü önlemek için Tanrı tarafından koyulmuştur. Bunların ilki şudur: Hiçbir birey tüm toprak üzerinde hak iddia edemez, diğerleri için "yeterli miktar ve nitelikte ortaklaşa şey" kalmış olmalıdır. Bir tarım toplumu olarak 17. Yüzyıl İngilteresi bağlamında, bu sınırlama esasen kralların ilahî hakkını destekleyen argümanlara karşı yapılmış bir beyandır. Hiç kimsenin tüm topraklar üzerinde, kendisine doğrudan Tanrı tarafından verilmiş diye, meşru olarak sahiplik iddiasında bulunamayacağı

anlamına gelir.[17] İkinci şart ise şudur: Hiç kimse bozulmadan kullanabileceğinden daha fazla toprak veya onun mahsûlünü alamaz. Ancak insanların doğa durumundayken bozulmayan şeylere değer vermeye ve bunları ortak rızayla yaşam için gerekli olan yararlı ama bozulabilir şeylerin karşılığı olarak almaya başlamalarıyla bu sınırlama geçersiz olmuş olur. Bozulmayan bu şeylerin en önemlisi ortak rızayla değer verilen paradır.

Locke bozulma şartının geçerliliğini yitirdiğini düşünür çünkü insanlar paraya değer vermeye rıza göstermekle bunun sonuçlarını kabullenmiş olur. Toprak ve parada eşit olmayan paylar bu sonuçlardan biridir: Her şeye tek bir kişi sahip olmasa da bir azınlık yine de çok şeye sahip olurken, diğer birçokları ya az ya hiçbir şeye sahip olur. Dolayısıyla yoksullar asgarî düzeyde bir geçinme maaşı karşılığında emeklerini satmak zorunda kalırken ürettikleri her şey onların efendilerinin mülkiyetine geçer.[18] Locke daha zengin olanların servet sahibi olmak için daha fazla çalıştıklarını veya başkalarının kendileri için çalışmasını sağlayacak kadar pratik akıl sahibi olduklarını varsaymaktadır. Bu insanlar doğal ve haklı olarak başkalarına zarar vermeden veya haksızlık yapmadan daha fazla şey elde ederler ki zaten zenginler daha az haris olsaydı diğerlerinin durumu daha iyi olmayacaktı. Aslında zengin olmayanların durumu da böylelikle daha iyidir. Üreticiler daha fazla servet sahibi olmak istediklerinden üretkenliklerini artırmaya teşvik edilirler. Dolayısıyla, kaynaklar ortak havuzda geliştirilmemiş bir vaziyette kalmış olsaydı herkes için daha fazla mal kullanıma hazır olmayacaktı. Kaynakların kullanımıyla toplumun serveti artırılır.

Özetle, insanlar paranın değerine rıza göstermekle ekonomik eşitsizliğe izin vermiş olurlar. Bu hamle doğa durumunda, yönetimin tesis edilmesi öncesinde yapılmıştır. Ancak insanlar siyasal otorite altında yaşamaya başladıklarında bireysel haklar ve ekonomik eşitsizlik yeni topluma da taşınır.

Doğal Hukuk

> *Doğa durumunun*, bu durumu yöneten, herkesi bağlayıcı bir doğa yasası vardır: Bu yasanın ta kendisi olan akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm insanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülklerine zarar vermemesi gerektiğini öğretir.[19]

Doğal hukuk insanları doğa durumunda yönetir. Tüm rasyonel insanların bilebileceği ve üzerinde anlaşabileceği ilkeler dizisidir. Doğal hukuk doğal hakları tanımlar ve bu hakların izin verdiği özgürlüklerin ne olduğunu göstermeye hizmet eder.

Doğal hukuk insanlara şiddetli ölüm, kölelik veya mülk hırsızlığı gibi tehditlerden özgür olma doğal hakkını verir. Doğada siyasal otorite olmadığından herkes doğal hakkını uygun gördüğü gibi kullanır ve kendi eylem-

lerinin yargıcı olur. Doğa durumunda bir tür doğal adalet vardır. Hiç kimse doğal hukuku ihlal etme hakkına sahip olmasa da başkalarının mülkiyetine tecavüz ederek onu çiğneyen kişilere karşı doğal hukuku uygulamak adildir ve bu uygulama hukukun ihlali sayılmaz. Ancak, doğal hukuku ihlal edenlerin cezalandırılması sükûnetle ve duygusallıktan uzak ve "ihlale orantılı" bir şekilde "tazminat ve engelleme amacıyla" yapılmalıdır: "Çünkü sadece bu ikisi bir insanın bir diğerine cezalandırma olarak adlandırabileceğimiz meşru biçimde zarar verebilmesinin nedenleridir."[20] Tazminatın amacı, "göze göz" şiarı gereğince, suçlunun zararlı çıkmasını sağlayarak yapılan bir haksızlığı düzeltmektir. Engelleme ise potansiyel suçluları korkutarak gelecekte olabilecek haksızlıkları önlemektir. Locke'a göre bu kısıtlamalar doğal adaletin bir parçasıdır ve doğal hukuku uygulayanlar bunlara uymalıdır yoksa onlar doğal hukuku ihlal etmiş olur ve kendilerini cezalandırmaya maruz bırakırlar. Cezalandırmanın üzerindeki bu kısıtlamalar hem siyasal otorite hem de bireyler için geçerlidir zira doğa durumunda adil olmayan bir şey yönetim tarafından da yapılmamalıdır.

SAVAŞ DURUMU

Locke'un yaptığı açıklamaya göre doğa durumu pek de fena bir yer değil gibidir. Çoğu insan doğasını takip ederek her gün ahlakî, rasyonel ve sosyal bir şekilde hareket eder. Doğanın onlara sağladığı şeyler üzerinde ellerinden geldiğince çalışır ve bu çalışmalarının karşılığını layıkıyla alırlar. Bunun sonucunda ortaya çıkan ekonomik eşitsizlik adildir ve Tanrı'nın başlangıçtaki niyetiyle uyum içindedir. Doğal hukuku ihlal eden azınlık sert ama adil bir sistem çerçevesinde adalet dağıtan çoğunluk tarafından kontrol altında tutulur. Peki öyleyse görünüşe bakılırsa Hobbes'un savaş durumuna çok uzakta bir doğa durumunda yaşayan insanları bu zararsız ve hatta yararlı ortamı terk etmeyi istemeye yöneltecek şey ne olabilir? Bunun yanıtı Locke'un ikici insan doğası görüşünde yatar. Locke, Hobbes'un anlattığı gibi korkutucu bir hikaye anlatmasa da yaptığı doğa durumu tasviri, bütünü itibarıyla, yüzeysel bir okumanın vereceği izlenim kadar toz pembe değildir.

> Burada, doğa durumu ile savaş durumu arasında, bazı insanların karıştırmış olmasına rağmen, bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma durumu ile bir düşmanlık, kötü niyet, şiddet ve karşılıklı yok etme durumu arasında olduğu kadar açık bir farklılık görüyoruz. Yeryüzünde aralarında yargıçlık yapma yetkisine sahip ortak bir yüksek makam olmaksızın akla göre birlikte yaşayan insanların durumu tam olarak doğa durumudur. Ancak, yeryüzünde yardımına başvurulacak ortak bir yüksek makamın olmadığı yerde bir başkasının şahsı üzerinde cebir kullanımı ya da açıklanmış bir cebir kullanımı niyeti savaş durumudur.[21]

Dolayısıyla, doğa durumunda herkes başkalarına zarar vermemekle yükümlü olsa da kişinin şahsına yönelik cebir kullanımı olması halinde doğa durumu savaş durumuna dönüşür. Çoğu insan doğal olarak yasalara saygılı

iken yasaları ihlal eden birkaç kişi yüzünden barışçıl bir ortam tehlikeli bir ortama dönüşür. Bilinen ve herkesin kabul edebileceği tarafsız bir yargıcın olmadığı doğa durumunda böylesi bir değişiklik kolaylıkla ortaya çıkar. Dahası, doğal hukukun uygulanmasına yardımcı olmak herkesin rasyonel bir yükümlülüğü olsa da bunu yapmayabilirler ve uygulamak isteyenler de her zaman suçluları cezalandırabilecek kadar güçlü olmayabilir.

Locke ve Hobbes arasındaki fark, o halde, doğa durumu ile savaş durumunun ne denli aynı anda cereyan edip etmediği noktası etrafında döner. Hobbes için bu örtüşme her zaman olur, Locke için ise bazen. Ancak sonuç her ikisi için de aynıdır. Zararsız bir doğa durumu âniden ve önceden uyarı olmaksızın savaş durumuna dönüşebilir dolayısıyla bu belirsizlikten kaçmak için insanlar doğa durumunu terk eder. Bundan sonraki ilk adım daha kesin bir barışı tesis edecek yönetimi oluşturmaktır.

YÖNETİMİN TEMELİ

İnsanlar bir toplumsal sözleşmeye rıza gösterdiklerinde doğal hukuku ihlal edenlere karşı onu uygulamaya dair bireysel haklarını bırakmış olurlar. Herkes yönetilmekte olan bir toplumu terk etmeye özgürdür; dolayısıyla terk etmeyip kalan ve faydalarından yararlananların sözleşmeye zımnî rıza gösterdiği varsayılır.[22] Sözleşme başlangıçta oy birliğiyle tesis edilir ancak kabul edildikten sonra yönetimin oy birliğine dayandırılmasını Locke reddeder zira bu doğa durumunun devam etmesine neden olacaktır. Bunun yerine, çoğunluk herkes adına hareket etme hakkına sahiptir. Her yetki sahibi kurumun tek bir yönde ilerlemesi gerektiği için ve her oy veren siyasal açıdan eşit olduğu için Locke, adil hareket ettiği sürece sayısal çoğunluğun herkesin boyun eğmesi gereken meşru irade olduğunu düşünür. Ancak, Locke sadece mülkiyet sahiplerinin oy verme hakkı olduğunu varsayar dolayısıyla sadece bu kesimin çoğunluğuna etkili bir güç tanımış olur.

Toplumsal sözleşme iki aşamalı bir düzenlemeden oluşur: sivil toplum ve yönetim.[23] Sivil toplum birlik kuran halktır. Sivil toplumun rolü yetkiyi yönetime vekaleten vermektir ki böylelikle yönetim Locke'un şemasında üstün otorite olarak karşımıza çıkar. Sözleşmeye rıza gösteren herkes sivil toplumun üyeleridir. Lockeçu bir yönetim sınırlı bir yönetimdir, yani, insan yaşamının her yönü yasaya tâbi değildir. İnsanlar doğal haklarının sadece devletin kuruluş amaçları için yeterli olacak kadarını devlete bırakırlar. Bu amaçlar devletin tesis edeceği ve uygulayacağı ortak iyiyi veya kamu çıkarını tanımlar. "İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır."[24] Yani, yönetim insanların mülkiyetlerini uygun gördükleri gibi yasal olarak kullanma özgürlüğünü temin etmek için tesis edilir. Yönetimin rolü sade-

ce mülkiyeti korumak değil aynı zamanda insanların sınırsız mülke sahip olma hakkını da temin etmektir.

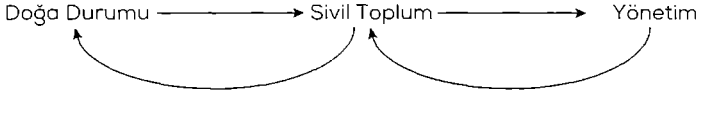
Locke'a göre insanların mülkiyetlerini koruma hakkı sivil toplum tarafından devlete devredilir ki böylelikle devlet bilinen ve tarafsız bir yargıç tarafından uygulanmak üzere yazılı bir yasa kuralı yaratsın. Doğal hukuku kamu hukukuna dönüştürmek yasama organının yükümlülüğündedir. Herkes kamu hukukuna eşit derecede tâbidir. Kamu hukuku tesis edildikten sonra, belirsiz bir doğa durumunun yerini istikrarlı bir barış alır ve bu da herkesin mülkiyetini daha fazla güven içinde kullanabilmesini sağlar.

Böylelikle yurttaşlar doğa durumunda sahip oldukları yasama ve yürütme erklerini devlete devretmiş olurlar. Ancak, yargı erkini teslim etmezler. Bu erk, yasa yapıcıların ve yürütme erkini kullananların eylemlerinin kamu çıkarıyla uyumlu olup olmadığına dair yargıda bulunan yüce otoritedir. Yurttaşlar, yönetimin emanetlerini (*trust*) ihlal ettiği sonucuna varırsa vekaleten devrettikleri erki iptal eder ve geri alırlar. Bu durumda otorite yurttaşlar yeni bir yönetim tesis edene kadar geçici olarak sivil topluma geri döner. Toplumsal sözleşme yürürlükte olduğu sürece, sivil toplum devam eder ve bu süre zarfında bir yönetim yerine bir diğerini koyabilir. Ancak, bir iç savaş veya yabancı işgali olması durumunda hem sözleşme hem de sivil toplum ortadan kalkar ve herkes doğa durumuna geri döner.

DİNÎ HOŞGÖRÜ

Locke sınırlı yönetimin dinî alana uygulanması gerektiğini düşünür. Karşı çıktığı ilahî hak kuramı kralın hem kilisenin hem devletin başı olduğu resmî bir din içermekteydi. Devletin tüm gücü bu resmî dinin öğretisi ya da ayini olsun herhangi bir yönünü reddeden bireylere karşı kullanılabilirdi. "Yanlış" inançları ikrar eden veya uygulayan kişilere ceza kesilebilir, hapse atılabilir ve hatta idam edilebilirlerdi. Locke bunun yerine dinî hoşgörüyü savunur ve zulmü ve cebir kullanımını lanetler. Siyasî yöneticilerin dinî işlerde özel bir yetkinliği yoktur. Yönetimin işi dinî veya dinî olmayan fikirlerin hakikatini yargılamak değil, toplumun emniyet ve güvenliğini sağlamaktır. Dolayısıyla, yönetici kamusal düzeni engellemeyen herhangi bir dinî ferman veya görüşü uygulatma konusunda meşru yetkiye sahip değildir. Locke ayrıca

Locke: Toplumsal Sözleşme



ŞEKİL 10.1

dinî zulmün ve hoşgörüsüzlüğün İncil'deki barış müjdesi ruhuna ve İsa'nın kişiliğine aykırı düştüğünü düşünür.

Ayrıca, Hıristiyanlık rasyonel bir dindir: "Vahiy yoluyla keşfedilebilecek ve iletilebilecek hakikatler akıl ve doğal olarak sahip olabileceğimiz ideler yoluyla keşfedilebilecek olanlarla aynıdır."[25] Aynı zamanda, Tanrı tarafından ilham verilmiş olsa bile, kimse duyumsama ve düşünme yoluyla elde edemeyeceği yeni bir düşünceye vahiy yoluyla sahip olamaz. Locke burada ruhban sınıfının veya onların siyasî üstlerinin iddia edebileceği özel bir dinî bilgi veya otoriteyi zayıflatmak istemektedir. Bunun yerine, her rasyonel birey kişisel kurtuluşuyla yükümlüdür ve hangi dinî önermelerin kabul edilip hangilerinin inkar edileceğine dair hem yargıda bulunma kapasitesine hem de sorumluluğuna sahiptir. Kişinin devletin "yanlış" inanç saydığı bir şeye inanıyor olması onun ilahî yolculuğuna bir engel değildir. Diğer yandan, kişinin vicdanına aykırı bir şekilde devletin taleplerine itaat etmesi kurtuluşuna engel olabilir.

Locke, aklın sadece doğal vahiy olduğuna, vahyin ise sadece Kutsal Kitap'ın genişlettiği doğal akıl olduğuna inanır.[26] Hıristiyanlığın ana akideleri, özellikle Tanrı'nın varlığı ve İsa'nın rolü, akılla ispatlanabilir; Yeni Ahit ise sadece doğal hukuku vahyeder. Hıristiyanlıkta akla aykırı hiçbir şey yoktur ancak vahyin de oynayabileceği bir rolü vardır. Nüfusun büyük cahil kesimi rasyonel iknaya açık değildir ancak Kutsal Kitap öğretilerini kabul eder. Dolayısıyla vaizlerin nasihatleri onların ahlakî davranış ve kişisel kurtuluşlarına rehberlik edecek en iyi kaynaktır. Ancak, kitleler bile dinî hakikati aramakta özgürdür. Bu arayışı kişinin vicdanı devletin bir engellemesi olmaksızın yapar.

Locke beden ve ruhun ihtiyaçlarını, seküler ile ruhanî olanı, kamusal ve özeli, devletin rolü ve kilisenin rolünü birbirinden ayırır. Devlet seküler olanla ve fiziksel taleplerle ilgiliyken, din ruhun manevî ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Böylelikle iki ihtiyaç türü birbirinden ayrıdır ve her biri farklı bir otoriteye emanet edilebilir. Yönetimin kamusal refahı ilgilendiren işlerle sınırlı olması gerekirken kişilerin özel iyiliklerini ilgilendiren din devletin işi değildir. Bu şekilde, Locke kilise ve devlet ayrımının felsefî temelini atmış olur.[27]

Ancak, Locke düşüncesinin mantıksal sonuçlarını sonuna kadar takip etmez. Parlamento'nun onayladığı Hoşgörü Yasası'nda olduğu gibi Locke herkes için din özgürlüğünü savunmak yerine kimi dinî muhalifler için geri alınabilecek bir ayrıcalık tanınmasını destekler. Ateistlere hoşgörü gösterilmemelidir çünkü Tanrı korkuları yoktur; dolayısıyla iyi yurttaş olabilmeleri noktasında kendilerine güven duyulamaz. Roma Katolikleri de Papa'ya olan bağlılıklarından ötürü hoşgörünün dışında tutulmalıdır. Ancak, Locke genel olarak daha fazla hoşgörünün kamusal düzeni ve toplumun iç uyumunu teşvik etmenin yanı sıra bireysel özerklik ve özgürlüğü destekleyeceğine inanır.[28]

YURTTAŞLIK, SINIF VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Kadın ve sınıf ilişkilerine dair yazarken, Locke onlara nadiren spesifik siyasal örnekler çerçevesinde atıfta bulunur. Onlardan bahsettiği zamanlarda, ekonomik başarı ve dinî konuları tartıştığında olduğu gibi, rasyonel olan ile irrasyonel olanı birbirinden ayırt eder. Çoğunlukla özel ve irrasyonel hakkında söylediklerinden bunların siyasal alana uygulanmasına dair bazı sonuçlar çıkarılabilir. İlahî hak monarşisine karşı duruşunu destekliyorsa Locke elitler ve kitleleri, kocalar ve kadınları birbirine eşit olarak görür ancak bu duruşuna bir faydası yoksa söylemini değiştirip siyasal, ekonomik ve toplumsal eşitsizliği tasvip eder.[29] Locke ataerkilliğe karşıdır ancak kamusal otoritenin efendi ve köle veya erkek ve kadın arasındakilere benzer özel hakimiyet biçimleriyle karşılaştırılamayacağına inanır. Konumları ne olursa olsun tüm insanlar Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır ve doğuştan getirdikleri eşit kapasite onların rasyonel sözleşme yapmalarını ve siyasal sürece katılarak doğal haklarını korumalarını sağlar ancak bu eşitlik özel sektöre uzanmaz.

Locke, kendi adalet düşüncesiyle uyumlu olarak, başkalarını kontrol etmek için cebir kullanacak bir mütecavizin mağlup edilmesi durumunda köleleştirilebileceğini ve bir suçlunun aklı terk etmiş olduğunu ve bu nedenle hapsedilebileceğini söyler. Bu istisnalar bir yana, tüm insanlar özgür olma ve mülkiyetlerini kullanmak için özgürce sözleşme yapma hakkına sahiptir. Böylelikle:

> Özgür bir insan alacağı ücretler karşılığında, belirli bir zaman için, yükümlendiği hizmeti satarak kendisini bir başkasının hizmetlisi haline getirir: Ne var ki bu ilişki hizmetlinin, genellikle efendisinin ailesine katılmasına sebep olup onu buradaki olağan disiplinin altına sokmasına rağmen, efendiye hizmetlisi üzerinde aralarındaki sözleşmenin içerdiğinden daha büyük olmayan ve sadece geçici olan bir iktidar verir.[30]

Dolayısıyla, birinin hizmetinde gönüllü çalışma kölelikten ve kürek cezasından farklıdır.

Ancak, hizmetliler çalışma sözleşmelerine girmeye yetecek kadar akıl yetisine sahip olsalar da rasyonellikleri sınırlıdır. Toprak sahibi işverenlerin aksine kendilerine ait mülklerinin olmaması emeklerini kiralayan bu kişilerin rasyonel becerilerini geliştirmesinin önünde bir engeldir. Vasıfsız emekçiler olarak gündelik var oluşun ötesinde herhangi bir şeye odaklanmak için ne zamanları ne de eğilimleri vardır. Dinî hakikati kendi başlarına bilmekten aciz oldukları gibi akıllarının eksik olması nedeniyle aktif yurttaşlıktan da dışlanırlar. Hizmetli olarak çalışan veya çalışan erkeklerin karısı olan birçok kadın da bu kategoriye girer. Peki kocaları önemli ölçüde mülk sahibi olan kadınlar ne durumdadır? Locke'un ilahî hak kuramına meydan okumasının tam da bu noktada tam eşitliği tanımasıyla sonuçlanması gerekirdi ama bir kez daha zamanının önyargılarını aşmakta ve argümanlarının

mantıksal sonuçlarını takip etmekte başarısız kalır. İlahî hak siyasal argümanının altını oymak ister ama ataerkil aileye dokunmaz.

Ancak baştaki doğa durumundaki vaziyet böyle değildir. Ebeveyn iktidarı (*parental power*) ne tek başına babaya ne de tek başına anneye verilmiştir, her ikisi de çocukların üzerinde eşit yetki sahibidir. Bu, yetkinin en başta sadece babaya verildiği yönündeki ataerkillik argümanını çürütür. Ancak, aile mülkünün idarecisi olarak baba mirasa şart koşabilir. Bu mirasın (eğer varsa) erkek varis tarafından kabulü babanın otoritesine açık bir rızayı teşkil eder. Dolayısıyla baskın rol babaya aittir; anne ise daha önce sahip olduğu yetkiyi âniden kaybetmiştir. Locke çocukların rızası üzerinden ataerkil aileyi geri getirir. Kadının rızası da bu durumun ortaya çıkmasına katkı sunar. Kadınlar insandır ve dolayısıyla doğal olarak irrasyonel değildir. Evlilik sözleşmesine kendi iradeleriyle girmeye yetecek kadar akla sahiptirler. Evliliğin amacı doğal ve Tanrı tarafından verilmiş olan çocuk yapma ve yetiştirmedir dolayısıyla üreme ve eğitim amaçlarına ulaşıldıktan ve miras işi halledildikten sonra sözleşmenin tarafları (kadın ve erkek) boşanma yoluyla sözleşmeyi sona erdirmeyi tercih edebilirler. Ancak, Locke kadının evlilik sözleşmesiyle her konuda ve özellikle aile mülkünü ilgilendiren kararlarda kocası tarafından yönetilmeye rıza göstermiş olduğunu varsayar. Herhangi bir konuda anlaşmazlık çıkması durumunda, koca beraber oldukları sürece tam yetkiye sahiptir. Kadın evlilik yapmak için gereken akla sahip olsa da evlilikten sonra aklını kocasına devreder ve böylelikle kendini gönüllü olarak rasyonel olanların safından uzaklaştırmış olur.[31]

Locke ayrıca kadınların aşağı statüsü için belli bir fiziksel veya doğal sebep de olduğu kanısındadır. Doğurganlık çağlarında sürekli olarak zayıflıktan muzdariptirler zira devamlı ya gebeliğe hazırlanmakta ya da hamiledirler ve bu nedenle vücutları ciddî ve sürekli ağrı içindedir. Kadınların bu devamlı zafiyetleri dikkate alındığında bir kadının evlilik sözleşmesini ve bunun sonucunda evlilikteki aşağı statüsünü kabul etmesinin onun rasyonel çıkarına olduğu anlamı çıkar.

Bilim kadınların biyolojik zayıflıklarını tedavi etse bile, Locke kadının neden kocasına boyun eğmesi gerektiği hususunda ek sebepler sunar. Evine bakan kadın rasyonel gelişimi açısından bir hizmetli gibidir zira tüm karar alma gücü kocasına aittir. Erkeğin aklı aktif, kadının aklı pasiftir. Ailedeki rolü kadının aklının gelişimini engeller zira rasyonellik için gereken temel ön şarta sahip değildir: ekonomik bağımsızlık. Aklını eğitim yoluyla geliştirebilir belki ama evlendiğinde bu fırsatı kaybetmiş olur. Şayet bağımsız olarak zengin değilse, evliliği onu bulunduğu konumda tutar.

Ailedeki tâbi olma durumu kadınlar için büyük olasılıkla siyasal tâbi olma durumuna yol açacaktır. Locke bu konuda sessiz olsa da çoğu yorumcu onun kocaların siyasal alanda tüm aile adına konuşmalarını meşrulaştırdığına inanır. Kadınlar evlilik sözleşmesine girerek, o halde, erkekleri

kendilerini siyasal olarak temsil etmeye yetkilendirmiş olurlar. Evliliğe rıza gösterdiklerinde, yönetime rıza gösterme hakkını da devrederler. Emekçiler, çocuklar, suçlular ve irrasyonel olanlarda olduğu gibi Locke kadınları da yurttaşlığın dışında bırakır.[32]

KURUMLAR VE YÖNETİM BİÇİMLERİ

Locke, mülkiyete, mülk edinimine ve mülkün meşru sahibinin elinde korunmasına yönelik bireyin doğal hakkını destekleyen her türlü yönetimi tercih eder. Bu nedenle iki tür yönetimi gayri meşru bularak hemen reddeder. Bunlar Hobbes'un da reddettiği kralların ilahî hakkı ve Hobbes'un savunduğu mutlak monarşidir. Locke'a göre her iki tür de yürütme ve yasama güçlerini (yönetici) şahıslara verir ve tarafsız yargıçlardan yoksundur. Böylesi yöneticiler şahsî ve bencil çıkarlarını ortak iyinin üstünde tutarlar ve onların yönetimi altında herkes esasen doğa durumunda bulunur.

Locke, Hobbes'un yürütmenin üstünlüğüne yönelik tercihini reddeder. Ona göre en yüce güç yasama organıdır. Bu kurum sözleşmeyle sınırlı bir güce sahip olarak kurulur ve amacı doğal hukuku yurttaşlık hukukuna (*civil law*) çevirmektir. Yasamanın üstünlüğü iki tür yönetimde yer bulur. Locke Antik Atina'da olduğu gibi tüm yurttaşların yasama gücünü doğrudan kullandığı türe "saf demokrasi" adını verir. Yurttaşlar bunu düzenli aralıklarla bir yerde toplanıp yasa önerileri hakkında görüş beyan ederek yaparlar. Toplanan tüm yurttaşların çoğunluğunun oyu herkes için bağlayıcıdır. *Temsilî demokrasi* ise Locke'un iki aşamalı bir süreç için kullandığı isimdir. İlk olarak, yurttaşlar bir seçimle yasama gücünü içlerinden az sayıdaki bir gruba devrederler ki bunlar onların temsilcisi olurlar. Yasaları belirleyecek olan, seçilen bu yasama organının çoğunluğunun oylarıdır. Locke büyük bir ulus-devleti yönetmenin daha pratik bir yolu olarak temsilî demokrasiyi tercih eder. Yasalar herkes için eşit derecede geçerlidir ve toplumdaki tartışmaları karara bağlayacak doğru ve yanlış standartlarını koyar. Yasama faaliyeti sadece kısa süreli oturumlar gerektirir. Üyeler daha sonra dağılır ve başkaları gibi yaptıkları yasaya tâbi olurlar. Yasama erki, yargı erkinin kullanımını veya bu erki kullanan "adliye memurlarını" (*magistrates*) veya yargıçları atama yetkisini de içerir.

Yürütme organının işi yasaları uygulamaktır ve bu onun sürekli mevcudiyetini gerektirir. Yürütme ayrıca yasamanın emanetçisidir ve herhangi bir hükmü infaz etme gücüne sahiptir. Yürütmenin tüm otoritesi yasama organı tarafından devredilir ve yürütme yasamaya karşı her zaman sorumludur. Böyle bir sorumluluk (hesap verebilirlik) bireyin haklarını korumak için elzemdir zira yürütme otoritesi dehşet vericidir ve yaşam ve ölüme dair gücü vardır. Yasama erki gibi yürütme erki de adil bir şekilde uygulanmalı ve bilinen yasayla uyumlu olmalıdır. Yürütmenin mutlak veya keyfî güç elde etmesi

gayri meşrudur. Yürütme erki imtiyaz yetkisini (*prerogative power*) ya da yasamanın detaylarını düzeltme hakkını da içerir. Özellikle kısa süreli yasama oturumlarında yasanın, uygulanabileceği tüm şartları önceden açıkça ifade etmesi ne pratiktir ne de mümkün. Ancak istisnaî yetki tüm yürütme erki gibi sınırlıdır. Doğal hukukun sınırlarını aşamaz veya öngörülemeyen bir kriz haricinde bilinen yurttaşlık hukukunun sınırları ötesine çıkamaz. Yürütme erki ayrıca dış işlerini yürütme hakkı olan "federatif" erki de içerir.

DESPOTİZM VE DEVRİM

> Ancak bununla birlikte yasaya ve kurumsallaşmış yargıçlara başvuru yolu açık olmasına rağmen, bu çare, bazı insanların ya da insan grubunun şiddetinin ya da zararlarının tazmini ya da korunması için adaletin açıkça çarpıtılması ve yasaların yüzsüzce manipüle edilmesi yoluyla reddedilirse ... yeryüzünde haklarını almak için başvuracak yerleri olmayan muzdariplere karşı savaş açılmış olur; bunlar bu tür durumlarda tek bir çareye terk edilirler: Öteki Dünya'ya başvurmak.[33]

Locke parlamenter demokrasiyi tercih etse de bunun da diğer yönetim biçimleri gibi despotikleşebileceğine inanır. Despotizm bir yönetimin meşru sınırlarının ötesine geçtiği zaman ortaya çıkar. Bunun gerçekleşmesi durumunda ise bir veya bir başka birimin despotizmi ortadan kaldırma hakkını tetiklemiş olur. Locke bunun ne zaman gerekli olacağına, yani yönetimin ne zaman ortak iyi için hareket etmediğine dair Hobbes'tan daha net bir fikir verir ve despotizmin kaynağı ve boyutuna göre daha geniş bir eylem seçeneği sunar.

Yürütme organı, örneğin, masum yurttaşlara karşı yasa dışı cebir kullanımını emrettiğinde yasayı çiğnemiş olur. Nasıl kişinin hakkına cebren tecavüz edilmesine karşı konabilir ise sözleşme çerçevesinde verilen sınırlı gücün aşılmasına da aynı şekilde karşı konabilir. Böyle bir durumda yürütmenin iktidardan uzaklaştırılması yasama organının yükümlülüğüdür. Diğer yandan yasama organının da sözleşme çerçevesinde kendisine verilen sınırlı gücü aşma olasılığı vardır: Örneğin, elindeki erki bir başka kaynağa devredebilir –oysa sadece sözleşme bunu yapabilir– veya doğal hukuku ihlal edecek şekilde bireylerin "mülkiyetine" el koyabilir. Ancak yasama erki sadece şartlı olarak verildiği için yasama organının kendisine duyulan güvene aykırı davranmasının tespit edilmesi durumunda onu görevden uzaklaştırma veya değiştirme yüce erki daima halkın uhdesinde kalır. Bunun hasıl olması durumunda meşru erk geçici olarak sivil topluma geri döner ve yurttaşların çoğunluğu hep beraber yönetimi değiştirme hakkını kullanabilirler.

Yönetimin meşru değişimi barışçıl veya cebren olabilir. Yönetimin kamusal çıkar aleyhine davrandığına dair daha ufak suçlamalar varsa yurttaşlar yasama organının seçimleri esnasında tepkilerini gösterebilirler. Locke

halkın elindeki bu gücün isyan veya şiddetli değişime karşı en iyi savunma olduğunu söyler. Halkın, yönetimi ve özellikle de sözleşmeyi ciddî ihlale uğratan bir yönetimi yasal veya seçim yoluyla değiştirmesinin engellenmesi durumunda yönetime karşı şartlı itaat etme yükümlülüğü geçersiz olur. Şiddet tek seçenek haline gelir. Böylelikle, Hobbes adil olmayan bir otoriteye karşı sadece bireysel direnişe izin verirken, Locke kolektif bir hak olarak devrime imkan tanır.

Bunun hangi şartlar altında gerekli olacağını belirtirken Locke muhafazakardır. Şiddetin hafife alınmaması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Sadece hepsi despotik bir amaca işaret eden bir sûiistimaller zincirinin ortaya çıkması durumunda yurttaşlar cebir kullanabilir. Bu şartlar altında onları ezenlere karşı halk devrimi despotizmin devam etmesine yeğdir. Despotizm halk devriminden kötüdür çünkü sözleşmeyi esasen hükümsüz kılar ve herkesi doğa durumuna geri döndürür. Buna karşın, meşru kolektif şiddet zalim yönetimin yerine yeni bir yönetim tesis edilene kadar sivil toplumun adil otoritesini geçirir ancak başlangıçtaki sözleşmeye dokunmaz.[34]

SONUÇ

Locke, yönetimin amacı ve örgütlenmesi hakkında kendisi gibi erken modern dönem filozofları olan Machiavelli ve Hobbes'un görüşleriyle büyük ölçüde hemfikirdir ancak bu iki selefiyle arasındaki farklar çoğunlukla daha fazla dikkat çekmiştir. Locke da onlar gibi maddecidir. Ancak Locke bireycilik ve mülk arzusunun yanı sıra devletin kurulmasında rasyonel toplumsal iş birliğini teşvik eden bir Tanrı'yı resme dahil ederek maddeciliğini hafifletir.[35]

Onların güçlü şüpheciliğini ve insan bencilliğine dair sert tasvirlerini bilimsel rasyonalizm ve Kutsal Kitap alıntılarının bir bileşimiyle tadil ederek, Locke'un fikirleri, Machiavelli veya Hobbes'un sunduklarına kıyasla, modern bireyci siyasete daha ümitvar yaklaşım arayanlar için daha kabul edilebilir olmuştur. Böylelikle Locke daha sakin bir doğa durumu tasvir eder. Doğa durumu siyasal iktidar içermez ama Hobbes'unki gibi her zaman vahşî ve savaşçı değildir. Locke'un merkezî sorusu şudur: Eğer tüm insanlar eşit ve egoist bireyler ise ve çoğu da rasyonel ve sosyal ise onlar için en iyi yönetim hangisidir? Locke Hobbes'un fikirlerine kurumsal detaylar noktasında eklemeler yapar ve sözleşmeye dayalı sınırlı yönetim aracılığıyla hem daha fazla siyasal istikrar hem de özel mülkiyetin korunması da dahil olmak üzere daha fazla bireysel özgürlük vaat eder. Dolayısıyla, Hobbes gibi, Locke da bir sözleşme kuramcısıdır, yani yönetimin gönüllü rızaya dayanan bir insan yaratımı olduğuna inanır. Ancak Locke'un toplumsal sözleşmesi yönetimi Hobbes'un siyasal sözleşmesinde öngördüğünden daha kompleks, yapay bir ittifaka bağlar. Böyle bir kompleks yapı daha istikrarlı bir yönetime ve daha fazla bireysel özgürlüğe mi götürür? Yoksa, Hobbes'un daha basit bir söz-

leşmeyle ve daha güçlü bir egemen otoriteyle korumaya çalıştığı istikrarın ve özgürlüğün altını oymaya mı yarar?

Locke'un, yönetimi değiştirmek için kolektif bir hakkı desteklemeye gönüllü oluşu ve Hobbes'un olmayışı, her birinin başlangıçtaki sözleşmeyi nasıl tasavvur ettiğiyle ilintili olabilir. Locke'un sözleşmesi ikili veya iki aşamalı bir toplumsal sözleşmedir. Hem sivil toplumu hem de yönetimi tesis eder. Böylelikle Locke toplumun çözülmesi ile yönetimin çözülmesini birbirinden ayırt edebilirken Hobbes edemez. Locke; sınırlı ve temsilî yönetim, kuvvetler ayrılığı, yasamanın üstünlüğü ve yönetimi değiştirmeye dair yurttaşların kolektif hakkını içeren toplamacı (*aggregate*) bir siyaset görüşünde ısrarcıdır. Locke, siyasal otoritenin etkili ve adil olabilmesi için, bunların Machiavelli'nin prensine ve Hobbes'un egemenine konması gereken bir dizi fren oluşturduğuna inanır. Böyle yapmakla Locke rasyonel yurttaşlara tiranlık ve özgürlük arasındaki farklar hakkında tavsiyelerde bulunmuş olur.

Ancak, Locke kadınlar ve sıradan çalışan insanlar dahil olmak üzere toplumun büyük bir bölümünü yurttaşlıktan men eder. Bu kesimler yetersiz derecede gelişmiş rasyonellikleri yüzünden siyasal katılımın dışında bırakılırlar ve rolleri aile ve ekonomik ilişkilerle sınırlı kalır. Bu durum Locke'un başlangıçtaki eşitlikçiliğinin altını oyar ve kuramını mantıksal sonuçlarına götüremeyişinin bir örneğini teşkil eder. Locke'un Hobbes ile paylaştığı bu başarısızlık onun genel siyaset felsefesinin değerini düşürür mü? Yoksa fikirlerinin uygulanmasında bu tür tutarsızlıklar felsefesine zarar vermeden bir kenara bırakılabilir mi?

Bu sorunun yanıtı Locke'un fikirlerinin daha sonra nasıl uygulandığını ilgilendirir zira tüm büyük siyaset filozoflarında olduğu gibi Locke'un düşüncesinin etkileri de zamanıyla sınırlı değildi. Locke'un Thomas Jefferson ve Jefferson'ın halefleri gibi Amerikan siyaset düşünürlerine ve Birleşik Devletler'deki mülkiyet hakkı kavramına güçlü bir etkisi olmuştur. Locke aynı zamanda bugünkü dünyanın önde gelen siyasal ideolojilerinin birinin merkezinde de yer alır.[36]

Notlar

1. Maurice Cranston, *John Locke. A Biography* (Londra: Longman, 1957) Locke'un hayatının en iyi anlatımlarından biri olmaya devam etmektedir.

2. İlahî hak teorisinin başlıca savunucusu olan Robert Filmer, Hobbes'un *Leviathan*'ını çürütmek için *Patriarcha* (*Ataerki*) adında bir eser kaleme almış ve Locke da iki İncelemeler'ini Filmer'ı çürütmek için yazmıştı. Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İncelemesi*nin Birinci Bölümü *Birinci İnceleme*'deki Filmer'a karşı sunduğu argümanın kısa bir özetidir. Ataerkilcilik üzerine bkz. Gordon Schochet, *Patriarchalism and Political Thought* (New York: Basic Books, 1975). Bunun toplumsal cinsiyet meseleleriyle ilişkisi üzerine yorumlar şu çalışmalarda bulunabilir: Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought. Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985); Diana Co-

ole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988) ve Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981).

3. John Locke, *Two Treatises of Government*, der. Peter Laslett (New York: Cambridge University Press, 1988). Bu edisyonda noktalamalar günümüzle uyumlu hale getirilmiş ve Locke'un alıntılarda kullandığı italiklerin çoğu göz ardı edilmiştir. Locke; iktisat, bilgi edinimi, eğitim, din ve hoşgörü de dahil olmak üzere çok çeşitli konular üzerine yazmıştır. Yazılarının tümü siyasal kaygılarıyla ilgiliydi. 1689'da yayınlanan *A Letter Concerning Toleration* (*Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*) ve 1695 tarihli *The Reasonableness of Christianity* (Hıristiyanlığın Makûliyeti) Locke'un dinî anlayışlılık üzerine olan eserlerindendir. Bilgi teorisi üzerine bir çalışma olan *Essay Concerning Human Understanding* (*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*) 1690'da, *Some Thoughts Concerning Education* (*Eğitime İlişkin Bazı Düşünceler*) ise 1693'te çıkmıştır.

4. John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, der. Raymond Wilburn (Londra: J. M. Dent, 1947), kitap 1, bölüm 1, kısım 1.

5. *Human Understanding*, kitap 2, bölüm 1, kısım 3; kitap 2, bölüm 20, kısım 1.

6. *Human Understanding*, kitap 2, bölüm 12, kısım 1. Locke'un yönteme dair görüşleri şu çalışmalarda işlenmiştir: Neal Wood, *The Politics of Locke's Philosophy: A Social Study of "An Essay Concerning Human Understanding"* (Berkeley: University of California Press, 1983) ve John Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding* (New York: Cambridge University Press, 1970).

7. Richard Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government* (Londra: Allen & Unwin, 1987), İncelemeler'in bir yorumunu sunar ve onları Locke'un dinî bakış açısıyla ilişkilendirir.

8. *İkinci İnceleme*, kısım 4.

9. Uday S. Mehta, *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992), Locke'un insan aklına bakışının aslında bireyselliği (*individuality*) tehlikeye attığı sonucuna ulaşır.

10 Locke'un insan doğasına bakışının toplumsal yönü hakkında, bkz. Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

11. Bu eserin yazıldığı tarihin belirlenmesine dair tartışma için, bkz. Peter Laslett, "Two Treatises of Government and the Revolution of 1688", *Two Treatises* için yazdığı Giriş yazısının içinde, 45–66.

12. Daha fazla tartışma için, bkz. Alan Ryan, *Property and Political Theory* (New York: Oxford University Press, 1984) ve James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* (New York: Cambridge University Press, 1980).

13. *İkinci İnceleme*, kısım 32.

14. *İkinci İnceleme*, kısım 27.

15. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), 341. Locke ayrıca şöyle der: "Vahşî Kızılderiliyi besleyen" besin onundur ve "onun bir parçasıdır." *Second Treatise*, kısım 26.

16. Bkz. John Dunn, *The Politicol Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"* (New York: Cambridge University Press, 1969), 216. Dunn, Locke'a göre, emek sahibi kişinin "emeğinin tüm ürünlerine veya bu ürünün piyasa fiyatına hakkı olduğuna" dikkat çeker.

17. *İkinci İnceleme*, kısım 28. Ayrıca bkz. Neal Wood, *John Locke and Agrarian Capitalism* (Berkeley: University of California Press, 1984)

18. Locke'un bireysel mülkiyeti meşrulaştırmasının önemli sonuçları şu çalışmada tartışılmıştır: C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (New York: Oxford University Press, 1962).

19. *İkinci İnceleme*, kısım 6.

20. *İkinci İnceleme*, kısım 8.

21. *İkinci İnceleme*, kısım 19.

22. Bkz. Ruth Grant, *John Locke's Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1987)

23. Locke'un toplumsal sözleşmesi ile Hobbes'un siyasal sözleşmesinin görsel bir karşılaştırmasına bağlantı için bkz. http://politicalscience.wadsworth.com/tannenbaum2

24. *İkinci İnceleme*, kısım 124.

25. John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Kitap 4, Bölüm 18, Kısım 4.

26. Bkz. Mario Montuori, *John Locke on Toleration and the Unity of God* (Amsterdam: Gieben, 1983)

27. Locke'un yazılarındaki din ve siyaset arasındaki karşılıklı etkileşim hakkında, bkz. Ian Harris, *The Mind of John Locke: A Study of Political Theory in Its Intellectual Setting* (New York: Cambridge University Press, 1994).

28. Locke ile tüm gruplara hoşgörü gösterilmesini savunan bir Fransız çağdaşı arasında karşılaştırma için, bkz. Amie Godman Tannenbaum, *Pierre Bayle's "Philosophical Commentary": A Modern Translation and Critical Interpretation* (New York: Peter Lang, 1987) ve Amie G. Tannenbaum ve Donald G. Tannenbaum, "John Locke and Pierre Bayle on Religious Toleration: An Inquiry," *Transactions of the Eighth International Congress on the Enlightenment* içinde (Oxford, UK: Voltaire Foundation, 1993).

29. Örneğin, Locke bir yandan "ataerkil argümanın bu spesifik cephanesini ortadan kaldırmak için kocanın karısı üzerindeki mutlak (siyasal) otoritesini sorgulamak isterken": diğer yandan "ev içi ve siyasal ilişkilerin birbirinden farklı olduğunu ve ikincinin birinciden hiçbir zaman türetilemeyeceğini ispatlamak için, yine ataerkilliğe karşı olarak, aile içinde bazı doğal bağları korumak ister." *Women in Political Theory*, 87.

30. *İkinci İnceleme*, kısım 85.

31. Daniela Gobetti, *Private and Public: Individuals, Households, and Body Politic* (New York: Routledge, 1992) Locke'un doğal eşitlik varsayımları ve bunların aile ortamına uygulanmasıyla olan ilişkisini tartışır.

32. Bkz., örneğin, Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988). Aykırı bir görüş için, bkz. Melissa Butler, "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy," *American Political Science Review* 72 (Mart 1978): 135–50.

33. *İkinci İnceleme*, kısım 20. Ayrıca bkz. Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1981).

34. A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993) Locke'un devrim kuramını rızaya ve doğa durumuna dair görüşleriyle ilişkilendirir.

35. Locke'un toplumsal sorunlara dair kaygıları ve bunların refah devletine dair doğurduğu sonuçları anlamak için, bkz. Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke* (New York: Praeger, 1969).

36. Bu ideoloji, tabiî ki, liberal demokrasidir. Locke'un Birleşik Devletler'e etkisine dair, bkz. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace & World, 1955); H. Mark Roelofs, *The Poverty of American Politics*, 2. baskı (Philadelphia: Temp-

le University Press, 1998); David Schultz, *Property, Power, and American Democracy* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1992). İdeoloji üzerine, özellikle bkz. G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism* (Boston: Beacon, 1959)

Ek Okumalar

(* alternatif bakış açılarını gösterir)

Ashcraft, Richard. *Locke's Two Treatises of Government*. Londra: Allen and Unwin, 1987.

Cranston, Maurice. *John Locke: A Biography*. Londra: Longman, 1957.

Forster, Greg. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Gobetti, Daniela. *Private and Public: Individuals, Households, and Body Politic*. New York: Routledge, 1992.

*Mehta, Uday S. *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992.

Myers, Peter C. *Our Only Star and Compass: Locke and the Struggle for Political Rationality*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.

Parker, Kim Ian. *The Biblical Politics of John Locke*. Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press, 2004.

Ryan, Alan. *Property and Political Theory*. New York: Oxford University Press, 1984.

Sheridan, Patricia. *Locke: A Guide for the Perplexed*. Londra: Continuum Books, 2010.

Tarcov, Nathan. *Locke's Education for Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Waldron, Jeremy. *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 2002.

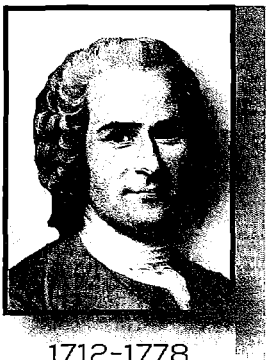
Yolton, John W. *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the Essay*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2004.



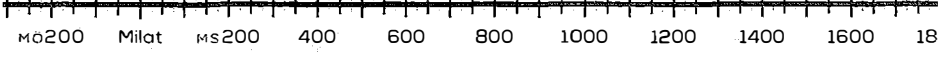
11. Bölüm

Jean-Jacques **Rousseau**

Demokrasiyi İnşa Etme



1712-1778



GİRİŞ

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) fitneci yazılarından ötürü Vincennes hapishanesinde tutulan arkadaşı Diderot'yu ziyarete giderken yolda okuduğu bir gazetede akademik bir makale yarışması ilanı görür. Yarışmanın konusu bilim ve sanatların insan ahlakına bir katkısının olup olmadığıdır. Rousseau'nun otobiyografisine göre, tam bu ilanı okuduğu anda kafasında şimşekler çakar ve bu deneyim ona yarışmada birincilik ödülünü kazandıracak olumsuz yanıta ilham olur.[1] Bu olay onun, ömrü boyunca sık sık yerleşik doğrulara meydan okuyan yaratıcı bir düşünür olmasına yol açar. Bu süreçte, bir yandan siyasal sorunlara yönelik tamamen yeni bir yaklaşıma pencere açarken; diğer yandan her yerde birçok düşman edinmeyi ve neredeyse sahip olduğu her arkadaşını kendinden uzaklaştırmayı başarır.[2]

Rousseau'nun siyasal düşüncesi karışık yaşam tecrübelerini yansıtır. Aslında, parlak özgünlüğünün tüm etkisi yaşadığı duygusal çatışmalar yüzünden körelmiş bile olabilir. İyimser Locke'un aksine, Rousseau çoğunlukla yaşadığı yerlerden ve sahip olduğu şeylerden memnun değildi. Herhangi bir yerde hiç mutlu olabilir miydi veya kendi icat ettiği siyasal düzende yaşasaydı bile memnun kalabilir miydi sorusu tartışmaya açıktır.

Rousseau İsviçre'de bir şehir-devleti olan Cenevre'de yoksul sınıfın yaşadığı bir semtte doğmuştu. Annesi onun doğumundan kısa bir süre sonra ölmüştü. Babası da Rousseau on yaşındayken hapis cezasından kurtulmak için şehirden kaçmıştı. Küçük yaşlarda klasikleri okuyan ve felsefe öğrenen ve yaşından ileri olgunluktaki genç Rousseau'nun eğitimi maddî yoksunluktan ötürü yarım kalmıştı. Üç farklı meslekte (noterlik, mühendislik ve gravürcülük) çıraklık yapmasına rağmen hiçbirinde kalıcı olamadı. Mutsuz Rousseau babasının örneğini takip etti ve on altı yaşındayken Cenevre'den kaçtı. Bir kısmı soylu ve zengin olan bir dizi kadınla arkadaşlık kurdu. Ancak yoksul bir çamaşırcı kadın onun uzun süreli metresi oldu. Rousseau yıllar içinde ara ara ona döndü ve iddiasına göre bu kadından her biri doğduktan sonra yetimhaneye bırakılan beş çocuğu oldu.

Ömrü boyunca farklı zamanlarda devlet memuru, müzik öğretmeni, besteci ve özel öğretmen olan Rousseau başarılı bir edebî kariyere sahip oldu. Hobbes ve Locke gibi Aydınlanma düşünürlerinin temsil ettiği bilim ve akla karşı tepki olarak doğan Karşı-Aydınlanma'nın (*counter-Enlightenment*) bir parçasıydı. Onların aksine, Rousseau tutku ve duygunun önemini vurguladı. Kendini, büyük aklını tüm insanlığın hizmetine vermiş biri olarak görüyor; eski Cenevre'nin (unutulmamalı ki buradan gönüllü olarak kaçmıştı) dürüst köylüleri gibi entelektüel olmayan "sıradan" insanların davasını savunuyordu.[3]

Rousseau güçlüleri alenen suçlamaktan kaçınmıyordu. Eserlerinin biri, *Émile, ou De l'éducation* (*Emile veya Eğitim Üzerine*, 1762), Fransız otoriteleri tarafından Fransa'nın resmî dini olan Katolik Kilisesi'ne karşı bir saldırı

olarak lanetlenmişti. Tutuklanma tehlikesi karşısında Rousseau önce İsviçre'ye sonra da Prusya ve İngiltere'ye kaçtı. Başka bir yerde mutlu olamayan Rousseau bir süre sonra Paris'e dönüp çamaşırcı metresiyle evlendi ve ömrünün geri kalanını burada geçirdi. Yazılarının önemli fikirsel katkı yaptığı Fransız Devrimi'nin patlak vermesinden on yıl önce de vefat etti.

ROUSSEAU'NUN YÖNTEMİ

Çarpıcı bir pasajda Rousseau siyasete dair düşünme yönteminin temelini ifşa eder: "Sıradan okuyucunun paradokslarımı bağışlaması gerekiyor. İnsanın kendisi düşününce böyle olması gerekiyor; siz ne derseniz deyin önyargılı biri olacağıma paradokslar içinde biri olmayı tercih ederim."[4] Eserlerinde, paradoksun önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla bazı önemli fikirlere dair düşüncelerini tamamlamaz veya mantıksal olarak birbiriyle çelişkili ama her biri hakkında güçlü hisler duyulan birçok önermenin hepsinin doğru olabileceğini söyler ki bu durumda ne kastettiğini çözmek başkalarına kalır.[5] Bunun en meşhur örneği, bireylerin yapmak istemedikleri şeyi yapmaya zorlandıklarında gerçek anlamda özgür oldukları iddiasıdır. Bir başkası ise insanların sadece ve sadece tüm haklarını teslim ettikleri zaman onlara gerçek anlamda sahip olacaklarıdır.

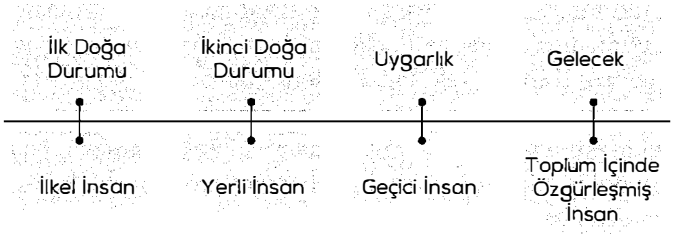
Locke, Galileo, Diderot ve Newton gibi modern düşünür ve bilim insanlarının maddeci yaklaşımını reddeder. Bunlar bireysel özgürlüğün gelişebilmesi adına yanlış inançlara saldırmak ve despotik siyasal düzenleri destekleyen mantığı yıkmak için rasyonalist bir yöntem kullanmışlardı. Rousseau, aklın ilerleme ve özgürlük getireceğine dair onların iyimser düşüncelerini yanlış buluyordu. Zaman içinde insanlık durumundaki değişim ilerleme veya iyileşmeyle aynı şey değildi. Aksine, Rousseau aklın insanın köleliğine yol açtığını düşünür. İnsan ilişkilerini gerçekten anlamak ve zafiyetlerine çare bulmak için aklın yerine duyguyu koymak gereklidir.

Rousseau Eskiçağ siyaset filozoflarına hayrandı. Eskilerin değerlerini ve kurumlarını iyi yurttaşlara olumlu örnek olarak kullanır. Ancak Machiavelli gibi eskilere hayranlık duyan ama bireyi meşru siyasal evrenin yapı taşı olarak seçen yazarlarla aynı fikirde değildir. Rousseau'ya göre, Machiavelli'nin, rekabetçi ve kendi çıkarlarının peşinde koşan bireyi uyum içinde olan kolektifin önüne geçirmesi sadece adaletsizliğe yol açacaktır. Bunun yerine, Rousseau, Platon'un organik perspektifini kullanır; ancak bu perspektifi dikkat çekici bir şekilde eşitlikçi bir kalıba döker. Sonuç, temeli felsefî ve siyasî paradoks olan parlak ve yenilikçi bir eserdir.

DOĞA DURUMU VE İNSAN DOĞASI

Rousseau, Hobbes ve Locke'un yaptığı gibi, zamanının siyasal davranışlarını meşrulaştıran bir doğa tasviri yapmaz. Onun yaptığı doğa tasviri beşerî

Rousseau: İnsan Doğasının Zaman içinde Gelişiminin Dört Evresi



ŞEKİL 11.1

adaletsizliğin kaynaklarını açıklar ve statükoyu mahkum eder. Yöntemine uygun olarak, doğa durumu geleneksel Hıristiyan temaları (insanlığın Cennet Bahçesi'nden düşüşü) ile ortodoks dini reddeden 18. Yüzyıl sekülerizmini birleştiren şairane bir modeldir. Bu model kaybedilmiş Cennet'i (doğa durumunu) ve ileride toplumsal sözleşme yoluyla geri kazanılacak bir Cennet'i anlatır. Ancak geleneksel Hıristiyan perspektifinden farklı olarak Cennet gökte değil yeryüzünde kaybedilip geri kazanılır. Bu da insan doğasındaki bir değişimle gerçekleşecektir.

İnsan doğasını değişme olasılığı olmayan bir sabit olarak gören Hobbes ve Locke'tan farklı olarak, Rousseau insan doğasının birçok farklı ve ayrı evrelerini sunar. Ancak, bugüne dek değişimlerin insan ilişkilerinde ilerlemeye değil gerilemeye yol açtığını düşünür. İnsan doğasının gelişimindeki tanımlanabilir evreler şunlardır: ilkel, yerli, geçici ve özgürleşmiş. Her bir evrede, baskın olan farklı bir insan doğası söz konusudur.

İlkel veya orijinal insan doğası hakkında Rousseau şunu söyler:

> O halde, çıplak olmak, barınacak konutlarının olmaması ve bizim gerekli olduğuna inandığımız birçok fuzulî şeyden yoksun olmaları ilk insanlar için büyük bir talihsizlik olmadığı gibi onların hayatta kalmalarının önünde büyük bir engel de değildir.

İlk bakışta öyle geliyor ki doğa durumundaki insanların aralarında ne ahlakî ilişkiler olduğundan ne de birbirlerine karşı kabul ettikleri ödevleri olmadığından, ne iyi ne kötü olabilir ve ne erdemsizliklere ne de erdemlere sahip olabilirlerdi ... Sadece merhametleri vardı ... ve bu o kadar doğal bir erdemdir ki hayvanlarda bile bunun açık izlerini görebiliriz. [6]

İlkel veya orijinal insan ilk doğa durumunda bulunur. Rousseau "insan özgür doğar" derken, doğanın ilkel bir var oluşun içine doğurduğu kadın ve erkeklerin burada dilediklerini yapabileceklerini ve istedikleri gibi yaşayabileceklerini kasteder.[7]

Bu var oluş siyasal ve toplumsal kurumların bulunmadığı pek de nahoş olmayan bir dünyada yer alır. Bu dünyanın her bir sâkini maymunumsu asil bir yabandır: iki içgüdüsel ilkenin yönlendirdiği masum ama tembel bir hayvan. Bunların ilki kişinin kendi yaşamı ve esenliğiyle ilgili olmasıdır.[8] (Kendini koruma güdüsü Hobbes ve Locke'un doğa durumunda yaşayanlar için de belirleyicidir.) İkincisi, tek doğal erdem olan acıma duygusu veya merhamettir. Hobbes ve Locke'ta görülmeyen bu duygu, Rousseau'ya göre, başkalarının acı çekmesine yönelik kaygıya yansır ve ilkel insanların başkalarına acı vermesini önler. İlkel insanları diğer hayvanlardan farklı kılan şey akıl değil doğal özgürlük ve merhamettir.

Bu doğa durumunda yaşam tek başınadır ve bireyler basit ve içgüdüsel ihtiyaçlarına göre hareket ederler. Herkes mükemmel (ama toplumsal olmayan) bir uyum içinde hayatla başa çıkabilmektedir. Sadece gündelik gereksinimleriyle ilgilenme ihtiyacını hissederler. Her biri kendi kendine yeterlidir. (İnsan doğasını siyasal gören Platon ve Aristoteles'in aksine) diğerlerine sürekli bir ihtiyaç duymadan veya (Hobbes ve Locke'un aksine) onlara zarar verme arzusu taşımadan birbirleriyle iyi geçinirler. Bu yalnız varlıkları kısa karşılaşmalarda bir araya getiren ilkel cinsel birleşme eylemi bile türün devamını sağlamaya yönelik doğal bir içgüdüye dayanır. Birlikte olma arzusu hızlıca geçer ve yavrularını büyütmek üzere kadınları kendi başına bırakır.

Bu aşamadaki bireyler uygarlıkla ilgili hiçbir özelliğe sahip değildir. Evsiz barksız, işsiz güçsüz veya hatta dilsizlerdir. Aile yaşamına veya arkadaşlığa dair bir şey bilmezler. Ne ilerleme ne de kötülük bilirler. Hepsi başlarında bir lider olmadan yeryüzünü gezip duran göçebe ve tasasız avarelerdir. Hepsi eşittir ve akıl yetisi olmayan ama iyicil bir doğaya sahiptir. Bunlardan yola çıkarak Rousseau hiç kimsenin bir başkası üzerinde doğal bir otoriteye sahip olmadığı sonucuna varır. Böylesi insanlar "savaş veya barış durumuna meydan verecek kadar istikrarlı bir ilişki içinde değillerdir." Doğa durumu ne Hobbesvari bir savaş durumudur ne de devletin koruması için yaratıldığı "genel kabul gören bir özel mülkiyet düzeni" veya Lockeçu "mülk"tür.[9] Böylelikle şiddetli bir ölüm veya mülkiyet kaybı insanları doğa durumunu terk etmeye yönelten saik olmaktan çıkar. Buna karşın, uygarlığın etkileri nedeniyle insanların hiçbir zaman dönmeyi unut edebilecekleri bir durum da değildir.

Ne zaman olduğu belli olmayan geçmiş bir zamanda ilkel var oluş, tedricî dönüşümüne başlamış ve Rousseau'nun uygarlık dediği şeye doğru yönelmiştir. Bu değişimin ilk göstergesi asosyal varlıkların bir araya gelmeye başlamasıdır. Hayatta kalmayla ilgili birçok nedenden ötürü, birbirinden kopuk yaşayan ilkel insanlar tek başına ve göçebe oldukları hallerini terk edip çekirdek aileler oluşturmuş ve basit kulübelerde yerleşik bir hayat sürmeye başlamışlardır. Böylelikle yerli toplumu ortaya çıkmıştır.

Rousseau'nun evreler arası geçişleri kompleks bir sürecin sonucu olsa da ve bir evrenin bitip diğerinin ne zaman başladığına dair her zaman kesin

veya tutarlı olmasa da, doğa durumundaki asosyal varlıklar ile medeniyetin ortaya çıkışı arasındaki en erken ara nokta bu yerli toplumudur. Bu toplumdaki ilişkiler "doğal" sayılır ve sâkinleri hâlâ bir tür doğa durumundadır. Rousseau'nun dediği gibi, "en eski toplum türü ve tek doğal toplum ailedir."[10] İnsanlar artık yalıtılmış bir şekilde değil, kalıcı aileler halinde yaşıyor olsalar da aileler doğaldır; gelişmiş dilleri vardır ve tahta kulübelerinin yanı sıra çok gerekli birkaç aletleriyle "bir tür mülkiyet" sahibidirler. Aile içinde temel bir işbölümü bile vardır: Erkekler ailelerinin gündelik ihtiyaçları için avlanırken; artık kendi kendilerine yeterli olmayan kadınlar eve ve çocuklara bakar.[11]

Rousseau en başta doğal durumu bireylerin neredeyse tam bir yalıtılmışlık ve bağımsızlık hali olarak tasavvur etmişken ve aile içinde bile olsa "bireyler arası temas" bencilliğin ve uygarlığa doğru düşüşün tohumlarını içeriyorsa, bu evre nasıl doğal sayılabilir?[12] Bunun bir açıklaması, "evrimsel tarih içinde ortaya çıkan özelliklerin" bizim "ikinci bir doğamız" haline gelmesidir. İlkel insanlar arasında karşı cinsle tesadüfî karşılaşmalar bile onları "birbirlerine karşı hissettikleri güçlü tutkuları ifade etmeye zorlaması anlamında sosyal" bir şeydir. Bunlar insanlardaki "ahlakî 'duyguların'" ilk işaretleridir.[13] Bu anlamda, çekirdek aileler ilkel doğa durumunun bir parçası olmasa bile o durumun içinden doğal olarak ortaya çıkar ve onunla belli bağları muhafaza etmeye devam eder.

Medeniyete doğru dönüşümü kısaca özetleyecek olursak: Aileler oluştuktan sonra insanlar avcılığa ve toplayıcılığa dayalı küçük kabile topluluklarında gruplar halinde yaşamaya başlarlar. Bunu tarım ve metalurji arasında ortaya çıkan ilk işbölümü takip eder. Dil, konuşma ve akıl beşerî denkleme girer. Tüm bu gelişmeler birer birer doğal özgürlüğe darbe vurur. Bilim ve sanatlardaki birçok gelişme nedeniyle süreç hızlanır ve sonunda devlet kurumuyla doruğa çıkar. Uygarlığa geçiş ve insan doğasının geçici evresi böylelikle tamamlanır.

Du contrat social ou Principes du droit politique (*Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun İlkeleri*, 1792) adlı eserinin açılış cümlesinin ilk bölümündeki "insan özgür doğar" sözü doğal durumdaki ilkel insanları kasteder. Cümlenin geri kalanı şöyledir: "ama her yerde zincire vurulmuştur." Rousseau burada geçiş aşamasındaki insan doğasının ortaya çıkışından bahsetmektedir. İlgi odağı, uygarlığın eşiğindeki geçici insan veya bir başka ifadeyle Machiavelli, Hobbes ve Locke'un egoist bireyleridir.

Uygarlıktaki insanlar tahakküm altında yaşar. Doğa durumundaki tek erdem ve diğer erdemlerin kaynağı olan merhametlerini bastırmaya zorlanırlar. Hem toplum hem onu destekleyen devlet yozlaşmış ve insanlar despotik kurumlar tarafından köle haline getirilmiştir. Bu kurumlar doğal olmayan bir bencilliği ve doğa durumunda bulunmayan bir eşitsizliği teşvik etmek için vardırlar ve insanların itaatini temin etmek için insanlara kasten zarar vermekten kaçınmazlar.

Rousseau şöyle der: "Bu değişim nasıl gerçekleşti? Bilmiyorum."[14] Yanıtı aldatıcıdır; zira bildiğini düşünmektedir. Uygarlık; rasyonel, hesap eden, bencil bir azınlığın çoğunluğa karşı yaptığı komplonun bir sonucudur. Uygarlığın temelindeki ikiz şer, özel mülkiyet ve işbölümüdür. İnsanlar iş birliğine dayalı avcılık ekonomisinden uzmanlaşma ekonomisine geçiş yaptılar ve bu yeni ekonomide kimisi tarımla diğerleri metal alet yapımıyla meşgûl oldular. Bunun sonucunda, bir azınlık kayda değer bir servet birikimine sahip oldu ve bundan da zengin ve yoksul arasında eşitsizlik ve savaş hali doğdu. Böylelikle, "bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "Bu bana aittir" diyebilen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, sivil toplumun gerçek kurucusu oldu."[15] O halde medeniyet, Locke'un bile dediği gibi, bazı insanların eşit olmayan özel mülkiyet paylarını uzun vadede garanti altına almak için tesis edilmiştir. Bunu kotarabilmek için (Locke'u andıran) bir yalan ürettiler: Toprağı işleyenler veya bunu kendileri için yapacak başkalarını tutanlar işledikleri toprağa sahip olurlar ve hem toprağa hem de mülklerinin ayrılmaz bir parçası olarak oradan çıkan mahsûle doğal hakları vardır. Bu yalan eşitsizliğin temeliydi ve insanlar bu yalanı devam ettirmek için sivil toplumu oluşturup devlet kurdular.[16]

Rousseau şöyle devam eder: "İşte ebedî hikmetin bizim için uygun gördüğü mutlu cahillikten kurtulmak için harcadığımız gururlu çabaların cezası böyle lükse, ahlaksızlığa ve köleliğe düşmek olmuştur."[17] Tarım ve metalurji köklerinden doğan işbölümü, bilimin gelişimine yol açtı ve bilim de doğayı kontrol etmek için kullanıldı. Rousseau bilimin iyicil türünü insanlık durumunu iyileştirmek için kullanışlı bir araç olarak görür. Ancak bir yandan diğer insanlara ve ürünlere bağımlılığı ve diğer yandan lüksü teşvik eden ahlaksız bir toplumun temeli olarak bilimi lanetler. Böyle bir toplum, insanları ekonomideki rollerine göre eşit olmayan bir şekilde ödüllendirir. Uygarlığın sonuçları insanlar için hem olumlu hem de olumsuzdur. Uygarlığın olumsuz yanı insan bencilliğinin ve sömürünün kaynağı olmasıdır: Küçük bir elit azınlık tarafından devlet ve yasalar yoluyla kitlelerin manipülasyonu için kullanılır. Uygarlığın kuralları olan bu yasalar, ahlakın temeli olarak merhametin yerini alır. Yasalar, işbölümünü ve özel mülkiyeti destekler ve hatta zenginlerin sadece kendilerine fayda sağlayan savaşlara yoksulları göndermeleri için onlara yetki verir. Hobbes ve Locke gibi filozoflar tarafından desteklenen yasalar ayrıca yasal eşitlik kisvesi altında ekonomik ve toplumsal eşitsizliği gizlerler. Örneğin, yasalar aynı şekilde hem zenginlerin hem yoksulların sokakta dilenmesini veya silahlı soygun yapmasını yasaklar; ancak bunlar, tabiî ki, zenginlerin yapmaya ihtiyacı olmayan eylemlerdir. Dolayısıyla, yasalar herkese eşit derecede uygulanmak için yazılsa da pratikte cezalara en fazla maruz kalanlar yoksullar olur.

Bu tür yöntemlerle uygarlık, insanları eşitsizlik zincirleriyle prangaya vurur. Uygarlık insanların orijinal, ilkel doğalarını da temelden değiştirmiş-

tir. Geçici insanlar sadece bencil arzularıyla güdülenen kölelerdir. Başlarındaki birkaç yönetici ne kadar iyi niyetli ve siyasaları tartışmaya gönüllü gözükse de, insanlıkları onları gerçek karar alma sürecinden dışlayan yönetim tarafından eksiltilir. Kibir, rekabetçilik ve eşitsizliğin desteklediği serbest zaman ve lüks topluma hakim olur.

Bu durum ne kadar kötü olsa da, Rousseau'ya göre, uygarlığın başka bir yönü daha vardır. Tahakkümlerinin bazı nedenleri onların kurtuluşunun kaynağı olarak da işlev görebilir. Bilimsel keşif, sanatsal yaratım ve sınaî ilerlemenin yanı sıra faydalı bilginin yaygınlaşması insanların eleştirel düşünmelerini, konuşmalarını, sosyalliklerini geliştirerek ve böylelikle belki de onları uygarlık zincirlerini kırmayı düşünmeye sevk ederek, onlara faydalı olabilir. Geçiş aşamasındaki insanlar tam anlamıyla sosyal hayvan olma potansiyeline sahiptir ki ilkel ataları bu kapasiteye sahip değildi.

Doğa durumundan geçişe yorum yapan Rousseau şöyle der: "Bu yeni şartların kötüye kullanılması insanı, çoğu kez içinden çıkmış olduğu durumdan bile daha aşağılara düşürmemiş olsaydı, kendini sonsuza dek o durumdan çekip almış ve sınırlı ve aptal bir hayvan iken akıllı bir varlığa ve bir insana dönüştürmüş o mutlu ânı sürekli kutsaması gerekirdi."[18] Doğa durumu Hobbes'un resmettiği kadar kötü olmasa da ideal olmaktan da uzaktır. Ancak bir kere özel mülkiyet ve işbölümü tesis edildikten sonra insanların tahakkümü kaçınılmaz olur. İnsan doğası, ilkel evreden geçici evreye geçişle, temelden değişmiş olduğu için insanların doğa durumuna geri dönmesinin imkanı yoktur. Bir kere yumurtadan çıktıktan sonra civcivler yumurtaya geri dönemez. Çözüm, gerçek özgürlüğe giden yolu takip ederek tekrar değişmektir.

ÖZGÜRLEŞMEYE GİDEN YOL

Merhamet, geçici insanları adil ve uyumlu bir toplum (*community*) içinde bir arada tutacak diğer erdemlerin kaynağıdır. Geçiş aşamasındaki insanlar, uygarlığın baskıcı zincirleriyle boğulmuş olsalar da hâlâ kalplerinin derinliklerinde doğal merhamet duygusunu taşırlar. Bu duygular özgürleştirilebilir ve insanlar arası iş birliğini vurgulayan uygarlığın toplumcu yönleriyle birleştirilebilirse değişim mümkün olabilir.

İlk adım, kölelik durumunda kalmanın adaletsizliğini görmektir. İnsanlar gerçek benliklerini bulmak için uygarlığın katmanlarını soymalıdır. Bu, onlara özgürleşme için felsefî bir temel sağlayacaktır. Rousseau aynı zamanda meşru bir ahlakî otorite altında yeni bir sivil toplum biçimi için çağrıda bulunur. Bu toplum, adil bir yasal ve kurumsal temelde özgürleşmeyi temin edecektir. Bu amacı gerçekleştirmek için:

> Öyle bir ortaklık (*association*) şekli bulunmalı ki, her bir ortağın malı ve canı tüm ortak güçle korunmalı ve bu ortaklık sayesinde, her bir ortak, herkesle birleşirken, hem yalnızca kendine itaat etmeli hem de eskisi kadar özgür olmalı.

Toplumsal sözleşmenin, çözümünü sunduğu esas sorun işte budur [19]

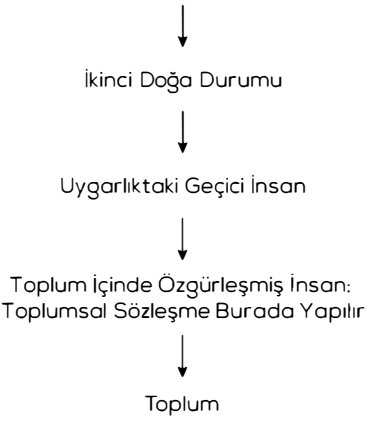
Sorun, yeni bir yönetim oluşturma mekaniğinin ötesine geçer. Rousseau'ya göre insanlar özel amaçlarını ortak iyiye tâbi kılmayı reddettikleri sürece mümkün olan en iyi yaşama sahip olamazlar. Daha büyük ve bütünleşik bir toplumun bir parçası olmadırlar. Bu toplumdaki beşerî ortaklık (*human association*) Eskiçağ filozoflarının organik ilkesine dayanmalıdır: Bireyler daha büyük bir kolektifle tam bir karşılıklı bağımlı ilişki içinde bağ kurmalıdır. Bu, uygarlıktan kaynaklanan yabancılaşma ve tahakküm şeklindeki ikiz sorunu çözecektir; zira bağımlılık hali herkes için eşit derecede olacaktır. Ben ve öteki arasındaki ayrım ortadan kalkacak ve bireyin esenliği kolektifin esenliğiyle birleşip bir olacaktır.

Rousseau, hem siyasal hem toplumsal demokrasiye sahip yeni bir toplum (*community*) biçimi peşindedir. İnsanların, bir yandan uygarlığın tüm maddî faydalarını sağlayan ve diğer yandan sadece bir azınlığın değil herkesin yaşam, özgürlük ve mülkünü koruyan ve bunun yanında istikrarı sağlayan bir ortaklık biçimi bulması gerektiğini söyler. Bu ortaklık biçimi, aynı zamanda, tüm yurttaşların bütünüyle katılımına ve bir dış otorite yerine sadece kendi iç benliklerine itaat etmelerine izin vermelidir. Bu, yeni toplumun faydalarına sahip olurken aynı zamanda onları doğa durumundaki gibi özgür kılacaktır. Bu daha mükemmel toplum yapılanmasında, geçiş aşamasındaki insan doğasının bireysel iradeleri kaybolacaktır.

TOPLUMSAL SÖZLEŞME

İnsanlar yeni topluma yeni bir toplumsal sözleşmeye rıza göstererek girecektir. Bu, ikili veya iki aşamalı bir sözleşmedir. Rousseau, Hobbes ve Locke ile şu konuda hemfikirdir: "Hiçbir insan, kendi benzeri üzerinde tabiî bir otoriteye sahip olmadığına ve kuvvet asla bir hak meydana getirmediğine göre, geriye, insanlar arasında her türlü meşru otoritenin temeli olarak itibarî anlaşmalar kalıyor demektir."[20] Rousseau'ya göre, hem Hobbes'un (yönetim) hem Locke'un (sivil toplum) kurduğu egemen otorite, modern toplumdaki (uygarlık) insanlar üzerinde adil olmayan bir kontrol sağlar. Bunun sonucunda, bu otoriteler fetih veya ilahî hakka dayanan herhangi bir despotizm türünden daha meşru değildir. Rousseau'nun tasarısı despotizme karşı ayaklanan halkla başlar. Bu ayaklanma şiddet içermek zorunda değildir ve Rousseau her şiddetli devrimin ahlakî bir toplumla sonuçlanacağını da düşünmez. Ancak insanlar yeni bir temel anlaşmaya özgürce girebilmelidir. Bu sözleşme, yozlaşmış uygarlıktan uzaklaşmış ve gerçek anlamda özgürleşmiş ahlakî bir toplum yaratacaktır. Egemen otorite bu toplumun uhdesindedir. Ve bu egemen toplum daha sonra yönetimi tesis eder ve iradesini uygulayacak görevlileri seçer.[21] Böylelikle meşruiyet sağlanmıştır çünkü yönetim sadece egemen halkın iradesini uygulamak için yaratılmıştır.

Rousseau: Toplumsal Sözleşme



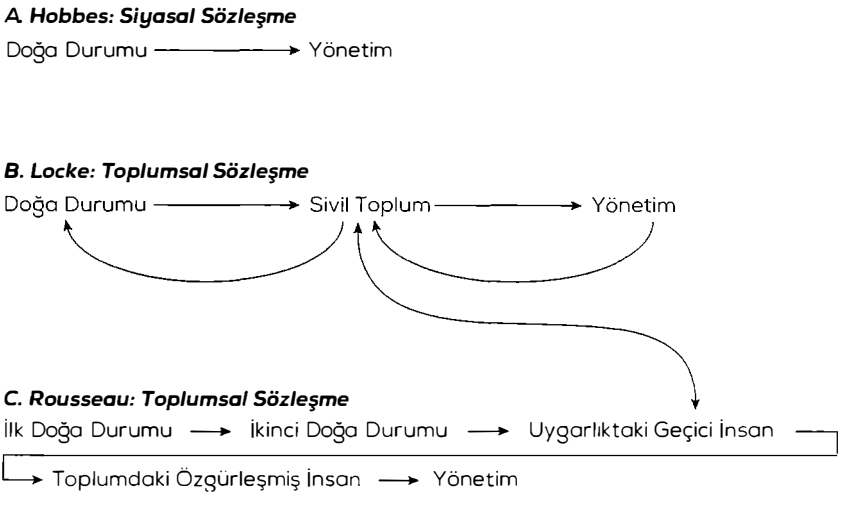
ŞEKİL 11.2

Geçerli bir anlaşma "her bir ortağın kendini tüm haklarıyla bütün topluma devretmesi" yoluyla yapılır. Bu yapıldığında, "her bir akdin tikel kişiliği yerine" birleşik bir "irade"ye sahip " ahlakî ve kolektif bir kurum koyar."[22] Yani, eşit bireyler, uygarlık içinde yaşayan geçiş aşamasındaki insanlar olarak sahip oldukları tüm hakları kendi rızaları ve oy birliği ile bütün topluma terk ederler. Bunu çekincesiz bir şekilde yaparlar; zira, aksi takdirde, tiranlık yerinde kalır. Her kişi tüm haklarını bir kurum veya yönetime değil topluma içkin ve toplumun yarattığı yeni egemen otoriteye terk eder. Bu egemen, kendi iradesine sahip kolektif ve organik bir tüzel kişidir.

Her üye bunun karşılığında tüm diğerleriyle eşit haklar alır; ancak bunlar teslim edilen hakların aynıları değildir. Örneğin, üyeler (Hobbesçu) mutlak kendini savunma hakkını ve (Lockeçu) mülkiyet hakkını terk eder. Bunların karşılığında toplumun uygun gördüğü ve eşit bir şekilde hepsine verdiği hakları alırlar.

Rousseau kimsenin bu mübadelede gerçekten kaybetmediğini söyler. Aksine, "istikrarsız, güvensiz bir varlık tarzını, daha iyi ve daha güvenli bir başka varlık tarzıyla, tabiî bağımsızlığı özgürlükle, başkasına zarar verebilme imkanını ... toplumsal birliğin yenilmez kıldığı bir hakla mübadele ederek" herkes meşru biçimde sahip olduğunu elinde tutmak için daha fazla güce kavuşur.[23] Bunun nedeni, sözleşmenin birçok bencil birey yerine adil bir toplumda kolektif bir kimlik etrafında birleşmiş ahlakî bir kurum yaratmasıdır. Bu toplumda her bir kişi gayri meşru yönetim altında yaşamaya kıyasla gerçek anlamda daha özgürdür. Bireyler eğitim, kültür, sanayi ve hatta geçmiş siyaset filozoflarının kullanışlı fikirleri gibi uygarlığın tüm olumlu

Hobbes, Locke ve Rousseau'nun Toplumsal Sözleşmelerinin Karşılaştırması



ŞEKİL 11.3

faydalarını yanlarında taşırlar. Bu fikirlerden biri sadece Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi yoluyla gerçekleştirilebilecek olan asıl "Ahlakî Özgürlük"tür.[24] Ahlakî özgürlük, insanların kendi kendilerinin erdemli efendisi olmasını sağlayan özelliktir. Ahlakî özgürlük, insanların, özel arzularına köle olmaktansa herkesin iyiliğini, yani kamusal çıkarı düşündüklerinde temin edilir. Sözleşme bunu meydana getirmek için oluşturulur.

Sözleşme topyekûn bir eşitlik gerektirmez. Herkes siyasal açıdan eşit olacaktır: Diğer herkesle aynı hak ve ödevlere sahip olacaklardır. Ancak, Rousseau herkesin ekonomik açıdan aynı paya sahip olmasına inanmaz. Ekonomik eşitsizlik zenginlere servetlerini kullanarak siyasal nüfuz elde etmelerini sağlayıp siyasal eşitliğin önünde bir engel olmadığı sürece bir miktar servet farklılıkları kabul edilebilir. Hiç kimse ne bir başka yurttaşın oyunu satın alacak kadar zengin ne de oyunu satmaya istekli olacak kadar yoksul olmamalı.

Genel İrade. Yeni ortaklık biçimi, toplum (*community*), herkes için egemen otoritedir. Tüzel bir "şahıs"tır: Her bireyin kimliğini oluşturan yaşamı ve iradesi olduğu gibi bu da kendi iradesi olan organik bir kurumdur. Rousseau'nun hem egemen otoriteyi yaratan siyasal sürece hem de bu sürecin hedefine verdiği isim "genel irade"dir.[25] Genel irade, kararların (yasaların) ve yönetimin toplum adına yaptığı icraatların tek meşru kaynağıdır. Sözleşme yapıldıktan sonra, genel irade yasama erkinin temeli olur.

Genel irade doğal ve ilkel ilkelere dayanır: Ahlakî bir toplum içinde baş-

kaları için merhamet duyma ile egoistçe kendi kendini gözetme birleşmiştir. Rousseau'ya göre, herhangi bir toplumun tüm üyelerinin ortak bir toplumsal bağa veya bir kamusal çıkara sahip olarak hem istikrarlı hem meşru olmasının kilit şartı genel iradedir. Onun yokluğunda insanlar sadece birçok farklı, özel çıkara sahiptir. Genel irade özgürleşmiş insan doğasını ahlaken özgür tutar. Adaleti veya ortak iyiyi belirleyen değer ve yasaları ifade eden üstün rehberdir.

Bu iradenin dayandığı ortak değerler seti bir bireyler yığınından bir toplum (*community*) yaratır. Bu değerler kökenleri itibarıyla ilkel ve duygusaldır ve dolayısıyla aklın ötesindedir. Ancak, insanlar genel iradeyi ararken onlar hakkındaki hislerini rasyonel olarak tartışabilirler çünkü genel iradenin sonucu sağduyulu sıradan insanlar için hayli makûl olmalıdır. Genel irade, aynı zamanda, rasyonel, yasal ve herkes için eşit derecede geçerli olan ortak kurum ve süreçlere dayanır. Bu değerlerin, kurumların ve süreçlerin toplamı kimse tarafından, meşru olarak karşı konulamayacak olan bir ahlakî düzendir.

Adaletin tek meşru standardı olarak genel irade, insanların duygularını asilleştirir ve ruhlarını yüceltir. Genel irade, başkaları için muhtemel bedeli dikkate almadan sadece bireysel isteklerini savunmak yerine, insanlara herkesi mutlu kılmak için yapmaları gerekeni söyler. Genel irade her zaman haklıdır. Onu keşfeden, tüm bireysel zihinleri aşan ve onları tam bir uyum içinde birleştiren toplumun ortak iradesi veya zihnidir. Birey toplumdan bağımsız olarak hiçbir şey ise genel irade doruk noktasındadır demektir.

Genel iradenin üç işlevi vardır. Sözleşmeyi yapar; sözleşmenin ardında durur ve "belirli zamanlarda ve düzenli aralıklarla" toplanan yurttaşların yaptıkları yasaları belirler.[26] Yasama kararlarının alındığı bu toplantıların çağrısını, yasaya uygun olarak, hükûmet görevlileri yapar. Gündem, meclisin yasama erkini özetleyen şu üç sorudan herhangi birine dair bir konu olabilir:

a. Mevcut yönetim biçimi korunmalı mıdır?

b. Mevcut hükûmet görevlileri yerlerinde kalmalı mıdır?

c. Önerilen yasa genel iradeye uygun mudur?

Bu, başlangıçtaki anlaşmanın gereğidir: İnsanlar sözleşmeye dahil olduklarında her biri sadece toplumun esenliği için gerekli olan ve düzenli toplantılarda belirlenen meşru biçimlere, görevlilere ve yasalara itaat edeceklerini kabul etmişlerdir.

Hobbes ve Locke'un sözleşmeleri halkın rızasını sözleşme yapıldığında ve her seçim esnasında talep ederken, Rousseau'nun genel iradesi halkın sürekli rızasını gerektirir. Toplumun tüm üyeleri her bir yasanın yapımına katılmak için toplanırlar. Her bir üyenin çifte kamusal rolü vardır: Hem yurttaş olarak genel iradenin yasalaşmasına katılmak; hem de daha sonra tebaa olarak yasalara itaat etmek (ki bu bir başka rıza biçimidir). İnsanlar, meşru yasaya itaat ettikleri zaman yüksek çıkarlarını takip etmiş ve anlık

bencil çıkarlarını reddetmiş olurlar. Özel bir şahıs olarak hareket eden biri bencil bir iradeyi ifade edebilir; ancak kamuda herkes genel iradeyi ifade etmeye katılmalıdır.

Genel irade mecliste tamamen bilgilenmiş yurttaşların etraflı bir tartışma sürecinin ardından tam bir oy birliğiyle ortaya çıkarılır. Yurttaşlar sadece süreç ile bağlıdır. Davanın ardından hükmünü veren bir jüri gibi yurttaşlar tartışılan konularda tamamen bilgili olmalı ama çözümlerde açık görüşlü olmalıdır. Yüz yüze toplantılarda herhangi bir taviz değil oy birliği arayışındadırlar. Toplantı herkes genel iradenin ifade edildiğine dair tatmin olana kadar devam eder. Toplantıda herkes konuları kamuya açık bir şekilde tartışmalıdır. Nasıl oy kullanacaklarına dair aralarında önceden pazarlıkların yapılmamış olması gerekir. Böyle yapmak genel iradeye aykırı olacaktır; zira genel irade sadece hazırlıksız tartışma ve karar alma yoluyla tecelli edebilir.

Oylama ve Oyları Sayma. Başlangıçtaki toplumsal sözleşmeyi yürürlüğe koymak için oy birliğine gerek vardır; ancak tüm sonraki konularda genel irade sadece çoğunluk oyu gerektirir. Bu basit bir Lockeçu (niceliksel) çoğunluk değildir: Her ne yönde oy kullanmışlarsa da herkesin gerçekte ne istediğini ilgilendiren niteliksel bir yönü de vardır. Dolayısıyla, "iradeyi genel kılan şey oyların sayısı değil onları birleştiren ortak çıkardır."[27] Yurttaşlar oy kullandıkları zaman kamusal çıkar hakkında görüşlerini beyan etmiş olurlar. Ancak genel irade sadece ortak çıkar gözetilerek atılan oylara tekabül ederken özel çıkarları yansıtan oyları dışlar; zira bunlar düpedüz yanlıştır.

Rousseau, kamusal çıkarı gözeten genel iradeyi, özel çıkarlarının peşinde olanların oylarını ifade eden "herkesin iradesi"nden (*will of all*) ayırır. Çoğunluk oyu "herkesin iradesi"ni yansıtıyorsa "üstün gelen görüş tikel bir görüşten başka bir şey değildir." Oylama sonucunun geçerli olması için, "tikel iradelerin birbirlerini karşılıklı yok eden artı ve eksileri" çıkarılmalı ve "geriye farkların toplamı olarak genel irade" kalmalıdır.[28]

Rousseau'nun bu muğlak ifadelerde söylemek istediği yurttaşların öncelikle özel iradeleri yansıtan oyları yok etmeleridir. Bu, (Rousseau'nun hiç ele almadığı) bir sorunu gündeme getirir: Yurttaşlar farkı gerçekten nasıl bilebilirler? Bencilce oy kullananlardan bunu açıkça kabul etmeleri ve hatta oylarını değiştirmeleri mi beklenmektedir? Aynı zamanda, geriye kalan oyların çoğunluğunun (ki bunlar en baştaki toplam oyun bir azınlığı bile olsa) mevcut genel iradeyi temsil ettiği ima edilir. Tüm diğerlerinin bencilce oy kullanması nedeniyle geriye bir oy bile kalmış olsa, bu bir oyun "çoğunluğu" genel iradeyi ortaya çıkarmış olacaktır.

Üyelerin Hakları. Egemen gücü tartışırken, Rousseau şöyle der: "Halkın bütünü için bağlayıcı olan temel bir yasa yoktur ve olamaz da; buna toplumsal sözleşme de dahildir."[29] Egemen genel irade toplumsal sözleşmeyle veya herhangi bir yasayla sınırlı değildir. Sözleşmenin özünü oluşturan ve

yasaları yapacak olanlar yaşayan egemen yurttaşlardır. Bu büyük bir esnekliğe olanak tanır. Kamu çıkarına dair halkın görüşleri değiştikçe sözleşmenin kurallarını ve yasayı bu değişime uygun olarak tadil etmekte tamamen özgür olmalıdırlar. Locke'un sözleşmesi egemenin kısıtlanmasını içerirken, Rousseau'nunki böyle değildir.

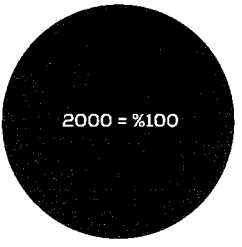
Tabiî ki, "Egemen halk tamamen onu oluşturan bireylerden meydana geldiği için, onlarınkine aykırı bir çıkar sahibi değildir ve olamaz." Bu bireyler kolektif açıdan genel irade oldukları için genel iradenin onlarla birey olarak veya kamu çıkarıyla bir bütün olarak bir çıkar çatışması yaşaması söz konusu olamaz. Genel irade onlara hiçbir şekilde zarar veremez; zira ikisi (genel irade ve bireyler) aslında bir ve bölünmezdir. "Dolayısıyla, Egemen güç tebaalarına herhangi bir teminat vermek zorunda değildir; zira bu kurumun tüm üyelerine zarar vermesi mümkün olmadığı gibi ... herhangi bir üyesine bile bilhassa zarar veremez. Egemen, sadece var olmak suretiyle, her zaman ne olması gerekiyorsa odur."[30] Egemenin teminat vermesi gerekmez çünkü tüm hakların kaynağıdır. Hakları kendi iradesiyle verir veya geri alır. Bireylerin ne doğal ne özel hakları bundan muaf değildir. Ancak, tüm hak verişler ve geri alışlar eşit derecede tüm tebaalar için geçerli olduğundan ve bunlar herkese açık, önceden bilinen süreçlere uygun olarak gerçekleştiğinden insanlar köle değil kendilerinin efendisi olur.

YURTTAŞLIK, TOPLUMSAL CİNSİYET VE EĞİTİM

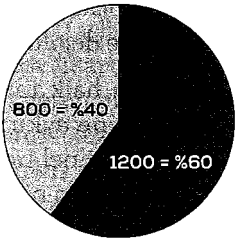
Discours sur les sciences et les arts (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* [*Birinci Söylev*], 1750) adlı eserinden *Toplumsal Sözleşme*'ye kadar Rousseau iyi yurttaş modellerinin Sparta ve Roma gibi askerî olarak güçlü ve disiplinli Eskiçağ şehir-devletlerinden geldiğini açık bir şekilde belirtir. Oralarda, erkekler hem özgür yurttaşlar hem de şehirlerini seven yurtseverlerdi. Rousseau'ya göre her yurttaş devleti, onlar gibi, her birinin tek tek ve hepsinin bir bütün olarak genel iradeyi istediği birleşik bir yurttaş kurumu olarak görmeli ve devlete katılımı bu çerçevede olmalıdır. Her yurttaş, genel iradenin emrettiği şeyi yaparak ve şahsî iradesini bu emirlerle tamamen özdeşleştirerek ödevlerinin bilincinde hareket etmeye hazır ve gönüllü olmalıdır. Hiç kimse kendini geri tutmamalıdır. Yurttaşın devlete ve diğer yurttaşlara bağlılığı tamdır ve herkes birbirine ve ortak iyiye resmî yasal şartlardan ziyade ahlakî hislerle bağlıdır. Yasalar sadece tüm iyi yurttaşların içten kabul ettiği şeye haricî bir şekil vermek için vardır.[31]

Rousseau, önemli yönetim işlerinin münhasıran erkekler tarafından yürütülmesi hususunda, Aristoteles'ten Locke'a kadar, çoğu selefiyle hemfikirdir. Kadınların yurttaş olarak katılımına izin vermeyen doğal ve değiştirilemez toplumsal cinsiyet farkları vardır. Rousseau, kadınların eskiden veya halen herhangi bir sözleşmeye (hatta evlilik sözleşmesine dahi) girme-

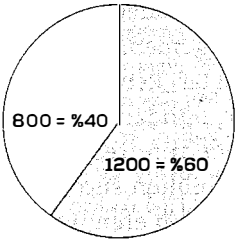
2.000 Oy Veren Temelinde Genel İradenin Tespiti: Altı Örnek



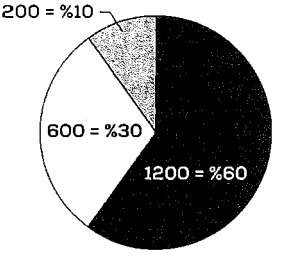
1. Oy birliği genel iradeyi belirler: 2.000'e karşı 0*



2. Oy çoğunluğu genel iradeyi belirler: 1,200'e karşı 800*

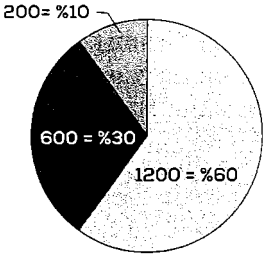


3. Oy dağılımı 2'dekinin aynısıdır, 1.200'e karşı 800, ancak herkes özel çıkarını gözeterek oy kullanmıştır; genel irade yoktur; bunun yerine herkesin iradesi vardır. Oylama geçersizdir.

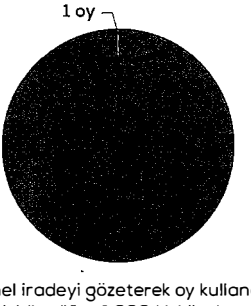


4. Genel iradeyi arayanlar arasında oy dağılımı 1,200'e karşı 600'dür; diğer 200 kişi özel çıkarlarını gözeterek oy kullanmıştır; oyları geçersiz ilan edilir ve sayılmaz. Genel iradeyi gözeterek oy kullanmış 1,200 kişinin çoğunluğu sonucu belirler.

ŞEKİL 11.4



5. Genel iradeyi gözeterek oy kullananların oy dağılımı 600'e karşı 200 kişi; diğer 1.200 kişi özel çıkarını gözeterek oy kullanmıştır; bunların oyları geçersiz sayılır ve sayıma dahil edilmez. Yine genel iradeyi gözeterek oy kullananların çoğunluğu, 600, sonucu belirler.



6. Genel iradeyi gözeterek oy kullanan bir kişidir; diğer 1.999 kişi özel çıkarını gözeterek oy kullanmıştır; bunların oyları geçersiz sayılır. Genel iradeyi gözeterek oy kullanan bir kişi sonucu belirler.

Not: 1 ve 2'de oy kullananların tümü genel iradeyi aramaktadırlar

ye muktedir oldukları yönündeki Lockeçu görüşü bile reddeder. Erkekler ve kadınlar arasındaki farklar, Rousseau'nun açıklamasına göre, ilk veya ilkel doğa durumunda değil ikinci doğa durumunda, yerli toplumunda, ortaya çıkar. Bu aşamada, insanlar yalnız ve göçebe evredeki eşitlik ve tam özgürlük durumunu terk etmişlerdir:

> Kalbin ilk kıpırtıları, bir ortak konut içinde karı ile kocaları, babalar ile çocukları bir araya getiren yeni durumun sonucu oldu. Bir arada yaşama alışkanlığı insanların tanıdığı ilk yumuşak, tatlı duyguları, karı-koca aşkını, ana-baba sevgisini meydana getirdi. Her aile, karşılıklı bağlılık ile özgürlük, biricik bağları olduğu için çok daha uyumlu küçük bir toplum haline geldi. İki cinsin o zamana kadar bir olan hayat tarzı arasındaki ilk ayrım o zaman meydana çıktı. Kadınlar daha çok evde oturup, kulübeyi ve çocukları beklemeye alıştılar. Erkekler ise ortak geçim araç ve gereçleri peşinde koşar oldular.[32]

Bu "ilk devrimci değişim"de insanlar, eşler arasındaki ve onların çocukları için taşıdıkları güçlü hislere dayanan çekirdek aileler olarak birleştiler. Kadınların evde ve tarlada çalıştığı, erkeklerin ise avlanmak üzere evden ayrıldığı basit bir işbölümü kuruldu. "Bir tür mülkiyet" başladı. Rousseau mülkiyet hakkını o mülkün sahibi ve efendisi olan kişiye verir. Lockeçu bir perspektif benimseyerek, mülkü üreten işi kim yapmışsa sahibinin de o olacağını öne sürer.

Dolayısıyla, aile ataerkildir; zira işleyişi erkeğin kadın ve çocukları üzerindeki yönetimine dayanır. Rousseau bu düzenlemeyi doğal bulur: "doğa yasası kadının erkeğe itaat etmesini ister."[33] Bu sefer Hobbes ve Locke'un savlarına dayanarak aile içindeki otoritenin bölünemez olması gerektiğini öne sürer. Sadece tek bir ebeveyn nihaî ve belirleyici söz hakkına sahip olabilir ve üreme sürecinin doğası da otoritenin erkeğe verilmesini gerektirir. Rousseau, ayrıca, kadının doğası gereği fiziksel açıdan zayıf cins olduğunu ifade ederek ataerkini meşrulaştırır. Bu zayıflık üreme sürecinin kadının bedenine koyduğu yükten ötürü daha da artar. Rousseau ek bir sebep daha sunar: Erkek aile mülkünün sahibi olması ve dolayısıyla ilerde bu mülkü miras alacak çocukların geçimini sağlayan kişi olması itibarıyla çocukların kendisinden olduğuna emin olmalıdır. Dolayısıyla, "kadının davranışları dikkatlice gözetim altında tutulmalıdır."[34]

Kadınların aile içindeki tâbi rollerinin bir yansıması da yurttaşlığa uygun olmamalarıdır. Bunun nedeni düşünce tarzlarının pratik yönelimli oluşudur; ev işleri için faydalıdır ancak kamusal faaliyetler için gerekli hüküm verme yetisi açısından eksiktir. Kadının cinsel işlevi onun "tüm var oluşunu kaplar; insanlığından ziyade bu işlevi onu tanımlar." Kadınlar, fiziksel yönelimli; "erkeğin zevki için yapılmış"; "erkeğe teslim olmak ve hatta onun elinde haksızlığa maruz kalmak için" doğmuştur. Kadınlar erkekleri takip etmeye çalışıp kamusal alana girerlerse, hem siyasal süreci hem kendilerini bozarlar çünkü artık eş veya anne olma uygunluklarını kaybederler. Ancak,

çocuklarını sıcaklık ve sevgiyle yetiştiren kadınlar erkeklerin cömertlik ve dostluk yurttaşlık erdemlerini sergilemesi için ilham olurlar.[35]

Rousseau'nun yurttaşlık ve toplumsal cinsiyet üzerine gözlemleri bir tutarsızlıklar yığınıdır ve "onun hem ahlak hem toplumsal kuramının tüm ana ilkelerini ihlal eder." Kadının doğası onu romantizm ve ev işleriyle sınırlar; erkeğin ufku ise ona kamusal hizmette sınırsız fırsatlar sunar. Rousseau uygarlığı insanları eşit olmayan kölelere dönüştürdüğü için kolayca mahkum etse de tarih boyunca cinsiyetler arası ekonomik ve siyasal eşitsizliği kabul etmekle kalmaz destekler de. Gerçekten de insanın özgürleşmesinden sonra bu durumun devamını olumlu bir sonuç olarak görür. Hatta, Rousseau bu düzenlemede iki cins arasında bir tür denklik olduğunu ima eder: Erkeğin cinsellik ve ev işlerinde belli bir kadına bağımlılığı kadının ekonomik ve siyasal geçimi için erkeklere bağımlılığına denktir.[36]

Rousseau'nun eğitim kuramı toplumsal cinsiyet ve yurttaşlık üzerine düşünceleriyle yakından ilintilidir. *Emile*'de öğretmenin, ezbere dayalı öğrenmeyi reddederek öğrencileri Emile ve Sophie'nin zihinlerini nasıl şekillendirdiğini anlatır. Ders veya kitaplardan ifadeler ezberleyerek değil, doğadan ve deneyimden öğreneceklerdir. Sadece iç gelişimleri açısından başa çıkmaya hazır oldukları şeyler öğretilecektir. Rousseau, zamanında kabul gören uygulamadan radikal bir değişiklik içeren bu tür bir deneyimsel eğitimi ve aynı şekilde kadın ve erkeklere, kendilerine özgü doğalarına göre farklı eğitim verme önerisini daha doğal bir yaklaşım olarak teşvik etmişti. Erkek olan Emile'e evin geçimini sağlaması ve yurttaşlık için hazırlanması öğretilecektir. Sophie iyi bir eş ve anne olmasını öğrenecektir.

Erkekler ve kadınlar doğal kuvvetlerine göre eğitim alacaklardır. Güçlü ve aktif, yurtsever olmaya muktedir makûl varlıklar olarak erkekler bağımsız olmasını ve başkalarına dayanmadan geçimlerini sağlamasını öğreneceklerdir. Uzun vadeli bir perspektif edinerek doğal arzularını nasıl dizginleyebileceklerini keşfedeceklerdir. Emile, basit ama üretken bir yaşam sürmesini sağlayacak marangozluk veya duvar işçiliği gibi faydalı bir meslek öğrenecektir.

Zayıf, uysal ve akıl açısından aciz, doğa tarafından erkeklere hizmet etmesine niyet edilmiş Sophie, dikiş, nakış ve terzilik gibi "dişil sanatları" öğrenecektir. Bunun yanında, erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını uyandırmak, gıdıklamak ve tatmin etmek için içgüdülerini nasıl geliştirebileceğini; ama aynı zamanda onların tutkularını yönlendirerek içlerinden bir tanesinin aklını evlilik için nasıl çeleceğini öğrenecektir. Kadınlara evlerine nasıl bakacakları ve çocuklarını nasıl yetiştirecekleri öğretilmelidir. Erkek çocuklar her iki ebeveyn tarafından babalarına saygılı ve iyi yurtsever olmak için gerekli tavırları geliştirecek şekilde yetiştirilecektir.[37] Kocasının rehberliği ve kendi başına öğrenebildikleri dışında kadının eğitimi evlilikle son bulacaktır. Eğer adil bir toplumda yaşıyor ise erkeğin eğitiminin sonu gelmez. *Toplumsal Sözleşme* yurttaşı eğitmeye dönük bir eserdir. Yurttaşın genel irade-

ye devamlı katılımı, onun toplum içindeki rolünü oynamasına izin verecek perspektif ve alışkanlıkları sağlar. Zamanla diğer yurttaşlara ve ülkesine olan sevgisi büyüyüp güçlenecek ve bu da onu daha iyi bir yurttaş, koca ve baba yapacaktır.[38]

Özgürlük ve Cebir. Genel irade keşfedildikten sonra onu takip eden tebaalar esasen kendi gerçek iradelerine itaat etmiş olurlar çünkü bir yurttaş olarak her biri bu iradenin tesisine yardımcı olmuştur. Genel iradeyle yönetilmeyi özgürce kabul eden yurttaşlar onun spesifik sonuçlarıyla yönetilmeyi kabul etmiş olurlar. Böylelikle genel irade altında yaşayan herkes gerçekten özgürdür. Bu özgürlük ahlakîdir çünkü kişinin kendi kendine koyduğu adil bir yasaya itaat etmesini içerir. Herkes sadece kendi tercih ettiği yasaya itaat eder; toplumun kendi kendine koyduğu yasalara itaat etmesi Rousseau'nun "gerçek özgürlük" tanımıdır.[39]

Ancak herkes olması gereken kadar itaatkar olmayacaktır. Bazılarının toplumun yasalarına itaatsizlik etmesi olasıdır. Yasanın yasakladığı bireysel özgürlüğün peşinde gidenler genel iradenin sunduğu gerçek özgürlüğü reddedebilirler.

> Toplumsal sözleşmenin, boş bir formül olarak kalmaması için, bütün diğer taahhütlere geçerlik gücü sağlayacak zımni bir taahhüdü daha içermesi gerekir ki, o da şudur: Genel iradeye itaati reddeden her kişi, genel yurttaşlar topluluğu tarafından itaate mecbur edilir; bu ise, onun özgür olmaya zorlanacak olmasından başka bir anlama gelmez.[40]

İtaat etmeyenlerin zorlanması meşrudur çünkü bu, özgürlük ile otoriteyi uzlaştırır. Tüm yurttaşlar hem sözleşmeye girdiklerinde hem de sonrasında genel iradeye uymaya rıza göstermiştir. Bu, toplumun emirlerine uymayanlara karşı cebir kullanma hakkının onayı anlamına gelir; aksi takdirde yasalar etkisini yitirecektir. Cebir kullanımı, itaatsizlerin yasayı ihlal etmeye yönelik anlık arzularından ziyade gerçek çıkarlarına uymalarına yardımcı olur. Münferit çıkarları, irrasyonel tutkuları ve ahlaksız duygu, his ve iştahları dizginler. Cebir, itaat etmeye söz vermiş gerçek iradelerine yönelik değil sahte iradelerine karşı kullanılır.

Genel irade her zaman haklı ve ona itaat etmek özgürleşmeye giden yol olduğundan, zorlama adildir; yasayı ihlal edenlerin özgürlüğe ulaşmalarına yardımcı olur. Bir başka ifadeyle, bazı insanların özgür olmaya zorlanması gerekir. Tebaalar, işledikleri suçlar için idam edildiklerinde olduğu kadar hiçbir zaman özgür olamazlar. Onların gerçek iradeleri şevkle iş birliği yapmak ister; ancak sahte ve bencil iradeleri pek hevesli değildir. İdam dışında cebir kullanımı bir eğitim ve terbiye aracıdır. Yasayı ihlal edenlere yaptıklarının yanlış olduğunu ve gerçek (ahlakî) özgürlüğün genel iradeye itaatte yattığını öğretir. Eğer bu dersi iyi öğrenirlerse, genel iradeye tekrar katılarak diğer yurttaşlarıyla paylaştıkları manevî ve siyasal birliklerine geri dönebilirler.

SÖZLEŞMEYİ GÜVENLİ KILMAK İÇİN GEREKLİ KOŞULLAR

Rousseau özgürlüğün herkes için olmadığına inanır. İnsanlık tarihinde büyük değişimler için az sayıda fırsat vardır. Radikal reformcular sadece eski gelenekler etkisini yitirmiş ve toplum hafif bir iteklemeyle yeniyi doğurmaya hazırsa, ileride genel iradenin yeşerebileceği tohumları ekebilir.

Toplumu oluştururken siyasal hususlar tek başına yeterli değildir. Genel iradeyi tesis etmek aynı zamanda bir dizi özel toplumsal koşulu gerektirir. Bunlar; yasa koyucuyu, sivil dini, belli coğrafî hususları ve servetin rolünü kısıtlayan muhtelif ekonomik şartları kapsar. Ayrıca, sözleşme, yürütmeye dair birçok gerekli kurumu içeren doğru bir yönetim biçimi tesis etmelidir.

Yasa Koyucu. Öncelikle "üstün zekalı bir insana ihtiyaç vardır ve bu insanın öyle olması gerekir ki, bütün beşerî tutkulara âşina olduğu halde, hiçbirine kendini kaptırmamış olsun; tabiatının bizim tabiatımızla hiçbir ilgisi bulunmasın, ama yine de insan tabiatını en derin noktasına kadar bilsin..."[41]

Bu insan, yasa koyucudur. İlahî ilham almış bir kişi olarak yasa koyucu gerçek kamusal çıkarı tahmin edecek hikmete sahiptir. Mükemmel yasa koyuculara Rousseau'nun verdiği bazı tarihsel ve efsanevî örnekler şunlardır: Eski Ahit'ten Musa; Kur'an'dan Muhammed; eski Sparta'dan Lykurgos ve eski Roma'dan Romulus. Her türlü kişisel bencillikten uzak ve sadece kamusal iyiye adanmış yasa koyucu bir rehber ve öğretmen olarak bir misyon sahibidir. Halkın vekili olarak hareket eder ve onların toplum olmasına önderlik eder. Halk bu amacın peşindedir; ancak ona nasıl ulaşabileceğini bilemeyebilir ve yardımsız tanıyamayabilir. Yasa koyucu, her bireyi kolektif bütünün bir parçası yaparak onlar için neyin gerçekten iyi olduğuna dair onları aydınlatır. Böylelikle "geçiş aşamasındaki" insan doğasından "özgürleşmiş" insan doğasına doğru değişimi başlatır.

Yasa koyucu, halka sözleşmeyi sunan ve genel iradeyle yönetimi sağlamak için anayasayı ve tüm gerekli fikir ve kurumları tesis eden uzman kişidir. Halk sözleşmeyi kabul ederek onaylarını verir. Yasa koyucu toplumu yarattıktan sonra geri plana çekilir; zira onun yönetiminde yeri yoktur. "Aksi takdirde, onun ihtiraslarına aracılık edecek olan bu yasalar, çoğu kez yalnızca onun adaletsizliklerini devam ettirmekten başka bir işe yaramayacak ve o da hiçbir zaman kendine ait tikel görüşlerin, eserinin kutsallığını bozmasından kaçınamayacaktır."[42] Onun gibi dürüst, bilge ve tarafsız bir kişinin bile yozlaşmadan uzak kalacağına güvenilemez.

Sivil Din. Yasaların siyasal (temel veya anayasal), ceza ve medenî diye geleneksel tasnifine ek olarak Rousseau bir başkasını daha ekler ve bunun "hepsinden daha önemli" olduğunu düşünür. Bu, yani sivil din, halkın tüm yaşam tarzını, alışkanlıklarını, âdetlerini ve inançlarını kapsar. Sivil din herhangi bir rejimdeki duygusal birlik temelini sağlar.[43]

Rousseau dinî bir hassasiyete sahiptir; ancak toplumu bölebilecekleri için geleneksel dinleri kabul etmez. "Toplumsal birliği bozan her şey değersizdir. İnsanı kendisiyle çelişkiye sokan kurumların hiçbir değeri yoktur."[44] Rousseau üç çeşit dini birbirinden ayırt eder. Bunların ilk ikisi topluma zarar verir. İlki, "insanın dini", saf ve derunî bir imandır ve haricî bir şekil almaz. İncil'in saf dini olarak insanları ahirete yönelik amaçlara yönlendirir ve siyasetle bir ilgisi yoktur. İkincisi ise "rahip dinidir"; örneğin, Roma Katolikliği. İnsanları yurttaş yerine birey veya ruhanî varlık (*soul*) olarak gören bu din halkı iki otorite arasında bölmüş olur: kilise ve devlet. Yurttaşlar bu iki kurum arasında çatışma durumunda sadakatlerinin hangisine bağlı olması gerektiği hususunda her zaman tereddüt içindedirler. Temelde, "aynı anda hem dindar birey hem iyi yurttaş olmaları imkansızdır."[45] Sadece üçüncü bir din, "yurttaş dini", genel iradeyle uyumludur. Bu "sivil din" barışı korur ve gerçek özgürlüğü temin eder. Her kişinin yurttaşlık ve kutsal ödevlerini ortak bir değerler kümesinde birleştirir. Sivil din, hata ve yanlışlara dayalı olduğundan mükemmel olmaktan uzak olsa da daha güçlü toplumsal birliği teşvik eden dinî ve siyasî bir güç olarak adil toplum için elzemdir. Sivil dinin işlevi genel iradeyi duygusal olarak desteklemektir. Tüm yurttaşların üç adet basit inanca inanmaları beklenir: Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve toplumsal sözleşme ve yasalarının adilliği. Şu duyuruyu yapar Rousseau: Toplum için canlarını verenler, meşru bir davanın şehitleridir ve gelecek yaşamda ödüllendirilecektir; kötüler ise cezalarını çekecektir.

Coğrafya ve Servet. Rousseau, genel iradeyi tesis etmek için gerekli olan toprak ve nüfus ölçeğini ele aldığında küçük olanın güzel olduğu yargısına varır. En arzu edilir ve doğal olan coğrafî düzenleme eski Atina *polis*'i gibi sınırlı nüfusu olan bir toplumdur. Küçük ölçek, yurttaşların yasama toplantılarında yüz yüze temasla birbirini tanımasına imkan verir. Bu da aralarındaki toplumsal bağları kuvvetlendirir. Küçük bir toplumdaki muhtelif çıkarlar genel iradenin tezahürünü engelleyecek denli çok sayıda değildir.[46]

Küçük ölçeğe basit bir ekonomi eşlik etmelidir. Rousseau zengin ve yoksul arasında büyük ekonomik farklara sadece siyasal nedenlerle değil aynı zamanda yıkıcı toplumsal etkilerinden ötürü karşıdır. Servet insanların lükse kaçmalarına ve sınıfsal bölünmelere neden olur ki bu bölünmeler toplumu daha karmaşık ve uzlaşmaya daha az açık hale getirir. Zengin ve yoksullar aynı şekilde sahte ekonomik değerleri benimserler. Bütünün iyiliğinden ziyade kişisel ve sınıf çıkarlarına odaklanırlar. Gerçek bir topluma fırsat tanımazlar.

Genel irade, insanların büyük servetlerde gözleri olmadığı zaman en iyi işlediğinden, zengin ve yoksul arasındaki mesafe tamamen ortadan kaldırılmasa da sınırlı olmalıdır. Rousseau mümkün olduğunca homojen bir nüfusu tercih eder. Bu nüfus, en iyisi tarımsal toplum olan basit bir toplumda yaşamalıdır. Sanayi ve ticarete dayalı toplumları reddeder; zira toprağa bağlılık insanlara toplum sevgisi ve gerçek ekonomik değerler aşılar.

YÜRÜTME KURUMLARI

Yürütme organı veya hükûmet, yurttaş olarak hareket eden halk ile tebaa olarak hareket eden halk arasında aracılık işlevi görür. Hükûmet, yasayı uygulayan vekildir: İnsanlara genel iradeyi takip etme çağrısı yapar ve genel irade ile münferit iradeler (ve özellikle de itaatsiz tebaaların iradeleri) arasında tampon işlevi görür.

Daimî olan iki yürütme makamı kritik öneme sahiptir. Baş icracı yetkili veya "*magistrate*", yasaları belirli şahıslara uygulayan kararlar (*decrees*) verir. Yasayı uygulamada polis ve infaz memurları gibi görevlilerin de dahil olduğu bürokrasinin tamamının yardımını alır. İkinci bir daimî makam denetçidir (*censor*). Bu makam genel iradeyle uyumlu olarak doğru kamuoyunu uygular. Sivil dinde yer alan toplumun ortak değerlerinin muhafızıdır. Bir nevi eğitimci ve telkinci karışımı olan denetçi özellikle bilim ve sanatların denetlenmesinde titiz olmalıdır; zira bunlar halkın yaşam tarzını fazlasıyla eleştiriye tâbi tutarak yurtseverlik ruhunu zayıflatabilir ve böylelikle de yurttaşların topluma bağlılığını gevşetebilirler. Bunlar ayrıca serbest zaman faaliyetlerini özendirerek yurttaşları kamusal sorunlardan uzaklaştırabilir ve böylelikle özel çıkarlara daha fazla ilgi gösterilmesini teşvik edebilirler.

Bu daimî makamların yanı sıra iki de geçici makam yedekte bekletilir. Tribünlük, ihtiyaç olması halinde, yürütme eylemlerinin genel iradeye aykırı olup olmadığının denetlenmesi için yasama organı tarafından oluşturulur. Diğer geçici makam olan diktatörlük, yasama organı tarafından acil durumlarda en yüksek komutan olarak görev yapmak üzere yetkilendirilir. Bunlar, savaş veya doğal afet gibi başlangıçtaki yasa koyucunun öngöremediği veya sözleşmede yer vermediği durumlardır. Baş icracı yetkili (*magistrate*) bu rolü üstlenemez; zira kendisi bu tür acil durumlar için değil normal zamanlarda faaliyet göstermek üzere seçilmiştir.

YÖNETİM BİÇİMLERİ

Rousseau bir cumhuriyeti, yani yasalara genel iradenin rehberlik ettiği bir yönetimi tercih eder; zira genel irade olmadan hiçbir rejim meşru olamaz. Bu nedenle Rousseau temsilî demokrasiyi yasama erkini küçük bir azınlığa oligarşik bir şekilde bahşettiği için şiddetle eleştirir. Egemenlik devredilemez olduğundan yasama erki meşru bir şekilde temsilcilere bırakılamaz. Genel irade sürekli olarak tüm yurttaş topluluğu tarafından kullanılmalıdır; yoksa cumhuriyet ortadan kalkar.

Rousseau mümkün olduğunca en sade karma yönetimi savunur. Karma yapı, yasamada doğrudan demokrasi ile genel iradeyi uygulamak üzere daha küçük bir yürütme organına yetki devrinden oluşur. Tavsiye ettiği yürütme organının ne tür olacağı toplumun büyüklüğüne ve yurttaşların hükûmet yetkililerini nasıl seçtiğine bağlıdır.

Rousseau iki tür yürütme organını hem gerçekçi hem de cumhuriyetle uyumlu bulur. Monarşi en çok büyük ve zengin devletler için uygundur; zira "hükûmetin, iyi bir hükûmet olması için, halkın sayısı arttıkça o oranda daha güçlü olması lâzımdır." Davranışlarında tutarsız olsa da bir monark baş icracı yetkili olarak en etkin olanıdır.[47] Aristokrasiye gelince: Rousseau, kalıtsal olanı en kötü ve (şartlar kuruluşuna izin verecek olursa) seçimlisini en iyi yönetim biçimi olarak görür. Seçimle gelen hükûmet memurlarının dürüstlük ve bilgeliğinden ötürü orta ölçekli nüfus ve servete sahip devletler için üstün bir yönetim biçimidir.

Rousseau demokrasiyi küçük ölçekli devletler için savunsa da demokrasi sadece yasama erki için geçerli olup yürütme erki için değildir. Diğer bir ifadeyle, tüm halkın hem yasama hem yürütme erkini kullandığı saf demokrasiye karşıdır. Rousseau bunun doğal olmadığını ve "hiçbir zaman var olmadığını ve de var olmayacağını" söyler. Saf demokrasi konusunda Hobbes ve (buna *doğa durumu* adını veren) Locke ile hemfikirdir. Rousseau bunun yürümeyeceğini çünkü tanrılara uygun olduğunu söyler.[48]

Platon ve Aristoteles'i andırır bir şekilde, Rousseau herhangi bir yönetim biçiminin ve hatta en uygun ve ahlakî olanın bile sonsuza dek kalıcı olabileceği umudunu taşımaz. "Doğduğu andan itibaren" toplum bozulma tehdidi altındadır. Yurttaşlar arasında birlik görüntüsüne rağmen bireysel bencillik yüzeyin altında pusuda bekler. Bireyselliğin genel iradeye dahil olması en iyi ihtimalle geçici bir durumdur. Rousseau'ya göre, "er ya da geç [hükûmet] sonunda Egemeni baskı altına alacak ve toplumsal antlaşmayı bozacaktır." Meşru sözleşme, iyi kurumlar ve en uygun yönetim biçiminin herhangi bir bileşimi kaçınılmaz sonu en fazla geciktirebilir.[49]

SONUÇ

Eğer kamusal çıkarın neyi gerektirdiğine dair en iyi muhakemeyle oy kullanmakta özgür bir yurttaş isem ve böylelikle genel iradenin bir parçası isem, neden azınlıkta kaldığım zaman hatalı olurum? İnsanlar nasıl olur da bir yandan özgürlüklerini kolektife teslim ederler ve diğer yandan onu korurlar? Kendi irademe karşı cebrin eşlik edeceği özgürlüğün benim için ne gibi bir değeri olabilir? Bunlar Rousseau'nun paradoks içeren düşüncesinin gündeme getirdiği soruların sadece birkaçıdır.

Muğlaklıkları yüzünden Rousseau'nun yazıları farklı kişilere farklı şeyler ifade etmiştir. Bazı siyasetçiler de Rousseau'nun fikirlerini kendi zamanlarına uyguladıklarını iddia ederken birbiriyle çelişen yorumlarını benimsemişlerdir. Örneğin, *Toplumsal Sözleşme* özgürleşmiş insan ve insanın üst doğasına dayalı toplum gibi insanlık tarihinde ifade edilmiş en yüce idealleri temsil eder. Aynı zamanda, bu eserdeki fikirler Fransız Devrimi'nin Terör Dönemi'nde olduğu gibi en aşağılık insan eylemlerine yol açmıştır.[50]

Rousseau'nun kendini onun takipçisi ilan etmiş olan kişilerin acımasız davranışlarından ne derece sorumlu tutulabileceği sorusu Rousseau'nun açıkça ifade etmediği bir husus etrafında döner: Genel iradenin kontrolü nereye kadar uzanır? Her şeyi kapsar mı; yoksa otoritesinin sınırları var mıdır? Aynı soru; sivil din, denetçiler (*censors*), yasa koyucu, tribünlük ve diktatör hakkında da sorulabilir.

Platon'dan Aquinolu Thomas'a kadar birçok Eskiçağ ve Ortaçağ filozofu istikrarlı bir adaleti temin etmek için elitizm ve organik toplumculuğu (*organicism*) birleştirmeyi önermiştir. Ahlakî bir düzen adına halk yönetimini reddetmeye gönüllüydüler. Machiavelli'den Locke'a kadar, Rousseau'nun erken modern dönem selefleri, kişisel özgürlüğe ulaşmak için halkçı idealler ile bireyselciliği ilişkilendirdiler. Bir neo-modern olan Rousseau erken modern dönem maddeciliğine dayanan bir siyasal sistemin yerine Eskiçağ düşünürlerinin idealizmine ve organik toplumculuğuna dayanan bir siyasal sistem koymayı savunmuştur. Ancak onunki eskilerin soyut akla yaptığı vurguyu reddeder ve bunun yerine kitleleri kolektif birliğe ulaştıracak yurtsever hisleri koyar. Bunu yaparken Rousseau halkçılık (*populism*) ile organik siyaseti (*organic politics*) birleştirir.

Rousseau, bireyi kolektife tâbi kılan ve herkes için siyasal özgürlük ve eşitlik vaat eden bir toplum bünyesinde ahlakî yükümlülükle ilişkili bir halk egemenliğini savunur. Entelektüel olmayan ve az mülke sahip olan veya hiç olmayan sıradan insanlara yeni bir saygınlık verir. Ne kadar aptal veya yoksul olsa da her bir kişi, uygun ortam verildiğinde, kolektife değerli bir katkıda bulunabilir. Potansiyelleri toplumsal, coğrafî veya kurumsal kısıtlarla engellenmediği sürece herkes genel iradeye yönelik irade kullanımına katılabilir.[51]

Sözleşme kuramının önceki iki filozofu Hobbes ve Locke'la beraber, Rousseau kimin yönetmesi gerektiğine dair ispat yükümlülüğünün yönünü değiştirir. Rousseau'nun yazılarından ötürü bugün siyasal elitizmi savunanlar bir azınlığın makûl bir rıza standardına bağlı olmadan ve çoğunluğun denetimi olmaksızın yönetmesinin neden kamu çıkarına olduğunu göstermek zorundadır. Ancak Hobbes ve Locke'tan farklı olarak, Rousseau'nun orta sınıfa yönelik açık bir eğilimi yoktur. Kimse katılımdan dışlanamaz; genel irade tüm yurttaşların tam katılımdan doğar.

Sadece kadınlar dışarıda bırakılır ki bu da Rousseau'nun radikal değil oldukça geleneksel olduğu tek konudur. Ancak Rousseau kadınların yurttaşlıktan dışlanmasını *Toplumsal Sözleşme*'de tartışmamış olduğuna göre, bu önyargısını başka bir yazısında savunmuş olmasını not ettikten sonra düşüncelerinin dengesi bozulmadan bir kenara bırakabilir miyiz? Bu eserde öne sürülen toplumda kadınların yurttaş olmaması için herhangi felsefî bir neden var mıdır? Aslında, daha fazla merhamet kapasitesine sahip kadınların en az erkekler kadar ve belki de onlardan daha iyi bir yurttaş olmaları mümkün değil midir?

Notlar

1. Ödül alan makalesi (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine*) *İlk Söylev*'dir. Bu eseri sonraki birkaç on yılda şu eserleri izlemiştir: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégolité parmi les hommes* (*[Eşitsizliğin Kökeni ve Temeli Üzerine] İkinci Söylev*); "Siyasal Ekonomi" başlıklı, Diderot'nun *Encyclopédie* (*Ansiklopedi*) adlı eseri için yazmış olduğu uzun bir makale; *Emile ve Julie* adlı iki roman ve en başta *Les Confessions* (*İtiraflar*) olmak üzere birçok otobiyografik eser. Rousseau aynı zamanda şiir, oyun, müzik sözlüğü ve birçok mektup yazmıştır. Bu mektupların bazıları siyasal konular üzerine uzun makalelerdir. Rousseau'nun önemli siyasal yazılarının iyi bir incelemesi için, bkz. Roger D. Masters, *The Politicol Philosophy of Rousseou* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968) ve 1737 ilâ 1756 arasındaki yazılarının etraflı bir analizi için, bkz. Mario Einaudi, *The Eorly Rousseou* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967)

2. Bazı yerlerde doğru olmayan ve kendini haklı çıkaran ifadeler içerdiği için eleştirilmiş olsa da, Rousseau'nun *İtiroflar*'ı önemli bir biyografik kaynaktır. Ayrıca bkz. Christopher Kelly, *Rousseou's Exemplory Life: The Confessions as Politicol Philosophy* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987). Üç ciltlik mükemmel bir biyografi için bkz. Maurice Cranston, *Jeon-Jocques: The Eorly Life and Work of Jeon-Jocques Rousseau, 1712-1754* (Chicago: University of Chicago Press, 1983); *The Noble Sovoge: Jeon-Jocques Rousseou, 1754-1762* (Chicago: University of Chicago Press, 1991) ve *The Solitory Self: Jeon-Jocques Rousseou in Exile ond Adversity* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

3. Bkz. "İthaf", Jean-Jacques Rousseau, *Second Discourse, The Essentiol Rousseou* içinde, çev. Lowell Bair (New York: New American Library, 1974), 127-36. Bu "İthaf" "Cenevre Cumhuriyeti'ne" hitap etmektedir.

4. Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, çev Barbara Foxley (Londra: J. M. Dent, 1974), 57.

5. Bkz. Hilail Gilden, *Rousseou's Sociol Contract: The Design of the Argument* (Chicago: University of Chicago Press, 1983); ancak Rousseau'nun eserinin gayet açık ve tutarlı olduğunu *savunan* bir çalışma için, bkz. N. J. H. Dent, *Rousseou: An Introduction to His Psychologicol, Social, ond Politicol Theory* (New York: Basil Blackwell, 1989)

6. *İkinci Söylev*, 151, 163, 164; ayrıca bkz. Marc Plattner, *Rousseau's State of Nature: An Interpretotion of the "Discourse on Inequality"* (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1979).

7. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, çev. Gerald Hopkins, *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseou*, içinde, der. Ernest Barker (Londra: Oxford University Press, 1960), kitap 1, bölüm 1.

8. Rousseau'nun kendini sevme için kullandığı terim, *amour de soi*, başkalarına yönelik tehdit veya zarar içermeyen, kişinin kendine gösterdiği masum ve "yumuşak" bir ilgiyi temsil eder. Buna karşın, *amour-propre* "aç gözlü ve saldırgan" bir dürtüdür ve toplumun bizi nasıl algıladığıyla ve dolayısıyla kibir, güç, statü, kıskançlık, hor görme ve başkaları üzerinde kontrol kurma gibi saiklerle ilişkilidir. Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), 115; ayrıca bkz. *The Political Philosophy of Rousseau*, 38-41.

9. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 4.

10. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 2.

11. *İkinci Söylev*, 176-77.

12. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), 111.

13. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 151-4.

14. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 1.

15. *İkinci Söylev*, 173.

16. Mülkiyet, "mülayim bir kendini sevme" güdüsü olan *amour de soi*'yı *amour-propre*'a dönüştürür: *Women in Political Theory*, 115.

17. *Birinci Söylev*, 215.

18. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 8.

19. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 6.

20. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 4.

21. Bu şema Şekil 11.2'de tasvir edilmiştir. Rousseau'nun toplumsal sözleşmesinin, Locke'un toplumsal sözleşmesi ve Hobbes'un siyasal sözleşmesiyle görsel bir karşılaştırması için bkz. Şekil 11.3.

22. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 6.

23. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 2, bölüm 4.

24. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 8.

25. Siyaset felsefesinin mühimmat deposundaki en güçlü kavramlardan biri olan bu kavramın kökenlerinin ve gelişiminin etraflı bir incelemesi için, bkz. Patrick Riley, *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986)

26. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 3, bölüm 13.

27. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 2, bölüm 4.

28. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 2, bölüm 3.

29. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 7.

30. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 7.

31. Bkz. Judith Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (New York: Cambridge University Press, 1969) ve Zev Trachtenberg, *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture* (New York: Routledge, 1993).

32. *İkinci Söylev*, 176–7.

33. *Emile*, 370.

34. *Women in Political Theory*, 108.

35. *Emile*, 359; *İkinci Söylev*, 135.

36. *Women in Western Political Thought*, 99–100, 150.

37. Örneğin, bkz. *Emile*, 356–7.

38. Bu amaçların bir kısmının nihaî başarısızlığına dair bir tartışma için, bkz. *Women in Western Political Thought*, 169–72.

39. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 8. Rousseau burada "pozitif" özgürlük veya kişinin iyi veya ahlakî bir şey yapması için sahip olması gereken özgürlük ile ilgilidir. Buna karşın, Machiavelli, Hobbes ve Locke "negatif" özgürlüğü veya herhangi bir yasal engelleme olmadan kişinin dilediğini yapma veya yapmama özgürlüğünü savunmuşlardır. Bu terimler Isaiah Berlin'in bir çalışmasından doğmuştur: "Two Concepts of Liberty," *Four Essays on Liberty* içinde (New York: Oxford University Press, 1969); ayrıca bkz. Daniel Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy* (De Kalb: Northern Illinois University Press), 1993.

40. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 1, bölüm 7.

41. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 2, bölüm 7.

42. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 2, bölüm 7.

43. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 2, bölüm 12.

44. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 4, bölüm 8.

45. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 4, bölüm 8.

46. Rousseau aynı zamanda düşüncelerinin pek de ideal olmayan iki yerde coğrafî koşullara nasıl uyarlanabileceğini önermiştir: *Korsika Anayasası Projesi* (1761–1765) ve *Polonya Yönetim Sistemi Üzerine Düşünceler* (1771).

47. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 3, bölüm 1.

48. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 3, bölüm 4. Saf demokrasiye aynı zamanda doğrudan veya "gerçek" demokrasi ve hatta anarşi de denmektedir. Herkesin yönetimin tüm (yasama ve yürütme) eylemlerine karar verme sürecine katılımını gerektirmek, ya bir ütopyayı veya tamamen kaosla sonuçlanacak başıbozuk bir ortamı savunmak anlamına gelir; zira her katılımcının her karara tam desteğini almak mümkün değildir.

49. *Toplumsal Sözleşme*, kitap 3, bölüm 10.

50. Joan McDonald. *Rousseau and the French Revolution: 1762–1791* (New York: Athlone, 1968) Son zamanlarda çıkan kitaplardaki birbiriyle çelişen yorumlar Rousseau'nun anlamının hâlâ tartışmalı olduğunu göstermektedir. Rousseau'nun ideolojiye katkısı sorunu J. L. Talmon tarafından *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1960) adlı kitabında tek yanlı sunulmuştur. Bu sorun bir başka kitapta birçok yazar tarafından çok yönlü olarak tartışılmıştır: Guy Dodge, der., *Jean-Jacques Rousseau: Authoritarian or Liberal?* (Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1971).

51. Ancak, Rousseau'nun neo-modernizminin sınırlı olduğuna dikkat edin. Siyasal idealizmi ekonomik önerileriyle uyum içinde değildir; zira bir miktar maddî eşitsizliği kabul eder. Ancak küçük bir toplumda bunun siyasal ilişkilere çok az bir etkisinin olacağını bekler.

Ek Okumalar

(* alternatif bakış açılarını gösterir)

Cladis, Mark S. *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-Century Democracy.* New York: Oxford University Press, 2003.

Cullen, Daniel. *Freedom in Rousseau's Political Philosophy.* De Kalb: Northern Illinois University Press, 1993.

Damrosch, Leo. *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius.* Boston: Houghton Mifflin, 2005.

Delaney, James. *Starting with Rousseau.* Londra: Continuum Books, 2009.

*Dent, N. J. H. *Rousseau: An Introduction to His Psychological, Social, and Political Theory.* New York: Basil Blackwell, 1989.

Gilden, Hilail. *Rousseau's Social Contract: The Design of the Argument.* Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Kelly, Christopher. *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987.

Lange, Lynda. *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2002.

Marx, Jonathan. *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Masters, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.

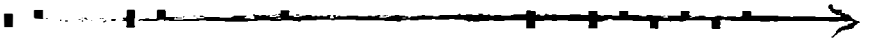
Putterman, Ethan. *Rousseau, Law and Sovereignty of the People*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Rahe, Paul A. *Soft Despotism, Democracy's Drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2009.

Shklar, Judith. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 1969.

Simpson, Matthew. *Rousseau: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2007.

Swenson, James. *On Jean-Jacques Rousseau: Considered as One of the First Authors of the Revolution*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000.





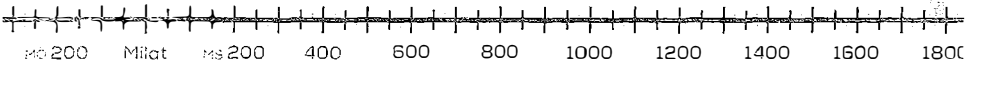
12. Bölüm

Mary **Wollstonecraft**

Feminizmi Modernleştirme



1759-1797



GİRİŞ

Mary Wollstonecraft (1759–1797) siyaset kuramının iki farklı yöne bakan bir simasıdır. Erkeklerin egemen olduğu bir siyaset kuramı geleneğinde yazarken insan doğası ve yönetime dair onların birçok yöntem, varsayım ve savlarını kullanır ancak ulaştığı sonuçlar kadınlar için erkeklere eşit yeni bir toplumsal rol tanımlar. Dolayısıyla onun siyaset felsefesi geleneksel analiz araçlarını ödünç alması açısından bir yüzünü geçmişe dönmüşken, bu araçları yeni amaçlara hizmet etmek üzere yenilikçi bir şekilde kullanımı açısından diğer yüzünü geleceğe dönmüştür. Wollstonecraft, böylelikle, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun yazılarında saklı olan ve onlar tarafından desteklenen toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili kanaatlere meydan okumuştur.

Mary Wollstonecraft modern siyasetin ve bilimin birçok savını kadınlara uyarlamıştır. En meşhur kitabı *A Vindication of the Rights of Woman* (*Kadın Haklarının Bir Savunması*, 1792) zamanında yaygın bir şekilde okunmuş ve hem çağdaşları hem de onu modern feminizmin kaynağı ve mihenk taşı olarak gören sonraki feministler tarafından sık sık yorumlanmıştı.

Kadın Haklarının Bir Savunması'nın yanı sıra *A Vindication of the Rights of Men* (*İnsan Haklarının Bir Savunması*, 1790) adlı eseri de dahil olmak üzere birçok kitap yazmıştı. Bu kitap Edmund Burke'ün *Reflections on the Revolution in France* (*Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler,* 1790) adlı eserinde Fransız Devrimi'ne yönelik saldırısına yanıt olarak yazılmıştı. Bu kitapta, Burke devrimin aşırılıklarından geleneğin terk edilmesini ve aklın ve soyut siyasal hakların benimsenmesini sorumlu tutmuştu. Devrimi ve sonrasında kurulan yönetimi lanetleyen Burke, devrimi "cümbüş" ve yeni yönetimi "hastalıklı fahişe" diye tasvir ederek kadın bedeni ve cinselliğini çağrıştıran benzetmeler kullanmıştır.

Wollstonecraft, Burke'ün cinsel ve bedensel imgeler kullanmasını şiddetle eleştirir. Erdem ve toplumsal cinsiyetin ilintili olmadığını ve Fransa'daki yeni düzen için erkeklerin de sorumlu olduğunu göstermek için kendi eril imgelerini yaratır.[1] Burke'ün neo-modern duygusal tarzına karşın, Wollstonecraft erken modern dönemin akılcı söylemini kullanarak rasyonel düşüncenin herhangi bir cinsiyetinin olmadığını ve kadınlar tarafından da çıkarlarını savunmak için kullanılabileceğini gösterir. Böylelikle Wollstonecraft'ın yazıları geleneği eleştirir, aklı ve eğitimi savunur ve akıl dışılık ve tiranlık ile eğitimin noksanlığı arasında bağlantılar kuran savlar sunar. Bu bağlantılar onu eğitimsiz kadınların statüsünü feodal soylulara ve toplumsal ilerlemenin olmayışına bağlamaya götürür.

Kadın Haklarının Bir Savunması'nı okumak eserin bağlamı ve hitap ettiği kitle ile bu etkilerin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında bazı soruları gündeme getirir. Bağlam ve okuyucu kitlesi her siyaset kuramında dikkat edilmesi

gereken bir husustur zira bir kitabı yazmadaki kişisel çıkar veya motivasyon okuyucuların onu nasıl yargılayacağını etkileyebilir. Machiavelli'nin *Prens*'ini siyasal bir risale yerine bir iş başvurusu gibi okumak anlamını değiştirebilir.

Kadın Haklarının Bir Savunması bir nebze otobiyografi olarak da okunabilir. Wollstonecraft'ın yaşamından kitaba yansıyan olaylar arasında onun siyaset deneyimi ve özellikle de Thomas Paine gibi simalarla olan ilişkisi ve siyasal aktivist William Godwin ile olan evliliği gelir. Britanya'nın önemli erkek siyasal yazarlarına olan aşinalığı da muhtemelen *Savunma*'nın savlarını ve dilini etkilemiştir. Bu kitap kadınların eğitimi ve eşit muamele görmesi için bir çağrı olsa da, hitap ettiği kitle büyük ihtimalle büyük ölçüde hem erken modern düşüncesini hem de kadınların geleneksel rollerini savunan erkeklerdi. Wollstonecraft'ın kadınların daha iyi bir eş ve anne olabilmesi için eğitim almaları gerektiğine dair argümanları onun samimî bir talebi olarak görülebileceği gibi, kadınların eğitiminin erkek tahakkümüne tehdit oluşturmayacağına dair erkeklere güvence vermek amacıyla kullanılmış bir retorik araç olarak da görülebilir. Okuyucu kitlesine dair bu tür değerlendirmeler Wollstonecraft'ın savlarının ne denli radikal olduğuna ışık tutabilir.

WOLLSTONECRAFT'IN YÖNTEMİ

Mary Wollstonecraft dönemin siyaset kuramının büyük bir kısmını ters yüz etmiştir. Machiavelli, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerin siyasal yazılarında kilisenin, dinin ve mutlak monarşinin otoritesine meydan okumak için kullandıkları aklın araçları bu sefer bu düşünürlerin kadınlar hakkındaki görüşlerine yöneltilmişti. Wollstonecraft, bu her üç kurumu da destekleyen dinî ve ailevî benzetmelere saldırılarında erkek kuramcılara katılmaktadır ancak onların bu savlarını erkek ve kadınların doğasına dair geleneksel varsayımları sorgulamak için de genişletmiştir. Dolayısıyla bu düşünürlerle paylaştığı çok şey olsa da Wollstonecraft aynı zamanda çığır açmıştır.

Daha önceleri otoriteyi desteklemek adına Tanrı ve Kutsal Kitap'a yapılan göndermeler yerine yeni kavramlar kullanan Locke ve Hobbes gibi filozoflar yeni bir siyaset vizyonu dile getirmişti. Bu kavramlar bireyler tarafından yapılan toplumsal sözleşmeye ve sözleşmeyle ilgili benzetmelere göndermeler içermekteydi. Bunlar, bir siyasal düzenin meşru sayılabilmesi için nihaî olarak dayanması gereken rasyonel temellerdi. Dolayısıyla nihaî siyasal güç bireyde yatmaktaydı. Birey, siyasal toplumun ortaya çıkmasından önce, siyasal rejimin kapsamını ve yetkisini yaratıp tanımlamaktaydı.

Ancak modern siyasal varsayımların ve fikirlerin gelişimi esasen erkekler tarafından üstlenilmişti. Aklın ve yeni varsayımların kullanımı siyasete dair birçok geleneksel önermeye meydan okumuş olsa da, aileye ve kadının aile ve siyasetteki rolüne dair görüşlere pek dokunulmamıştı. Toplumsal sözleşme mantığı, siyasal toplumu Tanrı tarafından değil insanlar tarafın-

dan inşa edilen gönüllü ve yapay bir toplum olarak yeniden tanımlamıştı. Ancak bu, erkekler tarafından kendi aralarında yapılmış bir sözleşmeydi ve kadınları katılımdan dışladığı görülmekteydi.[2] Dolayısıyla kadınlar hâlâ ikinci sınıf statüde tutulmaktaydı.

Ancak, toplumsal sözleşme düşüncesinin ortaya çıkışı kadınların geleneksel rollerine birçok açıdan meydan okumuştur. İlk olarak, modern toplumsal sözleşme düşüncesi siyasal toplumun inşasının aklın veya rasyonalitenin bir edimi olduğunu varsaymıştır. Hobbes, Locke ve Rousseau, muhakeme kapasitesi olan insanların nasıl rızaya dayalı yeni tip bir siyasal düzen yaratabileceklerini gösterirken bu sırada kullanmış oldukları muhtelif akılcı kavramlar eski siyasal doğrulara meydan okumuştur. Ancak tanımladıkları akıl onlara evrensel gözükse de gerçekte sadece erkekler arasında bulunan bir şeydi; özellikle insan anlığını karartan önyargıları ve ihtirasları kontrol etmek ve ortadan kaldırmak için eğitim almış erkeklerin. Erkeklerin rasyonel kapasitesi ve kadınların duygusal, tutkulu veya hissî kişilikleri vardı; bu, kadın ve erkeklerin farklı doğaları olması nedeniyle farklı rolleri olduğu anlamına geliyordu. Rousseau, *Emile*'de kadın ve erkeklerin farklı kapasitelerinin olduğunu yazıyordu. Dolayısıyla, Emile yurttaş-erkek rolüne ve Sophie de eş rolüne hazır olacak şekilde farklı eğitimler almalıydılar.

Siyasal toplumun gönüllü ve bireysel rızaya dayalı olduğunu vurgulayan Hobbes ve Locke gibi yazarlar kadınların rollerine nasıl rıza gösterdiğini açıklamak durumundaydılar. Modernite öncesi düşünürler için kadınların kendi rızalarıyla tâbi konumda tutulmalarını meşrulaştırmak bir sorun değildi zira bu durumu savunmak için akıl veya kişisel rızaya değil dine, geleneğe ve doğaya gönderme yapmaktaydılar. Ancak, modern düşünürler için, seküler, rasyonel ve uzlaşmacı savlarla toplumu yeniden biçimlendirmek, aynı savların aile ve toplumsal cinsiyet rollerine de uygulanabileceği anlamına geliyordu. Siyasal varsayım ve analiz araçlarının bazılarını aileye uygulama girişimlerine rağmen, modern filozoflar büyük ölçüde kadın ve ailenin özel alanını kendi savlarının mantığından muaf tutmuşlardı.

Hobbes, örneğin, doğa durumunda kadın ve erkeklerin eşit olduğunu ve çocukların kadının doğum hakkı olarak kaldığını varsaymıştır. Halbuki, siyasal toplum ve ailenin kurulmasıyla kadınlar siyasetten dışlanmış; doğum hakkı kocaya geçmiş ve kadınlar kocalarına tâbi kılınmıştı.[3] Locke siyasal toplumu eşitler arasından gönüllü bir birliktelik olarak yeniden tanımlar. Evliliğin kadınların haklarını tehdit etmesi durumunda onlara boşanma vaadini bir seçenek olarak sunarak evliliği de benzer bir şekilde yeniden tanımlar. Ancak, hane reisini belirlemeye gelince, Locke doğa veya gelenek dışında iyi bir sebep öne sürmeden erkeklerin doğal olarak kadınları yönetmesi gerektiğini varsayar.[4]

Diğer siyaset filozofları gibi Hobbes ve Locke için de sorun, bir yandan kadınların gönüllü bir siyasal düzene rıza gösterecek kadar özgür ve ras-

yonel olduklarını savunurken; aynı zamanda onların özgür ve rasyonel olmadıklarını ve bu nedenle erkeklere tâbi olmalarının uygun olacağını savunmaktı.[5] Bu yazarlar insan doğasına dair çelişkili bir bakış açısıyla baş etmeye çalışıyorlardı: Erkekler eğitim aldıkları veya uygar oldukları zaman gerçek rasyonel doğalarına ulaşırlar; ancak kadınlar doğal olarak ihtiraslı veya irrasyoneldir ve eğitim bu durumu değiştiremez.

Bu tür ikilemlerden kurtulmanın bir yolu basmakalıp görüşlere hiç meydan okumamak ve sadece çelişkilerle beraber yaşamaktır. Bu, Aristoteles'e uzanan ataerkil ve ailevî varsayımları yeni amaçlara hizmet edecek şekilde kullanmaya devam etmek anlamına geliyordu. Siyasal toplum gibi aile de yeniden tanımlandı. Ancak geleneksel aile modeli onun doğal olduğu varsayımından hiç koparılmadı. Ailenin yeniden tanımlanması ataerkil temellerin onu desteklemeye devam etmesi içindi. Akıl, aile ve kadının rolüne dair yapılara meydan okumada başarısız kaldı; yeniden tarif edilmiş bir siyasal düzen bunları desteklemeye devam etti ve erkekler arasında yapılmış toplumsal sözleşme kadınları tâbi kılan bir cinsiyet sözleşmenin varlığını varsaydı.

Ancak, herkes erkekler ve kadınlar için ayrı siyasal kurallar ve varsayımların varlığından memnun değildi. 17 ve 18. Yüzyıllar'dan başlamak üzere, kadın filozof ve düşünürler; erkekler, kadınlar, aile, siyaset ve akla dair birçok varsayıma meydan okudu. "Eril" savları benimseyip bunları kadınlara uyguladılar. Bazıları, Descartes'ın ilan ettiği aklın evrenselliğinin kadınları da kapsadığını savundu.[6] Mary Astell (1666–1731) *A Serious Proposal to the Ladies*'de (*Hanımlara Ciddî Bir Öneri*, 1694) şunu savunmuştu: "Herkes düşünebilir; melekelerini doğru bir şekilde kullanabilir ve içindeki efendiye danışabilir."[7] Kadınların düşünme kapasitesini kusursuz hale getirmek için gerekli tek şey erkekler gibi onların da eğitim almasını sağlamaktı.

Bohemya Prensesi Elizabeth (1618–1680) ve Margaret Cavendish (1623–1673) gibi diğerleri de diğer erkek filozoflara birçok konuda meydan okudu. Eğer Descartes insanların her şeyden önce düşünen varlıklar olduğu konusunda haklıysa, bu iddiası kadın veya erkek bedeninin bireylerin ruhsal farklılıkları açısından ne kadar önem taşıdığı hakkında bir soruyu gündeme getirir. Bedenin ruhsal farklılık açısından bir önemi yoksa, neden erkek ve kadının birbirinden ayırt edilmesi için bedensel farklılıklar kullanılmaktadır? Son olarak, Hannah More (1745–1833) kadınlara siyasette verilen önemsiz rolü sorgulamış ve kadınların çabalarının uygarlığın ilerleyişi ve ilerideki esenliği için erkeklerinki kadar önemli olduğunu ileri sürmüştür.[8]

Birçok siyaset filozofu kilise ve monarşilerin siyasal otoritesini destekleyen geleneklere ve varsayımlara meydan okumak için aklı kullanmıştır. Ancak aynı akıl din ve geleneğin kadın ve aileye hakim olan eski varsayımları desteklemeye devam edişini sorgulamak için erkeklerce kullanılmamıştır. Hatta bu düşünürlerin hiçbiri aklın nasıl eski önyargılara yeni temeller sağlamak için kullanıldığını sorgulamamıştır. Dolayısıyla birçok erkek filozof

aklı geleneksel aileyi, erkek otoritesini ve kadının tâbi konumunu korumak için kullanmıştır. Dolayısıyla, akıl, gelenek, din ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantıları incelemek ve bilim ve aklın vaadini kadınların savunmasına uyarlamak, 17 ve 18. Yüzyıllar'ın kadın filozoflarına kalmıştı. Mary Wollstonecraft'ın yaptığı tam da buydu.

İNSAN DOĞASI

Wollstonecraft *Kadın Haklarının Bir Savunması*'nda kadınların doğal olarak duygusal ve entelektüel açıdan aşağı oldukları önermesini reddeder. Wollstonecraft'ın savına göre, kadınlarda entelektüel gelişimin eksikliği eğitim fırsatı açısından iki cinsiyet arasındaki farklardan kaynaklanmaktadır. Erkekler entelektüel bir eğitim alırken kadınlar toplum tarafından eğitilmeye terk edilmekte ve bu da onların duygusal ve dişil özelliklerinin işlenmesine yol açmaktadır. Wollstonecraft'a göre;

> Kadınların egemen önyargı nedeniyle maruz kaldığı eksiklikleri, dertleri ve acıları tek tek saymak sonu gelmeyecek bir iş olur. Kadınların muhakeme yapmaktansa hissetmek için yaratıldıkları, sahip olabilecekleri tek gücü ancak işveleri ve zayıflıklarıyla kazanabilecekleri önyargısından söz ediyorum. [9]

Wollstonecraft, davranışların yapay; yani, sırf toplum ve eğitimin bir ürünü olduğu hususunda Rousseau ile büyük oranda hemfikirdir. Ancak Rousseau erkeklerin toplum içindeki özelliklerinin yapay ve kadınlarınkinin doğal olduğunu savunurken, Wollstonecraft, eril özellikler gibi dişil özelliklerin de toplumsal uylaşım ve kanaatlerin bir ürünü olduğunu öne sürerek Rousseau'nun savlarını genişletir. İlk *Savunması* Burke'e bir yanıt olduğu gibi *Kadın Haklarının Bir Savunması* da birçok açıdan Rousseau'ya bir yanıttır. Ancak, Rousseau'ya onun Emile ve Sophie karakterleri ile *Emile*'deki toplumsal cinsiyet rolleri tartışmasıyla ilgili saldırmasına rağmen Wollstonecraft Rousseau'nun uygarlık içindeki erkeklere dair varsayımlarının birçoğunu kendine mâl eder ve bunları kadınların karşı karşıya olduğu koşullara uyarlar. Wollstonecraft böylelikle Rousseau'nun eserlerindeki toplumsal rol, eğitim ve beklentiler açısından kadın ve erkekler arasındaki farkları sorgular ve her iki cins için de benzer eğitim fırsatlarını savunur.

Savunma'ya Giriş'in yanı sıra Autun piskoposuna yaptığı İthaf yazısında, Wollstonecraft kadınların muhtelif nedenlerden ötürü zayıf bırakılmış; mevcut davranışlarının sahte bir eğitim sisteminin ürünü olduğunu savunur. Bu sistem kadınları "şefkatli eşler ve akılcı annelerden ziyade, alımlı metresler olarak şekillendirme" telaşındadır.[10] Kadınların masumiyetini korumayı hedefleyen eğitim sistemi onları cahil bırakarak bunu yapmaktadır. Dolayısıyla kadınlar tarafından sergilenen herhangi bir zayıflık zihinlerinin işlenmemiş oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu durum onları toplumun önyargılarına göre yaşamaya zorlamaktadır. Ortaya çıkan sonuçlar kadınların

gerçek özünü değil, Rousseau'nun erkekler için tarif ettiği uygarlığın aynı yozlaştırıcı etkilerini temsil eder:

> Kısaca kadınlar genellikle, her iki cinsten servet sahiplerinde olduğu gibi, uygarlığın tüm aptallıklarını ve kötülüklerini edinmişlerdir... Bu nedenle, uygar kadınlar yanlış bir incelik anlayışıyla öyle zayıf düşürülmüşlerdir ki, ahlak açısından, doğa durumuna daha yakın bir durumda kalmış olsalar içinde bulunacakları durumdan daha kötü durumdadırlar.[11]

Wollstonecraft için kadınların karakteri yapaydır; yani, toplumun onlar için belirlediği rollerin bir sonucudur. Kadınlar giyimden ve dedikodudan hoşlanıyor; aciz, duygusal ve zayıflar ve çocuklar gibi hareket ediyor iseler, tüm bunlar doğaları gereği olduğundan değil böyle olmak için yetiştirildikleri içindir.[12]

Erkekler fiziksel açıdan doğaları gereği üstün olsa da, Wollstonecraft erkeklerin bununla yetinmediklerini; kadınları diğer açılardan da aşağı konumda tutmak ve onları erkeklere tapan alımlı nesneler haline getirmek istediklerini öne sürer. Kadınlar toplum içinde o denli aşağı bir konuma konulmuştur ki Wollstonecraft onların rasyonel canlıların seviyesinin altına inmiş olduklarını düşünür. Kadınlar cehaletlerinden erkeklerin ilgisinin cazibesine kapılıp onlara kendilerini kaptırırlar.

Dolayısıyla, toplum dişil mükemmellik hakkında yanlış bir anlayışı benimsemiştir. Autun piskoposuna yaptığı İthaf yazısında, *Savunma*'nın temel savını ifade eder: Kadınlar erkeklerin yoldaşı (*companion*) olmak üzere eğitilmeli; zira aksi takdirde erdem ve bilgiye doğru ilerleme kaydedilemez. Kadınlar aynı eğitime sahip olmalıdır çünkü "hakikat herkes için ortaktır" ve kadınlar da dahil herkes uygun eğitim verildiği takdirde muhakeme kapasitesine sahiptir.

Muhakeme etme kapasitesi açısından erkek ve kadınların eşit olduğu iddiasını desteklemek için, Wollstonecraft insan ilişkilerinde akıl, erdem ve eğitimin evrensel rolü hakkında üç soru sorar ve yanıtlar:

> İnsanın hayvandan üstün olmasının nedeni nedir? Bu sorunun yanıtı, yarımın bütünden az olduğu önermesi denli açıktır. İnsanın hayvandan üstün olmasının nedeni Akıldır.
>
> Bir varlığı bir başka varlıktan üstün kılan, hangi edinilmiş özelliktir? Hep bir ağızdan yanıt verebiliriz: Erdem.
>
> İnsanlara tutkular bahşedilmiş olmasının nedeni nedir? Deneyim bizlere şöyle fısıldar: İnsan bu tutkularla savaşırken, hayvanların ya da vahşilerin ulaşma yetisine sahip olmadığı bir bilgi seviyesine ulaşabilir.
>
> Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Doğamızın mükemmeliyetinin ve mutluluğumuzun ölçütü, bireyi farklılaştıran, toplumu bir arada tutan yasaları yöneten akıl, erdem ve bilgi olmalıdır: İnsanoğluna genel olarak baktığımızda, aklın kullanılmasından doğal olarak bilgi ile erdemin doğduğu da yadsınamaz bir gerçektir.[13]

Hobbes ve Rousseau'nun doğa durumunda insanları tasvir etmeleri gibi, Wollstonecraft insan doğasında toplumsal cinsiyeti aşan temel bir ortaklığın olduğunu öne sürer. Sadece erkekler değil tüm insanlar akıl, erdem ve bilgi edinme kapasitelerine sahiptir; ancak bunları sergilemek için herkese fırsat verilmemektedir. Kadın ve erkeklere verilen eğitim ve diğer fırsatlar aralarında görünürdeki farkları üretir.

Wollstonecraft kadınların davranışlarının doğal olarak erkeklerinkinden farklı ve aşağı olduğu düşüncesini "tensel yanılgı" diye adlandırır.[14] İki cins arasındaki farkları açıklamaya dönük öne sürülen birçok sava rağmen her ikisinin de ruh sahibi olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, insanlığı erdem veya mutluluğa götüren tek bir yol vardır ve bu yol herkesin alması gereken eğitimden geçer. Wollstonecraft'a göre, kadınlara aşağılık hissi ve itaatkarlık aşılanmakta ve "ıvır zıvır işlerle uğraşan avareler" (*ephemeron triflers*) gibi hareket etmeleri öğretilmektedir.[15] Doğa gereği cinslerin erdem ve bilgileri aynı olduğuna göre, aralarındaki tek gerçek fark erkeklere daha fazla yaşam deneyimi sağlayan özgürlük ve eğitim üstünlüklerinden gelmektedir.

Uygar kadınlar sahte bir zarafetle öylesine zayıf düşürülmüşlerdir ki doğa durumuna yakın bir halde bırakılmış olsalardı durumları şu ankinden çok daha iyi olurdu.[16] Kadınların davranış tarzlarının nedeni duygusallığın teşvik edilmesidir ve bu da onlarda bağımlılığa yol açmakta ve cahilliklerinden ötürü kendilerini kontrol edemeyecekleri görüntüsü vermektedir.[17] Wollstonecraft'a göre, "hatalı eğitim, dar görüşlü, gelişmemiş bir zihin ve cinslere ilişkin sayısız önyargı sonucunda, kadınlar genellikle erkeklerden daha sadık olurlar"[18] ve böylelikle de kadınların toplumsal kişiliği üretilmiş olur.

Bu hataların çözümü erkeklere verilen eğitim fırsatlarının aynısını kadınlara da vermektir. Ayrıca, eğitim karma olmalı ve zengin ve yoksullar birlikte eğitim görmelidir. Wollstonecraft'a göre, kadın zihnini genişleterek onu güçlendirmek kadınların kör itaatini ve zevk için yaşamasını sona erdirecektir. Ancak kadın ve erkeklerin okula gitmek yerine evde eğitim almalarına karşı çıkar ve her iki cinsin de mevcut toplumun kanaat ve tavırları ışığında eğitilmelerini istemez. Wollstonecraft bu noktada Rousseau'ya başvurur ve en iyi eğitimin bedeni güçlendiren ve kalbi şekillendiren bir anlayışı desteklediğini savunur.[19] Wollstonecraft, Rousseau'nun erkekler için tasarladığı eğitim hedefini kadınlara uygular.

KADINLAR, AİLE VE YÖNETİM

Kadınlar için eğitim fırsatlarının yokluğunu eleştirirken, Wollstonecraft eğitimsiz kadınların statüsü, soylular ve uygarlığın yozlaştırıcı etkileri arasında bağlar kurar. Arada bir kadınların aile ve siyasal yapı tarafından köleleştirildiğini savunur ve sık sık da eğitimsiz kadınların soylular gibi olduğunu ileri sürer. Eğitimsiz kadınlar da toplumsal konumlarını ve insanlar

üzerindeki güçlerini hak etmemekle kalmaz, cehaletleri –Rousseau'nun uygarlığı insanları yozlaştırıcı ve alçaltıcı görmesi gibi– insanları ve toplumu yozlaştırır.

Wollstonecraft, erkeklerin soyluların gayri meşru güçlerine karşı kullandıkları erken modern değerlere ve savlara başvurur ve onları kadınların statüsüne uygular. Olgun yaştaki rasyonel bir kişinin kral da dahil olmak üzere bir başkasının salt iradesine tâbi kılınmasının zalimce olduğunu savunur. Soyluları eleştirirken şöyle der:

> Dünyayı şehvet peşindeki tiranlarla kıskanç ve kurnaz bağımlılar arasında bölen saçma sınıf ayrımı, uygarlığı bir lanete dönüştürür. Neredeyse toplumun her sınıfını eşit derecede yozlaştıran bu düzende saygı, yaşamın görevlerini yerine getirmeye değil, makamlara gösterilir. [20]

Soyluları şehvet düşkünü olarak tarif ederken Wollstonecraft sıklıkla kadınlara yönelik kullanılan cinsel çağrışımlı bir dil ve klişeyi kullanmış olur. Soyluların aşırı güç kullanması gibi kadınları adil olmayan yöntemler ve erdemsizlikler aracılığıyla güç kullanan tiranlara benzetir.[21] Wollstonecraft'a göre sadece kadınları değil tüm dünyayı yeniden şekillendirmek için gerekli olan, kadınların davranışlarında devrim yapmaktır.[22]

> Günümüzde kadınlar ve bu arada despotlar, krallıklara ve ailelere bölünmüş olan dünya aslında aklın yasalarıyla yönetilecek olsa sahip olacaklarından çok daha fazla güce sahiptirler... Bu yüzden şunu söylemeden edemeyeceğim: Kadınlara akılcı bir eğitim verilmediği sürece, erdemin yayılması ve bilginin ilerlemesi sürekli engeller ile karşılaşacaktır [23]

Burada yine, Wollstonecraft'ın aileleri krallıklara benzetmesi önemlidir; zira *ancien régime*'in [eski rejim] ayrıcalıkları ile ataerkil toplumun mantığı arasında bağ kurar. Hem monarşide hem ailede akıl yerine sadece otoritenin hüküm sürme eğiliminde olduğunu savunur. Wollstonecraft bunlardan birinin meşrulaştırmasının diğerininkine benzer bir akıl yürütmesine dayandığını ima eder. Şu öneriyi yapar: "Bu aydınlanmış çağda, kralların tanrısal iktidar sahibi oldukları savına olduğu gibi, kocaların tanrısal iktidar sahibi oldukları savına da büyük bir tehlike altına girmeden karşı çıkılabileceğini umuyorum."[24] Wollstonecraft böylelikle John Locke'un ve diğer erken modernlerin savlarını aile alanına doğru genişletir. Eğer akıl aşırı siyasal gücü sorgulamak ve frenlemek için kullanılabiliyorsa, kadınlar için eğitim şeklini almış akıl da aynı şekilde kadınların erkekler üzerindeki aşırı gücünü frenleyebilir.

Aile otoritesinin yeniden gözden geçirilmesi, Wollstonecraft'ı, Locke'un yapmak istediği gibi, aile yapısını yeniden tanımlamaya yöneltir. Anne babanın doğal ve arızî görevlerini karşılaştırır: Bunlardan ilki çocuğun duygusal ve zihinsel gelişimini sağlamaktır. Arızî görev ise ebeveynlerin çocuğun reşit olduğunda kiminle evleneceğine karar vermesini içerir. Wollstone-

craft'a göre böylesi yapay görevler alçaltıcıdır ve yalnızca mülke kölece bir saygı göstermeye benzer. Wollstonecraft ayrıca şunu savunur: "Babaya körü körüne itaat edilmesinin nedeni ancak zayıflık ya da insanı alçaltan başka güdüler olabilir."[25] Bunun sonucu olarak kadınlar fazlasıyla anne babalarının hakimiyeti altında yaşar ve özgürlüklerinden mahrum kalırlar. Ancak, siyasette olduğu gibi, ebeveynin ilahî hakkı sorgulandığında ve ebeveyn otoritesi akla dayandığında aile yapısı değişebilir.

Benzer bir şekilde, Wollstonecraft monarşik ve aristokratik yönetimlerin düşünsel gelişimle uyumlu olmadığını savunur. Dalkavukluk bu kralları işe yaramaz yapıyorsa, aynı şey eğitimsiz kadınlar için geçerli değil midir? Bir kral sınırsız güce sahip olursa ve keyfine göre bilimsel eğitimi engellemek isterse hiç kimsenin bilgiye erişimi mümkün olmaz.[26] Aynı şekilde eğitimsiz kadınlar da baskı altındadır ve soylular kadar işe yaramaz durumdadır.

Her erkeğin karakterinin mesleğiyle şekillendiğini göz önüne alan Wollstonecraft, kadınların akıl yetisine sahip olmamaları itibarıyla ya köle ya da despot gibi olduğuna işaret eder. Bu paralelliklere ek olarak, Wollstonecraft toplumsal cinsiyet ayrımlarının ne kadar yapay ve zararlı olduğunu göstermek için Rousseau'nun uygarlığın yozlaştırıcı etkilerine dair söylemine başvurur. "Servet ve kadınlara özgü yumuşaklığın" insanlık için aynı derecede yozlaştırıcı olduğunu söyler. Wollstonecraft, her ikisinin kaynağını da diğer toplumsal farkları yaratan aynı sebepte görür: mülkiyet. Çoğu toplumsal hastalık ve kötülük mülkiyetten kaynaklanıyorsa, mülkiyet erkekler veya toplumdan çok kadınlara zarar verir; zira kadınlar cahil bırakılmışlardır. Kadınlar ancak eğitim alırsa özgürleşebilir; erkekler üzerindeki aşırı güçlerini bırakır, yükümlülüklerini yerine getirmede daha iyi bir performans sergiler ve toplumun yozlaştırıcı etkisine daha az maruz kalırlar.

KADINLARIN ÖZGÜRLEŞMESİ

Wollstonecraft kocaların ve toplumun daha aydın kadınlara sahip olmaktan elde edeceği faydaları sayar:

> Erkekler kölece itaatimiz yerine, akılcı arkadaşlığımızı tercih edip zincirlerimizi kırmamıza cömertçe yardım etselerdi, bizlerin daha dikkatli kız çocuklara, daha duyarlı kız kardeşlere, daha sadık eşlere, daha akılcı annelere –kısaca daha iyi yurttaşlara– dönüşeceğimizi görürlerdi. O zaman onları daha gerçek bir sevgiyle severdik, çünkü kendimize saygı duymayı öğrenirdik. Değerli bir adamın huzuru da eşinin aylakça gösterişçiliği ile bozulup durmazdı.[27]

Kadınları eğitmenin onların ev içi beğenilerini geliştireceğini ve onları daha iyi kız çocukları, eşler ve yurttaşlar haline getireceğini öne sürer. Tembel kadınlardan iyi eş olmaz. Kocalar ve eşleri farklı eğitim aldıkları için ortak yönleri çok azdır. Kadınları eğitmek onları daha sevecen ve sadık eşler haline getirecektir.

Wollstonecraft ayrıca bir ailenin işleyişi için eğitimli kadınlara gerek olduğunu savunur. Çocuklarına iyi annelik yapmak için kadınların iyi bir zihne sahip olması gerekir. Çocukların eğitimi cahillere bırakılmayacak kadar önemli bir iştir. Ancak kadınlar erken evlendirilirse bir kimlik bilincini veya dünyaya veya yerine getirmeleri gereken yükümlülüklere dair bilgiyi kesinlikle edinemezler. Dolayısıyla eğitim kadınlara faydalıdır; ancak kocalarına ve çocuklarına da fayda sağlar.

Wollstonecraft kadınların eğitiminin ahlaka ve tüm topluma nasıl fayda sağladığını göstermek için 18. Yüzyıl'ın ilerlemeye dair söylem ve inancına başvurur. Ahlak için sağlam bir temelin insandan değil ancak Tanrı'dan kaynaklanabileceğini ve bu ahlakın bir cinse bir dizi erdem ve diğer cinse bir başka erdem dizisi tayin etmediğini savunur. Yani, cinsiyete dayalı erdemleri reddeder ve bunun yerine erdemlerin evrensel olduğunu öne sürer:

> Şimdiye dek söylediklerimi birkaç sözle özetlemek istiyor ve bu noktada hodri meydan diyorum: Cinsiyete dayalı bir erdem olduğunu reddediyor ve buna iffeti de dahil ediyorum. Erkekle kadın için hakikat, sözcüğün anlamını doğru anlıyorsam, aynı olmalıdır... Kadınların yerine getirmeleri gereken yükümlülüklerin erkeklerinkinden farklı olduğunu kabul ediyorum, ama eninde sonunda bu görevlerin hepsi insanlara özgü yükümlülüklerdir [28]

Ayrıca:

> İnsanlığı daha erdemli ve tabii ki daha mutlu kılmak için her iki cinsin de aynı ilkeyle hareket etmesi gerekir; ancak bunlardan sadece birisine bu ilkenin makûliyetini görmesine izin verilirken bunu nasıl bekleyebiliriz? Toplumsal sözleşmeyi adil kılmak ve insanın âkıbetini iyileştirebilecek tek şey olan bu Aydınlanmacı ilkeleri yayabilmek için kadınların erdemlerini bilgi temeli üzerine kurmasına izin verilmelidir. [29]

Wollstonecraft'a göre cinslerin karakterlerine dair hakim görüşler ahlak ve iffeti baltalayıcıdır. Bu tür Aydınlanmacı fikirler toplumun ıslahı ve uygarlığın ilerleyişi için evrensel olarak uygulanmalıdır. Geleneksel cinsiyetçi roller ahlakî davranışı somuta dökmek yerine bir gösterişe dönüştürerek ve kadın ve erkeklerin kim olduklarından çok nasıl göründükleriyle ilgilenerek ahlaka zarar verir. Wollstonecraft'a göre, kadın ve erkekler için farklı roller her iki cinsi de karşılıklı olarak bozmakta ve yozlaştırmaktadır.[30] Erkekler hovardalık ve zamparalık peşinde koşarken kadınlar eğitimsiz bırakıldıkları ve köle muamelesi gördükleri sürece erdemli davranış sergilemekte aciz kalırlar. İffetli olmak için akıl gereklidir; dolayısıyla kadınların iffetli olabilmesi için eğitilmeleri gerekir ki böylelikle toplumun ilerleyişine ket vurmasınlar.[31] Dahası, kız ve erkeklerin birlikte eğitilmesi durumunda toplum erken yaşta evlilikler sayesinde iyi ahlakî alışkanlıkları teşvik edebilir. Eğer her iki cins aynı şekilde eğitim alırsa toplumsal davranışın temel kuralına göre yaşayabilir. Bu kural, "insana saygının alışkanlık haline getirilmesidir; böylelikle bir insan anlık bir zevk uğruna bir hemcinsine tiksinti vermekten kaçınır."[32]

Ancak toplumsal ahlak ve kadınların daha iyi eş ve anne olmaları için durumlarının iyileştirilmesine yönelik çağrıların yanı sıra, Wollstonecraft eğitimin kadınlara neden faydalı olacağına dair başka savlar da sunar. Wollstonecraft, kadınların halihazırda cinsel cazibeleriyle özdeşleştirdiğini; ancak "gerçek cinselliğin zihinden kaynaklandığını" ve karşılıklı saygının karşılıklı sevgi yarattığını öne sürer. Ayrıca dine de başvurarak kadınların ölümsüz bir ruha sahip olmaları için eğitilmeleri gerektiğini savunur. Eğitimli bir kadın dünyaya dair daha kapsamlı bir bakış geliştirebilecek ve bunun da ona faydası dokunacaktır.

Daha önemlisi, belki de, cahil kadınların iyi yurttaş olmamasıdır. Rasyonel kapasiteden yoksun kadınlar erkeklerin ulaştığı yurttaşlık bilincine erişemez ve böylelikle "erkeklerden bir ölçüde bağımsız olana dek" tâbi konumda ve erdemsiz kalırlar.[33] Genel olarak, Wollstonecraft'a göre, kadınların üç adet yükümlülük kümesi mevcuttur: kendilerine yönelik, bir yurttaş olarak ve bir anne olarak. Her üçü için de eğitim şarttır.[34] Erkeklere ait bazı yükümlülüklere kadınlar da sahip olduklarından onların da iyi yurttaş olabilmesi ve erkeklerinkine paralel yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için benzer bir şekilde eğitim almalıdırlar. Aslında, kadınlar da erkeklerin devlet karşısındaki konumuna sahip olmalı; yani, aynı hak ve sınırlamalara maruz olmalıdır. Dolayısıyla, Wollstonecraft'ın kadınlar için benimsediği standartlar bir yandan geleneksel kadınların iffet ve erdemi ve diğer yandan erkeklerin davranış ve yükümlülükleridir. Aklın evrenselliğine başvurarak şöyle der: "Bırakın kadınlar, erkeklerle aynı haklara sahip olsun ve onların erdemlerini taklit etsin."[35]

KADINLAR, ERKEKLER VE SİVİL TOPLUM

Mary Wollstonecraft'ın savlarının ana odağı kadınların geleneksel toplum bakış açısından özgürleşmesine yöneliktir. Bir yandan Rousseau'ya paralel ama diğer yandan ondan ayrılarak, temel kaygısı eğitim sisteminin reformudur. İnsanların eğitilme yöntemlerinin değiştirilmesiyle yeni ve daha eşitlikçi bir toplum yaratılabileceğine inanır.

Ancak, aynen Locke gibi, siyasal reformun anahtarı olarak ailenin reformunu görür. John Locke, Filmer'ın ataerkini reddetmek için aile ve sivil toplum ilişkisini yeniden düşünmüşken, Wollstonecraft Locke'un savlarını mantıksal sonuçlarına taşır ve evliliği eşitlerin arasında gönüllü bir birlik olarak değerlendirir. Böyle bir evlilik siyasal toplum için model oluşturur. Dolayısıyla, sivil toplumun bir köşe taşı olarak evliliğin terk edilmesini savunmaz; bunun yerine Wollstonecraft siyasal vizyonuna hizmet etmesi için onu yeniden icat eder.

Mary Wollstonecraft diğer siyasal reformlar için olan ihtiyacı göz ardı etmez ve yazılarında sık sık bunlardan bahseder. Ancak önerdiği siyasal re-

formlar çift-taraflıdır. Bir yandan radikal değişim çağrısı yapar –kadın ve erkekler için eşit saygı ve muamele– ancak cinsiyet rollerinin bu eşitlenmesinin zamanın birçok reformcusunun talep ettiği kurumlar çerçevesinde gerçekleşebileceğine inanır. John Locke ve Thomas Paine gibi, monarşinin ve aristokratik ayrıcalığın ortadan kaldırılması çağrısı yapar ve özgürlük ve erdemi koruyacak bir cumhuriyetçi yönetim biçimini destekler görünür. Aslında, desteklediği ideal veya iyi yönetim modelini ifade ediş biçimi Locke'u oldukça andırır: "Siyasal toplumun amacı insanın doğal ve daimî haklarını –özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve zulme direnme– korumaktır." [36]

Wollstonecraft ayrıca İngiliz seçim ve temsil sistemini yozlaşmış diye eleştirir. Döneminin temsil sistemini despotizme yol açtığı için reddederken kadınların kendi temsilcilerine sahip olması gerektiğini savunur.[37] Ayrıca, topluma her türlü eşitsizliğin sinmiş olduğunu düşünen çağdaş radikal reformcularla aynı görüşü paylaşarak "yönetimin amacının zayıfları koruyarak bu eşitsizliği ortadan kaldırmak olduğunu" savunur.[38] Dolayısıyla, yönetimin bir görevi olarak halkın erdemini geliştirmekle ilgilenmesini görmesi itibarıyla, Wollstonecraft'ın devlet tasavvuru beklenenden daha aktivist veya müdahalecidir. Bu, tabiî ki, öncelikle önerdiği eğitim reformlarıyla başarılacaktır.

Son olarak, Wollstonecraft en büyük evlat hakkının sona erdirilmesini ve evlilik içi mülkiyet yasalarının reformunu talep eder. İdam cezasının, halka açık infazların, köleliğin ve daimî orduların lağvedilmesi çağrısında bulunur. Ayrıca dinî hoşgörü talep eder.[39] Dönemin diğer reformcuları da benzer görüşler beyan etmiştir. Ancak son kitabı olan *Maria: or, The Wrongs of Woman* (*Maria veya Kadınların Hataları,* 1798) çağdaşı olan erkeklerden ayrışır ve boşanma hakkını savunur.[40] Zamanı için radikal olsa da boşanma hakkı, belki de, Locke'un siyasal devrim hakkının evliliğe uyarlanmış mantıksal bir uygulamasıdır. Eğer hem sivil toplum hem de evlilik belli amaçları elde etmek uğruna gönüllü rızanın ürünüyse; her ikisinin tarafları da eşit şekilde bu kurumları bitirme hakkına sahip olmalıdır.

SONUÇ

Mary Wollstonecraft, Locke ve Rousseau gibi diğer modern düşünürlerle birçok ortak fikri paylaşan bir erken modern dönem kuramcısıdır. Erkeklerin siyasal iktidarı sorgulamak için kullandıkları akıl ve Aydınlanma söylemini benimser ve bunu ebeveyn iktidarına ve aile yapısına meydan okumak için kullanır. Bunu yaparak aklın ve liberalizmin devrimini kadınların devlet ve ailedeki statülerine doğru genişletir.

Wollstonecraft kadınlar için eşit eğitim fırsatları talep eder. Bu eşitliğin kadınlar için iyi bir şey olacağını iddia eder; zira hem erkeklerle aynı yükümlülükleri üstlenebilecek hem de geleneksel rollerini daha iyi icra edebi-

leceklerdir. Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Bir Savunması*'ndaki savlarının birbiriyle çelişen iki amacı olduğu görülmektedir: geleneksel cinsiyet, aile ve siyasal rolleri sorgulamak ve aynı zamanda ataerkilliği destekleyen değerleri sahiplenip bunları cinsiyet eşitliğini savunmak için kullanmak. Böylelikle, siyaset filozofu olarak özgünlüğü özel alandaki ilişkileri ve aile içi rolleri sorgulamasında yatar. Aslına bakılırsa, kadınların özel yaşamlarını kamusal gözetime açtığı görülmektedir.[41] Bunu yapmakla, geleneksel aile ve cinsiyet ilişkilerini sorgulamak için "özel olan siyasaldır" savını öne süren 20. Yüzyıl feministlerinin habercisi olmuştur.

Wollstonecraft'ın siyasal mirası önemlidir; ancak buna rağmen muğlaktır. Yazıları, Susan B. Anthony ve Elizabeth Cady Stanton gibi sonraki feministleri etkilemiştir. Her ikisi de erken 20. Yüzyıl'ın önemli simalarından olan Emma Goldman ve Suzanne LaFollette, Wollstonecraft'ı ilk feminist ve *Kadın Haklarının Bir Savunması*'nı kadınların bağımsızlık bildirgesi olarak tarif etmişlerdir.[42] Ancak, önemli bir 19. Yüzyıl İngiliz yazarı olan Harriet Martineau, Wollstonecraft'ın "başarılı bir kadın hakları savunucusu" olmadığını ifade etmiştir; zira "kendi huzuru üzerinde kontrolü olmayan, tutkularının zavallı bir kurbanıydı."[43] Martineau'ye göre, Wollstonecraft'ın kişisel yaşamı ve mutsuzluğu kitabındaki iddiaları fazlasıyla kişiselleştirmiş ve böylelikle kadınların genel ihtiyaçları ve sorunlarına hitap etmekte yetersiz kalmıştır. Wollstonecraft'ın evrensel ahlakı ve kadın ve erkekler için aynı yükümlülükler setini savunması ve kadınların erkekler gibi muamele görmesini talep etmesi, bakış açısına bağlı olarak, kimilerine göre, eşitlik vaadi sunmakta; kimilerine göre ise kadınları erkeklerden ayıran onlara özgü sezgileri, deneyimleri ve duyguları yadsımaktadır.[44]

Mary Wollstonecraft'ın kadın ve erkeklerin, eğitim sonucunda ortaya çıkan farklar dışında, öz nitelikleri itibarıyla benzer olduğu iddiası sonraki feministlerin "biyolojik olan karşısında toplumsal olan"a dair savlarının habercisi olmuştur; yani, kadın ve erkeklerin doğalarındaki farklılıklar hangi etmenlerle açıklanabilir? Bazı feministler iki cins arasında özsel ve biyolojik farklar olduğunu; diğerleri ise anatomik farklar dışında ortaya çıkan önemli farkların sadece eğitim ve siyasal toplumsallaşmanın ürünü olduğunu ileri sürmüştür.

Ancak Wollstonecraft'ın istediği değişiklikler ümit ettiği şekilde gerçekleşebilir miydi sorusu tartışmaya açıktır. Kadın ve erkeklerin mevcut siyasî ve ailevî kurumlar içinde eşitliği sağlayabileceklerine inanıyor görünmektedir; ancak bu kurumlar gerçekten arzuladığı eşitliğe izin verebilir miydi? Catherine MacKinnon gibi çağdaş feministler, hukuk ve siyasal kurumların eril varsayımlara dayandığını ve kadınların bu kurumlar içinde eşitliği hiçbir zaman elde edemeyeceklerini savunmuştur.[45] Kadınların eşitliğe kavuşabilmesi için toplumun toptan reformuna –belki de toplumsal sözleşmeden itibaren– ihtiyaç vardır. Kadınların mevcut kurumlar içinde eşitliğe ulaşıp ulaşamayacağı veya kadın özgürleşmesinin sadece radikal reformla

mümkün olup olamayacağı tartışması günümüzde hâlâ bir soru olarak önümüzde durmaktadır.

Savunma'ya aile otoritesine meydan okuyarak ve cinsiyet rollerini birbiriyle karşılaştırarak kadınların özgürleşmesi için doğru reçeteyi sunar; ya da bir yandan aile yapısını ve geleneksel rolleri koruyarak ve diğer yandan tüm kadınların paylaştığı özgün deneyim alanını yadsıyarak kadınları sınırlamış olur. Mirası üzerindeki nihaî karar ne olursa olsun Mary Wollstonecraft siyasal düşünce tarihinde önemli bir sesi temsil eder. 17 ve 18. Yüzyıl filozoflarının savlarını din ve siyasal toplumun ötesine aileye doğru genişleterek gelenek, siyaset, akıl ve cinsiyetin etkileşimine yönelik olarak önemli sorgulamalar başlatmıştır. Wollstonecraft'ın yazıları önemli soruları gündeme getirir: Kadın ve erkekler doğaları icabı aynı mıdır yoksa farklı mı? Eğer farklı iseler hangi açılardan ve bu farklar her birine farklı yükümlülükler atfedecek kadar siyasal açıdan bir önem taşır mı? Eğitim ve toplumsallaşmaya dair farklar kadın ve erkekler arasındaki farklara nasıl bir katkı yapar? Kadınlar çağdaş toplumun reformuyla erkeklerle eşit haklara ulaşabilir mi yoksa daha temel değişiklikler mi gerekir?

Notlar

1. Virginia Sapiro, *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 203.
2. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).
3. Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Penguin, 1985), bölüm 20.
4. John Locke, *Two Treatises of Government* (New York: Cambridge University Press, 1992), 321–2 (paragraf 82).
5. *Sexual Contract*, 231.
6. Meşhur sözünü hatırlayın: "Düşünüyorum; öyleyse varım."
7. Margaret Atherton, *Women Philosophers of the Early Modern Period* (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1994), 3, 4.
8. Bonnie S. Anderson ve Judith P. Zinsser, *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present*, Cilt 2 (New York: Harper & Row, 1988), 126.
9. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1989), 70.
10. *Vindication of Rights*, 9.
11. *Vindication of Rights*, 69.
12. *Vindication of Rights*, 124.
13. *Vindication of Rights*, 21.
14. *Vindication of Rights*, 62.
15. *Vindication of Rights*, 29.

16. *Vindication of Rights*, 69.
17. *Vindication of Rights*, 71.
18. *Vindication of Rights*, 40.
19. *Vindication of Rights*, 31.
20. *Vindication of Rights*, 153.
21. *Vindication of Rights*, 63.
22. *Vindication of Rights*, 54.
23. *Vindication of Rights*, 49.
24. *Vindication of Rights*, 50.
25. *Vindication of Rights*, 164.
26. *Vindication of Rights*, 25.
27. *Vindication of Rights*, 158.
28. *Vindication of Rights*, 59.
29. *Vindication of Rights*, 185.
30. *Vindication of Rights*, 147.
31. *Vindication of Rights*, 138.
32. *Vindication of Rights*, 145.
33. *Vindication of Rights*, 150.
34. *Vindication of Rights*, 150.
35. *Vindication of Rights*, 206.
36. Mary Wollstonecraft'a atıf için bkz. *Vindication of Political Virtue*, s. 233.
37. Mary Wollstonecraft, *A Vindicotion of the Rights of Women. The Works of Mary Wollstonecraft*, Cilt 5 içinde, der. Janet Todd ve Marilyn Butler (New York: NYU Press, 1989), 9.
38. Mary Wollstonecraft'a atıf için bkz. *Vindication of Political Virtue*, s. 233.
39. Susan Ferguson, "The Radical Ideas of Mary Wollstonecraft," *Canadian Journal of Political Science* 32 (Eylül 1999): 427.
40. Mary Wollstonecraft, "The Wrongs of Woman," *Mary, A Fiction, and The Wrongs of Woman* içinde, der. Gary Kelly (New York: Oxford University Press, 1976).
41. Wendy Gunther-Canada, *Rebel Writer: Mary Wollstonecraft and Enlightenment Politics.*(DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001), 155–8.
42. *Vindication of Political Virtue*, 259–60.
43. Harriet Martineau, "The Woman Question," *Harriet Martineau on Women*içinde, der. G. G. Yates (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1985), 81–83.
44. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1982).
45. Catherine A. MacKinnon, *Towards a Feminist Theory of the State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

Ek Okumalar

Atherton, Margaret. *Women Philosophers of the Early Modern Period*. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1994.

Carlson, Julie A. *England's First Family of Writers: Mary Wollstonecraft, William Godwin, Mary Shelley*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2007.

Conger, Syndy McMillen. *Mary Wollstonecraft and the Language of Sensibility*. Madison, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1994.

Gunther-Canada, Wendy. *Rebel Writer: Mary Wollstonecraft and Enlightenment Politics*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001.

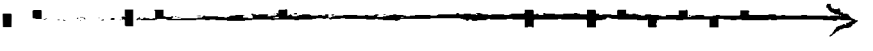
Jacobs, Diane. *Her Own Woman: The Life of Mary Wollstonecraft*. New York: Simon & Schuster, 2001.

Kelly, Gary. *Revolutionary Feminism: The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*. New York: St. Martin's, 1992.

Sapiro, Virginia. *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Taylor, Barbara. *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Wardle, Ralph Martin. *Mary Wollstonecraft: A Critical Biography*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1966.





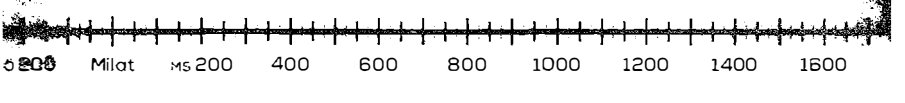
13. Bölüm

Edmund **Burke**

Geleneği Temellendirme



1729-1797



GİRİŞ

THOMAS HOBBES VE JOHN LOCKE GİBİ ERKEN MODERN SİYASET FİLOzofları Eskiçağ ve Ortaçağ düşünürlerinin değer ve yöntemlerini reddetmişti. Bazı erken dönem bilim insanlarının bilgi ve buluşlarından faydalanarak bilim ve pratik aklı zamanlarının siyasal sorunlarına uygulamışlardı.[1] Hobbes, Locke ve Rousseau siyasal otoriteyi meşrulaştırmak için siyasal veya toplumsal sözleşme kavramını sivil toplumun kökenini açıklamak üzere kullanmışlardı.[2] Sözleşme kuramları hak ve özgürlüklerin korunmasının siyasetin odak noktası olduğu bir yönetim anlayışına dayanmaktaydı.[3] Bu modern Aydınlanma kuramcıları Eskiçağ ve Ortaçağ düşünürlerinin siyasetin doğal olduğu görüşlerini reddetmiş ve bunun yerine siyasal toplumun yapay olduğunu; siyasal otoritenin sınırlı olduğunu ve halkın yönetimleri tesis etme ve insan haklarına saygı göstermeyen yönetimlere ise karşı çıkma hakları olduğunu savunmuşlardır. Akla yapılan bu çağrıların sadece kuramsal düzlemde kalmamış olduğunun kanıtı bunların etkilediği çok sayıda devrimdir: 1688 İngiliz Şanlı Devrimi; 1775–1783 Amerikan Devrimi ve 1789 Fransız Devrimi.

Neo-modern siyasal düşünürler bilim ve pratik akla dayalı siyasetin evrensel özgürlük ve mutluluk vaatlerini yerine getiremeyeceğini savundular. Böylelikle Fransız Devrimi'ne ilham veren Rousseau, erken modern selefleri olan Hobbes ve Locke'un bireyselciliğine ve toplamacı siyaset (*aggregate politics*) anlayışına karşı çıktı.[4] Yeni bir insan doğası vizyonuna dayalı bir tepkiye ön ayak oldu. Bu vizyon erken modern maddecilerinin soğuk hesapları yerine tutku ve duygunun önemini vurguladı. Bunu yaparak, duyguları, uylaşımı (*convention*) ve geleneği vurgulayan Romantik tepkiyi başlattı. Rousseau'nun Karşı-Aydınlanmacı halefleri Aydınlanma'dan ilham alan devrimlerin sonuçlarını sorgulamış; barışçıl ve düzenli bir toplum için gerekli olan oldukça önemli insan değerlerinin birçoğuna karşı toplumsal ve siyasal yıkıcılık içermesi nedeniyle bu devrimleri ve onları harekete geçiren fikirleri yargılamıştı.

Edmund Burke (1729–1797) İrlanda'da farklı mezheplere mensup bir anne babanın çocuğu olarak doğmuştu. Babası İrlanda Anglikan Kilisesi'nden, annesi Roma Katolik Kilisesi'ndendi. Kendisi de Presbiteryen bir doktorun kızıyla evlenmiş ve Quaker* bir öğretmeni ve Fransız Huguenot** oluşan bir sınıf arkadaşları olmuştu. Dolayısıyla, Anglikan Kilisesi'ne bağlı olsa da, muhtemelen böyle bir perspektif çeşitliliğine maruz kalmış olması nedeniyle, tüm barışçıl din ve milliyetlere karşı hoşgörüyü savunmuştu. Bir hukuk öğrencisi olan Burke 1765'te Parlamento'ya girdi. Burke, Avam Kamarası'ndaki sandalyesini, "temsil" ettiği cep seçim bölgesini (*pocket bor-*

* Quaker: 17. Yüzyıl'da İngiltere'de ortaya çıkmış olan bir Hıristiyan mezhebi.

Huguenot: 16. Yüzyıl'da Fransa'da ortaya çıkmış olan bir Protestan cemaati.

ough) kontrol eden velinimetinin himayesi sayesinde elde etmişti.[5] Velinimeti bu kırsal bölgenin parlamentodaki sandalyesini satmak zorunda kalınca Burke, Bristol liman kentinden bir sandalye için seçim yarışına girmişti. Ancak Bristol seçmenleri bir dizi konuda Burke ile farklı düşünmekteydi. Onlar İrlanda'ya karşı ticarî kısıtlamalara gidilmesini desteklerken Burke desteklemiyordu. Onlar Katoliklere karşı kısıtlamaların gevşetilmesine karşı çıkarken Burke bunu destekliyordu. 1778'te Katoliklere rahatlama sağlayan bir yasanın Parlamento'da geçmesi üzerine Londra'da isyanlar çıkmış ve üç yüzden fazla kişi öldürülmüştü. Burke isyancıların başlıca hedeflerinden biri olmuştu. Bunun üzerine Katolik karşıtı geçmişi olan Bristol'de tekrar seçilemeyeceğine karar verdi. Bir başka cep seçim bölgesinden görevlendirmeyi kabul etmeyi tercih etti.

1791'de Burke'ün arkadaşı ve onun desteklediği Whig Partisi'nin lideri olan Başbakan Charles James Fox, Fransız Devrimi'nin ardından gelen yeni Fransız Anayasası'nı övdü. Parlamento'daki Whig Partisi John Locke'un fikirlerini benimseyen 1688 Şanlı Devrimi'nin kazanımlarını ve Burke'e göre, yasama organı ile kraliyet arasında dengeyi gözeten bir anayasayı uzun zamandır savunmakta idi. Burke, kendi tanımlamasıyla, eski bir Whig idi: Şanlı Devrim'i desteklerken, Fransız Devrimi'ni ve onun halk egemenliği fikirlerini lanetlemekteydi. Fox gibi Fransız Devrimi'nin İngiltere'deki yeni Whig destekçileri, Fransız kraliyetinin devrilmesini savunan idealler ile 1688 Şanlı Devrim'in arkasındaki idealler arasında bir yakınlık görmekteydi. Fransız Devrimi'ni 1688'deki ve Amerikan kolonilerindeki devrimlerin bir uzantısı olarak görmekteydiler. Ancak Burke aynı kanaatte değildi. Fransız Devrimi'ni sadece yönetimde veya parti kontrolünde olan bir değişiklik olarak görmüyordu. Bunun yerine, toplumsal, siyasal ve dinî unsurlarıyla birlikte toplumun topyekûn bir yıkımı olarak görmekteydi. Burke Fox'la yollarını ayırdı; ancak Whig Partisi onun siyasî duruşunu reddetti. Hemen bunun ardından Burke aktif politikadan çekildi. Yaklaşık otuz yıl boyunca İngiliz Avam Kamarası'nın bir üyesi olmuştu; ancak hiçbir zaman bir başbakanın kabinesinde yer almamıştı.

Burke hem bir siyasal kuramcı hem de zamanının devlet işleriyle son derece meşgûl aktif bir devlet adamıydı.[6] Aktif bir siyasetçi olması nedeniyle Burke'ün, siyasal düşüncesini sistematik olarak bir veya birden fazla eserde düzenleme olanağı olmamıştı. Makûl bir derecede tutarlı olan siyaset felsefesi birçok konuşmasına ve yazısına dağılmıştır ve bu farklı kaynaklardan bir araya getirilmek durumundadır.[7] Burke büyük oranda kuramsal konulardan uzak durmayı tercih etti.[8] Geniş külliyatının odak noktasında zamanının bir dizi acil konuları bulunmaktaydı: kralın talancı hamlelerine karşı İngiltere'de anayasal dengeyi korumak; keyfî ve vurdumduymaz İngiliz yönetimine karşı Amerikan kolonistlerini, İrlandalıları, İngiliz Hindistanı sakinlerini savunmak ve, tabiî ki, en uzun ve en etkili eserinin konusu olan,

Fransız Devrimi'nin elebaşlarını harekete geçiren ilkelere karşı çıkmak. *Reflections on the Revolution in France* (*Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*; 1790)[9] adlı son eserini 1791'de üç eleştiri takip etti: *An Appeal from the New to the Old Whigs* (*Yeni Whig'lere Eski Whig'den Çağrı*, 1791),[10] *Thoughts on French Affairs* (*Fransız İlişkilerine Dair Düşünceler*)[11] ve *Letter to a Member of the National Assembly* (*Bir Ulusal Meclis Üyesine Mektup*, 1791).[12]

Bunları beraber ele aldığımızda, bu yazılar anlık olayların ötesine geçmiş ve reform ve devrime dair felsefî incelemelere dönüşmüş ve bu arada Whig'lerin Fransız Devrimi'ne dair heyecan selinin önünü kesmişti.

BURKE'ÜN YÖNTEMİ

Burke pratik siyaset sanatının ve aceleci siyasal eylemin tehlikeleri ve sonuçlarının ferasetli bir gözlemcisidir. Onun siyaset felsefesini bu kaygılar sürüklemekteydi. Siyasete yaklaşımını temellendirecek elle tutulur herhangi bir metafiziğe sahip olmadığı öne sürülebilir. Ancak, siyasal düşüncelerini bir yapıya kavuşturacak ve onları tutarlı bir bütün haline getirmese de spesifik siyasal tavsiyelerini destekleyecek bir şemaya dönüştürecek bir yönteme sahiptir. Gerçekten de, Locke gibi mutedil erken modern filozofların ve Rousseau gibi radikal neo-modern Aydınlanma filozoflarının yaklaşımlarının yerine siyasal düşünceye yeni bir temel kazandırmaya ve birçok durumda eylemsizlikte bulunmayı temellendirmeye çalışması itibarıyla Burke'ün siyasal külliyatı bir yönteme dayanır. Burke âni toplumsal değişimden kuşku duyar. Ona göre, birçok insan eylemi niyet edilmeyen veya beklenmeyen sonuçlar doğurur. Dolayısıyla, büyük çaplı toplumsal veya siyasal değişim risk içerir; zira arzulanmayan sonuçlar üretebilir. Eğer değişim olacaksa bu tedricî olmalıdır. Böyle bir değişim, beklenmekte olan gelecek ile zaman içinde kendini ispatlamış mevcut toplumsal kurumlar arasında bağlar kurmaya çalışmalıdır.

Burke'ün siyaset felsefesini takdir etmek için onun iki düzlemde –evrensel ve tikel– yazdığını görmek önemlidir. Birbirine bağlı olsa da bu iki düzlem farklıdır ve birbirinden ayırt edilebilir. Evrensel düzlem tüm (veya en azından onun "uygar" saydığı) siyaset için geçerli olan genel önermelere tekabül eder. Tikel düzlem, Burke'ün genel düşüncelerinin belli bir (veya birden fazla) felsefe, ulus veya mekan için geçerli olmasıyla ilgilidir; örneğin, Aydınlanma fikirleri, İngiltere, Fransa veya Amerikan kolonileri. Evrenseli örneklemek için bazen tikel veya somut bir örnek kullanır. Başka zamanlarda evrensel olan, Fransız Devrimi örneğinde olduğu gibi, tikel siyasal eylemlerin reddedilmesi için kullanılır. Burke'ün yönteminde, tarih ve gelenek, toplumsal düzen ve mülkiyet, otorite ve din tüm iyi şeylerin temelini oluşturur. Bunlar yöntemine ışık tutan ve birbiriyle örtüşen dört kural etrafında birleşir. Her durumda, bireysel olan yerine kolektif olanın hikmetine güven duyulmalıdır. İnsan tür olarak bilgedir; ancak birey olarak

değildir. İlk kural *karine*dir (*presumption*). Burke, somut (maddî) olanın soyut (farazî) olan; pratik aklın kuramsal akıl; kolektif olanın bireysel olan; geçmişten kalan mirasın en son yenilik üzerindeki üstünlüğünü varsayar.

Bir Parlamento üyesi olarak karşısına çıkan sorunlara yönelik yaklaşımı hem ahlakî hem pratiktir. Bunun sonucunda, ulusun karşılaştığı fiilî durumlar hakkında bir dizi muğlak varsayım benimsemek yerine net bir rehberlik göstermiştir. Metafizik nazariyelere güven duymamış ve insan hakları gibi soyut şeyleri tanımlamayı reddetmiştir. Haklar ve özgürlükler bir soyutlama değil; somut bir kazanımdır. Spesifik durumlardan doğar ve zaman içinde gelişirler. Kuram ve soyutlama kamusal düzeni tehlikeye atar ve siyasal çürümeye işaret eder.

İkinci kural, *zamanaşımı*dır (*prescription*): topluma geçmişi tarafından tayin edilen veya verilen tarihsel gelenekler veya âdetler. Bu gelenekler yavaş ve organik olarak büyür; düzgün bir şekilde birbirleriyle uyuşur ve bize birleşik ve düzenli bir bütün sunarlar. Üçüncü kural önyargıdır (*prejudice*) veya akla dayanmayan kanaat. İçgüdüseldir ama her kişinin içinde derin bir yeri vardır. Önyargı daima yeni ve denenmemiş olan yerine denenmiş ve doğru olanı tercih eder ve buna ek olarak toplumun geçmişten gelen yapısı için sağlıklı bir saygı besler. Burke çok çeşitli toplumsal alışkanlık, inanç ve kurumlar hakkında önyargıyı destekler. Bunların arasında nezaket ve yasalara saygı, imtiyazlar ve üstün sınıflar gelir. Din tüm diğer önyargıları birleştiren en büyük önyargıdır. İnsan anlayışını ve duygularını ilahî olana bağlar. Tanrı'nın tüm iyi şeylerin nihaî kaynağı olduğunu öğretir. Önyargılar, toplu olarak, toplumsal dokuyu şekillendirir ve birleşik ve istikrarlı bir topluma katkı sağlar. Dördüncü kural *inayet*tir (*providence*). İnayet gelenekteki bilinçdışı akla saygı göstermeye çağırır. Aynı zamanda aklın sınırlarını tanımayı da içerir. Siyasal karar alma sürecine mutedil, tedricî ve tikel bir yaklaşımı savunur. Bu yaklaşım, diğer üç kavramın yön verdiği anlayışlı bir muhakemeye dayanır: karine, zamanaşımı ve önyargı. İnayet, aşırılığı her üç kavrama yönelik bir tehdit ve toplumsal dokuya bir meydan okuma olarak reddeder.

Burke Fransız Devrimi'nin Jakoben liderlerinin aşırılıkları karşısında büyük bir öfke duymuştu. Devrimcilere muhalefetinin odağında onların tedbirli reform yerine soyut muhakemeye dayanan eylemi tercih etmeleri yatmaktaydı. Bu tür faaliyetleri eski rejimi ve sınıf sistemini topyekûn ortadan kaldırması; kralı, soyluları ve ruhban sınıfını idam etmesi; mülklerine el koyması ve bunların tümünü "insan hakları"nı yücelten yepyeni bir anayasayla değiştirmesi sebebiyle lanetler. Devrimciler, siyaset bilimi sanki matematiksel kanıtlara benzer şekilde ele alınabilirmiş gibi davranmışlardır. Ancak Burke tüm devrimlere karşı çıkmamıştır. Örneğin, 1688 İngiliz Şanlı Devrimi'ni muhafazakar ve korumacı bir proje olarak görmüştür. Bu devrimin amacı İngiliz yurttaşlarının kadim özgürlüklerini İngiliz Anayasası çerçevesinde korumaktır. Bu geleneksel özgürlükleri tehdit eden aslında

Kral II. James idi. Kuzey Amerika'daki kolonilerin çabalarını da desteklemiş ve Amerikan Devrimi'ni bir halkın İngiliz yurttaşı olarak sahip olduğu yerleşik ve anayasal hakların savunması olarak görmüştü.

İNSAN DOĞASI

Burke'ün insan doğası görüşü ahlakî bir topluma ihtiyaç duyan ahlakî bir insana dayanır. Her türlü tarihsel ve toplumsal bağlamdan yalıtılmış Rousseaucu doğal ilkel insan görüşüne karşı çıkar. Aksine, Burke bu tarih dışı ve toplum dışı durumu ilk doğa olarak görür: İlkel insan bir zamanlar bu durumda olmuş olabilir; ancak toplumsal varlıklar olarak tedricen geliştikçe bu durumdan kurtulup ikinci bir doğayı edinmişlerdir. Bu ikinci doğa, ahlakî insanın gerçek insan doğasıdır. Ahlakî insan gerçek, yaşayan insandır. Spesifik bir ülkenin sakinidir ve hasbelkader kendini içinde bulduğu belli bir toplumun üyesidir ki Burke, bunun inayet sonucu olduğunu düşünür. Bir sebebi olan önyargının rehberlik ettiği ahlakî davranışa yönelik içgüdüsel bir eğilimi vardır.

Burke'e göre insan sadece doğası gereği rasyonel değildir; aynı zamanda tutkulu önyargılarla doludur. Ahlakî insan, olgunlaşırken, önyargılı bir mahlûk olarak gelişir. Söz konusu önyargı, birikmiş kanaatleri, alışkanlıkları ve duyguları kapsar. Doğumdan itibaren edindiği deneyimi ona önyargı kazandırır: Bunlar resmen öğrenmediği ama zihninin emdiği ve zihnini şekillendiren ve davranışlarını yönlendiren tavırlardır. Bu tavırları ancak tehlike durumunda gözden çıkarabilir. Bunlar arasında insanları vatan sevgisine, tarihiyle gurur duymaya, geleneğe hürmet ve dine saygı göstermeye yönelten duygular gelir. Önyargı her kişinin insanî hislerinin bir toplamıdır. Önyargı, pratik akıl ile birlikte, insan doğasına ahlakî bir temel; geçerli bireysel ve toplumsal ihtiyaçları ayırt etmek için bir perspektif ve bu ihtiyaçları karşılamaya yönelik ahlakî eylem için motivasyon kazandırır. Önyargı olmadan insanın saikleri ya bencil davranışlar üreten bireysel rasyonelleştirmelerle; ya da bütün bir topluma yönelik yıkıcı etkileri olan toplumsal mühendisliğe götüren soyut akıl yürütmelerle sınırlı olacaktır. Bu tür saikler ahlaksız bir toplumda irrasyonel bir şekilde hareket eden ahlaksız insanlar üretir.

İnsan doğası içgüdüsel olarak insanları büyük önyargıya, yani, dine yöneltir. İnsanın dinî duyguları doğaldır: İnsanlar doğaları gereği dindardır.[13] Din, inancın sebebini sağlar. Önemli olsun önemsiz olsun tüm insanlar insanoğluna meydan okuyan büyük sorulara yanıt vermekte aciz kalır: Hayatın anlamı nedir? Bu dünyada nasıl bir hayat beni ahirete en iyi hazırlar? Akıl, bu tür sorulara yanıt bulmakta yetersiz kaldığında devreye din girer ve bu yanıtları sunar. Bu yanıtlar tüm insanların doğal olarak kafasını kurcalayan sorulara hitap eder. Din, dünyadaki konumlarına razı olan aşağı sınıftan kişilere ümit veren bir ahiret hayali sağlar. Rasyonel olarak yanıt

verilemeyecek sorulara yanıt vererek toplumsal istikrarı destekler. Dini reddetmek gerçek aklı ve gerçek doğamızı reddetmek anlamına gelir.

Neredeyse tüm dikkatini toplumun, bireyleri nasıl adalete uygun bir şekilde sınırladığına odaklayan Burke, öncelik hakkını bireyin üstünde kolektif sese veren bir vizyonu ifade eder. Bireylerle ve Fransız Devrimi gibi sarsıntılı olayların onların üzerindeki etkilerinden endişe duysa da Hobbes ve Locke gibi erken modern düşünürlerin öne sürdüğü özerk bireyi reddeder. Burke şöyle düşünür: "Her bir insandaki akıl hissesinin az olduğuna ve bireylerin, asırların ve milletlerin genel sermâye ve birikiminden istifade etmesinin onlar için daha iyi olacağına inandığımız için insanın sadece kendisine ait akıl hissesinden faydalanarak yaşamasından çekiniyoruz."[14] Ahlakî insanın eylemleri, ait olduğu topluma yerleşik olan alışkanlıklar birikiminden doğmalıdır. Soyut akıl yürütmeyle, şüphesiz, alışkanlıktan kaynaklanan davranışta birçok kusur bulunabilir; ancak insan esasen bir alışkanlık mahlûku olduğundan alışkanlık yerine soyut aklı koymaya çalışmak ahmakça olduğu gibi tehlikelidir de. Alışkanlıklar insanın onların yerine koyacağı muhtemel her şeyden daha iyidir. Yine de, Burke önemli bireysel farklar için gerçek bir ilgi gösterir. Tüm insanlar doğa gereği eşit değildir. Çoğu insanın aklı sınırlıdır. Ahlakî insanlara bilgece davranmaları konusunda güven duyulabilir. İnsan zihninin yapısı diğer insanların sağlıklı ahlakî sonuçlara ulaşmasına izin vermez ve bazıları da ahlakî olmayan, yıkıcı amaçlarla harekete geçebilir. Aklı kıt olanlar sadece delileri ve canileri değil; yanlış yönlendirilmiş saikleri muhakeme edilmiş önyargılarına baskın çıkan, normalde yasalara itaat eden insanları da kapsar. Bu yalnız ve potansiyel olarak ahlaksız bireyler, kılavuzsuz kaldıklarında, herkes için tehlike arz ederler.

Kişinin toplumdaki yerini değiştirmek için münferit isyana başvurması ve bu kısıtları yadsıması doğal değildir. Bu, dürtüleriyle hareket eden fevri çoğunluk için de geçerlidir. Baskın olan irrasyonel saikler ilgi ve kaynakların kitlesel ölçekteki toplumsal ihtiyaçlara yönelmesini engeller. Devrim, insanları toplumsal köklerinden koparıp ya anarşi ya da tiranlıkta son bulacak bir trajedinin içine yuvarlar. Nihayetinde ahlakî toplum kaybedilir. En önemli soru şudur: Siyasal kararları alan insanların akıllı düşünce ve eylem kapasitesi var mıdır? Burke'ün önemli önyargılarından biri bu konuyu ele alır. Toplum ve yönetim kurumlarının içindeki eşitsizliğin insanlara getirdiği kısıtlamalar olmadan hayat, Hobbes'un dediği gibi, herkesin herkese karşı savaşına dönüşür.[15] Ahlakî bir toplumda eşit olmayan insanlar doğal olarak, yönetici sınıf da dahil olmak üzere muhtelif sınıflara bölündüğünden, Burke aklı sınırlı olanlara rehberlik edecek bilge bir aristokrasiyi önerir. Bu sınıf her iyi toplumda önemli kurumlardan birini oluşturur. Bu sınıfın kanaatleri, önyargıları ve hisleri aşağı sınıflardan olanlarınkilerden üstündür. Dengeli bir toplumda her üyenin ve hatta aklı sınırlı olanların bile bu geleneksel kurumları desteklemesi doğaldır. Bu kurumlar gerçek

veya ikinci doğamıza ulaşmak için elzemdir. Çoğunluk, daha yüksek ahlakî bir hikmete sahip olanların rehberliğinde, geçerli siyasal sonuçlara ulaşabilir ve toplumsal varlıklar olarak kendilerini geliştirebilir. Bu elitist karineyi reddeden eşitlikçi görüş sadece aristokrasiye değil topluma da zarar verir.

Ahlakî hikmet siyasal hikmetin temelidir. Siyaset, insanların, doğal ahlakî ihtiyaçlarını karşılamasını sağlar. İnsanların doğal his ve önyargılarında görülebilecek bu ihtiyaçların temeli gerçek insan hayatının somut bağlamında hareket eden insandır. Burke, siyasal karar alma sürecinde bu hisleri öne çıkarır. Ancak bunlar, Rousseau gibi Romantik yazarların tercih ettiği ve Fransız Devrimi gibi sapkın eylemlere yol açan düşüncesiz hisler değildir. Siyasal hikmet, birçok neslin bilge kararlarının ve eylemlerinin bir ürünüdür. Tarihsel gelişimin deneyimini biriktirebilmek ve değerli olanı önemsiz olandan ayırt etmek için zamana ihtiyacı vardır. Siyasal hikmet, toplumsal olarak tasvip edilen davranışları ve geliştirdiğimiz alışkanlıkları takip ederek bulunur. Doğa gereği çoğu insan ahlakî açıdan erdemli davranışa eğilimlidir. Özgürlüğü sûiistimal etmesi daha muhtemel kişiler, doğal erdemlerini tam olarak gerçekleştirmek ve ahlaksız davranışlardan kaçınmak için devletin tutkularını kontrol etmesine ihtiyaç duyar. Ahlakî insan doğası ancak bilinen bir tarih içinde ve yerleşik geleneksel kurumlar aracılığıyla gerçekleşebilir.

Öyle görülüyor ki Burke kadınların siyasetteki rolünü incelemeye gerek duymamıştır. Burke'ün dört kuralı kadınlara siyasette bir yer verilmesine olanak tanımaz: Kadınlar hiçbir zaman İngiliz siyasetinin veya bildiği herhangi bir uygar ulusun bir parçası olmamıştır. Erkeklerin hakimiyeti ve kadınların dışlanması, örtük olsa da, açıkça Burke'ün niyetidir. Kadınlar müşfik evdeki yerlerine sürgün edilmiştir.

TOPLUM

Uygarlık; ahlakî değerler, sanat, bilim ve eğitim, kültür ve kurumlar da dahil olmak üzere insanın yarattığı her şeyi kapsar. Burke, birçok farklı toplumdan oluşan Avrupa uygarlığının ruhunu metheder. Toplum[16] doğal toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelen insanların düzenli bir yaratımıdır. Toplum, bir bireyler yığını değil, birbirine bağımlı organik bir yapıdır. Korumacı bir toplumun var olduğu her zaman ve her yerde, insanlar kompleks bir toplumsal yükümlülük ağıyla birbirine bağlanır. Bu ağ, büyük bir varlık zinciri oluşturur: Mevcut üyelerini bir yandan kendilerinden önce gelmiş ve toplumun bulunduğu konuma gelmesine katkı yapmış ecdadına ve diğer yandan henüz doğmamış ve öncekilerin mirasçısı olacak gelecek kuşaklara bağlar. Her biri kendi sınırlı var oluşundan daha büyük ve kalıcı bir şeyin parçasıdır. Toplum, birçok farklılaşmış kurumu aracılığıyla kamusal çıkar için hareket eder. İnsanın gelişimi için tasarlanmıştır. Açık bir şekilde her türlü doğa durumundan ve özellikle de "vahşî ve tutarsız

bir yaşam tarzından" daha iyi bir durumdur.[17] Toplum, tedricen gelenekler geliştirdikçe insan davranışlarını düzenli ve öngörülebilir kanallara yönlendirerek insan tutkularını frenler.

Burke'ün toplum üzerine düşüncelerinde bariz bir din vurgusu mevcuttur. Kurumsal din, toplum geleneklerinin odağındadır. Burke, erdemli insanların şekillenmesinde dinin büyük bir katkısı olduğunu düşünür. Bu sadece İngiltere için değil, herhangi iyi bir toplum için geçerlidir. Dolayısıyla, toplumsal kurumlar sadece insan merakının bir konusu değil; nihaî olarak Tanrı tarafından yönetilen ilahî bir ahlakî düzenin bir parçasıdır. Burke'ün İngilteresi'nde başlıca kurumlar kraliyet, ruhban sınıfı, kalıtsal soylular, doğal aristokrasi ve bağımlı sıradan halktan oluşmaktaydı. Tüm bu kesimler seküler ve ruhanî tek bir toplum çatısı altında birleşmişti. Gelenek, toplumsal dokunun muhafızıdır. Bu doku, tüm toplumu kapsayan, aileden komşulara ve yerel eşrafa ve nihaî olarak ulusa doğru sürekli genişleyen ilişkiler ağını ve aynı zamanda siyasal kurumları ve onların kullandığı erkleri, yasaları, toplumsal sınıfları ve onların ayrıcalıklarını ve seküler ve dinî gelenekleri içerir. Bu ilişkileri insanlar hür iradeleriyle seçmemiş olabilir; zira genellikle geçmişten miras alınmıştır. Ancak ne kadar hatalı veya külfetli olsalar da bunları büyük bir bağlılıkla benimsemelidirler. Önyargı, insanların ait oldukları "küçük müfreze"yi sevmelerini talep eder. "Bu, vatan ve insanlık sevgisine doğru giden zincirdeki ilk halkadır."[18] Bunları âniden veya gereksiz yere veya soyut bir tasarıya uygun olarak değiştirmek doğal düzeni ihlal etmek olur. Tüm bunlar toplumun muhafazasında değerli bir rol oynadığı için zamanla evrilmiştir.

Toplumun her üyesi birleşik ancak çeşitli bir yapının parçasıdır. Topluma üyelik insanları uygarlaştırır ve özgürleştirir; zira her insanın toplumda ve her toplumun evrensel tasarıda bir yeri vardır. Yüzyıllar boyu süren yavaş bir gelişimin sonucunda ve uzun bir deneme ve yanılma süreci içinde toplumu oluşturan parçaların her birine derin bir ahlakî hikmet nasip olmuştur. Tüm insanlar bu birikmiş hikmete katkı yapar ve ondan faydalanır. Toplumun her bir üyesinin kullanımına hazırdır. Her birey, hatta en iyisi bile, bunun sadece küçük bir miktarına sahiptir; toplumda ise çok daha büyük miktarda mevcuttur. Kurumsal din, hakim sınıflar veya özel mülkiyet gibi toplumsal kurumların aleyhinde olmak toplumsal kontrolü sağlayan saygın yerleşik organlara karşı çıkmaktır. Toplumsal kontrol, önyargının kalıtsal birikimine dayanır; önyargı da toplumu şekillendirir ve ayakta tutar. Önyargıya itaat etmek erdemli bir alışkanlıktır; zira önyargı hizmetçilerin efendilerine ve tebaaların yöneticilere saygı duymasını sağlar. Kimine bu toplumsal tezahürler irrasyonel gözükebilir; ancak bunlar daha yüksek amaçlara hizmet ederler. Toplum, yönetimin gücüne karşı bir fren işlevi görür. Geleneksel hakların devamı, siyasal sûiistimali frenlemenin ve tiranlığı önlemenin bir aracıdır. Toplumsal, siyasal ve dinî nitelikli geleneksel kurumlar ve onların zaman içinde kazanılmış hakları, onların imtiyazlı hak-

larına tecavüz edecek herhangi bir yöneticinin aşırılıklarını frenleyebilir ve yönetim ile bireyler arasında tampon işlevi görür. Bu, hak taşıyıcısı ancak yalıtılmış olan erken modern birey modelinin zorlukla başarabileceği bir şeydir. Bu birey otoritenin merkezîleşmesine direnecek güçten yoksundur.

Burke, kitle toplumunun (*mass society*) ortaya çıkması ile siyasal iktidarın gitgide merkezîleşmesi arasındaki ilişkiyi görmüştür. Fransa'daki sınıf farklarının çökmesi ve Katolik Kilisesi'nin kamusal yetkilerinin elinden alınması tiranlığa kapı açmıştı.

Toplum, birçok ayrı sınıftan ve her bir sınıfa ait geçmişten gelen hak ve çıkarlar dizisinden oluşur. Burke'ün "nizamî özgürlük" (*ordered liberty*) fikri sınıflı bir toplumu gerektirir; zira halkın muhtelif ihtiyaçlarını karşılamanın en iyi yolu yeteneklerini en fazla sunabilecek kişilerin bunu yapmaya teşvik edilmesidir. Her kişiden doğal yeteneklerinin ona uygun kıldığı rolü oynaması beklenir. Bu rol, geçmişten gelen bir dizi hak ile birlikte gelir. Her kişi toplumsal düzenin saygın bir unsuruyla özdeşleşebilir: bir sınıf, bir lonca, bir muhit, bir bölge. Herkes karşılıklı beklentileri içeren bir toplumda kendi rolünü oynar. Kişilerin rolleri en önemlisi en üstte olacak şekilde bir hiyerarşi içinde sıralanmıştır. İnsanların kendilerini içinde buldukları sınıflar zaman içinde nispeten sabit kalır. Yönetici sınıfın rolüne, önemine ve doğallığına dair illüzyonlar sıradan insanların aşağı statülerini rasyonelleştirmesini sağlar. Düzenin haklılığına dair inanç aşağı tabakalara bir güvenlik ve kimlik algısı verir ve bu algı onların güce boyun eğme ihtiyaçlarını karşılar. Toplumsal yaşamın alışkanlıkları ve âdetleri onların toplumsal ve siyasal düzenin herhangi bir adaletsizliğini gözardı etmelerini veya umursamamalarını sağlar. Zımnî rızaları yerleşik âdet ve gelenek vasıtalarıyla sağlanır. Sonuç, gündelik yaşamlarını, konumlarını, rollerini, gelenek ve kurumlarını sorgulamadan kabul eden bir halktır.

Daha üstün yetenek ve erdeme sahip olanlar topluma daha büyük bir katkı sunabilir ve karşılığında daha büyük ödüller hak ederler. Dolayısıyla yönetici sınıfta yer alanlar mutlu bir kadere sahip olur. Doğduklarında servet, rütbe, nüfuz ve saygınlık açısından kalıtsal mevkilere sahip olurlar. Bu kişilerin siyasal makam için nitelikli oldukları varsayılır. Burke, doğumdan gelen farklara öncelik tanınmasını ne doğaya ne de adalete aykırı bulur. Yönetici sınıfın görevi bir yandan kendi konumunu korumak ve diğer yandan hem toplumsal düzeni hem de özgürlüğü muhafaza etmektir. Konumlarının sürekliliğinden emin olan yönetici sınıf böylelikle toplumun uzun vadeli çıkarları doğrultusunda hareket edebilir. Bu sınıf bizim velinimetimizdir; zira topluma özgürlüklerini veren kurumları ve uygarlık örneğini muhafaza ederler. Bu sınıf, zamanla ve süreç içinde, maddî konfora sahip olmamızı; zevklerimizi geliştirmemizi; kültürümüzü daha uygar ve toplumu daha uyumlu bir hale getirmemizi sağlar.

Kalıtsal soyluların yapacağı katkılar vardır; ancak Burke doğal aristokrasiyi de önemser. Konumlarını miras almayıp kendi yetenek ve çabalarıyla elde edenler topluma, özellikle sivil, askerî ve dinî açılardan, ciddî katkılar sunabilir. Dolayısıyla kalıtsal soylular herkesin iyiliği için doğal aristokratlarla işbirliği yapmalı ve onların çabalarına veya ödüllerine müdahale etmemelidir. Durumlarını iyileştirmek isteyen mütevazı çoğunluğun üyelerinin toplumda yükselmeden önce birçok engeli aşmak için mücadele etmesi beklenir. Böyle bir doğal elit nasıl belirlenebilir? Burke'ün düşüncesindeki birçok şey gibi bunun da tek bir yolu yoktur. Gelenek gereğince, yönetimden sorumlu olanlar Avam Kamarası'na seçimle gelecek bir doğal elit ile Lordlar Kamarası ve kraliyeti oluşturacak kalıtsal soyluların bir bileşiminden oluşacaktır. Ekonomiyi idare edenler de benzer bir bileşimle görevlerini elde edecektir. Bazıları aile şirketi içindeki konumlarını miras alacak; diğerleri kişisel yetenekleriyle en tepeye yükselecektir. Doğal siyasal elitin önemli bir vasfı hepsi olmasa da çoğunun kendi mülküne sahip olmasıdır.[19]

Tüm bu toplumsal yapılar aksi takdirde kendimizi yabancı hissedeceğimiz çevremizi bizim için kişisel bir hale getirir. Bu bireyler, kurumlar ve onları destekleyen gelenekler için sempati ve sevecen bir yakınlık geliştiririz. Bizi sınırsız ekonomik rekabetin döndüğü saf ticarî toplumdan kurtarır ve aksi takdirde haşin olacak bir dünyada bize tanıdık destekler ve aşina olduğumuz bir ortam rahatlığı sunar. Böylesi hoş etkileşimler sadece sivil toplumu (*private society*) yumuşatmaya ve hatta yüceltmeye yaramaz; aynı zamanda bizi yerleşik otoriteye boyun eğmeye ve biat etmeye yöneltir. Eşit olmayan mülkiyet, yoksulları mülk sahiplerine karşı bağımlı ve hürmetkar kılar. Zamanla bu ilişkiler ikinci bir doğa haline bürünür ve toplumsal istikrarı sağlar. Sıradan insanlar eşit olmayan mülkiyeti kabul ettiklerinde önyargının rolünü tanımış olurlar. Bu, din için de geçerlidir.

İyi yurttaş aynı zamanda dindar yurttaştır. Dine yönelik doğal eğilimimiz toplumsal düzene önemli katkı yapar. Din, öyle görülüyor ki, adil olmayan toplumsal kurumları meşrulaştırmaya yarar. Hayat piyangosunda doğuştan kaybedenleri teselli etme işlevi görür. Sınırlı yönetimi desteklemesine rağmen, Burke yönetime, insanları dinî riayete zorlama izni vererek dine ayrıcalık tanır. Bu riayet, başka şeylerin yanı sıra, ateizmin topluma karşı oluşturduğu tehlikeleri azaltır. Ateizm hem akla hem içgüdülerimize aykırıdır ve felaketle sonuçlanmaya mahkumdur. Burke, soyut bir eşitlikçilik uğruna Katolik Kilisesi'ni yıkan, dini yok eden ve dolayısıyla toplumdaki her iyi şeyin temelini dinamitleyen Fransız Devrimi'nin ateist liderlerini lanetler. Kişisel olarak, toplumsal istikrarın geleneksel dayanağı olması itibarıyla, İngiliz Kilisesi'nin üstünlüğünün devamından yana olsa da Burke, tüm dinî cemaatlere hoşgörü gösterilmesini güçlü bir şekilde ifade eder. İngiltere'deki Protestan muhalifleri ve İrlandalı Katolikleri, mezhep ayrımcılığı temelinde onlara hukukî veya dinî cezalar öngören yasalara karşı savunur. Burke'ün sa-

vunduğu hoşgörü, "Yahudilerin, Müslümanların ve hatta Paganların" ibadet özgürlüğü için tam koruma sunarak Locke'unkinin ötesine geçer.[20]

YÖNETİM

Burke geçmişten gelen geleneğin bir toplumsal sözleşme içine oturduğunu düşünür.

> Toplum aslında bir sözleşmedir ... ancak devlet; biber ve kahve, tütün veya pamuklu kumaş ya da daha düşük önemdeki bir başka şeyin ticareti için imzalanan bir ortaklık anlaşmasından daha iyi bir şey değilmiş gibi görülmemelidir... Böyle bir ortaklığın amaçları birkaç kuşak içinde elde edilemeyeceğinden, sadece yaşayanlar arasında değil, yaşayanlar, ölüler ve doğacak olanlar arasındaki bir ortaklık haline gelir

> Her bir devletin her bir sözleşmesi, ebedî toplumun büyük kadim sözleşmesindeki hükümlerinden sadece biridir; tüm fiziki ve ahlaki doğaları önceden tayin edilmiş yerlerinde tutan, bozulmaz bir yeminle tasdik edilmiş, değişmez bir anlaşmaya göre daha aşağıda ve daha yukarıdaki doğaları birbirine bağlayan ve görülen ve görülmeyen dünyaları birleştiren. [21]

Burke, toplumsal sözleşme kuramcılarını meşru yönetimin sadece sıradan halk sınıfından kaynaklandığını öne sürdükleri için eleştirir. Hobbes ve Locke'a karşı Burke, insanların iddia edilen doğal hakları temin etmek için birlikte hareket edip doğa durumunu terk etmiş olduklarını kabul etmez. "Kaba doğa durumunda halk diye bir şey yoktur. Kendi başına bir grup insan kolektif bir kapasiteye sahip değildir. Halk idesi kurumsal bir birlik idesidir. Tamamen yapaydır ve diğer tüm hukukî varsayımlar gibi ortak anlaşma ile yapılır."[22] Burke, doğa durumu kavramının, Rousseau'nun ilkel doğa durumunda olduğu gibi, tarih ve hafızadan yoksun olduğunu düşünür. İnsanlar ancak bu durumdan çıktıktan ve toplumsal kurumları tedricen inşa etmeye başladıktan sonra halk idesi yavaş yavaş ortaya çıkmış olabilirdi.

Toplum gerçekten de toplumsal sözleşmeye dayanır; ancak bu Hobbes, Locke veya Rousseau'nun hayal ettiğinden çok farklı bir sözleşmedir. İnsanlar meşru yönetimi tek bir olayla yaratmazlar. Geçerli bir sözleşme zaman içinde olgunlaşır. Tarih içinde evrilir, genişler ve netleşir; çağlar boyunca gönüllü katılımcıların etkisinin bir ürünüdür ve bir kültürün geçmişini, şimdiki zamanını ve geleceğini geleneklerinin içinde dokur. İnsanın aklına gelmiş her değerli faaliyette bir "ortaklık"tır: bilimde, sanatta ve erdemde. Geçmişte ortaya çıkmış ve şimdiki zamanda insan ihtiyaçlarına hizmet eden bu sözleşme sivil toplumun temel taşı olarak işlev görür. Birtakım hayalî doğal hakları korumak için tesis edilmemiştir.

Sivil toplumun insan doğasının bir gerekliliği olması gibi siyasal otorite de böyledir. Yönetim insanların belli işleri yerine getirmek için tasarlamış oldukları sadece bir makine değil, toplum ve geleneklerin yarattığı bir şey-

dir. Yerleşik ve istikrarlı yönetim, sayısız yüzyıllar boyunca yaşamış birçok kuşağın ürünüdür. Yönetimlere kılavuzluk yapan hikmet toplumsal organizmada bulunur; bir veya birden fazla münferit akılda değil. Bir yönetimin kurucuları bile sadece doğru istikamete işaret eder. İlgili yönetimin şimdiki gücünü veya dayanıklılığını sadece onlara isnat edemeyiz. Bu başarı, yıllar boyunca sadakatini ve itaatini sunmuş, çoğunlukla bilinmeyen, birçok kişinin eseridir.

Teamül hukukunda (*common law*) zamanaşımı (*prescription*) bir şey üzerinde uzun süre kullanımdan kaynaklanan hak iddiasıdır. Burke zamanaşımı anayasasından (*prescriptive constitution*) bahseder. Bu, siyasal otoriteye somut bir şekil verir. Bu anayasanın kuşaklar boyunca var olması, onun meşruluğunun kanıtıdır. Yaşayan anayasa içine bir hüküm alındığı vakit, bu, sonraki kuşakları bağlar; öyle ki, bunu göz ardı etmekte veya istedikleri zaman kaldırmakta özgür olamazlar. Bu hükümler, insanların doğal ihtiyaçlarını tatmin etmek için yapıldığından anayasalarını takip etmek ve yönetimlerine itaat etmek onlar için ahlakî bir yükümlülüktür. Bu yükümlülük müteakip kuşaklara onların rızası olmadan geçer. Dolayısıyla, İngiliz Anayasası soylu ve siyasal kademeler, imtiyazlar ve sıfatlar gibi uzun süre kullanımda olan gelenekleri tasdik eder. Bunlar şimdiki kuşağa geçmişin hikmetinden faydalanmasına izin vererek istikrar ve devamlılık sağlar. Burke'e göre, "en iyi hikmetimiz ve ilk ödevimiz" sahip olduğumuz özgürlüğe tutunmak ve onun "çürümesini ve yozlaşmasını" önlemektir; yoksa onu artırmaya çalışmak değildir. "Bu hazineyi uğruna mücadele edilecek bir ödül değil, güvence altına alınması gereken bir mülk olarak görüyorum."[23] Uzun vadede, geçerli yönetimlere sadece yasalar ve şiddet tekellerinden ötürü değil, meşru sayıldıkları için itaat edilir.

Yönetimin başlıca rolü düzen ve özgürlük veya nizamî özgürlük için şartları sağlamaktır. Yönetim bu tür bir özgürlüğü yurttaşlarını kamusal düzeni bozacak kişilere karşı koruyarak sağlar. Sadece zaman içinde sınanmış ve spesifik toplumsal ihtiyaçlara karşılık olarak tedricen toplumsal dokuya dahil edilmiş özgürlükler bir değer taşır. Burke, *olanı* korumak ister; yoksa özgürlükleri olmayanlara sentetik biçimde yeni özgürlükler yaratmak peşinde değildir. Dolayısıyla, "iyi bir yurtsever ve gerçek bir siyasetçi her zaman vatanının mevcut malzemelerini en iyi biçimde nasıl kullanabileceğini düşünür."[24] Her zaman var olan kurumların üzerine ekleme yaparak onları geliştirmeli; yoksa yenilik olsun diye onları değiştirmeye çalışmamalıdır. "Muhafaza etme eğilimi ile iyileştirme yeteneği birlikte, devlet adamından beklediğim standardı oluşturur."[25] Herhangi bir değişiklik, yerleşik âdet ve uylaşımların gücüne saygı duymalıdır. Ancak, Burke statükonun düşüncesizce savunulması adına her türlü değişimi reddetmez. Bir devletin kendini muhafaza etmesi için değişime ihtiyaç duyabileceğini kabul eder. Topyekûn değişim ve reform arasında bir ayrım yapar. Büyük değişim salt bir "yeni-

lik"tir. Adaletsizliği öyle bir giderir ki kötü olanla beraber iyi olanı da ortadan kaldırır. "Reform özde bir değişim veya nesnenin esaslı bir tadilatı değildir; şikayet edilen rahatsızlığa doğrudan bir çare bulmaktır."[26]

Reform, mağdur olanların büyük değişiklikler talep etmesinin önüne geçmek için yeterince erken gelmelidir. Reform, tedricî ayarlamalarla sınırlı olmalı; algılanan sorunun düzeltilmesi için gereken en ufak değişiklik yapılmalı ve anayasanın ruhuna ve halkın alışkanlıklarına uygun olarak uygulanmalıdır. Bu tür mutedil değişiklikler daha uzun süreli olur ve daha fazla gelişime alan açar. "Değişim vasıtalarından mahrum bir devlet muhafaza vasıtalarından da yoksundur. Devlet, bu tür vasıtalar olmadan anayasanın en fazla muhafaza etmek istediği kısmını bile kaybetme tehlikesiyle karşılaşabilir."[27] Reform, belli bir sorunu giderirkeıı toplumun temellerini korur. Dolayısıyla, belli bir adaletsizliğin olması durumunda, hiçbir şey yapmamaya kıyasla düzeltilmesiyle daha iyi veya adaletsizliğin azalacağı bir toplum ortaya çıkacaksa, reform tercih edilmelidir.

Bir devlet fazlasıyla baskıcı ise, Burke isyan hakkını tanır; ancak 1688'de olduğu gibi anayasal dengeyi geri getirmek amacını taşımalıdır. Dolayısıyla, İngiliz ve Amerikan Devrimlerinin amaçları İngiliz tarihi boyunca evrilen anayasal insan hakları ve özgürlüklerini muhafaza etmek veya geri kazanmaktı. Fransa'daki devrim farklıydı. Onun amacı muhafaza etmek değil geçmiş ile bağın koparılması idi. Burke, Fransız devrimcilerinin her yurttaşın doğuştan eşit siyasal haklara sahip olduğu iddiasını eleştirir. Devrimciler, mevcut yasa ve kurumların insan aklına aykırı olduğunu ve bu nedenle rasyonel bireylerin özgür rızalarına dayanamayacağını öne sürmüşlerdi. Özgür rıza, Burke'e göre, yerleşik kurum ve geleneklere gösterilen rızadır; yoksa saf rasyonel düşüncelere dayanmaz. Burke, Fransızların eylemlerinde sadece erdemli ve basiretli bir azınlığın uygun bir şekilde kullanabileceği özgürlüklerin herkese sorumsuzca dağıtıldığını görür. "Ancak hikmet olmadan özgürlük nedir? Hele erdemsiz? Muhtemel tüm kötülüklerin en büyüğüdür; zira eğitimsiz veya kısıtlamasız bir aptallık, erdemsizlik ve deliliktir."[28] Jakobenler aristokrasinin geçmişten gelen ve eşit olmayan haklarını ortadan kaldırdıklarında sadece az sayıda imtiyazlı bireye meydan okuduklarına inanıyorlardı. Ancak aristokrasi karmaşık bir karşılıklı bağımlı kurumlar ve gelenekler ağının bir parçasıydı. Bu ağ, zamanaşımıyla (*prescription*) hak ve karineyle (*presumption*) siyasal meşrutiyet üretmekte ve bu da mümkün olan en iyi toplum tasarısıyla –ki bu değerli bir önyargıdır– sonuçlanmaktaydı.

Jakobenlerin arzuları toplumun tüm mahiyetinin esaslı bir dönüşümüyle sonuçlandı ve onun eskiden beri süregelen merkezî özelliği olan mevcut devlet ve monarşiyi ortadan kaldırdı. Devrim, onun yerine, akıldan kaynaklanan soyut haklara dayalı yeni bir sivil toplum yarattı. Rousseau gibi kuramcıların icat ettiği bu "uydurma haklar" aşırı, öngörülmeyen ve arzu edilmeyen davranışlar doğurmuştur. Bu davranışlar kişinin "emeğinin mey-

velerine" olan hakkı ve miras hakkı da dahil olmak üzere "gerçek" insan hak ve özgürlüklerini muhtemelen altüst edecekti.[29] Fransa'daki yönetici sınıfın düşüşü siyasal bir felaketle sonuçlandı. Toplumda haklar yasalarla tanımlanır ve yasa da gelenek tarafından yorumlanan, tadil edilen ve desteklenen âdetin ürünüdür. Tüm insanlar emeklerinden faydalanma ve makûl bir şekilde yaşama; çocuklarını eğitme; miras alma; tercih ettikleri dinin ibadetlerini yerine getirme hakkına sahiptir. Yönetimin herkese yasalar önünde eşit muamele etmesi beklenir; ama onlara eşit faydalar sağlaması beklenmez. Yurttaşlara karşı bu yükümlülüğünü yerine getirirken yönetim, (gerek devlet görevlerindeki azınlığın, gerekse yönetilen çoğunluğun) aşırı ihtiraslarını dizginlemek için güce başvurmalıdır.

Toplumdaki özgürlüğün ön şartı, Burke'ün ifadesiyle, "özgür yönetim"-dir.[30] Özgür yönetimden kastı yurttaşların isteklerine karşı sorumlu olan ve siyasetçilerin iktidarda kalabilmek için kısa vadeli talepleri karşılayıp uzun vadeli ihtiyaçları göz ardı ettiği bir demokrasi değildir. İnsanların sahip oldukları geçerli hak ve özgürlükler soyut veya bireysel değil, toplumsaldır ve zamanaşımıyla ortaya çıkar: "atalarımızdan bize kalan ve gelecek kuşaklara aktaracağımız" *devredilemez bir miras*.[31] Yönetimler yurttaşlarının özgürlüğünü alışılagelmiş toplumsal ilişkileri muhafaza eden yasaları ilan ederek ve uygulayarak temin eder. Diğer toplumsal kurumlar gibi, özgürlük yaratılmaz, uzun bir gelişim sürecinden doğar. Özgürlük, toplumsal konuma bağlıdır ve bir sınıf veya meslek grubundan diğerine değişir. Onu sorumlu bir şekilde kullanabilecek ve toplumsal uyuma katkı yapacak değerli bir şeyi olanlara bahşedilir: yönetici sınıf. Yönetici sınıfın üstün yeteneklerini kullanması zayıfları, daha az akıllıları ve yoksulları aydınlatır ve onları güçlülerin talanından korur. Siyasetin tümü; rütbe, toplumsal disiplin ve davranış, hikmet ve uzmanlık noktalarında farklara dayanan bir eşitsizliği gerektirir.

YÖNETİM BİÇİMLERİ

Burke tüm toplumlar için en tercih edilebilir bir yönetim biçimi tavsiye etmez. Genel olarak, en iyi yönetim, tümüyle gelişmiş siyasal kurum ve geleneklerine bağlıdır. Herhangi bir yönetim biçimini tercih etmede, tesis etmede, muhafaza etmede ve değiştirmede en iyi rehber deneyimdir. Ancak, Burke İngiltere için bir dizi kurumsal tavsiyede bulunur ki bu tavsiyeler onun o ulus için en iyi yönetim görüşünü yansıtır. Burke'ün İngiltere için en çok tercih ettiği yönetim onun İngiliz Anayasası'na bakışına dayanır. Bu Anayasa, tek bir belge değil; tedricen birikmiş ve yüzyıllar boyunca gerek savaş gerek barış ortamlarında ortaya çıkmış belgeler, yasalar, siyasalar ve uygulamalar dizisidir. Bunlar, İngiliz yönetiminin, imparatorluğunun ve toplumunun sürekliliği için elzemdir.

Burke karma ve dengeli bir anayasayı tercih eder. Toplumun muhtelif sınıflarına dayanan yönetimin her bir organı anayasal yapıda oynayacak bir

rol üstlenir. Bazı durumlarda Burke kraliyete karşı halkçı organı destekler bazen de tam tersini. Halkçı organ, Avam Kamarası, bir azınlık tarafından seçilir; erkek yurttaş kitlesinin büyük bir kısmı seçme veya seçilme hakkına sahip değildir. Kamusal çıkara dair uzun vadeli bir bakış benimsemelerini ve Burke'ün ilkelerini takip eden temsilcilere oy vermelerini sağlayacak kadar yeterli servet ve eğitimi olanlar tam yurttaşlığa hak kazanmış sınırlı seçmen kitlesini oluşturur. Halihazırda yönetimden sorumlu olanlar sadece geçici nöbetçilerdir. Yönetimin, temsil etmesi için tesis edildiği çıkarlar, monarşide, Lordlar Kamarası'nda, Avam Kamarası'nda ve yerleşik İngiliz Kilisesi'nde vücut bulan tarihî kurumlardan kaynaklanır; yoksa yönetim hiçbir zaman münferit tebaalar adına hareket etmemelidir.

Şanlı Devrim kraliyetin merkezî rolünü korumuştu. Monark tek başına var olan, otokratik bir yönetici değil; geniş tabanlı elitist bir siyasal kültürün parçasıdır. Monarşi yerleşik düzeni korumada çok önemli bir role sahiptir. Krallar, halkı aristokrasiye ve aristokrasiyi de halka karşı korumak üzere konumlanmıştır. Monark, siyasete şahsiyet, sıcaklık ve uygarlık katar. Monarkın karşısında yasama organı olan Parlamento yer alır. Dengeli bir anayasa bağımsız bir yasama organı gerektirir. Yasama organı, yasama desteğini arayan muhtelif hiziplerin dar çıkarlarının ötesini gören şeref ve dürüstlük timsali insanlardan oluşmalıdır.[32] Aristokrasi anayasal monarşinin zorunlu bir özelliğidir; saf bir yönetim biçimi değildir.[33] Yöneticiler, onların kamusal çıkara uygun olarak yönetmesine elverişli yetenek, terbiye, servet ve miras alınmış rütbeye dayalı doğal bir aristokrasinin parçasıdır. Sadece bu küçük azınlık yasama kararları alacak incelik ve siyasal hikmet sahibidir. Lordlar Kamarası'na üyelik soyluların veraset yoluyla edindikleri mülkiyete dayanırken; Avam Kamarası soylu olmayan büyük mülk sahiplerinden oluşuyordu.

Aristokrasinin hiyerarşik yapısı tarihteki eşitlikçi olmayan toplumlarda faydalı olmuştur. Eşit olmayan mülkiyet hakları ile eşit olmayan siyasal hakların el ele gitmesinin nedeni budur. Aristokrasi, orta sınıfın genel olarak faydalı ama potansiyel olarak yıkıcı etkileri olan ekonomik çıkarcılığını tadil eden tavır, uygarlık ve ahlakı temsil eder. Avam Kamarası'ndaki elitler ile birlikte aristokrasi, siyasal süreci, kendi istek ve ihtiyaçlarının ötesinde daha büyük kamusal çıkarın bilincinde olmayan kitlelerden; diğer sınıflardaki karizmatik maceracılardan ve kitleleri kullanarak isyan çıkaracak ve kendilerini iktidara yükseltecek muhtemel tiranlardan yalıtır. Aristokratik etki ve servetin biyolojik özelliklerin iletimine benzer bir süreçle iletilmesi, toplum ve siyasete daha doğal bir mahiyet kazandırır. Aristokrasi ayrıca geçmişi, şimdiyi ve geleceği birbirine bağlayan tarihsel bir boyut sağlar.

Aristokrasi özgürlüğün temel taşıdır. Toplumu tek kişinin despotizmine ve aynı zamanda güruhların tiranlığına karşı korur. Geniş ve istikrarlı mülkleriyle, diğer sınıfların anayasal dengeyi bozmaya ve herkesin özgürlüğünü yok etmeye yönelik çabalarına direnebilir.[34] Hiçbir kesimin baskın olmadığı

bir durumda itidal hakim olur ve her kesim gücü paylaşmak zorunda hisseder. Bu, aşırılığın önünü alan ilkeli bir uzlaşmaya yol açar. Sonuç, mutedil yasalar üreten bir yönetimdir. Ticarî sınıflar için istikrar ve mülkiyet, güvenliği sağlar ve bu da ekonomik ilerlemeyi teşvik eder. Toplumun tüm üyeleri için ayrıca bir yere ait olma hissi sağlar. Bireyler kendilerinin bu dünyada yalnız olmadıklarını ve bunun yerine güven verici âdetlerle donanmış toplumun bir parçası olduklarını hisseder. Yönetim onların faydası içindir; rahatsızlıkları duyulacak ve çaresine bakılacaktır. Ancak onlardan hiçbir zaman ne yapılması gerektiğine karar vermeleri istenmemelidir. Bu doğal liderlerin işidir.

İyi yönetim sorunu birçok ikilemle doludur. Bunların en karmaşık olanlarından biri, seçmenler ile onların yasa koyucu olarak hizmet etmek üzere seçtikleri arasındaki ilişkiyi ilgilendirir. Burke Bristol'den parlamenter seçildiğinde, seçmenlerin, parlamenterlere muhtelif konularda nasıl oy kullanmaları gerektiğine dair talimat vermeleri uygulamasının aleyhinde konuşmuştu. Seçmenlerine, bir delegeden çok temsilci olmaya niyetli bir yasa yapıcı seçtiklerini söylemişti. Onların çıkar ve kanaatlerinin büyük bir saygı ve ilgiyle ele alınması gerektiğine inanmaktaydı ve öyle ki kendi rahatını onlarınki için feda etmeye hazırdı. Ancak onların delegesi veya sözcüsü gibi hareket edip onları şımartmayacak idi. Bunun yerine onların temsilcisi olmayı seçmişti. Onların görüşlerini dinleyecek; daha sonra istişare edip kendi ulusal çıkar anlayışına dayanarak, ne yapılması gerekiyorsa, bunun hakkında kendi bağımsız kararını verecekti. Onların hoşuna gitse de gitmese de, onlara bu kararı borçlu olduğunu söyledi. Dahası, kendisi ve diğer parlamenterler gerek oy hakkı olan gerekse olmayan tüm halkın kamusal çıkarı için hareket etmekteydi.

Burke Ortaçağ birleşik temsiliyet (*corporate representation*) düşüncesini takip etmekteydi: İnsanlar münferit olarak değil, ait oldukları topluluklar sayesinde siyasal bir nüfuza sahipti. Diğer bir ifadeyle, oy hakkı olmayanlar zımnen temsil edilmekteydi. Burke, bu geleneksel temsiliyet sisteminin iyi işlediğini ve değiştirilmesine gerek olmadığını düşünmekteydi. Dolayısıyla, oy hakkı olmayanlara bu hakkın verilmesi yönündeki tüm çabalara karşı çıktı ve oy hakkının genişletilmesini anayasal dengeye bir tehdit olarak gördü.

EKONOMİ

"A Vindication of Natural Society" ("Doğal Toplumun Bir Savunması") adlı erken dönem eserinde,[35] Burke doğal toplumda emeğin mülk sahipliği ile sonuçlandığını; ancak yapay veya siyasal toplumda en çok çalışanların en az şeye sahip olduğunu savunur. Burke'ün, bu aşamada, daha sonra dinî hoşgörüsüzlükten kaynaklanacak adaletsizliklere karşı olduğu gibi, yoksulların yüz yüze kaldığı ekonomik sorunlara karşı hassas olduğu görülmektedir. Burke, Sanayi Devrimi'nin arkasında yatan ekonomik fikirlerin savunucusu

olduktan sonra bu tür hissiyatlar terk edilmiş veya en azından değişikliğe uğramıştı. Adam Smith'in bir dostu olan Burke, serbest piyasa ekonomisini (*laissez-faire economics*) savunmuş; devlet müdahalesine karşı çıkmış ve sınırsız ferdî teşebbüsü desteklemişti.

Mülkiyetin özü eşit olmamasıdır:

> Mülkiyetimizi ailelerimizde devam ettirme gücü aileye özgü en değerli ve ilginç şartlardan biridir ve bu ayrıca toplumun devamına en çok katkı yapan şarttır. Zayıflığımızı erdemimizin hizmetine sunar; açgözlülüğe bile iyilik aşılar.[36]

Aristokrasinin elinde mülkiyet iyi bir toplumun gerekli bir niteliğidir. Aç yoksullar gibi olumsuz toplumsal yanlarına rağmen, olumlu yanları ağır basar. Devrimci Fransa ile savaşta olan 1790 İngilteresi'nde yaşanan yiyecek kıtlığı karşısında Burke açlığı hafifletmek için devlet stoklarının kullanılmasına karşı çıkmıştı. "Sayesinde eziyet çektiğimiz veya başımızın üstünde dolaşan belayı ortadan kaldırması için ilahî memnuniyetsizliği yumuşatma umudunu" ticaretin yasalarını ihlal etmeye bağlayamayız.[37] Burke, devlet müdahalesinin piyasanın doğal yasalarını ihlal edeceğini savunuyordu. Böyle bir müdahale "doğa yasalarını ve dolayısıyla Tanrı'nın yasaları olan ticaretin yasalarını" ihlal ederdi.[38] Emek arz ve talebe bağlı bir mal idi. Bir işçiye yaşamını sürdürmeye yetecek kadar ödeme yapılıp yapılmadığı bir sorun teşkil etmiyordu. Tek sorun, bunun alıcıya maliyetinin ne olduğuydu. İşçilerin yoksulluğu sayılarının fazlalığından kaynaklanmaktadır; bu nedenle emeklerini ucuza satmalıdırlar. Zenginlerin tüm servetleri yoksullara dağıtılsa bile, bunun durumu düzeltmeye bir faydası olmazdı. Ayrıca, açlık çeken işçiler (ve aileleri) devletin sorumluluğunda değildir. Onlar hayırseverliğin mevzusudur. Hayırseverliğe dayanmak zorunda kalanlar sadece gönüllü olan ama mükemmel olmayan, bir sistemle yüz yüze gelirler; ancak bu Burke'ün onlara sunduğunun en iyisiydi.

Burke'ün yeni gelişmekte olan serbest piyasa kapitalizmini savunması, devletin gücünü sınırlamak için toplum içinde çok sayıda noktanın olması hakkındaki kaygısıyla ilgilidir. Ancak kapitalist bireyselciliğin toplumsal geleneği nasıl boğabileceğini tam anlamıyla anlayabilmiş miydi acaba? Belki de kapitalist kararların "görünmez elinin" organik bir mekanizma veya hatta görünmez Tanrı'nın bir vasıtası olduğunu düşünerek kendini kandırmaktaydı. Zira genellikle feraset sahibi bir kişi olan Burke serbest piyasa kapitalizmine içkin olan radikal bireyselciliğin, değer verdiği karşılıklı bağımlı organik toplumun üzerindeki aşındırıcı etkilerine karşı açıkça karanlıkta kalmıştı.

SONUÇ

Erken modern düşünürlerin toplumsal sözleşmeler ve –devlete itaatin gerekçesi gibi– bunların türevlerine dair perspektifleri, toplumun ve siyasal

yükümlülüğün tüm mahiyetini açıklamaktan uzaktır. Burke, onlara karşı, modern siyasal düşüncenin fikirsel hazinesine bazı değerli eklemeler yapar. Burke'ün toplumsal ve siyasal yükümlülüğün toplumsal uylaşımlar veya yerleşik âdetler üzerinden zamanla şekillendiğine dair hükmünü hiç düşünmeden reddetmek mümkün mü? Soyut akla yapılan başvurular bu yükümlülüklerin ne gerekçesini keşfedebilir ne de yeni yükümlülükler yaratabilir. Bu tür başvuruların yapabileceği tek şey memnuniyetsizliğe ve mevcut kurumları ve belki de tüm toplumsal düzeni alaşağı eden devrimlere sebep olmaktır. Mevcut kurumlar ve toplumsal düzen yerine, yerleşik inanç ve uygulamalara yabancılaşmış, akıntıya kapılmış bir toplumda kargaşa ve yeni yönetimler yaratır. Burke'ün Fransa'da gözlemlediği gibi, bu yeni ve akla dayalı varlıkların geleceğine, sürekli bir kargaşa hali ve hatta gerçek bir ızdırap damgasını vurur.

Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerin önerdiği soyut haklara başvurmak, Burke'ün ifadesiyle, tarih içinde yaratılmış gerçek insan haklarını göz ardı eder. Sadece toplumsal gelenek ve uylaşımlara saygı bu hakları koruyabilir veya Burke böyle olduğuna inanır. Ancak Burke'ün siyasal düşüncesi aynı zamanda ciddî hatalar içermez mi? Örneğin, Burke'ün siyasal düşüncesinin kalbinde âdet, gelenek ve tarihin, istikrarlı siyaseti üretmedeki önemli rolü yatar. Bunlar, oldukça gerçek ve önemli hususlardır ve eşitlikçi evrensel haklar gibi soyutlamalara dayanan siyasal temelleri aceleci bir şekilde meşrulaştırma çabası içine girmiş erken dönem modern düşünürler bunlara pek az ilgi göstermiştir. Ancak, Burke'ün düşüncesinin meşhur pratik damarının altında belli bir ütopyacılık yatmaktadır. Örneğin, Burke'ün geleneğe başvurusu, evlilik içi, toplumsal veya siyasal statülerini değiştirmek isteyen kadınlara çok az değişim umudu sunar. İngiltere'de kadınlar hiçbir zaman erkeklerle eşit hak ve özgürlüklere sahip olmadıklarına göre, siyasal veya toplumsal haklar elde etmek için geleneğe başvurmak kadınlara çok az fırsat sunar. Peki, sınıf toplumun en altında yer alan, ne özgür olan ne de eşit muamele görmeyen erkeklere nasıl bir teşvik sunmuştur? Eğer aptal olsalardı veya aristokrasi gerçekten de tüm sınıfların çıkarına yönetiyor görülseydi, aşağı tabakaların toplumdaki yerlerini kabul etmelerine dair düşüncesi en azından tahammül edilebilir olurdu. Bu, yönetici sınıfın, yönetilenlerin her türlü feragatine denk düşecek bir şekilde fedakarlık yapmasını ve bunu yaptıklarının görülmesini gerektirebilirdi. Kamusal çıkar adına yönetme iddialarının inandırıcı olabilmesi için servetlerinin bir kısmını, özel kulüplerini, geniş çiftliklerini veya sadece onlara özel okullarını feda edebilirlerdi. Tarihte imtiyazlı bir sınıfın bunu gönüllü yaptığı ne zaman görülmüştür? Veya bu tür bir soruyu yöneltmek ütopyacılığı ütopyacılık ile yarıştırmak mı olur? Elitlerin gönülsüz dönüşümünü temin etmenin zaman içinde kendini kanıtlamış yolu itaat değil çalkantıdır. İngiltere tarihinde durağanlık ve büyük değişim dönemleri birbirini izlemiştir. Bu birbirini izleyen durum İngiliz siyasetinin dehası olarak adlandırılabilir.

Burke'ün felsefesinin daha çok durağanlık yanlısı olup; diğerinin değerini küçümsediği görülmektedir. Ancak o kadar gayretli bir şekilde savunduğu istikrar aslında ikisinin arasında zorunlu bir dengeyi gerektirmekteydi.

Burke'ün ifadelerinin öznesi her zaman net değildir. Ne zaman Birleşik Krallık'a seslendiğini ve ne zaman tüm uygar uluslara tavsiyelerde bulunduğunu ayırt etmek bazen pek de kolay olmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, tavsiyeleri ne zaman tikeldir ve ne zaman evrensel bir kapsam niyeti taşımaktadır? Gelenek gibi şeyleri tartışması haklı olarak büyük ölçüde Büyük Britanya ile sınırlı olabilir. Ancak dinî hoşgörüyü savunmasını ne yapmalı? Hoşgörüsüzlüğün bir toplumun dinî dokusunun bir parçası veya iyi düzenlenmiş bir topluma katkı yapan o değerli iyi şeyleri sağlayan geleneğin bir parçası olduğunu farz edin. Böyle bir durumda Burke'ün felsefesi neyin yapılmasını veya yapılmamasını tavsiye ederdi? Hoşgörü mü yoksa gelenek mi tercih edilen siyasa olurdu?

Aydınlanma düşünürleri kendi projelerini dinî inancın yerine bilimi ve aklı koymak olarak görmüştü. Muhafazakar bir neo-modern olan Burke, Aydınlanma'nın siyasal bilginin ilk ilkelerini açığa çıkarmak üzere insan aklını savunmasını sorgular ve aklın sınırlarına ve muhtemel yıkıcı sonuçlarına işaret eder. Toplumsal sözleşmelerin tarihsel gerçekliğini ve bunların bireylerin devlete itaati için ahlakî bir gerekçe sağlama becerisini sorgular. Bu, modern toplumsal sözleşmenin temel varsayımlarını tartışmaya açar.[39] Bunun yerine Burke, toplumsal sözleşmenin toplumsal geleneğe dayanarak yeniden formüle edilmesini önerir. Hem aklı hem siyaseti aklın kendisinden korumaya çalışır. Burke, Aydınlanma projesinin eksikliğine, kusurlarına ve temel önerilerini mantıksal sonuçlarına kadar takip etmenin getirdiği tehlikelere işaret ederek başarılı bir şekilde onun altını oydu ise de; aklın yerine tarihsel temellere dayalı geleneği koyması da benzer bir şekilde eksiklik, kusurlar ve statüko altında gerçekten ezilenlerin ihtiyaçlarıyla ilgilenmemesi itibarıyla, tehlikeler barındırır. Siyasal düşüncenin temellerini açığa çıkarmak ve hem erken hem neo-modernlerin kısıtlamalarına hitap etmek için yeni bir yaklaşım, yeni bir siyaset felsefesi geleneği gerekecekti.

Notlar

1. Eskiçağ ve Ortaçağ felsefesinin saf akıl yürütme veya *a priori* yöntemine değil; bilimsel buluş ve gözlemlere dayanan pratik akıl. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

2. Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

3. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

4. Bkz. Bölüm 11
5. "Cep" seçim bölgesi, Avam Kamarası'ndaki sandalyeye istediği kişiyi atayan sahibinin cebindeydi. Atanan parlamenterin sandalye sahibinin talimatları doğrultusunda oy kullanması beklenirdi.
6. Kuramcı-devlet adamı rolü daha önceki birçok filozofla ortaktır: Cicero (bkz. Bölüm 4), Augustinus (bkz. Bölüm 5), Luther ve Calvin (bkz. Bölüm 7) ve Machiavelli (bkz. Bölüm 8)
7. Burke'ün toplu eserlerinin birçok edisyonu arasında en erişilebilir olanı şudur: *The Portable Edmund Burke*, der. Isaac Kramnick (New York: Penguin Books, 1999).
8. Tam anlamıyla kuramsal olan eseri şudur: *A Philosophical Inquiry into the Origins of Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) Kramnick, der., içinde, 63–81.
9. Şu adla da bilinir: *Reflections on the French Revolution* (Londra: J.M. Dent & Sons, 1910)
10. Kramnick, der., içinde, 474–99.
11. Kramnick, der., içinde, 499–507.
12. Kramnick, der., içinde, 507–16.
13. *Reflections*, 87–88.
14. *Reflections*, 84.
15. Bkz. bölüm 9.
16. Sivil toplum diye de bilinir.
17. "An Appeal from the New to the Old Whigs," Kramnick, der., içinde, 474–99.
18. *Reflections*, 44.
19. Burke, Devrim'in ardından gelen Fransız Ulusal Meclis'ini mülk sahiplerinin azlığı nedeniyle şiddetle eleştirdi.
20. "Letter to William Burgh, Esq.," Kramnick, der., içinde, 534–6.
21. *Reflections*, 93–94.
22. "An Appeal," Kramnick, der., içinde, 474–99.
23. *Reflections*, 51.
24. *Reflections*, 153.
25. *Reflections*, 153.
26. "Letter to a Noble Lord," Kramnick, der., içinde, 213–29.
27. *Reflections*, 19–20.
28. *Reflections*, 241.
29. *Reflections*, 149.
30. *Reflections*, 242.
31. *Reflections*, 31.
32. Avam Kamarası liderlerinden oluşan bir bakanlık fikrini de ifade etmiştir. Görevleri, monark karşı olsa bile, Parlamento'da siyasaların istikametini tayin etmektir.
33. Örneğin, Aristoteles'in aristokrasiyi tasvir ettiği gibi. Bkz. Bölüm 3, özellikle Şekil 3.2 ve orada bulunan tartışma.

34. Burke. Avam Kamarası üyeleri veya yargıçlar gibi orta sınıfın bazı üyelerinden oluşan doğal aristokrasiyi, kalıtsal aristokrasiyi kendilerinin üstü yapan bir yapı olarak gördü.

35. Kramnick, der., içinde, 29–63. Burke daha sonra bunun bir hiciv eseri olduğunu iddia etmiş olsa da "Burke'ün son zamanlardaki öğrencilerinin birçoğu niyetinin ne olduğundan aslında onun da pek emin olmadığını ileri sürmüştür...", Kramnick, 29.

36. *Reflections*, 49.

37. "Thoughts and Details on Scarcity," Kramnick, der., içinde, 194–213.

38. "Thoughts and Details," Kramnick, der., içinde, 194–213.

39. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).

Ek Okumalar

Browne, Stephen H. *Edmund Burke and the Discourse of Virtue* Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993.

De Bruyn, Frans. *The Literary Genres of Edmund Burke: The Political Uses of Literary Form.* New York: Oxford, 1996.

Gibbons, Luke. *Edmund Burke and Ireland: Aesthetics, Politics, and the Colonial Sublime.* New York: Cambridge University Press, 2003.

O'Gorman, Frank. *Edmund Burke: His Political Philosophy.* Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Stanlis, Peter. *Edmund Burke: The Enlightenment and Revolution.* Piscataway, N.J.: Transaction Books, 1991.

Sternhell, Zeev. *The Anti-Enlightenment Tradition.* Çev. David Maisel. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2010.

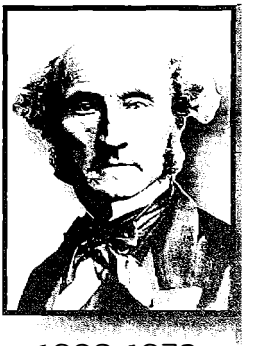
Whelan, Frederick G. *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire.* Pittsburgh, Penn.: University of Pittsburgh Press, 1996.



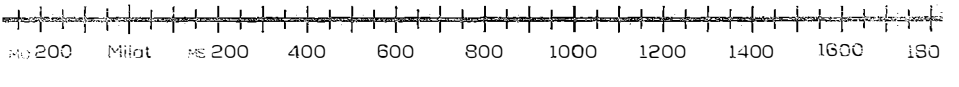
14. Bölüm

John Stuart **Mill**

Özgürlüğü İlerletme



1806-1873



GİRİŞ

John Stuart Mill'in (1806–1873) erken yaşlardaki eğitiminin yoğunluğu onda sinirsel bir çöküntüye yol açtıysa da, genç İngiliz bunun en kötü etkilerinden şiiri keşfetmesi ve onun yaşamı ve düşüncesi üzerine en müstesna etkisi olacak kadınla tanışması sayesinde kurtulmuştu. Mill, zengin bir tüccarın eşi ve yedi çocuk annesi olan Bayan Harriet Taylor ile yirmi beş yaşındayken tanıştı. Gelecek yirmi yıl içinde birbirlerinin çalışmalarını tartışarak sürekli birlikte vakit geçirmeleri sayesinde ilişkileri derinleşti. Mill'in ilişkilerinin ısrarla platonik olduğunu ve sadece ona zihniyle zihinsel ilham veren biriyle masum bir entelektüel ilişki istediğini belirtmesine rağmen haklarında çıkan alaycı dedikoduları hayal edebilirsiniz. Öyle görülüyor ki iki dost, evinde buluşurken, kulübünde akşam yemeği yiyen Bay Taylor'ın bu duruma bir itirazı yoktu. Mill ve Harriet kocasının ölümünden üç yıl sonra nihayet evlenene kadar bu ilişkilerini sürdürdüler. Maalesef, bundan altı yıl sonra, Mill başlıca siyasal eserlerini daha yazmamışken, Harriet vefat etti.[1]

Mill'in *Autobiography* (*Otobiyografi*, 1873) adlı eserinden kendisinin siyaset ve ilgili konularda üretken bir yazar olan ve yazıları soğuk ve mantıklı analize adanmış James Mill'in (1773–1836) oğlu olduğunu öğreniriz. Genç Mill, evde babasının ve çağının en meşhur düşünürleri arasında olan aile dostlarının gözetiminde sıkı bir eğitim almıştı. Üç yaşında Yunanca öğrenmeye başlayan Mill, sonraki yıllarda Latince, matematik, mantık, ekonomi ve hukuk gibi bir dizi zorlu konuyu öğrenmişti. Din veya romantik şiir gibi, duygularını uyandıracak her türlü konu ihmal edilmişti. Bu eğitime, babasının gelişimine katkı yaptığı ve genç Mill'in sorgusuz bir şekilde benimsediği felsefî perspektif olan "faydacılık" (*utilitarianism*) rehberlik etmekteydi. Aslında onun öğretileri ve aşırı rasyonel yaklaşımından o kadar etkilenmişti ki on beş yaşında resmî eğitimi neredeyse tamamlanmış olduğunda kendini tamamen faydacı felsefeye adadı.[2]

FAYDACILIK

> Fayda veya En Büyük Mutluluk İlkesi'ne göre, eylemler mutluluk sağlamaya yatkın oldukları ölçüde doğrudur; mutluluğun tersini sağlamaya yatkın oldukları ölçüde ise yanlıştır. Mutluluktan kasıt haz ve acı yoksunluğu; mutsuzluktan kasıt ise acı ve haz yoksunluğudur.[3]

Faydacılık denen bu felsefe Mill'in babası James'in de yardımlarıyla Jeremy Bentham'ın (1748–1832) siyasal düşüncesinin büyük katkısıdır. Bunu, başlıca amacı en fazla sayıdaki birey için en büyük iyiyi (veya mutluluğu) elde etmek olan felsefe diye tanımlamak mümkündür.[4]

Faydacılar, davranış kurallarını, Hobbes ve Locke gibi, insan doğasına dair birkaç temel varsayıma dayandırır. Tüm insan doğasının aşağı yukarı

Vergiler Yükseltilmeli mi Sorusuna Dair Kamusal Çıkarı Belirlemek için Eski Faydacı Hesaplama: İki Oy

ŞEKİL 14.1

Vergileri artırmanın sonucu (oy kullananların yüzdesi)

	Haz	*Acı*	*Sonuç*
Oylama #1	%60	%40	iyi: kabul edildi
Oylama #2	%40	%60	kötü: reddedildi

aynı olduğunu ve hepimizin rasyonel olarak hesapçı olduğunu varsayarlar. Rasyonel bireylerin temel saikleri kişisel çıkar veya bencilliktir. Faydacı felsefe, kendilerini gerçekleştirme arayışlarında bencilliklerini kullanmak isteyen bu tür bireylere cazip gelir. Faydacılara göre, haz iyi, acı kötüdür ve tüm insanlar haz arayışında olan hayvanlardır. İnsan eylemi, o halde, bireyin haz arama ve acıdan kaçınma arzusuna dayanır. Faydacılar toplumu onu oluşturan muhtelif ayrı parçaların, yani atomik bireylerin, toplamından başka bir şey olarak görmez.

Tüm insanlar toplumsal mutluluğun veya kamusal çıkarın hesaplanmasında eşit sayılır. Duyarlılığı, zekası ve hayattaki konumu ne olursa olsun, her kişi bir olarak sayılır. Herhangi bir önerilen yasa veya diğer devlet icraatındaki kamusal çıkar, tüm katılımcıların münferit çıkar veya mutluluğunun net toplamı olarak hesaplanır. Devletin belli bir eyleminin daha fazla mutluluk veya haz getireceğine inananlar ile bunun daha fazla acıya neden olacağına inananlar toplanır. Eğer toplam haz toplam acıdan büyükse kamusal çıkar devletin harekete geçmesini gerektirir. Eğer acı hazdan fazlaysa, devletin bir eylemde bulunmaması gerekir. Toplumsal adalet veya toplumun doğru veya yanlış ölçüsü bir dizi hesaplamaya dayanır; her bir yasa buna tâbidir. Sonuç, en fazla sayıda insana en büyük mutluluğu getiren bir toplumdur. Dolayısıyla, devletin görevi her şeyi hesaba katarak, yurttaşlarının, ne istediğini ortaya çıkaracak düzenli araştırmalardır. Bu, Rousseau'nun "herkesin iradesi" (*will of all*) diye adlandırdığı şeyi keşfetme sürecidir.

Faydacı felsefede devletin görevi kamusal çıkarı sağlamakla sınırlıdır. Bunu hem negatif hem pozitif bir şekilde yapabilir. Negatif açıdan, devlet toplumdaki acıyı azaltabilir. Hapis, ceza ve hatta idam gibi cezaları uygulayarak başkalarında acıya neden olan anti-sosyal davranışları yıldırabilir. Böylesi davranışları ceza yasaları kapsamına almak ve onları ihlal edenleri cezalandırmak devletin görevidir; ancak bu davranışların acıya neden olduğu ölçüde. Yasalar, cezalar suça orantılı olacak şekilde şekillendirilmelidir. Eğer kamuoyu bir cezanın aşırı olduğuna dair fikrini değiştirirse, yasada

değişiklik yapmak mümkün olmalıdır. Örneğin, 19. Yüzyıl İngilteresi'nde iki kuruşluk bir nesneyi çalmaktan mahkum olan on yaş altı bir çocuk idam edilebilirdi. İnsanların tavırlarındaki değişiklikten ötürü bu durum artık geçerli değildir. Pozitif açıdan, devlet toplumdaki mutluluk düzeyini teşvik etmek istediği davranışı ödüllendirerek artırabilir. Bu, hayırsever kurumlara yapılan bireysel bağışlara vergi indirimi sağlamak gibi birçok biçim alabilir.

Bu kurallardan başka, sınırlı bir yönetim tarafsız olmalı ve yasalara itaat eden yurttaşlara müdahale etmemelidir. Yasalara itaat eden yurttaşlar diledikleri gibi hareket etmekte veya etmemekte özgür olmalıdır. Özgürlükleri, Hobbes'un dediği gibi, yasaların sessizliğinde bulunur. Faydacılar sınırlı yönetimin iyi yönetim olduğunu varsayar. Ancak Locke gibi sınırlı yönetimin önceki savunucuları onu felsefî olarak *a priori* bir doğa durumuna, doğal hukuka, doğal haklara ve toplumsal sözleşmeye bağlarken, faydacı felsefe bunların hiçbirine dayanmaz. Tüm bunlar haz ve acı ilkesiyle yer değiştirir.

Faydacılar, Büyük Britanya'da siyasal iktidardaki kayışa hem tepki gösteren hem de onu genişleten hukuk reformcularıydı. İngiltere 17. Yüzyıl'ın başlarında ilahî hak iddiasında bulunan bir monark tarafından yönetilmekteydi. Tanrı'nın tercihi olarak monark yeryüzündeki herhangi bir güce karşı hesap verebilir değildi. Bunun sonucunda, önce iç savaş ve sonra da Şanlı Devrim vuku buldu. Bu süreçte, meşru yönetim hakkı dinî onaydan yazılı olmayan bir anayasal temele kaydı. Yeni anayasal monark makamını yine veraset yoluyla almaya devam etmekteydi; ancak zamanla gücünü seçilmiş Avam Kamarası ile paylaşmak zorunda kaldı. Bu, yöneticinin bir zamanlar sınırsız olan otoritesine sınırlama getirilmesini kabullenmesi anlamına geliyordu.

Faydacılar, bu değişikliklere rağmen, yönetimin Sanayi Devrimi'nin bir ürünü olan yükselen kentli orta sınıfın hislerini dikkate alan bir şekilde yasaları şekillendirmeye gönüllü olmadığını gördüler. Avam Kamarası statükoyu destekleyen ve herhangi bir kesimin temsilcisi olmayan bir kırsal elit tarafından kontrol edilmekteydi. Faydacılar, en fazla sayıdaki insanın en büyük mutluluğunu yansıtan bir topluma doğru ilerlemek adına, Avam Kamarası'na temsilci seçebilecek seçmen kitlesinin genişletilmesi yönünde yasaların yapılması için çaba sarf ettiler. 19. Yüzyıl süresince, oy hakkı önce kentli orta sınıf ve sonra da işçi sınıfı için elde edilmişti. Oy hakkının genişletilmesi iktidarı monarktan daha fazla uzaklaştırıp seçimle gelen ve böylelikle seçmenleri temsil eden Avam Kamarası'nda belirlenen yürütmeye (başbakana) doğru yaklaştırmıştı. John Stuart Mill oy hakkının bu genişlemesinde bir tehlike görmüştü.

MILL'İN FAYDACI YÖNTEMİ REVİZYONU

Bir hayvanın hazları insanın mutluluk tasavvurunu tatmin etmez. İnsanlar hayvanî arzulardan daha yüksek yetilere sahiptir ve bunun bilincine vardıkları

> zaman onların tatminini içermeyen hiçbir şeyi mutluluk olarak saymazlar. . . . Bazı hazların diğerlerinden daha arzu edilir ve değerli olduğu gerçeğini kabul etmek fayda ilkesiyle tamamen tutarlıdır. Diğer her şeyin değerlendirmesinde niceliğin yanında nitelik de hesaba katılırken, hazların değerlendirmesinin sadece niceliğe dayanması gerektiğini sanmak abestir [5]

Mill, yirmi yaşındayken, neredeyse bir din gibi inandığı Benthamcı faydacılığa inancını yitirdiğinde sinirsel bir çöküntü yaşadı. Bentham'ın savunduğu mutluluğun, salt haz arayışından değil diğer daha yüksek hedeflerin peşinde gitmekten kaynaklanması gerektiği sonucuna vardı. Daha sonra yazdığı gibi: "Faydayı tüm ahlakî konularda başvurulması gereken nihaî kıstas olarak görüyorum; ancak bu fayda geniş anlamda alınmalı ve insanın ilerlemeye açık bir varlık olarak daimî çıkarlarına dayanmalıdır."[6]

Benthamcı görüş ise şöyle özetlenebilir: "Haz niceliksel açıdan eşit olduğuna göre, golf oynamakla siyaset felsefesiyle ilgilenmek aynı derecede iyidir." Diğer bir ifadeyle, birinden alınan hazzın diğerinden alınan hazza bir üstünlüğü veya önceliği söz konusu değildir. İnsanlara haz veren her şey eşittir.

Mill, erken dönem faydacıların bu rasyonel ancak esasen soğuk hesaplamasından üç nedenden ötürü memnun değildir. İlk olarak, bunu oldukça basit bulur: Daha yüksek (insanî) ve daha aşağı (hayvanî) hazlar arasında bir ayrıma dayalı niteliksel bir haz hesaplamasına olanak tanımaz. Mill'in görüşüne göre, "Tatmin olmuş bir domuz olmaktansa, tatmin olmamış bir insan olmak daha iyidir; tatmin olmuş bir aptal olmaktansa tatmin olmamış bir Sokrates olmak daha iyidir." Felsefe gibi bir entelektüel haz, golf oynamaktan elde edilecek keyiften, niteliksel açıdan, çok daha değerlidir. "Ve eğer aptal veya domuz başka bir kanaatte ise, bunun nedeni sorunun sadece kendi kısmını bilmeleridir. Karşılaştırmanın diğer tarafı her iki kısmı da bilir."[7]

İkinci olarak, Mill faydacılığın fazlasıyla bencil olduğunu düşünür. Yoğun bir şekilde her bireyin hazzını artırmaya odaklanırken, (hayırsever bir bağış için yapılan vergi indirimi gibi) somut bir ödül olmadan başkalarının iyiliği için fedakarlıkta bulunmaya olumlu bir rol tanımaz.

Üçüncü olarak, Mill faydacılığı oldukça asosyal bulur. Toplumu münferit parçalarının toplamından başka bir şey olarak görmez. Bu atomizme karşı Mill, felsefesinde kamusal çıkara daha geniş bir bakış açısı kazandırmak ister.

İNSAN DOĞASI

Mill, insan doğasına dair görüşlerini, genç yaşta öğrendiği faydacı felsefeyle tutarlı olarak, herhangi bir doğa durumuna dayandırmadan sunar. Tüm insanların eşit ve rasyonel varlıklar olduğuna inanan Mill, erken dönem faydacı felsefenin eşitlikçi görüşünü de benimser. Ancak, erken faydacılık tüm bireylerin faydacı hesaplamada bir adet sayılarak, benzer bir şekilde muamele görmesinde ısrar etmiştir. Mill bu tür tek-biçimliliğe (*uniformity*)

J. S. Mill'in Yüksek Manevî Hazları ve Tensel Alçak Hazları Onluk Ölçekte Sıralamasının Farazî Örnekleri



ŞEKİL 14.2

karşıdır. Onun daha kompleks insan doğası görüşüne göre, bireyler eşit olsa da farklı oranlarda gelişirler. "İnsan doğası bir makine değil ... her yönden onu canlı kılan iç güçleri doğrultusunda büyümeye ve gelişmeye ihtiyaç duyan bir ağaç gibidir."[8]

Eşitlik tüm bireylerin kişisel, iç potansiyellerini kendilerine uygun hızda sonuna kadar geliştirebilmeleri için özgür olmalarını gerektirir. Bu süreç, gençlerin akıl yetilerini geliştirmenin yanı sıra mümkün olan en yüksek ahlakî hassasiyetlerde terbiye almalarını sağlayan bir eğitimle başlamalıdır. Katılım ve uygulama ahlakî eğitime giden yollardır ve böyle bir eğitim evde başlar; zira çocuğun "anne babası arasında gördüğü ilişki onun için ya adalet ya da despotizm eğitimidir." Aile içi eğitim gençlerin toplumsal erdemlere katılmasını ve onları icra etmesini sağlaması itibarıyla siyasal veya ekonomik eğitim gibidir. Mill, evi ahlakî toplumun "temel taşı" olarak görür çünkü en derin insanî duyguların gelişimi burada gerçekleşir.[9]

Herkesin birey olarak gelişmesi için fırsat eşitliği olmasını savunsa da Mill bu konuda elitist bir yaklaşım geliştirir. Herkesin kişisel gelişimi aynı değildir; her bir kişiye özgü farklar dikkate alınmalıdır. "Her bilgece ve asil şeyin öncülüğü bireylerden (ve genellikle de en başta belli bir bireyden) gelir ve gelmelidir de."[10] Aslında, sadece insanlığın ilerlemesine özgün katkılar sunmaya gerçekten gönüllü ve yetenekli olan küçük bir azınlığa deha denebilir. Bu azınlık hem yüksek hem aşağı hazları deneyimlemesini öğrenir ve ikisini karşılaştırmak için birçok insanın sahip olmadığı bir temele sahip olurlar. Hangi hazların üstün olduğunu bildiklerinden çoğunluğu motive eden bencil iştahların tatmininden elde ettikleri aşağı hazları bırakıp niteliksel açıdan daha yüksek hazların peşinden giderler. İçlerinde yatan orijinalliği ve akılcı zekalarını acil insanlık sorunlarının çözümüne uygulayan bu kişiler böylelikle karakterlerini geliştirirler.

Deha olmayanlar da hem bir yükümlülüğe hem de bir sorumluluğa sahiptir. "Ortalama bir insanın şan ve şerefi bu inisiyatifi takip etmeye muktedir olmasında; bilge ve asil şeylere gönüllü bir karşılık vermesinde ve bilinçli bir şekilde onlara yönlenmesinde yatar."[11] Bu şekilde, çoğunluk da niteliksel açıdan mutlu yaşamlar sürebilir. İnsanların büyük çoğunluğu orijinal bir dehanın önderliğini rasyonel bir tercihle takip ediyorken kapasitelerinin en tepesine çıkarken; bencil akranlarını maymun gibi taklitle takip ettiklerinde en aşağısına inerler. Özellikle, bir güruh olarak hareket ettiklerinde kitleler aptal ve bencil olabilir. Akılla değil fevrî olarak hareket eder ve az sayıdaki orijinal düşünürün sunduğu yüksek hazların yerine bir kalabalığın parçası olmaktan elde ettikleri aşağı hazları koyarlar.

ÇOĞUNLUĞUN TİRANLIĞI

Geçmişte, tiranlığın bir kişi veya bir azınlığın yönetiminden kaynaklandığı ve demokrasinin bu tür bir despotizme karşı olduğu düşünülürdü. Mill böyle düşünmenin yanlış olduğunu; zira halkı temsil eden yönetimin her zaman onların çıkarına yöneteceğini söyler. İnsan doğası ve onun sonuçlarına dair görüşleri Mill'i her bir oyun tek adet sayıldığı ve çoğunluğun yönettiği tamamen faydacı bir yönetimin büyük tehlikesine işaret etmeye yöneltmiştir. "İktidarı kullanan 'halk' ile üzerinde iktidarın kullanıldığı 'halk' daima aynı insanlardan oluşmaz ve ayrıca sözü edilen 'kendi kendini yönetme', her bir kişinin kendisi tarafından yönetilmesini değil, geri kalan herkes tarafından yönetilmesini ifade eder."[12] Özellikle toplumun vekili olarak hareket eden böyle bir yönetim, kamuoyunun tiranlığına açıktır. Bu, farklı görüşlere sahip olmayı tehlikeli olmakla özdeşleştiren irrasyonel bir çoğunluğun despotizmidir:

> Halkın iradesi ... halkın sayıca en fazla veya en aktif olan kısmının iradesi anlamına gelir. Bunlar, çoğunluk ya da kendini çoğunluk olarak kabul ettirmeyi başaranlardır. Dolayısıyla, halk kendi içinden bir kısıma baskı uygulamayı arzu edebilir.[13]

Sonuç, kamuoyuna riayet eden çoğunluğun toplumun veya yönetimin gücünü kullanarak farklı olan bireyi susturduğu "çoğunluğun tiranlığı"dır.[14] Erken faydacı ifadeyle, bu tür bireyler çoğunluğun hoşuna gitmeyen görüşler beyan ederek çoğunluğa haz değil acı verir. Mill'in endişesi, çoğunluğa riayetin (*conformity*) toplum veya yönetimin eliyle herkese dayatılan bir tek-biçimlilik tiranlığına (*tyranny of uniformity*) dönüştürülmesidir. Yasal veya anayasal teminatlar hiçe sayılarak yönetim muhalif seslere karşı cebir ve toplum da bireyleri bastırmak için kamuoyunu kullanabilir. Farklı olan birey saygınlık veya yasa baskısıyla kolayca hizaya sokulabilir. Bu sorun, özellikle, farklılığa düşman bir tür "âdet despotizmi" (*despotism of custom*) dayatan büyük sanayi toplumlarında vahimdir. Mill "iktidarın diğer sûiistimallerine

karşı olduğu gibi buna karşı da önlem alınması gerektiğine" inanır.[15] Özgün deha, hakikate dair bireysel görüşlerini akılcı düşünce ve tartışmalarda zorlamadan uzak bir şekilde özgürce ifade edebilmeli ve tartışabilmelidir.

On Liberty (*Özgürlük Üzerine*, 1859) adlı eserinde, Mill "toplumun birey üzerinde meşru bir şekilde kullanabileceği iktidarın mahiyeti ve sınırlarını" belirler.[16] Bu eser, yaşamın dinî, bilimsel veya kişisel gibi herhangi bir yönüne dair çoğunluk görüşüne zorunlu riayete karşı çıkan yalnız muhalifin dikkatli düşünülmüş bir savunmasıdır. Erken faydacılıkta aldığı eğitimi ve ona yaptığı revizyonu yansıtır bir şekilde orijinal sözleşme, doğal hukuk veya doğal haklar gibi herhangi bir "kurgu"ya dayanmadan özgürlüğü bireysel bir hak olarak savunur. Eylemleri sonuçlarıyla değerlendiren ahlakî bir sistemde, adalet de dahil tüm haklar, eşitlik ve tarafsız muamele sağladıkları faydaya dayanır. Bu, tabiî ki, bu hakların (özellikle deha için) mutluluğu artırabilme koşuluna bağlı olduğu anlamına gelir.

ÖZGÜRLÜK

> Birey, kendinden başkasının çıkarlarını ilgilendirmediği sürece, eylemlerinden dolayı topluma karşı sorumlu değildir [ancak] başkalarının çıkarları açısından sakıncalı eylemlerden dolayı sorumludur ve toplumun kendisini korumak için gerek gördüğü ya toplumsal ya da yasal bir cezaya çarptırılabilir.[17]

Mill'in bireysel özgürlük savunmasını dayandırdığı "çok basit ilke" şudur: "İnsanların bireysel ya da toplu olarak aralarından herhangi birinin hareket serbestliğine müdahalede bulunmasına izin veren tek gerekçe kendini korumadır." Özgürlük kişinin başkalarına zarar vermeden makûl bir şekilde istediği şeyi yapabilmesini içerir. Kişinin yaşamının başkalarının ve özellikle de devletin kontrolünden muaf olması gereken kısmını ilgilendirir. Başka bir ifadeyle, devletin görevi "başkalarına zarar verilmesini" önlemekle sınırlıdır. Bireyin davranışlarının "sadece kendisini ilgilendiren kısmında bağımsız olması onun için mutlak bir haktır. Kendisi üzerinde, kendi vücudu ve zihnî üzerinde egemen olan bireydir."[18]

Özgürlük savı sadece ileri gelişmiş uluslardaki yetişkinler için geçerlidir. Barbarlar –geri kalmış ülkelerin insanları– ve çocuklar özgürlüğü sorumlu bir şekilde kullanmaya muktedir değildir. Bu kişiler bir yandan özgür ve eşit bir tartışmanın faydalarını düzgün bir şekilde takdir etmek üzere eğitilirken, diğer yandan kendilerinden korunmalıdır. Özgürlüğün başlıca amacı insanların iç karakterlerini geliştirmesini sağlamasıdır ki bunun kişisel ve toplumsal faydaları olur. Dolayısıyla, eğer özgürlüğün verilmesinin topluma zararı dokunacak veya çocuk ve vahşîler örneğinde olduğu gibi, toplumsal bir faydası olmayacaksa, Mill özgürlüğün sunulmasına karşı çıkar.

Mill iki tür eylemi ayırt eder: özel ve kamusal. Kamusal eylemler başkalarının haklarını içerir ve bu tür eylemleri düzenlemek devletin görevidir.

Bireyler kendini koruma hakkına sahiptir ve dolayısıyla yasa başkalarına fiziksel zarar vermemelerini gerektirebilir. Bireyler toplumsal sorumluluklarını da tanımalıdır:

> Her ne kadar toplum, bir sözleşme üzerine kurulmuş olmasa da ve bir sözleşme icat ederek toplumsal yükümlülükleri ondan türetmenin pek bir yararı olmasa da, toplumun koruması altındaki her bireyin elde ettiği bu faydaya karşılık ödemesi gereken bir karşılık vardır ve birey, toplum halinde yaşamanın bir gereği olarak o toplumdaki diğer bireylere karşı belli bir tutum ve davranışa riayet etme yükümlülüğü altına girer.[19]

Yurttaşlar vergi ödeme, mahkemede tanıklık etme ve çocuklarını eğitme gibi ödevleri yerine getirmekle yükümlüdürler. Ancak, Mill kamusal eğitimi iki ucu keskin bıçak olarak görür. Daha fazla riayetkarlığa (*conformity*) yol açabilir; zira herkes aynı görüşlere maruz kalır. Ancak, çoğunluğu daha yüksek entelektüel ve ahlakî hazlarla tanıştırıp âdetleri sorgusuz sualsiz benimsemelerini azaltarak, özgürlüğe destek de olabilir.

Devlet bakamayacakları çocuk yapmamaları için bazı kişilerin evliliğini de yasaklayabilir. Böyle bir müdahale bir yandan çocukların sefil ve sefih bir yaşam sürmelerini ve diğer yandan toplumun aşırı nüfus sorunu yaşamasını önlemek için haklı olacaktır. Bu tür kamusal eylemlerin düzenlenmesi devletin her zaman meşru bir yetkisidir.

Özel eylemler ise kamusal sorumluluklarla ilgili değildir. Bunlar, başkalarına zarar vermeyecek türden eylemlerdir ve dolayısıyla hiç kimsenin haklarını etkilemez. Bireyler bunları diledikleri gibi icra etmekte özgürdürler.

Özgürlüğün Faydaları

> Şayet bir teki dışında tüm insanlık aynı fikirde ve yalnız bir kişi aykırı bir fikirde olsaydı, nasıl bu şahsın gücü olması durumunda tüm insanlığı susturması meşru olmazdı ise, aynı şekilde tüm insanlığın da bu kişiyi susturması meşru olmazdı.[20]

Ne devlet ne de toplum herhangi bir özel eyleme müdahale etmemelidir çünkü bireysel hareket etme özgürlüğünün iki faydası vardır. İlk olarak, kişinin kendini gerçekleştirmesine imkan tanır. İnsanlar yaşamlarında kendi tercihlerini yapmakta, kendileri için en iyi olduğunu düşündükleri muhtelif yaşam biçimlerini takip etmekte özgür olurlarsa, kendini gerçekleştirme arayışına girebilirler.

İkinci olarak, toplum bir bütün halinde Mill'in savunduğu özgürlükten faydalanır. Özgürlük insanlığın toplumsal ilerlemesini sağlar ki bu toplumsal yaşamın en yüce amacıdır. Toplumsal ilerleme yeni fikirlerin ortaya konmasından doğarken bu fikirlerin bastırılması ise topluma bir bütün olarak zarar verir. Mill'in gözden geçirilmiş faydacılığında yeni fikirlerin ortaya konmasının kanunla yasaklanarak bireylerin susturulması, nihaî olarak,

gerek susturulan bireyler gerekse bir bütün olarak toplumsal ilerleme için kamuoyu çoğunluğunun serbest ifadeye izin vermesiyle maruz kalınacak acıya kıyasla niteliksel açıdan daha fazla acı "birim"ine (*utile*) neden olacaktır. Bireysel özgür ifadeyi bastırmak yerine ona izin vermenin hem bu özgürlüğü kullanan bireyin hem de bir bütün olarak toplumun yaşam kalitesini iyileştirme gibi faydacı bir değeri de vardır.

Özgürlük Alanları. Mill, özgürlük kullanımının kişinin yaşamında gönüllü bireysel katılımcıların dışında kimseye zarar vermediği üç alan belirler. Özgürlüğün her bireyin mutlak hakkı olduğu bu alanlar kamusal kontrolden tamamen bağımsız olmalıdır.

İlk alan, kişisel kanaatin ifade ve yayımına uzanan "vicdan özgürlüğü"dür (*liberty of conscience*). İfade özgürlüğü, basın özgürlüğü ve inanç özgürlüğü denilen özgürlükleri içerir. İkinci alan, "kişisel zevk ve uğraşlar özgürlüğü" (*liberty of tastes and pursuits*) olup kişinin eğlence faaliyetlerini ve kariyerini seçmesini kapsar. Üçüncü özgürlük alanı olarak "örgütlenme özgürlüğü" (*liberty of combination*) "başkalarına zarar vermeyecek herhangi bir amaç için birleşen" bireylerin özgür bir şekilde bir araya gelmesine atıf yapar. Her üç alan da elzemdir. "Yönetim biçimi ne olursa olsun, bu özgürlüklere genel itibarıyla saygı gösterilmeyen hiçbir toplum özgür değildir. Bu özgürlüklerin kayıtsız ve şartsız var olmadığı hiçbir toplum tam anlamıyla özgür olamaz."[21]

Ancak Mill fikirlerin eyleme dökülmesi durumunda bazı kısıtlar getirir:

> "Mısır tüccarları yoksulları açlığa mahkum ediyor" veya "özel mülkiyet hırsızlıktır" gibi bir kanaat sadece basın yayın yoluyla ifade edilirse bunlara dokunulmamalıdır. Ancak bu tür fikirler, bir mısır tüccarının evinin önünde toplanmış heyecanlı bir kalabalık karşısında sözlü veya aynı kalabalık içinde el ilanları dağıtılarak ifade edilirse, cezalandırılmaları haklı olur.[22]

Muhtemel zararın yakınlığı ve kalabalığın aşağı, fevrî doğasına yapılan sesleniş kritik etmenlerdir. Mill'in özgürlüğü onaylamasının tek nedeni, kuvvetlice savunduğu o iki katmanlı faydayı sağlayacak farklı görüşlerin dikkatlice düşünülmüş ifadesini güvence altına almaktır.

HAKİKAT

Nihaî olarak, fikirlerin tam anlamıyla özgür bir biçimde ifade edilebilmesi hakikat amacına hizmet eder ve "bir fikrin hakikati onun faydasının bir parçasıdır."[23] Diğer bir ifadeyle, hakikat kendi başına değerli bir ideal olmaktan çok hem bireysel hem toplumsal ilerlemeyi sağlamaya yaradığı için değerlidir. Bireysel özgürlük, genelgeçer doğruları sürekli sorgulayarak hakikatin ortaya çıkmasını sağlar. Elbette bu, nihaî hakikat değil, daima düzeltmeye veya ikameye açık geçici ve kısmî bir hakikattir.

Mill, genelgeçer inançlara aykırı fikirlerin özgür bir biçimde ifade edil-

mesine izin vermenin hakikatin sürekli keşfini nasıl desteklediğine dair üç gerekçe sunar. İlk olarak, yeni bir fikir doğru olabilir ve eski ve yanlış bir fikrin yerini alabilir. Örneğin, dünyanın evrenin merkezinde olduğu inancının yerini güneşin merkezde olduğu görüşü almıştır. İkinci olarak, yeni bir fikir kısmen doğru olabilir. Genelgeçer görüşün bir kısmında yer alan yanlış fikirlerin açığa çıkarılması eski inançların düzeltilmesine yardımcı olur. Charles Darwin'in ulaştığı sonuçlar türlerin kökenine dair nihaî yanıtlar sağlamamıştır; bunun yerine, bir görüşü bir diğeriyle değiştirerek düzeltme işlevi görmüştür. Son olarak, Mill ilginç bir noktaya temas eder: Eski ve doğru olan bir fikri, tamamen yanlış olsa bile yeni bir fikirden korumak doğru olan şeyi sırf bir önyargıya dönüştürecektir. Yanlış görüşlerin özgür ifadesine izin vermek hakikati güçlendirir; zira genelgeçer görüş sorgulandığında, insanların yeni fikrin karşısına kanıt ve akıl yoluyla çıkıp onu çürütmesi gerekecektir. Birçok sorgulamanın sonucunda, doğru fikirler gücünü kaybetmemiş olacak ve böylelikle dogmaya dönüşmeyecektir. "Dinsiz veya ahlaksız sayılabilecek bir sonuç doğurabilir korkusuyla cüretli, dinç ve bağımsız bir düşünce zincirini sonuna kadar takip etmeye cesaret edemeyen ürkek karakterli bir yığın ümit vaat eden zeki kişi yüzünden dünyanın neler kaybetmekte olduğunu kim hesap edebilir?"[24]

Dolayısıyla, toplum, hakikatin gelişimine yol açması nedeniyle özgür tartışmaya imkan veren bireysel özgürlükten fayda sağlar. Özgürlük tanınmadığı zaman kaybeden toplum olur. En fazla sayıdaki en büyük iyilik, nihaî olarak, özgürlükten doğan toplumun uzun vadeli ilerlemesinde yatar. Mill'in faydacı selefleri tarafından zımnen savunulan kısa vadeli arzuları takip etmek ise ilerlemeye engeldir.

SINIRLI YÖNETİM

Mill, aynı zamanda, devletin az önce bahsedilen üç alanın ötesindeki bireysel eylemlere müdahale etmesinin önlenmesinden de toplumun fayda sağlayacağına inanır. Devlete getirdiği ek kısıtlamalar, vicdan özgürlüğü, kişisel zevk ve uğraş özgürlüğü ve örgütlenme özgürlüğü kadar mutlak değildir çünkü bunlar hem bireysel hem kolektif çıkarları içerir. Bu çıkarlar arasında bir denge sağlanmalıdır; ancak terazi mümkün olduğunca bireysel tercihten yana eğilmelidir.

Mill'in rehber ilkesi, verimliliğin izin verdiği ölçüde, iktidarın mümkün olan en geniş şekilde dağılmasıdır. Diğer yandan, devlet merkezî bir enformasyon kaynağı işlevi görmelidir ki bireyler kendi tercih veya kararlarını alabilsinler.

Mill, bireysel karar alma sürecinin devletinkine tercih edilir olduğu üç durum tarif eder. Bunlardan ilki, eylemin devlet yerine bireyler tarafından daha iyi yapılabilecek oluşudur. Şayet bireyler, özel ekonomik teşebbüsün

işleyişinde olduğu gibi, daha verimli bir şekilde hareket edebilecek ise devlet buna karışmamalıdır.

İkincisi, bir eylemin mutlaka bireyler tarafından daha iyi yapılacağının söz konusu olmadığı durumdur. Ancak bireylerin bu tür bir eylemi yapmasına izin verilmesi durumunda aksi takdirde bastırılmış olacak gizil yetenekleri açığa çıkacak ise, devlet buna dair bazı süreçleri tesis etse de sonuçlarına müdahale etmemelidir. Buna örnek, jürili davalar ve seçimlerdir.

Üçüncü olarak, Mill devletin gücünü "gereksiz" yere artıracak ise devletin bir eylemi yapmasına karşı çıkar. Büyük bir yönetim (*big government*) veya büyük bir bürokrasi karşısında korku duyar; zira bunlar da bireysel özgürlüğe temel bir tehlike arz eder. Mill'in dediği gibi, "her işin bürokrasi vasıtasıyla yapıldığı yerlerde, bürokrasinin gerçekten karşı olduğu hiçbir şey asla yapılamaz."[25]

Bu üç durumun (ve özellikle de üçüncüsünün) devletin ekonomideki rolünün sıfır olmasa da asgarî olduğu serbest piyasa ekonomisine (*laissez-faire economy*) güçlü bir destek sunduğu düşünülebilir. Ancak bir kez daha Mill kendisini böyle basit bir duruştan alıkoyan bazı inceliklerin farkındadır. Sınırlı yönetimi savunur; ancak desteklediği plan ekonomiye belli bir siyasal müdahaleyi içerir. Yönetimin kapsamını, uzun vadede elitlerin sayısını artırmak için tasarlanan ekonomik önlemleri içerecek şekilde genişletmekten yanadır. Niteliksel açıdan daha iyi bir yaşam sürenlerin sayısı arttıkça, hem toplum hem birey bundan fayda görecektir.

SİYASAL EKONOMİ

> Rekabet akla gelebilecek en iyi teşvik olmayabilir; ancak halihazırda gereklidir ve hiç kimse ilerleme için vazgeçilmez olmayacağı bir zamanı ön göremez.
>
> Gerçekten de en uygun olanı, zenginlik güç anlamına geldiği ve mümkün olduğunca zengin olmak evrensel bir hırs gayesi olduğu sürece, zenginliğe giden yolun iltimassız ve tarafsız bir şekilde herkese açık olmasıdır.[26]

Mill'in eğitim ve kapitalist mülkiyet üzerine görüşleri başlıca ekonomik eserinin ilk ve son baskıları arasında ciddî bir değişim geçirmiştir. Daima toplumdaki bireylerin azamî gelişimiyle ilgilenen biri olarak Mill'in sorunu, bu amaç ile bunun aleyhine işleyen doğum ve statü farklılıklarını uzlaştırmaktı. Soru, azamî bireysel özgürlük ve ekonomik rekabetin faydaları ile toplumsal ilerlemenin sonuçlarından faydalanmada herkesin eşit fırsata sahip olmasının nasıl birleştirileceğiydi.

Mill, ilk başta, özel mülkiyeti savunmuş ve doğumdan kaynaklanan adaletsizlikleri evrensel eğitim yoluyla hafifletmeye çalışmıştır. Erken faydacılar ve onların Lockeçu selefleri de bu sorunun anahtarını, aynı şekilde, eğitimin sunduğu görüşündeydi. Mill, eğitimin faydalı olacağına inanmış ve tüm

çocuklar için zorunlu eğitim gerektiren yasaları desteklemişti. Ancak daha sonra tamamen eğitime bel bağlamayı reddetmiştir. Eğitimin yoksulluk veya hastalık gibi doğuştan gelen adaletsizlikleri tamamen gideremeyeceği sonucuna ulaşır. Bu gibi durumlarda refah devletini (*welfare state*) savunur. Refah devleti herkese eşit ekonomik statü vaat eden bir devlet değildir. Bunun yerine, altına, uygar bir toplumun hiçbir üyesinin düşmesine izin verilmemesi gereken bir taban, asgarî bir yaşam standardı vaat eder. Doğum kontrolü ve yasama reformunun da faydalı araçlar olabileceğini düşünür; ancak bu tedbirlerin de sınırlı bir değeri olduğuna karar verir. Dolayısıyla, merkezî sosyalizm tiranlığına veya herkesin ekonomik eşitliğine karşı olduğunu ifade ederken, tüm işçilerin emeklerini değerli bir şekilde kullanmalarına imkan tanıyan ekonomik ve siyasal düzenlemeleri desteklemiştir. Bu düzenlemeler, bir yandan ekonomik üretkenliği artırırken, diğer yandan emekçi kesimin demokratik karar alma süreçlerine katılımını sağlayacaktır.

Mill, kapitalizmde işçilerin edilgen bir şekilde ücret karşılığı çalıştıklarını ve kendi kendilerini yönetemediklerini ve onlar ile mülkiyet sahipleri arasındaki uçurumun bireysel kendi kendine yetme ve demokratik yönetim için uygun bir temel olmadığını öne sürer. Tüm mevcut kurumları ve toplumsal düzenlemeleri sadece geçici olarak gördüğünden, işçileri aktif olarak ekonomik karar alma süreçlerine dahil edecek kooperatifler aracılığıyla ortak mülkiyet deneylerini teşvik eder. Bu kooperatifler işçiler tarafından kolektif olarak sahip olunacak ve birbirleriyle kapitalist şirketler gibi rekabet edecekti. Mill, bu tür kooperatiflerden ülke genelinde çok sayıda olmasını tasarlar. Her biri işyeri demokrasisi açısından bir deney işlevi görecek bu kooperatifler bağımsız olarak seçilen idareciler tarafından işletilecek ve bu idareciler işçi-sahipleri tarafından görevlerinden alınabilecektir.[27]

KADINLAR, SİYASET VE AİLE

Mill, kadın ve erkeklere dair, faydacı eğitiminin, erken yaşlardaki deneyimlerinin ve birçok bağımsız ve zeki kadınla olan temasının şekil verdiği güçlü eşitlikçi inançlara sahiptir. Onlu yaşlarında doğum kontrolüne dair yasadışı ilan dağıtmaktan hapiste bir gece geçirmişti. Daha sonra ise sadece tek başına kadınlar hakkında dönemin klişelerini yalancı çıkarmakla kalmamış ama aynı zamanda tam bir toplumsal cinsiyet eşitliğini savunan bir kitap kaleme almış olan Harriet Taylor ile uzun bir ilişkisi olmuştu.

Mill'e göre;

> iki cinsiyet arasındaki mevcut toplumsal ilişkileri düzenleyen ilke –bir cinsin diğerine hukuki olarak tâbi kılınması– başlı başına yanlış ve günümüzde insanlığın gelişimi önündeki başlıca engellerden biridir. Bu ilkenin yerine ne bir taraf için güç veya imtiyaz ne de diğer taraf için yetersizlik öne sürmeyen tam bir eşitlik ilkesi konmalıdır.[28]

Mill'in toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine düşünceleri özgürlük üzerine düşüncelerine büyük ölçüde paraleldir. İnsanların kapasitelerinin gelişimi hem kadın hem erkeklerin bireysel özerkliklerini gerektirir ki böylelikle herkes toplumsal gelişime katkı sunabilsin. Özerkliğin yokluğu sadece bireylere değil tüm topluma zarar verir. Kadınlar fırsatlardan mahrum kalır; erkekler kendilerine eşit olan eşlerinin rekabet ve dostluğundan elde edecekleri entelektüel uyarımdan; toplum da ilerlemeden. Bir cinsin diğerine adil olmayan siyasal ve yasal tâbiliğinin yerine tam fırsat eşitliği konmalıdır.

Mill, uzun uzadıya toplumsal cinsiyet farklarının yurttaşlık için bir önem taşımayan yapay ve doğal olmayan ayrımlara dayandığını savunur. Fırsat eşitliği gerçekleşmeden erkekler ve kadınlar arasında doğal farklar olup olmadığını tespit etmek mümkün olamaz. Yasal ve toplumsal önyargılara rağmen önemli işler başarmış kadınlara işaret eden Mill, eğitim fırsatları onlara açık olsaydı daha fazla işler yaparlardı diye belirtir. Elitlerin hem erkek hem kadınlardan oluşması oldukça önemlidir. Mill, ayrıca, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı rasyonel inceleme ve sınamaya tâbi tutulursa, ayrıncı yasa ve uygulamaların ortadan kalkacağına ve siyaset ve işyerinde eşitliğin genel norm olacağına inanır.

Mill, ataerkil ailenin birçok yönünü eleştiren ve aile içi işlerde devlet müdahalesini destekleyen "cesur ve uzak görüşlü bir feminist" idi. Kadınların eşit olmayan statülerinin kalbinde evlilik kurumu yatar. Bu kurum, kadınları çocukları, mülkleri ve kendi bedenleri üzerinde hiçbir hakkı olmayan yasal köleler haline getirir. Kocaların eşleri üzerindeki despotik kontrolünü sona erdirmek için kadın haklarının yasal güvence altına alınması ve evliliğin, çocuklar için gerekli korumanın sağlanması şartıyla, her an feshedilebilecek özgürce girilmiş bir sözleşme ilişkisi olması gerektiğini düşünür. Aile sadece belli maddî ihtiyaçları gidermeye yarayan bir kurum değil, aynı zamanda bir eğitim ortamıdır da. Hem erkek hem kız çocuklar, babaları ve anneleri arasında gördükleri ilişkilerden "özgürlüğün erdemleri" hakkında ders alırlar.[29]

Geniş toplumda kooperatif mülkiyeti savunmasına rağmen, Mill bu tür bir ekonomik eşitlikten mülkiyet düzenlemelerini ve diğer ev içi ilişkileri muaf tutar. Bireysel mülkiyet yasa olarak kaldığı sürece her bir eşin evliliğe getirdikleri şeyler üzerinde kişisel kontrolü olmalıdır. Ancak hakkaniyeti bunun ötesine geçirmeyi reddeder ve hane içinde geleneksel cinsiyete dayalı işbölümünü muhafaza eder. "Ailenin geçiminin mülk yerine ücretli kazanca bağlı olması durumunda, erkeğin gelir elde ettiği, kadının ise ev işlerine baktığı alışıldık düzenleme bana iki kişi arasındaki en uygun işbölümü olarak görünmektedir."[30] Mill böylelikle kadınların evlilikte çocuk doğurup yetiştirdiklerini ve eve baktıklarını, erkeklerin ise dışarı çıkıp ailenin gelirini kazandığını varsayar. Kadının ev içi emeği ücretsizdir; kadınlara yaptıkları iş için kocaları tarafından maaş ödenmesi veya kadınların işgücüne katılırken erkeklerin ev işlerini paylaşmalarına dair bir düşüncesi yoktur. Siyaset ve ev hayatı, kamusal ve özel alan, sıkı bir şekilde ayrılmıştır ve sadece erkekler bu ayrımı ihlal etme hakkına sahiptir.

Ancak, evlilik dışında tüm eğitim ve kariyer fırsatları erkeklere eşit bir şekilde kadınlara açık olmalıdır. Tüm kadınlara hem evlilik hem iş olanağı tanıyan eşi Harriet'tan farklı olarak, Mill sadece az sayıdaki bekar ve boşanmış kadınlara ve belki de ev içi sorumlulukları olmayan daha yaşlıca evli kadınlara işyerinde ve siyasette erkeklere katılmalarına izin verilmesi gerektiğine inanır. Çoğu kadına ya evlilik ya kariyer fırsatı verilmeli ama her ikisi birden değil; ancak bu tercihi erkekler yapmak zorunda değildir. Mill'in topyekûn toplumsal cinsiyet adaletine karşı oluşu çağının geleneksel aile düzenlemelerini sorgulamayı reddetmesinden kaynaklanır ki bu onun bireysel özgürlük savlarıyla tutarlı değildir.

TEMSİLÎ YÖNETİM

> İdeal olarak en iyi yönetim biçiminin, egemenliğin veya son kertede en üst denetleme erkinin, toplumun tümünde bulunduğu ve her yurttaşın o nihaî egemenliğin kullanılmasında yalnız söz sahibi değil, ama en azından arada sırada, yerel veya genel bir kamu görevini kişisel olarak yerine getirmek üzere, yönetimde bizzat görev almaya çağrıldığı yönetim olduğunu göstermekte bir zorluk yoktur [31]

Bireysel özgürlük üzerine düşüncelerinde olduğu gibi, Mill'in siyasal süreç üzerine görüşleri de insan doğası tasavvurundan kaynaklanır. "Nihaî" erkin halkın elinde olduğu bir demokrasiyi tercih eder. Ancak, yönetim, tabiî ki, halkın bir denetleme aracı olsa da aynı zamanda yurttaşların zihin ve karakterlerini geliştirmesi ve onları kamusal çıkara dair eğitmesi açısından büyük öneme sahiptir. "Demokrasi ya da kalabalık bir aristokrasiye sahip hiçbir yönetim ... vasatlığın üstüne şimdiye kadar ne çıkmıştır ne de çıkabilirdi. Bunun tek istisnası, egemen çoğunluğun ... kendilerinden daha yetenekli ve daha eğitimli olan bir ya da birkaç kişinin önderliğini kabul etmesidir."[32]

Yönetim, tüm ehliyetli erkek ve kadınları kapsayan bir elit azınlığın önderliğinde herkesin yönetime katılması durumunda en iyi çalışır. Bu azınlık, yasama ve yürütme organlarında görev yapacak ve çoğunluğu bilge yasalar ve mesajlar aracılığıyla eğitecektir. Bu şekilde vasat kitlelerin arzularını frenleyebilir ki böylelikle çoğunluk, özgürlüğü tiranca baskı altına alma yoluna girmesin. En iyi siyasal sistemde bu tür rehberli katılıma izin veren bir yapı ve siyasal süreç mevcuttur. Buna temsilî yönetim adı verilir.

Özgürlükte olduğu gibi, temsilî yönetim de tüm halklar için uygun değildir. Geri kalmış toplumların vahşîleri onları kendi kendine yönetime hazırlamak üzere tasarlanmış Aydınlanmacı despotizmde fayda bulabilir. Âdetlere olan içgüdüsel bağımlılıklarını bir kenara bırakıp özgürlüğün bir parçası olan özgür ve eşit tartışma yolunu öğrenmeden kendi işlerini idare etmekten aciz olacaklardır. Ancak İngiltere gibi ileri uluslardaki aşağı sınıflar yönetime tam katılma hakkına sahiptir. Sorun, onların ne kadar güçlü bir sese sahip olabileceklerdir.

Mill, elit azınlığın rolünü güçlendirerek daha iyi tartışma ortamı yaratacak teknikler önerir. En uygar uluslarda bile bazı insanların oy kullanmasına izin verilmemelidir. Hariç bırakılanlar; okuma yazma bilmeyenler, vergi ödemeyenler, mahkumlar, iflas etmiş olanlar veya kamu yardımı alanlardır. Mill, ayrıca cahil kitleler tarafından bastırılmaması için üstün azınlığa çoklu oy hakkı verir. Eğitim, meslek veya genel bir sınavı geçme becerisine bağlı olarak, her yetenekli yetişkin seçimlerde tercih ettikleri aday için iki veya daha fazla oy kullanabilecektir.

Çoğunluğun tiranlığını önlemek ve (elit) azınlığın görüşlerinin yasama organında mümkün olan en geniş şekilde ifade bulmasını sağlamak için Mill nispî temsili savunur. Toplumda büyük bir fikir çeşitliliği olduğunu ve bunların siyasal amaçlar doğrultusunda, her biri akılcı tartışma ve yasama faaliyetleri ile görüşlerini ilerletmeye hazır, çok sayıda siyasal partide örgütleneceğini varsayar. Nispî temsil, tek kazananlı seçim bölgesine dayalı temsilden farklıdır. Tek kazananlı sistem, rekabetçi seçimlerin başlangıcından Mill'in zamanına (ve aslında günümüze) kadar İngiltere'deki uygulama olagelmiştir. Bu seçim sisteminde herhangi bir seçim bölgesinde en fazla oyu alan yasama organı adayı kazanır. Diğer adayları destekleyen seçmenler için, seçilen kişi onlar adına konuşmaya gönüllü değilse, bir temsil söz konusu değildir. Bunun sonucunda birçok azınlık grubu yasama organında hiçbir şekilde temsil edilmez.

Nispî temsil 19. Yüzyıl'da ortaya çıkan bir fikirdir. Birçok farklı partileri, çıkarları veya grupları temsil edecek adayların, her bir partinin seçmen kitlesindeki kuvvetine bağlı olarak, seçilme şansını artırmak için tasarlanmıştır. Nispî temsili uygulamak için bazıları diğerlerinden daha karmaşık olan birçok tasarı önerilmiştir; ancak temel yaklaşım gayet açıktır. Her bir siyasal parti seçimde aldığı oy sayısı oranında yasama organında sandalye elde eder. Örneğin, 100 sandalyelik bir yasama organında, toplam oyun yüzde 54'ünü alan parti 54 sandalye alır; yüzde 21 alan 21 sandalye; yüzde 14 alan 14 sandalye; yüzde 6 alan 6 sandalye; yüzde 3 alan 3 sandalye ve yüzde 2 alan 2 sandalye alır. Tek kazananlı seçim sisteminde, parti destekçilerinin az sayıda seçim bölgesinde mi yoğunlaşmış yoksa ülke geneline iyice dağılmış olup olmadığına bağlı olarak iki veya en fazla üç partinin tüm sandalyeleri aralarında bölüştüğü bir sandalye dağılım sonucunun ortaya çıkması muhtemeldir. Tek kazananlı seçim sisteminde tek bir seçim bölgesini dahi kazanamayacak küçük bir parti, nispî temsil sisteminde, bir veya iki sandalye kazanabilir. Verilen örnekte, altı parti (ve böylelikle altı farklı görüş) temsil edilir; daha büyük bir toplulukta ise daha fazla sayıda görüş yer bulacaktır.

Farazî olarak, her iki sistem altında da temsiliyet kazanacak partilerin sayısında bir sınır yoktur. Ancak, Mill nispî temsilin uygulamada daha fazla partinin sesini duyurmasına ve aksi takdirde seçilme şansı bulamayacak bağımsız düşünceli çok sayıda ehliyetli kişinin katılımına imkan tanıyacağını öngörür. Elitlerin yönetimde görev almayanları bir yandan kendilerini kamusal tartış-

malarda ifade ederek ve diğer yandan çoklu oy ve nispî temsil ile kendilerine daha fazla ağırlık verilen seçimler aracılığıyla özgürlüğü desteklemelidir.[33]

YAPI VE YÖNETİMİN ROLÜ

Seçmenlerin tercihleri bir ulus-devlete önderlik etmek üzere örgütlenmiş bir yönetime yol açar. Yasama organı olan Parlamento hâlâ egemen güçtür ve iki kamarası vardır. Alt kamara olan Avam Kamarası'nın bileşimi nispî temsile dayanan seçim sonuçlarıyla belirlenir. Yeni nispî seçim sisteminin uygulanmaya başlanmasıyla çok daha fazla farklı fikirin duyulma imkanı olacaktır.

Üst kamara olan Lordlar Kamarası'nın bileşimi, Mill'in tasarısında, onun zamanında var olandan farklıdır. Normalde büyük ölçüde verasete dayalı soylulardan oluşmakta iken, onun tasarısında, uzman entelektüel ve teknik bir elit yer alır. Üyeleri eğitim ve kariyer başarılarına göre tayin edilmektedir.

Mill yasama organını kamusal çıkarı tanımlamaya yönelik büyük bir tartışma topluluğu olarak görmektedir. Her bir üye, önerilen yasaları tartışarak, kişisel, orijinal fikirlerini sunar. Yurttaşların dilekleri, temsiliyet kapasitesi daha fazla ancak daha elit olan bu kurum tarafından yukarı doğru filtreden geçirilip daha bilgece yasalara dönüştürülür. Temsilciler aynı zamanda sıradan yurttaşlara toplumun uzun vadeli ihtiyaçlarına dair bilgilendirme yaparlar. Düzenli iletişimle bir eğitim gücü hizmeti görür ve halka niteliksel olarak daha iyi tercihler ile kısa vadeli çıkarları ayırt etmesini öğretirler. Önerilen kanunları yasalaştırma veya reddetmenin yanı sıra, egemen yasama organı yürütmeyi eleştirme ve nihaî olarak kontrol etme görevini taşır. Bireysel özgürlüğü ve toplumsal ilerlemeyi geliştirmek yasama denetimine rehberlik eden uzun vadeli hedeflerdir.

Mill'in tasarladığı yürütme, büyük ölçüde, onun zamanında olduğu gibi işlemektedir. Yürütme rolü de olan küçük bir yasama organı grubu, bir komite gibi beraber hareket ettiklerinde kabineyi oluştururlar. Bir kurum olarak kabine ve onun her bir üyesi yasama organına karşı tam anlamıyla sorumludur.

Kabine üyelerinin görevlerinden biri, kabine olarak istişarenin ardından, Parlamento'daki temsilcilerin tartışıp ya kabul ya tashih ya da red ettikleri yasaların taslağını hazırlamaktır. Hükûmet bakanlıklarının başı olarak kabinenin münferit üyelerinden, Parlamento'nun onayladığı yasaları kendilerinin denetlediği bir bürokrasinin yardımıyla yürütmesi beklenir. Bakanlar, ulusun savunmasından, iç düzeni sağlamaktan, kamusal yolların bakımı ve posta gönderimi gibi zarurî hizmetlerin yerine getirilmesinden sorumludur.

Aslında, yürütme organı daha geniş yasama organının içindeki bir elittir. Mill, bu kurumun bir kabine ve münferit sorumluluk altındaki işleyişinin İngiltere'de 19. Yüzyıl ortalarından itibaren yerleşmiş bir ilişki olduğunu tespit eder. Ancak seçim sisteminde ve yasama organında önerdiği değişiklikler bu küçük elit gruba özgürlük ve toplumsal ilerlemeyi geliştirmede

zamanında olduğundan daha büyük bir rol tanımaktadır. Mill'in elitleri bilge olduğundan bireysel özgürlüğü gasp etmemenin değer ve zaruretini anlayacaklardır. Yönetim (ve yasaları), barışı devam ettirmek, her bireyin özgürlüğünü korumak ve muhtaçların refahını sağlamakla sınırlıdır. Bilge bir elit, yönetimin gücünü gereksiz yere artırmaz.

SONUÇ

Mill, diğer geç-modern siyaset filozoflarına ortak olan bir düşünceden beslenir. Bu düşünce, erken modernlerin aklını ifade eder ancak Burke gibi neo-modernlerin eleştirisini dikkate alır. Mill'e göre, kişisel özgürlük toplumsal ilerlemeyi hareket ettiren motordur. Bu düşünce, ikiz kutuplar –bireysel olan ile kolektif olan– arasında yeni bir bağ kurar ve bu bağ erken modernlerinki gibi kişisel özgürlüğü vurgulasa da onlardan farklıdır. Mill, erken modernler gibi, kamusal ve özel eylem alanlarını ayırt eder; ancak onlardan farklı olarak erken faydacı düşünüşü takip eder ve doğa durumu, siyasal veya toplumsal sözleşme, doğal hukuk veya doğal haklar gibi kavramlara dayanmayı reddeder.

Sınırlı yönetim her şahsı yaşamına ve malına yönelik tehditlerden ve özellikle çoğunluk tiranlığının özgürlüğe arz ettiği tehlikeden koruyarak bireyin dostu gibi bir işlev görür. Mill, (gördüğü şekliyle) insan doğası göz önüne alındığında, ancak bir dereceye kadar farklı bir siyasal süreç ile özgürlük ve eşitlik değerlerinin, ikisinden birini feda etmeye gerek kalmadan, birbirine yakınlaştırılabileceğini savunur. Bu iki unsur, bireysel ve kolektif olanın ve aynı zamanda organik ve toplamacı siyasetin kutuplarıdır. Bu unsurlardan birini diğeri uğruna reddetmek yerine onları dengeleme çabası, Eskiçağ, Ortaçağ ve erken modern düşünürlerin perspektiflerinden farklıdır. Mill, bireysel benliğin diğerlerinden ayrı tutulamayacağında ısrar eden neo-modern düşünürlerin ulaştığı sonuçlardan da ayrılır: *Doğası* gereği birey kolektifin bir parçasıdır ve hem bireyin hem kolektifin tam gelişimi organik siyasete bağlıdır. Mill'e göre, herhangi bir kişi sadece kişisel niteliklerini yansıtan, özgün perspektifler ifade eden ve kendini gerçekleştiren bir birey olarak toplumsal ilerlemeye katkı yapabilir.

Mill'in toplumsal ilerleme düşüncesi ne herhangi bir özgürlük teslimiden doğan birleşik bir idealdir; ne de yönetim veya (işyeri gibi) başka bir kolektif böyle bir teslimi talep etmeye veya hatta rica etmeye yetkilidir. Mill gayet bireyselci kalır ve onun kooperatif sosyalizmi total kolektivizmden açık bir şekilde ayrılır.

Ancak bireysel ve kolektif olan, devlet iktidarı ve kişisel özgürlük, kooperatif ve bireysel üretim mülkiyeti gibi bir dizi ikilik arasında denge kurma çabaları siyaset felsefesinin bu temel ikilemlerini çözmede ne kadar başarılıdır? Çabalarından kaynaklanan bariz tutarsızlıklar var mıdır ve bunlar bu

ikilemlere getirdiği zarif çözümlere, hem adanmış bireyselcileri hem de sıkı kolektivistleri rahatsız edecek şekilde, zarar verir mi?

Notlar

1. Ölümünden sonra yayımlanan *Autobiography* (*Otobiyografi*) adlı eserinin yanı sıra, Mill'in başlıca eserleri şunlardır: klasik eseri, *On Liberty* (Özgürlük Üzerine) (1859); yöntem üzerine iki önemli kitabı, *System of Logic* (*Mantık Sistemi*) (1843) ve *Utilitarianism* (*Faydacılık*) (1863); çağının önde gelen İngiliz ekonomisti olarak yerini perçinleyen *Principles of Political Economy* (*Siyasal Ekonominin İlkeleri*) (1848); *Considerations on Representative Government* (*Temsili Yönetim Üzerine Düşünceler*) (1861) ve Victoria dönemi toplumsal cinsiyet ilişkilerini eleştiren *The Subjection of Women* (*Kadınların Tâbiliği*) (1869); bu eser Harriet Taylor'ın daha önce yayımlanmış *Enfranchisement of Women* (*Kadınların Oy Hakkını Kazanması*) (1851) adlı eseri kadar geniş kapsamlı değildir
2. Mill'in yaşamı ve eğitimi hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Bruce Mazlish, *James and John Stuart Mill: Father and Son in the Nineteenth Century* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1975) ve Joseph Hamburger, *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophical Radicals* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965).
3. John Stuart Mill, *Utilitarianism, Utilitarianism, Liberty, and Representative Government* içinde (Londra: J. M. Dent, 1910), ch. I.
4. Daha geniş bir açıklama için, bkz. John Plamenatz, *The English Utilitarians*, 2. baskı (New York: Oxford University Press, 1958).
5. *Utilitarianism*, bölüm I.
6. Mill, *On Liberty, Utilitarianism, Liberty and Representative Government* içinde, bölüm I. Ayrıca bkz. Jack Jackson, *A Guided Tour of John Stuart Mill's Utilitarianism* (Mountain View, Calif.: Mayfield, 1992) ve John M. Robson, *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1968).
7. *Utilitarianism*, bölüm II.
8. *On Liberty*, bölüm III.
9. Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), 140–42.
10. *On Liberty*, bölüm III
11. *On Liberty*, bölüm III.
12. *On Liberty*, bölüm I.
13. *On Liberty*, bölüm I.
14. *On Liberty*, bölüm I. Mill bu terimi Alexis de Tocqueville'in *Democracy in America* (*Amerika'da Demokrasi*) (1835–1840) adlı eserinden almıştır.
15. *On Liberty*, bölüm I ve III.
16. *On Liberty*, bölüm I.
17. *On Liberty*, bölüm V.
18. *On Liberty*, bölüm I. Ayrıca bkz. John Gray, *Mill on Liberty: A Defence* (Londra: Routledge, 1983) ve Gertrude Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill* (New York: Knopf, 1974).

19. *On Liberty*, bölüm IV.
20. *On Liberty*, bölüm II.
21. *On Liberty*, bölüm I.
22. *On Liberty*, bölüm III.
23. *On Liberty*, bölüm II.
24. *On Liberty*, bölüm II.
25. *On Liberty*, bölüm V.
26. John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, der. Donald Winch (New York: Penguin, 1985), kitap IV, bölüm vii, kısım 7 ve bölüm vi, kısım 2.
27. Samuel Hollander, *The Economics of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1985).
28. John Stuart Mill, *The Subjection of Women, The Feminist Papers*, der. Alice Rossi, içinde (New York: Columbia University Press, 1973), 196.
29. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), 280; *Subjection*, 211, 212, 214.
30. *Subjection*, 213.
31. John Stuart Mill, *Representative Government, Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, içinde, bölüm III.
32. *On Liberty*, bölüm III.
33. Bkz. Dennis Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976)

Ek Okumalar

Baum, Bruce. *Rereading Power and Freedom in J.S. Mill.* Toronto: University of Toronto Press, 2000.

Capaldi, Nicholas. *John Stuart Mill: A Biography.* New York: Cambridge University Press, 2004.

Fitzpatrick, John R. *Starting with Mill.* New York: Continuum, 2010.

Gray, John. Mill on Liberty: A Defence. Londra: Routledge, 1983.

Hollander, Samuel. *The Economics of John Stuart Mill.* Toronto: University of Toronto Press, 1985.

Kinzer, Bruce L. *England's Disgrace?: J. S. Mill and the Irish Question.* Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Mazlish, Bruce. *James and John Stuart Mill: Father and Son in the Nineteenth Century.* New Brunswick, N.J.: Transaction, 1975.

Reeves, Richard. *John Stuart Mill: Victorian Firebrand.* New Delhi, India: Atlantic Books, 2008.

Skorupski, John. *Why Read Mill Today?* New York: Routledge, 2007.

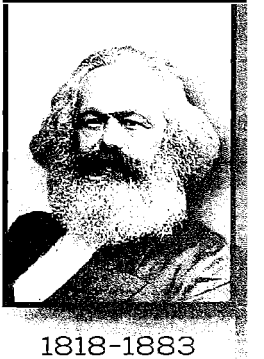
Thompson, Dennis. *John Stuart Mill and Representative Government.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976.



15. Bölüm

Karl **Marx**

Tarihin Anlamını Açığa Çıkarma



1818-1883



GİRİŞ

Karl Marx ve Friedrich Engels 1844 sonbaharında Paris'te buluştu ve dünya hâlâ kendine gelemedi. Büyük zeka ve enerjisine rağmen, Marx'ın yazım tarzı Engels ile olan işbirliğinden faydalanmıştır. İkilinin daha az yaratıcı olanı Engels, Marx'ın genellikle karmaşık dilini çabucak kavrıyor ve halkın onayını kazanabilecek heyecanlı bir yazıya çeviriyordu. Edebî becerilerinin ötesinde, Marx Engels'e yönlendirme, sadakat, coşku ve maddî destek açısından bağlıydı. Durdurulamaz bir ikiliydiler: Beraber yayımladıkları birçok esere her ikisi de katkı yapmış; tek birinin adıyla yayımlanmış eserlere ise diğerinin yardımı olmuştur.[1]

Öğrenciler, bilim insanları ve genel halk –yani tüm dünya– için Karl Marx (1818–1883) muhtemelen uzun siyaset felsefesi tarihinin en tartışmalı şahsiyetidir.[2] Entelektüel, gazeteci, bildiri yazarı, devrimci bir örgütleyici ve deneme yazarı, kamusal bir şahsiyet ve kaçak, hem bilimsel hem siyasal elli cilde yakın yazının yazarı veya eş yazarı idi. Geçmişin daha arzu edilir bir geleceğe bir temel olarak nasıl hizmet ettiğini takdir etse de geçmişe ait birçok şeye karşıydı. Kompleks bir düşünür, asabî, iyi bir hatip, tartışmacı ve birçok çağdaşının eleştirmeni olan Marx, yaşamı boyunca birçok insanla çatışmıştı. Eserlerinin dünya olayları üzerindeki sınırsız etkilerinin yanı sıra Marx siyaset felsefesinin ötesinde birçok akademik disiplini etkilemiştir ki bunlardan en önemlileri ekonomi ve sosyoloji ama aynı zamanda sanat ve edebiyattır.[3] Kuramlarının ve bunların birçok muhtemel sonucunun geniş kapsamından ötürü, düşünce dünyasının veya yaşamın onun etkisinden muaf önemli bir yönünü hayal etmek zordur. Tüm bunlar, düşünen (ve dogmatik) bireylerin bu edebî devin müthiş külliyatını farklı biçimlerde anlamasına işaret etmektedir. Marx çalışmaları alanına girmek, başka bir yazar veya kitabın sunabileceği nadir bir entelektüel maceraya atılmak gibidir. Marx'ın gündeme getirdiği sorular, sahip olduğu feraset ve önerdiği çözümler insanlığın karşısında duran en önemli sorunları ilgilendirir. Yorumcular, Marx'ta, yoksulluk, barış, feminizm, ayrımcılık, ekoloji ve nihayet insanlığın hayatta kalması gibi kaygılara uygulanabileceğini düşündükleri değerli fikirler bulmuşlardır. Kendi külliyatının yanı sıra yorumcularının çalışmalarının büyüklüğünü dikkate aldığımızda Marx'ın yazılarını yorumlamak için kullanılabilecek birçok yol olduğunu görürüz. Her ayrı yolun kendi destekçileri olduğu gibi tercihlerin hiçbiri her eleştirmeni tatmin etmeye yeterli değildir.

Marx'ın Engels (1820–1895) ile birlikte yazdığı *Manifest der Kommunistischen Partei* (*Komünist Manifesto* 1848) en etkili çalışmaları olmuştur. Komünist Birlik adında yarı gizli bir işçi örgütü, örgütlerinin amaçlarını ifade eden bir bildirge hazırlamakla onları görevlendirmiş ve bunun sonucu üç haftalık bir sürede yazılan bu kısa bildiri olmuştu. Engels ilk taslağı hazırlarken Marx son şeklini vermiştir; ancak Engels ondan beklenen bir cömertlikle bu çalışmanın "çekirdeğini oluşturan temel önermenin Marx'a ait" olduğunu kabul eder.[4]

Ana hatlarını çizdikleri program yirmi yıldan fazla bir süre unutulmuştu, ta ki Paris'teki bir işçi ayaklanması onu gün yüzüne çıkarana dek. Yirmi yıl içinde birçok ayrıntı "eskimiş" ve bu ayrıntıların önemi değişen "tarihsel şartlara" bağlı olsa da, özü itibarıyla Marx ve Engels'in başka yerlerde etraflıca ele aldıkları kilit konuların güçlü bir özeti olmaya devam etmektedir.[5] Cüretkar, açık sözlü ve kendinden emin, yeni bir sistemin ana hatlarını, ilk başta planlanan adam devşirme broşürüne uygun, doğrudan ve etkili bir düz yazı tarzıyla sunar. Merkezinde insanlık tarihi boyunca ekonominin siyaset ile olan ilişkisine dair radikal bir analiz ve dramatik bir devrim söylemi içinde saklı kapitalizmin derin bir eleştirisi yer alır.[6] 1848'deki Fransa ve Prusya'daki devrimler Marx'ın daha önce sınır dışı edildiği bu ülkelere dönüp devrimci kuvvetlere yardım etmesine ve teşvik vermesine vesile olmuştu. Ancak, devrimler bastırılmış ve Marx nihaî yurdu olacak Londra'ya kaçmak zorunda kalmıştı. Yaşamının geri kalanı araştırma, yazma ve siyasal örgütlenmeyle geçti.

MARX'IN SORUNU

Manifesto'nun ele aldığı ana sorun insanın acı çekmesi ve bunun siyaset ve ekonomi ile ilişkisidir. Önceki 160 yıl süresince, Avrupa birbiriyle ilgili iki amaç uğruna savaştığı birçok büyük siyasal devrim yaşamıştı. Biri, ulusal egemenlik ve diğeri mevcut ulus-devletler içinde demokratik kurum ve uygulamaların oluşturulmasıydı. Bu devrimler, ekseriyetle, burjuvaziye –monarkların ve üst soylu sınıfının kontrolünden kurtulmayı isteyen, gelişmekte olan kapitalist sınıf– yardım etmişti.[7] Örneğin, 1688 Şanlı Devrimi, zaten bağımsız bir ulus-devlet olan İngiltere'yi mutlak monarşiden anayasal monarşiye dönüştürerek temsil kabiliyeti daha yüksek kurumlar yaratmıştı. Aynı şekilde, 1776'da Bağımsızlık Bildirgesi'nin körüklediği Amerikan Devrimi, hem İngiltere'den siyasal olarak ayrılarak ulusal bağımsızlığa hem de yeni ulus devlette demokratik kurumlara yol açmıştı. Bir üçüncüsü olan 1789 Fransız Devrimi mutlak bir monarşiyi yıkıp yerine daha halkçı bir yönetim koymuştu.

Marx'a göre bu siyasal ayaklanmalar sadece ekonomiyle ilişkilendirildiği zaman anlaşılabilirdi. Büyümekte olan Sanayi Devrimi siyasal devrim geçiren aynı ulusların çoğunda serpilmekteydi. 18. Yüzyıl İngilteresi'nde ortaya çıkmış ve çabucak bağımsız Birleşik Devletler'e ve devrim sonrası Fransa'ya yayılmıştı. Sanayi Devrimi'nin sonuçları ekonomik, siyasal ve toplumsaldı.

Ekonomik açıdan başlıca gelişmeler, imalat şirketlerindeki montaj hatlarında büyük çaplı üretimi içermekteydi. Bu şirketlerde daha önceleri bireysel veya birkaç işçi tarafından küçük çaplı üretim gerçekleşmekteydi. İmal edilen ürünler, uluslararası piyasalara yayılmış büyük çaplı dağıtımla dağıtılmaktaydı. Büyük bir emek gücü olarak proletarya veya işçi sınıfı doğal kaynakları çıkararak ve bitmiş ürünleri üreterek Sanayi Devrimi'nin ihtiyaç duyduğu emeği icra etmekteydi.

Siyasal olarak, Marx iş çevreleri ile yönetim arasında yakın bir iş birliği tespit etti. Toplumun küçük bir kısmı olan kapitalistler üretim araçlarına sahiptiler ve büyük servetler elde etmekteydiler. Yasa ve devletin kolluk kuvvetleri hem kapitalist serveti hem de mülk sahiplerinin servetlerini artırmalarını sağlayan araçları korumaktaydı.

Marx'a göre bunun toplumsal sonuçları korkunçtu. Baskı, sömürü ve adaletsizlik yaygındı. Sanayi Devrimi'nden önce çoğu insan tarım veya zanaat yaptıkları kırsal köylerde veya küçük veya büyük çiftliklerde yaşamaktaydı. Ancak, büyük çaplı imalatın doğuşunun bir sonucu olarak iş arayanlar kalabalık ve çirkin şehirlere göç etti. Erken 19. Yüzyıl İngilteresi'nde yayımlanan bir dizi devlet raporunda bu değişimin sonuçları detaylı bir şekilde işlenmiştir. Marx daha sonra bu raporları yazılarına araştırma temeli olarak kullanmıştı. İşçi sınıfının, özellikle maden ve fabrikalarda çalışanların şartlarını tarif eden resmî raporlar şok ediciydi. Beş yaşındaki çocuklar loş ve kötü havalandırılmış bina ve madenlerde tehlikeli makinelerde çalışmaktaydı. Aşırı çalıştırılan ve kötü beslenen bu çocuklar günde 18 saate kadar köle gibi çalıştırılmaktaydı. Makinelere zincirlenmekte, tehlikeli sağlık koşullarına maruz kalmakta, ustabaşının emirlerine uymadıkları takdirde dövülmekte ve hatta kaçmalarını önlemek için geceleri kilitlenmekteydiler. Tabiî ki eğitim almamakta ve en fazla yaşamlarını idame ettirecek kadar ücret ödenmekteydi. Yetişkin işçilere yapılan muamele çocuklarınkine paraleldi. Onlar da tehlikeli, sağlığı tehdit eden koşullarda, sıkıcı tekdüze işlerde uzun saatler çalışmaktaydılar. Uzun iş günü sonunda döndükleri şehirdeki evleri varoş mahallelerinde aşırı kalabalık derme çatma evlerdi. Eğitimsiz ve düşük ücretli olan bu işçiler sürekli olarak işsizlik tehlikesiyle karşı karşıyaydılar.

Marx'ın zamanındaki yetişkinler kırsal yörelerden, büyümekte olan şehirlere göç eden ilk kuşaktı ve yaşamlarının daha önce nasıl olduğunu ve neyi kaybetmiş olduklarını bilmekteydiler. Yüzyıllar içinde toprak sahibi üst sınıf lordlar ile toprağı işleyen alt sınıf köylüler arasında geleneksel bir ilişki kurulmuştu. İki sınıf muamele ve ücret konusunda eşit olmasa da ortak bir işte çalıştıkları gibi bir his vardı. Geleneksel bağlar asgarî de olsa lordları köylülerine karşı müşfik bir ilgi göstermeye teşvik ediyordu.

Sanayi Devrimi bu alışıldık ilişkiyi paramparça etti. Şehirlere göç eden köylüler burjuva işverenleri ile aralarında tamamen iş odaklı bir ilişkiyle karşılaştılar. Sadece asgarî yatırım ile azamî üretim elde etme derdinde olan çoğu patronun, işçilerinin kişisel yaşamları, yetenekleri ve geçmişlerine dair bir merakı yoktu. Tüm çalışanlar montaj hattındaki birbirinin yerine konulabilir robotlardı. Değerleri veya parasal ücretleri işverenler tarafından belirlenmekte ve bu ve diğer üretim hususlarında arz ve talep ilk başta gelmekteydi.

Kırsal yerlerde hem çiftçiler hem zanaatkarlar yiyecek veya el işleri üretim sürecinin başından sonuna kadar çalışmaktaydı. Bağımsız zanaatkarlar kullanacakları araçları ve ham maddeyi satın alıp onların sahibi oluyordu.

Bitmiş ürünlerin ise hem sahibi hem de üreticisi konumundaydılar. Emeklerinin sonuçlarını görebilmekte ve işlerinden gurur duyabilmekteydiler. Buna karşın montaj hattındaki sınaî işbölümü, iş ve üretim arasındaki bu bağı yok etti. Her ücretli işçi bitmiş ürünün sadece bir kısmını yapmaktaydı. Hiçbiri ürün üzerinde bir hak iddiasında bulunamazdı. İşçilerin yaratıcı gururları yeni sanayi düzeninde önemli bir unsur değildi.

Marx'ın karşı karşıya olduğu durum sanayi toplumunun her yönüne dokunan büyük bir adaletsizlik idi. Marx'ın sorununun kalbindeki soru, neden bazı kişiler ayrıcalıklı bir yaşam sürerken diğerlerinin ağır iş ve sefil bir yoksulluğa mahkum olduğu idi.

Daha önce tartışıldığı gibi, adalet sorunu siyaset felsefesinin doğuşundan beri Batı düşüncesinde merkezî bir yere sahipti. Marx yazmaya başlamadan önce dahi yeni sanayi proletaryasının karşılaştığı spesifik adaletsizlikleri anlatmak üzere birçok farklı açıklama öne sürülmüştü. Birçok işçi, sefaletlerinin, çalıştırdıkları makinelerden kaynaklanmakta olduğuna ve bunları tahrip ettikleri takdirde eski yaşam biçimlerine dönebileceklerine inanıyordu. Birçok fabrika ayaklanmasında makineler imha edilmişti. Özel mülkiyete zarar vermekten sorumlu tutulan işçiler ya tutuklanmış ya da sınır dışı edilmiş; bu işçilerin iş arkadaşları (en azından geçici bir süre) işsiz kalmış ve genel olarak şartlarda bir değişiklik olmamıştı. Burjuvazi içinden kimileri herhangi bir adaletsizlik sorunu asla görmüyordu. İşçilerin yaşam ve çalışma koşullarına gözlerini ve zihinlerini kapatmışlardı. İşçi sınıfının şartları üzerine bir an olsun düşünmelerine vesile olan rahatsız edici bir örnek gözlerine iliştiğinde, bunun sorumluluğunu insanların düzeltmeye muktedir olmadığı "doğal" nedenlerde bulabiliyorlardı.

Orta sınıfın düşünceli üyeleri proletaryanın içinde bulunduğu kötü durumu açıklamaya çalışırken genel olarak iki hedeften birine odaklanmaktaydı. Bazıları dinî, bazıları da siyasî bir açıklama sundular. Dinî eğilimde olanlar sorunun temelinde İlk Günah'ı görmekteydi. Çare ahlakî reformda yatmaktaydı; fabrika sahiplerine işçilerine doğru "Hıristiyan" muamelesi yapacakları bir yöntem gösterilmeliydi. İşçiler de orta sınıf yaşam tarzının hikmeti öğretilerek günahtan ve içkiden kurtarılmalıydı. Siyasal saiklerle yapılan açıklamalar seküler kurum ve uygulamaların reformuna odaklanmaktaydı. İşçiler siyasal sürecin bir parçası olmalıydı. Oy hakkı verildiği takdirde karşı karşıya oldukları korkunç şartlardan onları korumak için yasa çıkartacak siyasetçileri seçebilirlerdi.

Ancak, Marx, proletaryanın sefaletini anlamak için daha geniş bir çerçeve kullanır. Daha önce tartışılan siyasal ve ekonomik devrimleri özgün bir tarihsel perspektif içine yerleştirerek adaletsizliğin ekonomik sömürüyü meşrulaştıran burjuva ahlakının bir parçası olduğu sonucuna varır. Bu ahlak, temsilî demokrasi ile kapitalizmin birleşmesinden kaynaklanmakta ve kökleri sınıf çıkarlarını kamusal çıkar ile özdeşleştiren Hobbes ve Locke

gibilerin burjuva değerlerinde yatmaktaydı.[8] Ayrıca, "modern burjuvazinin kendisinin nasıl uzun bir gelişme sürecinin, üretim ve değişim biçimlerindeki bir dizi devrimin ürünü olduğu" tespitini yapar.[9] Bunun sonucunda, toplumun durumu, adaletsiz olsa da, tarihsel olarak kaçınılmazdır. Burjuvazinin hem yükselişi hem nihaî düşüşü kaderin bir parçasıdır. Bireysel veya kurumsal yollarla olsun bundan sorumlu olanları ıslah etmeye çalışmak zaman kaybıdır. Burjuva toplumu çökmeye mahkumdur.

YÖNTEM: HEGEL'DEN MARX'A

Marx bu kapsayıcı sonuca siyasete dair yeni bir düşünme yöntemi kullanarak ulaşır ve bunu geleceği öngörmek amacıyla geçmişin analizine uygular:

> İnsanın düşüncelerinin, görüşlerinin ve kavramlarının, tek sözcükle, insanın bilincinin, maddî varlığının koşullarındaki, toplumsal ilişkilerindeki ve toplumsal yaşamındaki her değişmeyle birlikte değiştiğini kavramak için derin bir sezgiye gerek var mıdır? Düşünceler tarihi, maddî üretim değiştikçe entelektüel üretimin de buna paralel olarak karakterini değiştirdiğinden başka neyi ispatlar?[10]

Marx'ın yöntemi *tarihsel materyalizm* veya *diyalektik materyalizm* diye adlandırılabilir çünkü materyalizme yaklaşımında hem tarihsel hem diyalektiktir. Diyalektik yaklaşımı geliştirmek için, Marx Alman filozofu G. W. F. Hegel'in (1770–1831) eserlerinde bulduğu düşünceleri dönüştürmüştür.[11] Hegel'in yaklaşımı, Platon'da olduğu gibi, bireylerin dünyada gördükleri sürekli değişen görüntüler ve çelişkilerin arkasında yattığını düşündüğü hakikî gerçekliği açığa çıkarır. Bu gerçekliği keşfetmek için, bireysel olan karşısında kolektif olan örneğinde olduğu gibi, biri özne veya tez diğeri nesne veya antitez olan birbiriyle çelişir görünen zıtları uzlaştıracak bir yöntem bulmaları gerekmektedir. Amaç, her bir zıttın içerdiği hakikati birleştirecek yeni bir önerme, sentez, keşfetmektir. Uzlaştırma süreci, nihaî veya en yüksek senteze ulaşılana kadar uzun tarih devirleri boyunca tekrarlanır.

Hegel, bu bir hayli soyut sonuca, insan ve doğanın başlangıçta birleşik olduğuna ve daha sonra Tanrı tarafından çatışma yoluyla insanın gelişimi ve ilerlemesi için bölündüğüne; ancak tarihin sonunda tekrar birleşeceklerine hükmederek varır.[12] Beşerî sorunlar onlara bireysel bir bakış açısından bakmaktan kaynaklanır. İnsanlar bu sorunlara kapsayıcı bir bakış açısı takınan ve bireyselliği aşan filozofların gözüyle baktığı takdirde bunların gerçek yüzünü, yani, pek de önemli olmadıklarını görecektir. Bilim insanlarının evrensel olanı ve doğanın rasyonel yasalarını araması gibi, filozofun işi de diyalektik süreci kullanarak tarihin ardındaki büyük aklı aramaktır.

Bireyleri bu büyük akla yönlendirmek için Hegel o zaman olduğu gibi bugün de önemli olan üç temel toplumsal kuruma odaklanır: aile, sivil toplum ve devlet. En iyi haliyle, aile sevgi dolu bir ilişkiyi yansıtır ve her aile üyesi sadece kendisi için değil tüm aile üyelerinin iyiliği için hareket eder. Ancak bu diğer-

kamlık sadece aile üyeleri olan birkaç kişiyle sınırlıdır. Öznel ailenin karşısında nesnel kurumlarıyla sivil toplum yer alır. Burada, insanlar ilk başta bencil saiklerle iş birliği yaparlar. Örneğin, Locke'un savunduğu gibi, yaşamlarını sürdürmek ve kişisel ekonomik amaçlarına ulaşmak için bir araya gelip barışı muhafaza ederler. Ancak bunu yapmak için yurttaş olarak da müdahil olmaları gerekir: oy kullanma, vergi ödeme ve askerlik hizmetinde bulunma. Bunlar, insanları ailelerin dar odağından çıkarıp evlilikle bağlı olmadıkları insanlarla ilişki kurmalarını sağlayan aydınlatılmış bireysel çıkara dayalı faaliyetlerdir.

Devlet, özne –birkaç kişiyle sınırlı ailenin diğerkamlığı– ve nesneyi –evrensel diğerkamlığı ifade eden sivil toplumu– uzlaştıran sentezdir.[13] Devlet, evrensel bir diğerkamlığı yansıtır çünkü herkes onun amaçlarını desteklemekte kişisel çıkarı olan bir üyesidir. Devlet aracılığıyla insanlar yaşamlarının anlamını bulurlar. O olmadan birey tam ve özgür bir kişi olarak eksilmiş olur. Özgürlük burada, Rousseau'da olduğu gibi, itaat etmesi gerektiğini bilen ve devletin amaçlarının bireyin isteyebileceği herhangi bir şeyden daha üstün olduğuna inanan birinin itaat etme özgürlüğü olarak tanımlanır.

Bencil bireyselciliği bastırmasının ve itaate dayalı bir vazife anlayışını savunmasının ardından Hegel, daha sonra devlet ve tarihi birbirine bağlar. Her tarihsel olayın ardında kendini zaman içinde ve tedricen sürekli olarak insanlığın ilerlemesi yönünde gösteren özel bir akıl vardır. Bu akıl, bireyleri nihaî olarak her türlü diyalektik bölünmeden özgürleştirmesi mukadder kılınmış bir dünya ruhu aracılığıyla çalışır: insanlık karşısında doğa; özgürlük karşısında vazife; bireysel olan karşısında kolektif olan. Dünya ruhu, tarihteki herhangi bir zamanda, insanlığın ilerlemesine en fazla katkıyı yapacak ruhu veya kültürü olan belli bir ulus-devlette saklıdır. Bu ruh, ulusun insanlarına dünya liderliği için ilham kaynağı olur. Tarihin herhangi bir zamanında, dünya tarihini taşıyan ulus *dünya-tarihsel ulus-devleti*dir. Bu devlet ne yaparsa yapsın adildir; hiçbir zaman yanlış yapamaz çünkü tarih tarafından ona verilen sebep veya amacı gerçekleştirmek için hareket eder.

Dünya-tarihsel ulusları ve onların liderleri (örneğin, Büyük İskender, Jül Sezar ve Napoléon) tarihin istemsiz araçlarıdır; zira onların lider ve uluslarının ruhunun dünyadaki baskın ruh olacağına karar veren kendi özgür tercihleri değil, tarihin ardındaki akıldır. Bir dünya-tarihsel ulus-devleti ruhunu dünyaya yaydıkça gerçek özgürlüğün evrensel idesini genişletmiş olur. Diğer küçük ulusları savaşta yener ve onlara kendi ulusal kültüründen sağlıklı bir dünya ruhu dozu aşılar. Bu demek oluyor ki savaş ilerlemenin başlıca aracıdır. Bu şekilde insanlık, altında tüm çelişkilerin uzlaşacağı nihaî özgürlük amacına doğru evrilir. Özgürlük, tarihin aklına, adaletin yeryüzünde yürüyüşüne uyarak bulunur.

Marx, Hegel'in tarihin yeryüzündeki rasyonel adaletin yürüyüşü olduğu savını kabul eder. Amacı evrensel özgürlüktür ve insanlar bu amaca giden yolu diyalektik yöntemle keşfeder.

Materyalizm, Marx'ın Hegel'in tarihe diyalektik bakışına yaptığı önemli bir eklemedir. Marx'a göre, insanlar insanlık tarihi olan gerçekliğin tamamen bilimsel bir anlayışına ancak Hegel'in diyalektiğini maddî şeylere uyguladıkları takdirde ulaşabilirler. Bunun nedeni tüm tarihin altında yatan hareket ettirici kuvvetin aslında maddî veya ekonomik olmasıdır.[14] İlerlemenin motor gücü olarak Hegel'in ruhunun yerine Marx maddî kuvvetleri koyar ve tarihin vasıtası olarak Hegel'in ulus-devletinin yerine ekonomik kategoriler veya sınıfları koyar. Dolayısıyla, insanlar sınıf saiklerini ve sınıf ilişkilerini anladıkları zaman diyalektik çatışma ve uzlaşma ile ilerleyen tarihin amacını ve yönünü kavrayabileceklerdir. Bu da onların mevcut koşulları öğrenerek ve değişim amacıyla devrimci eylemde bulunarak *praxis* veya pratikle ilgilenmelerini sağlayacaktır. Marx'ın dediği gibi, Hegel gibi "filozoflar dünyayı yalnızca muhtelif biçimlerde *yorumlamışlardır*; oysa sorun onu *değiştirmektir*."[15]

Marx'ın ekonominin önceliğini ve özellikle de tarihteki her toplumda siyasetin ekonomik güçlerin ve buna eşlik eden sınıf mücadelelerinin sonucu olduğunu ispatlamadığını ama sadece varsaydığına dikkat edin. Hegel gibi, Marx da tarihin bir dizi zorunlu kötülüklerden oluştuğunu varsayar ki bunlar herkese ekonomik adalet sağlayan sınıfsız bir toplum gibi net bir amaca hizmet eder. Sonuçta, hem burjuvazinin çöküşünden hem de "proletaryanın zaferinin kaçınılmaz oluşundan aynı derecede" emindir.[16]

TARİHİN AŞAMALARI

Marx'ın amacı tarih boyunca ayırt edilebilir aşamalar veya çağlar içinde ortaya çıkar ki son aşama daha gelmemiştir. Engels bu aşamalardan şöyle bahseder:

> Her tarihsel çağda, egemen olan ekonomik üretim ve mübadele biçimi ve bunun zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal örgütlenme, o dönemin siyasal ve düşünsel tarihinin üzerine kurulu olduğu temeli oluşturur ve o dönemin siyasal ve düşünsel tarihi ancak bu temele dayanılarak açıklanabilir; bunun sonucu olarak insanlığın tüm tarihi (toprakta ortak mülkiyete dayanan ilkel kabile toplumunun çözülmesinden bu yana), bir sınıf mücadeleleri tarihi, sömüren ve sömürülen, hakim ve ezilen sınıflar arasındaki çatışmaların bir tarihi olmuştur; bu sınıf mücadeleleri tarihini oluşturan evrimler dizisi günümüzde öyle bir aşamaya ulaşmıştır ki, sömürülen ve ezilen sınıf –proletarya– aynı zamanda ve nihaî olarak toplumu her türlü sömürü, baskı, sınıf ayrımı ve sınıf mücadelesinden büyük ölçüde kurtarmadan sömüren ve hakim sınıfın –burjuvazinin– egemenliğinden kendisini kurtaramaz.[17]

İnsanlık tarihinin anahtarı, o halde, sınıf mücadelelerinin destansı hikayesidir. Bunların kökenleri, gelişimi ve daha iyi bir gelecek vaadi Marx'ın savının özünü oluşturur.

Yaşamını sürdürme herkesin kaçınılmaz fiziksel ihtiyacıdır. Bu ihtiyacı gidermek için insanlar ekonomik sistemler veya üretim, dağıtım ve tüketim biçimleri örgütler. Tarihin her aşamasında ekonomik güçler iki büyük sınıfı

doğurur. Bu sınıflar için kullanılan terimler bir aşamadan diğerine farklı olsa da –zira üretim biçimi her aşamada farklıdır– bu iki sınıf daima birbirine düşmandır. Sınıf ilişkileri baskı ve adaletsizlik üzerine kuruludur; zira (bir azınlıktan oluşan) hakim sınıf (çoğunluk olan) tâbi sınıfı tahakküm altında tutar ve sömürür.

Sınıflar işbölümünü doğurur. Başlangıçta çocukların doğurulması ve yetiştirilmesi üzerine kurulu olan işbölümü cinsel temellidir; daha sonra ise avlananlar ile topraktan mahsûl alanlar olarak ikiye ayrılır. Zamanla entelektüeller ve fiziksel iş yapanlar arasında bir bölünme ortaya çıkar. Örneğin, devletler eski çağlarda ekonomik mahsûlü düzenlerken, hakim sınıflar imparatorlar, firavunlar ve aynı zamanda katipler, bürokratlar ve rahipler gibi uzmanlardan oluşmaktaydı. Her tarihsel dönemde, hakim sınıfın otoritesi ekonomik rolünden kaynaklanır; siyasal gücü elinde tutar çünkü üretime hükmeder. Toplumsal sınıf ve ekonomi "temel" (*base*) veya "altyapı" (*substructure*) olarak işlev görürken üzerinde kompleks bir "üstyapı" (*superstructure*) kuruludur. Üstyapı, kökleri ekonomik temelde yer alan siyaset, hukuk, din, aile, fikirler ve kurumları içerir. İnsanlar basitçe istedikleri fikirleri ve yönetim biçimini tercih etmezler; aksine, bunlar onlar için sahip oldukları ekonomik sınıf sistemi tarafından belirlenir. İnsan doğası bile ekonomi tarafından şekillenir ve mahiyeti toplumun sınıf yapısına bağlıdır.[18] Altyapı üstyapıyı belirler.

Her toplum, üstyapısının bir parçası olarak, bir ideolojiye veya mevcut sınıf ilişkilerini meşrulaştıran bir değerler, inançlar ve tavırlar dizisine sahiptir. Hakim sınıf, ortak stoktan daha fazla pay alarak ve el emeğiyle çalışanları ekonomik olarak sömürerek eşit olmayan bir mülkiyet bölüşümüne hükmeder. Din, ortaya çıkabilecek aşağı sınıfların protestosunu kontrol etmek için yöneticilere barışçıl bir imkan sunarak onlara hizmet eder; insanları insanın çektiği eziyete kayıtsız kılmak için uhrevî ödül hayalleri tasvir ederek ve dünyevî adaletsizliğe alternatif arama arayışlarını savuşturarak sömürüyü meşrulaştırır. Bu nedenledir ki Marx dinin "insanların afyonu" olduğunu söyler.[19]

Tarihsel bir aşamadaki sınıf mücadeleleri diğer aşamalardaki mücadelelerle ilişkilidir ve her sistem kendi yıkımının tohumlarını üretir. Her sömürülen sınıf, yöneticileri iktidardan indirmeyi ve kendilerini yeni hakim sınıf olarak iktidara getirmeyi amaçlar. Teknolojideki değişimler sonucunda ekonomik olarak miadını doldurduktan sonra ancak hakim bir sınıf yerinden edilebilir. Bu, yeni üretici güçler (örn. yeni ham maddeler, aletler, bilgi, emek gücü kaynakları) mevcut üretim ve sınıf ilişkileriyle çeliştiği zaman mümkün olur. Zamanla ekonomik güç yeni üretim güçlerini geliştiren sınıfa kayar, eski hakim sınıf yok olmaya mahkum olur ve elinin altındaki hiçbir kuvvet onu iktidarda tutmaya yeterli olmaz.

Ancak geçmişteki tarihsel aşamaların her biri hakim bir sınıfın düşüşüyle ve yerini başka bir sınıfın almasıyla sonuçlansa da kapitalizm ortadan



Çağ	Mücadele İçindeki Başlıca Sınıflar	Yönetim İçin Baskın Coğrafî Ortam
Tarih öncesi	Tek sınıf	Yönetim yoktur

DEVRİM

Tarih	Hakim sınıf/Tâbi sınıf	
Eskiçağ	Efendi/Köle	Şehir-devleti
Devrim a. Üretim araçlarında ekonomik b. Siyasal, toplumsal, dinî vs. c. Siyasal devrim çökmekte olan bir çağ ve onun siyasal ilişkilerine uçurumun kenarından sadece son bir itişte bulunur		
Ortaçağ/Feodal	Lord/Serf - Lordlar tâbi sınıfla olan ilişkilerinde eskiçağ efendisinden daha az güçlüdür - Serfler kölelerden daha özgürdür	Mülk (*realm*): Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan malikaneye kadar herhangi bir şey
Modern/Sanayi Devrimi		
Kapitalist a. Sermaye topraktan daha önemlidir b. Sermaye ünvanlardan daha önemlidir c. Ücretli emek	Burjuvazi/Proletarya - Burjuvazi lordlardan daha az güçlüdür - Proletarya serflerden daha özgürdür	Ulus-devlet

Buradan sonra tasvir biter ve tahmin başlar:

Proletarya tarafından Nihaî Devrim ve geleceğe geçiş

Tarih sonrası		
Komünizm	Tek sınıf	Yönetim yoktur

ŞEKİL 15.1

kaldırıldıktan sonra bu olmayacaktır. İşçiler zafere ulaştıklarında onların zaferi herkesi özgürleştirecek ve tüm sınıf mücadelesi sona erecektir.

Tarih öncesi. Başlangıçtaki insanlık durumu yazılı kayıtlar olmadan önceki bir zamanda var olmuştu. Ancak, Marx'ın tarih öncesi Hobbes, Locke veya Rousseau'nun kaba doğa durumuna benzemez. Bunların her biri yalıtılmış bireylerle başlarken, Marx'a göre, en erken dönemin merkezinde tüm kararların kolektif olarak alındığı kabile bulunmaktaydı. Yöneticiler ve yönetilenler arasında bir ayrım söz konusu değildi. Herkes saf bir demokrasinin katılımcısıydı.[20]

Ekonomik olarak sistem ilkel bir komünizmdi. Özel mülkiyet veya ihtiyaç duyulandan fazla bir mülk mevcut değildi ve herkes ortak bir stoktan pay almaktaydı. Ancak, bu ilkel ekonomide sadece en temel maddî ihtiyaçlar giderilmekteydi ve bazen bu bile mümkün olamıyordu. Eğer basit bir işbölümü vardıysa, bu yapay değil, yaş ve toplumsal cinsiyet gibi doğal biyolojik farklılıklara dayanmaktaydı. Kadınlar çocuklara bakmakta, daha kuvvetli olanlar avlanmakta ve daha zayıflar ise besin toplamaktaydı.

Kabile üyeleri arasında siyasal, ekonomik veya toplumsal farklar yoktu. Tek bir sınıf vardı ve herkes bu sınıfın üyeleriydi. Özel mülkiyet olmadığı gibi kölelik ve tahakküm de mevcut değildi çünkü bunların kendi kendine yeten ekonomide yeri yoktu.

Tarih öncesinde özel mülkiyet, kölelik, devlet ve sınıf farkları olmadığına göre bunlar insan doğasından kaynaklanan şeyler değildir. Bu yapay özellikler ve kurumlar insanlık tarihinin başlarında ortaya çıkmıştır. Esasen dayanışmacı ve bencil olmayan insan doğasının bunlara ihtiyacı yoktur ve insanlığa herhangi bir zararı dokunmadan gelecekteki bir toplumda bunlar ortadan kaldırılabilir.

Kapitalizm öncesi. Belli bir noktada, tarım ve alet yapımı başladı. Bu, sınıf temelli bir işbölümüne ve özel mülkiyet sistemine yol açtı ki bunlar adil olmayan yapay bir yoksulluk üretti; bazıları acı çekerken bazıları zenginleşti. En erken devletler, gerekirse zor kullanarak, iktidara yeni gelen sınıfın haklarını korumak için yaratıldı ve bunu tüm diğer üstyapı unsurları takip etti.

Eski zamanlarda diyalektik zıtlık içinde olan başlıca iki sınıf efendiler ve kölelerdi. Efendiler; reisleri, savaşçıları, toprak sahiplerini ve siyasetçileri içermekteydi. Temel ihtiyaçlarının çok ötesinden mülke sahip bu kişilerin hali vakti yerindeydi. Çoğu insan, toplum için mal üreten ama yapay bir yoksulluğa mahkum olmuş köleydi; sadece efendilerinin izin verdiği az bir şeye sahip olabilirlerdi. Tahakküm altındaki köleler, coğrafî olarak, büyük imparatorlukları kontrol eden Atina ve Roma gibi şehir-devletlerindeki yönetimler tarafından yerlerinde tutulmaktaydı.

Bir dizi devrim, Eskiçağ'dan Ortaçağ aşamasına (veya Ortaçağ'da baskın olan feodal aşamaya) geçişe işaret etmekteydi. Bunların arasında en önem-

lisi, ekonomik üretim biçimlerindeki değişimleri içermekteydi. Roma İmparatorluğu'nun barbar istilasına maruz kalmasına eşlik eden siyasal devrimler, zaten çökmekte olan Eskiçağ aşamasına ve onun ekonomik ilişkilerine nihaî darbeyi vurmuştu.

Ortaçağ'da birbiriyle diyalektik çekişme içindeki iki sınıf lordlar ve serflerdi. Lorldlar, selefleri gibi, görece lüks bir yaşam süren zengin mülk sahipleriydi; yoksul serfler ise hem zarurî ihtiyaçların hem de lüks malların başlıca üreticisiydi. *Lord* terimi kral veya imparatordan küçük, barona kadar herhangi bir soyluya atıf yapar. Feodal lordlar coğrafî olarak mülklerde (*realms*) konumlanmış yönetimleri kurdular. Yöreye göre mülk, küçük bir malikane veya şatodan imparatorluğa kadar her şeyden oluşabilirdi. Bağlam her ne olursa olsun yönetim hakim lordların tâbi serfleri kontrol etmek için kullandığı bir araç idi.

Üretim biçimlerindeki değişimlerden ötürü Ortaçağ emekçileri önceki zamanlara kıyasla gündelik yaşamlarında ve hukukî alanda daha fazla bağımsızlığa sahipti. Bunun sonucunda serfler kölelerden bir nebze daha özgürdü. Gelenek gereği üzerinde yaşadıkları ve çalıştıkları toprağa bağlı olsalar da hukukî açıdan lordun mülkiyetinde değillerdi. İki sınıf yazılı olmayan bir sözleşmeyle birbirine bağlıydı; bu sözleşmeye göre lordlar güvenlik ve idareyi sağlayacak, serfler de emekleriyle katkı yapacaktı. Her bir tarafın diğerine karşı yükümlülüğü vardı.

Serfler kölelerden daha fazla özgürdüyse, lordlar da efendilerden daha az güçlüydü. Serfleri baskı altında tutmak için kullanışlı birçok araca sahiptiler; ancak tüm serfler üzerinde, Eskiçağ toplumunda efendilerin köleler üzerinde sahip olduğu gibi, mutlak bir yaşam ve ölüm yetkisine sahip değillerdi.

Serfler kendilerini lordlardan asla kurtaramazlardı. Feodalizmin sonunun öncülüğünü yapanlar, Ortaçağ ekonomisini dönüştüren yeni, şehirli tüccarlar; soylulara karşı savaşlarında krallara parasal destek sağlayan bankerler ve siyasal destek karşılığında krallardan yerel lordlara karşı özerklik beratı alan şehir sakinleriydi. Şehirlerin ekonomik kalkınmasını ve siyasal etkisini teşvik ederek, Ortaçağ yöneticileri kendi mezarlarını kazmış oldular. Tarihte başka türlü olamazdı.

Kapitalizm

> Çağımızı –burjuvazi çağını– farklı kılan özellik, sınıf karşıtlıklarını basitleştirmiş olmasıdır. Tüm toplum, giderek artan biçimde iki büyük düşman kampa, doğrudan birbirlerinin karşısında duran iki büyük sınıfa bölünmektedir.[21]

Sanayi Devrimi ekonomik üretim biçiminde bir başka önemli değişim daha getirmiş ve tarihin feodal aşamasından kapitalist aşamasına geçişin işareti olmuştur. Diyalektik çekişme içindeki başlıca iki sınıf, tabiî ki, bur-

juvazi ve proletaryadır. İlki, toplumdaki hakim sınıf olarak lordların yerini almıştır çünkü modern sanayi ekonomilerinde sermâye, toprak veya kalıtsal unvanlardan daha önemlidir.

Bazı Ortaçağ lordları, ekonomik değişim karşısında, emirleri altındaki tüm siyasal ve diğer üstyapısal kaynakları kullanarak ayrıcalıklı konumlarına tutunmaya çalışmıştı. Ancak bir dizi siyasal burjuva ayaklanmasıyla – özellikle, 1688 İngiliz, 1776 Amerikan ve 1789 Fransız devrimleri– iktidardan indirilmişlerdi. Bu ayaklanmalar yönetim açısından mülkten ulus-devlete kesin bir değişimin işareti olmuştu. Burjuvazi, eski aşamalardaki kalıbı takip ederek, yönetimi proletaryayı yönetmek ve tahakküm altına almak için kullandı.

Kapitalizm ücretli emek üzerine kuruludur ve işçi en iyi ücreti teklif eden işveren için çalışmakta özgürdür. İşçiler ne kapitalist sınıfın mülkiyetindedir ne de herhangi bir işveren, birey veya fabrikaya bağlı oldukları düşünülür. O halde serflerin hiç olmadığı kadar özgürdürler. Tabiî ki madalyonun diğer yüzünde de kapitalistler lordlardan daha az güce sahiptir. Tâbi sınıfı tahakküm altına alma yetenekleri, hâlâ oldukça gerçek olsa da, azalmış durumdadır, özellikle hukuk söz konusu olunca. Kapitalizm altında herkes resmî olarak hukuk önünde eşittir.

YOKSULLUK VE YABANCILAŞMA

Bu görece daha fazla özgürlük Marx'ı tatmin etmez. Aksine, kapitalizm altında ekonomi yasaları önceki aşamalara kıyasla çok daha baskıcıdır. Nitekim Marx işçilerden şöyle söz eder: "Yalnızca burjuva sınıfının ve burjuva devletin kölesi olmakla kalmıyorlar; makine tarafından, denetçi tarafından ve hepsinden çok, burjuva imalatçısının kendisi tarafından her geçen gün ve saat köleleştiriliyorlar."[22] Kapitalizmin ekonomik sonuçlarını meşhur lanetlemesinin yanı sıra Marx ahlakî bir tavır da sergiler. Çok sayıda yoksul çocuğun olabilecek en düşük asgarî ücret için öldürücü koşullarda günde 12 ila 16 saat çalıştığının farkındaydı. Yetişkinlerin durumunun çok da farklı olmadığını düşünür:

> Yaygın makine kullanımı ve işbölümü yüzünden, proleterlerin işi, tüm bireysel niteliğini ve bunun sonucu olarak da, çalışan insan için tüm çekiciliğini yitirmiştir. Kendisi makinenin bir eklentisi haline geliyor ve ondan beklenen yalnızca en basit, en tekdüze ve en kolay edinilen hüner oluyor. Dolayısıyla, bir işçinin üretim maliyeti, hemen hemen tümüyle, kendi yaşamını ve neslini sürdürmesi için gerek duyduğu zorunlu geçim araçlarından ibaret oluyor.[23]

Sorunun kalbinde yine tarihin başlangıcına uzanan özel mülkiyet kurumu yer almaktadır. Kapitalist çağda özel mülkiyetin kaynağı kapitalistlerin yaptığı kâr veya artık değerdir. Artık değer, ham maddelerin maliyeti ile bir ürünün satış fiyatı arasındaki farktır. Ham maddeye konulan veya eklenen

emeğin değeridir. Locke'un kabul edeceği üzere emeğin eklenmesi ürünün değerinde ve satış fiyatında artışa neden olan şeydir. Marx herhangi bir adil ekonomik sistemde emeğin verimliliğinin, ekonomik karşılığını, yani artık değeri alması gerektiğini düşünür. Ancak kapitalizmde almamaktadır. Bunun yerine sürekli bir işçi kaynağı temin etmek için olabilecek en düşük ücret ödenmektedir. Emekçiler burjuvazinin lüks yaşamlarının ihtiyaçlarını karşılamak için daha uzun süreler çalışmalı ve aldıkları ücretten daha fazla ürün imal etmeliler. Marx bunun ekonomik olarak adil olmadığı sonucuna varır.

Ayrıca, tarihte ilk defa kapitalizmde fazla üretim söz konusudur. Satışlarını artırarak daha fazla kâr arayışına giren rekabet halindeki şirketler toplumun tüketebileceğinden daha fazlasını üretir. Bunu yaparken ortak çıkar veya toplumun iyiliğini dikkate almazlar. Başka türlü yapma imkanları da yoktur çünkü ekonomik sistem, kapitalistleri ya rekabete ya da iflasa zorlar; iflas da onları proletaryanın saflarına düşürür. Ancak pazarlar satılamayan ürünlerle dolup taşmaya başlar, kârlar düşer, satılmayan ürünler depolarda çürür, üretim fazlasından kurtulmak için fiyatlar ve üretim düşürülür, şirketler iflas eder ve bu fazlalık elden çıkarılana kadar emekçiler işten çıkarılır. Böylelikle aşırı üretim bunalımının yerini düşük üretim, durgunluk ve açlık alır.

Mülk sahiplerinin ihtiyaç duyduklarından daha fazla ürünün olduğu bir toplumda işsizlerin hayatta kalmak için en temel ihtiyaçlara dahi maddî güçleri yetmez. Bu durum gerçekleşirken bile kapitalistler herkese yetecek ürün ve hizmetleri sağlayabilecek toplumsal kaynakların en verimli kullanımını engeller. Geçmişteki her hakim sınıf gibi burjuvazi de adaletsiz ve gitgide verimsizleşen düzen üzerindeki hakimiyetlerini korumak için üstyapının tüm kurumlarını kullanır. Kapitalizm bu şekilde kendi yıkımının koşullarını yaratır.

Selefleri gibi kapitalizm de insan potansiyelinin tam gelişimi önünde engeller diker. Darwin'in incelediği doğanın, organizmaların yaşamlarını kontrol etmesi gibi insan doğasını şekillendiren ve kontrol eden de bütüncül bir toplumsal çevredir. İnsanın bazı hünerlerini seçer ve uyumunu sağlarken, diğerlerini reddeder; bazı kabiliyetleri teşvik ederken, geri kalanının gelişimini engeller. Bunun sonucunda kapitalist toplumda, burjuva veya proleter fark etmeksizin, herkes yabancılaşır. Bunun nedeni, tam tersi olması gerekirken, bireylerin iş ve kâr için var olmasıdır. Herkes insanları ve ürünleri sadece kâr için faydalı şeyler olarak görür. İnsanlar delice bir artık değer arayışına kapılmışlardır.

Yönetim de dahil olmak üzere hiçbir burjuva kurumu Marx'ın sert suçlamasından kaçamaz. Yönetim, sadece kapitalistlerin çıkarlarını temsil eder. Göreve kim gelirse gelsin ilk vazifeleri düzenin korunmasıdır. Ancak Marx siyaset ve ekonominin ötesine geçerek hukuk, felsefe, bilim, sanat ve din dahil olmak üzere kapitalist üstyapının tamamını suçlar. Sonunda, kapi-

talizmin "dinsel ve siyasal yanılsamalarla perdelenmiş sömürünün yerine, çıplak, utanmaz, dolaysız, zorba sömürüyü" koyduğunu söyler.[24]

Kapitalist düzen burjuva eğilimlidir çünkü ekonomik olarak orta sınıfa fayda sağlar. Ancak burjuvazi bile yabancılaşmadan muzdariptir; zira düzen esasen ekonomik statüleri fark etmeksizin tüm katılımcılarına karşı adaletsizdir.

> Burjuvazi, tüm üretim araçlarındaki hızlı gelişimiyle, son derece kolaylaşmış haberleşme araçlarıyla, bütün ulusları, hatta en barbar olanları bile, uygarlığın içine çekiyor... Tüm ulusları, yok olma tehdidiyle, burjuva üretim biçimini benimsemeye zorluyor; onları uygarlık dediği şeyi benimsemeye, yani bizzat burjuva olmaya zorluyor.[25]

İçteki yabancılaşma ulusal sınırların ötesindeki yabancılaşmayla yarışır. Kârları artırmak ve fazlalıklardan kurtulmak için kapitalistler dünya pazarları yaratır. Benzer bir şekilde doymak bilmez bir ham madde arayışı bu kaynaklara sürekli erişimi güvence altına almak için sömürgelere yol açar. İngiliz Haklar Bildirgesi, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi gibi devrimci belgelerde saygın bir yer bulan, herkes için insan hakları gibi burjuva fikirleri sömürgelerin genişlemesine eşlik eder. Evrensel demokrasi idealleri ve özgürlük ile kapitalist siyasal hakimiyet arasındaki çelişkiler her yerdeki proleterlerin gerçek durumlarının bilincine varmalarını sağlar ve onları devrimci eyleme hazırlar.

BİLİMSEL SOSYALİZM

İşçi sınıfının içinde olduğu şartları gösteren raporlar karşısında dehşete düşen ve kapitalist düzene karşı öfkesini dile getiren, makine yıkıcı işçilerin ve orta sınıfa ait dinî ve siyasî reformcuların da içinde bulunduğu başka birçok insan olmuştu. Ancak Marx'ın, kapitalizmi ahlakî suçlamasında onu bunların hepsinden ayıran özgün bir perspektif vardı. Görüşleri onu *Manifesto*'da tartışılan, aynı şekilde, sosyalist ama onun çizgisinden farklı görüşlerden de ayırmaktaydı. Marx diğer sosyalistlerin kapitalizmin kötülüklerine karşı oluşuna katılır ama o, kapitalizmi sadece lanetlemekle kalmaz. Toplumsal değişimin gerçek, maddî öznesini bulduğuna inanır: proletarya. Ona göre, diğer sosyalistlerin temelde yatan tarihsel nedenleri anlayışı sınırlıdır. Tarihsel gelişimin doğru yolu hakkında iyi bir değerlendirmeleri yoktur; bu nedenle birçoğu devrimci eyleme karşı çıkar ve bunun yerine küçük ölçekli deneyler yoluyla barışçıl değişimi destekler. Marx'a göre, bunlar yanlış olduğu kadar ters etki uyandırır.[26]

Kapitalizmin arkasında gerçekten neyin yattığını ve ne yapılması gerektiğini tam olarak anlamak ancak bilimsel sosyalizm ile mümkündür. Bilimseldir çünkü tek doğru analiz yöntemine dayanır: tarihsel veya diyalektik materyalizm. *Manifesto*'nun Marksizmini, yani komünizmi, diğer sosyalizm

türlerinden ayırt eden şey bu yöntemin kullanımıdır. Marx bu yöntemin insanların tarihin başlangıcından beri süregelen bir sürecin farkına varmalarını sağladığına inanır. Tarih, Marx'tan önceki anlayışa göre, bilinçli insan katılımı olmaksızın önceden belirlenmiş amacını gerçekleştirmekteydi. İnsanlar diğer hayvanlar gibi zaruret hissiyle hareket etmekteydi. Tarih insanlara, amaçlarına yönelik olarak, bilimsel buluşlar ve bilinmeyen toprakların keşfi gibi tesadüfî olaylar aracılığıyla rehberlik eder:

> Amerika'nın keşfi, Ümit Burnu'nun dolaşılması, ortaya çıkmakta olan burjuvazi için yeni alanlar açtı. Doğu Hindistan ve Çin pazarları, Amerika'nın sömürgeleştirilmesi, sömürgelerle ticaret, değişim araçlarındaki ve genel olarak metalardaki artış, ticarete, gemiciliğe, sanayiye o güne dek görülmemiş bir atılım ve böylelikle, çöküş halindeki feodal toplumun devrimci ögesinin gelişimine büyük bir hız sağladı.[27]

Bu yoruma göre, Kolomb Amerika kıtasına Hindistan'a yeni bir yol arayışının tesadüfî bir yan ürünü olarak ayak basmadı. Bunun yerine, Kolomb'un "keşfi" tarihsel olarak zorunluydu çünkü feodalizmi ortadan kaldırmak ve kapitalist imalatı desteklemek için Amerika'nın doğal kaynakları gerekli olmuştu. Kolomb'un kendisi bunun farkında olmasa bile tarihin gizli eli farkındaydı ve onu kendi amaçlarına ulaşmak için kullanmıştı. Ancak, Marx'ın yazmaya başlamasıyla insanlar tarihin yönü hakkında bilinçli olma imkanı yakaladı. Artık gerçek nedenleri ve kaçınılmaz sonucu bilebilir ve, örneğin, kapitalist sömürünün sınıf ve toplumsal cinsiyet temelli olduğunun farkına varabilirlerdi. Kurtuluş hiçbir zaman münferit çabalardan veya ne kadar iyi niyetli olsalar da burjuvazinin belli üyelerinin iyi niyetinden gelemezdi. Ancak kapitalizmi imha edecek ve onun üretici kapasitesini sömürücü olmayan amaçlara aktaracak birleşik eylem yeterli olabilirdi.

TOPLUMSAL CİNSİYET VE AİLE

> Burjuva, karısını salt bir üretim aracı olarak görür. Üretim araçlarının ortaklaşa kullanılacağını duyar ve doğal olarak, ortaklaşa olma yazgısından kadınların da aynı şekilde paylarına düşeni alacaklarından başka bir sonuca varamaz. Hedeflenen gerçek noktanın, kadınların salt üretim araçları olma durumuna son vermek olduğu aklından bile geçmez.[28]

Marx'a göre, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişki gayet doğal bir ilişkidir ve orijinal, biyolojik işbölümünün kaynağıdır. Esasen doğaları benzerdir: her iki cinsiyet onlara vaat edilen parlak gelecekte benzer potansiyellere sahiptir. O zamana dek toplumsal cinsiyet ilişkileri ekonomiyle belirlenmeye devam edecektir.

Kadınlar kabile çağının sonlarına kadar özgür, bağımsız ve gerçekten oldukça güçlüydüler. Grup evliliği cinsler arasındaki temel ilişkiydi ve çocuklar kadının soyu olarak görülmekteydi ki bu düzene anaerki (*matriarchy*)

veya analık hakkı (*mother right*) adı verilir. Daha sonra çiftler grup evliliklerinin ve metal aletler taş aletlerin yerini aldı. Erkekler ormanları keser, hayvanları evcilleştirir ve besin ve alet üretirken, kadınlar evleriyle ilgilendiler. Bu işbölümü üretim fazlasına yol açtı ve besin ve aletleri yapan erkekler toprağın, hayvan sürülerinin ve kölelerin sahibi olarak görüldü. Yeni servetlerini çocuklarına aktarmak isteyen erkekler analık hakkının yerine ataerkini (*patriarchy*) veya babalık hakkını (*father right*) tesis ettiler. Çocuklarının kim olduğundan emin olmaları gerektiği hususunda ısrarcı olan erkekler ataerkil ailenin bir parçası olarak cinsel sadakati yerleştirdi.

Bu "dişi cinsin dünya tarihsel yenilgisi"nden sonra evlilik ilişkileri tarihi sınıf ilişkilerine paralel gelişti.[29] Aile de dahil olmak üzere tüm kurumlar ekonomik düzenin taleplerini karşılamak için var olan üstyapının bir parçasıdır. Bu kurumlar, Eskiçağlardan günümüzün kapitalist düzenine kadar devam eden ve aynı anda sınıf ve cinsiyet temelli olan çatışmayı temsil ederler. Sınıf ilişkilerinde olduğu gibi evliliğe de hakim olan erkekler kadınların karşılığı ödenmeyen ev işleri yapmasını ve tamamen kocalarına bağımlı üreme araçları olarak hizmet etmesini sağlarlar.

Kapitalizmde sözleşmeli evlilikler önceki devirlerin görücü usûlü evliliğinin yerini alır. Kapitalist ekonomik piyasada bireyler arasında gerçekleşen gönüllü sözleşmelerin ilkesi aile oluşumuna uyarlanır. İlke olarak aşk evliliğin temeli olur; ancak bu tür aşk evliliklerini en çok göze alabilenler proleterler olur. Burjuvazi, yaşamın her alanında olduğu gibi, öncelikli olarak ekonomik saiklerle hareket eder. Kadınlar para için, erkeklerse meşru varislerine bırakacakları serveti büyütmek için evlenir. Bu tür mantık evlilikleri "en kaba fuhuş"a döner ve zinaya yol açar. Evliliğin aşka dayanması durumunda ise sonuç, "adına aile mutluluğu denilen ağır bir can sıkıntısından ibaret evli bir yaşam"dır.[30]

Burjuva kadınları, en azından toplumsal konumları, çocuklarının gelecek vaat etmesi ve onları rahat ettiren şeylere erişimleri açısından proleter muadillerinden daha iyi durumdadır. Ataerkil ailedeki tahakkümün kökeninde özel mülkiyet olsa da ve kadınların toplumsal cinsiyet çıkarları kapitalizmi ortadan kaldırmayı gerektirse de, bu, onlara kapitalizmi muhafaza etmeleri için sınıfsal bir çıkar sağlar.

Proleter kadınlar bu tür çelişen çıkarlar yaşamaz. Nereye dönerlerse dönsünler kapitalizm, kocaları ve çocukları gibi, onları da köleleştirir. Proleter evlilik aşka dayanabilir çünkü servet veya kazanılacak veya miras bırakılacak mülk söz konusu değildir. Ancak bu durum işçi sınıfından kadınlara farklı bir darbe vurur. Hem üretici olan hem üreme emeği icra eden işçiler olarak ezilirler. Bir yandan dışarda vasıfsız işlerde çalışarak ailenin yaşamını sürdürdüğü üç kuruşluk kazancı artırmaya çalışırken; diğer yandan evin bakımı ve çocukların büyütülmesi için tüm sorumluluğu üstlenirler. Proleter aile böylelikle gelecek nesil işçileri üretir.

Tarihin hareketinin bir parçası olarak kapitalizm tamamen olumsuz bir durum değildir. Sürekli gelişen teknoloji seviyelerinin yanı sıra kadınları işçi olarak dahil etmesi devrim sonrası gelecek için yeni bir ekonomik temel tesis eder. Devrim nihayet kadınlar da dahil tüm insanları kurtaracak ve yeni toplumsal ilişkiler inşa edecektir. Özel mülkiyet ortadan kaldırıldıktan sonra hiç kimse ekonomik olarak bir başkasına bağımlı olmak zorunda kalmayacaktır. Zorla yapılan tek eşli evliliklere ihtiyaç kalmayacağından meşru varisler sorunu da ortadan kalkacaktır. Çocukların bakımı ve eğitimi kamusal bir işlev olacak ve ataerkil aile yok olacaktır. Kadınlar evlilik de dahil cinsel ilişkilere girmekte özgür olacak, zira bunları kendileri seçeceklerdir. En doğal bağ, cinsel aşk, onları güdüleyen saik olacak ve toplumsal cinsiyet ilişkileri eşitlik ve mütekabiliyet esasına dayanacaktır.

GELECEK

Tarih öncesi çağı izleyen birçok aşamanın ana hatlarını tarif ederken Marx diyalektik ilerlemeyi savunur. Ezilen sınıflar için ekonomik kapasite ve özgürlük artışını gözlemler ve proletarya için şartlar kötüleşse de genel olarak durumun daha iyiye gittiğini belirtir. Marx'ın tasviri kapitalizm ile sona erer ve bundan sonra tahmin safhası başlar.

Kapitalist üretim güçleri ekonomik verimsizlik ve yabancılaşmada zirve noktasına ulaştığında ve değişim geçirmeye hazır hale geldiğinde, proletarya nihaî bir devrimle baş kaldıracak, burjuvaziyi devirecek ve sınıfsız bir toplum inşa edecektir. Başta proletaryanın "kendisini *ulus* olarak tesis etmesi" gerekirken; nihayetinde "ülkeleri ve milliyetçiliği" ortadan kaldıracaktır. Ulus-devlete bu muhalefeti Marx'ın küçük, *polis* benzeri, siyasal bir ortam tercih ettiğine işaret eder.[31]

Marx proletaryanın zaferinden emin olsa da bunun ne kadar hızlı gerçekleşeceği önceden belli değildir. Nihaî amaç kesin olabilir; ancak araçların hesap edilmesi gerekmektedir. Birçok şey kitleleri uygun zamanda ayaklanmaya sevk edecek bilinç düzeylerine bağlıdır.

Zamanlaması ne olursa olsun kapitalizm karşıtı devrimin ardından toplum komünizme doğru bir geçiş yaşayacaktır. Bu geçiş sürecinde üretim araçları ortak kontrol edilmek üzere herkese devredilecek ve, ayrıca, halkın rekabet içinde sınıflara ayrılması ve sınıf mücadelesi son bulacaktır.

Ekonomik açıdan gelecek nihaî olarak tarih öncesinin tüm avantajlarına sahip olurken tarih öncesinin sorunlarının hiçbirine sahip olmayacaktır. Ekonomik komünizme dönüş olacak ki tarihin nihaî amacı zaten budur. Daha önce aşırı üretime yol açan geçmişin tüm teknolojik avantajları şimdi herkes için ekonomik bolluk yaratacak sanayi kapasitesinin bir parçası olacaktır. Bu, tarih öncesinin herkes için toplumsal ve ekonomik eşitlik durumuna dönüş anlamına gelir; ancak bu sefer ilkel halkların hayal edemeye-

ceği bolluk koşulları altında. Komünizm tek sınıflı (sınıfsız) toplum olacağı için farklılıklar insanları sömürmek için kullanılmayacak ve herhangi bir kâr amacıyla kullanılacak mülkiyet veya özel mülkiyet olmayacaktır. İnsanlar giysi gibi zorunlu kişisel eşyalarına sahip olmaya devam edecek; ancak ihtiyacın ötesindeki mülkiyet ortadan kalkacaktır. Rekabetin yerini iş birliği ve yapay yoksulluğun yerini paylaşılan bolluk alacaktır. Ayrıca;

> Gelişimin akışı içinde sınıf ayrımları ortadan kalktığında ve üretim tüm ulusun geniş bir birliğinin ellerinde yoğunlaştığında, kamu gücü siyasal niteliğini yitirecektir. Gerçek anlamında siyasal iktidar, bir sınıfın bir başka sınıfı ezmek için örgütlenmiş gücünden başka bir şey değildir.[32]

Siyasal gelecek de tarih öncesine, bir anarşi durumuna dönüş yaşayacaktır.[33] Ne yönetim, ne siyasal kurumlar ne de cebir olacaktır. Devlet sönümlenecektir çünkü tarihteki diğer toplumsal kurumlar gibi burjuva yönetimi de sadece hakim sınıfın, düzeni korumak ve proletaryayı sömürmek için kullandığı bir araçtır.

Marx'ın düşüncesindeki diyalektik karmaşıklığın çoğunda olduğu gibi, devlet de aslında ikili bir işleve sahiptir. Tarihsel olarak kaçınılmaz olsa da, aynı zamanda "Machiavellici" bir hiledir: Proletaryayı ezse de ona yardım eder. Bir yandan, evrensel oy hakkı ve bireysel haklar gibi ümit vaat eden özellikleri, proletaryayı ortak siyasal faaliyetin faydaları hususunda eğiterek onları feodal cehaletten kurtarmaya yardımcı olur. Diğer yandan, bu faydalar işçilerin daha fazla özgürlük kazanmasına yardımcı olmayı değil onları yanıltmayı hedefler. Burjuva siyasal pratikleri, yönetimleri, sözde çoğunluğun iradesine hizmet etmeye zorlar; ancak pratikte kitleleri aslında bir azınlığın elinde olan güce kendilerinin sahip olduğuna inandırmak üzere onları aldatmaya yönelik araçlardır. Kapitalistler yönetimde bizzat bulunmasalar da onların uşakları devleti kapitalizmin çıkarları doğrultusunda yönetir.

Devlet sadece hakim sınıfın elindeki bir araç olduğundan sınıf mücadelesi sona erdiğinde o da ortadan kalkacaktır. Ezecek bir sınıf kalmadığında devletin de amacı kalmamış olur. "Sınıflarıyla ve sınıf karşıtlıklarıyla birlikte eski burjuva toplumun yerini, kişinin özgür gelişiminin, herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik alacaktır."[34] Gelecek, maddî ihtiyaçları, yüksek gelişmiş teknoloji ile tamamen karşılanan ve güvenlik ihtiyacının artık bir sorun olmadığı insanların yeni, gerçekten insanî tarihinin başlangıcı olacaktır. Komünizmde herkes tatmin olmuş olacak çünkü her kişi tüm toplumun bir parçası olarak kendi için çalışacaktır. Erkekler gibi kadınlar da kamusal iyiye katkı yapacak şekilde kendi özgün yeteneklerini geliştirme imkanı bulacaktır. Herkes ekonomik olarak eşit olacağından doğal olarak işbirlikçi olacaktır. İş birliğinin faydalarını gören bir toplumda yaşayarak topluma karşı yükümlülüklerinin farkında olacaklar ve yeteneklerine göre katkı yaparken ihtiyaçlarına göre alacaklardır. Rousseau'nun ifadeleriyle herkes genel iradeyi istemekte özgür olacaktır.

Geriye kalan tek şey temel mal ve hizmetlerin üretimi ve dağıtımı gibi işlerin idaresi olacaktır. Bu, Marx'ın *zaruret alanı* diye adlandırdığı şeydir. Sokak temizliği veya yol yapımı gibi zorunlu işler yine yapılacak; ancak işin doğası tamamen değişecektir. Toplumsal yükümlülükleri hakkında eğitilmiş bir halk bunları kolaylıkla ve isteyerek yapacaktır. Bu gibi işleri idare etmek için insanlar yetkiyi dönüşümlü paylaşacak ve işin yapılması için bir başkasının zor kullanması gerekmeyecektir. Devlet erki "toplumun gerçek çıkarlarını gözetme şeklindeki basit idarî işlevlere dönüşecektir." Marx'a göre, bunlar herhangi bir kişinin özel bir eğitim almadan yapabileceği türden şeylerdir. Böylelikle işbölümü artık olmayacaktır. Yapılması gerekenlerle ilgili bir işbölümü olsa bile bunun sonunda işten elde edilen ürünlerin eşit olmayan bir dağıtımı olmayacaktır. Ayrıca, nihaî devrim kapitalizmin üretici kapasitesi doruk noktasına ulaştığında gerçekleşeceği için bu gibi işler herkesin katkı yaptığı işbirlikçi bir toplumda yaşayan her bireyin muhtemelen fazla zamanını almayacaktır.[35]

İş birliği içinde ilerleyerek herkes gerçekten insanî bir uygarlığın en yüksek düzeyine sahip olacaktır. Yaratıcılık, kültür ve entelektüel yaşam gelişecektir. Üretim ve teknolojide daha fazla ilerleme kaydedilecektir. Ancak, bunlar insanın gelişimine yönlendirilecek çünkü bu ilerlemelerin yaratıcılarının amacı herkes için daha yüksek bir uygarlık düzeyi olacak; yoksa kapitalizmde olduğu gibi bireysel açgözlülük ve tahakkümün tatmini olmayacaktır. En azından sınıf mücadelesi ve yabancılaşmanın arenası olarak tarihin bir sonu olacağından artık devrimlere ihtiyaç olmayacaktır. Tarih sonrası çağ, yabancılaşmamış bir insanlığın gerçekten insanî tarihinin başlangıcına işaret edecektir.

Marx'ın öngörüsüne göre ekonomi gelecekte artık en önemli unsur olmayacaktır. Ekonomi yeryüzünde adalet vizyonuna tâbi kılınacaktır: Marx böylelikle Platon'un temasına dönmüş olur. Kazanacağı mukadder olan mazlum proletaryanın yeryüzünü miras alacağına dair rahatlatıcı bir teminat sunar. Marx'ın bilimsel tarih anlayışı sadece ulaştığı sonuçların kesinliğini teyit etmiş olur.

SONUÇ

Komünist Manifesto'nun açılış cümlesi bir salvo atışı gibidir: "Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor – Komünizm hayaleti." Bu sözler artık yeterli değildir; zira uluslararası komünizm artık ortalıkta bir hayalet gibi dolaşmamaktadır. Marx'ın öğretilerine dayandığını iddia eden ama birçok hususun yanında nihaî bir proletarya devriminin başarılı olabilmesi için kapitalizmin tam olarak gelişmiş olması gerektiği vurgusunu göz ardı eden Rusya'daki Komünist Parti'nin bir kanadı, kraliyetçi bir yönetimi ve büyük ölçüde feodal ekonomiyi alaşağı etmiş ve Rusya'yı Sovyetler Birliği diye yeniden adlandır-

mıştı. Partinin önderlik ettiğini iddia ettiği hareket, dünya nüfusunun üçte biri Marx'ın görüşlerine büyük saygı gösteren ulus devletlerde yaşayana dek fethetmeye ve büyümeye devam etti. Ancak Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle bu hareket neredeyse tamamen tükendi.

Bugün Rusya'daki geleceği ümitsiz görünmektedir; az sayıdaki savunucusunun soyu sessizce tükenmektedir. Kuzey Kore veya Küba gibi diğer birkaç yerde Marksizmin daha dogmatik bir modeline sözde bağlılık gösterilmektedir. Çin bir yandan Sovyet tipi bir polis devletini korurken diğer yandan Marksist ekonomi fikirlerinden uzaklaşmış görünmektedir. Marksizmin devrimci bir mücadele çağrısında oynadığı rol yakın zamanlarda dinî veya etnik milliyetçilik tarafından üstlenmiştir.

Eski Sovyetler Birliği çökmüş olmasına rağmen, Marx'ın fikirlerine dair tartışmalar ve yayımlar yavaşlama belirtisi göstermemektedir. Eserlerinin anlamı, savunucuları ve muhaliflerinin devam eden kitap, makale ve konuşma sağanağıyla dünya genelinde hâlâ tartışılmakta ve münakaşa edilmektedir. Bağımsız düşünürler oldukça bunun böyle devam edeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Marx yaygın bir şekilde okunmuş, yorumlanmış, itham edilmiş ve güncellenmiş ve savunucusu ve düşmanı hiçbir zaman eksik olmamıştır.

Marx açıkça tutkulu bir idealizm ve organik siyaset ile gelecekte materyalizmin biteceğini işaret eden materyalist tarih analizini birleştirmiş bir neo-moderndir. Sunduğu alternatiflerin coşkulu zaferi bir zamanlar dünya halklarının birçoğuna mümkün göründüğü gibi artık görünmüyorsa bile, Marx Batı kapitalizminin en radikal eleştirmenlerinden biri olmaya devam etmektedir.

Halefleri kapitalizmin kötülüklerini incelemeye devam etti; ancak dünyayı onlardan kurtarmanın en iyi yöntemi konusunda görüş ayrılığına düştü. Bir kısmı, Eduard Bernstein gibi demokratik bir çözümü tercih ederken; Lenin gibi diğerleri devrimci oldular.[36] Her ikisi de Marx ve Engels'in eserlerinde kendi görüşleri için destek bulabildi ve yine her ikisi de Marx ve Engels'in ortak bir yöntemsel yaklaşım sergileyip sergilemediği veya ayrışıp ayrışmadıkları sorusunu ele aldı. Bu bölüm, kısmen, *Manifesto*'nun üçüncü kısmına ve onun bilimsel sosyalizm için muhtemel sonuçlarına dayanarak Marx ve Engels'in birleştiğini öne sürmüştür. Ancak Marx'ın Engels ile çalışmaya başlamadan önceki yazılarında dogmatik tonun daha az olduğuna işaret eden bazıları onun *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (*1844 Ekonomi-Politik ve Felsefe El Yazmaları*, 1927) adı çalışmasındaki güçlü insan haysiyeti kaygısına dikkat çeker. Marx'ı esnek bir tarihsel materyalist yazar olarak adlandırır ve dogmatik veya bilimsel Marksistlerin Engels'in daha katı diyalektik materyalizmini takip ettiklerini öne sürerler. Engels, Marx'ın düşüncelerine demokratik tercihi veya özgür iradeyi dışlayan ve bunların yerine önceden belirlenmiş tarihsel bir

kaçınılmazlığa katı bir şekilde uymayı telkin eden bir deli gömleği giydirerek onlara yanlış bir şekilde sahip çıkmakla suçlanır. Bu tartışmanın önemi salt akademik olmaktan ötedir; zira totaliter komünizmin arkasında yatan fikirlerde Marx'ın sorumluluğunu ilgilendirir.[37]

Her iki durumda da Marx ve Engels komünizmin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır ve dünya olayları üzerindeki etkileri Marksizmi çalışmak için yeterli bir nedendir. Sokrates'in bencil bireyselciliği sorgulamasına ve Platon'un kolektivist tavsiyelerine olan benzerlikleri ise ilave nedenlerdir.

Bugün insanlar dünya genelinde yoksulluğa, yüksek çocuk ölüm oranlarına, hastalığa, köle emeğine, savaşa, adaletsizliğe karşı çıktığı için hapis veya ölüm ile karşı karşıya kalan mağdur insanların farkındadır. Marx'ın verdiği ilham, eserlerinde ifade ettiği ahlakî tutku olmadan bu koşullarla ilgilenir ve hatta bunlar hakkında bu kadar haberdar olur muyduk?

Gerçeklik ile ideal olan bütünleşene ve "olması gereken" gerçekleşene dek, düşünceli insanlar Marx ile birlikte dünyada neden adaletsizlik olduğunu ve bu konuda ne yapılabileceğini sormaya devam edecektir. Onun siyaset felsefesi nihaî yanıtlar sunmasa da bu soruları ele alır. Ortak eyleme yön ve amaç verir ve bugün siyasal eylemde bulunuyorsak bu, Marx gibi filozofların gündeme getirdikleri sorunlar sayesindedir.

Notlar

1. Marx ve Engels'in kaleminden çıkan geniş külliyatın çekirdeğini oluşturan eserler şunlardır: *Komünist Manifesto* (1848), *Ekonomi-Politik ve Felsefe El Yazmaları* (1844), *Alman İdeolojisi* (1846), *Das Kapital* (*Kapital*) (Cilt 1, 1867) ve Engels'in *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* (*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 1884). *Kapital* Cilt 2 ve 3 (1885 ve 1894) Marx öldükten sonra Engels tarafından derlenmiştir.

2. Marx'ın birçok biyografisi arasında hem okunabilir hem akademik olanı şudur: David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (New York: Viking, 1975)

3. Örneğin, bkz. Edward J. Ahearn, *Marx and Modern Fiction* (New Haven, Conn., Yale University Press, 1991)

4. "1888 Tarihli İngilizce Baskıya Önsöz." *Manifesto* içinde. Alıntılar için bkz. çev. Samuel Moore (Londra: Penguin, 1967). Engels'in kariyeri için, bkz. Terrell Carver, *Friedrich Engels: His Life and Thought* (New York: St. Martin's, 1990). Aralarındaki iş birliği hakkında, Carver'ın şu eseri mevcuttur: *Marx and Engels: The Intellectual Relationship* (Bloomington: Indiana University Press, 1983)

5. *Manifesto*, "1872 Tarihli Almanca Baskıya Önsöz" ve "1888 Tarihli İngilizce Baskıya Önsöz." Ayaklanma, bastırılmadan önce sadece iki ay süren işçi yönetimiyle sonuçlanan meşhur 1871 Paris Komünü'ydü. İlginç bir şekilde *Manifesto*, burjuvazinin Almanya'yı birleştirmedeki başarısızlığından ötürü merkezileşmeyi savunmaktaydı; diğer yandan Marx'ın 1871 Paris Komünü hakkındaki kısa yazısı, "Fransa'da İç Savaş", oldukça merkezî olan Fransa devletini zayıflatmak için siyasal adem-i merkeziyetçiliği övmekteydi. "Fransa'da İç Savaş" şu eserde bulunabilir: Robert C. Tucker, der., *The Marx-Engels Reader*, 2. baskı (New York: Norton, 1978), 618–52.

6. Bkz. N. Scott Arnold, *Marx's Radical Critique of Capitalist Society: A Reconstruction and Critical Evaluation* (New York: Oxford University Press, 1990).

7. "Orta sınıf" için bu Fransızca terim Marx tarafından sık sık ve çoğunlukla olumsuz anlamda kullanılmaktaydı. Marx'ın yazılarında bu terim, üretim araçlarına sahip olan ve işçi sınıfı üyelerine iş veren kapitalistlere atıf yapmaktadır. Burjuvazi hem ekonomik hem siyasal gücü elinde bulunduran hakim sınıf olarak eski aristokrasinin yerini almıştı; ancak bugünün orta sınıfıyla aynı değildi. Daha fazla tartışma için, bkz. Tom Bottomore, der., "Bourgeoisie," *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983) içinde.

8. Diğer bir ifadeyle, Marx burjuvazinin Aristoteles'in oligarşisi gibi hareket ettiğini ve zengin azınlığın çıkarlarını haksız bir şekilde herkesin çıkarıyla özdeşleştirdiklerini söyler.

9. *Manifesto*, kısım 1.

10. *Manifesto*, kısım 2.

11. Bu perspektifi özellikle hatırlatan Hegel'in başlıca eserleri şunlardır: *Mantık Bilimi* (1812–1816), *Hukuk Felsefesi* (1821) ve ölümünden sonra yayımlanan *Tarih Felsefesi Dersleri*.

12. 8kz. Yaratılış. Hegel bir ilahiyat öğrencisi idi ve felsefesinde dinin önemi açıktır. Ancak, Hegel'in öngördüğü insan ve doğa arasındaki uzlaşma yeryüzünde gerçekleşecektir ki bu onu Augustinus gibi dinî yazarlardan ayırır.

13. Hegel'in devletini birleştirmeye yardım eden bazı önemli özelliklerin daha fazla tartışması için, bkz. David Schultz, "Hegel's Constitutionalism," *Commonwealth: A Journal of Political Science* 4 (1990): 26–46.

14. Marx'ın materyalizmi Prusya siyasetini eleştirmek için Hegel'in yöntemini kullanan ve Genç Hegelciler diye bilinen bir grup Alman filozofla ilişkisiyle başlamıştı. Bunlardan biri olan Ludwig Feuerbach'ın *Das Wesen des Christentums* (*Hıristiyanlığın Özü*, 1841) Marx'ın bizzat materyalist görüşlerini aldığını ifade ettiği bir eserdir. Ancak, Marx'ın Feuerbach'ın bireyselciliğini reddedişi "Feuerbach Üzerine Tezleri"nden bellidir (1845).

15. *Marx–Engels Reader*, 145. Marx'ın Hegel'den ödünç aldıkları ve ona yaptığı eklemeler için, bkz. Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).

16. *Manifesto*, kısım 1.

17. "İngilizce Baskıya Önsöz." Ayrıca bkz. Joseph Ferraro, *Freedom and Determination in History According to Marx and Engels* (New York: Monthly Review, 1992). Engels'in "üretim biçimi" dediği şeyle onun yakın akrabası olan "üretim araçları" arasında bir fark vardır. Araçlar; işçileri, makineleri ve metaları üreten aletleri içerir. Üretim araçlarına sahip olmak veya onları kontrol etmek kapitalistlere ekonomik ve siyasal güçlerini verir. "Biçim" üretim araçlarının nasıl düzenlendiğine atıf yapar: Örneğin, (Ortaçağ'da olduğu gibi) tek başına çalışan zanaatkarlar tarafından veya (kapitalizmde olduğu gibi) fabrikada iş birliği yapan emek tarafından veya belki de en önemlisi, (kapitalizmde olduğu gibi) sermâye karşısında emek veya (komünizmde olduğu gibi) üretim araçlarının kolektif olarak ortak mülkiyeti ve kullanımı.

18. W. Peter Archibald, *Marx and the Missing Link: Human Nature* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities, 1992).

19. *Marx–Engels Reader*, 54. Marksizmin seküler bir teoloji olarak tartışması için, bkz. Neil Reimer, *Karl Marx and Prophetic Politics* (New York: Praeger, 1987).

20. Marx'ın ilkel topluma dair açıklamasının bir akademik kaynağı, Lewis Morgan'ın ilk defa 1877'de yayımlanan *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (New York: Holt, 1974) adlı eseridir.

21. *Manifesto*, kısım 1. Ayrıca bkz. Anthony Brewer, *A Guide to Marx's Capital* (New York: Cambridge University Press, 1984). Marx'ın en uzun akademik çalışması *Kapital*, kapitalist üretim biçimi üzerine incelemesini içerir. Bu çalışmanın birtakım yönleri 1844 tarihli *Ekonomi-Politik ve Felsefe El Yazmaları* kadar erken bir eserinde bulunabilir. Ancak Marx'ın kapitalizmin İngiltere'deki evrimine dair sonraki yıllardaki analizi *Kapital*'in ağırlıklı kısmını oluşturur.

22. *Manifesto*, kısım 1.

23. *Manifesto*, kısım 1. Ayrıca bkz. Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, 2. baskı (New York: Cambridge University Press, 1976)

24. *Manifesto*, kısım 1.

25. *Manifesto*, kısım 1.

26. *Manifesto*, kısım 3. Başka yerlerde Marx, bazı ülkelerde sosyalizme geçişin barışçıl olabileceği olasılığına imkan tanımıştır; bkz. *Marx-Engels Reader*, 523.

27. *Manifesto*, kısım 1

28. *Manifesto*, kısım 2. Marx'ın cinsler arası ilişkiler üzerine görüşleri bir kısım eserleri arasında dağılmıştır. Bunlardan ilki *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'dır. Bu konunun ortaklara ait en kapsamlı çalışması ise Engels'in *Ailenin Kökeni* adlı eseridir.

29. *Marx-Engels Reader*, 736.

30. *Marx-Engels Reader*, 742.

31. *Manifesto*, kısım 2.

32. *Manifesto*, kısım 2. En erken yazılarından itibaren Marx, komünizme geçişin aşamalar halinde gerçekleşeceğini belirtmiştir. Bu aşamalardan biri de "devrimci proletarya diktatörlüğü"dür. *Marx-Engels Reader*, 220, 538. Ancak, ayrıntılar hakkında fazla bir şey söylememiştir. Ayrıca bkz. Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, Cilt 3: *The Dictatorship of the Proletariat* (New York: Monthly Review Press, 1986)

33. Marx tespit ettiği sorunları halletmek için anarşiyi başlıca şart koşan az sayıdaki büyük siyaset filozofundan biridir. Çoğu siyaset filozofu ya insanları daha iyi yapmak için ya da en azından kontrolsüz özgürlüğün tehlikelerinden korunma aracı olarak yönetime meşru bir rol tanımaktadır.

34. *Manifesto*, kısım 2; ayrıca bkz. Ian Forbes, *Marx and the New Individual* (New York: Routledge, 1990)

35. *Marx-Engels Reader*, 441, 732.

36. Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism* (New York: Schocken, 1961); V. İ. Lenin, *State and Revolution* (New York: Vanguard, 1929).

37. Örneğin, bkz. Erich Fromm, "Foreword," *Karl Marx: Early Writings*, der. T. B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1964) içinde; Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx Contra Engels* (Oxford, UK: Clio, 1975) ve Alvin Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (New York: Oxford University Press, 1980).

Ek Okumalar

(* alternatif bakış açılarını gösterir)

Archibald, W. Peter. *Marx and the Missing Link: Human Nature.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1992.

Arnold, N. Scott. *Marx's Radical Critique of Capitalist Society: A Reconstruction and Critical Evaluation.* New York: Oxford University Press, 1990.

Barnet, Vincent. *Marx.* New York: Routledge, 2009.

Carver, Terrell. *Friedrich Engels: His Life and Thought.* New York: St. Martin's, 1990.

Ferraro, Joseph. *Freedom and Determination in History According to Marx and Engels.* New York: Monthly Review Press, 1992.

Forbes, Ian. *Marx and the New Individual.* New York: Routledge, 1990.

*Gouldner, Alvin. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory.* New York: Oxford University Press, 1980.

Harvey, David. *A Companion to Marx's Capital.* Londra: Verso, 2010.

Hook, Sidney. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.

Lebowitz, Michael A. *Following Marx: Method, Critique, and Crisis.* Chicago: Haymarket Books, 2009.

Leopold, David. *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing.* New York: Cambridge University Press, 2007.

*Levine, Norman. *The Tragic Deception: Marx Contra Engels.* Oxford, UK: Clio, 1975.

Machan, Tibor. *Revisiting Marxism: A Bourgeois Reassessment.* Lanham Md.: Hamilton Books, 2006.

McLellan, David. *Karl Marx: His Life and Thought.* New York: Viking, 1975.

Megill, Allan. *Karl Marx: The Burden of Reason.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002.

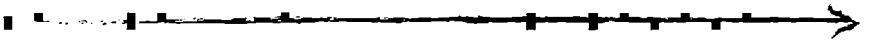
Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society,* 2. baskı New York: Cambridge University Press, 1976.

Patterson, Thomas C. *Karl Marx, Anthropologist.* Oxford, UK: Berg Publishers, 2009.

Rockmore, Tom. *Marx after Marxism: The Philosophy of Karl Marx.* Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2002.

Seed, John. *Marx: A Guide for the Perplexed.* New York: Continuum Books, 2010.

Wolff, Jonathan. *Why Read Marx Today?* New York: Oxford University Press, 2002.





16. Bölüm

Post-Modern Siyasal Düşünce

Moderniteyi Sorgulama



1844-1900

1856-1939



GİRİŞ

20. YÜZYIL'A GELİNDİĞİNDE ERKEN MODERN SİYASAL DÜŞÜNCESİ değerleri yeni bir gözle görülmeye başlandı. Bu değerler Ortaçağ'ın ortadan kaldırılmasına yardımcı olmuş ve Avrupa'da siyasal düşüncenin temeli olmuştu. Ancak toplumsal değişimler ve filozofların bu değişimlere verdiği tepkiler birçok insanı bu değerlerin tükendiği ve bu değerlere dayanan Yeni Çağ'ın kapanmak üzere olduğu sonucuna ulaştırdı.

Siyasal düşünürler, hızlı kentleşme ve nüfus artışının yanı sıra birçok savaş ve devrimlere eşlik eden kargaşa ve sefalet gibi Sanayi Devrimi'nin yarattığı toplumsal ve siyasal şartlara odaklandı. Büyük sayıda insan acı çekerken bir azınlık iyi bir yaşam sürmekteydi. Zenginler, kitlelerin çocuklarını sadece ayrıcalıklı zümreye yaradığı gözüken savaşlarda ölüme gönderdi. Bu tarihi gözlemleyen birçok siyasal düşünür modernitenin değerlerini esasen yozlaşmış, bayağı, materyalist, içi boş ve hatta nihilist diye nitelendirmiştir.

Bir noktada Locke ve Hobbes gibi erken modern siyasal düşünürler akıl ve bilime olan inançlarını ifade etmişlerdi ve modernler bu temeller üzerine sağlam siyasal hakikatler inşa etmişlerdi; ancak bu inancın yerini daha sonra şüphecilik aldı. Bu, neo-modernlerin erken modernlerin ulaştığı sonuçları eleştirmesi ve siyasal otorite veya adalet için saf bir temel inşa etmenin sınırlarına işaret etmesiyle başladı. Edmund Husserl (1859–1938) ve Martin Heidegger (1889–1976) gibi filozoflar bilim, akıl ve teknolojinin sınırlarına ulaştığını ve şimdi birçok önemli sorunun çözümüne engel oluşturduğunu savundular.[1]

Rousseau, Hegel ve Marx erken modernlerin bireysel bencilliği yüceltmesini ve insanların bunun sonucunda ortaya çıkan hakikî, doğal köklerine yabancılaşmasını eleştirmişlerdi. Radikal bir değişimden başka hiçbir şeyin dünyaya adaleti getiremeyeceğini iddia ettiler.

20. Yüzyıl dönemecine gelindiğinde daha önce her türlü modern düşünürün (erken, neo ve geç) üzerinde hemfikir olduğu ilerleme gibi temel bir perspektifi sorgulayan bir kesimden tamamlayıcı ama bazı açılardan daha yıkıcı başka bir meydan okuma geldi. Psikolog Sigmund Freud ve filozof Friedrich Nietzsche'nin eserlerinde ifade bulan aklın eleştirisi ve onun teşvik ettiği modern değerler modern dönemin entelektüel savunmasında belki de nihaî gediği açtı.

SIGMUND FREUD

Sigmund Freud (1856–1939) modern psikanalizin babası sayılır. Yetişkinlik yıllarının büyük bölümünü Viyana'da geçirmiş; ancak Yahudi olduğundan Nazilerin Avusturya'yı işgalinin ardından 1938'te İngiltere'ye kaçmıştı. Siyasete belki de başlıca katkısı insan psikolojisi ve doğasının kültürel güçler ve kurumlar tarafından bastırıldığı ve bu bastırmanın bireylerin siyasal davranışlarını etkilediği kuramıdır.[2]

Freud cinselliğin ve insan doğası için cinsel gelişimin önemini vurgular. İnsanın cinsel dürtülerinin ahlak, hukuk ve kültürel değerleri etkilediğini öne sürer. Önceki düşünürler cinsiyet rollerini ve belki de cinselliği siyasetin bir yönü olarak ele almış olsa da cinsel dürtüleri akla tâbi kılmış ve aklın siyasetin temeli olarak tercih edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardı. Ancak Freud'a göre, cinsel dürtü de dahil olmak üzere insan içgüdüleri çocukluktan itibaren gelişir ve kişiliğin şekillenmesinde ve davranışların motivasyonunda kritik bir öneme sahiptir. Cinsellik dürtüsü ve bununla ilgili insan tutkuları insan ruhundaki diğer dürtülerle çatışır ve bu da birbiriyle çatışma halindeki içsel baskılar yaşayan bireylere dayalı bir siyasete yol açar. Daha spesifik olarak, insan dürtüleri insanların geliştirdiği kültürlerin tanımlanmasında elzemdir; ancak aynı zamanda insanlık durumunun çekirdeğindeki çatışmalardan ötürü bu kültürlerde yaşamayı rahatsız edici bir hale getirirler.[3]

Freud, insan ruhunu, kısmen, cinsellik ve saldırganlık gibi tatmin edilmesi gereken temel insan dürtüleri tarafından yönetildiği veya tuzağa düşürüldüğü şeklinde tarif eder.[4] *Das Ich und das Es* (*Ego ve İd*, 1923) ve *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (*Psikanalize Giriş Dersleri*, 1916-17) adlı kitaplarında çocuklukta anne babayla yaşanan çatışmaların zamanla yetişkin ruhunda (*psyche*) üç unsur oluşturacağını tarif eder: İd (alt benlik), Ego (benlik) ve Süper Ego (üst benlik). Basitçe söylemek gerekirse, İd, cinsel dürtü (veya Eros) gibi temel tutkuları ve itkileri temsil eder. Ego insanların rasyonel yönünü, Süper Ego ise aile, kilise, devlet ve benzerlerinin insan davranışını zapt etmeye veya İd'i kontrol etmeye çalışan toplumsal baskılarını temsil eder.

İd sürekli olarak Ego ve Süper Ego ile mücadele halindedir. Yani, İd'in cinsellik ve saldırganlık gibi temel insan dürtüleri Ego veya Süper Ego tarafından frenlenmelidir; yoksa tehlikeli ve özyıkıcı sonuçlar doğurabilir.

Daimî Beşerî Sefaleti. Freud, yaşamı boyunca araştırdığı düşüncelerin birçoğunu özetlediği en kasvetli ve karamsar kitabında, *Das Unbehagen in der Kultur* (*Uygarlığın Huzursuzluğu*, 1930), psikanaliz kuramını toplumsal ve siyasal (veya en azından kültürel) analize uygular. Kitabı 1930'da Almanya'da iki savaş arasında yazmıştı. Hitler, Alman demokrasisini çiğnemiş, iktidara gelmek üzere idi ve liberal değerler ve toplumun Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da çökmek üzere olduğu gözüküyordu. Kitap bir insan doğası kuramı, devlet ve toplum vizyonu ve insanların uygarlık, insanlık durumu ve ruh (*psyche*) ile nasıl savaşta olduklarının tasvirini sunar.

Freud tüm insanların mutluluğun peşinde olduğu tespitini yapar ve şöyle devam eder: "yaşamın amacını belirleyen şey yalnızca haz ilkesinin programıdır. Bu ilke en başından beri ruhsal aygıtın işleyişine hakimdir."[5] Ancak mutluluk isteği üç güç tarafından engellenir: insan bedeni, dış dünya ve diğer bireylerle olan ilişkiler. Mutluluğu önleyerek insan sefaletine katkı yapan üç faktöre dair şunu söyler:

> Sefaletimizin büyük bir bölümünden kültür/uygarlık dediğimiz şey sorumludur; uygarlıktan vazgeçip ilkel koşullara geri dönersek çok daha mutlu oluruz. Bu iddiaya şaşırtıcı diyorum; çünkü, uygarlık kavramını nasıl tanımlarsak tanımlayalım, acı kaynaklarından gelen tehditlere karşı kendimizi savunmaya çalışırken kullandığımız araçların hepsi de söz konusu uygarlığa aittir.[6]

Dolayısıyla, insan sefaletinin başlıca nedeni insanların kendileri için yarattığı kültürdür. Ancak, Freud'a göre, insanlar uygarlıktan ne kadar rahatsız olurlarsa olsunlar, ilkel veya toplumsallık öncesi dönemin insanları muhtemelen daha mutlu veya güvenli değildi.

Freud uygarlığı şu şekilde tanımlar: "yaşamımızı hayvan atalarımızınkinden ayıran, insanları doğadan korumak ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek gibi iki amaca hizmet eden eylem ve düzenlemelerin toplamı."[7] Hobbes'un sivil toplumun oluşumunu doğa durumundaki anarşi ve savaştan bir çıkış yolu olarak görmesi gibi, Freud da uygarlığın kural ve kurumlarını, bireyleri, doğanın ve diğerlerinin arz ettiği tehditlere karşı korumanın bir aracı olarak görür. Bu tehditler kısmen insanların doğaları gereği iş birliğine yatkın olmamalarından kaynaklanır:

> İnsan yumuşak ve sevgiye gereksinim duyan, ancak saldırıya uğradığında kendisini savunmayı becerebilen bir yaratık değil; aksine hayli büyük miktarda saldırganlık eğilimini içgüdüsel yetileri arasında barındıran bir yaratıktır. Bunun sonucu olarak, insanın gözünde komşusu yalnızca olası bir yardımcı ve cinsel nesne değil, aynı zamanda saldırganlığını onun üzerinde tatmin edebileceği, işgücünü karşılığını vermeksizin sömürebileceği, rızası olmaksızın cinsel açıdan kullanabileceği, malını ele geçirebileceği, aşağılayabileceği, acı verebileceği, işkence edebileceği ve öldürebileceği birisidir.[8]

Sadece rasyonel itkilere maruz olmadıklarından, insanlar, cinsel ve saldırgan itkileri gibi temel arzularını tatmin etme ihtiyacıyla hareket ederler. Bazı engeller olmasa insanlar birbirlerini öldürürdü. Dolayısıyla, devletin yaratılması da dahil olmak üzere uygarlık insanlar için bir ilerlemedir çünkü İd'i frenleyen kural ve kurumları yaratır ve insanların birlikte yaşamasını olanaklı hale getirir.

Uygarlığın Bedeli. Uygarlığın ve toplumsal düzenin yaratılması bedelsiz olmaz. Freud'a göre tüm insanları harekete geçiren saikler fayda ve haz ikiz amaçlarıdır. İnsanlar, bir yandan, haz arayışındadırlar; ancak diğer yandan saldırgan itkilerini frenlemeye yarayan kural ve kurumlara ihtiyaç duyarlar ve bu ikisi çoğunlukla birbiriyle çatışır. Bir başka ifadeyle, bazı durumlarda, İd (insan arzuları) Ego, Süper Ego ve toplumsal kurallar ile çatışma içine girer. Bu, insan davranışlarını düzenleyecek bir mekanizmayı gerektirir ve bu mekanizma devlettir:

> İnsanların birlikte yaşaması ancak tek tek her bireyden daha güçlü bir çoğunluğun bir araya gelmesi ve bu çoğunluğun tek tek her bireyin karşısına bir bütün olarak çıkması ile mümkün olur... Bireyin gücünün yerine topluluğun gücünün geçirilmesi uygarlık açısından belirleyici adımdır.[9]

Yani, siyasetin kuralları insan davranışını düzenleyen güç olduğunda insanlar bir arada yaşayabilir ve uygarlığa girebilirler.

Ancak insanın kendi kendini koruması uygarlık ve devletin yaratılmasındaki itici güç olsa da, Eros, toplumu bir arada tutan tutkal işlevi görür:[10]

> Aşk ilişkileri ... grup zihninin özünü oluşturur... Hipotezimiz öncelikle iki basit düşünceden destek bulur. İlk olarak, grup açıkça bir tür güç tarafından bir arada tutulmaktadır: Bu marifet dünyadaki her şeyi bir arada tutan Eros'tan başka hangi güce atfedilebilir?[11]

Diğer bir ifadeyle, yaşam, aşk, cinsel ilişki ve sağ kalma temel dürtüleri insanları uygarlığa doğru ittirir. Ancak, sivil topluma girişi bir tür toplumsal sözleşme olarak gören Freud bunun çıkış kaynağını şöyle açıklar:

> içgüdünün yadsınması, karşılıklı yükümlülüklerin tanınması, dokunulmaz (kutsal) ilan edilen kesin kurumların takdimi, yani, ahlak ve hukukun başlangıcı. Her birey babasının yerini alma ve annesine ve kız kardeşlerine sahip olma amacını yadsıdı.[12]

Siyasal topluluğun kökeni, o halde, çatışmalı bir nitelik arz eder. Sağ kalmanın ve erotik dürtülerin taleplerini yerine getirmenin bir sonucudur; ancak aynı zamanda baba öldürme korkusundan veya Freud'un *Oidipus kompleksi* (*Ödipal kompleks*) dediği şeyden ve ensest gibi toplumsal tabuları kontrol etme ihtiyacından da kaynaklanır.[13] Devlet, bireyleri yok etme tehdidi arz eden ailevî ve cinsel güçleri düzenlemek için doğar.

Ancak, aynı zamanda, Eros insanları özgürlüğe doğru ve uygarlığın taleplerine karşı sürükler. Bu özgürlük arzusunu saldırgan ve cinsel davranışı yasaklayan toplumsal kontrol yaratır. Uygarlık ve siyasal toplum, ancak insan içgüdüleri ve dürtülerinin yüceltilmesiyle mümkün hale gelir. Ancak uygarlık hâlâ bir içgüdünün yadsınmasına ve kültür de hâlâ temel dürtülerin hüsrana uğratılmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla, Eros, bireyleri hayatta kalmalarını mümkün kılan kurumların ta kendisine isyana sürükleyerek uygarlığın karşısında yer alır.[14]

İnsanların hasmane veya diğer içgüdüsel davranışlarının önüne geçmesi kolay değildir; zira, toplumsal baskıya rağmen bunu yapmak doğalarını bastırmak anlamına gelir. Freud'a göre, "uygarlık insanların yalnızca cinselliğini değil, saldırganlık eğilimini de böylesi büyük fedakârlıklara zorladığına göre, insanların uygarlığın içinde kendilerini mutlu hissetmekte zorluk çekmeleri daha bir anlaşılırlık kazanır."[15] Uygarlık ve toplumsal kurallar insanların kendilerini ölümden koruma ihtiyacından doğar; ancak uygarlık aynı zamanda İd'i ve diğer insan arzularının tatminini hüsrana uğratır. Nihaî olarak, insan doğasını hüsrana uğratır ve "insan türünde gerçekleştiği şekliyle *Eros* ve *Thanatos*, yaşam içgüdüsü ile yıkım içgüdüsü arasındaki savaşı" gösterir.[16] Uygarlık içgüdünün ürünü olsa da temel dürtüleri akamete uğ-

ratır ve bu da başka bir içgüdüden ötürü ona saldıran dürtülere yol açar. O halde, toplumsal ve bireysel davranış, insanların kontrol altına alıp bastırmak istediği birçok dürtüden oluşur; ancak bunlar herhangi bir anda patlak verip onları ve uygarlığı yok edebilir.

Bunun sonucunda, insanlar mutlu olmak için uygarlık ve toplumu isterler; ancak her ikisi de sefaletin nedenidir. Bireyler uygarlık ile savaş halindedir; ancak daha önemlisi irrasyonel ve bilinçdışını bastırmaya ve rasyonel olanın kontrolü altına getirmeye çalışarak kendi ruhlarıyla savaş halinde olmalarıdır. İnsan doğası itkilerin dışavurumunu ve tatminini gerektirir; ancak söz konusu arzuların tatmini ölüme yol açabilir. Uygarlığın amacı bir yandan Eros'u düzenlerken diğer yandan insanın özyıkım eğilimini kontrol etmektir. Nihayetinde, Freud uygarlığın, mutluluğu engelleyerek özgürlüğü ve insan doğasını mütemadiyen hüsrana uğratmadan ve bastırmadan, yani insanlığı başka bir yolla yok etmeden, insanın özyıkıcı doğasını kontrol edebileceğinden kuşku duyar.[17] Rasyonel olmayan ve birbiriyle çatışan insan ihtiyaçlarının toplumun rasyonel düzenine mütemadiyen meydan okuyacağını ve her daim savaş ve anarşi tehdidi arz edeceğini tahmin eder.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Bir Alman filozofu ve klasik eserler profesörü olan Friedrich Nietzsche (1844–1900) yaşamının büyük bölümünü ders verdiği Basel Üniversitesi'nin bulunduğu İsviçre'de geçirmişti. Düşünceleri çoğu zaman yanlış anlaşılmış büyük bir Batı filozofudur. Nazi Almanyası'nın ilham kaynağı olarak tasvir edilmiş olsa da eserlerinin dikkatli bir okuması düşüncelerinin faşist düşüncenin temeli olmadığını gösterir; Naziler yazılarını kendi amaçlarına uydurmak için kullanmışlardır.[18] Bunun yanında, Nietzsche nihilist ve göreci olarak tasvir edilmiştir ama kendisi bu etiketleri reddetmiştir.

Nietzsche, Freud gibi, uygarlık hakkında hayli karamsardır. Burjuva kültürünün insanın gerçek doğasını hüsrana uğrattığı konusunda Freud ile hemfikirdir. Ancak tüm kültür biçimlerini ketleyici olarak gören Freud'un aksine,[19] Nietzsche Hıristiyanlığı ve erken modern değerlerini toplumsal yozlaşmanın insan doğası üzerindeki ve köle ahlakının efendi ahlakı üzerindeki zaferi olarak görür. Nietzsche aklın ve modern felsefe ve siyasetin ahlakî ve siyasal değerlere temel teşkil etme kabiliyetinde bariz sınırları olduğunu görür. Modernite, aksine, nihilizm (veya hiçbir şeye olan inanç) ve yok etme arzusu üreterek kendi altını oyar.

İnsan Doğası ve Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi. Nietzsche'nin 19. Yüzyıl siyasetine yönelik eleştirisi köle ve efendi ahlakları arasında yaptığı bir ayrımdan kaynaklanır. Efendi ahlakını tasvir ederken şöyle der:

> Yönetenler, "iyi" olanı belirlediğinde, ruhun yüceltilmiş gururlu halleri ayırt edici

> ve sıralama düzenini belirleyici olarak tecrübe ediliyor... Hemen belirtilmelidir ki, bu birinci tür ahlakta "iyi" ve "kötü"nün zıtlığı, yaklaşık olarak "soylu" ile "aşağılık" zıtlığı anlamına gelir... Efendi ahlakına göre ise, kesinlikle "iyi"lerdir korku yaratan, yaratmak isteyen; "kötü" ise aşağılık görülür[20]

Efendi ahlakı güçlü, özgür ve yaşamı onaylayan hakîm sınıfın ürünüdür. İktidarda olanların ve insan doğasını onurlandırmak isteyenlerin ahlakıdır ve savaşçı değerleri temsil eder.[21]

Bunun aksine, köle ahlakının kaynağı efendi ahlakının hükümlerine saldıran ahlakı yaratan zayıf ve ezilenlerin değerleridir. Nietzsche'ye göre;

> İşte, meşhur "iyi" ve "kötü" zıtlığının kökeni buradadır: Kötünün, güçlü ve tehlikeli olduğu, küçük görülmeye izin vermeyen belli bir dehşet, incelik ve kuvvete sahip olduğu hissedildi. Köle ahlakına göre, o halde, "kötü" olanlar korku yaratır...[22]

Efendi ve köle ahlaklarını yan yana koymak Nietzsche için önemlidir çünkü insan ilişkilerinde kritik düşüşe yol açan şey efendinin yerini kölenin alması tarihsel olayıdır. Onun ifadesiyle, bu *değerlerin yeniden değerlendirilmesi* (*Umwertung aller Werte*) Sokrates'in, Yahudilerin ve Hıristiyanların eskilerin efendi ahlakının yerine köle ve zayıfların ahlakını koymasıyla başlamıştır.[23] Köle ahlakı hıncın (*ressentiment*) ürünüdür ve insan doğasının kuvvet ve gücünü yadsıyan her şeyi iyi diye etiketler. Din, özellikle Hıristiyanlık, köle ahlakı karakterine bürünmüştür çünkü Nietzsche'nin insanın gerçek ifadesi ve büyüklüğü diye gördüğü asil insan var oluşunu ve bireysel gücünü yadsıyan bir dizi uhrevî değere övgü düzer.

Nietzsche için, modernite ve onun ideolojik uzantıları –liberalizm, demokrasi ve sosyalizm– köle ahlakının işaretlerini taşır. Hepsi zayıfın konumunu destekler ve bir zamanlar efendi ahlakının desteklediği insan doğasının yaşamı onaylayan değerlerini yadsır. Modern siyaset, kölelerin efendiler, ayak takımının liderler, bir dizi insanlıktan çıkaran değerlerin insan doğası üzerindeki zaferidir. Tüm bunların soncu özgürlüğün yadsınması ve zayıf, hınç dolu bireylerin ortaya çıkmasıdır.

Modernitenin Krizi. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi Nietzsche'nin modernitenin krizi diye adlandırdığı şeyin kaynağıdır.[24] Bu, nihilizmin krizidir: insan var oluşu gerçeğini yadsıma ve ahlaka yanlış bir şekilde rasyonel bir temel sağlamaya çalışma. Nietzsche'ye göre, Aydınlanma projesi ve modernite pek de alçak gönüllü olmamıştır:

> Güldürecek kadar katı bir ciddiyetle, tüm filozoflar, ahlakla bilim olarak ilgilenmeye başlar başlamaz kendileri için çok daha yüksek, daha iddialı, daha ciddî bir şey bekliyorlar: Ahlakı temellendirmek istiyorlar – ve bugüne kadarki her filozof böyle bir temele sahip olduğuna inanıyor.[25]

Ahlaka bu rasyonel temeli kurmaya çalışan filozoflar dinin yerine bilim ve aklı kullandılar. Ancak bilim böyle bir temel işlevi görmeye muktedir de-

ğildi: "Bilim bu iş için kendi ayakları üzerinde durmaktan çok uzaktır: Her bakımdan önce bir değer idealine, bir değer yaratıcı güce gereksinim duyar ve buna hizmet ederek kendine inanma hakkı elde eder; yoksa bilimin kendisi asla değer yaratmaz."[26]

Ahlakın temelini bilimde aramanın bir hatası bilimin kendi başına nesnel olarak doğruyu yanlıştan ayırt edememesidir. İkinci bir hata ahlakın temelinin inançta aranmasında bulunur; bu, dinî düşünürlerce savunulan, değişmez bir hakikat olduğu inancıdır. Nietzsche'ye göre böyle bir değişmez hakikat yoktur,[27] "yalnızca bir görüş açısından görme, yalnızca bir görüş açısından 'bilme' vardır."[28]

Mutlak hakikatin olduğunu ve aklın bilgiye temel oluşturma yeteneğini inkar eden Nietzsche dinin yerine bilimsel aklı koyma teşebbüsünün bilginin kesinliğini değil Sokrates ile başlayan ve Kopernik ile artan "aklın [sürekli] tiranlığı"nı ürettiğini savunur. Bu tiranlık insan özgürlüğünü yadsıdı[29] ve insanlığı tüm hakikatlerin ve aklın meşruiyetinin inkarına, yani nihilizme giden özyıkımcı bir yola soktu.[30] Bunu, ilk önce, tüm diğer değer ve bilgi sistemlerini aklın imtihanına tâbi tutarak ve rasyonel olarak ispat edilemez veya desteklenemez olanları reddederek yaptı. Akıl daha sonra kendine yöneldi ve kendi varsayımlarını sorguladı ve bu da kendi iddialarının rasyonel olarak savunulamayacağını açığa çıkardı. Hakikat arayışındaki akıl kendini hakikati ortadan kaldırırken buldu.

Nietzsche'nin modernite tartışması akla yönelik neo-modern eleştirilerin üzerinde yükselir.[31] Bu eleştiriler, dinî inancı ve Tanrı'yı aklın incelemesinden korumak için akla sınır çizmeye çabalamıştı. Ancak modernite bu tür sınırlar getirmekten acizdi. *Also sprach Zarathustra* (*Böyle Buyurdu Zerdüşt* 1883-91) adlı eserinde Nietzsche'nin kahramanı, filozof-savaşçı Zerdüşt, Tanrı'nın öldüğünü ilan eder. Ancak Nietzsche Tanrı'yı onun öldürmediğini iddia eder; köle ahlakının ve aklın tiranlığının ürettiği yoz kültür öldürmüştür Tanrı'yı.

Nietzsche'ye göre, burjuva kültürü aşkın değerlerin, ebedî hakikatlerin, doğa yasalarının ve bilginin sağlam veya ebedî bir temelinin olmadığını gösterir. Tüm bilgi, insanlar tarafından belli bir tarihsel bağlamda üretilir ve ahlakî hakikatler onları yaratan insanlardan bağımsız değildir. Burjuva kültürü çökmüştür ve kendi kendini imha sürecindedir. Nietzsche'nin kendine biçtiği görev, yeni değerler üreten yeni bir felsefenin yaratılması ihtiyacıdır. Ancak bu değerleri üreten geleneksel filozof olamaz. Hakikati formüle edecek olanlar onu "güç istenci" (*Wille zur Macht*) ile ilan edecek olan kumandanlar ve yasa koyucular olmalıdır.[32] Yeni felsefe ve yeni siyaset köle ahlakını, nihilizmi ve aklın tiranlığını reddetmeli, dünyaya insan doğasının temelindeki asil özellikleri onaylayan bir dizi yeni değeri kabul ettirmeli ve böylelikle de insanlık tarihinde çağdaş kültür ile radikal bir kopuş yapan eşsiz bir çığır açmalıdır.

NIETZSCHE, FREUD VE POST-MODERN SİYASET

Hem Freud hem Nietzsche'nin bıraktığı miraslardan biri, modernitenin sorunlu olduğu ve insan ilişkilerinde bilim ve aklı rehber alma çabalarının sınırlarına ulaşmış ve iflas etmiş olduğu inancıdır. İnsan ilişkilerinde bilim ve aklın sınırlarını gösteren, rasyonel olmayan bir yan vardır; zira akıl insanın kendini gerçekleştirmesini, tatmin olmasını ve özgürlüğünü yadsıyan veya hüsrana uğratan başka birçok insan itkileri ve dürtüleriyle çatışma halindedir. Her iki filozofun da amacı bu dürtüleri yeniden kazanmak, nasıl işlediklerini anlamak ve gerçek ihtiyaçlarımıza nasıl hizmet edebileceğini belirlemektir.

Freud ve Nietzsche'nin ikinci bir mirası, 20. Yüzyıl ve özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası siyasal düşüncesine olan etkileridir.[33] Örneğin, Freud'un insan cinselliği ve bunun özgürlük ve kurtuluş ile olan ilişkisi üzerine görüşlerinin birçok yazar üzerinde önemli etkileri olmuştur: Herbert Marcuse'nin *Eros and Civilization* (*Eros ve Uygarlık*, 1955); William Reich'ın *Die Massenpsychologie des Faschismus* (*Faşizmin Kitle Psikolojisi*, 1933) ve Theodore Adorno'nun *The Authoritarian Personality* (*Otoriter Kişilik*, 1950) adlı eserleri. Bu yazarlar, siyasal baskıyı, insan cinselliğini tabulardan ve toplumsal kısıtlamalardan kurtararak siyasal özgürlüğü temin etme yollarını, faşizmin doğuşu ve psikolojisini ve otoriter kişilikleri tartışmak için Freudcu kavramları kullanırlar.

Nietzsche'ye gelince; onun etkisi çok daha muğlak ve karmaşıktır. Mutlak hakikatlerin yokluğunda anlamsız kılınmış bir dünyada yeni anlamlar yaratma çabalarının, varoluşçuluk diye bilinen felsefenin oluşmasında önemli rolü olmuştur.[34] Farklı Fransız var oluşçularından Jean Paul Sartre (1905–1980) ve Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) ve Fransız olmayan var oluşçulardan Martin Heidegger gibilerine göre, evrende içkin bir rasyonel düzen yoktur; düzen ve anlam yaratıcı tercihleri bireylerin kendileri yapmalıdır. Siyasal açıdan, varoluşçuluk birçok yol izlemiş; takipçilerinin görüşleri liberal demokrasiden komünizme ve hatta faşizme kadar farklı ideolojik eğilimleri desteklemiştir.[35]

Nietzsche'nin temalarından üçü –aklın tiranlığı ve sınırları, modernite projesinin başarısız olduğu inancı ve henüz başlamakta olan yeni bir tarihsel dönem için yeni bir değerler dizisine olan ihtiyaç– diğer post-modern düşünürleri de etkilemiştir. Post-modernizm, 20. Yüzyıl'da sanat ve mimarî tarzların elitist ve otoriter olduğuna dair popülist bir eleştiri olarak başlamıştır. Daha sonra beşerî bilimlere (*humanities*) yayıldı ve burada dilin önemini ve kitabı anlamlandırmada okuyucunun rolünü vurgulayan edebî eleştiri teknikleri geliştirildi. Aynı zamanda, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın teknolojik açıdan ileri uluslarında değişen şartlar, geleneksel üretim yöntemlerinin ana ekonomik faaliyet olarak kaybolduğu sanayi sonrası toplumları ortaya çıkarmaktaydı. Bu ülkelerde şimdi bilgisayar bilgisinin uygulaması da dahil olmak üzere, önceki dönemlerden farklı olarak, hizmet sek-

törü daha da yaygınlaşmıştır. Bu ekonomik dönüşümün sonucu, insanların çalışma, eğlence ve zamanlarını geçirme yolları dahil olmak üzere toplumsal örgütlenmede yaşanan değişimler olmuştur. Post-modernler, sonucun eski siyasal kavramları anlamsız kılan ve toplum hakkında farklı bir düşünme yolunu gerektiren yeni bir ekonomik ve siyasal gerçeklik olduğunu söyler.

Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend'in yazıları bilimin ilerlemeci bir bilgi birikimi olmadığı yönündeki post-modern iddiaları güçlendirdi. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 1962) ve Feyerabend, *Science in a Free Society* (*Özgür Bir Toplumda Bilim*, 1978) adlı eserlerinde birçok insanın, bilimi, dünyaya dair kuram ve açıklamalar getirmeye yönelik yeni verilerin birikiminden ibaret gördüğünü savunurlar. Her ikisi de bilimin bilgiyi birikimsel olarak inşa eden soyut kurallar dizisinden ibaret olmadığını iddia eder. Bunun aksine, bilim Kuhn'un *paradigma değişimi* dediği birçok devrimi içerir. Bu devrimlerde yeni kültürel değerler ve varsayımlar nelerin geçerli bilimsel kuram sayılacağını, neye veri denileceğini ve neyin bilgi kabul edileceğini belirler.[36] Örneğin, Kuhn Kopernik'in ön ayak olduğu yer merkezli evrenden güneş merkezli evren anlayışına geçişte dünya hakkında alternatif bir düşünme tarzının yanı sıra yeni bir bilgiyi düzenleme ve bilimsel faaliyette bulunma yöntemi bulunduğunu savunur. Kuhn ve Feyerabend'a göre, bilim onun savunucularının iddia ettiği gibi rasyonel bir temel olmaktan uzaktır ve birçok durumda bilimsel bilme yöntemi hem diğer bilme yöntemlerini hem de, alternatif sorun çözme yöntemlerini engelleyerek, siyasal eyleme bir set çekebilir.[37]

Nietzsche ile Kuhn ve Feyerabend gibi diğer bilim felsefecilerinden beslenen Richard Rorty, Jean-François Lyotard ve Michel Foucault gibi post-modernler modernlerin, aklı; etik, siyaset ve felsefenin temeli olarak kullanma girişimlerini eleştirir. Rorty'ye göre, akıl kendi doğrularının teyidini yapamaz. Bilimsel rasyonalitenin kendisinin, bilginin mutlak ve tek doğru temeli olduğunu ispat edemeyeceğini öne sürer.[38] Siyaset ve felsefe, evrensel temelcilik (*universal foundationalism*) inancını terk etmeli ve bunun yerine etik ve siyaset, yerel gelenek ve âdetlerin yanı sıra siyasetin sohbet modeline dayanmalıdır. Bu modelin, toplumsal çoğulcu vizyona göre birçok farklı bilme türü ve dünyaya dair düşünme yolları vardır. Rorty, bilimsel aklı birçok bilme yöntemlerinden biri olarak görür ve ona göre hiçbir bilgi dizgesi bir diğerine üstün olmak zorunda değildir.

Benzer şekilde, Lyotard modern felsefenin bir özelliğinin adalet, siyaset ve bilim söylemlerini birbirine bağlamak olduğunu öne sürer.[39] Bunun sonucu, siyaset ve etiğin bilime indirgenmesi olmuştur. Bu da modernlerin, siyasal ve ahlakî soruların ispat ve akla başvuru yöntemiyle çözülebileceğine inandıkları anlamına gelir. Ancak Lyotard'a göre, 1960'lı yıllardan itibaren bilgi kavramı değişime uğramıştır. Bilgisayarların ortaya çıkışıyla beraber bilgi ve aklın bir temel değil alınan ve satılan metalar olduğu açı-

ğa çıkmıştır. Bilgi tasavvurundaki bu değişimin yanı sıra toplumun esasen sanayi kültüründen sanayi sonrası kültüre geçişi akıl ve bilginin rolünün yeniden gözden geçirilmesi gerektiği anlamına gelir. Bu rolün değişimi siyasetin bilimden koparılmasının ve bilim ve aklın tüm siyaset ve toplum için bir "büyük anlatı" (*grand narrative*) veya temel teşkil edemeyeceğinin kabulünü gerektirir. Rorty gibi, Lyotard da siyasete dair birçok bilme ve düşünme yöntemleri olduğuna ve bilim ve aklın tüm siyasal sorunları çözemeyeceğini veya yönetim ve toplum için kapsayıcı bir temel sağlayamayacağını post-modern toplumun anlaması gerektiğine inanır.

Foucault modern siyaset felsefesinin, aklı, modern bilgi ve siyasetin birleştirici kuvveti olarak gördüğünü söyler.[40] Ancak bu insan-merkezci görüş yerini dil-merkezci gerçekliğe bırakmaktadır. Buna göre, insan dilinin, bilginin siyasetle birleşmesi ve tanımlanmasında önemli bir rolü vardır. Foucault ayrıca iktidarın (*power*) rolünün önemiyle ilgilenir. Modern siyasal iktidarın, kontrolü elinde tutan bir baş (kral) veya tanımlanabilir bir fail olduğunu varsayar.[41] Ayrıca toplumda neyin toplumsal olarak kabul edilir neyin yasak olduğunu belirleyen eşsiz bir iktidar odağı olduğunu varsayar. Foucault bu iktidarın bireyin eylemde ve tercihte bulunma özgürlüğüne tehdit oluşturduğunu öne sürer.

Post-modernlerin hepsi, hakikatin temelinin bilimsel rasyonalitede bulunduğu iddiaları da dahil olmak üzere modernitenin ölü olduğunu ve yeni, üçüncü bir siyasal devrin eşiğinde olduğumuzu iddia eder.[42] Bilimsel akıl yürütmenin evrenselliğinin reddi, yerini, siyaset ve adalete dair çoğulcu bir kuramın ifadesine bırakmaktadır. Buna göre, her toplumun siyasal ve etik değerlerinin temelini yerel gelenekler veya küçük anlatılar oluşturacaktır. Yerel âdet ve değerlere odaklanma, hem bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak hem de geleneksel olarak modern söylemden dışlanmış grupların kurtuluşunu gerçekleştirecek bir araç olarak çeşitliliğe/farklılığa (*diversity*) saygı duyma amacını taşır. Post-modern siyaset, aklı siyasal hakikatleri tanımlamadaki tek güç olarak görmekten uzaklaşır ve aklın eskiden olduğu gibi özgürleştirici bir güç olarak işlev görmeye devam etme kapasitesini inkar eder. Post-modern felsefecilerin ümidi siyasal iktidarı tanımlama ve kontrol etme yeteneğini bir azınlığın eline veren bilim, akıl ve siyaset arasındaki bağları koparmaktır. Bilimsel aklın hakimiyeti kırılırsa daha açık ve demokratik bir toplumsal düzen üretecek daha çeşitli ve çoğulcu bir toplum vizyonu ortaya çıkacaktır. Akıl moderniteyi dinin tiranlığından kurtardığı gibi, bu da bireyi aklın tiranlığından kurtaracaktır.

FEMİNİZM VE POST-MODERN SİYASET

Freud ve Nietzsche 20. Yüzyıl'da post-modernizm de dahil olmak üzere birçok siyasal hareketi etkilemiş olsa da onların kadın ve aile üzerine görüşleri İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki feminist özgürleşme hareketlerinden kes-

kin bir farklılık gösterir. Freud ve Nietzsche Antik Yunanların zamanından beri süregelen geleneksel kadın ve erkek rollerine bağlı kaldılar. Ancak seleflerinde olduğu gibi onların savları da eski kalıplar için yeni gerekçeler sağladı.

Freud, eril ve dişil arasındaki farkın sadece psikolojik veya toplumsal olmadığını, erkek ve kadın cinsiyet hücrelerine dek götürülebilecek biyolojik kökleri olduğunu savunur. Freud'a göre, ana rahmine düşme esnasında erkek hücre "aktif olarak hareketlidir ve dişiyi arar ve diğeri, yumurta, hareketsizdir ve pasif olarak bekler. Temel cinsel organizmaların bu davranışı, aslında, cinsel bireylerin birleşme esnasındaki davranışının bir modelidir."[43]

Dolayısıyla Freud için, eril "aktif" dişil "pasif" anlamına gelir ve bu erkek/dişi ve aktif/pasif ayrımı önemli muhtemel sonuçlar içerir. Bir kere, kadın ve erkekler için farklı cinsel roller olduğunu öne sürer. Freud, dişil libido (veya seks dürtüsü) diye bir şeyin olmadığını; sadece kadının rızasından bağımsız kendi amaçlarının peşinde olan bir eril libidonun mevcut olduğunu söyler. İkinci olarak, ayrımlar her iki cins için farklı toplumsal rolleri açığa çıkarır. Erkek ve kadının kaderinde geleneksel rolleri üstlenmek vardır: erkek için ailenin reisliği, kadın için eş ve annelik. Freud'a göre bu rollerin kökleri biyolojik veya doğal bir temele dayanır.

Kadınlar hakkında ulaştığı sonuçlarda, Freudçu psikolojinin mirası sadece kadın cinselliğini önemsiz göstermekle kalmaz aynı zamanda kadınların, erkek olmadıkları için, psikolojik olarak güdük kalmış olduklarına işaret eder.[44] Örneğin, Freud erkek ve kız çocukların cinsel gelişimini tasvir eder.[45] Freud neden kız çocuklarının annelerine olan güçlü bağlılığı sona erirken erkek çocuklarının annelerine bağlılığının devam ettiğini sorar. Bu, siyaset ve devletin kökenlerini etkileyen önemli bir değişken olacaktır. Bebeklikteki emzirme ve bakımla ilgili yanıtlar sunduktan sonra, Freud kız çocuklarının annelerine karşı düşmanlıklarının, penislerinin olmamasından annelerini sorumlu tutmaya başlayıp kendilerini dezavantajlı konuma düşürdükleri için onları affetmemeleriyle ortaya çıktığı sonucuna varır. Freud, annenin bu şekilde suçlanmasını "hadım edilme kompleksi" (*castration complex*) diye adlandırır. Bu, Freud'un "penis kıskançlığı" (*penis envy*) dediği şeyi içerir: Kız çocukları penis sahibi olup erkek gibi olmak isterler çünkü erkek cinsel organı olmadan kendilerini aşağı konumda hissederler. Penis kıskançlığı, kız çocuğunun ve daha sonra kadının psikolojik karakterinin birçok yönünü etkiler; örneğin, kadının cinsel pasifliğinden, soğukluğundan, kibrinden ve adalet duygusu yoksunluğundan sorumludur. Genel olarak Freud, kadınların toplumdaki ikincil, pasif ve geleneksel rollerini açıklamak ve meşrulaştırmak için Victoria çağı toplumsal âdetleri veya önyargıları yerine biyolojiye, kadın psikolojisine ve penis kıskançlığına başvurur.

Nietzsche kadınlar için eşit eğitim sağlama ve haklarını genişletme konusunda 19. Yüzyıl'daki çabalara karşı çıkar. Cinsiyet eşitliğine inancın, köle ahlakının galip gelmesinin bir sonucu ve kadınları daha bağımsız kıl-

manın "Avrupa'nın genel çirkinleşmesine dair en kötü gelişmelerden" biri olduğunu iddia eder."[46] Kadınlar toplum içindeki uygun rol ve işlevlerinden geri çekildikleri için Fransız Devrimi'nden bu yana nüfuzlarını düzenli olarak kaybetmişlerdir.

Nietzsche'ye göre, erkekler savaşçı ve kadınlar savaşçı için "oyuncak" ve "dinlence" olacak şekilde eğitilmelidir. Nietzsche şöyle der: "Erkeğin mutluluğu 'Ben istiyorum'dur. Kadının mutluluğu 'O istiyor'dur."[47] Bununla kadının arzuları ve çıkarlarının erkeğinkiler üzerinden tatmin edilmesi gerektiğini ima eder. Kadının en yüksek kaygısı görünüşü olmalı, siyasete dair sessiz kalmalı ve erkeğin mülkü sayılmalıdır. Genel olarak, Nietzsche, kadınların özgürleşmesini ve eğitimini doğalarına aykırı olduğu için şiddetle eleştirir. Kadınların erkekler gibi olmaya çalışmamaları gerektiğini savunur çünkü zaten erkeklerin kendileri, moderniteye bulaşmış köle ahlakı olmasaydı gerçekleşebilecek olan gerçek "üstinsan"ın (*Übermensch*) sadece yozlaşmış bir kopyasıdır. 19. Yüzyıl Avrupası'nda daha fazla eşitlik ve kadınların rollerinin genişlemesine yönelik eğilimlere rağmen, Nietzsche her ikisine de karşı çıkar ve kadınların geleneksel konumlarının devamında ısrar eder.

Nietzsche ve, o kadar olmasa da, Freud'un post-modernizm üzerindeki etkilerine rağmen, çağdaş feministler post-modern görüşlerin birçoğunu benimsemiştir.[48] Bunun nedeni post-modernizm ve feminizmin birçok görüş ve kaygıyı paylaşmasıdır.[49] Bunların arasında, aklın ve bilimin tiranlığının eril bir tahakküm aracı olması ve post-modernizmin geleneksel olarak tahakküm altına alınmış grupların susturulma korkusu olmadan kendilerini ifade etme imkanını sunması gelir.[50] Feministler, post-modernizmin çoğulcu düşüncelerinde kadınların seslerine ve perspektiflerine saygı duyan ve onlar için yeni bir rol tanımlayan özgürlükçü bir siyaset vizyonu bulur. Kadınlara erkeklerle aynı hakları vermeye ve böylelikle onları daha fazla erkeklere benzetmeye çalışan Mary Wollstonecraft veya John Stuart Mill gibilerin siyaset anlayışlarına öykünmektense, post-modern feminist düşünce kadınlar için birçok rol olanağı dile getirir ve cinsiyet rollerine dair yargı ve tanımları "eril" bir siyaset modeline değil kadınların özgün deneyimlerine dayandırır.

Post-modern feminizmin umutlarından biri, aklı ve "erkeğin" her iki cins için de model olduğu varsayımını terk etmenin kadınlar için nihayet gerçek bir özgürlükçü siyaset üretmesidir. Eski zamanlardan orta ve yeniçağlara kadar, filozoflar kadınların sadece eş ve anne olarak geleneksel rollerini tanımlamak ve savunmak için birçok dinî, ailevî ve siyasî savlar öne sürmüştü. Eril siyaset normlarına meydan okuyan bir vizyon kullanarak, post-modern feministler esasen erkeğin tahakkümündeki bir siyasal dünyanın siyasal sav ve taktiklerini benimsediklerinde onlara dayatılmış olan kısıtlamalardan bir çıkış yolu görür. Böylelikle, Freudçu tezlere yanıt veren Carol Gilligan gibi psikologlar kadınların kendi özgün deneyimleri veya "sesleri" olduğunu ve erkeklerinkinden farkları itibarıyla bunlara saygı

duyulması gerektiğini öne sürer.[51] Kadınların perspektifi erkeklerinkinden ne daha iyi ne de daha kötüdür; sadece farklıdır. Modernite mantığında yetişmiş feminist hareketlerin siyasetinin aksine, post-modern feminizm bu farka saygı gösterebilmektedir.

21. YÜZYIL'IN EŞİĞİNDE SİYASET FELSEFESİ

Freud ve Nietzsche bir devrin sonuna ve yeni bir devrin başlangıcına mı işaret eder? Bu iki düşünür birçok açıdan geçmişle bir kopuşu temsil eder; ancak başka açılardan, geçmiş 2.500 yıl olmasa da, modern siyasal düşünüşün temellerini oluşturan varsayımların birçoğunu sert bir sorgulamaya tâbi tutan bir çağın öncüsü olmuşlardır.

Modern filozoflar yeni bir "Arşimet noktası" veya siyaset düzenini ve değerler dizisini üzerine inşa edecek bir temel yaratmaya teşebbüs etmişlerdi.[52] Bu önemli nokta Ortaçağ dünyasını bir arada tutan din ve dinî değerlerin yerini alan bilim ve akla dayanmaktaydı. Ancak bilime yapılan başvuru önce insanı evrenin merkezindeki yerinden etmiş; daha sonra da ona evrende yeni bir yer bulmaya yönelik yüzlerce yıllık akıl temelli bir mücadeleyi başlatmıştı. Nihayet akıl aracılığıyla hakikat arayışı sadece kendi teşebbüsünün altını oymaya yaramıştı.[53]

Freud ve Nietzsche moderniteyi şiddetle eleştirdiler. Freud'un savı, insan ruhundaki mücadelelerin bir aynası olarak kültürün insan sefaletinin kaynağı olduğu idi. Eros ve Thanatos arasındaki savaş insan doğasının kendisiyle savaşta olduğu anlamına gelir. Bu savaş, insanların kendileri için yarattığı kültürel kurumlar içinde cereyan eder. Nietzsche'ye göre, modernitenin değerleri kendi kendini yıkmakta olup yerine yenilerinin konulması gerekmektedir; zira insan doğasını tamamen ortadan kaldırmaktadırlar. Her iki düşünürün ulaştığı sonuç, insan doğasını kontrol etmek, toplumsal kurallar tanımlamak ve siyasal davranışı düzenlemek için aklın sınırlı bir kapasiteye sahip olduğudur. Mirasları, 20. Yüzyıl'da bilim ve akıldan uzaklaşan ve bunun yerine modernitenin krizine hitap edecek bir post-modern siyasetin teşhisi ve oluşumunun peşinde olan siyasal hareketlere ilham kaynağı olmalarıdır. 20. Yüzyıl insanlık tarihindeki hiçbir yüzyıla benzemiyordu. Uzak ara en kanlısıydı: İki dünya savaşında ve düşünceler yüzünden birçok devrimde milyonlarca insan ölmüştü. Nazizm, faşizm, komünizm ve liberalizm insanların üzerinde çatıştığı egemen ideolojilerdi. Başkan Woodrow Wilson bir keresinde ulusçuluğun yüzyılın itici gücü olacağını ifade etmişti; nitekim bunun uğruna Auschwitz'deki gaz odalarında olsun ya da Bosna'daki ölüm kamplarında, milyonlarca insan öldü. Düşüncelerin önemli olduğunun kanıtı sebep oldukları şiddet ve katliam miktarında yatıyor olabilir.

Yüzyıl, aynı zamanda, ilk atom bombasının gelişimini ve kullanımını ve adaletin "herkesten yeteneğine göre alıp, herkese ihtiyacına göre vermeyi"

gerektirip gerektirmediği[54] veya toplumdaki en az avantajlı kişilerin yararına değilse eşitsizliklerin keyfî olup olmadığı[55] veya cebir veya hile kullanılmadığı sürece insanların emeklerinin tüm meyvelerine hakları olup olmadığı üzerine şiddetli tartışmaların yapıldığını gördü.[56] İlk alıntı Marksizmin, ikincisi refah devleti liberalizminin, üçüncüsü ise siyasal ve ekonomik özgürlüğe adanmış serbest piyasa toplumunun muhafazakar savunusunun hissiyatını yansıtır.

20. Yüzyıl'ın ikinci yarısına gelindiğinde birçokları artık siyaset felsefesinin bir anlamının kalıp kalmadığını veya siyasal hakikatlerden bahsetmenin mümkün olup olmadığını merak etmeye başladı. Belki Thrasymachus ve Sofistler göreceliği tercih etmekte haklıydılar. Bu noktada post-modernizm giriş yapar.

Post-modernizm modernitenin varsayımlarına birçok açıdan meydan okumuştur. İlk olarak, post-modern eleştirmenler modernlerin doğayı ve insanların doğayla ilişkisini tasvir etme biçimlerini sorguladı. En azından 17. Yüzyıl'dan beri çoğu modern düşünür, insanları doğadan ve doğal dünyadan ayrı ve doğa durumundan topluma doğru çıkışı olumlu bir ilerleme olarak gördü.[57] Bunun yanı sıra, doğayı genellikle insan ihtiyaçlarına hizmet edecek, sömürülecek bir şeymiş gibi gördüler. O halde bilimin bir amacı, insanların, ihtiyaçlarına hizmet etsin diye doğayı kontrol etmesine ve sömürmesine yardımcı olmak olmuştur. Modernler, ayrıca, özgürlüğü rasyonaliteyle ilişkilendirmiş ve aklın amaç seçme ve tercih yapabilme kapasitesi olduğunu görmüşlerdir.

Modern değerlere yönelik post-modern meydan okumalar, insanlar ve doğa arasında bu tür bir ilişki kurgulayan vizyona saldırmış ve insanların doğadan ayrı olmadıklarını, onun bir parçası olduklarını iddia etmişlerdir. Bu, modern sanayi uygarlığının bir zamanlar sanıldığı gibi bir erdem olmadığı ve belki de doğanın kendisine verilenden daha fazla saygıyı hak ettiği anlamına gelir. Böylelikle, moderniteye yönelik post-modern meydan okumalar çevreci hareketlere kuramsal ve entelektüel destek vermiş olur. Çevrecilerin kirlenmeyi durdurmak ve tropikal yağmur ormanlarında ağaç kesiminden kaçınmak gibi talepleri, örneğin, insanların nasıl yaşadıklarına ve birbirleriyle ve fiziksel dünyayla nasıl etkileşim kurduklarına dair temel bazı soruları gündeme getirir. Çevreci talepler siyasal olsalar da esasen modernitenin daha geniş ve daha derin varsayımlarına meydan okur.[58]

Post-modernizmin modernizme ikinci bir meydan okuması, tahakküm altındaki siyasal grupların taleplerini meşrulaştırmak olmuştur. Eğer akılcı söylemler hakikatin tek yargı mercii değilse eskiden irrasyonel sayılan diğer argüman türleri de bastırılmadan daha fazla duyulma şansına sahip olacaktır. Dolayısıyla Richard Rorty ve Jean-François Lyotard gibilerin post-modern meydan okumaları büyük anlatıların veya değerlerin olmadığını iddia eder; bunun yerine yerel toplulukların ve geleneklerin veya küçük anlatıların her biri kendi değerlerini ve hakikatini belirler.

Bu, post-modernizmin üçüncü bir mirasını gündeme getirir: Nasıl tanımlanırlarsa tanımlansın, her yerel topluluğun kendi hakikatinin ve davranışının yargıcı olduğu yeni, topluluk (*community*) temelli veya komüniteryan (*communitarian*) bir siyaset.[59] Komüniteryanizm (*communitarianism*) modernitenin belli yönlerine meydan okur ve siyasetin odağını özerklik ve bireysel özgürlük vurgusundan kolektif olanla –toplulukla– birlikte dengeye doğru kaydırır. Böyle bir kayma bireysel özgürlüğün belli yanlarını topluluk hissiyatının insafına bırakır ve böylelikle Hobbes ve Locke gibi ilahî hak monarşisinin iktidarına saldıran modernler için önem taşıyan bireysel özgürlüğün öncelikli konumunu sorgular. Tahakküm altındaki sesleri özgürleştirmeye yönelik post-modern teşebbüsler, erken modernitenin ana değerlerinden birine, özgürlüğün akılla olan ilişkisine, zarar veriyor olabilir. Dolayısıyla, post-modernizmin komüniteryan değerleri kurtuluş ve özgürlük davaları için karışık sonuçlar içermektedir.

Ancak 20. Yüzyıl'ın sonları ve 21. Yüzyıl'ın başlarındaki olayların ışığında post-modernizmin dersleri derindir. Bir yandan, Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve kapitalizmin görünürdeki zaferi bazılarını Batı'nın kazandığı, modernitenin tüm düşmanlarını yendiği ve tarihin sonuna gelindiği sonucuna ulaştırdı.[60] Ancak, 11 Eylül 2001 tarihindeki trajik olaylar ve akabinde Başkan George Bush'un küresel terörizme savaş açması ve Kuzey Kore, İran ve Irak'ı "şer ekseni"nin parçaları ilan etmesi, düşüncelerin hâlâ önemli olduğu ve moderniteyi yansıtan Batı değerlerinin muhakkak kazanmış olmadığı endişesini yaratmaktadır. Bir siyaset kuramcısının tasvir ettiği gibi, belki de, şimdi savaş Cihat ve McDünyası arasındadır. Bu, Batı ekonomik ve siyasal globalizmi ile İslam kültürleri arasındaki çatışmaya yapılmış bir göndermedir.[61] Son olarak, Dünya Ticaret Örgütü'nün gücüne yönelik dünya genelindeki protestoların gösterdiği üzere Batı içinde bile düşünceler ve ideolojiler üzerine sert tartışmalar dönmektedir. Bugüne dek yapılan post-modern meydan okumalar 20. ve 21. Yüzyıl siyaset felsefesini etkilemiş midir? Birçok açıdan, Antik Yunanların zamanından beri devam eden kozmolojik ve metafizik sorunların içinde kapana kısılmıştır. O zamanlarda, Platon gibi filozoflar evrenin değişmez hakikatleri ve gerçekliğini model alan bir siyaset kuramı inşa etmişti. Platon, mutlak hakikatlerin olmadığına ve siyasal göreceliğin tek seçenek olduğuna inanan Sofistlere karşı mutlak hakikat düşüncesini savunmuştu. Ortaçağ düşünürleri mutlakçı görüşü benimseyerek bunu dinî temeller üzerine oturtmuş ve Tanrı inancını evrenin merkezine yerleştirmişlerdi.

Modernler, üzerine bilgi ve siyaseti kurabilecekleri rasyonel bir yapı aramışlardı. Bilim, insanların gerçekliği nasıl algıladıklarını ve bireylerin ve Tanrı'nın evrendeki rolünü değişikliğe uğratmıştı. Kopernik, insanları evrenin merkezinden uzaklaştırmış ve daha sonra Newton evreni Tanrı'nın gündelik müdahalesi olmadan işleyen bir saat veya makine gibi yeniden tanımlamıştır. Evrim kuramını geliştiren Charles Darwin, insan türünün kökenlerini

ve insanların diğer hayvanlardan aslında nasıl farklı olduklarını tartışmaya açmıştı. Freud insanların kendi zihinleri üzerinde ne kadar kontrole sahip olduklarını sorgulamıştı. Nihayet, Albert Einstein ve diğer fizikçiler evrene dair onun sadece köklerini sorgulamakla kalmayan aynı zamanda bir merkezi olup olmadığını sorgulayan kuramlar geliştirmişti. Bu tekrar eden meydan okumaların sonucu bilimin din ile karşı karşıya gelmesi olmuştu ve bu da insanları Tanrı'nın varlığı ve insanın faniliğiyle ilgili çok temel varsayımlara dair kuşkuya yönlendirmişti. Bu noktadan sonra akıl kendine yöneldi ve kendi önermelerinin ve hatta yönteminin doğruluğundan hiç emin olup olamayacağını sormaya başladı. Bunun sonucunda, 20. Yüzyıl'ın sonuna gelindiğinde eskiden olduğu gibi siyaset kuramını temellendirecek geçerli bir kozmolojinin var olduğu gibi bir inancın artık kalmadığı görülmekteydi.

SONUÇ

Yüzlerce yıllık bu sorgulamadan sonra, siyaset ve adalete dair doğru ve nihaî sayılabilecek önermeler yapmak artık mümkün mü? Soracak yeni sorular var mı veya daha da önemlisi geçmişteki yanıtlardan gerçekten farklı olan yeni yanıtlar var mı? Felsefenin dersi ahlakî ve siyasal görecelik mi? Merkezi veya tanımı olmadığı gözüken bir evrende insanların rolü nedir? Bu, filozofları insanın hedeflerini, amaçlarını, kimliklerini ve hatta hakikatin temel olanaklılığını sorgulamaya mı yöneltmektedir? Bunlar yeni bir bin yılın başlangıcında hâlâ bizimle kalan soruların bazılarıdır.

Notlar

1. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and The Transcendental Phenomenology*, çev. Dovid Corr (Evonston, Ill.: Northwestern University Press, 1990) ve Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Mocquonnie ve E. Robinson (New York: Horper & Row, 1962)
2. Peter Goy, *Freud: A Life for Our Time* (New York: Norton, 1988), 547.
3. Bruno Bettelheim, *Freud and Man's Soul* (New York: Vintoge, 1984), 101, 107
4. Chorles Brenner, *An Elementary Textbook on Psychoanalysis* (New York: Doubledoy, 1957), 18.
5. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: Norton, 1989), 25.
6. *Civilization*, 38.
7. *Civilization*, 42
8. *Civilization*, 69.
9. *Civilization*, 42, 49.
10. *Civilization*, 108-9.

11. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Norton, 1959), 23-24

12. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, çev. K. Jones (New York: Knopf, 1939).

13. *Civilization*, 51-52.

14. Jeffrey B. Abramson, *Liberation and Its Limits: The Moral and Political Thought of Freud* (New York: Free Press, 1984), 8-9.

15. *Civilization*, 73.

16. *Civilization*, 81-82.

17. *Civilization*, 112.

18. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968); Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1990* (Berkeley: University of California Press, 1992), 233.

19. *Freud: A Life for Our Time*, 547; *Freud and Man's Soul*, 101.

20. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage, 1966), 204, 207.

21. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols, Twilight of the Idols and the Antichrist* (New York: Penguin, 1968) içinde, 92.

22. *Beyond Good*, 207.

23. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* (New York: Vintage, 1967) içinde, 34; *The Antichrist, Twilight* içinde, 117; *Beyond Good*, 108; *Twilight*, 29-30.

24. Nietzsche, *Ecce Homo, On Genealogy*, içinde, 310. Burada Nietzsche *Beyond Good and Evil* adlı eserini "esasen modern bilimleri, modern sanatları ve hatta modern siyaseti dışarıda bırakmayan bir modernite eleştirisi" diye tarif eder.

25. *Beyond Good*, 97.

26. *On Genealogy*, 153.

27. *On Genealogy*, 150.

28. *On Genealogy*, 119.

29. *Twilight*, 33.

30. *On Genealogy*, 155

31. Tracy Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley: University of California Press, 1988), 37.

32. *Beyond Good*, 136.

33. Aslına bakılırsa, *Ecce Homo*, 326. adlı eserinde Nietzsche bir gün adının tüm ahlakın yeniden değerlendirilmesi ve "ahlakî dünya düzeni"ne olan inancın sorgulanması ile anılacağını tahmin etmişti.

34. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1979); *Politics of Transfiguration*, 9.

35. Sonia Kruks, *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity, and Society* (Boston: Unwin Hyman, 1990).

36. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

37. Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (Londra: Verso, 1987), 106-7.

38. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), 316–20.

39. Jean-François Lyotard, *Just Gaming* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), 22–23.

40. Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage, 1973), 384–86.

41. Michel Foucault, *Power and Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), 82–96; "Truth and Power" ve "Panopticism," *The Foucault Reader* içinde, der. P. Rabinow (New York: Pantheon, 1984), 56–60, 206–14.

42. David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (New York: Basil Blackwell, 1989), 113–21, 327–29.

43. Sigmund Freud, "Femininity," *Freud on Women: A Reader* içinde, der. Elisabeth Young-Bruehl (New York: Norton, 1990), 344.

44. *Freud on Women,* 20, 41.

45. Sigmund Freud, "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes," *Freud on Women* içinde, 304.

46. *Beyond Good,* 162.

47. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra,* çev. W. Kaufmann (New York: Viking, 1966), 67.

48. Linda J. Nicholson, "Introduction," *Feminism/Postmodernism* içinde, der. L. J. Nicholson (New York: Routledge, 1990), 1–16, feminizm ve post-modernizm arasındaki ilişkilere iyi bir genel bakış sunmaktadır.

49. Sondra Farganis, "Postmodernism and Feminism," *Postmodernism and Social Inquiry* içinde, der. D. R. Dickens ve A. Fontana (New York: Guilford, 1994), 101–26.

50. Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986); *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991)

51. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

52. Hannah Arendt, *The Human Condition* (New York: Anchor Books, 1959), 234–36.

53. *Politics of Transfiguration,* 76; Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), 38.

54. Karl Marx, "The Critique of the Gotha Program," in *The Marx-Engels Reader,* der. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978).

55. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

56. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

57. Shane Phelan, "Intimate Distance: The Dislocation of Nature in Modernity," *In the Nature of Things: Language, Politics, and the Environment* içinde, der. J. Bennett ve W. Chaloupka (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 44–64.

58. Bkz. Jane Bennett, *Thoreau's Nature: Ethics, Politics and the Wild* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1994)

59. Michael Sandel, der., *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University Press, 1984), birçok modernist varsayımları sorgulayan komüniteryenler tarafından kaleme alınmış makalelerin iyi bir derlemesini sunmaktadır.

60. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Avon Books, 1993).

61. Benjamin R. Barber, *Jihad v. McWorld* (New York: Times Books, 1995).

Ek Okumalar

Abramson, Jeffrey B. *Liberation and Its Limits: The Moral and Political Thought of Freud*. New York: Free Press, 1984.

Appel, Frederick. *Nietzsche Contra Democracy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.

Arac, Jonathan. *After Foucault*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988.

Arac, Jonathan, der. *Postmodernism and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Bettelheim, Bruno. *Freud and Man's Soul*. New York: Vintage, 1984.

Feyerabend, Paul. *Farewell to Reason*. Londra: Verso, 1987.

Gay, Peter. *Freud: A Life for Our Time*. New York: Norton, 1988.

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge, UK: Basil Blackwell, 1989.

Janaway, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007.

Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.

Oppel, Francis N. *Nietzsche on Gender: Beyond Man and Woman*. Charlottesville, Va.: University of Virginia Press, 2005.

Shaw, Tamsin. *Nietzsche's Political Skepticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007.

Solomon, Robert C. *Living with Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*. New York: Oxford University Press, 2003.

Strong, Tracy. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Young, Julian. *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*. New York: Cambridge University Press, 2010.

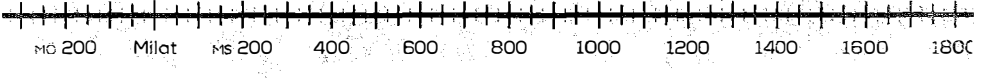
Young-Bruehl, Elisabeth, der. *Freud on Women: A Reader*. New York: Norton, 1990.



17. Bölüm

Filozoflar ve Fikirleri

Devam Eden Meydan Okuma



DÜŞÜNCELERİN ÖNEMİ

DÜŞÜNCELER ÖNEMLİ MİDİR?[1] YOKSA SİYASET FİLOZOFLARININ TÜM yazıları, örneğin, ekonomi ile kıyaslandığında, hiçbir karşılığı olmayan sözlerden ibaret midir?[2]

Bildiğimiz kadarıyla, devletler insanın fiziksel güvenlik ve ekonomik yetersizliği azaltma ihtiyaçlarından doğmuştur. Bunlar kamusal çıkar veya genel refaha dair en erken tasavvurlardır. Felsefe veya siyaset felsefesi henüz ortada yok iken mevcut siyasal seçenekler ya bir kabile ortamında[3] ya da bir ordu-imparatorluğu yöneten kralın hükümranlığı altında yaşamaktı.[4] Her iki yönetim biçiminde de, siyasal değişimi sağlamanın başlıca aracı şiddet idi; zira karar alıcılar çoğunlukla değişime karşı çıkardı. Kabileler dokunulmaması gereken eski geleneklere riayet edilmesini beklerdi. Ordu-imparatorlukların yöneticileri genellikle ordularını yönettikleri gibi nüfuslarını yöneten diktatörler idi. Saf şahsî çıkarlarına dayanan ve diğer elitlerle asgarî istişareyle belirlenen emirlerine mutlak itaat beklerlerdi. İlave siyasal seçeneklerin ortaya çıkması düşüncelerin icat edilmesi sayesinde mümkün oldu. Düşünceler bu işlevini bizim için hâlâ yerine getirebilir; zira hepimizin içine doğduğu kültür; kabile ve emperyal rejimlerde olduğu gibi, kendisinin en büyük ve aslında dikkate almamız gereken tek seçenek olduğuna ve kamusal çıkarın tam sadakatimizi talep ettiğine dair bize genç yaşlarda telkinlerde bulunur. Siyaset felsefesi çalışmaları, en iyi şekliyle, kamusal çıkarın alternatif vizyonlarını sunmak üzere tasarlanmıştır.

Siyasal eylemler ve kurumlar siyaset filozoflarının icat ettiği siyasal düşüncelere veya bu tür düşüncelerin yokluğuna dayanır. Zamanla büyük düşünürler, toplumlarında ortaya çıkan krizlere toplumsal sorunlara hitap eden yeni düşünceleri dile getirerek tepki vermişlerdir. Bu kişiler (hepimiz gibi) kusurları ve sınırlamaları olan parlak insanlardır. Ancak onların hangi görüşünü desteklerseniz destekleyin, düşüncelerinin tümü büyük değer taşır; zira karşılaştıkları karmaşalara düzen getirecek yeni siyaset vizyonları inşa ederek sorunlarla başa çıkmanın yeni yollarını sunmaya çalıştılar. Filozof oldukları için, kimin, nasıl ve kimin yararına yönetmesi gibi hususlardaki iddialarını desteklemek için *gerekçeler* verdiler. Bunun sonucunda, bize kendi kültürümüzün değerlerini karşılaştırmalı bir perspektifte inceleme ve ortodoks kültürün bir parçası olmayan düşünceleri anlama imkanı sağladılar.

İster Aristoteles'in insan doğası ve evren üzerine düşünceleri, ister Aziz Augustinus'un iki şehir/devlet vizyonu, Machiavelli'nin elitler ve kitleleri, Hobbes ve Locke'un doğa durumu imgeleri, Mary Wollstonecraft'ın cinsiyet rolleri eleştirisi, Mill'in özgürlük kavramı, Marx'ın kapitalizm eleştirisi veya Freud'un insan ruhunu tasviri olsun, onların düşünceleri değişim yaratmıştır. Bunu, baskıcı rejimlerin araçları olarak hizmet eden diğer düşüncelerin karşısına zayıfların silahları olarak çıkarak başarmışlardır. Siyasal hareket-

lerin ve devrimlerin etraflarında toplandıkları bayraklar olmuş ve krallıkların devrilip parlamentoların kurulmasına, çar ve imparatorların yerine cumhuriyetlerin ve proletarya diktatörlüklerinin geçmesine ve Berlin'deki demir perde ve duvarların yıkılmasına yardımcı olmuşlardır. Düşünürlerin düşünceleri halkları birleştirici bir güç olabileceği gibi bölücü bir amaç için de kullanılabilir; zira uluslar ve kültürler farklı düşüncelere sahip ulusal veya kültürel düşmanlarına karşı savaşa sevk edilebilir.

Siyaset felsefesi çalışmaları, *Eskiçağ*, *Ortaçağ* ve *modern* gibi yapay, soyut ancak nihaî olarak anlamlı terimler aracılığıyla inceleyebileceğimiz geçmişteki kalıpları gösterir. Bu terimler ve ilgili düşünceler mevcut yönetim yapısını veya örgütlenmesini ve davranışını değerlendirmek ve hatta değiştirmek için yeni perspektifler sunar ki bu perspektifler siyasal ilerlemeyi genişletme amacına yönelik çabalarda faydalı olabilecektir.[5] Böylelikle, bir azınlığın veya çoğunluğun kölesi olmaktan kurtulmamıza yardım ederek özgür ve sorumlu yurttaşlar olarak davranma kabiliyetimizi artırırlar.[6] Onlara ihtiyaç duyarız çünkü büyük düşünürler bizlerin arkadaşlarımız ve diğer yurttaşlar ile on yıllar sürecek sürekli tartışmalardan sonra bile icat edemeyeceğimiz değerleri sunarlar. O halde, bunların yokluğunda, bu özel anlayışlar için başka nereye yönelebiliriz?

DEVAMLILIK VE DEĞİŞİM

Platon'dan post-modernlere kadar siyaset filozofları *adalet*, *otorite*, *hukuk* ve *yönetim* gibi terimleri kullanageldiler. Bu, filozof Alfred North Whitehead'in, Batı düşüncesinin "Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan oluştuğu" görüşünü doğrulamakta mıdır? Bir açıdan, siyaset felsefesi teşebbüsünde belli bir devamlılık söz konusudur; zira çoğu zaman insanın evrendeki rolünü anlamaya yönelik çabayı içerir. Yakın zamanlarda, meşhur gökbilimci Stephen Hawking evrenin kökenini anlamaya dönük çabalarla ilgili şöyle demiştir:

> Eğer eksiksiz bir kuram keşfedecek olursak, bu kuram sadece birkaç bilim insanı için değil genel hatlarıyla herkes için anlaşılabilir olmalıdır. Daha sonra filozoflar, bilim insanları ve sıradan insanlar olarak hepimiz neden bizim ve evrenin var olduğumuz sorusunun tartışmasına katılabiliriz. Bu sorunun yanıtını bulsak, bu insan aklının nihaî zaferi olurdu; zira o zaman Tanrı'nın zihnini bilirdik.[7]

Ancak ortak terimlerin kullanımları farklı düşünürlere farklı şeyler ifade edecek kadar zamanla değişime uğramış mıdır? Eğer öyleyse, bu Antik Yunan filozofu Herakleitos'a atfedilen "her şeyin akış içinde olduğu" önermesini doğrular; nitekim "aynı nehre iki defa girmek mümkün değildir."

Konuya geçmiş bilinciyle bakacak olursak, her ikisinin de bir anlamda doğru olduğunu görürüz: Sürekli değişim yaşamın kalıcı bir gerçeğidir. Bu değişim (Ortaçağ'da olduğu gibi) yavaş veya (modern ve post-modern dönemlerde olduğu gibi) hızlı olabilir. Yeni düşünceleri reddederek değişimin

hızını yavaşlatmak isteyenler ("muhafazakarlar") veya hatta tersine çevirmek isteyenler ("gericiler") olabildiği gibi, yeni düşünceleri benimseyerek değişimi tedricî ilerletmek isteyenler ("liberaller") veya daha hızlı dönüşüm isteyenler ("radikaller") de olabilir.

Eski kabile ve emperyal rejimlerinde olduğu gibi sadece içinde olduğumuz zaman ve mekana odaklanmamızı ve yeni düşünceler ve pratikler icat etmeye ve öğrenmeye çalışmamızı isteyen Thrasymakhos ve haleflerinin olduğu bir dünyada, siyaset filozoflarının icadı olan önemli düşüncelerin gelişimi, değişimi ve yenilenmesini anlamak ve bunların üzerine düşünmek hem daha fazla siyasal ilerleme hem de daha fazla insan özgürlüğü için olanakları canlı tutar. Onlar sorgulamayı bırakmamızı ve hatta düşüncelerin mucitlerini unutmamızı ve böylelikle geleceğin tek seçeneği olarak onların tiranlık iktidarına boyun eğmemizi isterler.

Dolayısıyla, yeni siyasal düşünceler, hayatın anlamı ile siyaset ve siyasal düşüncenin daha anlamlı bir hayat kurmaya yardımcı rolüne dair bize çok şeyler öğretecek bir perspektif sağlayabilir. Bu şekilde değişen bir dünyayı anlamamıza yardımcı olduğu gibi değişimin nerede gerekli olduğunu tespit etmemiz konusunda yönümüzü tayin etmemizi sağlarlar. Ancak, bize geleceğin kendisini gösteremezler; bunu bizim gün be gün inşa etmemiz gerekir.[8] Bir zamanlar, krallık, tercih edilen yönetim biçimiydi; şimdi ise genellikle özgürlük ve eşitlik ile bağlantılı muhtelif demokratik biçimler en çok arzu edilir olmuştur. Gelecekte hangi yeni düşüncelerin ortaya çıkacağı ve kabul göreceğini kim bilebilir? İcat etme yeteneği tarihle sınırlıdır veya Karl Marx'ın dediği gibi, "insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar; doğrudan içinde bulunulan, geçmişten gelen ve aktarılan koşullar içinde yaparlar."[9] Başka bir ifadeyle, düşüncelerin icadı 2.500 yıl öncesine uzanan bir gelenek ve tarihe sahiptir.

SONUÇ

Bu kitap, Batı siyaset felsefesini oluşturan düşüncelerin anlaşılması ve değerlendirilmesi için ona katkı yapan düşünürlerin ele aldığı başlıca kategorilere dikkat çekerek karşılaştırmalı bir çerçeve sunmuştur. Bu kategoriler, örneğin, yöntem, insan doğası görüşü, bireysel ve kolektif, bilim ve iman, akıl ve duygu, cinsiyet ve yurttaşlık arasındaki ilişkileri içerir. Bu çalışma, mucitleri tarafından yaratılan bazı yeni düşüncelerin içeriklerini de ele almıştır.

Eskiçağ filozofu Platon adalet ve düzen hakkında bazı zor sorular sormuş ve bu gibi sorular üzerine düşünmenin nasıl mevcut yönetimleri değerlendirmek için ölçütler üretebileceğini göstermiştir. Aristoteles, dengeli bir yönetimin rolü, geleneksel topluluk (*community*) ve kamusal çıkarı tanımlamada farklı topluluklar arasındaki hiyerarşik ilişki üzerine düşünmüştür.

Çoğu Ortaçağ düşünürü siyasal düşünce ve eylemin merkezi olarak dinî topluluğa odaklanmışken, erken modern düşünürler topluluğun rolüne daha az vurgu yapıp bireyi öne çıkarmıştır. Machiavelli, ulus-devlet denilen ve özel alana yönelik özgürlüğü destekleyecek erdemli yurttaşlar ve görevlilerden oluşan yeni bir ortamda bireysel özgürlüğü savunmuştur. Hobbes, cezaî suçu azaltacak, net bir şekilde tanımlanmış egemen bir otoriteye olan ihtiyacı ve yönetimin erklerini ve sınırlarını tanımlayacak siyasal bir sözleşmeyi vurgulamıştı. Locke, "mülkiyetin", toplumsal sözleşme gerektiren bir sivil toplumun ve sorumlu bir yasama organının öneminin altını çizmişti.

Neo-modernler, erken modern düşünürlerin birey vurgusunun "gerçek" özgürlüğü sağlamakta başarısız kaldığı gibi bireyleri "doğal" toplumsal bağlamlarından koparark onları aslında yozlaştırdığını savunmuştur. Onların icat ettiği düşüncelerin odağında, yoksulluğu ve yabancılaşmayı yenecek yeni bir tür topluluk (*community*) tanımı vardı. Böylelikle Rousseau siyasal eşitliğin yanı sıra servetin devletin siyasa yapımında rol oynamadığı yeni, daha küçük bir siyasal topluluğun temeli olarak genel iradeye olan ihtiyacı vurgulamıştır. Marx, tarihin amacı olan herkes için ekonomik adaleti gerçekleştirecek bir topluluğun temel ön şartı olarak ekonominin tarih boyunca oynadığı role işaret etmiştir. Nihayet, geç modern John Stuart Mill bireysel özgürlüğün kişisel öneminin *yanı sıra* toplumsal değerini inceleyerek erken ve neo-modern düşünürlerin vurgularını uzlaştırmaya çalışmıştır.

Zamanla gelişen siyaset felsefesi teşebbüsü gayet insanî bir ihtiyaçtan doğmuştur: Her birimizin birçok ve belki de birbiriyle çelişen siyasal idealler arasından tercih yaparken hissettiği gerilimi uzlaştırmak. Bu kitabın odaklandığı merkezî bir gerilim, bireysel olan ile kolektif olanın rolleri arasındaki uygun dengedir. Görünüşe bakılırsa, doğamız gereği, tam anlamıyla insan olabilmek için her ikisine de muhtacız. Bu gözlem, bir yandan siyasal ilerlemeyi teşvik ederken diğer yandan devam eden, en azından, bu idealler arasındaki açığı kapama arayışımızda üzerinde düşünmeye değer birçok soruyu gündeme getirir:

- Bu filozoflardan hangisi bireysel ve kolektif olanı uzlaştırmaya en çok yaklaşır?
- Diğerlerinin her birinin icatlarının bu uzlaşmaya katkısı ne kadar önemlidir?
- Bu uzlaşmayı gerek ülke içi gerek uluslararası arenada bugün karşımıza çıkan pratik sorunlara nasıl uygulayabiliriz?[10]
- Mucitlerimizin düşüncelerini kullanarak siyasal ilerleme kaydetmeye açık görünmeyen pratik sorunlar nelerdir? Bu durum hem geleceğin düşünce mucitleri hem de onların potansiyel uygulayıcıları olarak bizler açısından devam eden meydan okumalar hakkında ne anlam ifade etmektedir?[11]

Ele aldığımız tüm düşünürlerin görüşlerini anlamak, bize "yeni" önerilen düşünceleri değerlendirme ve bunların gerçekten ne kadar "yeni" (veya nasıl geri dönüştürülmüş) olduğunu kavrama imkanı sağlar. Ayrıca, herhangi bir düşünce, felsefe veya düşünürün, özellikle Eskiçağ, Ortaçağ, modern veya post-modern gibi farklı genel bakışların birinden yöneltilebilecek eleştirilere açık olduğunu anlamamız gerekir.

Dolayısıyla, kişiye zıt gelen başkalarının değerlerindeki çelişkileri eleştiren ama kendi çelişkilerini kabullenmeyi reddeden katı bir Sofist gibi tepki verilebilir. Veya hiçbir felsefenin uygulamada ideal bir dünya yaratamayacağı sonucuna vardıktan sonra değişim için çalışma çabasını terk ederek ironi içeren, sakin bir sinizm geliştirilebilir. Nihayet, aynı fikirde olmadığımız filozofların görüşlerine dayanan dürüst eleştirileri kullanarak gerilimleri uzlaştırma ve siyasal ilerlemeyi teşvik etme çabasıyla meşgûl olabiliriz; bunu yaparken aynı zamanda başka eleştirilere, yeni düşüncelere ve daha fazla söyleme her zaman açık olabiliriz.

Bu yaklaşımlardan sonuncusunu kullanacak olursanız, şu sorular üzerine düşünmekle işe koyulmak isteyebilirsiniz:

- Hepimizin değer vermek veya vermemek zorunda olduğu siyasal düşünceler nelerdir?
- Aşağıdakilerin her birine tüm bireylerin ve/ya toplumların takip etmesi en iyisi olur diye ne kadar yüksek değer verirsiniz?

Devlete karşı, bireylere özellikle fiziksel, siyasal, ekonomik veya toplumsal açıdan zarar görmemeleri veya daha kötü bir hale düşürülmemelerine yönelik belli hakların tanınması. Bu kapsamda herkes ve özellikle masum olanlar için yaşam ve güvenlik hakkı; gözaltı, yargılama veya hapis durumlarında işlemlerin hukuk kurallarına uygun bir şekilde yürütülmesi ve masumiyet karinesi dahil olmak üzere devlet görevlileri tarafından adil muamele görme; ifade, din ve basın özgürlüğü; ayrımcılığa veya zulme maruz kalmadan şiddet içermeyen her türlü amaç etrafında bir araya gelmiş örgütlere katılma özgürlüğü de vardır.

Toplumun üretken bir üyesi olma hakkı. Bu kapsamda köleleştirilmeme hakkı ve kişinin çalışmak ve mesleğini özgürce değiştirmek için eşit fırsata sahip olması da vardır.

Tüm temel ihtiyaçlara erişim. Bu kapsamda asgarî ücret veya yeterli besin ve barınma imkanı sağlayan yaşam standardı; evrensel eğitim, sağlık ve yaşlılık sigortası ve temiz bir çevre de vardır.

Biz kendimiz düşünce mucidi olamasak da bu ve benzeri sorunlar üzerine düşünmemiz siyaset felsefesi teşebbüsüne kendimizce katkı yapmamızı sağlayacaktır. O zaman biz de, Descartes'ın izinde, "düşünüyorum öyleyse özgürüm" diyebiliriz.

Notlar

1. Düşüncelerin gerçekliğine dair tartışma için Platon, Bölüm 2'yi hatırlayın.
2. Daha fazla tartışma için bkz. Marx, Bölüm 15.
3. Örnek olarak Eski Ahit'teki Yahudileri, Solon öncesi Atina'yı, Hunları, Gotları ve çağımızda çoğunlukla dünyanın az gelişmiş bölgelerinde yaşayan ve sayıları gitgide azalmakta olan yerli halkları sayabiliriz.
4. Örneğin, eski Asur, Babil veya Mısır.
5. Siyasal ilerlemenin önceki bir tartışması için, bkz. Bölüm 1. Hangi siyasal düşünür veya düşünce ile en çok hemfikir olduğunuzu; siyasal ilerleme için hangi düşüncelerin en faydalı olduğunu (bu iki hususun zorunlu olarak aynı olmadığına dikkat edin); kendi siyasal ideallerinizi muhtelif filozofların sunduğu alternatiflere karşı ne denli iyi savunabildiğinizi ve düşüncelerin mucitleri ve onların tavsiyelerinin önemi hakkında kafanızın şimdi ne kadar daha az (veya çok?) karışık olduğunu düşünmeye değerdir
6. Gerçekten de siyaset felsefesi olmadan özgürlük veya herhangi başka bir siyasal düşüncenin ne anlamı olabilir? Bu sorunun yanıtına bir ipucu olması için düşüncelerin Orwellci propagandacıların elinde çarpık sûiistimaline bakın.
7. Stephen Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Blackholes* (New York: Bantam, 1990), 175.
8. Bu kitapta tartışılmayan bir geç dönem filozofu olan Albert Camus'nün *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (New York: Random House, 1955) (*Sisifos Söyleni ve Diğer Denemeler*) adlı kitabındaki benzetmesini kullanacak olursak kendi geleceklerimizi inşa etmeye *mahkum edilmiş* veya lanetlenmiş olduğumuzu söyleyebiliriz. *The Rebel: An Essay on Man in Revolt* (New York: Random House, 1956) adlı eserinde Camus bunu nasıl yapabileceğimize dair düşüncelerini sunar.
9. Karl Marx,"The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," *The Marx-Engels Reader* içinde, der. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978), 595.
10. Örneğin, (1991'deki Sovyetler Birliği gibi) siyasal, ekonomik ve ahlakî açıdan iflas etmiş (veya yeni oluşmuş) X adlı bir ulusun yurttaşı olduğunuzu hayal edin. Lider istifa etmiş ve halefin seçilmesine siz de katılacaksınız. Bu iş için her biri ulusu yeniden ayağa kaldıracak bir plan sunacak iki aday var. Her biri farklı bir liderlik tarzını ve farklı değerleri, planları ve düşünceleri temsil etmektedir. Göreviniz: Bu adayların kamponyalarını izlemek ve iş için birini seçmek. Başvuru sahipleri: Sokrates ve Thrasymakhos.
11. Örneğin, hâlâ devam etmekte olan geleneksel ve modern doktrin ve yönetimleri insancıl bir şekilde, her bir perspektife zarar vermeden uzlaştırmanın mümkün olup olmadığı sorununu düşünün. Amerikalılar bu meydan okumayla 11 Eylül 2001 trajedisinde karşı karşıya kaldılar. Veya nükleer, biyolojik silahları ve diğer kitle imha silahlarını kontrol etme sorununu düşünün. Düşünürlerin düşünceleri verimli istikametlere işaret etmekte midir? Yoksa yeni düşüncelere mi ihtiyaç vardır?

Ek Okumalar

Abramson, Jeffrey. *Minerva's Owl: The Tradition of Western Political Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

Anastaplo, George. *But Not Philosophy: Seven Introductions to Non-Western Thought*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2002.

Archibugi, Daniele. *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008.

Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld*. New York: Times Books, 1995.

Friedman, Thomas. *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Farrar Straus Giroux, 1999.

Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.

Vincent, Andrew. *The Nature of Political Theory*. New York: Oxford University Press, 2004.

Dizin

A

adalet
ve Platon 49

adcılık 206

Adeimantos 46, 50, 56

Âdem 102, 106–109, 112, 113, 127, 132, 154, 157, 158

âdet despotizmi 316

âdetler 34, 46, 74, 106, 140, 196, 260, 292, 297, 304, 306, 318, 324, 365, 367

Adorno, Theodore 364

ahlakî hikmet 295, 296

aile
ve Aquinolu Thomas 128–130
ve Aristoteles 65–66
ve Augustinus 109
ve Calvin 169–170
ve Cicero 82
ve Hegel 335
ve Hobbes 215
ve Locke 234, 238
ve Luther 168–171
ve Marx 345–347
ve Mill 322–324
ve Platon 54, 55
ve Rousseau 246, 247, 257
ve Wollstonecraft 277–279

akıl
ve Aquinolu Thomas 123–126
ve Aristoteles 63
ve Augustinus 101
ve Burke 292–294, 307
ve Cicero 81–82
ve Hobbes 206, 209, 216
ve Locke 225, 228, 232, 233

Alexander VI, Papa 180

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776) 332, 344

Amerikan Devrimi (1775-83) 289, 293, 301, 332

Anglikan Kilisesi 289

Anthony, Susan B. 283

(Aziz) Aquinolu Thomas
aile 128–130
akıl 123–126
beşerî hukuk 140–141
doğal hukuk 139
ebedî yasa 138
eşitlik 127
hayatı ve eserleri 121–123
hukuk 137–141
"Hukuk Üzerine İnceleme" 137, 138, 143
ilahî yasa 138
insan doğası 126–128
Kafirlere Karşı Külliyat 122, 144
Kilise 128–132
örf 140
özgür irade 129, 139, 140
Teoloji Külliyatı 122, 137
toplum 128–132
ve Aristoteles 121–128, 131–135, 142–145
ve Augustinus 121–132, 142–144
ve Cicero 139, 142
yönetim 132–137
yöntemi 123–126
yurttaşlık 140

aristokrasi
ve Aristoteles 70, 84
ve Burke 263, 294, 296, 298, 301, 303–306
ve Calvin 166
ve Hobbes 216

Aristoteles 61–76
aile 65–66
akıl 63
demokrasi 69, 70
eğitim 61, 66, 70–73, 76
hayatı ve eserleri 61–62
hikmet arayışı 74
insan doğası 62–63
kadınlar 65–66
mutluluk 62–63
polis 67–71
Politika 61, 67, 69, 74–76
siyasal değişim 71–73
siyasal ekonomi 63–64
topluluk 65–67
ve Aquinolu Thomas 121–128, 131–135, 142–145
ve Cicero 79, 87, 91–93
ve Hobbes 205, 206, 209, 216
ve Locke 224
ve Machiavelli 191–200
ve Platon'un *Devlet*'i 61, 71, 74–76
ve Rousseau 246, 255, 263
yönetim biçimleri 69
yöntemi 62

Arius 149

Astell, Mary 274

Augsburg Barışı (1555) 151

(Aziz) Augustinus 97–119
  aile 109
  akıl 101
  hayatı ve eserleri 97–100
  hukuk 113–114
  insan doğası 107–109
  İtiraflar 100, 117, 118, 265
  kadınlar 106
  kölelik 107
  mülkiyet 107
  önceden belirleme 154, 155, 160
  özgür irade 100, 105, 108, 115
  Özgür İrade Üzerine 100
  Tanrı Devleti 99, 100, 103, 110, 117, 118, 119
  Teslis Üzerine 100, 101, 118
  ve Aquinolu Thomas 121, 123, 126–128, 130–132, 142–144
  ve Cicero 98, 100, 110, 114
  yönetim 109–113
  yöntemi 101–106

Aurelius, Marcus 85, 93

Aydınlanma 243, 282, 289, 291, 307, 362

B

Bacon, Francis 149, 203, 204, 217

Bentham, Jeremy 311, 314

Berlin Duvarı 371

beşeri hukuk 88, 114, 138, 140–141

bilgi
  ve Platon 49

Bilgi Ağacı 106

Bilimsel Devrimlerin Yapısı (Kuhn) 365

bilimsel sosyalizm 344–345

Birinci İznik Konsili 149

Borgia, Cesare 180, 181, 185, 186, 188, 193, 194

Burke, Edmund 289–309
  akıl 293–294
  "Doğal Toplumun Bir Savunması" 304
  ekonomi 304–305
  hayatı ve eserleri 289–291
  insan doğası 293–295
  kadınlar 295
  kapitalizm 305
  özgürlük 297
  sınıf 292–297, 302, 306
  toplum 295–299
  ve Hobbes 289, 294, 299, 306, 307
  ve Locke 289–291, 294, 299, 306, 307
  ve Rousseau 289, 291, 295, 299, 301, 306, 307
  ve Wollstonecraft 271, 275
  yönetim 299–302
  yönetim biçimleri 302–304
  yöntemi 291–293

Bush, George W. 371

C-Ç

Calvin, Jean
  din 159–160
  ekonomi 168–169
  hayatı ve eserleri 151–152
  Hıristiyan Dininin Temelleri 152, 174
  hukuk 156–158
  ilahiyat 153
  insan doğası 155–156
  kadın ve aile 169–170
  özgür irade 154
  toplum 159
  ve Macchiavelli 198
  yönetim 165–167
  yöntemi 153
  yurttaşlık hukuku 158

Cavendish, Margaret 274

cebir
  ve Rousseau 259

Cennet Bahçesi 103, 106, 113, 157, 245

Cennet'ten Düşüş 100, 106, 107, 114, 121, 132, 157

Charles I, İngiltere Kralı 204, 223

Charles II, İngiltere Kralı 204, 223

Cicero, Marcus Tullius 79–94
  aile 82
  akıl 81–82
  Cumhuriyet/Devlet Üzerine 79, 80, 83, 86, 92
  demokrasi 84, 93
  eşitlikçilik 82, 91
  hayatı ve eserleri 79
  hukuk 85–87
  insan doğası 81–83
  kamusal ve özel 87–89
  ve Aquinolu Thomas 139, 142
  ve Aristoteles 79, 87, 91–93
  ve Augustinus 98, 100, 110, 114

ve Platon 79, 80, 87, 90, 91, 93
Yasalar Üzerine 93
yönetim 83–85
yöntemi 79–81
yurttaşlık 80, 81, 86–90
yurttaşlık hukuku 80, 81, 87, 89, 90, 158

coğrafya 261

Cromwell, Oliver 204

cumhuriyet
ve Rousseau 262

çoğunluğun tiranlığı 316–317

D

Darwin, Charles 320, 343, 371

demokrasi
ve Aristoteles 69, 70
ve Cicero 84
ve Hobbes 216
ve Luther 163
ve Rousseau 250, 262, 263, 267

Demokritos 28

Descartes, René 149, 203, 274, 381

despotizm ve devrim 236–237

Diderot, Denis 243, 244, 265

din
ve Calvin 159–160
ve Luther 159–160
ve Machiavelli 193–194
ve Marx 338
ve Rousseau 260–261

dinî hoşgörü 231–232

diyalektik materyalizm. *Bkz* tarihsel materyalizm

doğa durumu
ve Hobbes 207–208
ve Locke 226–229
ve Rousseau 244–249

doğal güdü 111

doğal hukuk
ve Aquinolu Thomas 139
ve Hobbes 212–213
ve Locke 228–229

dünya-tarihsel ulus-devleti 336

E

ebedî yasa 138

egemen otorite 69, 71, 208, 210–213, 250, 252

eğitim
ve Aristoteles 61, 66, 70, 72, 73, 76
ve Mill 311, 315, 321–326
ve Platon 54
ve Rousseau 255–259
ve Wollstonecraft 26, 271–283

Einstein, Albert 372

ekonomi
ve Burke 304–305
ve Calvin 168–169
ve Luther 167–168

elitler ve kitleler 187–188

Elizabeth, Bohemya Prensesi 274

emek kuramı
ve Locke 227–228

endüljans 150, 151, 168

Engels, Friedrich 40, 331, 332, 337, 350, 351
Komünist Manifesto (Marx ile birlikte) 331, 332, 344, 349–351

erdem
ve Cicero 79, 80, 81, 87, 89
ve Machiavelli 188–189

erkek
ve Wollstonecraft 281–282

Eros 360, 369

Eros ve Uygarlık (Marcuse) 364

Eski Ahit 24, 126, 138, 156, 260

eşitlik/eşitlikçilik
ve Aquinolu Thomas 127
ve Burke 295, 298
ve Cicero 82, 91
ve Hobbes 215
ve Locke 225, 226, 233, 238
ve Luther 154, 163
ve Marx 347
ve Mill 314, 315, 317, 322, 323, 327
ve Nietzsche 368
ve Rousseau 252, 257, 264
ve Wollstonecraft 281, 283

F

Farabi 121

Faşizmin Kitle Psikolojisi (Reich) 364
faydacılık 311–314
feminizm
  ve post-modernizm 366–369
feodal hukuk 137
Fermolu Oliverotto 186
Feyerabend, Paul 365
Formlar Doktrini 48
Foucault, Michel 365, 366
Fox, Charles James 290
Fransız Devrimi (1789) 176, 244, 263, 271, 289–295, 298, 332, 368
Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (1789) 344
Frederick, III, Saksonya Prensi 151
Freud, Sigmund 357–361
  daimî beşerî sefaleti 358–359
  Ego ve İd 358
  medeniyet/uygarlık 358–361
  Psikanalize Giriş Dersleri 358
  topluluk 359
  uygarlığın bedeli 359–361
  Uygarlığın Huzursuzluğu 358

G

Galileo, Galilei 149, 203–205, 217, 244
genel irade 252–255, 259, 262, 264
Gilligan, Carol 285, 368
Glaukon 46, 47, 48, 50
Godwin, William 272, 286
Goldman, Emma 283

H

hakikat 319–320
Hanımlara Ciddî Bir Öneri (Astell) 274
Havva 106, 113, 127, 157, 158
Hawking, Stephen 378
Hegel, G. W. F. 94, 117, 307, 335–337, 357
Heidegger, Martin 357, 364
Herakleitos 378
Hipokrat 28
Hobbes, Thomas 203–220
  aile 215
  demokrasi 216
  devletin temeli ve siyasal yükümlülük 208–210
  doğa durumu 207–208
  doğal hukuk ve yurttaşlık hukuku 212–213
  egemen otorite 210–212
  hayatı ve eserleri 203–204
  insan doğası 206–207
  kadınlar 215
  Leviathan 203–206, 210
  özgürlük 213–214
  Rousseau 243–253, 257, 263–266
  sözleşme teorisi 209–210
  topluluk 210, 213, 216
  ve Aristoteles 205, 206, 209, 216
  ve Burke 289, 294, 299, 306, 307
  ve Locke 223–226, 229, 230, 235–240
  ve Machiavelli 206, 214, 218
  ve Marx 334, 340
  ve Mill 311, 313
  ve Platon 209, 217
  ve Wollstonecraft 271–273, 277, 284
  yönetim biçimleri 215–216
  yöntemi 204–206
  yurttaşlık, sınıf ve toplumsal cinsiyet 214–215
Hoşgörü Yasası 224, 232
hukuk
  ve Aquinolu Thomas 137–141
  ve Augustinus 113–114
  ve Calvin 156–158
  ve Cicero 85–87
  ve Luther 156–158
  ve Machiavelli 194, 195, 198
hukukun üstünlüğü 69, 70
Hus, Jan 150, 151
Husserl, Edmund 357

İ-J

İbn-i Rüşd 121
İbn-i Sina 121
iktidar
  ve Machiavelli 185–187
ilahî yasa 113, 138, 139, 157, 158
ilahiyat
  ve Calvin 153
  ve Luther 152–153

İncil. ***Bkz*** Kutsal Kitap

İngiliz Haklar Bildirgesi (1689) 223, 224, 344

İngiliz İç Savaşı (1644-51) 203, 204, 207, 223

insan doğası
ve Augustinus 107–109
ve Aquinolu Thomas 126–128
ve Aristoteles 62–63
ve Burke 293–295
ve Calvin 155–156
ve Cicero 81–83
ve Hobbes 206–207
ve Locke 225–226
ve Luther 153–155
ve Machiavell 184–185
ve Mill 314–316
ve Nietzsche 361–362
ve Platon 49–50
ve Rousseau 244–249
ve Wollstonecraft 275–277

İsa, Peygamber 32, 37, 97–99, 102–107, 110, 116, 126, 130, 132, 136, 144, 145, 149, 152–161, 166, 232

(Büyük) İskender 61, 336

işçi sınıfı 76, 313, 332, 334, 344, 346

işgücü 323, 359

James, II, İngiltere Kralı 223, 224, 226, 293

Jefferson, Thomas 94, 238

John, XXII, Papa 150

K

kadınlar
ve Augustinus 106
ve Aristoteles 65–66
ve Burke 295
ve Calvin 169–170
ve Cicero 82
ve Hobbes 215
ve Locke 233, 234, 235, 238
ve Luther 168–171
ve Machiavelli 189–190
ve Marx 345–347
ve Mill 322–324
ve Platon 55
ve Rousseau 255–259
ve Wollstonecraft 277–279, 281–282

kadınların özgürleşmesi 279–281

kamuoyu 46, 47, 51, 52, 262, 312, 316, 319

kamusal çıkar / kamu çıkarı 230, 231, 236, 252–255, 260, 263, 264, 295, 312, 334, 377

kamusal ve özel 87–89

kapitalizm
ve Burke 305
ve Marx 341–342
ve Mill 322

Karşı-Aydınlanma 243, 289

Katolik Kilisesi. ***Bkz*** Roma Katolik Kilisesi

Kefalos 45, 46, 50

Kilise
ve Aquinolu Thomas 128–132

kilise hukuku 137, 158

King, Martin Luther, Jr. 90

Kitab-ı Mukaddes. ***Bkz*** Kutsal Kitap

Komünist Birlik 331

Konseycilik 149

Konstantin, İmparator 98, 110, 142

Kopernik, Nikolas 27, 37, 41, 149, 179, 205, 363, 365, 371

kölelik
ve Augustinus 107

Köylü Savaşı (1525) 151, 161, 171

Kraliyet Derneği 224

kraliyet hukuku 137

Kudüs 104

Kuhn, Thomas 365, 373

Kur'an 260

Kutsal Kitap/Kutsal Metin 28, 102, 106, 110, 114, 129, 150–155, 164, 169, 205, 219, 225, 232, 237, 261, 272

L

Laelius 80, 83, 86, 87

LaFollette, Suzanne 283

Leo, XIII, Papa 122

Locke, John 223–241
aile 234, 238
despotizm ve devrim 236–237
dinî hoşgörü 231–232

doğa durumu 226–229
doğal hukuk 228–229
eşitlik 226, 233
hayatı ve eserleri 223–224
insan doğası 225–226
kadınlar 233, 234, 235, 238
mülkiyetin emek kuramı 227–228
savaş durumu 229–230
sözleşme teorisi 230–233, 236, 237
tabula rasa 224
ve Aristoteles 224
ve Burke 289–291, 294, 299, 306, 307
ve Hobbes 223–226, 229, 230, 235–240
ve Machiavelli 237, 238
ve Marx 334, 336, 340, 343
ve Mill 311, 313
ve Platon 224
ve Rousseau 243–257, 263–266
ve Wollstonecraft 271–273, 278, 281–284
yasama gücü 235
yönetim biçimleri 235–236
yönetimin temeli 230–231
Yönetim Üzerine İki İnceleme 224, 225
yöntemi 224–225
yurttaşlık, sınıf ve toplumsal cinsiyet 233–235

Louis, IV 150

Luther, Martin
95 Tez 151
"Babil Tutsaklığı" 151
demokrasi 163
"Endüljansların Gücü ve Etkisi Üzerine Tartışma" 151
eşitlik 163
hayatı ve eserleri 150–151
özgür irade 154
"Seküler Otorite: Ona Nereye Kadar İtaat Etmelidir" 151
ve aile 168–171
ve din 159–160
ve ekonomi 167–168
ve hukuk 156–158
ve ilahiyat 152–153
ve insan doğası 153–155
ve kadın 168–171
ve Machiavelli 198
ve toplum 159
ve yönetim 161–163
ve yöntem 152–153
yurttaşlık hukuku 158

Lykurgos 260

Lyotard, Jean-François 365, 366, 370

M

Machiavelli, Niccolò 179–201
anayasal yönetim 194–195
cumhuriyet 192
elitler ve kitleler 187–188
hayatı ve eserleri 179–182
iktidar 185–187
insan doğası 184–185
özgür irade 188, 195
özgürlük ve savaş 190–191
Prens 181–184, 194, 195, 199, 200, 272
Söylevler 181–184, 199, 200
talih ve erdem 188–189
tiranlık 192–194
toplumsal cinsiyet 189–190
ulus-devlet 195–196
ve Aristoteles 191–200
ve Calvin 198
ve Hobbes 206, 214, 218
ve Locke 237, 238
ve Luther 198
ve Platon 182, 185, 192, 195, 199
ve Platon'un *Devlet*'i 192
ve Rousseau 244, 247, 264, 266
ve Wollstonecraft 272
yönetim biçimleri 191–196
yöntemi 182–184
yurttaşlık 190, 191, 193, 194

MacIntyre, Alisdair 76, 197, 200, 307

Magdalalı Meryem 97

malikane hukuku 137

Marcuse, Herbert 364

Marksizm 344, 350–351, 370

Martineau, Harriet 283, 285

Marx, Karl 331–354
1844 El Yazmaları 331, 350, 351, 361
altyapı 338
bilimsel sosyalizm 344–345
gelecek 347–349
hayatı ve eserleri 331–332
kapitalizm 341–342
Komünist Manifesto (Engels ile birlikte) 331, 332, 344, 349–351
özgür irade 350
özgürlük 336, 342, 344, 347, 348
sınıf 332–334, 337–349
tarihin aşamaları 337–342
toplumsal cinsiyet ve aile 345–347

üstyapı 338, 340
ve Hobbes 334, 340
ve Locke 334, 336, 340, 343
yoksulluk ve yabancılaşma 342–344
yöntemi 335–337

Mary, İngiliz Kraliçesi 223

materyalizm 335, 337, 344, 350

medeniyet/uygarlık
ve Freud 358–361
ve Rousseau 247, 248

Medici, Lorenzo 181

Merleau-Ponty, Maurice 364

meşru egemen otorite 69

Metaller Efsanesi 54

Mill, James 268, 311

Mill, John Stuart 311–329
çoğunluğun tiranlığı 316–317
eğitim 311, 315, 321–326
faydacılık 311–314
hakikat 319–320
hayatı ve eserleri 311
insan doğası 314–316
kadınlar, siyaset ve aile 322–324
kapitalizm 322
Otobiyografi 328
özgürlük 317–319
Özgürlük Üzerine 328
sınırlı yönetim 320–321
siyasal ekonomi 321–322
temsili yönetim 324–326
ve Hobbes 311, 313
ve Locke 311, 313
yapı ve yönetimin rolü 326–327
yurttaşlık 323

monarşi
ve Rousseau 263

More, Hannah 274

Muhammed, Peygamber 260

Musa, Peygamber 113, 144, 260

mutluluk
ve Aristoteles 62–63

mülkiyet
ve Augustinus 107
ve Aquinolu Thomas 128, 129
ve Aristoteles 61, 63
ve Burke 291, 296, 298, 303–305
ve Cicero 89
ve Locke 226–231, 236, 238, 240
ve Marx 338, 340, 342, 346–348
ve Mill 319–323
ve Platon 53, 54
ve Rousseau 246–251, 257

mülkiyetin emek kuramı 227–228

N

Napoléon Bonaparte 336

Newton, Isaac 244, 371

Nietzsche, Friedrich 361–363
Böyle Buyurdu Zerdüşt 363
insan doğası 361–362
modernitenin krizi 362

nispi temsil 325, 326

O-Ö

Oidipus kompleksi 360–361

oligarşi 55, 70, 84, 166

On Emir 113, 138, 156

Orangeli William 223

organik siyaset 31–32, 264–265, 327–328, 350

ortak çıkar 82, 209, 254, 343

Otoriter Kişilik (Adorno) 364

Otuz Yıl Savaşları (1618-48) 203

Öğreti Otoritesi 143

önceden belirleme 154, 155, 160

örf 140

Özgür Bir Toplumda Bilim (Feyerabend) 365

özgür irade
ve Aquinalu Thomas 129, 139, 140
ve Augustinus 100, 105, 108, 115
ve Calvin 154
ve Luther 154
ve Machiavelli 188, 195
ve Marx 350

özgürlük
ve Burke 297
ve Hobbes 213–214
ve Machiavelli 190–191
ve Marx 336, 342, 344, 347, 348
ve Mill 317–319
ve Rousseau 259

P

Padova'lı Marsilius 149

Paine, Thomas 272, 282

(Aziz) Pavlus 97, 98, 106

Peloponez Savaşı 45

Philius 80, 86

Platon 45–59
- adalet 49
- aile 54, 55
- bilgi 49
- *Devlet* 35, 37, 40, 45–47, 50, 56–61, 70, 71, 74–76, 79, 86, 145, 192, 217
- eğitim ve sansür 54–55
- Formlar Doktrini 48
- hayatı ve eserleri 45–47
- ideal devletin gerileyişi 55
- insan doğası 49–50
- kadınların rolü 55
- *Kriton* 45, 58
- Metaller Efsanesi 54
- Politeia 52
- sınıf 52–55
- uzmanlaşma ihtiyacı 50–52
- ve Cicero 79, 80, 87, 90–93
- ve Hobbes 209, 217
- ve Locke 224
- ve Machiavelli 182, 185, 192, 195, 199
- ve Rousseua 244, 246, 263, 264
- yöntemi 47–49

Polemarkhos 46, 50

polis
- ve Aristoteles 61–76
- ve Cicero 79, 87, 89, 91
- ve Platon 57
- ve Rousseau 261

politeia 70, 71, 76

post-modernizm
- Freud, Sigmund 357–361
- Nietzsche, Friedrich 361–363
- ve feminizm 366–369

pozitif hukuk 87, 140, 158

pratik akıl 228, 293

praxis 337

Protestan Reformu 119, 149, 170, 198

R

rasyonalistler (akılcılar) 124, 139

Reich, William 364

res privita 87

res publica 87

Roma İmparatorluğu 97–99, 103, 104, 110, 115, 121, 180, 339, 341

Roma Katolik Kilisesi 41, 123, 130, 142, 149, 150–153, 158–161, 169, 172, 176, 179, 180, 198, 243, 289, 297, 298

Romulus 83, 260

Rorty, Richard 309, 365, 366, 370

Rousseau, Jean-Jacques 243–268
- aile 246, 247, 257
- coğrafya ve servet 261
- cumhuriyet 262
- demokrasi 250, 262, 263, 267
- doğa durumu 244–249
- *Emile* 243, 258, 265, 266, 273, 275
- genel irade 252–254
- hayatı ve eserleri 243–244
- insan doğası 244–249
- kadınlar 255–259
- medeniyet 247, 248
- monarşi 263
- oylama ve oyları sayma 254–255
- özgürleşmeye giden yol 249–250
- özgürlük ve cebir 259
- *polis* 261
- sivil din 260–261
- sözleşme teorisi 245, 250, 253, 254, 260–263
- toplumsal sözleşme 250–255
- *Toplumsal Sözleşme* 247, 255, 258, 263, 264
- ve Aristoteles 246, 255, 263
- ve Burke 289, 291, 295, 299, 301, 306, 307
- ve Hobbes 243–253, 257, 263–266
- ve Locke 243–257, 263–266
- ve Machiavelli 244, 247, 264, 266
- ve Platon 244, 246, 263, 264
- ve Wollstonecraft 271–282
- yasa koyucu 260
- yönetim biçimleri 262–263
- yöntemi 244
- yurttaşlık, toplumsal cinsiyet ve eğitim 255–259
- yürütme kurumları 262

S-Ş

Sanayi Devrimi 304, 313, 332, 333, 341, 357

sansür 54–55
Sartre, Jean Paul 40, 364
savaş
  ve Hobbes 203, 204, 207, 211, 216, 217
  ve Locke 229–230
  ve Machiavelli 190–191
savaş durumu 229–230
Saxonhouse, Arlene 42, 58, 75, 93, 116, 118, 144, 168, 176, 199, 238
Seneca 80
Sezar, Jül 336
Shaftesbury, Lord 223
Shakespeare, William 180
sınıf
  ve Burke 292, 294, 296, 297, 302, 303, 306
  ve Hobbes 214–215
  ve Locke 233–235
  ve Marx 332–334, 337–349
  ve Platon 52–55
sınırlı yönetim 320–321
Sicilyalı Agatokles 186
sivil din 260–261
sivil toplum 281–282
Sixtus, IV, Papa 180
siyasal değişim
  ve Aristoteles 71–73
siyasal ekonomi
  ve Aristoteles 63–64
  ve Mill 321–322
siyasal hikmet 295, 303
siyasal ilerleme 38, 39, 198, 378–381
Smith, Adam 305
Sokrates 24, 30, 34, 37, 45–52, 56–58, 314, 351, 362, 363
sözleşme teorisi
  ve Hobbes 209–210
  ve Locke 230–233, 236, 237
  ve Rousseau 245, 250, 253, 254, 260–263
Sparta 46, 255, 260
Stanton, Elizabeth Cady 283

Şanlı Devrim (1688) 176, 223, 226, 289–292, 301, 303, 313, 332
şehir hukuku 137
Şeytan 104, 219

T–U

tabula rasa 224
talih ve erdem 188–189
tarihin aşamaları 337–342
tarih öncesi 340, 347
tarihsel materyalizm 335
Taylor, Harriet 311, 322, 328
telos 62, 67, 69, 73, 125, 126, 130, 133, 136–138, 142, 184, 224
temsilî demokrasi 235, 262, 334
temsilî yönetim 324–326
Thanatos 360, 369
Theodosius, İmparator 98
Thoreau, Henry David 37, 41
Thrasymakhos 46, 47, 50, 55, 379
timokrasi 55
tiran/tiranlık
  ve Aquinolu Thomas 136, 137
  ve Aristoteles 70, 72
  ve Cicero 84, 90
  ve Machiavelli 187, 188, 191–196
  ve Mill 316–317
  ve Nietzsche 361–363
  ve Platon 55
topluluk
  ve Aristoteles 65–67
  ve Freud 359
  ve Hobbes 210, 213, 216
toplum
  ve Aquinolu Thomas 128–132
  ve Burke 295–299
  ve Calvin 159
  ve Luther 159
toplumsal cinsiyet
  ve Hobbes 214–215
  ve Locke 233–235
  ve Machiavelli 189–190
  ve Marx 345–347
  ve Rousseau 255–259
toplumsal sözleşme
  ve Burke 289, 299
  ve Locke 230, 231
  ve Rousseau 250–255

ve Wollstonecraft 272–274, 283

ulus-devletler
ve Machiavelli 195–196

W

Whitehead, Alfred North 378

Wollstonecraft, Mary 271–286
eğitim 26, 271–283
hayatı ve eserleri 271–272
insan doğası 275–277
Kadın Haklarının Bir Savunması 15, 271, 272, 275, 276, 283, 284
kadınlar, aile ve yönetim 277–279
kadınlar, erkekler ve sivil toplum 281–282
kadınların özgürleşmesi 279–281
ve Burke 271, 275
ve Hobbes 271–273, 277, 284
ve Locke 271– 273, 278, 281–284
ve Machiavelli 272
ve Rousseau 271–282
yöntemi 272–275

Wycliffe, John 150

Y

Yardımcılar 51–54

yasama
ve Burke 290, 303
ve Calvin 166
ve Hobbes 204
ve Locke 231, 235, 236
ve Rousseau 252, 253, 261–263, 267

yasa yapıcı 75, 231, 304

Yeni Ahit 32, 102, 126, 179, 232. ***Bkz*** Kutsal Kitap

yoksulluk ve yabancılaşma 342–344

yönetim
ve Augustinus 109–113
ve Aquinolu Thomas 132–137
ve Burke 299–302, 302–304
ve Calvin 165–167
ve Cicero 83–85
ve Hobbes 215–216
ve Locke 235–236
ve Luther 161–163
ve Machiavelli 191–196
ve Rousseau 262–263
ve Wollstonecraft 277–279

yönetim biçimleri
ve Aristoteles 69

yurttaşlık
ve Aquinolu Thomas 140, 142
ve Cicero 80, 81, 86–90
ve Hobbes 214–215
ve Locke 233–235
ve Machiavelli 190–194
ve Mill 323
ve Rousseau 255–259

yurttaşlık hukuku
ve Calvin 158
ve Cicero 80, 81, 87, 89, 90
ve Hobbes 212–213
ve Luther 158

yürütme
ve Calvin 166
ve Hobbes 204
ve Locke 231, 235, 236
ve Mill 313, 324, 326
ve Rousseau 262

Siyasî Düşünce Tarihi

Donald G. Tannenbaum

Güncellenmiş 3. edisyonundan yapılan yeni ve özenli çevirisiyle *Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri* siyaset bilimi ve siyaset felsefesi alanındaki temel başvuru kaynaklarından biri olmayı sürdürüyor.

Siyasî Düşünce Tarihi, antik dönem düşünürlerinden başlayarak 20. Yüzyıl post-modernistlerine, çevrecilere ve feministlere kadar 2.500 yıllık düşünce tarihinin bir özetini sunarken, başlıca filozofların özgün siyasî ve toplumsal görüşlerini günümüz siyasetine ve siyasî düşüncesine bağlıyor.

Kitapta;

- Platon'un adalet ve düzen hakkındaki düşünceleri;
- Aristoteles'in insan doğası ve evren üzerine fikirleri;
- Augustinus'un iki şehir/devlet vizyonu;
- Aquinolu Thomas'ın din üzerine düşünceleri;
- Machiavelli'nin elitleri ve kitleleri;
- Hobbes'un egemenlik kavramı;
- Locke'un mülkiyet üzerine fikirleri;
- Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi;
- Wollstonecraft'ın cinsiyet rolleri eleştirisi;
- Burke'ün gelenek üzerine düşünceleri;
- Mill'in özgürlük kavramı;
- Marx'ın kapitalizm eleştirisi gibi konular ele alınıyor.

Belli başlı filozofların, edebî yapıtları yoluyla aktardıkları bu düşüncelerini karşılaştırmalı bir çerçevede sunan kitap, onları belirli kategorilerde topluyor. Bu kategoriler arasında yöntem, insan doğası görüşü, birey ve topluluk, din ve bilim, akıl ve duygu, toplumsal cinsiyet ve yurttaşlık arasındaki ilişkiler bulunuyor. Kitap, bu kategoriler sayesinde öğrencilerin, siyasî felsefenin derinliğini ve genişliğini anlamalarına yardımcı olarak, onlara çağdaş siyasî meseleler için kullanışlı bir temel sağlıyor.

BB101
www.eksikitaplar.com
ISBN 978-605-9802-10-9
9 786059 802109