YENİ BAŞLAYANLAR İÇİN

Siyaset Teorisi

Pete Woodcock



İngilizceden Çeviren: Aydın Çavdar

AYRINTI

PETE WOODCOCK

London School of Economics'i bitirdikten sonra Southampton Üniversitesi'nde doktora derecesini tamamlamış olan Pete Woodcock Huddersfield Üniversitesi Sosyal Bilimler Bölümü başkanıdır. Özellikle siyaset felsefesi, on yedinci yüzyılda İngiltere'de siyasal yaklaşımlar, cumhuriyetçi siyasi düşünce gibi alanlarda çeşitli araştırmaları ve makaleleri bulunmaktadır. *The Oratory of Richard Nixon, Representations of Cornishness in the novels of Daphne du Maurier* gibi kitapların da yazarları arasında yer almaktadır.

Ayrıntı: *1551*
İnceleme Dizisi: 334

Yeni Başlayanlar İçin
Siyaset Teorisi
Pete Woodcock

Kitabın Özgün Adı
Political Theory
A Beginner's Guide

Dizi Editörü
Güven Gürkan Öztan

İngilizceden Çeviren
Aydın Çavdar

Yayıma Hazırlayan
Güven Gürkan Öztan

Son Okuma
Hazal Uzuner

© Pete Woodcock 2020
This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: *2021*

ISBN 978-605-314-550-9

Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci/İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Yeni Başlayanlar İçin

Siyaset Teorisi

Pete Woodcock

İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

AVRUPA
Bitmemiş Bir Macera
Zygmunt Bauman

AKIŞKAN HAYAT
Zygmunt Bauman

KİTLE KATLİAMLARI
Cinai Bölmeler
Abram De Swaan

HAVVA'NIN SAKLI YÜZÜ
Arap Dünyasında Kadınlar
Nevâl es-Sâdevî

RADİKAL KURBAN
Terry Eagleton

EDEBİYATA ÖVGÜ
Zygmunt Bauman & Riccardo Mazzeo

PASİF DİRENİŞ
Mitin Ötesinde Bir Tarih
Domenico Losurdo

BORÇLU ZAMANLARDA YAŞAMAK
Citlali Rovirosa-Madrazo ile Söyleşi
Zygmunt Bauman

GREV!
Jeremy Brecher

MARKSİZM, ORYANTALİZM, KOZMOPOLİTANİZM
Gilbert Achcar

MARKSİZM VE KENT
Ira Katznelson

MİZAH
Terry Eagleton

EĞİTİM ÜZERİNE
Riccardo Mazzeo ile Söyleşi
Zygmunt Bauman

ANLATININ SÖYLEMİ
Yöntem Hakkında Bir Deneme
Gérard Genette

AHLAKİ KÖRLÜK
Akışkan Modernlikte Duyarlılığın Yitimi
Zygmunt Bauman & Leonidas Donskis

KENT HAKKI
Sosyal Adalet ve Kamusal Alan Mücadelesi
Don Mitchell

PSİKOTERAPİDE İNTERNET BAĞIMLILIĞI
Daria J. Kuss & Mark D. Griffiths

TAHRAN 1979
Ekber'i Hatırlamak
Behrooz Ghamari

AKIŞKAN KORKU
Zygmunt Bauman

NE ADAM NE HAYVAN
Feminizm ve Hayvanların Savunulması
Carol J. Adams

SOSYOLOJİ NE İŞE YARAR?
Zygmunt Bauman

SAPKIN
Gey Normalleşmesi ve Queer Antikapitalizm
Peter Drucker

KÜLTÜR TEORİSİNDE ESKİZLER
Zygmunt Bauman

ENGELSİZ ANARŞİ
Peter T. Leeson

FREDRIC JAMESON
Diyalektik Eleştiri Projesi
Robert T. Tally Jr.

ADINI SÖYLEMEYE CESARET EDEN BİR SOL
34 Zamansız Müdahale
Slavoj Žižek

ELEŞTİREL BİLİNÇ İÇİN EĞİTİM
Paulo Freire

Yeni Başlayanlar İçin

Siyaset Teorisi

Pete Woodcock



İçindekiler

Teşekkür 9

1. Giriş 11
2. Siyasetin Doğası Nasıldır? 27
3. İnsan İyi midir, Kötü müdür? 63
4. Devlete Niçin Boyun Eğmeliyim? 99
5. Demokrasi En İyi Devlet İdaresi Biçimi midir? 131
6. Özgürlüğüm Ne Zaman Kısıtlanabilir? 163
7. Adaletli Bir Toplum Nasıl Bir Toplum Olurdu? 187
8. Kadınlar, Siyasal Düşünce Tarihi Boyunca Niçin Görmezden Gelindi? 227
9. Devlete Karşı Devrim Ne Zaman Haklı Görülebilir? 255
10. Kapanış: İdeolojiler 281

Dizin 309

Teşekkür

Bu kitap, Huddersfield Üniversitesi'nde ve onun öncesinde Southampton Üniversitesi'nde verdiğim derslerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu sayfalarda yer alan konulardaki bitmek tükenmek bilmeyen yazılarıma katlanan her iki kurumdaki meslektaşlarıma ve öğrencilerime çok şey borçluyum. Çalışma hayatımı hepinizle bu konuları tartışarak geçirdiğim için ne kadar şanslı olduğumu çok iyi anlıyorum.

Bu kitabı yazarken Huddersfield Üniversitesi kütüphanesinde, Leeds Kütüphanesinde ve Lindley Kütüphanesinde (Kirklees) uzun saatler geçirdim ve bu kurumların personelinin uzmanlığından ve çevrenin huzurundan büyük ölçüde yararlandım.

Bu proje üzerinde çalıştığım yıllar boyunca sayısız meslektaşım bana birçok fikir için ilham verdi, ancak özellikle Catherine McGlynn, Shaun McDaid, Leonie Jackson, Russell Bentley, David Owen ve Michael Bacon özel olarak anılmayı hak ediyor. Polity'den George Owers ve Ian Tuttle, nihai ürünü tutarlı hale getirmek için yardım çağrımın da ötesinde çalıştılar. Söylemeye gerek var mı bilmiyorum ama tüm bu yardımlara rağmen, burada yer alan tüm hatalar tamamen bana aittir.

En çok da, öğrenme yolculuğum boyunca bana sağladıkları yardım ve destek için annem Viv Woodcock'a ve çok özlenen babam Lloyd Woodcock'a teşekkür ediyorum. Umarım bilgiyi aktarmak adına bir kitap yaratmış olmak, başkalarından edindiğim bilgilerin küçük bir karşılığı olur. Ve yazım süreci zorlaştığında beni gülümsettikleri için çocuklarım Raphs ve Issy'ye çok büyük sevgiler. Bu kitap YouTube kanalımın daha fazla görüntülenmesiyle sonuçlanırsa belki onlar üzerinde de iyi bir izlenim bırakabilirim.

Destekleyici faaliyetler ve medya için lütfen beni Twitter'da takip edin: @petewoodcock

1
Giriş

ANAHTAR SORULAR

1) Siyasal düşünce tarihini niçin incelemeliyiz?
2) Bu kitabın içeriği nedir?

Bu Kitabın Amacı

1749 yılında sıcak bir yaz günü, alim Jean-Jacques Rousseau, hükümete yönelik ısrarlı eleştirileri nedeniyle Vincennes'te hapis tutulan arkadaşı Denis Diderot'yu ziyaret etmek üzere Paris'ten Vincennes'e giden on kilometrelik yolu yürümeye karar verdi. Bir mola esnasında gazetesini

açtı ve Dijon Akademisi makale yarışması ilanını gördü; makaleler şu soruya yanıt arayacaktı: "Bilim ve sanattaki ilerleme, ahlakımızı bozmak yönünde mi yoksa düzeltmek yönünde mi daha fazla şey yapmıştır?" (Rousseau, 1953: 327). Rousseau, devlet adamı/filozof Lamoignon-Malesherbes'e yazdığı mektupta bu soruyu görmüş olmanın kendisi üzerinde yarattığı etkinin altını çizmektedir. Soruyu gördüğünde, buna nasıl yanıt vereceğine dair zihnine üşüşen binlerce fikirle birlikte başı dönmeye başlamıştı, gözyaşlarına boğuldu ve sonrasında da bir ağacın altına çöküp bir buçuk saat boyunca bu sorudan doğan felsefi meseleleri düşündü. Bu ilanı gördükten sonra yarışmaya göndereceği makale üzerinde çalışmak haricinde hiçbir şey yapamadı. Uyuyamıyordu bile, böylece geceleri de makale üzerinde düşünmeye başladı, kafasında cümleler kuruyor, sabah olunca bunları sekreterine dikte ediyordu. Onun bu hali, size de makale yazarkenki halinizi hatırlatmıştır belki (sekretere dikte etme kısmı hariç elbette).

Rousseau, makalesini bitirip Dijon Akademisi'ne gönderdi ama makale için şöyle diyordu: "O güne kadar kalemimden çıkmış metinler arasında savları en zayıf olanı buydu, niceliği ve ahengi bakımından en defolu ifadelerdi" (Rousseau, 1953: 329). Makale birincilik ödülünü kazandı ve siyasal düşünce tarihinde bir klasik halini aldı; o günden beri *Sanat ve Bilim Üzerine Söylem* olarak bilinmektedir. Makalede, bilim ve sanatın, ahlakı düzeltmek bir yana dursun, insanın[1] doğal iyiliğini bozduğu iddiası ana konuyu oluşturuyordu. Rousseau bu konuya daha sonraları da tekrar tekrar değinmiştir ve biz de aşağıda bu konuyu ele alacağız.

1. Buradaki insan kelimesi, Rousseau'nun kullandığı haliyle aslında "adam" kelimesine karşılık gelmektedir. Rousseau'nun kullandığı kelime İngilizcede "man" olarak geçerken ve erkekleri kapsarken, insanların tamamını kastetmiyordu. Bu durum nispeten yakın döneme kadar siyasal düşünce tarihi için normal bir yaklaşımdı. Bunu ne kadar rahatsız edici bulduğunuzu anlayabiliyorum ama o dönemin cinsiyetçiliğini örtbas etmenin gerekli olduğunu düşünmüyorum.

Siyaset teorisinin etkisi de işte böyledir. Rousseau'nun muzdarip olduğu sanatsal hezeyan ve kırılma, ilgi çekici bir teorik siyasal soruyla karşılaştığımızda muhtemelen sizin veya benim vermeyeceğimiz türden bir reaksiyondur. Eğer bu kitabı derslerinizin veya çalışmalarınızın bir parçası olarak okuyorsanız, bir makale sorusunun sizin üzerinizde bu etkiyi yapması, gazetede çıkan bir ilanın böyle bir reaksiyon uyandırması pek muhtemel değildir. Hatta Rousseau'nun yazma metodu da, insanın bir sekreteri bile olsa, birçoğumuz için üretkenlik sağlayacak bir yöntem değildir. Zaten siyaset teorisini ilgi çekici veya faydalı addetmek için böyle bir reaksiyon içinde olmak da elzem değildir.

Ben sıkıcı bir çocuktum. Çok erken yaşta siyasetle ilgilenmeye başladım, harçlığımı siyasi manifestolara harcadım, her akşam yemekten sonra dikkatle haberleri izledim, ailemle birlikte kilit siyasi meseleleri tartıştım. Gerçi o dönemlerde ilgilendiğim siyaset, haberlerde gördüğümüz siyasi konulardan ibaretti, yani basit İngiliz siyaseti konumundaydı. Sonraları, London School of Economics'te üniversite öğrencisi olduğum dönemde siyasal düşünce tarihiyle tanıştım ve kısa süre içinde benim için tutku halini aldı. Siyaset teorisi hakkında bir şeyler öğrenmek, siyaseti tartışmak açısından yeni yolların varlığını fark etmemi sağladı. Siyaseti artık tekil politikacılar, partiler ve yasalar hakkında bir şey olarak görmüyorum; bunun yerine fikirler, argümanlar ve gerekçeler hakkında bir olgu olarak görmeyi tercih ediyorum. Günümüzde büyük hevesle benimsediğimiz fikirlerin geçmişini anlamak ve bu fikirlerin görece ne kadar yeni ortaya çıkmış olduğunu fark etmek beni gerçekten büyülüyor. Benzer şekilde, Platon, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes ve Karl Marx gibi siyaset teorisinin büyük ustalarının, günümüzde kullandığımız siyasi fikirleri, kendilerine has farklı açılardan bakarak nasıl da eleştireceklerini düşünmek de beni büyülüyor. Günümüzde siyasi hayatımızı şekillendiren yaklaşımların altında yatan temel felsefi fikirleri hepimiz ele alabilmeliyiz.

İngiltere Yorkshire'da, Huddersfield Üniversitesi'nde, tutkunu olduğum konuda ders vererek hayatımı kazandığım için son derece şanslıyım. Artık fikirler tarihini sadece öğrenmek istemiyorum, aynı zamanda konuyu başkalarına öğretip onlarda da aynı coşkuyu uyandırmak peşindeyim. Bu kitapta yer alan fikirlerin tamamını, Southampton ve Huddersfield Üniversiteleri'nde birçok öğrenci topluluğuyla tartışma imkânı buldum ve bu metni, sizlerin de bu konuyu benim kadar sever hale gelmeniz ümidiyle oluşturdum. Hayattaki birçok etkinlikte olduğu gibi, insan bir konuyu öğrettikçe o konu hakkında daha çok şey öğreniyor. Öğrenciler farklı sorular soruyor, bunları farklı yaşam deneyimlerine adapte ediyor ve fikirleri farklı şekillerde yorumluyor. Siyaset teorisi hakkında öğrencilerime öğrettiğimden daha çok şeyi ben onlardan öğrendim ve bu durumun bir sonucu olarak da bu küçük kitap, siyaset teorisi disiplinine borcumu geri ödemek adına gösterdiğim naçizane bir çaba niteliğinde. Kitabın, siyasal düşünce tarihinin barındırdığını, insanın hayatına yön verebilecek bilgilere erişim sağlamak adına faydalı bir rehber olacağını umuyorum.

Siyaset teorisi alanında ders veren biri olarak, günümüz dünyasının bize bu alanda kullanışlı bir şeyler sunduğunu da düşünüyorum. Geride bıraktığımız birkaç on yılda ideolojik olarak daha fazla kutuplaşmış bir hale geldik ve siyasi söylem hem daha sert hem de eleştiri bakımından daha kişisel bir noktaya ulaştı. Çoğulcu demokratik toplumlarda anlaşmazlıklar kaçınılmazdır ve bu anlaşmazlıklar kendi içinde korkulacak şeyler değildir. Bununla birlikte, merkezi teorik politik meseleler etrafında gerçekleşen tartışmaların, daha nazik ve medeni hale gelmesini ümit ediyorum.

Dolayısıyla bu kitabın genel amacı, siyasal düşünce tarihindeki kilit soruların bazılarına giriş niteliğinde bir rehber oluşturmak ve siyaset teorisi alanının kilit düşünürlerinin oluşturduğu fikirlere dair yerinde bilgiler sağlamaktır. Kitabı, siyaset teorisi yolculuğuna çıkan herkes için kolayca anlaşılabilir hale getirmek amacını taşıyan bir üslupta yazdım.

Siyasal Düşünce Tarihiyle Niçin İlgilenmeliyiz?

Bu kitapta adı geçen kişilerin neredeyse hiçbiri yaşamıyor, birçoğu çok uzun zaman önce hayatını kaybetmiş durumda. Peki o zaman onların siyasetle ilgili fikirlerini günümüz dünyası için yararlı bulmamızın bir sebebi var mı? Bu konuda 80.000 kelime yazmış biri olarak, ben elbette onların fikirlerini ilgi çekici buluyorum, gerçi faydalı oldukları konusunda benim de şüphelerim var ama daha da ilerlemeden önce bu durum üzerinde düşünmek iyi olacaktır.

Bazılarınız açısından, ilgi duyduğunuz ve faydalı bulduğunuz şeyler farklı olabilir. *Downton Abbey*'yi* izlemenin faydalı olduğunu düşünmeyebiliriz, aynı şey Shakespeare'in oyunları veya bir Goethe romanı için de geçerlidir. Bunları, içinde bulunduğumuz zamanı anlamamıza yardımcı oldukları için değil, ilgi duyduğumuz için izler veya okuruz; sundukları tarihsel bilgi veya doğurdukları eğlence için severiz. Tarihe mal olmuş figürlerin siyasi fikirlerine karşı duyabileceğimiz ilgi de buna benzemektedir ve bu ilgi, bu tarihi figürleri araştırmak için yeterli sebep teşkil eder. Bu benim için yeterli görünüyor. Bazılarınız tarihle ilgileniyor olabilir, dolayısıyla John Locke'a ait olan ve yetkileri bireyin siyaset-öncesi güçleriyle sınırlanan sözleşmeli hükümet taslağının, İngiltere'deki Muhteşem Devrim** tartışmalarına katkı sağladığını görmeniz, ilgi uyandıracaktır. Bu noktada tarihsel bir yaklaşım yeterli olur.

Tarihsel yaklaşım haricinde ilgi gösterenler de bu düşünürlere ve o dönemlerdeki tartışmalara, başka bir pencereden bakarak, örneğin Birleşik Devletler'deki Cumhuriyetçilerin siyaset dünyasını Demokratlardan niçin farklı gördüklerini anlamaya çalışarak bakabilirler. Veya İngiltere'deki İşçi

* Julian Fellowes tarafından yaratılan İngiliz televizyon dizisi. (y.h.n.)
** İngiltere'de 1688 ve 1689 yıllarında gerçekleşen, 1688 Devrimi veya Kansız Devrim olarak da bilinen devrim. (ç.n.)

Partisi'nin Muhafazakâr Parti'den hangi noktalarda farklı olduğunu görmek isteyebilirler. Böylece bu noktada, siyaset teorisini araştırmak, yalnızca tarihsel ilgi duyarak gösterilen yaklaşımın aksine günümüze dair de bir fayda sağlayabilir. Siyaset felsefesi tarihinin kilit bir kullanım şekli de, bugün sahip olduğumuz fikirlerin doğuşunu ve temelini ortaya koymasıdır, aynı zamanda bu fikirlerin yıllar içinde geçirdiği değişimleri ve farklı varyasyonlarını da gözler önüne sermiş olur. Örneğin demokrasiyi ele alalım; günümüz dünyasında yaygın olan ve genel oy hakkını kapsayan liberal temsili demokrasinin, Antik Yunan'daki ilk hali olan ve sınırlı vatandaşlığa dayanan doğrudan demokrasiden farklı olduğunu bilmek faydalı olabilir. Ayrıca Rousseau gibi düşünürler de, günümüzdeki mevcut demokrasiyi yeterince kapsayıcı bulmamamız halinde, getirebileceğimiz eleştirileri ifade etmemizi sağlayan kelime hazinesini oluşturmuşlardır. Gerçi siyasal düşünce tarihine bu gerekçeyle ilgi gösterdiğimiz durumlarda, bugüncülükten, yani geçmişte yaşanan her şeyi bugünün bakış açısıyla, bugünün kavram ve yaklaşımlarıyla değerlendirmekten uzak durmalıyız.

Siyasal düşünce tarihini incelemenin bir başka yolu da, fikirlerimizin zaman içinde nasıl şekillendiğine odaklanmak yerine, siyasi kavramların geçmişte nasıl da farklı olduğunu kavrayıp bunu eleştirel bir faaliyet olarak kullanmaktır. Örneğin kadınların siyasette bütünüyle görmezden gelindiği dönemlere; köle sahiplerinin, tüm insanlar eşit yaratılmıştır diye ifadeler kullanabildiği dönemlere (hem de ironi yapmadan); krallığın Tanrı tarafından verildiğini ve kralın da meşru güce sahip yegâne kişi olduğunu söyleyenlerin çıkabildiği dönemlere bakıp da "böyle bir şeyi nasıl düşünebildiler" diyerek yolumuza devam etmek fazlasıyla kolaycılık olur. Neticede insanlar bunlara inanmıştır ve tıpkı sizin veya benim, şu anda inandığımız siyasi yaklaşımlara inandığımız kadar inanmışlardır. Dolayısıyla kritik yaklaşım bu noktada ortaya çıkar; tıpkı bizim, geçmişteki fikirleri inanılmaz bul-

mamız gibi, birkaç yüzyıl sonra elinizdeki kitap gibi metinleri okuyan insanlar da bizlerin siyasi düşüncelerine veya eylemlerine büyük bir şaşkınlıkla bakacaklar. İnandığımız düşüncelere bakıp gelecek nesillerin bizi neyle acımasızca yargılayacaklarına kafa yorabiliriz. Bu anlamda ele alınan siyasal düşünce tarihi, yalnızca tarihten ibaret değildir ya da bugünkü halimize nasıl geldiğimizi gösteren bir tarih de değildir, daha ziyade, günümüzde genel olarak benimsenmiş düşüncelere eleştirel bir bakış açısı getirmemizi sağlayan bir düşünce deneyi niteliğindedir.

Etkinlik 1. Günümüz toplumunda genel olarak kabul görmesine rağmen 500 yıl sonraki bir öğrencinin problemli bulacağını hissettiğiniz üç farklı düşünce belirtiniz.

1)

2)

3)

Siyasal düşünce tarihini inceleme sebeplerimiz:

1) Sadece tarihsel olarak ilgi duyulduğu için.
2) Günümüzde sahip olduğumuz düşüncelerin nasıl oluştuğunu ve geliştiğini görebilmek için.
3) Toplumumuzu değerlendirmek adına eleştirel yetiler kazanmak için.

Bu Kitaptan Nasıl Faydalanırız?

Bu kitap, ister siyaset teorisinin temellerini kendi kendine araştırmak isteyen herhangi bir kimse olsun ister lise veya üniversite öğrencisi olsun, siyaset teorisi hakkında bir şeyler öğrenmek isteyen her insanın okuyabileceği faydalı bir rehber şeklinde tasarlandı. Okurun herhangi bir ön bilgiye sahip olmadığı varsayıldı, böylece konuya ilgi göstermeniz halinde doğrudan kitabın içine girebileceğinizi ümit ediyorum. Kitap yalnızca konu hakkında önemli ölçüde bilgisi olanlar için değil, herkes için yazıldı. Siyaset teorisini üniversite eğitiminizin bir parçası olarak görüyor olabilirsiniz veya son dönemde siyasetle ilgilenmeye başlamış olabilirsiniz ve şu anda sizin kafa yorduğunuz meselelerin, siyaset teorisinin bazı ana figürleri tarafından ne şekilde ele alınmış olduğunu öğrenmek isteyebilirsiniz veya sadece yeni bir şeyler öğrenmek istiyor olabilirsiniz. Kişisel açıdan öğrenme sebebiniz ne olursa olsun, benim bu kitaptaki amacım siyaset teorisinin temellerine dair size sağlam bilgiler sunmak; belki sonrasında da, bu sayfalarda adı geçen düşünürlerin başlıca eserlerini inceleyerek bu temelin üzerine daha fazla bilgi koyabilirsiniz.

Kitap boyunca, ele aldığımız açmazların bazılarına dair gerçek yaşamdan alınmış örnekler vermeye çalıştım ve bu örnekleri de, ilişkili oldukları konuyu daha iyi anlamanıza yardımcı olmak ve kitapta yer alan tartışmaların gündelik hayata nasıl uygulanacağını göstermek için seçtim. Siyaset teorisi entelektüel bir zihin uğraşısı olsa da, gündelik hayatımızla, gerçek yaşamla ilgili olduğu asla unutulmamalıdır. Siyaset teorisi bize, gündelik hayatımızdaki ahlaki veya etik açmazlarımızı çözmek konusunda yardımcı olmalı, siyasi açıdan düşünüp konuşabilmemize imkân vermeli ve iyi vatandaşlar olup siyasi gücü (bu gücün var olduğu her yerde) sorgulayabilme yetimize katkı sağlamalıdır. Burada soyut düşünceler söz konusu olmayacak; etrafımızda her gün yaşanan olayları tartışıyor olacağız.

Bu kitap "adil bir devletin yapısı nasıldır?" veya "devlete niçin itaat etmeliyim?" gibi kilit siyasi sorular etrafında şekillendi. Sırayla düşünürleri ele alan bir yapı (örneğin Platon hakkında bir bölüm, Hobbes hakkında bir bölüm vb) yerine kilit siyasi soruları ele alarak organize edildi, böylece belli konularda çeşitli filozofların katkılarını gözlemleyebileceksiniz. Bu yapı, düşünürleri kıyaslayıp farklılıklarını görmenize ve benzer konulardaki görüşlerini değerlendirmenize yardımcı olduğu gibi, onların birbirlerini nasıl eleştirebileceklerini de göstererek, fikirleri hakkında eleştirel bir yaklaşım geliştirmenize daha iyi imkân verecektir.

Bu kitap, siyasal düşünce tarihi hakkında yazılmış diğer benzeri metinlerden biraz farklı görünebilir. Bir metin duvarıyla karşılaşmak yerine, bu kitaba özgü bazı unsurlar göreceksiniz. İlk olarak, her bölüm, siz o bölüme uygun şekilde başlamadan önce üzerinde düşünmek isteyebileceğiniz bazı anahtar sorularla başlıyor. Sonrasında da her bölümün içinde çeşitli noktalarda belli anahtar kelimelerin veya ifadelerin koyu renk yazıldığını göreceksiniz; bunları, mevcut konu açısından hayati önem taşıdıklarına inandığım için koyu renkle yazdım. Yine her bir bölümün içinde, tartışılan konuya dair kısa özetler içeren metin kutucuklarının bulunduğunu göreceksiniz, bunların yanı sıra daha büyük metin kutuları da yer alıyor ve bunlar da, o bölümde hakkında konuşulan düşünürle ilgili kısa biyografik detaylar ve benzeri bilgiler vermeyi amaçlıyor. Bu kısımlara, öğrenme metodunuza uyacak şekilde rahatlıkla tekrar bakıp çıkabilirsiniz.

Yine önem arz eder şekilde, her bölümün sonunda da etkinlikler var. Bu etkinlikler, yaptığınız okumanın daha iyi yerleşmesi ve okuduklarınız üzerinde düşünmeye teşvik etmek için tasarlandı. Bu etkinlikleri, her bir bölümü okuduğunuz sırada veya bölümü tamamladıktan sonra yapmayı seçebilirsiniz; bu size kalmış. Her bölümün sonunda metne dayanan bazı sorular var; bu sorular, bölümlerin içinde yer

alan etkinliklerden belki bir nebze daha incelikli diyebiliriz. Metne dayanan etkinlikler, kitapta tartışılan kilit kısımlardan kısa pasajlar içeriyor ve bunlara birtakım sorular eklenerek sunuluyor. Önce metni okuyup sonra sorulara yönelmenizin daha uygun olacağını düşünüyorum.

Kitabın İçeriği

Yukarıda da ifade edildiği gibi, kitabın her bir bölümü, siyasal düşünce tarihine dair kilit bir soru etrafında şekillendi. Bu sorular aşağıda yer almaktadır.

Siyasetin Doğası Nasıldır?

Siyasi faaliyetlerde bulunmanın ne yapmayı gerektirdiğini veya siyasetin içindeki insanların ne yaptığını değerlendirerek başlayacağız. Siyasal düşünce tarihi içinde bu soruya verilecek birçok farklı cevap bulabiliriz. Bu sorunun yer aldığı bölüm Yunan filozof Socrates'e, onun yaşamına ve düşüncelerine dair bir tartışmayla başlayacak. Socrates, bireyin daima erdemlerin getirdiği bilgiye ulaşmak için çabalaması gerektiğini ve dikkatle incelenmemiş bir hayatın yaşamaya değer olmadığını öne sürmüştür. Bu kitapta birlikte ele alacağımız tipteki soruları tartışmanın özünde hem insani hem de hayati bir şeyler var diyebiliriz. Sonrasında da Floransalı yazar Machiavelli'nin eserlerini değerlendirerek devam edeceğiz. Machiavelli, tüm politikacıların başlıca amacının, hem kendisi hem de devleti için şana ulaşmak olduğunu söylemiştir. Ona göre, eğer bir insan şana ulaşırsa, bu uğurda izlediği yol boyunca işlediği ahlak dışı eylemler affedilecektir. Ardından da faydacı ahlaki düşünce ekolüyle tanışacağız; bu yaklaşıma göre tüm devlet politikalarının ve siyasi eylemlerin itici gücü şandan ziyade mutluluk olmalıdır. Ardından hem Machiavelli'nin hem de faydacıların karşıtı olarak Immanuel Kant sahne alacak. Kant'a göre siyaset daima ahlakın önünde diz

çökmelidir, yani bir başka deyişle ahlaklı davranmak, şana ulaşmaktan ve/veya mutluluktan her zaman daha önemlidir. Bölüm, Max Weber'e dair bir tartışmayla kapanacak; onun iddiasına göre de tutku, siyasette başarılı olmak açısından yetersiz bir niteliktir.

İnsanlık İyi mi Kötü mü?

Bu sorunun konu edildiği bölüm İngiliz filozof Thomas Hobbes ile Cenevreli Jean-Jacques Rousseau'nun eserlerini karşılaştıracak. Hobbes, insanın, doğal hali itibarıyla şiddete meyilli ve ahlaksız olduğunu; kendi haline bırakıldığında, yani devlet olmadığında birbirini boğazlar hale geleceğini söyler. Rousseau ise insanın anti-sosyalliğinin, tabiatın bir ürünü olmadığına karşı çıkmıştır; doğal halinde insanın ahlaklı olmasa da iyi olduğunu ama neticede insanın kötülüğünün medeniyetin bir ürünü olduğunu iddia eder. Medeniyet içimizdeki iyiliği çürütmüştür. Burada iyiliğin ve kötülüğün doğasına dair Alman filozof Nietzsche'nin de görüşlerini değerlendireceğiz. Nietzsche bu kavramların zaman içinde değişmez şeyler olmadığını söyler, ona göre günümüzde iyi dediğimiz şeyler genellikle insanın hayatını mahvetmektedir.

Devlete Niçin İtaat Etmeliyim?

Bu sorunun yer aldığı bölüm, Thomas Hobbes'un ve ona yakın dönemde yaşamış olan çağdaşı John Locke'un toplumsal sözleşme teorilerini inceliyor. Nihayetinde iki düşünür de devlete itaat etmek adına tüm yükümlülüklerin rızaya dayandığını söyleseler de, rızanın türü ve egemen merciinin yetkileri bahsinde kendi aralarında büyük farklılıklar gösterir. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında liberal toplumsal sözleşme teorisine getirilmiş olan bazı eleştiriler inceleniyor; ismen belirtmek gerekirse bu eleştiriler Rousseau'ya, Hume'a ve Pateman'a ait.

Demokrasi En İyi Yönetim Şekli mi?

Bu bölümde, demokratik düşünce tartışmaları etrafında şekillenen bazı güçlükler değerlendirilecek. İlk olarak Atina'daki doğrudan demokrasi ile günümüzdeki siyaset anlayışı karşılaştırılacak; sınırlı vatandaşlık ve temsilcilerin olmaması gibi iki ana fark değerlendirilecek. Bölümün ilerleyen kısımlarında Edmund Burke'ün temsili demokrasi ve özellikle de seçim dönemleri arasında seçmenlere çok fazla ilgi gösterme yükümlülüğü olmayan delege-edilmemiş temsilciler lehindeki argümanları genel hatlarıyla aktarılacak. Sonrasında demokrasinin karşılaştığı bazı güçlükleri değerlendireceğiz. Örneğin James Madison'ın federalizm yanlısı makalelerinin onuncusunu inceleyeceğiz; makale, Birleşik Devletler için önerilen cumhuriyetin boyutunun, ayrışmayı önleyeceğini savunmaktadır. Ardından, Tocqueville'in ve Mill'in çoğunluğun diktası ile ilgili endişelerine göz gezdireceğiz. Mill, herkes bir oy hakkına sahipken bazı kişilerin daha fazlasına sahip olması gerektiğini söylemiştir.

Özgürlüğüm Ne Zaman Kısıtlanabilir?

Bu bölümde toplumdaki özgürlüğün doğası etrafında gelişen bir dizi tartışmayı ele alacağız. Bölüm, Isaiah Berlin'in pozitif ve negatif özgürlük arasında yaptığı ayrımla başlayacak. Bu anlayışa göre siyasi düşünce tarihinde özgürlük iki farklı şekilde kavramsallaştırılmıştır. Bu yaklaşımın karşısına yalnızca tek bir özgürlük kavramı olduğunu söyleyen Gerlad MacCallum'u ve üç tane olduğunu söyleyen Quentin Skinner'ı koyacağız. Bölüm, John Stuart Mill'in Zarar İlkesi'ni ele alarak bitecek. Bu ilkeye göre devlet bir insanı yalnızca bir başka insana doğrudan ve fiziksel olarak zarar verecek şeyler yapmaktan alıkoymalıdır. Dolayısıyla, insanların, yalnızca kendilerine zarar veren veya başkalarını gücendiren şeyler

yapmasını yasaklamaya ne devletin ne de bir başkasının hakkı vardır.

Adaletli Bir Toplum Nasıl Görünebilir?

Bu sorunun yer aldığı bölümde toplumdaki farklı adalet anlayışlarını değerlendireceğiz. Adaletin, herkesin kendisine en uygun olanı yaptığı ahenkli devlet yapısını içerdiğini söyleyen Platon'la başlayacağız; Platon'a göre toplumda herkesin bir rolü vardır ama bu roller eşit değildir. Bu anlayışı, Aristoteles'in devlet anlayışıyla kıyaslayacağız. Sonrasında da adaleti, daha ziyade metaların bölüşümü açısından değerlendirdikten sonra John Locke'un, özel mülkiyetin doğal bir hak olduğuna dair ünlü savunmasını ana hatlarıyla ortaya koyacağız ve bu iddiasının David Hume ve Thomas Paine tarafından nasıl eleştirildiğini göreceğiz. Bir sonraki adımda, Harvard'lı iki meslektaş John Rawls ve Robert Nozick arasındaki adaletin doğası konulu tartışmaya yöneleceğiz. Rawls'ın iddiasına göre adalet, bir akıl oyunu sonucu ortaya çıkar, bu akıl oyununda katılımcılar bireysel olarak nasıl etkileneceklerini bilmemektedir, argümanın sonunda da sosyal demokrat devlet yapısı savunulur. Diğer yandan Nozick'in iddiasına göre, izin verilmesi gereken yegâne devlet, bireysel mülkiyet hakkını savunan devlettir; ona göre adalet bu anlama gelir.

Siyasal Düşünce Tarihinde Kadınlar Niçin Görmezden Gelinmiştir?

Bu bölüm yukarıda bahsi geçen düşünürlerin hepsinin niçin erkek olduğunu ortaya koymaya çalışacak. Bölüm, Rousseau'nun, erkek ve kadın arasındaki doğuştan gelen eşitsizlikler argümanıyla başlayacak, sonrasında da bu yaklaşımı Mary Wollstonecraft ve John Stuart Mill'in fikirleriyle eleştirecek. Wollstonecraft ve Mill, erkek ve kadın arasında

doğuştan gelen bir fark olmadığını; sonradan ortaya çıkan farklılıkların, kadınların eğitim ve iş geliştirme gibi sosyal değerlere ulaşamamaları ve bazı haklardan mahrum kalmaları sebebiyle oluştuğunu söylemektedirler. Bölüm, etik ve politik mantık konusunda erkeklerle kadınlar arasında farklar olduğunu ama erkek mantık biçimlerinin evrenselleştirildiğini söyleyen I. M. Young'ın bu yaklaşımını ele alarak son bulacak. Dolayısıyla bu düşünceye göre liberal demokratik kültür erkekler lehine taraflıdır.

Devlete Karşı Devrim Ne Zaman Haklı Görülebilir?

Bu bölümde bir devleti yıkmanın ne zaman kabul edilebilir olduğuna dair bir dizi fikri gözden geçireceğiz. İlk olarak Edmund Burke ile Thomas Paine arasındaki tartışmayı ele alacağız. Burke, yalnızca size verilmeyen bazı hakların ve önceliklerin başkasına verilmesi halinde devrimin haklı olduğunu öne sürerken Paine, izin verilebilir yegâne siyasi kuruluşların mantığa dayananlar olduğunu söylemektedir. Bölüm, Karl Marx'ın uzun ama aslında gecikmiş bir değerlendirmesiyle son bulacak. Marx bize, devrimin, toplumların doğal itici gücü olduğunu ve kapitalist rejimi yıkmanın yalnızca haklı olmakla kalmadığını aynı zamanda komünist toplumu oluşturmak için yegâne yol olduğunu gösterecek.

Sonuç Bölümü: İdeolojiler

Kitap, yukarıdaki konularda belirtilen düşünürler ile dünyadaki başlıca ideolojiler arasındaki bağlantıların altını çizerek son bulacak. Bu başlıca ideolojileri de liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm olarak adlandırabiliriz.

Metodoloji

Bu kitabın içeriğinde, daha kolay anlaşılır ve kullanıcı dostu hale gelebilmesi için bazı metodolojik serbestlikler sağlanmıştır. Yukarıdaki bölümün yapısı göz önünde bulundurularak kolaylıkla şu eleştiri getirilebilir: Farklı toplumlardan, farklı çağlardan düşünürleri ele alıyorum, dolayısıyla farklı siyasi olaylara yanıt aramış olan bu insanları aynı siyasi meseleleri tartışıyorlarmış gibi (halbuki kesinlikle aynı şeyleri tartışmıyorlar) düşünüyorum. Böylece siyasi düşünce tarihi, birbiriyle sohbet eden çeşitli düşünürlerin katıldığı bir akşam yemeği partisine dönüşüyor; elbette böylesi bir ortam da hayli anakronolojik bir yapı kazanıyor. Bu noktada şöyle küçük bir savunma yapabilirim ki, tartışmaların bazılarında bu düşünürler, yakın dönem çağdaşlarına yanıt veriyorlardı. John Locke, Hobbes'a; Aristoteles, Platon'a; Paine, Burke'e; Wollstonecraft, Rousseau'ya ve Nozick de Rawls'a yanıt vermişti. Rousseau, Hobbes'a seslenmişti, oysaki aralarında bir yüzyıl vardı; Nietzsche de bin yılı aşkın bir mesafeden Socrates'i yanıtlamıştı. Kitabın, kronolojik anlamda bu şekilde yapılandırılmış olması, tanıtıcı bir metin olarak kullanılması açısından kullanım kolaylığı sağlamaktadır; umarım bu kolaylık neticesinde kronolojik durumun okurda uyandırabileceği huzursuzluk kısmen de olsa ortadan kalkar.

Bunun yanı sıra kitap, kanon olarak kabul edildiğini söyleyebileceğimiz metinlere odaklanıyor. Ve elbette kanon niteliğindeki bu metinler, biz onları kanon olarak ifade ettikçe diğer metinlerin arasında bu mertebeye yükselirler; bizler de, bize öğretilen bu metinlerle öğretim yapıyoruz, dolayısıyla kanon pozisyonları daimi kalıyor. Bir kez daha ifade etmek gerekirse, yukarıdaki gibi bir suçlamaya karşı yapabileceğim yegâne savunma şu ki, bu kitap, siyaset teorisine yeni başlayanlar için tanıtıcı bir metin olma amacı taşıdığı için, disiplini anlamak açısından merkezi noktada

sayılan metinlere yoğunlaşmak daha doğru olacaktır diye düşünüyorum. Okurlar, hayatta olmayan beyaz Avrupalı erkeklerin bu kanonda niçin baskın olduklarını düşünüp belki buna karşı da çıkabilirler.

Kaynakça

Rousseau, J. J. (1953), *The Confessions,* Londra: Penguin.

2
Siyasetin Doğası Nasıldır?

ANAHTAR SORULAR

1) Siyasetle iç içe bir hayat yaşamak, sürekli olarak adaletin doğası hakkında düşünmeyi kapsar mı?
2) Şan kavramı, Machiavelli'nin metinlerindeki prensin yapabileceklerini kısıtlayan bir rol üstlenir mi?
3) Ahlak, bir eylemin ardında yatan sebeplerden mi yoksa bu eylemin sonuçlarından mı türetilir? Bu yaklaşım siyasete nasıl uygulanabilir?
4) İnsan siyasetçi olup ahlaki yönden masum kalabilir mi yoksa ellerini kirletmesi mi gerekir?
5) Tutku, siyasette iyi bir şey midir?

Hepimiz siyasetin ne olduğunu bildiğimizi düşünürüz, peki ama siyasetin amacı nedir? İnsan türü olarak, niçin siyaset yaparız ve sonucu nedir? Sokakta karşınıza çıkan ilk kişiye siyaset nedir diye sorsanız, size muhtemelen siyasetin Washington'da, Westminster'da, Canberra'da, Brüksel'de veya benzeri yerlerde gerçekleşen şey olduğunu söyleyecektir. Ve bu yanıt, günümüz dünyasında siyasetin ne olduğuna dair son derece makul bir yanıt konumundadır ama siyasetin niçin var olduğu konusunda bize pek de yardımcı olmaz.

2012 yılında, New York şehri, sağlık sebeplerine dayanarak, hacmi 16 sıvı onsundan (yaklaşık 0,5 litre) fazla olan şekerli içeceklerin satışını yasaklamak suretiyle sağlık kurallarında bir değişikliğe gitme önerisi getirdi. Diyet meşrubatlar veya süt bazlı içecekler herhangi bir boyutta satılabilecekken, şekerli içecekler, içerdikleri kalori nedeniyle 16 sıvı onsu hacimle sınırlı tutulacaktı; amaç, şehir sakinlerinin şeker tüketimini azaltıp sağlıklı yaşamı desteklemekti. Bu yaklaşımın içinde yer alan varsayıma göre, siyasetin ve devletin amaçlarından biri, bir ülkenin vatandaşlarının sağlığını korumaktır ve New York şehrinin büyük boy şekerli içeceklerin satışını sınırlandırma girişimi bu anlamda çok da yeni bir düşünce değildir. Örneğin dünya genelinde insanları sigaradan uzaklaştırabilmek için sigaraya sıklıkla ağır vergiler getirilir, alkol sınırlandırılır ve vergilendirilir, birçok ilaç hızla yasaklanır, diğer yandan fiziksel aktivitelere imkân veren kuruluşlara mali destek verilebilir. Kısacası sağlığa zararlı şeylere erişimi engellemek için yasaklar getirilebilir, insanların bunları satın almalarını zorlaştırmak için vergiler konabilir veya New York vakasında olduğu gibi, satışın boyutu sınırlandırılabilir; insanlar elbette aynı anda iki veya üç kutu içecek alarak aynı boyutu yakalayabilir ama bu ihtimal çok da yüksek değildir. Kötü beslenme ve egzersiz eksikliği toplum sağlığının zayıflamasına, tıbbi giderler üzerindeki baskının artmasına yol açabilir ve birçok veya çoğu devlet bu durumla mücadele etmeyi görev sayar. Bir başka ifadeyle, birçok veya çoğu devlet

genel toplum sağlığını, siyasetin varoluş amaçlarından biri olarak görür; sağlıkla ilgili istatistiklerin iyiye gitmesi, başarılı bir devlet yönetimi için göstergelerden biridir.

Bunun, devletin işi olmadığını ve böylesi politikaların aşırı korumacı ve müdahaleci devlet anlayışına örnek teşkil ettiğini öne sürenler de olabilir. Bu yaklaşımda olanlar, siyasetin, hakları savunmak için, mülkiyeti ve özgürlükleri korumak için, devleti yönetmek için var olduğunu söyleyebilirler; bu anlayışa göre, insanların kendilerine ayırdıkları zamanda ne içmek istediği, sigara içip içmeyecekleri devletin işi değildir.

New York şehrinin önerisi de uygulamaya geçirilememişti; bunun sebebi, kent yönetiminin gücünün haddinden fazla kullanımı olarak görülmesi değildi; asıl sebep şuydu ki, bu karar, yalnızca kent yönetimi tarafından lisans verilmiş işletmeleri etkileyecekti, oysaki şehir içindeki birçok işletme devletten lisans almış durumdadır ve bu meselede kent yönetiminin kuralları bu işletmeleri kapsamayacaktı. Dolayısıyla eşitlik ilkesi çiğnenmiş olacaktı; bazı işletmeler şekerli içecekleri kovayla bile satabilirken, bazıları kısıtlamaya tabi olacaktı; bu da, eşitliğin olmadığı bir piyasa ortamı doğuracaktı. Bu ilkelerin adaletli şekilde uygulanması, siyaset açısından sağlığa kıyasla daha önemli bir amaç addedilmişti.

Bölüme Genel Bakış

Bu bölüm, siyasetin ne hakkında olduğunu ele alarak siyaset üzerine düşünmemizi sağlamaya çalışıyor. Siyasetle ne tür amaçlara yönelebiliriz? Siyaset nasıl kavramsallaştırılmıştır? Bu bölüm Antik Yunan'da başlayacak, sonrasında Rönesans Floransa'sından 19. yüzyıl İngiltere'sine, oradan da Almanya'ya geçecek, ardından, tekrar Almanya'ya dönmeden önce Atlantik'i aşıp 1970'lerdeki Birleşik Devletler'e yolculuk yapacak. Böylesi bir yolculuktan bekleyebileceğimiz üzere, "siyaset ne hakkındadır?" sorusuna verilecek yanıt çeşitliliği bir hayli yüksek.

İlk olarak Socrates'in hayatını kısaca değerlendirerek, siyasetin kalbine adalet arayışını koyuşunu ele alacağız. Socrates, hepimizin, bu arayışı hayatımızın merkezine koymamız gerektiğini düşünüyordu. Hatta kendisi bu arayışın şehidi oldu. Daha sonra Machiavelli'nin, siyasetçilere öğütlediği ve *Prens** adlı kitabında genel hatlarını ifade ettiği tavsiyeleri ele alacağız. Machiavelli'de siyasetin kalbindeki unsurun ahlak olmadığını göreceğiz, ona göre bir prens için daima ahlaklı davranmanın bir anlamı yoktur çünkü sürekli ahlaklı olursanız, yerinizi sizin kadar iyi olmayan birine kaptırabilirsiniz. Gerçi bu durum, prensin, gücü elinde tutabilmek adına her şeyi yapabileceği anlamına gelmez çünkü Macchiavelli'ye göre siyasetin amacı şandır ve şan, bir hükümdarın yapabileceği şeylere sınırlar koyar.

Daha sonra da Bentham ve Mill gibi faydacı düşünceye yönelen filozoflar arasında kıyaslama yapacağız. Faydacı yaklaşımlara göre siyaset, mümkün olan en fazla mutluluğu getirmek amacını taşımalıdır. Bu yaklaşım, siyasetteki en önemli şeyin ahlak olduğunu söyleyen Kant'la kıyaslanacak. Ahlaki davranışın yapısını formüle etmek konusunda Kant ile faydacı teorisyenler arasında belirgin bir fark olduğunu göreceğiz; Kant sadece bir eylemin ardındaki sebeplere odaklanırken, faydacılar bir eylemin sonuçlarını ele almaktadır. Walzer de, kirli eller nosyonu sayesinde, ahlak konusundaki bu farklı perspektifler arasında potansiyel bir orta yol sunacak.

Bölüm, siyasette yalnızca tutkuyla hareket etmeye karşı Max Weber'in ihtiyatlı yaklaşımına dair genel bir değerlendirmeyle son bulacak. Max Weber bu yaklaşımını, meşru gücün kullanımını tekelinde bulunduran merkezi bir devlet üzerinden ifade ederken, bu durumun sorumluluk duygusuyla ve belli bir amaca yönelimle dengelenmesi gerektiğini belirtir.

---

* Niccolo Machiavelli, *Prens*, Çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2008. (y.h.n.)

Socrates ve Üzerinde Düşünülmüş Bir Hayat

Socrates herhangi bir eser yazmış değildir, onunla ilgili olarak anlatılanlar da sade ve süssüzdür, dolayısıyla siyaset teorisiyle ilgili bir kitapta siyasetin doğası hakkındaki bir bölüme, bize değerlendirecek herhangi bir şey bırakmamış bir insanla başlamak biraz tuhaf görünebilir. Siyasetin doğasına dair bize ders veren asıl unsur onun hayatıydı; Socrates bir baş belasıydı. Bütün inançları istediği gibi sorguluyordu, para veya mal mülk zerre kadar umrunda değildi, o dönemde Atina'daki yönetim biçimine aktif olarak muhalefet ediyordu ve bu uğurda kimlerin tadını kaçırdığı da umrunda değildi. Bu rock'n roll tarzı hayat bakımından ona yetişmeye yaklaşan yegâne kişi ise bir varilin içinde yaşayan ve gün ışığında elinde lambayla dolaşıp dürüst insan arayan Diyojen'di. Socrates için felsefe, sınıfta veya kütüphanede soyut biçimde ele alınacak bir konu değildi; felsefe yaşanmalıydı. Birisi bir erdem keşfettiğinde, o erdemden farklı davranışlar sergilemek ona anlamsız geliyordu.

Sokrates, Atina gençliğini yozlaştırmakla suçlandığı davada yargılanışını anlatan ve sadık öğrencisi Platon tarafından kaleme alınmış olan *Sokrates'in Savunması*'nda* Atina'dan sürülmesinin Atinalılar açısından niçin iyi olmayacağını anlatmaktadır. Sokrates, antik Yunan demokrasisinde hüküm süren dini ve siyasi inançların birçoğunu sorgulayan tartışmalı bir karakterdi. Sokaklarda felsefe yapıyor, hem yandaş hem de düşman topluyordu; erdemin doğasına dair arayış içinde sorular sorular soruyordu. Şehirden sürülmesi halinde o ana kadar ne yaptıysa aynısını başka bir yerde yapmaya devam edeceğini söylemişti:

> Belki biri çıkıp da şunu söyleyebilir: "Ama Sokrates, bizden ayrıldıktan sonra hayatının geri kalanını sessizce kendi işine

* Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Ari Çokona, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012. (y.h.n.)

> bakarak geçirebilirsin." İşte bazılarına anlatmakta en çok zorlandığım şey de bu. Eğer bunun Tanrı'ya itaatsizlik olacağını ve bu yüzden de "kendi işimle ilgilenemeyeceğimi" söylesem, bana inanmazsınız; sizinle dalga geçtiğimi düşünürsünüz. Ama diğer yandan iyilik hakkında ve bahsettiğimi duyduğunuz diğer tüm konular hakkında konuşmadan bir günümün bile geçmesine izin vermeyeceğimi, kendimi ve başkalarını analiz etmenin, bir insanın yapabileceği en iyi şey olduğunu, bu tarz bir analiz olmadan geçen hayatın yaşamaya değer olmadığını söylesem, bu durumda bana daha bile az inanırsınız. (Platon, 1993: 63, vurgu bana ait)

Socrates'e göre üzerinde düşünülmemiş bir hayat, yaşamaya değer bir hayat değildir. Ona göre, her gün adaletin ve ahlakın doğasını sorgulamalı ve hayatımızı, bu çıkarımlara göre yaşamalıyız.

Sokrates burada, "iyilik hakkında konuşmanın", hepimizin her gün yapması gereken bir şey olduğunu, eğer bunu yapmazsak, hayatımızı boşa harcayacağımızı söylüyor. Dolayısıyla sabah uyanan, işe giden, eve dönen, TV izleyen, pub'a giden, sonrasında da yatmaya giden bizler, bu şekilde geçen günümüzü, adaletin ve siyasetin doğasını düşünmeden veya arkadaşlarımızla bunlar hakkında konuşmadan geçirirsek herhangi bir açıdan anlamlı olabilecek hayatlar yaşamamış oluruz. Bu kitapta yer alan türden meseleler hakkında konuşmak, hayatı yaşamaya değer kılan şeylerdir. Düşünün ki, bu kitap boyunca göreceğiniz etkinlikleri yapmayı denediğinizde (özellikle de bunları arkadaşlarınızla birlikte yaparsanız), yalnızca bilginizi sınamış veya bir şeyleri hatırlamış olmayacaksınız, aynı zamanda Sokrates'e gören anlamlı olan bir hayat yaşar hale geleceksiniz.

Sokrates, yerleşik kavramları ve inançları ele almak adına Sokratik metot olarak bilinir hale gelen yöntemi geliştirmişti. Bu metot, Platon tarafından kaleme alınmış herhangi bir Sokrates diyaloğunda ve *Devlet* adlı eserinde Sokrates'in

öğretisinden yararlandığı bölümlerde görülebilir. Sokratik yöntemde Sokrates, muhatabının çapraz-değerlendirmeye tabi tutar, genellikle bir tanım ister, sonrasında belki bir örnekle açıklamasını bekler. Örneğin üniversitede öğrenciyken, farkında olmasanız da hocanızın Sokratik metot uyguladığına şahit olmuş olabilirsiniz. Metodun amacı, hakikati bulma arayışıyla tanımlara ve kavramlara netlik getirmekti. Gerçi Sokrates genellikle, meslektaşının ifade ettiği tanımların ve verdiği ilave örneklerin, orijinal savın yanlış olduğunu ortaya çıkarışını göstermeye çalışırdı. Bu yaklaşımı aydınlatıcı olabildiği gibi bazen yıkıcı da olabiliyordu.

Sokrates sıklıkla, konuştuğu kişilerin sahip olduğu inançların ve düşüncelerin aslında yanlış olduğunu göstermeye çalışmıştır. Sokrates'e göre, bilmediğiniz bir şeyi bildiğinizi iddia etmeniz veya bildiğinizden daha fazlasını bildiğinizi iddia etmeniz kadar kötü bir şey yoktur.

Sokrates buna karşılık olarak zanaat analojisini geliştirmiştir. Sabah arabanız bozulduğunda nasıl tamir edileceğine dair arkadaşlarınız arasında oylama yapmazsınız, araba tamiri konusunda uzman olan bir oto tamirciye götürürsünüz. Benzer şekilde, cep telefonunuz bozulduğunda da nasıl tamir edileceğine dair herkesten görüş almazsınız; uzmanına götürürsünüz. Devlet idaresinde de durum böyledir; idare, bir demokraside olduğu gibi herkesin eline bırakılmak yerine, o zanaat alanında en fazla yeteneği olan kişiye, Sokrates gibi insanlara bırakılmalıdır. Platon, *Devlet*'te bu noktayı daha da ileriye götürecektir ama bu yaklaşım da açıkça antidemokratiktir; Sokrates'e göre herkes liderlik yapacak beceride olamaz, herkes adaletin doğasını sorgulayıp iyi analiz edilmiş bir hayat yaşayamaz, liderlik için gereken bu minimum niteliklere sahip olamaz.

Etkinlik 1. Lütfen aşağıdaki soruları yanıtlamaya çalışın:

1) Arkadaşlarınızla veya ailenizle en son ne zaman felsefi veya siyasi bir sohbet gerçekleştirdiniz?

2) Sokrates, 1. soruya verdiğiniz yanıt için ne düşünürdü?

3) Sokrates zanaat analojisi ile ne anlatmak istemiştir? Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Machiavelli ve Şan

Niccolò Machiavelli, yazarlığa başlamadan önce faal bir politikacıydı. 1498 yılında Floransa Cumhuriyeti'ne şansölye yardımcısı olarak atanmıştı. Bu mevkii, dışişleri politikalarıyla ilgilendiği için günümüzdeki dışişleri bakanlığı gibi bir pozisyona karşılık gelmektedir. Bu görev neticesinde Machiavelli Avrupa'yı dolaştı, döneminin ve çağının önde gelen politikacılarıyla tanıştı. Medici Floransa'ya dönüp de cumhuriyeti dağıtınca, Machiavelli Medici hanedanından birini öldürmekle suçlandı, hapse atıldı, işkence gördü ve nihayetinde Floransa'dan sürüldü. Bir çiftlikte yaşadığı esnada yazmaya başladı, diğer eserlerinin yanı sıra *Prens*'i, *The Discourses on Livy*'yi* burada tamamladı. Machiavelli, "siyaseti kalleşlik olarak tanımlayan ilk filozoftu" (2011, xiii) diye belirtmektedir Oppenheimer.

* Niccolo Machiavelli, *Söylevler*, Çev. Alev Tolga, Say Yayınları, 2017. (y.h.n.)

Prens, prensler için yazılmış popüler bir Rönesans yazını biçimini almıştır; prenslerin, ülkeyi nasıl idare etmesi gerektiğine dair bir rehber veya tabiri caizse aptallar için idarecilik dersi şeklinde bir yol göstericidir, bu konuda uzman birinin prenslere tavsiyelerini içermektedir. Bu tarz eserler arasında örneğin Castiglione'nin *The Courtier* adlı kitabı da yer alır. Prens, belli açılardan, prensler için yazılmış tipik tavsiye kitabı biçimini alırken, hayati bir yönden "bu türde devrim yaratmıştır" (Skinner, 1978: 118). Machiavelli gibi yazarların çoğu prensin erdemli olması gerektiğini öne sürmüşlerdi ve erdemli olmaktan kasıtları da prenslerin daima Hıristiyanlık erdemlerini izlemeleri gerektiği şeklindeydi. Machiavelli de bir prensin erdemli olması gerektiğini düşünüyordu ama onun kastettiği bütünüyle farklı bir şeydi. O bunu, *virtuoso* anlamında yani becerikli olmak anlamında söylüyordu. Bir piyano virtüözünden bahsettiğimizde, piyano çalmak konusunda yetenekli veya becerikli olduğunu söylemiş oluruz, ahlaklı bir piyanist olduğunu kastetmeyiz (ahlaklı olsa bile). Benzer şekilde, prens de, her zaman becerikli olmalıdır, her zaman ahlaklı olmayabilir.

Eğer prens sürekli olarak Hıristiyanlık erdemlerini takip ederse, bu durumda tahmin edilebilir hale gelir ve nihayetinde muhtemelen kendisinden daha kötü birine karşı tahtını kaybeder. Dolayısıyla zaman zaman nasıl iyi olunmayacağını öğrenmek prens için hayati önem taşır.

Machiavelli'ye göre, Hıristiyanlık ahlakını izlemek de kendi içinde illa kötü bir şey değildi; hatta belki prens de genel olarak bu ahlakı takip etmeliydi. Machiavelli için asıl problem şuydu ki; eğer prens bu ahlak kurallarını sürekli uygularsa, bu durumda daima sözünü tutacak, daima borçlarını ödeyecekti vb. Böyle olduğunda da prensin eylemleri tahmin edilebilir hale gelecekti, siyasi rakipleri de onun ne yapacağını her zaman bilecekleri için onu kolaylıkla tahtından edebileceklerdi. Dolayısıyla prens tahtını korumak istiyor-

sa, zaman zaman Hıristiyan ahlakının gereklerinin aksini yapmayı öğrenmeliydi; öğrenmesi gereken beceri buydu. Eğer rakiplerimiz de her zaman ahlaklı olacaksa, bizim her zaman ahlaklı olmamız iyi bir şey olabilir ama onlar ahlaklı olmayacaktır, dolayısıyla bizim de olmamamız gerekir.

> "İnsanın nasıl yaşaması gerektiği ile gerçekte nasıl yaşadığı arasındaki mesafe o kadar fazla ki, yapılması gerekenlerin yerine gerçekte neyin yapıldığını görmezden gelen bir insan, kendini korumayı değil kendini mahvetmeyi öğrenmiş olur. Durum şu ki; her açıdan erdemli davranmayı isteyen bir insan, erdemli olmayan bu kadar çok insanın arasında acı çekmeye mahkûm olur." (Machiavelli, 1961: 91)

Michelle Obama, kendisine ve kocasına getirilen eleştirilere yanıt verirken, destekçilerini uyarmış ve belden aşağı vurmamaları gerektiğini söyleyerek şu meşhur ifadeyi kullanmıştı: "Onlar alçaldıkça biz seviyemizi yükselteceğiz". Machiavelli bir siyasetçinin sürekli yüksek seviyede kalmasını dert etmezdi ama bir insan sürekli yüksek seviyede kalırsa bu sefer de tahmin edilebilir hale gelirdi. Ona göre, zaman zaman nasıl seviyesizleşileceğini öğrenmek bir siyasetçi için elzemdir. Bir an için sizin de, tüm o adil yaklaşımlarınız ve toplumsal adalet anlayışınızla bir siyasi lider olmak istediğinizi hayal edin. Tüm dostlarınız, aile üyeleriniz ve siyasi destekçileriniz de bu yaklaşımda olmanızı ister ama kendi planlarını uygulamaya geçirmek isteyen insanlarla sıkı bir rekabete girmek zorunda kalacağınızı da herkes bilir. Hatta belki de onların planları sizinkilerin tam tersi olabilir ve insanları sizin vaatlerinize oranla çok daha zor durumda bırakacak sonuçlar doğurması ihtimali taşıyabilir. Bu durumda daha iyi olan nedir? Siz siyaset oyununu oynamayıp erdemli ve kirlenmemiş kalırken, sizin vaatlerinizden faydalanacak insanları daha kötü durumlarla baş başa bırakmak mı? Yoksa siyaset oyununu oynayıp, ara sıra kuşkulu işler yaparak da olsa, vaatlerinizin gerçekleştirilmesini sağlayarak insanların

daha iyi duruma gelmesini sağlamak mı? Machiavelli'ye göre siyasette aslolan bu ikilemdir. Bir insan, siyasetçi olarak, hem her zaman tilki gibi (dalavereci, hilekâr, kurnaz) olmamayı, hem de her zaman aslan gibi (korkutucu, baskın) olmamayı öğrenmelidir. Bunun yerine ne zaman aslan ne zaman tilki gibi davranması gerektiğini değerlendirme yetisini öğrenmelidir. Sürekli iyi davranarak siyasette başarılı olmanız imkânsızdır. "İnsanlar hakkında bu genellemeyi yapabilirsiniz" demiştir Machiavelli, "insanlar nankördür, kaypaktır, yalancıdır ve düzenbazdır", onlara güvenemezsiniz, dolayısıyla sürekli iyi davranarak ülke yönetmek asla başarıya götürmez (Machiavelli, 1961: 96).

Machiavelli

Machiavelli 1469 yılında günümüzde İtalya'da yer alan ancak o dönemde bir şehir devleti ve eyalet olan Floransa'da dünyaya geldi. Ailesi çok varlıklı değildi. Floransa, Machiavelli'nin yaşadığı dönemde cumhuriyet olmakla Medici hanedanının idaresi altına girmek arasında gidip geldi. Mediciler, bankerlerden ve patronlardan oluşan bir hanedandı. Machiavelli, Floransa Cumhuriyeti'ndeki görevlerinin bir parçası olarak Cesara Borgia, XII. Louis ve Papa VI. Alexander gibi döneminin önde gelen siyasi figürleriyle tanıştı. Siyasi hükümdarların, bölgelerini idare etmek için öğrendiği yöntemlerle o dönemde ilgilenmeye başladı.

Medici hanedanının dönüşünün ardından Machiavelli, suikast girişimine dahil olmakla suçlanarak hapse atıldı ve işkence gördü. Sonrasında Floransa yakınlarındaki çiftliğinde yaşamaya ve yazmaya başladı.

Machiavelli'nin en tanınmış eseri *Prens*'tir, prenslerin ülkelerini nasıl idare etmeleri gerektiğini anlatır. *Söylev* adlı eserinde de cumhuriyetlerin nasıl yönetilmesi gerektiğini gösterir. Machiavelli'nin prensleri mi yoksa cumhuriyeti mi tercih ettiği sorusu ise kesin bir yanıt bulamamıştır.

Becerikli bir prensin düşmanı ise talihtir; birçok kişi, kötü şans neticesinde her prensin tahtından düşebileceğini söylemiştir. Machiavelli'nin yazdığı dönemde Stoacı düşünce popülerdi ve Stoacılık da şans faktörüne büyük önem veriyordu. Siz kendinizi belli bir etkinlik için hazırladıktan sonra, şans faktörü başarılı olmanızı engellerse, bu durumda Stoacı felsefe, omuzlarınızı silkip dünyada birçok şeyin kontrolünüz dışında geliştiğini kabul etmenizi tavsiye eder. Machiavelli bunu bütünüyle reddetmiştir. Ona göre talih, bir insanın yaşamında gerçekten de birçok şeyi kontrol etse de (Machiavelli, yarısını kontrol ettiğini söyler), zayıf beceriksiz bir prensin hayatında, becerikli ve sağlam bir prensinkine oranla çok daha fazla şeyi kontrol eder. Machiavelli'ye göre talih, cesurların yanındadır. Şöyle söyler:

> Kendisine dayanabilecek herhangi bir düzenli gücün olmadığı yerde nüfuzunu kullanır ve yine kendisine karşı herhangi bir engelin veya siperin oluşturulmadığı yerde etkisi hissedilir. (Machiavelli, 1961: 130-1)

Şu ana kadar söylediklerimiz itibariyle şu düşünceye varabiliriz: Machiavellie'ye göre prens açısından siyasetin amacı, iktidarını korumasıdır ve prens bu uğurda her şeyi yapma hakkına sahiptir. Machiavelli denince akla genellikle bu düşünce geliyor olsa da, durum aslında tam olarak böyle değildir. Machiavelli'ye göre siyasetin amacı şandır; şanlı bir lider olmak ve şanlı bir ülke yönetmektir. *Prens* adlı kitabı, kendi zamanındaki ve antik dönemdeki liderler üzerinden verilmiş birçok örnekle doludur ve Machiavelli bizim bunlardan bir şeyler öğrenebileceğimizi düşünmüştür. Siyasetçilerin yapması gereken, bu liderlerden şanlı liderliğin doğası hakkında bir şeyler öğrenmektir, böylece gelecek nesiller de siyaset hakkında bir şeyler öğrenirken onları örnek alabilecektir. Ressamlığın inceliklerini öğrenmek adına eski ustaların eserlerini kopyalayan bir sanat öğrencisi örneğinde

olduğu gibi, Machiavelli de okurunu, gelecek nesillere armağan edebilecekleri bir şan örneği bırakmaya davet ediyordu

Örneğin Machiavelli'nin Agathocles anlatımını ele alalım. Agathocles "büyük bir cüret ve fiziksel cesaret" sergileyerek sönük bir konumdan Syracuse Kralı olmaya kadar yükselmişti (Machiavelli, 1961: 62). İktidarı ele geçirmek için siyasetçileri ve varlıklı insanları etrafına topladı, ardından onları hızlıca idam ettirdi ve sonrasında da hiçbir iç muhalefetle karşılaşmadı. Bir süre iktidarda kaldı, birçok görkemli askeri zafer kazandı. Dolayısıyla Agathocles, bazı açılardan arketipik Machiavellist hükümdar olarak değerlendirilebilir, kaderini kendi istediği şekle sokmak adına hüner sergilemiş biriydi. Ama onun hükümdarlığı için Machiavelli'nin yorumu bu yönde olmadı. Machiavelli şöyle ifade etmiştir: "Kendi vatandaşlarını öldürmek, dostlarını aldatmak, hain, merhametsiz, dinsiz olmak, maharet olarak adlandırılamaz. Bu yöntemler bir prense iktidar ve güç getirebilir ama şan kazandırmaz" (Machiavelli, 1961: 63, vurgu bana ait).

Diğer yandan, 15. yüzyılda yaşamış olan İtalyan politikacı Cesare Borgia, Machiavelli'den büyük övgü almıştır. Machiavelli, Borgia'nın kariyerindeki bir bölüme vurgu yaparak özel olarak takdire şayan olduğunu söyler; "başkalarının da yakından inceleyip taklit etmesi gereken" bir davranış olarak ifade eder (Machiavelli, 1961: 57). Borgia, Romagna'yı (günümüz İtalya'sının kuzeyinde kalan bir bölge) ele geçirmiş ve bölgeyi yönetmesi için güvendiği hizmetkârı Remirro de Orco'yu atamıştır. Romagna bölgesinin geçmişi anarşi olaylarıyla doluydu, dolayısıyla Borgia, Orco'ya katı bir yönetim sergilemesi ve devlet otoritesini tesis etmesi talimatı verdi. Borgio'nun talimatları başarıyla yerine getirildi ve Orco bu süreçte "kendisi adına büyük övgü toplayarak" bölgeyi "pasifize etti ve birleştirdi" (Machiavelli, 1961: 57). Ama Borgia bir problem olduğunu hissetti. Kanun ve düzen tesis etme amacına ulaşılmıştı ama Orco'nun kullanmış oldu şiddetli yöntemler neticesinde, ki bu yöntemler Borgia'nın ısrarıy-

la kullanılmıştı, bölgede Borgia'ya karşı nefret uyanmaya başlıyordu. Borgia'nın kullanmış olduğu yöntemler eksiksiz aktarılmayı hak ediyor:

> Geçmişteki şiddetin kendisine karşı belli bir miktar öfke yaratmış olduğunu bildiği için, insanların zihnini temizlemek ve onları tamamen kazanmak için, bu acımasızlıkları kendisinin gerçekleştirmediğini, atadığı idarecinin sert karakteriyle tetiklendiğini göstermeye karar verdi. Böylece bu durumu kendi lehine kullandı; bir sabah Cesna meydanında Remirro'nun bedeni ikiye bölünmüş halde bulundu, yanında da bir parça kütük ve kanlı bir bıçak vardı. Bu manzaranın vahşeti Romagna halkını bir süreliğine yatıştırdı ve sersemletti. (Machiavelli, 1961: 57-8, vurgular bana ait)

Agathocles vs Borgia

Agathocles haşin ve acımasızdı; iktidarını elinde tutmayı başarmış da olsa, şanlı bir hükümdardan ziyade bir tiran olarak hatırlandı. Diğer yandan Borgia vahşi eylemlerde bulunmuştu ama şanlı bir hükümdar olarak hatırlandı. Machiavelli'ye göre şan unsuru, prensin yapabileceklerine bir sınır koyar.

Böylece Borgia, fethetmiş olduğu bir bölgede bir idareci tutup düzeni yeniden tesis etmeyi başardı ve bu yöntemlerle ilgili eleştiriler kendisine yöneltilmeye başlayınca da idarecisini öldürtüp cansız bedenini kent merkezinde sergiledi, böylece bölge halkı, Borgia'nın, kendilerini dinlediğini düşünecekti. Machiavelli bunun fevkalade bir düşünce olduğunu düşünüyordu. Peki ama bu yaklaşım Agathocles'e getirdiği eleştirilerden tam olarak nasıl farklı olabiliyor? Bu sorunun cevabı da şan unsurunda yatıyor. Agathocles, birçok vatandaşını öldürmüş ve kontrolü altındaki bölgeleri büyük yıkıma uğratmış bir tiran olarak hatırlanıyordu. Gelecek nesillerdeki iktidar ve siyaset öğrencilerinin örnek almak isteyeceği tipte bir hükümdar değildi. Borgia ise

"sert ama sevilen, yüce gönüllü ve cömert" bir hükümdar olarak hatırlanıyordu, görkemli bir devletin lideri olarak bilinmekteydi. Yaklaşımlarını taklit edebileceğimiz tipte bir liderdi, siyasetin inceliklerini ondan öğrenebilirdik (Machiavelli, 1961: 61).

Dolayısıyla, konumunu korumak adına prensin her şeyi yapabileceğini söyleyen Machiavellist düşüncenin aksine, Machiavelli, Hıristiyanlık erdemlerinin değilse bile şan unsurunun, bir prensin eylemlerine sınırlar getirdiğini düşünür. Acımasız, inançsız eylemlere, şanlı bir devlet amacına ulaşmak için kullanılmak kaydıyla izin verilir. Machiavelli, *Söylev*'inde Romulus'un, kardeşi Remus'u öldürüşünü anlatırken şöyle söyler: "Olay onu suçlarken, sonuç bağışlamalıdır ve Romulus vakasında olduğu gibi, sonuç iyi olduğunda da, onu suçlamalardan daima muaf tutacaktır" (Machiavelli, 1950: 139). Machiavelli'ye göre insanın, kardeşini öldürmesi ahlaken daima doğru olmasa da, sonuçta Roma'nın, kadim kentin kurulmuş olması, bizim bu ihlali unutabileceğimiz anlamına gelir. Amaç, aracı her zaman haklı çıkarmaz ama amaç şanlı bir amaçsa, araç haklı görülebilir. Machiavelli'ye göre siyasetin amacı şandır; insanın ve siyasetin doğası öyledir ki, şanlı bir devlet ortaya çıkarabilmek için, çok da iyi olmayan şeyler yapmak gerekir.

Bu şekilde Machiavelli, siyasete ve ahlaka dair sonuç odaklı bir yaklaşım sunmuş olur. Onun eserlerine bakarak doğru veya yanlış siyasi eylem grupları tayin edemeyiz, bir prensin erdemi doğru zamanda doğru şeyi yapmaktır, gereksinimlere göre siyasi değerlendirmeleri yapabilme yetisidir. Dolayısıyla, bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, amacıyla, sebepleriyle veya bir ahlak kuralına bağlılığıyla belirlenemez, sonucunda ortaya çıkan durumla belirlenir. Eğer bir prensin başarıları, sanatsal ve finansal kazanımları olan güçlü bir devlet yaratıyorsa ve o prens daha sonraları gelecek nesiller için incelenmesi ve taklit edilmesi gereken bir örnek oluşturuyorsa, bu durumda normalde ahlaka aykırı

olarak nitelendirilebilecek anlık eylemleri bağışlanabilir. Eğer sadece ahlak kurallarını çiğneyişinizle hatırlanıyorsanız ve güç haricinde pek fazla şey elde edemediyseniz, bu durumda şanlı kabul edilemezsiniz.

Etkinlik 2. Aşağıdaki soruları yanıtlamaya çalışın:

1) Machiavelli, niçin Agathocles'i bir tiran olarak görürken Borgia'nın şanlı olduğunu düşünmeketedir? Size göre burada bir ikilem var mı?

2) Machiavelli niçin bir prensin Hıristiyan erdemlerini her zaman izlememesi gerektiğini düşünmektedir?

Faydacılık ve Mutluluk

Machiavelli sonuç odaklıdır ama sonuç odaklı yaklaşımları benimseyen herkes Machiavelli gibi değildir. Siyasal düşünce tarihinde bir eylemin ahlaki durumunu sonuçları üzerinden değerlendiren yaklaşımlar arasında en baskın olanı belki de faydacılıktır. Bu düşünce anlayışının, siyasetin doğası hakkında da söylediği çok şey vardır. Faydacılık, birçok düşünürü kapsayan ve birçok düşünce varyasyonu içeren karmaşık bir bütündür. Bununla beraber faydacılığın merkezinde şu düşünce yer alır: Bir eylemin ahlaklı oluşu (veya ahlak dışı oluşu), yarattığı mutluluğun miktarına göre değerlendirilmelidir. Faydacılar genellikle, suçluların cezalandırılmasından tutun da insanların gelir fazlalarının hayırseverliğe harcanmasına kadar her konuda politika revizyonu öneren siyasi reformistlerden oluşurdu.

Faydacı ahlak anlayışının kurucu metni diyebileceğimiz *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*'da Jeremy Bentham "faydacılık prensibinin" taslağını çizer:

> Tabiat insanlığı iki hâkim gücün idaresi altına sokmuştur: acı ve haz. Neyi yapmamız gerektiğini yalnızca bunlar gösterir [...] Fayda prensibiyle kastedilen prensip, her bir eylemi, söz konusu kişinin mutluluğunu artırma veya azaltma eğilimine göre onaylayan veya onaylamayan yaklaşımdır: Veya bir başka deyişle, o mutluluğu destekleme veya ona engel oluşturma durumuna göre değerlendiren prensiptir. Ve bu eylem herhangi bir eylem olabilir, yani yalnızca bireysel olarak bir şahsın eylemleri değil, devlet idaresinin de her bir eylemi kastedilir. (Bentham, 2012: 1-2)

Bu yaklaşım bazı açılardan pek de tartışmalı görünmemektedir Genel bir kural olarak, haz duygusuna ve acı karşısındaki avantajına kimse karşı çıkmaz ama Bentham'ın burada söylediği şey, bu yaklaşımın, siyasetin temel ilkesi olması gerektiğidir. Daha önce, Machiavelli'nin görüşlerini ele almıştık; siyasetin şan unsuruyla ilgili olduğunu düşünüyordu, kitabın ilerleyen bölümlerinde de Hobbes, siyasetin istikrarla ilgili olduğunu; Paine de, siyasetin en doğru amacının hakların korunması olduğunu söyleyecek. Bentham'a göre siyaset hazzı artırmak ve acıdan sakınmakla ilişkilidir. Dolayısıyla bir eylem, mutluluk getirdiğinde iyidir; böylece, bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, sebepleri yerine sonuçlarıyla tayin edilir.

Faydacılar, siyaset çerçevesindeki söylemlerinde hakların ne ölçüde yardımcı olduğunu sorgular. Onlara göre insanların mutluluğundan veya çıkarlarından bahsetmek daha yerindedir. Hakların aktif olarak ihlal edilmesini destekleyecek kadar ileri gitmezler ama başka meselelerin konu edilmesinin daha iyi sonuçlar doğuracağını düşünürler.

Şöyle bir düşünce deneyi yapalım. Güneşli bir yaz günü akşamüstü saatlerinde parkta yürüyüşe çıktığınızı düşünün, içinde ördeklerin

yüzdüğü bir göletin yanından geçiyorsunuz. Bir hareketlilik duyuyorsunuz ve bir çocuğun gölete düştüğünü, problem yaşadığını görüyorsunuz; tehlike altındaki bir çocuğa yardım etmenin sorgulanamaz bir ahlaki yasa olduğunu düşünüp ceketinizi çıkarıyor, gölete atlıyor ve çocuğu kurtarıyorsunuz. Bu yaptığınız ahlaklı bir eylem mi? Bundan çok az kişi şüphe duyacaktır. Eğer bir Kantçıysanız (bunun tam olarak ne anlama geldiği ilerleyen kısımlarda anlatılacak ama şu an için şunu söyleyebiliriz: Bir Kantçı için evrensel ahlak, sebeplere dayalı evrensel yasalardan oluşur), amacınızın saf ve evrensel olması bu eylemi ahlaki hale getirir. Eğer J.S. Mill gibi kurala-dayalı bir faydacı iseniz (yine bu konuya da daha sonra değineceğiz ama genel olarak kurala dayalı faydaclılık, en fazla faydanın, birçok kişisel hesaplama yapmak yerine belli yasaları uygulayarak sağlanabileceğini söyler), bu eylem yine ahlaklı görünür çünkü tehlikedeki çocuklara yardım etme gereğinin, genel mutluluğu artıracağı düşünülür. Ve Bentham da bu eylemi kesinlikle ahlaklı bir eylem olarak görürdü, gerçi harekete geçiren sebeplerin ve kuralın büyük oranda ilgisiz olduğunu düşünürdü; onun açısından buradaki hayati mesele çocuğun kurtarılmaktan dolayı duyacağı mutluluk (haz) ve acıdan kurtulması olurdu.

Şimdi bu örneğin üzerinde biraz oynama yapalım. Yine aynı güneşli yaz gününde aynı yürüyüşe çıktığınızı düşünün, aynı hareketliliği duydunuz ve çocuğun gölette tehlikede olduğunu gördünüz. Ama bu sefer size suya atlamanızı söyleyen inkâr edilemez bir ahlak yasası olduğunu düşünerek ceketinizi hemen çıkarıp çocuğu kurtarmak üzere gölete dalmak yerine şöyle bir baktınız ve yardıma ihtiyaç duyan çocuğun yakınlarında Justin Bieber veya Cardi B. veya George Clooney veya Christina Hendricks veya çekici bulduğunuz ünlü her kimse onun bulunduğunu gördünüz. Kendi kendinize şöyle düşünüyorsunuz: "Eğer bu gölete atlayıp çocuğu kurtarırsam, bu durumda o ünlü kişi beni görecek, cesur biri olduğumu düşünecek ve belki de ödül olarak beni akşam yemeğine çıkaracak". Böylece ceketinizi çıkarıp ördekli gölete atlıyor ve çocuğu

kurtarıyorsunuz. Peki bu hâlâ ahlaklı bir eylem mi? Kant olsa, büyük ihtimalle ahlaklı bir eylem olmadığını söylerdi; çünkü eyleminiz sebebinden ziyade potansiyel sonuçlarına dayanarak gerçekleştirilmiş olacaktı, ayrıca evrenselleştirilemeyen yasalara dayanmış olacaktı. O çocuğu, kendi içinde bir amaç olarak görmek yerine bir amacın aracı olarak kullanacaktınız. Benzer şekilde Mill de, bir faydacı olmasına rağmen, "çekici ünlülerin etrafındaki çocukları kurtarmalıyız" şeklinde bir kural oluşturarak genel fayda anlayışını desteklemekte zorlanacaktır. Bentham olsa o muhtemelen bunun yine de ahlaklı bir eylem olduğunu düşünürdü; eylemin sebeplerine ve kurallara ilişkin şüphelere rağmen sonuçta çocuk kurtarılmıştır ve mutluluk, çocuğun daha safiyane sebeplerle kurtarıldığı senaryodakine eşit seviyededir. Bentham'a göre mutluluğu artıran şeyler iyidir, acıya neden olanlar da kötüdür; bu yaklaşım etik konusuna olduğu kadar siyasete ve idari yasalara da uyar.

Faydacılık

Jeremy Bentham çoğu kişi tarafından faydacılığın kurucu babası sayılır. Bentham 1748 yılında Londra'da dünyaya geldi ve Oxford'da eğitim aldı. Faydacılık hakkındaki eserlerine ek olarak yaşadığı dönemin önde gelen sosyal reformistlerinden biriydi. Doğal haklar argümanlarına karşı çıkmış olsa da, insanların genel mutluluğunu artırabilecek durumda oldukları sürece yasal hakları destekledi.

Bentham'ı günümüzde de hâlâ ziyaret edebilirsiniz. Bentham University College London'ın kuruluşunda rol oynamıştı ve bedenini üniversiteye bağışladı. Bentham'ın mumyalanmış bedeni ana giriş bölümünde sergilenmektedir.

Diğer faydacılar arasında baba ve oğul James ve John Stuart Mill'in yanı sıra Henry Sidgwick de yer alır. Çağdaş dünyada da faydacılığın destekçileri hâlâ vardır. Örneğin Avustralyalı filozof Peter Singer, gelir fazlasının bağışlanması düşüncesini ve vejetaryenliği desteklemek için faydacılık prensibinden yararlanır.

Faydacı filozoflar, kaleme aldıkları metinlerde çok çeşitli sosyal ve siyasi politikaları eleştirmişlerdir. Örneğin tutukluların aldığı cezaların, ahlak veya hak temelinde değil, daha ziyade genel işleyiş tarzında ve ortaya çıkardıkları sonuçlar itibariyle reforme edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Böylesi reformlardan biri de, hırsızlık gibi suçlarla alakalı cezaların azaltılmasıydı. 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında yaşamış olan İngiliz faydacılar, cezaların tayini ile ilgili bir problem saptamışlardı. Günümüzde minör suç olarak kabul edilebilecek suçlar bile ölüm cezasına çarptırılabiliyordu. Dolayısıyla, bir domuzu çalarken yakalanmanız halinde olay çıkarmadan cezanızı kabul etmek için hiçbir sebep yoktu. Çünkü bir domuzu çalmanın cezası, sizi çalarken yakalayan kişiyi öldürmenin cezasıyla aynı olduğu için ölümüne mücadele ederek olay mahalinden kaçmak daha mantıklı hale geliyordu. Bu noktada kaybedeceğiniz çok az şey vardı ve dolayısıyla genel mutluluk da daha hafif cezai yasalarla geliştirilebilecek durumdaydı. Yine bu öneriler de, insan hakları endişeleriyle değil, daha fazla mutluluk üretmek için ortaya atılıyordu.

Faydacılığın, siyasetin doğası ile ilgili tartışmalara yaptığı ana katkı da şöyledir: Devletin amacının hakları korumak olduğunu öne süren Paine ve Rawls gibi (kitabın ilerleyen bölümlerinde onları ele alacağız) birçok liberal düşünürün aksine faydacılar, gerçekten haklarımızın olduğunu düşünmezler. Bentham hak kavramını cambaz ayaklığı üzerinde yürüyen retorik bir safsata olarak değerlendirmiştir. Bunun bir sonucu olarak da, siyasetin amacı hakları değil mutluluğu desteklemektir. Hakları korumanın daha az genel mutluluğa neden olabileceği birçok durum vardır. Örneğin meşhur tramvay problemini ele alalım. Bir demiryolu hattının üzerindesiniz ve bir trenin kontrolden çıkıp önündeki hatta duran beş kişilik bir gruba doğru hızla savrulduğunu ve engellenmemesi halinde onları kesinlikle öldüreceğini fark ediyorsunuz. Şimdi treni durdurabileceğinizi varsayalım; bir

makas kolunu çekip treni başka bir hatta yönlendirebilecek durumdasınız ama bu hareketiniz o hatta bulunan bir kişiyi kesinlikle öldürecek. Dolayısıyla hiçbir şey yapmayabilirsiniz ve beş kişi ölür veya bir eylemde bulunabilirsiniz ve bu eylem bir insanın ölümüyle sonuçlanır. Bir kişiyi öldüren (veya daha pozitif bir ifadeyle, dört hayat kurtaran eylemi) gerçekleştirirseniz, bu durumda genel mutluluk muhtemelen daha fazla olur ama o bir kişinin yaşama hakkı yok mudur?

Devletler sürekli olarak bazı insanların sıkıntı çekmesine neden olan eylemlerde bulunur. II. Dünya Savaşı'nda Winston Churchill, Luftwaffe baskınlarında saldırıya uğrayacağını bildiği halde Coventry'yi savunmasız bırakmıştır. Bu istihbaratı, ele geçirmiş oldukları Enigma makinesinden almışlardı; makinenin şifresi Alan Turing ve Bletchley Park'taki ekibi tarafından çözülmüştü. Ancak İngilizler, Coventry'yi fazlasıyla güçlü savunmaları halinde, Almanların, şifrenin kırıldığından şüphe edecek olmalarından korkuyorlardı; şifreyi değiştirmeleri halinde ise ele geçirmiş oldukları bu stratejik avantaj ortadan kalkabilirdi. Nihayetinde bu durum savaşı uzatabilir ve muhtemelen daha fazla can kaybına neden olurdu. Benzer şekilde Truman da, atom bombasını kullanma imkânına sahip olduğunda böylesi bir durumu göz önünde bulundurmak zorundaydı. O dönemde Amerikan birlikleri Japonya adalarının birinden diğerine sıçrama sürecindeydi ve atom bombalarının korkunç gücünün savaşı daha kısa sürede bitirmesini ümit ediyorlardı, bombanın neden olacağı dehşet verici ölü sayısına rağmen sonuçta birçok hayatın da bu sayede kurtulacağı düşüncesindeydiler. Tabii o dönemde Coventry ve Hiroşima şehirlerinde yaşayan insanlar bu felsefi kurnazlığa itiraz etmiş olmalıdır.

Bunlar çok uç örnekler. Bunun dışında örneğin bir devlet bir gemi yapımı işi için bir limanla sözleşme yaptığında bu eylem, daha büyük bir fayda adına diğer limanlardaki bazı vatandaşları olumsuz etkileyecektir. Benzer şekilde, bir kişinin ailesine ait ev, otoban yapılması için yıkıldığında, rüzgâr

türbinleri çalışma odanızın manzarasını bozduğunda, yol çalışmaları işe gidiş gelişinizi yaz boyunca her gün 20 dakika uzattığında vb daha büyük bir fayda için bazı kişiler olumsuz etkilenmiş demektir. Politika bazen insanların çıkarları arasında denge oluşturmayı gerektirir. Faydacılar, insanların haklara sahip olduğunu düşünmezler, çıkarları olduğunu düşünürler ve siyasetten ve etikten bahsederken bu çıkarlar akılda tutulmalıdır.

Bentham'ın "cambaz ayaklığı üzerinde yürüyen saf sata" olarak gördüğü şekildeki hak anlayışı, bu kitabın okuyucularının, yazdıklarımı sıkıcı bulmaları halinde beni herkesin önünde kırbaçlayabilmeleri ihtimalini doğurur. Çoğu faydacı, eğer haklar mutluluk getiriyorsa bu özgürlükleri korumaya çalışacaktır, gerçi faydacılar bu özgürlükleri, hakları temel alan liberal düşünürlerden daha farklı şekilde kavramsallaştırmaktadır. J. S. Mill bir kuralcı faydacıydı, yani belli tipte kuralları uygulayarak toplum halinde genel anlamda daha mutlu olacağımızı düşünüyordu. Bu kitapta daha sonra ele alacağımız "Zarar İlkesi" böyle kurallara bir örnektir. Bu yaklaşım, canımızın istediğini yapmamıza izin verilmesi halinde, bu özgürlüğün bazı yönleri mutsuz olmamıza neden olsa bile toplum olarak daha mutlu olacağımızı öne sürer. Dolayısıyla bu anlayışa göre aklımıza geleni özgürce söyleyebilmek, bir başka kişi ifade özgürlüğü hakkını kullanırken bizi incittiğinde ortaya çıkabilecek zararı karşılar. Mill ayrıca mutluluk kavramının göründüğünden çok daha karmaşık olduğunu ve farklı mutluluk düzeyleri olduğunu düşünmektedir. Televizyonda *Storage Wars* gibi basit bir programı 2 saat izledikten sonra mutlu olabilirsiniz belki ama o iki saati siyasal düşünce tarihi klasiklerini okuyarak geçirirseniz mutluluğunuzun kalitesi daha yüksek olur. Mill bu yaklaşımını oldukça tartışmalı şu önermesiyle gerekçelendirir: Hayatta daha zihinsel olan hazları öğrenmiş olan bir insan daha basit hazlara geri dönmeyecektir. Gerçi bu önermeye karşı şunu söyleyebiliriz: Üniversite profesörleri futbolu veya tıp doktorları basketbolu sevmiyorlar mı?

Etkinlik 3. Aşağıdaki soruları yanıtlamaya çalışın:

1) Bentham, niçin hakların cambaz ayaklığı üzerinde yürüyen safsata olduğunu düşünmektedir?

2) Kuralcı faydacılıkla kastedilen nedir?

3) Göletteki çocuğu yakınlardaki çekici ünlü nedeniyle kurtaran bir kişi sizce ahlaki bir eylemde bulunmakta mıdır?

Kant, Walzer, Ahlak ve Kirli Eller

Immanuel Kant faydacılıkla veya içine aroma katılmış herhangi bir sonuççuluk anlayışıyla ilgilenmiyordu. Ona göre siyaset, ahlakın önünde daima "diz çökmeliydi", yani Kant açısından ahlak, siyasetten daha önemlidir ve insan her zaman doğru olanı yapmalıdır, bu doğruyu yapmak, yapmamaya oranla insanı daha mutsuz edecek olsa bile doğrunun peşinden gitmelidir.

Kant'a göre, bir şeyin etik olabilmesi için evrenselleştirilebilmesi gerekir; evrensel bir yasa haline getirilebiliyor olmalıdır ki, bu şey bizim de başımıza geldiğinde onu kabul edebilelim. Dolayısıyla, geçen hafta bana vermiş olduğu 10 dolar borcu arkadaşıma geri ödemek istemeyebilirim ama bunu evrenselleştirirsem, geçen hafta 20 dolar borç vermiş olduğum bir arkadaşımın da bana geri ödeme yapmasına gerek olmadığını söylemem gerekir ve elbette bu durum pek hoşuma gitmeyecektir. Şimdi bu yaklaşımı ördekli gölette tehlike yaşayan çocuk meselesine taşıyalım. Yardıma muhtaç bir çocuğa yardım

etmek doğru bir eylem olduğu için çocuğu kurtardığınız ilk senaryodaki durum açık şekilde evrenselleştirilebilecek bir yasadır; desteğe muhtaç çocuklara hepimiz yardım etmeliyiz. Dolayısıyla bu eylem, ahlaki bir eylemdir. İkinci senaryo, yani çekici ünlünün ilgisini çekmek umuduyla çocuğu kurtardığınız senaryo ise evrenselleştirilemez. Bir ünlünün yakınlarında sıkıntıya düşen çocukları hepimiz kurtarmalıyız şeklinde bir yaklaşım, önceki senaryoyla pek de aynı tonda değildir. Eylemlerinizi sebepleri yerine sonuçlarına göre ayarladığınız için bu senaryodaki yaklaşım ahlaki bir eylem olamaz.

Kant

Immanuel Kant Prusya'da, Königsberg'de dünyaya geldi (günümüzde Rusya'ya ait olan bu şehrin şimdiki adı Kaliningrad'dır). Eğitimini Königsberg Üniversitesi'nde almış olan Kant'ın, yaşamı boyunca bu şehirden ayrılmadığı söylenir. Günlük rutinleri de öylesine düzenliydi ki, insanlar ona genellikle "Königsberg saati" derdi; çünkü onun gündelik alışkanlıklarına bakarak saati hiç şaşmadan söyleyebilirdiniz. Ayrıca derslerine giren bir öğrencisinin ceketinde bir düğmenin eksik olmasına bile çok alışmıştı. Anlatılanlara göre bu öğrenci bir gün yeni dikilmiş bir düğmeyle derse gelince Kant, ondan düğmeyi sökmesini rica etti.

Kant'ın felsefe ve ahlak tarihine, bunun yanı sıra belki biraz daha küçük çaplı bile olsa siyaset tarihine yaptığı etki devasa olmuştur. Örneğin ilerleyen bölümlerde tanışacağımız siyaset kuramcısı John Rawls bir Kantçıdır. Önde gelen çağdaş kuramcı Will Kymlicka da Rawlsçudur, dolayısıyla o da Kant'a çok şey borçludur. Bu sayede Kant'ın etkisi yüzyıllardır sürmektedir.

Kant, yasaları evrenselleştirme sürecini "Kategorik Buyruk" olarak adlandırır: Kant'a göre, eğer otonom olacaksak, yani kendi adımıza yasa yapacaksak, ahlaklı olmak zaruridir. Bir eylemin özünde iyi olup olmamasına bakmadan, bu eylemlerin sonuçlarının davranışlarımızı etkilemesine izin

veriyorsak, bu sonuçların bizi kontrol etmesine izin vermeye başlamış oluruz ve özgürce hareket edemeyiz. Dolayısıyla, başkalarının bize yapmasını istemeyeceğimiz bir şeyi, asla biz başkalarına yapmamalıyız.

Kant'ın çağdaşı Benjamin Constant, yalan söyleme konusunda bu kategorik buyrukla ilgili bir problem olduğunu söylemekteydi. Kant'a göre hepimiz dürüst olmalı ve yalan söylememliyiz; çünkü eğer yalan söylersek, başkalarının da bize yalan söyleyebileceğini kabul etmiş oluruz ve bunu istemeyiz. Constant bizden şöyle bir durum tasavvur etmemizi ister: Bir arkadaşımız bizi ziyarete geliyor ve sonra kapımız çalınıyor, kapıya baktığımızda arkadaşımızın nerede olduğunu soran bir katille karşılaşıyoruz. Bu durumda katile yalan söyleme hakkımız yok mu? Katil gerçekten doğru bilgi alma hakkına sahip mi? Katillere arkadaşımızın nerede olduğunu söylememe yaklaşımını evrenselleştiremez miyiz? Daima doğruyu söyleme görevini savunan Kant'a göre buna hakkımız yoktur. Şöyle söyler: Farz edin ki arkadaşınızın nerede olduğu konusunda katile yalan söylediniz, katil de arkasını dönüp bahçenizden ayrıldı ama sonra kaçmakta olan arkadaşınızı gördü; bu durumda arkadaşınızı tehlikeye atmış olmaz mısınız? Dürüst olmak daima izlenecek en iyi yoldur.

Peki siyaset gerçekten böyle mi işler? Winston Churchill'in II. Dünya Savaşı'nda yaşamış olduğu yukarıda bahsettiğimiz ikileme geri dönelim. Churchill, Luftwaffe'nin Coventry'ye bombalama saldırısı düzenlemeyi planladığını biliyordu ve karar vermek durumundaydı: Coventry'yi savunup Almanların makine şifresini değiştirmesi riskini mi almalıydı yoksa kentin bombalanmasına izin verip Almanları yenmek için şifreyi kullanmaya devam ederek savaşı daha kısa sürede kazanmayı mı ümit etmeliydi? İki şekilde de tehlikede olan hayatlar vardı: Coventry'deki siviller ve genel olarak savaştaki askerler (çoğu, askere zorunlu olarak çağrılmıştı). Şimdi buradaki en iyi davranış biçiminin ne olduğunu tartışabiliriz, gerçi şu soruların yanıtları net midir: a) bunlardan biri ahlaken doğru mudur ve/

veya b) bunlardan biri, diğerine göre açıkça daha iyi sonuçlar doğurur mu? Bana öyle geliyor ki bu kararı verirken bize ne deontoloji (ahlak bilimi) ne de sonuççuluk yardımcı olabilir.

Michael Walzer, bu siyasi etik problemini 1973 yılında şu başlıkla yazdığı makalesinde ele almıştır: "Siyasi eylem: Kirli eller problemi". Walzer, siyasetçilerin, toplumun geri kalanına göre farklı bir ahlaki atmosferde var olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi, toplumun geri kalanından veya diğer meslekleri icra edenlerden daha fazla veya daha az ahlaklı olmaları değildir; daha ziyade üstlendikleri rolün yapısı, belli tipte kararlar almalarını gerektirdiği için siyasetçilerin ahlaki atmosferi farklıdır. Siyasetçiler diğer insanlardan farklıdır. İlk olarak, iş insanı olmak gibi diğer mesleklerin aksine siyasetçiler "yalnızca çıkarlarımıza hizmet etmezler; bizim adımıza hareket ederler"; ikincisi, "başarılı siyasetçi, vergilerle, yasalarla vb bizi kısıtlayan unsurların gözle görülür mimarıdır"; ve üçüncü olarak, siyasetçiler, "şiddet ve şiddet tehdidi" kullanabilirler (Walzer, 1973: 162, 163). Diğer insanlar veya meslekler bunlardan birini veya ikisini yapabilir ama üçünü birden yapamazlar. Bunun bir sonucu olarak da, siyasetçiler, diğer insanların karşılaştıklarına benzemeyen ahlaki ve etik durumlarla karşı karşıya kalırlar. Böylesi bir pozisyonda ahlaken masum kalmak imkânsızdır.

Walzer, siyasette ahlak konusu etrafında şekillenen tartışmalara kirli eller yaklaşımını getirmiştir. Buna göre, iyi bir insan, eğer siyasetçi olacaksa muhakkak ellerini kirletmek durumunda kalacaktır; bulundukları pozisyonun özelliği itibarıyla başkalarının yapmayacağı şeyleri yapmaları gerekir. Ama bu fikir ne sonuççu ne de Kantçıdır. Eğer bir siyasetçi olarak bir şey yaparsanız, örneğin Enigma şifrelerini kurtarmak için Coventry halkını feda ederseniz, yani bir muhasebeci veya bir diş hekimi olmanız halinde yapmayacağınız ve yapmanız halinde açık şekilde hatalı olacağınız bir şey yaparsanız, bu eylemin, normalde yanlış kabul edildiğini bile bile ellerinizi kirletirsiniz. Bulunduğunuz pozisyon,

başka durumlarda yanlış kabul edilebilecek bir karar almanız gerektiği anlamına gelir ama siyasetin özelliği de budur. Gerçi bu yaklaşım sonuççu bir teori değildir; çünkü sonuççu teorilerde bir eylem iyi bir sonuç doğuruyorsa, bu durumda bu sonuca götüren eylemler de iyidir, yani ellerinizi herhangi bir şeyle kirletmemiş olursunuz, ahlaklı davranmış olursunuz.

Kirli eller

Gündelik yaşamımız için geçerli olan normal ahlak kuralları, almaları gereken kararların doğası itibarıyla siyasetçilere uygulanamaz. Walzer'a göre, ellerinizi temiz tutarak siyasetçi olmanız mümkün değildir.

Etkinlik 4. Aşağıdaki soruları yanıtlamaya çalışın:

1) Sizce, arkadaşınızın nerede olduğunu soran katile yalan söylemeniz gerekir mi? Bu durumdan Kant'ın teorisiyle ilgili olarak hangi sonuçları çıkarıyorsunuz?

2) Bir siyasetçi olup ahlaken kirlenmemiş kalmanız sizce mümkün mü?

Weber

Max Weber'in, 1919 yılında yazmış olduğu *Politics as a Vocation** adlı makale, siyasetin ahlaki yapısından ziyade bir siyasetçinin başarılı bir lider olabilmek için taşıması gereken özelliklere odaklanır. Birçok kişi tarafından modern sosyoloji-

* Max Weber, *Meslek Olarak Siyaset*, Çev. Levent Özşar, Biblos, 2017. (y.h.n.)

nin kurucu babalarından biri sayılan Max Weber, antipozitivist düşünce ekolünün önde gelen figürlerinden biriydi, yani sosyal bilimlerin doğa bilimleriyle aynı şekilde ele alınamayacağını düşünüyordu. Sosyal olaylar her zaman basit sebeplerle ortaya çıkmaz, kültür ve din gibi unsurlar toplumsal olaylar üzerinde büyük etki yaratır. Hatta, Weber'in en ünlü eseri *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism** bu konuları temel alır. Weber, ilerleyen yaşlarında, *Politics as a Vocation*'u yazdığı dönemde siyasetin içindeydi ve onun bu tür eserleri o dönemdeki siyaset hakkında yapılmış bir yorum olarak görülebilir.

Weber'e göre devlet, "belli bir bölgede fiziksel gücün meşru kullanımı konusunda tekel olduğunu iddia eden (ve bu iddiasını başarıya ulaştıran) bir insan topluluğudur" (Weber, 1946: 4). Weber konuya bu tanımla girer, siyaset meşgalesinin daima güç kullanımıyla alakalı olduğunu, dolayısıyla da bununla bağlantılı olarak önemli bir sorumluluk yüklendiğini, bu yüzden de ciddiyetle ele alınması gerektiğini söyler. Modern devlet, ülkeyi yönetme sürecini merkezileştirmiş ve bürokratikleştirmiştir. Machiavelli zamanının kişisel hükümdarlıklarında de Orco gibi alt seviye idarecilerin kendi eylemlerinin belli bir kısmını sahiplendiği yapının yerine, modern devlette güç, yukarıya doğru kayar ve kendilerinden yukarı seviyede alınan kararları uygulayan profesyonel kamu görevlileri olan bürokratlar da sistemin daha aşağısına doğru kayarlar.

Weber'e göre, siyasetçi olmak üç zaruri niteliği dengelemeyi içerir: 1) tutku, 2) sorumluluk duygusu ve 3) muhakeme yetisi. İnsanın yaptığı işe karşı tutku duyması gerekir; çünkü değişim rüzgârları arasında yol alabilmeyi sağlar ve siyasetin, fiilen yapılan bir şeyin aksine yalnızca akademik bir tartışma konusu olmasını engeller. Tutku ayrıca, davanıza destekçi kazanmak için ve değişim gerekli olduğunda insanları motive etmek için de faydalıdır. Fakat tutku, özünde problemlidir; çünkü yalnızca irade ve istekle bir şey başaramazsınız (belki

* Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık, 2011. (y.h.n.)

de zaten başarmamalısınız). Burada sorumluluk duygusu ve muhakeme yetisi, siyasetçinin, ilgi gösterdiği meselelerde hizmet verebilmesine imkân verirken, bir yandan da meşru şiddet biçimine ne kadar yakın olduğunu unutmamasını sağlar.

Günümüzde içinde bulunduğumuz ideolojik kutuplaşma ve popülizm ortamında, Weber'in argümanı üzerinde biraz düşünmek gerekir. Tüm dünyada gitgide daha sık şekilde karizmatik siyasetçilerin cazibesine kapılabiliyoruz, bunlar genellikle geleneksel siyaset sınıfının dışından kimseler olabiliyor ve destekçileri de onları siyasi sistemi sallayıp daha iyi hale getirebilecek kişiler olarak görüyor. Sanıyorum ki Weber bunun çok da iyi bir şey olduğunu düşünmezdi. İnsanları değişim ihtiyacına ikna edebilme yeteneği ve tutku özünde kötü bir şey olmasa da, devlet yönetiminin başarılı ve dengeli olabilmesi adına daima sorumluluk duygusuyla ve muhakeme yetisiyle ölçülü hale getirilmelidir.

Weber'e göre, siyasetçi olma işi, üç niteliği dengelemeyi içerir: 1) tutku, 2) sorumluluk duygusu, 3) muhakeme yetisi. İnanç ise tek başına yeterli değildir.

Etkinlik 5. Aşağıdaki soruları yanıtlamaya çalışın:

1) Weber'e göre tutku, başarılı bir siyasetçi olmak adına niçin tek başına yeterli değildir?

2) İnanç unsuruyla hareket ettiğini düşündüğünüz bazı siyasetçileri düşünün. Sizce yapmak istedikleri şeyleri başarabildiler mi?

Sonuç

Bu bölümde "siyasetin doğası nedir?" sorusuna verilmiş çeşitli yanıtları gördük.

Sokrates'e göre adalet kavramının titizlikle ele alınması gerekiyordu ve iyi analiz edilmiş bir hayat yaşamak zaruriydi. Benzer şekilde Kant da ahlakı siyasetin merkezine koymuştu, siyasetin, ahlak önünde daima diz çökmesi gerektiğini söylüyordu. Kant'a göre, eylemlerimiz evrensel bir yasa haline gelebilecek niteliği taşıyor mu diye düşünerek yaşamalıyız. Dolayısıyla hem Sokrates hem de Kant'a göre siyaset, ahlak ve yaşam tarzı doğaları itibariyle birbirleriyle bağlantılıdır. Weber'e göre dava adına beslenen tutku bir siyasetçi için elzem olsa da yetersiz bir niteliktir; tutku, sorumluluk ve amaç duygusuyla daima ölçülü hale getirilmelidir. Eğer bu yapılmazsa (diyelim ki, bir siyasetçinin sahip olduğu yegâne özellik adalet duygusu olsun), bu durumda fiili olarak çok az şey başarılabilir.

Machiavelli'ye göre siyaset şanla ilgili bir olgudur: Eğer bir prens olsaydınız ahlaka fazlasıyla konsantre olmak konumunuzu kaybetmenize neden olurdu, ahlaka çok az konsantre olmak ise bir tiran olarak hatırlanmanız sonucunu doğururdu. Machiavelli, siyasetteki gerçek yeteneğin, ne zaman ve ne şekilde harekete geçeceğini muhakeme edebilmek olduğunu düşünüyordu. Bentham'a göre (ve belli ölçüde de Mill'e göre) siyaset mümkün olduğunca çok sayıda insana mutluluk getirmek anlamına geliyordu, dolayısıyla bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığı ahlaki gerekçeleriyle değil, daha ziyade sonuçlarıyla değelendirilebilirdi. Walzer, bir siyasetçinin ahlaken masum kalamayacağını belirtmiştir, siyasetçinin bulunduğu konum ellerini kirletmesi gerektiği anlamına gelir ama bu durum işin içinde ahlaki bir ikilem olduğunu inkâr etmemizi gerektirmez.

Bu kitap boyunca siyasetin doğasına dair başka anlatımlar da olacak. Hobbes'a göre siyasetin özü güvenliktir, Burke'e

göre geçmişteki en iyi şeyleri gelecek için korumaktır, Paine'e göre hakların korunmasıdır, Rawls'a göre adalet konusunda tarafsız yasalar yapmaktır vb. Dolayısıyla bu bölüm burada bitiyor ama bu kitapta siyasetin doğası hakkında söylenecek başka sözler de var.

Kaynakça

Bentham, J. (2012), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Cosimo Classics.

Machiavelli, N. (1950), *The Prince and the Discourses*, New York: The Modern Library.

Machiavelli, N. (1961), *The Prince*, Londra: Penguin.

Oppenheimer, P. (2011), *Machiavelli: A Life Beyond Ideology*, Londra: Continuum.

Plato (1993), *The Last Days of Socrates*, Londra: Penguin.

Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. 1, The Renaissance.*

Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, M. (1973) *"Political action: the problem of dirty hands", Philosophy & Public Affairs*, 2(2), 160-80.

Weber, M. (1946), *Politics as a Vocation*. New York: Oxford University Press, Erişim adresi: https://archive.org/details/webermax18641920politicsasavocation/page/n3

Metin Okuma Etkinliği

Aristoteles'in siyaset hakkındaki görüşleri, *Politika*,*
Cilt III, kısım IV, erişim adresi: https://classicalwisdom.com/greekbooks/politics-by-aristotle-bookiii/2/

Şu konuda neredeyse hemfikir olunan bir nokta vardır: İyi bir insan olmanın ve iyi bir vatandaş olmanın erdemleri aynı mıdır, değil midir? Ama bu tartışmaya girmeden önce, vatandaşın erdemine dair genel bir fikir sahibi olmalıyız. Tıpkı bir denizci gibi, vatandaş da toplumun bir üyesidir. Denizcilerin farklı işlevleri olur, biri kürekçidir, diğeri kaptandır, bir diğeri gözcüdür, bir diğeri de benzer şekilde bir terimle adlandırılır. Her biri için getirilen kesin tabir, özel olarak kendisi için geçerliyken, aynı zamanda hepsi için birden geçerli olan ortak bir tabir de vardır. Çünkü hepsinin ortak bir konusu bulunmaktadır; bu da, seyir esnasındaki güvenliktir. Benzer şekilde, bir vatandaş da bir diğerinden ayrılır ama toplumun selameti hepsinin ortak meşgalesi durumundadır. Bu toplum ana bünyedir; neticesinde de vatandaşın erdemi, üyesi olduğu ana bünyeyle ilişkili olmalıdır. Dolayısıyla, birçok farklı yönetim biçimi olduğuna göre, bu durumda, mükemmel erdem sayılabilecek tek bir iyi vatandaşlık erdemi olmadığı açıktır. Ama iyi insanın, mükemmel erdem olarak adlandırılan tek bir erdeme sahip olduğunu söyleriz. Dolayısıyla, iyi vatandaşın, iyi insanı meydana getiren erdeme muhakkak sahip olması gerekmediği açıktır.

Aynı soruya başka bir yoldan da yaklaşılabilir, en iyi anayasa üzerinde düşünebiliriz. Eğer devlet bütünüyle iyi insanlardan oluşamıyorsa ama bununla beraber her bir vatandaştan kendi işini iyi yapması bekleniyorsa ve dolayısıyla bir erdemi olması gerekiyorsa, yine tüm vatandaşlar aynı olamayacağı için, vatandaşın erdemiyle iyi insanın erdemi bir olamaz. Herkes iyi vatandaş erdemine sahip olmalıdır. Ancak ve ancak bu şekilde devlet mükemmel olabilir; fakat iyi bir devlette tüm vatandaşların iyi

*Aristoteles, *Politika*, Çev. Murat Temelli, Ark Kitapları, 2013. (y.h.n.)

olması gerektiğini varsaymadığımız sürece, iyi insan erdemine muhakkak sahip olacaklarını söyleyemeyiz.

Yine bu devlet, benzemezlerden oluştuğu için, canlı varlıkla kıyaslanabilir: Canlı varlığın ayrıştığı ilk elementler ruh ve bedendir, ruh da rasyonel ilke ve arzulardan, karı ve kocanın olduğu aileden, efendinin mülküyle köleden oluşur, yani devleti meydana getiren bu unsurlardan ve diğer benzemez elementlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla tüm vatandaşların erdemlerinin aynı olması mümkün değildir, tıpkı bir koroyu yöneten şefin, hemen yanında duran müzisyenle aynı olmadığı gibi. Bu iki tip erdemin niçin kesin olarak aynı olamayacağını ve niçin her zaman aynı olamayacağını kanıtlamak adına yeterince şey söyledim sanırım.

Peki ama öyleyse iyi vatandaşın erdemiyle iyi insanın erdeminin aynı olduğu herhangi bir durum yok mudur? Bu soruya, iyi hükümdarın, iyi ve bilge bir insan olduğunu ve devlet adamı olacak kişinin bilge bir insan olması gerektiğini söyleyerek yanıt verebiliriz. Bazı insanlar, hükümdarın eğitiminin bile özel olması gerektiğini söyler; çünkü neticede kralların çocukları binicilik dersi ve askeri eğitim almazlar mı? Euripides'in söylediği gibi:

İncelikli sanatlara lüzum yok, devlet ne gerektiriyorsa onu yapmak lazım.

Kant; siyaset ve ahlak üzerine: "On the Opposition Between Morality and Politics with Respect to Perpetual Peace" [Ebedi barış bağlamında ahlak ve siyaset arasındaki karşıtlık], şu adresten erişim sağlanabilir: https://www.constitution.org/kant/append1.htm

Doğruya dair arı prensiplerin, objektif gerçekliğe sahip olduğunu varsaymazsak, kaçınılmaz olarak böylesi şüpheci çıkarımlara ulaşırız; bir başka deyişle, ampirik siyaset ne kadar itirazda bulunursa bulunsun, bu doğruluk prensiplerinin uygulanabililir olduğunu, bir devlette veya farklı devletlerde bulunan insanların karşılıklı ilişkilerinde bunlara göre davranmaları gerektiğini düşünmeliyiz.

Doğru siyaset, ahlaka bağlılık göstermeden asla adım atamaz. Siyaset kendi başına zorlu bir sanat olsa da, ahlakla oluşturduğu birlik kesinlikle bir sanat değildir; çünkü bu birlik, uyuşmazlık içinde olmaları halinde siyasetin çözemeyeceği bir düğümü kesip atar. İnsanın doğruluğu, idari gücün yapacağı hangi fedakârlıklara mal olursa olsun, kutsal sayılmalıdır. Bu noktada taviz verilemez; ahlaken doğru olanla politik çözüm arasında pragmatik koşullu yasalara dayanan bir orta yol aranamaz. Siyaset, doğrunun önünde bütünüyle diz çökmelidir. Siyaset, ebedi bir görkemle ışıldayabileceği noktaya yavaş yavaş ulaşmayı sadece bu yolla ümit edebilir.

Bentham; mutluluk ilkesi üzerine: Bentham, J. (2012), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Cosimo Classics, s. 1.

Bu tanıma daha sonraları en büyük mutluluk veya en büyük saadet ilkesi eklendi veya başka bir unsurla yer değiştirdi. Kısaca bu şekilde ifade edilen ilke şöyle açımlanabilir: Buna göre, çıkarı söz konusu olan tüm insanların en büyük mutluluğu, doğru ve uygun olanı yapmaktan geçer, hatta yalnızca insan eyleminin doğru, uygun ve evrensel olarak arzulanan amacını yerine getirmekten geçer. Buna göre, bu ilke her durumdaki insan eylemlerini kapsar, özellikle de devletin yetkilerini uygulayan bir kamu görevlisinin veya kamu görevlisi grubunun eylemlerini kapsar. Fayda kelimesi, haz ve acı fikirlerine, mutluluk ve saadet kelimeleri kadar net bir çağrışım yapmaz; ayrıca bizi durumdan çıkarı etkilenen kişilerin sayısını düşünmeye de yönlendirmez; bu sayı, burada söz konusu olan standartın oluşumuna en büyük oranda katkı yapan sayıdır; bu standart da, insan davranışlarının uygunluğunun, her durumda, uygun şekilde sınanmasını sağlayan doğru ve yanlışın standartıdır. Bir yanda mutluluk ve haz duygularına dair fikirlerlerin, diğer yanda da fayda fikrinin birbiriyle bağlantısını yeterli düzeyde ortaya koyma arayışı, bana göre, normalde bu ilkeye gösterilebilecek olan kabulü, işlevsel ama biraz fazla etkili şekilde engelleyen bir bariyer konumundadır.

Soru 1: Aristoteles'in, "iyi vatandaşın, iyi insanı meydana getiren erdeme muhakkak sahip olması gerekmediği açıktır" ifadesine katılıyor musunuz? Niçin katılıyorsunuz veya katılmıyorsunuz?

Soru 2: Bir vatandaş olarak görevinizin, iyi bir insan olarak görevinizin önüne geçtiği herhangi bir durum geliyor mu aklınıza?

Soru 3: Faydacılık, insan haklarını hangi noktada terk ederdi?

3
İnsan İyi midir, Kötü müdür?

ANAHTAR SORULAR

1) Eğer üzerinde herhangi bir devlet otoritesi olmasaydı insan nasıl hareket ederdi?
2) Devlet eliyle yapılmış yasaların yokluğunda, eylemlerimize yön verecek doğal bir yasa var mıdır?
3) İnsan rekabetçiliği normal midir yoksa toplum mu bizi rekabetçi hale getirir?

Hayat sizi bunalttığında YouTube'da izlenebilecek popüler video türlerinden biri, "insanlığa olan inancın tekrar kazanılması" teması etrafında şekillenen, insanların kendile-

rinden beklenenden daha fazlasını yaptıkları zamanları anlatan videolardır. İnsan doğasından sıkıldığınızda bu videoları izlemeye değer. Arabalarını durdurup yaşlıların karşıdan karşıya geçmesine yardım eden sürücüler, evsizlere ayakkabı alan polis memurları, çalışanlarına cömert primler veren restoran patronları, ihtiyaç sahibi insanların alışveriş masraflarını üstlenen vatandaşlar ve yarışın en zorlu anında rakibine yardım eden sporcular görürsünüz bu videolarda. Etrafımızdaki tüm kanıtlara rağmen bize ümit verirler; insanın özünde iyi olduğunu ve birbirimize yardım edeceğimizi gösterirler.

Gerçi kıyamet sonrasını anlatan filmlerin, dizilerin hemen hemen hepsi bize, nükleer savaşın, doğal felaketlerin, zombi istilasının veya benzerlerinin ardından devlet yönetimi ortadan kalktığında, toplumun kaotik bir hale geleceğini, her bir bireyin kendi başının çaresine bakmak zorunda kalacağını, işbirliğinin ve iyiliğin bir kenara atılacağını anlatır. Dolayısıyla bu kıyamet sonrası hikâyelere göre, yukarıda belirttiğimiz iyilik ve insanlık eylemleri, bir devletin varlığının sürdürülmesine bağlıdır ve bu devlet olmadan insanlık, herkes kendi başının çaresine bakmakta özgürdür durumuna düşecektir.

Siyasi ve sosyal meseleler üzerinde sohbet ederken aramızdan birinin omuzlarını silkerek, "neticede insan doğası böyle işte, değil mi?" dediğine hemen hepimiz şahit olmuşuzdur. Bu yaklaşım, muhtemelen bu kitaptaki en eski siyasi argüman konumundadır. İnsanın doğası ve bunun üzerine inşa ettiğimiz yönetim şekli, birçok tartışmaya konu olur. Örneğin muhafazakâr siyasetçiler, sıkı kanun ve düzen politikalarını tercih edebilirler, düzeni korumak için polise daha fazla yetki tanıyıp daha fazla yasa dayatırlar. İnsanın doğuştan kusurlu ve çıkarcı olduğunu düşünerek yaparlar bunları genellikle; onlara göre düzeni korumanın en iyi yolu da suçluların yakalanıp hapse atıldığından emin olmak ve potansiyel suçluları da devlet gücü eliyle iyice korkutmaktır.

Diğer yandan solcu düşünürler, insanın doğuştan iyi olduğunu düşünebilirler; eğer günümüzde rekabetçi, aç-

gözlü ve bencilsek, toplum bizi bu hale getirdiği içindir. Bu yaklaşımdaki kişiler, insanları düzen içinde tutmak için devletin güçlerini genişletmeye gerek olmadığını düşünebilir; bunun yerine parayı eğitime, sosyal hareketliliğe, insanların iş bulmasına harcamak daha iyi olacaktır. Rekabetin ve belirsizliğin sivri uçlarını ortadan kaldırmanın, insanların işbirliği yapıp bir arada huzur içinde yaşamalarına imkân vereceğini düşünürler.

Dolayısıyla, insanın doğal halinin ne olduğuna dair sahip olduğumuz yargı, izlenecek politika ve siyasetin ne olacağına dair genel algımızı etkileyen çok kritik bir etik mantık alanıdır.

Bölüme Genel Bakış

Bu bölümde, siyasal düşünce tarihindeki kilit düşünürlerin, insan doğasının ne olduğuna ve doğal durumda nasıl hareket edeceklerine dair verdikleri bazı yanıtları değerlendireceğiz. Bununla beraber, doğa durumunu nelerin oluşturduğu konusunun bile çok tartışmalı olduğunu göreceğiz. 17. yüzyılda yaşamış olan İngiliz filozof Thomas Hobbes'un konuyla ilgili görüşlerinin özetiyle başlayacağız. Hobbes, orijinal durumlarında insanların eşit ve özgür olduğunu ama üzerimizde bir devlet idaresi olmadığında, tüm insanlar arasında kaçınılmaz şekilde savaş durumunun ortaya çıkacağını öne sürer. Bu durum, insanların özünde kötü olmasından kaynaklanmaz; daha ziyade, kaynakların sınırlı olduğu ve insanları saldırılara karşı koruyacak yasaların olmadığı bir zamanda böylesi bir savaş halinin ortaya çıkacağını söylemek bütünüyle makul bir yanıttır. Ayrıca yine Hobbes, doğa durumunun, üzerinde herhangi bir hâkim güç olmayan yalın insanlık olduğunu söyler; dolayısıyla mantık olarak, eğer gelecekte devlet çökerse doğa durumuna girebiliriz.

Hobbes daha sonra yakın dönem çağdaşı ve aynı ülke vatandaşı John Locke ile karşılaştırılacak. Locke, doğa duru-

munda sıkıntılar olsa bile, insanlığın o koşulda da kanunsuz olmayacağını öne sürer; ona göre insanlık doğa durumunda, bir başka insanın hayatına, özgürlüğüne veya malına zarar vermeyeceğimizi garanti altına alan doğa yasalarının rehberliği altında olacaktır.

Daha sonra, 18. yüzyılda yaşamış Cenevreli bilge Jean-Jacques Rousseau'nun bu yaklaşıma verdiği yanıtı değerlendireceğiz. Rousseau, Hobbes'un doğal insanı tartışmaktan uzak olduğunu, daha ziyade sosyal insanı tanımladığını söyler veya daha net bir ifadeyle, doğal insandan ziyade toplum tarafından şekillendirilmiş insanı anlattığını öne sürer. Rousseau'ya göre, doğal insandan bahsedebilmek için insanın avcı ve toplayıcı olduğu, yalnız bir varoluş sürdürdüğü zamanları düşünmek gerekir. Rousseau, doğal insanın, doğuştan özgür ve mutlu olduğunu, ne başka insanların dostluğunu aradığını ne de onlara zarar vermeyi istediğini iddia eder. İnsanları yozlaştıran, gösterişçi, bencil ve başka üzerinde baskı kurmak ister hale getiren toplumdur.

Daha sonra 19. yüzyılda yaşamış Alman filozof Friedrich Nietzsche tarafından ortaya konmuş olan bütünüyle farklı bir argümanı değerlendireceğiz. Nietzsche, iyi ve kötü gibi kavramların, güçlü ve güçsüz arasındaki mücadeleye bağlı olduğunu, Batı felsefesinin iyi veya kötü olarak tanımladığı unsurların çoğunun zayıflık durumundan kaynaklandığını ve yaşam açısından yıkıcı olduğunu söyler. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre iyi ve kötü kavramları, doğada gerçek temelleri olmayan, bunun yerine güç ilişkilerine dayanan kurgulardır.

Thomas Hobbes

Thomas Hobbes, İngiltere İç Savaşı'nın etkilerine tanık olmuştu (gerçi kendisi Paris'in görece güvenli ortamındaydı). Bu savaşta Thomas Fairfax ve Oliver Cromwell önderliğindeki Parlamenter güçler I. Charles'ın ordusunu mağlup etmişler, neticesinde de krallığın devrilmesine, Kral'ın da

1649 yılında yargılanıp infaz edilmesine neden olmuşlardı. Kralların, hanedanlık çatışmalarıyla tahttan indirilmesi bir derece alışıldık bir durumdu. Ama bir kralın tahttan indirilmesi, yargılanması ve kendi tebaası tarafından infaz edilmesi 17. yüzyıl Avrupa'sında duyulmamış bir şeydi. I. Charles'ın babası I. James, krallardan bahsederken "Tanrı'nın ta kendisi tarafından bile tanrılar olarak adlandırıldıklarını" söylemişti (VI. ve I. James, 1986: 107). Kralların ülkeyi nasıl yönettiğini sorgulamak ve eleştirmek tebaanın üstüne vazife değildi. İç Savaş ülkeyi bölmüş, kardeşi kardeşe, babayı oğluna düşürmüş, bütün ülkede siyasi düzeni yıkmıştı.

Thomas Hobbes

Thomas Hobbes, Nisan 1588'de Gloucestershire, İngiltere'de dünyaya geldi. Söylenenlere göre annesi, İspanyol donanmasının İngiltere kıyısı açıklarında görüldüğü haberinin gelmesiyle Thomas'ı korku içinde doğurmuştu. Korku faktörünün, Hobbes'un yaşamında ve felsefesinde değişmez bir unsur olduğu söylenir.

Hobbes, Oxford'da eğitim aldı, eğitmen olarak Devonshire Kontu'nun hanesine katıldı. Devonshire'larla birlikte olduğu dönem boyunca Paris'te çok zaman geçirdi, dönemin entelektüel kültürüne daldı, bilhassa geometri ve fen bilimleriyle ilgilendi.

Hobbes, hayatının büyük bölümünü İngiltere'de, Derbyshire'daki Harwick Hall'da Devonshire'larla birlikte geçirdi. Koşmayı bir egzersiz biçimi olarak gören ilk insanlardan biriydi, ayrıca kusana kadar içmenin sağlıklı olduğunu düşünüyordu, 91 yaşına kadar da yaşadı.

1651 yılında yayımlanan en ünlü eseri Leviathan,* Hobbes'un siyaset kuramına dair belki de en kapsamlı anlatımdır.

* Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 1993. (y.h.n.)

Thomas Hobbes, İç Savaş sürecinin gelişimi esnasında, o dönemki işvereni olan Wentworth ailesi gibi kral taraftarıydı. Hobbes aileyle birlikte Derbyshire'daki Hardwick Hall'da yaşıyordu ve eğitmen olarak görevliydi. Savaş çıkınca Wentworth ailesi Hobbes'u da yanlarında sürükleyerek karmaşadan kaçınmak için Fransa'ya gitti. Hobbes, istikrarlı bir devlet idaresinin yıkılmış olmasından, kanun ve düzenin bozulmasından dolayı dehşet içindeydi. Sonraki birkaç bölümde göreceğimiz üzere Hobbes her şeyden önce istikrarlı düzeni savunmuştur veya daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, düzenin çökmesiyle ilişkili problemlerden kaçınmak adına mantıklı bir bireyin güçlü ve istikrarlı bir devlete rıza göstermesi gerektiğini öne sürmüştür. Gerçi Hobbes, pek de tipik bir kral taraftarı değildi. Siyasi gücün, doğuştan özgür ve eşit insanlardan doğduğunu öne sürüyordu, dolayısıyla devlet, bu bireylerden oluşan yapay bir yaratımdı ve bu devletin siyasi gücü de, yönetilenlerin rızasına dayalıydı. Bunlar, I. Charles'ın veya destekçilerinin büyük çoğunluğunun destekleyebileceği türden önermeler değildi.

Şimdi değerlendirmeye başlayacağımız üzere, Hobbes'un güçlü ve istikrarlı bir siyasi düzeni bu kadar desteklemesinin sebebi, insanlığın, doğa durumundayken sosyal olarak bir arada yaşayamayacağını düşünüyor olmasıydı. Ona göre insanlık, öylesine büyük bir rekabete düşecekti ki, devletin olmadığı bir yaşam, bir savaş durumundan ibaret olacaktı, "her insan her insana karşı savaşacaktı" (Hobbes, 1985: 13). İnsanın doğal durumundan çıkış yolu aramanın, mantıklı ve kendi çıkarımıza bir hareket olduğunu düşünüyordu.

Doğa Durumu

Hobbes'a göre doğa durumu, gelişim gösterip içinden sıyrılmış olduğumuz tarihsel bir aşama değildir (daha sonra Rousseau'nun, bunun aksini söylediğini göreceğiz). İnsanlığın kökenlerini düşündüğümüzde, zihnimizde, avlayan, toplayan

ve mağara duvarlarına resimler yapan mağara adamlarına dair görüntüler canlanır. Hobbes'un anlatmak istediği tablo bu değildir. Hobbes'a göre doğa durumu, üzerinde herhangi bir egemen güç olmayan toplumdur. Bu durum geçmişte gerçekleşmiş olabilir ama Hobbes'a göre devletin ve siyasi düzenin çökmesi halinde gelecekte de doğa durumuna kolaylıkla geri dönebiliriz. Dolayısıyla Hobbes açısından doğa durumu, içinden çıkmış olduğumuz bir şey değildir, daha ziyade geri dönme tehdidinin daima var olduğu bir mecradır: Sürekli varolan bir tehdittir bu.

Hobbes bilimi ve bilimsel yöntemleri büyüleyici buluyordu. Bilim genellikle, incelenen unsurları en küçük yapı taşlarına kadar indirgemeyi ve tüme doğru ilerlemeyi içerir: Maddelerin içindeki atomların yapısını veya organik maddelerin DNA'larını araştırır. Hobbes, doğa durumunu kullanarak siyaseti en küçük bileşenlerine, yani insanlara ve doğalarına indirgemeye çalışıyordu. 17. yüzyılda, yani siyasi tartışmaların genellikle dini düşüncenin bir alt kümesi olarak görüldüğü, siyasi yapıda Tanrı'nın yerinin kanıksandığı bir dönemde bu yaklaşımın ne kadar radikal olduğunu vurgulamak yerinde olur. Dolayısıyla Hobbes'un siyaset konusunda söyledikleri bir yana dursun, uyguladığı metot o dönem için çığır açıcı niteliktedir.

Ve bu kitap boyunca göreceğimiz gibi, söylediği sözler de oldukça radikaldir. Hobbes bir liberal değildi (liberal terimi 19. yüzyıla kadar yoktu) ve onun siyasi doktrini de birçok liberalin benimseyeceği türden değildi ama Hobbes tarafından ortaya konan metodolojik varsayımların büyük bölümü liberal sayabileceğimiz birçok düşünür tarafından kullanılacaktı. Hobbes, genel hatlarıyla, doğal durumlarında insanların eşit ve özgür olduğunu, mantık yürütme yetisine sahip olduklarını ve bu mantığı kullanarak, kendilerine

Hobbes, gayri-liberal siyasi görüşlerine rağmen, doğal durumda insanlığın eşit ve özgür olduğunu söyleyen bu argümanı dolayısıyla erken dönem liberallerden biri olarak görülür.

transfer edilen gücü kullanacak olan siyasi bir güç oluşturmak üzere birbirleriyle anlaşma yapacaklarını söylemektedir. Bu yapı, siyasal düşünce tarihinde birçok düşünür tarafından, farklı tarzda da olsa tekrarlanacaktı.

İnsanlığın Doğası

İnsanlar doğa durumlarındayken:

- Özgürdür: Devlet ve dolayısıyla herhangi bir idari güç olmadığında, uyulacak yasalar ve bunları uygulayacak polisler olmadığında, insanlar canlarının istediğini yapmakta serbesttir çünkü "bir yasanın kendilerine bir şeyi yasakladığını düşünmedikleri sürece" hiçbir davranışın gerçekten yanlış olduğu söylenemez ve doğa durumunda herhangi bir yasa olamaz (Hobbes, 1985: 187). Bunun bir sonucu olarak da, doğa durumunda her insanın her şeye hakkı vardır.

  Eşittir: Çağdaş dünyada eşitlik hakkında bir argüman oluşturulduğunda, herkesin eşit ahlaki değeri olduğu söylenebilir veya Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki kelimeleri kullanmak gerekirse: "Tüm insanlar eşit yaratılmıştır". Bu yaklaşım, Hobbes'un argümanı değildir, onunki çok daha kötümserdir. Hobbes, her biri bir diğerini öldürebileceği için tüm insanların eşit olduğunu söyler. Elbette, bazı insanlar daha güçlü veya daha hızlı olacağı için öldürülmeleri daha zor olur ama Hobbes, bir insan diğerini öldürme planı yaptığında (örneğin bir çalının ardında saklanıp elinde silahla arkadan saldırarak, yani daha güçlü olan kişiyi şaşırtarak) veya başkasıyla birlik olduğunda bunların çok da büyük avantaj olmadığını öne sürer.

Beden gücü konusuna gelince, en zayıfın da en güçlüyü öldürecek kadar gücü vardır, bu da gizli tertiplerle veya kendisiyle aynı tehlikeyi yaşayan başkalarıyla işbirliği yaparak olur (Hobbes, 1985: 183).

Hobbes'un, eşitliğin doğasına dair görüşlerinden çıkardığımız üzere, o, bu özgürlük ve eşitlik koşulunu olumlu bir unsur olarak görmemektedir. William Godwin gibi anarşist düşünürler, insanlığın, düzeni koruyacak devlet olmadan da barış içinde yaşamaya muktedir olduğunu öne sürebilir ama Hobbes aynı fikirde değildir. İnsan doğasının, üç sebepten dolayı kaçınılmaz olarak şiddete götüreceğini söyler. Birincisi, rekabet: Doğa durumunda kaynaklar kısıtlı olacaktır ve kişilerin mülkünü koruyacak herhangi bir yasa veya polis gücü olmayacağı için, şiddet, insanın istediğini alabilmesi için (hatta gıda ve barınma gibi temel ihtiyaçlara erişim için) büyük oranda yegâne yol olacaktır. İkincisi, doğa durumunda insanlar kendilerini güvensiz hissedecektir; bizi koruyacak polis gücü olmadığı için sürekli olarak kendimizi, ailemizi ve sahip olduklarımızı koruma endişesi içinde oluruz. Bu da şiddete neden olur; çünkü birisinin bizim için tehdit oluşturduğunu düşünüp (doğru veya yanlış olabilir) ilk saldırıyı gerçekleştiren taraf olabiliriz. Son olarak, şan şöhret arzusu, başkalarına iyi görünme isteği bir zafer kazanma davasına dönüşebilir. Doğal durumda, itibarımızı sarstığını düşündüğümüz bir insana hakaret davası açamayız, böylece şiddet, onurumuzu kurtarmak adına yegâne yol haline gelir. Benzer şekilde, doğa durumunda, bir eleştiri veya hakaretin şiddete neden olma ihtimali daha yüksektir çünkü gerçekleştireceğimiz eylemler için herhangi bir yasal yaptırımla karşılaşmayacağımızı biliriz ve neticede şiddete başvurabiliriz.

Sonuç olarak, *Leviathan*'ın kesinlikle en ünlü pasajında Hobbes doğal duruma dair bütün dehşeti şöyle anlatır:

> Böylesi bir durumda, Sanayiye yer yoktur; çünkü meyvesi belirsizdir: Ve bunun sonucunda da Yeryüzü'nde hiçbir kültür olmaz; deniz yolculukları olmaz, deniz yoluyla ithal edilebilecek ticari mallar da kullanılamaz, hiçbir kullanışlı bina olmaz, böylesi büyük güç gerektiren işlerde kullanılacak taşıyıcı araçlar olmaz, Yeryüzü'nde hiçbir ilim olmaz, zamanın hesabı olmaz, sanat, edebiyat, toplum olmaz ve en kötüsü de, şiddet kaynaklı ölüm tehlikesi ve

> sürekli bir korku hali olur, dolayısıyla insan hayatı yalnızlık, yoksulluk içinde, ahlaksızca, acımasızca geçer ve kısa sürer (Hobbes, 1985: 186).

Yukarıdaki pasajın anlamını enine boyuna düşünmek için biraz zaman harcamaya değecektir. Netice olarak Hobbes, değer verdiğimiz her şeyin kanun ve düzeni uygulayacak bir devlete bağlı olduğunu ve dolayısıyla da doğa durumundaki yaşamın yalnızca şiddet dolu ve kısa olmayacağını, aynı zamanda yaşamlarımızı ilgi çekici ve anlamlı kılan unsurların da ulaşılamaz hale geleceğini söylemektedir. Nihayetinde, inşa ettiğiniz anda sizden zorla alınacak bir evi dizayn edip yapmanız için bir sebep olabilir mi, üstelik durumun çözüme ulaştırılması ihtimali de yokken. Yine benzer şekilde, eğer elinizden alınacaksa ürün yetiştirmeniz için bir sebep olabilir mi? İşiniz ve kazandırdığı para sizden alınacaksa iş kurmanın ne anlamı olabilir? Böylesi bir atmosferde herhangi bir işle uğraşmak için herhangi bir sebep olabilir mi?

Etkinlik 1. Hobbes'tan yapılmış yukarıdaki alıntıyı tekrar okuyun. Hobbes'a göre devlet bizim için hangi sebeplerle çok önemlidir, genel hatlarıyla anlatmaya çalışın.

Bazılarınız Hobbes'un burada insan doğasına dair fazlasıyla kötümser olduğunu düşünebilirsiniz. Örneğin şu görüşü savunabilirsiniz: Bazı insanlar, toplumsal düzen olmayışını fırsat bilip başkalarının malını çalabilir veya onlara şiddetle saldırabilir ama diğer insanlar bunu yapmayacaktır. Belki daha da önemlisi, kendinizin de bunu yapmayacağınızı düşünebilirsiniz. Dolayısıyla şiddete meyilli davranışların tüm insanlığa mal edilemeyeceğini, yalnızca az sayıda insanın bu şekilde davranacağını, dolayısıyla insan doğasının sistematik

olarak kötü olmadığını öne sürebilirsiniz. İnsanlığın doğasına dair bu olumlu yaklaşımınıza Hobbes elbette hayran kalırdı ancak şunun da altını çizerdi: Doğa durumunda size kimin saldıracağını, kimin saldırmayacağını bilemezsiniz. Ve de tüm insanların birbiriyle savaştığı bir ortamda bu savaşın dışında kalmak imkânsız olurdu; çünkü önünde sonunda size de meydan okuyan birileri çıkar ve sizin de karşılık vermeniz gerekirdi. Doğal durum halinde savaşa katılmak kötü bir davranış değildir, nihayetinde bunu yapmak bütünüyle mantıklı olacaktır. İnsan doğasına dair daha toz pembe görüşleri olanlara Hobbes şöyle yanıt vermiştir:

> Dolayısıyla kişi kendi davranışı üzerinden düşünebilir; bir yolculuğa çıktığında, silahlanır ve yanında birilerinin olmasını ister; uykuya yatarken kapılarını kilitler; evinde kasalarını kilitler; ve tüm bunları yasalar varken, kendisine karşı işlenebilecek tüm suçların intikamını alacak silahlı kamu görevlileri varken yapar; böyle bir insan diğer insanlar hakkında ne düşünüyor olabilir. [...] İnsanlığı, *benim kelimelerle suçladığım kadar o da eylemleriyle suçlamış olmaz mı?* (Hobbes, 1985: 186-7, italik vurgu bana ait).

Dolayısıyla Hobbes burada şunu söylemektedir: Bu sabah derse gitmeden önce evinizin kapısını kilitlediyseniz, kampüse vardığınızda bisikletinizi kilitlediyseniz, en değerli eşyalarınızı yurt odanızda yatağın altına saklanmış kilitli bir kasada tutuyorsanız, Hobbes'un insan doğasıyla ilgili fikrine dolaylı olarak katılıyorsunuz demektir.

Etkinlik 2. Hobbes, yukarıda alıntı yapılmış olan "İnsanlığı, *benim kelimelerle suçladığım kadar o da eylemleriyle suçlamış olmaz mı?*" ifadesiyle ne demek istemektedir? Sizin de eylemlerinizle insanlığı suçladığınız zamanlar oluyor mu?

Bununla birlikte, doğa durumu, insanlık için hikâyenin bittiği yer değildir (siz de aynı şekilde düşünüyor olabilirsiniz); çünkü Hobbes, doğa durumu hakkındaki kötümserliğine rağmen insanların mantık yürütme yeteneğine sahip olduğunu düşünmektedir ve bizi kurtaracak olan da bu rasyonelliktir. Voltaire ve Diderot gibi Aydınlanma düşünürleri, yaklaşık 100 yıl sonra mantığı siyasal felsefelerinin merkezine koymaya başlayacaklardı. Onlara göre, mantık testini geçemeyen siyasi yapılar (örn. geleneğe veya dine dayanan argümanlar) temelsizdi. Hobbes, bazı açılardan zamanının önünde bir Aydınlanma düşünürüydü denebilir; çünkü mantığımızı kullanarak doğal durumdan nasıl çıkacağımızı gösteriyordu.

Mantık sayesinde insanlık doğanın ilk yasasını ortaya çıkarabilecekti: "Her insan, barışı sağlama umudu olduğu sürece bunun için mücadele vermelidir; ancak barışı sağlayamadığında, savaştan avantaj ve katkı sağlamaya çalışabilir" (Hobbes, 1985: 190). Burada Hobbes'u şöyle yorumlayabiliriz: Mantığımızı kullandığımızda şu sonuca varabiliriz ki, doğanın başlıca kanunu, kendimizi korumamız gerektiğidir. Doğal durum hakkında şu ana kadar öğrendiklerimizi göz önünde bulundurduğumuzda, kendimizi korumanın en iyi yolu, bu durumdan çıkabilmek için diğer insanlarla barış içinde yaşamaya çalışmak olabilir. Bunun mümkün olmadığı hallerde de, her ne gerekiyorsa onu yapabiliriz (Hobbes burada, her şeyin yapılabileceğini kastetmektedir).

Bu durum üç ana sebepten dolayı ilgi çekicidir. Birincisi, bu doğa kanunu, Hobbes'tan önceki ve sonraki birçok düşünürün bu kavramı kullanırken ifade etmeye çalıştığı üzere Tanrı'nın yasası değildir, daha ziyade, mantığımızı kullanarak etrafımızdaki toplum üzerinden yapabileceğimiz bir çıkarsamadır. Böylece Hobbes'u bir kez daha siyasal bilim insanı haliyle görmüş oluyoruz: Tanrı'nın bizim için ne istediğini veya doğa yasalarının neyi emrettiğini tartışmak yerine etrafımızdaki topluma bakarak yaptığımız gözlemler neticesinde oluşturabileceğimiz siyasal ilkeler hakkında konuşmaktadır.

İkincisi, Hobbes, kötü olduğumuzu söylerken, bunu doğuştan kötü veya bencil olmamıza bağlamaz; bunun yerine insanın doğa durumunda, yani barış ortamına erişemediği bir ortamda şiddet kullanmasının, üzerimizde herhangi bir egemen güç yokken bütünüyle rasyonel ve anlaşılabilir bir şey olduğunu söylemektedir. Üçüncüsü, bu yaklaşım, bu doğa durumundan ne pahasına olursa olsun sakınmamız gerektiğini anlayabilecek kapasitede olduğumuzu gösterir: Rasyonel insan, bu durumdan sakınmanın kendisinin (ve diğerlerinin) çıkarına olacağını anlayabilir.

Hobbes, insanın "kötülük genine" sahip olduğunu veya ilk günahla birlikte bozulmuş olduğunu öne sürmez. Bunun yerine, devlet otoritesi olmadığında, başkalarının nasıl hareket edeceğini bilemeyeceğimiz ve kanuna başvuramayacağımız için bencilce hareket etmemizin tamamen rasyonel bir davranış olacağını söyler.

İnsanlar, ikinci doğa yasasını birinciden türetebilir; ikinci yasa bize doğa durumundan nasıl çıkacağımızı gösterir ve bu da, egemen gücü yaratacak olan toplumsal sözleşmeye doğru giden ilk adımdır. İkinci doğa yasası şöyledir:

> Diyelim ki bir insan, diğer insanlarla birlikte, Barış için olabildiğince istekli olsun; kendisini koruyabilmesi için de, her şeye erişim hakkından feragat etmek gerektiğini düşünüyor olsun ve başka insanlara karşı, onların kendisine karşı özgür olmasına imkân verdiği kadar özgürlükle memnun olsun (Hobbes, 1985: 190).

Eğer herkes her şey üzerinde hak sahibi olmaya devam ederse, Hobbes'un daha önce genel hatlarıyla belirttiği muhtemel çekişmeler nedeniyle, savaş durumu devam edecektir. Herkes, her şeye erişim hakkından feragat ederse, barış şansı doğabilir. Hobbes, insanların bir şey üzerindeki haklarından vazgeçebileceğini veya kendi haklarını başkasına devredebileceklerini söyler. Hobbes, mantıklı bir insanın her şey

üzerindeki hakkını egemen bir güce devredeceğini öne sürer, ona göre barışı sürdürmenin yegâne yolu budur; Hobbes'un bu yaklaşımını bir sonraki bölümde göreceğiz.

Neticede, insanlığın doğa durumunda nasıl davranacağına dair Hobbes'un öne sürdüğü oldukça kötümser yaklaşımı görmüş olduk. Doğa durumunda, insanın gelişimi duracak ve hayat hem korkunç hem de kısa olacaktır. Bununla beraber, şu noktayı tekrar vurgulamak gerekir ki, Hobbes insanlığın barbarca hareket etmeye biyolojik olarak programlandığını söylememektedir; burada kötülük geni argümanından veya ilk günah nosyonundan söz edilemez. Hobbes aslında, insanların doğa durumunda mantık yürütme kapasitesine sahip olduğunu ve tüm insanların birbirleriyle savaşmasına sebebiyet verecek olan unsurun da bu mantık olduğunu belirtir. İnsanları düzen içinde tutacak, yanlışları düzeltecek egemen gücün eksikliği halinde, herkesin her şey üzerinde hakka sahip olduğu ve buna ulaşmak adına da büyük oranda eşit umuda sahip olduğu bir ortamda şiddet, rasyonel ve kesinlikle meşru bir eylem şekli halini alır. Ancak bizi şiddet kullanmaya götüren mantığın ta kendisi, doğa durumundan çıkışın en iyi yolunun, her şeye erişim hakkımızdan feragat etmek olduğunu gösterir.

Hobbes'un argümanının yapısı (doğa durumunda özgür ve eşit insanlar, doğa yasalarının keşfi, yetkileri sivil bir otoriteye devreden bir sözleşmeye ulaşma durumu), onun yaklaşımlarını takip eden birçok sözleşmeci düşünür tarafından benimsenmiştir ve en koyu takipçisi de muhtemelen John Locke'tur. Locke'un argümanları birçok yönden Hobbes'unkilere benzerken, farklılaştıkları detaylar vardır ve Locke, hayati bir adım olarak, toplumsal sözleşme ile insan hakları arasındaki bağlantıyı başlatacak ve bu da onu, liberal geleneğe sıkıca yerleştirecektir (gerçi, tarihsel açıdan bir hata yapmamak açısından şu noktayı belirtmemiz gerekir ki, ne Locke kendisini bir liberal olarak tanımlamaktadır, ne de insan haklarından bahsetmiştir). Burada

ve daha sonra devrim hakkını değerlendirdiğimizde Locke'dan bahsederken şunu göreceğiz: Locke, insanın doğası neticesinde, hiçbir devlet yönetiminin yapamayacağı şeyler olduğunu öne sürer.

John Locke

Hobbes'a oldukça benzer şekilde John Locke da, doğa durumunda insanın eşit ve özgür olduğunu öne sürmüştür. Locke'un tasvirinde Hobbes'a göre kesinlikle daha az düşmanlık vardır ama insanlar doğa durumunda birbirine yine rakiptir. İki düşünür arasındaki en can alıcı farklılık ise, doğa durumunun kökeni ve içeriği hususundadır. Hatırlayabileceğiniz üzere Hobbes'un doğa yasalarının içeriği çok kalabalık değildir; kendimizi korumamız gerektiğini söyler ve bizi barış arayışına yönlendirir. Hobbes ayrıca bu doğa yasasını mantığımızı kullanarak keşfedebileceğimizi söyler; tıpkı mantığımızı doğru şekilde kullanarak yerçekimi veya ışık hızı gibi bilimsel yasaları keşfedebileceğimiz gibi, sosyal yasaları da bulabiliriz. Bunun için ilahi bir vahiy gelmesine ihtiyacımız yoktur.

Locke'a göre doğa yasaları, diğer insanların yaşamlarına, özgürlüklerine veya mallarına asla zarar vermememizi söyleyen Tanrı buyruklarıydı. Dolayısıyla doğa durumundaki yaşam, Hobbes'un tasvir ettiği kanunsuz ahlak boşluğu ortamı değildir, daha ziyade devlet yönetimi bile olmadan hepimizin bağlı kalması gereken yasaların olduğu bir ortamdır. Gerçi Locke'a göre bu doğa durumunda oldukça bariz bir problem vardı; her ne kadar çoğu insan doğa yasalarına uyacak olsa da, bazıları bunları çiğneyecekti ve devletin olmadığı yerde yasaları uygulatacak ve çiğneyenleri cezalandıracak herhangi bir kimse olmayacaktı.

John Locke

John Locke 1632 yılında İngiltere Somerset'te, Puritan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; babası İngiltere İç Savaşı'nda Parlamenterler için savaştı. Locke, tıp öğrenimi gördüğü Oxford Üniversitesi'nden mezun oldu ve Shaftesbury Kontu Anthony Ashley Cooper'ın hanesinde kontun özel doktoru olarak görev yapmaya başladı. Anthony Ashley Cooper döneminin önde gelen politikacılarından biri olduğu için Locke da dönemin Whig* siyasetiyle içlidışlı hale gelmişti.

Locke daima felsefeyle ilgilenen biri olmuştu ve en dikkat çekicisi Second Treatise of Government** olan siyasi eserlerinin yanı sıra benliğin ve algıların doğasına dair kitaplar da yazmıştı. Bir filozof olarak, ampirizmin önde gelen taraftarlarından biriydi. Locke, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar siyasi eserleri genel olarak görmezden gelinen bir düşünürdü, bir siyaset kuramcısından ziyade filozof olarak tanınıyordu.

Locke'un doğal hukuku

Locke'a göre, doğa durumunda başkalarının canına, malına veya özgürlüğüne zarar vermememiz gerektiğini söyleyerek bizi yönetecek olan kurallar mevcuttur. Sorun şuydu ki, bu kuralları uygulamak bize bırakılmış olurdu. Böylesi bir durumda bizler muhtemelen bize çok büyük zarar vermiş olanları cezalandırırdık, buna ek olarak yasaları uygulayarak vakit harcamak da istemezdik; sıkıcı gelirdi.

Sonuç olarak Locke, devlet yönetimi olmadığında, hepimizin, doğa yasalarını uygulama hakkına sahip olduğumuzu ve yasaları çiğneyenleri de gelecekteki ihlallerden caydıracak

* İngiltere'de o dönemlerde parlamenter sistemin savunucusu olan siyasi oluşum. (ç.n.)

** John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayıncılık, 2012. (y.h.n.)

ölçüde cezalandırabileceğimizi öne sürer. Locke'a göre bu durum iki ana problem doğurur. İlk olarak, doğa yasalarını uygulayarak vaktimizi harcamak istemeyiz; zamanımızı çalışarak, arkadaşlarımızla görüşerek, müzik dinleyerek veya keyif aldığımız diğer şeyleri yaparak geçirmeyi isteriz; doğa yasalarını uygulamak zamanımız üzerinde yük oluşturur. İnsanların jüri hizmetinden kaçabilmek için katettikleri mesafeler bunun bir göstergesidir. İkinci olarak, Locke kendi davalarımızda çok da iyi yargıçlar olamayacağımızı düşünmektedir; yani kendi canımıza veya malımıza yapılan saldırıları, başkalarına yapılan saldırılardan daha fazla ciddiye alma eğilimini taşırız. Dolayısıyla eğer biri bizden bir şey çalarsa, biz o kişiyi, tarafsız bir otoritenin cezalandıracağından daha sert cezalandırmaya meyil gösteririz. Doğa durumundaki bu iki problem, doğa durumunu bizim için yorumlayıp uygulayacak olan sivil bir otorite oluşturmak üzere sözleşme yapmaya iter bizi. Kitabın ilerleyen bölümlerinde bu konuya daha fazla değineceğiz. Bununla beraber, bu sivil organizasyon açısından hayati olacak şekilde, doğa durumunda hiç kimse, başka bir insanın canı, malı veya özgürlüğü üzerinde haklı bir güce sahip olmadığı için, netice olarak sivil otoritenin de böyle haklı bir gücü olmayacaktır.

Böylelikle Locke'un doğa durumu, Hobbes'un savaş durumu kadar kötü değildir; çünkü doğal hukuk davranışlarımıza büyük oranda yön verecektir. Bununla beraber doğa durumu, problemlidir ve hem siyasi hem de ekonomik açıdan ilerleyebilmemiz için doğa durumundan sakınmamız gerekir.

Şimdi de Hobbes'un insanlığın doğal haline dair görüşlerinin en sert eleştirmeni olan Jean-Jacques Rousseau'ya bakalım. Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality** adlı eserinde insanın özünde iyi olduğunu, eğer insan bugün farklı görünüyorsa, bunun, toplum yapısının onu yozlaştırmış olmasından kaynaklandığını söyler. Rousseau üzerinde konu-

* Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 2021. (y.h.n.)

şurken şunu göreceğiz: Birçok hususta Hobbes ve Locke'tan farklı düşünmesine rağmen, argümanının yapısı aslında oldukça yakındır, kullandığı felsefi araçlar (doğa durumu, doğa yasaları, sözleşme yapma gereği) yine aynıdır.

Etkinlik 3. Locke ve Hobbes'un doğal durum tasvirlerinde benzeşen ve ayrışan noktaları belirtiniz:

Benzerlikler	Farklılıklar

Jean-Jacques Rousseau

Rousseau'nun doğal insan tasviri, ilk siyasal kuram çalışması olan *Discourse on the Arts and Sciences** adlı kitabında halihazırda bahsetmiş olduğu konuları devam ettirir. Bu kitapta, toplumun iyiliğine olduğu düşünülen sanat ve bilim gibi unsurların, insanın yapısını bozduğunu ve özgürlüğümüzü azalttığını öne sürmektedir çünkü sanat ve bilim, mutluluğu "kendi yüreğimizde" bulmak üzere bizi serbest bırakmak yerine "bu mutluluğu, başkalarının düşüncelerine bağlı hale getirmemize" neden olur (Rousseau, 1993: 29). Benzer şekilde Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda da toplumun, bizden doğal masumiyetimizi ve iyiliğimizi çaldığını, başkalarına olan psikolojik bağımlılığımızı artırdığını, neticede bunun da bizi gösterişçi ve bencil hale getirdiğini öne sürmektedir. Rousseau, Aydınlanma döneminin en önemli figürlerinden biri olarak tanımlansa da, böylesi görüşleri dolayısıyla çağdaşları arasında garip bir

* Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Yayınları, 2020. (y.h.n.)

karakter çizer; çünkü mantığımızın son derece zedelenmiş olduğunu söylemektedir; ona göre bizi köleleştiren yalnızca krallar, din adamları ve patronlar değil, aynı zamanda toplumun ta kendisidir.

Doğal İyilik

Rousseau, *The Social Contract** adlı eserinin 1. bölümünde yer alan ve sık sık alıntı yapılan pasajında şöyle söyler: "İnsan özgür doğar ama her yerde zincirlere vurulmuştur. Bir insan kendini diğerlerinin efendisi olarak görebilir ama yine de onlardan daha büyük bir köle olarak kalır" (Rousseau, 1993: 181). İnsan doğal halinde özgürdür ama çağdaş toplum onu köleleştirmiştir.

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'na gayet açık bir Hobbes taşlamasıyla başlayarak şöyle söyler: "Toplumun temellerini araştıran filozofların hepsi doğa durumuna geri dönme gereği hissetmiştir ama hiçbiri orayı bulamamıştır" (Rousseau, 1993: 50). Bu, Rousseau'nun Hobbes'a getirdiği ilk eleştiridir. Rousseau, Hobbes'un doğal insana (veya daha ziyade doğal durumdaki insana) atfettiği özelliklerin, aslında toplumdaki insanın özellikleri olduğunu ifade etmektedir. Rousseau insanların kesinlikle açgözlü ve bencil olduğunu düşünüyordu ama Hobbes'un bunu insanların doğal durumuna atfetmekle hata yaptığına inanıyordu. Aslında Hobbes bu eleştiriye muhtemelen fazla kulak asmazdı çünkü egemen gücün çökmesi halinde doğal duruma yeniden girebilirdik ve onun argümanı da tarihsel olmaktan ziyade mantıksal bir argümandı. Diğer yandan Rousseau, doğal insanın çağdaş insandan farklı olduğunu ve sosyal insandan farklı yaşayacağını öne sürer ve bunun neticesi olarak da, ona göre, insanın doğal koşullarına dair daha tarihsel bir bakış açısı oluşturmamız gerekir.

---

* Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, İş Bankası Yayınları, 2019. (y.h.n.)

Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau Haziran 1712'de Cenevre'de (o zamanlar bir şehir devletiydi) dünyaya geldi; annesi, doğum esnasında gerçekleşen komplikasyonlar nedeniyle Rousseau'nun dünyaya gelişinden kısa bir süre sonra öldü. Rousseau çok az resmi eğitim aldı ve 13 yaşındayken babasının Cenevre'den kaçmasının ardından saatçilik de dahil olmak üzere çeşitli işlerde çalıştıktan sonra Louise-Eléanore, Baronne de Warens hanesine girdi. Burada felsefe, sanat ve müzik alanlarında öğrenim gördü ve hane içinde eğitmen olarak görev yapmaya başladı.

Fransız filozof Diderot ile dost oldu; Diderot'nun *Encyclopédie* adlı eseri için müzik konusunda bilgi metinleri yazdı.

Siyaset teorisi alanındaki çalışmalarına ek olarak roman da yazdı. *La Nouvelle Héloïse** adlı romanı en çok satan kitaplar arasına girdi, ayrıca *Emile*'in** de tartışmaya açık şekilde de olsa son dönemdeki modern pedagoji anlayışının temellerini oluşturduğu söylenebilir; çünkü kitapta çocuklara bir şeyler öğretmemiz gerektiği değil, nasıl öğreneceklerini öğretmemiz gerektiği öne sürülüyordu.

Rousseau'nun fikirleri, sıklıkla Fransız Devrimi'nin sebepleri arasında sayılır.

Doğal insan yalnızdı; avcı toplayıcı varoluşu için başka insanlara ihtiyacı yoktu. Rousseau, doğa durumundaki insanın, "hep aynı insanlarla birlikte belli bir yaşam alanını paylaşmadığını (zaten insanlarla sürekli bir araya gelmemektedir) ve ormanda diğer hayvanların arasına dağılmış" olacağını öne sürer (Rousseau, 1993: 64). Hatta insanlar karşılaştıkları zaman birbirleriyle konuşamazlardı bile; çünkü bu koşullarda yaşayan bir insanın konuşma diline ihtiyacı olamazdı. Doğal insan, kimseye bağımlı olmadığı için özgürdü ve Rousseau-

---

* Jean-Jacques Rousseau, *Julie ya da Yeni Heloise*, Çev. A. Kadir Paksoy, Doruk Yayınları, 2021. (y.h.n.)

** Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, Çev. Yaşar Avunç, İş Bankası Kültür Yayınları, 2019. (y.h.n.)

julie ya da yeni heloiseya göre aynı zamanda mutluydu. Mutluydu çünkü istediği her şey doğada vardı. Süslü elbiselere, akıllı telefonlara, arabalara ve benzerlerine sahip olamamak gibi bir mutsuzluğu yoktu çünkü böyle şeylerden haberdar değildi. Rousseau, yalnız bir avcı ve toplayıcının, modern insan kadar mutlu olmaması gerektiğini düşünebileceğimizi ama "bilmediğimiz bir şeyi arzulamamızın veya ondan korkmamızın mümkün olmadığını" belirtir (Rousseau, 1993: 50). Daha ziyade, Rousseau'ya göre doğal durumdaki insanın pek fazla talebi yoktur ve sahip olduğu talepler de doğa tarafından zaten karşılanır; korktuğu şeyler, ilkel tehlikelerdir:

> Bu evrende bildiği yegâne iyi şeyler yiyecek, kadın ve uykudur: yegâne kötü şeyler ise acı ve açlıktır (Rousseau, 1993: 61).

Dolayısıyla böylesi koşullarda yaşamamız halinde, modern insanın istediği şeyleri talep etmeyiz ve modern insanın korktuğu birçok şeyden korkmayız (statü endişesi, ödev yapma stresi vb). Dolayısıyla mutlu ve özgür oluruz, daha azını talep eder, daha azını arzularız.

Doğa durumunda yasa yoktur, ahlak kuralı da yoktur; çünkü Rousseau'ya göre ahlak kuralları sadece toplum yapısı içinde var olabilir. Eğer birisi çıkıp da "komşunuzun evine, eşine veya malına göz dikmemelisiniz" şeklindeki ahlak yasasını dile getirirse, bu durumda bir komşunuz var demektir, özel mülkiyetin ve evlilik kurumunun da var olduğu anlamına gelir ancak bunların hiçbiri doğa durumunda söz konusu değildir. Gerçi bu durum, insanların doğa durumunda ahlaksız olduğu anlamına gelmez; çünkü ahlaksızlık, bir ahlak kuralının çiğnenmesi anlamına gelir, halbuki doğa durumun insanların ahlak kuralları yoktur, ahlaktan bağımsızlardır. Rousseau koyu bir Katolikti, daha sonraları ateistlerin antisosyal olmalarını sebep göstererek vatandaşlıktan çıkarılmaları gerektiğini bile ileri sürecekti. Ahlak kurallarının oluşumunun da, toplum yaşamının

getirdiği iyi özelliklerden biri olduğunu düşünüyordu ama doğal durumdaki ahlaktan bağımsızlık hali, Rousseau'ya göre, Hobbes'un düşündüğü gibi bir topyekûn savaş haline neden olmayacaktı. Çünkü insan, ahlaklı olmasa bile, doğal iyilik şiarına göre yaşayacaktı.

Rousseau ve ahlak kuralları

Rousseau'ya göre ahlak kuralları medeni toplumlarda ortaya çıkar. Dolayısıyla doğa durumundaki insanın ahlak kuralları yoktur. Rousseau, medeniyetin genel olarak yozlaştırıcı olduğunu düşünse de, ahlak kurallarının benimsenmesinin, medeni toplumun iyi yönlerinden biri olduğu görüşündedir. Hatta Rousseau daha sonraları ateistlerin vatandaş olamayacağını iddia etmiş bir Katolikti; neticede ateistler kendilerinden daha büyük bir varlığa inanmadıkları için Rousseau onların anti-sosyal olduklarını düşünüyordu.

Açlıktan ve acıdan kaçınma arzumuz nedeniyle kesinlikle kendi çıkarının peşinde koşan varlıklarız ama bu durum, bizi birbirimizle savaşmaya itmez, hatta tam tersi söz konusudur. Tabiat, insana "bir merhamet duygusu" vermiştir, bu da bize "aynı türden olduğumuz bir varlığı acı çekerken görünce yaratılıştan gelen bir hoşnutsuzluk" verir (Rousseau, 1993: 75, 73). Bu durum bizim kişisel çıkarımızı baltalamaz, hatta daha ziyade, acı içindeki hayvana acımamıza kişisel çıkarımız neden olur çünkü kendimizi benzer şekilde acı çekerken hayal edip bunu istemediğimizi anlarız. Dolayısıyla kişisel çıkarımız, doğuştan gelen merhametimizi artırır. Rousseau'nun ifade ettiği şekliyle: "Acı çekilen bir durumu izleyen bir hayvan, acı çeken hayvanla kendini ne kadar özdeşleştirirse, merhameti de o kadar artar" (Rousseau, 1993: 75). Kurulan bu bağ, Rousseau'ya göre insanın doğal halinin barışçıl bir atmosfer olduğunun göstergesidir:

> Bu durumda merhametin doğal bir his olduğu kesindir; bu his, her bir bireyde bulunan egoizm duygusunu hafifleterek türün tamamının korunmasına katkı yapacaktır. Zorda kalmış kimselerin yardımına hiç düşünmeden koşmamızı sağlayan da bu merhamet hissidir: doğal durumda, yasaların, ahlak kurallarının ve erdemlerin yerine geçen unsur da bu merhamettir, ayrıca şöyle bir avantajı da vardır: Hiç kimse merhametin nazik çağrısını reddetme eğiliminde değildir (Rousseau, 1993: 76).

Doğa durumunda anlaşmazlıkların olacağı neredeyse kesindir. Rousseau'ya göre bu anlaşmazlıklar küçük çaplı olacaktır; bunlar, arzulanan bir obje etrafında gelişen ve kolaylıkla çözülebilecek anlaşmazlıklardır. Ayrıca can alıcı bir nokta olarak, yine Rousseau'ya göre bu anlaşmazlıklar hükmetme ve iktidar kurma konusunda olmayacaktı çünkü hükmetmenin getirisi çok az olabilirdi. Doğa durumunda olduğunuzu tasavvur edin, der bize Rousseau: Örneğin biri geldi ve akşam yemeği için topladığınız meyveyi ve avınızı çaldı veya barınmak için kullandığınız mağaradan sizi zorla çıkarmaya kalktı. Mülkiyet hakkının olmadığı bir dünyada bu insan "sizin ona itaat etmenizi nasıl sağlayabilir?" (Rousseau, 1993: 81) Bir mağaradan çıkarılıp atılırsanız gidip başkasını bulursunuz; doğal durumda insanın talepleri o kadar azdır ve özgürlüğü o kadar büyüktür ki, bir şeyin kaybı insanlar arasında düşmanlığa neden olmaz, yalnızca üstesinden gelinmesi gereken bir rahatsızlık verir. Doğa durumunun basitliği, güçlünün, zayıf üzerinde hâkimiyet kurmasını neredeyse imkânsız hale getirmektedir.

> Başkalarıyla birlikte çalışmak birbirimize karşı psikolojik bağımlılığımızı artırır ve bunun neticesinde de başkalarına iyi görünmek istememize neden olur. Bu durum, kendimize olan sevgimizi, basitçe kendimiz koruma güdüsünden çıkarıp gösterişçiliğe dönüştürür. Bizi açgözlü ve rekabetçi hale getiren ilk adım budur.

> Benden çok daha güçlü bir insanla karşılaştığımı düşünelim. Ve aynı zamanda son derece bozuk karakterli, son derece tembel ve son derece barbar olsun. Öyle ki; kendisi tembellik ederken beni onun için yiyecek tedarik etmeye zorlasın. Böylesi bir durumda bir saniye bile gözlerini benden ayırmamak zorunda kalacaktır, uyumadan önce beni sıkıca bağlaması gerekecektir yoksa ya kafasına sopayla vururum ya da oradan kaçarım (Rousseau, 1993: 81).

Başkalarıyla birlikte çalışmak, birbirimize olan psikolojik bağımlılığımızı artırır; böylece başkalarına iyi görünmek istememize neden olur. Bu da, kendimize duyduğumuz sevgiyi, basitçe kendimizi koruma arzusundan uzaklaştırıp gösterişçiliğe doğru kaydırır. Bizi açgözlü ve rekabetçi hale getiren aşamaların ilki budur.

Dolayısıyla Rousseau'ya göre doğa durumundaki insan özgür ve mutludur; çünkü hiç kimseye bağımlı değildir ve az sayıdaki talebi de tabiat tarafından karşılanır. Ahlak kuralları yoktur ama doğuştan iyidir. Kendini korumaya, acıdan ve açlıktan sakınmaya çalışır ama bu egoizmi, diğer canlıları acı çekerken görmek istemeyen doğal bir merhametle dengelenir. Anlaşmazlıklar yaşanabilir ama tahakküm ve esaret ihtimali düşüktür, dolayısıyla doğa durumu barışçıl bir ortamdır. Maalesef Rousseau bu ortamın uzun süre devam ettiğini düşünmemektedir veya başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, insan doğuştan özgür ve iyi olsa da, şimdi öyle yaşadığı anlamı çıkmaz. İnsan doğası itibarıyla iyidir ama toplum onu yozlaştırmıştır; şimdi bu yozlaşmanın nasıl gerçekleştiğini değerlendirerek devam edeceğiz.

Etkinlik 4. İnsanlığın, doğal durum ortamında mülkiyet ve toplum eksikliğine rağmen niçin mutlu, memnun ve barış içinde olabileceğini aşağıda genel hatlarıyla belirtiniz.

Toplumun Getirdiği Yozlaşma

İnsanlar, zaman içinde ormanda yalnız yaşamayı bıraktılar ve topluluklar halinde bir araya geldiler. Sonrasında birtakım görevler olduğunu fark etmeye başladılar, örneğin köprü yapmak için ağaç kesmek gibi. Ve bu görevleri kendi başlarına yapmaktansa birlikte daha iyi yapabileceklerini anladılar. Bunu yapmaya başlamaları neticesinde de topluluklar halinde yaşamaya başladılar, iletişim kurmak için dil geliştirdiler, kadınlarla tekeşli ilişkiler kurdular, çocuklarının büyütülmesinde aktif rol üstlendiler ve sosyal hayatlar yaşamaya başladılar. Bunun sonucunda da, birbirlerine bağımlı hale gelmeye başladılar; bu bağımlılık, belli görevleri yapmak için birbirlerine ihtiyaç duymalarından ibaret değildi, aynı zamanda psikolojik olarak da, diğerlerinin, kendileri hakkında iyi şeyler düşünmesini ister hale geldiler. Hayatlarımızı, başkalarının gözleriyle bakarak yaşamaya başladık. Rousseau'ya göre bu durum, "eşitsizliğe ve aynı zamanda da yozlaşmaya doğru giden ilk adımdı" (Rousseau, 1993: 90).

Gösterişçi hale gelmeye başlamamız da bu dönemde oldu, saplantılı bir şekilde diğer insanlar karşısındaki konumumuzu düşünmeye başladık. Aramızdaki çatışmalar kişisel bir hal aldı; oysaki doğa durumunda basitçe bir meyve için veya mağara için ortaya çıkan anlaşmazlıklar yalnızca başka bir elma toplayarak veya başka bir mağaraya taşınarak kolaylıkla çözülebiliyordu. Çatışmalar toplumsal konum için gerçekleşir oldu ve hiçbir saldırı karşılıksız bırakılmadı; çünkü kişinin sadece bedeni değil aynı zamanda öz saygısı yaralanıyordu artık. Hobbes'un doğa durumuna atfetmiş olduğu nahoş ve acımasız karakter özellikleri aslında bu ortamda oluştu. Ama Rousseau'ya göre bu ortam insanın doğal şartları değildir, bu sosyalleşmiş insanın ortamıdır. Üstü biraz kapalı olarak Hobbes'u eleştirerek bu noktayı şöyle ifade eder:

> Böylece her insan, başkalarından gelen aşağılamayı, kendisine biçtiği değer nispetinde cezalandırdığı için intikamı çok korkunç oldu, insanlar kanlı ve acımasız hale geldi. Bildiğimiz vahşi milletlerin çoğunun ulaştığı durum tam olarak budur: Düşüncelerimizde doğru bir ayrım yapamadığımız ve bu düşüncelerin doğa durumundan ne kadar uzak olduğunu göremediğimiz için, birçok yazar, insanın doğal durumda acımasız olduğuna ve insanı daha ılımlı hale getirmek için medeni kuruluşların var olması gerektiğine hükmetmiştir; oysaki hiçbir şey ilkel haldeki insandan daha uysal değildir çünkü tabiat tarafından zorbaların aptallığına ve medeni insanın ölümcül dalavereciliğine eşit uzaklığa yerleştirilmiştir (Rousseau, 1993: 90-1).

Dolayısıyla Rousseau şunu öne sürer: Hobbes, olumsuz özellikleri, etrafında gördüğü insanlara atfettiğinde haklı olabilir ama bunları doğa durumundaki insana atfetmekte hatalıdır. Başkalarına bağımlılık ve gösterişçilik insan için doğal değildir ve onu köleleştirir. Toplum tarafından köleleştirilenler, zenginlerin tahakkümüne rağmen yalnızca yoksullar değildir. Zenginler de "yeni isteklerin çeşitliliği" nedeniyle bir o kadar köleleşmiştir; çünkü zenginler "başkalarının hizmetlerine gereksinim duyarak yaşarlar" (Rousseau, 1993: 95). Mülk sahibi olmak, dolayısıyla insan çalıştırmak ve diğer insanlar üzerinde hâkimiyet oluşturmak, bir başka insanın öz-saygısını artırır, zengini de yoksulun kölesi haline getirir.

Rousseau, burada yeni bir özgürlük kavramı oluşturmaktadır, bu kavram, basitçe müdahalesiz yaşamanın mümkün kılmayacağı bir özgürlüktür; daha sonraki bir bölümde bu konuya değineceğiz.

Friedrich Nietzsche

Genel anlamda ifade etmek gerekirse Nietzsche, doğuştan iyi miyiz yoksa kötü müyüz sorusuna dair şu ana kadar gördüğümüz tüm yaklaşımları reddetmektedir. İstikrarlı şekilde iyi veya kötü olmadığımızı söyler, ayrıca iyi veya

kötü olarak tanımlanan şeyler de, tabiata dayanmak yerine toplumsal olarak meydana getirilmiş olgulardır. Ve bilhassa şunu belirtir ki, iyi/kötü ayrımı genel olarak bir zayıflık pozisyonundan gelir ve yaşamsal olarak yıkıcıdır; bununla beraber Nietzsche, bu düşünce şeklinin Batı felsefesine hükmettiğini düşünmektedir.

Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche Ekim 1844'te Saksonya'da (günümüz Almanya'sında Saksonya olarak geçer) Röcken bölgesinde dünyaya geldi.

Bonn Üniversitesi'nde ve daha sonra da filoloji (metin incelemeleri) alanında uzmanlaştığı Leipzig Üniversitesi'nde öğrenim gördü.

Kısa süreliğine orduda hizmet verdikten sonra (yaralanmıştı) henüz 24 yaşındayken Basel Üniversitesi'nde Klasik Filoloji alanında öğretim görevlisi olarak görev yapmaya başladı. Burada Richard Wagner'le dost oldu.

Sağlığının kötüye gitmesi dolayısıyla otuzlu yaşlarının ortalarındayken Basel'den ayrıldı ve iyileşmek için çeşitli yerlere taşındı. Gerçi aynı dönemde yazmaya da devam etti; kaleme aldığı eserler arasında en ünlü çalışması *Thus Spoke Zarathustra** da vardı.

Ocak 1889'da Nietzsche'nin akıl sağlığı kötüye gitti ve bir dizi felçle birleşen hastalığı, 1900 yılında yalnızca 55 yaşındayken ölümüne neden oldu.

Nietzsche, şu ana kadar ele aldığımız düşünürlerden çok farklı şeyler yazmıştır. Genellikle hikâyeler ve aforizmalar şeklinde yazıyordu, ayrıca şu ana kadar Hobbes, Locke ve Rousseau'da gördüğümüz şekilde sistematik bir doğa durumu anlatımı Nietzsche'de kesinlikle yoktu.

* Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Murat Batmankaya, Say Yayınları, 2021. (y.h.n.)

Nietzsche, *Beyond Good and Evil*'da* iyi/kötü ve iyi/günahkâr kavramlarının soyağacını genel hatlarıyla tasvir eder. Bu noktada biraz durup Nietzsche'nin soyağacı ile ne kastettiğini anlatmak ve bu bölümdeki amacımız açısından ne kadar önemli olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Gündelik hayatta bu terimi belki aile soy ağacımızı ve akrabalık ilişkilerimizi anlatırken kullanırız. Yaşlıca bir akrabamız büyükbabamızın gözlerini veya dayımızın burnunu vs almış olduğumuzu söyleyebilir veya siz ya da ailenizden biri tarihsel kayıtlara girerek ailenizin geçmişi üzerinde araştırma yapılmasına imkân veren bir web sitesine girmiş olabilir. Aile soy ağacı birbirinizle ilişkinizi ortaya koyar ve bir kişiden bir diğerine nasıl geçildiğini çözümlemeye çalışır. Bugün olduğumuz insan haline gelişimizi gösterir. Nietzsche ise soy ağacı terimini insanlardan ziyade fikirlerin, felsefi yaklaşımların ve kavramların değişimini ve adaptasyonunu anlatmak için kullanmaktadır. Dünya hakkındaki düşünme şeklimizin zaman içinde değiştiğini öne sürmektedir ve Nietzsche'nin soy ağacı, kullanmakta olduğumuz kilit kavramlardaki değişimleri değerlendirerek bu değişimi gösterebilmek adına bir girişimdir.

Bunun bir sonucu olarak, Nietzsche'ye göre, bir kavram kullandığımızda, geçmişte yaşamış biriyle aynı kelimeleri kullansak bile, tam olarak aynı şeyden bahsettiğimiz anlamına gelmez. Bu metot özünde oldukça radikaldir; çünkü insanların ve fikirlerin zaman içinde statik kalmadığını varsayar. Öyle ki, Nietzsche *Twilight of the Idols*** adlı eserinde, filozofların, fikirleri tarihsel bağlamlarından koparark "kavramsal mumyalar" yaratma eğiliminde olduklarını söyler (Nietzsche, 1990: 45). Benzer şekilde, filozofların, insanlığı ele alırken de, insanların aynı şekilde kaldığını varsayarak böylesi bir eğilim için-

* Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2016. (y.h.n.)

** Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010. (y.h.n.)

de olduklarını düşünür. Nietzsche *Ecce Homo*'da* şunu öne sürer: "Filozoflar, istemsiz olarak, insanı tüm bu devinimin içinde değişmeden kalan bir şey olarak düşünür ama aslında filozofların insanlar hakkında söylediği şeyler çok sınırlı bir zaman dilimindeki insana dair bir anlatım olmaktan öteye gitmez" (Nietzsche, 1977: 29). Nietzsche'ye göre insanlar ve kavramlar zaman içinde değişir.

Nietzsche'ye göre, iyi, kötü gibi kavramların sosyolojik geçmişi vardı ve değişmez tanımlar değildi. Batı dünyası düşünce hayatında iyi ve kötü anlayışının, zayıflık pozisyonundan doğduğunu düşünüyordu.

Dolayısıyla, iyi ve kötü, nahoş ve hoş gibi kavramların tanımları değişmez değildir, zaman içinde değişime uğrar. Bunun sonucunda da Nietzsche, insanlığın doğuştan iyi veya kötü olup olmadığını sormaya vakit harcamaz çünkü insanlığı yargıladığımız bu kavramlar zaman içinde değişir. Nietzsche'ye göre bazı davranışları övüp bazılarını yeren iyi ve kötü kavramları, zayıflık durumunda dikte ediliyor olabilir ve bu durumda yaşama-karşıt** olabilir.

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabında bu kavramların sosyolojik olarak nasıl değiştiğini anlatır. Ona göre medeniyetin ilk dönemlerinde güç sahibi insanlar, kendilerinin ve sürdükleri yaşam tarzının "iyi" olduğuna inanıyorlardı. Kendileri gibi olmayan, daha aşağı sınıftan daha güçsüz insanları ise "kötü" olarak tanımlıyorlardı. Diğer yandan güçsüz insanlar da, genellikle dini kavramları kullanmak suretiyle, asıl "iyinin" kendileri olduğunu öne sürüyorlardı. Ama kendilerini ezen kişileri "kötü" olarak

* Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2017. (y.h.n.)

** Yaşama-karşıt olarak karşılamaya çalıştığımız ifade orijinal metinde life-denying olarak geçmektedir. Nietzsche, insanın, bazı şeyleri gerçekleştirmeye gücünün yetmeyeceği zayıflık durumlarında iyilik ve kötülük kavramlarına sığınarak sağlıklı bir şekilde yaşam iradesi oluşturmaktan kaçınabileceğini savunur. (ç.n.)

adlandırmak yerine onlara "günahkâr" diyorlardı. Sonuç olarak Nietzsche, iyi ve kötü gibi kavramların (buradaki nahoş ve hoş kavramlarına benzer şekilde) a) geçmişi olan kavramlar olduğunu ve b) zayıflık durumundan formüle edildiğini öne sürmüştür. Nietzsche'nin yazdığı dönemde Batı felsefesinin büyük bölümü, dini bırakıp rasyonelliğe yönelmiş olsa da çoğu filozofun fikirleri, "damarlarında hâlâ teolojik kan" taşıyordu (Nietzsche, 1990: 313). Düşüncemizi din sonrası veya Tanrı'nın ölü olduğu bir dünyaya adapte etme mücadelesiydi bu; Nietzsche'ye göre insanlığın halefleri için, yani ahlakı, zayıflık pozisyonundan ziyade güçlü bir konumdan dikte edecek olan *übermensch* [üstinsan] için yol açmak adına hayati mesele buydu.

Etkinlik 5. İyi/kötü ve iyi/günahkâr arasındaki farkı belirtiniz. İnsanlığın doğuştan iyi mi kötü mü olduğunu belirlemek adına bu fark nasıl bir problem yaratır?

Sonuç

Yukarıda, insanın doğuştan iyi mi kötü mü olduğu sorusunu yanıtlamamıza yardımcı olacak şekilde siyasal düşünce tarihi düşünürlerinden gelen çeşitli cevapları gördük (soruyu yanıtlamayı daha zor hale getirdiklerini düşünmediğinizi varsayıyorum).

Hobbes, doğa durumundaki insanın rekabetçi, açgözlü ve şiddete meyilli olduğunu öne sürer. Ama ona göre bu durum insanların etik veya psikolojik defolara sahip olmalarından değil, daha ziyade doğa durumunda bizi koruyacak polis, mahkeme veya devlet idaresi olmamasından kaynaklanır; bunun sonucunda bizler de, mantığımızı kullanarak, kendi-

mizi savunmak adına ne gerekiyorsa yapmamız gerektiğini düşünürüz.

Locke, üzerimizde bir devlet otoritesi olmasa bile bizi idare eden doğa yasalarının olduğunu söyler. Dolayısıyla bizler, kurallara doğuştan uyan ve zarar görmeden yaşama hakkına sahip barışçıl varlıklar olarak yaşamımızı sürdürürüz ve doğa durumundaki hayat Hobbes'un ortaya koyduğu kadar kötü olamaz. Bununla beraber, bazı insanlar doğa yasalarına uymayacaktır, bunun sonucunda da ideale tam olarak ulaşılmasını engelleyen sıkıntılar ortaya çıkacaktır.

Rousseau ise Hobbes'un tasavvur ettiği rekabet ve açgözlülükle dolu yaşamın aslında doğa durumundaki insanı değil, sosyal insanı anlattığını öne sürer. Rousseau'nun doğa durumunda insan yalnız ve mutludur, ahlak kurallarına sahip değildir ama başka insanlara zarar verme arzusu da yoktur. Toplum bizi psikolojik olarak birbirimize bağımlı hale getirir, her birimiz başkalarının gözünde iyi bir yere sahip olmak isteriz. Hayatı rekabetçi hale getiren de, doğal eğilimler değil bu bağımlılık ve gösterişçiliktir. Dolayısıyla Rousseau'ya göre insanlık doğuştan iyi, memnun ve mutludur (ahlak kurallarına sahip olmasa bile), bizi rekabetçi ve (ahlak kuralları da olsa) paragöz hale getiren de toplumdur.

Nietzsche, ahlakla ilişkili kavramların mermere kazınmadığını, yani zaman içinde değiştirilebilir olduğunu öne sürer. Bir bağlamda iyi veya kötü olarak değerlendirilebilecek bir şeyin, bir başka bağlamda ille de benzer şekilde düşünülemeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla insanlığın iyi mi kötü mü olduğu sorusu anlamsızdır çünkü iyi veya kötü olarak değerlendirilen şeyler zamanla değişir. Dahası, çağdaş felsefede iyi olarak değerlendirilen şeylerin birçoğu, Nietzsche'ye göre, zayıflık pozisyonundan bakılarak tanımlanmıştır ve ortadan kaldırılmaları gerekir.

Kaynakça

Hobbes, T. (1985), *Leviathan,* Harmondsworth: Penguin.

James VI and I (1986), "A Speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall", In D. Wootton (Ed.) *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England,* Penguin: Harmondsworth.

Nietzsche, F. (1977), *A Nietzsche Reader,* Harmondsworth: Penguin.

Nietzsche, F. (1990), *Twilight of the Idols/The Anti-Christ,* Harmondsworth: Penguin.

Rousseau, J.J. (1993), *The Social Contract and Discourses,* Londra: Everyman.

Metin Okuma Etkinliği

Hobbes, *doğal durum üzerine*, metnin yer aldığı eser: Hobbes, T. (1985), *Leviathan*, Londra: Penguin, s. 186.

Böylesi bir durumda, Sanayiye yer yoktur; çünkü meyvesi belirsizdir: ve bunun sonucunda da Yeryüzü'nde hiçbir kültür olmaz; deniz yolculukları olmaz, deniz yoluyla ithal edilebilecek ticari mallar da kullanılamaz, hiçbir kullanışlı bina olmaz, böylesi büyük güç gerektiren işlerde kullanılacak taşıyıcı araçlar olmaz, Yeryüzü'nde hiçbir ilim olmaz, zamanın hesabı olmaz, sanat, edebiyat, toplum olmaz ve en kötüsü de, şiddet kaynaklı ölüm tehlikesi ve sürekli bir korku hali olur, dolayısıyla insan hayatı yalnızlık, yoksulluk içinde, ahlaksızca, acımasızca geçer ve kısa sürer (Hobbes, 1985: 186).

Rousseau, *doğuştan gelen iyilik üzerine*, Metnin yer aldığı eser: "A Discourse on the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind", https://www.constitution.org/jjr/ineq03.htm adresinden erişilebilir.

Bu durumda merhametin doğal bir his olduğu kesindir; bu his, her bir bireyde bulunan egoizm duygusunu hafifleterek türün tamamının korunmasına katkı yapacaktır. Zorda kalmış kimselerin yardımına hiç düşünmeden koşmamızı sağlayan da bu merhamet hissidir: Doğa durumunda, yasaların, ahlak kurallarının ve erdemlerin yerine geçen unsur da bu merhamettir, ayrıca şöyle bir avantajı da vardır: Hiç kimse merhametin nazik çağrısını reddetme eğiliminde değildir: güçlü kuvvetli bir vahşi, başka bir yolla yiyecek tedarik etme ihtimali görmesi halinde, zayıf bir çocuğun veya savunmasız bir ihtiyarın güçlükle ve acı çekerek elde ettiği yiyeceğe el koymaz; onu durduran işte bu merhamet duygusudur; rasyonel adaletin yüce düsturu yerine onu dizginleyen budur. Başkalarının size nasıl davranmasını istiyorsanız siz de öyle davranın anlayışı, diğer doğal iyilik düsturuyla birlikte tüm insanlara ilham veren unsurdur, belki çok kusursuz olmayabilir

ama belki de daha kullanışlıdır; başkalarına mümkün olduğunca az kötülük yaparak kendinize iyilik yapın. Kötülük yaptığında her insanın yaşayacağı o ihtilaf halinin sebebini bulmak için o üstü kapalı argümanlar yerine belki de bu doğal duyguya bakmamız gerekir; hatta eğitimin ilkelerinden bile bağımsız bir yaklaşımla değerlendirmeliyiz. Sokrates ve diğer benzeri zihinler erdemi mantıkla elde etmeye çalışmış olsa da, insan, türünün devamı için yalnızca türü oluşturan bireylerin mantık yürütmesine bağlı kalmış olsaydı, varoluşu çoktan silinip gitmiş olurdu.

Nietzsche, *iyi ve kötü arasındaki fark üzerine*, Metnin yer aldığı eser: *Human, all too Human,** http://nietzsche.holtof.com/reader/friedrich-nietzsche/human-all-too-human/aphorism-45-quote1c6dca923.html adresinden erişilebilir.

İyi ve kötünün tarih öncesi ikili yapısı. İyi ve kötü kavramının tarih öncesi ikili yapısı vardır: İlk olarak, egemen klanların ve sınıfların ruhunda yer alan yapı. İyiliğe iyilikle, kötülüğe kötülükle karşılık verebilme gücü olan, bu karşılığı minnetiyle ve intikam eylemiyle uygulamaya gerçekten geçirebilen insan, "iyi" olarak adlandırılır. Gücü olmayan ve karşılık veremeyen insan ise kötü olarak algılanır. Kişi, iyi bir insan olarak, "iyiye" ait olur; bu iyi, müşterek bir hissi paylaşan bir topluluktur; çünkü bu topluluğun bütün bireyleri karşılık verme hissine sahip olmaları nedeniyle iç içe geçer. Kişi, kötü bir insan olarak, "kötüye" ait olur; bu kötü, müşterek bir his taşımayan perişan, güçsüz insanlar kitlesidir. İyi insanlar bir sınıftır, kötü insanlar ise bir nicelikten ibarettir, tıpkı toz taneleri gibi. İyi ve kötü, bir süreliğine soyluya ve ayak takımına, efendi ve köleye eşdeğer olmuştur. Diğer yandan, insan düşmanını kötü olarak addetmez: Karşılık verebilir. Homeros'ta hem Truvalılar hem Yunanlılar iyidir. Bize zarar veren insan değil, hor görülebilecek insan kötüdür. İyinin topluluğunda iyilik kalıtsaldır; bu kadar iyi bir topraktan kötü bir insanın çıkması imkânsızdır. İyi insanlardan biri yine de iyi insana yakışmayacak bir şey yaparsa, bahanelere başvurur; örneğin Tanrı'yı suçlar, iyi insanın gözünü kör edip, çılgınca bir şeye yapmaya ittiğini söyler.

---

* Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012. (y.h.n.)

Bununla birlikte, sinmiş, güçsüz insanların yüreğinde kendinden başka her insan, ister soylu ister ayak takımından olsun, hasım olarak algılanır, anlayışsız, acımasız, sinsi gibi görülür. Böylesi bir durumda kötü, insan için, hatta mümkün olan her canlı varlık için kullanılan bir yakıştırma halini alır, hatta bir tanrı için bile kullanılabilir; "insanca" veya "ilahi" kelimeleri bile "şeytani", "fena" kelimeleriyle aynı anlamda kullanılır. İyilik, yardımseverlik, merhamet işaretleri ise endişeyle karşılanarak fesatlık ve şer göstergeleri olarak algılanır, korkunç bir neticeye, kafa karışıklığına ve aldatmacaya giden yolun girizgahı addedilir, kısacası incelikli fenalık olarak algılanır. İnsanda böylesi bir ruh hali hâkim olduğunda, o topluluk kolay kolay ilerleyemez; veya en fazla en yavan haliyle kalır; dolayısıyla iyi ve kötü kavramlarının ağır bastığı yerlerde, insanların, klanların ve ırkların çöküşü yakındır.

Mevcut ahlakımız, egemen sınıfların ve klanların oluşturduğu temel üzerinden gelişmiştir.

Soru 1: Hobbes'a göre doğa durumunda hayat niçin bu kadar kötü olacaktır?

Soru 2: Rousseau'nun tasviri, Hobbes'un doğal insan tasvirinden ne şekilde farklılaşır?

Soru 3: Nietzsche iyi ve kötü kavramları hakkında ne söylemektedir?

4
Devlete Niçin Boyun Eğmeliyim?

ANAHTAR SORULAR

1) Meşru devlet idarelerinin hepsi toplumsal sözleşmeye mi dayanır?
2) Toplumsal sözleşmenin doğası nedir?
3) Devlete gösterilen rıza aleni mi olmalıdır yoksa üstü kapalı bir rıza yeterli midir?
4) Rızanın idare altına alınmasını sağlamak için siyasete geniş çaplı katılım gerekli midir?

2016 yılında Amerikan Futbol Ligi NFL'de sezon öncesi oynanan bir maçta San Francisco 49'ers quarterback'i (oyun kurucu) Colin Kaepernick milli marş için saygı duruşunda bulunma geleneğine uymayı reddederek ırk adaletsizliğini protesto etmek amacıyla oturduğu yerden kalkmamayı seçti. Sonraki maçta ise diz çökerek bekledi ve bu sembolik eylemi sezon boyunca sürdürdü. Ardından NFL'deki başka oyuncular da ulusal marş esnasında diz çökerek onu takip ettiler. Bu protestonun uygun olup olmadığı konusunda yoğun tartışmalar yaşandı, hatta Birleşik Devletler Başkanı, ulusal marş esnasında ayakta durmayı reddedenlerin ligden atılması gerektiğini söyledi. Kaepernick bu eylemleri için herhangi bir para cezası almadı ama bu kitabın yazıldığı sırada herhangi bir NFL takımına dahil değildi, yani kariyeri durma noktasına geldi. Protestosunun cezasını çekti. Kaepernick'in eylemleri, doğru olduğunu düşündükleri şeyler yüzünden kanunlara veya geleneklere boyun eğmeyi reddeden insanlarla benzer bir kaderi paylaştı.

1860 yılında Amerika'nın en önemli yazar ve filozoflarından biri olan Henry Thoreau vergilerini ödemediği için tutuklandı ve hapse atıldı. Thoreau'nun vergi ödememe sebebi, bir muhasebecinin el çabukluğu veya gelirini düşük gösterme gibi bir hareket değildi, kasıtlı yapılmış siyasi bir eylemdi. Thoreau, bireyin toplumdaki yeri konusundaki düşünceleriyle tanınıyordu; bir önceki yılı kendisine ait tahta bir kulübede yaşayarak geçirmişti, kendi kendine yetebilmeyi ve yalnızlığı deneyimleyerek başka insanlardan oluşan topluma ne kadar ihtiyaç duyduğumuzu anlamaya çalışmıştı. Thoreau koyu bir kölelik karşıtıydı ve Birleşik Devletler, ona göre haksız yere Meksika'ya savaş ilan edince vergi ödemeyi bıraktı. Adaletli olmadığını düşündüğü bir savaş için para öderse hata yapmış olacağı kanısına varmıştı; ayrıca insanların, savaşa karşı olduklarını söylemelerinin yeterli olmadığını düşünüyordu, bunun için bir şeyler yapmaları da gerekiyordu. Böylece modern dönemdeki sivil itaatsizlik

düşüncesi ortaya çıkmış oldu. Kanunların adaletsiz olduğu olduğu yerde, insan o kanunu yıkıp geçmeliydi.

1960 yılında yine benzer şekilde North Carolina Greensboro'da bölge üniversitesinden bir grup öğrenci, adaletsiz politikalara karşı duruş sergileme gereği hissetti. Woolworths market zincirinin bölgedeki büfesinde ayrımcılık uygulanıyordu, yalnızca beyazlara yemek servisi verilmekteydi. 1 Şubat 1960'ta dört siyah Amerikalı öğrenci Joseph McNeil, Franklin McCain, Ezell Blair Jr ve David Richmond o büfede oturdular ve kendilerine de servis açılmasını istediler. Servis reddedilince oturma eylemi başladı; arkadaşlarının ve toplum içindeki destekçilerinin de yardımını alan Greensboro Dörtlüsü mekânı terk etmeyi reddetti. Greenboro Dörtlüsü ve arkadaşları sivil itaatsizlik eylemi için tutuklandılar ve kötü muameleye maruz kaldılar ama gerçekleştirdikleri eylem, ayrımcılığın sona ereceğini ve siyah Amerikalıların da haklarını kullanabileceğini garanti altına alan politika değişimleri sağladı.

Sivil itaatsizlik anlayışı, insanın bazen yasalara uymaması gerektiğini öne sürer. Eğer bir yasa adaletsizse, buna uyulmamalıdır ama buna *barışçıl yollarla* uyulmamalıdır ve yasayı çiğnemenin sonuçları kabul edilmelidir. Sivil itaatsizlik şu önermeye dayanır: Yasayı barışçıl yollarla çiğnemek, kişinin genel olarak kanun ve düzene saygı gösterdiğini, yalnızca belli yasalara veya politikalara karşı protesto gerçekleştirdiğini gösterir.

Birçok siyaset kuramcısı, daha geniş çaplı bir yaklaşımla, devletin bize yapmamızı söylediği herhangi bir şeye niçin boyun eğmemiz gerektiği sorusunu sormuşlardır. Devletin herhangi bir konuda bizim üzerimizde nasıl bir otoritesi olmalıdır? Çok azımız devlete boyun eğeceğine dair özel olarak anlaşma yapmıştır ama yükümlülüklerimiz yine de aynıdır ve otorite, rızaya dayalı olduğunda bu durum daha da problemli hale gelir.

Bölüme Genel Bakış

Bu bölüm bizi toplumsal sözleşme teorisiyle tanıştıracak. Toplumsal sözleşme teorisine göre tüm meşru devlet idareleri rızaya dayanır ve meşru bir yasa geçirildiğinde, idare edilmeye gösterdiğimiz rıza nedeniyle buna uymamız gerekir. Diğer yandan, düşünürler arasında, rıza göstermenin doğasına ve devlet idaresine borçlu olduğumuz yükümlülüklere dair önemli anlaşmazlıklar görülür.

Konuya 17. yüzyılda yaşamış İngiliz siyaset felsefecisi Thomas Hobbes'la başlayacağız. Geçen bölümde Hobbes, doğa durumunda insanın özgür ve eşit olduğunu ama rekabet, kaynak kıtlığı ve belirsizlik gibi faktörlerin hayatı herkes için kötü, zorlu ve kısa hale getireceğini söylüyordu. Dolayısıyla doğa durumu, bütün mantıklı insanların kaçmak isteyeceği bir durum olacaktı ve bizi bundan kurtaracak oluşum da, toplumsal sözleşme ve egemen gücün yaratılması olabilirdi. Burada göreceğimiz üzere, devlet idaresi her ne kadar rızaya dayanıyor olsa da, bu idare oluşturulduğunda boyun eğme yükümlülüğümüz topyekûn olmaktadır. Hobbes, rasyonel bireyin devlete niçin *daima* boyun eğeceğine dair birçok sebep belirtir. Daha sonra Hobbes'u yakın çağdaşı John Locke ile kıyaslayacağız. Locke'un doğa durumuna dair görüşleri, Hobbes'unkiler kadar kıyamet habercisi değildi. Ayrıca Locke, Hobbes'la benzer felsefi kavramlar kullanmış olsa da, toplumsal sözleşmeyi, yetkilerini aşması halinde ortadan kaldırılacak sınırlı bir devlet idaresi oluşturmak için kullanmıştır. Locke bunun yanı sıra, zımni rıza anlayışını da geliştirmiştir; devlet idaresiyle doğrudan anlaşma yapmamış olsak bile bu idareye nasıl rıza gösterebileceğimizi anlatır.

Daha sonrasında da devlet idaresinin rızaya dayalı olduğu nosyonuyla ilgili problemleri ele alacağız. Bu kısım David Hume'un ampirik eleştirisiyle başlayacak; buna göre, gerçekçi olmak gerekirse dünyada rızaya dayalı tek bir devlet idaresi bile yoktur ve zımni rıza da aslında rıza değildir. Hume'a

göre, bireyler olarak devlete boyun eğmemiz için bir dizi sebep bulunur ve rıza bunlardan biri değildir.

Sonraki aşamada ise iki düşünürü ele alacağız. Bu iki düşünüre göre rızanın anlamlı olabilmesi için, vatandaşın siyasi rolünü yalnızca rıza gösteren bireyler olmaktan çıkarıp devlet işlerinde aktif yer alan insanlar olmaya doğru artırmak gerekir. Bu düşünürlerin ilki Jean-Jacques Rousseau olacak. Rousseau, devletin oluşumuna açıkça rıza göstermemiş olduğu sürece hiçbir bireyin devlete boyun eğme zorunluluğunun olmayacağını öne sürer. Rousseau meşru bir devletin doğrudan demokrasiden oluşmuş olması gerektiğini söyler, bu oluşumda vatandaşlar, daha sonra boyun eğecekleri yasaların yaratıcısı olarak rol oynarlar. Bu bölüm, Carole Pateman'ın siyasi yükümlülük eleştirisine ve siyasete daha fazla katılım gösterilmesine dair kısa bir değerlendirmeyle son buluyor.

Hobbes ve İtaat

Hobbes, egemen güce niçin itaat etmemiz gerektiğine dair tek bir sebep sunmaz, bunun yerine rasyonel bireyin devlete niçin boyun eğmesi gerektiğine dair çeşitli sebepler sunar. Birey, devletin meşru otoriteye sahip olduğu sonucuna varmak adına bu sebeplerin hepsine birden inanmak zorunda değildir (aralarında gerçek anlamda bir çelişki olmamasına rağmen). Daha önce İngiltere İç Savaşı'nda kralcılar için savaşmış insanlardan, Cromwell rejimine dahil olmalarının (itaat edeceklerine söz vermelerinin) istendiği bir dönemde yazmış olan Hobbes (özünde kendisi de bir kralcıydı) devlete niçin itaat edilmesi gerektiğine dair birçok sebep ortaya koyar. Bu sebepler:

1. Eğer devlete boyun eğmezsek, yaşamların kısa olacağı kötü ve zorlu doğa durumuna geri itiliriz. Dolayısıyla egemen güce boyun eğmek kendi çıkarımıza olacaktır.

2. Devlet barışı koruyacak ve yasaları uygulayarak, mülkiyet hakkını koruyarak vb hayatta yapmak istediğimiz şeylere yönelmemize imkân verecektir.
3. Egemen güce itaat etmek üzere birbirimizle anlaşma yaparız ve özgür iradeyle dahil olduğumuz anlaşmaları bozmak da adil olmaz.
4. Egemen güç devletteki yetkilerimizi kullanır, dolayısıyla devlet eylemde bulunduğunda, eylemde bulunan biz oluruz, dolayısıyla eylemlerimiz hakkında şikâyet etmememiz gerekir. Egemen gücün eylemlerinin faili biziz.

Hobbes, bu egemen gücün yetkilerinin nasıl sınırsız olduğunu gösterecektir (oldukça anlamsız da olsa, bunun belirgin bir istisnası vardır). Dolayısıyla toplumsal sözleşmelerin çoğu, krallıkların doğrudan Tanrı'dan yetki aldıklarını söyleyerek neredeyse sınırsız güce sahip oldukları zamanlarda yazılmış oldukları için gücü sınırlandırma arayışındayken, Hobbes'un teorisi bunu yapmaz. Hobbes'un güç anlayışı, devletin bize yapmamızı söylediği her şeye niçin boyun eğmemiz gerektiğini göstermek amacını taşır.

Hobbes'un Sözleşmesi

Hobbes'a göre, tüm insanlar diğer insanlara şunu söyledikleri de devlet oluşur:

> Kendimi Yönetme Hakkımı bu İnsana veya bu insanlar Grubuna bırakıyorum ve onları Yetkili kılıyorum; şu şartla: Sen de kendi Hakkını ona teslim edeceksin ve benzer şekilde onun tüm Eylemlerini Yetkili kılacaksın (Hobbes, 1985: 227).

Bu cümledeki birkaç kelimenin ve ifadenin inanılmaz önemine hemen değinmek istiyorum ama biz bunu yapmadan önce Hobbes'un sözleşmesinin tam olarak aynı anda iki

şeyi birden yaptığını belirtmek yerinde olacaktır. İlk olarak, daha önce ayrı ve çatışmalı olan insanları tek bir bünyede birleştirmektedir ve ikincisi de, üzerimizde egemen bir güç yaratmaktadır. Bu iki şeyin aynı anda gerçekleşmesi Hobbes için bilhassa önemlidir ve bu bölümün ilerleyen kısımlarında göreceğimiz üzere de, bu unsur, John Locke'un Hobbes eleştirisinde merkezi noktayı teşkil eder. Hobbes'a göre basit bir seçim yaparız: Egemen bir güç yarat ve ona itaat et veya doğal durumda yaşa (ve muhtemelen öl). Egemen güce itaat etmemek ve/veya onu ortadan kaldırmak bizi doğa durumuna geri götürecektir; bunun orta yolu olamaz.

İnsanların birbirleriyle yaptıkları bu sözleşmenin kelimelerini eksiksiz biçimde düşünürsek, Hobbes'un şöyle söylemediğini görürüz: "Egemen güce itaat etmeye söz veriyorum" veya "sana itaat etmeye söz veriyorum" demez. Bunun yerine "Yetkili kılıyorum" ve "Kendimi Yönetme Hakkımı bu İnsana bırakıyorum" der.

Hobbes'un sözleşmesi

Hobbes'un sözleşmesi iki şey yapar; imzacılarını tek bir bünyede birleştirir ve o bünyenin egemen güce itaat etme yükümlülüğünü doğurur.

"Yetkili kılmak" kelimesini düşünün. Bu kelimenin, bir şeye resmi onay vermek anlamına geldiğini biliyoruz ama Hobbes bunu biraz daha spesifik şekilde kullanmıştır. Bir şeyin yazarı olduğumuzda, yazdığımız şeyin sorumluluğunu almamız gerekir; çünkü kelimeleri biz yazmışızdır. Bu kitabın içeriğinin sorumluluğunu almalıyım çünkü yazarı benim. Yazdığınız son makalenin içeriğinin sorumluluğunu sizin almanız gerekir; çünkü onu siz yazdınız. Dolayısıyla, Hobbes'a göre, egemen gücün eylemlerine yetki vermek, kelimesi kelimesine şu anlama gelir ki, siz, ben ve yurttaşlarımız devletin yaptığı eylemlerin sorumluluğunu almalıyız.

Bu durumda devletin eylemlerinin yazarı biz oluruz. Egemen güç yetkilerini ne Tanrı'dan ne de doğa yasalarından almıştır (gerçi egemen güç yaratma dürtüsü doğa yasalarından gelir); egemen güç, yetkilerini sözleşmede bizden almıştır. Hobbes'a göre bizler, yönetme hakkımızı egemen güce bırakırız ve devletin yönetmesi gereken de bu güçtür. Dolayısıyla, devlet eylemde bulunurken bizim gücümüzü kullanır, böylece bir kez daha, devletin eylemleri için sorumluluğu almamız gerekir ve hayati önem arz eder şekilde, bu eylemlere itaat etmemiz gerekir.

Yukarıda yer alan sözleşmeye dair değerlendirmeye değer bir başka nokta da, sözleşmede kimlerin adlarının yer aldığıdır. Tüm insanlar, kendilerini yönetme haklarını egemen güce devretmek ve egemen gücün eylemlerini yetkili kılmak üzere diğer tüm insanlarla sözleşme yapmaktadır. Dolayısıyla sözleşme, egemen gücü yaratmak üzere insanlar arasında gerçekleştirilmektedir. Sözleşme sizinle egemen güç arasında veya benimle egemen güç arasında değildir, egemen gücü oluşturmak üzere sizinle benim aramdadır. Egemen güç, sözleşmede ilgili taraflardan biri olarak dile getirilmektedir ancak sözleşme, bizimle egemen güç arasında bir sözleşme değildir. Bu sözleşme dolayısıyla egemen güce itaat etme yükümlülüğüm oluşmaktadır fakat bu yükümlülük size ve yurttaşlarıma borçlu olduğum bir yükümlülüktür. Eğer egemen güce itaatsizlik edersem, sizinle yaptığım sözleşmeyi ihlal etmiş olurum.

Bununla beraber, kritik bir nokta olarak, egemen güç, kendisini yaratanlarla sözleşmeli bir bağa sahip değildir. Birisiyle veya bir oluşumla sözleşmemiz olduğunda, sözleşmedeki tüm tarafların bazı yükümlülüklerinin olması normaldir. LeBron James, sözleşmesi olduğu için sezonun ortasında LA Lakers'ı bırakıp gidemez; benzer şekilde Lakers da LeBron'a ödeme yapmak üzere sözleşme yapmış olduğu için maaşını ödemeyi bırakamaz. Sözleşmede iki tarafın da yükümlülükleri vardır. Hobbes'un sözleşmesinde ise egemen

güç sözleşmenin taraflarından biri olmadığı için, Hobbes'a göre, devlet sözleşmeyi çiğnediği ve rejimi değiştirmeye çalıştığı zaman şikâyet edemeyiz. Devletin sözleşmeye dayanan yükümlülükleri yoktur; yegâne sözleşme yükümlülükleri vatandaşlar arasındadır ve egemen gücü yaratmak ve itaat etmek yönündedir.

Egemen Gücün Yetkileri

Devletin gücü veya Hobbes'un ifade ettiği şekliyle egemenliği mutlaktır ve bizim bu egemen güce itaat etme yükümlülüğümüz de benzer şekilde mutlaktır. Doğal durumda her birey her şey üzerinde hak sahibiydi; sözleşme aracılığıyla her şey üzerindeki bu hakkımızı devrederiz ve sonuç olarak da devlet her şeyi yapma hakkına sahip olur. Devlet hangi dinlerin takip edilebileceğine ve hangilerinin yasaklanacağına karar verebilir. Hobbes, egemen gücün herhangi bir özel teolojik gücü olduğunu veya dini hakikate sizden veya benden daha yakın olduğunu düşünmez. Hatta Hobbes neredeyse kesin diyebileceğimiz şekilde ateisttir veya o dönemde böyle algılanacağını söyleyebiliriz (17. yüzyıl için hayret verici bir durumdur). Egemen güç hangi dinlerin öğretilip hangilerinin yasaklanacağına karar verdiğinde de, bu karar yalnızca barışı korumak anlayışına dayanarak alınır. Örneğin Hobbes daha ilerleyen dönemlerdeki çalışması *Behemoth*'ta iç savaşı, Aristoteles'in siyaset ve etik hakkındaki fikirlerinin üniversiteler üzerindeki etkisine bağlayarak eleştirir, dolayısıyla Hobbes'cu bir egemen güç hüküm sürseydi Aristoteles'in *Politika* adlı eseri yasaklanabilirdi.

Şikâyeti bırakın!

Hobbes'a göre devletin yaptıklarından şikâyet etmememiz gerekir; çünkü eylemlerine yetki veririz; dolayısıyla bu eylemleri gerçekleştiren aslında bizizdir. Ayrıca egemen gücün sözleşmeyi ihlal edeceğini de düşünmememiz gerekir; çünkü egemen gücün adı kontratta yer almamıştır ve dolayısıyla ihlal etmesi mümkün değildir. Bizler egemen güce itaat etmek üzere birbirimizle sözleşme ve anlaşma yaparız; egemen gücün bize karşı herhangi bir yükümlülüğü yoktur.

Egemen güç, barışı sürdürmek adına gerekli olduğunu düşündüğü her şeyi yapma yetkisine sahiptir. Bunun yegâne istisnası şudur ki; egemen güç, karşı koymadan bizi öldürmesine izin vermemizi bekleyemez, dolayısıyla infazcınıza karşı direnç gösterme hakkınız vardır.

Egemen güç istediği her şeyi yapma hakkına sahiptir ve bizlerin bu eylemleri tartışma hakkımız yoktur çünkü egemen güç, bizim ona devrettiğimiz güçleri kullanarak bu eylemleri gerçekleştirmektedir, dolayısıyla bu eylemleri biz gerçekleştiriyormuşuz gibidir. Hobbes, doğanın ilk yasasının kendimizi korumak olduğunu açıkça belirtmiştir ve bizim de kendimize zarar vermemiz pek anlamlı olmayacaktır, bunun neticesinde de devletin yaptığı hiçbir şey bize fiilen zarar veremez.

Gerçi bu durumun küçük de olsa bir istisnası mevcuttur. Haklarımızı egemen güce devrediyor olsak da (çünkü bunu yaparak doğa durumunun fenalıklarından sakınmak gibi bir yarar sağlarız), devredemediğimiz bir hak vardır:

> Bir insan, canını almak için kendisine zor kullanarak saldıranlara direnç gösterme hakkından feragat edemez; çünkü böylesi bir durumda kendisi için İyi olanı amaçladığı düşünülemez (Hobbes, 1985: 192).

Dolayısıyla, eğer egemen güç öldürülmenizin gerekli olduğuna karar verirse, sessizce veda etmek zorunda değilsiniz. Karşı koyabilirsiniz. Bu durum, egemen gücün insanları öldürtemeyeceği anlamına gelmez, bunu yaparak insan haklarını ihlal ettiği anlamı da çıkmaz; bu sadece polis memuruna veya infazcıya direnebileceğiniz anlamına gelir. Devlete karşı bütünüyle rasyonel olan yegâne direnç şekli budur.

Günümüzde Devlet

Siyasal düşünce tarihçilerinin, Hobbes'u niçin bu kadar önemli bir figür olarak gördüğünü anlamakta zorlanıyor olabilirsiniz. Doğal özgürlük ve insanın eşitliği konularındaki mantığı, liberal düşünürler tarafından üzerine bir şeyler konarak geliştirilen bir argüman konumunda olsa da Hobbes'un kendisi liberal bir düşünür değildir. Benzer şekilde, hükümdarın, gücünü yönetilenlerin rızasından aldığını söyleyen nosyon (demokratik düşüncenin ana doktrinlerinden biri haline gelecekti) Hobbes'a dayanır ama Hobbes bir demokrat değildir. Hobbes'un, insan doğasına dair görüşleri kasvetli ve nahoştur, ayrıca egemen gücün mutlak yetkilerine dair çizdiği tablo modern dönem insanına pek korkutucu görünür. Hobbes'un varlığını devam ettirebilmiş en büyük nosyonu devlet tanımıdır belki de; bugün bile hâlâ koruduğumuz bir tanımdır diyebiliriz bunun için.

Çağlar boyunca krallar, kendilerinin ve devletin ayrılmaz olduğunu, gücü bizzat ve doğrudan Tanrı'dan aldıklarını düşünmüşlerdir; dolayısıyla onlara göre kendi şahısları ve kral olarak bulundukları görev bütünüyle aynıydı. Fransa'da XIV. Louis'in şöyle söylediği rivayet edilir: "L'Etat, c'est moi" - Devlet; bu benim. Daha sonraları Rousseau gibi demokratik cumhuriyetçilerse devletin tamamen vatandaşlara ait olduğunu söyleyeceklerdi; devlet demokratik iradeydi belki de. Rousseau'ya göre devlet insani yüzünü korur; değişime uğrama özelliği devleti oluşturan insanlara aittir. Hobbes

bu iki argümanı keserek geçer ve günümüze kadar varlığını sürdüren bir devlet tanımı önerir.

Etkinlik 1. Hobbes niçin devlete itaat etmeniz gerektiğini söylemektedir, dört sebep belirtiniz; peki hangi durumda devlete direnç gösterebilirsiniz?

Devlete itaat etme sebebi No. 1	
Devlete itaat etme sebebi No. 2	
Devlete itaat etme sebebi No. 3	
Devlete itaat etme sebebi No. 4	
Devlete karşı çıkabileceğim yegâne durum:	

Bir insan güçlerini egemen güce devrettiğinde, bunları doğal bir kimseye devretmiş olmaz. Hobbes, okurlarından siyasi güçlerini Oliver Cromwell'e, II. Charles'a veya kendisine devretmemizi talep etmez. Hobbes, insanların, sahip oldukları güçleri ***devletin tüzel kişiliğine*** devretmesini ister. TV'de izlediğimiz bir programda bir karakter bir diğerini öldürdüğünde polisi arayıp cinayet ihbarında bulunmayız çünkü aktörlerin rollerini oynadıklarını biliriz. Hiç kimse Breaking Bad'i izledikten sonra Bryan Cranston'ı uyuşturucu ticareti yaptığı için polise bildirmemiştir veya Caltech'teki

öğrenciler Big Bang Theory dizisinde rol alan Jim Parsons'tan ders almayacaklarını görünce eğitim harçlarını geri istemezler. Kendilerinin bu kişiler olmadığını, bu karakterleri oynadıklarını biliriz. Devlet için de durum böyledir; devlet, iktidardaki kişinin rolünü yaptığı tüzel bir kişiliktir, güç o kişinin kendisine ait değildir.

Hobbes ve modern devlet

Hobbes, devleti, hem devletin güçlerini kullanan kişiden hem de devleti oluşturan kişilerden kavramsal olarak farklı görür. Bu sayede Hobbes'un devlet tanımları modern dünyaya kadar ulaşmıştır, neticede Donald Trump'ı Birleşik Devletler olarak görmeyiz veya Birleşik Devletler vatandaşlarını da devletin kendisi addetmeyiz. Devleti, Birleşik Devletler vatandaşlarının güçlerini devretmeye razı olduğu ve Trump'ın kullandığı bir dizi kurumlar bütünü olarak görürüz.

Güç, devletin halkına da ait değildir. Elbette bir zamanlar, doğal durumda insanlara aitti ama bu, egemen güçten ve insanların sözleşmeyle bir araya gelmesinden önceydi. Bu sözleşmede insanlar, güçlerini devletin tüzel kişiliğine devretmiştir. Onlar devletin eylemlerinin yazarlarıdır (senaristleridir de diyebiliriz) ama kendileri fiilen devlet değildir.

Devletin, bu güçleri kullanan kişiden ve devleti oluşturan kişilerden mantıken ayrı bir dizi güçler bütünü olması anlayışı, varlığını bugün de sürdürmektedir ve belki de Hobbes'un getirdiği en büyük yeniliktir. Donald Trump'ın devlet olduğunu düşünmediğimiz gibi Birleşik Devletler vatandaşlarının da devlet olduğunu düşünmeyiz. Devlet, gelecekte bir başka doğal insan tarafından kullanılacak olan bir dizi kurumlar bütünüdür ve bu kurumların insanları temsil ettiği söylense de aslında onlar, insanlar değildir. Devlet, yeni bir başkan geldiğinde ve yeni insan nesilleri yaşadığında da var olacaktır.

John Locke'un Eleştirisi

Hobbes'un itaat etme yükümlülüğü yaklaşımının tarihsel amacı, İngiltere İç Savaşı'ndan sonra, kralcılar için savaşmış olan insanların Cromwell hükümetine niçin boyun eğmesi gerektiğini göstermekti. Locke'un *Second Treatise of Government** adlı eserindeki amaç ise bunun oldukça aksi yönündeydi. Locke bir devlet idaresinin ortadan kaldırılıp yerine bir başkasının getirilmesinin nasıl mümkün olabileceğini ve bunun nasıl gerekçelendirilebileceğini göstermek istemiştir. Locke önde gelen bir dışlayıcıydı, yani İngiltere Kralı II. James'in, bir katoliğin tahttan uzak tutulması gerektiğini düşünüyordu. Locke'un yazıları, Muhteşem Devrim'in, II. James'in tahttan indirilmesinin ve yerine Protestan William of Orange'ın (III. William) getirilmesinin felsefi bir savunması olarak görülebilir. Locke'un yaklaşımının devrim hakkına dayanıyor olması, bu yaklaşımın, Hobbes'un yaklaşımından farklı olacağı gerçeğine hazırlanmamızı gerektirir.

Bununla beraber, John Locke, doğa durumu yaklaşımında olduğu gibi, yapısal olarak geniş anlamda Hobbes'un argümanının eleştiri oklarıyla hemfikirdir. Locke'a göre bir sözleşme aracılığıyla rıza olmadan adil bir devlet idaresi olamaz ve bu sözleşmeyi kabul ettiğimiz için devlet idaresine boyun eğmemiz gerekir. Gerçi bu nokta, Locke ile Hobbes'un ortaklığının sona erdiği noktadır; çünkü Locke kati olarak şunu söyler: "Bir insan, bir Sözleşmeyle veya kendi Rızasıyla dahi olsa, kendisini *bir başkasının kölesi haline getiremez*, başkasının Mutlak, Keyfi gücüne tabi olup Yaşamına onun tarafından son verilmesine izin veremez" (Locke, 1988: 284). Dolayısıyla Hobbes'un önerdiği devlet idaresi şekli Locke için işe yaramayacaktır. Locke, sözleşmenin doğasının ve gücün devlete transfer edilmesinin, devlet idaresinin gücünü nasıl kısıtlayabileceğini göstermeye çalışır.

---

* John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayıncılık, 2004. (y.h.n.)

İlk olarak, Locke'un tanımladığı doğal durumun Hobbes'un düşündüğü kadar fenalık dolu olmadığını önceki bölümden hatırlıyor olabilirsiniz. Doğa yasaları bizi, başkalarının canına, malına ve özgürlüğüne zarar vermemeye iter ve çoğu insan da bu yasaları takip edecektir. Problem elbette bu yasaları herkesin her zaman takip etmeyecek oluşudur ve doğa yasalarını çiğneyenleri cezalandırma görevi, herkesin eline bırakılır. Bu durum herkes için sıkıntı vericidir ve insanlar görece minör suçlar için fazla sert cezalar verebilecekleri için çatışmalara neden olabilir. Locke'a göre, sözleşme yaptığımızda, devlete her şey üzerindeki hakkımızı devretmeyiz, bunun yerine doğa yasalarını yorumlama hakkını devrederiz; dolayısıyla çok daha sınırlı bir güç transferidir.

Locke'a göre toplumsal sözleşme iki aşamalı bir olaydır. Birinci aşama bizi bir halk olarak birleştirir ve bizi doğal durumdan çıkarır, ikincisi ise spesifik bir devlet idaresiyle yapılan sözleşmedir. Dolayısıyla bizi idare edenlerle aramızda sözleşmeye dayalı bir bağlantı olur ve doğal duruma dönmeye gerek kalmadan devlet idaresini yerinden edebiliriz.

Locke, egemen gücü oluşturmak üzere yapılan sözleşmenin iki aşamada gerçekleştiğini düşünmektedir. İlk olarak, medeni toplum olarak adlandırdığı oluşumu meydana getirmek için birbirimizle sözleşme yaparız; bu aşama bizi bir halk olarak bir araya getirir. İkinci aşama ise bizimle, devlet idaresini oluşturacak olan belli bir kişi veya grup arasındadır ve bunun çoğunluğa ait bir karar olması gerekir (bir başka deyişle, devlet idaresini tam olarak kimin oluşturacağı konusunda tartışma varsa, çoğunluğun kararı geçerli olur). Bu iki aşamalı süreç Locke'un yaklaşımında önemlidir; çünkü doğa durumuna dönülmeden bir devlet idaresinin nasıl yerinden edilebileceğini gösterir. Devlet idaresini yerinden etsek bile medeni toplum hâlâ yerinde kalır; tek yapmamız gereken yerine geçecek yeni bir devlet idaresi için bir başkasıyla sözleşme yapmaktır.

Locke, devlet idaresinin kurulmasından sonra sözleşmede yer almak adına pek fazla fırsat olmadığını görmektedir. Siz ve ben, idare edilmeye rıza gösterdiğimizi söyleyecek fırsatı muhtemelen bulamamışızdır. Locke bu problem için zımni rıza nosyonuna başvurur. Devlet idaresi altında yaşayarak, getirilerinden faydalanarak, devlet tarafından korunan mülkiyet ve miras hakkına sahip olarak, üstü kapalı olarak (zımni olarak) bu devlet idaresine rıza göstermiş oluruz. Dolayısıyla devlet idaresine rızamızı açıkça göstermek elzem değildir. Yönetilme şeklimizden gerçekten bu kadar mutsuz isek, her zaman bırakıp gidebiliriz.

Locke, devletin yetkilerinin kısıtlanması gerektiğini düşünür. Hatırlayabileceğiniz üzere Locke'a göre doğa durumundaki insan güç bakımından sınırlıdır çünkü doğal hukuku çiğneyemez, başka bir insanın canına, malına veya özgürlüğüne cezasız kalacak şekilde kastedemez. Doğa durumunda insanın, başkasının canı, malı ve özgürlüğü üzerinde gücü olmadığına göre, Locke, devletin de bu güçlere sahip olamayacağını öne sürer; çünkü devlet, kendisine yalnızca bizim tarafımızdan devredilmiş haklardan oluşur. Bizler devleti sadece ve tamamen doğal hukuku uygulasın diye kurarız; canımız, malımız ve özgürlüğümüz devleti ilgilendirmez. Mülkiyet, siyaset öncesi bir haktır, bir başka deyişle bize devlet idaresi tarafından sunulmuş olmaktan ziyade devletin oluşumundan önce de vardır, dolayısıyla devlet yönetiminin buna müdahale etmek için dayanağı yoktur (Locke'un siyaset öncesi mülkiyet hakkını gerekçelendirişi konusunu kitabın ilerleyen bölümlerinde de ele alacağız).

Devlet idaresi, canımızı, malımızı ve özgürlüğümüzü koruma rolüyle sınırlıdır ve hayatımızın diğer alanlarını ihlal etmeye kalkması halinde bu idareyi basitçe ortadan kaldırıp doğa durumunun sıkıntılarına girmek zorunda kalmadan bir başkasını yönetime getirebiliriz. Devlet idaresi kendi görev tanımına bağlı kaldığı sürece ona itaat etmemiz gerekir çünkü gücü bizim rızamıza dayanır. Rıza, devletlerin güç elde edebileceği yegâne yerlerdir. Locke, devlete çok

fazla güç vermenin aptalca olduğunu düşünür; kendimizi bir tilkiden veya sansardan korumak için bir aslan tarafından sömürülmeye rıza göstermememiz gerektiğini söyler.

Gördüğümüz üzere Locke çok daha liberal bir düşünür konumundadır (gerçi tarihsel doğruluk açısından şunu söylemek gerekir ki, o kendisini asla bu şekilde tanımlamamıştı çünkü "liberal" kelimesi bu ideolojik bağlamda 19. yüzyıla kadar kullanılmıyordu). Locke'a göre devlet idaresi sınırlıdır, rızaya dayanır ve yetkilerini aşması halinde görevden alınabilir. Locke insan haklarından bahsetmez, bununla beraber, devlet idaresinin müdahale edemeyeceği yaşam unsurları olduğu düşüncesi, insan haklarının bir tür negatif versiyonudur. Bu kitabın ilerleyen bölümlerinde göreceğimiz üzere Thomas Paine, Locke'un insan hakları yaklaşımından önemli ölçüde etkilenmiştir.

Etkinlik 2. Aşağıdaki listede yer alan kavramları tanımlayın ve Locke'un bunları niçin kullandığını belirtin.

Kavram	Tanım	Locke bunu niçin kullanıyor
İki aşamalı sözleşme		
Zımni rıza		
Devlet idaresinin sınırlı yetkileri		

Toplumsal Sözleşme Kuramına Getirilen Eleştiriler

İngiltere İç Savaşı'nda Levellers (Düzleyiciler) adı verilen siyasal bir hareket ortaya çıkmıştı. Düzleyiciler, Monarşinin ve Lordlar Kamarası'nın kaldırılmasını istiyordu, zorunlu askerlik yasasının geri çekilmesini ve yazılı bir anayasa yapılmasını talep etmekteydiler. *An Agreement of the People* [Halk Anlaşması] olarak adlandırılan ve halk egemenliğini dikte eden bu anayasa, bütün ülkede dolaştırılıp hükümete rıza göstergesi olarak imzalatılacaktı. Düzleyicilerin lideri Thomas Rainsborough, bu sözleşme olmadan "İngiltere'deki en yoksul insan, kendi söz hakkı olmadan tabi kılındığı bir hükümete sağlam duygularla bağlı olmayacaktır" diyordu (Rainsborough, Woodhouse'da, 1938: 53). Halk Anlaşması başlı başına bir toplumsal sözleşme anlayışı yansıtıyordu (siyasi gücün, yalnızca insanların rıza göstermesi halinde mümkün olabileceğini ilan ediyordu) ve Düzleyiciler insanların bu sözleşmeye onay vermelerinin de gerekli olduğunu öne sürüyordu. Dolayısıyla sözleşme felsefi bir oluşum olmasının yanı sıra gerçekten imzalanabilen bir anlaşma haline gelmişti.

Bu örnek, toplumsal sözleşme kuramına karşı enteresan bir eleştiri konumundaydı; şöyle ki, bugüne kadar çok azımız bir otorite tarafından idare edilmeye rıza gösterdiğimizi açıkça belirtmişizdir. Kanunlar, itaat etmek zorunda olduğumuz bir otorite tarafından yapılır. Hatta birçok yasa biz doğmadan önce yapılmış olabilir ve yine de bunlara boyun eğmemiz gerekir. Belki vatandaşı olduğunuz ülkeyi değiştirip vatandaşlığa kabul işlemine tabi olduysanız veya bir tür sadakat yemini ettiyseniz, buna rıza denebilir ama çoğumuz böyle bir şey de yapmamıştır.

Filozof David Hume, "Of the original contract" [Orijinal sözleşmeye dair] başlıklı makalesinde bu argümanı ele alır. Bu makaledeki amacı şunu söylemektir: Herhangi bir devlet idaresine bir sözleşme yoluyla açıkça rıza göstermeye gerek

yoktur, hatta bazen rızaya da gerek yoktur; çünkü devlet idaresinin gücü açısından yegâne meşru dayanağın rıza olduğu düşüncesi oldukça problemlidir.

Hume'un toplumsal sözleşme kuramına karşı başlıca argümanı ampiriktir, yani gözleme dayalıdır. Şöyle söyler: İnsan etrafındaki dünyaya baktığında çoğu devlet idaresinin "özünde ya fetihle ya da gaspla (veya ikisiyle birden) kurulmuş olduğunu görür, adil bir rıza veya insanların gönüllü olarak yönetime tabi olması gibi bir durum söz konusu değildir" (Hume, 2000: 164). Bu da şu anlama gelir ki, eğer bütün meşru devlet idareleri rızaya dayanıyorsa, çoğu devlet idaresi niçin rızaya dayanmamaktadır? 18. yüzyılda ortaya konmuş olan bu argüman, devrimler ve ardından demokratik devletlerin artışıyla birlikte gücünü biraz kaybetmiş olsa da bütünüyle anlamsız hale gelmiş değildir. Dünyada hâlâ istenenden daha az demokratik veya antidemokratik devletler var ve devlet demokratik olduğunda bile bizim bu yapıya rıza gösterme fırsatı bulduğumuz söylenemez. Gerçi, kritik bir nokta olarak, bu argüman ahlaki bir argüman olmaktan ziyade tanımlayıcı bir argüman konumundadır. Eğer yegâne adil devlet idaresinin, gücün rızaya dayandığı idare olduğu düşünülüyorsa, gücün rıza olmadan kullanıldığı bir, iki veya daha fazla devletin varlığı, adil gücün karşılıklı anlaşmaya dayalı olduğu görüşünü çürütmez. Yalnızca bazı devletleri adaletsiz hale getirir.

Hume bugüne kadar herhangi bir toplumsal sözleşme yapılmamış olduğunu belirtir; yani gerçek anlamda bir sözleşme evrağı olması söz konusu değildir. Vurgulamak istediği nokta, bir sözleşme imzalamamız gerektiği değildir, devlet idaresine itaat edişimiz sebebimizin, gerçekleşmemiş bir sözleşme değil, başka bir şey olduğunu söylemeye çalışmaktadır.

Hume, Locke'un zımni rıza nosyonuna da karşı çıkar (zımni rıza, devlet idaresinin getirdiği avantajlardan yararlanarak devlete rıza gösterebileceğimizi söyleyen nosyondu). Hume, böylesi bir rızaya anlamlı bir şekilde gerçekten rıza

denemeyeceğini söyleyerek bu argümanı eleştirir. Hume'un buradaki amacı aslında rızayı savunmak değildir, daha ziyade, tüm meşru devlet idarelerinin rızaya dayandığını söyleyen nosyona getirdiği eleştirileri devam ettirmektir. Şöyle söyler:

> Yoksul bir köylünün veya zanaatkarın, herhangi bir yabancı dil veya yol yordam bilmeden, kazandığı azıcık yevmiyeyle gün geçirmeye çalışırken, ülkesini terk etmek adına özgür bir seçimi olduğunu ciddi ciddi söyleyebilir miyiz? O vakit gemide yaşayan bir insanın da, efendisinin hükümdarlığına özgür iradeyle rıza gösterdiğini öne sürebiliriz; oysaki bu insan gemiye uyuduğu sırada getirilmiştir ve gemiyi terk ettiği anda da okyanusa düşüp yok olmaya mahkûm olacaktır (Hume, 2000: 166-7).

Burada Hume şunu söylemektedir: Bir insan, yaşadığı ülkeden uzaklaşabilmek adına yapabileceği hiçbir mantıklı hareket yokken, belli bir devlet idaresi altındaki ülkesinde ikamet etmeye devam ediyor diye, o insanın o devlete rıza gösterdiğini düşünmek anlamsız olur. Bu yaklaşım, günümüz dünyasındaki toplumsal sözleşme kuramına karşı mantıklı bir argüman olarak görünmektedir. Örneğin siz veya ben, yaşadığımız ülkeyi beğenmediğimize karar vermiş olalım: Durumu değiştirme seçeneğimiz gerçekten var mı? Kişi, Avrupa Birliği vatandaşı ise, parası da olduğunu varsayarsak görece daha özgür hareket edebilecektir, dolayısıyla başka bir yere taşınabilir. Aslına bakarsanız insan ekonomik anlamda elit kitlenin üyesi olduğu sürece sınırlar çok fazla bir şey ifade etmeyecektir. Ancak daha geniş kitleler açısından bakarsak ülkeler göçü engellemektedir ve kişi göçmen veya sığınmacı statüsüne (bir devlet idaresini beğenmemekten daha ciddi bir durumdur) erişemediği sürece, başka ülkeye taşınma fırsatları hayli azalır. Peki, herhangi bir devlet idaresine itaat etme yükümlülüğümüzden kaçmak isteseydik ne olurdu? Bu durumda nereye gidebilirdik? Kendi mikro-devletimizi kurma imkânımız olmadığına göre, bizim için geriye çok az gerçekçi fırsat kalır. Dolayısıyla rıza, zımni veya başka türlü olsun, anlamsızdır denebilir.

David Hume

David Hume 1711 yılında İskoçya Edinburgh'da dünyaya geldi; siyasi ve etik konular hakkında kapsamlı yazılar yazdı. Hume, iktisatçı Adam Smtih ve filozof Adam Ferguson gibi düşünürlerle beraber İskoç Aydınlanması'nın önde gelen isimlerinden biri sayılmaktadır. Ayrıca tıpkı kendisinden önceki John Locke gibi Hume da, ampirist felsefenin en önemli katkı sağlayıcılarından biri olarak görülüyordu.

Hume belki de en çok felsefi aracı "Hume'un Çatalı" ile tanınmaktadır. Buna göre insan, olan bir duruma ait saptamadan, olmalı saptaması türetemez: Olgulara yönelik sorgulama dünyası, etiğe yönelik sorgulamaların dünyasından farklıdır ve bu iki sorgulama dünyası karıştırılmamalıdır.

Hume, Edinburgh Üniversitesi'nde dersler vermeye başlamadan önce okulun kütüphanesinde çalışmış, ayrıca önemli toplumsal figürlerin de sekreterliğini yapmıştır. Fransa'da İngiliz elçiliğinde çalışırken de Rousseau'yla dost olmuştur; gerçi daha sonraları bu ikilinin arası açılmıştır.

Hume'un zımni rıza anlayışına getirdiği eleştiriyi Hobbes'un toplumsal sözleşmesine getirilmiş bir eleştiri olarak da ele alabiliriz. Hobbes, devlete rıza göstermemiz ve tüm güçlerine yetki vermemiz gerektiğini öne sürer; çünkü ona göre bunun alternatifi doğal durumda ölmektir. Peki bu gerçekten özgür bir seçim midir? Gemi kaptanının tahakkümü ile okyanusta ölmek arasında seçim yapmak zorunda kalan Hume'un baskı altındaki adamının durumu gibi değil midir? Hobbes'un buna yanıtı muhtemelen şöyle olurdu: Üzerindeki egemenlik ne kadar zorlu olursa olsun rasyonel insan yaşamayı seçecektir, neticede yaşamak kendi çıkarına olur.

Gerçi bu noktada Hume'un Hobbes'a getireceği eleştiriyi fazla büyütmememiz gerekir çünkü devlete gösterilen rızanın çok yönlü yapısına dair Hobbes'un saptamalarına genel olarak katılmaktadır. Aslında devlet idaresine boyun eğmemiz için bir dizi sebep vardır ve rıza bunlardan yalnızca bir tanesidir.

Genel olarak, devlet idaresine boyun eğeriz çünkü bunun avantajları vardır ve boyun eğme alışkanlığı kazanırız; Hume ise buna rıza demeyi reddetmektedir.

Etkinlik 3. Hume aşağıdaki fikirleri ne şekilde eleştirmektedir?

Fikir	Hume'un eleştirisi
Toplumsal sözleşme teorisi (tüm meşru devlet idarelerinin rızaya dayanması düşüncesi)	
Locke'un zımni rıza nosyonu (rızanın açıkça ifade edilmesinin gerekmediği, toplumun getirilerinden faydalanmanın yeterli olduğu düşüncesi)	

Rousseau ve Pateman: Yükümlülük ve Katılım

Rousseau'ya göre toplumsal sözleşme, doğal insandan çalınmış özgürlüğün bir ölçüde yeniden kazanılmasının bir yolu olmasının yanı sıra adil bir devlet idaresi oluşmasının da koşullarından biridir. Rousseau'ya göre toplum hayatındaki insanın gösterişçi ve bencil olduğunu önceki bölümden belki hatırlarsınız; toplumdaki insan, tutkularının ve başkalarına bağımlılığının esiri olmuş durumdadır. Bu varoluş şekli insan için doğal değildir ama doğal özgürlük asla bütünüyle geri kazanılamayacaktır; bunun yerine başka türlü bir özgürlüğe ulaşılabilir ama bunun için de bir dizi uygun siyasi kurum ve yaklaşım gerekir. Rousseau her şeyden önce, yegâne meşru sözleşmenin, tüm insanların açıkça rıza gösterdiği sözleşme olması gerektiği konusunda kesinlikle kararlıdır. Zımni rıza

söz konusu olamaz. Bununla beraber, sözleşme, uzak bir devlet idaresini meşru hale getirmenin bir yolu olmaktan ibaret değildir, Rousseau'nun sözleşmesi tüm vatandaşlar için siyasi katılıma devam etmeyi garanti altına alan bir dizi siyasi düzenlemeler de getirir.

Toplumsal sözleşmeyle kurulmuş olan egemen güç, bütünüyle vatandaşlara ve bütünüyle tebaaya aittir; zira yasalar yapılırken insanlar egemendir, bunlara itaat ederlerken tebaa konumundalardır. Dolayısıyla tüm vatandaşlar, meşru yasalara uyma yükümlülüklerinin yanı sıra yasaların yapılmasında da rol oynamalıdır. Bununla beraber Rousseau, tüm vatandaşların yasa yapılmasında kelimenin gerçek anlamıyla rol oynaması gerektiğini söyler. Rousseau, Antik Yunan'daki veya doğduğu yer olan Cenevre'deki gibi bir doğrudan demokrasinin savunucusuydu; bu yapıda tüm vatandaşlar meclise katılır, tartışır ve yasaları oylar. Temsilciler (örneğin senatörler, kongre üyeleri, milletvekilleri vb) Rousseau için söz konusu değildir; çünkü vatandaşların kendi kendilerini temsil etmeleri gerekir. Rousseau'ya göre, temsili demokrasilerde yaşayan bizler, yalnızca bir seçim anında oyumuzu verdiğimiz esnada özgürüzdür, geri kalan zamanda ise kendimizi temsil edemediğimiz için köle konumunda yaşarız.

Hatta kendi kendimizi temsil etme gereği o kadar önemlidir ki, siyasi partilerin veya grupların siyasette rolü olmamalıdır. Cumhuriyetçi Parti'nin veya Demokratların bir üyesi olduğumuzu düşünelim. Parlamentoda kendimize benzer yaklaşımda vatandaşlarla bir grup oluşturursak, kendimizi değil partiyi temsil eder hale geliriz.

Rousseau'ya göre meşru bir devlet idaresi için daha da fazlası gerekir: Başkalarına bağımlılığımızın ana sebebi tutkularımızdır; bu da bizi gitgide daha fazla para, güç ve mülk ister hale getirir. Rousseau, tartışmalarımızın ve kararlarımızın yalnızca kişisel çıkar (veya onun ifadesiyle belli isteklerimiz) odaklı olmamasını önemli görür. Kişisel çıkar odaklı olmak yerine şöyle olması gerektiğini öne sürer: Bir yasa veya

önerge tartışıldığında, ne istediğimizi veya bu yasanın bizi nasıl etkileyeceğini düşünerek karar vermek yerine, neyin devletin çıkarına olacağını sormamız yerinde olacaktır (hatırlayınız ki Rousseau için devlet, tüm vatandaşlar anlamına gelmektedir). Dolayısıyla kararlarımızı daima herhangi bir insan grubunun değil (bu grup bir parti, bir sosyal sınıf veya sadece biz diyebileceğimiz kişilerden ibaret olabilir) herkesin çıkarını düşünerek almalıyız. Rousseau buna genel irade der.

Rousseau, temsil üzerine

Rousseau, bir devlet idaresinin meşru olması için kişinin ilk olarak açık bir şekilde bu idareye rıza göstermesi gerektiğini düşünür ve ikinci olarak da, kişi bir demokraside kendisini temsil edebilmelidir. Bu yaklaşım, herhangi bir temsilci veya siyasi parti olmaması anlamına gelir (doğrudan demokrasi); kişi daima kendi kendini temsil etmelidir.

Yasalar bu şekilde yapıldığında, bunlara itaat etmemiz gerekir; bununla beraber, Rousseau'nun bu durumu açıklama şekli, belki de siyasal düşünce tarihindeki en tartışmalı pasaj konumundadır:

> Bu durumda toplumsal sözleşmenin boş bir formülden ibaret kalmaması için, zımni olarak şu taahhüdü içerir ki, her kim genel iradeye boyun eğmeyi reddederse, bütünün tamamı tarafından boyun eğmeye zorlanmalıdır, bu da başlı başına toplumun geri kalanına güç verir. Bu durum, o kişinin özgür olmaya zorlanacağı anlamına gelir (Rousseau, 1993: 195).

Özgür olmaya zorlanmak, ilk anda oldukça absürt görünmektedir ama şunu hatırlamamız gerekir ki, Rousseau'ya göre özgürlük basitçe istediğinizi yapmanız değildir; çünkü insanın istediğini yapması, gösterişçiliğimize ve birbirimize bağımlılığımıza neden olan tutkuların bir neticesidir. Rousseau'nun özgürlük anlayışı, bu tutkularınızı sınırlamak üzere kendi yaptığınız yasalara uymak demektir ve toplumsal

sözleşme de bir doğrudan demokrasi (kendimize uygulanacak yasaları bizim yapmamız) oluşturarak bunu yapar; bu yasaları yaparken de (tutkularımızı sınırlarken) herkesin iyiliğini düşünmek zorunda kalırız. Rousseau'nun bu özgürlük anlayışıyla (ayrıca ilerleyen bölümlerde özgürlüğü bir kavram olarak keşfe çıkacağız) hemfikir değilseniz bile, özgür olmaya zorlanmak kavramı karşısında çok şaşırmamak gerekir. Onun yükümlülük görüşü itibariyle, bir vatandaş tüm yasaların yapımında rol alma hakkına sahiptir, fikirlerine bir temsilci veya parti ile aracılık edilmez ve bir yasa yaparken insanların kimin çıkarını (diğer herkesin çıkarıyla birlikte) göz önünde bulundurması gerektiğini bilir. Tüm bu unsurların izinden gidilerek meşru bir yasa yapıldığında, Rousseau buna boyun eğmemiz gerektiğini düşünür ama buna özgürlük der. Bu yaklaşım çok da despotluk değildir. Plamenatz bu konuda şunları yazmıştır:

> Rousseau, insanın boyun eğeceği yasaları kendisinin yapmasını özgürlük olarak adlandırır; bunu yapmayı reddedenler ise özgür olmaya zorlanacaktır.

> Rousseau, egemen meclis toplantılarından dışlanmayan, bunun yanı sıra meclis içinde oyunu ve fikirlerini etkisiz kılacak baskılara ve entrikalara maruz kalmayan bir vatandaşın, bu meclis tarafından yapılmış olan yasalara boyun eğmek zorunda olduğunu söyler. Bu doktrinin defoları ne olursa olsun, özgürlük açısından tehlike arz etmez (2006, 106).

Rousseau'nun, siyasi yükümlülük ve rıza konularında Hobbes ve Locke'un görüşlerine getirdiği eleştiri ve daha fazla katılım çağrısı, fikirlerini kaleme aldığı dönemin üzerinden yüzlerce yıl geçmiş olsa da halen ileri görüşlü yaklaşımlar olarak varlığını sürdürmektedir. Carole Pateman ise, Hobbes ve Locke'taki sözleşmenin gönüllülüğe dayanan yapısını ve liberal demokratik teoriyi genel olarak hayati bir zayıflık olarak görmektedir; çünkü bu yükümlülük bir sözleşmeden

doğar ancak o sözleşmenin gönüllülüğü konusu belirsiz kalmaktadır. Pateman şuna işaret eder:

> Şu nokta sıklıkla öne sürülür ki, vatandaşların makul bir şekilde söz verdiği veya rıza gösterdiği söylenemese bile, liberal demokrat devlette siyasi açıdan yükümlülükleri vardır (Pateman, 1979: 3).

Pateman'a göre Rousseau'nun sözleşmesi farklıdır; çünkü korunmak için (Hobbes'un teorisinde ölümden, Locke'un teorisinde belki de hırsızlıktan korunmak için) devlet idaresine boyun eğmeyi kabul etmek yerine, bu sözleşme "gönüllü bir anlaşma veya taahhüttür, kalıcı özgürlük ve eşitlik sunmak ve bunu sürdürmek adına siyasi bir birlik yaratmak üzere bireyler arasında gerçekleştirilir" (Pateman, 1979: 170). Özgür ve eşit bireylerin, sözleşmelerle yükümlülük oluşturmak yerine birbirlerine taahhütte bulunmaları, Pateman'a göre meşru olabilecek bir devlet kurmanın geçerli yoludur.

Etkinlik 4.

1) Hume ve Rousseau'nun, sözleşmecilik konusunda Hobbes ve Locke'u ne şekilde eleştirdiklerini genel hatlarıyla belirtiniz.

2) Siyasete katılım Rousseau ve Pateman için niçin bu kadar önemlidir?

3) Devlet idaresine boyun eğmekle yükümlü olduğunuzu düşünüyor musunuz? Cevabınızı açıklayınız.

Sonuç

Bu bölümde, devlete niçin itaat etmemiz gerektiğini söyleyen klasik "liberal" toplumsal sözleşme argümanlarını ve bunlara getirilen bazı eleştirileri genel hatlarıyla ele aldık. Rasyonel bireyin, varolan herhangi bir devlete niçin itaat etmesi gerektiğine dair Hobbes'un argümanını gördük. Locke'un, bu yaklaşımı biraz törpüleyerek canımızı, malımızı ve özgürlüğümüzü koruyan herhangi bir devlete niçin itaat etmemiz gerektiğini gösterişini ele aldık ama Locke'a göre bu devlet idaresine illa doğrudan rıza göstermemize de gerek yoktu.

Hume'un toplumsal sözleşmeyi nasıl reddettiğini de gördük. Ona göre, kişisel çıkar devlet idaresine itaat göstermemiz açısından merkezi konumda da olsa, bu idareye kesinlikle rıza göstermiş değilizdir ve zımni rıza da rıza değildir.

Rousseau ve Pateman kişisel çıkarı açıkça reddederek bir basamak daha ileri giderler, onlara göre Hobbes ve Locke'un sözleşmeleri rızanın temeli olamaz. Rousseau yalnızca açıkça gösterilmiş rıza ile yükümlülük doğabileceğini öne sürer; ona göre devlet idaresinin meşru sayılabilmesi için siyasi toplum, doğrudan demokrasiden oluşmalıdır.

Kaynakça

Hobbes, T. (1985), *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin.

Hume, D. (2000), "Of the original contract", N. Warburton vd (Ed.), *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*, Londra: Routledge, s. 162-7.

Locke, J. (1988), *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pateman, C. (1979), *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Cambridge: Polity.

Plamenatz, J. (2006), "Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre", J. Scott (Ed.), *Jean-Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Oxford: Routledge, s. 106-16.

Woodhouse, A.S.P. (1938), *Puritanism and Liberty*, Londra: J.M. Dent.

Metin Okuma Etkinliği

I. ve VI. James, *A Speech to the Lords and Commons,* [Lordlara ve Halka Sesleniş] yer aldığı eser: Wootton, D. (Ed.) (1986), "Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England", Londra: Penguin, s. 107-8.

Monarşi ile idare edilen devlet dünya üzerindeki en üstün şeydir; çünkü krallar yalnızca Tanrı'nın vekilleri olmakla ve Tanrı'nın tahtında oturmakla kalmazlar, aynı zamanda Tanrı'nın ta kendisi tarafından tanrılar olarak adlandırılırlar. Monarşi devletini ortaya koyan üç ana benzeşim vardır: Bir tanesi Tanrı kelimesinden, diğer ikisi ise siyaset ve felsefe zemininden türetilir. El yazması eski metinlerde krallardan tanrılar olarak bahsedilir, dolayısıyla güçleri de belli bir bağlantı çerçevesinde ilahi güce benzetilir. Krallar aile babalarına da benzetilir; çünkü bir kral gerçekten devlet babadır, siyaseten halkının babasıdır. Ve son olarak, krallar, insan bedenini mikro evren kabul edersek, başa benzetilirler.

Krallara tanrı denmesi yerindedir çünkü yeryüzünde ilahi güce benzer tarzda bir güç sahibidirler; Tanrı'nın sıfatlarını düşündüğünüzde bir kralın şahsına da uyduğunu göreceksiniz. Tanrı yaratma veya yok etme gücüne sahiptir, keyfine göre yapabilir veya bozabilir, hayat verebilir veya ölüme gönderebilir, herkesi yargılayabilir, kimse tarafından yargılanamaz kimseye hesap vermez; alçakça şeyleri yüceltebilir, yüce şeyleri keyfine göre alçaltabilir ve Tanrı'ya göre hem ruh hem de beden onların hakkıdır. Kralların da benzer güçleri vardır: Tebaalarını oluşturabilir veya ortadan kaldırabilirler; yüceltme ve alçaltma, yaşatma ve öldürme güçleri vardır; tüm tebaaları üzerinde ve her sebepten yargı hakkına sahiptirler ama Tanrı'dan başka hiç kimseye hesap vermezler. Alçakça şeyleri yüceltip yüce olanları alçaltma gücüne sahiptirler, tebaalarını satranç masasındaki taşlara çevirebilirler: Bir piyonla fili veya atı alabilirler ve kendileri para kazanırken tebaalarından herhangi birini övebilir veya rezil edebilirler. Ve Kral da tebaasının ruhunun sevgisini ve bedeninin hizmetini kendine hak görür...

Aile babası gibi olma durumuna gelince, eski Doğa Kanunu itibariyle aile reisinin haklarına sahiptirler, çocuklarının veya ailelerinin üzerinde yaşam ve ölüm kararını verme yetkisi taşırlar. Demek istediğim, kralların kökeninin dayandığı ailelerin kalıtsal varisleri olan ailelerin babaları gibidirler; çünkü kralların kökeni, kendilerini koloniler halinde dünyaya yaymış ve tohumlarını ekmiş olan bu ailelerden gelir. Şu anda bir baba mirasını çocuklarına keyfine göre bırakabilir: Hatta duruma göre en büyük çocuğunu mirastan men edip keyfine göre en gencini tercih edebilir; canı isterse onları dilenci de yapabilir zengin de edebilir; eğer canını sıkacak bir şey yaparlarsa huzurundan kovup makamına çıkmalarını yasaklayabilir veya bir günahkar gibi tövbe ederlerse tekrar huzuruna kabul edebilir. Kral, tebaasına böyle muamele yapabilir.

Hobbes, Sözleşmeye zorlayan koşullar üzerine, Hobbes, T. (1985), *Leviathan*, Londra: Penguin, s. 189-91.

İnsanın içinde bulunduğu koşullar her bir kişinin her bir kişiye karşı olduğu bir Savaş durumudur; bu durumda her bir insan kendi Mantığı tarafından yönetilir; düşmanlarına karşı hayatını koruyabilmek açısından kendisine yardımcı olabilecek her şeyi kullanabilir; neticesinde, böylesi bir koşulda her insanın her şey üzerinde Hakkı vardır; hatta başkasının bedeni üzerinde bile. Ve dolayısıyla, her insanın her şey üzerindeki doğal Hakkı devam ettikçe, hiçbir insan için güvenlik söz konusu olamaz (ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun) Tabiatın normalde insana verdiği yaşama süresini kullanma imkânı olmayacaktır. Ve bunun neticesinde şu nokta bir kaide veya genel Mantık kuralıdır ki, her insan, elde etme imkânı olduğu ölçüde Barış için gayret sarf etmelidir ama bunu elde edemediğinde de Savaş için tüm imkânları ve avantajları kullanabilir. Bu Kuralın ilk kısmı ve Doğanın Temel Yasası, barışı aramak ve takip etmektir. İkinci kısmı ise, Doğa Hakkının özetidir; bu da, mümkün olan tüm imkânlarla kendimizi savunmamız anlamına gelir.

İnsanların Barış için çalışması gerektiğini emreden Doğanın bu Temel Yasasından İkinci Yasa türetilir: *Diyelim ki bir insan,*

diğer insanlarla birlikte, Barış için olabildiğince istekli olsun; kendisini koruyabilmesi için de, her şeye erişim hakkından feragat etmek gerektiğini düşünüyor olsun ve başka insanlara karşı, onların kendisine karşı özgür olmasına imkân verdiği kadar özgürlükle memnun olsun. Çünkü her insan istediği her şeyi yapma hakkını taşıdığı sürece tüm insanlar Savaş durumunda olacaktır. Ve diğer insanlar Haklarından feragat etmezse ve o da feragat etmezse bu durumda hiç kimsenin kendi Hakkını bırakmak için bir Sebebi olmaz: Çünkü bu durumda kendini Barışın kollarına bırakmaktan ziyade kurbanlık koyun haline getirir (hiçbir insan bunu yapmak zorunda bırakılamaz). Hıristiyan öğretisinin yasalarından biridir bu: Başkalarının size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Ve tüm insanların Yasasıdır bu, *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* [kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma].

Bir insanın herhangi bir şey üzerindeki Hakkından feragat etmesi, aynı şey üzerinde başkasının Hakkını engelleme Özgürlüğünden kendini mahrum etmesidir. Aslında kendi Hakkından feragat etmiş olması veya bu Hakkı bırakması, başka bir insana daha önce sahip olmadığı bir Hak vermez; zira Tabiat tarafından her insana her şey üzerinde Hak tanınmıştır: ama bu orijinal Hakkından, hakkından feragat eden kişinin engellemesi olmadan yararlanabilecektir; diğer kişilerin engellemesi ise devam eder. Öyle ki, bir insana, bir başka insanın Hakkının eksik kullanımıyla yansıyan etki, kendi orijinal Hakkının kullanımı için engellerin azalmasından başka bir şey değildir.

Hak, ya basitçe Feragat edilerek veya bir başkasına Devredilerek bırakılır. Haktan vazgeçilmesinin faydasının kime yansıyacağı umursanmadığında basitçe FERAGAT EDEREK bırakılır. Haktan vazgeçilmesinin faydası belli bir kişiye veya kişilere yansıması amaçlandığında DEVREDEREK bırakılır. Bir insan bu iki yoldan herhangi biriyle Hakkından feragat ettiyse veya bahşettiyse; bu durumda o insan, böylesi bir Hak kime bahşedildiyse veya bırakıldıysa, bu durumdan faydalanmasına engel teşkil etmemek YÜKÜMLÜLÜĞÜNDEDİR veya MECBURİYETİNDEDİR: ve bu gönüllü eylemini geçersiz kılmamak onun GÖREVİDİR: ve böylesi bir engelleme ADALETSİZDİR, *Sine Jure*, yani hukuka

aykırı olacağı için HAKSIZLIKTIR; çünkü Hak, önceden devredilmiş veya feragat edilmiştir.

Soru 1: VI. James'e göre siyasi güç nereden gelir? Bu yaklaşımda sizce herhangi bir problem var mı?

Soru 2: Siyasi yükümlülük konusunda toplumsal sözleşme teorisi, ilahi hak teorisine göre ne gibi farklılıklar gösterir?

5
Demokrasi En İyi Devlet İdaresi Biçimi midir?

ANAHTAR SORULAR

1) Antik Yunan ve günümüz dünyasındaki demokrasi arasındaki kilit farklılıklar nelerdir?
2) Cumhuriyetçi teorisyenler demokrasiyi ne şekilde kavramlaştırır?
3) Demokrasi en iyi şekilde temsilciler tarafından mı yoksa vatandaşlar tarafından mı uygulanır?
4) Demokrasi, kurucu babaların ideallerinde nasıl bir role sahipti?
5) Demokrasi, "çoğunluğun tiranlığı" potansiyeli taşıması konusunda bir problem teşkil etmekte midir? Eğer ediyorsa, bu problemden en iyi nasıl sakınabiliriz?

The Simpson'ın "Bart's Comet" [Bart'ın Kuyrukluyıldızı] adlı bölümünde Bart Simpson, Springfield'a çarpmak üzere olan bir kuyrukluyıldız keşfeder. Yaklaşan kıyamet sahnesinin ortasında kongre, Springfield'ı tahliye etmek üzere bir yasa çıkarma girişiminde bulunur ancak bir politikacı bu yasaya bir ek yapıp pornografik sanatlara kamudan finans sağlanmasını talep edince yasa tasarısı reddedilir ve Springfield kaderine terk edilmiş olur. Bunun sonucunda çileden çıkan Kent Brockman TV'de şu beyanatta bulunur: "Daha önce de söyledim, yine söyleyeceğim, demokrasi iyi işleyen bir şey değil."

Birçok kişi demokrasinin gayet iyi işlediğini öne sürecektir. Eğer demokrasi ile yönetilen bir ülkede yaşıyorsanız, savaşan bir ülkede olma ihtimaliniz azalacaktır çünkü demokrasiler birbirleriyle savaşma eğiliminde değildir. Ayrıca demokrasilerde iç savaş ihtimali de daha azdır; çünkü eğer başkanı/başbakanı beğenmiyorsanız birkaç yıl içinde onu seçimle götürme fırsatınızın olacağını bilirsiniz, dolayısıyla hükümeti zor kullanarak yıkma yoluna başvurmanıza gerek kalmaz. Açlıktan ölme ihtimaliniz de daha azdır çünkü devlet idaresi kıtlık zamanlarında karnınızın doyduğunu garantiye aldığında bundan çıkar sağlayacaktır, ayrıca haklarınıza saygı duyulması ihtimali de çok daha yüksektir. Bütünüyle faydacı bir perspektiften bakıldığında hayat demokraside çok daha iyidir, dolayısıyla gayet iyi işlemektedir.

Berlin Duvarı'nın yıkılmasının ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından demokrasi tüm dünyada yegâne devlet idaresi biçimi olmak yönünde durdurulamaz bir yola girmiş gibi görünüyor. Bu durum öyle bir boyut kazandı ki, siyaset bilimci Francis Fukuyama 1992 yılında yaptığı saptamada, liberal demokrat devletlerin zaferiyle beraber tarihin sonuna yakın olduğumuzu öne sürdü. Yakın tarih ise, Arap Baharı'na rağmen demokrasi için çok daha zorlu geçti. Freedom House adlı lobi grubunun 2019 yılı Dünyada Özgürlük raporu, dünyada özgürlüğün genel anlamda 13 yıldır azalmasıyla birlikte demokrasinin gerileme sürecine girdiğini belirtmektedir.

Demokrasinin de kendi problemleri vardır, seçimleri düzenlemek adına uygulanan spesifik metotlar sıklıkla sürpriz sonuçlar doğurur. Örneğin 21. yüzyılda gerçekleşen 5 ABD başkanlık seçiminin ikisi, rakibinden daha az oy alan adaylar tarafından kazanıldı. 2000 yılında genel oy çokluğunu Al Gore kazanmıştı, benzer şekilde de 2016 yılında Clinton rakibinden daha çok oy aldı ama ikisi de seçiciler kurulunda daha fazla üye kazanan adaylara karşı kaybetti. 2015 yılında Birleşik Krallık'ta yapılan genel seçimde İskoçya Ulusal Partisi (SNP) 1.454.436 oy aldı ve Avam Kamarası'nda 56 sandalye kazandı, diğer yandan Liberal Demokratlar neredeyse bir milyon oy daha fazla (2.415.916) almış olmalarına rağmen yalnızca 8 sandalye kazandılar. UK Bağımsızlık Partisi 3.881.099 oy aldı, bu rakam Liberal Demokratlar SNP'nin toplamından fazlaydı ama yalnızca tek bir sandalye elde edebildi. Bu gibi durumlara ek olarak, tüm dünyada milyonlarca insan oy verebilir durumdayken seçime katılmamaktadır. İngiltere 2016 yılında Avrupa Birliği üyeliğine devam etmek konusunda bir referandum gerçekleştirdi ve bu seçimin sonuçları Avrupa siyasetini halen derinden etkilemeye devam ediyor; İngiltere'nin birlikten çıkışı (Brexit) tüm dünyada şok dalgaları yarattı. Referanduma katılım oranı yüksek görünüyor olsa da (%72,21) duruma farklı bir açıdan baktığımızda, İngiltere siyaseti için benzeri görülmemiş sonuçlar doğuran bir seçimde, seçmenlerin çeyreğinden fazlası sandığa gitmemiş oldu.

Seçim ve oy verme etrafında gelişen bu değerlendirmeler, demokrasinin seçimler hakkında bir şey olduğunu varsayar ve bu durum siyasal düşünce tarihinde tartışılan bir konudur. Birçok kimse demokrasinin, politikacılara, siyasi partilere ve benzerlerine bırakılamayacak kadar önemli olduğunu öne sürer. Demokrasi aslında halkın hüküm sürmesidir, hüküm sürsünler diye insanları seçmek değildir. Bu bölümde demokrasinin doğası hakkındaki bu argümanların bazılarını ele almaya çalışacağız.

Bölüme Genel Bakış

Winston Churchill'in şu sözü meşhurdur: "Zaman zaman denenmiş olan diğer tüm yönetim biçimlerini saymazsak demokrasi aslında en kötü devlet idaresi şeklidir" (Churchill in Jay, 1996: 93). Bu yaklaşım, demokrasi fikrine coşkulu bir destek veriyor olmasa da, demokrasinin, 20. yüzyılın büyük bölümü boyunca siyasi anlamda meşru olmanın temeli sayıldığını kabul etmektedir ve çoğu rejim, demokratik idare sistemine sahip olduğu iddiasını taşımaktadır. Linz ve Stepan'ın ifade ettiği gibi, demokrasi sıklıkla "eldeki tek seçenek" durumundadır (1996: 15).

"Demokrasi, en iyi devlet idaresi biçimi midir?" sorusunu yanıtlamaktaki problem, demokrasinin tam olarak bir idare biçimi olmayışıdır. Daha ziyade, çeşitli devlet idaresi sistemleri için bir meşrulaştırma ilkesidir. Birleşik Devletler'in, İngiltere'nin, Fransa'nın, Avustralya'nın ve benzeri ülkelerin hepsinin devlet idareleri demokratiktir (veya en azından öyle olduğu iddiasındadır) ama yönetim sistemleri oldukça farklıdır.

Hemen şimdi göreceğimiz üzere, demokrasi fikri antik dönemdeki Atina'ya dayanır ve kelime Yunanca halk anlamına gelen *demos* ve idare anlamına gelen *kratos* kelimelerinden gelir; dolayısıyla kelimesi kelimesine tercümeyle halkın idaresi anlamına gelir (örneğin aristokrasinin, yani en iyi soyun hükümdarlığının tersidir). Gerçi yine bu durum bize, halkın idaresinin mümkün olabilmesi için işlerin nasıl organize edileceğini söylemiş olmaz, hatta halkın da kim olduğunu tam olarak söylemez. Bu bölüm bize, siyasal düşünce tarihinde bu terimlerin tanımları hakkında önemli tartışmalar yaşanmış olduğunu gösterecek.

İlk olarak demokrasinin ilk tecelli edişini, antik dönem Atina'sında varolan siyasi uygulamayı ele alacağız. Atina demokrasisinin, bugün uygulanan demokrasiden oldukça farklı olduğunu göreceğiz. Bu demokrasi, kölelere sahip olmaları

sayesinde siyasi olayları tartışmaya zaman bulan küçük bir vatandaş grubu tarafından hayata geçirilebiliyordu, dolayısıyla siyasi katılım bütün topluma bahşedilen bir hak değildi. Doğrudan demokrasiydi, yani temsilciler yoktu, vatandaşlar meclise katılıyor, meseleleri tartışıyor ve kendileri oylama yapıyordu; bunlar profesyonel bir siyasi sınıfa delege edilmiş değildi. Aynı zamanda her şeyi kapsayan bir yapıydı, yani yalnızca "siyasi" meseleler ele alınmıyordu; meclise katılan vatandaşlar hukuki konularda da karar alabiliyordu. Sonuç olarak Atina demokrasisi, bugün uyguladığımız demokrasiden oldukça farklı görünüyordu.

Antik Yunan'dan bahsettikten sonra antik dönemin ilham verdiği cumhuriyetçi teoriyi ele alacağız ve bilhassa Montesquieu ve Rousseau'nun görüşlerine bakacağız. Bu noktada bu iki cumhuriyetçi teorisyenin, benzer bir amaca nasıl ulaşılacağı konusunda farklılaşan fikirlerini göreceğiz; bu ortak amaç herkesin çıkarı için hareket eden bir devlet idaresi kurmaktır. Montesquieu kuvvetler ayrılığını, yani devleti dengelemek ve hiç kimsenin veya hiçbir grubun ezici güç elde edememesini garanti altına almak adına yasama, yürütme ve yargı öğelerinin ayrı olması gerektiğini söyleyen nosyonu savunmuştu. Bunun neticesinde, hiç kimse veya hiçbir grup kendi çıkarına yönetim sergileyemeyecekti. Bu yaklaşım dışarıdan bakıldığında belirgin biçimde demokratik görünmese de, kralların (özellikle de Fransız kralların) yetkilerini sınırlandırmak ve halkı yönetim sürecine dahil etmek adına bir girişimdi. Rousseau ise daha belirgin biçimde demokrattır, antik dönem Atina'sındakine benzer bir doğrudan demokrasiyi destekler ve tüm insanların (aslında Rousseau bunu "tüm erkeklerin" olarak kullanır) yasama sürecine katıldığı bir idare tasavvur eder. Bu yaklaşım Rousseau'da genel irade nosyonuyla modifiye edilecektir; buna göre tüm vatandaşlar, demokrasi idaresinde karar alırken bu genel iradeyi dikkate almalıdır. Genel irade, cumhuriyetin (veya bir başka ifadeyle tüm halkın) çıkarına olan iradedir,

dolayısıyla demokrasinin katılımcıları asla yalnızca kendi faydaları için oy vermemelidir.

Bu doğrudan demokrasi konusunun ardından Edmund Burke'ün düşüncelerine geçeceğiz; Burke bize temsili demokrasi lehinde argümanlar sunacak. Burke'e göre temsilcinin Parlamento'daki tartışmalara kısıtsız katılımı sağlandığında siyasetin yerel sürtüşmelere düşmesinin önüne geçilmiş olur; çünkü her bir seçim bölgesi kendi çıkarına ulaşmaya çalışırken temsilciler ulusal çıkarların ne olduğunu bulmaya çalışacaktır. Daha sonra Burke'ün daha geniş çaplı fikirlerini değerlendireceğiz; buna göre Burke, siyasetin soyut ilkelere değil daha ziyade yerel önyargılara dayanması gerektiğini öne sürmektedir; dolayısıyla demokrasi yegâne meşru devlet idaresi biçimi değildir. Bu yaklaşım, çağdaşı Thomas Paine ile karşılaştırılacak. Paine, demokrasiyi, sınırlanmış devlet gücü ve haklar gibi liberal fikirlerin kaçınılmaz sonucu olarak görmektedir.

Bölümün daha sonraki kısımlarında demokrasinin, Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşunda oynadığı rolü değerlendireceğiz. Ayrıca Birleşik Devletler Bağımsızlık Bildirgesi'nde demokrasi etrafında ortaya konan iddialar ele alınacak. Sonrasında da, bireylerin ve azınlıkların haklarının, Birleşik Devletler federal anayasa önergesi çerçevesinde güvende olduğunu düşünen James Madison'ın bu yaklaşımının sebeplerini değerlendireceğiz. Madion'a göre, bireysel özgürlükler, küçük bir demokrasiden ziyade büyük bir federal cumhuriyet içinde çok daha güvendedir.

Daha sonrasında bu demokrasi konusunu çoğunluğun tiranlığı nosyonunu irdeleyerek kapatacağız. En çok da John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville tarafından dile getirilen bu korku, artan demokrasinin, devlet idaresinin bireyler ve azınlıklar üzerindeki gücünü artıracağı endişesine dayanmaktadır.

Atinalı Kökenler

Demokrasi, bir devlet idaresi şekli olarak ilk kez antik dönem Atina'sında uygulanmıştır. Bununla beraber, Atina'daki uygulanış tarzı ve üzerine inşa edildiği varsayımlar, günümüz dünyasında demokrasi olarak algıladığımız rejimden oldukça farklıydı.

İlk olarak, Atina demokrasisi, kesinlikle tüm Atina vatandaşlarının yönetim şekli iken, bu durum, tüm Atina halkının yönetim şekli olduğu anlamına gelmiyordu çünkü vatandaşlık küçük bir elit gruba aitti. Vatandaş olmak için erkek olmanız gerekiyordu, ayrıca Atina'da doğmuş olmanın yanı sıra anne babanızın da Atina'da doğmuş olması gerekiyordu. Kadınlar vatandaşlıktan otomatik olarak dışlanıyordu, göçmenler (Atina'da doğmuş olsanız bile göçmen statüsünde olabiliyordunuz) ve köleler de vatandaşlık kapsamı dışındaydı. Hatta, bir vatandaş olmanın gerektirdiği şekilde müzakerelere ve kamusal söylevlere katılımla geçen bir hayat büyük oranda kölelerin emeği sayesinde mümkün olabiliyordu. Köleler, kadınlar ve ikamet sahibi yabancılar denklemin dışında tutulurken, vatandaş olabilenler muhtemelen Atina'nın toplam nüfusunun yaklaşık yüzde 10'una eşitti (Dunn, 2005: 35).

Günümüzde vatandaşlığın genel olduğunu varsayarız, belli bir ülkede belli bir yaşın üstündeki herkes için geçerlidir. Yalnızca bazı kısıtlamalar vardır: günümüzde çok az ülke göçmenlerin oy vermesine veya seçilmesine imkân verir, gerçi genel olarak çoğu ülke seçimlere katılma hakkı da veren vatandaşlığa kabul süreçleri uygular. Köleler dışlanmaz zaten kölelik kavramına da izin verilmez, kadınlar da vatandaşlık kapsamı dışında bırakılmaz. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda David Held, Atina'yı ne kadar demokratik bulmamız gerektiğini sorar; şöyle söylemektedir: "Efsane Atina demokrasisi 'vatandaşların tiranlığı' diyebileceğimiz bir yapıya çok yakındı" (Held, 2006: 19).

İkinci olarak, Atina bir doğrudan demokrasiydi. Vatandaşın rolü, seçimlere temsilci (senatör, milletvekili vb) seçmek için katılmak değildi; daha ziyade diğer vatandaşlarla müzakere edip önerileri kendileri oylamak üzere mecliste bulunmaktı. Gerçekten de tüm vatandaşlar, geçmişleri, zenginlik veya eğitim durumları ne olursa olsun meclis toplantılarına katılma, konuşma ve herhangi bir mesele üzerine oy verme hakkına sahipti. Dolayısıyla devletin gündelik idaresi ve yasama, vatandaşlar adına hareket eden bir grup profesyonel politikacıya bırakılmış değildi; bizzat vatandaşlar tarafından gerçekleştiriliyordu. Atina demokrasisinin yapısından bahsederken Perikles'in ifade ettiği gibi: "Siyasetle ilgilenmeyen bir adamın kendi işine bakan bir adam olduğunu söylemeyiz; burada işinin olmadığını söyleriz" (Perikles, alıntı Held, 1987: 17). Siyaset, tüm erkeklerin katılması gereken bir aktiviteydi.

Üçüncü olarak, Atina, hukuki ve siyasi meseleler arasında bizim günümüz dünyasında yapmaya meyilli olduğumuz gibi bir ayrım yapmıyordu; şöyle ki, vatandaşlar yasaları yaptıkları gibi, suçlamalarla karşı karşıya kalanları cezalandıran veya aklayan jürileri de oluşturuyorlardı. Bu durum elbette jürinin vatandaşlar arasından kura ile seçildiği günümüz dünyasından bütünüyle farklı değildir ama olayın ölçüsü açısından farklılaşıyordu: Atina'daki jüriler yine kurayla seçilen yaklaşık 500 vatandaştan oluşmaktaydı. Ayrıca Atina'da insan haklarının önünde de çok fazla engel yoktu; mahkemeler, hukuki sorgulama yerleri olmanın aksine hitabetle, argümanlarla savaşılan ve kazanılıp kaybedilen yerlerdi.

Bir zamanlar kentin gençlerini yozlaştırmakla ve şehrin Tanrılarını kabullenmemekle suçlanan bir Atinalı vardı, adı Sokrates'ti. Sokrates demokratlar arasında pek sevilen biri değildi; bunun tek sebebi fazlasıyla açıksözlü olması veya kendi deyimiyle "sıradan sakin bir yaşam" (Plato, 1993: 61) sürmemesi değildi, aynı zamanda birçokları tarafından aristokratik devlet idaresi savunucusu olduğu da düşünülüyordu. Sokrates, şair Meletus, önde gelen politikacı Anytus

ve hatip Lycon tarafından suçlanıyordu ve yargılama, katılmayı isteyen tüm vatandaşların önünde gerçekleşti. Sokrates 60 oy farkla suçlu bulundu ve onu suçlayanlar da ölüm cezası istedi. Atina'da bir yargılamada karara varıldıktan sonra suçlu bulunan kişinin, kendisini suçlayanların önerdiği ceza dışında alternatif bir ceza istemesi normaldi; örneğin sürgün edilmeyi veya hapis yatmayı kabul edebilirdi. Sokrates bunun yerine kefalet olarak gülünç bir rakam olan 100 drahmiyi ödemek istediğini söyledi. Mantığı şöyleydi: Atina'da yaşayıp adaletin ve iyi bir yaşamın doğasını tartışmanın, insanların yapması gereken asıl şey olduğunu düşünüyordu ve bunu yapmayı bırakmak istemiyordu, zaten bırakacağını söylese bile ona kimsenin inanacağını sanmıyordu. Sokrates *Apology*'de [Sokrates'in Savunması] şöyle söyler:

Sokrates, antik dönem Atina demokrasisi tarafından ölüm cezasına çarptırılmıştı. Atina'nın gençlerini yozlaştırmak suçunu işleyip işlemediği konusunda tüm vatandaşlar oy kullanma hakkına sahipti.

> Belki biri çıkıp da şunu söyleyebilir: "Ama Sokrates, bizden ayrıldıktan sonra hayatının geri kalanını sessizce kendi işine bakarak geçirebilirsin." İşte bazılarına anlatmakta en çok zorlandığım şey de bu. Eğer bunun Tanrı'ya itaatsizlik olacağını ve bu yüzden de "kendi işimle ilgilenemeyeceğimi" söylesem, bana inanmazsınız; sizinle dalga geçtiğimi düşünürsünüz. Ama diğer yandan iyilik hakkında ve bahsettiğimi duyduğunuz diğer tüm konular hakkında konuşmadan bir günümün bile geçmesine izin vermeyeceğimi, kendimi ve başkalarını analiz etmenin, bir insanın yapabileceği en iyi şey olduğunu, bu tarz bir analiz olmadan geçen hayatın yaşamaya değer olmadığını söylesem, bu durumda bana daha bile az inanırsınız (Platon, 1993: 63, vurgu bana ait).

Dolayısıyla antik dönemde Atina demokrasi fikrinin doğduğu yerdi ama günümüzde aşina olduğumuzdan farklı tipte bir demokrasiydi bu. Kısıtlı vatandaşlık, doğrudan katılım ve toplumsal konularda genelde her şeyi kapsayan bir rol anlayışı

üzerine kuruluydu. Buna ek olarak, az sayıda vatandaşı olan (muhtemelen yaklaşık 30.000 kişi) görece küçük bir şehir devlette uygulanıyordu. Bunun uygulanabilirliğini düşünün. Eğer biri çıkıp da, tüm vatandaşların, günün kilit meselelerine katılma ve tartışma hakkı olduğunu söylerse, antik dönemdeki Atina'da bunun fiziken ve uygulamada mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Ancak yaklaşık 325 milyon nüfusa sahip olan Birleşik Devletler'de işler biraz zorlaşır. Coğrafi olarak insanlar birbirlerinden daha uzak yaşamaktadır ve bu durum mesele olmasa bile ABD'deki en büyük toplantı alanı sayabileceğimiz Ann Arbor'daki Michigan Stadyumu 107.000 kişilik kapasiteye sahiptir. Bir spor stadyumu olarak etkileyici olsa da tüm ABD nüfusunun yalnızca %0,03'ünü bir araya getirebilir, dolayısıyla vatandaşlar meseleleri birlikte tartışmak üzere nasıl toplanabilir?

Antik dönem Atina demokrasisi ve günümüz dünyası arasındaki farklara rağmen, Atina'daki uygulamaların, demokrasinin gelişimi boyunca cazibesini yitirmeyen bazı unsurları vardır, bunları şimdi göreceğiz. İlk olarak, kişinin eğitimine, zenginliğine ve geçmişine (veya başka şeylere) bakılmaksızın vatandaşların eşit görülmesi ve eşit şekilde seslerini duyurabilmeleri nosyonu söz konusudur. İkincisi, demokrasinin kendi kendini geliştirdiği düşünülür, insanın yapısında siyasi, sosyal ve ahlaki meseleleri tartışmaya değer hale getiren içsel bir unsur olduğu varsayılır. Ve üçüncü olarak, demokrasi, vatandaşlar arasında dayanışmayı artırır.

Rousseau ve Montesquieu

Hem Rousseau hem de Montesquieu cumhuriyetçiydi; çünkü devlet idaresinin azınlığın değil daima herkesin çıkarına kullanılması gerektiğini düşünüyorlardı ama bu fikrin tam olarak nasıl hayata geçirilmesi gerektiği noktasında ayrışıyorlardı.

Etkinlik 1. Antik dönemdeki Atina hakkında aşağıdaki soruları yanıtlamaya çalışın:

1) Demokrasi, uygulama açısından modern dünyada ve antik dönemde ne gibi farklılıklar gösterir?

2) Doğrudan demokrasi günümüz dünyasında uygulanabilir mi? Niçin uygulanabilir veya uygulanamaz?

3) Doğrudan demokrasi uygulanabilir olsaydı, arzu edilen bir sistem olur muydu?

Rousseau

Rousseau, Atina'nın doğrudan demokrasisinden ve Cenevre gibi (orada doğmuştu) küçük şehir devletlerdeki düzenlemelerden çok etkilenmişti ve bunun bir sonucu olarak da *Toplumsal Sözleşme* adlı eserinde yalnızca bir doğrudan demokraside bir insanın kendini gerçekten temsil edebileceğini öne sürüyordu. Rousseau'ya göre, yalnızca tüm vatandaşlar kendini temsil ettiğinde ve genel iradeye dayanan kararlar alındığında (böylece gerçekten otonom kararlar alınmış olacaktı) herkesin çıkarına bir devlet idaresi başarılabilirdi. Otonomi veya başka bir şekilde ifade etmek gerekirse özgürlük yalnızca vatandaşlar kendilerine uygulanan yasaları kendileri yaptıklarında elde edilebilirdi. Bu da şu anlama geliyordu ki, eğer özgür sayılacaksak bu durumda örneğin aristokratlar veya başka herhangi bir insan grubu yasaları bizim yerimize yapamazdı. Dolayısıyla Rousseau'ya göre özgürlük,

demokrasiyle ayrılmaz şekilde bağlantılıydı. Rousseau'nun doğrudan demokrasisinde siyasi partilere, gruplaşmalara veya hepsinden önemlisi temsilcilere yer yoktu.

Rousseau'nun, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temeli* adlı eserinde insanların doğuştan özgür ve iyi olduğunu öne sürdüğünü görmüştük. Rousseau'ya göre toplum, bize ahlak kuralları gibi iyi şeyler getirmiş olsa da, doğamızı büyük oranda yozlaştırmıştır. Yalnızca kelimenin gerçek anlamıyla başkalarına bağlı olmakla kalmayız, aynı zamanda psikolojik olarak da insanların onayına muhtaç hale geliriz, başkalarının onayını bekleyen arzularımız bizi gösterişçi hale getirir. Bu gösterişçilik insanlar arasında rekabete götürür ve Rousseau'ya göre hem bu gösterişçilik hem de rekabetçilik bizim doğamıza aykırıdır ve bizi köleleştirir. Rousseau, böylesi bir doğal özgürlüğü bir daha asla yeniden elde edemeyeceğimizi düşünür ama doğrudan demokrasi sayesinde bir miktar özgürlük kazanabiliriz.

Genel irade

Rousseau'ya göre potansiyel yasaları tartışırken kendi kendimize şu soruyu asla sormamalıyız: "Bu yasa teklifi bana fayda sağlıyor mu?" Bunun yerine kendimize daima şu soruyu sormalıyız: "Bu yasa teklifi halkın çıkarına mıdır?" Bu, genel iradedir ve bir demokraside tüm karar alma süreçlerine yol göstermelidir.

Bununla beraber, Rousseau'ya göre doğrudan bir demokrasiye sahip olmak ve siyasetin her alanında vatandaş katılımını sağlamak bizi özgür kılmaya yetmez. Çünkü özgürlük eksikliğimiz yalnızca başka insanlardan, örneğin krallardan, aristokratlardan veya bizim adımıza yönetimde bulunan temsilcilerden kaynaklanmaz, aynı zamanda gösterişçiliğimizden kaynaklanır; bu da bizi başka insanlarla rekabet etmeye ve hayatımızı başkalarının gözlerinden yaşamaya iter. Rousseau

şundan endişelidir ki, bir demokraside hepimiz kendimizi yönetecek pozisyonda olduğumuzda, bireysel olarak kendi çıkarımıza olan yasa tasarılarını destekleyerek ve bunları kanunlaştırarak gösterişçiliğimizi daha da körükler hale geliriz. Gösterişçiliğimizi ve bencilliğimizi bastırmaya bu da yetmez. Dolayısıyla bir demokraside, orijinal özgürlüğümüzün ve başkalarından bağımsızlığımızın en azından bir kısmını geri kazanmaya çalışmak adına daha fazlasına ihtiyaç vardır.

Rousseau'nun bu duruma karşı çözümü, genel irade nosyonudur. Bir doğrudan demokraside basitçe insanların kendi çıkarlarına olduğunu düşündükleri şeye oy vermelerinin, o insanlar için net bir şekilde yetersiz olacağını düşünür; çünkü bu oylamanın sonucunda ortaya çıkacak olan sonuç genel iradenin aksine insanların kendi iradelerinin bir toplamı olacaktır. Rousseau ise bir yasa teklifi konusunda oy verirken daima ülkenin çıkarlarını düşünmemiz gerektiğini söyler, dolayısıyla benim çıkarlarımın aksine herkesin çıkarına olan sonuç ortaya çıkacaktır. Örneğin kendimizi Rousseau'nun ülkesinin vatandaşları olarak varsayalım ve gelir vergisini azaltacak bir yasa teklifini oyladığımızı düşünelim. Bazı insanlar şöyle söyleyebilir: "Bu yasa teklifi lehine oy vereceğim çünkü yasa çıkarsa gelirimin daha fazlası benim elimde kalacak ve neticede daha iyi durumda olacağım." Başkaları da buna karşı çıkıp, vergi indirimi yasasının geçmemesi gerektiğini; çünkü halihazırda almakta oldukları hizmetlerin azalacağını ve daha kötü duruma geleceklerini söyleyebilir. Rousseau'ya göre, bu iki argümanın ikisi de doğru olsa da, aslında konuyla ilgisizdir, bir demokraside ihtiyaç duyulan bir tartışma değildir. Bunun yerine, tartışmanın doğası daima şöyle olmalıdır: "Bu vergi indirimleri ülkenin yararına mıdır?" Bu nokta Rousseau için çok önemlidir çünkü kendi arzularımızı ve isteklerimizi kısıtlayarak, herkesin çıkarına olan koşulları göz önünde bulundurarak, gösterişçiliğimizi bastırmış oluruz ve bunu yaparak da özgürlüğümüzü artırırız. Dolayısıyla, Rousseau'ya göre demokrasi yegâne meşru yönetim biçimi iken, kendi içinde

bizi özgürleştirmek adına yetersizdir. Ayrıca şunu da belirtmek yerinde olacaktır ki, günümüz dünyasında demokrasi olarak adlandırdığımız hiçbir yönetim sistemi belki de Rousseau tarafından demokrasi olarak görülmezdi. Onun demokrasisi, üzerinden atlanması zor bir çıtadır.

Montesquieu

Montesquieu, *The Spirit of the Laws** adlı eserinde özgürlüğün doğasından ziyade idari kurumlar üzerine yoğunlaşır ve bunun nasıl daha fazla siyasi özgürlük getireceğini irdeler. Birçok başka cumhuriyetçi gibi Montesquieu de özgürlüğü korumanın en iyi yolunun, siyasi kurumları özenli dizayn etmek olduğunu düşünmektedir. Özgür olabilmek için, insanın özgür bir devlette yaşaması gerektiğini öne sürer. Montesquieu, Güneş Kral XIV. Louis idaresi altındaki Fransa'nın durumundan endişeliydi. Gücün, bir insanın elinde toplanmasının tiranlığa gideceğini düşünüyordu. İngiltere'yi ziyaret ettiği bir dönemde, İngiltere'de varolan anayasal çerçevenin gücü daha iyi dengelediğini böylece hiçbir insanın veya grubun, toplum üzerinde bir bütün olarak mutlak güce sahip olamadığını gördü. Bunun neticesinde de günümüz dünyasında ve bilhassa Birleşik Devletler Anayasası'nın tasarımında son derece etkili olan Kuvvetler Ayrılığı teorisini oluşturdu.

Montesquieu, yasama, yürütme ve yargı olmak üzere devlet idaresinin üç ayrı güce sahip olduğunu öne sürmüştür. Yasama kanunları yapar, yürütme bunları uygular ve yargı da yorumlar. Eğer bu kuvvetler tek bir kişide veya tek bir bünyede toplanırsa, siyasal özgürlük imkânsız hale gelir. Dolayısıyla bu üç kuvvetin üç ayrı kuruma yerleştirilmesi gerekmektedir; böylece kuvvetler ayrılığı nosyonu ortaya çıkar. Montesquieu, yönetime ait bu üç elementin ayrılması halinde, belli bir güçle görevlendirilen organların birbirini

* Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, Çev. Doruk Can Koçak, Doruk Yayınları, 2016. (y.h.n.)

dengeleyeceğini, böylece bu organlardan hiçbirinin özgürlüğü tehdit edecek kadar güçlenemeyeceğini düşünmüştür.

Montesquieu gücün herhangi bir insanda veya grupta toplanmasından endişeliydi. Bunun gerçekleşmemesini garanti altına almak adına ana idari güçleri farklı organlara bölmek için bir teori oluşturmak üzere İngiltere'deki ayrılmış yapıyı inceledi.

Bu sistemin, Montesquieu'nün İngiliz anayasası yorumuna dayanıyor olması aslında biraz da ironiktir çünkü İngiliz siyasi sistemi açık bir şekilde kuvvetler ayrılığına sahip değildir. Örneğin İngiltere'de bir insanın, devlet idaresinin (yürütmenin) bir parçası olabilmesi için kişi ya Avam Kamarası'nda ya da Lordlar Kamarası'nda olmalıdır. Bunun sonucunda da, yürütme ve yasama güçleri büyük oranda iç içe geçer. Montesquieu muhtemelen İngiltere'deki soyluların yetkilerinin Fransa'daki muadillerine oranla çok daha fazla olduğunu düşünüyordu, yani monarşi üzerinde bir kontrol ve denge mekanizması oluşturma imkânları çok daha fazlaydı.

Yukarıdaki ifadeleri okuyunca, Montesquieu'nün demokrasi konulu bir bölümde yer alması şaşırtıcı görünebilir; çünkü Montesquieu, Rousseau'nun aksine bütünüyle halkın egemenliği lehine bir argüman oluşturmaz, ayrıca ana kısmının doğrudan seçildiği bir yönetim sistemi de önermez. Bununla beraber, siyasi açıdan monarşilerin ve aristokrasilerin hüküm sürdüğü o dönem için oldukça radikal bir argüman öne sürmüştür. Montesquieu şunu söyler: Özgürlüğü koruyabilmek için gücün her zaman kontrol altında ve başka organlara bağlı olduğundan emin olmak gerekir. Dönemin Avrupa mutlaki monarşileri özellikle de Fransa'daki Güneş Kral böyle bir yaklaşımı kabul etmezdi çünkü krallar, yetkilerinin ve yönetme hakkının yalnızca Tanrı tarafından verildiğini ve kendilerini yalnızca Tanrı'nın yargılayabileceğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla Montesquieu'nün siyasi otoriteyi cumhuriyetçi bir anlayışla bölmesi, dönemin yönetimdeki elitlerinin elinden siyasi güçlerinin bir kısmını alma girişimiydi.

Temsilcinin Rolü: Edmund Burke

Rousseau ve Antik Yunanlılar demokrasinin, bireylerin kendilerini temsil etmelerini gerektirdiğini söylerken Edmund Burke bize sağlam bir temsili demokrasi savunması sunar, vurgu da temsil üzerindedir. Edmund Burke bizim yerimize temsilcilerin yönetimde bulunması gerektiğini söylemesinin yanı sıra, seçimler arasında seçmenlerin isteklerine de fazla kulak asmamaları gerektiğini öne sürer. Edmund Burke temsilcilerin, seçmenlerinden daha iyi yönetim sergilemesini sağlayacak özel bir bilgiye sahip olduğunu söylemek niyetinde değildir, daha ziyade şunu söyler: Temsilcinin ne yönde oy kullanacağına seçmen karar verirse, bu durumda ulusal düzeyde daha kötü kararlar ortaya çıkacaktır.

Etkinlik 2.

1) Montesquieu'yü göz önünde bulundurarak aşağıdakileri tanımlayın:

Yasama	Yürütme	Yargı

2) Kuvvetler ayrılığı Montesquieu için niçin bu kadar önemlidir?

3) Rousseau, genel irade ile neyi kastetmiştir?

Burke, *Speech to the Electors of Bristol* [Bristol Seçmenlerine Söylev] adlı eserinde, bir Parlamento üyesinin, seçmen-

lerinin delegesi olarak görülmesi gerektiği düşüncesine karşı çıkmıştır. Burke şunu öneriyordu: Parlamento üyeleri seçimle gelmeli, sonrasında Parlamentodaki rollerine, kendilerini seçenler tarafından müdahale edilmeden devam etmelerine imkân verilmeli, bir sonraki seçimde de icraatlarına bakılarak desteklenmeli veya yeniden seçilmemeliler. Burke'e göre temsilcinin işi, parlamento ile seçmenleri arasında mekik dokuyup seçmenlerinin görüşlerini her meseleye yansıtmak değildi. Burke, bireysel olarak seçmenin rolünün genel olarak seçimlerle sınırlı olduğunu düşünüyordu. Şöyle söylemektedir:

> Temsilciniz size, yalnızca gayret sarf etmeyi değil, aynı zamanda muhakeme yetisini kullanmayı da borçludur ve size hizmet etmek yerine, sizin fikriniz uğruna kendi muhakeme yetisini feda ederse, sizi aldatmış olur (Burke, 1999).

Seçmenlerin milletvekillerine herhangi bir konuda şu ya da bu yönde oy kullanmayı dayatmaları hususunda Edmund Burke'ün gördüğü asıl problem seçmenlerin bunu yapabilecek yetkinlikte olup olmamaları meselesi değildi; Burke, politikacıların Platon'un filozof krallarına benzediğini iddia etmez. Ona göre buradaki asıl sorun şudur ki, eğer her bir seçmen kendi vekiline bölgesel çıkarına göre dayatmada bulunursa, bu durumda bir bütün olarak ülkenin iyiliğini kim düşünebilir? Veya Burke'ün söylediği gibi:

> Parlamento, farklı ve karşıt çıkarları temsil eden, bir aracı ve savunucu olarak bu çıkarları diğer aracı ve savunuculara karşı kollayan elçilerin toplanma yeri değildir; parlamento bir ulusun bilinçli toplanma yeridir, tek bir çıkarı vardır, o da bütünün çıkarıdır; burada bölgesel çıkarlar, bölgesel önyargılar değil, bütünün genel mantığından ortaya çıkan genel fayda anlayışı yol gösterici olmalıdır. Gerçekten bir vekil seçersiniz ama onu seçtiğinizde, o artık Bristol vekili değildir, o artık parlamentonun vekilidir (Burke, 1999).

Edmund Burke

Burke 1830 yılında İrlanda'nın Dublin şehrinde (o dönemde Dublin hâlâ Londra'dan yönetiliyordu) dünyaya geldi. Dublin Trinity College'da eğitim aldı ve daha sonra babasının ısrarıyla hukuk alanında kariyer yapmak üzere Londra'ya taşındı, oysaki o yazar olmayı istiyordu. Londra'ya gitmesinden kısa bir süre sonra hukuktan vazgeçti. Estetik konusunda *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* [Yüce ve Güzel Hakkındaki Görüşlerimizin Kökenine Dair Felsefi Bir Sorgulama] başlıklı bir felsefi metin kaleme aldı. Bu metin, Avrupa'da önde gelen düşünürler tarafından fark edilmesini sağladı.

1865 yılında küçük bir bölgeden parlamentoya girdi ve daha sonra da Bristol'dan Parlamento üyeliğine seçildi. İrlanda ile ilişkilerde sergilediği duruş nedeniyle Bristol'de yaşayanların eleştirilerine hedef oldu, birçok kişi onun yaklaşımlarının, seçmenlerinin geçimini tehlikeye attığını düşünüyordu. Burke, icraatlarına göre değerlendirilmesi gerektiğini söylüyordu; seçmenleri, eğer istiyorlarsa bir sonraki seçimde kendisinden kurtulabilirlerdi. Samuel Johnson ve Oliver Goldsmith gibi dönemin Londralı entelektüelleriyle dostluk kurmuştu.

Burke'e göre çok fazla demokrasi de sağduyulu ve sorumluluk sahibi bir devlet idaresinin işine fazla karışabilir çünkü böylesi bir durumda seçmenler sık sık kendi bölgesel meseleleri ve çıkarları uğruna ulusal politikaları feda edecek ve ülkedeki birlik beraberlik duygusuna zarar vereceklerdir. Siyasi meseleler üzerinde kafa yormak önemlidir ama Burke bu işin Parlamentodaki politikacılara bırakılmasının en iyisi olduğunu söyler. Dolayısıyla Burke minimalist demokrasi anlayışının bir temsilcisi olarak görülebilir; bu anlayışa göre devlet yönetimi seçimle gelmelidir ve seçmenlerin fikirlerine karşı genel anlamda açık olmalıdır ama demokraside vatandaşların rolü süreklilik arz eden bir eylem olmak yerine seçimlerle sınırlanmalıdır. Bu anlayışı, yukarıda Atina

demokrasisini tartışırken taslağını çizdiğimiz demokrasi düşüncesiyle kıyasladığımızda, bu iki ayrı anlayışta vatandaşın rolünün çok farklı olduğunu ama ikisinin de demokratik sayıldığını görürüz.

Bu durum, yönetmek kelimesinin anlamı söz konusu olduğunda, demokratik sayılan siyasi fikirlerin ne kadar geniş bir yelpazeye yayılabildiğini bir kez daha göstermektedir.

Etkinlik 3. Aşağıdaki sorulara yanıt vermeye çalışın:

1) Burke'e göre temsilci, demokraside nasıl bir rol oynamalıdır? Neyi yapmamaları gerekir?

2) Temsilcilerin bu şekilde hareket etmeleri Burke'e göre ne açıdan önemlidir?

3) Size göre siz temsilcinizle nasıl bir ilişki içinde olmalısınız?

Tüm insanlar eşit yaratılmış mıdır?

Bağımsızlık Bildirgesi'nin öncü yazarı Thomas Jefferson "tüm insanların eşit yaratılmış olduğu gayet açıktır" diye yazmıştı ama diğer yandan kendisinin köleleri vardı.

Amerika'da Demokrasi

Temmuz 1776 tarihli Bağımsızlık Bildirgesi, Thomas Jefferson ve meslektaşları tarafından İkinci Kıtasal Kongre için yazılmıştı; burada temsil edilen on üç eyaletin, III. George

ve Büyük Britanya ile bağlarını koparıp kendi kendilerini yönetmeye başlamaları amaçlanıyordu. Bu bildirge, İngilizce dilinde yazılmış belki de en ünlü siyasi pasajdır ve bu kitapta şu ana kadar incelediğimiz metinler arasında en büyük siyasi etkiyi yaratmış olan da muhtemelen bu metindir. Bildirge, demokrasiyi destekleyen bir metin olmasının yanı sıra demokrasi yazarlığı sürecinin son ürünüydü; yeni kurulan ülkenin temeli olacak fikirleri şekillendirmek açısından rolü olan birçok yazarın ve komitenin imzasını taşıyordu. Bildirgenin girişindeki salvo, bireyin özgürlüğü, eşitlik ve demokratik kontrol açısından güçlü bir iddia ortaya koyar. Ama bununla beraber, üzerinde tartışılacak birçok problem de doğurur.

> Aşağıdaki gerçekler bizim için gayet açıktır: Tüm insanlar eşit yaratılmışlardır; Yaradan'ları tarafından bahşedilmiş, belli başlı bazı vazgeçilemez haklara sahiptirler; yaşam, özgürlük ve mutluluğa erişme hakları da bunların arasındadır. Bu hakları güvence altına almak amacıyla, insanlar kendi aralarında yönetimler kurarlar; bu yönetimler gerçek güçlerini, yönetilenlerin rızasından alırlar; herhangi bir yönetim biçimi, bu hedeflere ulaşmada köstekleyici olmaya başladığında, bu yönetimi değiştirmek ya da düşürmek, yeni bir yönetim kurmak ve bu yeni yönetimin yetkilerini ve dayandığı temelleri, güvenlik ve mutluluklarını sağlayacağına en çok inandıkları bir biçimde düzenlemek ve kurmak, halkın hakkıdır (Alıntı Allen, 2014: 27).

İlk olarak, Bildirge, sunduğu gerçeklerin gayet açık olduğunu, bunların doğru olduğuna bizi ikna etmek için herhangi bir delil sunmaya ihtiyaç olmadığını iddia eder. Bu nokta problemlidir çünkü eğer herkesin görebildiği böylesi belli gerçekler varsa, bu durumda bu gerçekler niçin halihazırda yürürlükte değildir? Eğer belli gerçekler bu kadar açıksa bunlara erişim hakkını ileri sürmeye gerek var mıdır? İkincisi, bildirge her insanın eşit yaratılmış olduğunu belirtir. Bu yaklaşımın kadınları göz ardı etmesinin yanı sıra (metnin İngilizce orijinalinde adamlar veya erkekler yerine geçen

"men" kelimesi kullanılmıştır) Bildirgenin başyazarı Thomas Jefferson kölelere sahipti, dolayısıyla "tüm insanlar" dediğinde muhtemelen yalnızca belli tipte insanları kastetmektedir. Üçüncüsü, Bildirge belli vazgeçilmez haklarımız olduğunu ve bunları Yaradan'dan aldığımızı iddia eder. Bu durum da problemlidir çünkü çoğu Batı toplumu birden fazla dini inancın yaşandığı yerlerdir ve bunların arasında ateizm de yer alır. Size ve vatandaşlarınıza hak bahşedenin Tanrı olduğunu düşünüyor olsanız bile, bu yaklaşımı, Tanrı'ya inanmamaları halinde insanları haklarından mahrum edecek kişilere hitap etmek için kullanmak problemlidir. Sonrasında da Thomas Paine'den ilham alan bir argüman, insanların canına, özgürlüğüne ve mutluluk arayışına tehdit teşkil etmesi halinde yönetimin yerinden edilebileceğini söyler.

Bu pasajda demokrasiden pek fazla bahsedilmez, daha ziyade özgürlük ve eşitlik iddiası ve devrim hakkından bahsedilir. Bu yaklaşım, devrimi haklı gösteren bir belge için belki de hiç şaşırtıcı değildir. Amerika'nın demokratik ilkeler üzerine inşa edildiğine dair belki de en güçlü iddia, daha sonraları Abraham Lincoln tarafından öne sürülmüş olandır. "87 yıl önce" diye başlar Lincoln 1863 tarihindeki Gettysburg konuşmasında, "atalarımız bu kıtada yeni bir ülke kurdu, Özgürlük anlayışıyla kurdu ve her insanın eşit yaratıldığı düşüncesine adadı". Bu özgürlük de "halk tarafından, halk için, halkın idaresini" gerektiriyordu (Lincoln, 2013). Lincoln'ün buradaki saptamasına göre Birleşik Devletler üç tamamlayıcı düşünceyi gerçekleştirmek için kurulmuştu: eşitlik, özgürlük ve demokrasi.

10. Federalist Yazı'nın yazarı James Madison, Rousseau'yla benzer bir problemi ele almıştır: Bir demokraside, gruplaşmayı önlemek için ne yapılabilir? Federalist Yazılar, Amerikan Anayasası tasarısını desteklemek adına Publius mahlasıyla yazılan ve bir dizi gazetede yayımlanan 85 makaleden oluşuyordu, amaç, Anayasa tasarısının geçmesi için halk desteği almasıydı. Yazılar, James Madison, Alexander Hamilton ve

İnsanlık, özgürlük ortamında bulunduğunda sosyal ve siyasi konularda daima görüş ayrılıklarına ulaşacaktır. Bu özgürlüğü reddetmek ise akılsızlık olur, dolayısıyla gruplaşmanın, azınlık ve birey haklarının ihlal edilmesi neticesini doğurmamasını sağlayacak ölçüde sağlam bir dizi siyasi kuruma ihtiyaç vardır.

John Jay tarafından kaleme alınmıştı ve daha sonra da makaleler derlemesi olarak bugün bildiğimiz haliyle bir araya getirildi.

Madison, sosyal ve siyasi meselelerdeki farklı fikirlerin, özgürlüğün kaçınılmaz bir sonucu olduğunu düşünüyordu, şöyle söylemişti: "İnsan mantığı yanılabilir olduğu sürece ve bunu gerçekleştirecek özgürlüğe sahip olduğunda, farklı fikirler ortaya çıkacaktır" (Madison, 1987: 123). Fikir ayrılıkları olduğu sürece, gruplaşma olacaktır; dolayısıyla gruplaşma ve bölünme özgür vatandaşlığın kaçınılmaz sonuçlarıdır. Durum böyleyken, Madison'a göre kişi ya gruplaşmaya neden olan özgürlüğü ortadan kaldıracaktır veya bunu yönetecek kurumları planlamaya çalışacaktır. "Katıksız demokrasiler" (Madison bunu söylerken antik dönemdeki Atina gibi şehir devletleri kastetmektedir) bunu yönetmekte çok başarısızdır, diye düşünmüştür Madison; çünkü eğer bir grup çoğunluk halini alırsa, bu durumda azınlık veya birey kaybeder çünkü gruplaşmanın gücü üzerinde herhangi bir kontrol olmaz (Madison, 1987: 126). Dolayısıyla özgürlük gruplaşmayı kaçınılmaz hale getirirken, bir demokrasideki gruplaşma da, çoğunluğun azınlığa karşı cephe alması halinde azınlıktaki bireylerin özgürlüklerini kaybetmeleriyle sonuçlanabilir.

Bu noktada anayasanın yazarları tarafından da desteklenen büyük cumhuriyet yapısının avantajı söz konusudur. Madison'a göre "grup liderlerinin etkisi kendi eyaletlerinde bir kıvılcım oluşturma ihtimali doğursa da, bunun diğer eyaletlerde genel bir yangına dönüşebilmesi mümkün değildir" (Madison, 1987: 128). Tasarlanan federal yapının boyutu ve

karmaşıklığı, gruplaşmanın, daha küçük bir demokraside olamayacak ölçüde sınırlı kalmasını sağlayacaktır.

Dolayısıyla, kendinden önceki Montesquieu gibi Madison'a göre de anayasal dizayn sayesinde, devlet içindeki belli bir insan grubunun (burada sadece boyutu itibarıyla ifade ediliyor olsa da) hâkimiyet kurması engellenebilir; böylece Birleşik Devletler anayasası tarafından vaat edilen haklardan azınlıklar ve bireyler de yararlanabilir.

Etkinlik 4. Aşağıdaki soruları yanıtlayınız:

1) Bir insanın siyasi haklarının Tanrı'dan geldiğini söylemek sizce herhangi bir açıdan problem teşkil eder mi? Eğer ediyorsa bunlar ne gibi problemlerdir?

2) Madison, Birleşik Devletler hükümetinin, gruplaşmanın boyutundan kaynaklanan en kötü problemleri önleyebileceğini neye dayanarak söylemektedir? Bu durum demokrasi hakkında bize ne anlatmış olur?

Çoğunluğun Tiranlığı

Siyasal düşünce tarihinde demokrasiyi eleştirmiş olan kişileri düşündüğümüzde zihnimiz bizi, kendi ülkelerinde demokrasiyi katletmiş olan Adolf Hitler gibi faşistlere veya Joseph Stalin gibi komünist diktatörlere, hatta belki de bizim demokratik fikirler olarak gördüğümüz düşünceleri sertçe eleştiren Platon ve Marx gibi düşünürlere, yani siyasal skalanın uç noktalarına götürür. Bununla beraber, ana akım liberal düşünceden yayılan ve demokrasinin bireysel özgürlük üzerindeki etkisi konusunda şüpheye neden olan bir rahatsızlık

Mill ve de Tocqueville'e göre azınlıkların yaşam tarzı veya bir grubun farklılıkları, bir demokraside de, daha baskıcı bir rejimdeki kadar tehdit altında olabilir.

da söz konusudur. John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville gibi düşünürler, demokrasinin gelişimiyle beraber, devlet yönetiminin, çoğunluğun sevmediği davranışları yasadışı sayması halinde, bireysel farklılıkların ve insanın istediği gibi yaşama özgürlüğünün tehdit altında kalmasından endişe ederler. Bu yaklaşımla birlikte, yukarıdaki tartışmada Madison'ın işaret ettiğine benzer bir probleme parmak basmış olurlar. Onlar bu nosyona çoğunluğun tiranlığı diyordu. Basitçe ifade etmek gerekirse, ne şekilde kurulmuş olursa olsun bütün devletlerin yetkilerine karşı dikkatli olmak gerekir, bir devlet yönetiminin demokratik ve meşru olması, haklarınızın ve özgürlüklerinizin ihlal edilmesinden bütünüyle korunabileceğiniz anlamına gelmez.

Alexis de Tocqueville, hapishane sistemini incelemek üzere Birleşik Devletler'e gönderilmiş bir Fransız sosyologdu. Amerika'da bulunduğu esnada yeni filizlenen demokrasiyle, nasıl işlediğiyle ve özellikle de bu işleyişin sürmesini sağlayan vatandaşlık ruhu ile ilgilendi. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz Montesquieu'nün aksine Tocqueville de şöyle düşünüyordu: Demokrasiden bahsettiğimizde, kurumları konuşarak fazla vakit geçirmemeliyiz, daha ziyade demokratik devleti oluşturan vatandaşların erdemleri üzerinde durmalıyız. Demokrasiyi kurumlar oluşturmaz, insanlar oluşturur.

De Tocqueville, *Democracy in America** adlı eserinde, eğer Amerika'da demokrasi varsa, niçin bu kadar az sayıda ateist var diye sorar. Bunun sebebinin, devletin uygulayacağı özel yasalar veya zulüm olmadığını, daha ziyade vatandaşların sahip olduğu değerlerin bir neticesi olduğunu söyler. Örneğin bir insan ateist olduğunu açıkça beyan ettiğinde, belki

* Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, 2019. (y.h.n.)

devletten bir ceza almayacaktır ama insanlar onun dükkânına gelmeyebilir, yerel kulüplere veya topluluklara davet edilmeyebilir ve mutlu, müreffeh bir yaşam sürmesinin önüne set çekilebilir. Sonuç olarak, bir demokraside konformizmin getirdiği sivil ve sosyal faydalar olabilir ve de Tocqueville'e göre bu iyi bir şey değildir.

John Struart Mill de, demokrasinin kendi içinde konformizm potansiyeli barındırdığını, bunun da özgürlüğe, demokrasinin kendisine ve genel anlamda topluma zarar verebileceğini öne sürer. Mill bu sebepten gelecek bölümde ele alacağımız Zarar İlkesi'ni ortaya koymuştur; çünkü bir devlet idaresi ne kadar meşru ve demokratik olursa olsun yetkilerine kısıtlama getirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Hatta Mill'in demokrasiye genel yaklaşımı da biraz belirsizdir, örneğin Mill bir faydacıdır; dolayısıyla devlet idaresine katılmak veya hak sahibi olmak adına kendiliğinden ve doğal bir hakkımız olduğunu düşünmüyordu çünkü haklar ahlaki çerçeve açısından deontolojik bir çağrışım yapar. Mill, bunun yerine özgürlüğe ve demokrasiye sahip olduğumuzda daha mutlu olacağımızı söyler; çünkü bunlara sahip olmamız halinde bazı fikirlere, sırf üzerinde düşünebileceğimiz başka görüş yok diye tutunmamızın önüne geçilmiş olacağını düşünmektedir.

Mill, milletvekili olduğu dönemde 1867 tarihli Halkın Temsili yasası üzerinde değişiklik teklifi yaparak kadınların oy verme hakkını savunmuştu. Yasada adam veya erkek anlamına gelen "man" kelimesinin kişi anlamına gelen "person" kelimesiyle değiştirilmesi gerektiğini söylüyordu, böylece Birleşik Krallık'ta ilk kez kadınlara da oy verme hakkı tanınmış olacaktı. Bu yasa değişikliği geçmemiş olsa da, herkesin oy kullanması konusuna Mill'in ne kadar adanmış olduğunu gösterir. Gerçi Mill buna rağmen oy pusulası üzerinde demokratik eşitlikten yana değildi; çünkü herkesin bir oya sahip olması gerektiğini ama bazı insanların birden fazlasına hakkı olduğunu düşünüyordu. Mill bu yaklaşımın, demokrasiyle

bağdaşmaz bir yaklaşım olduğunu düşünmüyordu çünkü ona göre bir demokraside herkesin sesinin duyulması gerektiği iddiası, herkesin sesinin aynı olduğu anlamına gelmiyordu. Bazı insanlar siyasi ve ekonomik dünya hakkında daha fazla şey bilir, bunun sonucunda da Mill'e göre temsilci seçerken söyleyecek daha fazla sözleri olmalıdır. Mill bunun yanı sıra oy verme işleminin kamuya açık olarak gerçekleşmesi gerektiğini söyleyerek gizli oya karşı çıkıyordu. Mill'e göre, tıpkı başkalarının üzerinde güç kullanma hakkımızın olmadığı gibi bu şekilde bir oy verme hakkına da sahip olmamamız gerekir; çünkü böyle bir oy başkasının üzerinde kullanılan gücü temsil eder. Bunun yerine oy vermeyi bir ortaklık olarak görür, bu sebeple de kamuya açık gerçekleşmelidir ve mevcut meseleler hakkındaki tartışmalar da seçimlerde yapılmalıdır. Mill'e göre bu yöntemler sayesinde demokrasinin, ayak takımının idaresine dönüşmesi engellenebilir, farklılıklar ve azınlık hakları bu şekilde korunabilir.

Mill'in oy eşitsizliği önerisini genel olarak özetlersek, herkesin en az bir oya sahip olmasının zaruri olduğunu ama aynı zamanda belli insanların birden fazla oyunun olması gerektiğini öne sürmüştür. Şöyle söyler: "Bir işçinin bir oyu olmalıdır ama yalnızca elleriyle değil, aynı zamanda kafalarıyla iş gören insanların birden fazla oyu olmalıdır" (Mill, 1993: 308-9). Dolayısıyla, üniversite bitirerek, bazı mesleklerde başarıyla çalışarak, bazı serbest meslek dallarında çalışarak vb daha fazla oy hakkı elde edebilmeniz gerekir. Hiç kimse göz ardı edilmemelidir ama bu durum herkesin söz hakkının eşit olduğunu göstermez. Mill'e göre daha entelektüel olanlara daha fazla oy hakkı verirken bir yandan da herkesin en az bir oyunun olmasını garanti altına almak, devlet idaresinin daha akla yakın olmasının dışında hassas olmasını da sağlar.

Sonuç

Dünyada neredeyse her devlet, hatta anti-demokratik olma patentine sahip devletler bile demokratik olduğunu iddia eder. Günümüz dünyasında demokratik olmak genellikle meşru görünmenin asgari şartı olarak algılanır. Ama demokrasi dendiğinde tam olarak ne kastedildiğini belirlemek de oldukça zordur çünkü demokrasi halkın egemenliğine imkân vermeye çalışan çok çeşitli fikir ve uygulamaları kapsayan kapsayıcı bir terimdir.

Etkinlik 5. Üniversitede siyaset dersleri veren ve bu kitabı yazmış olan benim, seçim zamanı öğrencilerimle aynı sayıda oy hakkına sahip olmam sizce absürt değil mi? Bu önerme lehinde ve aleyhinde savınızı oluşturun.

Lehinde	Aleyhinde

Örneğin Burke, bir demokraside milletvekillerinin halk tarafından seçilmesini, sonrasında da ulusal çıkar adına yasa yapmak üzere büyük oranda rahat bırakılmasını ve bunun ardından da bir sonraki seçimlerle yüzleşmesini yeterli buluyordu. Diğer yandan Rousseau ve antik dönem Atina düşünürleri, demokrasilerde tüm vatandaşların yasa yapma sürecine doğrudan katılması gerektiğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla halk egemenliği, farklı düşünürler tarafından birçok farklı şekilde yorumlanabilmektedir.

Geniş anlamıyla demokrat olarak tanımlanabilecek birçok kişi, çoğunluğun, bir kişiye veya bir gruba cephe alması halinde kısıtlanmamış bir demokrasinin birey ve azınlık hakları üzerinde yapabileceği etkilerden endişelidir. Bununla

mücadele etmek adına çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Montesquieu, herhangi bir grubun çok fazla güç elde etmesini engellemek üzere kurumların dengelenmesi gerektiğini düşünüyordu. Mill ise, herkes oy hakkına sahip olmalı derken (yaşadığı dönem için radikal bir öneriydi), daha aydın bir devlet idaresi oluşturabilmek adına toplumdaki entelektüel seviyesi daha yüksek olan insanların daha fazla oy hakkına sahip olması gerektiğini öne sürmekteydi. Madison, o dönemde filizlenen Birleşik Devletler yönetiminin büyüklüğünün ve karmaşıklığının, gruplaşmaların fazla ciddi hale gelmesinin önüne geçeceği iddiasını taşıyordu.

Rousseau'nun endişesi ise şuydu ki, siyasete hepimizin katılabilmesi halinde, kendimize fayda sağlayacak şekilde oy veririz, dolayısıyla katılım, gösterişçiliğimizi bastırmaz. Rousseau, bu durumu bertaraf etmek için kurumsal bir yöntemin aksine felsefi bir yaklaşım getirerek, demokratik bir toplumda meşru yasaların muhakkak genel irade göz önünde bulundurularak yapılması gerektiğini söylemiştir.

Netice olarak demokrasi, oldukça geniş bir teori skalasının ortaya çıkmasına neden olmuştur, dolayısıyla bu terimi akıllıca kullanmamız yerinde olur, görece basit bir terimin ardında, üzerinde tartışılacak birçok şeyin saklı olduğunu unutmamamız gerekir. Diğer yandan, demokrasiyi tanımlarken ortaya çıkan problemlerin bu terimi belirsiz hale getirdiğini sanma hatasına da düşmememiz gerekir. Belirsizlik, bazı şeylerin net olmadığı, netleştirilmiş olması gerektiği anlamını taşır. Demokrasi ise doğası itibarıyla tartışmaya açık bir olgudur. Bir kavram olmaktan ziyade bir tartışma sahasıdır.

Kaynakça

Allen, D. (2014), *Our Declaration: A Reading of the Declaration of Independence in Defense of Equality*, New York/Londra: Liveright.

Burke, E. (1999), *Selected Works of Edmund Burke*, Cilt 4, *Miscellaneous Writings*, Indianapolis, IN: Liberty Fund, erişim adresi: https://oll.libertyfund.org/titles/burkeselectworks-of-edmund-burke-vol-4

Dunn, J. (2005), *Setting the People Free*, Londra: Atlantic.

Held, D. (2006), *Models of Democracy*, Cambridge: Polity.

Jay, A. (Ed.) (1996), *The Oxford Dictionary of Political Quotations*, Oxford: Oxford University Press.

Lincoln, A. (2013), *The Gettysburg Address*, Ithaca, NY: Cornel University, erişim adresi: http://rmc.library.cornell.edu/gettysburg/good_cause/transcript.htm

Linz, J. ve Stepan, A. (1996), "Towards consolidated democracies", *Journal of Democracy*, 7(2), 14-33.

Madison, J., Hamilton, A. ve Jay, J. (1987), *The Federalist Papers*, Londra: Penguin.

Mill, J.S. (1993), "Representative government", *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*, Londra: Everyman, s. 187-428.

Plato (1993), *The Last Days of Socrates*, Londra: Penguin.

Metin Okuma Etkinliği

Mill, Çoklu oy üzerine. Alıntı "Considerations on representative government" [Temsili yönetim üzerine düşünceler], yer aldığı eser: Mill, J.S. (1993) *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government,** Londra: Everyman, s. 308-9.

Mülkiyetin bir tür değerlendirme şekli olduğunu reddetmiyorum; eğitim seviyesi ise çoğu ülkede, zenginlikle çok da orantılı bir şey olmasa da, ortalama olarak toplumun zengin yarısında daha yoksul kesime göre daha iyi durumdadır. Ama kriterler oldukça kusurlu görünmektedir; bu dünyada bir insanın yükselişinde tesadüf yetenekten çok daha fazla rol oynar ve herhangi bir kişinin, ne kadar eğitim alırsa alsın buna orantılı bir statü yükselişi sağlaması imkânsızdır, dolayısıyla seçimlerdeki ayrıcalığın toplumdaki seviyeye dayandırılması son derece rahatsız edici olmaya devam edecektir. Çoklu oy anlayışını herhangi bir parasal nitelikle ilişkilendirmek, yalnızca kendi içinde itiraz edilebilir olmakla kalmayacak aynı zamanda bu ilkeden ödün vermek ve daimi olarak uygulanışını imkânsız kılmak anlamına gelecektir. Demokrasi, en azından bu ülkede, an itibariyle kişisel üstünlüklere hasetle yaklaşmamaktadır ama yalnızca parasal koşullara dayandırılan bu üstünlüğe karşı doğal olarak böyle yaklaşılsa da, bu yaklaşım adil olmalıdır. Bir insanın fikrini ve oyunu birden fazlasına eşdeğer görmenin yegâne haklı gerekçesi mental üstünlük olabilir ve ihtiyaç duyduğumuz şey de bu üstünlüğü belirlememize yardımcı olacak yöntemleri yaklaşık olarak da olsa bulabilmektir. Gerçekten ulusal bir eğitim veya genel değerlendirmeyi sağlayacak güvenilir bir sistem olsaydı, eğitim doğrudan ölçülebilirdi. Bu araçların yokluğunda ise, bir insanın mesleğinin yapısı bir değerlendirme şekli olabilir. Bir işveren genellikle bir işçiden daha akıllıdır; çünkü yalnızca elleriyle değil, aynı zamanda aklıyla çalışması gerekir. Bir ustabaşı genellikle sıradan işçiden daha akıllıdır ve nitelikli işgücü gerektiren alanlarda çalışan işçiler de nitelik gerektirmeyenlere oranla daha akıllıdır. Bir

* Mill, John Stuart, *Faydacılık*, Çev. Gökhan Murteza, Pinhan Yayıncılık, 2003. (y.h.n.)

bankacı, tüccar veya imalatçı bir satıcıdan daha akıllı olma eğilimindedir çünkü yöneteceği daha büyük ve daha karmaşık çıkarlar vardır. Saydığımız tüm bu hallerde niteliği test eden asıl gösterge, üstün fonksiyonu yalnızca üstlenmiş olmak değil, bunda başarılı bir performans sergilemektir. Bu sebeple ve bunun yanı sıra insanların yalnızca oy hakkını almak uğruna göstermelik olarak bir mesleğe mensup olmalarını engellemek için mesleğin bir süredir yapılıyor olması şartını koymak uygun olacaktır (örneğin üç yıl olabilir). Bu koşulları uygulamak suretiyle, iki veya daha fazla oy hakkı, bu üstün fonksiyonlardan herhangi birini yerine getiren herkese verilebilir. Serbest meslekler, göstermelik olarak değil de gerçekten yapıldığında, elbette daha yüksek eğitim seviyesi anlamına gelir ve bir mesleğe girmeden önce yeterli bir değerlendirme veya ciddi ölçüde bir eğitim koşulu aranıyorsa, bu mesleğin mensupları çoklu oy grubuna hemen kabul edilebilir. Aynı kural üniversite mezunları için de uygulanabilir, hatta daha yüksek eğitimin de verildiği okulların gerektirdiği dersleri almış olduğuna dair yeterli sertifikaları getirenler de, bu eğitimin yalnızca göstermelik olmadığı, gerçek olduğu konusunun garantiye alınması suretiyle bu gruba dahil edilebilir. Kabul edilecek öğrencinin seviyesini "bölgesel" olarak veya "orta sınıf" seviyesinde bu kadar takdire şayan ve kamu yararına yapan Oxford Üniversitesi ve diğer yetkin oluşumlar tarafından kurulmuş benzer kurumlar (adil şekilde herkese açık olmaları kaydıyla), yaptıkları testi geçenlere çoklu oyun çok avantajlı ölçüde sunulmasına imkân veren bir zemin teşkil eder. Tüm bu önerilerin detayları tartışmaya ve itirazlara açıktır, bu itirazları önceden tahmin etmeye çalışmanın faydası olmayacaktır. Böylesi planlara uygulanabilir bir biçim verme zamanı henüz gelmedi, ayrıca ben de getirmiş olduğum bu önerilerin benim için bağlayıcılığının olmasını istemiyorum. Ama ideal temsili yönetimin bu yönde gerçekleşmesi gerektiği benim için çok açık ve en iyi uygulama yöntemlerini bularak bu amaca yönelik olarak çalışmak gerçek siyasi gelişime giden yolu açacaktır.

Soru 1: Mill, seçmenlerin birden fazla oy hakkına sahip olması gerektiği düşüncesini hangi sebeplere dayandırmaktadır?

Soru 2: Bu argüman hakkında siz ne düşünüyorsunuz?

6
Özgürlüğüm Ne Zaman Kısıtlanabilir?

ANAHTAR SORULAR

1) Özgürlüğü, kısıtlamaların olmaması (negatif özgürlük) olarak mı yoksa bir şey yapma özgürlüğü (pozitif özgürlük) olarak mı algılamalıyız?
2) Bir başkasına zarar vermeyen herhangi bir şeyi yapma hakkımız olmalı mıdır? Eğer olmalıysa, zararı ortaya çıkaran nedir?
3) Devlet bizi, kendimiz için kesinlikle zararlı olan bir şeyi yapmaktan men edebilir mi?
4) Karışmama şeklindeki özgürlük ile tahakküm oluşturmama şeklindeki özgürlük arasında faydalı bir ayrım var mıdır?

İngiliz Stephen Gough bir gezgin ve eski bir denizci; Gough kendine, Land's End'den John o'Groats'a kadar yürümek gibi bir hedef koymuştu. Tamamlaması yaklaşık 60 gün süren 874 millik (1406 km) bu zahmetli yürüyüş Britanya anakarasının en güneybatı ucundan başlar, kuzey ucunda sona erer ve en has Britanya yürüyüşüdür; çünkü ülkenin büyük bölümünü kapsar ve harika kırsallardan geçer. En tecrübeli ve en adanmış yürüyüşçüler dışında bitirilmesi imkânsız bir görevdir. Gerçi Gough bu zorlu görevi kendisi için daha da güç hale getirmişti; zira ayağındaki sağlam yürüyüş botları ve çorapları dışında tamamen çıplak yürümeyi planlıyordu.

Gough, çıplak yürüyüş yapma arzusundan dolayı büyük sıkıntılar yaşadı, defalarca tutuklandı ve son yirmi yıl içinde senelerce hapis yattı. Hapisten çıktığında çoğu kez kıyafetlerini hemen tekrar çıkardı ve kısa süre içinde hapishaneye döndü. Kıyafetlerini uçakta çıkardığı için, sonrasında duruşmanın hemen ardından mahkemede çıkardığı için ve bunların yanı sıra sokakta çıkardığı için tutuklandı. Huzuru bozmaktan, anti-sosyal davranışlar yasasını çiğnemekten ve genel ahlaka aykırı hareket etme şüphesiyle tutuklandı. Stephen Gough (veya bilindiği ismiyle "çıplak gezgin"), her ne kadar belli bir politik ajandaya sahip olmasa da, sokakta çıplak dolaşabilme hakkının olduğunu düşünüyordu, yasaların reddettiği bir haktı bu.

Peki eğer istediğimizi yapamayacaksak özgürlük nerede? Stephen Gough'nun çıplak gezme hakkı var mı yoksa bizim çıplak insanlarla karşılaşmama arzumuz, onun toplum içinde çıplak dolaşma özgürlüğüne ağır mı basıyor? Peki diğer özgürlük uygulamaları ne durumda? Sağlığım için zararlı olsa da ilaç alma hakkına sahip olmalı mıyım (hatta halihazırda yasadışı sayılanları bile alabilmeli miyim)? Kasksız motosiklet veya emniyet kemersiz araç kullanabilmeli miyim, istediğim kitabı okuyabilmeli miyim, toplum içinde istediğim dili kullanabilmeli miyim?

Yoksa istediğimi yapmam fiilen benim özgürlüğümü sınırlar mı? Genel olarak, bu kitabı yazmayı bitirdiğimde daha mutlu ve daha özgür olacağım ama tam da şimdi televizyonda *The Big Bang Theory* başladı ve ben de izlemek istiyorum. Daha büyük özgürlük getiren daha yüksek hedeflere öncelik vermekle ilgili özel bir durum var mı, eğer varsa devlet daha düşük hedeflere erişimi yasaklayabilir mi?

Bölüme Genel Bakış

Bu bölüm, bireysel özgürlüklerinizi kısıtlamak adına öne sürülen potansiyel gerekçeleri (veya bunların bulunmayışını) değerlendirmenize imkân vermeye çalışacak. Aynı zamanda özgürlüğü nasıl tanımladığımızı da ele alacağız. Siyasal düşünce tarihinde, özgürlüğün, istediğimizi yapabilme imkânı olduğu şeklindeki sezgisel tanım genel olarak kabul görse de, birçok yazar özgürlüğün anlamının bu olduğuna katılmamaktadır, bu bölümde bu yaklaşımı da ele alacağız.

Bölüm, Hobbes'un özgürlük anlayışına dair bir özetle başlıyor. Egemen devletin, huzuru korumak adına en iyi yol olarak görmesi halinde özgürlüğümüzü canının istediği gibi törpüleyebileceği anlatılıyor. Sonrasında Isaiah Berlin'in, pozitif ve negatif özgürlük arasındaki ünlü ayrımı değerlendiriliyor ve niçin negatif özgürlüğü tercih ettiği üzerinde durularak pozitif özgürlükte gördüğü potansiyel problemler ele alınıyor. Daha sonrasında negatif özgürlüğün savunulduğu konulara John Stuart Mill'in Zarar İlkesi'yle devam edeceğiz; bu ilkeye göre özgürlüğümüzün ihlal edilmesinin yegâne gerekçesi başkalarına zarar vermemizin engellenmesi amacıyla olabilir. Bu anlayışa göre ne devlet ne de bir başkası bize yapmak istemediğimiz bir şey yaptırabilir veya bizim için iyi olacak bir şeyi insanlar rahatsız oluyor diye veya genel ahlakı korumak için yapmamızı engelleyebilir. Mill'in özgürlük yaklaşımının, özünde faydacı olduğunun altı çizilecek, yani genel olarak bizi daha mutlu ettiği için özgürlüğe

sahip olduğumuz anlayışı ele alınacak (hatta, beğenmesek bile başkalarının eylemlerini tolere edebiliriz; çünkü bu rahatsızlığımız bile bizi genel anlamda daha mutlu edecektir).

Son olarak, bu negatif özgürlüğün daha radikal eleştirilerini değerlendireceğiz. Özgürlük, kendi yaptığımız yasalara boyun eğmektir diyen Rousseau'nun bu yaklaşımını ve özgürlüğe ilişkin burjuva tartışmalarının sermaye sınıfının gücünü maskelediğine dair Marx'ın düşüncesini değerlendireceğiz. Marx gerçek özgürlüğün yalnızca komünist bir devrim ve böyle bir toplumla gerçekleştirilebileceğini düşünüyordu.

Etkinlik 1. Özgürlük belki de en geniş çaplı tartışılan siyasi kavramdır. Bölüme başlamadan önce, özgürlüğün sizin için ne ifade ettiğini birkaç satırla ifade edin.

Thomas Hobbes ve Özgürlük

Thomas Hobbes'a göre insanlar dış güçlerce engellenmedikleri ölçüde özgürdür. Özgürlük, yapmak istediğiniz şeyi yapabilme dünyasıdır ve özgürlük eksikliği de, birisinin veya bir şeyin sizi bir şeyi yapmaktan alıkoymasıdır. Bu yaklaşım, özgürlüğün ne anlama geldiği sorulduğunda insanların çoğunun düşündüğü klasik özgürlük görüşüdür. Dolayısıyla buradaki özgürlük, kelimesi kelimesine fiziksel özgürlük anlamına gelmektedir; beni bir sandalyeye bağlarsanız, ayağa kalkıp odadan çıkamam. Hobbes, siyasi olarak doğa durumundaki insanın radikal ölçüde özgür olduğunu düşünüyordu çünkü kendisini yapmak istediği şeyi yapmaktan alıkoyabilecek hiçbir yasa, polis gücü veya devlet idaresi (yani bu özgürlüğe müdahale edebilecek dış güçler) yoktu. Buradaki problem diğer herkesin de benzer şekilde özgür olmasıydı, kaynaklar kıt olacaktı ve herkes korku içinde olacağından saldırıya maruz kalabilirlerdi veya malları ça-

lınabilirdi, korkudan dolayı ilk saldıran onlar da olabilirdi, herkes sürekli uçurumun eşiğinde olacaktı ve bu da kan dökülmesine, savaşa götürecekti. Hobbes'a göre özgürlük ille de çok iyi bir şey değildir ve biz de her şey üzerindeki hakkımızı egemen güce devrederiz. Bu durumda egemen güç, barışı korumak onun işi olduğu için bu konuda istediğini yapabilir. Kitapları ve dinleri yasaklayabilir, istediği gibi yasa yapabilir, hatta bizi ölüme mahkûm edebilir (gerçi bu son buyruğa karşı çıkabiliriz). Egemen güç, özgürlüğümüzü kısıtlayan dış güç halini alır ve barışı bozacağını düşündüğü herhangi bir şeyi yapmaktan sizi alıkoymaya yetkilidir.

Hobbes, özgürlük üzerine

Hobbes'un özgürlük hakkındaki görüşleri klasik negatif özgürlük yaklaşımı olarak ifade edilebilir. Özgürlük, herhangi bir kısıtlama olmadan istediğimiz her şeyi yapabiliyor olmaktan oluşur. Hobbes'un egemen gücü özgürlüğünüzü neredeyse kesin olarak kısıtlayacaktır ama özgürlük, kısıtlamaların olmaması olarak kavramsallaştırılır.

Hobbes'un devletinde potansiyel özgürlük eksikliğine rağmen bir kavram olarak özgürlük, yine de kısıtlamaların olmaması olarak düşünülür ve egemen gücün bizi yapmaktan fiilen alıkoymadığı şeyleri yapabiliriz. Ancak bu özgürlük tanımını paylaşmayanlar vardır, dolayısıyla kavramı daha derinlemesine incelememiz gerekir. Bu açıdan, Isaiah Berlin tarafından pozitif ve negatif özgürlük arasında 1958 yılında yapılmış olan ayrım iyi bir başlangıç noktası olacaktır; bu ayrım o günden beri siyaset teorisini etkisi altında tutmuştur.

İki Farklı Özgürlük Kavramı

Giriş olarak şunu belirtmek yerinde olacaktır ki, Berlin, Oxford'da öğretim üyesi olsa da, pozitif ve negatif özgürlük arasında yapmış olduğu ayrım yalnızca akademik bir ayrım

değildi. Onun amacı negatif özgürlüğü pozitif özgürlüğe karşı savunmaktı; pozitif özgürlüğün çoğulculuğa ve insanın yaşama tarzını seçebilmesine karşı bir tehdit olduğunu düşünüyordu. Berlin, Riga'da dünyaya gelmişti (günümüzde Letonya'da yer alır) ve çocukluğunun büyük bölümünü St. Petersburg'da geçirmişti; 1921 yılında ailesiyle birlikte İngiltere'ye taşınmadan önce Rus Devrimi'ne tanıklık etmişti. 1921 ile 1958 yılındaki özgürlük üzerine konuşması arasında Avrupa'da faşizmin ve komünizmin yükselişine şahit olmuştu, bunlar iyi bir yaşamın doğasına dair bireyin kendi seçimlerini yapabilme yetisini reddeden ideolojilerdi. Daha sonra göreceğimiz gibi, Berlin'in, özgürlüğü tanımlamanın en iyi yolu olarak negatif özgürlüğü seçmesinin sebebi buydu (hatta Berlin pozitif özgürlüğün, özgürlük olmadığını düşünüyordu).

Berlin, özgürlüğün doğasına dair özel bir düşünce şeklini savunmak istiyordu. Hobbes ve Mill'in örnek teşkil ettiği bu yaklaşımın adı negatif özgürlüktü. Rousseau ve diğer düşünürlerin örnek teşkil ettiği pozitif özgürlük ise Berlin'e göre tiranlığa giden yolu açmaktaydı.

Negatif özgürlük kısıtlamaların olmayışıdır; kişi, "hiç kimse veya hiçbir insan oluşumu tarafından faaliyetlerine karışılmadığı ölçüde" özgürdür (Berlin, 1969: 122). Dolayısıyla negatif özgürlük, büyük oranda Hobbes'un benimsediği tanımdır (gerçi çoğu kişi Hobbes'un görüşünde egemen gücün birey üzerindeki yetkilerini görünce duraksayacaktır). Diğer yandan pozitif özgürlük, bir şeyi yapabilme imkânıyla ilişkilidir, bunu yapmaktan sizi alıkoyacak hiç kimse olmadığında bile insanın kendi kendisinin efendisi olabilmesidir (Berlin, 1969: 131). Bu durumda özgürlük, bir engeli aşmak ve bir şeye erişebilmekle ilgilidir ve bu engellerin ille de fiziksel veya yasal kısıtlamalar olmasına gerek yoktur; bu kısıtlamalar, imkânlar, bağımlılıklar veya bir şeyi yapmak adına para ve fırsat eksikliği olabilir. Dolayısıyla pozitif özgürlük, size hangi kısıtlamaların getirildiğinden (veya getirilmediğinden)

ziyade, gerçekte neye erişebildiğinizle alakalıdır. Örneğin üniversitedeki meslektaşlarımla haftada bir gün basketbol maçı yapmayı seviyorum. Ortalama bir oyuncuyum ve yaşlanıyorum, peki ama asla NBA'e seçilemeyeceğim gerçeği dolayısıyla özgürlüğüm kısıtlanmış oluyor mu? Negatif özgürlüğü savunan bir kişi buna elbette hayır diyecektir. Orta yaşlı İngiliz akademisyenlerin NBA'de oynamasını engelleyen herhangi bir yasa yok, bir NBA takımının beni kadroya alacak kadar aptalca bir iş yapması halinde de bir silahlı çete çıkıp benim takıma katılmamı engellemeyecektir. Dolayısıyla NBA'de oynamamı engelleyen unsur, dış kısıtlamalardan ziyade benim yeteneklerimin elverişsizliğidir ama neticede bu asla gerçekleşmeyecek olsa bile ben profesyonel basketbol oynama konusunda özgürümdür.

Pozitif özgürlük savunucuları ise, bunu gerçekleştirebilecek yetenekten yoksun olmama rağmen NBA'de oynamakta özgür olduğumu düşünmemin absürt olduğunu öne süreceklerdir. Pozitif özgürlük savunucuları, Golden State Warriors takımını beni power forvet olarak kadroya almaya zorlamak için siyasi bir kampanya başlatmayacaktır elbette ama bunu yapmakta özgür olduğumdan bahsetmemi tuhaf bulacaklardır.

Daha ciddi bir örnek de sefalet içindeki insanlarla ilgili olarak verilebilir. Eğer bir insan açlık çekiyor ve sokaklarda yaşıyorsa, gerçekten özgür müdür? Negatif özgürlük savunucusu bir insan şunu söyleyebilir: Sefalet durumu, malvarlıklarının veya paralarının çalınması veya başka bir kriminal aktivite sonucu oluşmadıysa veya etnik kökenlerine, cinsiyetlerine veya toplumsal statülerine dayanarak çalışmalarını engelleyen herhangi bir yasa söz konusu değilse özgürdürler. Bu yaklaşım, negatif özgürlük taraftarlarının yoksulluğa veya sosyal adaletsizliğe karşı kayıtsız oldukları anlamını taşımaz, yalnızca bu durumun bir özgürlük konusu yapılmaması gerektiğini düşünürler. Pozitif özgürlük yanlıları ise sefalet içinde yaşayan bir insanın özgür olmasının imkânsız olduğunu düşünmektedirler.

Isaiah Berlin

Sir Isaiah Berlin 1909 yılında Riga'da (günümüzde Letonya'da yer alır) dünyaya geldi ama çocukken ailesiyle birlikte İngiltere'ye taşındı. Oxford'da eğitim aldı, II. Dünya Savaşı esnasında İngiliz hükümeti için görev yapmadan önce yine Oxford'da öğretim görevlisi oldu.

Savaştan sonra Oxford'a, akademik dünyaya dönünce, değer çoğulculuğu anlayışını destekleyen birçok metin kaleme aldı. Bu anlayışa göre toplumu, bir yerine birden fazla yaşama biçimlerinden oluşan bir yapı olarak görmemiz gerekir. Hatta, tek bir "hakikat" olduğunu söyleyen felsefelerin de tehlikeli olduğunu söylüyordu.

Berlin, *Two Concepts of Liberty** adlı kitabının yanı sıra, yine çoğulculuğu savunan The Hedgehog and the Fox [Kirpi ve Tilki] adlı makalesiyle de tanınır. Bu makalede bir yanda dünyayı tek bir görüş vasıtasıyla gören düşünürler (kirpiler) ve diğer yanda dünyanın tek bir şeye indirgenemeyeceğini düşünerek çeşitli deneyimlere dayandıranlar (tilkiler) yer alır.

Berlin 1957 yılında şövalye ilan edildi.

Pozitif özgürlüğün belki de en tartışmalı unsuru ise, özgürlüğümüz üzerindeki kısıtlamaların dışsal olabildiği gibi sıklıkla içsel de olmasıdır. Genellikle üst ve alt benliklere sahibiz: Daha alçak (alt) benliğimizin eylemleri daha yüksek benliğimizin istediği şeyi engelleyebilir. Geceyi siyaset teorisi makalemiz üzerinde çalışarak geçirmeyi isteyebiliriz ama sonrasında televizyonda izlemeyi sevdiğimiz bir program görür ve çalışmak yerine onu izleriz. Üst benliğimiz makale konusunda gerçekten iyi bir iş çıkarıp mezun olmayı, sonrasında da bunun getirebileceği kariyeri ve hayatı istiyor olabilir ama televizyondaki programın cazibesi ağır basar.

Örneğin Rousseau, doğal özgürlüğümüzün, bizi tutkularımızın ve başkalarının hakkımızdaki görüşlerinin kölesi yapan gösterişçiliğimiz tarafından baltalandığını düşünmüştür. Daha

* Isaiah Berlin, *İki Özgürlük Arasında*, Çev. Alişan Çapan, On iki Levha Yayıncılık, 2015. (y.h.n.)

alçak benliğimiz bizi köleleştirir, üst benliğimiz ise genel iradenin dikte ettiği yaklaşımları izler. Platon, mantığın daima ruh ve arzular karşısında baskın çıkması gerektiğini düşünüyordu. Marx ise, düşüncelerimizin büyük oranda, kapitalist devleti ve bunun içinde yatan politikaları haklı çıkaran ideolojilerin etkisinde kaldığını söyler. Ona göre gerçek özgürlük, bu durumu anlayıp sınıf çatışmasına katılmakla sağlanabilir.

Psikolojik olarak, genellikle kendi kendimizin en büyük düşmanı olduğumuz sanırım herkes tarafından kabul edilecektir ve genellikle daha büyük, uzun vadeli hedefler yerine anlık tatminlere ulaşmak isteriz. Basketbol benzetmemize geri dönecek olursak, bunun için yeterli doğuştan yeteneğe sahip olsak bile, birçoğumuz profesyonel bir atlet olmak için gereken sonsuz idmanlar ve sağlıklı yaşam tarzı karşısında pes edecektir. Bununla birlikte, bu durumu disiplin eksikliğine bağlayıp kendimize karşı sert bir yaklaşımla gelecekteki daha uzun vadeli amaçlarımıza odaklanabiliriz. Siyasi açıdan bu durum daha problemli olabilir. Örneğin bir devlet idaresi üst benliğimizin gerçekten ne istediğini bildiğine karar vermiş olsun ve özgürlük namına, belli bir anda istediğimiz şeyi yapmamızı yasaklasın; bu durumda ne olurdu? Negatif özgürlük destekçilerinin problemli bulduğu nokta budur: Yapmak istediğimiz şeyin bize yasaklanması özgürlüğe zarar verecektir.

Etkinlik 2. Aşağıdaki terimleri tanımlayınız.

Negatif özgürlük	Pozitif özgürlük

Siz hangi bakış açısını tercih edersiniz, sebebini belirtin.

Berlin'in Eleştirileri

Özgürlüğü, pozitif ve negatif özgürlük arasındaki bir yarışma olarak görmenin, özgürlük kavramını anlamak açısından faydalı bir yol olmadığını düşünenler de vardır. Örneğin Gerald MacCallum "bunlar arasındaki ayrımın hiçbir zaman yeterince açık olarak ortaya konmamış olduğunu" düşünüyordu; ona göre ayrım yapma girişimleri "belli bir oranda ciddi bir karışıklığa dayanıyordu" ve özgürlüğün doğası hakkında ciddi olabilecek tartışmaları baltalıyordu (MacCallum, 1967: 312). MacCallum, özgürlüğü pozitif ve negatif açılardan görmek yerine, üçlü yapıya sahip bir olgu olarak görüyordu:

> Dolayısıyla özgürlük daima bir şeyin (bir fail veya bir özne), bir şey olmak veya olmamak, yapmak veya yapmamak üzere bir şeyden bağımsız kalması ile ilgilidir; üçlü bir ilişki söz konusudur (MacCallum, 1967: 314).

MacCallum'a göre özgürlük, ister pozitif ister negatif olsun, daima üçlü bir yapıya sahiptir. Daima x'in, z'yi yapmak (veya yapmamak) üzere y'den bağımsız hale gelmesidir. Pozitif ve negatif özgürlük arasında tartışmaya neden olan unsurların hepsi, değişkenlerin yapısıyla alakalıdır.

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, özgürlük daima x'in, z'yi yapmak (veya yapmamak) üzere y'den bağımsız hale gelmesidir. MacCallum'a göre özgürlüğe dair farklı görüşlerde tartışma konusu olan unsurlar, özgürlüğün kendisinin yapısı hakkında değil, yalnızca y (bağımsız kalınan şey) değişkeninin yapısı hakkında olmalıdır. Şu iki örneği ele alalım. 1) Karen'ın, okula gitmek için devlet görevlilerinden kurtulması. 2) Billy'nin, daha verimli bir hayat sürebilmek için alkol bağımlılığından kurtulması. Berlin'in iki farklı özgürlük kavramı anlayışında 1 negatif özgürlüğe işaret ederken 2 pozitif özgürlüğe hitap eder. Diğer yandan MacCallum'a göre

ikisi de aynı biçimi alır: Karen/Billy'nin, bir engel tarafından ket vurulan bir şeyi yapma özgürlüğü; birinde engel dışsal bir kısıtlama iken diğerindeki engel içseldir. Mantık olarak ise ikisi de aynıdır.

Dolayısıyla MacCallum'a göre, özgürlüğün iki farklı biçimi yoktur, tek bir biçimi vardır; pozitif ve negatif özgürlük arasında bir ayrım yapmak fayda getirmeyecektir. Berlin'in yaklaşımına diğer bir eleştiri de (diğer düşünürlerin yanı sıra) Quentin Skinner ve Philip Pettit tarafından desteklenen ve son dönemde yeniden canlandırılmış olan cumhuriyetçi özgürlük anlayışıdır. Bu düşünürler, "Tahakkümsüzlük (non-domination) olarak Özgürlük" dedikleri üçüncü bir özgürlük yaklaşımı olduğunu öne sürerler, bu özgürlük doğası itibariyle ne negatif ne de pozitiftir.

Tahakkümsüzlük şeklindeki özgürlük anlayışına giriş yapmak adına şu farazi örneği ele alalım: Yarın ülkenizde sınırsız siyasi gücü olan totaliter bir diktatör olarak göreve başladığımı düşünün, ayrıca ülkede hiçbir demokratik denetim ve denge sistemi de olmasın. İstediğim her şeyi yapabilirim. Ama sonra, belki biraz eğlenceli bir çatlak olduğum için ya da bir şekilde yetkilerimi unuttuğum için insanların günlük yaşamına müdahale etmeden hayatlarına devam etmelerine izin verdiğimi, sadece yasaları normal şekilde uyguladığımı düşünelim. Bu durumda negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarına göre özgür olur musunuz? Pozitif özgürlük anlayışının destekçisi olan bir insanın, bu anlayış demokratik fikirlerle bağlantılı olduğu için bu durumu özgürlük olarak değerlendirmesi güç görünmektedir. Dışarıdan bakıldığında, negatif özgürlük destekçileri de bu durumdan pek hoşlanmayacaktır ama mesele tam olarak bu değildir çünkü neticede hiç kimsenin gündelik yaşamına karışmayacağım; dolayısıyla negatif özgürlük açısından bakıldığında böylesi bir durumda yaşayan insanların özgür olduğu söylenebilir.

Tahakkümsüzlük şeklindeki özgürlük

Özgürlüğü tahakkümsüzlük olarak değerlendiren kişiler, özgürlüğünüzün başkasının iradesine kalmış olması halinde aslında özgürlüğe sahip olmadığınızı öne sürerler. Tahakküm altında yaşıyor olmak, davranışlarınızı, özgürlüğünüzün korunduğunu garantiye almak yönünde değiştirecektir. Bu durumda özgür olabilmeniz için, davranışlarınıza karışılmaması yeterli olmayacaktır, özgürlüklerinizin korunduğu özgür bir ülkede yaşıyor olmanız gerekir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün (veya cumhuriyetçi özgürlüğün), negatif özgürlükten farklı olarak görülebileceği durum bu tip bir durumdur. Bir insanın eylemlerine karışılmasıyla tahakküm altında olması arasında fark vardır. Tahakküm altında olmak, insanın özgürlüğünün başkasına bağlı olmasıdır. Yukarıda örneklediğimiz diktatörlük durumunda da, insanların özgürlüğü benim keyifli halimi sürdürmeme veya onlara müdahale edebileceğimi hatırlamama bağlı olacağı için bu anlamda herkes tahakküm altındadır. Dolayısıyla cumhuriyetçi özgürlük anlayışı açısından bakıldığında, yukarıda belirtilen durumda iki problem söz konusudur. İlk olarak, insanların eylemlerine müdahale edilmiyor olsa bile, bu durum kolayca değişebilir durumdadır ve ikincisi de, insanlar farklı davranmaya başlayacaktır, belki de beni (diktatörü) öveceklerdir, müdahale etmeme konusunda fikrimi değiştirmiyeyim diye belki de onlar kendi davranışlarını biraz değiştireceklerdir. Örneğin İngiliz şair ve cumhuriyetçi yazar John Milton, sansüre karşı çıkarken sansürün yalnızca insanların yazdıklarını değiştirmeye başlayacağını söylemekle kalmıyor, daha ziyade yazarların da otosansüre başlayacağını belirtiyordu, böylece kendi istedikleri şeyleri yazmak yerine sansüre takılmayacağını bildikleri tarzda eserler üreteceklerdi. Yazılanlar daha kötü hale gelecekti ve insanlar kendileri gibi olamayacaklar, yönetenlere dalkavukluk yapacaklardı.

Dolayısıyla insan, eylemlerine fiilen karışılmadan da tahakküm altında olabilir ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı, tahakküm altına alınabileceğimiz durumun ortadan kaldırılması gerektiğini söyler. Bu fark, tahakkümsüzlük anlayışını, müdahaleyle ilişkili olan negatif özgürlük görüşünden ayırır. Cumhuriyetçilerin bu özgürlüğü gerçekleştirme yöntemi ise, tahakkümün gerçekleşmeyeceğini garanti altına alan siyasi kurumların olduğu özgür bir devlette yaşamayı sağlamaktır. Negatif özgürlük mantıken her tür devlet idaresinde gerçekleşebilir, pozitif özgürlük ise demokratik politikalarla alakalı olma eğilimindedir, cumhuriyetçi özgürlük ise böyle olmak zorunda değildir.

Peki negatif özgürlüğe gerçekten de her tür yönetim şekli altında ulaşılabilir mi? Veya bu soruyu biraz farklı şekilde sorarsak, belli yönetim şekillerinin bireysel özgürlüklere müdahale etme ihtimali diğerlerine göre çok daha fazla değil midir? Varsayalım ki siz ve ben, bizi tahakkümsüz özgürlüğe götüreceğini düşündüğümüz bir dizi kurumun listesini yapıyoruz. Böylesi bir devletin, bağımsız bir yargı tarafından desteklenen hukuk yasalarına sahip bir devlet olması gerektiğini söyleyebiliriz, bunun yanı sıra bir meclisin hiç kimsenin hakkını istismar etmemesini sağlayacak şekilde çift meclisli bir temsil sistem düşünebiliriz, çoğunluğun iradesinin azınlığın haklarını çiğnemediğinden emin olabileceğimiz bir seçim sisteminden de bahsedebiliriz. Tasavvur ettiğimiz her şey, tahakkümsüz özgürlüğümüzü korumanın en iyi yolu olacaktır, peki aynı kurumlar grubunun, özgürlüğümüzü müdahaleden korumak açısından da en iyi sistem olacağını düşünemez miyiz? Ayrıca her ne kadar mantık olarak müdahalesizlik anlayışının diktatörlük idaresi altında da korunabileceğini, dolayısıyla müdahalesizliğin belli bir yönetim şekline bağlı olmadığını ispatladığını söyleyebilecek olsak da akla hemen şu soru gelir: İnsanlık tarihinde müdahalesizlik anlayışını gerçekten korumuş herhangi bir diktatörlük örneği var mıdır?

Etkinlik 3: Şu ana kadar bu bölümde bir, iki ve üç farklı özgürlük konsepti olduğuna dair argümanlar gördük. Sizce kaç tane özgürlük anlayışı olmalıdır, sebebini açıklayınız:

bir özgürlük anlayışı:

iki özgürlük anlayışı:

üç özgürlük anlayışı:

J. S. Mill

Mill 1806 yılında Londra'da dünyaya geldi. Babası, faydacı bir filozof olan James Mill'di. Mill bir tür dahi çocuktu. 3 yaşındayken Yunanca, 8 yaşındayken Latince eğitimi aldı. Daha ergenlik yıllarında ekonomi, felsefe ve politikayla ilgilenmeye başladı, çok genç yaşta bu alanlarda yazılar kaleme aldı. Gerçi böylesi bir çocukluğun faturasını ödedi ve 20 yaşında depresyona girdi ama William Wordsworth'ün şiirlerini keşfetmesi, sağlığını geri kazanmasına yardımcı oldu.

Mill daha sonra Parlamento üyesi oldu ve bu mevkiide kadınların oy verme hakkını destekleyen ilk kişilerden biri oldu. Kadın hakları üzerine görüşlerinin, uzun yıllar dostu ve nihayetinde de eşi olan Harriet Taylor tarafından şekillendirildiği düşünülmekteydi. Mill'in en ünlü eseri *On Liberty** de Taylor'a adanmıştır.

Mill Hindistan idaresinde de çalıştı ve faydacı etik bir pozisyondan kapsamlı bir biçimde siyasal ve ekonomik meseleler üzerine yazdı.

* John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, Çev. S. Berkay Tartıcı, Kutu Yayınları, 2019. (y.h.n.)

Mill'in Zarar İlkesi

Mill'in, *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde taslağını çizdiği Zarar İlkesi basit olduğu kadar etkilidir. Berlin'in negatif özgürlük dediği anlayışın klasik bir savunmasıdır ve herkesin uygun gördüğü şekilde yaşamasını sağlamak üzere yazılmıştır, ayrıca "çoğunluğun görüşlerinin ve duygularının tiranlığına karşı" koruma sağlamayı amaçlar (Mill, 1993: 73). Eksiksiz alıntı yapmayı hakediyor diye düşünüyorum:

> İlke şudur ki, bireysel veya kolektif olarak, insanlardan bazılarının eylemde bulunma özgürlüğüne müdahale edilmesi vasıtasıyla insanlığa garanti edilen başlıca amaç kendini korumaktır. Medeni bir toplumun herhangi bir üyesi üzerinde, kendi iradesi dışında, meşru şekilde güç uygulanmasının yegâne amacı başkalarına zarar vermesini önlemektir. İster fiziksel ister ahlaki, onun kendi iyiliği, yeterli bir gerekçe değildir. Bir şeyi yapmak onun açısından daha iyi olacağı için, onu daha mutlu edeceği için, başkaları açısından bakıldığında böyle yapması daha akıllıca veya hatta doğru olacağı için o şeyi yapmaya veya yapmaktan sakınmaya meşru bir şekilde zorlanamaz... Herhangi bir insanın davranışlarının, topluma karşı sorumlu olduğu yegâne kısmı, başkalarını ilgilendiren kısmıdır. Yalnızca kendisini ilgilendiren kısımlarda, bağımsızlığı, haklı olarak mutlaktır. Birey, kendisi üzerinde, kendi bedeni ve aklı üzerinde egemendir (Mill,1993: 78).

Dolayısıyla Mill'e göre, devletin (veya bu hususta herhangi başka bir insanın), sizi istediğinizi yapmaktan alıkoymak için adım atabilmesinin yegâne sebebi, eyleminizin başka bir insana zarar vermesi durumudur. Burada şu noktayı da belirtmek faydalı olacaktır ki, Mill, zarar kelimesini, neredeyse kelimenin tam anlamıyla kullanmaktadır; yani fiziksel zararı kastetmektedir. Sizin yaptığınız şeyden alınıyor olmam ona göre zarar değildir; çileden çıkarılmış bile olsam bu

Mill'e göre bir şeyi yasaklamanın yegâne gerekçesi, bunun başkasına fiziksel bir zarar vermesidir.

fiziksel zarar değildir. Bu yaklaşımın problemli olabileceğini daha sonra göreceğiz.

Bu yüzden de size saldırdığımda zarara sebep olacağım için buna karşı yasaların var olması son derece kabul edilebilir bir durumdur. Başkasının sigara dumanını solumanın bir bireye verebileceği zarardan dolayı kamuya açık alanlarda sigara içmenin yasaklanması, Mill'in ilkesi çerçevesinde gayet mantıklı görünmektedir. Kendi sağlığımı tehlikeye attığı için sigara içmemin yasaklanması ise kabul edilebilir olmazdı. Mill, *Özgürlük Üzerine*'nin başka bir bölümünde zehri zehir olarak etiketlememekte bir fayda olmadığını açıkça ortaya koymaktadır; yani bu da şu anlama gelir ki, bir maddenin sebep olduğu zararı insanlara bildirmeden bu maddeyi satmak kabul edilebilir değildir. Dolayısıyla sigara paketlerinin üzerinde yer alan uyarı etiketlerine ve yanlış sağlık iddialarında bulunan şirketlerin yasaklanmasına Mill'in herhangi bir itirazının olmayacağını düşünebiliriz. Bununla beraber, gerçekler açıkça ifade edildiğinde, seçim yapmak kişinin kendisine kalır.

Mill, reşit yaşta olmayanların Zarar İlkesi'nden muaf olmaları gerektiğini düşünüyordu. Bu yaklaşım yeterince mantıklı görünmektedir; çocuklar genellikle yetişkinlerle aynı özgürlüklere sahip olmaktan alıkonur; çünkü dünya hakkında daha fazla şey öğrenmeleri gerektiği söylenir ve belli bir yaşa gelene kadar ebeveynleri ve/veya devlet onların yapabilecekleri şeylere sınır koyma hakkına sahiptir. Daha problemli nokta şudur ki, Mill "ilkel halkların da" Zarar İlkesi'nden muaf olduklarını öne sürmüştür. İngiltere'nin sömürgeci bir güç olduğu dönemde Mill, dünyanın çeşitli bölgelerindeki insanların, Batı dünyası medeniyet seviyesine ulaşana kadar özgürlüklerinin ellerinden alınabileceğini savunmuştur.

Mill şu noktadan da bahseder: Siz ve ben veya devlet, bir insanı, başkasına zarar vermediği sürece yapmak istediği şeyden alıkoyma yetkisine sahip olmasak da, bu du-

rum, bir köşeye çekilip sessizce acı çekeceğimiz anlamına gelmez. İnsanlar istediklerini yapma özgürlüğüne sahiptir ama eleştirilmeden yaşama hakkına sahip değildir. Eğer bir insan, herhangi bir sebeple yanlış olduğunu düşündüğünüz bir şey yapıyorsa, bu durumda o kişiye/o kişilere itirazınızı bildirme hakkınız vardır. İtirazınızı kitapçık veya broşür halinde yayınlayabilir veya bir şeyi önlemek için bir topluluk kurabilirsiniz. Dolayısıyla, sigara içilmesine karşı çıkıyorsanız, insanlara sağlıkla ilgili veya mali bilgi vererek sigarayı bırakmaları amacıyla bir organizasyon kurabilirsiniz. Kendi fikrinizi dile getirerek başkalarına zarar vermediğiniz için hiç kimse sizi bunu yapmaktan alıkoyamaz. Mill'e göre, insanlara karşı çıkıp tartışmak ve onları bir şeyi yapmamaya zorlamak arasında büyük fark vardır.

Etkinlik 4. Yaşadığınız yerde şu anda yasadışı sayılan ancak Zarar İlkesi açısından bakıldığında yasal olması gerektiğini düşündüğünüz eylemlerin bir listesini yapın. Zarar İlkesinin uygulanması halinde, şu anda yasal sayılıp da yasadışı hale gelecek şeyler de var mı?

Böylece, Mill'e göre, kokain ve marihuana gibi uyuşturucular üzerindeki yasaklar problemli olacaktır; çünkü başkalarına zarar verme unsuru olmadan da ne yapmamız gerektiğini söyleyen yaklaşımlara dayanmaktadır. Yine benzer şekilde kanunlar bizi arabada emniyet kemeri takmaya, motosikletlerde kask kullanmaya, hatta sokakta giyinik dolaşmaya zorlamaktadır. Bununla beraber Mill için tam olarak bir liberter diyemeyiz. Eğer egzoz gazları çocuklarda gerçekten astıma neden oluyorsa, içten yanmalı motorlara sahip arabaları yasaklamak adına dava açılmış olması gerekmez miydi? Astım fiziksel bir zarardır ve bu da Mill'e göre bir şeyi

Mill bir faydacıdır; yani devletin amacı, mutluluğumuzu maksimize etmektir. Mill'e göre özgürlük hakkına yalnız başımıza sahip olmayız ama başkalarının özgürlüğünün bazı yönleri zaman zaman mutsuz olmamıza neden olsa bile özgürlük bizi genel olarak daha mutlu yapacaktır.

yasaklamak adına temel teşkil edebilir. Feministler, pornografinin, kadınları cinsel açıdan kolay gösterdiğini söyler, bunun neticesinde de daha fazla cinsel saldırıya ve tecavüze maruz kaldıklarını iddia ederler. Dolayısıyla pornografiye fiilen katılanlara zarar vermediğini düşünsek bile yasaklanması gereken bir olgu değil midir? (Bu tartışmalara dair gelen bir bakış için bkz. Cawston, 2019) Bu argüman, ahlak kurallarına dayanmaz veya insanların neyi sevmesi gerektiğini söylemez; bu argüman zarar anlayışına dayanır.

Buna ek olarak, Mill bir faydacıdır, hatta spesifik olarak kural faydacılığı anlayışını taşımaktadır. Buna göre Mill şunu önermektedir: Devlet idaresinin amacı mutluluğu artırmaktır (örneğin amaç hakları korumaktır demez). Mill'e göre devlet bunu belli kurallar uygulayarak yapar ve Zarar İlkesi de böyle bir kuraldır. Mill şöyle söyler: Birilerinin eylemleri dolayısıyla mutsuz olsak bile, özgürlük sahibi olduğumuzda daha mutlu olacağımız için toplumun genel çıkarı bu yöndedir. Ayrıca özgürlük olması halinde, yalnızca önümüzdeki yegâne fikirler oldukları için benimsediğimiz fikirlerden uzaklaşmamız da mümkün olabilir. Özgürlüğün devreye girmesiyle birlikte, birçok farklı düşünce duyma imkânımız olur, bazıları hoşumuza gidebilir, bazıları gitmeyebilir, bazılarını da fazla kırıcı bulabiliriz ama bu görüşler kendi inancımızı değerlendirmemize yardımcı olacaktır; fikrimizi değiştirebiliriz veya değiştirmeyebiliriz ama bu farklı görüşler olmazsa, tüm muhalif sesler bastırıldığı için belli şeylere inanmak zorunda kalırız, benimseyebileceğimiz farklı fikir bulamayız.

Zarar İlkesi'ni modern dünyaya uygulamaya çalıştığımızda bununla ilgili bazı problemler ortaya çıkar. İlk olarak, mental zararın da fiziksel zarar kadar yıpratıcı olduğu düşüncesine gitgide daha fazla yaklaşıyoruz. Cinsiyetimize, etnik kökenimize veya cinsel yönelimimize bağlı olarak istismar edilmek ve/veya zorbalığa maruz kalmak bize fiziksel olarak zarar vermeyebilir ama bize mental açıdan zarar verdiğini kesin olarak iddia edebiliriz. Bu durum, kırgınlıktan farklıdır, belki de Mill'in zarar ile kastettiği de bu değildir. Birisi, bir başkasına karşı ırkçı tacizde bulunabilir ve bunun, tacize maruz kalan kişiye bir şekilde zarar verdiğinden emin olabiliriz. Benzer şekilde, yaptığımız şeyi eleştiren biri bu eleştiriyi bize mental olarak zarar verecek biçimde yapabilir.

İkincisi, devletler genellikle problemli gördükleri unsurlar dışında istediğimiz şeyleri yapmaktan bizi çok ender alıkoyarlar. Sigara içmek kişiye özel alanlarda yasaklanmaz ama sigara içenler sigaraya büyük vergiler ödemek zorunda bırakılır. Bunun amacı bizi sigaradan uzak tutmaktır. Benzer şekilde, Batı'daki birçok yerde alkol yasak değildir ama büyük vergiler ödersiniz. New York eyaleti şekerli içeceklerin satılabileceği bardak boyutunu küçültmeye çalışmıştır. Bu düzenleme, içeceklerin satılmasını yasaklama girişimi değildi ama insanların çok fazla tüketmesini önlemek amacını taşıyordu. Girişim başarısız oldu ama başarısız olmasa bile bu eylemi bir yasaklama olarak adlandıramazdık. İnsanları belli bir davranıştan caydırmak istediğinizde, yasak koymak dışında da bunu gerçekleştirmenin yolları vardır.

Sonuç

Bu bölümde, siyasal düşünce tarihindeki bir dizi özgürlük yaklaşımını gözden geçirdik. Bölüm Thomas Hobbes'la başladı. Hobbes, özgürlüğü basitçe birisi sizi engellemeden yapabileceğiniz şeyler olarak kavramlaştırıyordu. Bununla beraber devlet, sizi bazı şeyleri yapmaktan alıkoyarak barışı koruyabileceğine karar verirse, sizi engelleme hakkına bütünüyle sahipti.

Etkinlik 5. Mill'in Zarar İlkesi'ni göz önünde bulundurarak, size göre aşağıdakilerden hangileri özgürlüğünüz üzerinde kabul edilebilir bir kısıtlama olurdu:

1. Devlet kilolu insanları zayıflamaları için spor salonuna gitmeye zorluyor.
2. Devlet, sağlık hizmetlerini finanse etmek için sigarayı vergilendiriyor.
3. Bölgenizdeki bir politikacıya desteğinizi belirten bir tweet attıktan sonra birçok kişi argümanınızı eleştiriyor.
4. Bölgenizdeki bir restoran, vejetaryen yemeklere artan ilgi dolayısıyla menüsünden et yemeklerini kaldırıp vejetaryen mutfağı ürünleri sunmaya başlıyor.
5. Devlet, süpermarketleri, sattıkları ürünlerin üzerine içeriklerindeki şeker ve yağ miktarını belirten etiketler koymaya zorluyor.
6. Bir radyo istasyonu, bir şarkının sansür uygulanmış versiyonunu çalmaya karar veriyor çünkü orijinalinde çok fazla küfürlü ifade var.
7. 18 yaşın altındaki gençlere alkol satışı ve kullanımı yasaklanıyor.
8. Sinemada bir filmi izlemeniz, filmde dine hakaret olduğunu iddia eden kilise müdavimleri tarafından fiziksel müdahaleyle engelleniyor.
9. Bir sinemanın önünde protestocular var, broşür dağıtıyorlar ve bu broşürlerde dine hakaret içerdiği için bir filmi izlememeniz söyleniyor.
10. Polis, sokakta çıplak dolaşmanızı engelliyor.

Etkinlik Waburton'un (2001: 48) çalışmasından adapte edilmiştir.

Bölüm içinde daha sonra Isaiah Berlin'in ünlü pozitif ve negatif özgürlük ikiliğine yöneldik. Negatif özgürlük kısıtlamaların olmaması şeklinde ifade edilebilirken, pozitif özgürlük bir şeyi yapabilme imkânı anlamına geliyordu. Bir negatif özgürlük savunucusuna göre, hiç kimse (veya hiçbir yasa) sizi bir şeyi yapmaktan alıkoymadığı ölçüde özgürsünüzdür. Netice olarak, parası olmayan aç bir insan bir Tesla almakta özgürdür çünkü bunu fiilen yasaklayan herhangi bir kanun yoktur; arabayı alamayacak olmaları ise özgürlük perspektifinden bakıldığında talihsizliktir ama özgürlükle alakalı değildir. Pozitif özgürlük savunucuları ise bir şeyleri yapabilme imkânından bahseder. Genellikle özgürlüğümüzün önündeki içsel engellerden bahsederler; örneğin Rousseau'nun gösterişçilik kavramı gibi, buna göre gösterişçilik, hayatımızı başkalarının gözlerinden yaşamamıza sebep olarak bizi özgür kalmaktan alıkoyar. Berlin, özgürlük hakkında bu şekilde düşünmenin potansiyel tehlikeler taşıdığını düşünüyordu çünkü bir devlet idaresi yapmak itsediğimiz şeyleri yapmamızı engelleyebilir ve bu yasakları haklı çıkarmak için özgürlüğe karşı içsel bariyerler nosyonundan faydalanabilirdi.

Özgürlükle ilgili tartışmaların tam olarak bu iki kategori dahilinde gerçekleşmesi gerektiği konusunda herkes hemfikir değildir. MacCallum, yalnızca tek bir özgürlük nosyonu olduğunu öne sürer; söz konusu özgürlükten bizi alıkoyan unsur ise, olgular için oluşturduğumuz tanımlardır. Diğer yandan Skinner ve Pettit üç farklı özgürlük konsepti olduğunu söyler, buna göre tahakkümsüzlük şeklindeki özgürlük, üçüncü versiyon konumundadır.

Sonrasında, bölümün geri kalanında John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde yer alan Zarar İlkesi'ni inceledik. Devletin (veya bu anlamda bir başkasının), yetişkin insanları, istedikleri şeyi yapmaktan alıkoymasının yegâne geçerli sebebinin başkalarına fiziksel zarar verme durumu olduğunu gördük. Bu durum faydacı bir temele oturtularak gerekçelendiriliyordu, şöyle ki: Bazı bireysel özgürlük ey-

lemleri bizi mutsuz etse de, istediğimiz şeyi yapmamıza izin verilmesi halinde genel olarak daha mutlu oluruz ve meydan okumaları daha çok, daha dolu dolu hayatlar yaşarız.

Kaynakça

Berlin, I. (1969), "Two concepts of liberty", *Four Essays on Liberty,* Oxford: Oxford University Press, s. 118-72.

Cawston, A. (2019), "The feminist case against pornography: a review and re-evaluation", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy,* 62(6), 624-58.

MacCallum, G. (1967), "Negative and positive freedom", *The Philosophical Review,* 76(3), 312-34.

Mill, J.S. (1993), "On liberty", *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government,* Londra: Everyman, s. 69-185.

Warburton, N. (2001), *Freedom: An Introduction with Readings,* Londra: Routledge.

Metin Okuma Etkinliği

Mill'in Zarar İlkesi, alıntının yapıldığı bölüm Mill, J. S. (1993), "Özgürlük Üzerine", yer aldığı eser: *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government,* Londra: Everyman, s. 78.

Bu makalenin amacı çok basit bir ilkeyi ortaya koymanın yanı sıra bu çerçevede, toplum ve birey arasındaki kontrol ve baskıya dayanan ilişkileri düzenlemektir. Bu kontrol ve baskı mekanizmaları, hukuki yaptırımlar biçimini alan fiziksel güç kullanımı veya kamuoyunun ahlaki yaptırımları olabilir. İlke şudur ki, bireysel veya kolektif olarak, insanlardan bazılarının eylemde bulunma özgürlüğüne müdahale edilmesi vasıtasıyla insanlığa garanti edilen başlıca amaç kendini korumaktır. Medeni bir toplumun herhangi bir üyesi üzerinde, kendi iradesi dışında, meşru şekilde güç uygulanmasının yegâne amacı başkalarına zarar vermesini önlemektir. İster fiziksel ister ahlaki, onun kendi iyiliği, yeterli bir gerekçe değildir. Bir şeyi yapmak onun açısından daha iyi olacağı için, onu daha mutlu edeceği için, başkaları açısından bakıldığında böyle yapması daha akıllıca veya hatta doğru olacağı için o şeyi yapmaya veya yapmaktan sakınmaya meşru bir şekilde zorlanamaz. Bunlar onunla ihtilafa düşmek veya onu inandırmaya, ikna etmeye çalışmak veya ısrarla rica etmek açısından yerinde sebeplerdir ancak aksini yapması halinde ona zor kullanmak, ona kötülükle yaklaşmak yerinde olmayacaktır. Böylesi uygulamaların haklı gerekçesi, onu caydırmaya çalıştığımız eylemin, başkasına zarar verme amacını taşıyor olmasıdır. Herhangi bir insanın davranışlarının, topluma karşı sorumlu olduğu yegâne kısmı, başkalarını ilgilendiren kısmıdır. Yalnızca kendisini ilgilendiren kısımlarda, bağımsızlığı, haklı olarak mutlaktır. Birey, kendisi üzerinde, kendi bedeni ve aklı üzerinde egemendir.

Soru 1: Mill, zarar kelimesi ile neyi kastetmektedir?
Soru 2: Mill'in Zarar İlkesi'ne göre yasal olması gereken fakat şu anda yasadışı olan şeyler nelerdir?
Soru 3: Devlet, kendi iyiliğiniz için mi yoksa insanları saldırıdan korumak için mi sizi bir şey yapmaya zorlama hakkına sahip olmalıdır?

7
Adaletli Bir Toplum Nasıl Bir Toplum Olurdu?

ANAHTAR SORULAR

1) Devlet idaresine tüm vatandaşlar katılmalı mıdır yoksa idareyi en entelektüel olanlara bırakmak daha mı iyi olur?
2) Devlet herhangi bir şekilde mülküme el koyma hakkına sahip midir?
3) Adalet, metaların dağıtımı konusunda "son evrenin" adil olmasıyla alakalıdır diyen Rawls mu haklıdır yoksa Nozick'in "tarihsel" adalet yaklaşımını mı tercih etmeliyiz?

"Adalet" kavramı en iyi şekilde, herkese hak ettiğinin verildiği durum olarak tanımlanır. Bu durumun siyaset ve etik alanlarında birçok farklı uygulaması vardır. Adalet dendiğinde insanların aklına ilk gelen belki de mahkemelerde insanların adalet araması şeklindeki hukuki/kriminal adalet olabilir (hatta bu mahkemelerden oluşan yapıya genellikle Adalet Sistemi denir) ve ifadenin bu şekilde kullanımıyla yukarıda verdiğimiz tanım arasında herhangi bir tutarsızlık da yoktur. İnsanların hukuki sistem tarafından adil muamele görmesi gerektiği söylenir, masumiyet karinesi geçerli olmalıdır, etnik kökenlerine veya dinlerine dayanılarak farklı muamele görmemeleri gerekir ve haklarına saygı duyulmalıdır; bunun aksini yapmak adaletsiz olacaktır. Buna genellikle prosedürel adalet denir. Ancak bu yaklaşım, siyasal düşünce tarihinde "herkese hak ettiğini vermek" anlayışının yegâne uygulaması değildir; çünkü neticede prosedürel adaletin dışında başka şeyleri de hak ediyor olabiliriz. Belli tip siyasi hakları hak ediyor olabiliriz, mülkiyet hakkına sahip olabiliriz, standart bir temel gelir hakkımız olabilir.

Örneğin 17 Eylül 2011'de bir grup protestocu, sermayenin açgözlülüğünü ve yoksulluğu protesto etmek amacıyla New York'un finansal bölgesinin kalbinde yer alan Zuccotti Park'ta kamp kurdu. Bu kamp, Occupy Wall Street (Wall Street işgali) hareketi olarak bilinir hale geldi ve tüm dünyada bir dizi benzer protesto için ilham kaynağı oldu, medyadan büyük ilgi gördü, sayısız yorum aldı. Hatta, hareketin simgesi haline gelen "protestocu" imgesine ilham veren kişi, 2011 yılında *Time* dergisinin en prestijli insan ödülünü aldı. Occupy hareketinin sloganı "biz %99'uz" ifadesi, birbiriyle ilişkili iki meseleyi vurgulamayı amaçlıyordu. İlk olarak, Birleşik Devletler'de en zengin yüzde 1'in, kalan yüzde 99'a kıyasla tüm kaynaklardan ne kadar orantısız bir pay aldığını göstermeye çalışmaktaydı. İkinci olarak da, 2008 yılı finansal krizinin ve bu krizin kamu politikaları üzerinde yarattığı etkinin ışığında, en zengin yüzde 1'in, kaynaklar açısından

aslan payına sahip olmanın yanı sıra orantısız bir güce sahip olduğunun da altı çizilmiş oluyordu.

Bu meselelerin ikisi de adalet konusuyla ilişkilidir. Occupy hareketinin iddiası, gücün ve zenginliğin bu kadar küçük bir insan grubunun elinde toplanmış olmasının adil olmadığı yönündeydi, ayrıca böylesi bir durumda devlet idaresi de her zaman bu yüzde birin yararına çalışacaktı. Bu argümana göre güç ve zenginlik, nüfus içerisinde daha adil dağıtılmalıdır. Bu kitabın yazıldığı sırada dünyanın en zengin insanı, Forbes'a göre, Amazon'un kurucusu ve CEO'su Jeff Bezos'tu. Bezos'un serveti 131 milyar dolar seviyesinde iken Microsoft'un kurucusu ikinci sıradaki Bill Gates'in serveti 96,5 milyar dolardı. Birleşik Devletler (eski) başkanı, emlak devi Donald Trump da 3 milyar doları aşan servetiyle milyarderler kulübünün bir üyesidir (Forbes, 2019). Diğer yandan dünyada milyarlarca insan günde 2,60 doların altında bir gelirle yaşam mücadelesi verirken böylesi yoksul geçmişe sahip insanların siyaset dünyasında yer aldığı çok ender görülür. Dünyada zenginliğin bu şekilde dağıtılması adil olabilir mi?

Çok az sayıda istisna söz konusu olabilmekle birlikte tüm devletler, vatandaşlarına sundukları hizmetler için gelir vergisi kesmektedir. Bu vergi oranları bazı yerlerde oldukça az olabilir ve buna paralel olarak devletin sunduğu hizmetler de minimum seviyede olabilir (örneğin toplumun korunması için hukuk mahkemeleri, milli savunma ve polis gibi). Başka bir yerde ise vergi oranları oldukça yüksek olabilir, sunulan hizmetler de oldukça yüksek seviyeye ulaşabilmektedir. Avrupa ülkelerinde gelir vergisi genellikle daha yüksektir, bu da refah devleti hizmetleri için ödenek olarak kullanılır: Sübvanse edilen (veya ücretsiz) sağlık hizmetleri, devlet okulları ve benzeri gibi. Birleşik Devletler vatandaşları Avrupa'ya göre çok daha az vergi öder (ve bazı eyaletlerde gelir vergisi yoktur) ama sonuç olarak da Amerika daha az sayıda hizmet sunmaktadır. Tüm bunlar bir adalet meselesidir; hizmet sunmak adına kesilen vergilerde devletin meşru rolü nedir?

Bir birey devletten ne bekleyebilir? Güvenlik ve biraz daha fazlası mı yoksa sosyal güvenlik ve bir dizi sübvansiyonlu hizmet de mi beklemelidir?

Bölüme Genel Bakış

Bu bölüm, siyasal düşünce tarihi boyunca birçok farklı düşünceyi açıklamak için adalet kavramının kullanılmış olduğunu göstermeye çalışacak. Esasen, adaletin, hakkaniyetli ve mantıklı anlamına geldiğini düşünürsek, adaletin anlam kapsamının zaman içinde kaymaya uğradığını görürüz.

Bölüme Antik Yunan'a geri dönerek başlayacağız ve Platon ile öğrencisi Aristoteles'i ele alacağız; adaletli ve akla yakın bir toplumun nasıl olması gerektiği konusunda karşıt düşüncelere sahiptiler. Platon, bunu başarmak için harmoni olması gerektiğini, toplumdaki herkesin yerine getirmesi gereken bir rol olduğunu savunuyordu ama hayati bir nokta olarak bu rolün yapısı, farklı gruplar için farklı olacaktı. Platon, ülkeyi yönetme işinin mantığın ağır bastığı kimseler, yani filozof kral dediği kişiler tarafından yapılacağı bir sistem kurgular. Ayrıca bize, her bir bireyin benzer şekilde nasıl içsel olarak yönetileceğini göstermektedir: Mantığımız, tutkularımızın önüne geçmelidir. Bunu başarmak, adalete ulaşmak anlamına gelecektir.

Aristoteles ise, Platon'un tek bir "adil" toplum olduğuna dair düşüncesini eleştirecektir, Aristoteles'e göre adaleti sağlamak için gereken şey dengedir. Dünyada bir dizi iyi ülke bulunmaktadır (herkesin çıkarlarını gözeterek yönetilmeleri itibariyle iyi ülke olduklarını söyleyebiliriz) ama bu iyi ülkeler farklı şekillerde organize olmuştur. Benzer şekilde çok sayıda kötü ülke vardır ve genellikle farklı açılardan kötü durumdalardır. Adalet, herkesin çıkarına davranan aktif bir vatandaşlık anlamına gelir ama bunun gerçekleştirilebilmesi için farklı yollar söz konusudur.

Bu durumda adalet etrafındaki tartışmalar daha ziyade "kim ne elde etmelidir" sorusu etrafında şekillenmeye başlar, bu da,

zenginliğin adil dağılımının nasıl olması gerektiği sorusunun ortaya çıkması anlamına gelir. Bu tartışmaya, siyasal düşünce tarihinde özel mülkiyetin belki de en ünlü savunmasıyla, John Locke'tan gelen savunmayla başlayacağız. Locke şunu söyler: Tanrı dünyayı herkese müşterek olarak vermiş olsa da, toprağı geliştirmemizi istemiştir, dolayısıyla eğer emeğinizi, müşterek sahip olduğunuz bir şeyle birleştirirseniz, bu durumda o şey sizin mülkünüz olur. Bu durum siyaset-öncesine aittir, bunun neticesinde de devletin, sizin mülkiyetinize karışmak gibi bir işi yoktur. Thomas Paine bu argümanı biraz modifiye edecek ve insanların, Tanrı tarafından hepimize verilmiş şeyler üstünde mülkiyet kazanmasının adaletsiz olduğunu öne sürecektir ama bir yandan da insanların özel mülkiyete sahip olmasının verimli olduğunu söyleyecektir. Paine buna bağlı olarak mülkiyet sahiplerinin, geri kalanımıza kira borcu olduğunu söyler ve bu kira, devletin bizden vergi almasının gerekçesidir.

Bölümün son konusu ise, 1970'lerde John Rawls ve Robert Nozick arasında yaşanmış olan çekişme üzerinden bizi günümüze yaklaştıracak. Rawls, piyasanın sebep olduğu adaletsizlikleri ortadan kaldırmayı hedefleyen "vergiden kazan ve harca tipindeki devletler" adına bir savunma sunacak. Rawls'a göre, tüm mantıklı insanlar kırılgan bir siyasi adalet kavramı üzerinde hemfikir olabilir ve bu adalet eşit fırsatları ve servetin yeniden dağılımını içerir. Nozick bu görüşe katılmamaktadır; devletin yalnızca mal güvenliğimizi sağlamak için bizi vergilendirmeye hakkı olduğunu düşünmektedir ve yalnızca bu iddianın içeriğine karşı çıkmakla kalmaz aynı zamanda adaletin temel tanımına da itiraz eder. Nozick'e göre adalet, servetin ideal dağılımının ne olduğuyla ilişkili bir şey değildir, basitçe servetin elde edilmesiyle ilgilidir. (Örneğin bir şeyi satın alarak mı yoksa çalarak mı elde ettiniz?) Dolayısıyla şunu göreceğiz ki, Rawls adalet kavramına dair bir son evre versiyonu sunarken (toplumda servet dağılımı adil mi?), Nozick tarihsel bir versiyonu savunur (sahip olduğunuz şeyleri adil bir şekilde mi elde ettiniz?)

Platon

Platon, günümüzde Yunanistan'da yer alan ve o zamanlar bir şehir devleti olan Atina'da, yaklaşık olarak MÖ 427 tarihinde dünyaya geldi. Ailesinin, siyasete katılım açısından uzun bir geçmişi vardı. Ancak Platon, ailesinin siyasi hizmet geleneğini devam ettirmedi; çünkü Atina'daki siyasete son derece eleştirel yaklaşıyordu ve belki de Atina doğrudan demokrasi tarihinin kayıtlara geçen en güçlü felsefi eleştirisini ortaya koydu.

Platon, felsefeyi Sokrates'ten öğrenmişti ve Platon açısından demokrasiyle ilişkili problemleri vurgulayan başlıca olay Sokrates'in yargılanışı ve infaz edilişiydi. Platon, ülkeyi siyasetçilerin değil, filozofların yönetmesi gerektiğini öne sürdü.

Platon, Akademi'yi, yani belki de ilk üniversiteyi kurdu ve burada Aristoteles'in öğretmeni oldu. Platon birçok eser kaleme aldı ama en çok tanınan eseri, *Devlet*'tir, bu kitapta siyasi ve etik teorisinin taslağını çizer.

Platon: Uyumlu Bir Devlet Anlayışı Olarak Adalet

Platon'a göre adil bir toplum, her insanın kendi alanında uzmanlaşarak uyum içinde yaşadığı ve belli bir insan grubunun yerine herkesin çıkarı gözetilerek yönetilen toplumdur. Dolayısıyla adalet, insanların durumlarına göre metaları elde ettiği ekonomik bir argüman değildir (gerçi Platon maddi gelir meselelerine değinir) veya yasaların doğru uygulanışına dayanan yasal bir kavram da değildir. Platon'a göre adalet, ahlak ve etikle ilişkilidir. Adil kişi, erdemli ve tutarlı davranan kişidir, benzer şekilde adil bir toplum da, insanların erdemli davrandığı ve yasalara uyduğu erdemli toplumdur. Platon bireydeki erdemin toplumdaki erdemle paralel olduğunu öne sürer.

Peki, Platon'a göre bu adil devletin yapısı nasıl olabilirdi? İlk olarak bu toplum, herkesin yerine getirmesi gereken bir rolünün olduğu toplumdur ama bu rol herkes için aynı değildir. Platon demokrat değildir, akıl hocası Sokrates demokratik

Atina tarafından ölüme gönderilmişti ve tıpkı Sokrates gibi o da, yönetme yeteneğinin toplumun geneline yayıldığını düşünmüyordu. Ancak Platon, insanların kendi üstün yönlerine göre oynayacakları bir rol olduğunu ve insanların uygun şeyi yapmalarını sağlamanın adil olduğunu düşünüyordu.

Platon, üç tip insan olduğunu düşünüyordu. Bilgeliğin ağır bastığı insanlar, ruhun ağır bastığı insanlar ve iştahın ağır bastığı insanlar. Bunlardan hangisinin sizde ağır bastığı, toplum içindeki yerinizi belirliyordu. Yerine getirebileceğiniz roller de şöyleydi:

> Koruyucular (aynı zamanda filozof kral olarak da bilinirler) mantığın ağır bastığı kişilerdi ve formlara erişebilme imkânına sahiplerdi (bunun ne anlama geldiğini daha sonra göreceğiz). Böylesi kimseler, yönetimde olması ve toplumda idareyi üstlenmesi gereken kişilerdi.
> Yardımcı kuvvetler ise ruhun, yani maneviyatın öfkeye sebep olan ve onur özlemi taşıyan kısmının ağır bastığı kimselerdir. Bu kişiler ülkenin insanlarını dış saldırılardan koruyacak olan askerlerdir. Ayrıca koruyucuların mantıksal yaklaşımlarının uygulamaya geçirilmesini ve herkes tarafından uyulmasını sağlamak da onların sorumluluğundadır. Dolayısıyla devlet içinde koruyucu fonksiyona sahip olmalarının yanı sıra polislik fonksiyonuna da sahiptirler.
> Üreticiler, iştahları ağır basan kimselerdir, muhtemelen ülkedeki en büyük çoğunluğu oluştururlar. Hatta bu gruba dahil olan insanlar, koruyucular ve yardımcı kuvvetler dışında toplumdaki diğer tüm rolleri üstlenirler. Üreticiler, başarı gösterdikleri göreve konsantre olmalıdır. Dolayısıyla bir çiftçi, ürün yetiştirmeye odaklanmalıdır; aktör oyunculuğa odaklanmalıdır vb. Bu gruptaki kişilerin başarılı olduğu alan, hayatlarının odak noktasıdır ve koruyucuların idaresine boyun eğmeleri gerekir.

Devlet, bireyin büyütülmüş bir resmi, yansıması gibidir. Nasıl ki bireyler için (ruh veya iştah yerine) mantığın ağır basması en iyisi ise, devlet de mantığın ağır bastığı kimseler tarafından yönetilirse en iyisi olacaktır. Mantık daima ağır basmalıdır.

Yukarıda bahsettiğim gibi, Platon bireyin adaletinin toplumun adaleti ile paralel olduğunu düşünüyordu veya bir başka şekilde ifade etmek gerekirse devlet, bireyin büyütülmüş resmi gibiydi. Platon'a göre insan üç tip arzudan oluşuyordu: mantık (bilgelik, bilgi ve adalet arzusu), ruh (onur, zafer ve vatanseverlik arzusu) ve iştah (para, yeme içme, cinsellik vb arzusu). Bu arzuların her biri gerekliydi ve dengede tutulduklarında, sonuç iyi olabilirdi. İştah kuşkusuz bu arzuların en alçakça olanıydı ama yine de gerekliydi; insanın yiyebilmesi ve canlı kalabilmesi için yeme iştahına ihtiyacı vardı; üremek ve popülasyonun devamını sağlamak için cinsellik arzusu gerekliydi. Ancak iştah kontrol edilemezse üçkâğıtçılığa ve kaosa neden olabilirdi. Burada ruh, kilit öneme sahip bir düzenleyicidir. Ruh, onurumuzu korumak adına isteklerimizi sınırlamamız için iştahımızı kontrol altında tutabilir. Aynı zamanda mantığımıza da yardımcı olabilir, neyin doğru olduğunu keşfettiğimizde o şeyi yapmamızı sağlayabilir; etik anlayışımızın tutarlı olmasını sağlayabilir. Dolayısıyla bu arzuların her biri, bireyin varoluşunda hayati bir rolü yerine getirir ancak Platon en iyi arzunun, dolayısıyla bizi yönetmesine izin vermemiz gereken arzunun mantık olduğundan emindir.

Platon'a göre birey için durum böyleyken, devlet için de durum aynıdır. Mantığın ağır bastığı kimseler (koruyucular) devleti yönetmelidir. İştahın ağır bastığı kişilerin (üreticilerin) ise her toplumun ihtiyacı olan şeyleri yapmalarına imkân verilmelidir (gıda, mobilya, ev vb). Ruhun ağır bastığı insanlar da (yardımcı kuvvetler) bu iki grup arasında düzen sağlayıcı güç olmalıdır.

Koruyucuların sahip olduğu diğer yeti de formların yapılarını belirleyebilmeleriydi. Bu konuyu açıklayabilmek için Platon'un metafiziğine kısaca göz atmamız gerekiyor. Platon'a göre etrafımızda gördüğümüz şeyler gerçek şeyler değildir, daha ziyade gerçek şeylerin gölgesini görürüz. Gerçek şeyler veya Platon'un deyimiyle formlar, idealar aleminde var olur ve biz yeryüzünde onların gölgelerini görürüz. An itibariyle üzerinde oturmakta olduğum sandalye, aslında göklerde bir yerlerde varolan bir sandalyenin gerçek formunun bir gölgesidir ve bu form, sandalyeler adına bir şablon oluşturarak tüm sandalyelerin üzerinde oturulabilecek şeyler olduğunu anlamama imkân verir. Gerçek olan, formlardır, yeryüzünde gördüğümüz gölgeler değil; dolayısıyla, yeryüzünde yaşadığımız hayat metafizik olarak pek gerçek değildir. Sandalyelerin ve aynı anlayışla masaların, kaşıkların, bıçakların vb idealar aleminde gerçek formlarının olması gibi, devletlerin de formları vardır. Dolayısıyla, Platon'un argümanı, taslağını çizdiği adil toplum yapısının diğer devlet idaresi biçimlerine göre *daha tercih edilebilir* olmakla veya en iyi yönetim biçimi olmakla kalmayıp, daha ziyade yegâne *doğru* yönetim biçimi olduğu yönündedir. Dolayısıyla diğer yönetim biçimleri, Platon'a göre, daha kötü veya arzulanmaz olmanın aksine yanlıştır. Bunlar farklı tipte siyasi argümanlardır.

Platon *Devlet* adlı eserinin belki de en ünlü bölümü olan Mağara Alegorisi'nde kendi siyasi felsefesiyle ahlak felsefesi arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. Bu eserde Platon'un anlatıcısı Sokrates, Glaucon ile yaptığı sohbette ondan, doğdukları günden beri karanlık bir mağarada hapis kalmış bir grup insan hayal etmesini ister. Bu insanlar zincire vurulmuş olmaları dolayısıyla yalnızca önlerindeki duvara bakabilmektedirler ve arkalarında bir patika yer alırken, onun da arkasında mağaradaki tek ışık kaynağı olan bir ateş yanmaktadır. Arkalarındaki patikadan insanlar ellerinde çeşitli objelerle bir ileri bir geri geçip giderken tutsaklarımız ne insanları ne de taşıdıkları objeleri görebilmektedir. Sokrates, Glaucon'a

şöyle sorar: "Eğer bu tutsaklar birbirleriyle konuşabiliyor olsalardı, gördükleri gölgelerin gerçek şeyler olduğunu varsaymazlar mıydı?" (Plato, 1987: 317). Tutsaklar bu gölgeleri, arkalarında göremedikleri şeyler olarak değil gerçek dünya olarak algılamaya başlayacaklardır, dolayısıyla neyin gerçek olduğuna neyin olmadığına dair görüşleri çarpık hale gelecektir. Platon'un form metafiziği budur ve mağarada tutsak olanlar da aslında bizleriz; etrafımızda gördüğümüz gölgeler gerçeklik değildir, gördüğümüz her şey, göremediğimiz formların gölgelerdir.

Mağara alegorisi

Mağara alegorisi, Platon'un formlar hakkındaki felsefi düşüncesini, ülkeyi filozofların yönetmesi gerektiği şeklineki adalet görüşüyle birleştirir. Çoğumuz, duvardaki gölgelere bakan tutsaklarız; bizi ışığa filozof krallar taşıyabilir.

Şimdi Sokrates'in şöyle devam ettiğini düşünelim: Bu tutsaklardan biri zincirlerinden kurtulup etrafa bakmayı başarıyor. Bu durumda patikayı, ateşi ve patika üzerindeki objeleri fark etmeye ve kabullenmiş olduğu gerçekliği sorgulamaya başlayacaktır. Sonrasında mağaradan kaçıp gün ışığına da çıkabilir. İlk aşamada, ömür boyu mağaranın karanlığında yaşadıktan sonra güneşe maruz kalınca "gözleri güneşin parlaklığından o kadar kamaşır ki, hiçbir şey göremez olur" (Plato, 1987: 318). Ama nihayetinde gözleri ışığa alışır ve etrafındaki nesnelerin gerçek olduğunu, mağarada alışmış olduğu nesnelerin ise sahte olduğunu anlamaya başlar. Eğer bu kişi mağaraya geri dönüp diğer tutsaklarla konuşur ve onlara gerçekliğin ne olduğunu açıklamaya çalışırsa, diğer tutsaklar onunla dalga geçecek ve söylediği şeyleri anlayamayacaktır. İşte Platon'un siyaseti de böyledir. Gerçekliğin doğru yapısının ayrımına varmayı başarabilenler, başaramayanlar tarafından anlaşılmaz bulunur ve gerçekliğin doğa-

sına dair sahip oldukları yanlış algıdan gayet memnun olanlar tarafından da sık sık alaya alınırlar. Cehalet ve iştahın ağır bastığı kimselerin dayatmalarından ziyade mantığın dayatmalarına herkesin uymasını sağlamak, yardımcı kuvvetlerin de desteğiyle koruyucuların görevidir.

Filozof krallar daima herkesin çıkarını gözeterek yönetim sergilemelidir; asla kendi çıkarlarına göre yönetmemelidir. Platon'a göre bunun gerçekleşmesini sağlamak için filozof krallar devlet tarafından barındırılmalıdır ve özel mülke veya aileye sahip olmamaları gerekir; bu sayede peşinden gidecekleri çıkarları olmayacaktır.

Bu önerinin aslında ne kadar antidemokratik olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Platon, bir grup insanın yönetmeye diğerlerinden daha uygun olduğunu söyleyip yönetimlerinin de adil olacağını söylemekle kalmaz, aynı zamanda, argümanını hükümdarın mantık ve bilgelik sahibi olması üzerine kurduğu için, koruyucunun söylediği şeye hiç kimse katılmasa bile, hepsinin birden açıkça yanıldığını ifade etmiş olur. Ona göre diğer insanlarda bu yargıya varabilecek ölçüde yeterli bilgelik yoktur. Filozof Karl Popper bizi böylesi bir argümanın tehlikelerine karşı uyarır, şöyle söyler: "Irksal, entelektüel, ahlaki veya eğitimsel; kişisel üstünlüğün kaynağı ne olursa olsun, asla siyasi imtiyaz oluşturamaz; hatta böylesi bir üstünlük ölçümle saptanabiliyor olsa bile imtiyaz oluşturamaz" (Popper, 1966: 49).

Filozof kral (koruyucu) olmanın koşullarından biri de, asla kendi bencil çıkarlarına göre değil, daima herkesin çıkarını gözeterek yönetim sergilemeleridir. Platon, bunun gerçekleşmesini sağlamak adına filozof kralların yaşama koşullarının nasıl olması gerektiğinden de bahsetmiştir. İhtiyaçları devlet tarafından karşılanacaktır ama bunun dışında hiçbir şeye sahip olmamaları gerekir. Özel mülkleri ve aileleri olmadan neredeyse komünist bir hayat süreceklerdir, devlet tarafından onlar adına bir arada tutulan bir eş topluluğu olacaktır,

çocukları da devlet tarafından yetiştirilecektir. Koruyucular hiçbir şeye sahip olmadıkları için (ve olamayacakları için), bunun neticesinde yaptıkları hiçbir şey kendi çıkarlarına olmayacaktır; çünkü peşinden gidebilecekleri bir çıkar olmayacaktır. Malvarlıklarını artırmak için yasa yapmayacaklardır çünkü malvarlıkları olmayacaktır; ailelerinin çıkarına da bir şey yapamayacaklardır çünkü aileleri de olmayacaktır.

Etkinlik 1. Aşağıdaki sorular üzerinde düşünüp yanıtlayınız:

1) Toplumdaki en entelektüel insanlara siyasi liderliği yasaklamanın avantajlarını ve dezavantajlarını listeleyiniz.

Avantajlar	Dezavantajlar

2) Siyasi liderlerin, kendi çıkarları için hareket etmelerini önlemek amacıyla mal sahibi olmamaları gerektiği yönündeki Platon'un önerisi için ne düşünüyorsunuz?

3) Bu durumun demokrasiyi hangi açılardan eleştirdiğini belirtiniz.

Bu durum birtakım problemler doğurur. Eğer Platon'un koruyucuları mantığın egemen olduğu kimselerse ve formları algılayabiliyorlarsa, mantığa aykırı bir yönetim sergilemeyi elbette asla düşünmeyeceklerdir. Bu durumda asla kendi çıkarları için hareket etmemelerini sağlamak adına teminat oluşturmak niçin gerekli olsun? Mantık, Platon'un öne sürdüğü kadar etkili bir unsur değil midir yoksa? İkincisi, eğer

Koruyucular, toplumun geri kalanının maddi koşullarından yeterince kopuk yaşıyorsa, bu durumda ortak iyiliğe nasıl ulaşılacağına dair bilgiyi nasıl elde edebilirler? Kendi eylemlerinden doğrudan çıkar sağlayamıyor olsalar bile, toplumun geri kalanından kopuk olmaları, uyguladıkları politikaların etkilerine karşı gözlerini köreltebilir.

Aristoteles: Mutluluk ve Kamu Yararı Çerçevesinde Adalet

Aristoteles, Platon'un öğrencisiydi ama Platon'un felsefi ve siyasi önermelerine oldukça eleştirel yaklaşıyordu. Hatta öyle ki, onun felsefesi Platon'unkinden belirgin biçimde farklıydı. Geniş anlamda söylemek gerekirse, Platon gerçeğe karşı ideali tercih ederken, Aristoteles, bir kavrayışa ulaşabilmemiz için etrafımızdaki dünyayı incelemeye öncelik vermemiz gerektiğini düşünüyordu. Platon'a göre herkese, her zaman uygulanabilecek bir adalet biçimi vardı; Aristoteles ise bunun gerçekçi olmadığını düşünüyordu ve adaleti, birey ve genel olarak toplum arasında bir denge oluşturma işi olarak görüyordu.

Aristoteles'e göre, vatandaşları için iyi olabilecek tek ve mutlak bir ideal devlet biçimi yoktur; farklı tipte iyi devletler ve farklı tipte kötü devletler vardır.

Aristoteles, tek bir ideal "doğru" devlet biçimi ve birçok yanlış devlet biçiminden ziyade, dünyayı gözlemlediğimiz zaman birçok farklı devlet biçimi görebileceğimizi, bunların bazılarının iyi ve bazılarının kötü olduğunu söyler. Hatta, yalnızca yönetimdeki insanlara bakarak yönetimin iyi veya kötü olup olmadığını değerlendiremeyeceğimizi; çünkü her bir yönetim biçiminin iyi ve kötü şekilleri olduğunu düşünmektedir.

Ülkeyi tek bir kişi yönettiğinde ve bu yönetim iyi olduğunda Aristoteles buna monarşi diyordu; yine tek bir kişi yönettiğinde ama bu kez yönetim kötü olduğunda buna tiranlık deniyordu.

Küçük bir insan grubu yönetimde olduğunda ve yönetim iyi olduğunda Aristoteles buna aristokrasi diyordu; yine bir grup yönetimde olduğunda ama bu kez yönetim kötü olduğunda bu bir oligarşi oluyordu.

Çok sayıda insan yönetimde olduğunda ve yönetim iyi olduğunda Aristoteles buna polity diyordu; yine çok sayıda insan yönetimde olduğunda ama bu kez yönetim kötü olduğunda bu bir demokrasi oluyordu.

İyi ve kötü yönetim biçimi arasındaki fark ise, ülkenin, idarecilerin çıkarına mı yoksa herkesin çıkarına mı yönetildiği noktasındaydı. Dolayısıyla, tek kişilik bir idare, herkesin çıkarına yönetildiği sürece iyi olabilirdi. Hatta Aristoteles, çok sayıda insanın yönetimde olması halinde de, bireylerin yalnızca kendi çıkarlarını düşünmeleri durumunda yönetimin yine kötü olabileceğini düşünüyordu. Kabul edilebilir şekilde Aristoteles, demokrasinin, kötü yönetim biçimlerinin en iyisi olduğunu düşünüyordu çünkü daha çok insan işin içinde olduğunda, herkesin çıkarına yakın bir noktaya gelmek daha kolay olabilirdi.

Aristoteles'e göre vatandaşlık da önemliydi ama iyi ve kötü yönetim hakkındaki fikirleri vatandaşlığı da daha zorlu hale getiriyordu. Çünkü Aristoteles'e göre vatandaşlık ne olduğunuzdan ziyade ne yaptığınızla alakalıydı. Modern dünyada vatandaşlık daha ziyade yasalara uygun bir temele dayanır; bu temel, Roma İmparatorluğu'nun yayılması ve insanların buluşamayacağı kadar büyük coğrafyalarda bir vatandaşlık temeli oluşturulması gereğinin doğmasıyla ortaya çıkmıştır. Modern dünyada hepimiz belli bir ülkenin vatandaşıyız, bu da bir pasaportla veya başka evraklarla kanıtlanabilmektedir ve bizler de o ülkenin verdiği bazı haklara sahip oluruz, bunları kullansak da kullanmasak da. Son seçimlerde oy vermemiş olan bir kişi vatandaşlıktan çıkarılmaz (gerçi bazı devletler oy vermemeyi cezalandırabilir); çünkü günümüz dünyasında bir vatandaş olmak, bir şey *yapmaktan* ziyade bir şey *olmaktır*.

Sosyal hayvan

Aristoteles'e göre insan doğası itibariyle sosyal bir hayvandır, dolayısıyla devlet de bütünüyle doğal bir varlıktır. Aristoteles, vatandaş olmanın gerektirdikleriyle kişinin ahlak anlayışının çatıştığı durumlarda sosyal olma özelliğimiz neticesinde, vatandaşlık gereksinimlerinin daima ağır basacağını düşünmektedir.

Aristoteles durumu bu şekilde görmemektedir. Ona göre vatandaşlık, devlet meselelerine katılımla ilgili bir etkinliktir ve bu da yapmakla yükümlü olduğumuz bir şeydir. Aristoteles, insanın doğası itibariyle "sosyal bir hayvan" olduğunu söyler (Aristotle, 1981: 59). Aristoteles, toplumların bir sözleşme üzerine kurulduğunu veya kurulabileceğini söyleyen Locke'a veya Hobbes'a veya herhangi başka bir teorisyene muhtemelen kulak asmazdı. Daha ziyade, ne zaman insanları görseniz, bir tür sosyal koordinasyon biçimleri görürsünüz ve bu oluşum bütünüyle doğaldır diye düşünüyordu. Tıpkı balıkların veya kuşların genellikle sürüler halinde hareket etmesi gibi, insan da çeşitli topluluk türleri halinde daima bir arada yaşamıştır. Benzer şekilde topluluğunuza katılım göstermeniz de Aristoteles'e göre bütünüyle doğaldır. Sosyal katılım göstermek istememeniz halinde, ya bir tanrı ya da bir yaratık olmanız gerekir, toplumun altında veya üstündesinizdir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre topluma katılım göstermeniz büyük önem arz eder.

Ancak bununla ilgili olarak da problemler söz konusudur. Aristoteles, birden fazla yönetim biçimi olduğunu, bunlardan bazılarının iyi bazılarının kötü olduğunu ve bu yönetimlerden her birinin de, vatandaşların ne yapması gerektiğine dair farklı beklentilerinin olduğunu belirtmişti. Kişi bir polity'de yaşadığında oldukça aktif ve devletteki idari meselelerde etkin olmayı bekleyebilirdi. Kişi bir oligarşide yaşadığında ise, rolü oldukça sınırlı olabilirdi; belki de rolü basitçe kanunlara uymaktan ibaret kalırdı.

Aristoteles

Aristoteles, MÖ 384'te Atina'da dünyaya geldi ve Platon'un ölümüne kadar onun öğrencisi olarak Atina'daki Akademi'de öğrenim gördü. Sonrasında, Lyceum adını verdiği kendi filozof okulunu kurmak üzere Atina'ya dönmeden önce Büyük İskender'in öğretmenliğini yaptı.

Aristoteles, etik, felsefe ve siyaset alanlarında hocası Platon'dan büyük oranda ayrılıyordu, mutlak hakikatin aksine denge arayışını tercih etmişti.

Eserlerinin yeniden ortaya çıkarılmasının ardından Orta Çağ ve erken dönem modern Avrupa'sında Aristoteles'in etkisi öylesine büyük oldu ki, "filozof" dendiğinde akla o geliyordu. Thomas Aquinas'ın, Aristoteles felsefesini Hıristiyan teolojisiyle birleştirmesinin ardından, Arsito'nun eserleri Padualı Marsilius gibi birçok düşünür tarafından kralları tahttan indirmenin gerekçesi olarak kullanıldı. Hatta Thomas Hobbes, üniversitelerde Aristoteles'in öğretisinin egemenliğini iç savaşın sebebi olarak görüyor ve suçluyordu.

Aristoteles iyi bir vatandaş olmakla iyi bir insan olmak arasında da farklar olduğunu düşünüyordu. İyi vatandaş, devlet içerisinde bir vatandaş olarak kendisinden beklenen rolü yerine getirirken, iyi insan ahlak kurallarını takip eder. Kişi iyi bir devlette yaşadığında, iyi bir insanla iyi bir vatandaş arasında belirgin bir fark yoktur ama insan illa iyi bir devlette yaşayacak diye bir şey yoktur. Peki kötü bir devlette iyi bir insan olmanız halinde ve vatandaş olarak rolünüz de, ahlak ilkeleriniz itibariyle yapmak istemediğiniz şeyleri yapmanızı gerektirdiğinde ne yapardınız (veya ahlak ilkeleriniz itibariyle yapmak istediğiniz şeyleri yapmamanızı gerektirdiğinde)? Aristoteles bu konuda çok açıktır. Vatandaşlık içsel olarak insan olmakla, sosyal bir hayvan olmakla bağlantılıdır ve bunun sonucu olarak da vatandaşlığın talepleri ahlakın taleplerine karşı ağır basar.

Bu durum vatandaşı çetrefilli bir durumda bırakır. Örneğin kişi Nazi Almanya'sında yaşayan iyi bir insan olsaydı

ve kanunlar, saklanmakta olan yahudileri otoritelere ihbar etmesini gerektirseydi veya Sovyetler Birliği'nde yaşasaydı ve rejime karşı gelen dostlarını ve komşularını ihbar etmek zorunda olsaydı ne olurdu? O zaman gerçekten de vatandaşlık gereksinimlerini vicdanımızın önüne koymamız gerekir miydi? Aristoteles'in buna cevabı, evet gerekir şeklinde gibi görünmektedir ama sahne arkasında da, değişim yaratmak ve kötü bir devleti iyi bir devlete dönüştürmek adına tartışmaya, ikna etmeye, razı etmeye yönelmemizi söylerdi.

Etkinlik 2. Aşağıdaki soruları yanıtlayın:

1) İnsanın doğuştan sosyal olduğunu düşünüyor musunuz? Hobbes bu konuda ne söylerdi?

2) İyi devlet ile kötü devlet arasındaki farkın, herkesin çıkarına yönetim sergileyip sergilememesi olduğu konusunda Aristoteles'e katılıyor musunuz?

3) Vatandaşlığın taleplerinin, kişinin ahlak ilkelerinin taleplerine ağır basması gerektiği konusunda Aristoteles'e katılıyor musunuz?

Locke: Doğal Haklar ve Mülkiyet

Locke'a göre hepimizin doğuştan gelen devredilemez haklarımız vardır ve her tür yönetim biçiminin bunlara saygı göstermesi gerekir. Locke için adalet, doğal hukukun gerektirdiklerine göre yaşayan, birbirlerinin can, mal ve özgürlüğüne saygı duyan bireylerdir ve devlet de benzer şekilde davranmalıdır. Daha önce toplumsal sözleşmeyle ilgili kısımda Locke hakkındaki bölümde görmüş olduğumuz

Locke'a göre emeğimize sahibiz ve eğer emeğimizi herkesle müşterek hakka sahip olduğumuz bir şeyle birleştirirsek, bunu geliştirip çarçur etmezsek, o şey bizim olur. Bu durumda devletin buna müdahale etme hakkı olmaz.

gibi, ona göre tüm meşru yönetimler rızaya dayanır ve bizler de, doğal hukuku yorumlama ve bu hukuku çiğneyenleri cezalandırma hakkımızı yönetime devrederiz. Ancak bireyler, doğal hukuku çiğnemeleri halinde cezalandırılırken, buna paralel olarak devletin de bu hukuku çiğneme hakkı yoktur. Locke'a göre hepimizin sahip olduğu haklar olan doğal hukuk bir başka kişiye veya insan grubuna devredilemez. Devlet, yalnızca ona doğrudan devrettiğimiz haklar üzerinden hareket edebilir; devlete doğal haklarımızı devretmeyiz (hatta devredemeyiz), dolayısıyla devlet bunlara müdahale edemez.

Locke'a göre can, mal, özgürlük ve din haklarımız doğal haklardır. Bir başka kişinin canını, malını veya özgürlüklerini alma hakkımız olmadığı gibi başka bir dine geçmeye de zorlayamayız. Bizim, başkası üzerinde bu haklara sahip olmamamız gibi, devletin de bu unsurlar üzerinde hakkı yoktur. Bu durum kulağa insan hakları nosyonu gibi gelmektedir. Ve hiçbir meşru hükümetin müdahale edemeyeceği belli alanlar içerdiği için insan hakları açısından kesinlikle bir öncül niteliğindedir. Bununla beraber, insan hakları pozitif olmak eğilimindedir, örneğin "yaşama hakkım var" dediğimizde olduğu gibi. Bunun aksine negatif yaklaşım ise örneğin "hiç kimsenin benim canımı alma hakkı yoktur" şeklindedir ve Locke'un argümanı da bu negatif yöndedir.

Locke'un, mülkiyet hakkımızın doğal bir hak olduğuna dair argümanı, belki de en ünlü argümanıdır. Bu argümanda Locke, devletin, malımıza ve mülkümüze el koyma hakkının olmadığını çünkü bunlara sahip olma hakkının siyaset öncesi (yani devlet idaresi oluşmadan öncesine ait) bir hak olduğunu göstermeye çalışmaktadır, dolayısıyla mülkiyet devletin iznine veya iradesine bağlı olmamalıdır. Locke'a göre

hepimiz, sahip olduğumuz mal mülk üzerinde hak sahibiyiz, bunları hiç kimse bizden alamaz.

Locke'a göre, hepimizin sahip olduğu bir miktar servet vardır: Kendimize ve emeğimize sahibiz. Eğer emeğimizi, herkesle müşterek hak sahibi olduğumuz bir şeyle karıştırırsak ve bu toprağı geliştirip daha üretken hale getirirsek, bu durumda bu toprağın ürünü ve toprağın kendisi, biz onu geliştirdiğimiz sürece bize aittir. Örneğin herkesle birlikte müşterek hakka sahip olduğum bir toprak parçasına geldiğimi ve bu toprak üzerinde avokado ağaçları yetiştirmeye başladığımı düşünün. Emek bana ait ve emeğimi toprakla birleştiriyorum ve bunun sonucunda da avokado ağaçlarına, avokadolara ve hiç kimsenin iznini almaya gerek kalmadan avokadoların büyüdüğü toprağa sahip olduğum söylenebilir. Locke'un öne sürdüğü üzere:

> Böylece atımın otladığı otlar, uşağımın biçtiği çimler ve herhangi bir yerinden kazıp çıkardığım cevher; burada bunlar üzerinde diğerleriyle müşterek hakka sahipken, hiç kimsenin tahsisi ve rızası olmadan, benim kendi malım haline gelir. Bana ait olan emek, tüm bunları bulundukları müşterek halden çıkararak, benim mülküm haline getirmiştir (Locke, 1988: 288).

Locke bu noktada bir şerh koyar: Buna göre toprağın kullanımı, toprağı bozmamalı veya israfa neden olmamalıdır. Bu durum ilk bakışta Locke'un teorisine ciddi bir güçlük çıkarıyor gibi görünmektedir. Örneğin hak iddia ettiğim toprakta avokado ağaçları yetiştirip yılda mesela 100.000 avokado hasadı yapsam ama bunları benden başka tüketecek kimse olmasa, bu durumda bir kısmı kaçınılmaz olarak israf olur. Bir kişinin yiyemeyeceği kadar çok avokado üretmiş olurum. Ama Locke, paranın icadıyla beraber bu problemin etrafından dolaşabileceğimizi düşünmektedir. İnsanlar avokadolarımı satın alırlar ve dolayısıyla ben de bunları bozulmayacak bir şey olan paraya çevirebilirim. Bu parayı yiyecek almak ve avokadolarla beraber kullanmak üzere

Paine, hepimize verilmesi amaçlanmış olan toprakları alan kişilerin, topluma kira borcu ödemekle yükümlü olduğunu öne sürer. Bu kira, devlete ödenecek olan verginin bir gerekçelendirmesi niteliğindedir.

ekmek mayalamak için kullanabilirim, bunların yanına diğer insanların kendi topraklarında yetiştirdiği/yaptığı diğer elzem ürünleri de ekleyebilirim.

Locke, ilk aşamada Tanrı'nın dünyayı herkese ortak verdiğini düşünüyordu, topraktan verimli bir üretkenlik çıkarmamız bekleniyordu; Tanrı üretken olmamızı bekliyordu. Toprak, emeğimizi katmamıza, bir şeyler üretmemize ve ürettiğimiz şeyleri satmamıza imkân vererek, minimum israfla verimli şekilde kullanılmış olur ve bundan herkes fayda sağlar. Devletin buna müdahale etmeye hakkı yoktur. Böylece bu yaklaşım, özel mülkiyetin haklı çıkarılması olarak kalmaz, aynı zamanda erken dönem bir serbest piyasanın da haklı çıkarılmasıdır.

Thomas Paine, *Agrarian Justice** adlı eserinde argümanına Locke'unkine benzer bir tarzda başlar ama farklı sonuçlara ulaşır. Dünyanın herkese müşterek olarak verildiği konusunda Locke ile hemfikirdir ama ona göre amaçlanan şey özel mülkiyet değildir, ayrıca Paine, dünya nüfusunun arttığını, özel mülkiyetle ilgili mevcut pazarlama düzenini bu açıdan verimli hale getirdiğini de değerlendirmesine ekler. Ona göre her bir "ekili arazi sahibi, bu sebeple, topluma arazi kirası" borçludur (Paine, 1999: 8). Bu kira, erken dönem bir vergi biçimi olarak değerlendirilebilir ve vergi de devlet tarafından mülkü olmayanları destekleyecek programları finanse etmek için kullanılabilir. Paine, toprak sahiplerinin üzerinde hak sahibi olmadığını düşündüğü toprak ile toprağa bireylerin verdiği, üzerinde toplumun hakkının olmadığı emek arasındaki farkı da ısrarla vurgular. Vergilendirilmesi gereken topraktır, emek değil.

* Thomas Paine, *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, Çev. Faruk Gültekin, Doruk Yayınları, 2013. (y.h.n.)

Bu bizim için ne anlama gelir? Locke, Avrupa'dan gelen yerleşimcilerin Kuzey Amerika'da toprak talep ettiği bir dönemde yazıyordu; hatta birçok açıdan onun bu yaklaşımı yerli Amerikalılardan toprak almanın haklı çıkarılması olarak değerlendirilebilir. Avrupa'da, ekip biçerek kendi malınız ilan edebileceğiniz kamu arazisinin (müşterek arazinin) kalmaması halinde, hak iddia edebileceğiniz arazilerin çok olduğu Amerika'ya gidebilirdiniz. Locke'a göre Amerikan yerlileri toprak üzerinde hak iddia edemezdi çünkü onlar toprağı ekip biçmekten ziyade avcı-toplayıcı hayat sürdürüyordu. Kamu arazisine çıkıp meyve ve fındık topladığınızda bu meyve ve fındıklar haklı olarak sizindi; çünkü onlarla emeğinizi birleştirmiş oluyordunuz ama emeğinizi o araziyle birleştirmiş olmuyordunuz, dolayısıyla haklı olarak sizin olduğu söylenemezdi. Birileri o topraklara çıkıp geldiğinde, bunları işleyip (Locke'un gözünde) geliştirdiğinde ve daha verimli hale getirdiğinde ise o araziler üzerinde mülkiyet hakkı iddia edebiliyordu. Locke'un görüşleri, Avrupa yetiştiricilik tekniklerinin verimliliği iddiası üzerine kuruluydu, dolayısıyla Avrupalı yaşam biçiminin üstün olduğu iddiasını taşıyordu. Bu yaklaşım çerçevesinde dünyanın yerli halkları yaşam kültürleri itibariyle toprak sahibi olma iddiasına sahip olamazdı, mülkiyet yalnızca ürün yetiştirip geliştirmekle gelebilirdi.

Ama artık herkesle müşterek hakka sahip olduğumuzu söyleyebileceğimiz toprak parçası kalmadığına göre nasıl mülkiyet edinebiliriz? Üzerinde avokado yetiştirme programı başlatabileceğimiz, üzerinde halihazırda hak iddia edilmemiş büyük araziler bulunmuyor. Locke'a göre, toprağı işleyip bize ait olduğunu iddia etmeden önce herkesle birlikte müşterek hakkımızın olduğu bir arazi bulmamız gerektiğini tekrar belirtelim. Komşumuzun, arka bahçesine yeterince bakmadığını düşünüyor olsak bile bahçesine girip, toprağını kazıp avokado yetiştirerek bize ait olduğunu iddia edemeyiz. Komşumuzun arka bahçesi, istediği gibi kullanabileceği

bir yerdir. Locke, hâlâ kendi emeğimize sahip olduğumuzu söyleyecektir, böylece emeğimizi satabilir ve elde ettiğimiz parayla toprak satın alabiliriz. Toprak satın aldığımızdaysa, devlet buradan elde edebileceğimiz gelire müdahale hakkına sahip olmayacaktır. Dolayısıyla toprağı işleyerek toprak sahibi olamasak bile, serbest piyasada toprak satın alabiliriz. Ve Locke'a göre insanlar ve devlet mülkiyet hakkına saygı duymalı ve buna müdahale etmemelidir. Gerçi bildiğimiz gibi devlet, mülkiyeti ve hatta emeği vergilendirmektedir. Mülkiyeti başka şekillerde de kısıtlar. Tarihi eser listesine alınmış bir bina satın alırsam bu binayı yıkıp yenisini yapamam veya buna uyumsuz modern bir bina ekleyemem veya Mona Lisa'yı satın alıp şömine ateşi yapamam.

Locke'un büyük etkisinde kalmış olan Robert Nozick'le ilgili olarak ilerleyen kısımlarda göreceğimiz gibi, mülkiyet hakkının dokunulmazlığına ilişkin adalet anlayışı etrafında oluşturulan bir iddianın potansiyel sonuçlarını ele alacağız. Nozick'e göre, servetin yeniden dağılımını finanse etmek için devlet tarafından alınan herhangi bir vergi, kölelerin çalıştırılmasına eşdeğerdir ve adaletin doğasını yanlış anlamaktır.

Etkinlik 3. Aşağıdaki soruları değerlendirin ve yanıtlayın:

1) Locke'un, siyaset öncesi mülkiyet hakkını ne şekilde gerekçelendirdiğini belirtin.

2) Paine bunu nasıl eleştirmektedir? Sizce Paine mi, Locke mi haklı?

Hume

Hume, erdemin, yalnızca mantık kullanılarak keşfedilemeyeceğini düşünmesi itibariyle (bu bölümdeki diğer birçok kişi gibi) adalete dair görüşlerinde anti-rasyonalisttir. Platon'a göre adalete, hem birey hem de bir bütün olarak toplum tarafından, mantık yoluyla ulaşılabilir; neyin adil olduğunun keşfi ve buna göre hareket etmek aynı şey olarak görülür. Hume'a göre, mantıklı olduğunu düşündüğümüz için bir şeye göre hareket etmeye zorlanabiliriz ama bizi bunu yapmaya yönelten *yalnızca* mantık değildir; eylemi tetiklemek üzere mantığın üzerine tutku etki eder, bununla beraber eylem, kendi içinde ne mantıklı ne de mantıksızdır.

Özel mülkiyet ve bunu elde tutma hakkı, Hume'a göre, doğal hukuk veya toplumsal sözleşme gibi soyut bir nosyondan gelemez. Daha ziyade, tutkularımızın arzuladığı şeyleri elde edebilmek için toplumda yarattığımız yapay geleneklerden gelir. Hume'un önermesine göre eski toplumlarda insanlık genel olarak kendi başına elde edemeyeceği veya savunamayacağı şeyleri arzulamıştır. Bu toplumlar, bu bireysel yetersizliği birbirleriyle işbirliği yaparak ve kişisel çıkarlarımızı besleyen gelenekler yaratarak telafi etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla eski (küçük) toplumlar şöyle bir gelenek geliştirmiştir: emek veya iyi şans yoluyla elde etmiş olduğumuz şeyler, başka bir insan tarafından alınmamalıdır ve buna karşılık olarak biz de başkalarından bir şeyler almayız. Nesneleri insanlarla yakınlıklarına göre ilişkilendirmeye başlarız (eğer sizi sürekli belli bir evde görürsem, sizi o evle ilişkilendiririm) ve

> Hume'a göre, mülkiyet açısından soyut bir hak olamaz, mülkiyet hakkı daha ziyade ilişkilendirme ve geleneklerden gelir. Daha küçük topluluklarda, insanları nesnelerle ilişkilendirip bu nesneleri onların olarak düşünüyorduk. Topluluklar büyüdükçe ve daha karmaşık hale geldikçe mülkiyete dair daha hukuki savunmalar geliştirdik.

bunun sonucu olarak da bir özel mülkiyet geleneği geliştiririz. Başkalarının mülkiyetine saygı göstermek aynı zamanda kendi çıkarımızadır; çünkü bu gelenek olmasa herhangi bir mülkiyete gerçekten sahip olduğumuz pek söylenemez. Benzer şekilde, eğer insanlar özel mülkiyete saygı göstermezlerse, toplumdan dışlanma ihtimalleri oluşur ve bunun sonucunda da toplum üyesi olmanın getirilerinden mahrum kalırlar. Dolayısıyla, mülkiyet hakkı konusundaki erken dönem fikirler grup üyeliği ve kişinin fayda sağlayabileceği ortaklaşa çabalara erişim etrafında şekillenir, dolayısıyla özel mülkiyetin kökenleri kişisel çıkara dayanır. Hume bu durumu iki yabancıya benzetir, belki ortak bir dil paylaşmamaktadırlar ama bir teknede nehrin diğer kıyısına kürek çekmek için bir araya gelmişlerse, nihayetinde ikisi de, aralarından birinin kürek çekme şekline uyarak birlikte çalışmanın kendi çıkarlarına olduğunu anlayacaklardır.

Topluluklar daha büyük ve daha karmaşık hale geldikçe, özel mülkiyete saygı, yalnızca kişisel çıkara dayalı olmaktan ziyade ahlaki bir yükümlülük haline gelir. Toplumlar hem alan hem de nüfus açısından büyüdükçe, insanların mülkiyetine saygı göstermekle toplumsal faydaya erişmek arasında kurduğumuz bağlantılar azalır. Para icat edilmiştir ve ekonomiler de büyür çünkü bu bizim çıkarımızadır ama bir yandan da birbirimizi artık bizzat tanımayız, dolayısıyla da insanlarla "onların" mülkiyetleri arasında kurduğumuz bağlantıyı kaybederiz. Hume'a göre bu durum, geleneklere uyma güdümüzü azaltır ve sonuç olarak da, bu noktada toplumlar, mülkiyeti korumanın doğru olduğunu, bu hakkı almanın yanlış olduğunu öne sürmeye başlarlar; böylece mülkiyet etrafında bir hak oluşur ve bu hakkın çiğnenmesi, bir kişisel çıkar meselesinden ziyade adalet sorunu olarak görülmeye başlar.

Bu aşamada, bir insanın mülkünü elinden almakla (veya kendi mülkümüzün elimizden alınmasıyla) genel ekonomik

yarar arasındaki bağlantıyı zihnimizde azaltırız ve bunun yerine insanların, mülklerinin elinden alınması halinde hissedecekleri rahatsızlığı düşünmeye başlar ve buradan hareketle de mülkiyet hakkına saygı göstermenin ahlaki erdemine dair fikirler geliştiririz.

Netice olarak Hume bize büyük bir adalet teorisi sunmaz; neyin bir insan ve neyin başka bir insana ait olduğuna dair zihinlerimizde nasıl bir ilişki kurduğumuzu açıklamaya çalışır. Hume'a göre mülkiyet hakkı Tanrı'dan veya başka herhangi bir doğal yasadan gelmez; zaman içerisinde aşama aşama gerçekleşmiş ahlaki gelişmeden doğar. Hume açısından adalet, mülkiyet hakkının korunmasıdır ama bu durum doğal hukuktan ziyade geleneğe ve ilişkilendirmeye dayanır.

Rawls: Hakkaniyetli Olmak Anlamında Adalet

John Rawls şunu öne sürer: Geçmişimiz veya inanç sistemimiz (Rawls'un ifadesiyle iyilik kavramımız) ne olursa olsun, ince yani sınırlı (daha büyük bir dini fikirden ziyade siyasi ilkelere dayanan) bir adalet kavramı üzerinde anlaşabiliriz. Bunu kanıtlamaya çalışırken de, bu adalet kavramına nasıl ulaşabileceğimizi ve o adalet kavramının ne olacağını tasvir eder. Rawls'a göre, adalet ilkeleri, bu ilkelerden nasıl etkileneceklerini bilmeyen bireyler tarafından kabul edilebiliyorsa, hakkaniyetli demektir. Adalet ilkelerinin hakkaniyetli olabilmesi için, tarafsız olmaları gerekir; bunları kendimizi daha iyi duruma getirmek için tartışıyor olmamamız gerekir. Dolayısıyla burada toplumsal sözleşme kullanılmaktadır ama devleti veya hükümetin yönetimini gerekçelendirmek yerine bölünmüş toplumlarda adalet ilkeleri üzerinde anlaşmanın nasıl sağlanabileceğini göstermek için kullanılmaktadır. Veya belki de daha doğru bir ifadeyle, tüm makul insanların üzerinde anlaşabileceği bir dizi ince siyasi ilkenin tanımlanması için kullanılmaktadır.

John Rawls

Siyaset felsefesi, John Rawls'un *A Theory of Justice** adlı eserinin yayımlandığı 1971 yılından önce on yıllar boyu durgun kalmıştı. Siyasi veya etik meseleler hakkında çok az anlamlı şey söylenebileceğini öne süren mantıksal pozitivizmin yarattığı etki neticesinde çok az kişi norm teşkil edecek siyasal teori oluşturma girişiminde bulunmaya başlamıştı. Dolayısıyla Rawls'un çalışması, yalnızca liberalizme ve liberalizmin kazandığı destekçilere katkısından dolayı değil, aynı zamanda siyaset felsefesini yeniden canlandıran eleştiriler almış olmasından dolayı da önemliydi.

Rawls, 1921 yılında Birleşik Devletler Baltimore'da dünyaya geldi. II. Dünya Savaşı esnasında orduda hizmet vermeden önce üniversite öğrenimini Princeton'da aldı, savaştan sonra Harvard'a kadar ulaşan akademik kariyerine başladı; *A Theory of Justice*'ı da Harvard'da yazdı. Rawls çok utangaç bir insandı ve aynı zamanda akademideki en keyif verici insanlardan biriydi.

Rawls, *A Theory of Justice* adlı eserinde, kendimizi, cehalet perdesinin** ardındaki orijinal pozisyonda hayal etmemizi ister. Buradaki cehaletimiz topluma, toplumdaki ayrışmalara ve gruplaşmalara karşı bilgisizlik anlamında değildir, bilincinde olmadığımız şey toplum içindeki pozisyonumuzdur. Dolayısıyla sınıfımı, mesleğimi, dini görüşlerimi, etnik kökenimi vb bilmiyor olduğum varsayılır. Bu cehalet perdesinin ardında kalmış olduğumuz için adalet hakkındaki tartışmalar çerçevesinde kendimize avantaj sağlama imkânımız yoktur; toplumdaki pozisyonumuzun nerede olduğunu bilmezsek, kendimize yarar sağlama arayışında olamayız. Rawls, bu durumda minimum faydamızı maksimize etmeye çalışacağımızı düşünür, bu da şu anlama gelir ki, kendimiz açısından en kötü ihtimalin bile kabul edilebilir olmasını garanti altına almaya çalışırız.

* John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yayınevi, 2018. (y.h.n.)

** Cehalet perdesi (*veil of ignorance*) kavramı Türkçe bazı çevirilerde cehalet peçesi olarak karşımıza çıkabilmektedir. (y.h.n.)

Rawls'a göre, bu konular üzerinde konuşarak toplumdaki durumu en kötü olan insanın bile nispeten iyi durumda olmasını sağlamaya çalışırız. Bu durum bilhassa özgeci olmamızdan değil, kişisel çıkar odaklı olmamızdan kaynaklanır. Toplumda en kötü durumdaki insanın nispeten iyi durumda olmasını garanti altına almak bizim çıkarımıza olur çünkü cehalet perdesi ardındayken kendimizin o kişi olup olmadığımızı bilemeyiz. Benzer şekilde, tüm insanların da eşit haklara sahip olmasını sağlamaya çalışırız çünkü toplumdaki hiçbir grubun diğerinden daha az hakka sahip olmasını istemeyiz, bunun sebebi de bir kez daha bizim de o dezavantajlı hale getirdiğimiz grup içinde yer alabilme ihtimalimizdir. Sonuç olarak Rawls, hepimizin aşağıdaki iki adalet ilkesi üzerinde hemfikir olacağımızı düşünmektedir:

> İlkin: Her insan, eşit temel özgürlüklerin olduğu en kapsamlı düzene erişmek adına eşit hakka sahiptir, bu özgürlükler de, herkes için geçerli olan benzeri bir özgürlükler düzenine uygun olmalıdır.
> İkincisi: Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler ikisinin de şöyle olacağı şekilde düzenlenmelidir: a) adil tasarruf ilkelerine uygun olarak, en az avantajlı olanın en fazla faydayı sağlayabileceği şekilde ve b) adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık görev ve pozisyonları kapsar durumda olmalıdır (Rawls, 1999: 266).

İlk ilke çok da tartışmalı değildir, sahip oldukları haklar açısından herkesin eşit olması gerektiğini söyler. Hiçbir insan grubu etnik kökenine, dinine veya ırkına bağlı olarak daha fazla veya daha az hakka sahip olmamalıdır. İkinci ilke daha bile tartışmasız kabul edilebilir. İlk olarak toplumda eşitsizlikler olduğunda, fırsat eşitliği temelinde herkes için geçerli olmaları gerektiğini söyler. Dolayısıyla iyi maaşlı işlerin, zenginlerin çocuklarına veya belli bir ırka veya dine mensup insanlara ayrılması adil olamaz. Orijinal pozisyonda bunu muhtemelen kabul etmezdik çünkü bizim de dışlanan gruplara dahil olma ihtimalimiz söz konusudur. İkinci olarak,

Rawls'a göre yetenek, eşitsizlikler açısından iyi bir gerekçe değildir çünkü piyasa ekonomisinde özel yeteneğimizin aldığı ödül bize bağlı olmayacaktır. Benzer şekilde, çok çalışmak da tek başına iyi bir gerekçe değildir çünkü çok çalışan herkes ödüllendirilmez.

Rawls bir kişiye herhangi birinden daha fazla maaş ödenmesinin yegâne haklı gerekçesinin, bu farklılığın, en az iyi durumda olanın avantajına kullanılması olduğunu öne sürer; Rawls buna fark ilkesi demektedir. Buradan hareketle, bir cerrahın, bir call-center çalışanından daha fazla maaş alması gerektiğini söyleyebiliriz; çünkü iyi bir sağlık hizmeti, en az iyi durumdaki kişi için iyi müşteri hizmeti almaktan daha önemli olacaktır.

Göründüğü kadarıyla Rawls bu noktada, bir insanın bir diğerinden daha fazla para kazanmasını niçin haklı gördüğümüze ve bunun sebeplerine odaklanmamızı istemektedir. Rawls'a göre bu durumu açıklamak için sıklıkla kullandığımız birçok sebep mantıklı değildir. Örneğin çok çalışmak bir insana diğerinden daha fazla para ödemek için çok iyi bir sebep değildir çünkü bu ilkeyi tutarlı biçimde uygulamayız. Örneğin yan yana çalışıp t-shirt yapmakta olan iki işçiyi düşünelim. Bir işçiye bu iş kolay gelmektedir, dolayısıyla ter bile akıtmadan bir saat içinde 10 t-shirt dikebilmektedir. Dikiş konusunda yetenekli olmayan diğer işçi içinse, bu iş gerçekten zor bir iştir ve tüm emeğine rağmen bir saatte yalnızca 5 t-shirt yapabilmektedir. Bu durumda ikinci işçi, daha az sonuç üretmesine rağmen ilk işçiden daha fazla çalışmış olabilir. Ama çok çalışmanın ödüllendirilmesi gerektiğini öne sürersek, ilk işçinin, daha fazla t-shirt üretmiş işçiden daha fazla para kazanması gerektiğini söyleyen bir argüman olması gerekmez mi? Benzer şekilde yetenek de bir insanın diğerinden daha fazla maaş almasını haklı çıkarmak adına çok iyi bir argüman değildir; Rawls yeteneğin ahlaken tesadüfi olduğunu söyler. Uzun boylu, beyaz tenli, kıvırcık saçlı olmak bizim elimizde olmadığı gibi

sahip olduğumuz yetenekler de (veya sahip olmadıklarımız da) elimizde değildir. Bunlar kontrol edemediğimiz şeylerdir. Rawls, insanların, üzerinde kontrol sahibi olmadıkları şeyler yüzünden ödüllendirilmemeleri (veya cezalandırılmamaları) gerektiğini fırsat eşitliği çerçevesi altında halihazırda kabul etmiş olduğumuzu belirtir. Beyaz bir Amerikalı olmaktan dolayı ödüllendirilmemem gerekir çünkü bu durum kontrolüm dışında gelişmiştir. Benzer şekilde hiçbir insan etnik kökeni, dini veya cinsiyeti için cezalandırılamaz çünkü bunlar da onların kontrolünde değildir. Rawls, yeteneğin de buna benzer bir şey olduğunu söyler; yetenek için ödüllendirilmememiz gerekir. Farz edelim ki bu görüşe katılmıyorsunuz ve yeteneğinizden sorumlu olduğunuzu düşünüyorsunuz; Rawls bu durumda da şu çıkarımda bulunmamız gerektiğini söyler: Özel yeteneğinizin piyasa ekonomisinde aldığı ödülden siz sorumlu olamazsınız. Beer pong* oynamak konusunda uzmansanız, piyasa ekonomisinde bunun çok az ödülü olacaktır; basketbolda uzman olmanız halinde ise bununla gayet iyi para kazanabilirsiniz.

Rawls tam bir eşitlikçi değildir aslında, kazanımlarda tam bir eşitlik olması gerektiğini iddia etmez ve yetenek ve/veya çok çalışmak gelir eşitsizliği açısından iyi bir argüman teşkil etmese de, yeteneklerinizi geliştirmek için çok çalışmanız muhtemelen eder. Dolayısıyla bir insan yeteneklerini geliştirmek için çok çalıştıysa, çalışmayandan daha fazla para kazanabilir (Golden State Warriors point guard'ı Stephen Curry, kendisini NBA'de pozisyonunun en iyisi haline getiren yoğun antrenmanlarıyla tanınır; sahip olduğu özel yeteneklerden ziyade bu antrenmanlar, ortalama bir guard'dan daha fazla kazanmasını kabul edilebilir hale getirir). Ancak Rawls'un bizden yapmamızı istediği şey, yeteneğimizden ve sahip olduğumuz paradan ne ölçüde sorumlu olduğumuzu

* Beer pong, Beyrut adıyla da bilinen bir içki oyunudur. İki takım oyuncuları, masanın diğer ucundaki 6'lı ya da 10'lu dizilmiş bira bardaklarına masa tenisi topu atmaya çalışır. (y.h.n.)

düşünmemizdir, buna karşın toplumdaki en yoksul kişilerin de durumlarından ne ölçüde gerçekten sorumlu olduklarını düşünmemizi ister. Ayrıca cehalet perdesinin ardındaki orijinal pozisyonda olduğumuzu varsaydığımızda, günümüz dünyasında kaynakların paylaşımı bizi gerçekten memnun eder miydi, bunu kendi kendimize sormamızı ister.

Siyasi açıdan ifade etmek gerekirse Rawls, savaş sonrası sosyal demokrat konsensusu savunmaktadır. Buna göre devlet, adalet iddialarına istinaden bir sosyal güvenlik ağı olarak sağlık hizmetleri, bir takım sosyal yardımlar ve benzerlerini sunmalıdır ve bu sosyal güvenlik ağı, progresif bir vergilendirmeyle finanse edilebilir. Rawls bizden bir şey daha ister: Maaş bordrolarımıza bakıp sosyal güvenlik için kesilen vergiyi gördüğümüzde, şikâyet etmek yerine, cehaletin perdesi ardındaki orijinal pozisyonda olsak böylesi bir sistemi desteklemez miydik diye kendi kendimize sormamızı ister. Bir insanın piyasa ekonomisi tarafından ödüllendirilen yetenekleri yoksa, bu gerçekten onun suçu mudur? Ve eğer biz mevcut toplum yapısında, bu yapının ödüllendirdiği yeteneklere sahip olduğumuz için iyi durumdaysak, bu başarının sorumlusu gerçekten biz miyiz?

Nozick

Robert Nozick bize Rawls'un pozisyonuna karşı kapsamlı bir eleştiri sunmakla kalmaz, aynı zamanda bütünüyle farklı bir adalet kavramı getirir. Nozick'e göre Rawls'un pozisyonu adalete son evre yaklaşımı getirmektedir; bir başka deyişle günümüz dünyasında varolan parayı, mülkiyeti ve metaları göz önünde bulundurarak, bu unsurların dürüst ve adil dağılımının ne olduğunu sorgulamaktadır. Ancak Nozick'e göre böylesi bir yaklaşım, öncelikle bu metaları nasıl elde ettiğimizi göz önünde bulundurmamaktadır. Binalar, bireyler ve insan grupları tarafından inşa edilir, para insanlar tarafından

kazanılır, servet oluşturulur. *Anarchy, State and Utopia** adlı eserinde Nozick, Rawls'un, serveti talih kuşu gibi göklerden gelen bir şeymiş şeklinde değerlendirerek hata yaptığını söyler; ardından da tarihsel bir adalet görüşü oluşturur. Ona göre günümüz dünyasında servetin adil dağılımı ne olabilir diye kendimize sormaktansa, adaletin yerini bulup bulmadığını görmek için insanların sahip oldukları parayı nasıl elde ettiklerini, hatta insanların niçin parasının olmadığını sormak daha yerinde olacaktır. Dolayısıyla Nozick, bir insanın çok parası varsa, bir başkasından daha çok parası varsa, bu kişi bu parayı meşru yolla kazandığı sürece bunun adaletsiz olmadığını öne sürer. Eğer bir insan parasını çalışarak kazanmışsa veya bunu dürüst bir alışverişle elde etmişse, bu durumda adildir. Kişi yalnızca çaldıysa bu adil değildir.

Dolayısıyla Nozick'e göre bir insan sokakta sefalet çekiyorsa ve bu duruma malı mülkü çalındığı için düşmemişse (böyle olması adaletsiz olurdu), bu durum talihsizlik olabilir, yardım etmek isteyebileceğimiz bir durum olabilir ama aslında adaletsiz değildir. Hayati bir nokta olarak Nozick, bu durumun, devletin müdahale etmesi gereken bir durum olmadığını öne sürer. Yoksul insanlara yardım etmek istiyorsanız, onlara yardım edin, bir yardım derneği kurun, gönüllü bir sigorta programı başlatın, onları evinize alın ama devleti bu işe karıştırmayın, demektedir Nozick.

Adalet, mal güvenliğinin devlet tarafından iç ve dış tehditlere karşı korunmasını da içerir ve bunun maliyeti de haklı olarak vergi mükellefleri tarafından ödenmelidir. Ama devlet tarafından bir insandan para alıp bu parayı servetin dağılımı veya kamu hizmeti yoluyla bir başkasına vermek, Nozick'e göre adaletsizdir ve köle çalıştırmakla eşdeğerdir. Ona göre devlet, toplumsal faaliyetlerini insanları ve mallarını korumakla sınırlı tutmalıdır, bunun haricinde de bir malın adaletsiz şekilde bir bireyden alınması halinde iadesini organize edecek

* Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015. (y.h.n.)

Nozick sokakta yaşayıp sefalet çeken bir insanın talihsiz olduğunu düşünür ama yalnızca bu kişinin hırsızlığa uğramış olması veya çalışma hakkının yasadışı olarak reddedilmesi halinde bu durumu adaletsizlik olarak değerlendirir. Nozick'e göre adalet tarihseldir, oyunun sonu değildir. Metaların dağılımına değil, her bir elde edişin nasıl gerçekleştiğine bakmamız gerektiğini düşünür.

hukuki adalet sistemleri oluşturmalıdır. Nozick'e göre haklı görülebilecek yegâne devlet, minimalist gece bekçisi devlettir; bu devlet, insanların haklarını ve malını korumak için savunma, polislik hizmetleri ve hukuki hizmetler sunar.

Nozick, Rawls'un adalet teorisindeki kilit problemlerden birini Wilt Chamberlain ilkesi ile örneklendirir. Bu örnekte Rawls'ın teorisinin adil işlemlerle nasıl boşa çıkarılabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu çerçevede, Rawls ilkelerine dayanan (veya bu anlamda herhangi başka bir eşitlikçi ilkeye dayanan) bir toplumda yaşadığınızı düşünün ve Wilt Chamberlain de bu toplumda insanların izlemekten zevk aldığı muhteşem bir basketbolcu olsun. Bu oyuncu, yetenekleri ve popülaritesi nedeniyle çeşitli basketbol takımları tarafından büyük talep görmektedir. Oyuncu da bir takıma imza atmak için şöyle bir anlaşma talep eder: Takım, giriş turnikelerine üzerinde oyuncunun adının yazdığı bir kutu koyacak ve maça gelen her izleyici bu kutuya ekstra 25 sent koyacaktır. Bu kutuda biriken para doğrudan Wilt Chamberlain'e verilecektir. Seyirciler Wilt'i kendi takımlarında oynarken görmeye can attıkları için bunu seve seve kabul eder ve sezon sonuna kadar 1 milyon kişi maçlara gelirken Wilt 250,000 dolar kazanır. Peki devletin bu gönüllü alışverişe müdahil olması için bir sebep var mıdır? Toplumda servetin ilk baştaki dağılımı adildi (Nozick buna D1 der), alışveriş gönüllüydü ve insanlar da bundan memnundu, o zaman bu koşullardan doğan servetin yeni dağılımı da (Nozick buna D2 der) adil değil midir?

Etkinlik 4.

1) Toplumunuzda (eğer varsa) yeterince ödüllendirilmediğini ve fazla ödüllendirildiğini düşündüğünüz yeteneklerin bir listesini yapınız:

Fazla ödüllendirilen	Yeterince ödüllendirilmeyen

2) Toplumda en az iyi durumda olan insanın avantajına olmasına için sizce hangi yeteneklere daha fazla para ödenmelidir (bir başka deyişle Rawls'un "fark ilkesi")?

3) Yeteneğimizin meyvesini hak etmemiz konusunda Rawls ve Nozick'in ayrıldığı noktaları belirtiniz.

Nozick'in bu noktada işaret ettiği şey şudur ki; mülkiyetin her bir serbest ve dürüst dağılımı, servetin eşitlikçi dağılımına zarar verir, ayrıca mülkiyetin serbest ve dürüst dağılımından para elde edenler yalnızca basketbol oyuncuları değildir, birçok kişi hatta çoğumuz para elde ederiz. Sinemaya gittiğinizde bilet için ödediğiniz paranın bir kısmı oyunculara gider, kitap aldığınızda paranın bir kısmı yazara, gömlek aldığınızda paranın bir kısmı ürünü satın aldığınız dükkânın sahibine, burger aldığınızda paranın bir kısmı restoranın sahiplerine gider. Mülkiyetimizin bir kısmından, bir başkasından alacağımız meta ve hizmetler karşılığında

vazgeçersek, gönüllü bir alışverişe girmiş oluruz; bu alışveriş, Rawls'unki gibi belli modele bağlı adalet anlayışlarına zarar veren türdendir. Nozick'e göre, insanların, uygun görmeleri halinde mülkiyetlerinden ayrılabilme özgürlüğüne sahip olmaları gerektiğini düşünürsek, adalete dair eşitlikçi bir görüşü sürdürmemiz mümkün değildir.

Sonuç

Bu bölüm, çeşitli siyasi düşünürlerin, devlette adaletin nasıl sağlanabileceğine dair oluşturdukları yaklaşımları göstermeye çalışmıştır. Platon, adaleti düzenle ilişkili bir olgu olarak ele almıştır, buna göre toplumun her bir üyesi kendi yeteneklerine en uygun görevi yerine getirecektir. Platon'a göre mantığın ağır bastığı kimseler (filozof krallar) yönetimde olmalıdır ama kendi çıkarlarından ziyade herkesin çıkarını gözeterek yönetmelidirler. Bu yaklaşım, yönetme yetisinin topluma (veya en azından antik dönemde Atina'da olduğu gibi vatandaşlara) yayılması gerektiğini söyleyen demokratik fikirlere yönelik kapsamlı bir eleştiridir. Aristoteles, Platon'un mutlakiyetçiliğini reddetmiştir, gerçi "iyi" devletlerin ana özelliğinin, herkesin çıkarına olacak şekilde yönetilmeleri olduğu konusunda ona katılıyordu. Bu iyi devlete, çeşitli şekillerde ulaşılabileceğini düşünüyordu.

Sonrasında mülkiyet hakkında oldukça uzun süren bir tartışmayla devam ettik. John Locke, mülkiyetin, devlet yönetimi kurulmadan önceki dönemlere dayanan siyaset öncesi bir hak olduğunu öne sürüyordu; ona göre, kamu arazisinden toprak alıp geliştirip ekip biçtiğinizde bu toprağı kendinize ait ilan etme hakkınız vardı. Tanrı ilk başta bu toprakları hepimize müşeterek olarak vermiş olsa da, bunları aynı zamanda bize ve emeğimize emanet etmişti, emeğimizi diğer herkesle birlikte ortak hakka sahip olduğumuz bir şey üzerinde kullanınca o şey bizim oluyordu. Paine bu duruma itiraz etmiştir, toprağa sahip olanların, geri kalanımıza kira

borçlu olduğunu öne sürer ve bu kira da progresif vergilendirmenin temelini teşkil eder.

Sonrasında John Rawls ve Robert Nozick arasındaki tartışmayı değerlendirerek devam ettik ve bunun neticesinde de ikisi arasındaki iki büyük fark ortaya çıktı. İlk olarak Rawls, adil devletin, yetenek ve parasal zenginlik ayrımı gözetmeksizin tüm vatandaşlarına bakan sosyal demokrat devlet olması gerektiğini düşünmektedir. Nozick'e göre ise adil devlet, mülkiyeti koruyan gece bekçisi tipinde devlettir. İkinci olarak Rawls, adaletin son evre olduğunu öne sürmektedir; bir başka deyişle, bir toplumdaki servet değerlendirilir ve bunun dağılımı için adil bir yol düşünülür. Nozick ise adaletin tarihsel olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir: Sahip olduklarınız adil yolla mı yoksa adaletsiz şekilde mi elde edildi? Para ve malvarlığı gökten inmez; insanların çabalarının sonucudur.

Kaynakça

Aristotle (1981), *The Politics*, Londra: Penguin.

Forbes (2019), "Billionaires 2019", *Forbes*, https://www.forbes.com/billionaires/#14025ab4251c

Locke, J. (1988), *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.

Paine, T. (1999), *Agrarian Justice*, http://piketty.pse.ens.fr/files/Paine1795.pdf

Plato (1987), *The Republic*, Londra: Penguin.

Popper, K. (1966), *The Open Society and its Enemies: Vol. I*, The Spell of Plato, Londra: Routledge

Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Metin Okuma Etkinliği

Locke, Mülkiyet Üzerine, alıntı "Two treatises of government" [Yönetim Üzerine İki İnceleme], yer aldığı eser: Locke, J. (1988), *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 286-9.

26. Dünyayı insanlara müşterek olarak vermiş olan Tanrı, onu Hayatın ve refahın en fazla yararına olacak şekilde kullanmamız için de sebep vermiştir. Yeryüzü ve kapsadığı her şey, İnsanların varoluşlarına Destek ve Konfor sağlaması için verilmiştir. Ve Yeryüzü, doğal yollarla ürettiği tüm o Meyvelere ve beslediği Hayvanlara rağmen, bunlar Tabiatın eliyle kendiliğinden üretildiği için, müşterek olarak İnsana aittir ve İnsanlığın geri kalanı hariç, doğal durumdayken hiç kimsenin aslen özel bir Hâkimiyet alanı yoktur: Bununla beraber yeryüzü İnsanların kullanımı için verildiğinden, belli bir kimsenin yararına veya kullanımına geçmeden önce bunları tahsis etmenin bir yolu olmalıdır. Toprağı çevirmeyi bilmeyen ve hâlâ toprağın müşterek Kiracısı gibi yaşayan vahşi Yerliyi besleyen Meyve veya Av eti, onun olmalıdır, bir başka deyişle onun bir parçası olmalıdır, böylece Yaşamını idame ettirmek için bundan faydalanmadan önce, başkasının bunlar üzerinde herhangi bir hakkı kalmamalıdır.

27. Yeryüzü ve tüm aşağı Varlıklar, tüm İnsanlar için müşterektir ama bunun yanında her İnsan kendi adına Mülkiyete sahiptir: Bu Mülkiyetin üzerinde kendisinden başka hiç kimsenin Hakkı yoktur. Bedeninin emeği ve Ellerinin Çalışması, diyebiliriz ki, elbette kendisine aittir. Bu durumda Tabiatın sunduğu ve kendi haline bıraktığı Durumdan aldığı ne varsa, bununla Emeğini birleştirip bunu kendisinin olan bir şeye eklediğinde, artık bunu da kendi Mülkiyeti haline getirir. Tabiatın verdiği müşterek durumdan onun tarafından çıkarılıp, onun emeğiyle buna bir şeyler eklendiği için, bu durum diğer insanların müşterek hakkını ortadan kaldırır: Çünkü bu emek, tartışmasız şekilde o Emeği Veren Kişiye aittir, en azından diğerleri için de yeterince ve bir o kadar iyi müşterek alan kaldığı sürece bir zamanlar müşterek olan üzerinde onun dışında başka hiç kimsenin hakkı olamaz.

28. Bir meşenin dallarından aldığı Palamutlarla veya Ormandaki Ağaçlardan topladığı Elmalarla beslenen kişi, bunları kesinlikle kendisine tahsis etmiş olur. Bu yiyeceklerin ona ait olduğunu kimse inkâr edemez. Bu durumda şunu sorarım: Ne zaman onun olmuşlardır? Hazmettiğinde mi? Veya yerken mi? Veya pişirirken mi? Veya bunları evine götürdüğünde mi? Ve şurası açıktır ki, eğer ilk toplayan olmak bunları ona ait hale getirmediyse, başka hiçbir şey getiremez. Bu Emek onunla müşterek olan arasına bir ayrım koyar. Bu emek onlara Tabiattan, her şeyin ortak Anasının yaptığından daha fazla bir şey eklemiştir; böylece bunlar onun şahsi hakkı haline gelir. Ve herhangi biri çıkıp da, onun bu yolla kendisine tahsis ettiği Meşe Palamutları veya Elmalar üzerinde, bunları kendi malı haline getirmek adına tüm İnsanlığın rızasını almadığı için hakkı olmadığını söyleyebilir mi? Müşterek olarak herkese ait olanı kendisinin varsayması Hırsızlık mıydı? Eğer böyle bir rızaya gerek olsaydı, Tanrı'nın kendisine verdiği Bolluklara rağmen İnsan açlıktan ölürdü. Bütün halde kalan Ortak Alanlarda, müşterek olan alanın bir parçasını alıp bunu Tabiatın bıraktığı durumdan çıkarmanın, Mülkiyeti başlattığı görülmektedir; bu olmadan, Ortak Alan faydasızdır. Ve şu ya da bu parçanın alınması, tüm Müştereklerin acil rızasına dayanmaz. Böylece atımın otladığı otlar, uşağımın biçtiği çimler ve herhangi bir yerinden kazıp çıkardığım cevher; burada bunlar üzerinde diğerleriyle müşterek hakka sahipken, hiç kimsenin tahsisi ve rızası olmadan, benim kendi malım haline gelir. Bana ait olan emek, tüm bunları bulundukları müşterek halden çıkararak, benim mülküm haline getirmiştir.

Alıntı Paine, *Agrarian Justice* [Tarımsal Adalet], http://piketty.pse.ens.fr/files/Paine1795.pdf

Esasen toprak mülkiyeti diye bir şey olamaz. Toprağı insan yaratmamıştır ve üzerinde yaşamak adına doğal bir hakkı olsa da, bu toprağın herhangi bir parçasını ebediyen kendi mülkü olarak konumlandırmaya hakkı yoktur. Dünyanın yaratıcısı da, ilk tapuların verileceği bir tapu dairesi açmış değildir. Bu durumda toprak mülkiyeti fikri nereden çıkar? Daha önceki gibi yanıtlayacağım, yani toprağı işleme başladığında, toprak mülkiyeti fikri

de bununla birlikte başladı, toprağı işleme yoluyla sağlanan gelişimi, üzerinde gelişim sağlanan toprağın kendisinden ayırmanın imkânsızlığından doğdu.

Bu durumda, gelişimin değeri, doğal toprağın değerini de, onu yutacak ölçüde aşmış olur; ta ki, nihayetinde herkesin müşterek hakkı, bireyin işleme hakkının içinde kaybolana kadar. Ama yine de belli hak türleri vardır ve dünya dönmeye devam ettikçe var olacaklardır. Olguları, yalnızca kökenlerine kadar izlerini sürerek onlara dair haklı düşüncelere ulaşabiliriz ve böylesi düşüncelere ulaşarak da doğruyu yanlıştan ayıran ve her insana neyin kendine ait olduğunu öğreten sınırı keşfedebiliriz. Bu makaleye, "Tarım Hukukundan" ayırabilmek için "Tarımsal Adalet" adını verdim.

Toprağın işlenmesiyle geliştirilmiş bir ülkede tarım hukukundan daha adaletsiz hiçbir şey olamaz; çünkü yeryüzünün birer sakini olarak her insan doğal halde bu dünyanın ortak sahibi durumunda iken, işlenmiş toprağın ortak sahibi olamamaktadır. Toprağın işlenmesi ile oluşan katma değer, sistemin kabul edilmesinin ardından toprağı işlemiş olanların veya onlardan miras almış olanların veya onlardan satın almış olanların mülkü haline gelmektedir. Oysaki ilk başta bu toprağın bir sahibi yoktu. Dolayısıyla ben, toprak mülkiyeti sisteminin getirilmesiyle beraber doğal miraslarından mahrum bırakılmış olanların hakkını ve zorlu davasını savunurken, toprak sahibinin, kendisine ait olan kısmı üzerindeki hakkını da eşit oranda savunuyorum.

Toprağın işlenmesi, insanın yenilikçiliği ile başarılmış en büyük doğal gelişmelerden biridir. Yaratılmış olan toprağa on kat değer katmıştır. Ancak toprağın işlenmesi ile birlikte başlamış olan toprak tekeli en büyük kötülüğü üretmiştir. Bu sistem, her millette nüfusun yarısından fazlasını doğal miraslarından mahrum bırakmış ve bu kayıplarının karşılığı olarak verilmesi gereken tazminatı onlara vermemiştir; bunun neticesinde de daha önce hiç var olmamış bir sefalet ve perişanlık türü yaratmıştır.

Dolayısıyla mülksüz bırakılmış kimselerin davasını savunurken, rica ettiğim şey sadaka değil, aksine bir hak. Ancak bu hak, ilk aşamada göz ardı edildiğinde, Tanrı bize yönetim şeklinde bir devrim yolu açıncaya değin iddia edilemeyecek türden bir hak. O halde adaletle gelen devrimleri onurlandıralım ve ilkelerine iyi dileklerimizle geçerlilik kazandıralım.

Böylelikle bu davanın faziletlerini birkaç cümleyle ifade ettikten sonra, şimdi de önereceğim plana geçmek istiyorum, şöyle ki:

Ulusal bir fon oluşturulacak ve bu fondan her bir kişiye yirmi bir yaşına geldiğinde on beş sterlinlik bir meblağ ödenecek; bu da, toprak mülkiyeti sisteminin gelişiyle beraber doğal miraslarından mahrum bırakılmış olmalarının kaybını kısmen telafi edecek.

Rawls: İki Adalet İlkesi, Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice* [Bir Adalet Teorisi], Oxford: Oxford University Press, s. 266.

İlk ilke: Her insan, eşit temel özgürlüklerin olduğu en kapsamlı düzene erişmek adına eşit hakka sahiptir, bu özgürlükler de, herkes için geçerli olan benzeri bir özgürlükler düzenine uygun olmalıdır.

İkinci ilke: sosyal ve ekonomik eşitsizlikler ikisinin de şöyle olacağı şekilde düzenlenmelidir: a) adil tasarruf ilkelerine uygun olarak, en az avantajlı olanın en fazla faydayı sağlayabileceği şekilde ve b) adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık görev ve pozisyonları kapsar durumda olmalıdır.

Nozick: The Wilt Chamberlain Principle, erişim adresi: https://dascolihum.com/uploads/CH_46_Nozick_Justice_and_Entitlement. pdf

Wilt Chamberlain'in, yetenekleri ve popülaritesi nedeniyle çeşitli basketbol takımları tarafından büyük talep gördüğünü düşünelim (aynı zamanda sözleşmelerin bir yıllık yapıldığını, bunun haricinde oyuncuların kulüplerle bağlantısının olmadığını varsayalım). Chamberlain bir takımla şöyle bir anlaşma imzalıyor olsun: İç sahada oynanan her maçta her bir maç biletinden 25 sent Chamberlain'e gidecektir. Sezon başlar ve taraftarlar Chamberlain'in takımının maçlarına mutlulukla gelir; biletlerini alırlar, her bilet alışlarında Chamberlain'in isminin üstünde yazılı olduğu ayrı bir kutuya bilet fiyatının 25 sent'ini bırakmaktadırlar. Onu oynarken izlemekten heyecan duyarlar; toplam bilet parasını vermeye değdini düşünmektedirler. Şimdi varsayalım ki Chamberlain'in iç saha maçlarına bir sezonda bir milyon kişi gelmiş olsun, böylece Wilt Chamberlain 250,000 dolar toplamış olur, o

dönem için ortalama gelirin çok üstünde, hatta herkesin kazancından yüksek bür meblağ ortaya çıkar. Peki Chamberlain'in bu parayı almaya hakkı var mı? Bu yeni dağılım (D2) adaletsiz mi? Eğer adaletsizse, niçin adaletsiz? [...] Eğer D1 adil bir dağılımsa ve insanlar, kendilerine D1 çerçevesinde verilen paylarından belli bir kısmı Chamberlain'e aktararak bu dağılımı gönüllü olarak D2'ye yönlendiriyorsa (eğer istedikleri gibi kullanamayacaklarsa D1 ne işe yarar?) bu durumda D2 de adil olmaz mı?

Soru 1: Locke'a göre Tanrı dünyayı hepimize müşterek olarak vermiştir ama ona göre özel mülkiyet yine de mümkün olabiliyordu (hatta arzulanan bir şeydi). Bu niçin/nasıl mümkün olabilir?

Soru 2: Paine her şeye herkes tarafından sahip olunmaması gerektiğini düşünmektedir (örneğin Marx'ın aksine). Sınırlı dağılım lehine nasıl bir argüman kurgulamıştır?

Soru 3: "Wilt Chamberlain ilkesi" nedir? Rawls bu konuda ne düşünürdü?

Soru 4: Nozick, servetin yeniden dağılımı için bir bireyi vergilendirmenin köle çalıştırmakla eşdeğer olduğunu düşünmekte sizce haklı mı? Refah devletini ortadan kaldırmamız mı gerekiyor?

8
Kadınlar, Siyasal Düşünce Tarihi Boyunca Niçin Görmezden Gelindi?

ANAHTAR SORULAR

1) Erkek ve kadın arasındaki eşitsizlik, doğal süreçlerin mi yoksa güç ilişkilerinin bir sonucu olarak mı görülmelidir?
2) Siyasal düşünce tarihinde cinsiyet rollerini tanımlamak açısından eğitimin oynadığı rol ne olmuştur?
3) Günümüzde demokrasinin dili, etik konusunda erkek mantık biçimini destekleyen cinsiyetçi bir dil midir?

Time dergisi her yıl bir kişiyi yılın insanı olarak seçmektedir. Normalde kazananlar genellikle başkanlar, papa veya benzeri önde gelen kişiler arasından seçilir. Ayrıca ödül

zaman zaman çeşitli gruplara verilmektedir, örneğin 1969 yılında Orta Amerikalılara, 2011 yılında "Protestoculara" ve 2014 yılında Ebola Savaşçılarına verilmiştir. 2018 yılında ise bu ödül "Sessizliği Bozanlara" verilmişti. Bu grup (genellikle) kadınlardan oluşan ve kariyerlerine zarar gelmesi pahasına eğlence sektöründeki güçlü figürlerin uyguladığı cinsel taciz hakkında sesini yükselten bir gruptu; camia içindeki cinsel tacizleri ve sesini yükseltmek konusunda daha güçsüz durumdaki kişileri korumayı amaçlıyordu. Onların bu eylemleri neticesinde sosyal medya kullanıcıları da harekete geçerek ikonik #metoo ["benim de başıma geldi" olarak ifade edilebilir] kampanyasını başlattılar; onlar da özellikle çalışma hayatında tacizin ne kadar yaygın olduğunun altını çizerek kendi hayatlarında karşılaştıkları tacizi anlatıyorlardı. Birçok erkek de iş yerindeki güç sahiplerinin mağduru konumundayken, genel olarak kadınların katıldığı bu kampanya, birçoklarının halihazırda bildiği ancak dile getirmekten korktuğu durumun, iş yerinin eşit bir ortam olmadığının altını çizmeye başlamıştı. İnsanlar taciz korkusu olmadan işe gidinceye kadar, cinsel tacizlere boyun eğilmediğinde işten atılma riski ortadan kalkıncaya kadar, yasalar önündeki eşitliğin anlamsız olduğu öne sürülüyordu.

İnternet, cinsiyetler arasında halen varolan eşitsizlikleri belgelemek adına bir ortam sağlamış oldu. Ağustos 2017'de Noa Jansma "Dear Catcallers" [Sevgili Laf Atanlar] başlıklı bir Instagram projesi başlattı, kendisine sokakta laf atan erkeklerle selfie çekilerek onları ifşa ediyordu. Bu proje laf atmanın yaygınlığını vurgulamak üzere ve bunun bir kompliman olmadığını belirtmek için kurgulanmıştı. Çoğu kişi fotoğrafının çekilmesinden memnun bile oluyordu çünkü davranışlarında yanlış bir şey olduğunu düşünmüyorlardı. Haziran 2019 itibariyle Noa Jansma'nın Instagram sayfası 275.000'in üzerinde takipçiye ulaşmış durumdaydı. Bir başka mecrada, *The Everyday Sexism* [Günlük Yaşamda Cinsiyetçilik] projesi, okurlarını, kendi yaşamlarında başlarından

geçmiş olan cinsiyetçilik hikâyelerini anlatmaya davet ediyordu. Bu hareket de, kadınların gündelik olarak karşılaştıkları cinsiyetçi davranışlara ses çıkarmalarını mümkün kılacak bir kültürü desteklemekteydi. Böyle bir kampanyanın yapılması gereğinin hissedilmesi, siyasal düşünce tarihinde kadın erkek eşitliği için yapılan çağrıların eşit bir toplum yaratmamış olduğunu göstermektedir.

Bazıları, bu kitabın da şu ana kadar bir hayli erkek egemen gittiğini söyleyebilir. Ele aldığımız düşünürlerin çok büyük bölümü erkek ve birçoklarının öne sürebileceği üzere, oldukça erkek egemen olaylar üzerinde yorum yapıyorlar. Örneğin Hobbes'un doğa durumu tasvirini ele alalım, tüm insanlar görkemli bir hayat arayışıyla kıt kaynaklar için birbirleriyle sürekli savaş halindeydi; peki bu bakış açısı dünyayı erkek gözüyle değerlendirmek değil midir? Siyasal düşünce tarihi, olayları erkek bakış açısıyla tasvir eden, erkekleri ön plana çıkaran bir erkekler kulübü gibi görünmektedir. Bu bölüm, erkeklerle kadınlar arasındaki siyasi eşitsizliklere meydan okuyan düşünürleri ele alacak.

Bölüme Genel Bakış

Demokrasiyle ilgili bölümde Birleşik Devletler Bağımsızlık Bildirgesi'nde dile getirilen şaşırtıcı çelişkiyi görmüştük: Bir yandan tüm insanların eşit yaratılmış olduğunun aşikâr olduğu söylenirken diğer yandan bildirgenin yazarlarının bir kısmı, hatta başyazarı Thomas Jefferson köle sahibiydi. Bu durum şu anda bize fazlasıyla şaşırtıcı görünüyor; yalnızca insanların köle sahibi olması değil, aynı zamanda tüm insanların eşit yaratılmış olduğunu iddia ederken diğer yandan köleleri bütünüyle görmezden gelen siyasi bir taslak oluşturmuş olmaları da hayret vericidir. Ayrıca İngilizce metinde "man" dendiği zaman [burada Türkçeye insan veya insanlar olarak çevrilmiştir] bu kelimeyi tüm insanlığı kastetmek için kullanmıyorlardı; gerçekten de erkeklerden bahsediyorlardı.

Kadınlar bütünüyle göz ardı edilmekteydi. Siyasal düşünce tarihinin de büyük bölümünde durum benzer şekildedir. 18. ve 19. yüzyıllarda sırasıyla Mary Wollstonecraft ve John Stuart Mill kadın haklarından bahsedinceye değin, kadınlar büyük oranda görmezden gelinmişti. Gerçi bazı istisnalar da vardır. Platon, kadınların toplumdaki rolünden bahsetmiştir ve Rousseau da kadınları görmezden gelmekle suçlanamaz çünkü toplumdaki rollerinden bahsetmiştir ancak erkek ve kadının eşit olmadığını, hatta olmaması gerektiğini söylemiştir.

Bu bölüm, kadınların, siyasal düşünce tarihinde genel olarak ne konumda olduklarına dair kısa bir özetle başlayacak ve Rousseau'ya gelene kadar da büyük oranda görmezden gelindikleri bir hikâye okumuş olacağız. Rousseau, kadınların toplumda oynadıkları bir rol olduğunu ancak bu rolün farklı olduğunu erkeklerin rolüyle eşit olmadığını öne sürmüştür. Burada kritik bir nokta olarak Rousseau, kadınların cumhuriyet yönetiminde vatandaş olamayacağını öne sürer, ona göre erkekler kendi yaptıkları kuralları takip ederek mantığın sesini dinleme kapasitesine sahipken kadınlar daima duygularının etkisi altındadır ve bu durum onları toplumun belli yönlerinde faydalı hale getirirken vatandaşlık bunlardan biri değildir.

Daha sonra Mary Wollstonecraft'ın kadın hakları lehindeki manifestosunu değerlendireceğiz. Fransız İhtilali'nden ve Thomas Paine'in *The Rights of Man** adlı eserinden sonra yazmış olduğu manifestoda Wollstonecraft, evdeki köle yani kadın dışında toplumda çok az köle kaldığını belirtmiştir. Wollstonecraft, eğer kadınlar erkeklerden daha az akıllı görünüyorsa, bunun sebebinin yaradılış olmadığını, kadınların eğitime ve meslek gelişimine uzak bırakılması ve bunun neticesinde de erkeklerin bulduğu şekilde zihnini geliştirme imkânı bulamaması olduğunu göstermiştir. Eşitlik, kadınlara da erkeklerle aynı hakları vermekle mümkün olabilir,

* Thomas Paine, *İnsan Hakları*, Çev. Mehmet Osman Dostel, İletişim Yayınları, 2017. (y.h.n.)

yalnızca siyasi haklar değil, eğitime ve işe erişim hakları da verilerek bağımsız olabilmeleri sağlanmalıdır. Daha sonrasında Wollstonecraft'ın fikirlerini bu kitapta daha önce de görmüş olduğumuz özgürlük yanlısı faydacı filozof John Stuart Mill'inkilerle karşılaştıracağız. Göreceğimiz üzere Mill de, kadınların eğitime, iş hayatına ve eksiksiz bir paket halinde siyasi haklara erişebilmeleri gerektiğini düşünüyordu. Mill, kadınları bir yandan toplum hayatındaki çoğu rolden uzak tutup sonra da yaradılış itibariyle belli rollere uygun olduklarını söylemenin açıkça absürt olduğunu söylemişti. Eğer kadınlar yaradılış itibariyle toplumda sadece belli rolleri almaya uygun idiyse, bu durumda diğer rollere erişimleri niçin kısıtlanıyordu? John Stuart Mill kadınlara belli haklar vermenin hem erkekler için hem de genel olarak toplum için iyi olacağını düşünüyordu çünkü erkeklerin, evliliklerinde entelektüel yoldaşlık bulmaları hem erkekleri hem de kadınları daha mutlu edecekti.

Bölüm daha sonra bu konuyu mevcut döneme daha yakın bir noktaya getirerek son bulacak, bu noktada Iris Marion Young'ın fikirlerini değerlendireceğiz. Wollstonecraft ve Mill, eğitime ve benzer haklara erişebildiklerinde kadınlarla erkeklerin özünde aynı olduğunu düşünmeleri itibariyle genel anlamda liberal feminist olarak tanımlanabilirler. Young ise, göreceğimiz üzere, erkekle kadın arasında, özellikle etik ve ahlak anlayışları açısından farklılıklar olduğunu öne sürmektedir. Problem de şu noktada yatmaktadır ki, çağdaş liberal demokrasilerde etik ve ahlak konularındaki erkek mantık biçimi evrenselleşmiş ve toplumu kavramsallaştırmanın yegâne yolu olarak sunulmuştur.

Siyasal Düşünce Tarihinde Kadınlar

Siyasal düşünce tarihinin büyük bölümü kadınların görmezden gelinmesiyle geçmiş olsa da, başlangıçta kadınlara yer verilmiş ve bazı konularda erkeklerle aynı düzleme yerleştirilmişlerdir. Platon, insanların eşit olmadığını, mantığın ağır

bastığı kimselerin (koruyucular veya filozof krallar) toplumda yönetimi alması gerektiğini belirttiği *Devlet* adlı eserinde toplumdaki kadın konusunu özel olarak ele almıştır. Antik dönemde Atina, oldukça erkek egemen bir toplumdu, çokça övülen doğrudan demokrasilerinde yalnızca erkekler katılım gösterebiliyordu. Hatta, ölmüş erkek ataların, hanede yanan kor ateşte yaşadığına ve bu ateşin, evin en yaşlı erkeği tarafından harlandığına inanılan antik dünyada kadınlar, evlendikleri zaman yeni bir soyağacına katılmak üzere yapılan seremoniden önce ilk olarak kendi ailelerinden koparılıyorlardı; kimlikleri bütünüyle değişiyordu. Gelini evin kapı eşiğinden taşıma geleneğimiz buradan doğmuştur, yeni bir aileye katılmayı sembolize eder (Siedentop, 2015: 12). Hayal gücümüzü zorlasak bile feminist olarak düşünemeyeceğimiz Platon, Yunan toplumunda kadınların oynadığı bir rol olduğunu söylediğinde o dönem için oldukça radikal görünüyordu.

Platon'a göre, tıpkı bazı erkekler için mümkün olduğu gibi bazı kadınların da koruyucu olması mümkündü. Tüm kadınların bu kapasitede olduğunu söylemiyordu ama bu bizi şaşırtmamalıdır çünkü tüm erkeklerin de bu kapasitede olduğunu söylememektedir. Platon bir elitisttir ama bu elitizm cinsiyet meselelerine dayanıyormuş gibi görünmez. Platon'a göre "kadın ve erkeğin doğaları birbirine benzer" dolayısıyla üstün zekâya sahip kadınlar olduğunda "erkeklerle birlikte Koruyucu hayatını ve ödevlerini paylaşmak üzere" seçilmelidirler ve "ayrıca entelektüel ve fiziksel eğitimi de paylaşmalıdırlar" (Plato, 1987: 235). Sonuç olarak Platon'a göre doğaları itibariyle kadın ve erkek arasında fark yoktur; bu yüzden de doğru eğilimi gösterdikleri zaman kadınları toplumdaki tüm roller için eğitmemek adına herhangi bir sebep

Platon, fiziksel güç dışında kadın ve erkek arasında yetenek açısından çok az fark olduğunu öne sürmüştür. Bunun sonucu olarak da koruyucu rolünü vermek üzere en iyi kadınları seçip onları erkeklerle birlikte bu rol için eğitmenin hiçbir sakıncası yoktu.

yoktur ve kadınların da koruyucu olabilmeleri mümkündür. Dolayısıyla Platon, erkeklerin ve kadınların toplumda farklı rollere sahip olduğu bir tasarım oluşturmuştu. Bu tasarım, herkesin ortak yararı için kendi bireysel istek ve arzularımızı feda etmemiz gerektiği yönündeki Platon'un genel talebinin bir sonucuydu. Örneğin filozof krallar için bir eşler topluluğu öngörmüştür; bu topluluk, gelecek nesil koruyucuları doğurmak için ve filozof kralın herkesin çıkarına yönetim sergilemesini zorlaştırabilecek olan aile birimini ortadan kaldırmak için gerekliydi. Dolayısıyla Platon kadınları görmezden gelmemiştir, yaradılışları itibariyle erkeklerden farklı olduklarını söyleyen iddialara karşı çıkmıştır ve bu durumu bir kuraldan ziyade istisna olarak görmüş olsa bile kadınlara siyasi bir rol atfetmiştir.

Diğer yandan Hobbes ve Locke kamusal alandan bahsettiklerinde, yalnızca erkek dünyasına özgü şekilde konuşurlar. Erkekler doğal hukukun içeriğini türetmeye, diğer erkeklerle sözleşmelere dahil olmaya, yönetmeye ve yönetilmeye muktedirdirler ama kadınların benzer şeyler yapabileceklerinden bahsedilmez. Kadınlar onlar tarafından "eş ve anne olarak, zayıf varlıklar olarak görülür [...] ilgi alanları ailelerininkine dayanır, dolayısıyla da bağımsız siyasal haklara ihtiyaçları yoktur" (Bryson, 2003: 8).

Kamusal hayat ve özel hayat arasındaki ayrımın büyümeye başlaması da, erken dönem liberal düşüncenin büyümeye başladığı dönemde oldu. Kamusal hayat siyasetin konusuydu; vatandaş olduğumuz ve başkalarıyla birlikte hareket ettiğimiz alan burasıydı. Özel hayat ise kamusal alan dışında yaptığımız şeyler olarak varsayılıyordu ve bizim dışımızda hiç kimseyi ilgilendirmezdi. Bunlar da dini özgürlük, doğal haklar, yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı gibi haklarla ilişkiliydi. Genellikle evde çalışmakta olan kadınlar için problem, yalnızca özel hayata dair nosyonlarla ilişkili kalmış olmalarıydı. Özel hayat siyasi değildi, özel bir konuydu, siyasi tartışma konusu yapılacak bir şey değildi ve sonuç olarak da kadınların erkek-

lere itaati siyaset dışı bir konu olarak görülüyordu, kamusal hayatta tartışmaya değer olduğu düşünülmüyordu. Kadınların siyasi tartışmalarda görmezden gelinmesi bu şekilde oldu. Ta ki Jean-Jacques Rousseau erkeklerle kadınlar arasındaki fark meselesini doğrudan ele alana kadar.

1762 yılında Rousseau, *Emile* adlı kitabını yayımladı. Bu kitapta toplumun genç erkeklerin doğal durumu üzerinde yaptığı yozlaştırıcı etkiden kurtulabilmeleri için nasıl bir eğitim almaları gerektiği konusunu işliyordu. Toplumun doğal benliklerimiz üzerindeki yozlaştırıcı etkisi konusunu önceki bölümlerde ele almıştık ama burada bir kez daha belirtmek gerekirse, Rousseau'ya göre doğuştan iyiyizdir (gerçi ahlak kurallarımız yoktur) ve psikolojik olarak bizi birbirimize bağımlı hale getirerek özgürlüğümüzü elimizden alan toplumdur ve nihayetinde de bizi gösterişçi ve bencil kılar. *Emile*, insanın doğal haline tekrar dönebilmesi adına bir çocuğun nasıl yetiştirilebileceğini ve eğitilebileceğini göstermek adına Rousseau'nun bir denemesiydi. Bu kitap, pedagoji tarihindeki belki de en önemli kitaptır çünkü eğitim şekilleri üzerinde çok büyük etkisi olmuştur. Bununla beraber bu kitap bize, insanlar arasında hak, eşitlik ve demokrasi doktrinlerine en bağlı düşünürlerden birinin kadınlar için daha düşük bir pozisyonu savunuşunu da gösterir. Kadınlar, "erkeklerin yaptığı yasaların eşitsizliğinden şikâyet etmekle hata ederler" demektedir Rousseau, "bu eşitsizlik erkek yapımı değildir [...] mantığın sonucudur" (Rousseau, 1993: 388).

Rousseau

Rousseau'ya göre erkek ve kadın yaradılış itibariyle farklıdır; eğitimleri de bu yaradılışı ortaya koyacak şekilde ayarlanmalıdır. Kadın ve erkeği eşit görmememiz gerektiğini çünkü eşit olmadıklarını söyler; ona göre vatandaşlık rolü sadece erkeğe ayrılmıştır.

Rousseau'ya göre erkek ve kadın yaradılış itibariyle farklıdır, eğitimleri de bu yaradılışı ortaya koyacak şekilde farklı olmalıdır, dolayısıyla toplumdaki rolleri ve sorumlulukları da farklı olacaktır. Kadın ve erkeği eşit görmememiz gerektiğini; çünkü eşit olmadıklarını söyler.

> Erkek güçlü ve aktif olmalıdır; kadın ise güçsüz ve pasif; erkek hem güce hem de iradeye sahip olmalıdır; kadının ise biraz direnç göstermesi yeterlidir.
> Bu ilke kabul edildiğinde, kadın bilhassa erkeğin keyfine göre yaratılmış gibi olacaktır. Eğer erkeğin de kadının gözünde keyif verici olması istenirse, bu gereksinim o kadar önemli değildir, erkeğin erdemi gücündedir, güçlü olduğu için keyif verir. Sizi temin ederim bu aşkın kanunu değildir, doğanın kanunudur ve aşktan da daha eskidir (Rousseau, 1993: 385).

Etkinlik 1. Aşağıdaki soruları yanıtlamaya çalışın:

1) Rousseau'nun, kadınlar ve erkekler arasındaki doğuştan gelen farklılıklara ve eşitsizliklere dair argümanını genel hatlarıyla belirtin.

2) Kamusal/özel yaşam ayrımıyla ne kastedilmiştir? Bu durum, liberal düşüncede nasıl bir problem teşkil ediyormuş gibi görünür?

Rousseau'nun tasarımında erkekler kadınlara ihtiyaç duyar ama bu durum onların herhangi bir şekilde eşit oldukları anlamına gelmez. Ona göre toplumda kadınların yaradılış itibariyle erkeklerden çok daha iyi gerçekleştirdikleri belli roller vardır; hatta *Emile* de kadınlardan oluşan bir kitle için yazılmıştı çünkü Rousseau onların çok daha iyi eğitmenler

(hem kadınların hem de erkeklerin eğitmeni olarak) olduklarını düşünüyordu. Erkek ve kadınlar yaradılış itibariyle farklıydı ama buna rağmen toplumda doldurmaları beklenen farklı roller için çok farklı eğitilmeleri de gerekiyordu. Siyasal düşünce tarihi kanonundaki belki de ilk feminist yazar olan Mary Wollstonecraft, şimdi ele alacağımız çalışmasında tam da bu iddiaya karşı çıkmıştır.

Mary Wollstonecraft

Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman** adlı kitabında kadınların, insan hakları çağrısı yapan insanlar tarafından nasıl görmezden gelindiğini ve kadınların erkekler kadar hakka nasıl sahip olması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* 1792 yılında, Thomas Paine'in *İnsan Hakları*'ndan bir yıl sonra ve Fransız ve Amerikan devrimlerinden kısa bir süre sonra yayımlandı. Bu devrimler, insanların [*men* kelimesi kullanılarak aslında erkekler kastediliyordu] mantıkla yönetilmesi gerektiği şeklindeki Aydınlanma ilkelerine dayandırılmıştı; bu mantığı kullanarak siyasete ilişkin belli yasalar belirlenebileceği, özellikle de tüm insanların eşit olduğu ve vazgeçilmez haklara sahip olduğu vurgulanıyordu. Bu düşünce anlayışına göre varlıklarına izin verilebilecek yegâne kurumlar mantığa dayanan kurumlardı; geleneksel tarihe ve hatta belki de dine dayanan kurumlar artık geçerli değildi. Bunun bir sonucu olarak da, haklara, yazılı anayasalara ve demokratik düşünceye dayanan yeni siyasi sistemler Amerika ve Fransa gibi yerlerde tesis edildi, daha önceleri toplumda hüküm sürmüş olan monarşiler ve aristokrasiler birer birer yıkılıyordu.

---

* Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, Çev. A. Deniz Hakyemez, İş Bankası Kültür Yayınları, 2007. (y.h.n.)

Mary Wollstonecraft

Mary Wollstonecraft 1759 yılında Londra'da doğdu. Evden ayrıldıktan sonra Bath'ta bir leydinin refakatçisi oldu, ardından ölmek üzere olan annesine bakmak üzere evine geri döndü.

Roman ve siyasi makale yazmaya başladı, daha sonra, Fransız İhtilali'nden sonraki sürecin ortalarında Paris'e taşındı. Hatta XVI. Louis'nin mahkemeye çıkarılmasına şahit oldu ve koyu bir devrim taraftarı olmasına rağmen kralın gösterdiği vakardan çok etkilendiği söylenir. *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* adlı eserini de Fransa'da kaleme aldı; bu çalışmayla, devrimin ilkelerini toplumdaki kadınların durumuna adapte etmeye çalışıyordu.

Londra'ya dönüşünün ardından tanıştığı siyaset felsefecisi ve anarşizmin kurucu babası William Godwin'e âşık oldu. Kızlarını dünyaya getirirken (Wollstonecraft'ın ikinci çocuğuydu) hastalandı ve birkaç gün sonrasında hayatını kaybetti. Yalnızca 38 yaşındaydı. Bu kızın da adı Mary Wollstonecraft'tı, daha sonraları Mary Shelley adını alarak *Frankenstein* romanını yazdı.

Wollstonecraft bu tarz bir dünya görüşüne kesinlikle uyan bir karakterdir; o bir Aydınlanma düşünürüydü ama kadınları büyük oranda görmezden gelmesinden dolayı Aydınlanma düşünce yapısını sertçe eleştiriyordu. Eğer erkekler birtakım haklara sahip olabiliyorduysa, kadınlar niçin benzeri haklara sahip olmuyordu? Wollstonecraft, kadınların siyasi düşünürler tarafından büyük oranda göz ardı edilmiş olduğunu söyler veya erkek düşünürler kadınları göz ardı etmeyip onlardan bahsettikleri zaman da, kadınları genellikle hor görmüşlerdir. Erkekler, kadınlardan bahsettiklerinde küçümseyici "hoş feminen ifadeler" kullanırlar, böylece "kölevari bağımlılığımızı hoş gösterirler", kadınların zarafetinden, çekiciliğinden, görünüşünden ve benzer niteliklerinden söz ederler, oysaki Wollstonecraft'a göre kadınlar da erkeklerin övüldüğü nitelikler üzerinden övülmelidir: karakter, akıl, muhakeme gücü vb (Wollstonecraft, 1995: 76). Kadınlar,

Wollstonecraft kadınların eğitime ve iş hayatına erişim eksikliği nedeniyle anne ve eş olmaya zorlanmalarının adaletsiz olduğunu düşünüyordu. Eğer bir insan özgür iradesiyle böyle olmayı istiyorsa ancak o zaman toplumdaki rolünüzün bu olduğu söylenebilir.

sosyal ve siyasal dünyanın değer verdiği unsurlarla değil de bir dizi feminen özellikleriyle değerlendirildiği sürece eşitliğe ulaşmaları asla mümkün olmayacaktır. Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse, Wollstonecraft'ın argümanı şudur ki, erkekler ve kadınlar kolaylıkla eşit olma imkânına sahiptir ama eğitim ve toplumun yaklaşımları neticesinde kadınlar erkeklerin astı haline gelmiştir. Eğitilmelerine, gelişime açık işlere alınmalarına izin verilmez ve yalnızca cazibeleri ve dış görünüşleriyle övülürler, sonrasında da tam bir vatandaş olmak rolünü yerine getirmek adına yeterince entelektüel olmadıkları söylenir. Tabiatta kadınların toplumda oynadığı rolle ilgili hiçbir şey yoktur; bu roller yalnızca toplumun bir eseridir. Wollstonecraft *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*'ne kadınlara kendi mesajını ileterek başlar:

> Büyüleyici zarafetlerini övmek ve onları kendi başına ayakta kalamayan daimi bir çocukluk sürecindeymişler gibi görmek yerine rasyonel varlıklar olarak muamele ettiğimde umarım kendi cinsim beni affeder. Gerçek anlamda onurlu bir insan mutluluğunun nelerden oluştuğunu göstermek isterim; kadınları, hem akıl hem de beden anlamında güçlenmeye ikna etmek isterim ve yumuşak sözlerin, yürek hassasiyetinin, duyguların hassasiyetinin ve inceltilmiş zevklerin, zayıflığa işaret eden sıfatlarla neredeyse eş anlamlı olduğuna inanmalarını dilerim, ayrıca yalnızca acınacak objeler olarak görülen ve bunun türevi olan türden bir aşkla bakılan varlıklar, bir süre sonra hor görülen objeler olacaklardır (Wollstonecraft, 1995: 76).

Wollstonecraft'a göre eğitim bu anlamda anahtar teşkil eder; çünkü eğitim en iyi haliyle "bireyin, kendisini özgür

kılacak erdemli alışkanlıklar geliştirmesini sağlayacaktır" (Wollstonecraft, 1995: 89-90). Bununla beraber genç erkekler ve genç kadınlar çok farklı tipte eğitim almaktadırlar; genç erkekler bağımsızlığa ulaşırken, genç kadınlar feminen meziyetlere ve bunların erkekler üstünde kullanımına odaklanan anlamsız bir müfredatla alçaltılmaktadır. Hatta Wollstonecraft erkeklerin bu düşünce tarzına kazara düşmediklerini düşünmektedir, ona göre erkekler kadınları daha ziyade kasıtlı olarak bu düşünceyle eğitip onları kölevari bir pozisyonda tutmayı amaçlamaktadır:

> Kadın zihnini büyütüp geliştirerek güçlendirin, körü körüne bir itaatin sonu gelecektir; ama güç sahibi olmak adına körü körüne bir itaat her zaman istenen bir şey olduğu için, tiranlar ve tensel zevklere düşkün olanlar kadınları karanlıkta tutmaya çalışmakla kendi adlarına doğru yolda olacaklar; çünkü tiranlar yalnızca köle ister ve tensel zevklere düşkün olanlar da eğlence ister (Wollstonecraft, 1995: 93).

Dolayısıyla kadınların, her şeyiyle tamamlanmış vatandaşlar olma yetileri şu iki sebepten engellenir: a) erkeklerin altında bırakılan eğitimleri nedeniyle ve b) kadınlarda, erkeklere göre farklı özellikleri ödüllendiren toplum nedeniyle. Bu durum kadınların yaşamdaki yönlerini seçememesine neden olur; kendilerine ait anlamlı bir kariyerleri olamaz çünkü bunu yapmalarını sağlayacak eğitim onlara verilmez, dolayısıyla oynayabilecekleri yegâne rol olarak eş, anne ve ev hanımı rolü kalır. Bu onlara zorla dayatılır ve sonuç olarak da bunları kötü şekilde yaparlar. Bu nokta belki de Wollstonecraft ile daha sonraki dönem feministleri ayıran noktadır. Göründüğü kadarıyla Wollstonecraft başlıca problemin, oynayacakları rolü kendilerinin seçebilmelerinden ziyade belli bir role zorlanmaları olduğunu düşünmektedir. Ama eğer bu rolü kendileri seçmişlerse, o zaman problem yok düşüncesi oluşur. Fakat Bryson şunun altını çizer ki, Wollstonecraft "eğitimin ve seçim özgürlüğünün, çoğu kadını geleneksel

rollerini reddetmeye itmesini beklemiyordu" ve dolayısıyla da "formal siyasi ve hukuki güç açısından erkek tekeline" meydan okumuş olmuyordu (Bryson, 2003: 18). Ayrıca bu noktada Wollstonecraft'ın açıklaması, en çağdaş toplumlar tarafından kabul edildiği üzere, bir kadının kariyer yapmakla eş olmak ve/veya anne olmak arasında seçim yapmasına gerek olmadığını söylememektedir; örneğin erkeklerin kariyerle baba olmak ve/veya eş olmak arasında seçim yapmalarının beklenmemesi gibi kadınların da ikisini birden yapmaya hakkı olduğunu öne sürmüş olmamaktadır.

Etkinlik 2. Aşağıdaki soruları yanıtlayın:

1) Wollstonecraft'a göre kadınların eğitimi niçin çok önemlidir?

2) Wollstonecraft'ın, hem bir eş/anne hem de kariyer sahibi bir kadın olabileceğinize inanmaması faktörü için ne düşünüyorsunuz?

John Stuart Mill

John Stuart Mill'in *The Subjection of Women** adlı kitabı 1869 yılında, Mill'in, kitaptaki kilit düşüncelerden birçoğunu atfettiği eşi Harriet Taylor'ın ölümünden yaklaşık 10 yıl sonra yayımlandı. İki yıl öncesinde, 1867 yılında Mill (o esnada Parlamento üyesiydi), oy verme hakkını çalışan sınıftan erkekleri de kapsayacak şekilde genişleten Halkın

* John Stuart Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi*, Çev. Ahmet Özcan, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020. (y.h.n.)

Temsili Yasası'nda "erkek" kelimesinin "kadın" kelimesiyle yer değiştirilerek İngiltere'de kadınlara da ilk kez oy hakkı verilmesi teklifinde bulunmuştu. Teklif 123 oy farkla kaybetti ve İngiltere'de kadınlar yarım yüzyıl daha oy hakkı kazanamadı.

Kadınlar ve kölelik

Mill, tıpkı kölelikte olduğu gibi güçlü olanların, kadınlar üzerindeki fiziksel güçlerini hukuki yaptırıma dönüştürmüş olduğunu ve sonrasında da kadınları erkeklerden daha değersiz hissettirmek için onların zihinlerini köleleştirmeye çalıştıklarını öne sürüyordu. Tüm bunların merkezinde yine güç istenci vardı.

John Sturt Mill *Kadınların Köleleştirilmesi* adlı kitabına, kadınların toplumdaki durumunu kölelikle kıyaslayarak başlar. Mill'e göre kölelik konusunda hukuk, gücün ardından gitmiştir, insanların fiziksel olarak mecbur bırakıldıkları bir durum daha sonra hukuken de mecburiyet haline getirilmiştir çünkü köle sahipleri hukuku, bir tahakküm biçimi olarak kullanmıştır. Dolayısıyla kölelik, "efendi ve köle arasında yalnızca bir güç meselesi olmaktan çıkıp düzenli bir hale getirilmiş ve her bir efendinin sahip olduğu bireysel malvarlığının kolektif gücü neticesinde garanti altına alınmıştır, bu malvarlıklarına köleleri de dahildir" (Mill, 1970: 7). Benzer şekilde, kadınlar, erkeklerin fiziksel gücü dolayısıyla erkekler tarfından tahakküm altına alınmış sonra da bu tahakküm yasalarla kural haline getirilmiştir. Dolayısıyla, kadınlarla erkekler arasındaki hukuki ve siyasi farkların doğuştan gelen özelliklere veya adalete dayanmasından çok uzak bir anlayışla "bu farkın en güçlünün yasasından başka kaynağı yoktur" (Mill, 1970: 7). Mill, köleliğin herkes tarafından tiksindirici bulunduğunu ama kadın cinsiyetinin erkek cinsiyeti tarafından köle yapılmasını hiç kimsenin dert etmediğini söyler. Mill burada köleliği kolay bir şeymiş gibi göstermek niyetinde değildir; orta sınıftan bir kadının

durumunun, bir köleninkinden daha iyi olduğunu kabul etmektedir. "Kadınların eş olarak kölelerden daha iyi muamele görmediğini kesinlikle iddia etmiyorum; ama hiçbir köle, bir eş kadar kelimenin her anlamıyla ve aynı ölçüde köle değildir" (Mill, 1970: 32). Mill burada kölelerin gördüğü muameleden değil, daha ziyade köleliğin güçsüzlük pozisyonundan bahsetmektedir.

Mill'e göre erkekler, kaba kuvveti hukuki yaptırıma dönüştürmeleri yetmezmiş gibi, kadınları, toplumdaki rollerini erkeklerin hizmetinde olmakmış gibi düşünmeye iterek zihinlerini köleleştirdiklerini söyler:

> Tüm kadınlar ilk yıllarından itibaren, kendi ideal karakterlerinin erkeklerin tam tersi olduğu inancıyla yetiştirilir; irade ve otokontrol vasıtasıyla yönetim yerine boyun eğme ve başkalarının kontrolüne teslim olma anlayışı söz konusudur. Tüm ahlaki yaklaşımlar, kadınların bütün duygusallıklarının doğaları gereği olduğunu ve başkaları için yaşamanın kadınların görevi olduğunu söyler. Kendilerini bütünüyle inkâr etmelerini, duygusal ilişkileri dışında hayatlarının olmamasını salık verir (Mill, 1970: 16).

Mill'e göre, kadın ve erkek arasında doğal farklar olup olmadığını söylemek mümkün değildir çünkü çok fazla sayıda yapay toplumsal farklılık olduğu için doğuştan gelen herhangi bir özelliği belirleyecek bilimsel bir deney formüle etmek imkânsız olacaktır. Dolayısıyla Mill bu noktada Rousseau'ya karşı güçlü bir itiraz ortaya koymuş olur: Cinsiyetler arasında bu kadar çok toplumsal ve hukuki farklılık varken bir insan doğuştan gelen farklar olup olmadığını nasıl söyleyebilir? Mill, "Çoğu erkek, tek bir vakadan fazlasını değerlendirme imkânı bulamamıştır", diyordu, yani çoğu erkeğin bütün kadınları kendi eşi gibi tasavvur ettiğini söylemek istiyordu (Mill, 1970: 25). Mill, elbette erkeklerle kadınlar arasındaki farkı bilimsel olarak analiz etmek niyetinde değildi çünkü aralarında herhangi bir fark olduğunu düşünmüyordu. Onun yapmaya çalıştığı şey, olguların varoluş şeklinin doğal oldu-

ğunu iddia etmenin, bilimsel bir iddia olduğunu göstermekti; dolayısıyla da bilimsel bir iddiayı oluşturabilmek için de özel bir metot gerekliydi ama bu iddiaları ortaya koyanlar tarafından böyle bir metot kullanılmıyordu ve kullanılamazdı da. Sonuç olarak, kadınların *doğuştan gelen* farklılıklar sebebiyle ahlaken ve hukuken erkeklere hizmet eder durumda olması gerektiği iddiası, fiziksel gücü yaptırıma dönüştürmek adına kullanılan ambalajlama işlemlerinden başka bir şey değildir.

Mill bunun yanı sıra, kadınların belli meslekleri doğuştan gelen özellikleri nedeniyle yapmayı istemeyeceklerini veya doğaları gereği yapamayacaklarını söyleyen düşünceye dayanarak onları belli eğitimlerden veya mesleklerden uzak tutan kuralların absürtlüğünün de altını çizer. Mill şöyle söylemektedir: "Kadınların doğaları gereği yapamadıkları şeyleri yapmalarını yasaklamak zaten son derece gereksiz" (Mill, 1970: 27). Bu kitabı üniversite öğreniminiz için veya üniversitede okumanıza imkân verecek sınavlara hazırlanmak için okuyorsanız, üniversite öğreniminin sonunda alacağınız ödülü hiç düşündünüz mü veya aldığınız diplomaya niçin İngilizce *bachelor's degree* [bakelorya: Lisans mezuniyeti anlamında kullanılır ancak kelimenin tam karşılığı bekar derecesidir] dendiğini merak ettiniz mi? Bunun basit bir sebebi var: Geçmişte üniversite camiasına girebilmeniz için evlenmemiş bir erkek olmanız gerekiyordu. Evlenmeniz halinde, camiadan ayrılıyordunuz; kadın olmanız halinde ise, daha baştan üniversiteye girme şansınız kalmıyordu. Günümüz dünyasında kadınların, üniversiteye girmelerinin,

Mill, kadınların belli mesleklerden veya sorumluluk gerektiren pozisyonlardan yaradılışlarına aykırı olduğu gerekçesiyle uzak tutulmalarının absürt bir argüman olduğunu düşünüyordu. Bu işler gerçekten onların doğasına aykırıysa bunları zaten yapmayacaklardı, dolayısıyla herhangi bir yasağa gerek yoktu.

bunu beceremeyecekleri veya doğaları gereği bunu seçmek istemeyecekleri düşüncesine dayandırılarak engellendiğini düşünün. Adil olmak ve eşitlik gibi meselelerin yanı sıra Mill bunun absürt bir argüman olacağını söylerdi. Eğer kadınlar üniversiteye girmek için yeterli akıl seviyesinde değilse, bu durumda zaten giriş sınavlarında başarısız olacaklardı; bunu doğaları gereği yapmak istememeleri halinde ise zaten hiçbir kadın üniversiteye başvurmayacağı için mesele anlamsız hale gelirdi. Bu durumda, tabiat kadınların üniversiteye girmesini engelliyorsa, onlara bu yasağı koymak niye? Benzer şekilde, tabiat onları zaten başka mesleklere çağırıyorsa, onlara belli meslekleri yasaklamanın ne gereği olabilir? Eğer tabiat, kadınları (veya başka bir insan sınıfını) belli mesleklere çağırıyorsa, onlara diğer meslekleri yasaklamak elbette anlamsız olacaktır; çünkü tabiat zaten kendi yolunu bulacaktır. Mill de bu doğuştan gelen durum argümanını reddeder, tabiatın ve yaradılışın bu işle ilgisi olmadığını söyler; bu yaklaşım tamamıyla korumacılık anlayışından kaynaklanır, erkekler belli sosyal faydaları kendilerine saklamayı istemektedirler.

Mill'e göre bu durumdan çıkabilmenin yegâne yolu kadınların eğitime tam erişimini sağlamak, kadınlara erkeklerle aynı siyasi ve sosyal hakları vermek ve evlilikte kadınların da erkeklerle aynı haklara sahip olmasını sağlamaktır (bir başka deyişle bağımsız hukuki statü, mülkiyeti elinde tutabilme hakkı, boşanabilme imkânı). Mill'in bu düşünceleri ile Wollstonecraft'ın görüşleri, daha sonraki dönem feminist yazarlar tarafından karşı çıkılan iki benzerlik taşımaktadır. Birincisi, Mill bir kadının başka bir şey yapamadığı için evliliğe zorlanmasının yanlış olduğunu düşünmektedir; ama başka şeyler yapma fırsatı varken evlenmeyi seçmişse bu durumda Mill'e göre bu onun rolüdür. Yine Wollstonecraft'ta olduğu gibi, bir kadının evliyken hem çocuklarının hem de bir kariyerinin olabileceğinden bahsedilmemektedir. İkincisi, Mill hukuka büyük inanç besler. Mill'in argümanına göre kadınlarla erkekler arasında yaradılış itibariyle muhteme-

len çok az fark vardır ve erkekler kaba kuvvetlerini yasaya dökmüşler ve kadınların eğitim ve meslek gibi imkânlara erişimini engellemişlerdir. Buna karşı çözümü ise, ki yeterince mantıklı görünür, bunu kabul edip adaletsizliğin olduğu yerlerdeki yasaları değiştirmektir. Günümüzde birçok feminist bu yasaların (genel olarak) zaten değiştirilmiş olduğunu ama kadınların yine de erkeklerden az kazandığını, kamusal hayatta erkeklerden daha az sayıda kadın olduğunu ve hem özel kurumlarda hem de kamu kurumlarında çok daha az sayıda kadın lider olduğunu söyleyecektir. Eğer yapılması gereken tek şey adaletsiz yasaları değiştirmekse ve bu yasalar büyük oranda zaten değiştirilmişse, bu durumda kadınlar ve erkekler niçin hâlâ eşit değiller? Belki de yasalardan daha fazla etken söz konusu olabilir mi? Iris Marion Young'ın öne süreceği argüman da bu olacaktır.

Etkinlik 3. Aşağıdaki soruları yanıtlayın:

1) Mill, yazdığı dönemde niçin kadınların durumunun köleliğe benzediğini söylemektedir? Bu görüşe katılıyor musunuz?

2) Kadınları, doğaları gereği yatkın olmadıkları düşünülen rolleri üstlenmekten alıkoymanın mantıklı olmadığı yönündeki Mill argümanını genel hatlarıyla açıklayın.

Iris Marion Young

Iris Marion Young'a göre, ilk olarak kadınlarla erkekleri özünde aynı olarak görmek bir hatadır, ikincisi de, yalnızca adaletsiz yasaları değiştirmenin günümüz toplumlarında erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsizlikleri sonlandıracağını

düşünmek de hatadır. Young kariyerini farklılıklara dair politikalar hakkında yazarak geçirmiştir. Buradaki kilit düşünce modern liberal demokrasilerin, farklılık nosyonunu bertaraf eden ve tartışmaları tek bir formata indirgemeye çalışan türde bir ahlaki ve etik mantığa dayanıyor olmasıydı. Bu format, yani tarafsız mantık, (doğası gereği) tarafsız olduğunu öne sürse bile, aslında erkeklerin lehine ve toplumdaki baskın etnik veya kültürel gruplardan farklı olanların aleyhine olacak şekilde taraflıdır.

> Tarafsız mantık, somut durumların ve eylemlerin dışında bir görüş açısı benimsemeyi amaçlar; hiçbir spesifik öznenin veya özneler grubunun perspektifini, özelliklerini, karakterini ve çıkarlarını taşımayan, "belli bir noktadan bakmayan transandantal bir bakış açısı" yakalamaya çalışır (Young, 1990: 100).

Bu tarafsızlık mantığını siyasal düşünce tarihi boyunca görürüz; yakın zamanda ise, Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı kitabındaki "orijinal pozisyon" ve "cehalet perdesi" kavramlarında ve Habermas'ın "ideal konuşma durumu" yaklaşımında rastlarız. Bunlar, gündelik yaşamdan etik, ahlaki ve siyasi tartışmalar çıkarıp bunları mantıklı, felsefi argümanlara dönüştürme girişimleridir; herhangi bir durumun kendine özgü yönlerini ortadan kaldırıp bunları tek bir felsefi yapıya birleştirme arayışıdır; herhangi bir etik, ahlaki veya siyasi durumu açıklamak için büyük bir teori bulma çabasıdır.

Young'a göre kadınlarla erkekler arasında eşitliği sağlamak için yasaları değiştirmek yeterli değildir. Bu hareket yalnızca demokratik sistemin tarafsız olması halinde işe yarar. Bunun yerine sistem, siyasetin dili tarafsızmış gibi yapar ama aslında erkekleri ve baskın kültürde olanları destekler.

Young'a göre bununla ilgili problem, erkek etik mantığını kadın düşünce şekillerinin önünde görmesidir. Ve bu yaklaşım, toplumun kadınlar hakkındaki yukarıda bahsetmiş olduğumuz düşünce

şeklinden büyük bir sapmadır; çünkü Young'a göre kadınlar ve erkekler aynı değildir; etik ve siyaset hakkında farklı düşünürler. Etik bir mesele söz konusu olduğunda erkekler olayları, yerleşik oldukları bağlamdan soyutlamaya çalışır ve oluşturdukları yeni bağlamda tartışırlar. Kadınlar, bunun aksine, durumu bağlama oturtmaya çalışırlar ve karşılaştıkları duruma dair spesifik örnekler düşünürler. Dolayısıyla erkekler, haklar ve tarafsız yönetim gibi daha soyut adalet biçimlerini ön plana çıkarırken, kadınlar, eğitim, sorumluluk ve sosyal hizmetler gibi adaletin daha belirgin bağlama oturtulmuş biçimlerine öncelik verir.

Young'a göre buradaki problem, kadınlar ve erkeklerin adaletin doğası konusunda farklı düşünmeleri değildir, daha ziyade erkek mantık biçiminin, etik, ahlak ve siyaset konularında yegâne meşru mantık biçimi olarak evrenselleştirilmiş olmasıdır. Erkeklerin yaratmış olduğu demokratik tartışma biçimi bir yandan tarafsız olduğu iddiasını taşırken diğer yandan kadınların ve herhangi bir toplumda çoğunluğun kültüründen ayrışanların seslerini duyurmalarına imkân vermez. Sonuç olarak da, günümüz liberal demokrasilerindeki demokrasi kültürü, cinsiyetler arasında tarafsız olmayan bir siyaset dili kullanır. Erkeklerle kadınlar arasında hâlâ eşitsizlikler olması bu sebeptendir; adaletsizliklerin olduğu yasaları değiştirmek ve erkeklerle kadınlar arasındaki eğitim eşitsizliklerine odaklanmak, bizler kaçınılmaz olarak erkekleri destekleyen bir siyaset dili kullanmaya devam ettiğimiz sürece bu eşitsizlikleri kendi başına azaltmayacaktır. Benzer şekilde, eşitsizlikleri azaltmak adına kadınlarla erkeklerin özünde aynı olduğunu öne sürmek de, gerçekte farklılıklar var olduğu için problemli bir yaklaşım konumundadır. Young, cinsiyetler arasındaki temel farklılıklara dair Rousseau'nun bu bölümün başlarında ileri sürdüğüne benzer türde bir argüman oluşturmamaktadır, o bütünüyle ayrı bir farklılık türünden bahsetmektedir ancak erkeklerle kadınların tam olarak aynı olduklarını düşünmek, Young'a göre ataerkil kuralların dayatılmasıyla sonuçlanacaktır.

Etkinlik 4. Aşağıdaki soruları yanıtlayın:

1) Liberal demokrasilerin, etik ve siyasi meselelerde erkek mantık biçimine dayandığını söyleyen Young'ın argümanını genel hatlarıyla belirtin.

2) Size göre erkekler ve kadınlar etik ve siyasi konularda farklı mı düşünmektedir? Cevabınızı açıklayın.

Sonuç

Bu bölüm, kadınlarla erkekler arasındaki farklılıklara siyasal düşünce tarihinde verilen çeşitli farklı yanıtları ortaya koymuştur. Siyaset felsefesinin belki de kurucu babası olan Platon erkeklerle kadınlar arasında temelde herhangi bir doğuştan gelen farklılık görmese de, Hobbes ve Locke gibi düşünürler kadınlarla ilgili meseleleri özel hayata indirgemişlerdir (dolayısıyla siyasi hayattan uzak tutmuşlardır) veya Rousseau gibi, erkeklerle kadınların doğaları gereği farklı olduklarını ve bu yüzden de eşit muamele görmemeleri gerektiğini öne sürmüşlerdir.

Rousseau'nun düşünce şekline yapılan itiraz ilk olarak Wollstonecraft'tan, sonrasında da Mill'den gelmiştir. İkisi de, erkeklerle kadınlar arasında herhangi bir doğal farklılık görmenin çok zor olduğunu düşünüyordu ama onlara göre kadınların, eğitime ve iş hayatına erişim eksikliği gibi sayısız dezavantajı vardı; bu da kadınların erkeklerle rekabet edemeyeceği anlamına geliyordu. İki düşünür de, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün gerekçesiz olduğunu ve yaradılıştan ziyade güce dayandığını düşünüyordu, kadın-

ların eğitime erişim hakkının daha fazla olması gerektiğini düşünürlerken Mill bir dizi siyasi ve sosyal hak verilmesini de elzem görüyordu. Adaletsiz yasaları değiştirmek ve daha eşit bir eğitim sunmak da, Wolsstonecrat'ın ve Mill'in bu meseledeki liberal düşünce sistemlerine göre, cinsiyetler arasında adaleti ve eşitliği sağlamanın yoluydu.

Young, erkeklerle kadınlar arasında eşitliğin sağlanmasına dair bu düşünce tarzına muhalif bir ses yükseltir. Young'a göre, cinsiyetler arasındaki siyaset dili bütünüyle tarafsız olmadığı için yasaları değiştirmek tek başına cinsiyet eşitliğini sonlandıramayacaktır. Eşitliği sağlamak için kamusal söylemin şeklini düşünmeli ve kadınların sesine daha fazla yer vermeliyiz.

Kaynakça

Bryson, V. (2003), *Feminist Political Theory: An Introduction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Mill, J.S. (1970), *The Subjection of Women*, Cambridge, MA: MIT Press.

Plato (1987), *The Republic*, Londra: Penguin.

Rousseau, J.J. (1993), *Émile*, Londra: Everyman.

Siedentop, L. (2015), *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Londra: Allen Lane.

Wollstonecraft, M. (1995), *A Vindication of the Rights of Men, and A Vindication of the Rights of Woman*, Cambridge: Cambridge University Press.

Young, I.M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin Okuma Etkinliği

Alıntı *A Vindication of the Rights of Woman*, yer aldığı eser: Wollstonecraft, M. (1995), *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 87.

Erkeklerin tiranlığını açıklamak ve mazaret uydurmak için birçok usta işi argüman türetilerek iki cinsiyetin, erdem edinirken çok farklı bir karaktere ulaşma amacını gütmesi gerektiği düşüncesi kanıtlanmaya çalışılmıştır: veya açıkça söylemek gerekirse, kadınların, erdem kelimesini hak eden özellikleri edinmeleri için yeterli zihin gücüne kavuşmalarına imkân verilmemektedir. Bununla beraber görünen o ki, insanların bir benliğe sahip olmasına imkân verilerek, Yüce Tanrı tarafından insanları erdeme veya mutluluğa götürecek bir yol bulunabilir.

Eğer kadınlar, boş hayatlar yaşayan avareler sürüsü olmaktan ibaret değillerse, bu durumda niçin masumiyet gibi aldatıcı bir yafta altında cehalet içinde tutuluyorlar? Erkekler, elbette dikbaşlı tutkularımızı ve alçaltıcı düşkünlüklerimizi keyifle hicvetmedikleri zaman, haklı olarak, bizim cinsimizin ahmaklığından ve kaprislerinden dem vuruyorlar. Cehaletin doğal etkisine bakın, diye yanıtlayabilirim bu durumu. Yalnızca kendi önyargılarına dayanan bir akıl her daim istikrarsız olacaktır ve her akıntı, gücünü kıracak bariyerler olmadığı sürece yıkıcı bir öfkeyle akacaktır. Kadınlara çocukluklarından itibaren ve annelerinin oluşturduğu örnekle söylenen şudur ki, insanların zaaflarına dair biraz bilgi, ki buna kurnazlık denir, bunun haricinde yumuşak huyluluk, dışarıya karşı itaat ve gereksiz malvarlığına karşı büyük bir ilgi onlara bir erkeğin korumasını sağlayacaktır. Ve güzel olmaları halinde ise, diğer her şey zaten gereksiz hale gelir, en azından hayatlarının yirmi yılı boyunca bu böyle gider.

Alıntı J.S. Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi*, erişim adresi: http:// www.digitalhistory.uh.edu/disp_textbook.cfm?smtid=3&psid=3600

Bir uygulamanın genelliği, bazı durumlarda onun övgüye değer sonuçlara yol açtığına veya her halükârda bir zamanlar öyle olduğuna dair güçlü bir varsayımdan doğar. Uygulamanın bu tür amaçlara ulaşmak için bir araç olarak ilk kez benimsendiği veya daha sonrasında da sürdürüldüğü hallerde durum budur ve uygulama, bu amaçlara en etkili biçimde ulaşılabilecek yöntemin ne olduğunu bulabilmek adına deneyimlere dayandırılmış durumda olur. Eğer erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritesi, ilk kurulmuş olduğunda, toplumda idarenin kurulması adına farklı yöntemler arasında yapılmış titiz bir seçimin sonucuysa; eğer, çeşitli toplumsal organizasyon biçimleri, örneğin kadınların erkekler üzerindeki hâkimiyeti, iki tarafın eşitliği ve farklı şekillerde geliştirilebilecek böylesi karışık ve ayrı yöntemler denendikten sonra deneyimlere dayanarak karar verilmiş bir idare şekliyse ve buna göre kadınların bütünüyle erkeklerin idaresi altında olduğu, toplumsal meselelerde hiçbir payının olmadığı ve her bir kadının özel yaşamında kaderini birleştirdiği erkeğe karşı itaat gibi bir yasal yükümlülük altında olduğu yöntem iki tarafın da mutluluk ve refahına en yatkın düzenleme ise; ancak böylesi bir durumda bu uygulamanın genel olarak benimsenişi, benimsendiği dönemde en iyi yöntem olduğuna dair adil bir şekilde kanıt teşkil ediyor sayılabilir: Gerçi bu durumda bile bunun en iyi uygulama olabileceğini tavsiye eden düşünceler, tıpkı zamanında çok büyük önem arz eden çok eskilerden kalma diğer sosyal faktörler gibi, nihayetinde, yüzyıllar içinde ortadan kalkmış olabilir. Ama durumun mevcut hali her açıdan bunun tersi şeklinde. İlk olarak, daha zayıf cinsi daha güçlüye tabi kılan mevcut sistemin lehine olan yaklaşım, yalnızca teoriye dayanıyor; çünkü bugüne kadar hiçbir zaman başka bir sistem denenmedi: Dolayısıyla deneyim, teoriyle hiç de örtüşmemesi açısından, herhangi bir hüküm belirtiyormuş gibi davranılamaz.

Ve ikinci olarak da, bu eşitsizlik sisteminin benimsenişi, asla itinalı bir tasarımın veya bir öngörünün veya herhangi bir toplumsal düşüncenin veya insanlığın yararına, iyi bir toplum düzenine katkıda bulunacak herhangi bir nosyonun ürünü değildi. Bu durum basitçe şu faktörden doğdu: İnsan toplumlarının en eski şafağından beri kendisine erkekler tarafından verilen değere muhtaç olan her kadın, kas gücü açısından da erkeğe göre zayıf ol-

masıyla birlikte kendini bazı erkeklere bağımlı halde buldu. Yasalar ve politik sistemler, daima bireyler arasında halihazırda varolan ilkişkileri kabul ederek işe başlarlar. Bu yasalar ve sistemler, fiziksel bir faktörden ibaret olan bir durumu yasal bir hakka çevirmiş ve buna toplumun da onayını vermişlerdir; buradaki başlıca amaç, fiziksel gücün yaratacağı düzensiz ve kanunsuz çekişmelerden kaçınarak bunların yerine bu hakların uygulanışını ve korumasını kamusal ve örgütlü araçlarla sağlayabilmektir. Halihazırda boyun eğmeye zorlanmış olan kadınlar bu yolla yasal olarak da boyun eğmeye zorunlu hale gelmişlerdir. Kölelik, efendi ve köle arasında yalnızca bir güç ilişkisi olmaktan çıkıp kural haline getirilmiş ve efendiler arasında bir sözleşme konusu olmuştur; efendiler, ortak koruma için birbirlerine bağlanmışlardır; böylece bu koruma, her birinin şahsi malvarlığının (buna köleleri de dahildi) bir araya gelmesiyle oluşan kolektif güç sayesinde garanti altına alınmıştır. Eski zamanlarda erkek cinsinin büyük bölümü köleyken kadınların tamamı köleydi. Üzerinden çağlar geçti, bunlardan bazıları tarımın yoğun olduğu çağlardı, o sıralarda henüz hiçbir düşünür bu kölelik türlerinden herhangi birinin doğruluğunu ve mutlak toplumsal gerekliliğini sorgulayacak kadar cesur değildi. Aşama aşama böyle düşünürler ortaya çıktı ve (toplumun genel ilerlemesinin de yardımıyla) erkek cinsinin köleliği en azından Hıristiyan Avrupa'nın bütün ülkelerinde (gerçi bir tanesinde yalnızca son birkaç yıl içinde olabilmiştir) uzun zaman önce kaldırıldı; kadın cinsinin köleliği ise, adım adım, bağımlılık gibi daha yumuşak bir biçime dönüştürüldü.

Ancak bu bağımlılık, şimdi var olduğu haliyle, ilk baştaki gibi bir kurum değildir, adalet ve toplumsal fayda düşüncelerinden yeni bir başlangıç yapmıştır; devam etmekte olan ilkel bir kölelik halidir ancak genel davranışları yumuşatmış olan ve tüm insan ilişkilerini adaletin kontrolüne ve insanlığın etkisi altına sokan aynı sebepler neticesinde bir yumuşama ve değişim süreci geçirmiştir. Ama özündeki gaddarlığın izini kaybetmemiştir. Dolayısıyla varlığını sürdürüyor olması hakkında herhangi bir olumlu varsayım geliştirilemez. Bu yönde sunulabilecek yegâne olumlu varsayım şu olabilir ki, aynı tiksindirici temelden türemiş olan birçok şey bugüne değin ortadan kaldırılmışken, bu kurumun hâlâ devam ediyor olması, başarı sayılabilir. Ve bu da, yani erkeklerle kadınlar

arasındaki eşitsizliğin en güçlünün tahakkümü yasasından başka bir kaynağı olmadığını duymak da olağan kulaklara tuhaf gelir.

Soru 1: Mill ve Wollstonecraft cinsiyetler arasında eşitlik için mücadele ederler. Niçin eşitsizliğin hüküm sürdüğünü düşünmektedirler?

Soru 2: Mill, kadınların durumunu kölelikle nasıl ilişkilendirmektedir? Size göre Mill bu konuda haklı mı?

9
Devlete Karşı Devrim Ne Zaman Haklı Görülebilir?

ANAHTAR SORULAR

1) Toplumsal sözleşme devrim hakkına işaret eder mi yoksa toplumsal sözleşmeyi bozmak sizi doğa durumuna geri mi götürür?
2) Devrim mantıktan türetilmiş ilkeleri mi temel almalıdır yoksa tarih ve gelenek siyasal eylem için daha iyi bir rehber midir?
3) Sosyalist bir hükümet seçerek komünist bir topluma ulaşılabilir mi yoksa devleti yıkmak için devrim yapmak gerekir mi?

17 Aralık 2011'de sabah saat 8'de, 26 yaşındaki Mohamed Bouazizi, Tunus'ta Sidi Bouzid'deki bir yol kenarında meyve sattığı arabasıyla iş gününe başladı. Bu meyveleri alabilmek için borca girmişti. Sabah saatlerinde bir zabıta memuru ona doğru yaklaşıp satış iznini görmek istedi ama Mohamed'in izin belgesi yoktu. Meyvelerine ve terazisine el kondu, yani tek geçim kaynağı da elinden alındı. Valilik birimlerine gidip meyvelerin ve terazisinin geri verilmesini talep etmek istedi ama onunla hiç kimse ilgilenmedi. Saat 11.30'da Valilik binasına geri döndü, üzerine benzin döktü ve kendini ateşe vermeden önce şöyle bağırdı: "Nasıl geçinmemi bekliyorsunuz". İki hafta sonra hastanede öldü. Bouazizi'nin intiharı Tunus Devrimi'nde bir katalizör rolü üstlendi, ardından gelen protestolarda otoriter Başkan Ben Ali 24 yıllık otoriter idaresine son vermek zorunda kalarak Tunus'tan kaçtı. Arap dünyasında benzer protestolar bu olayı takip etti ve Arap Baharı olarak anılır hale geldi.

Değişim seçim sandığıyla da gelebilir ancak insanlık tarihinde değişim çoğu zaman hükümetin devrilmesiyle gelmiştir ve genellikle de şiddet uygulanarak gerçekleştirilmiştir. Bu noktada ideoloji kilit bir rol oynar. 20. yüzyılda Marksizm diğer ülkelerin yanı sıra Rusya'da, Çin'de ve Küba'da devrimlere neden oldu ve yüzyılın sonlarına doğru da birçok komünist rejime karşı özgürlük adına devrimler gerçekleşti.

Peki hükümeti hangi sebeplere dayanarak devirebiliriz? İngiltere Kralı I. Charles, kendisini tahttan indirmiş olan İç Savaş esnasında yargılandığı sırada beni ne sebeple yargılıyorsunuz diye sordu, kendisinin hâlâ meşru kral olduğunu öne sürüyordu. Ona göre hükümdarlığı Tanrı'nın ve İngiltere yasalarının buyruğuydu ve ikisinin de devrime imkân veren bir hükmü yoktu. I. Charles'ın buradaki iddiası meşru olmak üzerinden ilerler ve yargılanmakta olan tiranlar tarafından çağlar boyu kullanılmış bir argümandır. Mahkemeler ülkenin yasalarını uygular ve (genellikle) devrime imkân vermezler. Peki hangi noktada belli bir siyasal

ilke (özgürlük, eşitlik ve/veya demokrasi gibi) ülke hukuku karşısında ağır basar?

Marksistler elbette, devriminin gerekçelerinin ne olabileceğini sormanın yanlış soruyu sormak olduğunu, kapitalizm idaresi altında değişim yaratmanın yegâne yolunun devrim olduğunu öne süreceklerdir. Devlet, burjuva idaresinin aparatlarından biridir, diyeceklerdir, dolayısıyla da devlet gerçek adaleti getirmekten acizdir. Bu anlamda devrim yalnızca haklı değil, aynı zamanda değişimi getirmek adına gerekli bir adımdır.

Bölüme Genel Bakış

Vatandaşların devleti yıkmaya hakkı var mıdır? Eğer varsa, bu devrime hangi ilkeler rehberlik etmelidir ve devletin ne tür eylemleri devrim türünde bir hareketi hızlandıracak kadar ciddi olabilir? Bu bölüm, siyasal düşünce tarihinde bunun gibi sorulara verilen bir dizi yanıtı keşfetmemize imkân verecek şekilde tasarlandı; bunun yanı sıra devrim hakkına oldukça şüpheyle yaklaşan bir düşünürü de ele alacağız.

Bu bölüme devrim hakkına şüpheyle yaklaşan bir düşünürle, Edmund Burke ile başlayacağız. Burke, toplumdaki değişimin asla insan hakları gibi soyut ilkelere dayandırılmaması gerektiğini öne sürer. Burke'e göre, eğer bunu yaparsak, halihazırda sahip olduğumuz hakları ve özgürlükleri de kaybedebiliriz. Bunun yerine, Burke toplumda gerçekleşecek herhangi bir değişimin daima toplumda halihazırda varolan fikirlere ve geleneklere dayanması gerektiğini söyler. Burke'e göre kişi, kendi durumundaki insanların tadını çıkarmış olduğu özgürlüklerden alıkonuyorsa, bu durumda hükümeti devirme hakkına sahip olduğu belki söylenebilir ama bu da yeni teorilerin üzerine inşa edilmek yerine geleneklerin yeniden tesis edilmesi yönünde olmalıdır. Burke'ü, Thomas Paine ile karşılaştıracağız. Paine'e göre devlet yönetimi haklarınızı ihlal ederse, onu devirebilirsiniz ve herhangi bir toplumda

izin verilmesi gereken yegâne siyasi kurumlar da mantıkla uyumlu olanlardır.

Son olarak, bölüm, devrimin ve özellikle de sınıf devriminin Karl Marx'ın siyasi düşüncesinde oynadığı rolü ele alacak. Kapitalist bir toplumu değiştirmenin yegâne yolunun devrim olduğu şeklindeki Marx'ın argümanını değerlendireceğiz. Marx'a göre kapitalist bir toplumda devlet kaçınılmaz olarak burjuvazinin çıkarına hareket edecektir ve nihayetinde reform yapması için sosyalist bir hükümet seçmek de asla adil bir toplum yaratamayacaktır. Bunun yanı sıra Marx kapitalizmin, uyguladığı sınıf baskısı neticesinde devrimci bir işçi sınıfı yaratacağını ve devrimi bu sınıfın getireceğini de gösterecek.

Burke ve Paine

Edmund Burke'ün *Reflection on the Revolution in France** adlı kitabı genel olarak muhafazakâr bir siyasi eğilimin klasikleşmiş savunması olarak kabul edilmektedir. Ama şimdi göreceğimiz gibi Burke devrime tam olarak karşı değildi ve değişime kesinlikle karşı değildi, o daha ziyade Fransa'da gerçekleşmiş olan tipteki devrime karşıydı. Hatta Burke başka mecralarda İngilizlere karşı Amerikalı devrimcilere desteğini belirtmektedir. Bu olaylar arasındaki fark, Burke'ün hangi koşullar altında devlete karşı devrimi haklı gördüğünü ve ne tür bir devrimi izin verilebilir kabul ettiğini anlamamıza yardımcı olacak.

Burke'ün başlıca eleştirisi, eserlerini kaleme aldığı dönemde Avrupa'da büyümekte olan rasyonalist Aydınlanma düşüncesine karşıydı. Aydınlanma düşünürleri (geniş çaplı ifade etmek gerekirse) var olması gereken yegâne siyasi ve ahlaki kurumların, mantığa göre hareket edenler olduğunu öne sürüyorlardı. Otoritelerini tarihe ve/veya dine dayandı-

* Edmund Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, Çev. Okan Arslan, Kadim Yayınları, 2021. (y.h.n.)

ran siyasi kurumlar ise, kaldırılması veya devrilmesi gereken kalıntılar olarak görülüyordu. Dolayısıyla, Fransa'daki gibi Tanrı tarafından göreve getirildiklerini ve yalnızca Tanrı'ya hesap vereceklerini öne süren monarşiler kaldırılmalı ve yerlerine, otoritelerini halk iradesine ve toplumsal sözleşmeye dayandıran kurumlar getirilmeliydi. Fransız devrimciler, yeni yönetim sisteminin Robespierre'in özgürlük, eşitlik, adalet ilkelerine dayandırılması gerektiğini söylüyordu.

Burke, belli bir toplumda, olayların gerçekleştiği dönemde fiilen var olmayan soyut düşüncelere dayalı devrimlere karşıydı. Siyaset ve toplum konusunda soyut düşüncelere katılan bir kimse, o toplumda o dönem itibariyle birikmiş olan bilgelik stoğunu göz ardı etmiş olacaktı. Burke şöyle söylemiştir:

> İnsanların her birinin kendi özel mantık stoğuyla yaşayıp çalışmasına izin vermekten korkuyoruz; çünkü bu stoğun her insanda az olduğu şüphesini taşıyoruz ve insanlar da, ulusların ve çağların sermayesinden ve genel birikiminden faydalanırlarsa kendi adlarına daha iyisini yapmış olacaklardır (Burke, 1986: 183).

Burke'e göre özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve bunlara paralel olarak insan hakları gibi soyut ilkeler, toplumların önyargılarını göz ardı eden soyut ilkelerdi. Önyargı, Burke'e göre bugün kullandığımızdan farklı bir anlam taşıyordu. Ona göre önyargı, bir kişiye veya bir insan grubuna karşı peşinen yerleşmiş bir düşünceye sahip olduğumuzu ifade etmekten ziyade bir toplumda siyaset hakkında barındırılan düşünce şekillerini ifade etmekteydi; bu düşünce şekilleri, ilkelerin soyut tasavvuru yerine gelenekler ve deneyimler tarafından şekillendirilmişti. Burke, siyasetin, bu eski düşünce şekillerini korumakla ilgili olması gerektiğini ve zaruri bir değişiklik yapılması halinde de mantığa dayalı tepeden inme bir plan yerine bu eski düşünce şekillerinin rehber olarak kullanılmasının doğru olacağını düşünüyordu. Gelecek ne-

Burke'e göre toplumdaki değişim, soyut ilkelerden ziyade o toplumda halihazırda varolan ilkeler üzerine kurulmalıdır. Soyut ilkeler dogmatiktir, geçmişe dayanan deneyimler ise pragmatiktir.

siller için, eskiyi ortadan kaldırıp yerine yeni bir şey koymak yerine geçmişin en iyi yönlerini korumayı amaçlamalıydık. Siyasette karar alma süreçlerini soyut ilkelere dayandırmanın dogmatik bir yaklaşım olduğunu, önyargıya ve deneyime dayandırmanın ise pragmatik olduğunu düşünüyordu.

Burke, geçmişi sadece korumak için korumak taraftarı değildir ve değişime de karşı çıkmaz ama değişim elzem olduğunda o toplumda varolan mevcut önyargılara dayanması gerektiğini söyler. Ona göre değişim aşama aşama, kademeli bir birikimle olmalıydı ve toplumu, zaman içerisinde aşamalı olarak büyüyen ve değişen canlı bir organizma olarak algılamalıydı. Burke bunun mantıklı olduğunu düşünmekle kalmaz, aynı zamanda belli bir değişimin başarısı için hayati önem taşıdığını da söyler. Burke'ün düşüncesine göre Fransız İhtilali ile ilgili ana problemlerden biri şuydu ki, eski bir rejim soyut özgürlük nosyonu için ortadan kaldırıldığında, Fransa'da o dönemde varolan mevcut özgürlük düşüncelerinin ortadan kalkması ihtimali de doğuyor ve neticede öncesine göre daha az özgürlük oluşuyordu. Dolayısıyla devrimleri soyut ilkeler üzerine kurmak kendi kendini yıkan bir eylemdi; o toplumda varolan mevcut fikirleri ve uygulamaları göz önünde bulundurmaması halinde işe yarar hale gelmesi mümkün olamazdı.

Burke Amerika'daki devrimcileri desteklemiştir veya daha doğru bir ifadeyle gerçekleştirdikleri eylemleri yapmaya nasıl sürüklendiklerini idrak etmiştir. Burke'e göre Birleşik Krallık'taki en eski anayasal ilkelerden biri, temsil yoksa vergi de yok ilkesiydi; buna göre sizden vergi yoluyla para alınıyorsa, bu vergilerin nasıl harcandığını kontrol etmek adına bir temsil sistemi bulunması gerekiyordu. Amerikan

kolonileri Britanya Krallığı tarafından vergilendiriliyordu ama harcamalarını kontrol etmek adına temsilci seçmelerine izin verilmiyordu; dolayısıyla haklarından mahrum bırakılıyorlardı. Bu hak, mantık yoluyla türetilmiş soyut bir hak değildi, Birleşik Krallık hukukunda ve geleneklerinde bir süredir varolan bir yasaydı ve bu sebeple Amerikan kolonileri bunun karşılık bulmasını bekleyebilirdi.

Fransız Devrimi'ne karşı Amerikan Devrimi

Burke, Fransız Devrimi'ni lanetlerken Amerikan Devrimi'ni destekliyordu. Fransız Devrimi Fransız toplumunda halihazırda var olmayan ve mevcut özgürlükleri tehdit etme potansiyeli taşıyan *eşitlik*, *özgürlük*, *kardeşlik* gibi soyut ilkelere dayanırken Amerikan Devrimi, Amerikan kolonilerine bahşedilmeyen temsil yoksa vergi de yok şeklindeki tarihsel ilkeye dayanıyordu. Burke değişim karşıtı değildi; soyut ilkelere dayanan değişime karşıydı.

Bu noktada iki ülkenin devrimleri arasındaki ayrımı görüyoruz; bu da adil ve adil olmayan devrim yapısına dair Burke'ün düşüncelerini kavramamıza yardımcı olacaktır. Günümüzde devrim denince aklımıza eski bir rejimin yıkılması ve yerine bir dizi yeni ilke üzerine kurulu yeni bir rejimle değiştirilmesi geliyor. Ama diyelim ki bir bisikleti yan yatırdınız ve tekerleğinin üzerine bir parça bant yapıştırdınız, sonrasında tekerleği tam bir tur çevirdiğinizde bant parçası tam olarak daha önce olduğu noktaya gelecektir. Burke'ün desteklediği de bu tarz bir devrimdir; koşulların daha önceki haline gelmesiyle sonuçlanan bir devrim. Burke'e göre Amerikan Devrimi yeni soyut ilkelere dayanmıyordu: Daha önce varolan hakların ve ayrıcalıkların engellenmiş olması nedeniyle yeniden tesis edilmesine dayanıyordu. Bu devrim tipindeki amaç, koşulları, söz konusu hakları ortadan kaldıran yenilik ve inovasyondan önceki haline geri getirmekti.

Dolayısıyla Burke'e göre devrim, bir hükümetin daha önce haklara ve ayrıcalıklara sahip olan insanları bunlardan mahrum bırakması halinde hoş görülebilir veya belki anlaşılabilir bir eylemdi. Soyut ilkelere dayanması halinde ise hoş görülebilir değildi; hatta hoş görülebilir olmamakla kalmıyordu aynı zamanda beyhudeydi çünkü neredeyse daima daha önce olduğunuzdan daha kötü duruma düşmenize neden olacaktı.

Etkinlik 1. Aşağıdaki soruları yanıtlayın:

1) Burke niçin Fransız Devrimi'ne karşı çıkarken Amerikan Devrimi'ni desteklemiştir?

2) Sizce Burke'ün bu yaklaşımı çelişkili mi?

Paine, haklar üzerine

Paine, insanların yaşamlarında devletin müdahale etme hakkının olmadığı alanlar olduğu şeklindeki Locke'un argümanını alır ve bunu bir hak nosyonuna dönüştürür. Paine'e göre eğer devlet bu hakları çiğnerse, hükümeti devirip yerine başkasını koymamız meşru hale gelir.

Thomas Paine'in 1791 tarihli İnsan Hakları adlı kitabı, Burke'ün *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* kitabına doğrudan bir yanıt şeklindeydi ve Fransa'daki olayları eleştirmek yerine destekliyordu. Paine, devletin, yapma hakkına sahip olmadığı belli şeyleri yapması halinde halk tarafından devrilebileceğini düşünmesi anlamında Locke'cuydu. Diğer yandan Locke bunu pozitif bir şekle büründürmüştü: Ona

göre insanların bazı hakları vardı, devletin de bu hakları savunma görevi vardı ve bunu yapmaması halinde devrim haklı görülürdü. Paine mantığa sahip olduğumuzu ve bu mantığı adil ve mantıklı yasalar türetmek için kullanabileceğimizi düşünüyordu. Yalnızca mantıklı analizin testinden geçebilen siyasi ve sosyal kurumlara izin verilmeliydi.

Bu son bakış açısını Burke'ün bakış açısıyla kıyaslayalım. Paine insanlığın haklara sahip olduğunu ve bunların mantık yoluyla keşfedilebileceğini ve bunun bir sonucu olarak da her ülkeden her insanın bu haklara sahip olması gerektiğini düşünüyordu. Diğer yandan Burke yerel önyargılarımızın, sahip olmamız gereken haklar ve imtiyazlar açısından bize en iyi rehberi sunduğu düşüncesindeydi. Ona göre bizler toplumumuzda zaman içinde sağlanmış olan haklara ve imtiyazlara erişim hakkına sahiptik ve bu hakların elimizden alınması halinde de (örneğin vergiye tabi tutulmamız halinde en azından oy hakkına sahip olmamız gibi) bunları geri kazanmak adına kesinlikle isyan edebilirdik ama belli bir hak eğer bize zaman içinde bahşedilmemişse, bu durum bizde öyle bir hakkın bulunmadığı anlamına geliyordu. Ve devrim de yeni ilkelere dayalı yeni bir toplum oluşturmak üzere değil, daha ziyade yerine yeniliklerin konulduğu eski ilkelere dayanan bir toplum yaratmak için gerçekleştirilmeliydi. Dolayısıyla bunun neticesi olarak da Paine herhangi bir siyasi düzenleme dizisini gerekçelendirmek için mantığa yönelirken, Burke siyasi meşruluğun gelenekler ve geçmiş tarafından sağlandığını düşünüyordu. Paine tüm insanların bir dizi belli hakka sahip olduğuna inanıyordu, Burke ise kişinin haklarının yaşadığı yere göre değişebileceğini düşünüyordu.

Paine, geçmişin ve geleneklerin şu andaki siyasi taleplerimizi kısıtlayabileceğini söyleyen Burke'ün bu argümanını reddetmektedir. Paine'e göre her nesil kendi adına hareket edebilmeli ve geçmişin kararlarına bağlı olmamalıdır.

Paine, geçmişteki insanların ve fikirlerin, devlet yönetimi hakkında şu anda ne yapmak istediğimizi dikte edebileceği düşüncesini net biçimde absürt bulduğunu söylemekteydi. "Her çağ ve nesil, kendisi adına hareket etmekte özgür olmalı" diyor ve şöyle devam ediyordu: "Gelecek nesiller üzerinde bağlayıcı olma ve onları kontrol etme gücüne sahip hiçbir parlamento olamaz veya insanlara dair böylesi bağlayıcı tanımlamalar yapılamaz" (Paine, 1985: 41). Ayrıca Burke gibi Paine de şunu öne sürer ki, eğer insan rızası olmadan vergilendirilemiyorsa, bu durumda geçmişteki insanların da rızamız olmadan bizden siyasi eylemde bulunma imkânımızı almaları çelişkilidir. Geçmiş, şu anda eylemde bulunma imkânımızı kısıtlamamalıdır.

> İnsan algısına Mr Burke'ün okurlarına sunmuş olduğundan daha absürt bir şey sunulamazdı. Okurlarına ve gelecekteki dünyaya, yüzyıl önce var olmuş belli bir insan grubunun bir kanun yaptığını ve şu anda milletin içinde bunu değiştirecek bir gücün var olmadığını, hiçbir zaman var olmayacağını ve var olamayacağını söylüyor. Kutsal yönetme hakkı insanlığın saf inanışına daha hangi absürtlüklerle, anlaşılmazlıklarla empoze edilecek! (Paine, 1985: 43).

Paine'e göre, insanın doğal hakları vardır, bunların bazılarını elinde tutar, bazılarını ise "toplumun bir üyesi olarak ortak birikimin içine atar" (Paine, 1985: 68). Devrettiği haklar, kendi başına uygulamaya dökme gücünün olmadığı haklardır. Örneğin kişi seçtiği dini yaşama hakkına sahiptir ve dini inceleyerek, üzerinde kafa yorarak, aynı inanca sahip kişilerin olduğu uygun bir cemaate katılarak dinini yaşayabilir; dolayısıyla uygulamaya dökülmesi kolaydır ve kişi bu hakkını elinde tutabilir. İnsanın kendini koruması ise uygulamaya dökülmesi daha zor bir durumdur. Sokakta saldırıya uğradığımda kendimi savunma hakkım vardır elbette ama kendimi savunmak adına daha iyi bir yöntem devletin

beni savunmak üzere polis memurları çalıştırmasına imkân vermek ve mahkemelerin kurulup diğer vatandaşlara zarar verenlere devlet onaylı cezalar verilmesini sağlamaktır. Dolayısıyla başka insanların haklarını çiğneyenleri cezalandırma hakkının, bu hakkı iyi kurumsallaştırmak adına ortak birikime atılması belki daha iyidir. Paine burada doğal haklarla medeni haklar arasında bir ayrım yapar. Doğal haklar, herkesin sahip olduğu, dini inanç hakkı veya başka bir insan tarafından zarar görmemek gibi haklardır; medeni haklar ise toplum tarafından sağlanan haklardır, örneğin polis ve hukuk mahkemeleri tarafından adil muamele görme hakkı vb. Medeni haklar, doğuştan gelen haklar olmamaları itibariyle doğal haklardan farklıdır ama "her medeni hak bir doğal haktan doğar veya değişime uğramış bir doğal haktır" (Paine, 1985: 69).

Paine'e göre devlet, hak sahibi olan bireyler tarafından oluşturulur; bu bireyler sahip oldukları hakları kendileri uygulamaya dökemedikleri için bir havuzda toplarlar, böylece haklarını daha iyi hayata geçirme imkânı bulurlar. Bu durum gerçekleşemez hale gelirse, devlet idaresini devirebilirler.

Böylece hak sahibi bireylerin yararına devlet idaresi kurulur; hak sahibi bireyler devletin kurulmasının ardından bu doğal haklarını kendi ellerinde tutabilirler veya bunları ortak birikime devredip medeni haklara dönüştürerek uygulamaya daha iyi dökülmesini sağlayabilirler. Bu çeşitli hakları uygulamak devletin amacıdır ve bunu uygulayamazsa devlet amacını yerine getiremiyor demektir ve bu yüzden de devrilip bu amacı yerine getirecek kişilerle yer değiştirebilir.

Etkinlik 2. Aşağıdaki soruları yanıtlayınız.

1) Paine ve Locke arasında gördüğünüz benzerlikleri ve farklılıkları belirtiniz.

Benzerlikler	Farklılıklar

2) Her bir neslin, geçmişin kararlarından bağlantısız olduğu önermesine siz ne ölçüde katılıyorsunuz?

Kapitalizm

Karl Marx'ın düşünce sistemine ve kapitalist sistem eleştirisine dalmadan önce kapitalizmin ne anlama geldiğini genel hatlarıyla belirtmek yerinde olacaktır. Daha önce John Locke'tan ve kesinlikle erken dönem bir kapitalist fikir olan siyaset öncesi mülkiyet hakkı nosyonundan bahsetmiştik, ayrıca Nozick'in gece bekçisi devlet anlayışını da ele almıştık. Ama şu ana kadar kapitalizm adına geçerli bir tanım sunmadık; eğer Marx'ın kapitalizm eleştirisini anlamak istiyorsak böyle bir tanım gerekli olacaktır. Piyasa kapitalizmi 17. ve 18. yüzyıllarda gelişmiş ve özel mülkiyet, bireysel haklar ve özgürlük nosyonlarıyla birlikte Endüstri Devrimi döneminde gerçek anlamda baskın sistem olmuştur. Kapitalizmle birlikte çalışanlar (işçiler) artık feodal efendilerine bağlı değildi, işverenlerini değiştirebiliyorlardı. Avrupa ve Amerika'da ekonomiler aşama aşama tarım ağırlıklı olmaktan çıkıp sanayileştiler. Ayrıca fabrikalara sahip modern sanayiciler, toprak sahibi aristokratların elinden serveti ve

gücü aldı. Artık dünyadaki en varlıklı insanlar bu serveti miras olarak almıyor veya uçsuz bucaksız topraklara sahip insanlar arasından çıkmıyordu; servetlerini şirketlere sahip olarak elde ediyorlardı.

Piyasa kapitalizmi, mülkiyetin ve iş sahalarının özel mülkiyete ait olmaları ve devletin piyasaya müdahalesinin olmaması halinde daha verimli olacağını savunur, böylece piyasa serbest piyasadır. Piyasa kapitalizmi anlayışına göre bu yaklaşım, herkes için daha iyi sonuçlar doğuracaktır çünkü hizmetlerin ve metaların tedariğine devlet yerine piyasaların karar vermesine izin verildiğinde işleyişin daha verimli olacağı düşünülür. Şu örneği ele alalım: Kol düğmesi topluyorum ve elimde 50 çiftten fazla var ama kolyem yok çünkü kolye sevmiyorum. Diğer insanların elinde bir dizi kolye olabilir ve belki onlarda da kol düğmesi yoktur. Bu ürünlerin ikisi için de herhangi bir optimal veya adil sayıdan bahsedemeyiz çünkü bu bütünüyle insanların zevkine kalmış bir durumdur ve piyasa ekonomileri dilediğim kadar kol düğmesi satın almama imkân verirken diğer insanların da kolye alması mümkün olur. Piyasanın verimliliği insanların isteklerine yanıt verebilmesinde yatar.

Adam Smith *Wealth of Nations** adlı kitabında bu verimliliği bilhassa işbölümü açısından anlatmıştır. Bir insan fırıncı, diğeri mandıracı, bir diğeri kasap vb olduğunda ekonominin en iyi şekilde işlediğini söyler. Bu insanların her birinin kişisel çıkarı ve kâr etme arzusu sayesinde günlük ekmeğimizi, sütümüzü ve etimizi aldığımızı anlatmaktadır, bu ürünlere ulaşabilmemizin sebebi altruizm değildir. 2015 yılında Minneapolis'ten Andy George sıfırdan tavuklu sandviç üretmeyi denemişti, yani un yapmak için tahıl üretmiş, tavuk yetiştirmişti vb. Ve nihayetinde de bu sandviçin genel maliyetinin 1500 dolar olduğu tahminine ulaştı. Kapitalizm ve işbölümü, ölçek ekonomilerinde insanların kendi uz-

* Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, Çev. Haldun Derin, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006. (y.h.n.)

manlıklarına odaklanmalarını sağladığı için daha verimli olmaktadır. İnsanlar karınlarını doyurmak için tahıl üretip, tavuk büyütmek zorunda kalmadığı için dükkândaki tavuklu sandviç daha ucuza gelir.

Bu anlatıkklarımız kapitalizmin ne olduğuna dair kaba taslak bir bakış açısı sunar, kesinlikle kapsamlı bir tanım olduğu söylenemez ama ana noktası serbest piyasayı (bir başka deyişle devlet idaresinin ekonominin işleyişine karışmamasını) işbölümünü savunuyor oluşudur, ayrıca piyasaların, insanların isteklerine yanıt vermek açısından daha iyi konumlanmış olduğu anlayışını taşır. Kapitalizmin iddiasına göre kâr etme arzusu yalnızca bireysel işyeri sahibi için daha iyi sonuç vermekle kalmaz, aynı zamanda bütün olarak toplum için de iyidir çünkü ihtiyaç duyduğumuz ürün ve hizmetleri diğer ekonomik sistemlere göre bize daha verimli şekilde sunar. Piyasanın görünmez eli (Adam Smith'in tabiriyle) istediğiniz şeyi size devletten daha iyi şekilde sunacaktır.

Karl Marx

Karl Marx'a göre sermaye sınıfına karşı bir devrim yalnızca haklı olmakla kalmaz, aynı zamanda toplumu değiştirmenin yegâne yoludur. Ama Karl Marx'ın yaptığı çağrı yalnızca devlet idaresine karşı bir isyandan ibaret değildi; bütün burjuva sisteminin devrilip yerine Marx'ın desteklediği komünist toplumun inşa edilmesi yönündeydi. Marx'ın işçi sınıfı için kullandığı ifadeyle proletarya, kapitalist hâkim sınıfa karşı ayaklanmalı ve devleti devirmelidir.

Marx ve ortağı Engels *The Communist Manifesto*'ya* şu meşhur sözle başlarlar: "Bugüne kadar varolan bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelesi tarihidir" (1985: 79). Marx'a göre, herhangi bir tarihsel dönemde toplumda varolan üretim şekline göre (metaların üretim şekline göre) farklı bir sınıf

* Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Çev. Levent Kavas, İthaki Yayınları, 2019. (y.h.n.)

sistemi oluşur. Bu üretim şekillerinin hepsinde hâkim sınıf üretim araçlarına (fabrikalar, değirmenler ve üretimi sağlayan teknolojiler) sahip olan sınıftır. Bu sınıf çatışmasının doğası zaman içinde değişir ama üretim araçlarına sahip olan sınıf topluma üç kilit yönden hükmeder.

İlk olarak, hâkim sınıf üretim araçlarına sahip olduğu için sizi işyerinde kontrol altında tutar. Kendi adlarına sizi çalıştırırlar, yapılmasını istedikleri işlerle zamanınızı doldururlar ve bu çalışmayla gelen koşulları ve ücretleri değiştirebilirler.

İkinci olarak, size devlet aracılığıyla hükmederler çünkü devlet toplumda daima hâkim sınıfın çıkarına göre hareket edecektir; bu sınıfın hâkimiyetini garanti altına alan yasa ve düzenlemeler getirecektir. Marx'a göre devlet sınıflar ve çıkarlar arasında tarafsız değildir, daima toplumdaki hâkim sınıfların uzun vadeli çıkarlarını kollayacak şekilde hareket eder. Marx bu yüzden burjuva demokrasisine karşı bu kadar şüphecidir; çünkü burjuva demokrasisi, o ya da bu partiyi yönetime seçerek toplumu değiştirebilecekmişsiniz gibi bir algı yaratır. Oysaki sınıf çatışması içindeki tüm toplumlarda seçtiğiniz her hükümet daima hâkim sınıfların lehine hareket edecektir çünkü hiçbir hükümet devletin önyargılarına karşı çıkamaz. Marx bu yüzden devleti hâkim sınıfın baskısının bir aparatı olarak tanımlar; bir başka deyişle devletin fonksiyonu hâkim sınıfın diğerleri üzerinde hüküm sürmesine yardımcı olmaktır.

Üçüncü olarak, üretim araçlarını kontrol eden sınıf, Marx'a göre aynı zamanda fikir üretim araçlarını da kontrol etmektedir. Dolayısıyla toplumdaki konumlarını daha değerli hale getiren fikirler üretecekler, bunları eleştirilerden uzak tutacaklar ve alt sınıfların bölünmüş durumda ve onların konumlarından habersiz kalmalarını sağlayacaklardır.

Marx'a göre üretim araçlarına sahip olan sınıf toplumda daima baskındır; size işyerinde, devlet aracılığıyla ve güçlerini destekleyip maskeleyen fikirler üreterek hükmederler.

Bu üç hâkimiyet biçimi, toplumdaki hâkim sınıfın gücünü ve konumunu garanti altına alacak ve kendilerine karşı yapılacak herhangi bir başkaldırıyı bertaraf edecektir.

Etkinlik 3. Aşağıdaki soruları yanıtlayınız.

1) Marx'a göre herhangi bir çağda hâkim sınıfı nasıl tanımlayabilirsiniz?

2) Hâkim sınıfın üzerimizde kontrol oluşturmasına dair üç farklı yolun neler olduğunu belirtiniz.

1	
2	
3	

Marx'a göre, üretim biçiminin doğası ve nihayetinde de sınıf yapısının kompozisyonu, feodal sistemin bugün de hâkimiyeti altında yaşadığımız kapitalist sisteme dönüşmesiyle beraber büyük bir değişime girmiştir. Sanayi Devrimi'nden önce de varolan feodal sistem, sadakat ve hizmet yeminleri üzerine kuruluydu ve feodal sınıf, insanların üzerinde çalıştığı tarım arazilerine ve o dönemde varolan sanayi-öncesi makinelere sahipti. İşçiler çoğu zaman yasalar gereği derebeyleri için çalışmak zorundaydı ve hizmetkârların bu görevleri bırakıp başka yerde daha iyi bir iş bulmaması için gereken yasalar yürürlükteydi. Sıradan işçiler sadakat ve saygı göstermekle yükümlü oldukları efendilerine ve toprağa bağlı tutuluyordu. Bu durum Sanayi Devrimi'nin ve daha mekanik üretim biçimlerinin keşfinin ardından feodalizmin etkisinin azalıp kapitalizmin yükselişiyle birlikte değişti. Güç, üretim araçlarına sahip olanların elinde kaldı

ama makinelere sahip olan sınıf değişti; çünkü fabrikaların ve imalathanelerin sahipleri genellikle derebeyleri değildi. Marx ve Engels şöyle söyler:

> Feodal toplumun yıkıntılarından filizlenen modern burjuva toplumu sınıf çatışmalarını ortadan kaldırmamıştır. Hatta aksine yeni sınıflar, yeni sindirme yolları, yeni mücadele biçimleri geliştirdi. Bununla beraber bizim çağımız, burjuvazi çağı şu ayırt edici özelliğe sahiptir: sınıf çatışmalarını kolaylaştırmıştır (Marx, 1985: 80).

Karl Marx

Karl Marx 1883 yılında öldüğünde cenazesinde yalnızca 11 kişi vardı (Wheen, 1999: 1). Ama 20. yüzyıl siyasetine yaptığı etki, iyi veya kötü yönde, çok büyük oldu.

Marx 1818 yılında Prusya'da (günümüzde Almanya), Trier'de dünyaya geldi. Üniversite öğrenimine Bonn'da başladı, şiire, içmeye ve kavga etmeye ilgisi vardı, sonrasında öğrenimine devam etmek üzere Berlin'e taşındı.

Üniversite öğreniminin ardından radikal siyasetle ilgilenmeye ve yazmaya başladı, çeşitli zamanlarda Paris'te, Brüksel'de ve Köln'de yaşadı, ardından 1849 yılında Londra'ya yerleşti. Londra'da, yazılarını British Museum'un okuma odasında kaleme aldı, kitaplarını burada okudu.

Prusyalı dostu Friedrich Engels ile Paris'teyken tanıştı ve iki adam çeşitli eserlerde işbirliği yaptı. Salford'da bir tekstil imalathanesinin sahibi olan Engels, yaşamının büyük bölümünü hafif bir sefalet içinde geçiren Marx'ı uzun yıllar finanse etti.

Marx, kapitalizme geçiş şeklindeki bu değişimin ilk aşamada teknoloji gelişimine yararlı olduğunu ama bunun, toplumun tamamı açısından avantajlı olduğunu söylemek anlamına gelmediğini öne sürer. Çalışanlar, fabrikalarda ve imalathanelerde çalışmak üzere kırsal kesimden taşınmaya başladılar, tarım hayatını derebeylerine olan bağlılık yeminleriyle birlikte arkalarında bıraktılar. Hatta John Locke

ve Adam Smith gibi burjuva filozoflar bireysel özgürlüklerden, haklardan, devlet idaresinin rızaya dayanması gerektiğinden bahsetmeye başladılar ama bunların yanı sıra özel mülkiyet ve işbölümü için gerekçeler sundular. İşçiler artık derebeylerinin malı değillerdi, istedikleri yerde ve iş sahasında iş arama özgürlüğüne sahiplerdi. Ama Marx'a göre bu özgürlükler bütünüyle hayaliydi; çünkü feodal sistemden bağımsızlıklarını ilan etmiş olsalar bile, burjuvazi tarafından görecekleri baskı muhtemelen çok daha kötü ve kesinlikle daha iyi maskelenmiş durumdaydı.

Yukarıda *Komünist Manifesto*'dan yaptığımız alıntıda ifade edildiği üzere, kapitalist çağ sınıf çatışmalarını kolaylaştırır. Feodalizm çatısı altında sayısız farklı insan ve çalışan sınıfı vardı; kapitalizmde ise gerçek anlamda yalnızca iki ana sınıf vardı, sermaye sınıfı ve proletarya. Küçük bir sınıf tüm güce sahipti ve büyük bir sınıfta hiçbir güç yoktu. Sermaye sınıfı, kendisinden önceki hâkim feodal sınıf gibi, üretim araçlarına sahipti; diğer yandan proletarya sınıfı işgüçlerinden başka hiçbir şeye sahip değildi. Hatta Marx'a göre hangi sınıfın üyesi olduğunuzu belirlemenin çok kolay bir yolu vardır. Eğer ücret karşılığı çalışıyorsanız, bu durumda proletarya üyesisiniz demektir. Dolayısıyla Marx burada sınıf kavramını basitçe ekonomik anlamda, belki de bunu günümüz toplumunda kullanacağımızdan farklı şekilde kullanmaktadır. Günümüz dünyasında bulunduğumuz sınıfın göstergeleri yaptığımız iş olabilir, örneğin profesyonel bir işte miyiz yoksa daha ziyade işçi sınıfına ait bir işte miyiz, gösterge bu olabilir. Dolayısıyla bir avukat muhtemelen orta sınıfta olduğunu söylerken bir inşaat işçisi, işçi sınıfında olduğunu söyleyebilir. Ayrıca günümüz dünyasında bulunduğumuz sınıfı etkileyen unsurlar arasında daha sosyal elementler de olabilir. Eğer öğle yemeği için kinoa salatası yiyorsanız, klasik müzik dinliyorsanız, takım elbise koleksiyonunuz varsa, villada yaşıyorsanız, BMW'niz varsa, kolej eğitimi almışsanız, bunları orta sınıfa ait etiketler olarak düşünebiliriz. Bu yaklaşım Karl Marx ve onun sınıf

anlayışı açısından önemli noktayı kaçırmak olur. Marx'a göre üretim araçlarına sahip değilseniz ve emeğinizi satarak yaşamınızı sürdürüyorsanız, bu durumda tıpkı bir inşaat işçisi veya süpermarkette rafları dizen görevli gibi proletaryanın üyesisiniz demektir. Kapitalist sistem altında devlet yönetimi daima burjuvazinin çıkarına hareket edecektir. Seçimlerde iktidara progresif bir hükümet getirmeniz halinde eğer bu hükümet bir dizi sosyal değişim getirip asgari ücreti artırmak adına yasa yapıyorsa veya çalışma saatlerini kısıtlıyorsa veya daha güvenli işyerleri yaratıyorsa bu durumda hükümetin kapitalizmi yumuşatmaya ve proletarya için daha adil bir durum yaratmaya uygun olduğunu düşünebilirsiniz. Ama Marx'a göre böyle düşünmekle doğru yapmış olmazsınız. Sermaye sınıfının etkisi altındaki devlet, daima yine bu sınıfın uzun vadeli çıkarları için çalışır ama bazen sermaye sınıfının uzun vadeli çıkarları için çalışmak, kısa vadeli çıkarları aleyhine çalışmayı içerebilir. Dolayısıyla devlet bir dizi devlet yardımı sunarak çalışan sınıfların tarafını daha iyi tutabilir; gerçi her defasında bu iyileştirme eylemlerinin amacı proletaryanın kapitalist sistem altında memnun hissetmesini ve sisteme karşı başkaldırma eğilimine girmemesini sağlamak olacaktır. Marx bu sebeple demokratik sosyalizme ve sendikal harekete karşıydı; çünkü bu hareketlerin amacı özünde kötü olmasa da, kapitalizmi daha kabul edilebilir bir hale soktukları için sistemin ömrünü uzatmış olacaklardı. Gerçek ve kalıcı bir toplumsal değişim etkisi yaratmanın tek yolu kapitalizme karşı ayaklanmak ve sistemi devirmekti.

Sermaye sınıfı fikir yaratma konusunda da kontrolde olduğu için, bir dizi yanlış inanış yaratarak sosyal değişim getirmek adına devrimin gerekli olduğunu anlamamızı engeller. Milliyetçilik bu fikirlerden biriydi; çünkü proletaryayı bölmüştür. Bir ülkenin işçi sınıfının, diğer ülkelerin işçi sınıflarını doğal düşman olarak görmesine neden olur. Aslında hepsinin birleşerek sermaye sınıfını devirmesi esas ortak çıkarlarıdır. Benzer şekilde burjuva demokrasisi de

yanlış bir inançtır; çünkü hükümeti seçtiğimiz için özgür olduğumuzu düşünmemize neden olur; bu hükümetin bizim emrimize çalışacağını düşünürüz ama devlet özünde sermaye sınıfı lehine önyargılı olduğu için, temsilcilerimizi nasıl seçtiğimizin veya ne tip bir hükümet veya parti seçtiğimizin pek bir önemi yoktur. Bu durum, sermaye sınıfının gücünü nasıl maskelediğine ve devrimi nasıl engellediğine dair başka bir örnektir. Hatta şu ana kadar bu kitapta yaptığımız çoğu tartışma Karl Marx'a göre faydasız burjuva safsatalarından ibarettir; çünkü sınıf konusunu ve/veya devrim ihtiyacını çoğunlukla ele almamışlardır.

Daha önce bahsettiğimiz gibi, Marx kapitalizmin ilk başlarda teknolojinin, makinenin gelişimi için iyi olduğunu, bunların gelecekteki komünist toplum için gerekli olacağını düşünmüştür. Hatta Marx bu nesneleri geliştirmek için kapitalizmin gerekli olduğunu söylemiştir; çünkü feodalizmden kapitalizme, sonrasında da nihayet komünizme doğru tarihi yürüyüşte bu basamaklar elzemdir. Feodalizmden tek adımda doğrudan komünizme sıçrayamazsınız; çünkü sınıfsız bir toplumu sürdürmek için gerekli altyapı henüz gelişmemiş olacaktır. Kapitalizm bir yandan da kendi sonunu getirecek olan başlıca unsuru yaratır; bu unsurun adı devrimci bir işçi sınıfıdır.

> Burjuvazi kendisine ölümü getiren silahları yapmakla kalmamıştır, aynı zamanda bu silahları kullanacak insanları da var etmiştir; bu insanlar modern işçi sınıfıdır (çalışan sınıftır), proletaryadır (Marx, 1985: 87).

Marx'ın iddiasına göre kapitalizm ilerlerken, proletaryanın sömürülmesi öyle bir noktaya kadar büyüyecek ki, proleterler siyasi bir bilinç geliştirecekler, burjuvazinin yarattığı geçmiş yanlış inanışları görebilir hale gelecekler, bunları olduğu gibi fark edecekler ve sistemi devirmek üzere baş kaldıracaklardır. Kapitalist devletin yerini komünist

bir toplum alacaktır. Dolayısıyla Marx'a göre mesele, belli durumlarda devlet meşru sınırlarını aştığında bu devleti devirmek üzere devrim yapmak haklı mıdır değil midir meselesi değildi; Marx, devrimin, kapitalist bir devletten komünist bir devlete doğru değişim için yegâne yol olduğunu düşünüyordu.

Fikirler nasıl doğar

Marx, insanın düşünebilmesi için önce karnının doyması gerektiğini söyler ve ekonomik açıdan varlığımızı garanti altına almak adına kullandığımız metotlar, düşünme şeklimizi şekillendirir. Bu sebeple, komünist bir toplumda fikirlerin nasıl olacağını tahmin etmek imkânsızdır.

Marx komünist toplumun yapısı hakkında çok az şey yazmıştır, belki bunun biraz kaçamak bir yaklaşım olduğunu düşünebilirsiniz ama aslında Marx'ın siyasetle ilgili genel düşünceleriyle oldukça tutarlıdır. Marx insanın düşünebilmesi için önce karnının doyması gerektiğini düşünür. Karın doyurabilmek etrafında şekillenen metot ve organizasyonlar, örneğin makine, teknoloji ve bunların mülkiyeti üretim ilişkilerini belirler, bir başka deyişle herhangi bir toplumda veya dönemde varolan sınıf yapısını ortaya çıkarır. Bu ilişkilerde baskın olan taraf kimse, o toplumda varolan mevcut fikirleri o belirler. Bunu daha basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, herhangi bir çağdaki fikirleri, fiilen o çağda yaşamadan bilemezsiniz, tahmin etmek imkânsızdır.

Bununla beraber, komünist toplumun yapısına dair belirleyebileceğimiz bazı şeyler vardır. İlk olarak, sınıf sistemi kapitalizmdekinden de daha basit hale getirilecektir. İki sınıf, yani burjuvazi ve proletarya yerine sadece bir sınıf, yani insanlık var olacaktır. İkinci olarak, yalnızca tek bir sınıf olduğu için, herhangi bir sınıfın baskısı olamaz, bunun sonucunda da devlete ihtiyaç olmayacaktır çünkü devlet sınıf

baskısı olarak kullanılan bir aparattan başka bir şey değildir. Dolayısıyla devlet, yegâne amacı ortadan kaldırıldığı için solup gidecek ve ölecektir. Üçüncü olarak, özel mülkiyet diye bir şey olmayacak, her şeye ortak sahip olunmasıyla beraber herkes ihtiyacı olanı alacaktır. Dolayısıyla tarihin durma noktasına ulaşması komünizmle mümkün olabilir. Marx'a göre tarihin itici gücü sınıf çatışması olduğuna göre ve sınıf çatışması da komünist toplum tarafından ortadan kaldırılacağına göre, insanlık doğal sona ulaşmış olacak ve feodalizm ile kapitalizm altındaki tüm tahakküm biçimleri son bulmuş olacaktır. Yalnızca bir devrim bunu mümkün kılabilir, kademeli bir değişimle veya hükümetin yasalarıyla başarılamaz.

Etkinlik 4. Aşağıdaki soruları yanıtlayınız:

1) Marx, niçin seçim sandığı yoluyla komünist bir toplum yaratmanın imkânsız olduğunu düşünmektedir?

2) Komünist bir toplum nasıl bir toplum olurdu?

Sonuç

Bu bölüm, "Devlet ne zaman haklı görülebilir?" sorusuna bir dizi yanıt sunmaya çalıştı.

Locke'a göre eğer devlet, insanın eylemde bulunma güçlerini devretmediği alanlara müdahale ediyorsa, yani basitçe doğal hukuku uygulama görevinden sapıyorsa, bu durumda devrilmesi meşrudur. Hatta tam da böyle bir yolla bir monarşinin yıkılmasını gerekçelendirmek adına Muhteşem

Devrim* lehine yazılar kaleme almıştı. Paine de benzer bir argüman oluşturmuştur, o da devrimleri, spesifik olarak da Fransa ve Amerika'daki devrimleri haklı görür. Paine'in argümanı hakların dilini kullanarak başlar, dolayısıyla bize belki de Locke'un argümanından daha tanıdık görünür. Paine, devletin, hak sahibi bireyler tarafından oluşturulduğunu öne sürer ve eğer devlet bu hakları çiğnerse, meşru şekilde devrilebilir (hatta devrilmelidir).

Marx'a göre devrim yalnızca hoş görülebilir olmakla kalmaz, eğer komünist bir devlet yaratılmak isteniyorsa elzemdir. Kapitalizmde burjuvazi devlete hükmeder, dolayısıyla seçilmiş bir hükümetin, istese bile Marx'ın daha adil bir toplum vizyonunu doğuracak değişimleri gerçekleştirmesi imkânsızdır. Bu da şu anlama gelir ki, devrim toplumu değiştirmek adına yegâne yoldur ve kapitalizmin doğası gereği bunu yapmak kesinlikle meşru bir hareket olacaktır.

Burke ise bir şerh düşer. Aslında devrimlere karşı değildir ama devrimlerin meşru olarak gerçekleşebileceği alanlara sınır koyar ve ele aldığımız diğer yazarlara göre adil bir devrimin doğasına dair farklı bir yaklaşımı vardır. İlk olarak, insan hakları gibi soyut argümanlara dayanan devrimlere karşı çıkar (Fransa'daki devrim gibi), bunun aksine devrimin, bir toplumda çağlar boyunca var olmuş olan denenmiş ve test edilmiş ilkelere dayanması gerektiğini düşünmektedir. Desteklediği devrimler, halihazırda var olup da insanlara artık tanınmayan haklara ve ilkelere dayanır. Bu yüzden de "temsil yoksa vergi de yok" diyen asırlık ilkeye dayanan Amerikan Devrimi Burke'e göre kabul edilebilir bir devrimdir (biraz üzücü bile olsa). Ama eğer bir dizi soyut ilke peşinde isyan çıkarıyorsanız, Burke bunları asla elde edemeyeceğinizi

* *1688 Devrimi* olarak da bilinir. İngiltere Kralı II. James'in, Hollanda genel valisi III. Wilhelm tarafından tahtından indirilmesi; Britanya adasının işgali; III. Wilhelm'in karısı II. Mary ile birlikte İngiltere, İskoçya ve İrlanda krallığını üstlenmesi ve ardından gelen süreçte İngiltere'de hâlâ yürürlükte olan meşrutiyet sistemin temellerinin atılması olaylarıdır. (ç.n.)

düşünür ve muhtemelen halihazırda varolan haklarınızı da kaybedeceğinizi söyler. İkincisi, Burke devrimin sizi, daha önce sahip olduğunuz tarihsel hak sizden alınmadan önce bulunduğunuz noktaya geri getirmesi gerektiğini öne sürmektedir; dolayısıyla ona göre devrim bir anlamda eskiye dönüştür, ileriye gidiş değildir. Yeni bir yönetim şekli için başkaldırmak yerine yeniliğe karşı başkaldırmanız gerekir.

Kaynakça

Burke, E. (1986), *Reflections on the Revolution in France,* Londra: Penguin.

Locke, J. (1988), *Two Treatises of Government,* Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, K. ve Engels, F. (1985), *The Communist Manifesto,* Londra: Penguin. Paine, T. (1985), *Rights of Man*, Londra: Penguin.

Wheen, F. (2000), *Karl Marx,* Londra: Fourth Estate.

Metin Okuma Etkinliği

Alıntı *Komünist Manifesto*, erişim adresi: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch02.htm

Komünistlerin, bir bütün olarak proleterlerle ilişkisi nedir?

Komünistler, diğer işçi sınıfı partilerinin aksine ayrı bir parti oluşturmaz mı?

Komünistlerin, bir bütün olarak proletaryanın çıkarlarından ayrı ve başka çıkarları yoktur.

Komünistler, proleter hareketi şekillendirip yön verecek kendilerine ait herhangi bir ayrılıkçı ilke oluşturmazlar.

Komünistler diğer işçi sınıfı partilerinden yalnızca şu şekilde ayrılırlar: 1. Komünistler, farklı ülkelerin proleterlerinin ulusal mücadelelerinde milliyetlerinden bağımsız olarak bütün proletaryanın ortak çıkarlarını ön plana çıkarır ve gözetirler. 2. İşçi sınıfının burjuvaziye karşı verdiği mücadelede geçmesi gereken farklı gelişim basamaklarında Komünistler her zaman ve her yerde bir bütün olarak hareketin çıkarlarını temsil ederler.

Dolayısıyla Komünistler, bir yandan, uygulamada, her ülkenin işçi sınıfı partilerinin en ileri ve iradeli bölümüdür, diğer herkesi ileri iten bölümdür; diğer yandan, teorik olarak proletaryanın büyük bölümü üzerinde şöyle bir avantajları vardır ki, yürünen yolu, koşulları ve proleter hareketin nihai genel sonuçlarını net bir şekilde anlayabilmektedirler.

Komünistlerin öncelikli amacı diğer tüm proleter partilerin amacıyla aynıdır. Bu amaç, proletaryayı bir sınıf haline getirmek, burjuva hâkimiyetini devirmek, proletaryanın siyasi gücü ele geçirmesini sağlamaktır.

Soru 1: Marx'a göre kapitalizmin sonu niçin kaçınılmazdır?

Soru 2: Öyleyse kapitalizm var olmaya niçin devam etmektedir?

10
Kapanış: İdeolojiler

ANAHTAR SORULAR

1) Liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm ideolojilerinin bileşenleri nelerdir?
2) Bu kitapta şu ana kadar incelediğimiz hangi düşünürler bu kategorilerde yer alırlar?
3) İdeolojiler siyasi fikirlerin geçmişini incelemek açısından yardımcı olabilir mi?

Giriş

Kitabı tamamlarken, diğer bölümlerde yer alan konuların çerçevesini oluşturan siyasi ve ahlaki sorulardan uzaklaşıp şu ana kadar ele aldığımız tartışmaları, bunlara uygun düşen siyasi ideolojilere yerleştirmeye çalışmak belki de yerinde olacaktır. Dolayısıyla bu kapanış bölümünde, liberalizme, muhafazakârlığa ve sosyalizme dair, yani günümüzde dünyada varolan başlıca ideolojilere dair genel bir bakış sunulacak. Ve ilk olarak, bahsetmiş olduğumuz düşünürlerin hangi ideolojilere oturtulabileceğini göstermeye çalışırken, ikinci olarak da, bu düşünürlerin tartıştıkları siyasi meselelerin modern ideolojilerin oluşumuna nasıl yön verdiğini ele alacağız.

İdeolojiler, siyasi fikirler hakkında bir şeyler öğrenebilmek için son derece faydalı bir yöntem sunar ama bu yaklaşımla ilgili bazı problemler de söz konusudur. Bunlardan ilki bağlamsal sıkıntılardır. Yüzyıllara yayılmış olan siyasi düşünürler spesifik ulusal ve tarihsel bağlamlarda, spesifik siyasi olaylara istinaden yazmışlar ama sonrasında hep birlikte bir ideolojiye doğru itilmişler (yuvarlanmışlardır da denebilir) ve benzer tipte şeylerden bahsediyormuş gibi varsayılmışlardır. Hatta "liberal", "muhafazakâr" ve/veya "sosyalist" olarak etiketleyeceğimiz düşünürlerden bazıları kendilerini belki de asla bu şekilde görmezlerdi. Örneğin John Locke'u ele alalım. "Liberal" veya "liberalizm" terimi onun yazdığı dönemde günümüzdeki anlamında kullanılmıyordu; hatta Locke'un düşünce anlayışı 19. yüzyıla kadar hiçbir zaman gerçekten liberal olarak tanımlanmamıştı ama diğer yandan Locke liberal düşüncenin kurucu babalarından biri olarak anılmaktadır. Dolayısıyla siyasi ideolojilerden bahsettiğimizde tarihsel doğruluk açısından oldukça esnek bir yaklaşım sergilememiz gerekir.

Diğer problem ise biraz daha pratik açıdan sıkıntı çıkarır, bu da, siyasi ideolojileri tanımlarken yukarıda genel taslağını

çizdiğimiz sebeplerden dolayı yaptığımız genellemelerden kaynaklanır. Belli başlı düşünürlerin çoğu zaman iki ideolojiye birden uyduklarını veya bazen hiçbirine uymadıklarını görürüz. Edmund Burke problemsiz bir şekilde muhafazakârdır diyebiliriz belki ama Hobbes'u nereye koyabiliriz? Hobbes metodolojik bir bireyselcidir ve toplumsal sözleşme kuramının destekçisidir, bu da onun bir liberal olduğunu düşündürür ama haklar ve sınırlı devlet konusunda standart liberal düşüncelerin hiçbirini paylaşmamaktadır.

Karşılaştığımız bir başka problem de "ideoloji" kelimesinin kendisinde yatar. Bu bölümde "ideoloji" kelimesini, siyasal düşünce bütünlerine dair değer yargısı taşımayan bir tanım olarak kullanacağız, gerçi bu da herkesin hemfikir olacağı bir tanım değildir. Muhafazakâr düşünürler muhafazakârlığı bir ideoloji olarak düşünmek istemezler. Onlara göre ideoloji bir dizi dogmatik fikirden oluşur, muhafazakâr yaklaşım ise spesifik siyasi meseleleri kendi içinde değerlendirip duruma göre hareket etme özelliğine sahip olmak şeklinde düşünülür. Bu yüzden de muhafazakârlara göre ideoloji tarafsız bir tanımlayıcı kelime değildir; sakınılması gereken bir fikirler bütünüdür. Benzer şekilde Marksistler de ideolojiyi tarafsız bir tanımlayıcı kelime olarak görmezler ve Marksizmi de bir ideoloji kabul etmezler; bununla beraber onların ideoloji kelimesine itirazı muhafazakârlarınkinden farklıdır. Marksistlere göre ideoloji, toplumdaki hâkim sınıftan yayılan bir düşüncedir ve bunun sonucu olarak da bir güç ve sınıf baskısı unsurudur. Dolayısıyla bu tanıma göre ideoloji yanlış inanç anlamına gelir. Diğer yandan Marksist fikirler güç istenciyle yüklü değildir ve hakikati temsil eder.

Şunu da söyleyebiliriz ki, siyasal düşünce tarihine yeni başlayanlar için ideolojiler farklı düşünce bütünleri arasındaki kilit farklılıkları anlamak adına faydalı bir yoldur; yukarıda belirttiğimiz metodolojik güçlükleri de göz önünde bulundurduğumuz sürece ideolojileri incelemeye değecektir. Dolayısıyla da bu kapanış bölümünde kilit modern ideolojiler

konumundaki liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm genel hatlarıyla anlatılacak. Liberalizmle başlayacağız. Liberalizm, toplumun özgür ve eşit bireylerden oluştuğunu, devlet idaresinin rızaya dayanması gerektiğini ve devletin belli vazgeçilmez insan haklarına saygı göstermek durumunda olduğunu öne süren düşünce bütünüdür. Liberalizm çerçevesinde farklı düşünce şekilleri olduğunu da göreceğiz. Liberal düşüncede iki kilit düşünce biçimi vardır: Bir tanesi argümanlarının merkezine otonomiyi koyan Kant ve Rousseau'dan doğarken, hoşgörüyü en önemli unsur olarak gören diğer düşünce şekli de Locke'tan ileri geliyordu.

Ardından muhafazakâr düşünceyi anlatıp Edmund Burke'ün modern muhafazakâr düşüncenin kurucu babası sayılma hikâyesini aktaracağız. Modern muhafazakâr düşünce, toplumun, geleneklerini ve kurumlarını savunması gerektiğini, gelecek nesiller için geçmişin en iyi yönlerini korumasının doğru olacağını söyler.

Son olarak da sosyalist düşünceyi ve sosyalizmin kurucu babaları oldukları söylenebilecek sayısız düşünürü ele alacağız. Ayrıca Marksist düşünce ile daha ana akım sosyalist düşünce arasındaki bağlantıyı da inceleyeceğiz.

Liberalizm

Geniş anlamda ifade etmek gerekirse liberalizm, 17. yüzyılda doğup günümüze kadar gelen düşünce bütünüdür; bu düşünceye göre toplumlar özgür ve eşit bireylerden oluşur, devlet idaresinin meşru olabilmesi için halkın rızasına dayanması gerekir, devlet sınırlı olmalı ve bireyden alınamayacak bir dizi temel hakkı korumalıdır. Bireye karşı bu görevleri yerine getiremeyen herhangi bir devlet devrilebilir ve devrilmelidir; ayrıca liberaller daima bazı demokratik devlet tiplerini desteklerken, bu demokrasi yapısı altında ortaya çıkması muhtemel konformizme karşı da tetiktedirler.

Etkinlik 1. Soldaki düşünürleri sağdaki ideolojilerle eşleştiriniz.

Edmund Burke	
Immanuel Kant	Sosyalizm
Karl Marx	
Jean-Jacques Rousseau	Liberalizm
Thomas Paine	
John Locke	Muhafazakârlık

William A. Galston'a göre liberal gelenek içinde iki kilit düşünce şekli vardır. İlk olarak Galston'ın "liberal otonomi" dediği ve Aydınlanma projesinin bir parçası olarak gelişen anlayış söz konusudur. Burada "mantık, otoritenin ana kaynağı olarak algılanır [...] [ve] dışarıdan gelen kararlar yerine kendi kendini yönetme anlayışı tercih edilir" (1995: 525). Otonomi, bu liberalizm şeklinin merkez noktasıdır ve dış güçlerden bağımsız olabilmek adına, insanlardan, siyasi meselelerin ahlaki durumu üzerine düşünmek için mantıklarını kullanmaları ve bu mantık yürütme sürecinin ardından uygun seçimleri yapmaları istenir. İkinci anlayış ise Galston'ın "liberal çeşitlilik" dediği anlayıştır; bu anlayış, bireyin özgür seçimler yapma kapasitesine odaklanmak yerine, daha fazla seçeneğin ve daha fazla çeşitliliğin nasıl mümkün olabileceğine dair yollar bulmaya çalışır. Liberal çeşitlilik merkezine hoşgörüyü koyar ve çeşitliliği, kentsel bir bütünlük çerçevesinde, birçok dinin bir arada var olmasına imkân

Galston liberalizmde iki düşünce şekli olduğunu öne sürer. Bir yanda Liberal otonomi (Kant ve Rousseau) ve diğer yanda liberal çeşitlilik (Locke).

verilen şekilde liberal hoşgörüyle kabul edip idare etmenin bir yolunu bulmaya çalışır (Galston, 1995: 526).

Bu düşünce geleneklerinin ikisi de bu kitapta halihazırda yer almıştır. "Liberal otonomi" anlayışının en önemli düşünürleri olarak siyasetin doğası bölümünde tanışmış olduğumuz Immanuel Kant ve şu ana kadarki birçok konuda yer almış olan Jean-Jacques Rousseau gösterilebilir. Kant'a göre, özgür ve ahlaklı hayatlar sürebilmemiz için bütünüyle eylemlerimizin ahlaklı oluşuna dayalı kararlar almamız gerekir, kararlarımız asla bu eylemlerin sonuçlarına dayalı olmamalıdır. Eğer bir şeyi bizi daha iyi duruma getireceği ve mutluluğumuzu artıracağı için yaparsak veya çıkarımıza olacağını düşündüğümüz başka bir amaç peşinde koşarsak, bu durumda otonom davranamamış oluruz ve bu sonuçlar bizi etkisi altına alır. Dolayısıyla Kant bizden, eylemlerimizi şiar haline gelecek şekilde, yani evrensel bir ahlak yasasıymış gibi gerçekleştirmemizi ister. Kant'a göre, eğer size yalan söylersem, sizin de bana yalan söylemenizin kabul edilebilir bir şey olduğunu ima etmiş olurum. Dolayısıyla Kant'a göre özgürlük, yalnızca bir başkasının kontrolünden bağımsız kararlar almak değildir, ahlaklı kararlar alabilmek için eylemlerimizin doğuracağı sonuçlardan da bağımsız olmamız gerekir.

Benzer şekilde Rousseau da özgür olabilmek için otonom kararlar almanın önemli olduğunu düşünmektedir; bununla beraber otonom hareket etmemizin önündeki potansiyel engel, Kant'ın anlattığı durumdan biraz farklıdır. Hatırlayabileceğiniz üzere Rousseau'ya göre çağdaş toplumlarda özgür olmamızı engelleyen unsurlardan biri gösterişçiliğimizdir ve bu gösterişçilik bizim için doğal değildir. Doğuştan iyi olduğumuz, az sayıda arzuya sahip olduğumuz ve diğer insanlara zarar verme niyeti taşımadığımız halde toplum

yaşayışı bizi yozlaştırmış ve gösterişçi, rekabetçi ve bencil hale getirmiştir. Kant gibi Rousseau da, diğer insanlardan bağımsız karar alsak bile, bencil davranmamız halinde yine de özgür olamayacağımızı söyler. Sonuç olarak, insanın hem hükümdar hem de vatandaş olduğu bir doğrudan demokrasi çerçevesinde otonom kararlar almak, gösterişçiliğimizi hafifletmemizi ve herkesin çıkarına olacak şeylere dayanan kararlar almamızı içerir.

Kant ve Rousseau'nun ortak noktası, seçim yaptıkları sırada bireyler üzerinde etkisi olan unsurlar hakkındaki endişeleridir; bu konu üzerinde biraz düşünmeye değer diye düşünüyorum çünkü bu iki düşünüre göre birisi bizi bir şeyi yapmaya zorlamadığında bile, eylemde bulunurken otonom hareket etmiyor olabiliriz. Farz edelim ki en iyi arkadaşınızla sohbettesiniz ve arkadaşınız kocasının başka bir kadınla görüşüyor olabileceğinden endişe ediyor ve size doğrudan şöyle soruyor: "Sence kocamın bir ilişkisi var mı?" Şimdi de varsayalım ki önceki akşam dışarı çıktınız ve gerçekten de arkadaşınızın kocasını başka bir kadınla akşam yemeğinde gördünüz; bu durumda arkadaşınıza ne söylersiniz? En iyi arkadaşınıza gördüklerinizi anlatmamanın ihtiyatlı olacağını düşünebilirsiniz; çünkü a) belki de birisini başka biriyle görmek doğrudan bir ilişkileri olacağı anlamına gelmeyebilir; iş arkadaşı veya bir akrabası olabilir ya da b) gördüğünüz şey her ne ise arkadaşınızı zaman içinde bunun neden olabileceği acıdan korumak isteyebilirsiniz, dolayısıyla hiç karışmamanın en iyisi olacağını düşünebilirsiniz. Kant'a göre ise, gördüğünüz şeyi arkadaşınıza söylememek için hiçbir bahane olamaz, bunun da ötesinde eğer kararınızı, bu durumu arkadaşınıza söylemenin veya söylememenin doğuracağı sonuçlara göre aldıysanız, bu durumda otonom hareket etmiyorsunuz demektir. Burada hiç kimse sizi fiziksel veya hukuki yolla bir şeyin yerine başka şeyi yapmaya zorlamış değildir veya size herhangi bir biçimde bir güç uygulanmış da değildir, daha ziyade bu eylem evrenselleştirilemeyeceği için, eylemin ahlaki

durumundan ziyade sonuçlarına dayanarak hareket edildiği için otonom değildir.

Liberalizm

Liberal kelimesi birçok farklı bağlamda kullanılır. Bir insan Amerikan siyasi jargonunda liberal olarak adlandırılıyorsa siyasette merkezin solunda olduğu düşünülür (gerçi bugünlerde progresif kelimesi bu anlamda daha fazla kullanılmaktadır). Avrupa'da ise liberal, daha ziyade merkezde yer alan politikacı için kullanılır. Ayrıca neoliberal ifadesi de birçok siyasi yorumcu tarafından, klasik minimalist devlete ve serbest piyasalara dönmek isteyen siyasetçiler için kullanılır. Dolayısıyla kelimenin kullanımı tartışmalıdır.

Bizim liberalizm kelimesinden anladığımız ise bireyleri, devlete rızayı ve hakları argümanının merkezine koyan düşünce bütünüdür. John Locke bu liberalizmin kurucu babası olarak algılanır (gerçi o kendisi için bu terimi hiç kullanmamıştır), düşünce sisteminin diğer taraftarları arasında Kant, Rousseau, Paine, Rawls ve hatta belki de Nozick bile sayılabilir. Çoğu liberal, faydacılığına rağmen (doğal haklar konusuyla ilgilenmediği anlamına gelir) J. S. Mill'i de bu kanonun bir parçası olarak sayacaktır.

Şimdi Rousseau tarafından savunulan türde bir doğrudan demokrasi idaresinde yaşadığınızı düşünün; vatandaşlar tarafından ödenen gelir vergisi oranını düşürmek üzere bir teklifi değerlendirmeniz isteniyor olsun. Varsayalım ki bir kişi, verginin azaltılması gerektiğini, böylece daha az vergi ödeyip sonuç olarak daha iyi durumda olacaklarını düşünüyor olsun. Bir başka kişi neticede devlet hizmetlerinin kesileceğini ve kendi geçiminin de bu hizmetlere bağlı olduğunu düşünerek vergilerin düşürülmesine karşı olsun. Bunlar dışarıdan bakıldığında vergi kesintisini desteklemek veya reddetmek adına oldukça mantıklı fikirler olarak görünse de, Rousseau bunların otonom argümanlar olduğunu düşünmez, bunun

neticesinde de kabul edilebilir değildirler. Ona göre insanlar daima vergi kesintilerinin ülkeyi nasıl etkileyeceğini ön plana koymalıdır, yani bu vergi kesintilerinin toplumdaki her insanı nasıl etkileyeceğini düşünmeleri gerekir. Dolayısıyla az önce bahsettiğimiz iki argüman şu iki şekilde kurgulanarak herkesin yararını hedeflediği taktirde kabul edilebilir olacaktır: 1) "bu vergi kesintisi toplumda olumlu bir sonuç doğuracaktır çünkü bu sayede insanların cebinde daha fazla para olacak ve insanlar da bu parayı ürün ve hizmetlere harcayarak herkesin gelirinin artmasını sağlayacaklar" veya 2) "bu vergi kesintileri, çok sayıda insanın güvendiği devlet hizmetlerinin azalmasına neden olacağı için toplum üzerinde yıkıcı etki yaratacaktır".

Galtson'ın liberal düşüncede tanımladığı diğer akım, yani liberal çeşitlilik de bu kitapta şu ana kadar öncelikli olarak John Locke'un eserleri aracılığıyla zaten dile getirilmişti, gerçi eserlerinin bu yönü açısından merkezi konumdaki hoşgörü nosyonunu henüz bütünüyle ele almadık. Bu düşünce akımına dahil olan düşünürler karar verme sürecinin doğasından ziyade insanların kendi seçimlerine göre karar verebilmeleri açısından bir dizi farklı bakış açısının bulunmasına odaklanırlar. John Locke, 1689 yılında yayımlanan *A Letter Concerning Toleration** adlı kitabında başkalarının dini düşüncelerine niçin hoşgörüyle yaklaşmamız gerektiğine dair bir dizi farklı fikir sunar. Bunlar arasında başlıca düşünce, bir insana sahip olduğu inançtan dolayı zulmetmenin bütünüyle irrasyonel olduğunu söyleyen argümanıdır; bir insana fikrini değiştirmesi ümidiyle zulmetmenin asla işe yaramayacağını söylemeye çalışır. Zulüm iradeye etki eder, akla değil; böylece bir insana zulmetmekle elinize geçecek olan yegâne şey göstermelik bir rızadır, kişinin fikri asla değişmez. Örneğin bir Auburn Tigers futbol takımı taraftarına zulmettiğimi ve yalnızca "Alabama Crimson Tide futbol takımı en iyi takım"

* John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, Çev. Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, 2017. (y.h.n.)

demesi halinde duracağımı düşünelim veya benzer şekilde Manchester United taraftarına "Liverpool harika bir takım" dedirtmeye çalışalım. Belki önünde sonunda bunları söylerler ama söyledikleri şeye asla inanmayacaklardır, yalnızca işkence son bulsun diye söylemiş olurlar. 17. yüzyılda Locke ve din konusu da böyleydi; birbirimizin fikrini değiştirmek adına yapabileceğimiz pek fazla bir şey olmadığı için tolere etmek, hoşgörüyle yaklaşmak daha yerinde olacaktır.

Tolere etmek ifadesi son dönemde eleştirilir hale gelmiştir; çünkü hoşgörü veya tolere etmek sevmediğiniz bir şeye katlanmak anlamını taşır. Önceki örneğimize dönecek olursak, Alabama Crimson Tide takımının taraftarlarının Alabama Crimson Tide futbol takımını "tolere ettiklerini" söylemeleri dilbilimsel olarak tuhaf görünürdü, aynı şekilde Manchester United taraftarının takımlarını "tolere etmeleri" de tuhaf olur. Dolayısıyla sevdiğimiz şeyleri tolere etmeyiz; sevmediğimiz şeyleri tolere ederiz; çünkü bir şeye katlanmak anlamına gelir. Çeşitlilikle ilgili konularda, hoşgörü genellikle iyi bir şey olarak kabul edilirken, bu ifade kişinin, farklı yaşam tarzına sahip insanlara katlandığı anlamına gelir, bireylerin otonom seçimlerinin desteklendiği veya çeşitliliğin kucaklandığı anlamına gelmez. Farklı geçmişlere ve farklı yaşam tarzlarına sahip vatandaşlarımıza nefret dolu bir kabullenmeden daha fazlasını borçlu değil miyiz?

Locke insanlara inançlarından dolayı zulmetmenin yalnızca adaletsiz olduğunu söylemekle kalmıyor, aynı zamanda irrasyonel olduğunu düşünüyordu. Zulüm, nihayetinde bir başka fikre yönelik olarak göstermelik bir rızayla sonuçlanabilse de bir insanın fikrini asla değiştirmez.

İdeolojinin liberal çeşitlilik akımına dahil olan liberaller bireylerin karar alma şekilleriyle fazla ilgilenmezler, bir başka deyişle evrensel bir yasa olarak uygulanabilmesi anlamında otonom olup olmadıklarını veya daima ülkenin

yararına yönelip yönelmediklerini sorgulamazlar. Bunun yerine, bireysel hakların korunmasıyla beraber, hoşgörünün ve sınırlı devletin, çeşitli yaşam tarzlarının gelişimine imkân vermesini ve insanların sevdikleri yaşam tarzına göre kendi kararlarını alabilmelerini savunurlar. Dolayısıyla liberaller genellikle aynı noktadan çıkış yaparken, yani özgür ve eşit olduğumuzu, devletin rızaya dayalı yapay bir oluşum olduğunu ve devleti kurduktan sonra bile hepimizin bireysel haklara sahip olmamız gerektiğini söylerken, nihai tasarımları genellikle birbirinden çok farklıdır. Örneğin John Rawls, siyasal kuram çevrelerinde modern liberal düşünce açısından sembol bir kişi olarak görülür ama düşünce tarzı mesela John Locke'unkinden oldukça farklıdır.

Etkinlik 2. Aşağıdaki soruları yanıtlayınız:

1) Galston'ın aşağıdaki terimleri nasıl tanımladığını belirtiniz:

Liberal otonomi	
Liberal çeşitlilik	

2) Aşağıdaki iki kategoriye hangi düşünürler dahildir?

Liberal otonomi	
Liberal çeşitlilik	

3) Liberalizmi en fazla iki cümleyle tanımlayınız:

Muhafazakârlık

Muhafazakârlık, geniş anlamda ifade etmek gerekirse, geçmişe ait en iyi unsurları gelecek nesiller için korumayı amaçlayan düşünce bütünüdür, dolayısıyla kurumlar ve gelenekler korunmalıdır ve değişim, yalnızca mutlaka gerekli olduğunda gerçekleşmelidir. Muhafazakârlara göre gelenekler ve kurumlar siyasi eylemlerimizi değerlendirmek adına bize en iyi çerçeveyi sunar, siyasetteki büyük planlara, özellikle de tepeden inme gelen değişimlere karşı daima şüpheci olmamız gerekir.

Muhafazakâr düşünce bu kitapta genellikle Edmund Burke'ün eserleri üzerinden anlatılmaktadır. Burke'ü daha önce devrim ve demokrasi ile ilgili bölümlerde ele almıştık. Muhafazakârlık, siyasi meseleleri değerlendirmek adına mantığın üstünlüğüne, devletin yegâne meşruiyet kaynağı olarak toplumsal sözleşmeye inanan ve haklara odaklanan Aydınlanma ilkelerine (belki de liberal ilkelere) bir reaksiyon olarak görülebilir. Önemli bir unsur olarak, muhafazakâr düşünürler muhafazakârlığı bir ideoloji olarak görmezler. Onlara göre ideolojiler esnekliği olmayan dogmatik inanışlardır; bu inanışlar, tüm siyasi meseleleri bir dizi ilke aracılığıyla değerlendirmeye çalışır. İdeolojiler, her topa sert vurmaya çalışan beyzbol oyuncuları gibidir veya her notayı böğürerek yüksek sesle okuyan şarkıcılar gibi davranırlar. Zaman zaman bu iki yaklaşım da başarıya ulaşsa bile, beyzbolcunun bazen yavaş vurması da gerekir ve tüm şarkıcılar bazı şarkıların alçak tonda yumuşak söylenmesi gerektiğini bilir. Benzer şekilde siyaset de, tekrar tekrar her durumda aynı şeyi yapmak değildir; durumu değerlendirip spesifik duruma göre yapılacak en iyi şeyi yapmaktır. Dolayısıyla muhafazakârlık bir yaklaşım olarak sunulur, her daim izlenmesi gereken mutlak ilkelerden ibaret olmak yerine siyaset hakkında düşünme şeklidir.

Muhafazakârlık

Tüm dünyada muhafazakâr partiler bulunmaktadır, bazen isimlerinde muhafazakâr kelimesi geçer (İngiltere'de örneğin), bazen Almanya'daki gibi Hıristiyan Demokratlar Birliği veya ABD'deki Cumhuriyetçi Parti gibi isimler alırlar. Muhafazakârlık da diğer tüm ideolojiler gibi, bir yelpazeye yayılır, yani bazı muhafazakârlar diğerlerinden daha liberaldir; muhafazakârlar genel olarak salt mantığa karşı toplumdaki gelenek ve kurumları savunmaya çalışırlar. Onlara göre gelenek, bizim kullanımımız için depolanmış tarihi bilgeliği temsil eder ve bu bilgelik tepeden inme planlarla tehdit altına girer.

20. yüzyılda yaşamış olan muhafazakâr düşünür Michael Oakeshott muhafazakârlığı gemi kaptanlığına benzetmiştir (birçok siyasi düşünür tarafından kullanılmış bir benzetmedir). Ama başlıca amaç, gemiyi belli bir destinasyona ulaştırmaktan veya belli bir yönde götürmekten ziyade suyun üstünde tutmaktır. Siyasette de durum böyledir: Politikacılar büyük planlar peşinde koşmamalıdır; toplumun "suyun üstünde kalmasını" sağlamaya çalışmaları gerekir.

Gelenekleri korumak muhafazakâr yaklaşımın en önemli amaçlarından biridir. Muhafazakârlar açısından gelenek, gelişigüzel bir şey olarak görülmemelidir; bir tür bilgi birikimidir, bilgeliktir. Gelenekler birçok deneme ve yanılmanın sonuçlarını içerir; çünkü insanlar kendi uygulamalarını başkalarının uygulamalarına göre ayarlamaya çalışırlar (Scruton, 2014: 21). Muhafazakârlara göre rasyonel tavandan tabana planlama başarısız olmaya yatkındır çünkü insanların birbirleriyle geçinme yolları bulduklarını, aralarında bağ ve alaka oluşturduklarını, bireyler olarak yüz yüze iletişimle ve kulüpler, dernekler, barlar ve benzerleri aracılığıyla bir araya geldiklerini göz ardı eder. İnsanların bu şekilde birbirleriyle ortak yaşama şekilleri, rasyonel tavandan tabana planlamaya nazaran gelenek tarafından çok daha iyi açıklanabilir. Gelenekler geçmiş nesillerin gelecek nesillere aktarmak istediği

Muhafazakârlar, muhafazakârlığı bir ideoloji olarak görmezler; onlara göre muhafazakârlık bir yaklaşımdır. İdeolojiler dogmatik, muhafazakârlık pragmatiktir.

bilgi birikimini temsil ettiği için bunun toplumdaki değerini görmezden gelmek akıllıca olmayacaktır. Ayrıca geleneği kendi amaçlarımız için ortadan kaldırmamız, hem geçmiş hem de gelecek nesillere karşı adil bir davranış olmaz. Geleneği ortadan kaldırmak, ailesinden servet miras alan bir kişinin, büyük emeklerle ve tutumlulukla kazanılmış bu paraları çarçur edip havalı arabalara harcayarak gelecek nesillere bir şey bırakmaması gibidir. Muhafazakâr düşünceye göre şimdiki nesil olarak bizler, kendi rolümüzü bir tür idarecilik olarak görmeliyiz, gelenekleri, kurumları ve yaşam biçimlerini koruyarak gelecek nesillerin bunlardan faydalanmasını amaçlamalıyız. Dolayısıyla eğer toplumu Edmund Burke'ün ifade ettiği gibi bir sözleşme olarak görürsek, bu sözleşme "yalnızca yaşayanlar arasında değil, aynı zamanda yaşayanlar, ölüler ve doğacaklar arasındadır" (Burke, 1986: 194-5).

Muhafazakârlar değişim karşıtı değildir. Değişim onlara göre de bazen gereklidir ama bu değişim gerçekleştirildiğinde, daima o toplumda varolan geleneklerin ve kurumların ışığında olmalıdır, soyut, tepeden inme planların değil. Toplum, aşama aşama değişen ve büyüyen organik bir kurum olarak görülmelidir ama asla dramatik bir değişime girmemelidir.

Elbette son elli yılda gerçekleşmiş olan en geniş çaplı değişimlerin bazıları muhafazakâr ülkelerde gerçekleşmiştir. Cumhuriyetçi Başkan Ronald Reagan ve İngiltere Muhafazakâr Parti Başbakanı Margaret Thatcher 1980'lerde bir dizi toplumsal, ekonomik ve siyasi değişim gerçekleştirdiler, bunların hepsini muhafazakâr bir anlayışla yaptılar. İkisi de hem Birleşik Devletler'de hem de İngiltere'de II. Dünya Savaşı sonrası oluşmuş olan konsensusa karşı reaksiyon göstermişti; bu konsensusa göre devlet, ekonominin gündelik işleyişinde büyük bir rol oynuyordu. Örneğin Thatcher birçok kamu

hizmetini özelleştirdi, en yüksek seviye gelir vergisini büyük oranda düşürdü ve muhafazakâr düşünceyi toplumdaki sosyal bağları koruma anlayışından uzaklaştırdı. Devlet artık beşikten mezara kadar vatandaşlarına bakan bir yapılanma olarak görülmez hale geldi; bireyin kendisine ve ailesine bakması artık, toplumun ve kesinlikle devletin değil bireyin kendi sorumluluğuydu. Dolayısıyla liberalizmde olduğu gibi muhafazakâr düşünce içinde de belirgin çeşitlilikler vardır.

Etkinlik 3. Aşağıdaki soruları yanıtlayınız:

1) Muhafazakârlar gelenekleri korumayı niçin bu kadar önemli görürler?

2) Bu durum muhafazakârları değişim karşıtı yapar mı?

Sosyalizm

Bir ideoloji olarak sosyalizm yaşamın ve iktisadi üretimin sosyal yönünü vurgular. Bir kez daha, geniş anlamda ifade etmek gerekirse, sosyalistler servetin ortak toplumsal çabanın sonucu olduğunu belirtir ve bunun bir sonucu olarak da servetin toplum arasında daha eşit dağıtılması gerektiğini söylerler. Dolayısıyla sosyalizm sosyaldir, toplumsaldır, yani bireyciliğe karşı çıkar. Çok sayıda liberalin düşündüğü gibi, toplumun bireyler tarafından karşılıklı çıkar için yaratıldığını düşünmememiz gerekir, toplum bundan fazlasıdır. Yurttaşlarımızla paylaştığımız kardeşlik bağları kişisel çıkarların ötesinde bir şeydir. Sosyalistlere göre problem şudur ki, liberaller prosedür olarak eşitliğe (yasalar nazarında eşitliğe) ve fırsat eşitliğine (ırk, etnik köken, cinsiyet vb özelliklerin toplumdaki

malvarlığının dağılımında rol oynamaması gerektiği düşüncesi) inansalar da, eşitliği ciddiye almazlar; çünkü neticede kapitalist toplumlarda servet açısından çok büyük eşitsizlikler görülmektedir. Benzer şekilde, sosyalistler özgürlüğün önemi konusunda da liberallerle örtüşürler ama servetin eşitsizliğinin, özgürlüğün eşitsizliği anlamına geldiğini öne sürerler. Fabin Sosyalistlerin, sosyalizmi, liberalizmin zıttı olmaktan ziyade doğal sonucu olarak görmeleri de bu sebeptendir. Sosyalizm, özgürlük ve eşitlik gibi kavramların kemiğine et katıp onları daha anlamlı hale getirebilir.

Paine, bazı insanların toprak sahibi olup bazılarının olmamasını haksız ve adaletsiz buluyordu. Toprak sahiplerinin, geri kalanımıza vergi ödemesinin bütünüyle mantıklı olduğunu düşünüyordu. Rawls bu argümanı bir adım ileri götürmüş ve piyasa ekonomisinde yeteneklerin ahlaken tesadüfi (plansız) bir şekilde ödüllendirildiğini ve zenginlerin vergilendirilerek yoksulları desteklemesinin doğru olacağını öne sürmüştür.

Bu kitapta daha önce bahsetmiş olduğumuz Thomas Paine, kendisini muhtemelen bir sosyalist olarak tanımlamazdı ama *Tarımsal Adalet* adlı kitabında gelir dağılımı eşitsizliği konusunu ele alır. Paine'e göre devlet, hakları korunma sürecine dahil olmakla kalmamalı, aynı zamanda toplumu daha eşit hale getirmek için mal ve hizmet de sunmalıdır. Bu açıdan Paine, devleti, özgür olabilmek için sakınmamız gereken bir tehdit veya ille de bir canavar olarak görmez; bunun yerine devlet, yoksulluğu ve eşitsizliği ele alarak bazı insanların özgürlüğünü artırmak açısından bir araç olarak kullanılabilir. Paine bu çerçevede modern bir liberal olarak kabul edilir. Paine'e göre toprak mülkiyetinin paylaşımı adil değildi ve mülkiyet, üzerinde devletin herhangi bir hakkının olmadığı siyaset öncesi bir hak olmaktan (Locke'un iddiasıdır) ziyade ilk etapta adil bir şekilde elde edilmemişti, dolayısıyla toprak sahibi olan insanlar vergilendirilerek toprağı olmayan insanlara ürün ve

hizmet sağlanabilirdi. Tanrı dünyayı hepimize ortak olarak vermişti ve toprağı alan insanların aslında buna hakkı yoktu. Toprağı işleyerek yaptıkları iş kendilerine ait olsa da (örneğin yetiştirdikleri domatesler veya kabaklar ve buradan elde ettikleri kar), toprağın kendisi aslında herkese ait olmalıydı, dolayısıyla toprak "sahipleri" hepimize kira borçluydu. Bu kira vergiydi. Bu argüman şöyle devam eder: Toprağın ilk ele geçirildiği dönemde hepimizin birden kendimiz için toprak elde etme fırsatı bulamaması adil değildir, bu durumun *vergi topla ve vatandaş için harca* anlayışına sahip bir devlet tarafından telafi edilmesi gerekir.

Rawls, yani bir başka liberal, bu argümanı bir adım ileri götürür. Mülkü olmayanların, o dönemde dünyaya gelmemiş olmalarından dolayı toprağın ilk elde edilişini kaçırmış olmaları adaletsiz olmakla kalmaz, aynı zamanda piyasa ekonomisi tarafından ödüllendirilen yeteneklerin bize bahşedilmemiş olması halinde de bir adaletsizlik söz konusudur. Piyasa ekonomisinde bazı yetenekler diğerlerine oranla çok daha fazla ödüllendirilir. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde en iyi 100. beyzbol oyuncusu olmam halinde multi-milyoner olmam neredeyse kesinken, en iyi 100. gülle atmacı olmam halinde bu yeteneğim için çok büyük ihtimalle neredeyse hiçbir maddi karşılık alamam; hatta muhtemelen yarışmalara katılabilmek için kendi masraflarımı kendim karşılamam gerekir. Rawls'a göre beyzbola yeteneği olan kişinin gülle atmaya yeteneği olan kişiye göre çok daha fazla para kazanması tamamen şans meselesidir. Dolayısıyla yeteneklerimizden kendimizin sorumlu olduğumuzu iddia edemeyiz çünkü bunlar ahlaken tesadüfidir (veya en azından piyasa ekonomisinde aldıkları ödül için sorumluluk iddia edemeyiz) ve benzer bir anlayışla hiçbir yeteneğimizin bulunmaması halinde de suçlanamayız. Bu yüzden de yetenekleri (ahlaken tesadüfidir) sayesinde maddi olarak iyi noktaya gelmiş insanları, yeteneği olmayan insanlara ürün ve hizmet sağlamak için vergilendirmek bütünüyle adil olacaktır.

Rousseau da özel mülkiyeti, özellikle de doğuştan iyi olan insanın toplum tarafından yozlaştırılmasında oynadığı rolü eleştirmiştir. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temelinde* şöyle söyler:

> Bir parça toprağı çevirip "Bu benimdir" diye düşünen ve kendisine inanacak kadar basit insanlar bulan ilk insan medeni toplumun gerçek kurucusudur. Toprağı çevirmek için diktiği kazıkları kaldırarak veya kazdığı hendeği doldurarak ve yoldaşlarımıza şöyle seslenerek insanlığı ne çok suçtan, savaştan ve cinayetten, ne çok dehşet ve talihsizlikten kurtarmış olurduk: Bu sahtekarı dinlemekten sakının; dünyanın meyvelerinin hepimize ait olduğunu ve toprağın da hiç kimseye ait olmadığını unutursanız, mahvolursunuz (Rousseau, 1993: 84).

Rousseau aslında yukarıdaki alıntının hissettirdiği kadar mülkiyet karşıtı değildi, hatta *Toplumsal Sözleşme*'de, uygun biçimde kurulmuş bir devletin getirilerinden birinin mülkiyet hakları olacağını da anlatıyordu. Gerçi doğal durumdaki insan avcı-toplayıcı bir varlık sürdürdüğü için mülkiyete ihtiyacı olmayacaktır, diğer insanlarla da çok az temasa girer. Yalnızca diğer insanlarla birlikte yaşamaya başladığı zaman mülke ihtiyaç duyar ve mülke ihtiyaç duymasının sebebi de diğer insanlara önemli görünmesini sağlamaktır. Dolayısıyla eşitsizlik insanın gösterişçiliğiyle ve insanların birbirlerine bağımlılığıyla gelir, bu da insanın özgürlüğünü azaltır. Devlet bir toplumsal sözleşme ile uygun şekilde oluşturulduğunda, ülkenin çıkarlarına, dolayısıyla herkesin çıkarına bağlı olarak kişinin sahip olduğu mülkiyet miktarı sınırlanacaktır; böylece hiç kimsede çok az veya çok fazla mülk olmayacaktır.

Ancak Paine, Rawls ve Rousseau; ele aldığımız bu düşünürlerin hepsi sosyalistlerin endişelerini paylaşıyor olsalar da veya Paine ve Rousseau'nun durumunda olduğu gibi, sosyalist düşünürleri de etkilemiş olsalar da, aslında belki de sosyalist değillerdir. Bu ışık altında ele almamız gereken düşünür elbette Karl Marx'tır.

Marx'ın kapitalizmin doğasına, adaletsizliğine ve yapısal defolarına dair aralıksız analizleri onu kapitalizmin en büyük ve en etkili eleştirmeni haline getirir. İş yerinde kapitalizm insan türünün içini boşaltır, varoluşunun özünden, amacından uzaklaştırır. Bizler, çevremizle etkileşimde olmayı ve bir şeyler yapmayı isteyen doğuştan üreticileriz. Ama kapitalizm (ve aslında biraz daha küçük ölçekte de olsa feodalizm) üretimimiz konusunda özgür olmamızı engeller. Kendimiz uygun şekilde çalışmak yerine, işverenimiz bize ne yapmamızı buyurursa onu yapmak zorunda kalırız. Kapitalizm ilerledikçe ve montaj hattı gibi teknolojiler ortaya çıktıkça, "bütün halde nesneler" yapmayı bile bırakır, bunun yerine bir nesnenin çok spesifik bir parçasını yaparız. Böylece artık baştan sona bir araba veya bir kapı yapmayız, oysaki bu en azından bize biraz tatmin verirdi, biz ise bunun yerine sadece bir arabanın camlarını yerleştirir veya kapının kilidini üretmek için çalışırız; dolayısıyla yaptığımız iş sıkıcı ve tatminsiz hale gelir. Ayrıca çalışanların (işçilerin) emekleri vasıtasıyla ürettiği artı değer de işverenleri tarafından alındığı için bu şekilde de sömürülmüş olurlar. İşçiler, bir üründe ücretlerinden, masraflardan ve hammaddelerden daha yüksek bir değer yaratır ama bunun tamamı sermaye sınıfı tarafından kendi cebine atılır. Marx'a göre bu durum adil değildir, tıpkı ileri evre kapitalizmde gerçekleşeceğini tahmin ettiği koşulların kötüleşmesinin adil olmadığı gibi.

Marx'a göre işçilerin ücretlerini ve koşullarını iyileştirmek adına devlet yasası çıkarmak için kampanya yapmak yetersiz olacaktır. Bunun yerine kapitalist sistemi yıkıp yerine komünist bir toplum kurmak gerekir, böylece mülkiyet ortak olacak ve işçiler yaratıcı, anlamlı işler yapabilecektir.

Marx'a göre vergilendirip vatandaş için harcayacak sosyalist bir devlet bu duruma çare olması açısından yetersizdir. Devlet, çalışanların (işçilerin) çıkarlarına hareket ediyormuş gibi

göründüğü durumlarda bile daima kapitalizmin uzun vadeli çıkarları için çalışacaktır. Modern dünyada doğal karşıladığımız asgari ücret, işyerinde sağlık ve güvenlik politikaları, ücretli izin ve benzerleri, hatta belki de sosyal güvenlik ödenekleri ve devlet destekli sağlık hizmetleri bile Marx'a göre birer göz boyamadan ibarettir. Bu gibi iyileştirmelerin asıl yaptığı şey, işçilerin, sosyalizmin gerçek yapısını görememesini sağlamak ve devrimi uzak tutmaktır; bunlar işçi sınıfına yardım etmek için değil, kapitalizmin çıkarı için yapılmıştır. Marx'ın işçi sendikası hareketlerine şüpheyle yaklaşması da bu sebeptendir; çünkü işçiler için daha iyi ücret ve koşullar sağlamak adına kampanya yürütürken onlara yardımcı olmaya çalışıyor olsalar da, uzun vadede içinde bulundukları kötü kaderi uzatmış olurlar. Bunun yerine devletin devrilmesini destekleyip komünist bir toplum kurulması için çalışmaları gerekir.

Sosyalizm

Sosyalizm, insanlar arasında maddi açıdan daha fazla eşitlik, bir başka deyişle toplumda daha büyük servet eşitliği yaratmak isteyen bir ideolojidir. Sosyalistler genellikle devletin daha adil sonuçlar yaratmak adına ekonomiye müdahale etmesi gibi bir dizi reformu veya zenginlerin vergilendirilerek servetin hizmet ve ürünler halinde toplumdaki daha yoksul kişilere yeniden dağıtılmasını savunurlar. Sosyalistler üretim araçlarının, kamulaştırma veya devlet kontrolü aracılığıyla ortak mülkiyet olması gerektiğini sık sık söyler; işçi kooperatiflerini veya sanayi yönetiminde işçilerin daha fazla söz sahibi olmasını savunurlar.

Sosyalist düşünceye birçok farklı kaynak ilham vermiştir. Sosyalizmin bir kısmı Hıristiyan dini düşünceden, bir kısmı liberal düşünceden doğar ancak dünya çapındaki sosyalist düşüncenin merkez figürü, ortak mülkiyeti savunan ve sınıf baskısının son bulması gerektiğini söyleyen Karl Marx'tır. Eşitliğin anlamlı olabilmesi için, son ürün eşitliği olarak algılanması gerekir.

Komünist bir toplumda özel mülkiyet olmayacak, her şey ortak paylaşılacaktır. Sınıf ve önemli bir nokta olarak işbölümü olmayacaktır. İnsanlar emekleriyle uygun gördükleri şekilde bir şeyler yaratmak adına daha özgür olacaklardır. Bu durum gerçekten de Marx'a göre kapitalizmdeki en adaletsiz unsurlardan biridir; zevksiz ve sıkıcı ama bazen de gerçekleştirilmesi zorunlu işlerin toplumda daima en yoksul kimseler tarafından yerine getirilmesi adil olamaz. Teknoloji de herkesin ortak malı olarak paylaşıldığında (Marx'a göre teknolojinin özel mülkiyet olması gelişimini engeller) angarya işlerin bazılarını hepimizden almış olacaktır ama yine de yapılması gereken bazı tatsız işler her zaman söz konusudur. Bu işler herkes tarafından paylaşılacaktır, tıpkı daha yaratıcı ve eğlenceli işler gibi. Çalışmak yeniden anlamlı hale gelecektir.

Etkinlik 4. Aşağıdaki soruları yanıtlayınız:

1) Son ürün eşitliği ile kastedilen nedir? Fırsat eşitliğinden farkı nedir?

2) Marx artı değer ile neyi kastetmektedir? Artı değer, işçilerin sömürülmesiyle nasıl ilişkilendirilebilir?

İdeolojilerin Uygulamaya Dökülmesi

Çeşitli siyasi ideolojiler hakkında bir şeyler öğrenmek, siyasi yaşamın tartışmalı yapısını anlamamıza yardımcı olması itibariyle ilgi alanımıza girmektedir. Politik meselelerde anlaşmazlıkların olmasının sebebi, insanların bu meseleleri kendi ideolojik eğilimlerini kullanarak yorumlamalarıdır. Burada fazla basite indirgemeci davranmamamız gerekir

çünkü farklı ideolojilerin destekçilerinin, her ne kadar farklı sebeplerle de olsa belli politik meselelerde uzlaşabileceğini sık sık görebilirsiniz. Örneğin İngiltere'deki Brexit konusunu ve Brexit'e götüren yolu açmış olan Avrupa Birliği karşıtı yaklaşımı ele alalım. Muhafazakâr Parti'nin sağındakiler ve İşçi Partisi'nin solundakiler Avrupa Birliği'ni genellikle birlikte eleştirmişler ve egemenlik unsurunu argümanlarının merkezine koymuşlardır ama bunu farklı şekilde kullanmışlardır. Muhafazakâr Parti'nin sağında olanlar ulusal egemenllik kavramına yakın durmuşlar ve bu kavramı sulandıran kurumlara karşı şüphe gütme anlayışına başvurarak hareket etmişlerdir. Diğer yandan İşçi Partisi'nin solunda olanlar ise devletin, eşitliğe katkı sağlamak adına ekonomiye müdahale edebilmesinin önemli olduğunu öne sürerler ve ortak pazarın piyasa yaklaşımına şüpheyle bakarlar. Temel inanç sistemleri farklı olsa bile farklı siyasi görüşlere sahip kişilerin politik meselelerde bir araya gelebilmeleri mümkündür.

Ancak ideolojiler politik olaylara dair genellikle farklı yorumlar getirdikleri için durum her zaman böyle değildir, hatta muhtemelen işin normali de farklı yorum getiriyor olmalarıdır. Örneğin 2008 yılındaki ekonomik krizin dünyayı vurmasının üzerinden on yılı aşkın bir süre geçmiş olsa da, dünya ekonomisindeki etkileri halen hissedilmektedir. Bankaların aşırı risk almasından kaynaklanan bu krizde, Birleşik Devletler'deki Lehman Brothers ve İngiltere'deki Northern Rock gibi finans kurumları çökmüştü; Northern Rock daha sonra kamulaştırıldı. Daha başka birçok finans kurumu da, dünya finans sisteminin işlerliğini yitirmemesini sağlamak için devreye giren hükümetler tarafından kurtarıldı. Bu krizin sonuçları çok geniş kapsamlı oldu, dünya çapında bir depresyon yaşandı ve devletlerin biriktirmiş olduğu borç yükünü artırmamak adına kamu harcamalarında kesintiler oldu. Farklı ideolojiler bu krizin sebeplerini farklı yorumlayabilir ve farklı çözümler önerebilir.

Sosyalistlere göre bu finansal krizin ana sebebi devletlerin, bankalara düzenleme getirmeye yanaşmamasıyla birlikte gelen hafif-dokunuş düzenlemeleriydi; bu da şu anlama geliyordu ki, bankalar, eşikaltı ipotek* gibi finansal riskler almakta özgür hale gelmişlerdi. Bankalar açgözlüydü ve kar etme arzusunu her şeyin önüne koymuşlardı, bu durum da serbest piyasa kapitalist ekonomilerin doğasında varolan istikrarsızlığı örneklendiriyordu; devletler bankaların eylemlerini yönetmek ve/veya düzenleme getirmek yönünde daha büyük bir rol oynamış olsalardı bu olay olmazdı. "Bankaları yönetmek ve/veya düzenleme getirmek" saptaması, sosyalistlerin bu krize karşı *tek bir yaklaşım getirmek yerine* çeşitli bakış açılarına sahip olduklarını göstermektedir. Bazı sosyalistler bankaların devlete ait olması gerektiğini düşünürken bazıları da özel olmalarının problem olmadığını ancak en kötü aşırılıklarının idare edilebilmesi için devlet tarafından düzenlemeye tabi tutulmaları gerektiğini söylemektedir. Sosyalistler bunun yanı sıra devletlerin bankalara kurtarma yardımı yapma heveslerinin de altını çizerek, diğer çöken endüstrileri kurtarmaya çalışmazken bankaları kurtarmalarını para ve devlet idaresi arasındaki sıkı bağların bir başka kanıtı olarak gösterebilirler. Elbette siyasetçiler bu argümana karşı görüş bildirerek devletler tarafından bankaların batmasına izin verilmesi halinde sayısız başka endüstrinin, bankaların ekonomilerdeki merkezi rolleri nedeniyle benzer şekilde batacağını öne sürebilirler.

Sosyalistler, ekonomik krizi ve ardından gelen depresyonu takip eden tasarruf politikalarının toplumdaki en yoksul kimselere odaklanmaması gerektiğini de söyler. Krize sebep olanların toplumun en yoksulları olmadığını ve kamu hizmetlerine getirilen kesintilerin yoksulları orantısız şekilde etkileyeceğini belirteceklerdir, dolayısıyla yoksullar bankacılık

* Kredi notu iyi olmayan kişilerin, kredi alamadıkları birincil piyasa yerine faiz oranı diğerlerine göre daha yüksek başka bir kreditörden ipotekli konut kredisi edinmesiyle ortaya çıkan kredi türü. (ç.n.)

endüstrisinin aşırılıkları ve devletin onları dizginlemekteki başarısızlığı nedeniyle cezalandırılmaktadır. Bu yaklaşım elbette ahlaki bir argümandır ancak sosyalistler kamu harcamalarındaki kesintilere karşı ekonomik argümanlar da ortaya koyarlar. Kamu harcamalarını kısarak ekonomide dönen para miktarını sınırlamış olursunuz, bu da başka alanlarda ekonomik baskı oluşmasına sebep olur. Örneğin, kütüphanelere ayrılan kamu ödeneklerinin kısılması nedeniyle işini kaybeden bir kütüphaneci olmanız halinde, artık restoranlarda ve dükkânlarda harcayacağınız bir maaşınız olmaz, dolayısıyla da bu dükkânların kârları etkilenir. Nüfusun önemli bir bölümü benzer bir durumda olursa, dükkân ve restoranlar çalışanlarının işine son vermek durumunda kalabilir, bu da neticede ekonomide daha da az paranın var olmasına neden olur. Ayrıca işini kaybetmiş olan bu insanlar daha sonra işsizlik maaşı başvurusunda bulunabilir, bu durum kamu harcamaları üzerinde daha da büyük baskı oluşturur. Dolayısıyla sosyalistler, ekonomik ve ahlaki olarak ekonomik depresyon dönemlerinde harcamaları kısmanın pek anlamlı olmadığını ve bunu yapmanın eşitliğe zarar veren sonuçlar doğuracağını öne sürerler.

Muhafazakârlar da, tıpkı sosyalistler gibi farklı tonlardadır ve küresel ekonomik krizin sebeplerine ve çözümlerine dair bir dizi farklı cevap ortaya koyabilirler. Eski ekol Burkecü bir muhafazakâr ekonomik krizin başlıca sebebinin hükümetlerin ekonomik büyümeye odaklanması olduğunu öne sürebilir. Yönetim etkinliği ister eşitlik ister özgürlük veya bu durumda ister gayrisafi yurtiçi hasılada yıldan yıla artış olsun, hiçbir şarta bağlanmamalıdır. Büyüme yaklaşımı, hepimizi, hem devletleri hem de bireyleri, mali açıdan kapasitemizin ötesinde yaşamaya teşvik etmiştir. Burke'cü muhafazakâra göre buna verilecek en iyi yanıt da ekonomiyi yeniden kalibre ederek tutumluluk ve sorumsuzca harcamama gibi geleneksel değerleri geri getirmek olabilir, ayrıca kamu borcunu azaltmak gibi hükümet teşebbüsleri, tıpkı bizlerin bireyler olarak

tasarruf ederek ve yalnızca gücümüzün yettiği şeylere para harcayarak borca bağımlılığımızı azaltmamız gibi iyi bir şey olacaktır. Bununla beraber bu yaklaşımdaki bir muhafazakâr, toplumdaki en yoksul kesimi yıkıcı ölçüde etkileyecek tasarruf politikalarına büyük ihtimalle karşı çıkacaktır; toplum bir organizmadır ve hiçbir parçası dışlanmamalıdır. Toplumdaki en varlıklı kesimin, en yoksulun arkasında durması gerekir (yüksek yerlerde olmanın sorumlulukları vardır).

Daha fazla serbest piyasa odaklı bir muhafazakâr ise, ekonomik kriz neticesinde devletlerin, finans kurumlarını düzenlemek yönünde gereğinden fazla tepki gösterdiğini söyleyebilir; çünkü böylesi bir muhafzakara göre serbest piyasalar hâlâ küresel ekonomiyi işletmenin en verimli yoludur. Bankalar rekabetçi bir pazarda faaliyet gösterir ve ekonomik kriz, belli davranış biçimlerinin bankaların çöküşüne neden olabileceğini gösterir. Serbest piyasa odaklı muhafazakârlar, sorumsuzca hareket etmiş olan kurumları kurtaran devletlerin, bu sorumsuzluğu teşvik ettiğini öne sürebilirler çünkü böylesi kurumlar arkalarında bir güvenlik ağının örülmüş olduğunu düşüneceklerdir. Bu meselerle piyasanın ilgilenmesine izin vermek piyasa odaklı muhafazakârlara göre çok daha iyi olacaktır. Benzer şekilde, kamu harcamalarının çok olmasına da verimsiz olduğunu söyleyerek genel olarak karşı çıkarlar, dolayısıyla kamu harcamalarının azaltılması zaten devletin yapması gereken bir şeydir. Kurumlar kendi eylemleri için kendileri sorumluluk almalıdır, tıpkı bireylerin de kendi eylemlerinden kendilerinin sorumlu olmaları gibi.

Muhtemelen serbest piyasa liberalleri de, yukarıda serbest piyasa muhafazakârları için belirtmiş olduğumuz görüşleri paylaşacaklardır. Daha sosyal düşünceli liberaller ise ekonomik kriz konusunda sosyalist bakış açısına daha yakın olabilir. Örneğin Rawls, politik meselelerde daha aydın bir yaklaşım izlenmesi gerektiğini söyler; örneğin finans kurumlarının dizginlenmemiş kapitalizminden ve/veya borcu azaltmak için uygulanan tasarruf kesintilerinden veya bizi

bu kesintilere götüren politikalardan nasıl etkileneceğimizi bilmesek bundan memnun olur muyduk? Rawls, muhtemelen olmazdık diye yanıtlayacaktır; dolayısıyla da bankalar için düzenleme olmamasını veya kamu harcamalarında tasarruf kesintileri yapılmasını isterken bu durumu daima aklımızın bir köşesinde tutmamız gerekir. Çünkü tasarruf kesintilerinden olumsuz etkilenen biz olabiliriz. Burada liberal yaklaşımı yukarıda belirtilen sosyalist yaklaşımdan ayıran nokta ise odağın birey üzerinde oluşudur. Sosyalistler bir ülkenin ekonomik çıktısında rolü olan kolektif mücadelenin altını çizeceklerdir; bu yaklaşım, mücadelenin getirilerini daha eşit paylaşmak adına ahlaki bir koşul öne sürerken, sosyal düşünceli liberaller, belki biraz kendi içlerinde ayrışarak da olsa, bireyin kendi çıkarını düşünmesi gerktiği önermesini göz önünde bulunduracaklardır.

Sonuç

Bu bölümde, daha önceki bölümlerde anlatılan bazı düşünürleri ve konuları üç ana dünya ideolojisi (liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm) çerçevesine yerleştirerek kapanışı yapmaya çalıştık.

Bölüm, ideolojilerin belki de en eskisi olan liberalizmle başladı, diğer ideolojiler ise liberalizme tepki olarak geliştirilmiştir. İdeolojinin kilit unsurları belirtildi: insan haklarına, bireyselliğe ve rızaya dayalı devlete duyulan inanç. Bununla beraber, Galston'ın otonomiye karşı hoşgörü ikiliğini de kullanarak liberal düşünce içindeki karşıt akımları ve çeşitliliği ortaya koymaya çalıştık. Kant, Rousseau ve Locke, bu kitapta değerlendirmiş olduğumuz liberal düşünürler arasında kilit noktadakiler olarak daha fazla vurgulandı.

Sonrasında gelenekleri ve kurumları korumanın değerine işaret etmesinin yanı sıra bu oluşumları yıkmayı planlayan tepeden inme planlara şüpheyle bakan fikirler bütünü olarak tanımlayabileceğimiz (muhafazakâr düşünürlere göre muha-

fazakârlık bir ideoloji değildir) muhafazakâr düşünceyi ele aldık. Edmund Burke, kitapta daha önce yer alan düşünler arasında kilit muhafazakâr düşünür olarak tanımlandı.

Muhafazakârlığın ardından sosyalizmi ele aldık, liberalizmde kullanılandan daha eksiksiz bir anlamda eşitliğe odaklanışının altını çizdik. Sosyalizme göre eşitlik, yalnızca fırsat eşitliğine yönelik veya prosedürel olmaktan ziyade sonuçlar bağlamında anlaşılmalıdır. Karl Marx kilit sosyalist düşünür olarak vurgulandı.

Bölüm, yukarıda bahsedilen ilkelerin 2008 küresel ekonomik krizine ve ardından gelen tasarruf kesintilerine adapte edilmesiyle sonlanırken, her bir ideolojinin bu krize karşı göstermiş olduğu reaksiyonlar örneklendi.

Kaynakça

Burke, E. (1986), *Reflections on the Revolution in France,* Londra: Penguin.

Galston, W.A. (1995), "Two concepts of liberalism", *Ethics,* 105(3), 516-34.

Rousseau, J.J. (1993), *The Social Contract and Discourses,* Londra: Everyman.

Scruton, R. (2014), *How to be a Conservative,* Londra: Bloomsbury.

Dizin

A
Agathocles 39, 40, 42
ahlak 20, 30, 35, 41, 42, 43, 44, 46, 49, 50, 52, 53, 56, 59, 77, 83, 84, 85, 93, 95, 142, 180, 192, 195, 201, 202, 203, 231, 234, 247, 286
alkol 28, 172, 181, 182
Amerikan Devrimi 261, 262, 277
ampirizm 78
antik Yunan 31
Aquinas, Thomas 202
Arap Baharı 132, 256
Aristoteles 23, 25, 58, 61, 107, 190, 192, 199, 200, 201, 202, 203, 220
artı değer 299, 301
ateizm 151
Atina 22, 31, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 148, 152, 157, 192, 193, 202, 220, 232
Avustralya 45, 134
Aydınlanma 74, 80, 236, 237, 258, 285, 292
azınlıklar 136, 153

B
Bağımsızlık Bildirgesi 70, 136, 149, 229
Bentham, Jeremy 30, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 56, 57, 60
Berlin 22, 132, 165, 167, 168, 170, 172, 173, 177, 183, 184, 271
Berlin, Isaiah 22, 132, 165, 167, 168, 170, 172, 173, 177, 183, 184, 271
Bezos, Jeff 189
bilim 12, 74, 80
Blair, Ezell Jr 101
Borgia, Cesare 37, 39, 40, 42
Bouazizi, Mohamed 256
Brexit 133, 302
Bryson, V. 233, 239, 240, 249
burjuvazi 271, 272, 275, 277

Burke, Edmund 22, 24, 25, 56, 136, 146, 147, 148, 149, 157, 159, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 277, 278, 283, 284, 285, 292, 294, 304, 307

C-Ç
Castiglione, Baldassare 35
cehalet perdesi 213, 246
Chamberlain, Wilt 218, 225, 226
Churchill, Winston 47, 51, 134
Constant, Benjamin 51
cumhuriyetçiler 15, 109, 175
Çin 256

D
dayanışma 140
demokrasi 22, 122, 123, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 157, 158, 192, 200, 234, 247, 257, 284, 287, 288, 292
demokratlar 138
de Orco, Remirro 39, 54
de Tocqueville, Alexis 136, 154, 155
devrim 15, 35, 77, 112, 151, 166, 224, 237, 255, 257, 258, 261, 262, 263, 268, 274, 275, 276, 277, 278, 292
Diderot, Denis 11, 74, 82
diktatör 173
Diyojen 31
din 54, 81, 92, 204, 290
doğal durum 80, 86, 95
doğal haklar 233, 288
doğal yasa 211
doğrudan demokrasi 22, 122, 123, 136, 142, 192, 287, 288
Düzleyici 116

E
egemen güç 69, 75, 106, 107, 108, 109, 121, 167
eğitim 24, 45, 59, 67, 82, 111, 138, 148, 160, 161, 170, 234, 238, 239, 245, 247, 249
ekonomik kriz 305
Engels, Friedrich 268, 271, 278
eşitsizlikler 23, 213, 214, 225, 247, 296
etik 18, 24, 45, 49, 52, 65, 92, 107, 119, 176, 188, 192, 194, 202, 212, 227, 231, 246, 247, 248
evrensel ahlak 44

F
Fabian sosyalizm
Fabin Sosyalistler 296
faşizm 168
faydacılık 43, 45
federalizm 22
feodalizm 276, 299
Ferguson 119
Ferguson, Adam 119
filozof kral 190, 193
Fransa 68, 109, 119, 134, 144, 145, 236, 237, 258, 259, 260, 262, 277
Fransız İhtilali 230, 237, 260
Fukuyama, Francis 132

G
Galston, William A. 285, 286, 291, 306, 307
Gates, Bill 189
genel irade 122, 135, 143, 146, 158, 219
George, Andy 9, 44, 149, 267
Godwin, William 71, 237
Gough, Stephen 164
Greensboro Dörtlüsü 101

H
Habermas, Jürgen 246
Hamilton, Alexander 151, 159
haz 43, 44, 60
Held, David 137, 138, 159
Hitler, Adolf 153
Hobbes, Thomas 13, 19, 21, 25, 43, 56, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 97, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 119, 123, 124, 125, 127, 165, 166, 167, 168, 181, 201, 202, 203, 229, 233, 248, 283
Hume, David 21, 23, 102, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 209, 210, 211

İ
iç savaş 132
ideoloji 256, 283, 292, 294, 295, 307
işbirliği 65, 70, 209, 271
iştah 194
iktidar 39, 40, 85
insan hakları 46, 76, 115, 204, 236, 257, 259, 277
İşçi Partisi 15, 302

J
Jansma, Noa 228
Jay, John 134, 152, 159
Jefferson, Thomas 149, 151, 229

K
Kaepernick, Colin 100
kamu hizmeti 217
Kant, Immanuel 20, 30, 45, 49, 50, 51, 53, 56, 59, 284, 285, 286, 287, 288, 306
kanun ve düzen 64
kapitalizm 257, 266, 274, 276, 279, 299
kardeşlik 259, 261, 295
kirli eller 30, 52
kişisel çıkar 121, 125, 210, 213
Komünist Manifesto 268, 272, 279
komünizm 168, 274, 276
konformizm 155
kölelik 100, 137, 241, 252
kutuplaşma 55
kuvvetler ayrılığı 144
Küba 256
Kymlicka, Will 50

L
liberal demokrasi 231, 246, 247
Lincoln, Abraham 151, 159
Linz, J. 134, 159
Locke, John 15, 21, 23, 25, 65, 76, 77, 78, 79, 80, 89, 93, 102,

105, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 123, 124, 125, 191, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 220, 221, 222, 226, 233, 248, 262, 266, 271, 276, 277, 278, 282, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 296, 306

M

MacCallum, Gerald 22, 172, 173, 183, 184
Machiavelli, Niccolò 20, 27, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 54, 56, 57, 125
Madison, James 22, 136, 151, 152, 153, 154, 158, 159
Mağara Alegorisi 195
Muhafazakâr Parti 16, 294, 302
Marksizm 4, 256
Marx, Karl 13, 24, 153, 166, 171, 226, 258, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 285, 298, 299, 300, 301, 307
McCain, Franklin 101
McNeil, Joseph 101
medeniyet 178
Michael, Oakeshott 9, 52, 293
Mill, James 22, 23, 30, 44, 45, 48, 56, 125, 136, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 165, 168, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 230, 231, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 253, 288
Mill, John Stuart 160
Mill, John Stuart 22, 23, 30, 44, 45, 48, 56, 125, 136, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 165, 168, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 230, 231, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 253, 288
Milton, John 174
monarşi 145, 199
Montesquieu, Charles-Louis de 135, 140, 144, 145, 146, 153, 154, 158
muhafazakârlık 24, 281, 284, 292, 294, 306
Muhteşem Devrim 15, 112, 276
mülkiyet hakkı 207, 209, 210, 211, 266

N

negatif özgürlük 22, 163, 165, 167, 168, 169, 172, 173, 175, 177, 183
Nietzsche, Friedrich 21, 25, 66, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97
Nozick, Robert 23, 25, 187, 191, 208, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 266, 288

O-Ö

Obama, Michelle 36
Oppenheimer, P. 34, 57
otonomi 285, 286, 291
özel mülkiyet 206, 210, 226, 266, 272, 276, 301
özgürlük 22, 71, 88, 109, 120, 122, 123, 124, 141, 142, 144, 150, 151, 152, 153, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,

180, 181, 183, 204, 231, 233, 256, 257, 259, 260, 261, 266, 286, 296, 304

P
Paine, Thomas 23, 24, 25, 43, 46, 57, 115, 136, 151, 191, 206, 208, 220, 221, 223, 226, 230, 236, 257, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 277, 278, 285, 288, 296, 298
Pateman, Carole 21, 103, 120, 123, 124, 125
Pettit, Philip 173, 183
piyasalar 305
Plamenatz, J. 123, 125
Platon 13, 19, 23, 25, 31, 32, 33, 139, 147, 153, 171, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 209, 220, 230, 231, 232, 233, 248
Popper 197, 221
popülizm 55
pozitif özgürlük 163, 168, 173, 175, 183
prens 30, 35, 38, 41, 56
proletarya 268, 272, 273, 275

R
Rawls, John 23, 25, 46, 50, 57, 187, 191, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 246, 288, 291, 296, 297, 298, 305, 306
Reagan, Ronald 294
rekabet 71, 93, 102, 142, 248
Richmond, David 101
rıza 68, 99, 102, 103, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125
Rousseau, Jean-Jacques 11, 12, 13, 16, 21, 23, 25, 26, 66, 68, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 97, 103, 109, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 135, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 151, 157, 158, 166, 168, 170, 183, 219, 230, 234, 235, 242, 247, 248, 249, 284, 285, 286, 287, 288, 298, 306, 307

S-Ş
Sanayi Devrimi 270
Scruton, R. 293, 307
seçimler 133, 146, 285
sefalet 169, 217, 218, 224, 271
servet 191, 205, 217, 221, 294, 296, 300
Shelley, Mary 237
Sidgwick, Henry 45
Singer, Peter 45
sınıf çatışması 269, 276
sivil itaatsizlik 100, 101
Skinner, Quentin 22, 35, 57, 173, 183
Smith, Adam 267, 268, 272
Sokrates 31, 32, 33, 34, 56, 96, 138, 139, 192, 193, 195, 196
sosyalizm 24, 281, 284, 295, 306
Stepan, A. 134, 159
Stoacılık 38
şan 30, 39, 40, 41, 43, 71

T
tahakkümsüzlük 174, 175, 183
Tanrı 16, 32, 67, 69, 74, 77, 92, 96, 104, 106, 109, 126, 139, 145, 151, 153, 191, 206, 211, 220, 222, 223, 224, 226, 250, 256, 259, 297
Tarımsal Adalet 206, 223, 224, 296
tasarruf 213, 225, 303, 305, 306, 307
Taylor, Harriet 176, 240
temsili demokrasi 22, 136, 146
Thatcher, Margaret 294
Thoreau, Henry 100
toplumsal sözleşme 21, 76, 102, 113, 116, 117, 118, 120, 122, 125, 129, 209, 211, 283, 298
toprak 205, 206, 207, 208, 220, 223, 224, 225, 266, 296, 297
Truman, Harry S. 47
Trump, Donald 111, 189
Tunus Devrimi 256
Turing, Alan 47

V
Voltaire 74

W
Wall Street İşgali 188
Walzer, Michael 30, 49, 52, 53, 56, 57
Weber, Max 21, 30, 53, 54, 55, 56, 57
Wollstonecraft, Mary 23, 25, 230, 231, 236, 237, 238, 239, 240, 244, 248, 249, 250, 253
Wootton, D. 94, 126

Y
Young, Iris Marion 24, 231, 245, 246, 247, 248, 249

Z
zanaat analojisi 34
Zarar İlkesi 22, 48, 155, 165, 177, 178, 180, 181, 183, 185
zımni rıza 102, 114, 117, 119, 120, 125

Demokrasi en iyi yönetim şekli midir? Özgür olmak ne anlama gelir? İnsanlar her anlamda eşit olmalı mıdır? Adil bir toplum yapısı nasıl ortaya çıkarılabilir? Mülkiyet hakkının doğurduğu adaletsizlik giderilebilir mi? Devlet yönetiminde etik yaklaşımlar göz ardı edilebilir mi? İnsan doğuştan iyi midir, kötü müdür? Kapitalizm, sosyalizm, faşizm nedir, kimlere hizmet eder?

Yazar Pete Woodcock, siyaset teorisinin bu temel sorularını geçmişten günümüze dünya düşünce tarihine yön vermiş filozofların yaklaşımları çerçevesinde ele alıyor; Sokrates'i, Platon'u, John Locke'u, Thomas Hobbes'u, Jean Jacques Rousseau'yu, Nietzsche'yi ve daha nice büyük düşünürü birbirleriyle tartışmaya sokarak ve yaklaşımlarını temel unsurlarıyla aktararak bu soruların yanıtlarını ve siyasetin doğasını gözler önüne seriyor.

Siyaset teorisini ve dünyanın bugün bulunduğu durumu anlamak ve yorumlamak açısından geçmişten günümüze temel kabul edilen siyasi öğretiler, bu kitapta sade, anlaşılır ve çarpıcı biçimde okura sunuluyor.

THG
0395246
TET

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-605-314-550-9
9 786053 145509

KDV'den muaftır. 40