

## Ders 1

11 Eylül 2006

### Bölüm 1. Siyaset Felsefesi Nedir?

**Profesör Steven Smith:** Bugün “siyaset felsefesi nedir?” sorusunu sorarak başlamak müsaade edin. Gelenek, en başında bu dersin konusu hakkında bir şeyler söylememi buyurmaktadır. Bir bakıma bu at arabası ile atın veya belki de at arabası ile dersin yer değiştirmesine benzer, çünkü daha dersi işlemeyen siyaset felsefesinin ne olduğunu nasıl cevaplayabilirsiniz veya cevaplayabiliriz? Neyse, yararlı olabilecek bir şeyler söylemeye çalışacağım.

Bir anlamda, siyaset felsefesinin basitçe siyaset bilimi alanının bir kolu veya bir alt dalı olduğunu söyleyebilirsiniz. Evet, pekâlâ. Siyaset felsefesi, Amerikan siyaseti, karşılaştırmalı siyaset ve uluslararası ilişkiler gibi diğer siyasal çalışmaların yanı sıra var olur. Fakat bir başka anlamda, siyaset felsefesi basitçe bir alt dal olmaktan çok farklı bir şeydir; o siyaset biliminin en eski ve en temel kısmı olarak görünmektedir. Amacı, siyaset bilimi çalışmasının çerçevesini çizen kategoriler, temel kavramlar ve temel problemleri açık seçik bir biçimde ortaya koymaktır. Bu anlamda bana tüm disiplinin temeli olmak yerine siyaset biliminin sadece bir alt disipliniymiş gibi görünmüyor.

Siyaset felsefesi çalışması bu dersin de yapacağı gibi sıklıkla alanımızın büyük kitaplarının tamamının veya bazılarının incelenmesi ile başlar. Siyaset felsefesi sosyal bilimlerin en eskisidir ve Platon’dan, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Tocqueville, Nietzsche’ye kadar pek çok büyük ismi barındırmakla övünebilir. Siyaset felsefesinin ne olduğunu öğrenmenin en iyi yolunun, alana şekil vermiş kişilerin eserlerini incelemek ve okumak olduğunu söyleyebilirsiniz- Evet, doğru mu? Fakat bunu yapmak, kabul ediyorum ki, tehlikesiz değildir; bazen oldukça ciddi tehlikeler barındıran bir yoldur. Niye sadece bu düşünürleri inceleyelim de diğerlerini incelemeyelim? Tüm sözde büyük düşünürler veya büyük metinler listelerinin basitçe keyfi olması ve bize böyle bir listenin neyi içerdiğinden daha çok neyi dışarıda bıraktığını söylemesi muhtemel değil midir? Dahası, geçmişin büyük yazarlarının ve

büyük eserlerinin çalışılması kolaylıkla bir tür antikçiliğe veya bir nevi kuralcılığa dönüşerek yozlaşabilir. Kendimizi kolaylıkla bir ünlü isimler listesi ile ürkütülmüş ve sonuçta kendimiz için düşünmekten alıkonulmuş halde bulabiliriz. Dahası, eski kitapların, sıklıkla çok eski kitapların incelenmesi bizim bugün karşılaştığımız sorunları görmezden gelmemiz riskini taşıyor mu? Aristoteles veya Hobbes bize küreselleşen dünya, etnik çatışmalar dünyası, terörizm dünyası ve benzeri meseleler hakkında ne söyleyebilir? Siyaset bilimi hiç ilerlemiyor mu? Kaldı ki, ekonomistler artık Adam Smith okumuyorlar. Tereddüt ediyorum... Yale'deki hiçbir ekonomi dersinde Adam Smith okumayacağınızı söylemekte tereddüt *etmiyorum* ve psikoloji derslerinizde de Freud okuma ihtimaliniz çok düşüktür. Öyleyse, neden tüm sosyal bilimler içerisinde bir tek siyaset bilimi Aristoteles, Locke ve diğer eski eserleri incelemeye devam ediyor?

Bunların tamamı gerçek sorulardır? Bu soruları gündeme getirmemin nedeni bu ders boyunca okumalarınızı ve çalışmalarınızı yaparken bu soruları sizin düşünmenizi istiyor olmamdır. Sömestr boyunca bu soruları akılda tutmanızı istiyorum. Tamam mı? Bu eserleri okumaya devam etmemizle ilgili bir neden olarak ben siyaset biliminin ilerleme kaydetmemesinin veya bizim bir şekilde antik geçmişe takmış olmamızın değil fakat bu eserlerin halen bizim alanımızı yönlendiren en temel soruları bize sunması olduğunu ileri sürmek istiyorum. Biz halen Platon, Machiavelli, Hobbes ve diğerleri tarafından sorulmuş olan aynı soruları sormaya devam ediyoruz. Biz onların cevaplarını kabul etmeyebiliriz ve çok muhtemeldir ki kabul etmeyiz, ancak onların soruları rakipsiz bir açıklık ve anlayış ile ortaya konulmaktadır. Gerçek şu ki, dünyada halen kendisini Aristotelesçi, Thomist, Lockecu, Kantçı olarak kabul eden pek çok kimse bulunmaktadır; hatta Ivy League<sup>1</sup> üniversitelerinde zaman zaman Marksist olanlar bile bulunabilir. Bu öğretiler çürütülmüş, ikame edilmiş veya tarihsel olarak aşılıp değillerdir; birçok açıdan bizim temel bakış açılarımızın ve yönelimlerimizin kurucusu olmaya devam etmektedirler. Bugün halen bizim için canlılıklarını korumaktadırlar. Demek oluyor ki, siyaset felsefesi siyaset biliminin bagajına iliştilmiş garip tarihi bir yama değildir; o siyaset biliminin en temel sorunlarının oluşturucusudur.

<sup>1</sup> "Ivy League (Sarmaşık Birliği), ABD'nin kuzeydoğusundaki sekiz vakıf üniversitesinin oluşturduğu birlik. Aslında bir spor ligi olarak kurulmuştur, ancak zamanla daha geniş bir anlama kavuşmuştur. Günümüzde Ivy League, akademik mükemmellik, zor öğrenci alma ve elitizm ile bağdaştırılmıştır." [http://tr.wikipedia.org/wiki/Ivy\\_League](http://tr.wikipedia.org/wiki/Ivy_League), erişim tarihi: 24.8.2011

Siyasal düşüncelerin incelenmesinin siyaset için önemi hakkında şüphe duyuyorsanız, herkesin kendisi hakkında bir şeyler duyduğu ünlü ekonomist John Maynard Keynes'in eserlerini bir düşünün. Keynes 1935'de şöyle yazmıştı: "Ekonomistlerin ve siyaset felsefecilerinin fikirleri, hem yanlışlıklarında hem de haklı olduklarında, genel olarak kabul edildiğinden daha fazla etkilidir. ...Pratik insanlar," Keynes devam eder, "kendilerinin entelektüel etkilerden muaf olduklarını düşünen uygulamaya dönük insanlar genellikle ölü bir ekonomistin esiridirler. Gaipten sesler duyan otorite konumundaki deliler birkaç yıl öncesinin akademik karalamacılarından ilhamlarını almaktadırlar" [*The General Theory of Employment, Interest and Money*, Chapter 24, (*İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, Bölüm 24)]. İşte bu ders bizim aşına olduğumuz otorite biçimlerini yaratmaya ve etkilemeye devam eden kitaplar yazan "akademik karalamacıların" incelenmesine hasredilecektir. Fakat yapmamamız gereken bir şey, evet, yapılmaması gereken bir şey bu eserlere günümüzün sorunlarına bir şekilde cevaplar, hazır-cevaplar sağlıyorlarmış gibi yaklaşımdır. Bizim problemlerimize sadece biz cevap bulabiliriz. Daha ziyade, deyim yerindeyse, büyük eserler bize siyaset bilimcilerin eserlerinde bugün halen dayandıkları bir temel ve daimi sorular deposu sunmaktadırlar. Büyük düşünürler, kataloglanacak, takdir edilecek ve sonra da Metropolitan Museum of Art'taki bir antika galerisi gibi güvenli bir şekilde ihmal edilecek müzelik parçalar seti sundukları için değil; fakat daha ziyade sonraki tüm düşünürlerin ve araştırmacıların dünyalarını bir nebze olsun anlayabilmek için başvurmak zorunda oldukları soruları tanımladıkları için büyüktürler. Tekrar ediyorum, halen bizden çok zaman önce yaratılmış temel kavramlar ve kategoriler ile düşünüyoruz. Öyle değil mi?

İşte çabucak farkına varacağınız bir şey bir siyaset felsefesi dersinde daimi cevapların olmadığıdır. Ünlü bir matematikçi bir defasında şöyle demişti: "Her sorunun bir cevabı olduğu için her sorunun bir doğru cevabı olmalıdır." Bunun kendisi esasen tartışmaya açık bir önermedir. Büyük düşünürler arasında adaleti, hakları, özgürlüğü ilgilendiren en temel sorulara ilişkin cevaplar üzerinde dahi büyük anlaşmazlık vardır. Siyaset felsefesinde, bir soruyu "çünkü Platon böyle söylüyor" veya "çünkü Nietzsche böyle söylüyor," diyerek cevaplamak asla yeterli bir cevap olamaz. Cevapları konusunda en büyük düşünürlerin bile hemfikir olmamaları nedeniyle bu anlamda felsefede nihai otorite bulunmamaktadır; esasen tam da bu anlaşmazlık bizim, günümüz okuyucularının, onların tartışmasına dâhil olmamızı

mümkün kılmaktadır. İlk önce okuyup dinlememiz, sonra da “kimin haklı olduğu” yargısında bulunmamız ve “bunu nasıl biliyoruz?” [sorusunu cevaplamamız] istenir. Karar vermenin tek yolu [meseleyi] otoriteye, otorite her kimse, havale etmek değildir, fakat kendi akıl ve yargılama gücümüze, bir başka deyişle insan aklının kendimiz için en iyi ve doğru görüneni belirleme özgürlüğüne dayanmaktır. Evet.

Fakat benim işaret ettiğim bu sorunlar nelerdir? Siyaset dersinin konusunu oluşturan bu sorunlar nelerdir? Siyaset bilimcilerin cevaplamaya çalıştıkları sorular nelerdir? Böyle bir liste uzun olabilir, ancak sonsuz değildir. En eski ve halen en temel sorular arasında şu sorular gelmektedir: Adalet nedir? İyi toplumun amaçları nelerdir? Bir vatandaş nasıl eğitilmelidir? Niçin hukuka itaat etmeliyim ve eğer varsa benim itaatimin sınırları nelerdir? İnsan onurunun temelini ne oluşturur? Özgürlük mü? Erdem mi? Sevgi mi, arkadaşlık mı? Ve tabii ki, her ne kadar siyaset felsefecileri ve siyaset bilimcileri nadiren telaffuz etse de en önemli soru, *quid sit deus*, Tanrı nedir? Tanrı var mıdır? İnsanlar ve vatandaşlar olarak bizim yükümlülüklerimiz açısından bu ne ima etmektedir? Bunlar siyaset dersinin en temel sorularının bazılarıdır. Fakat siz tartışmaya nereden girileceğini merak edebilirsiniz. Bir kimse kendisi için hangi soruları ve hangi düşünceleri seçmelidir?

## Bölüm 2. Rejim Nedir?

Bu dönem boyunca incelemeyi arzu ettiğim belki de en eski ve en temel soru şudur: Bir rejim nedir? Rejimler nelerdir? Rejim siyasetleri nelerdir? “Rejim” terimi tanıdık gelmekte. Bugün sıklıkla rejimleri şekillendirmekten veya rejimleri değiştirmekten bahsedildiğini işitiyoruz, fakat rejim nedir? Kaç türü vardır? Nasıl tanımlanırlar? Onları ne bir arada tutar, ne dağılmalarına neden olur? Tek bir en iyi rejim var mıdır? Bunlar bizim düşünmemizi istediğim sorulardır. Rejim kavramı siyasal fikirlerin belki de en eskisi ve en temel olanıdır. Platon’a kadar hatta ondan da geriye gider. Esasen, bu dönem bir kısmını okuyacağınız kitap, Platon’un *Devlet*’i anayasa veya rejim anlamına gelen Yunanca *politeia* kelimesinin bir çevirisidir. *Devlet*, rejim hakkında bir kitaptır ve sonraki tüm siyaset felsefesi Platon’a düşülmüş bir dipnotlar serisidir. Bu onların deyim yerindeyse Platon’un ideal rejimin kavramlaştırmasının çeşitlemelerini sunmak zorunda olmaları anlamına gelir. Fakat bir rejim nedir? Genel bir ifadeyle, rejim bir yönetim biçimini ve bu yönetimin, bir kişiden mi, bir azınlıktan mı, bir

çoğunluktan mı veya daha yaygın şekliyle bu üç yönetici gücün bir karışımı, bir bileşiminden mi oluştuğunu ifade eder. Rejim ilk olarak halkın nasıl yönetildiği, kamu görevlerinin seçim, soy, kura, sıra dışı kişisel nitelikler ve başarılar ile nasıl dağıtıldığı ve bir halkın haklarını ve sorumluluklarını neyin oluşturduğıyla tanımlanır.

Yinelersek, bir rejim her şeyden önce bir yönetim biçimine karşılık gelir. Siyasal dünya kendisini değişik biçimlerin sonsuz çeşitlemeleri olarak göstermez. O birkaç temel rejim tipi ile yapılandırılmış ve düzenlenmiştir. Bunu ben siyaset biliminin en önemli önerme ve anlayışlarından birisi olarak görüyorum. Buraya kadar tamam mı?

Fakat bu anlayışın bir sonucu vardır. Rejim daima emsalsiz bir şeydir. Diğer rejim tiplerine bir karşıtlık ilişkisi içinde var olur. Bunun sonucu olarak çatışma, gerilim ve savaş ihtimali siyasetin tam da doğasına içkindir. Rejimler zorunlu olarak partizandır, yani onlar bir kimsenin New York Yankees veya Boston Red Sox'a<sup>2</sup> veya tüm rakip kolejler ve üniversitelere karşı Yale'e hissettiği partizanlık gibi belli bağlılıkları ve tutkuları kişiye kazandırır, doğru mu? Ateşli sadakat, partizanlık: bu rejim siyasetinin doğasından ayrılmaz bir şeydir. Bu tutkulu bağlılıklar sadece farklı rejimler arasında vuku bulmaz, fakat rejimlerin içinde farklı sadakatler ve bağlılıklara sahip grup ve partiler iktidar için, şeref için ve çıkar için mücadele ederken de ortaya çıkabilir. Henry Adams bir keresinde siyasetin “nefretlerin organize edilmesi” olduğunu söylemiştir. Gerçi, Adams'ın siyasetin aynı zamanda bu nefretlerin ve düşmanlıkların ortak iyi gibi bir şeye yönlendirilmesi teşebbüsü olduğunu da söylememesine rağmen, bunda bir nebze de olsa doğruluk payı bulunmaktadır, öyle değil mi? Bu, siyaseti dönüştürmenin, düşmanlık ve hizipçi çatışmanın dostlukla, çatışmanın uyumla yer değiştirmesinin mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Günümüzde ülkemizde ve yurt dışında pek çok kimsenin umudu rejim siyasetinin temel yapısını tamamıyla aşmak ve dünyamızı küresel adalet normları ve uluslararası hukuk normları temelinde düzenlemektir. Böyle bir şey mümkün müdür? İhtimal dışı değildir ancak böyle bir dünya –diyelim ki uluslararası mahkemeler ve yargıçlar tarafından yönetilen bir dünya—artık siyasal bir dünya olmazdı. Siyaset sadece özel bir bağlamda vuku bulur. Siyaset yalnızca rejimin kendi yapısı içinde mümkündür.

<sup>2</sup> Ç.N. New York Yankees ve Boston Red Sox Amerikan Beysbol Ligi'nde mücadele iki ezeli rakip takım.

Fakat bir rejim formel yapılar ve kurumlar bütününden fazla bir şeydir, öyle değil mi? Rejim bir halkı o halk yapan tüm bir yaşam biçimini, ahlaki ve dini pratikleri, alışkanlıkları, gelenekleri ve duyguları içerir. Bir rejim bir *ethos*u yani belli insan tiplerini geliştiren belli bir karakteri içerir. Her rejim belli huylar ve nitelikler içeren ortak bir karakter şekillendirir. Bu nedenle rejim siyasetinin çalışılması kısmen bir vatandaş topluluğunu oluşturan belli ulusal karakter tiplerinin incelenmesidir. Demek istediğim şeyin bir örneğini Alexis de Tocqueville’de bulabiliriz. Tocqueville *Democracy in America* (Amerika’da Demokrasi) adlı eserinde, Amerikan rejimini veya daha doğru ifade edersek demokratik rejimi incelediğinde, işe ilk olarak Anayasa’da ortaya kondukları şekliyle güçler ayrılığı, eyalet ve federal yönetim arasındaki ayrım gibi biçimsel siyasi kurumlarımızı inceleyerek başlamış ve sonra da Amerikan davranış biçimi ve ahlakı, küçük yurttaş birlikleri kurma eğilimimiz, bize has ahlak anlayışımız ve dini yaşamımız ve demokrasimizin üzerine titrememiz gibi biçimsel olmayan pratikleri incelemekle devam etmiştir. Tüm bu entelektüel ve ahlaki gelenekler ile alışkanlıklar demokratik rejimin oluşturulmasına yardımcı olmuştur. Bu anlamdaki rejim toplumun karakterini ve tonunu tanımlar. Bir toplumun en takdire şayan neyi bulduğunu, neyi kendine model aldığını belirler, değil mi? Bir rejimi, o rejimin kurumlarının ve haklar ile ayrıcalıklarının yapısının yanı sıra, deyim yerindeyse, o rejimin, o halkın kendisi için var olduğu şeyi kavramadan anlayamazsınız.

Bu, dönem boyunca ele alacağımız başka bir soru dizisini ortaya çıkarmaktadır. Rejimler nasıl kurulur? Onları ne ortaya çıkarır ve zaman içinde devamlılıklarını ne sağlar? Örneğin, Tocqueville gibi düşünürlere göre rejimler uzun yüzyıllar boyunca bizim kurumlarımızın şeklini ve bizim onlar hakkındaki düşünüş biçimimizi belirlemiş olan insanlık tarihinin derin yapılarında içkindir. Bununla beraber gelenek içindeki başka seslere göre—Platon, Machiavelli, Rousseau akla gelir—rejimler büyük devlet adamlarının veya bizim kurucu babalar diyebileceğimiz kişilerin tasarlanmış eylemleri sonucunda bilinçli bir şekilde kurulmuştur. Bu devlet adamları—örneğin Machiavelli kendisinin incelediği kurucular olarak Romulus, Musa, Cyrus’u verir; biz Washington, Jefferson, Adams ve benzeri kişileri düşünebiliriz—halkların ve kurumların şekillendiricileridirler. Alexander Hamilton tarafından yazılan *Federalist Papers*’ların birincisi bu soruyu en çarpıcı ifadelerle ortaya koyar. Hamilton şöyle yazmaktadır: “Sıklıkla ifade edilmiştir ki, davranışları ve örnek eylemleriyle, insan topluluklarının

gerçekten tasarlayarak ve tercih ederek iyi yönetimler oluşturmaya muktedir olup olmadıkları veya siyasal yapıları için kaba kuvvet ve talihe mahkûm olup olmadıkları konusundaki önemli soruya cevap vermek bu ülkenin halkına tahsis edilmiştir.”

Burada Hamilton'ın siyasal kurumların kuruluşuna ilişkin temel soruyu sorduğunu görüyoruz. Onun ifadesiyle, bu kurumlar “tasarı ve tercih” ile mi, yani bilinçli insan aklı ve tasarlanmış devlet-yönetimi eylemi ile mi yaratılmaktadır yoksa rejimler daima talih, koşullar, gelenek ve tarihin ürünü müdür?

### Bölüm 3. Devlet Adamı Kimdir? Devlet Adamı Nedir?

Fakat rejimlerin yaratılabileceği veya tasarlanmış eylemler sonucu kurulabileceği fikri bizim inceleyeceğimiz başka sorular yaratmaktadır ve bunlar rejimlerin incelenmesinden ayrılamaz. *N'est pas?* (Öyle değil mi?) Bir devlet adamı kimdir? Bir devlet adamı nedir? Yine, siyaset biliminin en eski sorularından bir tanesi; devlet adamlığı lisanı hakkında oldukça şüpheli olan günümüz siyaset biliminin nadiren sorduğu bir soru. En eski anlamında, siyaset bilimi bir devlet bilimi idi. Devlet gemisini yüzdürecek olan devlet adamına veya potansiyel devlet adamına hitap ediyordu. Sağlam devlet adamlığı için gerekli nitelikler nelerdir? Devlet yönetimi sanatı diğer eylemlerden nasıl ayrılıyor? Örneğin Platon'un inandığı gibi, iyi devlet adamı şiir, matematik ve metafizik bilgisine sahip bir filozof mu olmalıdır? Yoksa devlet adamlığı, Aristoteles'in inandığı gibi, muhakeme ve tecrübeye dayalı yargıyı gerektiren tamamıyla pratik bir yetenek midir? Machiavelli'in kötü şöhretle ileri sürdüğü gibi bir zalimlik damarı ve ahlaksızca davranma arzusu iyi devlet yönetimi sanatı için gerekli midir? Rousseau'nun ileri sürdüğü gibi devlet adamı insan doğasını dönüştürmeye muktedir olmalı mıdır yoksa egemen, Hobbes'un inandığı üzere, tıpkı modern bir CEO gibi gayrişahsî bir bürokrat mıdır? Okuyacağımız tüm metinler—*Devlet, Politika, Hükümdar, Toplum Sözleşmesi*—devlet yönetimi sanatının nitelikleri ve devlet kurmak ve devam ettirmek için gerekli niteliklerin ne olduğu hususunda farklı görüşlere sahip.

Bir bakıma bunların tamamı nihayetinde siyaset felsefesinin *pratik* bir disiplin, pratik bir alan olduğunu söylemenin veya ima etmenin bir diğer yoludur. Onun amacı sadece tefekkür, sadece düşünmek değildir: aynı zamanda tavsiye vermektir. Bu dönem inceleyeceğimiz kişilerin hiçbiri dünyadan kendini izole etmiş münzeviler

değildir, her ne kadar bu siyaset felsefesi hakkında yaygın bir önyargı olsa da, yani siyaset felsefesinin dünyadan kopuk “boş vaatler” olduğu önyargısı. Fakat büyük düşünürler dünyadan kopuk entelektüeller olmaktan çok uzaktılar. Platon Kral Dionysius’a danışmanlık etmek için Sicilya’ya üç uzun ve tehlikeli yolculuk gerçekleştirmiştir. Aristoteles herkesin bildiği gibi Büyük İskender’in hocası idi. Machiavelli kariyerinin büyük bölümünü anavatanı Floransa’nın dış hizmetinde harcamış ve Medici ailesine danışman olarak eser yazmıştır. Hobbes, İngiliz İç Savaşı sırasında Kral ile sürgüne giden İngiliz Kraliyet Ailesinin hocası idi. Ve Locke da İngiliz Kralına karşı komplo kurmakla suçlanıp sürgüne gönderilen Shaftesbury Çevresi ile ilişkiliydi. Jean Jacques Rousseau’nu herhangi bir resmi siyasi bağlantısı yoktu ancak o daima imzasını Jean Jacques Rousseau, “Cenevre vatandaşı” olarak attı ve Polonya ve Korsika adası için anayasalar yazma teklifi aldı. Ve Amerikan demokrasisini gözlemlemesi Avrupa’nın geleceğine ilişkin görüşünü derinden etkileyen Tocqueville, Fransız Ulusal Meclisi üyesiydi. İşte büyük siyasal düşünürler tipik olarak zamanlarının siyasetiyle iç içeydiler ve bu şekilde bize kendi zamanımızın siyasetini anlayabilmemiz için modeller sundular.

## Bölüm 4. En İyi Rejim Hangisidir?

Fakat bu hafifçe farklı bir yöne de gider. Gördüğümüz üzere, bu rejim incelemesi sadece inceleyeceğimiz düşünürlerin pratik tecrübelerinin araştırılması değildir; fakat her rejim siyaseti incelemesi açıkça veya üstü kapalı bir şekilde herhangi bir toplumun sınırlarının ötesine taşan bir soruyu ortaya çıkarır. Söylediğim gibi, bir rejim bir halkın yaşam biçimini oluşturur, hayatı neyin yaşamaya değer kıldığına ilişkin inançlarını, veya biraz farklı söylersek, uğruna var oldukları şeyi oluşturur. En çok bizimkisi gibi modern demokratik bir rejimin karakteri ile aşına olmamıza rağmen siyaset felsefesi çalışması birçok bakımdan bugün karşılaştırmalı siyaset dediğimiz şey ile kaynaşmıştır; yani siyaset felsefesi her biri kendi ayrı iddiaları ve ilkeleri olan ve her biri diğerleri ile çekişen ve potansiyel olarak çatışan birçok rejimi karşımıza çıkarır, tamam mı? Bu rejimler kakofonisinin altında daima bu rejimlerin hangisinin en iyisi olduğu sorusu yatmaktadır. Bizim sadakatimiz ve rasyonel rızamızı ne [hangi rejim] hak eder?

Siyaset felsefesi daima en iyi rejim sorusu tarafından yönlendirilir. Fakat en iyi rejim nedir? Böyle bir soruyu sormak bile aşılması imkânsız engeller çıkarmaktadır. Bir kimsenin hangi rejimin en iyi olduğunu düşünmesi tamamıyla öznel bir yargı değil midir? Bir kişi böyle bir incelemeye nasıl başlayabilir? En iyi rejim, Platon, Aristoteles ve diğer antik düşünürlerin inandığı gibi en iyilerden oluşan bir azınlığın geleneksel olarak yönettiği aristokratik bir cumhuriyet midir yoksa modernlerin inandığı gibi siyasi makamların toplumun üyesi olan herkese açık olduğu demokratik bir cumhuriyet midir? En iyi rejim öz-mükemmelliğe doğru kuşaklar boyunca en üstün fedakârlığı yapmış küçük kapalı bir toplum mu olacaktır? Bir düşünün. Veya en iyi rejim tüm insanları kucaklayan büyük bir kozmopolitan düzen mi olacaktır? Belki de tüm özgür ve eşit erkek ve kadını içeren bir tür evrensel Milletler Cemiyeti?

Bununla beraber, en iyi yönetim her ne biçimi alırsa alsın, belli karakter özelliklerine sahip belli bir insan tipini kayıracaktır. Bu tip ortalama insan mıdır, demokrasilerde mi bulunur; yoksa aristokrasilerde olduğu gibi miras alınmış bir zenginlik ve zevke sahip olan insan tipi midir; yoksa teokrasilerdeki savaşçı veya hatta rahip midir? Hayır, bundan daha temel başka bir soru düşünemiyorum. Ve bu nihayet en iyi rejim veya iyi rejimle bizim aşına olduğumuz var olan rejim arasındaki ilişki sorusunu gündeme getirir. En iyi rejim siyaset biliminde ne rol oynar? Bizim davranışlarımızı burada ve şu an nasıl yönlendirir? Bu mesele Aristoteles'in iyi insan dediği şey ile iyi vatandaş arasında yaptığı ayrım da klasik ifadesini bulmuştur. İyi vatandaşlık için—bu bölümü daha sonra *Politika*'da okuyacağız—vatanseverlik yeterlidir, ülkenizin kanunlarını sırf onlar sizin olduğu için uygulamak ve savunmak zorunlu ve yeterlidir. Böyle bir vatandaşlık erdemi görüşü bir rejimin iyi vatandaşının başka bir rejimin iyi vatandaşı ile çelişeceği itirazı ile karşılaşır: Günümüz İran'ının iyi vatandaşı günümüz Amerika'sının iyi vatandaşı ile aynı olmayacaktır.

Fakat Aristoteles, iyi vatandaş ile iyi insanın aynı şey olmadığını söyler, öyle değil mi? O, iyi vatandaşın rejim tipine bağlı olmasına karşılık, iyi insanın her yerde aynı olduğuna inanır. İyi insan basitçe iyi olan şeyi sever; kendisine ait olduğu için değil iyi olduğu için. Bunun bir örneği Abraham Lincoln'ün erken dönemlerdeki bir idolü olan Henry Clay hakkındaki yargısında görülebilir. Lincoln Clay hakkında şöyle yazmıştır: “O ülkesini kısmen kendi ülkesi olduğu için –kısmen kendi ülkesi olduğu için—fakat esasen özgür bir ülke olduğu için sevmiştir.” Sanırım, onun söylemek istediği, en

azından Lincoln'ün ifadesiyle, Clay'in filozofvari bir yönünün olduğuydu; onun sevdiği bir fikirdi, özgürlük fikri. Bu fikir tek bir ülkenin özelliği değildi, fakat her iyi toplumun kurucu bir unsuruydu. Öyle gözüküyor ki, iyi insan bir filozof olurdu, ya da en azından onun filozof bir yönü olurdu ve sadece en iyi rejimde kendisini evinde hissedirdi. Fakat tabii ki, en iyi rejim gerçekleşmiş değildir. Bunu hepimiz biliyoruz. Hiçbir zaman var olmamıştır. En iyi rejim bir nihai açmaz barındırır gözükmektedir. Bazı açılardan o var olan tüm rejimlerden üstündür, fakat hiçbir yerde somut gerçekliği yoktur. Diyebiliriz ki, ve bu Aristoteles'in de söylemek istediği şeydir, bu durum bir filozofun var olan herhangi bir rejimin iyi vatandaşı olmasını güçleştirmektedir. Filozof en iyi olandan başka hiçbir kimse ve hiçbir yere gerçekten bağlanamaz. Bir düşünün: bu aşk, sadakat ve arkadaşlık hakkında bir soruyu gündeme getirir.

Tabii ki, en iyi rejim ile var olan rejim arasındaki bu mesafe siyaset felsefesini mümkün kılan alandır. En iyi rejimde, böyle birinde yaşıyor olsaydık, siyaset felsefesi gereksiz ve anlamsız olurdu. Kaybolup giderdi. Siyaset felsefesi sadece ve sadece isterseniz bu “belirsizlik alanı” diyeceğiniz alanda, olan ve olması gereken arasında, var olan ile ideal arasında gerçeklik bulur. İşte bu nedenle siyaset felsefesi daima potansiyel olarak rahatsız edici bir uğraştır. En iyi yönetimin bilgisini bulma macerasına koyulanlar daha önce oldukları kişi olarak geri dönmeyebilirler. Başlangıçta sahip olduğunuzdan çok farklı sadakatler ve bağlılıklarla dönebilirsiniz. Fakat sanırım bunun bir karşılığı vardır. Antikler veya en azından Yunanlılar bu en iyi rejimin bilgisine duyulan arzu için güzel bir söze sahiptiler. Ona *eros* dediler, veya aşk, öyle değil mi? En iyi rejimin bilgisi için verilen mücadeleye zorunlu olarak *eros* tarafından eşlik edilmeli, desteklenmeli ve yükseltilmelidir. Bugün sınıfa girdiğinizde bunu fark etmemiş olabilirsiniz, fakat siyaset felsefesi çalışması aşka adanan en büyük takdirdir. Bunu düşünün. Bir taraftan bunu düşünürken, Çarşamba günü derste tartışacağımız Platon'un Sokrates için yazdığı *Savunu (Apology)*'yu okumaya başlayabilirsiniz. Tamam mı? Sizi tekrar görmek güzeldi. İyi ve duyarlı bir 11 Eylül geçirmeniz dileğiyle.

## Ders 2

13 Eylül 2006

### Bölüm 1. Giriş: Platon, *Savunu*

**Professor Steven Smith:** Bugün Platon'a başlayacağız, Platon'un Sokrates *Savunusu* ile. Bu Siyaset Felsefesi çalışması için en iyi giriş metnidir. Neden? İki neden vereyim. Birincisi, o disiplinin meşhur kurucusu, siyaset biliminin kurucusu Sokrates'i hemşerilerinden oluşan bir jüri önünde kendini açıklarken, yaşam tarzını, kendini savunurken sunmaktadır. Sokrates hakkında bugün, birazdan, daha fazla bahsedeceğim. Bu eser Sokrates'i kamusal bir forumda konuşurken ve felsefenin siyasal yaşam için değerini savunurken gösteriyor. Ve ikinci olarak, *Savunu* siyaset felsefesinin şehirle<sup>1</sup>, siyasal iktidar ile olan ilişkisindeki kırılganlığını sergilemektedir. *Savunu* sadece belli bir kişiyi, Sokrates'i yargılamamaktadır, fakat bizatihi felsefe fikrini yargılamaktadır. En başından itibaren, felsefe ve şehir, felsefe ve siyasal yaşam birbiri ile gerilimli bir ilişki içinde olmuştur. Göreceğimiz üzere Sokrates şehir tarafından gençliği yozlaştırmakla ve Tanrılara karşı inançsızlıkla suçlanmıştır, öyle değil mi? Bir diğer ifadeyle, çok ağır bir suç, ihanetle suçlanmıştır. Benim bildiğim başka hiçbir eser bu çatışmayı daha iyi anlamamıza imkân sağlamaz. Düşünce özgürlüğü ve siyasal yaşamın gerekleri arasındaki zorunlu ve kaçınılmaz çatışma... Bu iki şey, bu iki iyi şey, yani düşünce özgürlüğü ve siyasal yaşam birbiriyle uyumlu mudur yoksa zorunlu olarak birbirleriyle çatışma halinde midir? Kimi açılardan bu bana *Savunu*'nun bizden düşünmemizi istediği temel soruymuş gibi geliyor. Doğru mu?

Şimdi kuşaklar boyunca, *Savunu* ifade hürriyeti ihlalinin bir sembolü olarak öne çıkmıştır. Bu eser sorgulanmış hayata bağlı olan bireyi, önyargılı ve sofu bir kalabalığa karşı savunur. Yine, bazı açılardan güruh ile karşı karşıya kalan birey hakkındaki bu görüşün en açık bir ifadesi, John Stuart Mill adlı çok meşhur bir 19.yy sivil liberteryenin bir eserinde bulunur. *Özgürlük Üstüne* adlı eserinde Mill, "Bir zamanlar kendisi ile zamanının hukuki otoriteleri arasında unutulmaz bir çarpışma olan Sokrates adında bir adamın yaşadığı insanlığa ne kadar hatırlatılsa azdır" demiştir. Tekrar tekrar, Sokrates ifade hürriyetinin bir şehidi olarak tasvir edilmiş, ve

<sup>1</sup> Ç.N. Burada "şehir", Yunancadaki *polis* yani kent-devleti, site-devleti anlamında kullanılmaktadır.

Mill bunun meşhur bir örneğidir, çeşitli zamanlarda bir miktar abartılarak İsa, Galileo, Sir Thomas More ile karşılaştırılmış ve Henry David Thoreau'dan, Gandhi ve Martin Luther King'e değin düşünür ve siyasi aktivistler için bir rol modeli olarak kullanılmıştır. İşte, Sokrates siyasal direnişin ve siyasal güce/iktidara direnişin ve kontrolsüz/sınırlanmamış yönetimin bireye yönelik tehlikelerinin merkezi sembolü haline gelmiştir.

Fakat diyebilirsiniz ki bu *Savunu* okuması, ifade hürriyeti hakkında bir nevi brifingdir ve sansür ve zulmün tehlikelerine karşı bir uyarıdır. Bu okuma biçiminin yüzyıllardır, en azından son yüz elli yıl boyunca oldukça etkili olmasına rağmen kendinize şunu sormalısınız: Bu Platon'un niyet ettiği okuma biçimi midir? Platon diyalogu bizim bu şekilde okumamızı mı istemiştir? Benim bir hocamın söylediği gibi, "Siz Platon'u kendinize göre okuyun, ben onu kendisine göre okuyacağım." Peki, Platon bu diyalogun nasıl anlaşılmasını istemiştir? Dikkat edin, Sokrates kendisini hiçbir yerde sınırlanmamış ifade hürriyeti doktrinine referansla savunmamaktadır. Daha ziyade, savunma konuşmasının sonuna doğru ortaya koyduğu şekliyle, Sokrates sadece sorgulanmış hayatın yaşanmaya değer olduğunu ileri sürmektedir. Bir diğer ifadeyle, sadece sürekli bir biçimde kendi düşüncelerini açık hale getirme, çelişki ve tutarsızlık kaynaklarını ortadan kaldırma mücadelesi verenlerin değerli hayatlar sürdürdükleri söylenebilir. Sokrates dinleyicilerine kendinden emin ve mağrur bir şekilde şöyle der: "Sorgulanmamış hayat yaşanmaya değer değildir." Onun için başka hiçbir şey önemli değildir.

Bir diğer ifadeyle, onunki, ifade hürriyetinin değeri hakkında genel bir doktrin olmaktan ziyade oldukça kişisel, pek çok açıdan oldukça bireysel bir kişisel mükemmeliyet arayışıdır. Fakat yine de denilebilir ki, Sokrates bu oldukça özel kişisel mükemmelleşme arayışı içine girmiş olsa da *Savunu*'nun ve onun öğretisinin bir kimsenin gözden kaçıramayacağı siyasi bir yönü vardır. Diyalogun veya söylevin kalbinde kendisini suçlayanlar ile Sokrates arasında, belki de doğrudan hiç telaffuz edilmemiş, Atina şehrinde geleceğin vatandaşları ve devlet adamlarını yetiştirme hakkına kimin sahip olduğu sorusu üzerine bir tartışma yatmaktadır. Sokrates'in savunma konuşması, her platonik diyalogda olduğu gibi, nihai tahlilde eğitim hakkında bir diyalogdur. Kim öğretme hakkına sahiptir, kim eğitime hakkına sahiptir?

Bu pek çok açıdan Sokrates için tüm zamanların temel sorusudur. Bu gerçekte kimin yönettiği veya başka bir ifadeyle kim yönetmelidir sorusudur.

Yine, Sokrates'i yargılayan şehrin herhangi bir şehir olmayıp özel bir şehir olduğunu, Atina olduğunu hatırlayın. Ve Atina, insanlık tarihinde yakın zamanlara değin var olmuş en meşhur demokrasi idi. Yakın zamanlara kadar dememin nedeni, sizin de bildiğiniz gibi, Amerikan demokrasisinin ortaya çıkmış olmasıdır. Fakat en azından on sekizinci veya on dokuzuncu yüzyıla değin var olmuş en meşhur demokrasidir. Sokrates'in jüri önündeki konuşması belki de en meşhur demokrasinin kendisini yargılama teşebbüsüdür. Yargılanan sadece Sokrates değildi. Sokrates Atina'nın demokrasisinin kendisini yargı önüne çıkarmaya niyetlidir. *Savunu*, yalnızca Sokrates'i Atina şehrinin önünde kendisini savunmaya zorlamamaktadır, aynı zamanda Sokrates Atina şehrini yargının önüne çıkartmakta, felsefenin yüksek mahkemesi önünde ona kendisini savundurtmaktadır. Evet, diyalogdaki müteakip tartışma kimin yönetme yetkisine sahip olduğu hakkındaki bir mücadele olarak okunabilir. Halk mıdır? Atina mahkemesi midir, "halk" anlamına gelen Yunanca kelimeyi kullanırsak *dēmos* mudur, yoksa filozof-kral Sokrates midir nihai siyasi otorite ile donatılacak olan? Pek tabii ki arayış budur ve çok daha canlı ve açık bir şekilde *Devlet*'te ele alınmaktadır, ancak bu arayış *Savunu* boyunca sürmektedir ve Sokrates'in sorduğu sorunun eser boyunca bu olduğunu görmezseniz *Savunu*'yu anlayamazsınız.

## Bölüm 2. Diyalogun Siyasal Bağlamı

Tahtaya bazı isimler ve bazı tarihler yazdım, çünkü biraz bu diyalogun siyasal bağlamından bahsetmek istiyorum. Bir kişi *Savunu*'yu gayri adil bir grup tarafından veya gayri adil bir siyasi yönetim tarafından sıkıştırılan adil bir kimsenin içine düştüğü zor durumun eskimeyen bir sembolü olarak okuyabilir. *Savunu*'yu okumanın hiçbir mahsuru yoktur. Yine, bu soru Platon'un *Devlet*'te Platon'un kardeşi olan Glaucon adlı karakterin Sokrates'e gerçekten adil olmanın mı yoksa sadece adil görüntüsüne sahip olmanın mı daha iyi olacağını sormasıyla ele alınır. Sokrates'in cevabı, sonucu zulüm görmek ve ölüm bile olsa adil olmanın daha iyi olduğu yönündedir. Fakat yargılama sadece adil olanla adil olmayanın karşılaşmasının eskimeyen bir sembolü değildir; yargılama siyasal zamanın belli bir anında vuku bulmuş gerçek bir tarihsel

olaydır ve bence bu davayı Sokrates'in hem lehine hem de aleyhine olarak nasıl anladığımız da oldukça etkilidir.

Bu bağlam hakkında biraz konuşmama izin verin. Sokrates'in yargılanması 399 yılında olmuştur ve tüm bu tarihler milattan öncesine aittir. Bazılarınızın bilebileceği gibi bu yargılama meşhur Peleponnes Savaşının hemen sonrasına rastlar. Bu savaş Sokrates'ten bir miktar daha yaşlı olan çağdaşı Thucydides tarafından aktarılmıştır. Tarihi Thucydides tarafından yazılmış olan bu savaş Yunan dünyasının iki büyük gücü Sparta ve Atina ile onların müttefikleri arasında geçmiştir. Sparta ile savaşan bu Atina siyasal gücünün ve prestijinin zirvesinde olan ve yine adı zirvede olan en önemli vatandaşı Perikles'in liderliğinde olan Atina idi. Perikles'in liderliğinde Atina meşhur Akropolis'i inşa etmişti. [Perikles yönetimi] Atina'yı büyük bir deniz gücü haline getirmiş ve daha önce görülmemiş bir artistik ve kültürel yaşam yaratmıştır. Bugün bile Atina'nın bu dönemi basitçe Perikles Atinası olarak bilinir.

Fakat Atina [başka bir açıdan da] dünyada öncesi olmayan bir şeydi; Atina bir demokrasiydi. Ve yine bugün bile "Atina demokrasisi" deyimi demokratik yönetimin bugüne değin var olmuş en ideal şeklini akla getirir. "Biz Hellas'ın okuluyuz."<sup>2</sup> Bunlar Perikles'in Thucydides tarafından aktarılan cenaze söylevinde dinleyicilerine övünerek söylediği sözlerdir. Perikles, "Biz şehrimizin kapılarını tüm dünyaya açar ve hiçbir yabancıyı, bir düşmanın gözleri bizim cömertliğimizden istifade edecek olsa bile, öğrenme ve gözlemlleme fırsatından mahrum bırakmayız" diyerek övünür. Bu konuyla ilgili sizin sorabileceğiniz bir soru dünyanın ilk en özgür ve en açık toplumunun nasıl olup ta kendi cehaleti hakkında özgürce konuşan ve erdem ve insanın mükemmelliğini önemseyen kadar başka hiçbir şeyi umursamadığını söyleyen bir insanı ölüme mahkûm edebildiğidir. Şimdi, savaşın başlangıcında Sokrates 40 yaşın az altındaydı. Ve konuşmadan öğrenmekteyiz ki, Sokrates'in kendisi orduda bulunup ülkesinin savunmasına hizmet etmiştir. Gördüğünüz gibi Peleponnes Savaşı oldukça uzun bir zaman, aralıklarla neredeyse 30 yıl sürmüştür ve Atina'nın mağlubiyeti ve Atina'nın başına Atina'yı bir yıl yönetecek Sparta yanlısı Otuzlar Tiranlığı olarak bilinen bir oligarşinin getirilmesi ile 404 yılında son bulmuştur. Sonraki yıl, 403, Tiranlar, namı diğer Otuzlar düşürülmüş ve demokratik yönetim Atina'da yeniden tesis edilmiştir.

<sup>2</sup> Ç.N. Hellas, Yunanistan'ın Yunancadaki adı.

Sadece üç yıl sonra, her biri Sparta oligarşisine karşı demokratik direniş hareketinin bir parçası olmuş Anytus, Meletus ve Lycos adında üç adam Sokrates'e yönelik suçlamalarda bulunmuştur. Suçlamalar: gençlerin ahlakını bozmak ve şehrin inandığı Tanrılara inanmamak. Gördüğünüz gibi suçlamalar kendileri demokratik direniş hareketinin bir parçası olmuş kişiler tarafından getirilmiş ve Anytus ve Meletus isimleri metinde okuduğunuz gibi konuşmada geçmektedir. Yani, Sokrates'e yöneltilen suçlamalar gökten düşmemiştir. Belki de soruyu farklı bir şekilde ifade etmeliyiz. “Neden Atinalılar Sokrates'i yargıladılar?” sorusunu değil, “Neden onlar Sokrates'in hukuku ve hukukun otoritesini sorgulama pratiğine bunca zaman müsaade ettiler?” sorusunu sormalıyız. Tamam mı? Bu [tabloya] bir de demokrasinin yakın zamanda yeniden tesis edildiğini ve Sokrates'in arkadaşlarının ve eski öğrencilerinin nefret edilen Otuzlar Tiranlığı ile ilişkilendirildiği gerçeğini ekleyin.

Otuzların üyeleri arasında Critias adlı bir adam bulunmaktaydı. Bu kişinin adıyla bir platonik diyalog vardır ve bu kişi Platon'un bir akrabasıdır. Yine bu gurubun bir başka üyesi Charmides adında bir kişidir. Charmides Platon'un amcası olup onun da adını taşıyan bir platonik diyalog vardır. Platon'un kendisi hayatının çok sonralarında meşhur Yedinci Mektubu'nda, akrabaları tarafından Otuzlar yönetimine katılmaya davet edildiğini söylemiştir. Platon daha sonra [Otuzlar Tiranlığı için] “O kadar nefret uyandırıcı bir hale gelmişlerdi ki, önceki demokratik yönetim onların yanında bir altın çağ gibi gözükmekteydi” demiştir. Söylemek istediğim şey, Sokrates'in bir çok öğrencisi ve arkadaşının, Platon'un kendisi de dâhil olmak üzere, Atina'yı kısa bir süre yönetmiş olan bu oligarşik yönetimle bağlantısının olduğudur. Ve Sokrates'in kendisi de şüphe altındaydı. Bugün bile biz sıklıkla hocaları, öğrencilerine ve arkadaşlarına bakarak yargılamıyor muyuz? Hiç kimse şüpheden masum değildir. Sokrates'in kendisi Alcibiades adlı bir adamın yakın arkadaşı idi, muhtemelen Perikles'ten sonraki kuşakta Atina'nın en önde gelen karakteri. Alcibiades sonu felaket olan Sicilya seferini organize eden kişiydi ve daha sonra da hayatını Sparta safına geçerek sona erdirdi. Bu arada, Alcibiades'in Sokrates ile olan karmaşık ilişkisi Platon'un *Sempozium*'unda sarhoş bir şekilde konuşan Alcibiades'in kendisince nakledilir.

Evet, görebileceğiniz gibi Sokrates'in yargılanması, okuduğunuz küçük söylev, bir askeri mağlubiyetin, direnişin, komplo ve ihanetin gölgesinde gerçekleşmiştir.

Sokrates yargılanma anında 70 yaşındaydı. Böylece, ortam oldukça gergin bir siyasal çevreydi. Bugün bizim cumhuriyetimizde şahit olduğumuz partizan çekişmelerden çok daha kırılğan bir ortam... Öyle olduğunu umut ederim.

### Bölüm 3 Sokrates'e Yöneltilen Suçlamalar

Tamam mı? Evet, konuşmanın siyasal bağlamından uzaklaşıp suçlamalar hakkında konuşmama müsaade edin. Suçlamalar diyorum çünkü eğer dikkatle okursanız, Sokrates'e yönelik olarak iki suçlamanın olduğunu görürsünüz. Konuşmanın başında Sokrates, o anki suçlayıcılarının, yani demokratik direniş savaşçıları Anytus ve Meletus'un, ve onların suçlamalarının kendisine yönelik olumsuz bir önyargının oluşmasından sorumlu daha önceki bir suçlayıcılar kuşağının devamı olduklarını ileri sürer. Sokrates jüriye "Bu suçlamalar yeni değildir" der ve jürinin pek çok üyesinin kendisi hakkında olumsuz bir fikre sahip olacağını söyler. Bu yoğun jüri seçimlerinin yapılacağı ve insanlara "Dava hakkında bir kanaatin var mı?" diye soracakları günden önceki gündür. Sokrates'e göre, birçok jüri üyesi Sokrates'i tanıyor olacaktır veya kesinlikle onun hakkında bir şeyler işitmiş olacaktır ve zaten önceki suçlamalar nedeniyle onun hakkında olumsuz bir kanaat oluşturmuş olacaktır.

Bir komedi şairi, evet, bir komedi şairi, adını tahtaya yazdığım oyun yazarı Aristophanes'e gönderme yapar Sokrates. Aristophanes Sokrates'e karşı ilk önyargıyı yaratmış kişidir. Bu komedi şairinin yarattığı önyargı neydi? Aristophanes ve komedi şairine gönderme Platon'un *Devlet*'in X. Kitabında, felsefe ve şiir arasındaki eski çekişme dediği şeyin bir kısmıdır. Bu çekişme Platon'un diyaloglarının değişmez, merkezi bir konusudur, sadece Aristophanes ve Sokrates'in aynı yemek masasında yan yana resmedildiği *Sempozyum*'da değil. Aynı zamanda önümüzdeki hafta okuyacağımız *Devlet*'in de temel özelliğidir bu. Bu eserde Sokrates, eğer siyasal adaletin talepleriyle uyumlu hale getirilecekse edebiyatın kontrol edilmesi ve sansüre tabi olması hususunda iyi tasarlanmış bir öneride bulunur. Aslında, bir bakıma *Devlet*'i onun şiire dair arka planını ve Sokrates'in şiir geleneği ile ve kendisinin komik şair dediği kişi ile olan bu uzun süreli çekişmesini anlamaksızın kavrayamayız.

Filozof ve şair, [yani] Sokrates ve Aristophanes arasındaki bu çekişmenin özü sadece estetik bir yargı meselesi veya sadece estetik bir çekişme olmayıp oldukça siyasi

veya en azından bazı yönleriyle oldukça siyasidir. Bu çekişme, gelecekteki vatandaş ve kamusal lider kuşaklarını eğitmeye en ehil kimin olduğu sorusunun özüne iner. Shelly'nin ilkesini kullanacak olursak, filozoflar mı yoksa şairler mi insanlık için doğru kanun koyuculardır? Sokrates'in döneminde hangisi insanlık için kanun koyuyordu? Yunanlılar kahramanlık erdemi ve kamusal yaşamın örnek modellerini ortaya koyan Homer ve Hesiod'un zamanına değin yüzyıllarca geri giden, yüzyıllık bir şiir eğitimi geleneğine hâlihazırda sahiptirler. İncil bizim dünyamız için ne ise, Homerik destanlar da Yunanlılar için oydu. Yani, Tanrıların yaşamı, onların dünya ile olan ilişkileri, insanlara uygun olan erdemler gibi konularda [bu destanlar] nihai otorite idi. Aristophanes'in burada büyük bir temsilcisi olduğu şiir geleneği tarafından onaylanan erdemler savaşçı kültürün, savaşçı halkların ve savaş halindeki insanların erdemleriydi. Bunlar yüzyıllarca Yunanlılara rehberlik eden ve onların büyük bir güç olmalarına katkıda bulunan niteliklerdi. Bu erdemler, Sparta'nın yanı sıra Atina'nın küçük dağınık halklardan zirveye tırmanmasına ve büyük bir dünya gücü olmasına katkıda bulunmuş ve onların Rönesans Floransa'sı, Elizabeth İngiltere'si ve Otuzlu yılların Weimar'ına benzer sanatsal, entelektüel ve siyasi başarılarla ulaşmasına olanak tanımıştır.

Sokrates ve onun gönderme yaptığı şiir geleneği arasındaki bu çekişmedeki asıl mesele nedir? Birincisi, Sokrates'in öğretme biçimi şairlerinkinden oldukça farklı, öyle değil mi? Burada kimse *İlyada*'nın açılış mısrasını biliyor mu? Homer'in *İlyada*'sının, ilk mısrasını bilen var mı? Bunu liseden hatırlayan var mı? "Söyle Tanrıça Achilles'in gazabını," öyle değil mi? "Söyle Tanrıça Achilles'in gazabını." Şairler kahinseldir, öyle değil mi? Şairler kendilerine şarkılarla ilham vermeleri, insanüstü güçlere, cesarete ve öfkeye sahip insanlar hakkında hikâyeler anlatabilmek için, kendilerini ilhamla doldurmaları için Tanrılara ve Tanrıçalara sesleniyorlar. Buna karşılık, diyebiliriz ki, Sokrates'in metodu kehanetsel değildir. [Bu metod] hikaye anlatmak değildir; karşılıklı konuşmaya, argüman geliştirmeye dayanır ve eğer onun kullandığı kelimeyi kullanırsak, diyalektiktir. Sokrates argümanlar geliştirir ve hangi argümanın rasyonel irdeleme ve tartışmadan başarıyla çıkabileceğini görmek için başkalarının bu argümanları kendisiyle tartışmasını ister. Homer'in *İlyada* ve *Odise*'sinde argüman yoktur. Güçlü ve ikna edici hikâyeler dinlersiniz ama argüman işitmezsiniz. Başka bir ifadeyle, Sokrates, hikâye anlatmayı ve belli mısraları, beyitleri tekrar etmeyi değil

sürekli olarak sorgulamayı bu yeni siyasi eğitimin özü haline getirir. Sokrates, şairlerin öğretme metotlarını sorgular.

Fakat, ikinci olarak, yine, Homer ve şairler savaştaki insanların erdemlerinin şarkısını söylemektedir. Sokrates savaşçı vatandaşı tamamıyla yeni bir vatandaş tipiyle, tümüyle yeni vatandaşlık erdemleri setiyle ikame etmek istemektedir. Yeni Sokratik vatandaş, bir süre için onu böyle adlandıralım, yeni Sokratik vatandaş eski Homerik savaşçıyla bazı ortak özelliklere sahip olabilir. Fakat Sokrates nihai olarak askeri muharebeyi, sonucunda en iyi argümana sahip olan kişinin muzaffer ilan edildiği, isterseniz sözel muharebe diyebileceğimiz, yeni bir muharebeyle ikame etmek istemektedir. Bırakın en iyi argüman ve en iyi argümana sahip olan galip gelsin. Temelde, meşhur Sokratik argüman metodu, Sokrates öncesi muharebe ve mücadele kültüründen geriye kalan tüm şeydir. Yeni Sokratik vatandaş argüman ve diyalektik sanatında eğitilecektir. Birazdan bunun ne anlama geldiği hakkında konuşacağız. Evet, bu şairlere ve onların savunduğu her şeye bir meydan okumadır; Sokrates yüzyıllık şiir geleneğine karşı kendisini ortaya koymaktadır. *Savunu* Sokrates'i yeni bir vatandaşlık modeli, yeni bir vatandaş türü sunarken resmetmektedir.

## **Bölüm 4. Bulutlar: Sokrates'in Yeni Vatandaşlık Modelinin Açığa Çıkarılması**

Şairlere karşı meydan okuması bir bakıma kendisine yönelik olarak biriken hoşnutsuzluğun temelinde yatıyordu ve bunu Aristophanes ve onun önceki suçlayıcılar dediği kişiler doğurmuştu. Esasen, diyebiliriz ki, Sokrates Aristophanes ve diğer şairler tarafından öylesine ciddiye alınmıştı ki, Aristophanes Sokrates hakkında ve onu küçük düşürmek ve onun öğrenme mesleği ile alay etmek için tüm bir oyunu adadı, *Bulutlar* adlı tam bir oyun yazdı. Aristophanes'in oyunu, okumakta olduğunuz kitabın bazı basımlarına dâhil edilir; elinizdeki kitap gibi; bu kitap *Savunu* ve *Crito*'nun yanı sıra Aristophanes'in *Bulutlar*'ını da içermektedir. Bu oyunun varlığı hepimize Sokrates'in çağdaşlarının en önde gelenleri tarafından ne kadar ciddiye alındığını göstermektedir. Aristophanes, Sophocles ve Euripides ve diğerlerinin yanı sıra en büyük Yunan oyun yazarları arasındaydı. Diyebiliriz ki, alay etmek,

Sokrates'le alay etmek övmenin en samimi biçimlerinden birisidir; [şairler] Sokrates'i oldukça ciddiye almışlardır.

Sokrates'in söylediği üzere kendisine yöneltilen ilk suçlamanın bir parçası olması nedeniyle *Bulutlar* hakkında, bu komedi, Sokrates'e yönelik bu taşlama hakkında bir şeyler söylememe müsaade edin. Burada Aristophanes Sokrates'i bir araştırmacı olarak sunar ve bu ilk suçlamanın bir parçasıdır, gökteki ve yerin altındaki şeyleri araştıran ve zayıf argümanı güçlü kılan bir araştırmacıyı hatırlayın. Sokrates Aristophanes'in kendisine yönelik geliştirdiği iddianın bu olduğunu söyler. Bu oyunda, Sokrates insanlık tarihinde bilinen ilk düşünce kuruluşu olduğunu düşünebileceğimiz oluşumun başı, lideri, direktörü olarak sunulur. Bu yer oyunda, Düşüncehane diye çevrilen Phrontisterion adını taşır. Buraya babalar, Atinalı babalar çocuklarını Sokratik bilgeliğin gizemleri hakkında endoktrine edilmek üzere getirmektedir. Sokrates oyunda bulutları, gökyüzündeki şeyleri, öyle değil mi, daha iyi gözlemleyebilmek için bir sepetin içinde sahne üzerinde uçar veya süzülür halde sunulur. Fakat, bir çok açıdan, en azından Aristophanes'in gözünde, bu, Sokrates'in yeryüzündeki meselelerden, vatandaşlarını ilgilendiren şeylerden kopukluğunu sembolize eder. Sokrates, Almancada insanların *Luftmensch* diyeceği türden bir insandı. Havada bir adam, bilirsiniz, öylesine uçuk ki, ayakları yere basmaz.

Ve Sokrates bunu yaparken sadece Tanrılarla alay etmez, fakat ensesti öğretir, her ahlaki, insani tabuyu—ensesti, her türlü ahlaki şeyi çiğnemeyi ya da bir kimsenin ebeveynlerini dövmesi, bu türden şeyler—yıkmayı öğretir. Aristophanes Sokrates'i böyle resmetmektedir. Sokrates yıkıcı bir şüphecilik sergilerken sunulur. Bu Aristophanes'in ona yönelik suçlamasının merkezinde yer alır. Uzun lafın kısası, oyun Sokrates'in düşünce kuruluşunun küskün bir öğrenci tarafından yakılmasıyla son bulur. Tüm sonraki profesörler için, boş şeyleri öğreten profesörler için iyi bir ders ha? [Güler] Doğru mu? Yanlış fikirlere kapılmayın. Bölüme giderken yanınıza bir kibrit alın. Evet, bu Sokrates resmi, gökyüzündeki ve yerin altındaki şeyleri araştıran adam resmi ne kadar doğru? *Bulutlar* 423 yılında Sokrates kırklı yaşlarının ortasında iken yazılmıştı ve Aristophanes'in Sokrates'i bizim doğa filozofu diyeceğimiz bir kimsedir. Gökyüzündeki ve yeryüzündeki şeyleri araştıran kişi. Bugün bizim bilim insanı, doğa bilimci diyeceğimiz bir kimse. Fakat bu gençliği yozlaştırmak ve inançsızlık suçlamalarının yöneltildiği Sokrates'ten oldukça uzak gözükmemektedir, öyle değil mi?

## Bölüm 5. Sokratik Dönüş

*Savunu*'da, ve burası Sokrates'in konuşması içerisinde çok önemli bir yer teşkil eden hikâyeyi anlattığı yerdir; Sokrates duruşmadan çok daha önce gerçekleşen ve onu çok farklı bir yola sokan bir olayın bir tür entelektüel biyografisini sunar. Sokrates Charephon adında, kendisinin de arkadaşı olan bir adamın hikâyesini hatırlar. [Bu kişi] Delphi kâhinine gitmiş ve Sokrates'ten daha bilge bir insanın olup olmadığını sormuş ve olmadığı cevabını almıştır. Sokrates bize, kendisine bu söylendiğinde kâhine inanmadığını ifade ettiğini söyler. O buna inanmamıştır ve Kâhin'in sözlerini yanıtlamak için yaşam boyu süren kendinden daha bilge bir kişi arayışına başladığını söyler. Bu arayış onu politikacıları, şairleri, zanaatkârları, bilgili olmalarıyla tanınan herkesi sorgulamaya yöneltmiş, onun diyalogları doğal bilimsel olgular hakkında değil fakat erdemler hakkında, onun bize söylediği üzere, bir insanın ve bir vatandaşın erdemleri hakkında, bizim bugün ahlaki ve siyasi sorular diyebileceğimiz sorular sormaya yöneltmiştir.

Sokrates'in burada anlattığı olay, bir kimsenin meşhur Sokratik dönüş diyebileceği şey, deyim yerindeyse Sokrates'in ikinci denize açılışıdır. O Sokrates'in hayatında doğal olguları araştırmaktan insani ve siyasal şeyleri, ahlaki ve siyasi şeyleri çalışmaya döndüğü anı temsil eder. Delfi hikayesi Sokrates'in entelektüel biyografisinde büyük bir dönüm noktasını oluşturur. Bu yerin üstündeki ve altındaki şeyleri araştıran genç, Aristophanes'in Sokrates'inden sonraki platonik Sokrates'e kayışa karşılık gelir. Siyaset biliminin kurucusu, Sokrates ahlaki ve siyasi hayata ilişkin erdemler hakkında sorular soran disiplinimizin kurucusudur. Sokrates'in bu dönüşü, hayatındaki ve kariyerindeki bu büyük dönüşü anlatımı pek çok soruyu cevapsız bırakmaktadır. Belki diyalogu okurken sizin de bu husus dikkatinizi çekmiş olabilir. Niçin o doğal olguları araştırmaktan insani ve siyasi şeyleri çalışmaya geçmiştir? Delfi kehaneti Sokrates tarafından en azından felsefi tartışmada diğerleriyle tartışmayı kumanda etmek için mi yorumlanmaktadır? Niçin Sokrates onu böyle yorumlamaktadır? Bu türden konuşmalara başlamada neden bu yorum biçimi uygun yorum biçimi olarak gözükmektedir?

Kendisine karşı ahlaksızlık ve inançsızlık suçlamaları getirilen Sokrates bu Sokrates'tir. Bununla beraber bunların hiçbirisi Sokrates'in suçunun doğasının ne

olduğu sorusunu pek cevaplamaz. Sokrates ne yaptı? Ahlaksızlık ve inançsızlık ne anlama gelmekteydi? Bu soruları cevaplayabilmek için bu yeni Sokratik vatandaş türü ile ne kastedildiğine biraz yakından bakmak zorundayızdır. Kimdir bu vatandaş? Sokrates'e karşı Anytus ve Meletus tarafından getirilen suçlamalar komedi şairi Aristophanes tarafından getirilen suçlamalarla aynı değildir. Anytus ve Meletus ahlaksızlık ve inançsızlıktan bahsediyorlar, gökyüzündeki şeyleri araştırmaktan ve zayıf iddiayı güçlü kılmaktan değil. Bu terimler ne anlama gelmektedir? İnançsızlık ve ahlaksızlık, ne anlamda bunlar yurttaşlık suçlarıdır? İnançsızlık onun izleyicilerine ve çağdaşlarına ne anlam ifade etmiş olabilir? Minimumda, inançsızlık suçlamasının Tanrılara karşı saygısızlık ima ettiğini düşünürdük. Meletus bunları karıştırırsa da, inançsızlık ateizm ile aynı şey olmak zorunda değildir; ancak bir toplumun en derinden bağlı olduğu şeylere yönelik bir saygısızlık hatta küfrü çağırıştırır. Öyle değil mi? İnançsız olmak bir kişi veya bir toplumun çok değer verdiği şeylere karşı saygısız olmaktır. Örneğin, günümüzde insanlar bayrak yakmayı tahkir olarak gördüklerinde inançsızlık lisanını kullanıyorlar, öyle değil mi? Onlar bir tür dini veya yarı-dini kutsala saygısızlık lisanı kullanmaktalar. İsmi Yunanca'da esasen özen, ilgi anlamına gelen Meletus, Sokrates'i vatandaşlarının değer verdiği şeylerle gerektiği gibi ilgilenmemekle suçlamaktadır. Evet, soru "Sokrates neye önem veriyor?" "O neye önem veriyor?" sorusudur.

Şunu bir düşünün: Bildiğimiz her toplum bir tür iman ve inanç sistemi içerisinde işler. Bizim kurucu belgelerimizi, Bağımsızlık Bildirgesi'ni, Anayasa'yı ele alın. Tüm insanlar eşit yaratıldıkları, elden alınamaz halkalarla donatıldığımız ve meşru yönetimin rızadan kaynaklandığı ve benzeri [inançlar]. Bu inançlar ulusal inanç gibi bir şeyi oluşturur; Amerikan olmanın ama başka bir kimse olmamanın ne demek olduğunu belirten Amerikan ulusal inancı diyebiliriz buna. Fakat, kaç kişi bu inançların neden doğru olduğuna veya onların nasıl temellendirileceğine ilişkin akla uygun bir açıklama yapabilir? Çoğumuz, çoğu zaman bu inançları onları çocukluktan itibaren öğrendiğimiz, Thomas Jefferson tarafından veya onun gibi büyük bir otorite tarafından yazılmaları nedeniyle bir iman meselesi, bir inanç meselesi olarak görürüz. Bunları sorgulamak yurttaşlık inancı, yönetici fikirlerimize yönelik inanç noksanlığı göstermek gibi gözükürdü. Kısaca, yurttaşlık dindarlığı ve saygısı noksanlığı diyebilirsiniz.

Sokrates açıkça inanç ve imanın vatandaşın doğal durumu olduğuna inanır. Ne tür olursa olsun her toplum onun yönetici ilkelerine, temel inançlarına yönelik bir tür imanı zorunlu kılar. Fakat inanç en azından iki kaynak tarafından tehdit edilir gözükmektedir. [Bunların] biri basit inançsızlık veya inanmama durumudur; basitçe sevmediğiniz için bir tür hâkim düşüncenin reddi [durumu]. Bilirsiniz, arabaların tamponlarındaki “Otoriteyi Sorgulayın” çıkartmasını gördüğümüzdeki türden hâkim düşüncenin reddi. Fakat hakim düşünce ile olan diğer çatışma kaynağı felsefeden kaynaklanmaktadır. Felsefe basit inançsızlık veya reddetme durumu değildir, fakat bunlar kolaylıkla karıştırılabilir. Felsefe fikri bilgi ile, fikir veya inancı akıl ile ikame etme arzusundan doğar. Felsefe için bir fikri iman temelinde savunmak yeterli değildir, bir kimse inancı için rasyonel, akla dayalı bir açıklama getirebilmelidir. Onun amacı yurttaşlık imanını rasyonel bilgi ile ikame etmektir. Bu nedenle felsefe inanç ve bu türden yurttaşlık imanı ile gerilim halindedir. Yurttaş belli türden bir siyasi düzen veya rejime bağlı olduğu için belli inançları iman temelinde [rasyonel temelde sorgulamaksızın] kabul edebilir. Fakat filozof için bu asla yeterli değildir. Filozof bir bilgi arayışı olarak bu inançları doğru standartlar ışığında, her zaman ve her yerde doğru olan şeyin ışığında yargılamayı amaçlar.

Felsefe ve inanç arasında veya başka bir ifadeyle, felsefe ve şehri bir arada tutan yurttaş inançları arasında zorunlu ve kaçınılmaz bir gerilim vardır. Bu bakış açısından, sormak istiyorum, Sokrates inançsızlık suçunu işlemiş miydi? İlk bakışta, cevap evet gibi görünüyor. Sokrates yurttaşları ile aynı şeye önem vermiyor. Jüri karşısındaki ilk sözleri buna şahitlik ediyor: “Ben, buradaki konuşma biçimine yabancıyım” der. Bu onun Atinalı yurttaşlarının kaygılarına yabancılığının, onlara ilişkin tatminsizliğinin bir ifadesi gibi gözükmektedir. Ben sizin yaptığınız veya önem verdiğiniz şeyler hakkında hiçbir şey bilmiyorum. Fakat Sokrates’in hiç önem vermediğini söylemek de doğru gözüküyor. O [bazı şeyleri] derin bir şekilde umursadığını, belki de etrafındaki, kendisinden önce gelmiş ve sonra gelecek olan herkesten daha derin bir şekilde umursadığını iddia etmektedir. Onun derinden önemsendiği şeyler arasında insanları başka hiçbir şey yapmamaya ama onun ifadesiyle “Başka hiçbir şey yapmamak fakat sizi, hem yaşlı hem genç, bedeni ve parayı umursamayıp ruhunuzun nasıl en iyi durumda olacağını umursamaya ikna etmeye çalışmak” [gelmekteydi]. Jüriye, bir kimsenin ruhunun durumuna ilişkin bu kaygının, onu sadece kendisini güçsüzleştirmeye yöneltmeyip ama aynı zamanda

kamusal meselelerden, şehri ilgilendiren şeylerden uzaklaştırıp özel erdem arayışına yönelttiğini söyler.

İşte bugün *Savunu*'nun 31d bölümünden Sokrates'in şu sözleri ile sizi baş başa bırakmak istiyorum: “Benim siyasal olarak aktif olmamın karşısında duran şey budur. Bu neden bana tamamıyla asil gözükmemtedir çünkü ey Atinalılar şunu iyi biliniz ki, eğer çok daha önce siyasi olarak aktif olsaydım, çoktan yok olup gider ne size ne de kendime bir faydam dokunurdu. Şimdi size doğruyu söylediğimde bana kızmayın. Çünkü gerçekten size veya başka herhangi bir topluluğa muhalefet ederek devlette gayr-ı adil ve gayr-ı hukuki şeylerin olmasını engelleyip hayatını koruyabilecek hiç kimse yoktur.” Sokrates şöyle devam eder: “Eğer gerçekten adalet için mücadele edecek birisi hayatını kısa bir süre için bile koruyacaksa kamusal değil ama özel bir hayat sürmelidir.” Bir düşünün, eğer gerçekten adalet için mücadele eden birisi hayatını koruyacaksa, kamusal değil özel bir hayat sürmelidir. Sokrates'in adalet peşinden gitmenin Onu kamusal hayattan özel hayata dönmeye zorladığı iddiasını nasıl anlayacağız? Bu özel erdem türüyle, ruhunun erdemiyle ilgilenen bu yeni tür vatandaş nasıl bir şeydir? *Savunu*'yu bitirip *Crito*'ya ilerlerken gelecek hafta için bu soruyu düşünmenizi istiyorum. Tamam mı? Gelecek hafta bunu yapacağız.

## Ders 3

18 Eylül 2006

### Bölüm 1. Sokrates Suçlu mu yoksa Masum muydu?

**Profesör Steven Smith:** Tamam bugün bir soruyla başlamak istiyorum, size bir sorum var; evet *Savunu*'yu okuyordunuz, artık *Savunu*'yu ve *Crito*'yu okudunuz; bu eserler hakkında düşünmek için biraz şansınız oldu. Küçük bir anket yapmak istiyorum, kaçınız, sadece ellerinizi kaldırmanız yeterli, kaçınız Sokrates'in masum olduğunu ve beraat etmesi gerektiğini düşünüyor? Tamam, kaçınız onun suçlu olduğunu ve üç aşağı beş yukarı hak ettiği cezayı çektiğini düşünüyor. Daha yükseğe lütfen, tamam. Tam olarak aynı oran değil sanırım, aşikâr olan şu ki, Atina jürisinden biraz daha fazla sayıda insan onun suçsuz olduğunu düşünüyor. Kahverengi gömlek giyen arkadaşım size sormak istiyorum, neden onun masum olduğunu ve beraat etmesi gerektiğini düşünüyorsunuz?

**Öğrenci:** Şey ben onun [duyulamıyor] ve bana öyle geldi ki [duyulamıyor] daha çok kişisel görüşler [duyulamıyor] tam olarak somut suçlamalar değil.

**Profesör Steven Smith:** Ve sizin elinizi kaldırdığınızı fark ettim, neden onun suçlu olduğunu ve hak ettiği cezayı aldığını düşünüyorsunuz?

**Öğrenci:** [Duyulamıyor] neyin adil olduğu bir şekilde [duyulamıyor] adil olan şey toplumun hemfikir olduğu şeydir [duyulamıyor] gibi sözleri tanımlama otoritesine sahip halka karşı geliyordu [duyulamıyor] adil olan toplumun adil dediği şeydir ve toplum der [duyulamıyor].

### Bölüm 2. Sokratik Vatandaş

**Profesör Steven Smith:** Tamam, bir zamanlar Lincoln'ün dediği gibi ikiniz de aynı anda haklı olamazsınız, ikinizden biriniz haklı olmalı, ancak ikiniz de haklı olamazsınız. Evet bugün bu soruyu, Sokrates'in yargılanmasının ne anlama geldiğini tartışmak istiyorum ve geçen sefer dersi kendisiyle bitirdiğim bir sorunla, bir çelişki ile başlamak istiyorum. Yani, Sokrates vatandaş olmanın ne demek olduğuna ilişkin yeni

bir kavrayış ortaya atar, gördüğümüz gibi geleneksel, Homerik kavrayış diyebileceğimiz, vatandaş kavrayışına, Homer'e kadar geri giden şiir geleneği tarafından yaratılan ve şekillendirilen belli vatandaş sadakati ve vatanseverlik kavramlarına karşı çıkar. Onu rasyonel vatandaşlık, felsefi vatandaşlık olarak adlandıracağım yeni bir vatandaşlık [anlayışı] ile ikame etmek ister. Bir kimsenin kendi bağımsız akıl, yargı ve iddiasına dayanan bir vatandaşlık görüşü. Bu bakış açısını savunma sürecinde ilginç bir pasajda Sokrates tüm hayatını kamusal değil özel meselelerle harcadığını ve bilinçli bir şekilde kamusal meselelerden, siyaset meselelerinden kaçındığını söyler. Bu bir soruyu doğurur. Nasıl bir vatandaşlık, onun teklif ettiği bu yeni tür vatandaşlık, nasıl her hangi bir vatandaşlık kamusal meselelere değil de sadece özel meselelere adanabilir?

Vatandaşlık bizatihi kamusal alanı gerektirir gözükmektedir. Sokrates hayatının hemen hemen tamamıyla kamusal meseleler yerine özel meselelere adandığını söylediğinde ne demek istiyor? Evet, ilk düşünebileceğimiz şey bunun tamamıyla doğru olup olmadığı, Sokrates'in dinleyicisine karşı tamamıyla samimi olup olmadığıdır; nitekim Delfi Kahini'ne gittiğinden beri onun kehanetinin en azından kendi yorumunu takip edip bunca siyasetçi, şair, zanaatkar ve benzerini sorgulamıştır. Bu araştırma ve sorgulamaların kamuya açık yapıldığını söylemektedir, pazarda, açık havada ve kamusal forumda dolaşarak pek çok kişiye sorular yöneltilmiş, onları sorgulamış ve görülüyor ki, pek çok farklı türden insanı sersem durumuna düşürmüştür. Öyleyse bu sadece özel bir mesele veya özel bir yaşam biçimi olarak görülemez fakat belki de onun kastettiği şey özel bir hayat sürerek hemen hemen tamamıyla kendi bireysel akıl ve yargılama yetilerine dayanacağını, gelenek, otorite, örf ve bu türden şeylere dayanmayacağıdır. Fakat sanırım Sokrates bundan yani sadece özel bireysel yargı yetisine dayanmayı istemekten daha fazla bir şeyi kastetmektedir.

Yaşam biçiminin özel olduğunu söylediğinde, “kamusal yaşamdan ilkeli bir geri duruş” olarak adlandırabileceğimiz bir yolu takip ettiğini kastetmektedir. Sokrates büyük bir çekimserdir, şehrin kolektif eylemlerine, kamusal adaletsizliklere suç ortağı olmayı gerektirecek eylemlerine katılımdan kaçınmıştır. Eğer ona bir slogan atfedecek olursak, onun sloganı doktorların meşhur Hipokrat yeminine benzer bir şey olurdu: “zarar verme.” Ve zarar vermemek için kendisini kamusal yaşamdan ilkeli bir geri

duruşa zorlamıştır. Eğer George Bush yakın zaman önce kendisini, karar verici olarak tasvir ettiyse, Sokrates'i çekimser olarak tasvir edebilirsiniz. Fakat siyasal yaşamdan kaçınma uygulamasına referansla Sokrates ne demek istiyor veya ben ne demek istiyorum? Bu türden birkaç örnek verdiğini hatırlıyor musunuz? Hatırlayın, bunlardan bir tanesi onun Peleponnes Savaşı sırasında bir muharebede hayatını kaybeden askerlerin cesetlerini, bedenlerini almayı başaramayan on Atinalı generalin mahkûm edilip idam edilmeleri kararına katılmayı reddetmesiyle ilgiliydi. Bu büyük bir utanç ve rezalet işaretiydi. Bu gerçek bir olaydı. Bir kolektif suç kararı vardı ve bu muharebenin tüm liderleri, generalleri orada idam edildiler ve Sokrates nasıl mahkemenin kolektif suç kararına katılmayı reddettiğini anlatmaktadır, gerçek bir olay.

Kitabı okumanızdan hatırlayacağınız ikinci öykü [bir emre] katılmayı nasıl reddettiğini jüriye anlatışı, hatırlatmasıydı. Otuzlar tarafından, nefret edilen Otuzlar Tiranlığı tarafından Salamisli Leon adlı bir adamın yakalanmasına yardım etmesi emredilmişti. Bu yakalama Leon'un infazına yol açabilecek bir yakalamaydı; , nitekim öyle de olmuştur. Sokrates kendisi için büyük risk alarak bu adamın yakalanmasına katılmayı reddetmiştir. Bence, her iki durumda da Sokrates'in belirtmek istediği şey, siyasal yaşama katılıp katılmama kararında kendi bireysel ahlaki duruşunun bir litmus testi olarak durduğudur. Jüriye, şüphesiz Salamisli Leon olayında Otuzlar Tiranlığı'na boyun eğmeyişi hatırlatacak şekilde, "Ben adalete aykırı bir şekilde hiç kimseye hiçbir konuda baş eğmeyen bir adamdım" der.

### Bölüm 3. Hukuka İlkeli İtaatsizlik

Fakat sanırım Thoreau'nun sivil itaatsizlik modeli gibi bir şey olan bu ilkeli bir şekilde hukuka karşı gelme Sokratik vatandaşlık veya Sokrates'in vatandaşlık görüşü hakkındaki merkezi hususu veya merkezi hususlardan birini ortaya çıkarır. Bu ilkeli itaatsizlik siyasası Sokrates'i, ona yöneltlen ahlaksızlık ve inançsızlık suçlamalarından aklar mı yoksa mahkûm mu eder? Yine de şunu soracağım; bir vatandaş vicdanını Sokrates'in yapmış görüldüğü gibi yasanın üzerine koyabilir mi? Bu, dönemin ilerleyen haftalarında sıkça karşılaşacağımız bir sorudur. Bu soru, bir bireyin kendi vicdanını veya ahlak anlayışını yasanın üzerine koyup koyamayacağı sorusu Hobbes adında çok önemli bir siyaset düşünürünü de meşgul etmiştir.

Her biri uyacağı veya uymayacağı kanunları ve kuralları kendisi seçen Sokratik vatandaşlardan kurulu bir topluluk nasıl olurdu? Öyle gözüküyor ki, Sokrates bireysel, özel ahlakıyla öylesine ilgilidir ki, bir anlamda Atina şehrine, mahkemeye, Atina'ya, Meclis'e kamusal meselelerle ellerini kirletmeyeceğini söylüyor. Yine bu mesele—siyasetin, siyasal yaşamın bir kimsenin ellerini dünyada kirletmesini gerektirip gerektirmediği meselesi—ileride göreceğimiz üzere Machiavelli'in oldukça ciddiye aldığı bir meseledir. Siyasal yaşamın gerekliliklerinden, kaba zorunluluklarından kaçınan hatta onları reddeden bir kimse nasıl bir vatandaşdır? Sokrates bazı açılardan 19.Yüzyıl'da Hegel'in güzel ruh diye tasvir ettiği şeyin bir örneği gibi duruyor. Hegel bu terimi ironi olarak, bilirsiniz, özel ahlaki bütünlüğünü her şeyin üzerine koyan bir kimseyi anlatmak için kullanmıştır. Hepimiz bu türden kişiler biliriz veya haklarında bir şeyler okumuşuzdur.

Sokrates bu suçlamalara, bir bakıma sadece çekimser olmak değil ama kendi özel ahlaki vicdanını ve bütünlüğünü yasaların üzerine koyma suçlamasına ne cevap veriyor? Meşhur bir pasajda kendi bakış açısını, onun kaçınma politikasının şehre oldukça faydası olduğunu ileri sürerek savunmaya çalışmaktadır. Bu yöntemiyle önemli katkılar sunar ve gönderme yaptığım pasajda, herkesin hatırlayacağı üzere, kendisini şehirde yaşam kalitesini geliştiren bir at sineği olarak tasvir eder. 30d bölümünde Sokrates şöyle der, pasajı okuyayım: “Evet, Atinalılar benim iyiliğim için bir savunma konuşması yapmaktan oldukça uzaklar, daha ziyade bunu sizin iyiliğiniz için ben yapayım. Söyleyeceklerimi sizin iyiliğiniz için söylüyorum” der, “bu sayede, beni ölüme mahkûm ederek Tanrı'nın armağanına yönelik bir yanlış yapmayın. Çünkü beni öldürürseniz, benim gibi birini tekrar bulmanız çok zor olacaktır. Bunu söylemek saçma olsa da, tıpkı şahane ve safkan bir atın yüce cüssesinden kaynaklanan ataletinden dolayı bir at sineği tarafından uyandırılmaya ihtiyaç duyması gibi ben de Tanrı tarafından şehrin üzerine konuruldum. Evet, gerçekten Tanrı böyle bir kimse olmak üzere beni şehre göndermiş gibi gözüküyor. Ben her birinizi uyandırıyor, ikna ediyor ve kınıyorum ve tüm gün boyunca hiç bir yerde yakanızdan düşmüyorum.” Evet, işte burada bize sadece kendisinin Tanrı'nın bir armağanı olduğunu söyleyen değil aynı zamanda şehre büyük iyiliği olduğunu söyleyen, ortaya koyduğu insan, bireysel ahlaki vicdan örneğinin büyük kamusal faydalar doğurduğunu söyleyen bir Sokrates örneği var. Dinleyicilerine, yaptığı şeyleri kendi iyiliği için değil onların, yurttaşlarının iyiliği için yaptığını söyler.

“Beni sevmeyebilirsiniz, fakat ben sizin iyiliğiniz için varım” der jüriye. Ve dahası yarı dinsel bir dille, başka bir seçim şansının olmadığını iddia eder. Bu onun kendi seçtiği bir şey değildir. O, kendi ifadesiyle Tanrı’nın bir armağanıdır ve kendisine bunu yapması emredilmiştir. “Atinalılar, sizden ziyade Tanrı’ya itaat edeceğim ve nefes aldığım sürece ve yapabildiğim müddetçe felsefe yapmaya devam edeceğim” der. Sokrates kendisini ve kendi yaşam biçimini bir tür dinsel tasvirle, Delfik kehanetle, Tanrı’nın armağanı imajıyla, kendi vatandaşlık anlayışını bu dinsel dille sarmalar gözükmektedir ve bu *Savunu*’nun veya Platon’un her okuyucusunu Sokrates’in bu dili kullanması ile ilgili önemli bir soruyu sormaya yöneltecektir veya yöneltmelidir. Bunu değişik biçimlerde *Devlet*’te yine göreceğiz. Bunu söylerken samimi mi yoksa bu dinsel tonu kullanırken ironi mi yapıyor? Ne de olsa inançsızlık suçlamasıyla idam cezası istemiyle yargılanıyor. İnançsızlık suçlamasını çürütmek için jürinin hoşuna gidecek dinsel bir dil kullanmış, benimsemiş olamaz mı, hatta belki kendisine karşı suçlamalarda bulunan Anytus ve Meletus gibi değil gerçekten dindar ve inançlı olduğunu ima ediyor olamaz mı?

Sokrates kendisini Tanrı’nın armağanı olarak sunarken sadece ironi yapmıyor aynı zamanda kışkırtma maksadıyla konuşuyor olabilir. Bir anlamda, Sokrates’in kendisinin veya herhangi birinin kendisinin kutsalın armağanı olduklarını açıklamasından daha saçma ne olabilir diye sorabilirsiniz. Fakat, doğru, kim böyle bir iddiada bulunur? Fakat başka bir açıdan Sokrates kutsal emri oldukça ciddiye alıyor gözükmektedir, öyle değil mi? Sokrates Delfi Kâhininin Charephon’a Sokrates’ten daha bilge bir kimsenin olmadığını söylemesinden sonra, öncesinde değil, doğal olguları araştırmayı bırakıp ahlaki erdem ve adaleti araştırmaya, deyim yerindeyse ikinci yolculuğuna koyuldu. Sokrates sıklıkla tuttuğu yolun kendi seçimi olmadığını ama ilahi bir emrin sonucu olduğunu ifade eder. O bir tür kutsal fermanın kontrolündedir ve tam da bu ilahi emre, bu özel çağrıya adanmışlığı onu dünyevi işleri ihmal etmeye yöneltmiştir. Çeşitli noktalarda, aşırı yoksulluğunu, karısına ve çocuklarına yükümlülüklerini ihmal edişini ve yetmezmiş gibi çeşitli kamusal kişiliklerin kendisine yönelttiği aşağılama ve horlamalara maruz kalışını dinleyicilere hatırlatır. Bunların hepsi onun ilahi emre bağlılığının sonucudur. Bir diğer ifadeyle, Sokrates kendisini, ona layık görülen göreve ihanet etmektense hayatını riske edebilecek kadar eşsiz inanç ve iman sahibi bir insan olarak sunar. Sokrates çitayı kendisi için oldukça yükseğe koymaktadır.

Bu konuda ona inanacak mıyız, önemli bir soru soruyorum, tekrar ediyorum, ona inanacak mıyız, bu konuda samimi mi yoksa sadece kendisini korumak için bir retorik olarak mı kullanıyor? Yaşadığını söylediği bu özel tür dindarlık nedir? Birçok bakımdan, jürinin felsefe yapmaya son vermesi yönündeki kararına cevap verirken Sokrates kendisini şu sözlerle ifade eder. Suçlu bulunmasından sonra jüriye yaptığı ikinci konuşmadan bir bölüm aktarmak istiyorum: Yaşam tarzıyla ilgili olarak, “Sizi ikna etmek, bazılarınızı bu konuda ikna etmek en zor şey” der. “Çünkü eğer bunun Tanrı’ya karşı gelmek olduğunu ve bu nedenle sessiz kalmanın imkansız olduğunu söylesem, ironi yaptığım düşüncesiyle ikna olmayacaksınız. Öte yandan, eğer bir insan için erdem hakkında konuşmalar yapmanın büyük bir iyilik olduğunu ve sorgulanmamış hayatın bir insan için yaşanmaya değer olmadığını söylesem daha da az ikna olacaksınız.” Bir diğer ifadeyle, 37c ve d civarındaki bu pasajda bir ikileme karşı karşıya olduğunun farkında olduğunu ifade ediyor görünmektedir.

Bir yanda, kutsal bir göreve verdiği referans, bunu orada açıkça ifade eder, dinleyicileri tarafından Sokratik ironi ve samimiyetsizliğin bir diğer örneği olarak görülecektir. Fakat kendi yaşam biçiminin iyiliği ve adilliği konusunda ve yalnız sorgulanmış hayatın yaşanmaya değer olduğuna insanları yalnızca rasyonel temellerde ikna etmeye çalışsa kendisine inanılmayacağını söyler. Sonuçta, bir Sokratik vatandaş ne yaparsa yapsın, ya ironi yaptığı söylenecek ve kendisine inanılmayacak ya da kendisini rasyonel ve felsefi temellerde savunmaya kalkarsa basitçe kendisine inanılmayacaktır. Sanırım, bu bugün derse başlarken sorduğum soruyu ortaya çıkarır. Sokrates hoş görülmeli midir, iyi bir toplum Sokrates’i hoş görür müydü? *Crito*’daki bu diyalogla ortaya atılan soru da budur. Konuşma özgürlüğü, yani sivil inançsızlığın sınırında olan hatta ona dâhil olan böyle bir konuşma ne kadar hoş görülmelidir? Platon okurlarının yıllar boyunca bir kabulü Sokrates’in yargılanmasının, Sokrates’in infazının ifade özgürlüğünü bastırma veya cezalandırmanın bir topluma olan kötülüğünü ve tehlikelerini göstererek tam düşünce özgürlüğünün bir savunusu için gerekçe sunduğu şeklindedir. Fakat bu doğru mudur, bu gerçekten Platon’un öğretisi midir?

Sokrates’in söyledikleri arasında, onun ifadesiyle, başka her şeyi bir yana bırakıp genç ve yaşlı hepinizi bedeniniz ve parayı değil ama ruhunuzun nasıl en iyi durumda olacağını düşünmeye ikna etmeye çalışmak doğrultusundaki görevini çok önemseydiği

bulunur. Hoşgörü ve ifade özgürlüğünün bu savunusunu nasıl anlayacağız? *Savunu* Sokrates'i toplumun radikal eleştirmeni ve sorgulayıcısı olarak filozofun en uzlaşmaz savunusunu sunarken resmetmektedir. Sokrates Atinalıların siyasalarının basitçe şu veya bu yönünü değiştirmelerini talep etmemekte fakat Atina'nın kamusal yaşamında, yurttaşlık kültüründe daha keskin ve hatta devrimci diyebileceğim bir değişim talep etmektedir. Yurttaşlarına yaşamlarının yaşanmaya değer olmadığını, sadece sorgulanmış hayatların yaşamaya değer olduğunu onların hayatlarının sorgulanmış olmadığını ve bu nedenle onların hayatlarının bir değerinin olamayacağını söylemektedir, öyle değil mi? Felsefe yapmayı bırakma seçeneği sunulduğunda, felsefeyi bir emir, kutsal bir emir uyarınca yaptığını ve başka türlü davranamayacağını ileri sürerek reddeder.

## Bölüm 4. Crito'nun Savunusu

Platon bizim Sokrates'i ilkeli, ölümle karşı karşıya kaldığında inandığı şeyleri savunan bir insan olarak mı yoksa temel kanun ve değerlerini kabul etmediği toplum tarafından hoş görülemeyecek veya hoş görülmemesi gereken devrimci bir kışkırtıcı olarak mı görmemizi istiyor? Bir dereceye kadar, bu iki sorunun da doğruluk payının olduğunu düşünme eğilimindeyim. Belki bu sorunun cevabı veya bir cevabı, tipik olarak *Savunu*'dan çok daha az ilgi çekse de, *Savunu*'ya eşlik eden diyalog veya konuşma *Crito*'da sunulur. Çünkü kısmen bu diyalogun şehrin iddiasını, şehrin Sokrates'e karşı iddiasını sunduğunu düşünüyorum. Şunların bazılarını incelemek istiyorum. Eğer, *Savunu* filozofun şehre karşı, Sokrates'in şehre karşı iddialarını sunuyorsa, *Crito* şehrin filozofa karşı iddialarını sunar. Burada, Sokrates'in kendisine karşı şehrin iddialarını, kendi suçlayıcılarının mahkemede yaptığından daha iyi bir şekilde sunduğunu söyleyebiliriz. Böylece, *Savunu*'da deyim yerindeyse diyalogun merkezi eylemini oluşturan Sokrates ve kanunlar arasındaki konuşma Anytus ve Meletus'un ona karşı yapmış olmaları gereken iddiaları sunar. *Savunu* siyasal hayatı adaletsizliğe bulaşmayı gerektirmesi nedeniyle kötüler ve Sokrates adaletsizliği gerektiren kanunlara ve siyasalara bulaşmayacağını söylerken, *Crito* kanunların haysiyetini, şehrin ve onun kanunlarının haysiyetini veya yüceliğini savunur. Yine *Savunu* ilkeli bir kaçınma veya siyasal yaşama itaatsizliği savunurken, *Crito* kanuna itaat ve yükümlülük konusunda belki de bugüne değin yapılan en kapsamlı savunuyu

yapar. Evet, bu iki diyalogdaki görünüşte çelişen bu iki bakış açısını, eğer yapabilirsek, nasıl uzlaştıracacağız?

Bu iki diyalog, aşikâr ki, sadece içerik olarak değil dramatik bağlamlarında da farklılık göstermektedirler. Yine şu hususların bazılarını düşünün. *Savunu* büyük ve çoğu anonim 500den fazla kişiden oluşan, Meclis yani Mahkeme önünde yapılan bir konuşmadır. Tüm platonik diyalogların arasında yalnızca burada Sokrates'in bu büyüklükte bir dinleyiciye hitap ettiğini görüyoruz. Öte yandan, *Crito*, Sokrates ve tek bir birey, sadece bir kişi arasında geçen bir konuşmadır. *Savunu* Atina Mahkemesinde, olabilecek en kamusal mekânda geçerken, *Crito* bir hapisane hücresinin karanlığı ve yalnızlığında geçer. *Savunu* Sokrates'i hayatını, kendisini şehre gerçekten fayda sağlayan, Tanrı'nın bir armağanı olarak sunarak savunur gösterirken *Crito*'da Sokrates'in daha önce itaat etmeyi reddettiği kanunların otoritesine boyun eğdiğini görüyoruz. Nihayet, eğer *Savunu* Sokrates'i felsefe uğruna ilk şehit, felsefe davasına canını veren ilk kişi olarak sunuyorsa, *Crito* Sokrates'in yargılanması ve cezasını adaletin tecellisi olarak sunmaktadır. Bu büyük karşıtlıklar bizi bir soru sormaya zorlar, Platon bu iki çok farklı bakış açısını sunarak ne yapıyor, Platon'un Sokrates'in şehir ile olan ilişkisine dair birbirine oldukça karşıt iki farklı fikri barındıran bu iki eseri bize sunmaktaki amacı nedir? Platon'un akli mi karışmıştı, kendi kendisiyle mi çelişiyordu, ne yapıyordu? Büyük bir soru. Umarım bunu cevaplandırabilecek zamanım vardır.

*Crito*'yu biraz yakından inceleyelim. *Crito* adını Sokrates'in bir arkadaşı ve öğrencisi olan ve diyalogun başında hocasının başında dikkatle nöbet tutan Crito'dan alır. Crito Sokrates'ten onun kaçmasına yardımcı olmak için izin vermesini ister. Gardiyanlara rüşvet verilmiştir ve kaçış kolay olacaktır fakat Crito'yu doğrudan ikna etmek yerine Sokrates bir diyalog yaratır; esasen, diyebiliriz ki daha geniş diyalog içinde bir diyalog, kaçışa karşı yani kanuna itaatsizliğe karşı argümanını geliştirdiği kendisi ve Atina'nın kanunları arasında geçen bir diyalog. Argüman şu şekilde özetlenebilir. Hiçbir devlet kuralları olmaksızın var olamaz. Her devletin ilk kuralı, vatandaşların kuralları bir kenara koyma, hangisine uyup hangisine uymayacağını tercih etme özgürlüklerinin olmadığıdır. Herhangi bir tür sivil itaatsizlik içerisine girmek şu veya bu yasayı sorgulamak değildir, o tam da hukukun doğasını, kuralların varlığını sorgulamaktır. Hukuku sorgulamak ve ona uymamak hukukun otoritesini yıkmakla

aynı şeydir. Bir tek kanunun bile ihlal edilmesi anarşinin, hukuksuzluğun özünü teşkil eder, bu kanunlara itaate yönelik çok kapsamlı bir argümandır. Bir tek kanunun bile ihlal edilmesi kanunun kanun olarak otoritesinin sorgulanmasıdır. Bu çok güçlü bir argümandır, bir bakıma Sokrates'in sözleri kanunun ağzından söyleterek kendi aleyhine geliştirdiği bir argüman. Fakat o burada da durmaz. Vatandaş bizatihi varlığını kanunlara borçludur der. Bizi biz yapan, kanunların, adetlerin, geleneklerin, bizi yoğuran kültürün gücü ve otoritesidir. Bizi kanunlar vücuda getirmiştir der ve bizim kullanımımızda "vücuda getirme" açık bir şekilde İncil'le çağrışım yapar. Bir kelimeyle, vatandaş kanunlar tarafından yaratılmış, vücuda getirilmiştir. Onlar bizim üzerimizde bir nevi ebeveyn otoritesine sahiptir; öyle ki, herhangi bir kanuna karşı gelmek bir inançsızlık, çevremizdeki en eski şeylere yönelik bir saygısızlık eylemidir. Kanunlar bizim sadece ebeveynlerimiz gibi değildir, onlar bizim kendilerine saygı ve inanç borçlu olduğumuz atalarımız, bizim söyleyebileceğimiz şekliyle, kurucu babalarımız gibidir.

Birçok şekilde, *Crito*, bazı bakımlardan, inanç hakkındaki platonik diyalogdur. Sokrates burada kanunun otoritesini tamamen kabul ediyor görünmektedir; *Savunu*'da yaptığı gibi itaatsizlik doğrultusunda kanıtlar sunmamaktadır. Sivil itaatsizlik, ilkeli kaçınma havarisi Sokrates'e birdenbire ne oldu böyle? Sokrates kendiliğinden veya kanunların zorlamasıyla her vatandaş ve onları mutlak itaatle bağlayan kanunlar arasında var olan anlaşmayı tamamıyla kabul etmektedir. Soru neden Sokrates'in *Savunu*'da böyle gururlu bir meydan okuma ve kanunlardan bağımsızlık sergilerken, *Crito*'da kanunlara koşulsuz ve neredeyse fare gibi bir teslimiyet içinde olduğudur. Ne oldu ona, neden böyle birdenbire mütevazı ve teslimiyetçi bir hale büründü? Onun Tanrı'nın armağanı olduğu söylemine ne oldu? Bu sizin düşünmenizi istediğim bir şey, eminim bu hususta kendi aranızda konuşmak isteyeceksinizdir, ancak bu paradoksa, bu soruya cevap vermek, karşılık vermek için şöyle bir şey ileri sürmeme izin verin.

*Savunu* ve *Crito* bir gerilimi temsil ederler, hatta onlar az çok sürekli ve birbiri ile uzlaşmaz iki ahlak kodu arasındaki bir çatışmayı temsil eder. Sokrates tarafından temsil edilen, akli yani bireyin egemen aklını mümkün olan en yüksek otorite olarak kabul eder. Filozofu devletin tehlikeli otoritesinden özgürleştiren ve bireyi siyasi hayatın zorunlu bir parçası olan adaletsizliğe ve kötülüğe bulaşmaktan koruyan şey

[kişinin] kendi aklına dayanmasıdır. İlkeli çekimser, Sokrates buradadır. Diğer ahlaki kod kanunların konuşması tarafından temsil edilir. Burada bireyin üzerinde esastan bağlayıcı olan ve hatta bireye önceliği olan şey topluluğun kanunlarıdır, en eski ve en derin inançları ve kurumlarıdır, onun anayasası, bizim söyleyeceğimiz şekliyle rejimi, *politeia*'sıdır. Bir bakış açısı felsefi yaşamı, sorgulanmış hayatı; diğeri ise siyasal yaşamı, müzakere etme, yasama, bir insan için en yüce eylem olarak savaş ve barış yapma işlerine katılan vatandaşın yaşamını yaşanmaya en fazla değer hayat olarak görmekte. Bunlar birbiri ile uzlaşmaz iki alternatif sunmaktadır, deyim yerindeyse, iki farklı çağrıya karşılık gelir ve kanımca bunları uzlaştırmaya veya sentezlemeye teşebbüs etmek bunların her birine yönelik derin bir adaletsizliğe yol açacaktır.

Platon her birimizin en ciddi ve değerli yaşam tarzına dair bu iki rakip anlayıştan birini bir şekilde seçmek zorunda olduğumuza inanır görünmektedir. Hangisini seçeceğiz, bizim için nihai öneme sahip olan hangisidir? Hangisi? Fakat her ikisini de seçemeyiz ve sanırım felsefi ve siyasi yaşam tarzları arasındaki bu fark, dersin başında kimin Sokrates'in masum olduğuna ve aklanması gerektiğine ve kimin onun suçlu olduğuna ve cezalandırılması gerektiğine inandığını sorduğumda ortaya çıkan farkı bir dereceye kadar açıklar. Ve bir anlamda, birisi bunun belki Platon'un son sözü olmadığını söyleyebilir, Sokrates'in niye kalıp, zehri içtiği sorusunu kastediyorum. Sonuçta, kendi aklının ilkelerine derinden bağlı ise, neden hala şehrin yasalarını umursamalı, neden Crito'nun kendisine kaçışta yardım etmesine izin vermesin ve Girit'e gidip nefis Girit şarabını içip yaşlılığın tadını çıkarmasın? Nitekim, Platon bir başka diyalog yazmıştır, en uzun diyalogu, *Yasalar* adlı bir kitap. Burada Girit'te yaşayan ve basitçe Atinalı yabancı olarak isimlendirilen ve bu toplumun temsilcileri ile bir konuşma sürdüren bir kişiye rastlıyoruz. Bu kişinin Sokrates olduğu söylenmemekle birlikte bazen bu konuşmanın Sokrates kaçsaydı yapacak olduğu bir konuşma olduğu düşünülür. Bu, yeniden şu soruyu doğurmaktadır: Sokrates'in kaçışı reddetmek için Crito'ya verdiği gerekçeler, Atina şehrinin kanunlarına söylediği gerekçeler, bunlar Sokrates'in gerçek gerekçeleri midir? Sokrates kendisi ve kanunlar arasında kurguladığı bu konuşmaya inanmakta mıdır yoksa sadece arkadaşını Sokrates'e yardım edemediği için duyduğu suçluluktan kurtarmak için yarattığı bir kurgu mudur?

Tabii ki, Crito Sokrates'in kaçmasına bir biçimde yardım etmediğinin başkaları tarafından öğrenilmesi durumunda kendisi hakkında ne düşünecekleri konusunda oldukça kaygılıdır. Kanunlar için ve kanunlar ile yapılan bu konuşma Sokrates'in yükümlülük ve itaat konularındaki en derin düşüncelerinin bir ifadesi olmaktan ziyade Crito'nun faydası için mi yapılmıştır? Bu konuşmada o, Crito'yu şehrin kanunlarıyla uzlaştırabilmek ve onun kanuna devamlı itaatini sağlayabilmek için rasyonel mülahazalar diyebileceğiniz gerekçeler vermek üzere bir tür adalet mi ihsan ediyor? Bu birçok bakımdan iki diyalog arasındaki görünür farkı anlamlandırmamızı sağlar. O sadece Sokrates'in Atina'nın yasalarından kendinin üstünlüğü hissini göstermez. *Savunu*'nun ilk konuşmasında, ölüme kayıtsızlığını ifade ederek şehrin onu ölüme mahkûm etmesine meydan okur ve sonra *Crito*'da ölüme karşı bu aynı umursamazlığı Crito'nun kendisinin kaçışına yardım etmesine izin vermeyerek ifade eder. Sokrates, sonuna kadar kendi kanununu kendisi koyar görünürken aynı zamanda Crito ve onun gibi olan diğer kimseler için kanuna rasyonel ve onurlu bir itaatin örneğini sunar.

Sokrates'in ölümüne baktığımızda, onu bir trajedi, ahlaki bir trajedi, gayrı adil bir kanun tarafından adil bir insanın ölüme mahkûm edilmesi olarak mı görüyoruz? Öyle olduğunu sanmıyorum. Hiç alakası yok. Sokrates'in 70 yaşında ölümü, kendisi tarafından gelecekte felsefenin bir cesaret ve adalet kaynağı olarak kabul edilmesini sağlaması niyet edilmiş bir felsefi şehitlik eylemidir. Sonraki mektuplarından birinde Platon Sokrates'i sunuşuyla ilgili olarak bilinçli bir şekilde Sokrates'i genç ve güzel, ölüm karşısında korkusuz, aktif adaletsizlikte rol almayı reddeden, kendisini dinleyenlere bilgelik ve adalet dağıtan bir adam olarak sunduğunu söyler. Biz gerçek Sokrates'i bilmiyoruz, Sokrates hakkında bildiğimiz her şey onun hakkında farklı resimler çizen Platon ve Aristophanes ve az sayıda başka kimseden okuduklarımızdır. Fakat Platon'un Sokrates'i, zayıf argümanı güçlü gösteren bir tür sofist sunumunun tam karşı kutbundadır.

## Bölüm 5. Dördüncü Yüzyıl Atina'sından Günümüze Dersler

Platon'un diyalogları, *Savunu*'nun yanı sıra *Devlet* ve *Crito* kelimenin en geniş anlamıyla sadece Aristophanes'in suçlamasını cevaplama değil felsefe davasını değerli ve liyakati olan bir şey olarak savunma teşebbüsüdür. Bu bizi bugün nerede

biraktmaktadır? Bütün bunlar hakkında ne düşünmeliyiz? Dördüncü yüzyıl Atina'sından çok farklı bir dünyada yaşayan bizler Sokrates'in örneğinden ne öğrenebiliriz? Daha önce sizin çoğunuzun yaptığı gibi çoğumuz kendisini içgüdüsel olarak şehre karşı Sokrates'in tarafını tutar buluyor. Sokrates'e karşı şehrin tarafını tutanlar, yurttaşlık inancının değerine inananlar aramızda oldukça az. Belki sadece güneydeki küçük bir kasabadan gelenler ve Brooklyn'in belli bölgelerinden gelenler inancın bir yaşam biçimi olarak üstün değerini anlayabilirler. Büyük oranda biz bir adaletsizlik kurbanı olarak Sokrates resmini kabul etme eğilimindeyizdir. Onunla ilgili kimi gerçekleri, demokrasiye düşmanlığını hafife alırsak, işimize geldiği gibi hafife alırız; bunu *Devlet*'te göreceğiz, belli ölçüde *Savunu*'da hâlihazırda gördük. Yurttaşlarının yaşamlarının yaşanmaya değer olmadıkları iddiası, kendi yaşam biçiminin kimsenin görmediği ve hakkında bir şey duymadığı biri tarafından emredildiği iddiası. Bunların hiç biri bizim için bir fark yaratmıyor gözükmemektedir fakat sanırım yaratmalıdır.

Sokrates'in iddialarını göz önüne alarak "Sorumlu bir vatandaşlar topluluğu ne yapardı, onlar nasıl davranmalıydı?" sorusunu kendinize sorun. Bir cevap Sokrates gibi sivil karşıtlara daha fazla hoşgörü göstermek olabilir. Heteredoks (aykırı) inançlara sahip bireylerin fikirleri başkalarını kendi fikirlerini sorgulamaya, gözden geçirmeye teşvik edebilir. Bu iyi bir şeydir. Milton, Locke ve Voltaire bunun gibi bir argüman ileri sürmüşlerdir. Fakat bu Sokrates'e karşı hakkaniyetli midir?

Platon'un savunmadığı bir şey Sokrates'in basitçe hoş görülmesidir. Onun öğretisinin hoş görülmesi bir anlamda onu önemsizleştirmek, zararsız hale getirmek gibi görünmektedir. En azından Atinalılar onu ciddiye alma onurunu bahşetmektedir, nitekim bu nedenle yargılanmaktadır. Atinalılar Sokrates'i hoş görmeyi reddetmektedirler çünkü onun zararsız olmadığını, kendi yaşam biçimlerine ve asil ve değerli buldukları her şeye bir meydan okuma, kökten bir meydan okuma içinde bulunduğunu biliyorlar. Sokrates zararsız değildir çünkü kendisinin itiraf ettiği gibi insanları etrafında toplayabilme yeteneği vardır, birkaç kişi bugün, birkaç kişi yarın. Kim bilir? Sokrates'i hoş görmek ona "hayat biçimimizi çok da önemsemiyoruz, ona her gün meydan okuyup tekzip etmene müsaade edebiliriz" demektir. Bu iyi midir, doğru mudur? Sokrates'in yargılanması bizim hoşgörünün sınırları hakkında, hangi görüşleri basitçe hoş görülemez bulduğumuzu düşünmemizi ister. Sağlıklı bir toplum

her bakış açısına açık olan bir toplum mudur, ifade özgürlüğü doğal olarak saygıya değer midir, en üstün iyi midir? Diğer tüm iyilere galip mi gelmelidir yoksa hoşgörü bir noktada hoşgörü olmaktan çıkıp hiçbir şeyi çok ciddiye almadığı için her şeye özgürlük tanıyan bir yumuşak nihilizm mi olmaktadır? Nihilizm ile her ne kadar pespaye, kötü ve alçak olursa olsun her tercihin diğer tüm tercihlerin meşru eşiti sayılması görüşünü kastediyorum. Bu gerçekten hoşgörü müdür yoksa basitçe gerçeği ve [ahlaki] yargının standartları arayışından vazgeçmeye karar vermiş bir ahlaki çöküş biçimi midir? Sanırım sonsuz hoşgörünün entelektüel pasifliğe ve her bakış açısının sorgusuz kabulüne yol açması tehlikesi vardır. Evet, bu konuda bu kadar yeter. Zamanımızın bittiğini görüyorum. Sizden yapmanızı istediğim şey Çarşamba gününe kadar bu konuyu düşünmeniz, arada bir aklınıza getirmeniz ve Çarşamba günü de, bazılarının inandığı gibi, tüm zamanların en önemli kitabı olduğu iddia edilen *Devlet*'i okumaya başlayacağız. Çarşamba günü görüşmek üzere.

## Ders 4

20 Eylül 2006

### Bölüm 1. Giriş

**Profesör Steven Smith:** Burada bir kişi var, ne ben ne de siz onun kim olduğunu henüz bilmiyorsunuz, fakat burada Platon'un *Devlet*'ini okumak kendisi için Yale'deki en önemli entelektüel tecrübesi olacak birisi var. Bu içinizden birinin tekrar tekrar okuyacağı kendisine sonsuza değin eşlik edecek bir kitap. Sizden yapmanızı istediğim şey bunu hatırlamanız ve bundan dört yıl sonra, çoğunuzun mezun olmaya hazır olduğu zaman, aranızdaki o kişinin bana eposta göndermesi ve bana kim olduğunu söylemesi, tamam mı? Belki o kişi sizsiniz. Belki? Muhtemelen. Ya da siz. Tamam. Bu her şeyi başlatan kitaptır. *Savunu*, *Crito*, bunlar büyük konuya, büyük kitaba, *Devlet*'e yönelik ısınma hareketleridir. Siyaset biliminde yazılmış, Aristoteles'in *Siyaset*'i ile başlayıp günümüze değin gelen diğer tüm kitaplar, şu veya bu şekilde Platon'un *Devlet*'ine bir cevaptır. Tüm bu tartışmayı başlatan bu kitaptır.

*Devlet* hakkında söylenecek ilk ve en aşikâr şey onun uzun bir kitap olduğudur. Hayatınızda okuyacağınız en uzun kitap değil ama yeterince uzun. Esasen, kısmen bu nedenle yaklaşık olarak kitabın yarısını okuyoruz, daha spesifik olursam, ilk beş kitabı. Platon'un ideal şehri, *Kallipolis* adını verdiği şehir, adil şehir, güzel şehir, filozof-krallar tarafından yönetilen en iyi şehir ile ilgili olan ve onda neticelenen ilk beş kitap. Kitabın ikinci yarısı kısmen farklı fakat eşit derecede önemli istikametlere dönmektedir. Ancak bu bölümleri okumak bu kitap için ayırdığımız zamandan çok fazlasını alırdı. Bu nedenle o kısmı siz kendiniz okuyacaksınız. Bu dersten başka bir ders alabilirsiniz. *Devlet* oldukça zihin karıştırıcı bir kitaptır, göreceksiniz. İlk okuyuşta anlamı size açık olmayabilir. Eğer ona uygun sorular ve uygun bakış açısıyla yaklaşmazsanız bu kitap onuncu okumada bile size anlaşılabilir olmayabilir.

### Bölüm 2. Platon'un *Devlet*'i ne hakkındadır?

Öyleyse basit bir soru sorarak başlayalım. *Devlet* ne hakkındadır? Bu kitap ne ile uğraşıyor? Bu Platon'un okuyucularının nerdeyse en başından beri zihinlerini

kariştırmış ve onları bölmüştür. Alt başlığın önerdiği üzere o adalet hakkında bir kitap mıdır? O bizim bugün moral psikoloji ve bu kitapta incelenen önemli bir konu olan insan ruhunun doğru düzenlenmesi adını verebileceğimiz şey hakkında bir kitap mıdır? Ruhları ve bizim toplumlarımızı şekillendiren tüm kültür alanı olarak adlandıracak olduğumuz mit ve şiirin gücü hakkında bir kitap mıdır? Yoksa *Devlet* hakkındaki bir çok sonraki kitabın önerdiği gibi metafizik ve varlığın nihai yapısı hakkında bir kitap mıdır? Formlar teorisi, bölünmüş çizgi imajı vs. Tabii ki, o tüm bunların hakkında olmanın yanı sıra başka bazı şeyler hakkındadır da. Fakat en azından başlangıçta, kitaba yaklaştığımızda, onun yüzeyinde kalmalıyız, en azından başlangıçta çok derin kazmamalıyız.

Geçen yüzyılın en büyük Platon yorumcularından birinin bir defasında dediği gibi, “Şeylerin sadece yüzeyi o şeylerin özünü açığa vurur.” *Devlet*’in yüzeyi onun bir diyalog olduğunu açığa vurur. O bir karşılıklı konuşmadır. Bir başka ifadeyle, kitaba bir risaleye yaklaşır gibi değil fakat bir edebiyat veya drama eserine yaklaşır gibi yaklaşmalıyız. Devlet kapsam olarak *Hamlet*, *Don Kişot*, *Savaş ve Barış*, diğerlerini sizin düşünebileceğiniz edebi şaheserlerle karşılaştırılabilecek bir eserdir. Bir karşılıklı konuşma, bir diyalog olarak, o yazarın katılmamızı, içinde rol almamızı istediği bir şeydir. Sadece konuşmayı takip eden pasif izleyiciler olmaya değil, bir gece boyunca devam eden bu diyalogda aktif katılımcılar olmaya davet ediliriz. Belki de bu kitabı okumanın en iyi yolu, tıpkı bir oyunu okurkenki gibi, kendi kendinize veya arkadaşlarınızla yüksek sesle okumanızdır.

Biraz daha ileri gidelim. *Devlet* aynı zamanda bir ütopyadır. Bu kelimeyi Platon kullanmaz. O birçok yüzyıl sonra Sir Thomas More tarafından uydurulmuştur. Fakat Platon’un kitabı bir ütopyadır. Bir tür ekstremdir, siyasetin uç bir vizyonunu sunar. *Devlet polis*in uç bir vizyonunu sunar. Kitabın rehber ilkesi karşılıklıdır. Bunu daha detaylı inceleyeceğiz ve eminim siz de tartışma bölümlerinde bunu tartışacaksınız. Kitabın rehber ilkesi karşılıklılık, şehrin parçaları ve ruhun kısımları arasındaki simetridir. Şehirdeki uyumsuzluk, tıpkı ruhtaki ahenksizlik gibi en büyük kötülük olarak kabul edilir. *Devlet*’in amacı, deyim yerindeyse, bireyi ve toplumu uyumlaştıran bir adalet kavrayışı üzerinde temellenen ahenkli bir şehir oluşturmaktır. En iyi şehir zorunlu olarak en iyi, en üstün bireyi üretmeye çalışan bir şehir olacaktır. Platon’un buna meşhur cevabı, bu şehrin—her şehrin—çatışmadan, hizipçi kavgadan, onun

meşhur formülüyle, krallar filozof ve filozoflar kral olana değin, asla bağışık olmayacaktır.

*Devlet* bizden filozoflar tarafından yönetilen bir şehrin neye benzeyeceğini ciddi bir şekilde düşünmemizi ister. Bu bağlamda, *Savunu* için mükemmel bir sonsöz gibi gözükmektedir. Hatırlayın, *Savunu* felsefeye, filozofa ve felsefi yaşama şehirden gelen tehlikeleri görmüştü. *Devlet* bize eğer Sokrates veya onun gibi birisi tarafından yönetilseydi şehir nasıl olurdu sorusunu sorar. Filozofların yönetimi nasıl olurdu? Sokrates kitabın açılış bölümleri boyunca böyle bir şehrin şiir ve teolojinin sert bir sansürünü, en azından şehrin koruyucu sınıfı içinde özel mülkiyet ve ailenin ortadan kaldırılmasını, bugün muhtemelen ideoloji veya propaganda olarak adlandırılabilen seçici yalanlar ve mitlerin kullanılmasını siyasal yönetimin araçları olarak zorunlu kılacağını söyler. Bir ütopya sunmak şöyle dursun, *Devlet* en iyi şehrin bir distopyasını bir anlamda, yergisini sunar gözükmektedir. Nitekim modern siyaset biliminin büyük bir bölümü Platon'un mirasına karşı çıkar. Bizim anladığımız biçimiyle modern devlet sivil toplumun yönetici otoriteden ayrılmasına dayanır. Bizim özel hayat dediğimiz şeyin tamamı devletten ayrılmıştır. Fakat Platon'un *Devlet*'i özel alan için böyle bir ayrılığı, bağımsızlığı tanımaz. Bu nedenle Platon sıklıkla modern totaliter devletin bir habercisi olarak sunulmuştur.

Uzak bir üniversitedeki meşhur bir profesörün *Devlet*'i anlattığı derslerine “Şimdi faşist Platon'u inceleyeceğiz” diyerek başladığı söylenmiştir. Nitekim, geçen yüzyıl Platon hakkında yazılmış en etkili kitaplardan birinin, Karl Popper adlı Viyanalı bir göçmenin Soğuk Savaş'ın doruğunda ve tabii ki İkinci Dünya Savaşı'nın kapanışının sonunda olduğu 1950lerin başlarında kaleme aldığı *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı kitabın popülerleştirdiği görüştür bu. Popper, hem Stalin'in Rusya'sında hem de Hitler'in Almanya'sında totaliteryenizm tecrübesinin nedenlerinin neler veya müsebbiplerinin kimler olduğunu bilmek istiyordu. Bu araştırma neticesinde bu soy kütüğünde sadece Hegel ve Marx'ın önemli olmadığı fakat bunun aynı zamanda Platon'a, özellikle Platon'a uzandığı sonucuna ulaşmıştır. Popper çok iyi değil ama tutkulu bir şekilde yazılmış olan bu kitapta Platon'u bir tür totaliteryen diktatörlük kuran ilk kişi olmakla suçlar. Bu doğru mudur?

Siz okudukça keşfedeceğimiz üzere, Platon'un *Devlet*'i çok özel bir tür cumhuriyettir. *Devlet* bizimki gibi bireysel özgürlükleri maksimize etmeye adanmış bir rejim değildir;

o vatandaşlarının eğitimi, üyelerinin eğitimi en üstün görevi olarak koyan bir rejimdir. *Devlet*, Yunan *polis*i gibi bir tür eğitsel birlikti. Onun temel iyisi, temel hedefi vatandaşlarının kamusal liderlik pozisyonları ve yüksek siyasal sorumluluklar için eğitilmesiydi. Hatırlamakta daima fayda olan şey, Platon'un, her şeyden çok, bir öğretmen olduğudur. O ilk üniversitenin, Akademi'nin, daha sonra göreceğimiz üzere diğer pek çok kimsenin yanı sıra Aristoteles'in okumaya geldiği—Aristoteles bunların en meşhurdur-- Platonik Akademi'nin kurucusudur. Platon bu okulun kurucusudur. Daha sonra, bu okul tüm Yunan dünyasındaki ve daha sonra tüm Roma dünyasındaki felsefi okullara kaynaklık etmiştir. Roma'nın düşüşüyle birlikte, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında, bu felsefi akademiler, bu felsefi okullar Orta Çağ manastırları tarafından bünyelerine alınmıştır. Bunlar da daha sonra, Bologna, Paris, Oxford gibi yerlerdeki ilk Avrupa üniversitelerinin temellerini oluşturmuşlardır.

Daha sonra bu [üniversiteler] Yeni Dünyaya nakledilmiş ve Cambridge ve tabii ki, New Haven gibi şehirlerde kurulmuşlardır.<sup>1</sup> Bugün bu üniversitenin Platon'un Akademisi'nin doğrudan devamı olduğunu söyleyebiliriz. Hepimiz Platon'un mirasçılarıyız. Bunu bir düşünün. Platon olmadan Yale olmazdı. Bugün biz burada olmazdık. Bunun gerçek olduğunu düşünüyorum. Bir an bunu düşünün. Esasında, bu konuda bir şeyler daha söylememe izin verin. Platon'un *Devlet*'inin kurumsal ve eğitsel gereklilikleri Yale gibi bir yerle pek çok özelliği paylaşmaktadır. Örneğin, hem Platonik Kallipolis'de, adil şehirde, hem de burada erkekler ve kadınlar liderlik, cesaret, öz-disiplin ve sorumluluk kapasiteleri nedeniyle görece genç bir yaşta seçilmektedirler. Onlar birkaç yılı birlikte yaşayarak, ortak yemekhanelerde birlikte yiyerek, birlikte spor yaparak ve birlikte ders çalışarak, tabii ki ebeveynlerinin gözetiminden uzakta, geçirmektedirler. En iyileri ileri düzeyde eğitim almak ve nihayet kamusal liderlik ve sorumluluk pozisyonları üstlenmek için seçilir. Tüm bu süreç boyunca onları orduda ve kamusal hizmetin diğer kollarında önemli pozisyonlar üstlenmeye yönlendirecek zorlu bir ders ve fiziksel eğitimden geçerler. Bu size hiç tanıdık geliyor mu? Gelmeli. Bunu başka bir şekilde ifade edeyim. Eğer Platon bir faşist ise, siz nesiniz? Tabii ki, Platon bir ekstremisttir. O fikirlerini en radikal sonuçlarına kadar takip eder. Filozof olmak işte budur. Fakat O aynı zamanda bir tür okul tanımlıyor. Platon *Politeia* veya *Devlet*'i, nitekim kitabın orijinal Yunanca ismi

<sup>1</sup> Ç.N. Cambridge, Massachusetts Harvard Üniversitesi'nin, New Haven, Connecticut da Yale Üniversitesi'nin kurulu olduğu şehirlerdir.

budur, *Politeia* veya rejim, ana amacı bir toplumun rehberliği ve liderliği için hazırlık olan bir okul olarak görür.

Bu konuda bana inanmıyorsanız, Platon'un *Devlet*'inin en önde gelen okurlarından Jean-Jacques Rousseau'nun sözlerini belki dikkate alırsınız. Rousseau *Emile* adlı eserinde şöyle yazmıştır: “Kamusal eğitim hakkında iyi bir fikir edinmek istiyorsanız Platon'un *Devlet*'ini okuyun. O, kitapları sadece başlıkları ile yargılayanların düşündüğü gibi siyasi bir deneme değildir, fakat eğitim üzerine şimdiye kadar yazılmış en iyi, en güzel eserdir.” İşte böyle.

### Bölüm 3. “Pire’ye İndim”

Şimdi kitabın kendisine göz atalım. Sadece göz atalım. Fazla ileri gitmeyeceğiz. İlk satır ile başlayalım. İlk satırın ne olduğunu kim hatırlıyor? Hadi ama. Bunu biliyor olmalısınız. Kitaba bakıyorsunuz. Kopya çekiyorsunuz. “Pire’ye indim.” Pire’ye indim. Neden Platon bu satırla başlıyor? Duyduğum bir hikâye var. Tamamıyla doğru olduğundan emin değilim fakat en azından meşhur bir Alman filozofu hakkında güzel bir hikâye. Heidegger *Devlet*'i ilk kez okuttuğunda bir dönemlik bir seminerde kitabı baştan sona tamamlamış, tüm kitabı okutmuştur. Son kez okuttuğunda, nihai olarak okuttuğunda “Pire’ye indim” cümlesinin ötesine geçmemiştir. Bu ne demek? Niçin bununla başlıyor? “İndim,” bir aşağı gidiş. Bunun Yunanca karşılığı *catabasis*dir. “Aşağı indim.”

Platon'un meşhur bir çağdaşına ait bir kitap vardır. Bu kişi *Anabasis* adlı bir kitap yazmış olan Xenophon'dur. *Anabasis* yukarı gitmek, yükseliş demektir. Fakat Platon bu diyaloga bu stigma ile başlar. “Aşağı indim.” Pire’ye iniş. Açıkça *Odyssey*'de Odysseus'un Hades'e inişini model almaktadır. Nitekim, eser hem Homer'i taklit eden hem de insan aklının diğer serüvenli yolculuklarını, Cervantes ve Joyce'un eserleri gibi, öngören bir felsefi serüvendir. Göreceksiniz, kitap birçok iniş ve çıkışlarla doludur. Kitabın bu bölümlerini bu derste okumayacak olmamızla birlikte yukarı doğru en meşhur tırmanış VI. Kitaptaki meşhur bölünmüş doğru imajı ile ilgili olan ve sonsuz formlar dünyasına doğru olan tırmanıştır. Sonra *Devlet*'in son kitabında, X. Kitapta yer altı dünyasına, Hades dünyasına tekrar iniş vardır. Bir anlamda, eser tüm zamanlar için bir felsefi deneme olarak yazılmış olmayıp belli bir ortamı, karakterler

kadrosu, zamanda ve yerde belli bir konumu olan dramatik bir diyalog olarak yazılmıştır.

“Pire’ye indim” cümlesinde işaret edilen zaman ve yer hakkında biraz daha bir şeyler söyleyelim. Platon Peleponnes Savaşı’nın başlangıcından dört yıl sonra 427 yılında doğmuştur. Atina’da demokrasi yenilgiye uğratıldığında o 23 yaşında genç bir adamdı. Restore edilen demokrasi, arkadaşı ve hocasını 399 yılında infaz ettiğinde sadece 28 yaşındaydı. Sokrates’in yargılanmasının neredeyse hemen ardından Platon Atina’yı terk etmiş ve Yunan dünyasının büyük bir bölümünü gezmiştir. Döndükten sonra, filozofların, devlet adamlarının ve yasamacıların eğitimi için Atina’da Akademi adını verdiği bu okulu kurmuştur. 80 yaşına değin yaşamıştır. Dionysius’un ricasıyla Syracuse’da felsefi bir krallık kurmada yardım etmek üzere iki kez Sicilya’ya seyahat etmek dışında zamanını Atina’da ders vererek ve yazarak geçirmiştir. *Devlet* Platon’un Atina’ya döndükten sonraki, Sokrates’in infazından sonraki döneme aittir.

## Bölüm 4. Yedinci Mektup

Önde gelen bir Platon yorumcusu olan David Grene, Platon’un siyasal teorisinin baskın özelliğinin var olan kurumlarda tepeden tırnağa bir değişimi desteklemesi olduğunu belirtmiştir. Platon’un Atina ve Yunan siyasal kurumları ve kültürüne yönelik bir tür radikal dönüşüm arzusu onun siyasal yenilgi tecrübesi ve umutsuzluğundan kaynaklanmaktadır. Kitabın ütopyacılığı, birçok bakımdan, Atina *polis*inin gerçek tecrübesi karşısında onun hissettiği büyük hayal kırıklığının öteki yüzüdür. Bu sadece onun Atina’daki tecrübesiyle ilgili olarak değil fakat Sicilya’daki Dionysius krallığını felsefi yönetimin başarılı bir örneği haline dönüştürmeye yönelik başarısız çabaları için de geçerlidir. Esasen elimizde, birazdan size okumak istediğim, *Devlet*’i neden yazdığına ilişkin Platon’un uzun bir açıklaması mevcuttur. Tabii ki, *Devlet*’te gözden kaçırmayacağınız şey Platon’un hiçbir yerde olmadığıdır. Kendi diyalogunda bir katılımcı değildir. O yazardır, katılımcı değildir.

Platon’un tam olarak ne düşündüğünü bilmiyoruz, ancak geleneksel olarak *Yedinci Mektup* olarak adlandırılan onun yazdığı ve halen sahip olduğumuz bir entelektüel otobiyografi bize bu konuda yardımcı olur. Platon elimizde olan bir seri mektup yazmıştır. Bazı kimselerin onların gerçekliğini sorgulamasına karşın bence onların

Platon'a ait olduğu artık kesinleşmiştir. Bu mektupların en meşhuru olan uzun yedinci mektupta tekrar bize bir tür otobiyografi sunar ve bu kitabı neden yazdığına dair bir şeyler söyler. 2000 - 2500 yıl önce kitabı yazmış kişinin mektuplarına sahip olmamız inanılmaz bir şey değil mi? Bu kitabı yazmaya nasıl başladığına ilişkin olarak Platon'un ne dediğini size okuyayım. "Ben genç bir adamken" diyor --bunu çok yaşlıyken yazıyor. "Ben genç bir adamken, pek çok genç adamın hissettiği gibi hissettim. Olgunluğa ulaştığım anda kamusal meselelerle ilgilenmem gerektiğini düşündüm. Ve size bahsetmek istediğim bir fırsat karşıma çıktı. O vakit pek çok kişi tarafından yüksek sesle lanetlenen demokratik anayasa kaldırılmıştı. Devrimin liderleri kendilerini en üstün otoriteye sahip 30 adamın yönetimi olarak tesis etmişlerdi."

Atina'nın yenilgisinden sonra var olan Otuzlar Tiranlığı'na gönderme yapıyor. "Bu adamların bazıları [Otuzların bazı üyeleri], anlamalısınız, benim iyi tanıdığım akrabalarımı. Dahası, ben ve siyaset uygun bir ikiliymişiz gibi, beni derhal kendilerine katılmaya davet ettiler. O zamanlar çok gençtim ve öyle hissetmiş olmam hiç şaşırtıcı değil. Şehrin o zaman adil olmayan bir hayat sürdüğünü ve onların onu adil bir şehre dönüştüreceğini ve daha adil yöneteceklerini düşünüyordum. Bu nedenle şevkle ne yapacaklarını izledim. Ve bilmelisiniz ki, baktıkça, bu adamların kısa sürede önceki demokrasinin bir altın çağ gibi görünmesine neden olduklarını gördüm."

Atina siyasetini bir tiranlığa dönüştüren ve "demokrasinin bir altın çağ gibi görünmesine" neden olan Critias ve Charmides gibi akrabalarına gönderme yapıyor. Platon'un sözleriyle devam edeyim. "Anlayacağınız siyasetteki adamlara, yasalara ve geleneklere baktım. Daha fazla baktıkça ve daha da yaşlandıkça siyasal ilişkileri adil bir şekilde yönetmek bana daha güç göründü. Çünkü güvenebileceğiniz arkadaşlar ve yoldaşlar olmadan bunu başaramazsınız. Bu adamların içinde böylelerini bulmak kolay değildi. Çünkü göreceğiniz üzere, şehir artık atalarımızın izinden gitmemektedir. Bir zamanlar siyasete atılmaya hevesli olan ben, olup bitenlere bakınca her şeyin amaçsız ve başına buyruk bir şekilde geliştiğini gördüm ve kafam sersemleşti. Siyasetin diğer yönlerden nasıl iyileştirileceğini keşfetmeye yönelik ilgimi terk etmedim ve sürekli olarak fırsatımı bekliyordum. Fakat sonunda, hâlihazırda var olan devletler göz önüne alındığında hepsinin kötü yönetildiğini gördüm. Çünkü bir

mucize dışında onların kanunları şifa bulamayacak denli kötü durumdadır. Bu nedenle doğru felsefeyi överek sadece onun sayesinde gerçek adaletin ayırt edilebileceğini söylemek zorunda kaldım. Ve böylece ya doğru filozof türü siyasal pozisyonlara gelinceye ya da ilahi bir emir sayesinde yöneticiler felsefenin takipçisi olana değin dünya milletlerinin sorunlarından kurtulamayacağını söyledim.”

Burada, bu harika [eserde] onun gençlik güdülleri ve beklentileri ile bir tür iç hesaplaşmasını, yaşlı Platon’un Tiranlığın yaptıklarına bakınca duyduğu hayal kırıklığını görüyorsunuz. Fakat zamanının devletlerine, milletlerine bakıp, onların yönetimini, çöküşünü ve çatışmalarını görüp sonda söylediği gibi krallar filozof ve filozoflar kral oluncaya değin adalet beklenemeyeceğini söylediğinde *Devlet*’e doğrudan bir referans görüyoruz. İfade etmeliyim ki, bu küçük otobiyografi kayda değer bir uzunlukta devam eder. Fakat bu, bir bakıma, *Devlet*’e bir giriş mahiyetindedir. Burada Platon’un kendi sözleriyle siyasete bakış biçimini ve siyaset felsefesinin nedenlerini görüyoruz. Fakat birçok bakımdan eğer *Devlet* reformun olabilirliği hakkında toptan bir umutsuzluk ve hayal kırıklığının sonucu ise, diyalogun kendisi Platon ve Atina şehrinin hayatındaki daha önceki bir tarihe işaret eder. Bu takdire şayan mektup Platon çok yaşlı iken, Sokrates’in yargılanıp infaz edilmesinden yaklaşık elli yıl sonra yazıldı. Fakat *Devlet*’in eylemi Atina’nın mağlubiyetinden çok önce, Otuzlar Tiranlığı’nın iktidara gelmesinden ve Sokrates’in infazından önce gerçekleşmiştir. *Devlet* Platon’un mektupta “pek çok şeyin mümkün görüldüğü altın bir çağa” benzediğini söylediği döneme gönderme yapar. Bu bizi başlangıca, Pire’ye inişe geri götürür.

## **Bölüm 5. *Devlet*’in Başlangıcının İncelenmesi ve Karakterlerin Hiyerarşisi**

Diyalogun eylemi Pire’de, Atina’nın liman şehrinde, 411 yılı civarında, Nicias Barışı esnasında, yani Sparta ve Atina arasındaki savaşta bir tür ateşkesle elde edilen barışta başlar. Diyalogun en başında, Sokrates ve arkadaşı Glaucon’u görüyoruz. Ne yapıyorlar? Ne yapıyorlar? Hatırlıyor musunuz? En başta ne yapıyorlar?

**Öğrenci: duyulmuyor.**

**Profesör Steven Smith:** Nerede?

**Öğrenci:** duyulmuyor

**Profesör Steven Smith:** Doğru. Biraz farklı ifade etmeme müsaade edin. Evet, Pire'den Atina'ya geri yürüyorlar. Fakat belki biraz farklı ifade edersek, limanda turluyorlar. Pire ne? Atina'nın limanı. Limanlardan ne bekliyorsunuz? Liman şehirleri nasıldır? Limanlarda ne bulursunuz?

**Öğrenci:** duyulmuyor

**Profesör Steven Smith:** Su, evet. Biraz düzensizdirler, öyle değil mi? Birçok uygunsuz şeyler ve belki de ahlak dışı şeyler görürsünüz oralarda. Kendimize sormak zorunda kalırız: Sokrates ve Glaucon orada ne yapıyorlar? Neden orada beraberler? Ne yapıyorlar? Ne bulmayı umuyorlar? Bunlar akla ilk gelen sorular gibi görünmektedir. Kısa süre sonra öğrenmekteyiz ki, Pire'ye bir festival, bir tür karnaval izlemeye indiler. Kulağa birinin Fellini filmlerinde görmeyi umacağı bir şey gibi geliyor. Bir tür karnaval, bir *carnivale*, bir Mardi Gras, bir festivalin devam ettiği bir yer. Dahası, tanrılar panteonuna yeni bir tanrıça eklenmektedir. Bu, *Savunu*'ya referansla, yeni tanrılar bulan, yaratan ve ekleyen Sokrates olmayıp Atinalılar olduğunu akla getirmektedir. Sokrates kendi bakış açısının şehrinki ile bağlı olmadığını gösterecek şekilde Trakyalıların iyi bir gösteri yaptıklarını ifade eder. Bu en başından, filozofa ait olan ama zorunlu olarak vatandaşa ait olmayan bir özellik olarak tarafsız ve yüksek bir perspektifi akla getirir.

Bu festivalden, karnavaldan geri dönüşlerinde yanlarına biri yaklaşır, hatırlıyor musunuz? Polemarchus ve arkadaşları tarafından gönderilen ve Sokrates ve Glaucon'a beklemelemleri emreden bir köle önlerini keser. "Polemarchus beklemenizi emrediyor" der köle. "Beklemenizi emrediyor. Arkanızdan geliyor. Sadece bekleyin." Glaucon, "Tabii ki bekleyeceğiz" der. Polemarchus ve arkadaşları vardıklarında, arkadaşlarının Glaucon'un erkek kardeşi Adeimantus ve tadını çıkardıkları barışı imzalayan Nicias'ın oğlu Niceratus olduğunu görürüz. Meşhur Nicias Barışı'dır bu. Sokrates'e meydan okurlar. "Ya bizimle kalırsın ya da gücünü gösterirsin." Ya bizimle kalırsın ya da gücünü gösterirsin. Sokrates "Sizi ikna edemez miydik?" diye sorar. "Sizi gitmemize izin vermeye ikna edemez miyiz?" "Dinlemezsek hayır" der

Polemarchus. Bunun yerine bir orta yol bulurlar. Sokrates ve Glaucon, Polemarchus ve diğerleri ile birlikte daha sonra at yarışının yapılacağı festivale dönmek üzere onlara akşam yemeğinin sunulacağı Polemarchus'un babasının evine gelirler. Glaucon, "Kalmamız gerek gibi gözüküyor" der. Sokrates ona katılır.

Neden kitap bu açış gambiti ile başlamaktadır? Okuyucun dikkatini çekmek üzere sadece bir hile veya takip edecek şeyin vaadiyle okuyucu bağlamak mıdır bu? Daha başlangıç satırlarında takip edecek konunun ipuçlarını buluyoruz. Yönetme yetkisi kime ait? Sayısal üstünlüklerine dayalı olarak Polemarchus ve arkadaşlarına mı? "Seni ikna edebilir miyiz?" sorusunu "Seni dinlemezsek hayır," diye cevaplar [Polemarchus]. Yoksa akıl, hitabet ve mantık gücüne dayalı olarak yönetmeyi ümit eden Sokrates ve Glaucon'a mı? Sizi ikna edebilir miyiz? Sizi razı edebilir miyiz? Çoğunluğun iradesini, daha büyük sayının iradesini temsil eden demokrasi, felsefenin ihtiyaçları ile ve sadece akıl ve daha iyi olan kanıtlamayı takip etme talepleri ile uyumlu kılınabilir mi? Açış sahnesinde hâlihazırda ortaya konan soru bu gibi gözükmektedir. İki taraf arasında bir orta yol bulunabilir mi? Sayıların gücü ile akla saygı ve daha iyi kanıt bir şekilde uyumlulaştırılabilir mi? Bir araya getirilebilirler mi? Sokrates'in daha sonra ele alacağı adil şehir bu ikisinin -güç ve ikna- bir bileşkesi midir? Bu sonra göreceğimiz bir şey. Fakat sanırım kitabın ana temalarını diyalogun açış sahnesinde hazır olarak görebilirsiniz. İlk kitap gerçekten takip eden her şeye bir önsöz mahiyetindedir. Tamam mı? Buraya kadar beni takip edebildiniz mi?

Biraz bu diyalogdaki katılımcılar hakkında konuşalım. Bu bir diyalogdur. Oldukça geniş bir karakterler kadrosu olmakla birlikte, onların görece daha azı kitapta konuşmaktadır. Mamafih, her oyun, roman ve filmde bilmek isteyeceğimiz gibi bu oldukça önemli bir şeydir. Sokrates ve Glaucon'a vaat edilen bu yemek ziyafetinin katılımcıları hakkında bir şeyler bilmek istiyoruz. Onlar kimdir ve neyi temsil etmektedirler? Birazdan göreceğimiz üzere, Polemarchus'un babası olan ve evinde buldukları Cephalus vardır. Muhterem *aile reisi* (*paterfamilias*), ailenin muhterem babası. Onun oğlu Polemarchus, sadece babasının değil arkadaşlarının ve yurttaşlarının onurunu savunan sağlam bir vatansever. Aynı zamanda geleceğin liderleri ve devlet adamlarının eğitmeni olarak Sokrates'e rakip olan alaycı Thrasymachus'u göreceğiz. Tabii ki, kitabın en meşhur anlarından birisi Sokrates ve Thrasymachus arasındaki konuşmadır.

## Bölüm 6. Cephalus

Bu ilk diyaloglar setinde belirgin bir karakterler hiyerarşisi bulunmaktadır. Daha sonra göreceğimiz üzere bu karakterler ruhun ve şehrin farklı özelliklerini ifade eder.

Öğreniyoruz ki Cephalus hayatını elde etme sanatlarına adanmış. Yani bir işadamlı.

Bedeni ihtiyaçlarını tatmin etmek ve para kazanmakla meşgul olmuş. O, daha sonra *Devlet*'te ruhun iştahlı kısmı olarak ifade edilecek kısmını temsil eder.

Polemarchus'un adı aslen "savaş beyi" (*warlord*) demektir. Bir düşünün. Savaş beyi şeref ve sadakat meseleleri ile meşguldür. Biraz ileri gidersek, Polemarchus bize adaletin dostlarınıza yardım etmek, düşmanlarınıza zarar vermek olduğunu söyler. O, Platon veya Sokrates'in daha sonra ruhun yürekli kısmı olarak adlandıracağı kısmını temsil eder. Buna geri döneceğiz. Thrasymachus, misafir bir sofist olarak öğretmeyi ve eğitmeyi amaçlar. O, *Devlet*'in rasyonel ruh, ruhun rasyonel kısmı dediği şeyi öngörür.

Bu karakterlerin her biri, diyalogda daha sonra gelecek olan görece daha üstün doğal kişileri öncelerler. İki kardeş, Sokrates ile olan konuşmaları İkinci Kitaptan itibaren büyük oranda diyalogun geri kalanını oluşturan Glaucon ve Adeimantus, aklıma gelmişken, Platon'un erkek kardeşleridir. Bildiğim kadarıyla tarihi olarak Glaucon ve Adeimantus hakkında daha fazla bir şey bilmediğimizi söylemeliyim. Ama Platon onları diyaloguna koymuştur. Onlar diyalogda daima iki kardeş olarak hatırlanacaklar. Yine, onlar da çok farklı bir şeyi temsil eder görünüyorlar. Kitabı okurken bunu aklınızda tutun, çünkü kimin konuştuğunu ve onların neyi temsil ettiğini unutmak kolaydır. Adeimantus'un bir tür hedonistik, zevk düşkünü kardeş olduğunu öğreneceğiz. Adının anlamı ışıldayan, parlayan gibi bir anlamı olan Glaucon iki kardeşten öfkeli ve savaşçı olanıdır. Tabii ki bir de felsefe yönelimli Sokrates. Yinelersek, daha üstün bir şekilde onların her biri insan ruhunun esas kısımları olan iştahsal, savaşçı veya yürekli ve rasyonel kısımlarını temsil ediyor görünmektedir. Bir arada bu karakterler insanlığın bir mini-evrenini oluşturmaktadır. Diyalogdaki katılımcıların her biri Platon veya Sokrates'in *Kallipolis*, güzel şehir, adını verdiği adil şehri oluşturacak olan gruplardan veya özellikli sınıflardan birisini temsil eder. Tamam mı?

Geri kalan son beş dakikada aile reisi Cephalus ile olan ilk konuşma hakkında biraz konuşalım. Buna uzun zaman ayırmanıza gerek yoktur. Eminim tartışma saatlerinizde<sup>2</sup> Cephalus, Polemarchus ve Thrasymachus arasında geçen bu ilk üç konuşma setinde geçen iddiaları daha ayrıntılı tartışmak isteyebilirsiniz, istemelisiniz. Daha önemli soru, daha önemli olup olmadığından emin değilim ama geri kalan zamanda tartışmamızı istediğim soru, bu karakterlerin neyi temsil ettikleridir. Cephalus, adının ima ettiği üzere, Cephalus. Bu ne demektir? Biliyor musunuz? Baş, evet, Cephalus, hanenin başı fakat aynı zamanda açık olarak yaş, gelenek ve ailenin hakları demektir.

Diyalogun başında Polemarchus arkadaşlarını eve getirdiğinde, yaşlı baba Cephalus'u görürüz. Tam ibadetten dönüyor. Dini kurban etme eylemlerini ifa etmekten yeni döndü. Sokrates'i pek çok açıdan eski ve kaybedilmiş bir arkadaş olarak selamlar. Belki de biraz rahatsız edici bu durumu siz de tecrübe etmişsinizdir. Bir grup arkadaşınızı eve getirmiş ve güzel vakit geçirmeyi umarken büyükbabanız karşınıza çıkar ve "Ooo, gençleri görmek ne güzel, sizinle konuşacaklarım var" der. Diyebilirsiniz ki, bu durum daima biraz rahatsız edicidir. Hepimiz böyle bir durum tecrübe etmişizdir. Herkes bunu her iki taraftan bilir. Tanrıya şükürler olsun büyükbaba değilim. Fakat oğlum belki de uzun zamandır tanıdığım arkadaşlarını getirdiğinde aynı şeyi hissederim. "Hey, nasılsınız?" dersiniz ve onlar kendi işlerine bakmak isterler. Sokrates daha beklenmedik bir şey yapar. "Söyle bana Cephalus bu kadar yaşlı olmak nasıl bir şey?" "Senin gibi olmak nasıl bir şey?" "Hala cinsel ihtiyaçların var mı?" diye sorar. Böyle bir şeyi birisinin büyükbabasına söylediğini hayal edebiliyor musunuz? Bu Sokrates'in karakteri hakkında bir fikir verir. Cephalus çok mutludur. "Tanrıya şükürler olsun ben o dönemi geride bıraktım" der. "Şükürler olsun artık erotik arzuya sahip değilim. Bu yaşlı halimde zamanımı harcayabilirim--" "Gençken bütün yaptığım buydu. Her zaman aklım cinsellikteydi. Cinsellik düşünmediğim zamanlarda da para kazanıyordum. Artık her ikisinden de payımı aldım ömrümün günbatımını Tanrılara dönerek ve onların emrettiği kurbanları vererek geçirebilirim."

<sup>2</sup> Ç.N. A.B.D.'deki üniversitelerin pek çoğunda öğrenciler dersi dersin sorumlusu hocadan dinledikten sonra kafalarına takılan soruların cevabını bulmak, konuları bir kez daha gözden geçirmek ve tartışmak üzere bir öğretmen asistanın (teaching assistant) öncülüğünde ayrı bir ders yaparlar. Bunlara *session* veya *section* adları verilmektedir.

Neden Platon böyle başlıyor? Evet, Cephalus, terimin her iki anlamında gelenekselin vücut bulmuş halidir. Asla kötü birisi değildir. Fakat tamamıyla düz kafalıdır.

Cephalus'a yüklenirken, Sokrates geleneksel düşüncenin vücuda gelmiş haline, şehri destekleyen Nomos'a<sup>3</sup> yüklenmektedir. Sokrates'in diyalogu, konuşmayı manipüle edişine dikkat edin. Cephalus dindar bir adamın, adil bir adamın Tanrılara kurban vererek adaleti gerçekleştireceğini söyler. Sokrates bunu adalet borçlarınızı ödemek ve size emanet edileni geri vermektir ifadesi haline sokar. Cephalus, rahat bir edayla Sokrates'i onaylar. Sokrates bunun üzerine "bir dostundan veya oldukça depresif bir ruh haline sahip birisinden emanet aldığın silahı geri vermek hakkında ne düşünürsün? Bu adil olur muydu? Bunu nasıl açıklarsın? Eğer adalet borçlarınızı ödemek ve emanetleri geri vermek ise bunu yapar mıydın? Bu noktada Cephalus "Dışarı çıkıp bahçede kurban vermeye devam etmeliyim" diyerek oldukça ani bir şekilde diyalogdan ayrılır. Bir diğer ifadeyle, Sokrates antik şehri ve antik aileyi bir arada tutan gelenek bağını ve geleneksel otoriteyi yıkmıştır. Cephalus diyalogdan kovulmuştur. Gelenek kovulmuştur ve geri kalan 400 civarındaki sayfada onun hakkında tek bir kelime duymayız. Sokrates diyaloga bu şekilde başlamaktadır veya Platon Sokrates'e böyle başlattırmaktadır. Gelecek dersimizde bunların bazılarını biraz daha bakacağız ve sonra Glaucon ve Adeimantus karakterlerini incelemeye döneceğiz. Okumaya devam edin. Tartışma saatleriniz bu hafta devam ediyor. Keyfinize bakın.

---

<sup>3</sup> Ç.N. Nomos: Geleneksel kurallar.

## Ders 5

25 Eylül 2006

### Bölüm 1. Polemarchus

**Profesör Steven Smith:** Bugün *Devlet* Sahne 2. Yapmak istediğim şey bu diyalogda rol alan, yer alan çeşitli kişiler, karakterlerle, onların kim oldukları, neyi temsil ettikleri, bir bütün olarak diyalogun iddiasına ve yapısına nasıl katkıda bulundukları ile devam etmektir.

Son derste ve bunu tekrar etmeyeceğim, son derste dersin sonuna doğru kısaca Cephalus hakkında, Sokrates'in geleneğin vücuda gelmiş hali olan, Atina düşüncesinin kendisinde somutlaştığı Cephalus'a yönelik tutumu hakkında, deyim yerindeyse, Sokrates'in onu diyalogdan kovalayışı hakkında konuşmuştuk. Bir daha ondan hiç ses çıkmayacaktır. Konuşmacılar muhtemelen gelenekselin temsilcisi hane reisinin gözetimi altında olmaksızın kitabın geri kalanında cüretkâr argümanları tartışabileceklerdir.

Sokrates ilk olarak kendisini Pire'de durduran adam, Cephalus'un oğlu Polemarchus ile tartışır. Polemarchus argümanın yanı sıra, hiç şüphesiz, aile servetinin de mirasçısı olarak betimlenir. Polemarchus, Yunanlıların "centilmen" diyeceği türden bir kişiydi. Biz onun ailesi ve dostları için ayağa kalkıp onları savunacak biri olduğunu söyleyelim. Ben centilmen ile sadece başkaları için kapıyı tutan veya benzeri şeyleri yapan birisini kastetmiyorum, fakat onun gibi ailesi ve dostları için ayağa dikilen birisini kastediyorum.

Mamafih babasından farklı olarak, Polemarchus Cephalus'un temsil ettiği gibi sadece bedeni ihtiyaçlarla ilgili olmayıp *polis*in güvenliği ve şerefini savunmak kaygısını da taşır. Adaletin herkese borçlu olunanı vermek olduğu görüşünü kabul eder, ancak o bunu dostlara iyilik düşmanlara da kötülük yapmak olarak yorumlar. Diyebiliriz ki, adalet bir tür sadakattir, aile üyelerine, takımımızın üyelerine, küçük bir kolejdeki öğrenci arkadaşlarımıza veya diğer tüm yerlere karşı Yale gibi bir yere yönelik hissettiğimiz türden bir sadakattir. Yani, Polemarchus adaletten bir şehrin veya bir

*polis*in vatandaşlarının diğer tüm yerler karşısında birbirine karşı hissettiği bir tür vatanseverlik duygusunu anlar. Adalet, kendisine ait olana adanmaktır. Polemarchus için kendisine ait olan iyidir. Kendisine ait olan adildir.

Fakat Sokrates, Polemarchus'a bir gruba, herhangi bir gruba sadakatin, kendi başına bir erdem olamayacağı temelinde meydan okur ve "Hiç hata yapar mıyız?" diye sorarak birçok bakımdan aşına olduğumuz bildik Sokratik argümanla ona çelme takar. "Dost ve düşman arasındaki ayrım bir tür bilgi üzerine, kimin senin dostun kimin düşmanın olduğu algısı üzerine temellenmemiş midir? Hiç, bir dostu düşman zannettiğimiz olmuş mudur? Cevap "Tabii ki, zannetmişizdir" gibi gözükmemektedir. Hepimiz dostumuz olduğunu düşündüğümüz ancak arkamızdan konuştuklarını veya bizi şu veya bu biçimde aldatmaya çalıştıklarını öğrendiğimiz insanlar tanırız. Tabii ki, herkese olmuştur.

"Öyleyse gerçekten kimin dostumuz kimin de düşmanımız olduğundan emin olmadığımız bir halde nasıl olup da adaletin dostlara yardım etmek ve düşmanlara zarar vermek olduğunu söyleyebiliriz?" diye sorar Sokrates. Yine kendilerini yeterince tanımadığımız, dostumuz veya düşmanımız oldukları varsayımımızda yanılabiliriz olduğumuz bir durumda neden bir devletin yani kendi devletimizin vatandaşlarının bir başka devletin vatandaşları üzerinde ahlaki önceliği olsun? Bir diğer ifadeyle, Sokrates, Polemarchus'a "kendine ait olana böylesine düşüncesizce bağlılığın başkalarına yönelik adaletsizliğe yol açması kaçınılmaz değil mi?" diye sorar gibidir.

Bir kez daha, birçok bakımdan, Sokrates'in aşına olunanın bağlarını çözdüğünü görüyoruz. Sanırım *Devlet*'te başka hiçbir yerde bir taraftan felsefi düşünce ve öbür taraftan siyasal yaşam için gerekli olan yoldaşlık, karşılıklılık ve davaya bağlılık arasındaki gerilim bu kadar net değildir. Sokrates, hepimizin sahip olduğu aşinalık, bağlılık ve sadakat bağlarını Polemarchus'a "Nasıl biliyoruz, dost ile düşman arasındaki ayrımı gerçekten nasıl biliyoruz?" diye sorarak çözer gibidir.

Fakat Polemarchus bir şehrin ancak ne olduğuna ilişkin canlı bir anlayışla ayakta kalabileceğini düşünür gözükmemektedir. Neyi savunduğu ve eşit canlılıkta ne olmadığı ve düşmanlarının kimler olduğunun anlayışıyla. Bu herhangi bir devletin, şehrin devamı için temel değil midir? Dostlarının ve düşmanlarının kimler olduğunu bilmek. Onun önündeki engeller nelerdir? Sokrates'in bu çerçeveyi, dost ve düşman

arasındaki ayrımı sorgulayarak sukutu hayale uğratması, bana göre, siyasal yaşamın olanaklılığına meydan okumaktadır.

Babası gibi Polemarchus da sessizliğe gömülse de onun argümanının yenilmediğini söylemek kayda değerdir. *Devlet*'te daha sonra göreceğiz, o kadar sonra bile değil, Sokrates en iyi şehrin iç işlerinde barış ve uyum ile karakterize edilebileceğini ancak devletlerarası ilişkilerde bunun asla olamayacağını ileri sürer. Bu nedenle, en iyi şehir bile, *Kallipolis* bile, uzunca bir zaman tartıştığı üzere, bir savaşçı sınıf, onun deyişiyle “yardımcılar” sınıfını gerektirecektir. Savaş ve savaşa hazırlık en adil şehrin bile esasi bir parçasıdır. Platonik adil şehir bile hayatlarını savaşta şehirlerinin uğruna gözden çıkaracak savaşçı vatandaşlar yetiştirmek zorunda kalacaktır.

Böylece, birçok biçimde, Polemarchus'un argümanı I. Kitapta görünüşte yenilse de diyalogda daha sonra yeniden canlandırılır, kendi tarzında yeniden ortaya çıkar. Bunun üzerinde biraz daha durmalıyız çünkü bu argüman dost ve düşman ayrımını kendi siyaset anlayışında merkezi konuma yerleştiren çağdaş yirminci yüzyıl, önemli yirminci yüzyıl siyaset kuramcısı Schmitt için oldukça önemlidir. Bu *Devlet*'in I. Kitabında Polemarchus'un argümanıdır.

## Bölüm 2. Thrasymachus

Şu veya bu şekilde Polemarchus uzaklaştırılır ve bu I. Kitaptaki ve belki de tüm *Devlet*'teki en uzun ve en hatırlamaya değer konuşma, ilk iki konuşmacıdan çok daha zor bir meydan okumayı temsil eden Thrasymachus ile olan konuşma için zemin yaratır. Çünkü birçok bakımdan Thrasymachus Sokrates'in ikinci benliği, şeytani ikizi olarak görülebilir.

Nasıl söylesek? O Sokrates'in Sherlock Holmes'undaki Dr. Moriarty'dir. Bilirsiniz, bir bakıma şeytani ikinci benlik.

Birçok bakımdan Thrasymachus Sokrates'e rakiptir; açıkça o da Sokrates gibi bir öğretmendir. O bir eğitmendir. Adaletin ne olduğuna dair özel bir bilgiye sahip olduğunu ve bunu başkalarına öğretebilme yeteneğine sahip olduğunu iddia etmektedir. Göreceğimiz üzere, Thrasymachus, Polemarchus'un sadakat, dostluk ve benzeri üzerine yaptığı konuşmaya yönelik bir tiksinimeyi barındıran tavizsiz bir

realizmi öğretmektedir. “Adalet, güçlünün çıkarına olandır” iddiasındadır. Bildiğimiz her siyasal yapı, yönetenler ve yönetilenler arasındaki ayrımla temellendirilmiştir. Adalet yöneticiler tarafından yapılan ve onların çıkarına olan kurallardan ibarettir. Adalet, yöneticilerin, adaletin kanunlarını belirleyen yöneticilerin çıkarına olandan ne eksik ne de daha fazla doğrudur.

Tabii ki bugün bizim için bile, Thrasymachus bildik bir kişidir. Diyebilirsiniz ki, o insan doğası hakkında sert ve affı olmayan gerçekleri gün ışığına çıkarmaktan hoşlanan, yanılsamaları ve hoş inançları dağıtmaktan hoşlanan entelektüeldir. Noel Baba’nın var olmadığını size ilk söyleyecek olan muhtemelen odur. O bu türden inatçı bir realisttir.

Bazı açılardan onu ne kadar sevmezsek sevmeyelim, kabul etmeliyiz ki, söyler görüldüğü şeyde, kırıntıdan daha fazla olmasa da, doğruluk kırıntısı bulunmaktadır. Söylüyor görüldüğü şey şudur: biz ilk olarak ve en çok güç arzusu ile belirlenen varlıklarızdır. Diyebilirsiniz ki, bu arzu doğru adamı, gerçek adamı, alfa adamı köleden ayıran şeydir. Bizim gerçekten tüm umursadığımız iktidar ve hâkimiyettir. Bu dönem daha sonra Thomas Hobbes’a geldiğimizde, Thrasymachus’u hatırlayın. Şimdilik bu kadar söyleyeceğim. Hobbes’a geldiğimizde Thrasymachus’u hatırlayın. Tüm umursadığımız iktidar ve hâkimiyetten ibarettir.

Bireyler için geçerli olan şey devletler ve şehirler gibi kolektif varlıklar, kolektif isimler için de geçerlidir. Her siyasal yapı diğerlerine karşı kendi çıkarını güder. Bu devletlerarası ilişkileri herkesin herkese karşı affı olmaz bir savaşta olduğu bir durum haline getirir. Eğer modern ekonomi lisanını kullanabilirsem, bir kişi Thrasymachus için siyasetin sıfır-toplam bir oyun olduğunu söyleyebilirdi. Kazananlar ve kaybedenler vardır, birisinin daha çok kazanması bir başkasının daha çok kaybetmesi anlamına gelecektir. Ve adalet kuralları basitçe oyunun galipleri tarafından kendi çıkarlarını korumak ve ilerletmek için geliştirilmiş kanunlardan ibarettir. Bu görüşü, yani adaletin kurallarının basitçe yönetici sınıfın kuralları olduğunu Karl Marx’ın icat etmesi veya keşfetmesi gerekmedi. Bu *Devlet*’in I. Kitabında doğrudan Thrasymachus’tan gelir.

Peki nasıl cevap verelim? Sokrates yeniden Thrasymachus’a, Polemarchus’a karşı kullandığı argümanın bir türüyle meydan okur. Yani “Biz hiç hata yapar mıyız?” Yani,

bizim çıkarlarımızın ne olduğu kendiliğinden açık, her zaman sezgisel olarak apaçık olmayabilir. Eğer adalet gücünün çıkarına olansa, bu iktidarda olanların neyin gerçekten ve doğruca kendi çıkarlarına olduğunu bilmelerini sağlayacak bir bilgiyi, bir düşünme sürecini gerektirmez mi? İnsanlar hata yaparlar ve kendi çıkarınız hakkında da hata yapmanız çok olasıdır. Ve tabii ki, Thrasymachus bunu kabul etmek zorundadır, tabii ki yöneticiler hata yaparlar. Thrasymachus eğer bir yönetici hata yaparsa o gerçekten yönetici değildir biçiminde bir argüman icat eder. Gerçek yönetici hem kendi çıkarına göre hareket eden hem de bu çıkarların ne olduğunu bilen bir kişidir.

Fakat bir bakıma Sokrates'in tüm gereksindiği husus Thrasymachus'un adaletin sadece güç olmadığını, adaletin bilgiyi gerektirdiğini kabul etmesidir. Adalet düşünmeyi gerektirir. Tabii ki bu tüm erdemin bir tür bilgi olduğu, tüm erdemlerin temelde bilgiyi ve derin düşünmeyi gerektirdiği şeklindeki meşhur Sokratik tezin merkezindedir.

Fakat Thrasymachus ile olan konuşmanın çoğu adaletin ne türden bir bilgi içerdiği ve adaletin bir tür bilgi olduğu üzerine geçer. Eğer adalet öz-çıkara eşitse, öz-çıkara da bilgiyi gerektiriyorsa, peki ne tür bir bilgidir bu? Thrasymachus, adaletin insanları gerçekten başkasının çıkarına olan, yöneticilerinin çıkarına olan kurallara uymaya ikna etme sanatı olduğunu iddia eder. Bir diğer ifadeyle, Thrasymachus için adalet bir tür enayi oyunudur; büyük oranda adaletsizliğin sonuçlarından korktuğumuz için gerçekten başkasına fayda sağlayan kurallara uymak. Adalet adaletsizliğin sonuçlarından korkan zayıflar tarafından saygı duyulan bir şeydir.

Yine, Thrasymachus gerçek yöneticinin kendi çıkarı için adaletsizce davranma cesaretine sahip birisi olduğuna inanır. “Gerçek yönetici, bir sürünün çobanı gibidir, tabii ki sürünün değil kendi çıkarı için, çobanın iyiliği doğrultusunda sürüyü yönetir.” Adalet, her bilgi gibi yine gerçekten bir öz-çıkara biçimidir.

Öyleyse birisi şunu sorabilir: “Thrasymachus böyle inanarak yanılıyor mu?” Bunun üzerinden çabuk geçtiğimin farkındayım, fakat Thrasymachus buna inanmakla hata mı ediyor?

Birinci Kitaptaki tartışmayı el çabukluğu diyebileceğiniz bir şekilde Sokrates kazanır. Hem o hem de Thrasymachus adaletin bir erdem olduğuna inanır. Fakat, Sokrates “İnsanları kandırıp soymak nasıl bir erdemdir?” der. Thrasymachus adil insanın kendi çıkarına olmayan kanunlara uyan bir sersem olduğunu kabul etmeye zorlanır. Fakat Thrasymachus en iyi yaşamın başkalarına maksimum adaletsizlik yapmak, dilediğini yapmak olduğuna inanır. Bunun farkına varılmasıyla, I. Kitaptaki, belki de tüm kitaptaki, çok dramatik bir ana şahit oluyoruz. Thrasymachus kızarır. O, adaletin bir erdem olduğunu değil ancak bir tür zayıflık biçimi olduğunu savunduğunu anladığında kızarır. Thrasymachus’un kendisi tiranlık yaşamını, adaletsiz yaşamı savunmaktan utanmış gözükmektedir.

Thrasymachus’u utandırarak Platon, tüm sert konuşmasına rağmen görüldüğü kadar veya kendisini görmek istediği gibi sert olmadığını ima etmek ister gibidir. Adaletsizliği ve baskıcı yaşam biçimini savunuyor olmaktan utanmıştır. Öyle gözüküyor ki, üç söyleşi sona ermiştir ve I. Kitap adaletin ne olduğuna dair belirsizlikle bitmektedir. Cephalus, Polemarchus ve Thrasymachus’dan üç argüman dinledik. Her üçü de çürütülmüştür ama açık bir alternatif de ortaya çıkmış gözükmemektedir. Kesinlikle Sokrates Thrasymachus ile olan tartışmasında ona bir alternatif önermemiştir, o sadece Thrasymachus’u fikirlerinin mantığının, adalet güçlünün çıkarına olandır iddiasının mantığının bir tiranlık savunusu olduğu, adaletsiz bir yaşam savunusu olduğunu görmeye zorlamıştır.

### Bölüm 3. Glaucon

Evet, I. Kitabın tamamı kitabın geri kalanı için bir tür ısınmadır. Muhtemelen adaletin ne olduğunu bulacağız. O noktaya kadar, adaletin ne olduğuna dair mevcut fikirlerimizden vazgeçmemiz için bir neden yoktur. Ve burası *Devlet*’in iki en önemli karakterinin seslerini duyurmaya başladıkları yerdir. Bunlar Glaucon ve Adeimantus’tur.

Glaucon Sokrates’e Thrasymachus’un iddiasının çürütülmesinin kendisini tatmin etmediğini söyler, nitekim biz de tatmin olmadık. Thrasymachus utandı, iddiasının mantığının onu nereye götürdüğü kendisine gösterildi ancak bu çürütülmekle aynı şey değildir. Ortaya çıkmaktadır ki, Thrasymachus, adaletsiz yaşamı savunuyor gözükmekten utanan, bir tür kız gibi bir adamdır. “Fakat adaletsizliği savunmaktan

neden utanalım?” diyerek Sokrates’e meydan okur Glaucon. “adaletin yanlış olduğunu göstermek yeterli değildir” der Glaucon. “İhtiyacımız olan adaletin neden iyi olduğunu duymaktır” veya adaletin kendi namına övüldüğünü duymaktır. “Sana göre, kendi hatırı için zevk almaktan dolayı seçtiğimiz bir iyi var mıdır?” diye sorar Glaucon Sokrates’e. Kendi hatırı için zevk aldığımız bir iyi türü var mıdır? İşte burası tekerleklerin dönmeye başladığı yerdir.

Glaucon kimdir? Glaucon ve Adeimantus Platon’un kardeşleridir, kitapta görünmeleri dışında kendileri hakkında başka bir tarihi kayıt yoktur. Fakat Platon bize yeterince aktarmıştır. İlk olarak, onlar geç aristokratlardır ve Glaucon’un adaletin kendi hatırına övgüsünün yapılmasını arzulaması onun değerler skalası hakkında bir fikir verir. Glaucon, adalet veya herhangi bir başka erdem hakkında maddi ödüller ve sonuçlar bağlamında konuşmanın kaba olacağına inanmaktadır. Adaletin faydaları için övüldüğünü duymaya ihtiyacı yoktur, o sonuçlara kayıtsızdır. Daha ziyade, adaletin daha önce hiç kimse tarafından savunulmadığı bir biçimde savunulmasını işitmek istediğini ileri sürer. Biraderler, adaletin kendi hatırı için övülmesini arzularlar ve bu onların ikincil motifler ve müşevviklerden özgürlüklerinin ifadesi gibi görünmektedir. Bu onların idealizmleri ve yüce gönüllülükleri hakkında bize ipucu verir.

Görüyoruz ki kardeşler kesinlikle işlevsiz değillerdir. Hem de hiç değillerdir. Daha sonra diyalogdaki katkılarının “Evet Sokrates, hayır Sokrates” biçiminde olduğunu hatırlamak kolay olmakla birlikte, daha ziyade edilgen araçlar gibi gözükmektedirler. Onların Sokrates’e yönelik ilk meydan okumaları kendilerini potansiyel filozoflar olarak göstermektedir. Yani bir gün şehri yönetecek türden şahsiyetler.

İkisinden, Glaucon üstün olan gibi görünmektedir. En cesur olan, bu bağlamda en erkekçe, en babayiğit olarak betimlenmektedir. Daha sonra Sokrates iki kardeşin doğaları hakkında hep merak sahibi olduğunu kabul etmiştir. 368a’da, hatırlayacaksınız, onların savaştaki kahramanlıklarını anlatan bir şiir mısrası okur. Savaşa katılmışlardır, savaşta sınanmışlardır, besbelli.

Birbirleriyle olan ilişkilerinden, birbirlerine karşı konuşmalarından görmekteyiz ki, onlar aynı zamanda oldukça rekabetçilerdir, mükemmeliyetçilerdir. Belki bir miktar bazılarınız gibi. Aralarında sizin de dikkat etmeniz gereken oldukça fazla tartışma

vardır. Ve her biri Sokrates'e adaletin ve adil yaşamın değerini kanıtlamak için geçmesi gereken bir sınav önermektedir.

Glaucon, Thrasymachus'un yaptığından daha canlı ve açık bir şekilde Thrasymachus'un iddiasını birçok bakımdan iyileştirmeye devam eder. Hatırlayacaksınız, Glaucon bir hikâye anlatır, tarihçi Herodot'tan uyarladığı, kendisine görünmezlik gücü veren sihirli bir yüzüğe sahip Gyges adlı bir adam hakkındaki hikâye.

Bu güce sahip olsaydık, görünmezlik gücüne, neler yapabilecek olduğumuzu kim düşünmemiştir? Gyges, Glaucon'un hikâyeyi yeniden aktarımında, bu yüzüğü kralı öldürüp onun eşiyle yatmakta ve kendisini kral ilan etmekte kullanır. Bu güce sahip olsaydınız, sihirli yüzüğün gücüne, her suçu, her günahı, her türlü vahşeti işleyebileceğiniz ve yakayı ele vermeyeceğiniz bir durumda siz ne yapardınız? Bunları yapabilecek olsaydınız, neden aynı zamanda adil olmayı veya genel olarak adil olmayı neden isterdiniz? Glaucon'un Sokrates'e yönelttiği soru budur. Mutlak güç ve cezalandırılmadan mutlak bağışıklığa sahip birisi neden adaleti adaletsizliğe tercih etsin? "Söyle bana bunu Sokrates" der Glaucon. Eğer adalet gerçekten kendi hatırı için övgüye değer ise, Sokrates Glaucon'un Gyges'in hikâyesini aktarımını tatmin edecek bir cevap sunmalıdır. Bu oldukça zor bir iştir.

## Bölüm 4. Adeimantus

Ve işte burası Adeimantus'un sahneye girdiği yerdir. Adeimantus biraz farklı kaygılara sahiptir. O tüm hayatı boyunca adaletin ebeveynler, şairler ve diğer otoriteler tarafından övüldüğünü duymuştur, fakat büyük oranda, yine adaletin bu hayatta ve bundan sonraki hayatta getireceği faydalar bağlamında adaletin övüldüğünü duymuştur. Dürüstlük en iyi siyasadır. Cephalus'un öte dünyadaki tanrıları memnun etmek için başkasına borçlu olduğumuz şeyi iade etme kaygısını taşıdığını işittik. Eğer siz sadece sonuçlarla ilgili iseniz, Adeimantus haklı olarak bu argümanın adaletin zayıflar, düşkünler ve gözü pek olmayanlar için bir erdem olabileceği anlamına geldiği sonucunu çıkarır. Gerçek bir erkek adaletsizliğin sonuçlarından korkmaz. Daha ziyade, Adeimantus'un ilgisi bir öz-koruyuculuk, öz-denetim biçimi üzerinedir. O, adaletin kendisi için ne anlama geldiğinin canlı bir örneğini verir. 367a'da bize, herkesin kendisinin tanrısı olacağını söyler. Bir diğer

ifadeyle, başkalarının bizim için ne düşündüklerini umursamamalıyız ama kendimizi sınırlamaya, özerk ve başkalarının bizim üzerimizde uygulayacağı etkiden bağımsız olmaya hazırlıklı olmalıyız. “Bu öz-koruyuculuk ve öz-denetim yeteneklerini nasıl geliştirebileceğim?” diye sorar Sokrates’e.

Ve kim daha önce böyle hissetmemiştir? İki kardeş adaletin kendi hatırı için övüldüğünü duymayı, Glaucon, ve özgür ve bağımsız olarak yaşamayı arzuluyorlar, Adeimantus. Bana kalırsa bu bir dereceye kadar onların kendi toplumlarından yabancılaşmalarını gösterir. Ya da eğer biraz anakronik bir biçimde ifade edecek olursam, onlar etraflarında gördükleri dünyanın yalancılığı ve ikiyüzlülüğü karşısında kendilerini değersiz hisseden üst burjuvazinin iki oğludur. Her neyse, yüceliğe karşı biraz hassasiyeti olan kim şu veya bu zaman böyle hissetmemiştir ki?

İkili ikna edilmeye, onları yetiştiren topluma yönelik alternatifleri, belki de radikal alternatifleri bile düşünmeye açıktır. Belki başka bir ifadeyle, onlar sadece potansiyel yöneticiler ve potansiyel filozoflar değil, aynı zamanda potansiyel devrimciler de olabilirler ve kitabın geri kalanı onlara ve onlar gibilere hitap eder.

Fakat Glaucon ve Adeimantus’un konuşmalarıyla, diyebiliriz ki, Sokrates’in etrafındaki daire tamamen kapanır. Bu gece Atina’ya dönemeyeceğinin farkındadır ve iki kardeşe ve onları dinleyen diğerlerine, ikilinin üzerlerinde sihir etkisi yapmasını umduğu bir düşünce deneyi yapmayı teklif eder. “Bir şehrin söylem düzeyinde ortaya çıkışını izlemeyi öneriyorum” der. Söylemde bir şehir yaratalım. “Adaleti mikroskobik olarak bir bireyde görmek değil bir büyüteç aracılığıyla görmek daha kolaydır” der. Adaleti geniş anlamda görelim. Bireyde ne anlama geldiğini anlamamıza yardım etmesi için adaletin şehirde ne anlama geldiğine bakalım.

Bu, şehrin esasen ruha benzer olduğu, şehrin ruhla benzeştiği fikri bütün *Devlet*’in etrafında inşa edildiği merkezi metafordur. Bu fikir, kimseyi incitmeksizin, diyalogdaki hiç kimsenin itirazı olmadan sunulur gözükmektedir. Fakat geri kalan her şey, şehrin, *polis*in esas itibarıyla bir birey gibi, bir bireyin ruhu gibi olduğu fikrini takip eder.

Sokrates burada ne yapmaya çalışıyor ve bu metafor, bu merkezi metafor çalışmada hangi amaca hizmet ediyor? Açıkça söylemek gerekirse, Sokrates bu benzetmeyi kardeşlerin bir bireyin ruhunda adaletin ne olduğunu daha iyi anlamalarını sağlamak

için ortaya koymaktadır. Ruhun yönetimi, Adeimantus'un öz-denetim standardı, bazı önemli açılardan şehrin yönetimi gibi olmalıdır. Fakat hangi açılardan? Bir şehir nasıl bir ruh gibi olabilir ve hangi bakımlardan öz-yönetim, bireyin tutkularını ve arzularını kontrolü, öz-denetim hangi açılardan kolektif bir varlığın yönetimi gibidir?

Şu örneği bir düşünün: şu veya bu kişi tipik olarak Amerikalıdır veya örneğin Tayvanlıdır dediğimizde, bu kişinin kendi yurttaşlarının ortalamasını temsil eden belli karakter ve davranış özellikleri gösterdiğini ima ederiz. Bu faydalı bir düşünce biçimi midir? Daha spesifik olarak, bir birey kendi ülkesinde büyütülmüş olarak görülebilir veya bir kimsenin ülkesi belli bireysel karakter özelliklerinin basitçe kolektif ifadesidir demek ne anlama geliyor? Sokrates'in ima ettiği şey bu gibi gözüküyor. Doğru, bu onun amaçladığı şeydir.

Şehir ve ruhun birlikteliği metaforu hakkında düşünmenin bir yolu onun hem bireysel karakter hem de siyasal kurumların oluşumu hakkında özel bir tür nedensel hipotez olduğunu düşünmektir. Bir nedensel ilişki biçimi olarak bu şehir/ruh analojisi okuması, bizim bireyler olarak toplumlarımızın karakterini şekillendirip belirlediğimizi ve buna karşılık bu toplumların da bireysel karakteri şekillendirip belirlediğini ileri sürer. Öyleyse, şehir ve ruh analojisi toplumların nasıl kendilerini yeniden ürettiklerini ve içinde yaşadıkları şehirlerini şekillendiren vatandaşlarını nasıl şekillendirdiklerini anlama teşebbüsü olarak görülebilir.

Bu, şehir/ruh hipotezini anlamlı kılmamanın bir yolu olarak gözükmektedir, fakat yine de hangi bakımdan şehirler ve ruhların benzer olduğu sorusunu cevaplamamaktadır. Amerikan örneğini alırsak, bu, başkanlık, kongre ve mahkeme gibi bir şeyin her Amerikan vatandaşının ruhunda tespit edilebileceği anlamına mı gelir? Açıktır ki böyle düşünmek saçmalıktır. Bunun saçma olduğunu düşünüyorum. Belki de siz bunu ileri sürebilirsiniz ve bir tartışma yapabiliriz, fakat bu Amerikan demokrasisi veya herhangi bir tür demokrasinin özel bir tür demokratik ruh yaratmaya yardımcı olduğu anlamına gelirdi. Diyebiliriz ki, tıpkı Fransa'daki eski rejimin, devrimden önce hüküm süren eski aristokratik toplumun, çok farklı bir ruh, çok farklı bir birey üretmeye eğilimli olması gibi. Her rejim belli bir tür birey üretecektir ve bu birey bu özel rejimin baskın karakter özelliklerini cisimleştirecektir.

*Devlet*'in geri kalanı yine özel bir tür insan karakteri yaratacak rejimi şekillendirmeye adanmıştır ve tabii ki bu nedenle bu kitap bir ütopyadır. Tarihte hiçbir zaman basitçe filozof adı verilen en nadir ve en güç insan türünü üretme amacına böylesine kararlı şekilde adanmış bir rejim olmamıştır.

Evet, şehir ve ruh. Bu bizi dersin geri kalanında işlemek istediğim konuya, şiirin ve sanatların reformuna yönlendirmektedir.

Sokrates'in şehir üzerine konuşması birkaç aşamada ilerler. Adeimantus tarafından önerilen ilk aşama basit şehir, onun azami gereksinimler şehri adını verdiği şeydir. Bu belli temel ihtiyaçların tatminiyle sınırlı olan şehirdir. İlkel veya basit şehir, azami gereksinimler şehri, bu yine Adeimantus'un kendi ruhunun doğasını yansıtır, onda öznelere varlıklar veya sınırlı arzular yaratıkları olarak muamele eden asil bir basitlik vardır. Basit şehir kişinin varlığını devam ettirmek için kurulmuş hanelerin bir araya gelmesinden çok az öte bir şeydir.

Ve bu noktada, kardeşinin onu cezalandırdığını duyabilirsiniz, bu noktada Glaucon Adeimantus'un sadece domuzlara uygun olan bir şehir, bir domuzlar şehri yarattığı karşılığını verir. Biz sadece ortak bir yemlikten yemek isteyecek varlıklar mıyız? Siyasetin bundan daha fazla bir amacı yok mu? Ve Glaucon, "lüksler nerede? Hazlar nerede?" diye sorar. "Bir şehri oluşturan şeyler nerede?" Ve burada Glaucon'un şehri onun zevklerini ve onun ruhunu yansıtır. Şavaşçı Glaucon Sokrates'in hararetli şehir dediği şeye, şerefi, rekabeti ve her şeyden öte savaşı kurumsallaştıran şehre reislik ederdi. Eğer Adeimantus yine ruhun iştahlı kısmını temsil ediyorsa, Glaucon, Platon'un yüreklilik dediği şeyi veya Yunanca *thumosu* temsil eder.

Yüreklilik *Devlet*'in merkezi, psikolojik niteliğidir. Kitabın tüm vurgusu yürekliliğin ehlileştirilmesi ve kontrol edilmesine adanmıştır. Yüreklilik ruhun şeref, ün ve saygınlığa yönelik arzularla en yakından ilişkili olan niteliğidir. Yüreklilik bir üst sıra psikolojik nitelik. O ayırt edilmek, hayat yarışında birinci olmak ister ve bizi başkaları üzerinde hâkimiyet kurmaya yöneltir. Hepimiz bu türden insanlar tanırız, öyle değil mi? Ve hepimiz bir dereceye kadar bu niteliği kendimizde barındırırız. O bizim bir tür alfa kişilik olmakla ilişkilendirdiğimiz nitelik. Bu vahşi veya ehlileştirilmemiş ruhun veya tutkunun nasıl yönlendirileceği, bunun nasıl bir tür ortak yarara yönlendirileceği Sokrates için temel meseledir. Bu başarılabilir mi? Yürekli

Glaucón'un ehlileştirilmesine nereden başlayabiliriz? Kitabın geri kalanı, Glaucón'un ehlileştirilebilir ehlileştirilemeyeceği sorusunu sorarak, bir dereceye kadar ehlileştirme hakkındadır.

İşte burada Sokrates adil şehrin kurulması hakkındaki ilk ve belki de en tartışmalı önerisine döner. "Adil şehrin inşası sadece müzik, şiir ve sanatların denetlenmesiyle başlayabilir" der. Burada Platon'un eğitimci kimliği öne çıkar. Bir şehrin, herhangi bir şehrin kurucusu için ilk iş eğitimin denetlenmesidir. Ve onun şiirin, özellikle de Homerik şiirin reformu önerileri Yunan eğitim pratikleri ve inançlarından radikal bir kopuşu temsil etmektedir. Bu, Sokrates için neden bu kadar önemlidir? Kendinize sorun, eğer bir şehir kuruyor olsaydınız nereden başlardınız?

Sokrates'in argümanı şunun gibi bir şeydir: biz kahramanlar ve hainler, tanrılar ve sonraki yaşam hakkındaki en erken ve en canlı izlenimlerimizi, en geniş anlamıyla kullanıyorum, şairlerden, mit yaratıcılardan, masal anlatıcılardan, sanatçılardan, müzisyenlerden, bugün bizim film ve televizyon yapımcıları dediğimiz kişilerden, işte bu kişilerden alırız. Bu öyküler, ilk çocukluk günlerinden itibaren dinlediğimiz bu öyküler hayatımızın geri kalanı için bizi oldukça derinden şekillendirmektedir. Ve tabii ki İncil bizim için ne ise Homerik epikler de Yunanlılar için oydu. Belki de bazı topluluklarda hala öyle olabilir. Achilles, Priam, Hector, Odysseus, Ajax, bu isimler Platon'un çağdaşlarına Abraham, Isaac, Joshua and Jesus'un isimlerinin bize olduğu kadar aşına ve önemli olmalıydılar.

Platon'un *Devlet*'te Homerik şiire olan eleştirisi ikilidir: hem teolojik hem de siyasal. Belki Spinoza'yı izleyerek, bunun Platon'un buradaki teolojik politik denemesinin özü olduğunu bile söyleyebiliriz. Teolojik eleştiri, Homer'in tanrıları basitçe sahte, vefasız ve süreksiz olarak sunduğudur. Homer tanrıları bizim ibadetlerimize layık olmayan varlıklar olarak sunmaktadır. Daha önemlisi, Homerik kahramanların onları takip edenlere kötü örnek oldukları söylenmekte, cinsellikte ölçsüz, para düşkünü olarak sunulmaktadır. Sokrates bu günahlara vahşeti ve rakiplerinin ölü bedenlerine saygısızlığı da eklemektedir. Homerik kahramanlar cehalet ve kör öfke ve intikam arzusu ile dolu tutkulu adamlardır. Böyle varlıkların adil şehrin vatandaşları için iyi örnek olması nasıl söz konusu olabilir?

Ve tabii ki Sokrates'in cevabı II. ve III. Kitaplarda şiirin ve sanatların kemiricisidir. O şairleri mest etme gücünden mahrum bırakmak istemektedir ve X. Kitapta Sokrates kendisinin de şairlerin mest etme gücüne karşı oldukça zayıf olduğunu itiraf eder. Şairleri, bestekarları, lirik yazarlarını, müzisyenleri, mit yapıcıları, masal anlatıcıları, onların tamamını, bizi mest etme gücünden mahrum bırakmalıyız. Ve şiirin pedagojik gücünün yerine, Sokrates felsefeyi koymayı önerir. Sonuç olarak, şairler bu şehirden kovulmak zorunda kalacaklardır. Hayal edin. Sophocles, Sokrates'in kurmak istediği adil şehirden kovulacaktır.

Bu daima sizin seksiyonunuzda tartışacak olduğunuz, Sokrates'in şiir ve sanatlar sansürünün onun totaliter dürtülerinin bir göstergesi olup olmadığı sorusunu doğurur. *Devlet*'in bu kısmı bizim birinci değişiklik (first amendment)<sup>1</sup> içgüdülerimizi uyandırması en muhtemel kısımdır. “Sen de kim oluyorsun Sokrates bize burada neyi okuyup neyi dinleyeceğimizi söyleyeceksin?” diye sormaya meylederiz. Ve dahası, Sokrates *Kallipolis*'te hiç şiir ve müzik olmayacağını değil, fakat yalnızca Sokratik şiir ve müzik olacağını söylüyor gibidir.

Şüphesiz tartışmak isteyeceğiniz bir başka soru vardır, yani böyle saflaştırılmış Sokratik müzik ve şiir neye benzerdi? Kulağa nasıl gelirdi? Buna verebilecek bir cevabım yok, fakat belki de bir bütün olarak *Devlet*'in kendisi Homerik şiiri ikame edecek olan bu Sokratik şiirin bir parçasıdır.

Fakat eğitim sorusunun ve şiirin reformu, sansürü ve denetimi sorusunun Glaucon ve onun gibilerin savaşı tutkularının ehlileştirilmesi bağlamında takdim edildiğini hatırlamak önemlidir. Bir diğer ifadeyle, sansür ve yalan söyleme meselesi bir askeri zorunluluk meselesi, muhafızları ve şehrin yardımcılarını, savaşı sınıfını kontrol etme [meselesi] olarak sunulur.

Burada çiftçilerin, zanaatkârların, işçilerin, ekonomik sınıfın eğitimi hakkında hiçbir şey söylenmemektedir. Belki de, dobra dobra söylemek gerekirse, Sokrates onları o kadar da umursamıyordur. İtaat ettikleri sürece sorun yoktur. Ne de bu noktaya kadar filozofun eğitimi hakkında bir şey söylenmiştir. Onun buradaki amacı tıpkı bekçi köpeklerinin evlerini korumaları gibi şehri koruyacak olan sıkı ve oldukça disiplinli

<sup>1</sup> Ç.N.: Birinci değişiklik Amerikan Anayasası'nın Haklar Beyannamesi'nin bir kısmı olan özetle ifade ve vicdan özgürlüğünü garanti altına alan ekidir.

genç bir savaşçılar kadrosu yaratmaktır. Yani, Polemarchus'u anımsayarak, dostlara karşı iyi ve yabancılara karşı havlayan ve hırlayan. Böyle bireyler kendi arzularını ve zevklerini gruba tabi kılacak ve sıkı bir şeref kuralları koduyla yaşamını sürdürecektir.

Sormalıyız: Sokrates'in önerileri gerçekçi değil midir? Arzu edilmez midirler? Yoksa arzu edilir midirler? Eğer onun inandığı gibi en iyi şehrin bile savaş hazırlığı yapması gerektiğine ve bu nedenle bir savaşçının yaşamının, bir askerin yaşamının maddi ödüller ve faydaların yanı sıra başkaları için kendisini feda etmesi bağlamında ağır yoksunlukları gerektirdiğine inanırsanız [bunlar] arzu edilmez değildirler.

Gerçekçi olmamaktan çok uzak görünür, Sokrates bizim bir tür Sokratik realizm diyebileceğimiz şeye girişmektedir. Çok daha gerçekçi olmayan, burada aklımda on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardan Immanuel Kant ve diğer isimler var, bir gün savaşı tamamen ortadan kaldıracabileceğimizi ve böylece çatışmaya ve savaşa sebep olan tutkuları ortadan kaldıracabileceğimizi ileri sürenlerin inancıdır. Platon'a göre, insan doğasının tutkulu ve yürekli kısmı canlı kaldığı sürece toplumu savunacak savaşçıları eğitmek zorunluluğu baki kalacaktır.

Bugün burada bitiriyorum, gelecek sefer adalet, filozoflar ve Platon'un Amerika'yı keşfinden bahsedeceğiz.

## Ders 6

27 Eylül 2006

### Bölüm 1. Tutkuların Kontrolü

**Profesör Steven Smith:** Bugün bu ders için *Devlet*'ten seçtiğim bölümlerin bitirilmesi gibi bir imkânsız başarıma görevimiz var. Geçmişte bir zamanda *Devlet*'e tam iki hafta ayırmıştım, bu dört ders eder, fakat bu derste başka şeyler de yapmak istediğim için *Devlet*'ten bir ders kesmek zorundaydım, şimdi bunun bedelini ödüyorum. Bu nedenle, maalesef, adil şehrin yaratılmasına, Kallipolis'in yaratılmasına ilişkin bazı ana temaları hızlıca geçeceğim ve dersi, her düşünürde yaptığım gibi, bu durumda Platon'un, onun modern Amerika hakkındaki görüşlerini tartışarak bitirmeye çalışacağım. Platon bize bugün ne söylemektedir?

Fakat *Devlet*'in temel konularından olan bir şeyle başlamak istiyorum. Bu konuya II. Kitapta Adeimantus'un öz-denetim hakkındaki konuşması ile işaret edilir. Bu, Sokrates'in şehrin sanatlarının ve şiirinin kontrol, sansür edilmesi, denetlenmesi iddiaları ile daha ileri düzeyde takdim edilmiştir. Bu bazılarının "tutkuların kontrolü" olarak adlandıracağı büyük konudur. Bu Spinoza'dan Kant'a ve Freud'a her büyük ahlakçının konusudur. Tutkuları nasıl kontrol ederiz? Ve bu kesinlikle *Devlet*'te Platon'un adalet teorisinin kapsamlı bir konusudur. Her büyük ahlak filozofu tutkularımızı bir tür kontrole, bir tür gözetici ahlaki güce tabi kılmamıza yardımcı olan bir stratejiye sahiptir. Ve yine, hatırlayın bu II. Kitabın başında bir öz-kontrol ideali veya kendi amacı olarak öz-koruculuk olarak adlandırdığı şeyi ortaya koyan Adeimantus tarafından gündeme getirilen konudur. Kendimizi adaletsizlik tutkusundan nasıl koruyabiliriz? Ve Sokrates'in vurguladığı şeylerden birisi bu tutkuların en kuvvetlisinin, en kuvvetli Sokratik tutkunun onun *thumos* dediği veya bizim çevirmenimizin yüreklilik, öfke olarak çevirdiği, belki İncil çevirmenlerinin yürek olarak adlandıracağı, *thumos*'a ve bunun ima ettiği tüm şeylere sahip olmayı ima eden büyük bir yüreğinin olması olarak çevirecekleri tutkudur. Bu Platon için yegâne siyasal tutkudur. Yüreklilik belli tip erkek ve kadınları hırslarını kamusal yaşamda, kamusal alanda gerçekleştirilmeye yönelten bir tür ateşli şöhrat aşkıdır, üstünlük

aşkıdır. Bu yüreklilik nosyonu veya bu delikanlı nitelik açıkça bizim kahramanlık ve kendini feda etme kapasitelerimizle bağlantılıdır.

Fakat o aynı zamanda bizim hâkimiyet arzumuz ve başkaları üzerinde tiranlık etme arzumuzla da bağlantılıdır. *Thumos* bir tür ikili bileşene sahiptir. O bizi bir tür haklı kızgınlık ve öfke duygusuna da yönleltebilir, fakat aynı zamanda çelişkili biçimde başkaları üzerinde hâkimiyet ve tiranlık kurma arzusuna da yönleltebilir. Bu Sokrates'in her büyük siyasi lider ve devlet adamı tarafından sahip olunduğunu düşündüğü bir niteliktir, fakat açıkça o aynı zamanda her tiran tarafından da sahip olunan bir özelliktir. Birçok bakımdan *Devlet*'in ortaya attığı soru, kitabın bir bütün olarak etrafında döndüğü soru bu delikanlı niteliğin kontrol edilip edilemeyeceğidir. O, kamu yararına hizmet edecek şekilde yönlendirilebilir mi? Sokrates *thumos* problemini IV. Kitapta kale duvarındaki Leontius hakkındaki hikâyeyle, hepinizin hatırlayacağını ümit ettiğim özellikle canlı bir hikâyeyle takdim eder.

Platon şöyle aktarır: “Leontius kamu cellâdının yakınında yatan cesetleri gördüğünde kuzey kale duvarının dışında Pire'den gelmekteydi. O an, cesetleri görme arzusuna kapıldı. Bu katı sahneyi, yatan ölü bedenleri görmek istedi. Buna mukabil, tikslenme hissiyle öteye döndü ve bir süre kendisiyle mücadele ederek yüzünü kapattı. Fakat sonunda arzusuna yenik düştü ve gözlerini açmaya zorlayarak ve cesetlere doğru koşarak, ‘bakın sizi lanet olası sefiller, bu güzel sahneden payınızı alın’ diye bağırdı” (439c). Sokrates'in anlattığı bu hikâye aklın tutkuları kontrol ettiği bir hikâye değil, daha ziyade Leontius'un hissettiği yoğun iç çatışmadır. Onun bakmak ve bakmamak arasında çatışan duygularını görüyoruz, bu sahneye alık alık bakmak veya bakmamak hususunda bazı açılardan gözlemlemek isterken bazı açılardan da kendi kendisiyle savaşıyor. Bunun utanç verici bir yönü vardır ve Leontius utanç hissetmiştir. Bu olgunun özellikle beğendiğim bir örneği geçen sene “bu duygu yolda arabamızı sürerken bir araba kazası gördüğümüzde veya bir enkaz gördüğümüzde herkesin yavaşladığı ve görmek istediği anda hepimizin hissettiği duygudur” diyen, sanırım, Justin Zaremby tarafından verilmişti. Ne görmeyi umuyorlar? Evet, kan görmek istiyorlar, bir ceset olup olmadığını görmek istiyorlar, ne kadar zarar olduğunu görmek istiyorlar. Hepimiz bunu yaşamışızdır, buna bakmanın utanç verici olduğunu bildiğimiz halde, sadece sürmemiz gereken, Sokrates'in “kendi işinize bakın” diyeceği

bir durumda, neredeyse irademize karşı, buna bakmak ve hakkında düşünmek zorundaymışız hissine kapılıyoruz.

Ehliyeti olanlarınız, bir dahaki sefere yolda arabanızı sürerken ve böyle bir şey gördüğünüzde bunun hakkında ve Leontius'un durumu hakkında bir düşünün. Bunun sebebi *thumos*'dur—sizin bakmak için yavaşlamanızda hissettiğiniz utancın sebebi bu olmalı. Bazen önümüzdeki herkes yavaşladığı için elimizde olmadan biz de yavaşlarız, başka seçiminiz yoktur. Her neyse, bu olay, Sokrates'in aktardığı bu hikâye Leontius'un belli bir tür adam olma gerçeği ile bağlantılıdır. O kendisini gururlu, bağımsız ve duygularını kontrol edebilen biri olarak görmek istemektedir ama öyle biri değildir. Kendi kendiyile savaş halinde olan bir ruhtur ve dolayısıyla da başkaları ile de potansiyel olarak savaş halindedir. Ve *Devlet*'in yapmaya çalıştığı şey bize *thumos* ile mücadele etmekte, onu aklın kontrolüne tabi kılmakta ve bir denge düzeyi, öz-denetim ve ölçülülük yakalamamıza yardımcı olmakta belki adına terapi de diyebileceğimiz stratejiler sunmaktır. Ve hep bir arada ele alındığında bu nitelikler Sokrates'in adalet dediği şeydir. Bu, aklın iştahları ve arzuları kontrol altına aldığı vakit elde edilebilir. Yine, kitabın sorduğu bir soru adalet idealinin siyaset için bir model olup olamayacağıdır. Bu ideal şehirde adalet için bir model olarak hizmet edebilir mi?

Şehirde adalet ile ruhta adalet arasındaki bu bağlantıyı kurduktan sonra, ruhtaki adaletsizliği veya bir tür dengesizliği giderecek terapiler ve stratejiler nelerdir? Bunlar bir şekilde kamusal adalet, siyasal adalet ve *polis*'te adalet dönüştürülebilir mi, çevrilebilir mi? Öyle değil mi? Buraya kadar benimle misiniz?

## Bölüm 2. Kallipolis'in İnşası için bir Öneri

Evet, bu temelde, Sokrates Kallipolis'in inşasına nasıl devam edeceklerini önermektedir ve bunu üç dalga dediği şey aracılığıyla yapar. Şehrin yaratılmasına katkıda bulunacak üç dalga vardır, deyim yerindeyse üç reform dalgası. Bu dalgaların ilki, hatırlayın, özel mülkiyet üzerindeki kısıtlamalar, hatta özel mülkiyetin kaldırılmasıdır. İkincisi, ailenin kaldırılması ve üçüncü dalga filozof kralların yetiştirilmesidir. Bu dalgaların her biri bir biçimde adil şehrin inşası için gerekli görülmektedir. Bunların hepsi hakkında konuşmayacağım, fakat bizim için özel önemi olmasından ötürü, birazcık onun planının büyük bir parçası olan, özellikle de ailenin

kaldırılmasıyla ilişkili olan, kadın ve erkeklerin bir arada eğitimi, erkekler ve kadınların aynı şekilde eğitilmesi önerileri hakkında konuşacağım.

Sokrates'in eşit eğitim önerisinin özü, kendisinin gülüneceğini bildiği veya düşündüğü bir bağlamda sunulur. Glaucon ve Adeimantus tarafından kesinlikle bu şekilde görüleceğini söyler. Kadın ve erkek tarafından eşit bir şekilde iyi yapılamayacak bir iş olmadığını ifade eder. Sokrates bir feminist mi? Cinsiyet farklılıkları siyasi yönetim meselelerine geldiğinde kel olmakla saçlı olmak farkının olduğundan daha alakalı değildir. Sokrates erkek ve kadınların her açıdan aynı olduklarını söylememekte fakat her iş için rekabette eşit olduklarını söylemektedir. Kallipolis'te cam tavanlar<sup>1</sup> olmayacaktır. [Sokrates] birçok bakımdan kadının evden özgürleşmesinin ilk büyük savunucusu, ilk büyük şampiyonudur. Fakat bu önerinin bir bedeli olduğunu söyler bize. Eşit şartlarda oynamak, tabii ki, eşit eğitimi gerektirecektir.

Ve burada erkekler ve kadınların aynı rejime tabi olmaları diğer şeylerin yanında ortak eğitimin olduğu spor salonlarında birbirleriyle rekabet edecekleri anlamına gelecektir. Birbirleriyle çıplak olarak yarışacaklardır çünkü Yunanlılar bu şekilde spor yaparlardı. Ortak spor salonunda çıplak olarak rekabet edecekler, bir düşünün. Dahası, onların evliliklerinin ve üremelerinin şehrin iyiliği için olacağını söyler bize. Korucular sınıfının üyeleri arasında romantik aşk diye bir şey yoktur. Cinsel ilişkiler tamamen şehrin iyiliği için olacaktır ve istenmeyen fetüsler kürtaj edilecektir. Bu yasağın tek istisnasının korucu sınıfının doğurganlık/üretkenlik yaşını aşmış olan üyeleri için olduğunu söyler bize. Onlar eğer hala yapabiliyorlarsa istedikleri kişi ile istedikleri kadar cinsel ilişkiye girebilirler. Ömür boyu süren öz-denetimin bir ödülü olarak bir tür dinlendirici seks. Kadınlar için çocuk doğurmak kaçınılmaz olabilir ancak çocuğun büyütülmesi topluluğun veya en azından bir korucular sınıfının ve ortak çocuk bakım merkezlerinin sorumluluğudur. Hillary Clinton'ın kitabının bir versiyonu, "bir çocuk yetiştirmek için bir köy gerekir" görünüşe göre doğrudan Platon'dan gelmektedir. Hiçbir çocuk biyolojik ebeveynlerini, hiçbir ebeveyn de kendi çocuğunu tanımamalıdır. Bu planın amacı benim ve ben duygusunu ortadan kaldırmak ve korucu sınıfının üyeleri arasında bir tür ortak ahlak, Sokrates'in 464a'da "tasada ve

<sup>1</sup> Ç.N. Cam tavan metaforu özellikle iş hayatında kadınların, etnik ve dini azınlık mensuplarının yasal olarak var olmayan ve bu anlamda elle tutulur gözle görülür olmayan ve fakat onların profesyonel hayatta yükselmelerini önleyen engellere işaret eder.

neşede ortak bir topluluk” dediği şeyi yaratmaktır. Yarattığımız şey tasada ve neşede ortak bir topluluktur. Ben senin acını paylaşıyorum tabii ki sen de benim.

Sokrates’e itirazlar tabii ki, sizin de bildiğiniz gibi bir sonraki kuşakta Aristoteles’in kendisi tarafından yükseltilmiştir. Nasıl umursayabiliriz, ortaklaşa sahip olunan şeyler için nasıl gerçekten umursayabiliriz? Bize en yakın olan şeylere, bir şekilde bizim olan şeylere ilgi göstermeyi öğreniriz. Biz sadece bize ait olan şeylere uygun sevgi ve ilgiyi gösterebiliriz, ortaklaşa sahip olunan şeylere değil. Aristoteles ortak mülkiyetin bir tür ortak ihmal demek olacağını ileri sürer. Çocuklar korucuların ortak bakımına veya bakım merkezlerine yerleştirilerek daha iyi bakılmayacaklar, yalnızca, eşit olarak ihmal edileceklerdir. Fakat bunun üstüne, bunun hakkında düşünebilirsiniz, bunun doğru olup olmadığı hakkında, fakat erkek ve kadını ele aldığı aynı bağlamda gözden kaçan başka bir şey vardır ve bu Sokrates’in savaşın kurallarını yeniden yazma çabalarıdır, çünkü tabii ki, korucular korucu olmak, savaşçı olmak, askeri sınıfın üyeleri olmak için eğitilmektedirler.

İlk olarak, çocuklara savaş sanatının öğretilmesi gerektiğini söyler bize. Bu onların eğitiminin başlangıcı olmalıdır, der Sokrates, çocukları savaş izleyicisi yapmak. Çocukların savaşları görmeye ve orada olup bitenlere alışmaları için savaşlara, çatışmaların devam ettiği yerlere götürüleceğini söyler gibidir. Korkaklığın cezası sadece korucular sınıfından kovulmak değil, buraya kulak verin, Sokrates “üstün cesaret gösterenlere erotik ödüller” olması gerektiğini söyler. Cesarete üstün başarı gösterenlere erotik ödüller. 468c’deki şu kayda değer öneriye bir bakın, şöyle yazıyor, “savaş kurallarına şunu ekliyorum, onlar, korucular savaşta olduğu sürede, eğer onlardan birisi başka birisini öpmek isterse asla geri çevrilmesine izin verilmemelidir. Eğer bir adam kadın veya erkek fark etmez birisini severse onur ödülleri almak için daha azimli olur.” Yani bir cesaret, sergilenmiş cesaret ödülü olarak, görevde oldukları müddetçe, kahramanların kadın veya erkek istedikleri kişiyi öpmelerine izin verilmelidir. Yirminci yüzyıldan özellikle puritan bir Platon editörü bu pasaja ait bir dipnotta şöyle der: “bu Platon’da bir kimsenin gizlemek isteyeceği neredeyse tek pasajdır.” Bu düşünce hislerini incitmiştir. Bugün bile askere alımda bu bir teşvik sağlarsa, ne türden bir teşvik olurdu bu? Ne düşünüyorsunuz? Bir düşünün. Ben bilmiyorum.

## Bölüm 3. Adalet

Evet, nihayet, korucuların eğitiminden adalete geçiyoruz. Adalet nedir, bu kitap boyunca Platon'un, Sokrates'in bizimle dalga geçtiği bu soruyu kendimize sorduk. En sonunda buraya geldik. O bize platonik adalet fikrinin uyumla, hem şehirde hem de ruhta uyumla ilgili olduğunu söyler. Öğreniyoruz ki aslında bu ikisi bazı açılardan aynı şeydir. Adalet şehri bir arada tutan, onu bir yapan şey olarak tanımlanır. Başka bir şekilde ifade ederek şöyle der: herkesin ve her şeyin en uygun oldukları işlevleri yerine getirmesidir. Diğer vatandaşların tümü onlara doğal olarak uyan, bir adama bir işin doğal olarak uyacağı şekilde yetiştirilmelidir der Sokrates. Bu sayede her adam kendine uygun bir işi yerine getireceğinden birçok değil bir tek olacaktır. Böylece gördüğünüz gibi tüm şehir doğal olarak birlikte büyüyecektir der.

Adalet ilkeye bağlılık, şehirde adalet ise işbölümü ilkesine bağlılık gibi gözükmektedir. Bir adam bir iş, herkes doğal olarak kendisine en uygun olan işi yapar. Tabii ki, düşündüğünüz gibi, bir kimse bu görüşe bazı itirazlar yöneltebilir ve yine bunda Aristoteles başı çeker. Platon'un uyum üzerindeki aşırı vurgusu bir şehri oluşturan bireyler arasındaki doğal çeşitliliği öldürür görünmektedir. Bir kimsenin en iyi şekilde yapabileceği yalnız ve yalnız bir tane mi iş vardır? Ve eğer öyleyse buna karar verecek olan kimdir? Böyle bir adalet planı insanları önceden tanımlı sosyal rollere zorlayarak aşırı baskıcı olmaz mı? Bu onları her nereye götürürse götürsün herkes kendi yaşam planlarını kendileri seçmekte özgür olmalı değil midir? Her ne olursa olsun, Platon tek adama tek iş formülünde siyasal adalet için belli bir temel bulduğuna inanır. Yani, şehrin üç parçası olarak işçiler, yardımcılar ve korucuların hepsi kendi işine bakar, kendi işini yaparak birlikte çalışacak ve bundan belli bir tür barış ve uyum doğacaktır. Ve hatırlayacağınız gibi şehir basitçe ruhun genişletilmiş hali olduğundan şehrin üç sınıfı, ruhun üç kısmını temsil eder.

Platon bize, iştahlar ve yüreklilik akıl ile işbirliği yapıp akıl onları tıpkı *poliste* filozof-krallar savaşçıları ve işçileri yönettiği gibi yönettiğinde ruhun adil olduğunu söyler. Sonucun bütünün parçalarının bir dengesi olduğunu söyler bize, tamam mı? Adalet içinde şehrin üç kısmının ve ruhun üç kısmının birbirlerinin doğrudan ifadesi oldukları bir tür uyumdur. Fakat bu formül bizi şehir ve ruhun uyumu hakkındaki orijinal Sokratik soruya dönemeye zorlar. Bir şehrin yapısı bir ruhun yapısı ile eş midir?

Onlar aynı mıdır? Belki, belki de değil. Örneğin, her insan iştah, yürek ve akıl olmak üzere üç kısımdan oluşur. Bununla birlikte hepimiz sosyal hiyerarşide bir işle sınırlı görünmekteyiz. Sanırım, Sokrates bununla, her bireyin, hepimizin, ruhun üç kısmı olan iştah, yürek, akıla sahip olmakla beraber, bunların yalnız birisinin hepimizde baskın özellik olacağını kastetmektedir. Bazılarımız kesin bir biçimde baskın olarak iştahlı kişilik, diğerleri baskın olarak yürekli ve benzeri olacağız. Fakat hala bunun hakkında düşündüğümüzde eğer ben para kazanan sınıfın bir üyesiysem, ben hala bir arzular ve iştahlar demetinden daha fazlasıyım, tıpkı savaşçı sınıfın bir üyesinin açıkça sadece *thumos* ve yüreklilikten fazla olması gibi. Bu nedenle, bireyi hayatın yalnız ve yalnız bir alanıyla sınırlamak bizi biz yapan içsel psikolojik farklılıklara haksızlık yapmak gibi durmaktadır.

Bu sorunu biraz farklı bir bakış açısından inceleyelim. Sokrates yeniden bize şehirde adaletin her üyenin, her vatandaşın sosyal işbölümünde, sosyal hiyerarşideki rolünü yerine getirmesi olduğunu söylemektedir. Fakat bu, aklın tutkuları ve iştahları kontrol ettiği bir tür öz-denetim veya rasyonel özerklik durumu olarak düşünebileceğimiz ruhtaki adaletten oldukça farklı değil midir? Esasen, platonik olarak adil şehirde bile vatandaşların büyük çoğunluğu zorunlu bir biçimde platonik olarak adil ruhlara sahip olmayacaktır. Şehrin uyumu ve öz-disiplini şehirdeki herkese dayanmayıp esasen korucu sınıfa, hatırlayalım, seçme yalanlar, mitler ve diğer çeşitli kandırmacalar ile yönetecek olan özel filozof krallar sınıfına dayanacaktır. Böyle bir durum nasıl mümkün olabilir, adil bir şehriniz olacak, yani herkes kendi işini yapacak, işbölümüne sadık kalacak ve aynı zamanda bu üyelerin çok azı platonik olarak adil ruhlara yani öz-denetime veya öz-koruculuğa sahip olan ruhlara sahip olacaklar? Bu nedenle, böyle bir düzen zanaatkâr sınıfın veya askeri sınıfın üyeleri için kesinlikle geçerli olmayacaktır.

Bu soru, bu eleştiri, hatırlayın, IV. Kitabın başında Adeimantus tarafından yöneltilir. Adeimantus 419a'da, "Sokrates, bu adamları mutlu ve adil kılmadığın eleştirisi yapılsaydı ne özrün olurdu?" der. Adeimantus Sokrates'in yardımcılara ve koruculara, bütün sorumlulukları onlara verip ödüllerin hiçbirini, sorumluluğun ödülü olan zevklerin hiçbirini vermeyerek haksızlık yaptığı düşüncesindedir. Kallipolis'in bir vatandaşı eğer bizim ihtiyaç duyduğumuz zevkler ve iyilerin çoğundan mahrum ise nasıl olup da adil veya mutlu bir hayat sürebilir? Sokrates oldukça zayıf bir karşılık

verir. Şehri kurarken, biz bir kişinin veya bir grubun sıra dışı mutluluğunu değil şehrin tamamının mutluluğunu gözetiyoruz der. Ve Adeimantus bu karşılığı kabul etmiş görünür: “evet, bizim mutlulukla, bütünün adaleti ile ilgilendiğimizi unuttum”. Fakat onun sorusu tamamen cevaplanmamıştır ve Platon’un bunun için bir sebebi vardır.

Çoğu insan, yardımcılar sınıfının çoğu üyesi bizim arzuladığımız çoğu şeyden mahrumken nasıl platonik olarak adil bir şehre sahip olabilirsin? Bu ortada duran bir sorudur ve Sokrates’in bunu hiç bir zaman başarıyla cevaplayıp cevaplayamayacağı bir merak konusudur. Adeimantus’u bir biçimde Thrasymachus’u önceden susturduğu gibi susturur, ama bu daima onların eleştirilerinin cevaplandığı anlamına gelmez.

## Bölüm 4. Filozof-Kral

Ve bu bizi meşhur filozof-kral önerisini içeren Kallipolis paradoksunun deyim yerindeyse, üçüncü ve son dalgasına yöneltir. Filozof-kral olmadan Platon nedir? Filozof-kral olmadan *Devlet* nedir? O, filozoflar kral olarak yönetmedikçe, veya şu an kral olanlar felsefe öğrenmedikçe şehirler dertlerinden kurtulmayacaktır demektedir, öyle değil mi? Sokrates bu öneriyi yine tuhaf bir biçimde sunar. Kahkahalarla gülünmeyi beklediğini söyler. Bu bazılarını filozofların krallığının ironi olduğunu düşünmeye yöneltmiştir. Birçok bakımdan adil şehir fikrini gözden düşürmek veya en azından onun aşırı mantıksızlığını göstermek amacındaki bir şaka.

Soru, Sokrates’in felsefi krallığı, Kallipolis için, adil şehir için neden gerekli gördüğüdür. Şunu söylememe izin verin ki, ben hiçbir şekilde filozof-kral fikrinin imkânsız olduğunu veya bir saçmalık olarak sunulduğunu düşünmüyorum. Hatırlayın, Platon’un kendisi oradaki kral, Dionysius’a danışmanlık yapmak üzere birkaç kez Sicilya’ya gitmiş ve bunların her biri başarısızlıkla sonuçlanarak onu umutsuzluğa itmiştir. Felsefe ve siyaseti birleştirme amacı Platon’dan beri siyaset felsefesinin bitmeyen hayali olmuştur. Sokrates kahkahalarla kendisine gülüneceğini söylemektedir ama birçok başka kimse bu rüyayı veya emeli oldukça ciddiye almıştır. Şu filozofu düşünün, size ondan kısa bir pasaj okuyacağım ve dönem içinde buna tekrar döneceğim, Thomas Hobbes’un *Leviathan*’ından, *Leviathan*’ın 31. bölümünden, Hobbes’un bu kitabı yazmaktaki niyetinin çok kişisel bir ifadesini verdiği bölümünden.

Hobbes, “Benim emeğimin de Platon’un devleti kadar faydasız olacağına inanma noktasındayım” diye yazar. Bu kitabın gerçekten bir etkisinin olup olmayacağı konusunda umutsuzluğa kapılmaktadır. “Benim emeğimin de Platon’un devleti kadar faydasız olacağına inanma noktasındayım” demektir çünkü o da devletlerin kargaşalarının ve hükümetlerin iç savaşlarla değişiminin egemenler filozof olana değin sona ermeyeceği fikrindedir. Fikirlerini gerçekleştirme imkânı konusundaki umutsuzluğunu itiraf ettikten sonra, Hobbes şöyle devam eder: “Biraz olsun umutlanıyorum. Bir gün benim bu eserim onu kendi çıkarları olan kıskanç bir yorumcunun yardımı olmaksızın kendisi okuyacak bir egemenin eline geçebilir. Ve eserimin kamusal olarak öğretilmesi için tüm egemenlik gücünü kullanarak bu spekülasyona dayalı gerçeği pratiğin faydasına dönüştürülebilir.” Evet işte burada kendi kitabı hakkında konuşan, bir gün kıskanç ve kendi çıkarı peşinde koşan bir yorumcu olmaksızın onu okuyacak bir egemenin eline düşmesi ve bir gün devlet yönetimi için pratik bir rehber olması beklentisi veya en azından ümidi içinde olan Hobbes’u görüyoruz. Burada Platon’un önerisini ciddiye alan Hobbes’u görüyoruz; bunu yine siyaset felsefesi tarihinde hepsi siyasal liderlerin dikkatini çekmek ve kendi fikirlerini pratiğe aktarmak isteyen Rousseau veya Marx veya Nietzsche veya Machiavelli gibi düşünürlerde de görüyoruz.

Fakat Platon’un özel felsefi krallık biçimine yönelik eleştirilerin çoğu onun fikrinin uygulanabilirliği üzerinedir. Ve bunun ötesinde fikrin ikna ediciliği sorunu da vardır. Şunu bir düşünün, felsefe ve siyaset gerçekten birleştirilebilir mi? Görünüşe göre felsefenin ihtiyaçları siyasi yönetimin talepleri veya gereklerinden oldukça farklıdır. Sokrates’in diyaloglarından birini gönüllü olarak sıkıcı yasa yapma ve kamu idaresi konusuna feda ettiğini düşünebiliyor musunuz? Birisi bunu düşünebilir mi? Filozof, Platon tarafından birçok tikelin arkasında veya ötesinde yatan sonsuz formların bilgisine sahip birisi olarak betimlenir. Fakat tam da bu türden bir bilgi mi siyasal yaşamın sürekli gelgiti ile baş etmemize yardımcı olacaktır? Filozofların formların bilgisine sahip olması yeterli görünmemektedir. Bu bilgi tecrübe, yargı ve bir tür pratik rasyonellik ile desteklenmelidir. Platon basitçe bunun farkında değil miydi? Buna inanmam. Buna inanmıyorum. Bu nedenle soru onun felsefe ve siyaset arasında ne tür bir birlik beklediğidir?

Her neyse, filozoflar saf düşünce makineleri değildir fakat onlar da akıl, yüreklilik ve iştahlardan oluşan insanlardır. Bir kimse, ellerindeki mutlak iktidar düşünüldüğünde filozoflar bile konumlarını kötüye kullanmaya açık olmayacaklar mı diye sorabilir. Belki evet, belki hayır. Kim bilir? Böylece bunlar, Sokrates'in, kitabın yazarı olan Platon'un bizim düşünmemiz için bilinçli olarak ortaya koyduğu sorulardır, en azından soruların bazılarıdır. Evet filozof-kral doktrininin ispatlamaya çalıştığı şey neydi? Söylem düzeyinde şehri kurmak için harcanan yoğun çaba ruhta adaletin ne olduğunu anlamak için miydi? Bu felsefi olarak mümkün müdür? O bunu bir gerçek olanak olarak mı ileri sürmektedir yoksa bu bir başarısızlık olarak mı düşünülmelidir? Eğer diyalog başarısızlıkla sona eriyorsa bundan ne öğrenebiliriz? Bunlar sizin düşünmenizi istediğim sorular.

## Bölüm 5. Platon'un Modern Amerika hakkındaki görüşleri nelerdir?

Fakat şimdi, yapmak istediğim şey Platon'un demokrasisi ile bizimkisi üzerine konuşmaktır. Platon bizim rejimimiz hakkında bize ne öğretiyor? Platon böyle bir rejimi tasavvur edebilir miydi? Sanırım birçok bakımdan edebilirdi ve etmiştir de. Bir anlamda, *Devlet*, ve bugün bunun bazı işaretlerini gösterdim, şimdiye değin yazılmış en anti-demokratik kitaptır. Onun felsefi krallık savunusunun kendisi Atina demokrasisinin doğrudan reddidir. Onun herkesin kendi işine bakması biçimindeki adalet kavramlaştırması, vatandaşların hükümet yönetimine katılma için yeterli bilgiye sahip oldukları şeklindeki demokratik inanışın reddidir. Pek tabii ki, Atina demokrasisi Amerikan demokrasisi değildir. Platon demokrasiyi, bir kimsenin istediğini yapması olarak sınırlanmamış özgürlükle ilişkilendirdiği çoğunluğun bir tür yönetimi olarak düşünmektedir. Bu, pek çok bakımdan, anayasal yönetim, fren ve denge sistemleri, bireysel hakların korunması ve benzeri üzerinde temellenen Amerikan demokrasisinden oldukça uzak gözükmektedir. Atina ve Washington arasındaki farklar oldukça büyük durmaktadır. Bununla beraber, birçok bakımdan, modern demokratik yaşamın hepimizin aşına olduğu önemli bir koşulunu oldukça güçlü bir biçimde teşhis etmiştir.

Okuma listenizde olmayan ama sizi okumaya teşvik ettiğim *Devlet*'in VIII. Kitabından şu pasajı bir düşünün. VIII. Kitap 561c'de Sokrates şöyle der, "demokratik ruh,

demokratik insan hakkında konuşursak, o ortaya çıkan arzularını tatmin ederek günlük yaşar, aynı zamanda, şarap içip flüt dinleyerek.” Bugün dinlemek için flütten farklı müzik çeşitleri vardır ama siz mesajı anladınız. Şarap içip flüt dinleyerek, başka zaman su içip diyet yaparak, şimdi jimnastik yaparak ve sonra her şeyi ihmal edip aylıklık ederek ve bazı zamanlar vaktini felsefe yapmakla meşgul imiş gibi geçirerek. Sıklıkla siyasetle uğraşır ve ortaya atlayarak aklına ne gelirse söyler ve yapar. Ve eğer bir askeri takdir ederse, o yöne döner. Bir tüccarı takdir ederse, o yöne döner. Bu yaşamda ne bir düzen ne de zorunluluk vardır, bu yaşamı tatlı, özgür ve kutlu addedip onu sonuna kadar takip eder. Bu yaşam biçimi bize hiç aşına mı? İstedığınız şeyi yapmak her bir kimsenin özel bir işlevi yerine getirmesi, özel bir zanaatı yapması şeklindeki platonik adalet anlayışının karşıtı gibi gözükmemektedir. Sadece istediğin şeyi yapmak ve bunu sonuna kadar tatlı, özgür ve kutlu olarak adlandırmak.

Bu tarif bazı açılardan modern demokrasinin durumu olarak derhal tanınabilmeli. Platon ve Sokrates’in açıkça anladığı üzere demokraside iyi insanı, iyi kişiyi, diyebiliriz ki, iyi sporcu, alışıldık adam, yardımlaşmacı arkadaş, bilirsiniz, ortama uyan ve diğerleriyle iyi geçinen biriyle özdeşleştirme doğrultusunda ciddi bir eğilim vardır. Vatandaşları birbiri ile dostça işbirliği yapmaya yönelik olarak eğiterek, Platon’a göre, demokrasi tek başına ayakta duracak, gerekirse gemi batarken gemiyi terk etmeyecek güçlü bireycileri değersizleştirmektedir. İşte demokrasiler tam olarak bu tür sinsi konformizm, bu tür kolay hoşgörü, bu tür nihilizmi yaymaktadırlar ve bunun hakkında sadece Platon değil fakat Emmerson, Tocqueville ve John Stuart Mill gibi modern düşünürler bizi uyarmıştır.

Demokrasiyle ilgili olarak Sokrates’i en rahatsız eden şey belli bir tür istikrarsızlık, onun anarşinin uçları arasında, hukuksuzluk ve tiranlık arasında çekilmesidir. *Devlet*’in bu kısmında, Adeimantus, Aeschylus ile birlikte ağzımıza ne gelirse söylemeyecek miyiz diye sorar. Aeschylus ile birlikte dilimizin ucuna gelenleri söylemeyecek miyiz? Aklımıza ne gelirse söylemek fikri Platon’un kulağına küfür gibidir. Utanılacak bir şey olmadığı, her şeye izin verilmesi gerektiği, ağzımıza ne gelirse söylemek fikri... Arzularımız üzerindeki tüm sınırlamaları reddetmekten kaynaklı bir tür izin veya tüm arzular eşittir ve tümüne izin verilmelidir şeklindeki bir tür rölâivist görüş vardır. Platon’un demokrasi hakkındaki görüşlerinin tamamı negatif değildi tabii ki. O demokrasinin sadece bir eleştirmeni değildi. Neticede Sokrates’i

yetiştirip yetmiş yaşına değin özgürce felsefe yapmasına imkân tanıyan bir demokrasiydi. Buna antik dünyanın başka bir kentinde müsaade edilir miydi? Ve kesinlikle günümüzün pek çok şehrinde ve ülkesinde felsefe yapmasına izin verilmezdi.

Platon'un hayatının sonuna doğru yazdığı, demokrasiyi en azından ondan sonra gelen dönemle karşılaştırdığında altın bir dönem ile mukayese ettiği mektubu hatırlayın. Platon burada demokrasinin tüm kötü yönetimlerin içerisindeki en iyi yönetim biçimi olduğu düşüncesindeki Winston Churchill ile aynı fikirde gibidir. Öyleyse Kallipolis'in, bu mükemmel, bu güzel şehrin işlevi nedir? O ne amaca hizmet eder? Filozof-kralın bir ümit veya emel nesnesi olabileceğini söyler fakat Platon bunun gerçekleşme ihtimali olmadığını farkındadır. Felsefi şehir bize ruhun eğitimi anlamamız için bir metafor olarak sunulmuştur. Siyasetin reformu bizim elimizde olmayabilir ama öz-denetimi uygulamak her zaman bizim elimizdedir. Siyasal reform yapmak isteyen bireylerin ilk yapması gereken şey kendilerini reform etmektir. Tüm reformlar önce evimizde başlar gözükmektedir. Bunu çok canlı olarak bize belli bir yaşam tarzını sürmemiz, kendi beğendikleri yaşam tarzı hakkında vaaz veren ve sonra da kendileri hakkında utanç verici şeyler ortaya çıkan birçok siyasetçiye baktığımızda görebiliyoruz. Özellikle birkaç kişi aklıma geliyor ama kamusal alanda isim vermeyeceğim. Platon'un yargısı, "başkalarını reform etmeden önce sen kendini reform etmelisin" gibi gözükmektedir. Bu, yani önce ruhun reformu üzerinde çalışılması, sıklıkla *Devlet*'te gözden kaçırılan bir husustur.

Bunu söylemek Platon'un siyasal sorumluluklardan çekilmeyi öğrettiğini söylemek değildir, hayır o bunu öğretmemektedir. Felsefe ve özellikle Sokratik felsefe arkadaşların, yoldaşların konuşmasını gerektirir. O izole bir biçimde yapılabilecek bir şey değildir. Sokrates başkalarını reform edecek olanların önce kendilerini reforma tabi tutmaları gerektiğinin farkındadır ancak onu taklit etmeye çalışan pek çok başkası daha dikkatsizce davranmışlardır. Pek çok kimsenin yaptığı gibi, *Devlet*'i bir tiranlık tavsiyesi ile karıştırmak oldukça kolaydır. Yirminci yüzyıl, hatta bizimkisinin bile başları, kendilerini filozof-krallar ilan edenlerin cesetleri ile doludur, Lenin, Stalin, Hitler, Mao, ve Hameney gibi isimler ilk akla gelenlerdir. Fakat bu adamlar filozof değillerdir. Adaletle ilişkin iddiaları sadece birer iddiadır, bunlar kendilerinin kibrini ve ihtiraslarını gösteren iddialar ve görüntüden ibarettir.

Platon için, felsefe ilk olarak arzularımıza sınırlar koyma biçiminde tutkularımıza yönelik bir terapidir. Ve bu Platon'un sınırsız arzulara sahip ve en temel yönetime yani öz-denetime sahip olmayan kişi olarak tarif ettiği tiranın tam tersidir. Filozof ve tiran arasındaki fark iki çok farklı felsefe kavramını ortaya koyar. Bazılarına göre, felsefe bir karmaşadan, asi tutkular ve önyargılardan, tutarsızlıktan özgürleşmeyi temsil eder. Yine, barış ve ferahlık ve bir tür adalet getiren bir ruh terapisi. Fakat başkaları için felsefe hâkimiyet arzusunun kaynağıdır. O, halen içinden geçmekte olduğumuz ideolojiler büyük çağındaki tiranlığın temelidir.

Mesele, her iki eğilimin de felsefe içinde iş başında olduğu bir durumda birini özendirmeden diğerini özendirmeyi nasıl başaracağımızdır. Büyük filozof Karl Marx'ın bir kez sorduğu gibi, "Eğitmcileri kim eğitecek?" Bu söylediği en bilgece şeydir. Eğitimcileri kim eğitecektir, yardım için kime başvurmalıyız? Açıkçası sihirli bir çözüm yoktur ve bildiğim en iyi cevap Sokrates'tir. O, insanlara nasıl yaşanacağını, daha önemlisi, nasıl ölüneceğini gösterdi. O çoğu insandan daha iyi yaşamış ve ölmüştür. Bunu, onun en ateşli eleştirmenleri dahi kabul edecektir. Teşekkür ederim. Gelecek Çarşamba görüşmek üzere. Ve Aristoteles'e başlayacağız.

## Ders 7

4 Ekim 2006

### Bölüm 1. Aristoteles: Platon'un Evlatlığı

**Profesör Steven Smith:** Bana hep siyaset felsefesine her ciddi girişin Platon'un büyük bir eseri ile başlaması gerektiği söylenmiştir. Bunu yapmak için bir çaba gösterdik. Şimdi, deyim yerindeyse, Platon'un oğlu, evlatlığı Aristoteles'e başlıyoruz. Aristoteles'in hayatı hakkında bir hikâye vardır. Şöyle devam eder. Aristoteles doğdu. Yaşamını düşünerek geçirdi ve sonra da öldü. Pek tabii ki, hayatı bundan ibaret değildir. Fakat bu, bir dereceye kadar, yüzyıllar boyunca Aristoteles'in nasıl görüldüğünü anlatır. Yani nihai filozof. Aristoteles Sokrates'in yargılanmasından 15 yıl sonra 384 yılında doğmuştur. Yunanistan'ın kuzey kısmında, bugün Makedonya olarak adlandırılan yerin bir kısmı olan Stagira adlı şehirde doğmuştur. O zamanki adı da buydu. Sizin yaşlarınızdayken, 17 yaşında veya o civardayken, belki çoğunuzdan bir parça daha gençken, babası tarafından sizin yaptığınız şeyi yapmaya gönderildi. Babası tarafından üniversiteye gönderildi. Atina'ya, Platon tarafından kurulan ilk üniversite olan Akademi'de okumaya gönderildi. Çoğunuzdan farklı olarak, Aristoteles Platonik Akademi'de dört yıl harcamamıştır. Oraya, gelecek 20 yıl boyunca, Platon'un ölümüne değin bağlı kalmıştır. Platon'un ölümünden sonra, belki de Akademi'nin varisinin seçiminde yapılan tercih nedeniyle, Atina'yı önce Küçük Asya'ya<sup>1</sup> sonra da Makedonya yönetici sınıfının çocuklarına eğitim vermek maksadıyla bir okul kurmak üzere Kral Phillip tarafından davet edildiği Makedonya'daki evine gitmek üzere terk etmiştir. Aristoteles burada Phillip'in oğlu ile tanışmış ve onu okutmuştur. Makedonyalı Phillip'in oğlu kimdir?

**Öğrenci:** İskender

**Profesör Steven Smith:** İskender. Colin Farrell'in İskender'i oynadığı sadece bir iki yıllık filmi hepiniz hatırlıyorsunuzdur. O filmde Aristoteles'i kim oynamıştı, hatırlıyor musunuz?

<sup>1</sup> Ç.N. Küçük Asya (Asia Minor) Anadolu yarımadasına verilen bir diğer isimdir.

**Öğrenci:** Anthony Hopkins.

**Profesör Steven Smith:** Anthony Hopkins, mükemmel. Anthony Hopkins miydi? Ben notlarıma Christopher Plummer yazmışım. Bunu kontrol edeceğim. Eve gittiğimde bunu Google’da araştıracağım. Belki de haklısın. İçimde Anthony Hopkins olduğuna dair bir his var. Herkimse, o mükemmel bir Aristoteles idi, filmde yeterince geniş bir rol almamıştı. Her neyse, daha sonra Aristoteles Atina’ya dönmüş ve Lise adını verdiği, Platonik Akademi’ye rakip bir okul kurmuştur. Yaşamının sonuna ilişkin felsefeye yönelik bir diğer düşmanlık dalgasının sonucu olarak, tıpkı Sokrates gibi, Aristoteles’in kendisine idam cezası istemiyle dava açıldığına dair bir rivayet vardır. Fakat Sokrates’ten farklı olarak, orada kalarak baldıran zehrini içmek yerine, aktarıldığı kadarıyla, Atinalıların felsefeye karşı ikinci kez günah işlemelerini görmek istemediğini söyleyerek Atina’yı terk etmiştir. Bu konuya birazdan geri döneceğim çünkü bu Aristoteles hakkında çok aydınlatıcıdır.

Her halükarda, bu olay Platon ve Aristoteles arasındaki bazı önemli farklılıkların vurgulanmasına yardım eder. Bir düzeyde, diyebiliriz ki, nerdeyse hemen göze çarpan önemli bir stil farkı vardır. Hiçbir şey yazmayıp sürekli karşılıklı konuşmuş olan entelektüel büyük babası Sokrates’ten ve bu sonsuz Sokratik karşılıklı konuşmaların taklitlerini yazan kendi hocası Platon’dan farklı olarak, Aristoteles biyolojiden ahlaka, metafizikten edebi eleştiri ve siyasete kadar hemen her konuda disiplinli ve tematik denemeler yazmıştır. Birisi Aristoteles’in Yale’de birçok bölümde kadro alabileceğini buna karşılık Sokrates’in ders asistanı olmak için bile başvuramayacağını rahatlıkla söyleyebilir. Bu farklar diğerlerini gizlemektedir.

Platon için, siyaset çalışması daima metafizik soruları, kozmosun yapısına ilişkin sorular gibi derin felsefi ve spekülatif sorularla bağlıdır. Ruh nedir? Ruhun işlevi nedir? Aristoteles en baştan bizim siyaset bilimcisi dediğimiz kişiye benzer gözükmektedir. Tüm antik dünyadan toplam 158 tane anayasayı toplamıştır. Siyasal yaşamın sözlüğüne kavramsal bir güç veren ilk kişi oydu. Hepsinin üstünde, Aristoteles’in *Politika* ve *Nikomakhos Ahlakı* gibi eserleri açıkça siyasal öğretim, siyasal eğitim eserleri olmaları niyetiyle hazırlanmıştır. Bu eserler filozofları ve potansiyel filozofları devşirmekten çok vatandaşları ve gelecek devlet adamlarını eğitmek için tasarlanmış gözükmektedir. Onun eserleri siyasal yaşamın soyut

modellerini inşa anlamında teorik olmaktan çok kamusal tartışmaların bir tür yurttaş erdemine dayalı arabuluculuğu anlamında tavsiye verme niteliğindedir.

*Devlet*'in VII. Kitabındaki meşhur tasvirinde siyaset yaşamı bir mağarayla karşılaştıran Sokrates'ten ve Sokrates'in yurttaşlarına sorgulanmamış hayatın yaşanmaya değer olmadığını söylediği *Savunma*'dan farklı olarak, Aristoteles şehrin onurunu ciddiye almış ve felsefenin vatandaşlara ve devlet adamlarına faydalı olabileceği yolları göstermiştir. Fakat, tüm buna rağmen, bir kimse Aristoteles'in siyasi eserlerini saran büyük bir muammanın olduğunu söyleyebilir hala. Basitçe ifade edersek, bir kimse, Aristoteles'in *Politika*'sının politikalarının ne olduğunu sorabilir. Aristoteles'in kendi siyasi görüşleri nelerdi?

Aristoteles, Yunan *polis*inin özerk şehir-devleti dünyasındaki sanal zirvede yaşamıştır. Kendi yaşamı süresince, Aristoteles, Atina, Sparta, ve diğer büyük Yunan şehirlerinin kuzeydeki Makedonya tarafından yutulmasına şahit olacaktır. Bizim Yunanistan'ın altın çağı olarak düşündüğümüz çağ Aristoteles'in yaşamı sırasında aslında sona ermişti. Onun zamanındaki başka Yunan düşünürleri, bilhassa Demosthenes adlı bir adam, Makedonya'nın yayılmacı hırslarının Atina'ya yönelik tehlikeleri hakkında çağdaşlarını uyarmak üzere kuzeydeki Phillip'e karşıt, *Philippics*, adlı bir konuşmalar serisi yazmıştır. Fakat Demosthenes'in uyarıları çok geç kalmıştı. Yani, Platon ve Glaucon, Adeimantus ve diğerlerinin bildiği özerk Yunan *polis*'i sona ermişti.

Aristoteles bu değişimler hakkında ne düşünmüştü? Neyin olup bittiğini düşünüyordu? [Bu konuda] sessizdir. Aristoteles'in aşırı gönülsüzlüğü, zamanının meseleleri hakkında konuşmadaki çekimserliği belki de Atina'da yabancı olmasının sonucudur. O bir Atinalı değildi. Bu nedenle, Atina vatandaşlığının korumasına sahip değildi. Aynı zamanda, onun ketumluğunun, kendi sesinde konuşmadaki gönülsüzlüğünün nedeni Sokrates'in sonuna ve felsefenin siyasi olarak tehlikeli durumuna bir karşılık olduğunu da düşünebilirsiniz. Fakat, Aristoteles kadar ağız sıkı ve gönülsüz biri olmakla meşhur birisi için, onun eserleri yüzyıllar içerisinde gerçek anlamda başyapıt konumunu almışlardır. Otorite olmuştur, gerçekten her konuda otorite olduğunu söyleyebiliriz. On üçüncü yüzyılda yazmış olan Thomas Aquinas, Aristoteles'e "tek filozof" olarak işaret etmekteydi. Onun adını söylemek için bile neden yoktu. Aristoteles, basitçe Filozof'tu. Büyük Yahudi ortaçağ düşünürü Moses

Maimonides, Aristoteles'i "Bilgelerin Ustası" olarak adlandırıyordu. Bir düşünün: "Bilgelerin ustası".

Yüzyıllar boyunca Aristoteles'in otoritesine gerçek anlamda erişen olmamıştır. Benimle misiniz? Mamafih, Aristoteles'in otoritesi bir zamanlar sahip olduğu güce artık sahip değildir. Saldırı çok uzun zaman önce değil on yedinci yüzyıl kadar geç bir dönemde başlamıştır. Bu dönem daha sonra okuyacağımız, Thomas Hobbes adlı bir adam sürünün başındaki, saldırının başındaki kişiydi. *Leviathan*'ın kırk altıncı bölümünde, sonra okuyacağımız bir bölümde, Hobbes şöyle yazmıştır: "Aristoteles'in *Politika*'da söylediklerinden çok daha az şey hükümet için daha tiksindirici, *Ahlak*'ta yazdıklarının çoğundan daha cahilce olabilir." Bir düşünün, "Hükümet için Aristoteles'in *Politika*'da yazdıklarından daha tiksindirici bir şeyin olmaması."

Doğal olarak, tüm düşünürler, bir dereceye kadar, Aristoteles'i kendi bakış açılarından okumuşlardır. Aquinas Aristoteles'i monarşinin savunucusu olarak okudu. Dante, monarşi üzerine olan *De Monarchia* adlı kitabında Aristoteles'i, Hristiyan bir prensin liderliğinde evrensel bir monarşi fikrine destek verir olarak gördü. Fakat Hobbes Aristoteles'i çok farklı görmüştür. Hobbes'a göre Aristoteles özellikle İngiltere'de iç savaş sırasında Cromwell hükümeti tarafından yürürlüğe konmuş olan tehlikeli cumhuriyetçi hükümet doktrinini öğretmiştir. Hobbes, Aristoteles'in insanların siyasi hayvan olduğu şeklindeki doktrinlerinin sadece rejisit (regicide) yani kralların katli ile sonuçlanabileceğini ve nitekim öyle de sonuçlandığına inanmıştır. Tabii ki, katılımcı cumhuriyetçi yönetimin hocası olarak Aristoteles okumasının Tocqueville'den Hannah Arendt'e demokratik düşünürlerin sonraki eserlerinde yankıları vardır.

## Bölüm 2. İnsan Doğası İtibarıyla Siyasi Hayvandır

Her neyse, bu bizi Aristoteles'in muammasına geri götürür. Yazıları hem monarşi hem de cumhuriyetlerin ve hatta evrensel bir monarşi ve küçük katılımcı cumhuriyetçi türden bir yönetimin desteğine koşulmuş bu garip ve anlaşılması güç adam kimdir? Bu adam kimdir ve eserleri nasıl anlaşılmalıdır? Tabii ki, en iyi başlangıç noktası şehrin doğallığı üzerine olan *Politika*'nın başlangıcında ifade edilen görüşleridir. İnsanın doğası itibarıyla siyasi hayvan olduğu iddiası. Bu onun meşhur iddiasıdır. Bizim siyasi hayvan oluşumuz ne anlama gelir? Aristoteles nedenlerini özlü bir şekilde, belki de fazla özlü bir şekilde ifade eder.

Her şehrin veya her *polis*in doğal olarak var olduğunu belirttiği *Politika*'nın üçüncü sayfasında bundan insanın *zoon politikon*, siyasal hayvan, *polis* hayvanı olduğu çıkarımını yaparak devam eder. Buradaki akıl yürütmesi, kısa olmakla birlikte, izlemeye değerdir. Ondandır alıntı yapalım: “İnsanın herhangi bir arı ve sürü hayvanı türünden daha siyasal bir hayvan olduğu açıktır” der. Neden açıktır? “Çünkü doğa hiçbir şeyi boş yere yapmaz ve hayvanlar arasında sadece insan konuşma yetisine sahiptir. Diğer türler sese sahip olabilir ve zevki ve acıyı birbirinden ayırt edebilirken konuşma –onun kullandığı kelime *logos*’tur. İnsan *logos* sahibidir—akıl veya konuşma. Kelime her iki anlama da gelebilir. —Basitçe zevki ve acıyı birbirinden ayırt etme yeteneğinden daha fazla bir şeydir” der. Devam eder. “Fakat *logos* faydalı ve zararlı olanı ve böylece adili ve gayri adili ortaya çıkarmaya hizmet eder. Diğer hayvanlara kıyasla iyi ve kötü, adil ve gayri adil ve diğer şeylerin algısına sahip olmak sadece insana özgüdür.” Diğer ifadeyle, belli ahlaki kategorileri ayırt eden ve yaratabilen konuşma ve akıl, *logos*’tur. Kendileri aracılığıyla yaşadığımız faydalı, zararlı, adil ve gayri adil ve onun deyişiyle bir aileyi ve bir *polisi* oluşturan bu türden şeyleri içeren belli önemli ahlaki kategoriler.

Fakat bu Aristoteles’tir. Hangi anlamda, kendimize sorabiliriz ve sizin de tartışma saatlerinizde kendinize soracağınızı düşünüyorum, hangi anlamda şehir doğaldır? Hangi anlamda biz doğamız itibarıyla siyasal hayvanlarız? Aristoteles kitabın açılış sayfalarında dikkat edebileceğiniz iki farklı tanım verir gibi gözükmektedir. Lafzi açıştta, *polis*in doğal tarihine benzer bir şeyi verir. Orada doğa tarihi yazan bir tür antropolog gibi görünmektedir. *Polis* daha küçük ve daha düşük insan birliklerinden büyümüş olması anlamında doğaldır. İlk önce aile gelir, sonra ailelerin birleşmesinden bir kabile, bir ileri düzeyde birleşmeden köy ve köylerin birliğinden de bir *polis* veya bir şehir doğar diyebiliriz. *Polis* bir uzantı olması, bir kimsenin doğa tarihi müzesinde gördüğümüz daha düşük yaşam formlarından bir şekilde en üstte medeniyete doğru gelişimi gösteren biyoloji tablolarındaki biçimde en gelişmiş insan birlikteliği formu olması anlamında doğaldır. Bu Aristoteles’in argümanının bir kısmıdır. Fakat onun için *polis*in doğal olmasının kimi açılardan daha önemli olan ikinci bir anlamı vardır.

Şehir insanların onun *telos* dediği şeyi gerçekleştirmelerine ve mükemmelleştirmelerine imkân sağlaması anlamında doğaldır. Yani, insanların

amacı, hedefi. Aristoteles, şehir yaşamına katılım insan mükemmelliğini gerçekleştirmek, gönencimizi gerçekleştirmek için gerekli olduğundan bizler siyasal hayvanlarız der. Bir şehri olmayan kişi, *apolis* –şehirsiz--olan bir kimse ya bir canavar ya da bir tanrı olmalıdır der. Yani, insanlığın altında veya üstünde. Bizim siyasal doğamız temel karakteristiğimizdir. Çünkü sadece siyasal yaşama katılarak, bizi biz yapan, *telos*umuzu ve mükemmelliğimizi gerçekleştiren, onun deyişiyle, erdemleri elde edebiliriz. Aristoteles insanın doğası gereği siyasal hayvan olduğunu söylediğinde malumu ilan etmekten öte bir şey yapmaktadır. Tezin tam geliştirilmesi derin bir biçimde gömülü bırakılsa da, birçok bakımdan, o geniş bir alan ve güce sahip felsefi bir postula ileri sürmektedir. Onu bu eserde veya söylemde tamamen geliştirmemektedir.

O insanların doğaları itibarıyla siyasal olduğunu söylemiyor. Bazı zamanlar bunu söylediği düşünülse de, bizi siyasal yaşamla uğraşmaya yönlendiren sahip olduğumuz veya paylaştığımız içkin bir biyolojik arzu veya dürtümüz olduğunu söylemediğini not edin. Yani bizim siyasetle uğraşmadığımızı söylemek istiyor. Böyle yapmamızın doğal olduğunu söylemek örümceklerin ağ ördükleri ve karıncaların karınca tepesi yaptıkları gibi bizim kendiliğinden ve canı gönülden siyasal yaşamla meşgul olduğumuz anlamına gelmiyor. İnsan siyasi hayvandır dediği zaman öyle görünse de o siyasetin bir tür sosyo-biyologu değildir. Bazı açılardan, durum tam tersidir. O insanın bizi siyasete katılmaya yönlendiren biyolojik bir dürtü veya içgüdüye sahip olduğumuz için değil fakat konuşma yetisine sahip olduğumuz için siyasal olduğunu söyler. Bizi siyasal yapan konuşmadır. Konuşma ve akıl bir çok bakımdan bizim davranışımızı biyolojik determinist bir şekilde belirlemekten çok uzak olup, bize diğer türlerin sahip olmadığı davranışımızda bir özgürlük, esneklik ve takdir hakkı sunar. Bizi siyasal yapan içgüdü değil akıl veya konuşmadır.

Ama ardından Aristoteles için soru, onun bize yönelttiği soru şudur: *Logos*, konuşma ve rasyonellik kapasitesi ile siyaset arasındaki bağlantı nedir? Bu ikisi nasıl birleştirilmektedir? Niye biri diğerine yönlendirmekte veya diğerini gerektirmektedir? Birçok bakımdan, o fazla bir nedensellik iddiasında bulunmamaktadır. O, bizim konuşma kapasitesine sahip olan rasyonel varlıklar olmamız siyasetle ilgilenmemize neden olur dememektedir. Onun daha çok bu *logos* özelliğinin gerçekte siyasal yaşamı gerektirdiği biçiminde bir iddiası vardır. Sanırım bu iddiada bulunmasının

nedeni *logosun* iki tane esasen insani özelliği gerektirmesidir. Diyebiliriz ki bunların ilki bilme gücüdür. Bilme gücü bizim görme ile aynı *polis*in veya şehrin üyelerini tanıma yeteneğimizdir. Hepsinin üzerinde bizi hemcinslerimize bağlayan konuşmadır. Bir dilbilimcinin ileri süreceği biçimde sadece dil yetisine sahip olmamız değil, ortak bir ahlaki lisanı paylaşmamızdır. Bir şehri oluşturan şey, adil ve gayri adil hakkındaki belli ortak kavramların paylaşılmasıdır. Bizimle bu lisanı paylaşan diğer kişileri tanıma ve bilme kapasitesi *logosun* siyaseti gerektirdiği ilk anlamdır.

Öte yandan akıl veya *logos* bu kapasiteden daha fazlasını gerektirir. İlginç bir şekilde, Aristoteles için *logos* aynı zamanda sevmeye gücünü de gerektirir. Biz, en yakından ilişkili olduğumuz ve en yakınımızda ve görünür olan kişileri severiz. Birçok bakımdan Aristoteles'e göre, Hobbes, Locke ve diğer sosyal sözleşme teorisyenlerinde göreceğimiz gibi bizim sosyal ve siyasal doğamız bir hesaplamanın sonucu olmayıp, sevgi, yakınlık, dostluk ve sempati gibi şeyler siyasetin temelidir ve bunlar *logosta* kök salmışlardır. Bizi tamamiyle insan yapan bu nitelikleri paylaşmamızı sağlayan konuşmadır.

Tabii ki, insan doğası itibarıyla siyasaldır demek şehirde diğerleri ile katılımda bulunarak tamamiyle insan olduğumuzu söylemek değildir. Bunu söylemek bundan daha fazla bir anlama sahiptir. Bizi mükemmelliğe yönlendiren birliğin formu zorunlu olarak tikelci bir şeydir. Şehir her zaman belli bir şehirdir. O her zaman bu veya şu belli şehirdir. *Polis*, Platon'un yanı sıra Aristoteles'in de açıkça anladığı üzere bugün kapalı bir toplum olarak isimlendirilebilecek küçük bir toplumdur. Bizi mükemmelliğimize, *telosumuzu* gerçekleştirmemize ve mükemmelleştirmemize yönlendiren bir toplum güven, arkadaşlık ve yoldaşlık bağları ile bir arada tutulmalıdır. Aristoteles için, sadece karşılıklı çıkar hesapları üzerinde temellenen bir toplum gerçekten siyasal bir toplum olamaz. Aristoteles bizim herkese güvenemeyeceğimizi söyler gibidir. Güven sadece küçük bir arkadaşlar ve yurttaşlar çevresine duyulabilir. Güven ilişkileri ile yönetilebilecek kadar küçük bir şehir Aristoteles'in savunduğu anlamda siyasal olabilir. Şehrin alternatifi olan imparatorluk sadece despotik olarak yönetilebilir. Büyük, yayılcı bir despotizmde ise güven ilişkileri olamaz.

Bir anlamda, Aristoteles bir insan doğası itibarıyla siyasaldır ve şehir doğaldır dediğinde bunun sonucu şehrin asla evrensel bir devlet olamayacağıdır. Şehir asla tüm insanlığı içine alan bir şey olamaz. O asla bir tür *kozmpolis*, bir dünya devleti ve

hatta bir devletler veya uluslar ligi olamaz. Evrensel devlet, küçük kendi kendini yönetir bir *polis*in imkân verdiği kişisel mükemmelleşme biçimine müsaade etmez, etmeyecektir. Aristoteles'in anlayışına göre, şehir dünyada daima kendisinininkilere karşıt başka ilkeler üzerine temellenebilecek diğer şehirler veya devletlerle bir arada var olacaktır. Yani Aristoteles'in düşüncesinde en iyi şehir bile bir dış politikasının olmamasını kaldıramaz. Demokrasinin iyi bir vatandaş başka bir rejimin iyi bir vatandaş olmayacaktır. Bir kimsenin kendi yaşam biçimine yönelik partizanlık ve sadakat sağlıklı bir şehir tarafından gerektirilir. Argümanı Platon'un *Devlet*'inden Polemarchus'un anlayacağı biçimde ifade edersek, dost ve düşman siyasal hayatın doğal ve yok edilemez kategorileridir. Tıpkı herkesle dost olamayacağımız gibi, şehir diğer tüm şehirlerle veya devlet diğer tüm devletlerle dost olamaz. Savaş ve savaş için gerekli erdemler şehir için aynı zamanda gerekli olan tıpkı dostluk, güven ve yoldaşlık erdemleri gibi doğaldır.

Kitabın açılış sayfalarında Aristoteles'in henüz hangi tür şehrin veya rejimin en iyi olduğuna dair bir şey söylemediğini not edin. Tüm söylediği bizim doğamız itibarıyla *polis* hayvanı olduğumuz ve amaçlarımızı başarmak için bir *poliste* yaşamamız gerektiğidir. Fakat ne tür *polis*? O nasıl yönetilmelidir? Tek kişi, bir azınlık, çoğunluk veya bu kategorilerin bir bileşimi tarafından mı? Bu noktada bir *polis*in ne olduğuna ilişkin çok genel özellikleri biliyoruz. Ortak bir adalet lisanı ile yönetilebilmek için yeterince küçük olmalıdır. Sadece aynı kelimeleri konuşmak yeterli değildir, fakat bir anlamda, vatandaşlar bir şehri ve halkı şekillendiren bazı ortak tecrübeler, belirli bir ortak hafızaya ve tecrübeye sahip olmalıdır. Bugünün çok dilli ve çok etnikli büyük toplumları, Aristoteles'in tanımında, sağlıklı bir siyasal topluluk sayılabilmek için yeterli güven ve dostluğa imkân tanımazdı. Bu nedenle, bazı açılardan, Aristoteles bizim aşına olduğumuz devletlerin bir tür eleştirisini sunuyor gibidir. Tartışma saatlerinizde veya arkadaşlar arasında bu metni tartışırken bunu düşünün. Aristoteles bizim hakkımızda ne diyor?

Böyle bir şehrin vatandaşları *telos*larına veya mükemmelliklerine makamlarda, şehrin yönetim pozisyonlarında rol alarak ulaşabilirler. Yine, büyük bir kozmopolit devlet vatandaşlarına istedikleri gibi yaşama imkânı sunabilir, fakat bu Aristoteles'in özgürlükten anladığı şey değildir. Özgürlük sadece yurttaşlara karşı sorumluluklar ve yurttaşların ve ortak iynin gözetimi anlamındaki siyasal sorumluluğun yerine

getirilmesi ile elde edilir. Buradan hareketle, ona göre, özgürlük istediğimiz gibi yaşamamız anlamına gelmez. Belli bir sınırlama hissi ve her şeye izin verilmediğinin bilinmesi ve iyi toplumun bir ılımlılık, sınırlama, öz-denetim, özgürlüğün tecrübe edilmesinden ayrılamayacak, Adeimantus'un sözleriyle, öz-yönetim olduğunun idraki ile şekillendirilir. Birçok bakımdan Aristoteles, Platon'un yaptığı gibi, bir kimsenin istediği gibi yaşaması anlamındaki modern ve hatta antik demokratik özgürlük teorisinin belli bir eleştirisini sunar.

### Bölüm 3. Köleliğin Doğallığı

Gördüğünüz gibi kitabın, yoğun bir argümanın derin şekilde sıkıştırıldığı, bu açış sayfaları büyük önem taşır. Orada açılması gereken çok şey vardır. Bugün sizinle burada Aristoteles'in bu insan fikri, *polis* hayvanı fikri ile neyi kastettiğinin üzerinden giderek bunun çok azını yapmayı denedim. Bu görüş hakkında her ne düşünersek düşünelim, ister sevelim ister sevmeyelim veya sizin düşünceniz her ne olursa olsun, yine I. Kitabın önemli bir kısmını kaplayan başka bir meşhur veya daha ziyade kötü şöhretli doktrinle yüzleşmek zorundasınızdır. Onun köleliğin doğallığına ilişkin iddialarına gönderme yapıyorum. Aristoteles bize köleliğin doğal olduğunu söyler. Köleliğin doğallığının eşitsizlikten, insanlar arasında temel kural olan eşitsizlikten doğduğu söylenir. Aristoteles ve Thomas Jefferson insan tecrübesinin temel gerçeğinin eşitlik mi yoksa eşitsizlik mi olduğu konusunda ayrılıyor gözükmektedirler. Eğer bu doğruysa, Aristoteles'in *Politika*'sı şimdiye kadar yazılmış en antidemokratik kitap olarak lanetlenmiş gözükmektedir. Bu doğru mudur? Aristoteles'in doğallık hakkındaki iddiası, bize söylediğine göre, insanlığın efendiler ve köleler olarak kategorik ayrımı anlamında köleliği gerektirir gibi gözükmektedir. Bunu nasıl anlamalıyız?

Yine, Aristoteles'in iddiası oldukça kompakt olup eğer sadece bir kez okursanız kolayca yanlış anlaşılabilir. Eğer demek istediği şeye dikkat kesilmezseniz, üç, dört, beş veya on kez okursanız da aynı oranda yanlış anlaşılabilir. Dikkatli bir şekilde okumayı öğrenmelisiniz. Aristoteles ne diyordu? İlk olarak, sanırım, buna cevap vermenin eşit derecede faydasız iki yolundan kaçınmayı öğrenmemiz gerekir. Modern günümüz yorumcularının birçoğunda, neo-Aristotelesçiler diyebileceklerimizin pek çok temsilcisinde, bulabileceğimiz birinci yol gözlerimizi

Aristoteles'in düşüncesinin kaba, çekici olmayan yönlerinden kaçırıp sanki bu tür şeyleri hiç söylememiş veya kastetmemiş gibi devam etmektir. Birçok açıdan anlaşılabilir olmakla birlikte, onu modern okuyuculara daha siyasal olarak doğrucu görünmesi için Aristoteles'i temize çıkarma ve yumuşatma ayartmasına kapılmamalıyız. Fakat eşit derecede kuvvetli olan ikinci ayartmadan yani görüşleri bizim görüşlerimize karşılık gelmediği için Aristoteles'i doğrudan reddetmekten de kaçınmalıyız.

Soru Aristoteles'in kölelik ile ne demek istediğidir? Doğası itibarıyla kimin veya neyin köle olduğunu düşünüyordu? Ne demek istediğini anlayana kadar onun iddiasını kabul veya reddetmek için nedenimiz olmayacaktır. Bu konuda kayda değer ilk nokta, Aristoteles'in antik dünyanın her yerinde köleliğin var olması nedeniyle onun doğal olduğunu varsaymadığıdır. İncelemesini bir tartışma biçiminde çerçevelediğini fark edeceksiniz. İddiasının başında, bunun birçok kişi tarafından paylaşılan bir fikir olduğuna işaret ederek "Bazı kimseler" diye söze başlamaktadır. "Yönetme ve yönetilme bir kimsenin her toplumda uygulandığını gördüğü yaygın bir ayırım olduğu için bazı kimseler köleliğin doğal olduğuna inanmaktadır." Fakat "Başkaları, efendi ve köle ayrımının doğal olmadığını ama güç ve zorlama üzerine temellendiğine inanmaktadır" da demektedir. Aristoteles'in zamanında bile, kölelik çok farklı fikirler ve karşı görüşlere sebep olan tartışmalı bir konuydu.

Burası, daha önce değindiğim gibi, Aristoteles'in en deli edici biçimde açık görüşlü olduğu anlardan birisi gibidir. Tartışmanın hem lehine hem de aleyhine iddialarla oynamaya istekli görünüyor. Aristoteles, köleliğin savaş ve istila ile meşrulaştırıldığını reddedenlerle aynı fikirdedir. Savaşlar daima adil değildir yorumunu yapar. Öyleyse, savaşta ele geçirilenlerin adil veya doğal olarak köleleştirildikleri varsayılmaz. Benzer şekilde, köleliğin daima ve sadece Yunan olmayanlara uygun olduğunu reddeder. Doğal köleyi doğal efendiden ayıran ırksal veya etnik özelliklerin olmadığını söyler. Şok edici bir kabulle, şöyle der, --bunu dinleyin—"doğa özgür adamı köleden ayırt etmeye niyet etse de, sonuç çoğu zaman bunun karşıtıdır. Doğa çoğu kez farkı ıskalar" demektedir. Şimdi tamamen aklımız karışmış gibidir. Eğer kölelik doğalsa ve eğer doğa köleyi özgürden, özgürü özgür olmayandan ayırt etmeye niyet ediyorsa doğa farkı nasıl ıskalayabilir? Nasıl sıklıkla karşıt olan sonuçlanabilir? Bunları bu tip komplikasyonların dikkatli okuyucuyu uyarması için söylüyorum. Özenli bir şekilde

okumaya çalışıyoruz. Aristoteles meselenin bu denli karmaşık görünmesine çalışarak ne yapıyor?

Aynı zamanda, Aristoteles doğal kölelik tezini savunanlarla hemfikirdir. Savunması şöyle bir şeydir. Kölelik doğaldır çünkü biz tutkuların sınırlanması olmadan kendimizi yönetemeyiz. Öz-yönetim öz-sınırlama demektir. Sınırlama veya öz-denetim özgürlük ve öz-yönetim için gereklidir. Bir kimsenin tutkularını ve arzularını sınırlandırması bağlamında doğru olan şeyin başkalarının sınırlanması ve kontrolü bağlamında da doğru olduğunu önerir gibidir, tıpkı ruhun içinde tutkuları sınırlandıran bir hiyerarşinin olduğunu söyler gözüktüğü gibi. Peki bu psikolojik hiyerarşi kendisini farklı türden insanların arasında bir tür toplumsal hiyerarşiye dönüştürür mü? Öyleyse, doğal hiyerarşi bir tür zekâ hiyerarşisi veya en azından akıl hiyerarşisi gibi gözükmemektedir.

Aristoteles “Bu nasıl oluştu?” diye sorar. Nasıl oluyor da bazıları özgürlük için gerekli bir rasyonel öz-denetim kapasitesini elde edebilirken başkaları buna sahip değildir? Bu nasıl ortaya çıktı? Bu hiyerarşi genetik bir nitelik midir? Kendisiyle doğduğumuz bir şey midir? Bu anlamda doğa tarafından içimize yerleştirilmiş bir şey midir yoksa bu ayırım yetiştirme ve eğitim, bugün toplumsallaşma diyeceğimiz şeyle mi yaratılmıştır? Eğer ikincisi ise, eğer bu zekâ hiyerarşisi veya bu akıl hiyerarşisi yetiştirmenin sonucu ise, köleliğin doğal olduğu nasıl savunulabilir? Aristoteles, tüm insanların bilgiye yönelik arzularının, akıllarını işlemek ve özgür kişiler olarak yaşamak için arzularının olduğunu düşündürecek biçimde insanı rasyonel hayvan, *logosa* sahip varlık olarak isimlendirmiyor mu? Rasyonel hayvan ve siyasal hayvan kavramsallaştırmasına içkin, deyim yerindeyse, bir tür eşitlikçilik yok mu?

O *Metafizik*’e, büyük eseri *Metafizik*’e “Tüm insanların bilme arzusu vardır” şeklindeki meşhur açış ifadesiyle başlar. Eğer hepimiz bilme arzusuna sahipsek, herkesin özgür olması, herkesin bir şehrin vatandaşları olarak yönetmeye ve yönetilmeye katılması anlamında bu evrensel bir şey çağırıştırmıyor mu? Fakat, aynı zamanda, Aristoteles eğitimin bir azınlığın ayrıcalığı olduğunu düşünür gibidir. Eğitimli bir akıl için gerekli olan disiplin ve öz-sınırlama onun için insanlar arasında eşitsiz bir biçimde dağılmış görünmektedir. Sanırım bundan çıkacak sonuç doğaya uygun rejimin yani en iyi rejimin bir eğitimliler aristokrasisi, bir eğitim ve öğrenim aristokrasisi, eğitimli bir elitin herkesin iyiliği için yönettiği bir aristokratik cumhuriyet olarak düşündüğümüz şey olduğudur. Aristoteles’in cumhuriyeti, bu terimi size Platon’u hatırlatmak için de

kullanıyorum, öz-yönetim için gerekli akıl ve yürek nitelikleri anlamındaki vatandaşlık erdemlerini yüksek düzeyde geliştirmeye adanmıştır. O, bu niteliklerin bir azınlığın ayrıcalığı olduğu, şehrin makamlarını ve adaletin yönetimini paylaşmaya muktedir bir azınlığın ayrıcalığı olduğuna inanmaktadır. Hem fikir misiniz? Oldukça elit bir eğitim gibi duruyor. Hem fikir misiniz? Belki de bu nedenden, sezgilerimize ve yetiştirilme biçimimize aykırı olduğu için bize hitap etmiyor. Öyle mi? Benimle hem fikir olacaksınız.

Fakat Aristoteles'in betimlemesini onulmaz şekilde eşitsizlikçi ve elitist olarak atmadan önce, sadece Aristoteles hakkında değil daha önemlisi kendi hakkımızda güç bir soru sormalıyız. Eğer Yale liderlik sınıfının potansiyel üyelerini ahlaki ve entelektüel olarak eğitmeye adanmış elit bir kurum değilse peki nedir? Bunu bir düşünün. Herkes Yale'e girebilir mi? Buraya gelmek isteyen herkese açık bir kabul sistemimiz var mı? Hiç sayılmaz. Burada başarılı olmak öz-denetim, disiplin, sınırlama niteliklerini gerektirmiyor mu? Şu an için, Cuma ve Cumartesi akşamları ne olduğunu bir kenara bırakacağım. Bu üniversiteden ve ondan farklı olmayan diğerlerinden bir avuç mezunun kendilerini yüksek devlet, iş dünyası, hukuk ve akademi pozisyonlarında bulması bir tesadüf müdür? Bu sınıfı, Aristoteles'in yapacağı gibi, bir doğal aristokrasi olarak tanımlamak gayri adil veya akıl dışı mıdır? Sizi düşünmeniz için bu soruyla baş başa bırakıyorum. Aristoteles'i antidemokratik bir elitist olarak reddetmeden önce kendinize bir bakın. Siz de öylesiniz, yoksa bugün burada oturuyor olmazdınız. Bunun hakkında düşünün. Haftaya görüşmek üzere.

## Ders 8

9 Ekim 2006

### Bölüm 1. Giriş: Aristoteles'in Karşılaştırmalı Siyaseti ve Rejim Fikri

**Profesör Steven Smith:** Tamam, neredeyiz? Bugün, Aristoteles'te karşılaştırmalı siyaset diyebileceğimiz şeyi ve rejim fikrini inceleyeceğiz, ben bunlar hakkında konuşacağım. Hatırlayacağınız üzere açış gününde söylediğim gibi bu konu bu dersin merkezi kavramı veya yön verici dizgisi olup Aristoteles *Politika*'nın III ve VI. Kitapları arasında rejim ve rejim siyaseti fikrini geliştirmektedir. Son derste üzerinde konuştuğumuz I. Kitap, bir bakıma gerçekten bize Aristoteles'in siyasetinin metafiziği diyebileceğimiz şey hakkında bilgi verir. Bugün işleyeceğimiz Aristoteles ise bir rejimin ne olduğu üzerine daha ampirik daha siyasal olarak konuşmaktadır. Onun rejim fikri, *politea*, Platon'un *Devlet* adlı eserinin başlığı için kullanılan ile aynı söz, tam anlamıyla Aristoteles'in siyasetinin merkezi unsurudur. Bu konu üç orta kitabı, III. ve VI. kitaplar arasını işgal eder.

Birçok bakımdan bu kitaplar zordur; karmaşıktırlar. Onlar herkes için kitabın en beğenilen kısımları değildir, fakat Aristoteles'in siyasetin doğasından ne anladığını diğer tüm yerlerden çok daha net söylemesi ve nihayetinde en fazla ilgilendiğimiz şey bu olduğu için onlar benim favorilerimdir.

### Bölüm 2. Rejim Nedir?

Rejim bir toplulukta hem hakların hem de görevlerin sayılmasını ifade eder. Fakat aynı zamanda bir halkın yaşam biçimi veya kültürü olarak adlandırabileceğimiz şeye karşılık gelir. Rejimlerin ayırt edici gelenekleri, örfleri, kanunları, alışkanlıkları, ahlaki eğilim ve duyguları vardır. Aristoteles'in anayasal teorisi basit bir soru sorarak başlar. Bir şehrin kimliği nedir? Ona kimliğini ve zaman içinde kalıcı varlığını veren şey nedir? Aristoteles'in cevabı rejimdir; rejim bir halka, bir şehre kimliğini veren şeydir.

Aristoteles rejimin maddesi ve formu dediği şeyleri arasında bir ayırım yapar. Bunların her ikisini sırasıyla inceleyelim. Bir rejimin madde, töz, materyal temeli onun vatandaş topluluğudur. Yani bir şehri oluşturanların karakteri ve burada bir vatandaş topluluğunu neyin oluşturduğuna ilişkin bazı alternatifleri reddeder. O şehrin basitçe ortak bir bölgede, deyim yerindeyse, aynı yerde yaşayan bir halk grubu olarak tanımlanabileceği fikrini reddeder. Bir *polis*in kimliği onun surları tarafından oluşturulmaz. Yani, o sadece coğrafya tarafından oluşturulmaz, ve benzer şekilde, bir rejimin başkaları tarafından işgale karşılık bir savunma birliği olarak anlaşılabileceği fikrini de reddeder. Bizim terimlerimizle, örneğin, tamamıyla askeri veya savunma birliği olarak NATO bir rejim olmazdı. Nihayet, belli sayıda insan birbirleri ile ticari ilişkiler tesis etmek üzere bir araya geldiğinde bir rejimin ortaya çıkması ihtimalini de reddeder. NAFTA, WTO<sup>1</sup>, Dünya Ticaret Örgütü bir rejim oluşturmazlar. Bir rejim sadece ticari bir birlik olarak anlaşılamaz.

Öyleyse rejim nedir? Aristoteles'in bir şehrin bir mekân birlikteliği veya birbirlerine karşı adaletsizlik işlememek üzere oluşturulan bir birliktelik veya iş yapma için oluşturulmuş bir birliktelik olmadığını söylediği açıktır. Öyleyse, vatandaşlar topluluğu nedir? Bir rejimi oluşturan vatandaşlar, ortak bir alanı işgal etmekten fazlasını yapar, onlar Aristoteles'e göre, ortak sevgi bağlarıyla bir arada tutulur. Bir rejimi oluşturan sevgi, sadakat ve dostluktur. Bu türden bir bağ, bu siyasal birliktelik sevginin eseridir, onun kullandığı kelime *philia*dır, sevginin eseridir. "Sevgi bir arada yaşamamanın niyet edilmiş tercihidir" 1280a eğer ilgilenen olursa. "Bir arada yaşamamanın niyet edilmiş tercihidir". Dostluk, der, "şehirler için var olan iyiliklerin en yücesidir çünkü insanlar birbirlerine karşı sevgi duyduklarında çatışmaya düşme ihtimalleri daha azdır." Fakat Aristoteles ne tür bir dostluktan bahsediyor? Sizin en iyi arkadaşınıza veya ebeveynlerinize, kardeşlerinize karşı hissettiğiniz türden bir dostluk mu bu? Bir şehri bir arada tuttuğunu söylediği ve onu bir rejim haline getiren bu sevgi bağları ne türden bir dostluktur?

Aristoteles, siyasal dostlukların tutkulu aşk ilişkisinde olabilecek biçimde bizim bireysel kimliklerimizden feragat etmemizi gerektiren türden bir şey olmadığını söyler. Daha ziyade, siyasal dostluklar âşıklar arasında veya en iyi arkadaşlar arasında bile olmayan fakat gerçekte birbirleriyle kamusal pozisyonlar ve onurlar için yoğun bir

<sup>1</sup> Ç.N.: WTO (World Trade Organization) Dünya Ticaret Örgütü

şekilde rekabet eden yurttaşlar arasında olan ilişkileri yani siyasal ilişkileri gerektirir. Sivik<sup>2</sup> dostluk, sivik *philia* her vatandaşın ortak yarar için diğer vatandaşları geçmeye çalıştığı bir diğer ifadeyle kardeş rekabeti diyebileceğimiz türden bir yarışma unsurunu içinde barındırır. Çoğunuzun kardeşi vardır ve kardeş rekabetinin nasıl bir şey olduğunu bir parça bilirsiniz. Herkesin bildiği gibi kardeşler arkadaşların en iyisi olabilir, ama ebeveynlerin ilgisi için bu ciddi yarışma, rekabet ve hatta çatışma unsurunu dışlamamaktadır. Aristoteles'e göre, vatandaşlar her biri diğerleriyle onlara bir tür manevi ebeveynlik yapan şehrin takdiri, sevgisi ve kabulü için yarışan kardeşler gibidir. Aristoteles'in bir sivik topluluktan, yurttaş topluluğundan anladığı budur.

Bu nedenle, Aristoteles, yurttaşlar ortak sevgi bağlarıyla bir arada tutulur dediğinde çok spesifik bir şeyi kasteder. Yurttaşlık bağı, Thomas Hobbes gibi birisi veya toplumun farklı malların alıcı ve satıcıları arasındaki rasyonel alışverişler serisi olarak anlaşılabilir ve bir tür oyun teorisi doğrultusunda modellenilebileceğine inanan günümüzün modern ekonomistlerinin çoğu tarafından savunulabilecek, saf kişisel-çıkar toplamından veya rasyonel hesaplardan daha fazla bir şeydir. Aristoteles bunu reddeder, açık bir şekilde reddeder. Toplumun modern ekonomik teorisi hakkında daha modern ekonomik teori geliştirilmeden çok zaman önce bir şey biliyor gibidir. Fakat yine, Aristoteles bir vatandaş topluluğunu bir arada tutan sevgi türünden bahsettiğinde özel arkadaşlıkları karakterize eden kişisel yakınlık bağı gibi bir şeyi kastetmez. Sivik sevgiden bahsettiğinde kastettiği şey daha çok bir takımın veya kulübün üyelerini bir arada tutan sadakat, yoldaşlık bağları gibi şeylerdir. Yine, bunlar karşılıklı çıkar bağlarından daha fazla şeylerdir. Bunlar sadakat, güven, bugün sosyal bilimcilerin bazen sosyal sermaye dedikleri şeyi gerektirir; başarılı toplumlar sosyal sermaye gerektirir. Adını şimdi burada anmayacağım bir başka üniversitedeki saygın bir siyaset bilimci, sosyal sermaye veya güvenin sağlıklı bir demokrasinin temel bileşeni, bir tür temel ilişki olarak öneminden bahsetmiştir.<sup>3</sup> Aristoteles bunu

<sup>2</sup> Ç.N. Sivik: Yurttaş'a ait, yurttaş'a özgü

<sup>3</sup> Ç.N. Yazar burada büyük olasılıkla Harvard Üniversitesi profesörlerinden Robert Putnam'a gönderme yapmaktadır. Putnam, demokratik bir siyasal sistemin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesinde onun sosyal sermaye adını verdiği vatandaşlar arası güvene büyük önem atfetmektedir. Yazarın bu temayı işlediği kitaplarının arasında *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Demorasiyi İşletmek: Modern İtalya'da Sivik Gelenekler), Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993 ve *Bowling Alone*, New York: Simon & Schuster, 2001 (Tek Başına Bowling Oynamak) bulunmaktadır.

bilmekteydi ama o sosyal sermaye gibi sosyal bilimsel çirkin bir kelime kullanmadı; daha ziyade o sivik dostluk ve *philiadan* bahsetti.

Aristoteles, “siyasal birlikteliğin bu nedenle sadece bir arada yaşamak adına değil asil eylemler adına olduğu kabul edilmelidir” demektedir. Onun dediği gibi şehir veya rejim sadece hayatta kalmak adına var olmaz fakat onun iyi hayat olarak anladığı dostluk hayatı ve yine şeref ve kamusal hizmet pozisyonları için yarışma hayatı uğruna var olur. Böylece ilk olarak bir rejimin vatandaş topluluğu tarafından oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Vatandaşlar ortak bir yaşam tarzını paylaşanlardır. Genel olarak vatandaş karar alma ve hizmetlere katılımdan daha fazla başka bir şeyle tanımlanmaz der Aristoteles. Veya birazdan belirteceği şekilde, her kim müzakere ve karar oluşturma konularına gelme hakkına sahiptir, o kişi o şehrin bir vatandaşdır. Vatandaş tanımlamada kullandığı kelimeleri dinleyin. Bir vatandaş, kararlarda ve ofislerde rol alan, müzakere ve karar-alma süreçlerine katılan kişidir. Bu nedenle vatandaş sadece hukukun korumasından istifade eden değil, diyebiliriz ki, sadece toplumun ve onun kanunlarının korumasının pasif bir alıcısı değil, fakat kanunların şekillenmesinde pay alan, siyasal yönetim ve müzakerelere katılan birisidir.

Belki fark ettiniz, Aristoteles kendi vatandaş tanımının en çok onun meşhur ifadesiyle herkesin nasıl yöneteceğini ve yönetileceğini bildiği bir demokrasinin vatandaşlarına uygun olduğunu bile belirtir. Bu düşünce ve vatandaşın bu özellikleri onu iyi vatandaş ile iyi insanın bir ve aynı kişi olup olmadıkları konusunda meraklandırır. Bir kişi her ikisi de olabilir mi, deyim yerindeyse, iyi bir adam, iyi bir kişi ve iyi bir vatandaş? Aristoteles’in kitabındaki meşhur tartışma; Aristoteles’in buna cevabı belki de bilinçli bir şekilde belirsizdir. İyi vatandaşın rejime göreceli olduğunu söyler. Yani, demokrasinin iyi vatandaşı bir monarşinin veya bir aristokrasinin iyi vatandaşı ile zorunlu olarak aynı kişi olmayabilir. Vatandaş erdemi görecelidir veya rejime görecelidir diyebiliriz. Sadece en iyi rejimde iyi vatandaş ve iyi insan aynı kişi olacak demektedir. Fakat en iyi rejim nedir? En azından bu noktada bize söylemedi. Burada belirtmeye çalıştığı şey çeşitli rejim türlerinin olduğu ve bu nedenle onlara uygun çeşitli vatandaşlık türlerinin olduğudur. Her rejim onun maddesi tarafından yani konuşmakta olduğumuz üzere onun vatandaş topluluğu tarafından fakat aynı zamanda formu tarafından, formel yapıları tarafından oluşturulur. Yani her rejim

vatandaşlarına şekil veren bir kurumlar ve formel yapılar seti olacaktır aynı zamanda. Diyebiliriz ki, rejimler veya anayasalar iktidarın vatandaşlar arasında nasıl paylaştırılacağını ve dağıtılacağını belirleyen formlar veya formalitelerdir. Her rejim, bilinçli veya bilinçsiz, en eski siyaset sorusu olan “kim yönetecek?”e bir cevaptır. Kim yönetmelidir? Her rejim bu soruya bir cevaptır çünkü her rejim vatandaşlar topluluğu arasında iktidarın ve görevlerin biçimsel olarak dağıtımının bir yolunu ortaya koyar.

### Bölüm 3. Rejimin Yapıları ve Kurumları Nelerdir?

Böylece şimdi rejimin maddesinden, onun vatandaşlarını, vatandaş topluluğunu neyin oluşturduğundan, formları, formaliteleri, yapıları ve kurumları diyebileceğiniz rejimin formu meselesine geçiyoruz. Tamamıyla modern siyaset biliminin büyük bir kısmı siyasal yaşamın formları ve formaliteleri üzerine odaklanıp, bence, vatandaş topluluğu meseleleriyle, vatandaşların karakterini, Aristoteles’in deyimiyle erdemini neyin oluşturduğuyla yeterince ilgilenmemektedir. Bununla beraber, Aristoteles bir rejimi oluşturan formlara ve formalitelere olağanüstü önem verir ve dikkat gösterir. Bununla ne kasteder?

Aristoteles *Politika*’da katı bir şekilde formel olan *politea* kıstaslarını iki kez tanımlamaktadır ve eminim ikisinin de nerede olduğunu tespit ettiniz. Evet, III. Kitap, bölüm 6, meşhur tanım: “Rejim, bir şehrin, makamlarına, özellikle tüm meseleler üzerinde otorite sahibi olan makamına ilişkin olarak düzenlenmesidir. Çünkü otorite sahibi olan şey her yerde yönetici birimdir ve yönetici birim de rejimdir” der. Aristoteles, rejim bir şehrin makamları ile ilişkili olarak düzenlenmesidir ve her şehir bir yönetici birime sahip olacaktır ve bu yönetici birim rejimin kendisidir demektedir. İkinci tanım IV. Kitabın başında bölüm 1’de yer alır. “Bir rejim şehirlerde makamlarla bağlantılı, onların nasıl dağıtıldığını belirleyen, rejimde otorite unsurunun ne olduğunu ve her durumda birlikteliğin amacının ne olduğunu belirleyen bir düzenlemedir” der. Rejim siyasetinin formel yapısını neyin teşkil ettiğine ilişkin benzer ama hafifçe farklı bir tanım.

Fakat III. Kitap 6. Bölüm’de ve IV. Kitap 1. Bölümde verilen bu iki tanımdan bazı önemli şeyler öğreniyoruz. Birincisi, tekrar edersek, bir rejim iktidarın bir toplulukta nasıl bölünüp dağıtıldığıyla ilgilidir. Bu Aristoteles’in “bir şehrin makamlarıyla ilişkili olarak düzenlenmesi” ifadesini kullandığı zaman kastettiği şeydir. Diğer ifadeyle, her

şehir Aristoteles'in siyasal yönetim kategorilerini kullanarak tek kişi, bir azlık ve çokluk veya her şehri oluşturan bu üç sınıfın bir karışımı arasında iktidarın nasıl dağıtılacağına ilişkin bir yargı üzerine temellendirilecektir. Bu tanımda, her rejimde bu gruplardan birisi hâkim sınıf, hâkim birim, onun dediği gibi, yönetici birim olacaktır ve bu yönetici birim rejimin doğasını tanımlayacaktır demektir. Fakat Aristoteles bundan daha fazla bir şey söylemektedir.

Bir rejim, yani, Aristoteles'in rejim tipolojisi, onun iktidarı bölmesidir. Aristoteles'in rejimleri tek kişinin, azınlığın ve çoğunluğun yönetimine bölmesi iktidarın sadece olgusal nasıl dağıtıldığı ile ilgili olmayıp o aynı zamanda rejimleri iyi düzenlenmiş, iyi yönetilen ve yozlaşmış olarak ta ayırt etmektedir. Bu ayrımla ne demek istiyor? Aristoteles'in ayrımı yine sadece ampirik, iktidarın olgusal olarak nasıl dağıtıldığı üzerine temellenmiş gözüküyor. Çünkü bizim bugün normatif bileşen diyeceğimiz bir şeye sahiptir, o iyi-düzenlenmiş rejimler ile sapmış, yozlaşmış rejimler arasında bir ayrım yapar, yargıda bulunur gözükmektedir. Bir tarafta, iyi düzenlenmiş rejimler, tek kişinin, azınlığın ve çoğunluğun yönetimi olarak monarşi, aristokrasi ve politi dediği rejim bulunmaktadır; yozlaşmış tarafta onları yine tek kişi, azlık ve çokluk tarafından yönetilen tiranlık, oligarşi ve demokrasi olarak isimlendirdiği rejimler yer alır. Fakat, deyim yerindeyse bu altılı rejimler sınıflamasını yapmak için hangi kriterleri kullandığını bilmek istiyoruz. İyi-düzenlenmiş rejimleri yozlaşmış olanlardan nasıl ayırt etmektedir?

Burası birçok açıdan herhangi bir rejimi hemen reddetmekteki isteksizliği nedeniyle Aristoteles'in analizinin pek çok bakımdan sinir bozucu derecede karmaşık olduğu yerdir. Eğer ders için belirlediğimden daha fazlasını okursanız, tamamen okursanız, VI. Kitabın sonuna değin örneğin, Aristoteles'in sadece Demokratlara ve demokrasilere ve diğer rejimlere kendilerini nasıl koruyacakları konusunda tavsiye verdiğini değil tiranların nasıl yönetmeleri gerektiği, tiranların kendi rejimlerini muhafaza etme ve savunmaları gerektiğine ilişkin uzun bir anlatım [da] bulursunuz. Saf kötülüğün yirminci yüzyılda modern totaliteryenizmlerin yükselişi ile canlanmasından önce yaşamış biri olarak Aristoteles hiçbir rejimin o kadar kötü olmadığı, hiçbir rejimin korunmak için iyilikten o denli nasibini almamış olmadığını düşünüyormuş gibidir. Daha çok, birçok şekilde, farklı rejim tiplerinin güçlü ve zayıf yanları konusunda akla dayalı argümanlar sunmaktadır.

## Bölüm 4. Demokratik Rejim

Kendimizinkine, demokrasimize en yakın olanı inceleyelim, Aristoteles'in bu rejim hakkında ne dediğine bakalım. Aslında, insanların düşünmesi için ilginç bir soru olurdu, eğer tiranlık olduğu açık olan ama bazı açılardan Aristoteles'in bahsettiği tiranlıkların ötesine giden Hitler'in Almanya'sı, Stalin'in Rusya'sı, Humeyni'nin İran'ı ile karşılaşılsaydı Aristoteles'in nasıl karşılık vereceği veya onun incelemesinin nasıl olacağını, ne tür bir tavsiyede bulunacağını, ne diyecek olduğunu bilmek ilginç olurdu. Her neyse biz demokrasi hakkında düşünelim.

İlginç bir şekilde, Aristoteles demokrasiyi kolektif olarak tek kişi veya bir azlık tarafından yönetilen rejimlere göre daha fazla bilgelik içermesi temelinde savunmaktadır. III. Kitap bölüm 11'de şöyle der: "Onlar çokluk oldukları için" yani vatandaş topluluğu, demokrasinin yönetici birimi, "her biri erdemin ve sağduyunun bir parçasına sahip olabilir ve birleşmeleriyle, bir araya gelmeleriyle, çokluk birçok elleri ve ayakları ve duyularıyla tek bir kişi gibi olurlar, bu karakter ve akılları için de geçerlidir" der. Bunu bir düşünün, bir demokraside halk, "bir araya gelerek, birleşerek birçok el ve ayağa ve daha büyük bir karakter ve akla sahip bir tek birey gibi olur" demektedir. Aynı metinde herhangi tek bir bireyden daha fazla duyuyoruz, aynı zamanda Aristoteles'in ostrasizm pratiğini, yani sürgüne yollama, herhangi bir erdem veya nitelikte sıra dışı olduğu düşünülen birisinin kovulmasını övmesini işitiyoruz.

III. Kitap 15. bölümde demokratik müzakere sürecini kararlara varmada daha üstün bir araç olarak tanımlayarak benzer bir argüman geliştirir. Onu bir potluck<sup>4</sup> yemekle karşılaştırır: her biri, der, yani vatandaşların her biri, tek başına ele alındığında belki toplumun en iyisinden aşağıdadır. Fakat şehir birçok kişiden meydana gelir tıpkı birçok kişinin katkıda bulunduğu bir ziyafetin tek kişilik ve basit yemekten daha iyi olması gibi bir kalabalık pek çok meseleyi tek bir kişiden daha iyi değerlendirir. Dahası, tıpkı daha büyük bir su miktarının daha zor kirlenmesi gibi çokluğun yozlaşması bir azınlığa göre daha zordur. Böylece demokrasinin savunulması adına potluck yemeği güçlü bir argüman sunar; her bir bireysel aşçı en iyi şef kadar iyi olmayabilir ancak çokluk bir araya geldiğinde tek bir şefin yapabileceğinden daha fazla yemek ve lezzet çeşidi sunabilecektir.

<sup>4</sup> Ç.N. Potluck dinner: Herkesin bir yemek getirmesi ile oluşturulan bir toplu yemek.

Dahası, bir kalabalık, çokluk yozlaşmaya bir azlıktan daha az açıktır. Yozlaşmaya daha az açık olmayı, terimin olağan anlamında, rüşvet almaya daha az eğilimli olarak anlıyorum. Tek bir kişiye rüşvet verdiğin gibi birçok kişiye rüşvet veremezsin.

Aristoteles'in demokrasi üzerine düşünceleri bu analizinde doğru mu? Gerçekten birçok şef tek bir şeften daha iyi bir akşam yemeği hazırlayabilir mi? Şey, bilmiyorum, tek şefli, usta şefli Union League'de mi yoksa yemeğin bir parçasını sunan bir grup arkadaşınızla mı yemek isterdiniz? İlginç bir argüman; her halükarda tartışmaya açıktır. Fakat aynı zamanda, Aristoteles akıl ve birçok makul kanıt sunarak demokrasiyi savunuyor görünmekte midir?

Kitabın aynı kısmında onu krallığın ve tek kişinin yönetiminin savunusu için kanıt sunarken bulursunuz. III. Kitap, 16. bölümde her konuda kendi iradesine göre davranan kralın durumunu inceler. Kulağa bir tür mutlak monark gibi gelmektedir. Burası Aristoteles'in siyasetinin platonik filozof-kral, basitçe kendi üstünlüğü temelinde yasadışı ve ortak iyiye uygun olarak yöneten kral fikrine en çok yaklaştığı yerdir. Aristoteles bu tür kral için bir kelime uydurur, o bunu *pambasileia* olarak adlandırır; *baseleia* Yunancada kral anlamına gelir, Basil ismi gibi, Yunancada kralın karşılığı olan kelimedir ve *pan* evrensel anlamına gelir; *pambasileia*, evrensel kral, herkesin kralı anlamına gelir.

Aristoteles, onun mutlak erdem dediği, neredeyse hiperbolik mükemmelliğe sahip, geri kalanlardan öylesine üstün olup herkesin üzerinde doğal yönetici olmayı hak eden bir kimsenin çıkması ihtimalini göz ardı etmez. Fakat Aristoteles *baseleia* teriminin kendisi için anlamını, evrensel kral [fikrini], onun önceki demokratik müzakere ve paylaşılan yönetim anlayışıyla nasıl uzlaştırdığını merak ediyoruz. Hatırlayın vatandaş sırayla hem yöneten hem de yönetilen kişiydi.

Okuyucular Aristoteles'in krallık tanımına özellikle bu *pambasileia*, herkesin kralı nosyonuna, evrensel krallık düşüncesine baktığında Aristoteles'in siyasi düşüncesinin, göç ettiği Atina'ya değil memleketi Makedonya'ya borçlu olan, gizli bir İskenderci veya Makedon damarı olduğu fikri en azından akıllarına gelmelidir. Daha sonra Büyük İskender'i düşünün, ve aslında, gelecek sefer okuyacak olduğunuz benim kitaptaki favori pasajlarımdan birinde, VII. Kitaptan bir pasajı okumaktan kendimi alıkoyamıyorum, VII. Kitabın sonuna doğru 7. bölümde Aristoteles şöyle der: "Soğuk yerlerdeki halklar, özellikle Avrupa'dakiler, yürekli dirler." Yine bu platonik

*thumos* kelimesi, *thumos*'a sahiptirler, "fakat onlarda müzakereci düşünce noksanıdır," bir diğer ifadeyle müzakere unsurunun noksanlığı. Böylece, *thumotik* olmaları nedeniyle onlar özgür kalırlar, fakat onlar siyasal yönetime sahip değildirler. "Asya'dakiler, öbür taraftan," muhtemelen burada İran'ı, Mısır ve İran gibi yerleri düşünmektedir, "müzakereci düşünceye sahiptir ancak yürekli değildirler, *thumosa* sahip değildirler, bu nedenle de yönetilirler ve köleleştirilirler."

Fakat sonra şöyle devam eder: "Yunanlılar her ikisinden de pay almıştır, konum olarak ortadadırlar. Çünkü onlar," yani Yunanlılar, "hem yürekli, *thumotik*, hem de müzakereci düşünceyle donatılmışlardır ve böylece özgür kalmışlar ve kendilerini en iyi şekilde yönetmişlerdir." "Ve eğer tek bir rejim ortaya çıkarsa hepsini yönetmeye muktedirler" der ve sonlandırır. Yunanlıların herkesi yönetebilmelerinden bahseder, herkes, kimdir bu herkes? Burada herkesle kimi kastediyor? Yunanlılar? Dünyanın geri kalanı? Koşulların ortaya çıkması durumunda bunu başarmaya muktedir olmak, hegemonik bir rejim gibi gözükmektedir. İşte burada Aristoteles en azından bir ihtimal olarak açıkça Yunan yönetimi altında evrensel bir monarşi türü ihtimaline işaret eder gibidir.

Uzun uzun okuduğum bu pasaj birkaç nedenden önemlidir, açıklamaya çalışayım. İlk olarak, insan davranışının belirleyenleri olarak Aristoteles'in dürtü ve akıl, *thumos* ve akıl ilişkisi üzerine olan düşüncesi hakkında bize açık bilgi vermektedir. Bu pasajdaki ana kalıp budur, yine bu platonik *thumos* terimi, hem yönetme arzumuzun nedeni ve aynı zamanda başkalarının hâkimiyetine direnmemizin kaynağıdır. *Thumos*, başkalarının saldırılarına karşı direnmenin yanı sıra, insanın iddiacılığının ve saldırganlığının biricik kaynağıdır. Siyaseti anlamadaki çok önemli bir psikolojik faktördür. İkinci olarak, pasaj bize bazı ilave faktörler hakkında bir şeyler söyler. Siyasal toplumun gelişimindeki bileşenler olarak iklim ve coğrafya gibi ekstra, birçok açıdan, siyaset dışı unsurlardır bunlar. Görünüşe göre, *thumos* ve akıl, *thumos* ve düşünme gibi nitelikler eşit ve evrensel olarak dağıtılmamıştır. O, Avrupalılar dediği, yürekli ve savaşçı fakat *thumosa* sahip olmayan Kuzeyin insanları ile, Mısır'da bilim ve matematik gibi şeylerin gelişmesi düşünüldüğünde şüphesiz oldukça gelişmiş entelektüel bilgiye sahip ama öz-yönetim için bu denli gerekli *thumosa* sahip olmayan İran ve Mısır halkları arasında ayrım yapmaktadır. Bu şeylerin en azından kısmen

doğal veya coğrafi ve iklimsel nitelikler tarafından belirlendiğini söyler. Bunun hakkında düşünebiliriz.

Meşhur kitabı *Kanunların Ruhu*'nda coğrafya ve iklim ve çevrenin farklı halklar tarafından sahip olunan siyasi kültürün belirlenmesi üzerindeki kısmi etkisine vurgusu ile bu pasajın akla gelen modern bir okuyucusu Montesquieu'dur. Nihayet, bu pasaj bize uygun koşullar altında, en azından Aristoteles böyle önerir, eğer tercih ederlerse Yunanlıların evrensel bir yönetim uygulayabileceklerini söyler. Bu ihtimali dışlamamaktadır. Belki de bu onun farklı türden koşullara, farklı koşullara uygun rejimlerin olduğu düşüncesine tanıklık etmektedir. Siyasal yaşamın her duruma uyan tek tip bir modeli olmayıp, iyi rejimler çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. Aristoteles'in siyaset tanımına içkin bazı pasajlarda neredeyse bir tür rölativizm sınırında olan belli bir esneklik, bir karar serbestisi var gibidir.

Fakat yine de, Aristoteles bu kişinin, bu *pambasileia*'nın, bu üstün erdem sahibi kişinin gerçekten ortaya çıkmasının beklenemeyeceğinin farkındadır. Siyaset ideal olmayan koşullarla uğraşma meselesidir. Belki de bu nedenle Aristoteles ideal rejimin yapısına görece az dikkat buyurmaktadır. Çarşamba günü hakkında konuşmak istediğim böyle bir rejim arzu edilecek bir şeydir ancak onun büyük zaman harcadığı pratik amaçlarla değil. Çoğu rejim, büyük oranda, azlık ve çokluğun, zengin ve yoksulun mükemmel olmayan bir karışımı olacaktır. Çoğunlukla çoğu rejim, çoğunlukla siyasetin çoğu onun oligarşiler ve demokrasiler dediği şeylerin, zengin oligarşilerin yönetimi ile fakir demokrasilerin yönetimi arasındaki mücadeleye olacaktır. Bu bağlamda, Aristoteles kökten şekilde siyasal olan azlık ve çokluk kategorilerine bir ekonomik veya sosyolojik kategori eklemek ister gibidir. Azlık sadece nicel olarak tanımlanmayıp deyim yerindeyse aynı zamanda sosyolojik olarak tanımlanır. Zenginler, yoksullar, yine onun tarafından çokluk olarak tanımlanır ve çokluk da yoksullar olarak.

## Bölüm 5. Hukuk, Çatışma ve Rejim

Bu pasajları okuduğunuzda, siyasette sınıf mücadelesi dediğimiz şeyin önemini ilk tespit edenin Karl Marx olmayıp Aristoteles olduğunu görmek zorundasınız. Birçok bakımdan her rejim sınıflar arası bir yarışmadır. Fakat Marx'tan ayrıldığı yer sınıflar arasındaki temel yarışma formunun kaynaklar, Marx'ın üretim araçları dediği şeyler

üzerinde bir mücadele olduğuna inanması değil onun şeref, statü ve yönetim pozisyonları için bir mücadele olduğuna inanmasıdır. Kısaca, mücadele siyasal bir mücadeledir, ekonomik değil. Aristoteles, her rejimin bazı biçimlerde rakip adalet talepleri ile kimin yönetmesi gerektiğine dair rakip iddialara sahip sınıflar arasındaki bir sürtüşmeye sahne olacağına inanır. Bir diğer ifadeyle, sadece rejimler arasında değil ama vatandaşların, farklı vatandaş gruplarının, farklı vatandaş sınıflarının rakip ve yarışan adalet ve iyi anlayışlarıyla harekete geçirildiği rejim içi partizanlık mevcuttur.

O, demokratik hizbin herkesin belli açılardan eşit olması nedeniyle her açıdan eşit olmaları gerektiğine inandığını söyler. Oligarkların insanların bazı açılardan eşitsiz olmaları nedeniyle her açıdan eşitsiz olmaları gerektiğine inandıklarını söyler. Aristoteles'e göre siyaset biliminin amacı ve hedefi hizipleri uzlaştırmak, devrime ve iç savaşa yol çan ihtilafların nedenlerini ortadan kaldırmaktır. Aristoteles'in devlet adamı, Aristoteles'in devlet sanatı, onun siyaset bilimi, çatışmalı durumlara barış getirme doğrultusunda bir siyasi arabuluculuk formudur. Bir çok kimsenin, benim açımdan çatışmanın onun rejim anlayışının tam özüne yerleştirilmiş görünmesine rağmen, Aristoteles'in gerçek bir siyasal çatışma teorisinin olmadığı veya onu görmezden geldiğini düşünmesi bana daima şaşırtıcı gelmiştir. Ve yine, sadece rakip rejimler arasında değil fakat bizim iç siyaset dediğimiz şeyin özüne işlemiş çatışma, farklı adalet kavramlarına sahip farklı sınıfların birbiriyle mücadelesi. Siyaset bilimci bu derinden çatışmacı durumlara nasıl barış ve itidal getirebilir?

Aristoteles bunu nasıl yapmayı önerir? O, çeşitli hizipler arasındaki potansiyel çatışmacı mücadelenin dengelenebilmesi için bir kaç çift çare önerir. Bu çarelerin en önemlisi hukuk devletidir. "Hukuk tüm vatandaşların eşit muamele görmesini sağlar ve bir kişi, azlık ve çokluğun ellerinde keyfi yönetimi engeller" der. Hukukun bir tür tarafsızlık tesis ettiğini söyler çünkü ona göre hukuk tarafsızlıktır. III. Kitap 16. bölümde "Kanunun yönetmesini isteyen bir kimse sadece Tanrı'nın ve aklın yönetmesini isterken insanın yönetmesini isteyen kimse canavarın yönetimini ister. Arzu bu türden bir şeydir ve yüreklilik, *thumos*, yöneticileri, en iyi adamları yoldan çıkarır, bu nedenle kanun tutkudan arınmış akıldır. En iyi adamlar bile yüreklilik tarafından yoldan çıkarılabilir. Kanun tarafgirlik ve tutkunun hâkimiyetine karşı en iyi engeldir" der. Fakat bu hikâyenin sonu değildir. Esasen, bu sadece başlangıçtır.

Aristoteles bir soru, çok önemli bir soru sorar, acaba kanunun yönetimi en iyinin, en iyi bireyin yönetimine işaret eder mi?

Yine tipik olarak, her perspektife payını, hakkını vererek, soruyu iki farklı bakış açısından cevaplar görünmektedir. Birçok bakımdan Platon'un en iyi bireyin yönetimi görüşünü savunur görünerek başlamaktadır. "En iyi rejim," der "yazılı hukuk üzerine temellenen değildir." Akıl yürütmesi şunun gibi bir şeydir: Hukuk en iyisinden sakar bir araçtır, sakardır çünkü kanunlar genel meselelerle ilgili olup somut belli durumlarla ilgilenemezler. Dahası hukuk daima yeni ve öngörülemez durumlara karşılık vermek zorunda olan devlet adamlarının ve yasamacıların ellerini bağlar. Fakat aynı zamanda Aristoteles hukuku da savunur. Ne kadar zeki olursa olsun bir bireyin yargısı ister tutku ister çıkar ister insan aklının yanılabilirliği nedeniyle olsun yozlaşmaya hukuktan daha fazla açıktır. Pratik bir mesele olarak, hiçbir bireyin her şeyi idare edemeyeceğini belirtir. Sadece üçüncü bir taraf, bu durumda kanun, yeterli bir şekilde yargılamaya kabildir. Yine, her iki durum için de nedenler, iyi nedenler verir gözükmektedir.

Fakat o "kanun değiştirilmeli midir?" sorusuna döner. Kanun değiştirilebilir mi? Evetse, nasıl? Ve bir kez daha, farklı argümanlar ileri sürer; II. Kitap 8. bölümde hukuku diğer sanatlar ve bilimlerle karşılaştırır ve tıp gibi bilimlerin ilerleme kaydettiğini ve bunun hukuk için de geçerli olması gerektiğini söyler. Bir hukukun kadimliği onun kullanımının gerekçesi olamaz. Diyebiliriz ki, Aristoteles Burkeçü muhafazakârlığı zamanından çok önce reddetmektedir. Kadimlik veya gelenek tek başına meşruluk sağlamaz, fakat aynı zamanda, sonuç ilerleme bile olsa, hukukta değişimlerin tehlikeli olduğunun farkındadır. "İnsanları kanunların özensizce kaldırılmasına alıştırmak kötü bir şeydir. Şehir kanunları değiştirmekten yöneticilere itaat etmemeye alıştırmaktan zarar gördüğü kadar fayda görmeyecektir." Bir diğer deyişle, kanuna riayet, diğer tüm erdemler gibi bir alışkanlıktır, bir davranış alışkanlığıdır; yok etme ve gayri adil bir kanuna dahi itaat etmeme alışkanlığı halkı tamamen hukuksuz kılacaktır.

Hukuk üzerindeki bu vurgu insan davranışına bir kısıtlamadır. Birçok bakımdan bu Aristoteles'in düşüncesine güçlü bir görenekselcilik unsuru katar gözükmektedir. Bu, adaletin kanunlar, adetler, gelenekler tarafından belirlendiği, görenekler, terimin en geniş anlamında *nomos* tarafından adaletin oluşturulduğu görüşüdür. Belirttiğim gibi,

bununla ilişkili belli bir rölativizm bulunmaktadır çünkü görenekler toplumdan topluma değişmektedir. Adalet standartları, yine, rejime bağlı görünüp bu Aristoteles'in antropolojisinin bir kısmı ile tamamen uyumlu görünmektedir. Nihayetinde, eğer biz doğamız gereği siyasal hayvanlar isek, adalet standartları siyasetten türemelidir, toplumu aşan bir doğruluk insana doğal olan bir doğruluk olamaz.

## Bölüm 6. Aristotelesçi Doğal Doğruluk Standardı veya Doğal Adalet

Fakat Aristoteles'in bizim siyasal doğamız hakkındaki algısı bizim için doğal veya doğru olan bir adalet standardı gerektirir gibidir. Hukuk devleti bizim için doğal olan bir adalet veya doğruluk formunun var olduğunu varsayar. Fakat Aristotelesçi doğal doğruluk veya doğal adalet standardı nedir? Aristoteles şaşırtıcı bir iddiada bulunur; maalesef, bu iddia okumakta olmadığınız bir kitaptadır. Bir kitap, *Nikomakhos Ahlakı*, V. Kitap, 7. bölüm, orada "tüm doğal doğruluk değişkendir veya değişebilir, tüm doğal adalet standartları değişkendir" der. Ve bununla o doğal doğruluğun örneğin daha sonra Immanuel Kant'ın ileri süreceği gibi genel önermelerde veya evrensel maksimlerde değil, bir topluluğun veya onun liderinin neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair somut kararlarında ortaya çıktığını anlatır. Doğal doğruluk değişkendir çünkü farklı koşullar farklı türden kararları gerektirecektir. Öyleyse bu Aristoteles için evrensel olarak geçerli adalet veya doğruluk standartlarının olmadığı anlamına mı gelir? Her şey koşullar tarafından belirlenir, adalet de, deyim yerindeyse, iyi vatandaş gibi, rejime mi bağlıdır? Bu doğru ve yanlışın tamamen koşullara bağlı olduğunu belirten Machiavellizmin sınırsız alanına düşmeyecek midir? Bu Aristoteles'in söylediği şey midir? Hiç değil.

Aristoteles doğal doğruluğun değişken doğasını kısmen devlet adamlığının gerektirdiği hareket serbestisini, özgürlüğünü korumak için vurgulamaktadır. Her devlet adamı yenilikçilik ve yaratıcı eylemi gerektiren yeni ve bazen uç durumlara göğüs germelidir. Ve topluluk için hayat memat meselesi olan böyle durumlarda, bunlara acil durum koşulları diyebiliriz, vicdanlı devlet adamı uygun biçimde karşılık verebilmelidir. Örneğin 11 Eylül [olaylarında] kriz zamanında devlet adamının topluluğu korumasına müsaade etmeyen bir ahlak yasası bir doğal doğruluk ilkesi değil bir intihar notu olurdu. Önemli bir dereceye kadar, Aristotelesçi doğal doğruluk

standartları en müktedir devletlerin somut kararlarında, spesifik kararlarında yer almaktadır; bunlar peşinen belirlenemeyip yeni, ve tekrarlarsak, farklı ve öngörülemez durumlara cevaben ortaya çıkmalarına müsaade edilmelidir. Doğal olarak doğru olan, barış zamanında doğal olarak doğru olan savaş zamanlarında doğal olarak doğru olanla aynı şey olmayacaktır. Normal durumlarda doğru olan acil durumlarda doğru olanla aynı şey olmayacaktır. Aristotelesçi anlamda devlet adamı normal duruma mümkün olan en kısa zamanda ve en etkin şekilde dönmek isteyen birisidir. Bu Aristoteles'i Machiavelli'den ve tavırlarını Machiavelli'den alan diğer tüm düşünürlerden ayıran şeydir. Hobbes ve yirminci yüzyıldaki Carl Schmitt ve Max Weber gibi düşünürler var aklımda. Tüm bu düşünürler tavırlarını uç durumlardan, iç savaş, toplumsal çöküş ve ulusal kriz durumlarından almaktadır. Aristotelesçi devlet adamı normdan ayrılmayı gerektiren nadir durumlardan aşırı etkilenmeyecektir, bir Amerikan örneğini ele alırsak, Abraham Lincoln'ün İç Savaş sırasında yaptığı gibi *habeas corpus*'un kaldırılması veya pişmanlık verici ülke içi casusluk gereksiniminde olduğu gibi...Fakat her durumda Aristotelesçi devlet adamının amacı anayasal yönetim koşullarının ve hukuk devletinin mümkün olan en kısa zamanda ve en etkili şekilde restorasyonu olacaktır. Bu karamsar notla birlikte ayrılmanıza müsaade edeceğim. Aristoteles'i gelecek sefer tamamlayacağız.

## Ders 9

11 Ekim 2006

### Bölüm 1. Politi: Hizipleri En Başarılı Şekilde Kontrol Eden Rejim

**Profesör Steven Smith:** Bugün Aristoteles III. Kısmı tamamlayarak başlamak istiyorum. Yalnız bunu yapmadan önce, arkadaşlardan rica edebilir miyim—evet, çok teşekkürler. Sizin komşunuz da? Kusura bakmazsanız? Çok teşekkürler... Aristoteles Bey'e saygıdan. O sizin için Bey.

Bugün Aristoteles'in Amerika'yı keşfinden bahsetmek istiyorum. Aristoteles'in Amerika'yı keşfetmesi bazılarınıza şaşırtıcı gelecek muhtemelen ama bir dakika içinde o noktaya geleceğim. Aristoteles açısından birçok bakımdan, her siyaset öğrencisi için olduğu gibi, bir kimsenin göğüs gerdiği en önemli mesele hizip problemidir. Hizipler nasıl kontrol edilebilir? Hizipler arası çatışma nasıl kontrol edilebilir? Bu özellikle, Aristoteles'in hizipleri en iyi şekilde kontrol ettiğine inandığı ve politi terimi ile ifade ettiği rejimi tarif ettiği *Politika*'nın IV. ve V. Kitaplarında ele alınan meseledir. Politi adlı bu rejimin esas özelliği, esasen o rejim manasındaki genel Yunanca kelime olan *politeay*ı kullanır bu rejim için. Aristoteles'e göre, Politi oligarşi ve demokrasi ilkelerinin bir karışımını temsil eden rejimdir. Böylece her iki uç tarafından baskıyı önler der.

Deyim yerindeyse azlık ve çokluk unsurlarını birleştiren politi orta sınıfın, orta grubun hâkimiyeti ile karakterize edilir. Orta sınıf, en azından sınıf mücadelesi ve hizip çatışması sorunlarından kaçınabilecek sayıda kalabalık olduğu yerde her iki uç partinin de güvenini kazanmaya muktedir. Aristoteles, "Orta unsurun büyük olduğu yerde, hizipçi çatışma ve rejimin doğası üzerine bölünme en az olur" diye yazar. Böylece bir bakıma Aristoteles, James Madison'un Federalist 10 Numaralı ünlü makalesinden çok önce hizbin kontrolü ve sınırlanması için deyim yerindeyse çareyi bulmuştu. Hatırlayın, hepiniz değilse bile Onuncu Federalist Deneme'yi okumuş olan çoğunuzun hatırlayacağı üzere, Madison birçok hizbin birbirlerini kontrol edip dengelediği, birbirleriyle yarış ettiği; böylece bir çoğunluk sınıfının tiranlığının,

çoğunluğun bir tür tiranlığına yönelen tek bir hizbin hâkimiyetinin önlendiği geniş bir cumhuriyet tasarlamaktaydı.

Aristoteles'in oligarşi ve demokrasinin karışımı önerisi, birçok bakımdan, tam 2000 yıl öncesinden, Madison'un kuvvetlerin birbirinden ayrıldığı ve Federalist 51 Numara'da söylediği gibi, hem tiranlık hem de iç savaş uçlarından kaçınabilmek için hırsın hırsıyla dengelendiği bir yönetim çağrısını öngörmektedir. Benim ve inanıyorum ki her sağduyulu Aristoteles okuyucusunun ulaşacağı kaçınılmaz sonuç, Aristoteles'in, aslında, Amerikan Anayasası'nı daha o yazılmadan 1500 veya 2000 sene önce keşfettiğidir. Bu size şaşırtıcı gelebilir, çünkü tabii ki Aristoteles çok daha önce yaşamıştır. Fakat bu basitçe bizim önyargımız olabilir. CUNY<sup>1</sup>, Yüksek Lisans ve Doktora Merkezi'nden arkadaşım Peter Simpson bir makalesinde bana çok ikna edici gelen, Aristoteles'in aslında Amerikan Anayasası'nı keşfettiği argümanını geliştirmiştir. Bence onun keşfetmediği sadece bizim önyargımız olabilir.

*Politika*'nın II. Kitabında Aristoteles dünyanın sonsuz olduğunu ve onun içindeki her şeyin keşfedildiğini yazar. Dünya periyodik aralıklarla büyük yıkımlar ve felaketler yaşar, medeniyetler barbarlık seviyesine iner ve daha sonra düzeliş yükselişe geçer. Diyebiliriz ki, eğer bu yıkıcı değişim teorisi doğruysa, bizimki gibi bir anayasanın veya bizimkiyle aynı olan bir anayasanın antik geçmişteki bir tarihte, Aristoteles'in bildiği çok uzak bir tarihte var olmuş olması ihtimalini dışlayamayız. Bunun mümkün olduğunu düşünüyor musunuz? Şey, neden olmasın? Fakat Aristoteles'in karma anayasası halen önemli açılardan bizimkinden ayrılmaktadır. Aristoteles karma anayasadan tek bir kişi, azlık ve çokluktan oluşan sınıfların dengesini anlamaktadır. Okumanızda göreceğiniz üzere hükümetin fonksiyonlarının gerçekte birbirinden ayrılıp ayrı ellere verilmesinde çok ısrarcı değildir. O, her sınıfın yönetim gücünün bir yönünden pay almasının onun için yeterli olduğunu söyler. Fakat bu bir başka farka götürür.

Biz güçler ayrılığı doktrininin bireyin özgürlüğü ve güvenliği için gerekli olduğunu düşünüyoruz, öyle değil mi? Biz genellikle bireysel özgürlük ve güvenliği kuvvetler ayrılığının amacı olarak düşünüyoruz. Siyasal fonksiyonların küçük bir azınlığın ellerinde toplandığı zaman keyfi yönetim ve bireysel özgürlüğün tehlikeye atılması

<sup>1</sup> CUNY: City University of New York (New York Şehir Üniversitesi) Ç.N.

riskini taşıyız. Fakat Aristoteles için birinci öncelik bireyin özgürlüğünden çok şehrin işleyişi veya işlevsel sağlığıdır. En iyisinden, bireysel özgürlük Aristotelesçi karma rejimin arzu edilir bir yan ürünü olabilir, fakat bireysel özgürlük onun tanımlayıcı veya ilkesel amacı değildir. Bu farkla ilgilenen herkes için, Aristoteles Bey'in Madison'un hikmetini ne şekilde gözden geçirdiğini görebilmek için, Aristoteles'in karma yönetim tanımını Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu*'nun XI. Kitabı ile bazı merkezi Federalist denemelerle karşılaştırmanızı öneririm. Onları değerli olabilecek bir biçimde karşılaştırabileceğinizi düşünüyorum.

## Bölüm 2. Gelişen bir Cumhuriyet için Mülkiyetin ve Ticaretin Önemi

Aristoteles sadece çatışma ve mücadeleyi kontrol etmenin bir yolu olarak güçler ayrılığı doktrininin ve hiziplerin bir tür dengesinin önemini anlamamış aynı zamanda gelişmekte olan bir cumhuriyet için mülkiyet, özel mülkiyet ve ticaretin de önemini anlamıştır. Bunun üzerinde çok durmadık ama hatırlayın II. Kitapta Platon'un *Devlet*'ini, talep ettiği aşırı birlik nedeniyle uzun uzadıya eleştirmektedir. Sokrates en azından yardımcıları sınıfı içerisinde mülkiyetin ortak sahipliğini talep etmektedir. Fakat Aristoteles bu şehrin doğal olmadığını söyler. Yani, bir şehri meydana getirebilmek için belli bir çeşitlilik gerekir. Tüm mülkiyetin ortaklaşa olduğu bir yerde, [şehir] ortak mülkiyetten çok ortak ihmalden muzdarip olacaktır. Birçok bakımdan, Aristoteles özel mülkiyet ve ticaretin erdemlerinin açıkça farkındadır. Aristoteles, açıktır ki, gittikçe tek oldukça, gittikçe birlik oldukça, o artık bir şehir olmayacaktır, der. Şehir, doğasında, bir çokluktur. Daha çok bir birlik haline geldikçe, bir *polis* yerine bir hane gibi olacaktır ve bir hane yerine bir insan gibi olacaktır. II. Kitapta Aristoteles'in merkezileşme ve mülkiyet yoğunlaşmasının yarattığı aşırı birliğe yönelik eleştirisini görüyoruz.

Fakat ticaretin ve mülkiyetin öneminin farkında olmasına rağmen şehrin amacının zenginlik olmadığını, zenginliğin üretimi olmadığını söyler bize. Bu şekilde, Aristoteles ve *Milletlerin Zenginliği*'nin büyük yazarı Adam Smith'in bir karşılaştırmasını yapmak faydalı olurdu. Eğer siyasetin amacı zenginlik olsaydı, der Aristoteles, Fenikeliler— diyebiliriz ki antik dünyada Fenikeliler kelimenin tam manasıyla tüccar milleti— Fenikeliler en iyi rejim olurdu. Fakat o bunu reddeder. Aristoteles, meşhur bir

Amerikan Başkanı tarafından söylenen “Amerika’nın işi para kazanmaktır” sözünü asla onaylamazdı. Siyasal ortaklığın iyi bir şekilde gerçekleştirilen asil davranışlar hatırına olduğu kabul edilmelidir. Bize erdemin zenginliğin hatırına değil zenginlik ve mülkiyetin erdemin hatırına var olduğunu söyler.

Aristoteles, tıpkı Amerikalıların hükümetin para kazanmanın hatırına, ekonominin hatırına var olduğunu düşünme eğilimini eleştireceği gibi, Amerikalıların siyasal çatışmayı kontrol etmekten ziyade körükleyen bizim siyasi parti dediğimiz kulüpler biçiminde teşkilatlanma eğilimini de peşinen eleştirmiştir. Bu siyasal kulüpler veya partiler Amerikan siyasetçilerini devlet adamlarından ziyade demagoglar haline getirir biçimde etkilerini halkı tutsülemek için, güçlerini tehlikeli tutkuları kaşımak için kullanırlar. O aynı zamanda siyasal makamları kurayla atama şeklindeki Yunan pratiğinden ziyade Amerikan seçim pratiğini garip bulurdu. Aristoteles, seçimlerin makama gelmek isteyen herkesi utanmadan halka, yerine getirmeyeceklerini, getiremeyeceklerini bildikleri vaatlerde bulunmaya yönelterek sadece demagojiyi artırma eğiliminde olduğunu düşünürdü. İsteddiğiniz kişiyi düşünün. Dahası, Amerikan rejimi pek çok açıdan herkese açıkken ve eşitlik inancı ile övünürken, hiç şüphesiz Aristoteles onun makamlarının aslında sadece zenginlere ya da zenginlerin desteğini alabilenlere açık olduğunu ve bunun onu cumhuriyet görünümündeki bir oligarşi yaptığını belirtirdi. İşte, Aristoteles Amerikan Anayasası ve Amerikan siyasal kültürüne yönelik kendi eleştirisine de sahipti.

### **Bölüm 3. Aristokratik Cumhuriyet: En İyi Rejim İçin Bir Model**

Açıktır ki, her ne kadar *Politika*’nın son iki kitabı VII. ve VIII. Kitapların konusunu oluşturan kendisinin en iyi rejim fikrine uymasa da, Amerikan rejiminde Aristoteles’in takdirini kazanacak pek çok şey vardır. Aristoteles burada yapısı, kurumsal yapısı, en iyi rejimin içeriği hakkında en iyi rejimde en iyilerin yönetici olacaklarını kabul ederek çok genel bir taslak çizmiştir. Yani, bu bir aristokrasi, aristokratik bir cumhuriyettir. Şimdi biraz bu rejim hakkında, Aristoteles’e göre bu aristokratik cumhuriyetin gerekliliklerinin, ihtiyaçlarının neler olduğu hakkında konuşmak istiyorum.

*Politika*'nın bu bölümlerinde, Aristoteles geçerli Yunan siyasal eğitiminin gelenek ve pratiklerine ciddi bir meydan okumada bulunur. Birçok bakımdan, Platon'un *Devlet*'i gibi, onun her parçası oldukça kapsamlıdır. İlk olarak, en iyi rejimin amacının, Aristotelesçi cumhuriyetin amacının savaş olmadığını, fakat esasen barış olduğunu söylemektedir. En iyi rejimin vatandaşı, eğer görev gerektirirse savaşı kaldırabilmelidir, fakat sadece barış ve boş zaman hatırına. Yinelerseniz, sadece Sparta değil ama Atina ve onun emperyalist hırslarının bir eleştirisidir bu. İkinci olarak, Aristoteles boş zamanın amacını, rejimin amacı barış, barışın amacı da boş zamandır dediğinde ortaya kor. O boş zamandan sadece rahatlama, özel anlarınızın keyfini çıkarma, tatilin tadını çıkarmayı anlamamaktadır. Boş zaman sadece dinlenme ve eylemsizlik değildir, fakat boş zaman eğitim için veya onun bazen felsefe terimiyle adlandırdığı şey için gereklidir.

Felsefeyle, pek soyut veya spekülâtif düşünce kapasitesini değil fakat daha çok *megalopsychos*, literal olarak, yüce-ruhlu kişi veya yüce-ruhlu insan dediği kişilerin ayrıcalığı olduğunu düşündüğü bir tür liberal eğitimi önerir gibidir. Mega, *megalo*, büyük anlamında olup, *psychos*, bizim tin, ruh terimlerimizle ilişkilidir. Yüce-ruhlu kişi, yüce-ruhlu adam, centilmen, birçok bakımdan Aristoteles için, bu tür eğitimin, liberal eğitimin ideal alıcısıdır ve aynı zamanda bazı açılardan kitabın kendisinin ideal veya mükemmel okuyucusudur. Aristoteles'in en iyi rejiminin Platon'un filozof-krallar için olan uzlaşmaz talebinden nasıl farklılaştığını açıkça görmeye başlıyoruz.

*Megalopsychos*, bir centilmen, o her ne ise, katı anlamda bir filozof değildir.

Sosyolojik olarak, Aristoteles *megalopsychosun*, filozoftan farklı olarak, esasen toprak mülkiyetine dayalı bir zenginlik miras almış, fakat yaşam biçimi şehirli olan biri olduğunu açık eder. O bizim kent soyluları dediklerimizin bir üyesi olacaktır.

*Nikomakhos Etiği*'nde Aristoteles böyle bir kişinin, bu *megalopsychosun* sahip olması gereken psikolojik ve hatta fiziksel özellikleri canlı bir şekilde sunar. Böyle bir kimse pek çoğumuzu aşağı çeken az veya çok küçük şeylerden mağrur bir şekilde uzak durur. Aristoteles onun, çok önemli bir şey tehlikede olmadığı sürece yavaş harekete geçtiğini söyler. Kimseye karşı borçlu kalmamak için yapılan iyilikleri fazlasıyla geri öder. Fikrini, bir parça New York Times gibi, korku veya çıkar düşünmeden söyler çünkü ikiyüzlülük ona yakışmaz. Ara sıra başkalarını incitebilir ama bu hesaplanmış canilikten kaynaklanmaz. Dahası, Aristoteles böyle bir kişinin sadece zenginlik değil

ama gelişmiş bir estetik zevke de sahip olduğunu düşündürtecek biçimde güzel ama faydasız şeylere sahip olacağını söyler. Bu yetmezmiş gibi, acele etmek vakarsız olduğu için Aristoteles *megalospsychos*un ağır yürüdüğünü, uzun boylu olduğunu ve derin bir sesle konuştuğunu söyler. Yine bu kitabın ideal devlet adamının veya okuyucusunun, potansiyel devlet adamı veya okuyucusunun kim olacağı çok açıktır. En önemlisi, diyebiliriz ki, bir sınıf olarak centilmeni filozoftan ayıran şey belli tür bir bilgi veya pratik akıldır. Centilmen bir Sokrates'in sahip olduğu spekülative akla sahip olmayabilir, fakat o işlerin idaresi için gerekli olan pratik rasyonellik, pratik yargı niteliğine sahip olacaktır.

Aristoteles bu tür bilgiyi, bu tür pratik yargıyı, tahtaya yazdığım bilgiyi, bu tür pratik yargıyı, tahtaya yazdığım *phronimos* olarak adlandırır. Ona sahip olan kişi *phronimos*dur, pratik yargıya sahip bir kişi. Yine, spekülative ve felsefi akılla aynı şey olmadığı aşikar olan, bizim sağduyu, pratik bilgeliği, yargıda bulunma kapasitesi, yargılama kapasitesi dediğimiz şeye yaklaşan bir terim. *Phronimos* uygun veya yerinde olan şeyi, bir durumu meydana getiren karmaşık düzenlemeler içinde yapılması en uygun olan şeyi kavrayabilen kişidir. Hepsinden öte, böyle bir kişi onu daha teorik veya spekülative kafa yapısına sahip kişilerden ayıran özel içgörü ve ayırt edebilme niteliğine sahiptir.

Bu *phronimos*, yargı, pratik akıl, sağlam sağduyu niteliği nasıl elde edilir? Aristoteles bize bu bilgi türünün siyaset için en uygun olan bilgi türü olduğunu söyler. Yine -- o bu hususta net olmayı ister—o ne basitçe soyut doğruları hedefleyen teorik bilgidir ne de onun *techne* adını verdiği, işe yarar aletlerin yapımında kullanılan üretici bilgidir. Öyleyse, o nedir? *Phronimos* eylemde bulunmanın amacı doğru eylemde bulunmak olduğu bir anda nasıl eylemde bulunulacağını bilgidir. Diyebiliriz ki, o bir doğru önermeler topluluğundan çok keskin bir neyin ne olduğunu bilme, siyasal sağduyu yeteneğidir. Bu tür bir bilgi yargıda bulunma ve mütalaa etme, mütalaa etme yeteneği veya mütalaa sanatı gerektirir. Aristoteles, bizim sadece bir tercih yapma durumunda mütalaa ettiğimizi söyler. Biz muhafaza etmeyi veya değişimi düşünerek, bir şeyi iyileştirmek veya daha kötü duruma gelmekten korumak için mütalaa ederiz. Bu tür bilgi her şeyden öteye belli bir durumda ne yapılması gerektiğiyle ilgilenen devlet adamının sanatı ve zanaatı olacaktır. O en büyük devlet adamları tarafından sahip olunan, deyim yerindeyse, daha sonraki ve daha küçük kişiliklerin içinde değişimi

yöneteceği kalıcı çerçeveyi çizen anayasaların babaları tarafından sahip olunan yetenektir. Yine bu şehirlerin kurucuları, rejimlerin yasama kurucuları tarafından sahip olunan siyasal yetenek ve bilgelik türüdür.

Aristoteles'in *Politika*'sı bu tür yetenek için gerekli olan bilgi türü hakkında bir kitaptır. Bu pratik yargı *phronimos*, pratik bilgelik niteliği, Aristoteles'e açık bir gönderme olmaksızın, güzel bir makalede İngiliz siyaset felsefecisi Isaiah Berlin tarafından geliştirildi diye düşünüyorum. Isaiah Berlin'i hiç duyan var mı aranızda? Hiçbiriniz mi? Meşhur, meşhur İngiliz filozof, 90ların sonunda, bundan bir müddet önce ölmüştür. Umarım bu size Isaiah Berlin okumanız için bir ilham olacaktır. Her neyse, *Siyasal Yargı* başlıklı muhteşem bir makale yazmıştır. Orada şunu sorar: "Onların bilgisini diğer tüm rasyonellik ve bilgi türlerinden ayıran başarılı devlet adamlarının sahip olduğu entelektüel nitelik nedir?" Şöyle yazar. Ondan alıntı yapacağım.

"Betimlemeye çalıştığım nitelik ister ahlaksız ister erdemli olsun başarılı devlet adamlarının sahip olduğu kendine özgü bir kamusal yaşam anlayışıdır. Bismarck'ın veya Talleyrand veya Franklin Roosevelt veya Cavour veya Disreali, Gladstone veya Atatürk gibi kişilerin büyük psikolojik romancılarla ortaklaşa sahip olduğu fakat daha saf teorik dehaya sahip Newton veya Einstein veya Bertrand Russell ve hatta Freud'un sahip olmadığı bir şey."

İşte burada da, Aristoteles gibi, o da en büyük akıllar, en azından siyasal akıllar, tarafından sahip olunan bir tür pratik yeteneği ayırt eder ve onun büyük psikolojik romancılar dediklerinden, büyük filozoflar ve bilim adamları tarafından sahip olunandan çok farklı olduğunu söyler.<sup>2</sup> Berlin "Bu kapasiteyi ne olarak adlandıracamız?" diye sorar. Ve yine şöyle devam eder:

"Pratik akıl belki de neyin işe yarayıp neyin yaramayacağını bir kavrayışıdır. O, kimyagerlerin deney tüplerinin içeriklerini veya matematikçilerin sembollerinin uyacakları kuralları bilmeleri anlamındaki bilgiye karşıt olarak eğitmenlerin hayvanlarını, ebeveynlerin çocuklarını, şeflerin orkestralarını tanıdığı anlamdaki

<sup>2</sup> Burada Profesör Smith Isaiah Berlin'den aktardığı metni yanlış yorumluyor gibidir. Berlin, büyük devlet adamlarının büyük psikolojik romancılarla ortaklaşa sahip olduğu ve fakat daha çok teorik bilgiye mazhar büyük filozoflar tarafından sahip olunmayan pratik bir yetenekten bahseder görünmektedir. Yani Berlin, Prof. Smith'in dediği gibi devlet adamlarının, büyük psikolojik romancılar ve filozoflardan farkına değil, devlet adamları ve büyük psikolojik romancıların, filozoflardan farkına vurgu yapmaktadır. Ç.N.

bilgiye yönelik olup analizden çok senteze dayalı bir kapasitedir. Başka her ne niteliğe sahip olurlarsa olsunlar bu pratik akıl niteliğinden yoksun olanlar, ne kadar zeki, eğitilmiş, yaratıcı, nazik, asil, çekici ve diğer açılardan yetenekli olurlarsa olsunlar, doğru bir şekilde siyasal açıdan kifayetsiz olarak değerlendirilebilirler, değerlendirilirler.”

Burada, Berlin Aristoteles’in *phronimos* olarak tarif ettiği bu siyasal bilginin karakteri hakkında bir şey söyler bize. Yine, bu bilgi nasıl elde edilir? Onunla mı doğuyoruz? Bazı insanlar [doğal olarak] buna sahip mi veya o tecrübenin mi bir ürünüdür? Aristoteles söylemiyor, fakat sanırım cevap biraz her ikisinden de. Berlin’le hem fikir olarak, o bazı büyük psikolojik romancılar tarafından sahip olunan bir niteliktir.<sup>3</sup> Eğer bu büyük yargı, ayırt etme ve pratik akıl yeteneğine sahip bir romancı bilmek isterseniz, aklıma gelen isimler Tolstoy, Henry James ve belki hepsinden önde gelen Jane Austen’dir.

Pratik bilgeliğin aynı zamanda büyük devlet adamlarının bir erdemidir. Berlin, esas olarak, Bismarck, Disraeli, Franklin Roosevelt’in isimlerini anar. Ben Pericles, Lincoln ve Churchill’in de adlarını ekledim. Onların eserlerini okuyun. Tarihlerini çalışın. Onlar devlet yönetimi sanatında, tam da Aristoteles’in bizim yapmamızı isteyeceği biçimde meselelerin nasıl değerlendirileceği hususunda fiili bir ders vermektedirler.

## Bölüm 4. Aristoteles’in Siyaset Bilimi Nedir?

Bu beni Aristoteles’in bir bütün olarak eseri boyunca ortaya konan daha büyük soruya yöneltmektedir. Aristoteles’in siyaset bilimi nedir? Ne için vardır? Aristoteles ne yapmaya çalışıyor? Bu soruyu sormanın bir iddiada bulunmak olduğunu söyleyebilirsiniz. Aristoteles bir siyaset bilimi, siyasetin bilimine sahip mi? Eğer varsa, ne hakkındadır? Bu soruyu cevaplamaya başlamak için, hatta doğru olarak onun hakkında düşünmeye başlamak için de diyebilirsiniz, bizim Aristoteles’in metninden kendimizi geri çekmemiz ve bazı temel sorular sormamız gerekir. Aristoteles siyasalla ne demek ister? Siyaset çalışmasının amacı ve hedefi nedir ve siyasal varlıkları çalışmaya yönelik Aristoteles’in yaklaşımının ayırt edici yönü nedir?

<sup>3</sup> Buradaki saptamasından Profesör Smith’in yukarıda dilinin sürçtüğü sonucunu çıkarabiliriz. Ç.N.

Bugün, “siyaset bilimi” terimi topluca sosyal bilimler dediğimiz farklı disiplinler arasından bir tanesine karşılık gelir. Bu sadece siyaset bilimini değil fakat iktisat, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, gibi disiplinleri kapsar. Bu disiplinlerin her biri ayrı bir insan eylemleri ve ilişkileri setinde bize yardımcı olmayı amaçlar. İktisat zenginliğin üretimi ve dağıtımını içeren eylemler ile ilgilidir, sosyoloji statü ve sınıfı yöneten eylem ile antropoloji ise kültür alanıyla ilgilidir.

Siyaset biliminin çalıştığı şey nedir ve onun diğer disiplinlerle olan ilişkisi nedir? Siyaset biliminin özü, en azından Aristoteles’e göre ve bu bağlamda ben de oldukça Aristotelesçiyim, onu diğer tüm çalışmalardan ayıran şey rejim kavramıdır, *politeia* kavramıdır. Onun için rejim, diğerleri arasında bir insan faaliyeti dalı değildir, hatta o diğerlerinin tamamını mümkün kılan temel ilkedir, düzenleyici ilkedir. Bu Aristoteles’in siyasetin çalışılmasını diğer sosyal bilimler arasından yalnızca birisi olarak görmemesinin nedenidir. Siyaset bilimi, rejim içerisinde diğer tümünün konumunu ve yerini belirleyen ana bilimdir. Onun rejimi çalışması, yani her düzeni yöneten temel anayasal ilkeleri çalışması Aristoteles’i diğer sosyal bilimcilerden ayırt eden şeydir. Bu dönemin başında bu sınıfa geldiğinizde, sadece siyaset biliminde bir derse kayıt olduğunuzu düşünmüş olabilirsiniz. Belki de onun kimi açılardan “bilimlerin anası,” “bilimlerin bilimi” dediği şeyi çalışmaya geldiğinizi bilmiyordunuz.

Aristoteles’in rejime atfettiği bu öncelik sanırım onun siyaset bilimini bugünün siyaset biliminden ayıran şeydir. Bugün, diyebiliriz ki siyaset bilimciler ve sosyal bilimciler, herhangi bir özel bilgi dalına öncelik atfetmekte daha mütevazıdırlar. Ekonomik motif ve eylemlerin mümkün olan tüm insan davranışlarında anahtarı sunduğuna sıklıkla inanan iktisatçılar bunun muhtemel isitisnasıdır. Kim bilir, belki de haklıdırlar, fakat Aristoteles bunu reddederdi. Aristoteles’e göre, iddia ettiği gibi insan siyasal bir hayvan olduğu için siyasetin diğerlerine önceliği vardır. Bir siyasal hayvan olmak ilk olarak bir toplulukta veya paylaşılan adalet ve adaletsizlik standartları ile yönetilen bir yaşam biçimine katılabilmeye imkan sağlayan konuşma ve akla sahip olmak demektir. Bir diğer ifadeyle, Aristoteles’in siyaset bilimi sadece bir arada yaşamaya muktedir değil—zira birçok başka hayvan da bir arada yaşar—fakat yönetim düzenlemelerinde pay alabilen dilsel hayvanlar olarak bir insan kavrayışını gerektirir. Bir topluluğu mümkün kılan ve bizim davranışımızın bizi diğer türlerden ayırmasında bir belirsizlik veya serbestiyet yaratan bizim *logosumuz*, aklımızdır. O, tam olarak bu

serbestiyetin siyasal toplulukları sadece paylaşılan standartlar üzerinde anlaşma alanları haline değil, fakat aynı zamanda adalet ve adaletsizlik üzerine ahlaki sürtüşme alanları haline getirdiğine inanır. Siyasal hayvan olmak, ona göre, adaletin doğası hakkında süregiden bu konuşma ve tartışmaya dâhil olmak veya edilmektir. Bu konuşmaya katılmayı reddetmek, kendisinin bunun dışında olduğunu ilan etmek ya insanlığın altında ya da üstünde olmaktır. İnsan olmak bu konuşmanın parçası olmaktır.

Aristoteles'in siyasette atfettiği bu merkezilik bizi başka bir soruyu yani bu çalışmanın amacının ne olduğunu düşünmeye zorlar. Neden onunla meşgul oluruz? İlk bakışta bu çok aşikârmiş gibi görünür—daha çok bilgi edinmek. Fakat neyin bilgisi ve ne için? Bugün pek çok insan siyaset çalışmasına ilgi duyar çünkü gazete okudukları veya televizyonda gördükleri şeylerle ilgilidirler. Seçimler, siyasi liderler ve partiler gibi şeyler, kendilerine çekici gelecek değişik nedenler, gördükleri veya haklarında bir şeyler işittikleri savaflara veya devrimlere olan ilgi gibi. Bu şeyler hakkında daha fazla şey öğrenmek için siyaset çalışmaya başlıyoruz. Bu Aristoteles'in zamanında olduğu kadar bugün de doğrudur.

Aristoteles siyasal bilginin, diyebiliriz ki, veri toplanmasının, bulguların organize edilmesinin çok önemli olduğunu kesinlikle kabul etmiştir. *Politika*'nın III, IV ve V. Kitapları Aristoteles'in siyasetinin ampirik yönünü sergiler. Yine, soru sormama izin verin. Bu bilgi ne içindir? Aristoteles onunla ne yapmayı istiyor veya bizim onunla ne yapmamızı istiyor? Yine *Ahlak*'ta siyaset, siyaset biliminin fizik, metafizik veya matematik gibi teorik bir konu olmadığını söyler. Yani, onun amacı bilgiyi kendi hatırı için elde etmek değildir. Siyaset çalışmak [kendi başına] ne kadar önemli olsa da o bilginin hatırına değil eylemin hatırına, onun eylem için kullandığı söz olan, praksis hatırınadır. Siyaset bilimi insanın iyiliği için var olur ve *Politika*'nın açış cümlesi bunu doğrular. Aristoteles, "görüyoruz ki, herkes her şeyi görünür bir iyi için yapar" der. Her eylem, her insan davranışı bir tür iyiyi gerçekleştirmeye yönelir. Tüm siyasal eylemler korumaya veya değiştirmeye yönelir. Eylemde bulunduğumuzda, korumayı veya değiştirmeyi amaçlarız. Tüm siyasal eylem, diyebiliriz ki, daha iyi veya daha kötü fikri tarafından yönlendirilir. O bir daha iyi ve daha kötü standardını ve bu da kendisi aracılığıyla yargıda bulunduğumuz bir iyi fikrini ima eder.

## Bölüm 5. Devlet Adamı Kimdir?

Siyaset çalışmasının bilginin kendi hatırına değil, fakat rejime hizmet eden bilgi için olduğu buradan çıkarılacak sonuçtur, en azından Aristoteles böyle olduğuna inanır. O rejimin daha iyiye gitmesine yardımcı olur veya kötüye gitmesini engeller. Onun amacı sadece daha fazla bilmek değil, fakat nasıl olduğunu bilmektir ve bu sadece teorik seziş değil fakat siyasal yargı ve Aristoteles'in uzun uzadıya tartıştığı pratik bilgi türünü gerektirir. Bu pratik yargı ve düşünme yetisi yine bir şekilde Aristoteles'in bize bahsettiği siyasal sanat veya siyasal yeteneğe özgüdür. Bu yeti sadece devlet gemisini yüzdürme yeteneği değil, fakat en iyi devlet adamlarının gemiyi yönlendirmesini ve güvenli şekilde limana yanaştırmasını da mümkün kılar, yani o devlet adamları tarafından ihtiyaç duyulan bir bilgi türüdür. Aristoteles'in siyaset bilimi, öyleyse, nihai olarak devlet yönetimi sanatının üstün bilimidir. Devlet yönetimi sanatı veya devlet adamlığı yine çok işitmediğimiz terimlerdir. Belki günümüz siyaset bilimi tarafından devlet adamlığı veya devlet sanatından bahsetmek epey bir değer yargısı içerir, çok öznel bulunmaktadır. Bu da yine farklı ve güçlü çağrışımlar içeren bir kelimedir. Devlet adamı kimdir? Devlet adamının özellikleri nelerdir? Aristoteles'in, devlet adamlarının en iyisine, *megalopsychos* özgü olduğuna inandığı özelliklerden bahsetmiştim. Bu, örneğin, Cuma günü ve haftaya görmeye başlayacağımız Machiavelli ve sonra Hobbes veya Locke'un büyük kurucular ve devlet adamları için gerekli olduğuna inandıkları özelliklerden çok farklı olacak. Platon ve Aristoteles kendi görüşlerini verir—filozof-kral ve yüce-ruhlu insan (veya *megalopsychos*).

Fakat yine, devlet adamı en yüksek anlamda rejimlerin, kanunların ve kurumların kurucusudur. Onlar bizim, sonraki kişilerin, içinde eylemde bulunduğumuz anayasal çerçeveyi sunarlar.

## Bölüm 6. Aristoteles'in Siyaset Biliminin Metodu

Eğer Aristoteles'in siyaset bilimi devlet adamlığı için bir eğitimse, onun metotlarının neler olduğunu sorabilirsiniz. Onun ayırt edici metotları nelerdir? Bir devlet adamını nasıl eğitiriz? Diyebiliriz ki bu her olgun bilim hakkında sorulan sorudur. Olgun bir bilimi bir veri yığınınan, rivayetten, sezgisel tahminlerden veya rastlantısal bir içgörü ve gözlemler koleksiyonundan ayıran şey onun metoda sahip olmasıdır. Bilgiyi elde

etmek ve düzenlemek için gerekli hususi bir metot olmaması, karanlıkta el yordamıyla yürümekle aynı şeydir.

Öyleyse Aristoteles'in *Politika*'sının ayırt edici metodu nedir? Bir dereceye kadar, Aristoteles metodolojistin oyununu oynamayı reddeder. *Ahlak*'ta iyi bilinen bir pasajda konusunun sınırları içinde açıklığı elde edebilirse, bizim tartışmamız yeterli olacaktır demektedir. Bir diğer ifadeyle, siyaset gibi her zaman çok çeşitliliğin ve tahmin edilemezliğin söz konusu olduğu bir konuda metodolojik saflık beklemenin yanlış olduğunu söyler gibidir. Konunun müsaade ettiğiinden daha fazla kesinlik talep etmemenin iyi eğitilmiş, tahminen liberal eğitilmiş bir kimsenin işareti olduğunu söyler. Fakat bu formülasyon pek çok açıdan tartışmaya açık gözükmemektedir. Konu ne kadar kesinliğe müsaade etmektedir? Nasıl biliyoruz? Siyasetin çalışılmasında kullanılan metodlarda daima *ad hoc* bir şeyin olacağını ima eder gibidir. Biz çalışma konusunun *a priori* metoda uymasını talep etmekten çok metodu konuya uydurmak zorunda kalacağız. O, metodolojik saflık üzerinde ısrar etmenin, sahte bir birlik anlamını, değişken ve duruma bağlı ve daima değişime tabi olan siyaset çalışmasına sahte bir kesinlik ve mutlaklık anlamını dayatmak olacağını ima eder.

Aristoteles siyaset çalışmasına uygun tek bir metodun olduğunu reddederken bile siyaset bilimcilerin cevaplaması için ortak bir soru seti önerir. Bu soruları *Politika*'nın dördüncü kitabının hemen başında ortaya koyar. Dört tane böyle soru sayar. Siyaset bilimci, en iyi koşullar durumunda en iyi rejimin ne olduğunu kavramalıdır. İkinci olarak, siyaset bilimcinin optimal-alt koşullarda en iyi rejimin ne olacağını düşünmesi gerektiğini söyler. Üçüncü olarak, siyaset bilimci, ne kadar mükemmellikten uzak olursa olsun her rejimi daha istikrarlı ve uyumlu hale getirmenin bilgisine sahip olmalıdır. Nihayet, siyaset bilimci bizim siyasal retorik diyebileceğimiz, varolan rejimleri ideale yaklaştırmaya hizmet eden alana dair, yani reform ve ikna etme teknikleri hakkında bir şeyler bilmelidir. Bütün olarak, bu dört sorunun araştırmaya rehberlik etmesi, onu şekillendirmesi ve yönlendirmesine niyet edilmiştir. Bu soruların emin olunan ve kesin sonuçlara yönlendirmesi beklenmeyip, devlet adamlarını ve vatandaşları karar alma işinde yönlendirme ve bilgilendirmesi amaçlanmıştır.

Siyaset biliminin pratik bir bilim, bir yargı bilimi, belli koşullar ve durumlar altında eylemi yönlendirmeye yönelik bir bilim olduğunu akılda tutarak, nihayet, Aristoteles siyaset biliminin lisanının akliselimi veya siyasal aktörlerin sıradan dilini

yansıtmamasının önemli olduğunu belirtir. Aristoteles'in *Politika*'sında hiç jargon bulunmamaktadır. Aristoteles'in siyaset bilimi tamamıyla sıradan konuşmanın yörüngesinde kalır. Böyle bir lisan bilimsel olarak muğlaklıktan arındırıldığı iddiasında olmayıp tartışmalarda ve meclislerde, hukuk mahkemelerinde ve konseylerde ve benzeri yerlerdeki insanlara uygun ispat standartları kullanmaktadır. Aristotelesçi siyaset biliminin lisanı, insanın lisanıdır, siyasal hayvanın. Onu asla siyaset bilimine veya siyaset çalışmasına suni olarak dışarıdan ithal edilmiş teknik jargon kullanırken duymazsınız.

Aristoteles'i en ayırt eden şey onun lisanının diğer siyaset bilimcilere ve filozoflara yöneltilmeyip kesinlikle vatandaşlara ve devlet adamlarına yöneltilmesidir. Onun kamusal bir yönelimi vardır. Kamuya yöneltilmiştir. Kamusal ruhludur. Ortak iyi ile ilgilidir. Bunu günümüz siyaset bilimi ile karşılaştırın. Aristoteles'in daha çok rejim ile ilgili olmasına karşılık, bugün siyaset bilimciler bilimin soyut doğrularını geliştirme ve metodolojik olarak güçlü ve saf bir siyaset bilimi yaratma iddialarıyla daha ilgili görünmektedirler. Pek çok açıdan, modern siyaset bilimi objektif olmak için, tarafsız olmak için, sanki insan ilişkilerini uzaktaki bir gezegenden gözlemliyormuş gibi rejimin üzerinde ve ondan ayrı olduğunu iddia eder. Aristoteles duruşunu siyasetin içinden ve parçası olduğu rejimden alır. Tabii ki, çağdaş siyaset bilimcilerin tarafsız olmadıklarını hepimiz biliyoruz. Onlar sıklıkla bizim değerler, değer yargıları dediğimiz görüşlerini katmaktadırlar. Onları tartışmalarına katmaktadırlar. Bu değerler onlar tarafından tamamıyla öznel kabul edilir, yine, deyim yerindeyse onların kendi değer yargıları ve gerçek anlamda siyaset biliminin bir parçası değil.

Fakat hepimiz biliyoruz, öyle değil mi, çoğu çağdaş siyaset bilimci liberal olma eğilimindedir. Onların değerleri liberal değerlerdir. Bu bir soru yaratır. Çağdaş siyaset bilimi ile liberalizm<sup>4</sup> arasındaki ilişki tamamen tesadüfi midir yoksa onların arasında içkin, zorunlu bir bağ mı vardır? Bir kimse gerçekten hangi siyaset biliminin gerçekten daha bilimsel olduğunu sorgulayarak iyi bir şey yapar: Aristoteles'in açıkça ve zorunlu

<sup>4</sup> Profesör Smith liberal ve liberalizm terimlerini Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yaygın anlamlarında kullanmaktadır. Avrupa geleneğinde liberalizm denildiğinde kökleri 17. yüzyıla giden ve John Locke, David Hume ve Adam Smith gibi düşünürleri içine alan ve birey hakları, serbest piyasa ekonomisi ve sınırlı küçük devleti savunan düşünce geleneği anlaşılır. Amerika Birleşik Devletleri'nde liberalizm kelimesi hayat, özgürlük ve mülkiyet gibi geleneksel birey haklarına ilaveten sosyo-ekonomik haklar ve kültürel haklar gibi hakları ve bunları sunmak üzere ilk anlamdaki liberal geleneğin kabul ettiğinden daha büyük bir devleti ve regüle edilmiş bir ekonomiyi savunan bir ideolojiye karşılık gelir. Bu nedenle, birinci anlamdaki liberalizmi ikinci anlamdaki liberalizmden ayırt etmek için ilkine "klasik liberalizm" ikincisine de "modern liberalizm" veya "sosyal liberalizm" denmektedir. Ç.N.

olarak normatif olan ve devlet adamlarına ve vatandaşlara rejimlerini nasıl kollamaları gerektiği hakkında tavsiyelerde bulunan siyaset bilimi mi, yoksa tarafsız olduğunu iddia eden fakat kendi değerlerini ve tercihlerini daima arka kapıdan sokan çağdaş siyaset bilimi mi? Bu partizanca notla sonlandırıyorum. Hatırlatayım, Cuma günü, *Prens*'e başlıyoruz. Machiavelli'yi okuyacağız.

## Ders 10

13 Ekim 2006

### Bölüm 1. Giriş: *Üçüncü Adam*'ın Videosu

**Profesör Steven Smith:** Bunun bir telafi dersi olması nedeniyle, biraz özel bir şey yapacağız. Özellikle uygun olduğunu düşündüğüm bir film den bir kesit izleyeceğiz. İlerledikçe, niye öyle olduğunu söyleyeceğim. *Üçüncü Adam* adlı film den yaklaşık beş dakikalık bir bölüm. Daha önce izleyen var mı? Peki, belki düşündüğüm den daha fazla. İzlemiş olanlarınız ve daha fazla olarak izlememiş olanlarınız için filmin bağlamını anlatayım. *Üçüncü Adam* adlı bu film 1948 yılında Graham Greene'in kısa hikâyesinden uyarlanmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası Viyana'sında geçer. Bizim izleyeceğimiz kesit, filmin en meşhur kısmıdır. İki eski arkadaş arasında geçen konuşma hakkındadır. Orson Welles tarafından canlandırılan Viyana'da karaborsacılık yapmakta ve yaşamını yer altı piyasasında çok kötü bir iş yaparak kazanmaktadır. Bu sahnede, Joseph Cotten tarafından canlandırılan eski bir okul arkadaşını bu işe katılmaya ikna etmeye çalışıyor. Orson Welles karakterinin ölümünün düzmece olduğunu ve en yakın işbirlikçileri dışında hayatta olduğunu kimsenin bilmediğini de eklemeliyim. Bunu söylemeliydim. Kandırmaca bir ölümden sonra bu sahnede Joseph Cotten tarafından canlandırılan eski okul arkadaşını kendisinin karaborsa işine girmeye ikna etmeye çalışıyor. İşte size *Üçüncü Adam*.

Uslu olun. Tüm filmi izleyebiliriz. Güzel bir sahne. Güzel, çünkü sanırım Borgiaların yönetimi altındaki İtalya'da 30 sene boyunca Machiavelli'nin düşüncesinin tadı hakkında bir şeyler aktarmaktadır. Bu Machiavelli'nin zamanıdır. Kan ve cinayet, Leonardo da Vinci ve Rönesans. İsviçre'de 500 yıl boyunca barış ve demokrasi vardı. Ne üretti? Guguklu saat. Birazdan bunun hakkında konuşacağım.

### Bölüm 2. Giriş: Machiavelli Kimdi?

Machiavelli'nin kim olduğu hakkında konuşarak başlamak istiyorum. *Hükümdar*'ı nasıl okumalıyız? Machiavelli bir Floransalı idi. Bunu bilmek esasen onun hakkında bilmeniz gereken her şeyi bilmeniz demektir. Abartıyorum ama bunu bir hususu

belirtmek için yapıyorum. Floransa bir cumhuriyetti. Bir şehir devletiydi. Ve Machiavelli yetişkinlik hayatının önemli bir kısmını cumhuriyete hizmet ederek harcamıştır. Rönesans'ın zirvesinde Rönesans'ın merkezinde Floransa'da yaşayan Machiavelli çağdaşları Leonardo da Vinci ve Michelangelo'nun sanat ve heykel için yaptığını siyaset için yapmak istemiştir. Bir diğer ifadeyle, antikitenin klasik filozoflarının ruhunu kendi tecrübesinin ışığında uyarlayarak canlandırmak istemiştir. En meşhur kitabının ithafında ifade ettiği üzere, bu kitap, *Hükümdar*, “modern şeylerle uzun bir tecrübenin ve antikitede olan şeylerin de sürekli bir okumasının ürünüdür.” Machiavelli'de modernite dediğimiz şeyin ilk ve en güçlü ifadesini buluruz.

Fakat Machiavelli sıradan bir Floransalı değildi. Medicilerin yönetimi altında büyümüştür. Yani, Floransa'nın birinci ailesi ve onların Savonarola adlı bir Dominiken keşiş tarafından indirilişlerine şahit olmuştur. Savonarola Floransa'da bir tür teokrazi, bir tür Hristiyan erdem cumhuriyeti kurmaya teşebbüs etmiştir. Fakat Floransalılar, doğaları gereği, bu fikri reddetmiş ve Savonarola'nın yönetimi kısa süreli olmuştur. Bunun yerine bir cumhuriyet yeniden kurulmuştur. Bu cumhuriyette Machiavelli bir tür diplomatik pozisyon olan second chancery'nin sekreterliğini 1498'den 1512'ye 14 yıl süreyle işgal etmiştir. Cumhuriyetin yıkılmasından ve Medicilerin tahta yeniden çıkmasından sonra Machiavelli şehirden ve siyasetten şehrin dışında sahip olduğu küçük bir mülkte yaşamak üzere sürgün edilmiştir. Bugün orayı ziyaret edebilirsiniz. O, *Hükümdar*, *Livius Üzerine Söylev*<sup>1</sup> ve *Savaş Sanatı* gibi büyük eserlerini burada, bir siyasi sürgün yerinde yazmıştır. Yine buradan siyaset hakkında bilgi almak için arkadaşlarına birçok mektup yazmıştır. Machiavelli'nin İtalya'da ve başka yerde olup bitenler hakkında bir tür siyaset bağımlısı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu mektuplardan birinde, Francesco Vettori adında bir adam olan arkadaşına yazdığı meşhur bir mektup, meşhur kitabını yazmaya nasıl başladığını anlatır. Bu mektuptan bir pasaj okumak istiyorum. Söylemeliyim ki, yine bu mektup yüzünden zaman zaman insanlardan sınıfta şapkalarını çıkarmalarını istiyorum, Araştırma Evi'nden.

Machiavelli'nin çalışma yaklaşımı budur. “Akşam olduğunda” diye yazar “Akşam olduğunda evime döner ve çalışmaya başlarım. Kapıda pislik ve toza bulanmış günlük elbiselerimi çıkartır ve en güzel ve gösterişli elbiselerimi giyerim. Nezih kıyafetlerimle, sevgiyle karşılandığım antiklerin antik salonlarına girer ve sadece

<sup>1</sup> Machiavelli'nin bu eserinin Türkçe çevirisinin başlığı *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*'dir. Ç.N.

benim olan ve kendisi için doğduğum yemekten yerim. Orada onlarla sohbet etmekten ve onlara eylemlerinin nedenlerini sormaktan utanmam ve onlar şefkatle bana cevap verirler. Her gece dört saat boyunca hiç sıkıntı duymam. Her acıyı unuturum. Yoksulluktan korkmam ve ölüm beni korkutmaz. Kendimi tamamıyla onlara veririm. Ve Dante akılda tutmadan anlamak bilgi değildir dediği üzere, onların konuşmalarından kazandığım sermayeyi not aldım ve hükümdarlıklar üzerine küçük bir eser yazdım. Bu eserde, bir hükümdarlığın ne olduğunu, ne türleri olduğunu, nasıl elde edildiklerini, nasıl elde tutulduklarını ve nasıl kaybedildiklerini tartışarak bu konudaki fikirleri inebildiğim kadar derinlemesine araştırıyorum.

Burada, Machiavelli konusuna yaklaşmadaki ciddiyetinin, nasıl çalıştığının, yazmaya başladığı şeyin ne olduğunun bir ipucunu verir bize. En baştan söyleyeyim, *Hükümdar* yanıltıcı bir kitaptır. Adı aldatmacayla eşanlamlı hale gelmiş bir adamdan başka ne bekleyebiliriz? *Hükümdar* herkesin duyduğu, belki bir önyargısının olduğu bir eserdir. Dün internette dolaşıyordum ve Machiavelli hakkında hiçbirini beni şaşırtmaktan geri kalmayan yeni bir kitap buldum. Bunun adı, *Takım Elbise: Erkek Modasına Machiavelliist bir Rehber* idi. Bir bakın. Kim bilir? Machiavelli'nin adı her yerde. Şirket yöneticiliğinden şimdi erkek modasına kadar her şeye uygulanıyor. Herkes onun çalışmalarının ne hakkında olduğunu bilir veya bildiğini düşünür. Yine onun adı, aldatma, ihanet, sinsilik ve hile ile eşanlamlıdır. Kitabınızın kapağına bir bakın. Yüzüne bakın. Gülüşüne bir bakın, gerçekten daha çok bir sırıtma. "Sizin bilmediğiniz bir şeyi biliyorum" der gibi gözüküyor. Bugün Machiavelli'yi okumaktaki güçlük hepimizin onun bildiği şeyi zaten bildiğimizi zannediyor olmamızdadır ve bu yanlıştır.

Machiavelli bir devrimciydi. En geniş kitabı olan *Livius Üzerine Söylev*'de kendisini onun "yeni anlayışlar ve düzenler" dediği şeyi keşfinden ötürü Christopher Columbus ile kıyaslar. Columbus'un coğrafya için yaptığı şeyi Machiavelli siyaset için yapacağını iddia eder. Yani, deyim yerindeyse, tamamıyla yeni bir kıta, yeni bir dünya keşfedecek, Machiavelli'nin yeni dünyası. Machiavelli'nin yeni dünyası, onun yeni anlayış ve düzenleri açıkça daha öncekinin, bir öncekinin kaldırılmasını gerektirecektir. Ve Machiavelli yazdığında, tabii ki, hâkim siyasal örgütlenme biçimi imparatorluktu, daha kesin söylemek gerekirse, Hristiyan imparatorluğu. Machiavelli'nin zamanında bilindiği şekliyle, Kutsal Roma İmparatorluğu, antik Roma

devletinin, Roma İmparatorluğu'nun halefiydi. Bu imparatorlukların her ikisi de evrensel olmaya heves etmişlerdi. Bu evrensellik, Hristiyan bir yöneticinin yönetiminde insan ırkının birliği ve tekliği üzerine temellenen evrensel bir Hristiyan devleti için bir model ortaya koyan Dante'nin meşhur risalesi, *De Monarchia*'da, (monarşi üzerine) ifadesini bulmuştur. Machiavelli bu imparatorluk fikrini reddetti ve bunun yerine cumhuriyetçi Roma modeline özlem duydu. Onun eserlerinde, antik cumhuriyetçi şehir-devletlerinin vatandaşlarının sıra dışı erdemlerini ve kapasitelerini hatırlatan çok şey vardır. Fakat diyebiliriz ki, tıpkı hâkim Hristiyan evrenselciliği modelinden koptuğu gibi antik dünyanın küçük özerk cumhuriyetçi şehir-devleti modelinden de kopmuştur. O bunu *Hükümdar*'ın 15. bölümünün başında açık eder. Bu pasajı da okumak istiyorum. Burada Machiavelli, “Ben başkalarının düzenlerinden ayrılıyorum. Onların anlayışlarından ayrılıyorum” der. “Fakat benim niyetim onu her kim anlarsa ona faydalı bir eser yazmak olduğu için şeylerin hayalini kurmaktansa doğrudan onların gerçek doğalarına gitmek bana daha uygun göründü. Pek çokları hayal kurmuştur,” --insanın aklına burada Platon gelir belki de Hristiyanlık da—“Pek çok kimse gerçekte var olduğu ne görülmüş ne de bilinmiş olan cumhuriyetler ve hükümdarlıklar hayal etmiştir. İnsanın nasıl yaşadığı nasıl yaşaması gerektiğinden çok uzaktır. Yapılanı yapılması gereken için bir kenara bırakan kişi varlığını sürdürmeyi değil sonunun geldiğini öğrenir.”

Bir diğer ifadeyle, söylemde Platonik şehirlere yer yoktur. Aziz Agustinci Tanrı şehirlerine de. Machiavelli, biz sadece gerçek şeylere bakacağız demektedir. Meselenin gerçek doğasına, onların hayali veya ütopyasına değil. Bu pasaj, 15. bölümün başı, Machiavelli'nin özü ve realizm olarak, deyim yerindeyse bir tür *Realpolitik* olarak anlaşılır. Olması gerekenden çok olana vurgusu, kişinin ilhamını şeylerin gerçek doğalarından alması. Birçok bakımdan, bu onun öğretisinin özü olarak gözükmektedir. Kesinlikle, Machiavelli siyasal gerçekliğin Platon ve Aristoteles gibi düşünürler tarafından sıklıkla ihmal edilen merkezi yönlerine odaklanmaktadır. Cinayetler, entrikalar, darbeler, bunlar onun ilgilendiği siyasal olgulardır. O insanların ulaşmaya çalıştıkları iyilerden çok yaptıkları kötülüklerle ilgilenmektedir. Hatta diyebiliriz ki, bizim hayal kırıklığımız pahasına, Machiavelli bizim yüce niyetlerimizle eylemlerimizin gerçek sonuçları arasındaki büyük farkı göstermekten zevk alır.

Fakat, bu kesinlikle önemli olmakla birlikte, bana öyle geliyor ki, Machiavelli'nin düşüncesinde realizm teriminin çağrıştırdığından daha fazlası vardır. Bu pasajda, kopuşunu, aslında ondan önce gelenlerin tamamını, ondan önce gelenlerin tamamını reddedişini ilan eder. O bir taraftan ortadan kaldırır, bir taraftan da tamamıyla kendisine ait yeni bir siyasal örgüt formu oluşturmak üzere hem Hristiyan imparatorluktan hem de Roma Cumhuriyeti'nden unsurları kendi düşüncesine göre yeniden yapılandırır. Bizim bugün modern devlet dediğimiz şey. Machiavelli, modern devletin kurucusu, kâşifi, mucididir. Bu modern, seküler, egemen devlet Machiavelli'den sonraki on yıllar ve yüzyıllar içerisinde Hobbes, Locke ve Rousseau ve yirminci yüzyılda hem sağ hem de soldan düşünürlerin eserlerinde rafine edilmiş ve geliştirilmiştir. Max Weber, Carl Schmitt, Machiavelli'nin kendisini temel alan, *Modern Hükümdar* adlı bir kitabın yazarı olan Antonio Gramsci adında bir İtalyan filozofu ikinci gruptan bazılarıdır.

Machiavelli'nin devletinin kendisinin, birçok yönden, Hristiyan ve Romalı selefleri gibi evrenselci hırsları vardır. Fakat o bu devletin Hristiyan ve klasik erdem kavramlarından özgürleştirildiğine inanmaktadır. İşlerin yönetimi onun hükümdar dediği kişilere bırakılmıştır. Machiavellici kullanımda hükümdar bir tür hırsı, şan aşkını, ve bizim karizma diyebileceğimiz peygambervari otorite unsurları taşıyan yeni bir tür siyasi kurucuyu veya lideri ifade eder.

### **Bölüm 3. *Hükümdar*: Başlık ve Kitabın İthafı**

Bizim kurucumuz, modern siyaset biliminin kurucusu Machiavelli tarafından tasarlanan devrimin doğası neydi? Bir an için kitabın başlığını ve ithafını düşünün. *Hükümdar*, görünüşte, çok geleneksel bir eser gibidir. O kendisini hükümdarların aynası olarak adlandırılan uzun bir gelenek içinde sunar. Hükümdarlara şunu yap şunu yapma türünden tavsiyeler veren kitaplardan. Kabul. Çok eski bir zamana geri gidiyor gibi gözükmemekte. Ve kitabın geleneksel görünüşü ithaf mektubundaki açış sözleri ile desteklenmektedir. İlk sözler, kendi ağzından ilk satır “Bir gelenektir” diye başlamaktadır. Eser, gözüne girmek için, iktidarını yeni geri kazanmış, geleneksel bir hükümdar olan Lorenzo de Medici'ye ithaf edilmiştir. Fakat bir daha bakın.

İlk üç bölümün yapısını düşünün. 1. bölümün açış cümlesinde “insanlar üzerinde egemenlik kuran tüm devletler, tüm memleketler ya bir cumhuriyettir ya da bir

hükümdarlıktır” der. Anmaya, cumhuriyetler ve hükümdarlıkları anmaya değer iki rejim ve sadece iki rejimi olarak belirledikten sonra hükümdarlıkları kendi içinde ikiye ayırır. Hâlihazırda Lorenzo tarafından yönetilen gibi otoritesi gelenek ve soya dayalı kan bağına dayalı miras alınmış hükümdarlıklar vardır. Sonra yeni hükümdarlar ve hükümdarlıklar vardır der. Sonrasında Machiavelli cumhuriyetlerin tartışmasını başka yere bırakarak kitabının sadece hükümdarlıklarla ilgili olacağını belirtir. İnsanın aklına cumhuriyetleri tartıştığı yer olarak aynı dönemde yazdığı *Livius Üzerine Söylev* gelmektedir. Fakat sonra Machiavelli bu kitabın özel konusunun yeni hükümdar olacağını söyler. Bir diğer ifadeyle, *Hükümdar* Lorenzo hakkında olmayıp otoritelerini kendi kurnazlıkları, kendi güçleri, Machiavelli’nin hakkında daha sonra konuşacağım meşhur terimi *virtuları* sayesinde kazanmış veya kazanacak hükümdarlar hakkındadır.

Bir diğer ifadeyle, bu kitabın gerçek alıcısı zorunlu olarak yeni hükümdar olmalıdır. Yani, otoritelerini geçmişten miras almamış, fakat kendi otoritelerini kendileri yaratan, kendi otoritelerini yaratmak için yeterince siyasal cevvaliğe sahip birisidir. Belki de birisi Machiavelli’nin hükümdarının kendi kendini yaratmış ilk kişi olduğunu söyleyebilir. Öyleyse, bu hükümdarın karakteri nasıldır ve o daha geleneksel siyasal otorite anlayışlarından nasıl farklılaşmaktadır? Kitabın en meşhur bölümlerinden “Bir Kimsenin Kendi Silahları ve Erdemi ile Elde Ettiği Yeni Hükümdarlıklar Üzerine” başlıklı 6. bölümde yine bu *virtu* terimi bulunmaktadır: kişinin kendi silahları ve erdemi. Machiavelli modern hükümdarın, yeni hükümdarın karakterini tartışır. “Sağduyulu bir adam” der “daima büyük adamlar tarafından takip edilmiş yolları tutmalı ve en mükemmel olanları taklit etmelidir ki bu sayede eğer kendi erdemi oraya kadar uzanmıyorsa da en azından onun kokusunu alır.” Diyebiliriz ki en azından onların büyüklüklerinin kokusunu alma mesafesine gelmişizdir. “Bir kimse uzak bir mesafeye ulaşmaya çalıştığında okçuların yaptığını yapmalıdır, yani yerçekiminin okunu aşağı çekeceğini bilerek yayını yukarı doğrultmalısın” der. Bir diğer deyişle, muhtemelen daha aşağılarda kalacağını bilerek gözünü yükseklerle dikmelisin.

“Öyleyse sağduyulu adamın –ilginç sözcük seçimi, “sağduyulu adam”—taklit etmesi gereken en iyi hükümdarlık yönetimi örnekleri kimlerdir? Ve burada Machiavelli, halkların ve devletlerin kahraman kurucularının bir listesini verir – Musa, Cyrus, Romulus, Theseus, ve diğerleri. “Birisi onların eylemlerini ve hayatlarını incelediğinde

talihin onlara kendisinden istedikleri formu yaratacakları maddeyi sunan fırsattan başka bir şey vermediğini görür” diye yazar. Bu cümlede Aristotelesçi rejim bağlamında konuştuğumuz “form” ve “madde” terimlerini kullandığına dikkat edin. “Talih onlara istedikleri formu yaratabilecekleri fırsattan başka bir şey vermemiştir,” demektedir. Kısaca, bir bakıma, bunlar, *ex nihilo*, yoktan var eden kuruculardır. Onlar, formsuz bir madde üzerinde istedikleri formu uygulayıp şekillendirebilecekleri bir fırsata sahip olmuşlardır. Ve tabii ki, onlar bu durumdan istifade edebilmeleri için gerekli akıl gücüne, cevvaliğe ve sinsiliğe sahiptiler. Bu fırsatlar, bu adamları başarılı kılmıştır. Onların mükemmel erdemleri fırsatın fark edilmesini sağlamıştır. Böylelikle onların anayurtları yüceltilmiş ve onlar müreffeh hale gelmiştir. Fırsatlarını değerlendirdiler, fırsatı yakaladıklarında ona kendi formlarını verdiler.

## Bölüm 4. Silahlı ve Silahsız Peygamber Arasındaki Ayrım

İşte burada Machiavelli meşhur silahlı ve silahsız peygamberler arasındaki ayrımını sunar. “Tüm silahlı peygamberler fethetmiş ve silahsız olanlar mahvolmuşlardır.” Bu açıkça katıksız Machiavellici güç siyasetinin klasik bir ifadesi gibi görünmektedir ve öyledir de. Meşhur bir yirminci yüzyıl Machiavellicisinin bir defasında dediği gibi “Tüm siyaset silah namlusundan doğar.” Silahlı peygamberler fethetmekte ve silahsızlar kaybetmektedir. Fakat sanki bundan daha fazla bir şey varmış gibidir. Machiavelli hükümdarı bir peygamberle karşılaştırıyor. O niçin bu lisanı kullanmaktadır? Bir peygamber nedir? En aşikâr cevap Tanrının kendisine konuştuğu bir kimse olduğudur. Machiavelli’nin silahlı peygamberleri dini karakterler olmayabilir ve onlar zorunlu olarak vahiy alan kimseler değildir, fakat en azından onun tanımında kurucu hükümdarlar, kanun verici olmalarını, kanunlar koymalarını, kurumların şekillendiricileri ve hayatlarımızı yönlendiren fikirlerin reformcuları olmalarını sağlayan sıra dışı kişisel özellikleri olan insanlardır. Machiavelli’nin silahlı peygamberi o kesitteki Orson Welles gibi sadece bir gangsterden daha fazla bir şeydir. O bir öğretmen ve bir tür eğitmendir de. Dersinizde, kendi tartışma saatinizde Machiavelli’nin silahlı peygamberinin hem Platon’un filozof krallarından hem de Aristoteles’in büyük devlet adamı türü olarak *megalopsychos*undan nasıl ve ne şekillerde ayrıldığını tartışabilirsiniz. Gerçi bu türden “Silahlı peygamberler daima kazanır” konuşması Machiavelli’nin karakteristik özelliğidir, bu türden sert konuşmaları sever. O açıkça silahlı peygamberler kuralının açık istisnaları olduğunun

farkındadır. En canlı biçimde akla kim gelir? Bir başka ifadeyle, Machiavelli'nin bir kimsenin taklit etmesi gereken büyük peygamberler listesinde kim yoktur?

**Öğrenci:** İsa.

**Profesör Steven Smith:** Evet. En aşikâr cevap sadece sözlerle ve öğreti ile muzaffer olmuş olan İsa'dır; kesinlikle kendi çağdaşları için böyledir. Orduları yoktu. Bir din kurdu, önce bir mezhep diyebiliriz, sonra da bir din ve nihai olarak bu öğreti adına kurulmuş bir imparatorluk, Kutsal Roma İmparatorluğu. Sözler de güçlü bir silah olabilir, bir tabanca kadar. Siz de diyebilirsiniz ki, "Machiavelli'nin kendisi kimdir?" Machiavelli örnek, silahsız bir peygamber değilse nedir? Onun bir ordusu yoktur. Onun bir toprağı yoktur. Gerçek bir mülkü kontrol ediyor değildir. O sürgün edilmiştir ancak kendisini Colombus'la kıyaslayarak fethetmeye, büyük oranda bizim iyi ve kötü, erdem ve ahlaksızlık görüşlerimizi dönüştürerek fethetmeye teşebbüs etmektedir. Diğer deyişle, insanların sana itaat etmesi için insanların önce sana inanmaları lazımdır. Machiavelli'nin peygambervari hükümdarı, insan fikrini özellikle de dediğimiz gibi iyi ve kötü, adil ve gayri adil hakkındaki fikri yeniden şekillendirip yoğurmaya çalışan bir dini reformcunun yanı sıra bir filozofun bazı özelliklerine sahip olmalıdır.

Bu reformasyon veya deyim yerindeyse bu dönüşüm neyi içerir? Hatta bunu iyilik ve kötülük bahçesinde Machiavelli, Machiavelli için iyilik ve kötülük bahçesinde gece yarısı olarak adlandırabiliriz.

## Bölüm 5. İyi ve Kötü, Erdem ve Erdemsizlik

Machiavelli hakkında sıkça söylenen bir şey onun siyasete yeni bir tür ahlak dışılığı katmış olduğudur. Meşhur 15. bölümde hükümdara nasıl iyi olmayacağını öğretmeye koyulduğunu söyler. Çarpıcı bir formülasyon. Prense nasıl iyi olmayacağını öğretecek. Ve belki de Machiavelli üzerine şimdiye değin yazılmış en önemli kitapta, yazar Machiavelli'nin kötülüğün hocası olduğunu ilan etmiştir. Bunun hakkında düşünebilirsiniz. Kötülüğün bir hocası. Bu Machiavelli'nin olduğu şey miydi? İyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik hakkındaki sorular *Hükümdar*'ın neredeyse her sayfasında gözükmemektedir. O sadece siyasal pragmatizmin, araçları amaçlara uydurmanın bir öğretmeni değildir. Kapsamlı bir devrimden, dönüşümden daha az bir

şey öneriyor gözükmemektedir. Eğer Nietzscheci lisanı kullanırsanız, iyi ve kötü hakkındaki bizim en temel lisanımızın “yeniden değerlendirilmesi”dir.

Machiavelli iyi fikrini reddetmemektedir. Daha ziyade, onu yeniden tanımlamaktadır. Sürekli olarak, hatta bence kitabın her sayfasında, sürekli olarak erdem dilini konuştuğunu söyleyebilirim. Onun “virtu” kelimesi “adam” kelimesinin Latince karşılığı olan *vir*, *wir* den gelmekte olup *virtu* belki de en iyi bizim “erkeklik” dediğimiz şeye karşılık gelir. Machiavelli’nin bu *virtu*, erkeklik lisanını kullanmasını farklı kılan onun bu kelimeyi siyasal kuruluş, rejim değişiklikleri, hem iç hem dış savaşlar gibi belli istisnai durumlara yerleştirmek istemesidir. Birçok bakımdan Machiavelli’yi seleflerinden ayıran şey uç durumları, siyasal kuruluş, entrikalar, savaşlar, darbeler gibi uç durumları normal durumlar gibi alıp ahlakı bu uç durumlara uydurmasıdır. Onun örnekleri genellikle bir topluluğun varlığı veya bağımsızlığının risk altında olduğu istisnai insani ve siyasal toplum durumlarından gelmektedir. Diyebiliriz ki, bu durumlarda ve yalnız bu durumlarda sıradan ahlak kurallarını ihlal etmek kabul edilebilirdir. Onun söylediği gibi, böyle durumlarda bir kimse nasıl iyi olunmamasını, sıradan ahlakın geleneklerini ve kurallarını ihlal etmeyi öğrenmelidir. Machiavelli kabullerini bu istisnai acil durumlardan almakta ve kendi tarzında bunları normalleştirmeye ve onları siyasetin normal koşulları olarak sunmaya çalışmaktadır.

Machiavelli’nin bu istisnai durumları tercih etmesi, sadece devletin varlığının risk altında olduğu büyük kriz anlarında insan doğasının gerçekten kendisini gösterdiğine dair inancını ifade etmektedir. Biz insanların gerçekten ne olduklarını nihayet veya tam olarak sadece en istisnai koşullarda anlayabiliriz. Machiavelli’nin tüm ahlaki düşüncesine hakim olan paradoks erdemin var olma ihtimalinin siyasal dünyayı daima tehdit eden kaos, şiddet ve düzensizlik durumlarından doğması ve hatta onlara bağımlı olmasıdır. Bunu düşünün. Bizim büyük modellerimiz ve kahramanlarımızın birçoğunu düşünün. XIV. Louis olmadan Marlborough Dükü ne olurdu? George III olmadan Washington ne olurdu? Kölecilik çıkarı olmadan Lincoln ne olurdu? Hitler olmaksızın Churchill ne olurdu? Diğer deyişle, kötü var olmadan iyi var olamaz. İyi kötünün üzerine kurulmuştur. Bir şehrin kurulması ve korunması gibi en büyük iyiler bile sıklıkla cinayeti gerektirir. Romulus’un Remus’u katli, Kabil’in Habil’i katli şehirlerin ve medeniyetlerin kurulmasına yol açan cinayetler değilse nedir?

Bir bakıma, insanın aklına *Üçüncü Adam*'da Welles'in yukarıdan aşağı bakıp, "Hareket etmeyi kesen her nokta için sana 20.000 Pound verseydim, yine de paramı kendime saklamamı söyler miydin?" şeklindeki repliği gelir. Machiavelli için, rejimlerin kurulması böyle soğukkanlı ve canice hesaplamayı gerektirir. Tabii ki filmdeki, bir şehrin kurulmasını değil bir suç örgütünü desteklemek için kullanılmaktadır. Bunu da inceleyebiliriz. Fakat Machiavelli sıradan durumlarda, normal siyaset zamanları dediğimiz durumlarda adaletin sıradan kurallarının baskın olacağını reddetmemektedir. Bununla beraber o aynı zamanda siyasetin kendisinin normal oyunun kurallarının askıya alındığı, kriz dönemleri, anarşi, istikrarsızlık, devrim gibi sıra dışı siyasete bağımlı olduğunu gösterir. Bu koşullarda sıra dışı erdem ve kapasite sahibi, 6. bölümde isimlendirdiği gibi peygambervari kalitelere sahip kişilerin çıkması en muhtemeldir. Bir anlık karşılaştırma yaparsak, Aristotelesçi devlet adamının istikrarı ve onu elde etmenin araçlarını değerli bulması en muhtemel şeyken Machiavellici hükümdarın sadece en istisnai durumlarda birisi başarılı olup müreffeh olabileceği için savaş koşullarını arzu etmesi muhtemeldir. Yine filmdeki repliği bir düşünün. "Borgiaların yönetiminde 30 yıl boyunca şiddet, cinayet, terör ve kan. Fakat bu ne sonuç verdi? Daha önce görülmemiş bir azamet. İstikrar, demokrasi, kardeşçe sevgi ve barış. Bu ne sonuç verir? Vasatlık, guguklu saat". Bunda Machiavelli'den çok Nietzsche'nin izleri vardır fakat sanırım Machiavellici tonlar da aşikârdır.

Şunu bir düşünün. Her çocuğa, her birinize, hepimize iyi sonuçların takip edeceği görülse bile yanlış şeyleri asla yapmamamız öğretilir. Bir kimse bundan bir iyilik doğmasını beklese bile başkalarına kötü örnek olmak asla doğru değildir. Fakat Machiavelli kötü örnek olmamakla ilgili kuralı çiğnemektedir. Erdem, klasik ılımlılık, adalet, öz-denetim veya Hristiyan iman, ümit ve yardım erdemleriyle ilişkilendirilmez. Onun için erdem bir tür erkeksel girişkenlik, cevvalik, acımasızlık, kişinin kendi gününce dayanması ve bir kimsenin amaçlarını gerçekleştirmek için hesaplı zalimlik yapmasıdır. Machiavellici *virtu*'nun modeli, genel olarak, Rönesans devlet adamı, Cesare Borgia'dır. Orson Welles'in Cesare Borgia hakkında bugün çok sık izlenmeyen bir film yapmış olması da ilginçtir.

İçinde Cesare'nin temsil ettiği ve Machiavelli'nin onu takip edenlere tavsiye ettiği *virtu*'yu temsil eden *Hükümdar*'ın 7. bölümünden bir pasaj okuyarak sizden ayrılmak

istiyorum. “Bir seferinde Dük” yani Cesare’nin kendisi, “Bir seferinde Dük Romana’yı almıştı” Floransa’nın dışında bir yer, “Orada yetersiz lordların tebalarını doğru yola getirmek yerine şımartmaya hazır olduklarını ve onlara birlik olmak yerine ayrılığa düşmek için nedenler verdiklerini gördü. Bunun üzerine Cesare oraya tam yetki verdiği zalim ve pratik bir adam olan Messer Ramiro d’Orco’yu atadı.” Böylece Cesare bu bölgeye düzen getirmesi için kendisinin temsilcisi olarak tam sorumlulukla bir kişi atadı. “Ramiro kendisine büyük ün getirecek biçimde kısa sürede oraya barış ve dirlik getirdi. Bunun üzerine, nefret üretmesinden korkarak Dük bu denli aşırı otoritenin gereksiz olduğuna karar verdi ve ilin merkezinde en mükemmel başkanın başkanlık ettiği ve her şehrin temsilcisinin olduğu bir sivil mahkeme oluşturdu. Geçmişteki sertliklerin Ramiro’nun aleyhine bir nefret yarattığını bildiği için halkın ruhlarına hitap etmek ve onları kendi yanına çekmek, eğer geçmişte bir zalimlik yapıldıysa bunun nedeninin kendisi olmayıp yöneticisinin doğasından kaynaklandığı fikrini vermek istiyordu. Ve fırsatı eline geçirdiğinde”, bu fırsatı yakalama lisanı “onu bir sabah şehir meydanına bir yanında bir ağaç parçası ve kanlı bir bıçak olduğu halde iki parça halinde yerleştirdi. Onu iki parçaya kestirmişti. Kanlı bıçak ve bir ağaç parçası yanındaydı. Machiavelli, “Bu görüntünün vahşeti insanları hem tatmin etmiş hem de sersemleştirmişti” diyerek bitirir. Tabii ki, bu Machiavelli’nin *virtusu*, hükümdarlık erdemidir; insanları tatmin etmek ve sersemleştirmek. Bizim bugün şok ve huşu diyeceğimiz şeyler. Tamam, haftaya bu bilge adama devam edeceğiz.

## Ders 11

16 Ekim 2006

### Bölüm 1. Giriş ve Sınıf Gündemi

**Profesör Steven Smith:** Son derste, Machiavelli'nin hem pek çok bakımdan bir devrimci olduğu hem de erdem ve erdemsizlik, iyi ve kötü hakkındaki ahlaki dili değiştiren bir reformcu olduğunu söyleyerek dersi bitirmiştik. Aristoteles hem Platon hem de belki de daha önemli olarak dine dayalı kaynaklar ile ilişkilendirilen daha eski bir lisanı ikame etmeyi, ters yüz etmeyi amaçlıyor, erdem lisanını tamamiyle dönüştürmek, ona yeni bir anlam vermek, onu Platonik veya Hristiyan diğer dünyacılıktan daha çok dünyevi güç anlamında değiştirmek istiyordu. Onun için erdem veya yine onun terimiyle *virtu*, erkeklik, güç ve iktidar ile ilişkilidir. *Hükümdar*'ın 25. bölümünde hükümdarın ahlakının cevvalliğe dayalı olması gerektiğini söyler ve kullandığı meşhur ve muğlâk imajda talihin bir kadın olduğunu belirtir. Sizin, hükümdarın kadının nasıl fethedileceğini; güç ile, zalimlik ile, cevvalik ile fethedileceğini bilmesi gerektiğini söyler. Bu Machiavelli'nin dilidir. Erdem dünyevi şan arayışı, hırs, başarıya ulaşma arzusu ile ilişkilendirilir ve bugün bunun hakkında uzun uzadıya konuşmak istiyorum. Siyasal ve felsefi literatürde “kirli eller” problemi denen şey hakkında konuşmak, eğer siyasal oyuna katılmak istiyorsanız, ellerinizi kirletmeye hazır olun. Machiavelli'nin bununla ne demek istediğini, bu probleme nasıl geldiğini tartışmak istiyorum.

Avrupa ahlakını dönüştürebilmek için, diğer bir deyişle, 15. bölümde dediği gibi hükümdara nasıl iyi olmamayı öğretmek için ahlakın kaynağına gitmeniz gerektiğini ileri sürer. Ahlakın kaynağına gitmelisiniz. Düsturları, bizim hayatlarımızı yöneten standartları etkilemek için bu standartların ve düsturların kaynağına gitmelisiniz ve bu da sadece dinde bulunabilir. Tuhaf bir şekilde, kimi açılardan, din *Hükümdar*'ın temel konularından biri gibi görünmemektedir. 18. bölümden hatırlamaya değer bir pasajda Machiavelli hükümdara daima dindar görüntüsü vermeyi tavsiye etmektedir. Hükümdar başışlayıcı, imanlı, dürüst, insancıl ve dindar görünmelidir der. Bu son niteliğe sahip görünmek için bunlardan daha gerekli olan başka bir şey saymaz. Mesele açıktır. Dinin var olması iyi olmakla beraber, bununla açıkça Hristiyanlığı

kastetmektedir, onun gerçekte yaşanması zararlıdır. Bunun Platon'un *Devlet*'in II. Kitabında Glaucon'a verdiği cevapta adalet hakkında söylediği şeyi nasıl dönüştürdüğü hakkında bir düşünün. Orada Thrasymachus adılmış görüntüsüne sahip olmak gerçekte adil olmaktan daha önemli değil midir demektir. Ve burada, bir bakıma Machiavelli koroya sesini dâhil etmektedir. Dinin gerçekliğinden ziyade görüntüsüne sahip olmak çok daha iyidir.

## Bölüm 2. *Livius Üzerine Söylev*

Fakat Machiavelli'nin din hakkındaki öğretisinin özünü anlamak veya keşfetmek için *Hükümdar*'dan bir parça ayrılıp *Livius Üzerine Söylev*'e girmeliyim ve belki de bu kitabın en önemli bölümünde, II. Kitabın "Romalıların Savaşmak Zorunda Olduğu Halk Tipleri ve Onların Özgürlüklerini İnatla Savunması Üzerine" başlıklı 2. bölümünde, bir bölüm için oldukça uzun bir başlık olduğu kesin, Machiavelli iki karşıt ve birbiri ile uyumsuz ahlak kodu olan Hristiyan ve Pagan inançları arasında güçlü bir karşılaştırma geliştirir. O, "Eğer bir kimse kendisine eskinin insanların," yani antik dünyanın, "nasıl olup da bizim bugün olduğumuzdan daha fazla özgürlüklerine düşkün olduğunu sorarsa sanırım cevap bugün insanı geçmişte olduklarından daha az cesur yapan şeyle aynı neden olduğudur," daha az cesur, "ve sanırım bu bizim eğitimimizle geçmiş günlerin eğitimi arasındaki farktan kaynaklanmaktadır" demektedir.

Machiavelli'nin burada göndermede bulunduğu antik dünyada insanları özgürlüklerine bizim çağdaşlarımızdan veya Machiavelli'nin çağdaşlarından daha düşkün yapan veya yapmış olan bizim eğitimimizle geçmiş günlerin eğitimi arasındaki fark tam olarak nedir? Machiavelli'nin eğitim, özellikle de ahlaki ve dini eğitim üzerindeki vurgusu antik zamanlar ve kendisinininki arasındaki anahtar farktır. O, bu iki çağın biri pagan dünyeviliği diğeri de Hristiyan masumiyet, üzerinde temellenen iki çok farklı ahlaki ve dini eğitim sistemi geliştirdiğine inanmaktadır. Machiavelli'nin ahlaki kodu, deyim yerindeyse, dünyevilik ile masumiyet diyebileceğimiz şeylerin arasındaki bu çatışmadır. Machiavelli'nin *Söylev*'inden uzunca bir pasaj okumama izin verin, zira bunun oldukça aydınlatıcı olduğunu düşünüyorum. "Bizim dinimiz" aşikâr ki zamanının Katolik Hristiyanlığını düşünerek bunu söylüyor, "bizim dinimiz eylem insanından ziyade, mütevazı, tefekküre yönelen insanları, keşişleri, rahipleri,

mütevazı ve tefekküre yönelmiş insanları yüceltmıştır. Tevazu, mahrumiyet ve dünyevi şeylere yönelik aşağılama insan için en büyük iyilikler olarak sunulur.” Öte yandan diğer, yani antik ahlaki kod, “öte yandan diğeri en üstün insani iyileri yüce gönüllülük, bedensel güçlülük ve insanı çok cesur kılmaya yönelik her şey ile özdeşleştirmiştir. Ve eğer bizim dinimiz sende güç olmasını talep ederse bu cesur eylemler gerçekleştirme gücü olmayıp acıya katlanma gücüdür” der. Diğer deyişle, Hristiyan gücü, Hristiyan’ın gücü, çarmığa gerilmiş İsa’yı düşünerek, acıya katlanma gücüdür, onun ifadesiyle, cesur şeyler yapma gücü değil.

Machiavelli için söz konusu olan sadece bu iki farklı ahlakın var olması değildir. Ahlakı yumuşatarak, bizi daha nazikleştirerek Hristiyanlığın siyaset üzerine derin olumsuz etkileri olmuştur. Bu yaşam kalıbı, dünyayı zayıflatıp onu kötünün avı haline getirdi diye devam eder. İncil ve Hristiyanlık tarafından getirilen bu yaşam kalıbı, bu eğitim kalıbı, bu ahlaki eğitim kalıbı, dünyayı zayıf kılmıştır. Diğer deyişle, Hristiyanlık tevazu, mahrumiyet, kalp saflığını yayarak siyasal özgürlüğü savunmak için gerekli niteliklerin geliştirilmesini güçleştirmiştir. Hristiyanlık dünyayı zayıf kılmıştır veya yine onun oldukça yüklü terimini kullanarak söylersek, efemine (kadınsı) yapmıştır. Hiç şüphesiz Machiavelli böyle bir terim kullanmaktan ötürü bir suç kuruluna hesap verirdi, ancak onun dili budur. Ne diyebilirim? Bu nedenle bugün geçmişe göre daha az cumhuriyet olmasının nedeninin bizim onlar kadar özgürlük aşkına sahip olmamamız olduğu sonucunu çıkarır. Şimdi Machiavelli’nin antik sivil dinlere, antik sivil teolojiye açık gönderme yapması, Livius’un *Roma Cumhuriyeti’nin Tarihi* adlı eserindeki Numa’nın rolüne bir övgüdür, N-u-m-a. Bu metin üzerinde otorite olan Justin isterseniz size bu konuda daha fazla şey söyleyebilir, fakat Livius’un kitabının açılışında, kardeşi Remus’u öldürmüş olan Romulus tarafından Roma’nın nasıl kurulduğunun hikayesini anlatır. Bundan sonra Roma’nın ikinci bir kez kurulması gerekir ve bu ikinci kuruluş Numa’nın eseridir. Livius, Numa’nın ilkinde silahların gücüne dayalı olarak kurulmuş olan Roma’nın adalet, hukuk ve adetlere uyma, diğer deyişle din, temelinde yeniden kurulacağına karar verdiğini belirtir. Şehrin kuruluşunu tamamlamak için, onun tanrılarını oluşturmak ve kanuna uygun saygının gösterilmesini sağlamak gerekiyordu. Numa dine, adetlere uymaya ve benzerine ilişkin Roma yasal kodlarını koyan kişidir.

## Bölüm 3. “Kirli Eller” Problemi

Fakat Machiavelli Livius’u ve Roma’nın ikinci kuruluşuna dair hikâyeyi dinin faydası hakkındaki önemli bir dersi kendi toplumuna anlatmak için kullanmaktadır. O, okuyucuya “din, içeriğinin doğruluğu ile değil, toplum için sonuçları bakımından değerlendirilecektir” der. Fakat Numa hikâyesi veya onun bu hikâyeyi kullanımı bize dinin sosyal faydası hakkındaki bir dersten daha fazlasını söyler. Roma’nın kuruluşu esnasında din Romalıların savaşçı karakterini dizginlemek ve kontrol etmek için gerekli idi. Din ilk Romalıların vahşi ve kaba karakterleri üzerinde bir yumuşama etkisi getirmek zorundaydı. Fakat bizim için bugün, din karşıt etkiyi yaratmalıdır der Machiavelli. O özgürlükleri üzerindeki tecavüzlere direnme içgüdüsünü kaybetmiş halka bir tür savaşma ruhu kazandırmalıdır. Birçok bakımdan bu, Machiavelli’nin “bir kimsenin kendi silahları” sloganının daha derin anlamıdır. Çeşitli pasajlarda iyi bir cumhuriyetin kendi silahlarına ve kanunlarına dayanması gerektiği formülünü kullanır ve daha derin bir anlamda bu “bir kimsenin kendi silahları” özgürlüğünüze yönelik tecavüzlere direnme kapasitelerini geliştirmek anlamına gelmektedir. Diğer ifadeyle, hükümdar tebaasını kutsal vaatlere güvenmek yerine kendi silahlarına dayanmaya teşvik için dini kullanmak zorundadır ve bu yine onun *Hükümdar’ın* 13. bölümünde Davut ve Golyat’ın hikâyesini, İncil’den Davut ve Golyat’ın hikâyesini anlatmasındaki öğretileridir.

Machiavelli’nin bu hikâyeyi nasıl yeniden anlattığını ve aynı zamanda yeniden yazdığını hatırlıyorsunuz. O hikâyeyi Davut bir sapan ve bir bıçak ile silahlandı Golyat’la savaşa girdi diyerek yazar. Hikayeyi bilen onu hikâyenin İncil’deki anlatımı ile karşılaştıranlarınız Davut’un Golyat’la savaşa sadece sapan ve Saul’un zırhı ile gittiğini bilir. Machiavelli ona bir bıçak vermiştir. Bu nereden geldi? Bıçağı niye ekliyor? İncil’deki hikâyeyi ustaca değiştirmesi oldukça açıklayıcıdır. Bunun dersi “Evet, Tanrı’nın vaatlerine güvenin, ama her ihtimale karşı bir bıçak getirin”dir. Bu, ringe çıkmadan önce rahibe gidip kendisi için dua etmesini isteyen boksör dövüşçü hakkındaki eski bir fıkra gibidir. Rahip, “Onun için dua edeceğim ama yumruk atabilirse işe yarayacaktır” der. Machiavelli kendi ülkesinin ihtişamını yeniden tesis etmek için gerekli bu savaşçı erdemlerde derin biçimde eksik olduğunu hissetmiştir. Bu onun yazdığı uzun bir şiirin konusudur. Evet. Şaşırdınız. Evet, Machiavelli şiir ve

oyunlar yazmıştır. Onun oyunu *Mandragola* halen oynanmaktadır. Fakat Machiavelli ilginç, *Ambizione* adında, hırs, Platonik *thumos* gibi bir şey, uzun bir şiir yazmıştır. Bu şiirde vatandaşlarının sivik ruhlarının noksanlığı ve savaş sanatında yeniden eğitilmeleri gerekliliği hakkında hayıflanmaktadır. Size bu şiirden kısa bir parça okumak istiyorum:

“Eğer bu denli ihtiyatlı ve yaralı olan İtalya’nın güçlü ve savaşçı insanlar üretmemesinin nedeni olarak bir ihtimal doğayı suçlamaya yeltenirseniz, bunun korkaklığımızı silmeye yeterli olmadığını çünkü doğanın yetersiz kaldığı yerde eğitimin destek olacağını söyleyebilirim. Sıkı eğitim antik çağlarda İtalya’yı yükseltip bütün dünyayı fethedip kendine yer açmasını mümkün kıldı. Fakat şimdi, eğer gözyaşlarına yaşam denebilirse, o, uzun çekişmesizliğinin getirdiği yıkım ve mutsuz kaderin altında yaşamaktadır. Fakat şimdi, eğer gözyaşlarına yaşam denebilirse, o, uzun çekişmesizliğinin getirdiği yıkım ve mutsuz kaderin altında yaşamaktadır.”

Ve şiirin bu kısa bölümünden yeni bir tür eğitim konusunu ve Machiavelli’nin ifadesiyle doğanın kusurlarını sadece onun telafi edebileceğini görürsünüz. İnsanları zayıflatan şey bu çekişme noksanlığı, bu uzun çekişme noksanlığıdır. İnsanlar uzun süreli barış tarafından zayıflatılıp, savaş tarafından güçlü, korkusuz ve bağımsız yapılırlar. İtalya için sadece kendisini yeniden güçlendirerek, onun ifadesiyle, “eski günlerdeki gibi yükselip tüm dünyayı fethederek kendine yer açması” mümkün olacaktır. Söylemek istediği şu gibidir: Eğer özgürlük istiyorsanız, en azından Hristiyanlığın iyiliği tanımladığı anlamda, nasıl iyi olmamanız gerektiğini bilmelisiniz. Eğer sadece iyi olmak yerine [gerçekten] iyi bir şey yapmak istiyorsan Hristiyan tevazu erdemi, öbür yanağı çevirme, günahların bağışlanması reddedilmelidir. Diğer bir ifadeyle ellerinizi kirletmeyi öğrenmelisiniz. Hristiyanlığın masumiyeti ile Machiavelli’nin yeni ahlakının dünyeviliği arasında bir uzlaşma olamaz. Bunlar Machiavelli’nin ifade ettiği iki uzlaşmaz ahlaki pozisyonudur fakat o bundan da ileri gider.

Masumlar tarafından sahip olunan güvenlik, bizim kabahatsiz hayatlar sürme ve huzurlu uyuma özgürlüğümüz hükümdarın keskin bakışlı olmasına ve acımasız güç kullanımına bağlıdır. Gerçek devlet adamı, Machiavelli için gerçek hükümdar ortak iyi sevgisi, kendi halkına yönelik sevgi ile genel olarak büyük bir yönetici için vazgeçilmez kabul edilen zalimlik damarını birbiri ile karmaya hazırlıklı olmalıdır. Bu

ikinci özellik iyi olmamayı bilmenin, vahşeti ne zaman ve nasıl kullanacağını veya Machiavelli'nin anlamlı ifadesiyle “doğru uygulanmış şiddet”i bilmenin bir parçasıdır. Şiddet doğru kullanıldığında bir erdemdir. Bu basitçe ahlaki iyiliğin bir ahlaki kötülük ortamından nasıl doğduğunun hatta onu gerektirdiğinin bir diğer örneğidir.

Machiavelli'nin size tavsiyesi açıktır. Eğer siyasal yaşamın sorumluluklarını kabul edemiyorsanız, eğer ellerinizi kirletmeye katlanamıyorsanız, şiddeti, ihaneti ve hatta cinayeti gerektirebilecek sert zorunlulukları kaldıramıyorsanız, öyleyse kenara çekilin, bu size göre değildir. Kendinizin bazen adalet de denen yüce gönüllü masumiyetinizi devlet yönetiminin gerekleri üzerine dayatmayın, çünkü bu sadece yıkıma yol açacaktır. Modern dönemde, örneğin Jimmy Carter'ın başkanlığı Hristiyan insanîyetçiliği ile devlet aklının gereklerinin karıştırılmasının bir örneği olarak görülür. Eğer zor şeyi yapamayacaksan, der Machiavelli, güç şeyi yapamayacaksan, o zaman siyasetin dışında kal, kendi yüce gönüllü ahlakını devlete dayatma.

Başta söylediğim gibi, felsefi literatürde bu Fransız filozof Jean-Paul Sartre tarafından yazılmış meşhur bir oyundan esinlenilerek kirli eller problemi olarak bilinir olmuştur. Kirli eller problemi görevler çatışmasına, siyasetin zorlu gerekleri ile ahlaki saflık ve dünyaya belli bir mesafede durma doğrultusunda eşit derecede talepkar arzu arasındaki ahlak anlayışları çatışmasına göndermede bulunur. Machiavelli, ahlaki olarak saf, temiz ve masum olma arzusunda derin, takdire şayan bir şeyler olduğunu reddetmemektedir, fakat sadece bunun siyasetin ahlakından oldukça farklı bir ahlak olduğunu söylemek istemektedir. Sartre'ın oyununda olay II. Dünya Savaşı sırasında kurgusal bir doğu Avrupa ülkesinde, muhtemelen Yugoslavya gibi bir yerde geçer. Burada bir komünist direniş savaşı, direnişe yeni katılmış genç ve idealist bir savaşıyı bir siyasi suikast emrini yerine getirmeye direnmesinden veya tereddüt etmesinden ötürü azarlamaktadır. “Niye bize katıldın?” diye sorar komünist direniş savaşı. “Saflık bir yogi veya keşiş içindir. Hiç bir kimsenin masum bir biçimde yönetebileceğini düşünüyor musun?” “Hiç bir kimsenin masum bir biçimde yönetebileceğini düşünüyor musun?” ifadesi tabii ki, Fransız Devrimi sırasındaki Jakoben Terör Döneminin liderlerinden olan Saint-Just'tan alınmıştır. Siyasetin ne olduğunu düşünüyorsun, bir ahlaki saflık oyunu mu?

Aynı tür çatışma Soğuk Savaş döneminin büyük romancısı John le Carre'in muhteşem siyasal romanlarının tam da merkezindedir. Onun muhteşem erken

siyasal gerilim romanlarından biri olan *Soğuktan Gelen Casus*'ta (*The Spy who Came in from the Cold*) komünist partiye katılmış olan genç ve idealist bir İngiliz kütüphaneci ile bir ilişki yaşayan ve gizli bir görev yürüten Britanyalı bir casusu resmeder. Bu kez kadındır komünist olan, idealist olandır. O, nükleer silahsızlanma davasına yardımcı olacağına ve uluslararası barışı getireceğine inandığı için partiye katılmıştır. Lemas, casus, ona kendisinin casus olduğunu açıkladığında aynı zamanda kendisinin siyasetin ne olduğu, siyasetin doğası hakkındaki görüşlerini de söyler. “Oyunda sadece bir kural vardır” der Lemas, “geçici işbirliklerinin uygunluğu. Casusların kim olduğunu sanıyorsun, rahip, aziz, şehit? Onlar sefil küçük insanlardır, sersem, tuhaf, sadist, ayyaş, çürümüş yaşamlarını aydınlatmak için kovboy ve Kızılderili oynayan insanlardır. Onların keşifler gibi oturup neyin doğru neyin yanlış olduğunu tarttıklarını mı sanıyorsun?”

## Bölüm 4. Machiavelli Machiavellici miydi?

Bu örneklerin ikisi de, Sartre örneği ve John le Carre örnekleri bir bakıma ilginç örneklerdir ama onlar aynı zamanda benim sahte Machiavellici dediğim türdendirler. Bekâretinizi kaybetmenin entelektüel dengi olarak masumiyetlerini kaybettiklerini göstermek, dünyaya masum gözlerle bakmadıklarını göstermek için sert konuşan entelektüel türleri. Machiavelli, tabii ki bu oyunu oynamayı sever ve o dünyanın güçlüler ve zayıflar arasında, şeyleri oldukları gibi gören realistler ile ahlaki illüzyonların rahatlığını arzulayan idealistler arasında bölündüğünü söyler. Evet, Machiavelli bazen bu görüşü doğrular. Silahlı peygamberlerin daima kazandığını silahsızların daima kaybettiğini söylemiyor mu? İnsanların onların ne olduğunu zannettiklerini değil gerçek şeyleri anlatacağını söylemedi mi? Fakat Machiavelli'nin tüm bir kitabı zaten aşikâr olan bir şeyi, yani güçlülerin zayıfları daima ezeceği, siyasetin vicdani tereddütlerini kapıda bırakmış olanlar için olduğunu ispat için yazmış olması akla yatkın değildir. Soru, Machiavelli'nin gerçekten bu türden bir Machiavellici mi olduğudur?

Machiavelli, Machiavellici miydi? Görelim. Machiavelli ne tür yönetimin en iyi olduğunu düşünmüştür? *Hükümdar*'ın başında işaret ettiği gibi, iki tür rejim vardır: hükümdarlıklar ve cumhuriyetler. Fakat bu rejimlerin her birinin belli karşıt eğilimler, onun deyimiyle salgılar (humor), *umori*, üzerine temellendiğini söyler. *Hükümdar*'ın 9.

bölümünde “Her toplumda iki yaygın salgı bulunur. Bunlardan, halkın üstünler tarafından ne yönetilmek ne de baskılanmak istememesi eğilimi ve üstünlerin halkı yönetmek ve baskılamak eğilimi doğar.” Bunlar iki büyük siyasal psikolojik eğilimdir, baskılanmamak doğrultusundaki halk arzusu ve üstünlerin yönetme ve baskılama eğilimi. Machiavelli her toplumun üstünde temellendiği iki sınıf halkı belirtmek için bu iki psikolojik ve hatta kimi açılardan yarı medikal terim olan, salgılar (humor), ifadesini kullanmaktadır.

Onun 9. bölümdeki salgı teorisi canlı bir istisna dışında bazı açılardan ruhun üç sınıfı tanımını, ruhun üç kısmını anımsatmaktadır. “Şehrin her sınıfı bir humor ile bağlıdır veya belirlenir ancak her iki humor da akla bağlı değildir.” Her devlet bu nitelikleri, bu psikolojik nitelikleri ifade eden iki sınıfa bölünmüştür, zengin ve güçlü olup hakim olmak isteyenler; *grandi* ve ne yönetmek ne de yönetilmek istemeyip sadece yalnız bırakılmak isteyen sıradan insanlar, *popolo*. Şimdi bir kimse *Prens* başlıklı bir kitabın yazarının yönetmek arzu eden üstünleri, *grandi*yi tercih etmesini beklerdi. Bu aristokratik şan ve şeref amaçları tam olarak Machiavelli’nin savunur gözüktüğü şeyler değil midir? Fakat pek çok açıdan Machiavelli, belki de bizi şaşırtacak biçimde, asillerin erdemlerini küçültür. Halkın amaçları, amaçlar, halkın hedefleri, üstünlerinkinden daha düzgündür çünkü üstünler baskı altına almak isterken halk baskılanmamak ister der. Tavsiyesi hükümdarın iktidar temelini asillerden ziyade halka dayandırmaya çalışmasıdır. İktidar hırsları yüzünden, asiller daima hükümdara bir tehdit oluşturacaklardır ve Platonik ve Aristotelesçi siyaseti ilginç bir biçimde ters yüz ederek, burada asiller döneke ve güvenilmezken halk daha istikrarlı ve güvenilirlerdir. Hatırlayın Platoncu ve Aristotelesçi siyaset anlayışında demokrasi, halkın, *demosun* yönetimi hep döneke ve güvenilmez ve tutkulara tabi olmakla eleştirilmişti. Burada Machiavelli bize üstünlerin bu türden istikrarsızlığa tabi olduğunu ve halkın daha güvenilir olduğunu söylemektedir. Bir hükümdarın düşman bir halktan bekleyebileceği en kötü şey onlar tarafından terk edilmektir fakat üstünlerden bekleyebileceği en kötü şey sadece terk edilmek değil aynı zamanda kendisine karşı harekete geçilmesidir. *Grandi* daha tehlikeli ve dönekektir.

Böylece yönetimin asıl işi onlar daima potansiyel bir çatışma ve hırs kaynağı oldukları için seçkinleri nasıl kontrol edeceğini bilmektir. Hükümdar hırsı nasıl yola getireceğini, üstün ve güçlülerin, deyim yerindeyse kibrini kırmayı bilmelidir ve bu, azlığın kibrini

kırıp burnunu sürtmek, Çarşamba günü göreceğimiz üzere Thomas Hobbes'un da felsefesinde temel bir konudur. Hükümdarın veya egemenin yönetim hırsını kontrol etmeyi gerektirir ve bu da seçici infaz politikaları, kamusal suçlamalar ve siyasal yargılamalarla mümkündür. Cuma günü dersin sonunda, sanırım 7. bölümden, okuduğumuz örneği, Cesare Borgia ve Remirro d'Orco örneğini ve onun infazının, kanlı infazının halkı nasıl hem sersemleştirip hem de tatmin ettiğini hatırlıyor musunuz? İşte burada asillerin hırslarını kontrol etmenin ve halkı kendi tarafınıza çekmenin mükemmel bir örneğini görüyoruz. Böylece Machiavelli'nin hükümdarı, tam bir demokrat olmamakla birlikte halkın temel düzgünlüğünü ve onların imanını koruma ihtiyacını tanır. Düzgünlük ile onların hâkimiyet kurma ve kontrol etme arzularının olmamasını, hırslarının olmamasını kasteder gibidir. Fakat bu tür bir düzgünlük halkta aynı zamanda aylaklığa ve ölçüsüzlüğe kaçma eğilimi olduğu için iyilikle aynı şey değildir.

Başkalarını baskılamama arzusu iyi olabilir ama halka özgürlüklerini nasıl savunacakları da öğretilmelidir. 1500 yıllık Hristiyanlık halkı zayıflatmıştır, siyasal sorumluluk alma kapasiteleri olmaksızın ve kendilerini saldırılardan savunacak kaynaklardan yoksun bir şekilde bırakarak zayıflatmıştır. Evet hükümdarlar çokluğun, affedersiniz, asillerin hırslarını nasıl kontrol edeceklerini bilmeleri gibi, sıradan halkın arzularını da nasıl güçlendireceklerini bilmelidirler. *Hükümdar'ın* bazı okuyucuları, hatta bazı çok kurnaz okuyucuları Machiavelli'nin eserinin, Machiavelli'nin hükümdarının kılık değiştirmiş bir demokrat olduğunu ve *Hükümdar'ın* halkı gücü gasp eden hükümdara karşı uyarmak amaçlı olarak yazıldığını düşünmüşlerdir. Bu, örneğin büyük on yedinci yüzyıl siyaset felsefecisi Spinoza'nın Machiavelli hakkında düşündüğü şeydir. Basitçe *Siyasal Deneme* adlı kitabında, Spinoza, "Machiavelli bir halkın refahını bir hükümdara teslim etmeden önce ne kadar dikkatli olması gerektiğini göstermek istemiştir" der ve "Bu en uzak görüşlü kişi hakkında bu görüşe yönelmemin nedeni onun özgürlükçü olduğunun bilinmesidir" diyerek devam eder. Bu Machiavelli hakkında Spinoza'nın görüşüdür, çünkü "onun özgürlükçü olduğu bilinir" der ve kitabın hükümdarlık yönetimi hakkında bir kara mizah olduğunu düşünür. Eğer Spinoza'ya inanmıyorsanız veya onun otoritesinin yeterli olduğuna inanmıyorsanız bir kaç hafta içinde okuyacak olduğunuz bir başka kişiyi, *Sosyal Sözleşme*'den Jean Jacques Rousseau'yu ele alın. "Machiavelli şerefli bir insan ve iyi bir vatandaş" der Rousseau, "Medici Hanedanı'na bağlı bir kişi olarak anavatanının baskı altında

olduğu zamanda özgürlük aşkını gizlemek zorunda kalmış şerefli bir insan ve iyi bir vatandaştır.” Yani, *Hükümdar* kitabın özgürlük sevgisi, Rousseau’nun kendisinin bahsettiği türden muhtemelen halkın özgürlüğü hakkında olan esas öğretisini saklayacak şekilde yazıldı. Belki bu yorumlar çok ileri gidiyor. Belki bunlar abartılıdır ve ben bir dereceye kadar öyle olduklarını düşünüyorum fakat Machiavelli’nin bu iki ciddi okuyucusunun onu özgürlük havarisi olarak görmeleri açıklayıcıdır. Spinoza onu, onun kitabını halka hükümdarlık yönetiminin tehlikeleri hakkında bir uyarı olarak alarak, Rousseau Medici ailesinin tiranik doğasına hitap etmek zorunda olduğu için özgürlük aşkını bilinçli bir şekilde sakladığını düşünerek. Her halükarda, onlar onun asillere karşı el altından halkın tarafını tuttuğunu düşünmektedirler.

Her neyse, bir kimse bu örnekler hakkında ne düşünürse düşünsün, Machiavelli bu zamana değin konuştuğumuz klasik kavramların önemli yönlerine meydan okuyor görünmektedir. Klasik cumhuriyette, Platon ve Aristoteles’in antik cumhuriyetlerinde, bu cumhuriyetler asiller tarafından, zenginliğe ve boş vakte sahip olan ve bu nedenle sağlam siyasal yargılar oluşturmaya muktedir ve hâkimiyet kuracak olan centilmenler tarafından yönetilecekken, Machiavelli’nin devletinde hâkim sosyal ve siyasal güç halk olacaktır. Machiavelli bir dereceye kadar gücü asillerden halka doğru yeniden yönlendirmek istemektedir. İnsan bunu neden yapmak istediğini bilmek istiyor. İlk olarak, o halkın üstünlerden daha güvenilir olduklarını söyler. Halka bir kez özgürlüklerinin değerini bilmeleri, özgürlüklerine yönelik tecavüzlere karşı çıkmaları, mütevazı ve itaatkâr uşaklar olmaktan çok ürkütücü ve uyanık bekçi köpekleri olmaları öğretildikten sonra, halk bir devletin gücü ve yüceliği için güvenilir bir temel olacaklardır. Halk yanında olarak, hükümdarın halkı için güçlü bir sivil yaşam ve kendisi için daimi şans elde etme amaçlarını gerçekleştirmesi daha muhtemeldir.

Ve, Machiavelli’nin söylemeyi sevdiği gibi, hükümdar zamana ayak uydurmayı bilmelidir. Hükümdar için geçerli olan şey Machiavelli gibi hükümdara danışman olanlar için daha az geçerli değildir. Bir kimse bir halkın zamanını ve karakterini bilmelidir. Antik cumhuriyette, demosun tutkuları üzerine kısıtlar bulmak ve koymak gerekli olabilirdi ama cumhuriyetlerin geçmişte kalan bir şey oldukları modern dünyada halka her şeyin üstünde özgürlüklerine değer vermeleri öğretilmelidir. Geçmişin en mükemmel hükümdarları, kanun tabloları getiren ve halkı öz-yönetim için hazırlayan Musa gibi olanlardı der bize. *Hükümdar*’ın son bölümü, 26. bölümünün

yurttaşlarına kendilerini özgürleştirmeleri ve İtalya'yı yabancı işgalcilerden kurtarmaları doğrultusunda vatansever bir çağrıyla tamamlaması yerinde ve uygundur.

## Bölüm 5. Machiavelli Ne Başardı?

Evet, Machiavelli ne başardı? Onun gerçek başarıları nelerdi? Siyasal yaşamın ahlaki kodunu yeniden yazmak veya yeni bir ahlaki kod yazmak, yeni bir siyasi kıta kurmak, Colombus gibi yeni anlayış ve düzenler kurmak gibi yapmaya koyulduğu şeylerin hepsini başardı mı? Bunu başardı mı? İlk olarak, onun klasik ve Hristiyan antikiteyle öncesi bulunmayan kopuşunu kimse hafife almamalıdır, alamaz. Kendisinden önce gelen herkesten ve belki de kendisinden sonra gelenlerden de daha çok siyaseti dinin kontrolünden özgürleştirmeye çalıştı. Gördüğümüz gibi yeni hükümdar dini nasıl kullanacağını bilmeli ama din tarafından kullanılmamayı öğrenmeli, dindarların esiri olmamalıdır. Dini tutkuları ve duyguları kullanmayı bilmeli fakat onlar tarafından kullanılmamalıdır.

Siyaset tamamıyla dünyevi bir iş olmalıdır. Siyaset hiçbir aşkın standart veya ister Tanrı'nın bir kanunu olsun ister bir tür aşkın ahlaki düzen veya kod olsun, siyaset kendisinden doğmayan ahlaki kurallar ile sınırlanmamalı, kısıtlanmamalıdır. Bugün bizim dindar sağ diyeceklerimize Machiavelli'nin uyarısı ya da onun dindar sağa eleştirisi siyaseti aşkın ahlak kanunlarına uyduramayacaklarıdır. Fakat Machiavelli sadece siyasete yeni bir dünyevilik getirmemiş, diyebiliriz ki aynı zamanda yeni bir tür popülizm de getirmiştir. Platon ve Aristoteles iktidarı bir eğitim ve erdem aristokrasisine verecek aristokratik cumhuriyetler hayal etmişlerdi. Machiavelli bilinçli bir şekilde halkın gücünü eğitim ve erdem aristokrasilerine karşı kaydeder. O, tesadüf ve şans değil ama planlama ve tasarım ile modern dünyada yeni bir tür cumhuriyeti yeniden inşa etmeye çalışmış neredeyse bir tür öncü demokrattır. Machiavelli'nin hayal ettiği cumhuriyet, ilginçtir meseleler hakkındaki hayalleri değil sadece gerçekleri anlatacağını bize söylerken, yine de Machiavelli'nin kendisi barışta değil ama savaşta olan yeni bir rejim, modern dünyada yeni bir cumhuriyet hayal etmektedir. Bu cumhuriyet, silahlı ve yayılmacı olacaktır. Machiavelli'nin cumhuriyeti çatışma, savaş ve fetihten beslenir. Saldırgan ve emperyalisttir.

Kulağa aşına geliyor mu? O biz miyiz? Aslında, bu haftaki *New Republic*'te yer alan Robert Kagan'ın "Kovboy Millet" başlıklı harika makalesine bakarsanız, Kagan büyük bir ikna gücüyle Amerikan cumhuriyetinin toprakların fethinden, Kızılderililerin ele geçirilmesine, Louisiana'nın alınmasından Meksika ve İspanya'ya karşı bağımsızlık savaşına ve yirminci yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla, en başından beri yayılmacı, saldırgan, emperyalist olmuştur der. O, bunun bizim tarihimiz olduğunu söylemektedir ve onun söylemesi gereken ama kanımca pek söylemediği bu tarihin Amerikan olduğu için böyle olmayıp cumhuriyet olduğu için, rejim tipinden, rejim karakterinden ötürü böyle olduğudur. Bu tür davranış cumhuriyetlerin doğasına içkin gibi görünmektedir. Machiavelli'yi tüm sosyal ve ahlaki iyilerin ahlaken şüpheli araçlarla tesis edildiğini düşünmeye iten şey onun cumhuriyetçi Roma siyasetine, bir seferinde birisinin dediği gibi kurt siyasetine duyduğu imrenmedir. Machiavelli'nin arzuladığı cumhuriyet haline geldik mi, yoksa hep öyle miydik? Seksiyonlarınızdayken ve ödevlerinizi yazarken bunu düşünün, bu arada, ödev konularınızı Çarşamba günü bildireceksiniz. Ve nihayet, Machiavelli yeni bir ahlaki olmayan realizm yazarıdır. Sanırım "her ne gerekiyorsa" onun sloganıdır veya sloganı olmalıdır, "Her ne gerekiyorsa" ve tuhaf bir şekilde o sadece tüm yazarlar tarafından hep biline gelen bir şeyi sadece yüksek sesle ifade ettiğini iddia eder.

Hükümdarın canavarı ve insanı nasıl kullanacağını bilmesinin gerekli olduğunu söyler. 18. bölümde "Bu rol antik yazarlar tarafından üstü kapalı olarak öğretilirdi. Antik yazarlar tarafından üstü kapalı olarak öğretilirdi" der. Öyleyse antik yazarların kıssa, muamma ve mite sarmaladıklarını Machiavelli'nin açıkça söylemekten başka bir şey yapmadığı iddiası Machiavelli'nin yeni siyaset bilimi hakkında bir şey söyler. Daha önce incelikli olarak ve özelde öğretilmiş olan şimdi açıkça ve kamusal olarak öğretilecektir. Bir zamanlar sadece birkaç kişiye açık olan şey şimdi herkese açık olacaktır. Belki de her şeyden öteye, Machiavelli'nin yeni açıklığı ve geçmişten gelen otoriteye meydan okuma arzusu ve otoritenin doğanın veya tanrının bir bağıışı olduğu görüşü yerine onu kişinin kendi yapımı, kendi yaratısı olarak görme istekliliği onun modernliğini oluşturan asıl şeydir. Sözlerimi burada tamamlayacağım ve Çarşamba günü Machiavelli'nin modern dünyadaki en büyük ve en derin takipçisi, Thomas Hobbes adlı bir adamı okumaya başlayacağız.

## Ders 12

18 Ekim 2006

### 1. Bölüm: Giriş: Thomas Hobbes

**Profesör Steven Smith:** Evet, ne mutlu ki bugün Hobbes'a başlıyoruz. En zevkli konulardan birisidir. Thomas Hobbes, siyaset teorisinde İngilizce yazılmış ilk, hatta benim şahsi fikrime göre, en büyük eserin yazarıdır hiç şüphesiz. İngiliz tarzının ve düzyazının ustasıdır ve eseri İngilizce'de ve diğer dillerde de önde gelen eserlerden birisidir. Milton'ın *Kayıp Cenne'ti* epik manzum için ne ifade ediyorsa *Leviathan* da düzyazı için aynı şeyi ifade etmektedir. Bir düşünün. Hobbes birçok yönüyle Machiavelli'yi tamamlayan karakterdir. Machiavelli'nin Sherlock Holmes'ünde Doctor Watson'ı oynamıştır. Bir diğer ifadeyle, Hobbes Machiavelli'nin kendisine yapmayı mümkün kıldığı şeyi başarmıştır. Hatırlarsanız Machiavelli yeni bir kıta, yeni tarzlar ve düzen keşfettiğini iddia etmiştir. Bu yeni kıtayı yaşanır kılacak olan ise Hobbes'un ta kendisi olmuştur. Şöyle ifade edilebilir ki Machiavelli yolu açmıştır; o Lewis ve Clarke ya da Kolomb'dur ancak Hobbes evleri ve kurumları inşa edendir. Hobbes bize bugün bile modern devleti açıklarken kullandığımız nihai dili sağlamıştır.

Ancak, Hobbes okumamız süresince vurgulamak istediğim şey, onun okuyucusuna sürekli bir paradoks sunuyor olmasıdır. Bir taraftan, Hobbes'u siyasal mutlakıyetçiliğin en büyük savunucusu olarak bulacaksınız. Hobbesçu egemenlik doktrininde Hobbes, Hobbesçu egemen verili toprağı üzerinde tam bir iktidar tekeline sahip olacaktır. Aslında, sizin elinizde bulunan baskıda da yeniden basılan kitabın ünlü kapağı, tam olarak net olmadığı için, iyi bir reproduksiyon değildir. *Leviathan*'ın 1651 orijinal baskısının ünlü kapağı *Leviathan*'ı, egemeni, devleti bir elinde kılıç, diğer elinde hükümdarlık اساسı tutar ve her iki yanında da dini ve sivil otorite yer alır biçimde tasvir eder. Egemen, sivil ve dini kurumların tamamı üzerinde mutlak bir iktidarı elinde tutar; bir tür barışçı bir kraliyet üzerinde hâkimiyet kurar. Ayrıca buna, bölünemez egemen güç doktrinine, Hobbes'un egemenin kilise, üniversite müfredatı, hangi kitapların okutulacağı hakkında mutlak bir kontrole sahip olması gerektiği ısrarını ekleyin. Öyle görünüyor ki Hobbes, mutlakıyetin ve mutlak hükümetin en mükemmel modelidir.

Şunları da dikkate almalısınız. Hobbes temelde insanların eşit olduğu ve belli doğal ve elden alınamaz haklarla donatıldığında ısrar eder. Devleti bireyler arasındaki bir tür anlaşmanın ya da sözleşmenin ürünü olarak görmüştür. Egemen otoritesini yönettiklerinin rızasından alır ve otoritesi ile barışı ve güvenliği sağlayarak yönetilenlerin çıkarlarını korur. Bu açıdan bakılacak olursa, Hobbes mutlakiyete karşı liberal muhalefetin dilinin kurulmasına katkıda bulunmuştur. Bu paradoks Hobbes'un kendi döneminde de dile getirilmiştir. Kralın gücünün ya da kraliyetin savunucusu muydu yoksa kraliyet karşıtı mıydı? Söylemek istediğim şey, birçok bakımdan, Hobbes'un kesinlikle döneminin düşünürü olduğudur. Başka ne olabilirdi ki? Hobbes, en azından bugün anladığımız şekliyle, modern Avrupa devletler sisteminin ortaya çıkmaya başladığı bir dönemde yaşamıştır.

Leviathan'ın 1651'de yayınlanmasından üç yıl önce, Protestan Reformasyonu'nun ateşlediği, yüzyıldan fazla sürmüş olan din savaşını ünlü Westphalia Antlaşması'nın imzalanması sona erdirmişti. Westphalia Antlaşması 30 yıl savaşlarına resmi olarak son vermiştir. Dahası Hobbes tarafından güçlü bir şekilde ifade edilecek olan iki önemli durumu da tasdik etmiştir. Bunlardan ilki, antlaşmanın münferit egemen devletin en üst düzey otorite olduğunu ilan etmesidir ki, bu Kutsal Roma İmparatorluğu'nun evrenselci iddialarının sonu anlamına da gelmiştir. Her devlet egemenliğe ve kendi otoritesine sahip olacaktı. İkincisi ise devletin başının devletin dinini belirleme hakkına sahip olmasıdır. Bu hak tek bir evrenselci kilisenin iddialarını da sona erdirmiştir. Bu durum Westphalia Antlaşması'nın uygulamaya koyduğu şeydir, diğer şeylerin yanı sıra Hobbes'un kitabında teoride açıklamaya çalıştığı durumdur: bir toplumda, bir devlette hangi dinsel doktrinin ve hatta daha geniş bir biçimde hangi fikirlerin öğretileceğini egemenin belirleme gücü, egemenin özerkliği ve otoritesi.

## Bölüm 2. Hobbes Kimdir?

Hobbes kimdir? Onunla ilgili birkaç şeyden bahsedeyim. Hobbes 1588'de İngiliz deniz kuvvetlerinin ünlü İspanyol donanmasının istilasını geri püskürttükleri yıl doğmuştur. Elizabeth döneminin son yıllarında büyümüştür. Shakespeare'in ünlü oyunlarının ilk kez sergilendiği zamanlarda da Hobbes, çocukluk çağını yaşamıştır. Hobbes birçoğunuz gibi yetenekli bir öğrenciydi ve koleje gitmiştir. İngiltere'nin güneybatısından bir papaz olan babası, onu henüz 14 yaşında

olmasına rağmen Oxford'a göndermiştir. Mezun olduktan sonra aristokrat bir aile olan Cavandish ailesinin oğullarına özel öğretmenlik yapmıştır. İlk kitabı 1629'da tamamladığı Thucydides'in *Peloponnes Savaşlarının Tarihi* adlı eserinin çevirisidir. Thucydides, Platon'a geçmeden önce anlattığımız, Peloponnes savaşlarının büyük tarihçisidir.

Hobbes yetenekli bir klasik araştırmacıydı. Genç öğrencisi Mr. Cavandish ile birlikte Avrupa kıtasında dikkate değer ölçüde zaman geçirmiştir. Avrupa'dayken Galileo ve Rene Descartes ile tanışmıştır. 1640'larda aynı zamanda İngiltere'de büyük iç savaşın başladığı ve Kral I. Charles'ın idam edildiği dönemde savaş hala devam ediyorken Fransa'da yaşamak üzere İngiltere'yi terk etmiştir. İngiltere'den, kralı idam ettiren Cromwell'in organize ettiği cumhuriyet ordularınca tehdit edilen kraliyet ailesi ve aristokrasiye mensup birçok kişi ile beraber ayrılmıştır. I.Charles'ın, kellesini kaybeden Kral Charles'ın idamına karar veren mahkemenin üç yargıcı daha sonra nerede kendilerine bir yuva bulmuşlardır? New Haven'da. yargıç Whaley, Goff ve Dixwell. Tanıdık geliyor mu? Evet. Kısım New Haven İngiliz Kralının muhalifleri olan, evet söyleyebilirsiniz, cumhuriyetçiler tarafından kurulmuştur. Her neyse, Hobbes savaşın çıkmasından son derece olumsuz etkilenmiştir ve savaşın nedenleri ve siyasi kargaşa üzerinde düşünerek çok zaman geçirmiştir. İlk eseri, nasıl telaffuz ettiğinize bağlı olan *De Cive* ya da *De Cive, Vatandaş Üzerine* 1642'de yayınlanmıştır. Bir 10 yıl sonra, 1651'de yayınlanacak olan *Leviathan*'ın taslağıdır denilebilir. Kitabın yayınlandığı yıl Hobbes İngiltere'ye dönmüştür ve uzun ömrünün geri kalan kısmının çoğunu orada geçirmiştir. 60'larında iken *Leviathan*'ı yazmıştır. Yayınlandığında 63 yaşında idi. Uzun ömrünün geri kalanını bilimsel ve siyasal sorunlar üzerinde çalışarak geçirmiştir. İngiliz İç Savaşı'nın tarihini ele alan *Behemoth* olarak bilinen bir eser yazmıştır. Bu eser sosyal çatışmaların nedenlerinin analizi üzerine bir klasik olarak kalmıştır. Bu yeterli değilmiş gibi yaşamının sonlarına doğru klasik çalışmalarına dönerek Homer'in *İlyada* ve *Odise*'sinin tamamını çevirmiştir. 1679'da 91 yaşında ölmüştür.

Portelerinden ve tasvirlerinden anlaşılacağı gibi Hobbes oldukça çekici bir adamdır. Keşke bu kitapta da bir resmi, portresinin bir reproduksiyonu olsaydı. Her neyse, biyografisini yazan ve kendisini iyi tanıyan John Aubrey'den kısa bir pasaj okuyacağım. Bu biyografi Hobbes hayattayken yazılmıştır. Aubrey, Hobbes

hakkında şunları yazmıştır: “Son ana kadar capcanlı hayat dolu ela gözleri vardı, ciddi ve azimli olduğu zamanlarda gözleri içlerinde kömür yanıyormuşçasına çakmak çakmak parlardı. İki farklı görünümü vardı. Güldüğünde zeki ve nükteli bir mizacı olurdu, gözleri bir çizgi haline gelir ve neredeyse görünmezlerdi ancak ciddi ve kararlı olduğu zamanlarda da bir o kadar büyük ve yuvarlak görünürlerdi. Boyu 1, 82 hatta daha fazla idi.” 17. yy’ı düşünürsek oldukça uzundu. “Boyu 1, 82 (6 feet) hatta daha fazla idi. “Uzun yaşamı dikkate alınacak olursa, çok fazla kitap okumuştur, ancak okumalarından daha fazla kafa yormuştur. Her zaman için diğer insanlar kadar okusaydı onlardan farklı bir şey bilmeyecek olduğunu dile getirirdi.” Burada önemli olan çok fazla okumuş olması ama düşüncelerinin ve fikirlerinin okuduklarını aştığıdır. Az okusaydı az bilecekti. Bu size Hobbes’un mizacı, espri anlayışı ve kitabın neredeyse her sayfasında kendisini gösteren keskin zekâsı konusunda da bilgi verir. Fakat dikkatli bir okuyucu olmalısınız.

Tahmin edebileceğiniz üzere Hobbes tüm yaşamı boyunca son derece tartışmalı bir insan olmuştur. *Leviathan* neredeyse her okuru tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Din adamlarına göre Hobbes tanrı tanımaz bir ateisttir. Cumhuriyetçilere göre, monarşi tarafından yozlaştırılmış bir kimsedir. Monarşistlere göre ise tehlikeli bir şüpheli ve özgür düşündürdür.

### **Bölüm 3. Hobbes’un Machiavelli ve Aristoteles ile Karşılaştırılması**

Machiavelli’nin yanı sıra Hobbes modern devletin büyük mimarlarından biridir. Öyle ki bir dereceye kadar Machiavelli’den karakteristik olarak daha modern bir dile sahipmiş gibi görünmektedir. Şunu ifade etmek istiyorum: Hobbes egemenden bahsederken Machiavelli hükümdardan bahsetmiştir. Egemen, Hobbes’un dilinde sözleşmeden kaynaklanan gayri şahsi ve yapay bir güçtür. Hobbes’un yöntemi bilimsel görünmektedir. Machiavelli’nin tarihsel yorum ve kişisel tecrübeye dayalı yorum kombinasyonunun aksine Hobbes’un metodu daha analitik ve formel görünmektedir. Hobbes, pardon, Machiavelli, Scipio ve Hannibal gibi adamların yüce zalimliğinden bahsederken, Hobbes daha monoton bir dille, amacın şan ve onur olmayıp sadece korunma ve güvenlik olduğu güç politikalarının diliyle konuşmuştur. Machiavelli’nin silaha olan vurgusu Hobbes’un kanunlara olan vurgusuyla hafifletilmiştir. Bir diğer deyişle Hobbes, modern

devletin daha kesin, daha legal ve daha kurumsallaşmış bir çerçevesini çizerek, Machiavelli'nin ortaya koyduğu şeyi daha kabul edilebilir ve hoş bir biçimde sunmaya çalışmıştır.

Bu nedenle Hobbes' un tamamlamaya çalıştığı şeye biraz daha değinelim. Machiavelli gibi Hobbes da bir yenilikçiydi ve kesinlikle yeniliklerinin farkında olan bir yenilikçiydi. Ve tıpkı *Hükümdar*' in on beşinci bölümünde Machiavelli'nin şeyleri hayal edildikleri gibi değil gerçek yönleriyle inceleyen ilk kişi olmuş olacağını iddia ettiği gibi Hobbes da toplum biliminin, siyaset bilimi dediği şeyin kendi kitabı *De Cive*'den daha eski olmadığını iddia etmiştir. Modern siyaset biliminin 1642'de bu söz konusu kitap ile başladığını savunmuştur. Kendi yeniliğinin ne olduğunu düşünmüştür? Yeni olan ne idi? Ya da Hobbes'un siyaset biliminde devrimci ya da yenilikçi olan ne idi? Aslında açıkça Hobbes kendisini bilimsel devrimin kurucularının çalışmaları model alınarak oluşturulan siyaset biliminin kurucusu olarak görmüştür. Daha önce de belirttiğim gibi Hobbes, modern bilimsel devrimciler olarak adlandırdığımız grubun birer parçası olan Galileo, William Harvey ve Rene Descartes gibi düşünürleri tanımaktaydı. Doğa bilimlerinde Aristotelesçi paradigmayı yıkan devrimciler gibi Hobbes da Aristoteles'in sosyal, siyasal ve ahlaki bilimlerdeki otoritesini sarsmaya koyulmuştur. Hobbes kendisini büyük bir Aristoteles karşıtı olarak kurmuştur.

Kitabın benim favori bölüm başlıklarından biri olan “ Beyhude Felsefe ve Saçma Geleneklerden Gelen Karanlık Üzerine” bölümünü dikkate alacak olursak, 46. bölüm, Hobbes şöyle yazar: “Eski filozofların savunduğu şeyler kadar anlamsız bir şey yoktur. Ve inanıyorum ki doğa felsefesinde Aristoteles'in metafiziğinden daha anlamsız, ya da siyaset alanında *Politika*'sından daha aykırı, ya da ahlak alanında *Etik*'inin büyük bir bölümünden daha cahilce bir şey yoktur.” Burada Hobbes'un meydan okuduğunu görüyorsunuz. Aristoteles'te bu kadar anlamsız, aykırı ve cahilce bulunduğu şeyler nelerdi? Neden— Aristoteles'de neyi tahtından indirmeye çalışıyordu? Hobbes aslında bu yeni biliminin temeliyle ilgileniyor ve ana kolonları en baştan doğru kurmaya çalışıyordu. Bazılarını okumanız için verdiğim *Leviathan*'ın açılış bölümlerinde bir tür siyasi fizik sunar gibidir. İnsan bedene, beden ise madde ve harekete indirgenmiştir. İnsan bir makine gibi hareket edebilen kısımlarına indirgenebilmektedir. Hobbes kitabın girişinde retorik olarak “Hayat nedir?” sorusunu sorar. “Hayat uzuvların hareket etmesinden başka nedir

ki? Kalp bir yay, akıl ise mutlulukların ve acıların hesaplanma aracından başka bir şey değildir.” Bilinçli ve etraflıca insan doğası konusunda ereksel olmayan materyalist bir doğa sunar. Ve gelecek yüzyıl Hobbes’un takipçisi olacak olan Fransız La Mettrie, *L’homme Machine*’, *Bir Makine Olarak İnsan*’ı yazmıştır. İşte bu şekilde Hobbes’un yeni siyaset bilimi görünür olmaya başlamıştır ve bu yeni başlangıcın birçok yönüyle Aristoteles’in fiziğine ve politikasına kapsamlı bir alternatif oluşturmaya niyet edilmiştir.

Hatırlarsanız Aristoteles tüm eylemlerin bir amaç tarafından yönlendirildiklerini, amaç-yönelimli olduklarını savunuyordu. Tüm eylemlerin amacı muhafaza ya da değişim, bir şeyi iyileştirmek veya kötüye gitmekten alıkoymaktır. Diğer taraftan Hobbes insanın ve insan davranışının ağır basan tarafının iyiyi istemek değil, negatif bir vurguyla, kötüden kaçınmak olduğunu savunmuştur. Hobbes’a göre Aristoteles dünyaya teleskopun yanlış tarafından bakmıştır. Aristoteles’e göre tüm insanların bir amacı, bir *telosu* vardır. Bu amaç insani gelişim için diğer bireylerle topluluk halinde yaşamaktır. Ancak Hobbes’a göre topluluk halinde yaşamamızın nedeni rasyonel doğamızı gerçekleştirmek veya mükemmelleştirmek değil, en büyük kötülük olan başkalarının elinden ölümden ve ölüm korkusundan kaçınmaktır. Ona göre siyaset daha iyi ya da daha kötü hakkında sağduyulu bir karar alma meselesi olmaktan çok yaşam ile ölüm arasında yapılan varoluşsal bir tercih meselesidir. Machiavelli için olduğu gibi, Hobbes için de siyaset ve siyasal karar alma sürecine norm olarak hizmet eden şey, yaşam ve ölüm, kargaşa ve savaş gibi uç durumlardır. Bu düşünce Aristoteles’e köklü bir alternatif oluşturan yaklaşımdır.

Dahası Hobbes sadece Aristoteles’in siyaset ve insan doğası teorisinin motivasyonel ve psikolojik temellerini eleştirmekle kalmamış, döneminin toplumsal sorunlarının çoğunun nedeni olarak da Aristoteles etkisini göstermiştir. Aristoteles Hobbes dönemi İngiltere’sinin sivil cumhuriyetçilerince sahiplenilmiştir ve bunun nedeni Aristoteles’in insanın siyasi bir hayvan olduğu öğretisidir. Klasik cumhuriyetçilere göre tam olarak insan olmamız siyasi yaşamla ilişkili olup kendimizi kendi yaptığımız kanunlarla yönetmemize bağlıdır. Hobbes bu doktrini dönemin üniversitelerinde okutulan öğretilere atfetmektedir. Tam olarak bu kendi kendini yönetme isteği ya da yönetimde doğrudan yer alma, siyasal yönetimde rol alma isteği Hobbes’a göre iç savaşın kökeninde yatan temel nedenlerden biridir.

Döneminin klasik cumhuriyetçilerine ve Aristoteles'e olan cevabı onun meşhur doktrini "dolaylı hükümet" ya da daha tanıdık bir terimle "temsili hükümet" olmuştur. Hobbes'a göre egemen, kolektif olarak yönetimde olan halk veya halkın bir kısmı değildir. Hobbes'a göre egemen, temsilcilerinin şahsında halkın suni olarak yeniden inşa edilmiş iradesidir. Diyebiliriz ki, egemen temsilci halkın tutku ve istekleri için adeta bir filtre gibi eylemde bulunur. Egemen benim ya da sizin iradenizin doğrudan ifadesi değildir ancak benim kendimi yönetmeye dair doğal arzumdan bir soyutlamadır. Bir diğer ifadeyle, siyasal yönetimde doğrudan yer almak yerine Hobbes, "egemen" adını verdiği yapay kişi ve temsilci tarafından yönetilmeye razı olarak siyasetten çekilmemizi ister.

## Bölüm 4. Sanatta, Bilimde ve Siyasette Hobbes

Giriş bölümünde "sanat sayesinde " diyor Hobbes, "Sanat sayesinde devlet ya da vatandaşlar topluluğu adlı yapay bir insandan başka bir şey olmayan ve koruyacağı ve savunacağı doğal insandan daha çelimli ve kudretli olan Leviathan yaratılır." Egemen ya da Leviathan, yüce yapay insan, egemen bir kişiden çok bugünkü anlamıyla, bizim yürütmeden bahsettiğimizde olduğu gibi, daha çok bir makamdır. Her ne kadar bu bizim son zamanlardaki yürütme kararlarımızın bazılarında sorgulanır olsa da egemen basitçe o makamda oturan kişidir. Hobbes bu makamı egemen denen siyasiden yaratır. Şimdi, az önce giriş bölümünden okuduğum bu ifadedeki dili, "sanat sayesinde" tekrar edecek olursak "devlet adlı büyük Leviathan yaratılmıştır." Hobbes burada sanat kavramını kullanmıştır, "sanat sayesinde yaratılır" bu kavram tam anlamıyla Hobbes'un niyetini göstermektedir. Aristoteles için ise tam aksine sanat doğayı gerektirir ya da başka bir ifadeyle doğa sanattan önce gelir ve ona öncülük eder. Standartları doğa belirler, malzemeyi, modelleri doğa sağlar, ardından gelen tüm sanatlar için de geçerlidir şehir ve insan için de standardı doğa belirler. Doğa insan eylemi ve ürününden öncedir. Ancak Hobbes'a göre tam aksini düşünün, sanat doğayı taklit etmez. Dahası sanat kendisi yeni bir tür doğa yaratır. Deyim yerindeyse, yapay bir doğa ve yapay bir insan. Sanat ile Leviathan yaratılır. Sanattan kasıt insanın eylemi, üreticiliği ve zekâsıdır. Sanat ile doğayı sadece taklit etmeyip onu kendi seçimlerimiz doğrultusunda dönüştürebilmemiz söz konusudur.

Sanat, burada sanat ve bilimden bahsederken olduğu gibi bilimin antitezi olarak görülmemelidir. Daha çok, bilim sanatın en yüksek formudur. Bilim insanın yapabildiği en yüce şeydir. Bilim ya da Hobbes'un basitçe "akıl" olarak adlandırdığı şey insan sanatının en üstün ifadesidir. "Akıl" der 5. bölümde "akıl bizimle birlikte doğan bir duyu ya da bellek değildir, akıl bizimle beraber doğmaz, sadece deneyimle de kazanılmaz ancak çaba ile kazanılır. Önce isimler verilir ve sonra da iyi ve düzenli bir yöntem benimsenir. Şu terimleri düşünün. "Akıl", bu terimi bilim ve sanatla eş anlamlı kullanır, bizimle beraber doğmaz yani kısacası doğuştan gelmez. Basitçe genetik değildir, Hobbes'un "sağduyu" dediği, sadece deneyim sonucu da değildir. Aksine akıl, çabayla elde edilir, önce uygun şeylere uygun isimler verilerek geliştirilir ve sonrasında iyi ve düzenli çalışma metodu gerektirir. Akıl doğanın fethi için bir metodun empoze edilmesini içerir. Hobbes bize bilimle sonuçların bilgisini kastettiğini söyler ve şöyle devam eder: "bir şeyin nasıl ortaya çıktığını, ona neyin neden olduğunu gördüğümüzde, aynı nedenler bizim elimize geçtiğinde aynı etkiyi nasıl yaratabileceğimizi görmüş oluruz." Akıl, bilim ve sanat bir tür benzer etkilerden benzer sonuçlar yaratacak metodu empoze ederek doğayı dönüştürme kapasitesidir. Bir diğer ifadeyle Hobbes'un tüm düşüncesinde kökten dönüştürücü bir akıl, bilgi, bilim, siyaset bilimi, toplum bilimi anlayışı vardır. Akıl sadece basit bir gözlem değildir, akıl yapmakla ve üretmekle ilgilidir. Hobbes'un söylediği gibi "benzer sonuçların, istenilen etkiyi yaratmasını sağlamaktır."

Hobbes siyasetin biliminin olabileceğine inanmıştır. Siyaset insan eylemi ile insanın ne yaptığı ile ilgili olduğu için bir toplum bilimine sahip olabilmemiz mümkündür. Siyasi dünyayı bilebiliriz. Siyasetin bilimini yaratabiliriz çünkü siyaseti yapıyoruz. Siyaset bizim oluşturduğumuz bir şeydir. Hobbes'un buradaki amacı bilgiyi ve bilimi doğaya olan bağımlılığından kurtararak özgürleştirmek ve şansla, *fortuna* ile, bilimi doğanın bizim ihtiyaçlarımıza uymasını sağlayacak bir araca dönüştürerek, ihtiyaçlarımızı empoze etmek veya bilimimizle tatmin etmektir. Sanat ve özellikle de siyasi sanat doğayı ve hatta insan doğasını yeniden düzenleme meselesidir. Hobbes'a göre tıpkı laboratuardaki bir fizikçinin yaptığı gibi insan en küçük parçalarına ayrılır ve bu parçalar istenilen sonucu verecek şekilde yeniden inşa edilir. Bu Hobbes'un 25. Bölümde Machiavelli'nin meşhur *fortunanın*, talihin, şansın efendisi olma çağrısına cevabıdır. Hobbes'un

Machiavelli'den daha ileriye gittiğini söylemek mümkündür. Machiavelli 25. bölümde hükümdar, eğer şanslı ise, yarı yarıya, %50'sinde talihinin üstesinden gelecektir der. İnsan eyleminin ve devlet idaresinin geri kalan kısmı ise şansa, olasılığa ve koşullara bırakılacaktır. Hobbes'a göre ise doğru yöntem, doğru sanata ve doğru bilimsel öğretiye sahip olduğumuzda doğanın üstesinden gelebiliriz onun "hâkimi ya da sahibi" olabiliriz. Bu ifadeyi aslında Descartes kullanmıştır. *Yöntem Üzerine Söylev*'in 6. bölümünde ancak Hobbes'un sadece siyasetin bilimini oluşturma konusunda değil bilime ve toplum bilimine dayanan, daha önceki toplumların yaşadıkları kargaşa, savaş ve bozulmaya kapalı ölümsüz bir devlet yaratma isteğini kusursuz açıklaması bakımından kullanmış bulunmaktayım.

Bu son derece etkileyici kitabın devrimci ve dönüşümcü ruhunu Hobbes'un kısa girişinde ve ilk bölümlerde görmeye başlamanız mümkündür.

## **Bölüm 5. Hobbes'un "Büyük Soru"sı: Meşru Otoriteyi Mümkün Kılan Nedir?**

Evet buradan nereye gideceğiz? Yöntem ve bilimden siyasete dönüyoruz. Hobbes'un önemli sorusu ne idi? Yeni bir kitabı okumaya başladığınızda yazarın hangi soruya cevap verdiğini düşünmeye başlarsınız. Bu, kitabı okumaya başlamadan önceki önemli bir adımdır. Peki, soru nedir? Bazen yazarlar en derin ve temel sorularını tam olarak açıklayamazlar bu nedenle de sorulara cevap vermek çoğu zaman kolay bir iş olmaktan çıkar. *Leviathan*'da ise Hobbes'un size söyleyebileceğim en temel sorusu otoriteyi neyin mümkün kıldığıdır. Otoritenin kaynağı nedir? Ve onu meşru kılan şey nedir? Ya da soru tam olarak şudur; meşru otoriteyi mümkün kılan nedir? Bu bizim için hala önemli bir sorudur. Devlet ya da ulus inşası sürecinde meşru otoritenin nasıl yaratılacağı önemli bir sorudur. Çok açıktır ki bugün Irak'ta bununla ilgili büyük bir mesele vardır. İnsanlar, orada ve burada, meşru otoritenin nasıl oluşturulacağı ile ilgili sorunlarla uğraşıyorlar. Belki onlara uçaktan *Leviathan*'ın kopyalarını atmalıyız çünkü Hobbes'un tam olarak ilgilendiği mesele buydu. Hobbes, sorusunu bir adım daha öteye taşır. Özerk, birbirlerinden biyolojik olarak farklı, olaylara farklı bakan ve farklı yargılara ulaşan ve asla birbirlerine güvenip güvenmeyecekleri kesin olmayan bireyler nasıl olup ta ortak bir otoriteyi kabul edecektir? Soru sadece otoriteyi neyin oluşturduğu

değil neyin meşru kıldığıdır? Bu sadece Hobbes için değil onun kurulmasında yardımcı olduğu tüm toplumsal sözleşmecilik geleneği için temel soru olarak kalmıştır.

Otoriteyi neyin meşru kıldığı sorusu ancak otoritenin kendisinin sorgulandığında ortaya çıkar. Yani, bu durum otoriteyi mümkün kılan kuralların yıkıldığı kriz zamanlarında ortaya çıkar ve bu tam da Hobbes'un dönemine karşılık gelir, bir iç savaş ve kriz dönemi. Otoriteyi saygın ve meşru kılan nedir? Hobbes bu soruya cevap vermek için bir hikâye anlatır; kendisinin "doğa durumu" adını verdiği şey hakkında bir hikâye anlatır. Bu kavram Hobbes'un bulduğu bir kavram değildir ancak neredeyse adıyla özdeşleşen bir kavramdır. Doğa durumu bir lütuf ya da cennetten kovulma hikayesinde olduğu gibi bu lütfun kaybedilmesi anlamında değildir. Aristoteles'in *polis* doğaldır dediğinde olduğu gibi siyasal bir durum da değildir. Hobbes'a göre doğa durumu bir çatışma ve savaş durumudur. Bir "doğa durumu"yla, bir savaş durumuyla Hobbes bizi hizada tutacak tanınan herhangi bir otorite olmadığı bir durumu kasteder. Böyle bir savaş durumu açıktan bir savaş anlamına gelebilir ama öyle olmak zorunda da değildir. Savaş anlamına gelebilir ancak Hobbes onun karşı koyma iradesi, çatışmaya girme arzusu veya iradesi de olabilir ve bu onu doğa durumu gibi bir hale getirir. Bir diğer ifadeyle, savaş durumu bir tür bariyer üzerinden birbirine bakıp duran ve karşı tarafın ne yapacağını bilmeyen iki düşman taraf içeren "soğuk savaş" diye adlandırdığımız bir durumu içerebilir.

Böylelikle doğa durumu zorunlu olarak etkin bir çatışma durumu olmayıp Hobbes'un deyişiyle "bilinen çatışma eğilimi"dir. Eğer çatışmaya isteğiniz olduğu biliniyorsa veya düşünülüyorsa savaş durumundasınızdır. Bu durum Hobbes'a göre maksimum güvensizlik koşuludur ve onun ünlü ifadesiyle bu durumda, "Hayat yalnız, nahoş, kaba ve kısadır." Belki de iyi ki kısadır demeliydi. Bu, Hobbes'un insan doğasının temel gerçekliğine atfettiği doğal durum, doğa durumu ve savaş durumudur. Evet, doğal olarak içinde bulunduğumuz durumun doğa durumu veya daha doğrusu savaş durumu olduğunu söylemek, diğer şeylerin yanı sıra, doğanın bizi barış, uyum, dostluk ve dayanışma içerisinde birleştirmediğini söylemektir. Doğa bir norm ise, tekrar ediyorum, bizi başkalarıyla barışa, dayanışmaya ya da dostluğa yöneltmez. Sadece insan sanatı, bilim veya insan icadı barış getirebilir. Çatışma ve savaş birincildir barış ise türevseldir. Bir diğer

ifadeyle Hobbes, otorite ve otorite ilişkilerinin doğal olarak aramızda oluşmadığını ancak toplum biliminin kendisi gibi icadın ve sanatın sonucu oluştuğunu iddia etmiştir.

## **Bölüm 6. Hobbes'un “Doğa Durumu”nu Makul Kılan Nedir?**

Hobbes döneminin okuyucusuna derinden meydan okuyan ve bugün bizim için de hala geçerli olan soru; onun “doğa durumunun savaş durumu olduğu hikâyesini makul kılan nedir?” Sorusudur. Onu yaşadığımız şartların bir tanımı olarak inandırıcı kılan nedir? Neden diğer hikayelere değil de Hobbes'unkine inanalım? Kapatmadan önce bununla ilgili birkaç şey söylemek istiyorum.

Bir bakış açısına göre, Hobbes'un doğa durumu tanımı onun *Leviathan*'ın açış bölümlerinde ortaya koyduğu hareket ve atalet fiziğinden kaynaklanır görünmektedir. Hatırlarsanız esere duyu ve tecrübenin bir ürünü olarak insan doğası tanımından, insan psikolojisi açıklamasından bahsederek başlar. Bizler hareket halinde olan bedenlere sahibiz ve itme ve çekme fizik olayları ve kuralları ile hareket ederiz. Bizler sürekli hareket halinde olan bedenleriz. Bir diğer ifadeyle bizler bir tür materyalist bir psikolojiye sahibiz ve bu psikoloji içerisinde tıpkı geometrik kanunlara veya etki tepki kanunlarına tabi bilardo topları gibi mekanik eğilimler sergileriz. Öyle değil mi? Hobbes, doğa durumu konusunda düşüncelerini destekleyecek antropolojik kanıtlara gönderme yapsa da, doğa durumunu gerçek bir tarihsel durum olarak ele almaz. Doğa durumu onun için deneysel bilime benzer bir biçimde bir tür düşünce deneyidir. Bu bir tür düşünce deneyidir. Bu deney, ailenin, tabakanın ya da kraliyetin bir parçası olan insanları almayı, sosyal ilişkileri en temel bileşenlerine kadar, yani soyut bireye kadar çözümlemeyi ve tıpkı bir kimyacı ya da fizikçi gibi, bu temel birimlerin hipotetik olarak birbiriyle nasıl etkileşeceklerini hayal etmeyi içerir. Bu tür bir düşünce deneyiminde nasıl davranırdık? Bu Hobbes'u okumanın bir yoludur. Hobbes doğa durumunu tıpkı bilimsel bir deney gibi düşünmemizi istemektedir. Hobbes sosyal ve siyasal bilimde, diğer şeylerin yanında, deneysel yöntemi kuran kişidir. Ve bunun bir nedeni de vardır. Bu not üzerine dersimize son vereceğim.

Hobbes genç bir adamken kısa bir süreliğine başka ünlü bir İngiliz'in Francis Bacon'un özel sekreterliğini yapmıştır. Bacon, deneysel yöntem olarak bahsettiğimiz yöntemin, deneme yanılma yönteminin, deneyim ve deneyin kurucusudur. Bir iddiaya göre, Hobbes Bacon'un felsefesi olan deneyim ve deney yönteminden etkilenmiştir. Hobbes Bacon'un yöntemini siyasete uygulamıştır. Bir düşünün, insanın doğal durumunu bir tür soyutlama süreci ile, insanı tüm ilişkilerinden, tarih boyunca geleneğin ve deneyimin sonucu olarak edindiklerimizi tıpkı soğanı tabaka tabaka soyar gibi bir tarafa bırakarak soyutlamış ve deyim yerindeyse bizi bir mikroskop altında bir deney tüpüne yerleştirmiş ve hangi koşullarda birbirimize nasıl tepkiler vereceğimizi gözlemeye çalışmıştır. Evet, burada bırakacağım. Haftaya Hobbes'a yönelik bu bakışın kısmen haklı olduğunu göstererek başlayacağım. Her neyse, ebeveynlerinizle birlikte burada güzel bir hafta sonu geçirmenizi dilerim, haftaya görüşürüz.

## Ders 13

23 Ekim 2006

### Bölüm 1. Bireysellik Üzerine Hobbes

**Profesör Steven Smith:** Nerede kalmıştık? Evet, bugün Hobbes'un en ünlü buluşu, en ünlü metaforu ve en ünlü kavramı olan doğa durumu ile devam edeceğiz. Geçen dersin sonunda Hobbes'un asıl sorusu olan otorite problemini, otoriteyi neyin mümkün kıldığını, onu meşru kılan şeyin ne olduğunu ve bu sorunu çözmek için de doğal olarak içinde var olduğumuz doğa durumu metaforunu ortaya çıkardığını açıklamaya çalışmıştım. Hobbes'un doğa durumu Aristoteles'in doğal amaç ya da doğal *telos*una taban tabana zıt bir konumda bulunmaktadır. Doğa durumu Aristoteles'in inandığı gibi bizim mükemmelliğimizi, mükemmelliğimiz durumunu içermez. Hobbes için doğa durumu otorite boşluğundaki, kural koyan ya da yöneten kimsenin olmadığı durumdaki insan yaşamı gibi bir şeydir. Kriz dönemlerinde ve 1640'ların İngiltere'sinde olduğu gibi iç savaş dönemleri türünden böyle bir durumda insanlar nasıl olurlardı? Geçen dersin sonunda da söylediğim gibi, birçok bakımdan, doğa durumu Hobbes'un kitabın başında ortaya koyduğu bilimsel yönteminin uzantısı olarak anlaşılabilir. Hobbes'un söylediği gibi, insanı laboratuarda bir deney tüpündeymişçesine düşünelim. Haydi şimdi insanı tüm sosyal bağlarından ve geleneklerinden sıyralım. Tüm bu sosyal bağlardan ve siyasi ilişkilerden soyutlandıklarında tıpkı kimyasal maddeler gibi birbirleriyle nasıl etkileştiklerine bir bakalım.

Hobbes bu çizgide çalışmaktadır ancak onun deyim yerindeyse bu bilimsel doğa durumu kavramı tüm hikâyeyi açıklamak için yeterli değildir çünkü Hobbes'un doğa durumunun altında güçlü bir ahlaki kavramsallaştırma, insana yönelik ahlaki bir fikir yatmaktadır. Bugün bahsetmek istediğim konuyu da bu durum oluşturmaktadır. Hobbes birçok yönüyle, garip görünecek olsa da, bir ahlakçıdır. Nasıl olup ta gaddar ve aksi bir ihtiyar olan Thomas Hobbes insan doğasının veya insan durumunun ahlaki bir kavramlaştırmasına sahip bir ahlakçı olarak görülebilir? Bugün bunu size açıklayacağım. Doğa durumunu karakterize etmede bize yardımcı olabilecek kavram bireyselliktir. Hobbes bize, ahlaki eylemliliği uygulamanın yani, başkalarının yaptığına maruz kalmaktansa kendimizin eylememizin ne demek olduğunu gösterir. Hobbes

ahlak söylemimize bireyselliği kazandıran kişidir. Ve bu kavram, birey olmanın, ahlaki bir ajan olmanın ne anlam taşıdığı kavramı, 17. yy öncesinde var olan bir anlayış değildir. Değil daha öncesi, Rönesans'a kadar insanlar kendilerini esasen birey olarak değil bir ailenin, sınıfın, loncanın, dini bir grubun, şehrin ya da buna benzer birçok şeyin bir üyesi ya da parçası olarak tanımlamaktaydılar. Bir kimsenin bir "benliğe" ya da bir egoya sahip olduğu fikri anlaşılamazdı. Hatta 19. yüzyıl gibi geç bir dönemde Alexis de Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'de "bireysellik yeni bir fikirden doğan yeni bir ifadedir" demektedir. Bu fikir Tocqueville'e 19. yy sonlarına doğru yeni bir fikir olarak görünmüştür. Benim söylemeye çalıştığım şey ise bu fikrin en azından kısmen ve belki de büyük oranda Hobbes'a geri götürülebileceğidir.

Peki Hobbes'un bireyi nasıldır? Hobbes bizi, kendimizi içinde bulduğumuz bağlantılar ağından soyutlayarak ele alır. İlk bölümlerde de bahsettiği gibi bizler Hobbes'a göre seçme isteği ve iradesi olan varlıklarız. Kitabın açış bölümlerinde bizlerin temel özelliği irade ve tercih olan varlıklar olduğumuzu belirtir. Bizler irade kullanımı öncelikli özelliği olan varlıklarız ve insanlar olarak mutluluğumuzun çoğu irademizi uygulama ve seçim yapma kapasitemizi kullanmamıza bağlıdır. Hobbes için yaşam, sürekli irade kullanımı ve sürekli tercihte bulunma üzerine bir pratiktir. Bu pratik zaman zaman sekteye uğratılabilir ancak sadece ölümle tamamıyla sona erecektir. Hobbes'un bireyselliği veya bireycilik, yaşamın sunduğu iyilikler için rekabette başarı olarak anlaşılabilecek bu insan refahı algısı veya insan algısı ile yakından ilgilidir. 6. bölümde "insanın zaman zaman arzu ettiklerini elde etmedeki sürekli başarısı mutluluk veya saadet denen şeydir. Bizim refahımız arzularımızın nesnelerini, tercihlerimizin nesnelerini elde edebilme yeteneğimize bağlıdır" der ve şöyle devam eder: "zira biz bu dünyada yaşadığımız sürece sürekli bir zihin huzuru, sürekli huzur diye bir şey yoktur çünkü hayatın kendisi hareketten ibarettir ve duyular olmadan olamayacağı gibi hiçbir zaman istek ve korkulardan da bağımsız değildir." Bunlar insan yaşamının özellikleridir, his, korku, istek, bir şey ve sonra başka bir şey şeklinde devam eden sürekli istek. Hobbes'a göre bu gerçek sadece insan davranışının fiziksel ve olgusal bir tasviri olmayıp [aynı zamanda] ahlaki bir durumdur zira her birimiz sevmek veya sevmemek, hoşlanmak veya hoşlanmamak, arzu etmek veya kaçınmaktan oluşan bir dizi aktiviteler yığınıdır. Yaşam Hobbes için rekabet ve mücadeledir ve bu mücadele sadece kıt olan kaynaklar için değil insanın değer verebileceği, örneğin onur gibi, her şey için geçerlidir.

Hobbes insan arzularının çokluğu ve çeşitliliğinden tıpkı Montaigne ve bazı diğer kimseler gibi büyülenmiştir. Bir kişiyi kahkahaya boğan şey bir başkasını ağlatabilmekte, bir kişiyi imana ve duaya yönlendiren şey diğerini dalga geçmeye yönlendirebilmektedir. Ahlaki terimler bile "iyi" ve "kötü" gibi terimler bile bizim hoşnutluk ve hoşnutsuzluklarımızın ifadesidir. Ona göre bir şeyi iyi olduğu için sevmeyiz onu sevdiğimiz için iyi deriz. Aynı şey diğer ahlaki nitelikler ve özellikler için de geçerlidir. Bunlar isteklerimizin ve psikolojik durumumuzun ifadesidirler ve arzularımızın nesneleri için hepimizin tecrübe ettiği genel rekabetin temeli işte bu bireyciliktir. Bundan insanların doğal durumunun bir rekabet, mücadele, düşmanlık ve savaş durumu olduğunu çıkarmıştır. 11. bölümün ünlü bir paragrafında Hobbes şöyle demiştir: "tüm insanlığın genel bir eğilimi ancak ölümle son bulacak olan sürekli ve huzursuz bir sınırsız güç isteğidir." Onun ifadesiyle, bu "tüm insanlığın genel bir eğilimi," bu sürekli huzursuzluk ve hareket ve bizim bireyselliğimizin ifadesi ve Hobbes'un bireyciliği olarak adlandırdığım şey, Hobbes'ta merkezi olan başka bir özellikle de bağlantılıdır ve hatta onun tarafından sağlanmıştır. Bu özellik onun şüpheciliğidir.

## Bölüm 2. Hobbes'un Şüpheci Bilgi Anlayışı

Montaigne, Descartes, Spinoza gibi birçok büyük erken modern filozof gibi Hobbes da "neyi bilebilirim?" veya bir diğer ifadeyle "neye inanmaya hakkım var?" sorusuna kilitlenmiştir. *Leviathan*'da Hobbes'un şüpheci bilgi anlayışını birçok pasajda gözlemlemek mümkündür. Doğru, değil mi? O inançlarımızı hiçbir şekilde temellendiremeyeceğimiz için şüpheci olmayıp, inançlarımızın insan dışı, aşkın hiçbir kaynağının olamayacağını düşünmesinden dolayı şüphecidir. Ona göre bilginin nihai temelinden emin olmamız mümkün değildir, bunu düşünmüş olabilirsiniz, bu durum adlandırma ve varlıkları doğru tanımlama gibi şeylere atfettiği önemi açıklar. Yine ünlü bir pasajda şöyle der Hobbes: "akıl, hesaplama ve yani üzerinde uzlaşılan adların sonuçlarının birbiriyle toplanması ve birbirinden çıkartılmasından başka bir şey değildir."

Bir diğer deyişle, bilgi Hobbes için insanın oluşturduğu bir şeydir ve insanın uzlaşması üzerine kuruludur. Şüpheci bilgi anlayışı ya da bilginin temeline ilişkin şüpheci yaklaşımın Hobbes için çok daha kapsamlı sonuçları vardır. Hobbes'a göre eğer tüm bilgi ortak terimler üzerindeki uzlaşmaya dayanıyor ise, o bundan bizim

aklımızın, rasyonalitemizin Platon ya da Aristoteles'in ilahi *Noos* diyecekleri ilahi akıl ile hiçbir ortaklığımızın ya da payımızın olmadığını çıkarır. Bizim aklımızda ilahi bir kıvılcım yoktur. Aklımız vicdanımızın sesini ya da ona kesinlik içeren bir temel verme iddiasındaki hiçbir şeyi teyit etmez. Bazı şeylere affettiğimiz kesinlikler Hobbes için her zaman geçicidir. Onlar deneyim sonucu elde edilmiştir ve muhtemel gelecek deneyimlerin ışığında sürekli revizyona tabi olacaktır. Bu yine tecrübî bilgidir. Bilginin kaynağı üzerindeki bu türden şüpheciliğin Hobbes için din ve dini hoşgörü üzerinde de birtakım sonuçları bulunmaktadır.

Hobbes 12. bölümde “dinin insandan başka hiçbir işareti ya da ürünü yoktur” der. Bu şu anlama gelmektedir: dinin varlığının nedenleri insan aklının nedenleri sorgulama vesvesesinde yatmaktadır. Çünkü Hobbes'a göre nedenlerden, şeylerin nedenlerinden habersiz doğarız ve başlangıçları ve ilk çıkış noktasını aramaya başlarız, sonuç olarak da bu bizi, deyim yerindeyse, her şeyin ilk nedeni olarak Tanrının varlığı noktasına getirir. Dini bu şekilde rasyonel ele almasına ve dinin kaynağının insan aklının huzursuzluğunda yattığını düşünmesine rağmen Hobbes, vahiy ya da Tanrı'nın bizimle doğrudan iletişim kurma imkânını reddetmemiştir. Kabul etmediği şey kişinin kendisine vahyedildiğini iddia ettiği şeyi başkalarına dayatmasıdır. Çünkü birisine gelen vahiyi bir başkasının teyit etme imkânı yoktur. Hiç kimse vahyedilmiş bilgi iddialarını bir başkasına dayatamaz. Bu fikirler zamanında birçok insanın düşündüğü gibi Hobbes'u bir ateist yapar mı? Hayır. Onu sadece vahyedilmiş dinler konusunda şüphecisi yapar.

### Bölüm 3. Doğa Durumu

Bu bireycilikten ve şüphecilikten, iradesini ortaya koyan ve tercih yapan bir hayat anlayışından, doğa durumunda çatışmaları çözecek standartlar olmamasından dolayı siyasetin merkezi meselesi ortaya çıkar. Bu, otoriteyi mümkün kılan şeyin ne olduğu ve biyolojik olarak bireysel olan insanları neyin ortak kurallara uymaya veya birbirlerine karşı ahlaki sorumluluk almaya sevk edeceği sorusudur. Bu nasıl mümkün olabilir? Hobbes kitabının neredeyse her sayfasında bu soruyu sorarak devam eder. Ancak bu soruya cevap vermeden önce Hobbes'un doğa durumuna ve “otoriteyi mümkün kılan nedir?” sorusunu cevaplamaya başlamak için doğa durumunu uygun bir başlangıç yeri yapan şeye biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Doğa durumunun istekleri, inançları, fikirleri ve sevip sevmedikleri şeyleri birbirlerinden farklı olan bireylerden oluştuğunu iddia etmek Hobbes için doğa durumunun aynı zamanda, bazen ona atfedildiği gibi, bir yalnızlık durumu olduğu anlamına gelmemektedir. Doğa durumunda insanlar birbirleriyle düzenli ya da devamlı ilişkilere sahip olabilir. Ancak ilişkileri [hukuki olarak] düzenlenmemiş ilişkilerdir. Onlar otorite tarafından, kanun tarafından düzenlenmemişlerdir. Doğa durumu en temelde maksimum güvensizlik durumudur, onu sürdürecektir ortak kanunlar ve kurallara sahip olmayan düzenlenmemiş bir piyasa gibidir. Bireyciliğe yapılan vurgu, Aristoteles'in aksine, hiç kimsenin bir diğer kimse üzerinde doğal bir otoritesinin olmadığını söylemenin bir başka yoludur. Otorite ilişkileri, deyim yerindeyse, yönetilenlerin isteği ya da rızası ile ortaya çıkacak bir şeydir. Hobbes'a göre ilişkilerin doğa durumunda düzenlenmemiş olması doğa durumunu "herkesin herkese karşı" olduğu bir savaş durumu yapan şeydir. Herkesin herkese karşı olduğu bu savaş durumu formülasyonuna baktığımızda, bu durumun güvensizliğin hat safhada olduğu, kuralların ve kanunların artık işlemez olduğu bir iç savaş durumu olduğunu ve bunun istisnai bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Bu insan yaşamında kaç kere olan bir şeydir? Ancak Hobbes, daha önce gördüğümüz Machiavelli gibi, bu istisnai durumu alıp bir norm haline getirmiştir. Bu normal durum olmuştur: güvensizlik, korku, çatışma ve benzeri.

Bu durum, yine, Hobbes için doğa durumunun sürekli bir çatışma hali olduğu anlamına gelmemektedir. Fakat doğa durumu sürekli bir korku ve güvensizlik durumudur. Evet, kitapta birçok harika pasaj vardır ve benim favorilerimden birisinde, "eğer bana inanmıyorsanız," burada şüpheciliğini görebilirsiniz, "kendi deneyimlerinize bir bakın ve haklı olup olmadığıma karar verin" diye de devam ediyor. Yine "okuyucu kendi kendisine sorsun" der Hobbes. "Yolculuğa çıkarken yanına silah alır ve yol arkadaşının olduğundan emin olur. Yatmadan önce kapıyı kilitle, hatta kendisine verilecek tüm zararları engelleyecek kanunlar ve polisler olduğunu bilse bile sandığını da kilitle." Okuyucusuna, yola çıkarken yanınıza silah almanız ya da kapınızı, sandığınızı kilitlemeniz sizin çevrenizdeki insanlarla ilgili ne düşündüğünüzü gösterir diye sorar. "Bu davranışlarıyla benim sözlerimle yaptığım kadar insanlığı suçlamıyor mu?" der Hobbes. Bu güzel pasajda Hobbes'un muzipliğini görebilirsiniz. Peki ya siz der ve bu bir tür doğa durumu değildir. Siz silahlanarak yola çıktığınızda, kapılarınızı kilitlediğinizde, gece sandığınızı kilitlediğinizde siz tam olarak işleyen bir

toplumdasınız. Sizin davranışlarınız ve deneyiminiz basitçe benim söylediklerimi doğrulamıyor mu? Ve bu doğa durumu hakkında unutulması kolay olan bir şey söyler. Doğa durumu en azından Hobbes için zamanda geri giderek bulabileceğimiz antropolojik ilkel bir veri değildir. Rousseau’da göreceğiz, doğa durumundan daha çok bu şekilde bahsedecektir. Hobbes’a göre doğa durumu otoritenin var olmadığı her zaman vardır. Doğa durumu, garip şekilde sivil (siyasal) toplumda bile, yaşamımızın ya da malımızın mülkümüzün güvencede olmadığını düşündüğümüz her yer için geçerlidir. Aslında varılan nokta, hiçbir zaman doğa durumunun korku, endişe ve belirsizlik durumundan tam anlamıyla bağımsız olamayacağımızdır, belli bir dereceye değin tam olarak kurulmuş olan sivil toplumda bile.

Hobbes’un “gece yatmadan önce kapılarınızı kilitlemiyor musunuz? sorusuna tek istisna herhalde burada kampüste kalan, gece kapılarını kilitlemeyen ve bir şeyleri çalındığında da son derece şaşırmış bir şekilde bu nasıl olabilir diye soran Yale öğrencileridir. Israrla kapılarını kilitlemeleri gerektiğini söylüyorum ancak bana inanmıyorlar, bana inanmıyorsunuz ama belki şimdi Hobbes söyleyince inanmışsınızdır. Her neyse, doğa durumu, güvensizlik ve çatışma durumudur. Peki, bu durumdan nasıl kurtulabiliriz? Bu da Hobbes’un kitabın geri kalanında cevap aradığı büyük sorudur. Doğa durumundan kurtulup sivil topluma ya da medeni yaşama geçmek için ne yapmak gerekmektedir? Çevremdekilerin aynı şekilde davranacağını beklemiyorsam, kendimin ve sahip olduklarımın güvenliği için gücümün yettiği her şeyi yapabilme hakkımdan nasıl vazgeçerim? Bu ekonomistlerin ve onlar gibi kişilerin mahkûmun ikilemi dedikleri şeyin klasik bir örneğidir. Eğer karşımdakinin de aynı şekilde karşılık vereceğine dair bir beklentim ya da rasyonel bir nedenim yoksa neden o şekilde davranayım ki?

Hobbes’un doğa durumunun üyeleri klasik mahkûmun ikilemi problemini yaşıyor görünmektedirler. Belki de şöyle söyleyebiliriz ya da Hobbes söyleyebilir, barışı sağlamak için her şeye yönelik hakkımızdan vazgeçmemiz rasyonel bir şeydir. Bizler rasyonel varlıklarız ve barışı ve huzuru aramak rasyonel bir şeydir. Ancak unutmayın ki, bu tam da Hobbes’un söylemediği şeydir, o bunu söylememiştir. Siyasetin rasyonel aktör modeline sahip olmaktan çok, o irrasyonel bir aktör modeli ile çalışır. İnsan psikolojisinin baskın unsurunun akıl değil tutkularımız olduğunu düşünmektedir, arzularımız, kaçınmalarımız ve tutkularımız. Hobbes’un insan tutkularının çeşitliliğini

vurgulamış olduğunu söylemiş olsam da, o insan doğasında evrensel olarak baskın gelen iki temel tutku olduğunu düşünmüştür. Bu tutkular gurur ve korkudur.

## **Bölüm 4. Gurur ve Korku: İnsan Doğasının Egemen Tutkuları**

Gurur ve korku, Machiavelli'nin iki büyük sosyal sınıf olan zengin ve yoksul sınıfın iki mizacı olarak belirlediği şeylerin, zengin ve güçlülerin başkaları üzerinde hâkimiyet kurma arzuları ve zayıfların yönetilmeme arzusunun Hobbesçu karşılığıdır. Machiavelli bunları iki “umori,” iki salgı olarak isimlendirmişti. Hobbes da benzer biçimde bir model üzerinden ilerlemiştir. Hobbes gerçekten büyük bir siyaset psikologu idi. İki büyük tutku; gurur ve korku. Ona göre gurur önde olma tutkusu, hayat denen yarışta birinci olma ve birinci görülme arzusudur. Gururlu insanlar yetenekleri hakkında kendine güvenden artık ayakları yerden kesilmiş insanlardır, hepimiz böyle kişiler biliriz, mesela Yale öğrencileri gibi, öyle değil mi? Güvenden ayakları yerden kesiliyor, bir tür alfa tipi. Machiavelli olsa onları yeteneklerinden emin olan, adam gibi adam olarak isimlendirebilirdi.

Fakat Hobbes insan gururunu çok iyi açığa çıkaranlardandır. Ona göre gurur, kibir ve kendini beğenmişlik ile eş değerdir. Bu bir tür kişinin kendi gücüne ve yeteneğine olan abartılı güvenidir. Gurur, bir kimsenin bir başkası üzerinde hâkim olma ve üstünlüğünün başkaları tarafından kabul edilmesi arzusudur. Fakat eğer gurur onun büyük evrensel tutkularından birisi ise onun karşıtı olan korku da öyledir. Hobbes'a göre bu kesinlikle kaçınılması gereken büyük sorundur. Hobbes'a göre asıl olan doğa durumunda her an başınıza gelebilecek olan ölümün korkusu, belki biraz abartıyor ama, insanı her an yakalayabilecek olan ölüm korkusudur. Hobbes bunu vurgulasa ve biraz abartsa da korku basitçe ölüm korkusundan ibaret değildir. Korku sadece ölümden kaçınma değil ama aynı zamanda kaybetme korkusudur da, yaşam denilen yarışta kaybeden olma korkusudur. Korku, kaybeden olmanın utancını yaşamaktan kaçınma arzusudur. Bu iki tutkunun, gurur ve korku, açıkça sosyal bir niteliği vardır, biri yine kendi üstünlüğünün başkaları tarafından kabul edilmesi, korku ise utanç ve onursuzluktan kaçınma arzusudur.

Başkaları tarafından nasıl görüldüğümüz Hobbes'un ahlak psikolojisinde önemli bir yere sahiptir ve o bunun hepimizde var olduğunu söyler. Bunlar basitçe iki sınıf, iki

tür insanı temsil etmemektedir. Hepimiz bu çatışan iki unsura, kendini öne çıkarma ve kendini öne çıkarmanın sonuçlarından korkma unsurlarına sahibizdir. Hobbes için mesele bu tutkuları nasıl dizginleyebileceğimizdir? Hobbes'un en fazla dizginlemek istediği tutku gururdur. Aslında *Leviathan*'ın başlığı nereden gelmektedir, evet kim söyleyecek? Hatırlıyor musunuz? Job, *Book of Job*'da (Eyüp) Leviathan'ı gurur neslinin kralı olarak anmıştır. Kitap gururun üstesinden gelme hakkında İncil'e ait bir metafora dayanır. *Pulp Fiction* filminde o muhteşem konuşmayı hatırlarsanız, büyük Marsellus Wallace'ın söylediği gibi gurur asla yaramaz, sadece yaralar. Hobbes'a göre korku güvenilecek tutkudur, doğa durumunu terk etmemizi ve barışı aramamızı sağlayan şey akıl değil, korkudur, ölüm korkusudur. Hobbes, insanı barışa yönlendiren tutkunun ölüm korkusu olduğunu yazar. Ancak bu Hobbes'un doğal olarak iki tutkudan (gurur ve korku) korkunun daha güçlü bir tutku olduğunu iddia ettiği anlamına gelmemektedir. Hiç de değil. Kesinlikle bizim etrafımızda bile, Hobbes'a göre korkması gerektiği halde ölümden korkmayıp, onursuz yaşamaktansa ölümü seçen onurlu aristokrat, yaşamını feda etmeye hazır dindar, cennetin nimetlerinden faydalanmak isteyen diğerleri ve sadece getireceği onur ve saygı için Everest'e tırmanma riskini alan insanlar vardır. Ve bu *Leviathan*'ın daha geniş eğitici ve öğretici işlevinin bir kısmıdır; gururun tehlikesi ve barışın avantajını bize göstermek. Doğru yöneldiğinde korku barışın nedeni olur.

## Bölüm 5. Doğa Kanunları

Korku bizi sivil topluma götürecek olan Hobbes'un çeşitli doğa kanunları dediği şeyin de temelidir. Hobbes'a göre doğa kanunları her insanın barışı amaçlamasını emreden akla dair bir ilke ya da genel kuraldır. Ve biz korkudan dolayı akıl yürütmeye başlar ve toplumun faydalarını görürüz, akıl tutkulara, korkuya dayanır. Hobbes için doğanın ilk ve en temel kanunu barışı bulmak ve onu sürdürmektir.

Sadece barışı aramakla kalmamalıyız. Hepimiz silahlarımızı ve her şey üzerindeki hakkımızı bir tarafa bırakmalıyız ancak etrafımızdakilerin de aynısını yapması şartıyla. Ve Hobbes bir sonraki adımda sivil toplumun kurulmasında bir çerçeve sağlayacak olan 19 doğa kanunundan bahseder, ben burada hepsine değinmeyeceğim. Hobbes bu kanunları, "kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" şeklindeki Altın Kural'ın kendisindeki dengi olarak görür. Burada Altın Kural'ı Hobbes'un doğa kanunları olarak yeniden kaleme aldığını görüyoruz

ancak bu durum kafalarımızda birtakım soruların belirmesine neden olmaktadır. Doğru, değil mi? Doğa kanunlarının statüsü nedir? Bu kanunların ahlaki statüsü, eğer varsa, nedir? Gördüğümüz gibi Hobbes bazen doğa ve doğa kanunlarının fiziksel çekim kanunlarıyla aynı zorunlulukla işlediğini düşünen bir bilim adamı, proto-bilim adamı gibi yazmaktadır. Bu Hobbes'un insan davranışlarından bahsederken sıklıkla takındığı tutumdur. Biz açıklamaya çalıştığımız herhangi bir varlık gibi aynı fiziksel çekim kanunlarına tabiyizdir. Bu doğa kanunları hareket halindeki varlıkların daima ve zorunlu olarak nasıl davrandıklarını açıklarlar.

Aynı zamanda Hobbes bir ahlakçı olarak da yazmaktadır. Aklın ilkeleri ya da genel kuralları olarak bahsettiği doğa kanunlarına göre yaşama dair yıkıcı hiçbir şey yapılmamalıdır. Bu anlamda doğa kanunları ahlak kanunları, yani yaşama dair, kendi veya başkalarının yaşamına dair yıkıcı bir şey yapmamayı emreden ahlaki emirler olarak görünmektedirler. Ve bu ahlak yasalarına uyma ya da uymama gibi bir seçeneğimiz de bulunmaktadır. Eğer mekanik bir gereklilik veya geometrik bir gereklilik olarak bile var olsalardı, o zaman bu şekilde ahlak yasaları olamazlardı. Bu yasalar ancak ilişkide aksini yapabilme yeteneğimizde ifadesini bulan insan seçimi ya da irade varsa ahlak yasası olabilirler. Bu nedenle, “barışı ara” ve benzeri türünden doğa kanunları sadece insanların nasıl davrandığı konusunda açıklayıcı değildir. Aynı zamanda insanların nasıl davranması gerektiği konusunda tavsiye niteliği de taşırlar. Hobbes 15. bölümün sonunda doğa kanunları ile ilgili olarak şunları yazar: “aklın bu emirleri “kanunlar” olarak adlandırıla gelmiştir ancak bu yanıltır; onlar insanlığın muhafazasına hizmet eden çıkarım ya da teoremlerdir.” Hobbes, bunlar uygun olmayan bir biçimde doğa kanunları olarak adlandırıla gelmiştir demektedir. Bu durumda eğer doğa kanunu olarak adlandırılmaları yanlış ise neden Hobbes aynı terimi kullanmaya devam ediyor? Neden bu “doğa kanunu” terminolojisini kullanmaya devam ediyor? Bir açıdan, bu basitçe Hobbes'un, Orta Çağ skolastiklerine, stoacılarla ve belki de daha ötesine giden doğal hukuk geleneğine gösterdiği saygıdan kaynaklanıyordur. Hobbes için doğa kanunları ilahi emirler veya buyruklar değildir, kendi refahımızı güvence altına almak için pratik aklımızın bulduğu en uygun kurallardır. Hobbes'un onları açıkladığı şekliyle doğa kanunları varsayımsal oldukları ölçüde kategorik emirler değildirler. Eğer X'i istiyorsan, Y'yi yapman gerekir gibi. Barış istiyorsan, elde etme yolları bunlardır. Burada Hobbes'un kendisini büyük ahlak

felsefesi geleneği içerisinde yerleştirmişti. Ona göre doğa kanunları tek ve doğru ahlak felsefesidir.

Evet bunlar beni bazı eleştirilere veya Hobbes'un doğa kanunları kavramlaştırması hakkında birkaç soruya getirir. Daha önce de sorduğum gibi, doğa kanunlarını nasıl anlamlandıracağız? Bir taraftan Hobbes'un tek bir formüle indirgenebilecek olan doğa kanunlarının gerçek bir ahlaki içeriği varmış gibi görünmektedir: 'barışı her şeyin üstünde tut'. Herkesten daha çok Hobbes bizim nezaket (civility) erdemlerine değer vermemizi istemektedir. Diyebilirsiniz ki, bunlar tek kelimeyle 19 doğa yasasının emrettiği şeylerdir. Nezaket erdemi barış, hakkaniyet, adillik ve kurallara uygun davranmayı gerektirir. Hobbes'a göre barış ahlaki bir iyidir ve erdemler barışa yol açan davranış nitelikleriyken, erdemsizlik de savaşa yol açan davranış nitelikleridir. Savaşın zararlarını ve barışın yararlarını düşünün. Hobbes bu konuda şunları yazmıştır: "Böyle bir durumda, yani doğa durumunda, çalışma ya da çaba söz konusu değildir çünkü ürünleri belirsizdir. Sonuç olarak tarım yoktur, denizcilik yoktur, bir büyük güç gerektiren şeyleri hareket ettirmek için aletler yoktur, dünya yüzünün bilgisi yoktur, zaman hesabı yoktur, sanat yoktur, edebiyat yoktur, toplum yoktur ve en kötüsü sürekli bir korku ve vahşi ölüm tehlikesi vardır." Bu durum, Hobbes'un bizi doğa durumunda içine koyduğu varoluş durumudur ve orada saydığı, listelediği faydalardan hiç biri, yinelersek, bilgi, coğrafya, tarım, denizcilik ve inşaa yoktur. Bunların hepsi barışın ürünüdür.

Bu noktada dikkatli bir okuyucu, ki sizlerin dikkatli okuyucular olduğunuzdan hiç şüphem yok, Hobbes'u ilkesi "barışa bir şans verin" olan bir ahlak felsefecisi olarak sunmakla biraz ileri gittiğimi söyleyecektir. Hobbes'un inandığı şey bu mudur? Neden barış en yüce iyidir? Neden adalet değil? Neden onur değil? Neden dindarlık değil? Neden sorgulanmış hayat değil? Barışı Hobbes için bu kadar üstün kılan şey nedir? Çeşitli nedenler hakkında Hobbes'dan birçok kez alıntı yaptım. Bunun bir nedeni aslında Hobbes'un sadece barışı yaşam kadar üstün tutmuş olmaması olabilir. Barış, yaşam için bir araçtır. Her varlık kendisini, kendi varlığını korumak, sürdürmek ve kendi istikrarlı durumunu devam ettirmek, tecavüzlere karşı koymak eğilimi taşır. Ona göre yaşamak hepimizin doğal hakkıdır. İnsanın kendisini korumak istemesi sadece biyolojik bir gerçeklik değildir aynı zamanda ahlaki bir haktır da. Her varlık kendi yaşamına yönelik temel bir hakka sahiptir. Biz sadece yaşam hakkına sahip olmayıp

aynı zamanda yaşamımızı korumak için ne gerekiyorsa onları yapma hakkına da sahibizdir.

Ve yine bu doğanın kaba bir gerçeği değildir. Hobbes için bu ahlaki bir haktır, insanın değeri ve onurunun kaynağıdır. Belki de Kant veya onun gibi bir filozofa atfetmem gereken insanlık onuru gibi bir doktrini Hobbes'a atfederek gerçekten biraz fazla ileri gittiğimi düşüneceksiniz. Ancak 10. bölümde Hobbes alaycı bir şekilde şunları yazmamış mıdır? “Bir insanın değeri bütün şeylerde olduğu gibi kendi fiyatıdır.” Bu iddia Hobbes'un sebebiyet vermeyi umduğu burjuva toplumunun vicdansızlığını göstermek için Karl Marx tarafından alıntılanmıştır. Sizce de Hobbes'un bu materyalizmi ve mekanik teorisi bireyin değerini azaltmıyor mu? Bunda doğruluk payı olabilir ancak kesin bir şey var ki, Hobbes yaşamı çok değerli hatta her şeyden değerli görmüş ve çok canlı bir tonla yaşamın ne kadar tehlikede ve kırılgan olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

Eserin tamamı Hobbes'un yanlış inanç; gerçeği görmemizi, yaşamın değerini anlamamızı engelleyen yanlış inançlar ve öğretiler olarak gördüğü, örneğin ölümden sonrasına dair inançlar ve yaşamımızı değerli görmeyi engelleyecek her türlü inanç gibi şeyleri yok etmek çabası olarak görülebilir. Bu Hobbes'un hümaniteriyen yanı diyeceğim şeyin ahlaki temelini sağlar. Fakat bu hümaniteriyenizm de başka birtakım sorunlara yol açmaktadır. Peki, Hobbes'un bize yaşama değer vermeyi aşılama çabası, aynı zamanda risk almaktan kaçınma, çatışma ve düzensizlikten aşırı korkuya yol açmıyor mu? Yine Hobbes'un sürekli ve ısrarla ölüm korkusu ve yaşamın değerinden bahsediyor olması, biraz kabaca olacak belki ama, korkaklığın diğer ismi olmuyor mu? Hobbes'un yaşamın korunmasını en üstün ahlaki değer olarak sunması, güçlü *Leviathan*'ı bir korkaklar devleti haline getirmiyor mu? Aristoteles savaşta cesareti etiğinin merkezi erdemlerinden biri yaparken Hobbes cesareti ahlaki erdemler listesinden çıkarmıştır. Hatta bir yerde cesaretin bir tür düşüncesizlik olduğunu ileri sürmüştür. Örneğini ise düellolardan vermiştir, ona göre düello her zaman onurlu ancak kanunsuz olacaktır. “Düellolar çoğu zaman cesaretin sonucudurlar, ve cesaretin temeli daima güç ve yetenektir. Bununla beraber düellolar düşüncesiz konuşmanın ve taraflardan birinde veya her ikisinde onursuz olma korkusundan kaynaklanır.” Yani ona göre cesaret, bir tür kibir ve gereksiz gururdur ve başkasından daha az ya da küçük görünmeme isteğidir. Ve bir tür düşüncesizliktir.

Ve bu kuşku 21. bölümde Hobbes'un zorunlu askerlik meselesini oldukça ilginç ele alışında da devam eder. Bu bölümde Hobbes, savaşı orduların "karşılıklı kaçış"ı olarak tarif eder ve dahası, zorunlu askerlik konusunda "doğal ürkek insan" dediklerinin yani başka bir ifadeyle korkakların, bir tür izne tabi tutulmaları gerektiğini savunmuştur. Ona göre düşmana karşı savaşan bir askerin askerliği reddetmesini egemenin ölümle cezalandırabilme hakkı olmakla beraber eğer kişi kendi yerine yeterli bir asker bulabiliyorsa burada bir adaletsizlik yoktur. Yani Hobbes burada şunu demek istiyor, eğer yerine birini bulabiliyorsan neden askere gidesin ki? Savaşta ya da cesaretle hiçbir içkin erdem yoktur. Tam anlamıyla bugünkü gönüllü ordumuzun tarifi aslında, bu güç ve tehlikeli işi bizim için yapacak olan insanlara para veriyoruz. Soru şu ki, kurallar ve benzeri şeyler üzerinde ısrar eden Hobbesçu bir toplum bile, tamamen—

(Telefon sesi )

Herneyse, Hobbesçu bir toplum Hobbes'un kınar görüldüğü gurur ve şeref düşkünlüğü gibi erkekçe erdemler, yurttaş erdemleri olmadan var olabilir mi? Ralph Esposito'nun durumunu düşünün. Ralph Esposito kim diyeceksiniz, ismi Hobbes'un kitabının indeksinde mevcut değildir ancak Esposito 11 Eylül'den kısa bir süre sonra Brandford Kolej'e misafir olarak gelen New York City'den bir itfaiyecidir. Orada kendisi gibi her gün hiç tanımadığı insanları kurtarmak için yanan binalara dalarak canını tehlikeye atanlardan bahsetmiştir. İnsanlar bunu neden yapar ki? Bu acaba birtakım insanların Platon'un terimiyle *thumos*'u olduğundan mıdır? Yani gurur, cesaret, risk sevgisi olmadan herhangi bir toplum, ya da Hobbesçu toplum kendini sürdürebilir mi? Hobbes'un kendi toplumu bile itfaiye ya da polis olmadan yapamaz, eğer Hobbes'un risk sevmeyen psikolojisini ya da barışı arayıp çatışmadan kaçınmayı emreden 19 doğa kanununu benimserse neden birileri polis, asker, itfaiyeci ya da kısacası risk alan olsun ki? Neden birisi çıkıp kendi hayatını ülkesi için, ya da sırf başkalarına, tanımadığı ve muhtemelen hiçbir zaman tanımayacağı insanlar için tehlikeye atsin ki? Daha önce alıntı yaptığım bölümde Hobbes çalışmak, denizcilik ve keşiften söz etmişti. Zannedersen bunlar öyle ya da böyle bir şekilde risk gerektiren aktivitelerdir. Dolayısıyla bu durumu Hobbes'un sadece doğa kanunları ile açıklamak mümkün görünmemektedir. Bir toplum için başka ne gereklidir? Sizi kendisiyle baş başa bırakmak istediğim ve Çarşamba günü görüştüğümüzde yeniden ele alacağım soru budur. Toplamların Hobbes'un "doğal

ürkek insan"ına mı yoksa Ralph Esposito'ya mı ihtiyacı vardır? Ve evet, haftaya Çarşamba Hobbes'u bitiriyoruz.

## Ders 14

25 Ekim 2006

### Bölüm 1. Giriş: Hobbes'un Egemenlik Teorisi

**Profesör Steven Smith:** Günaydın. Dersin son bölümlerine doğru bir film daha göstereceğim. Merak etmeyin o zaman gelecek. Dert etmeyin! Evet, bugün biraz da egemenlikten bahsetmek istiyorum. Hobbes'la ilgili hatırlamanız gereken iki önemli kavram vardır. Bunlardan birisi doğa durumu, diğeri ise egemenliktir. Birincisinden dün ya da Pazartesi günü bahsetmiştim. Bugün Hobbes'un egemen devlet teorisi ve egemenin ortaya çıkışından bahsedeceğim. Doğa durumunun yalnız, zavallı, zalim ve kısa yaşam koşulları sorununa çözüm olarak Hobbes, ölümlü bir tanrı olarak egemeni işaret eder. Ve Hobbes'a göre sonsuz belirsizlik, endişe ve tedirginlik durumu olan doğa durumuna ancak mutlak güçle donatılmış bir egemenin ortaya çıkışı tam anlamıyla son verebilme gücüne sahiptir.

Evet, biraz Hobbes'un egemen gücünün ya da devletin şekli özelliklerinden bahsedeyim. Öncelikle şunu söylemem gerekir ki, Hobbes için egemen, bir kişiden daha çok bir makamdır. Hobbes egemeni, yapay bir kişi olarak betimler. Hobbes bununla egemenin bu makamı ortaya çıkaran sözleşmenin ürünü olduğunu kasteder. Egemen, doğal olarak var olan bir şey olmayıp, sanatla ya da bilimle yarattığımız bir şeydir. Halkın ürünü, yaratısı, Jeffersoncu tabirle söyleyecek olursak yönetilenlerin rızasının ürünüdür. Yine önemli olan bir şeyi daha eklemem gerekirse Hobbes'a göre egemen, halkın temsilcisidir. Egemen temsilcidir ve ona kendilerini temsil etme yetkisini ve otoritesini veren de halktır. Ve bu açıdan Hobbes'un egemeninin modern yürütme gücü ya da yürütme organı olarak adlandırdığımız şey ile ilişkilendirilebilecek birçok yanı vardır. Fransa'nın 14. Louis'si *L'état c'est moi* "ben devletim" dediği zaman aslında devleti bir deyişle kendi özel mülkü olarak görürken aslında modern öncesi devlet anlayışını dile getirmişti.

Ancak bu Hobbes'un egemeninden oldukça farklıdır. Hobbes'un devleti egemenin malı değildir. Yani egemen devlete sahip değildir. O, barışı ve güvenliği sağlamak üzere tayin edilmiş ya da görevlendirilmiştir. Daha çok bugünün CEOsu gibidir demek yanlış olmayacaktır çünkü egemende bir tür anonimlik ve gayrişahsîlik söz

konusudur. Şunu söylemek istiyorum, Yale Girişimci Topluluğu'nda olmadığı halde bana birkaç CEO'nun adını kim sayabilir? Evet cevap? Büyük ihtimalle veremiyorsunuz. Çünkü çoğu zaman tanınmayan kimselerdir, Ken Lay gibi büyük bir sorun yaşamadıkça ya da Bill Gates gibi şaşırtıcı bir şey yapmadıkça da genelde bilinmezler. Çoğu zaman gayrişahsî ve bilinmeyendirler ve bu Hobbes'un egemeninin de karakteristik özelliğidir. Hobbes'un egemenlik teorisi çok ilginç bir şekilde hem seküler mutlakîyetin hem de modern liberalizmin öğelerini barındırmaktadır. Ve benim burada bahsedeceğim şey bu ikisi arasındaki gerilim üzerine olacaktır.

Hobbes egemenin gücünün sınırsız olması konusunda ısrarlıdır. Ancak, aynı zamanda egemenin temsil ettiği halk tarafından yaratıldığını da söylemektedir. Hobbes genellikle monarşik mutlakîyeti savunuyor gibi değerlendirilmiş olsa da aslında egemeninin ne tür bir şekil alacağı konusunda dikkatli bir tarafsızlık içindedir. Hobbes'un üzerinde durduğu asıl nokta egemen gücün ister tek bir kişi, azınlık ya da çoğunluk elinde olsun bölünmemiş ve mutlak olması gerektiğidir. Egemenin kontrolü altında olması gereken güçler arasında; mülkiyetle ilgili kanunlar koyma, savaş ya da barış ilan etme yetkisi, yani dış politika dediğimiz şey, yaşam ve ölümle ilgili adli meseleler yani ceza kanunu ve tabî ki de hangi kitaplar ve fikirlere müsaade edileceği yani sansür yetkisi bulunmaktadır.

## **Bölüm 2. Hukuki Pozitivizm Doktrini: Kanun Egemenin Buyruğudur**

Hobbes'un egemenlik teorisinin özünü kanunun kaynağı egemen, yalnızca egemendir iddiasına indirgemek mümkündür. Kanun egemenin iki dudağının arasından çıkan şeydir. Bu size tanıdık geliyor mu? Okumalarımızdan? Evet? Thrasymachus? Bu ismi hatırladınız mı? *Devlet*'ten? Güçlü olan ne söylerse adalet odur. Hobbes da bize benzer bir şekilde kanun egemenin buyruğudur der.

Bu bazen hukuki pozitivizm olarak adlandırılır, yani kanun egemenin emridir şeklindeki bir tür hukukun emir teorisi. *Devlet*'in 1. kitabında geçen Thrasymachus'a işaret eder gibidir. Tıpkı Thrasymachus'da olduğu gibi Hobbes'da da egemenin iradesinden ya da buyruğundan daha üst bir mahkeme, aşkın kanun, ilahi kanun ya da otorite kaynağı yoktur. Hobbes'a göre egemen tıpkı bir beyzbol ya da futbol maçının hakemi gibi oyunun kurallarını uygulatmak için vardır. Ancak Hobbesçu

egemen sadece kuralları uygulatıcı veya yorumlayıcı değil aynı zamanda kuralları yaratıcı, şekillendirici ve koyucudur da. Hobbes buradan bir de sonuç çıkarır ki bu da kötü ünü bilinen: egemenin asla haksız davranmayacağı iddiasıdır. Egemen asla haksız davranamaz. Neden? Çünkü egemen kanunun ve adaletin ilkelerinin kaynağıdır. Bu nedenle Hobbes egemenin haksız ya da kanunsuz davranmayacağına inanmıştır. Hobbes bu iddiasını İncil'den bir hikâyenin oldukça müstehcen ve komik okuması ile destekler. Hikaye Davut ve Uriya'nın hikayesidir. Hatırlayabildiniz mi? Herkes bu hikayeyi Pazar Okulundan ya da İbranice derslerinden ya da başka bir yerden mutlaka hatırlayacaktır. Davut'un Kral olduğunu hatırlayanınız var mı? Davut İsrail'in kralıdır ve Uriya'nın eşi Batşeva'ya göz koymuştur. Onu elde etmek için de Uriya'yı öldürtmüştür. Hobbes'a dönecek olursak, ona göre bu hikâyede Davut Tanrı'ya karşı günahkârdır ancak Uriya'ya haksızlık etmemiştir. Bunu hayal edebiliyor musunuz? Ben Uriya'nın aynı şeyi düşündüğünü sanmıyorum. Davut Uriya'ya haksızlık etmemiştir çünkü adil egemen asla haksız davranmaz. Onun yaptığı her şey kanun dâhilindedir. Kitabında birkaç kez değindiği bu hikâyeyi yazarken Hobbes'un yüzünde alaycı bir gülümseme olabileceği insanın aklına gelmektedir. Gelecek dönem tamamı Hobbes'un din eleştirisine odaklı bir ders açacağım, bu konu ve benzer konular daha iyi anlaşılmış olacaktır diye düşünüyorum.

Ancak şunu da belirtmek gerekir, Hobbes'un kanunları görüldüğü kadar zalimce değildir. Kanunun egemenin sözü, buyruğu olduğu konusunda nettir. Egemen adaletin kaynağı olduğundan adaletsiz kanun diye bir şey de olmayacaktır. Ancak Hobbes adil kanun ve iyi kanun arasında bir ayrım yaptığını bize söyler. Buna göre, tüm kanunlar tanımı icabı adildir ancak tüm kanunlar iyi değildir. 30. bölümde, "İyi bir kanun halkın iyiliği için gerekli olan bir kanundur" der. İyi bir kanun halkın iyiliği için gerekli olan bir kanundur. Peki, ama halkın iyiliğinin kriteri nedir? Nasıl kararlaştırılır? Devamında Hobbes egemenin insanların yaptığı her şey üzerinde mutlak bir kontrol gücü olmadığını da açıklığa kavuşturur. Hobbes'a göre kanunun amacı insan yaşamını kontrol etmekten daha çok kolaylaştırmaktır. 30. bölümün 21. kısmında Hobbes şunları yazmıştır: "yetkin kurallar olan kanunların amacı insanları gönüllü eylemlerinden alıkoymak değil, tıpkı gelip geçenleri durdurmaktan ziyade yoldan devam etmelerini sağlamak amacıyla kurulan çitler gibi insanları geçici, aceleci ve

boş istekleri yüzünden kendilerine zarar vermelerini engelleyerek eylemlerine devam etmelerini sağlamaktır.”

İfade ettiği gibi, kanunların kurallar belirlemedeki amacı insanların kendi yollarına devam etmesini sağlamaktır; sırf kısıtlamak ya da kontrol etmek adına olan kanun iyi bir kanun değildir. Kanunun amacı insan eylemini kolaylaştırmaktır. Bunun da Hobbes'un egemenlik teorisinin temelinde yer aldığını düşünüyorum. Kanunun amacı kolaylık sağlamaktır, kontrol altına almak ya da engellemek değildir. Kontrol gücü veya kanunun gücü konusu Hobbes'un son derece tartışmalı olan fikirlerinden biridir. Bu güç kesinlikle düşünce meselelerine, bugün bizim Birinci Madde meseleleri olarak adlandırdığımız konular uygulanırdır. Hobbes bu konuda ısrarlıdır: “insanların fikirleri eylemlerinden öncedir. Eylemler düşüncelerin sonucudurlar bu durumda düşüncelerin yönetilmesi insan eylemlerinin yönetilmesini demektir.” Böylece, eğer insan davranışlarını yönetecek ya da düzenleyeceksek, düşünceleri düzenlemekten başlamalıyız demek yanlış olmayacaktır. Hobbes, egemenin hangi düşüncelerin hangi kitapların barışa katkı sağlayacağına ve hangilerinin savaşa ve kargaşaya neden olacağına karar verme hakkının olduğuna inanmıştır. Hobbes'un egemenin düşüncüyü kontrol etme hakkı iddiası iki önemli kuruma yöneliktir aslında. Bunlardan birisi kilisedir, diğeri? Tahmin eden var mı? Üniversite. Bu iki yer de Hobbes'a göre tahrikçi düşünceler yarattıkları için egemenin kontrolü altında olması gereken yerlerdir.

Hobbes'un kiliselerden kastettiği reforme olmuş kilisedir, aslında özelde, daha sonra gelip Amerika'yı kuracak olan radikal Püritan mezheplerdir. Bu radikal mezhepler vicdan ve kişisel inancı kanunun üzerine yüceltmıştır ve vicdan ve kişisel inanç haklarına dayanarak egemeni sorgulama gücünü kendilerinde bulmaya kalkabilecek duruma gelmişlerdir. Bu arada bu ayrılıkçı mezhepler ya da radikal mezhepler İngiliz İç Savaşı'nda Cromwell'in ordusunu oluşturmaktaydılar. Krala karşı Cumhuriyetçi birlikleri oluşturmaktaydılar. Hobbes'un bize söylediği şey ise bireyi veya mezhebi egemenin yargıcı yapmayı amaçlayan tüm öğretileri yasaklayacağıdır. Sadece doğa durumunda insanın adil olana ve olmayana ya da kendileri için iyi olana ya da olmayana karar verme hakkının olduğudur. Topluma girdiğimiz anda sosyal sözleşmeye varıldıktan sonra bu hakkımızı bizim yerimize bu meselelere karar vermesi için egemene devrederiz.

Hobbes için köktenci kiliseler ya da reform mezhepleri kadar önemli olan bir şey üniversite ve onun müfredatıdır. Aslında Hobbes üniversiteleri 17. yüzyılda radikal Aristotelesçi doktrinleri öğretiyor olmakla suçlamıştır. Bu dönemde Aristoteles ‘meşru yönetim insanların sırayla hem yönettiği hem de yönetildiği yerdedir’ sözüyle temel alınarak dönüşümlü olarak kendi kendini yönetme, doğrudan demokrasi ya da katılımcı demokrasi gibi modern cumhuriyetçi fikirlerin kaynağı olmuştur. Hobbes’a göre, her şeyden çok, klasiklerin özellikle de Cicero ve Aristoteles’in etkisi İngiltere’deki İç Savaş’ın ve Kral I. Charles’ın öldürülmesinin nedeni olmuştur. Hobbes’un şu pasajda söylediklerini hesaba katınız: “monarşiye karşı ayaklanmaya gelince, en önemli nedenlerinden birisi Eski Yunan ve Roman düşüncesine ait tarih ve siyasa kitaplarının okunmasıdır. Bu kitapları okumak insanları monarşiye karşı ayaklanmaya iter.” “Güçlü bir akıl panzehirine sahip olmayan gençler gafil avlanır ve büyük savaşların etkisinde kalırlar.” Hobbes şöyle devam eder; “Yunan ve Latin yazarların kitaplarında ve söylemlerinde bir kimsenin, öldürmeden önce onu tiran ilan ettiği sürece, kralı öldürmesinin yasal ve takdire şayan bir şey olduğunu belirtmesinden ötürü insanlar kendi krallarını öldürmeleri gerektiğini düşünür.”

Evet, Hobbes’a göre sizin Aristoteles’ten, Yunan ve Romalılardan tek öğrendiğiniz kral katletmedir, tek meşru yönetimin cumhuriyet olduğu ve sizin görevinizin de kralı öldürmek olduğudur. Tabii ki, “onu öldürmeden önce ona tiran demelisiniz” der. Bu gerçekten harika bir paragraf. Bana göre bunun bu denli ilginç olmasının nedeni sadece Hobbes’un espri anlayışı ve karakteristik abartmaları değil, aynı zamanda fikirlerin reformuna ne kadar çok vurgu yaptığını göstermesidir. Hobbes, Platon ve Machiavelli gibi kendisini hükümdarların eğitmeni, fikirlerin dönüştürücüsü ve yenilikçisi olarak görmüştür. Hobbes bir taraftan insanı mekanik bir şekilde itme ve çekme kanunlarına uyan karmaşık bir makine olarak görmüş, bir taraftan da insanı fikirler ve öğretiler tarafından yönlendirilen istek ve amacı olan bir varlık olarak değerlendirmiştir. Bu durumda içsel bir ironi olduğunu düşünmekteyim. Bunun kendisi için zor bir görev olduğunun Hobbes da farkına varmıştır.

Hobbes nadiren yaptığı bir kendini değerlendirme anında matrak bir şekilde fikirlerinin yeniliğinden dolayı fazla taraftar bulamayacağını yazmıştır. Pek karakteristik olmayan bir çaresizlik anında, “Benim emeğimin de Platon’un devleti gibi faydasız olacağına inanma noktasındayım. Çünkü Platon için de devletin karışıklığı yöneticiler filozof olana kadar düzelmeyecektir” der. Başta kitabının kabul görmeyeceğine ,l,ş,k,n bir

çaresizlik içindeyken sonrasında Hobbes daha iyimser bir tavır takınmış ve kendi kitabını okumanın ve anlamının Platon'unkinden daha kolay olduğunu iddia etmiştir. Hangisinin daha kolay olduğu hakkında siz bir tartışma yapabilirsiniz. Ancak Hobbes kendi eserinin daha basit ve kolay okunur olması nedeniyle ilgili bir hükümdarın kulağına çalınmasının daha muhtemel olduğuna inanmıştır. Hobbes şöyle der: “günün birinde kısa ve öz olduğu için eserimin, onu kendisi değerlendirebilecek olan bir egemenin eline ulaşacağını umut ediyorum.” Evet, bunu sorgulayabiliriz. Kitabının kısa ve açık olduğunu söylüyor ama kitap uzun ve karmaşık. Belki bu reklam bir egemeni kazanabilir, her neyse devamında ve 31. bölümün sonunda [bu egemen]] “kendi çıkarı olan ya da kıskanç bir yorumcunun yardımı olmadan ve egemenliğin tüm gücüyle onun kamusal öğretimini sağlayarak bu spekülative gerçeği pratik bir yarara dönüştürebilir,” “bu spekülative gerçeği pratik bir yarara dönüştürebilir” demiştir.

Hobbes açıkça kitabını okumasının bir egemenin için yararlı olacağını düşünmüş ve ilgili bir egemenin veya potansiyel bir egemenin ilgisini çekmesini umut etmiştir. Hobbes belki de abartmış, hatta daha doğrusu kitabının zorluğunu azımsamıştır. *Leviathan*'ın sonunda bu konuya tekrardan geri dönmüştür. Burada “ üniversiteler” der, tekrardan kitabın okuyucusundan bahsettiği bir yerde, “ üniversiteler toplumsal ve ahlaki öğretinin bir nevi çeşmeleridir ve haklar ve ödevler konusunda doğru öğretiyi anlatmak zorundadırlar.” Bu ifade, ilk olarak, Hobbes için kitabının ahlaki ve siyasal doktrin olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu kitap üniversitelerde siyaset bilimi, siyasal öğreti alanında eski kitapların, yani Aristoteles'in *Politika*'sının yerini alacak zorunlu ders kitabı olmalıdır. “Bu nedenle” der kendinden emin bir şekilde “hem basımı hem de üniversitelerde okutulması kazançlı olabilir.” “Bu kitabın ideal okuyucusu, kitaptan aldıkları suyu kürsülerden ve yüz yüze konuşmalarda, fısıkiyeler gibi halkın üzerine fışkırtacak vaizler, avukatlar, soylular gibi okuyucular olabilir.” Hobbes durumu böyle görmüştür ve kürsülerden anlatılması ve üniversitelerde öğretilmesi gerektiğini düşünmüştür. Üniversitelerde öğretilmeli, konuşmalarda halkın üzerine fışkırtılmalıdır. Hobbes'un hayali de tüm büyük siyaset felsefecileri gibi insanlık için yasa koyucu olmaktır demek doğru olacaktır. Ve bir şey daha bu kitap destansı bir hırsla sahiptir.

## Bölüm 3. Hobbesçu Liberalizm

Şimdiye kadar birçok şekilde Hobbes'un öğretisinin otoriter ve mutlakıyetçi yanlarını vurgulamış bulunmaktayım. Şimdi biraz da tezat görünebilecek başka bir şeyden bahsedeceğim. Bunu şimdilik Hobbesçu liberalizm olarak adlandırıyorum. Hobbes egemeni en uç ve mutlak terimlerle tasvir etmekten hoşlanır. Egemenin yaşam ve ölüm, savaş ve barış, neyin öğretileceği ve neyin duyulacağı hakkında mutlak hâkimiyeti söz konusudur. Ancak aynı zamanda Hobbes'un egemeni bireysel özgürlüğe de fazlaca yer bırakır gözükmektedir. Hatta egemen gücün meşru kullanımı üzerine bazı sınırlamalar bile getirir. Hobbes, tüm sert konuşmalarına rağmen adaleti ve hukuk devletini oldukça fazla ciddiye alır hatta Machiavelli'den bile daha fazla ciddiye alır. Kitabının bir yerinde bağışlanma teminatı olmaksızın kimse kendini suçlamaya zorlanamaz demiştir. Yani kendini suçlamaya zorlanamazsın, bizim bugün Beşinci madde dediğimiz şey değil mi? Kendini suçlamaya zorlanamazsın. Benzer bir şekilde bir eş veya ebeveyn bir aile üyesini suçlamaya zorlanamaz. Benzer bir noktada, ceza asla öç alma aracı olmamalıdır, ancak onun değişikle suçlunun düzeltilmesi veya bizim ıslah edilmesi dediğimiz amaçla var olabilir.

Hobbes ayrıca kanunun sosyal eşitliği sağlama aracı olduğu konusunda da ısrarlı olmuştur. "Egemen Temsilci Makamı Üzerine" adlı bölümde, adaletin zengin, yoksul tüm insanlara sınıf farkı gözetilmeksizin eşit dağılımını öngörmüştür. Asalet sıfatlarının ise sadece daha alt tabakadaki insanlara sağladığı faydalar nedeniyle değerli olduklarını yoksa bir değerlerinin olmadığını ileri sürmüştür. Eşit adaletin eşit vergilendirme politikasını gerektirdiğini düşünmüş ve herkesin tükettiği nispette vergi vereceği bu anlamda daha fazla tüketen zenginlerin daha fazla vergi ödeyeceği bir tür tüketim vergisi önerir gözükmektedir. Yardıma muhtaç vatandaşlar ise basitçe bireylerin özel bağışlarına dayanmaya mecbur bırakılmayıp kamu harcamasıyla bakılmalıdır. Bu yaklaşımla bir ölçüde kamusal yardımın sağlandığı ve yoksulların başkalarının özel yardımseverliğine dayanmadığı modern refah devletini işaret ettiği söylenebilir.

Bence en önemlisi Hobbes'un felsefesinin bireye verdiği önemdir. Hobbes, egemenin gücünü doğa durumunda bireyin istediğini yapma doğal hakkından türetir. Ve egemenin amacı ise bu doğal hakkı güvence altına almak ve fakat diğerlerinin

haklarıyla çelişmeyecek ve yine açık bir savaş durumuna mahal vermeyecek şekilde düzenlemektir. Bunu önemli kılan şey ise hakları ödevlerin üstünde tutmasıdır. Tam da bu, görevler karşısında haklara, topluluk veya ortak iyi karşısında bireye verilen önem onu modern liberalizmin kurucu babası veya manevi babası yapan şeydir.

Hobbes'un bu yeni ve birçok bakımdan öncesi olmayan özgürlük öğretisi, çok önemli bir bölüm olan 21. bölümde açıklanmıştır. Aslında tam benim ifade edeceğim şekilde adlandırmamıştır ancak antiklerin özgürlük anlayışı ile modern özgürlük anlayışı arasında bir ayrım yapmıştır. Ona göre antikler kusurlu bir insan özgürlüğü anlayışı dile getirmişlerdir. Antikler için özgürlük herkesin yönetimde payının olduğu bir cumhuriyette, kendi kendini yöneten bir cumhuriyette yaşamak anlamına geliyordu. Bir diğer ifaayle, antikler için özgürlük bireyin bir özelliği değildi. Özgürlük rejime atfedilmiş bir şey konumundadır. "Atinalılar ve Romalılar" demiştir Hobbes "özgürlerdi, yani özgür devletlerdi ancak bireylerin kendi temsilcilerine karşı koyma özgürlükleri yoktu ama kendi temsilcilerinin başka yerlerdeki insanlara karşı koyma ya da oraları işgal etme özgürlükleri vardı." Bir diğer deyişle, antikler için özgürlük başkalarına karşı direnme ve başkalarını işgal etme anlamında kolektif bir iyiydi. Özgürlük devletin bir özelliği idi onun içinde yaşayan bireylerin değil. Bu karşı koyma ve işgal etme özgürlüğü olarak kolektif özgürlük algısı Hobbes'un teklif ettiği modern özgürlük fikriyle çelişmektedir. Hobbes özgürlükle bize çok tanıdık gelecek bir şeyi kastetmiştir; eylemlerimizin önünde sınırlamalar ve kısıtlamalar olmaması.

Kısıtlanmadan hareket edebildiğimiz sürece özgürüz. Siyasal özgürlük ise kanunların sessiz kaldığı yerde eylemde bulunma özgürlüğüdür. Bunu bir düşünün, kanunların sessiz olması, istediğimizi yapma ya da yapmama özgürlüğü, bu bizim modern veya liberal demokraside özgürlükten anladığımız şey için oldukça önemlidir.

Hobbes'un egemeninin vatandaşlarına içinde kişisel özgürlüklerini yaşayabilecekleri özel bir alan yaratma ihtimali kolektif meselelere veya siyasal kara alma süreçlerine zorunlu katılımı olduğu klasik cumhuriyette olduğundan daha fazladır. Bu noktada Hobbes, döneminin ancak bir cumhuriyetin vatandaşları özgür olabilir fikrine de karşı çıkmıştır. "Lucca şehrinin kulesinde yazar" demiştir, devam etmeden önce, daha önce Pearson Koleji'nden olan var mı aranızda? Dekan, Bay Amerigo'yu tanıyorsunuzdur o zaman. Lucca şehridir kendisi. Ona bunun doğru olup olmadığını sorabilirsiniz: "Lucca şehrinin kulesinin duvarlarında büyük harflerle *libertas* yazılıdır". Bunun halen doğru olup olmadığını bulalım. Devamında ise "hiç

kimse bir kişinin orada devlete karşı, halifeler şehri İstanbul'da olduğundan daha az hizmet zorunluluğunun olduğunu iddia edemez. Bir cumhuriyette yaşamak size daha fazla özgürlük garanti etmez. Bu ilginç pasajda özgürlüğün muafiyet gerektirdiğini söyler. "Hizmetten muafiyet" gerektirir. Hobbes için bir rejim ancak her bir vatandaşa ne kadar bireysel özgürlük ve ne kadar muafiyet sağladığı ile ölçülebilir. Modern dünyada daha önce duyulmamış bir özgürlük fikridir bu. Tam bu noktada bir kimse, antiklerden çok farklı olarak, zorunlu siyasal katılımdan muafiyet olarak bireysel özgürlük kavramına sahip modern liberal devletin kuruluşuyla Hobbes'un bir bağlantısı olduğunu ileri sürebilir. Peki, bunların hepsi ne anlama geliyor?

## Bölüm 4. Hobbes ve Modern Devlet

Birçok bakımdan Hobbes'un çocukları haline gelen bizlere bugün için onun ne anlam ifade ettiğinden bahsedelim. Hobbes bize modern devletin nihai dilini sunmuştur. Hobbes kendi döneminde olduğu kadar bizim için de tartışmalıdır. Bugün birçokları için Hobbes'un Leviathan'ı anti liberal mutlakçılıkla eş anlamlıdır. Ve başkaları için de John Locke'un ve liberal devlet teorisinin önünü açmıştır. O hakların ödevlerden önce geldiğini, egemenin ise barış ve güvenlik sıradan amaçlarını sağlamaya çalışıp bireyleri kendi yaşamlarını en iyi şekilde sürdürebilmeleri konusunda özgür bırakması gerektiğini düşünmüştür. Hobbes'un planında tebaanın sahip olduğu özgürlük egemenin düzenleme dışında bıraktığı alanın içinde kalır. Hobbes özgürlük adına egemene karşı tetikte olmayı övmez ve yönetime karşı her türlü direnmeyi reddeder. Bu noktada Hobbes için en fazla yarı-zamanlı (part-time) bir liberaldir demek en doğru tabir olacaktır.

Hobbes, içinde devlet ve yönetim hakkında düşündüğümüz ahlaki ve psikolojik dili sunduğunda en büyük katkıyı sunar. Devlet, gurur ve korku karşıt tutkularının psikolojik mücadelesinin ürünüdür. Hatırlarsanız korku güvenlik isteği, düzen, rasyonellik ve barışla ilgili idi. Gurur ise şan, şeref, tanınma ve hırsla ilgilidir. Kitabın başlığı İncil hikâyesi olan Eyüp'ten gelir. Bu hikâyede Leviathan gurur çocuklarının kralıdır. Hobbes'un kitabında geliştirdiği 19 doğa kanunu ise yine özellikle kendini beğenme ve gurur günahlarını hedef alarak bize sosyalliğin ve medeniliğin erdemlerini göstermeye odaklanmıştır. İyi bildiğimiz ve hatta hala içinde olduğumuz modern devlet birçok yönüyle, şeref ve şan pahasına, Hobbes'un güvenlik isteği ve ölüm korkusundan türemiştir. Hobbesçu devlet yaşam koşullarını garanti altına

almayı hedeflemiştir. Bu yaşam medeni ve kültürel açıdan gelişmiş olabilir ama yine de riskten kaçınma ve şahsi çıkar arayışı üzerine inşa edilmiştir. Hobbes korkmamızı ve onura, hırsa ve benzer şeylere olan inançtan kaynaklanan tehlikeli eylemlerden uzak durmamızı tavsiye etmiştir. Hobbes'un korkan insanı onur ya da özgürlük gibi bir dava için kendisini tehlikeye atmayacaktır. O daha çok kurallara göre oynayan, tehlikeden kaçınan, emin olduğu şey üzerine bahse girecek bir kişi olacaktır. Hobbes'un vatandaşı George Washington veya Andrew Carnegie gibi risk alan kişiler değildir. Muhtemelen daha çok, her zaman ihtimalleri hesaplayan ve zararını telafi edecek yolları bulan bir aktör ya da sigortacı gibi davranacaklardır. Jean Jacques Rousseau ve Nietzsche gibi Hobbes'dan sonra gelen siyaset kuramcıları Hobbes'un insanı için bir isim uyduracaklardır. Ona küçültücü bir edayla burjuva diyeceklerdir.

Bununla birlikte, Hobbes bizi kendi görüşüne çevirmekte oldukça başarılı olmuştur. Yaratmaya çalıştığı birey tipi dikkatli, riskten kaçınan, kendisini düşünen insan tipi medeniyetimizin hâkim *ethos* haline gelmedi mi? Ve bu tarz bir insan doğasını güçlendiren ekonomi, psikoloji ve hatta siyaset bilimi gibi bilim dallarımız mevcuttur. Hepimiz kabul etsek de etmesek de Hobbesçu olduk. Fakat aynı zamanda, sanırım paradoks da tam bu noktadadır, Hobbesçu bir toplum bile bazı bireyler ister şeref, ister kendine saygı, isterse de risk almanın getirdiği zevk için olsun hayatlarını ve bedenlerini riske etmediği sürece var olamazlar. Pazartesi günü örneğim olan Ralph Esposito'yu hatırlayın. Kim polis, itfaiyeci, asker, özgürlük savaşçısı ya da aktivist olur ki? Bu işlerin hiç biri yalnızca şahsi çıkar arayışı ile açıklanamaz. Hobbesçu toplumların itfaiye departmanı olmayacak mı? Eğer herkes Hobbes'un bize kazandırmak istediği korku ve şahsi çıkar psikolojisine sahipse bu işleri yapacak insanlar nereden gelecek? Hobbes Platon'un *thumos* dediği bu tür tutkuları medeniyet dışı, savaşçı ve barbarca olarak nitelendirmiştir ve bir dereceye kadar da haklıdır.

Ancak, Hobbes'un da kabul ettiği gibi, Hobbesçu devlet bile Hobbes'çu bir dünyada var olur. Yani Hobbes'a göre uluslar arası ilişkiler doğa durumunun geniş halidir. Hobbesçu devlet, bağlayıcı kanunlarla düzenlenmemiş, düşman devletler dünyasında var olacaktır. Devletler dünya sahnesinde tıpkı insanların doğa durumunda olduğu gibi yan yana dururlar, yani aralarındaki çatışmaları çözüme kavuşturacak bir üst otoritenin olmadığı potansiyel düşmanlar. Böyle bir dünyada egemen devletler bile teröre ve yıkıma adanmış başka devletlerin veya terör

gruplarının varlığı ile tehlikeye düşerler. 11 Eylül'ü düşünün. Pierre Hasner adında önemli bir Fransız siyaset bilimcisi bu olayı barbarların ve burjuvanın diyalektiği olarak adlandırmıştır. Yani pasif ve memnun vatandaşları ile Hobbesçu devlet ve amaçlarına ulaşmak için şiddet, terör, intihar bombacısı gibi araçları kullanmaktan çekinmeyen modern öncesi ve hatta bazı açılardan post-modern devlet arasındaki çatışmadır. Hobbesçu devlet bugün hala, çelişkili bir şekilde, kadın, erkek tüm vatandaşlarından yaşam tarzlarını korumak için her şeylerini riske atmaya hazır olmalarını beklemekte. Hobbes'un paradoksu Hobbesçu burjuvaların kendi aralarında bile barbardan tamamıyla vazgeçemeyecekleridir. Bu bir paradokstur. Hobbes bu paradoksu açıklayabilir mi? Görmezden gelir gibidir.

Bu sorun James Bowman'ın *Honor: A History* başlıklı kitabında mükemmel bir şekilde işlenmiştir. Onurun tarihini yazmıştır. Onur ilişkilerinin, büyük ölçüde gelişmiş toplumlardan silindiğini ve ancak tüketen bir tutku olarak bugün en önemlisi Ortadoğu olmak üzere dünyanın bazı yerlerinde varlığını sürdürmekte olduğunu belirtmiştir. Çoğu toplumda onur ortaçağ şövalyeliği gibi yalnızca bireyi ilgilendiren bir şey olmayıp her şeyin üzerinde gruba, aileye, klanı veya dini mezhebe ait olduğuna inanılır. Bir kişiye yönelik saldırı herkese yönelik saldırıdır. Bu çoğu modern Amerikalı için anlamsız gelse de birçok toplumda itibar kavramının neden bu denli önemli olduğunu açıklamaya yardımcı olur. Ve Bowman'a göre diğer kültürleri anlamada bu kadar zorluk çekiyor olmamızın bir nedeni bir kişinin onurunu savunması anlayışına modern Batı'da çok uzak düşmüş olmamızdır. Biz insan davranışına, insan eylemi için rasyonel nedenler sunma meselesi olarak bakıyorken, insanların çoğu, esasen saygı ve aşağılanmadan kaçınma tarafından motive edilmektedir.

Mesela Richard Nixon'ın Vietnam Savaşı zamanında barışı onurla elde etmek sözünü hatırlıyorum ve bununla gülünç bir fikir olarak çok dalga geçilmişti. Onur artık insanlara tuhaf, onur kodu ya da izci kodu, ya da ilkel bir ahlak türüymüş gibi görünmekte. Bu nedenle de gerçekten anlamıyoruz. Bizim bugünkü körlüğümüzün büyük oranda sorumlusunun başka kültürlerin parçası olan bu savaşçı erdemi, onur erdemi gözden düşürmek için Hobbes'un gösterdiği çabalar olduğunu bugün sıklıkla gözden kaçırmaktayız.

Ve buradan da son olarak Hobbesçu medeniyetimizin bizden son derece rahatsız edici bir gerçeği saklaması noktasına geliyoruz. Barış, güvenlik ve emniyet, burjuva özgürlüklerimiz diyebileceğimiz şeyler, hala onur ve görev adına yaşamlarını tehlikeye atabilen insanların var olması gerçeğine, rahatsız edici gerçeğine bağlıdır. Böyle davranmak onlara göre rasyonel olmayan bir şey mi? Hobbes öyle olduğuna inanırdı. Sanırım cevabı evet olurdu. Güvenlik kaygısı güden rasyonel bireyler olmayı salık veren salt Hobbesçu bir bakış açısından bunlar bir anlam ifade etmemektedir. Hobbes bir bakıma kendisini birazdan izleteceğim videodaki askeri avukatın yerinde buluyordur.

**Profesör Steven Smith:** evet, cevap oldu değil mi? Evet oldu. Bunun üzerine başka yorum yapmayacağım. Bazı nedenlerden dolayı filmi alamamış olmamdan dolayı da özür dilerim.

## Ders 15

30 Ekim 2006

### Bölüm 1. John Locke Kimdir?

**Profesör Steven Smith:** Bu güzel sonbahar gününde sizleri tekrardan görmek çok güzel. Çok güzel, muhteşem bir hafta sonu geçirdik, değil mi? Evet, öyleydi. Evet, bugün, devam edelim istiyorum. İlerliyoruz. Bugün Bay John Locke'a başlıyoruz. Ve bundan sonraki üç derste de Bay Locke'u işleyeceğiz. Bu kadar küçük bir kitabın, bu basımı o kadar da olağanüstü olmayan –dikkat ediniz- ama bununla birlikte bu, yüz sayfayı biraz geçen yayının, bu uzunluktaki bir kitabın dünyayı bu kadar şekillendirici bir etkisinin olması inanılması gerçekten çok zor bir şey. Eğer düşüncelerin, siyasi düşüncelerin, tarihte, öneminden herhangi bir şekilde kuşkuya düşenler varsa, size sadece John Locke'un tarihine ve etkisine bakmanızı tavsiye ederim. Olağanüstü. Bugün biraz Bay Locke'tan bahsetmek istiyorum. Bir kimsenin John Locke'u birçok farklı derste okuması için birçok sebep bulunmaktadır ancak bizim bugün John Locke'u okumadaki amacımız, en bildik ifade ile [söyleyecek olursak], onun bize modern devleti veriyor olmasıdır. Onun yazıları Thomas Jefferson tarafından Bağımsızlık Bildirgesi'ni yazarken neredeyse tamamen içselleştirilmiş ve benimsenmiş görünmektedir; o kadar ki Locke fiilen Amerika'nın onursal kurucu babası olmuş görünmektedir.

John Locke doğal özgürlüğü ve insanların eşitliğini, yaşam, özgürlük ve kendisinin “mal varlığı” olarak adlandırdığı mülkiyete yönelik doğal haklarımızı, yönetim fikrinin, en azından meşru yönetimin, rızaya dayalı yönetim olduğunu [ve] meşru yönetimin zorunlu olarak sınırlandırılmış olduğunu ve sınırlı yönetimin kuvvetler ayrılığına dayandığını ve yönetimler baskıcı olmaya başladığında veya yönetimler doğal hakları ihlale başladığında halkın devrim hakkı olduğunu savunmaktadır. Buna ek olarak, John Locke dinsel hoşgörünün de ünlü bir savunucusu idi. Ve ismi sonsuza kadar bizim bugün liberal ya da anayasal demokrasi diye adlandırabileceğimiz fikirlerimiz ile ilişkili olacaktır. Locke, tekrar edecek olursak, modern anayasal devlete kesin ve birçok açıdan en alışıldık ifadesini vermiştir.

Ancak, hiç kimse gibi Locke da *ex nihilo*, yoktan ortaya çıkmamıştır. Locke'un yazıları bir yerden ve bir kaynaktan gelmektedir. Bunlar, birçok şekilde, kısmen Locke'un doğumundan bir yüzyıl önce ölmüş olan Machiavelli tarafından hazırlanmıştır. Ancak daha önemlisi, başka bir İngiliz yazar, veya üzerinde biraz durduğumuz başka bir İngiliz yazar, yani Bay Hobbes'tur, Thomas Hobbes. Hobbes, Machiavelli'nin *Hükümdar* fikrini alarak onu bir egemenlik teorisi veya doktrinine dönüştürmüştür. Hobbesçu egemen bizim gayrişahsî ya da temsili hükümet diye isimlendirebileceğimiz fikirlerimizin temelinde yer alır. Hükümdarın yönetimini, bunu Hobbes yapmıştır, egemen denilen bir makama dönüştürmektedir. Ve bu makam, Hobbes'a göre, sözleşmeyi yapan kişilere veya öznelere karşı sorumlu olan bir toplumsal anlaşmanın veya, onun dediği gibi, sözleşmenin ürünüdür.

Hobbes, egemenin makamını barışı, adaleti ve düzeni sağlamak üzere halkın yarattığını ve egemenin de halkın temsilcisi olduğunu öğretmiştir. Eğer egemenin iktidarı olmazsa kendimizi doğa durumunda bulurduk, doğa durumu: sivil iktidarın olmadığı ya da en azından sadece zayıf olduğu, kuralların ve yasaların uygulanmakta yetersiz kaldığına işaret eden ve Hobbes tarafından geliştirilen kavram. Hobbes, egemeni, tekrar edecek olursak, kanunları uygulaması, adaleti ve siyasal istikrarı sağlamak için ona gereken her şeyi yapabileceği mutlak iktidar veren seküler mutlakiyet doktrininin dile getirmiştir. Tüm bu katı ve zorlu önermelerden yola çıkarak Locke farklı, ancak hâlâ birçok şekilde Hobbes'un, Machiavelli'den alarak değiştirdiği öncüllerine dayanan daha liberal bir anayasal devlet teorisi geliştirmiştir. Locke bir evcilleştirme süreci başlatmıştır. Kendi döneminde çok az taraftar bulan Hobbes'un vahşi ve katı mutlak devlet teorisini evcilleştirmeye başlamıştır. Locke'un siyaset kuramı ya da siyaset felsefesi alanındaki en önemli eseri sadece ikincisini okuduğumuz *Sivil Yönetim Üzerine İki İnceleme*'sidir. Elimizde bulunan kitaba çoğu zaman kısaca *İkinci İnceleme* diye referans verilir, ama sanıyorum *İkinci İnceleme*'den önce bir birinci inceleme olduğundan şüphelenmişsinizdir? *Birinci İnceleme İkinci İnceleme*'den çok daha uzundur ve adı sanırım zaman zaman *İkinci İnceleme*'de geçen Robert Filmer isimli bir kişi tarafından, Locke zamanında, dile getirilen, kralların ilahi hakkı teorisinin son derece detaylı ve özenli bir yapı sökümüdür denilebilir. Filmer *Patriarcha* adında bir kitap yazmıştır. *Patriarcha* tüm siyasal otoritenin Tanrı'nın Adem'e vermiş olduğu otoriteden kaynaklandığını ve böylece tüm meşru otoritenin temelinde ilahi hak olduğunu iddia etmiştir.

Locke'un *İlk İnceleme*'si çok önemli, ancak şunu da söylemeliyim ki oldukça usandırıcı bir eserdir, ve size onu ödev olarak vermediğim için bana minnettar olmalısınız. Ancak başlı başına ve birçok açıdan çok ilginç bir kitaptır, İncil'e dayalı eleştiri ve açıklama yapması bakımından özellikle de . Fakat Locke kendi pozitif yönetim teorisini sadece *İkinci İnceleme*'de yazmıştır. Bildiğimiz kadarıyla bu kitap 1688 Whig Devrimi'nden çok kısa bir süre önce yazılmış ve Locke parlamenter üstünlük, hukukun üstünlüğü ve anayasal yönetim teorisini bu eserde ele almıştır. Belki biraz garip olacak ama Locke kendi döneminde, bir dereceye kadar, Aristoteles'in kendi döneminde ifade ettiği şeyi ifade ediyordu. *İkinci İnceleme* pratik bir kitap olarak amaçlanmıştır.

Döneminin filozoflarına değil, İngiliz halkına yönelik yazılmış, kendi zamanlarının gündelik dili ile yazılmış bir kitaptır. Bir anlamda, zamanının sağduyusunu yakalayabilmek için yazmıştır; ancak bu, Locke'un aynı zamanda ciddi anlamda tartışmalı bir kişilik olduğunu kastetmek anlamına gelmez. Locke, birçok açıdan, radikal veya hatta devrimci fikirleri alıp insanlara onları uzun zamandır düşündükleri bir şeymiş gibi bir dille ifade etmek gibi bir yeteneğe, evet, çok imrenilesi bir yeteneğe sahipti. Ve bu da, bir dereceye kadar, *İkinci İnceleme*'nin üstün özelliğidir diyebiliriz. Birçok yönüyle, bizim için daha kolay olmuştur çünkü Locke'un dili, bizim için, neredeyse bir tür sağduyu ya da stenografik dil diyebileceğim, bizim siyaset üzerine düşünme şeklimize yönelik bir dil olmuştur. Bu dili yaratabilmek ve bunu, insanların zaten hep düşündükleri şeyin bu olduğuna inandıracak şekilde yansıtabilmek onun dehasına işaret etmektedir.

Locke aslında siyasi bir adamdı, ancak aynı zamanda, az önce ima ettiğim gibi, belki, çok suskun bir siyasi. Yoğun dinsel ve siyasal çatışmanın olduğu bir dönemde yaşamıştır. Kral I. Charles öldürüldüğünde Locke daha okula giden küçük bir çocuktu ve bir diğer Kral, II. James tahttan indirilip sürgüne gönderildiğinde ise yetişkin birisi idi. Hobbes'un, kendisinden daha genç bir çağdaşıdır Locke, ancak o da yoğun sosyal çatışma ve savaş döneminde yaşamıştır. Locke Oxford'da hem öğrenci hem de çalışan olarak birçok yılını geçirmiştir ve orada bulunduğu dönem boyunca, kendisinin radikal birtakım siyasi sempatilerinin olduğu düşünülmüştür, ancak o bunları ifade ederken o kadar temkinli ve dikkatlidir ki, yıllar sonra, düşüncelerinin aslında ne olduğu ona en yakın olanlar için bile net değildi. Locke'un kaldığı Oxford

Balliol College'deki üniversite müdürü Bay Locke'u bir "sessizlik abidesi" olarak nitelendirmiştir, sessizlik abidesi, çünkü Locke'un dinsel ve siyasi meseleler hakkındaki fikirlerini soruları yoluyla asla öğrenememiştir. Bir düşünün. İngiliz Sanat Merkezi'nin lobisinde Locke 'un çok mükemmel bir büstü vardı ve ben öğrencilere oraya kampüse gittiklerinde önünde durup yüzüne iyice bakmalarını tavsiye ederdim. Çünkü Machiavelli'de ve diğerlerinde olduğu gibi yüz her şeyi gözler önüne serer. Ve insanlara, üniversite müdürünün bahsettiği sessizlik abidesi duruşunu yakalayıp yakalamadıklarını sorardım.

Locke, daha sonra Lord Shaftesbury olarak bilinen Antony Ashley Cooper adında birinin hekimliğini ve özel sekreterliğini yapmıştır. Shaftesbury'nin bir grubu vardır, 1683'te sürgüne gönderilen monarşi karşıtları olan siyasi takipçilerinden oluşan Shaftesbury Grubu. Locke sürgünde de onlardır. 1683'te, yani Whig Devrimi'nden kısa bir zaman önce, *İkinci İnceleme* adlı kitabının yayınlandığı ve 1704'te ölümüne kadar yaşadığı İngiltere'ye dönmeden önce Hollanda'da birkaç yıl geçirmiştir. Sonrasında İngiltere'ye, tekrardan, Whig Devrim'inden kısa bir zaman önce kitabı, *İkinci İnceleme*'yi yayınlattığı ve 1704'de ölünceye kadar yaşadığı İngiltere'ye dönmüştür. Bu arada, bundan iki yıl önce, Yale, Beinecke Kütüphanesi'nde Bay Locke'un ölümünün 300. yıldönümü anısına büyük bir konferans düzenlemişti.

## Bölüm 2. John Locke'un Doğal Hukuk Teorisi

Bahsettiklerim onun katkıları ve bağlamı ile ilgili birkaç şeydi. Bugün bu konuşmanın asli kısmına, Locke'un siyasi doktrininin, birçok açıdan, ana temasını oluşturan Doğal Hukuk Teorisi'ne odaklanarak başlamak istiyorum. Bu zaman zaman karşımıza çıkan bir kavram, ancak benim bildiğim hiçbir modern düşünür doğal hukuku kendi kuramında bu kadar önemli bir yere oturtmamıştır. Doğal hukukun işleyişini gözlemlemenin ya da nasıl işlediğini yeniden inşa etmenin en iyi yolu daha önce gördüğümüz bir süreci takip etmektir; [yani] doğal hukuku işler halde görebileceğimiz doğa durumunun ne olduğu hakkında düşünmek[tir]. Locke'a göre, doğa durumu, birçok açıdan, Hobbes'ta olduğu gibi ve Aristoteles'in aksine, bir yönetme ve yönetilme durumu değildir. Doğa durumu siyasi bir durum değildir. Locke, doğa durumunu kusursuz bir özgürlük durumu olarak betimler. Aristoteles bizim doğal olarak yurttaşlık veya aile yükümlülük bağları ile bağlı bir ailenin, *polis*'in ya da bir tür ahlaki topluluğun üyesi olduğumuzu söylerken Locke, doğa durumu ile

sivil otorite veya sivil yükümlülüklerin olmadığı bir durumu anlamaktadır. Her ne kadar zaman zaman Kuzey Amerika'nın uçsuz bucaksız topraklarına doğa durumu özelliğini atfetmiş olsa da, ona göre doğa durumu, tarihsel bir durum değildir; aksine doğa durumu bir zihin egzersizidir.

Otorite yokluğunda insan doğası nasıldır? Locke'a göre doğa durumu, Hobbes'ta olduğu gibi ahlaki-olmayan bir durum değildir. Basitçe herkesin herkese karşı olduğu bir savaş durumu da değildir. Ona göre doğa durumu, esasen ahlaki bir durumdur. Barışı ve toplumsallığı dikte eden ahlaki bir kanun ya da doğal bir kanun tarafından yönetilmektedir. Hiç kimsenin bir başkasının yaşamına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar veremeyeceğini tayin eden ahlaki bir doğa kanunu vardır. Locke'a göre bu doğa kanunu "tüm insanlığın barışını ve korunmasını amaçlamaktadır." Bu anlamda doğal durum, Locke'a göre bir doğal kanunun barışı ve korumayı buyurduğu ahlaki bir durumdur. Herkesin herkese karşı olduğu bir savaş durumu değildir. Locke'un doğal hukuku, bazı yönleriyle, zamanının okurlarına aşına gelen ahlaki kanunun çok geleneksel bir formu gibi görünmektedir. Aynı zamanda dönemin okuyucusunun da Çiçero, Romalı Stoacılar, Aziz Thomas Aquinas ve Locke'un kendi döneminde önemli bir Anglikan ilahiyatçı olan Richard Hooker' ı da kapsayan doğal hukuk geleneğine aşına olduğu söylenebilir.

Locke'un ahlak hukuku ya da doğal hukuk teorisi rahatlatıcı ve geleneksel görünmektedir ve bir ölçüye kadar da öyledir. Tüm sivil otoritelerin kaynağı ancak rasyonel kapasitelerimizle bilebileceğimiz aklın kanunu üzerine temellenir. Doğa kanununu Locke, ünlü ifadesiyle "kadir ve sonsuz âlim yaratıcının sanatı" olarak görür. Ve ilahi sanatın eseri olarak bizler hiç kimsenin yaşamına, özgürlüğüne ve malına zarar vermemeliyiz. Böylece Locke Stoacı doğal hukuk geleneği ile Hristiyan ilahi ustalık fikirlerini birbirleriyle kusursuz bir bütün olarak zahmetsiz bir şekilde örmüş görünmektedir. Locke'un burada, yazısında farklı felsefi ve teolojik gelenek akımlarını neredeyse zahmetsiz bir bütün halinde birbirleriyle yoğurarak bir araya getirdiğini görüyorsunuz. Yalnız buna bu kadar aldanmayın. Neden bunu söylüyorum? Çünkü hemen aynı paragraflarında Locke'un "tüm insanlığın barışını ve korunması"nı öngören doğal hukuku bir öz-koruma, yani kendini koruma hakkına dönüşmektedir.

Başından beri doğal hukukun, ötekilerin görev ve yükümlülüklerini korumak zorunda olduğumuz bir ahlaki yükümlülük kuramı olup olmadığının pek açık olmadığını söyleyebilirsiniz. Ya da bunun, önceliği bireyin kendisini korumasına ve bireyin korunmasını sağlamak için gerekli olan her şeye [izin] veren bir doğal haklar teorisi olup olmadığını da sorgulayabilirsiniz. Doğa durumu sivil otoritenin olmadığı bir durumdur. Bir diğer deyişle, doğa kanununun yürürlüğünü ya da uygulanmasını denetleyecek herhangi bir kişi ya da makam yoktur. Bu nedenle, kitabının ilk kısmında betimlediği barış ve karşılıklı güvensizlik durumu olan bu doğa durumu hızlı bir şekilde bozularak her bireyin doğal hukukun yargıcı, jürisi ve infazcısı olduğu bir iç savaş veya savaş durumuna gelir. Doğa durumu çabucak Hobbes'un doğa durumuna, yani esasen herkesin kendisi için var olduğu duruma dönüşür. *İkinci İnceleme'nin* 11. bölümünde Locke şöyle der: “Zarar gören kişi” -doğa durumunda mağdur edilen bir kişi- “kendisine kötü muamele edilen veya zarar gören kişi kendini koruma hakkı adına zarar verenin mallarına ve hizmetlerine el koyma gücüne sahiptir, çünkü herkes suçun tekrar işlenmesini önlemek için ve tüm insanlığı korumak adına ve bu amaç için de makul olan her şeyi yapma hakkı namına bir güce sahiptir.” Bir diğer deyişle, doğa durumunda mağdur edildiyse, ya da mağdur edildiğini düşünüyorsan, doğal hukuk uyarınca, Locke'a göre, onun ifade ettiği gibi, mağduriyetini seni mağdur edenden tazmin etme hakkına sahiptir. Ve herhangi bir şekilde mağduriyet yaşamış bir kişi olarak onlardan mallarını, mülklerini, hizmetlerini uygun gördüğün herhangi bir şekilde alma durumundasın. Tam da bu noktada, tekrardan, herkes doğal hukukun yargıcı ve uygulayıcısı olmaktadır.

Locke'a göre doğanın temel kanunu kişinin kendisini koruma hakkıdır. Bu şu anlama gelmektedir; herkes kendisini koruma adına gücünün sınırları içindeki her şeyi yapmak yetkisine sahiptir. Yine 16. bölüme bir bakacak olursak: “ve bir kimse kendisine savaş açan birini yerle bir edebilir.” Sana savaş açanı yok edebilirsin. “Ya da tıpkı bir kurdu ya da aslanı öldürebilmesindeki neden gibi varlığına yönelmiş bir düşmanlık sezinleyebilir.” Çünkü böyle insanlar “ortak akıl yasalarının bağları altında değildirler.” Onlar “zor ve şiddet kanunundan başka kanun bilmezler.” Bu sebeple de onlara yırtıcı hayvanlar olarak davranılabilir: “ellerine düştüğünde kesinlikle kendisini mahvedecek olan bu tehlikeli ve zararlı yaratıklar.” Bu dile kulak verin. Diğerlerine zarar vermememiz ve kendi türümüzden olanların iyiliğini korumamız ve savunmamızın buyrulduğu doğal hukukun hakim olduğu ahlaki bir durumdan

birbirimize karşı aslanlar, kurtlar, yırtıcı hayvanlar ve diğer zararlı yaratıklar gibi olmuşuz. Doğa durumu, Dorothy Gale'in ifadesiyle, " aslanlar, kaplanlar, ve ayılar, aman!"dan başka nedir ki: bu, bizim birbirimize karşı tutumumuzdur.

Bunun Locke'un fablı olduğuna inanıyorum. Zaten *İkinci İnceleme*'nin büyük bir kısmı insanları ve davranışlarımızı hayvanlarla karşılaştırmasıyla geçer. Bir yerde aslandan ve kurttan bahsetmiş, başka bir yerde de sansardan, kokarcadan ve tilkiden bahsetmiştir. Bunun temelinde, eğer doğal bir kanun altında yaratılan varlıklar isek, çabucak neredeyse hayvan sürülerine benzeyebiliriz düşüncesi vardır. Yırtıcı hayvanlar: işbirliği ve barış arayışından uzak olan yaratıklar. Bu tarz varlıklar olan bizler doğa durumundaki o özgürlük ortamını kötüye kullanıyoruz ve böylece de sivil bir yönetime ihtiyaç duyuyoruz. Bununla birlikte, *İkinci İnceleme*'yi okuyan herkesin sorması gereken bir soru –umuyorum ki sizler de tartışma saatlerinizde birbirinizin dikkatini buna çekmişsinizdir- Locke'un anladığı şekliyle, doğa durumunun barış ve güvenliği meşrulaştıran veya benimseyen bir ahlak yasası tarafından denetlenip denetlenmediği veya Locke'un doğa durumu tanımının Hobbes'un herkesin herkese karşı savaşı durumunun hafifçe perdelenmiş, hafifçe gizlenmiş bir betimlemesi olup olmadığıdır. Yoksa Locke Hobbes mu idi? Kuzu kılığında kurt misali, ünlü sessizliğini de hatırlayacak olursak.

Öyle görünüyor ki, Locke çok farklı iki dil kullanmıştır. Bir başka deyişle, birisi öncelikle başkalarına karşı olan görevlerimize dayanan geleneksel doğal hukukun dili, diğeri ise, bazı açılardan, hakkın ve her bireyin kendini güvence altına alma hakkının öncel olduğunu iddia eden modern Hobbesçu doğal haklar yaklaşımının dilidir. Bir başka deyişle Locke, bu belki kuramsal değil de daha çok tarihsel bir soru olacak, Locke antik, bazı açılardan Cicerocu ya da Thomascı doğal hukuk geleneğinin mi yoksa Hobbesçu modern bir doğal hukuk anlayışının mı bir parçasıdır? Locke'un siyaseti teolojik bir ilahi sanat anlayışına mı, yoksa eninde sonunda insanın tutkularını ve yaşam mücadelesini kapsayan doğalcı bir anlayışa mı dayanmaktadır? Önceliği haklara mıdır yoksa ödevlere mi? Yoksa Locke'un sadece kafası mı karışıktır? İki dili birbirine mi karıştırmıştır yoksa yaklaşımında bilerek mi muğlâktır?

Locke uzmanı ünlü bir bilim adamı yakınlarda yayınladığı bir kitapta, bence bazı açılardan son derece emin bir şekilde, Locke'un doğa durumundaki eşitlik

düşüncesinin özellikle bir tür Hristiyan teolojik argüman bağlamına dayandığını iddia etmiştir. *İkinci İnceleme*'nin dördüncü paragrafında Locke şöyle söylemiştir:

“Gelişigüzel bir şekilde Doğa'nın aynı nimetlerinin içinde doğan ve aynı tür ve derecede olan yaratıkların birbirlerine eşit olmalarından daha açık bir şey olamaz.”

Locke'un aynı tür ve derecede olan yaratıkların birbirlerine eşit olması gerektiği iddiası aslında son derece özgün bir dini argümana dayanmaktadır. Bir türe ait olmanın ne anlama geldiği ya da neden aynı türe ait olmanın bu türün her bir üyesine özel bir derece veya itibar verdiği, işte bu yoruma göre, eğer [Tanrı'ya] inanıyorsanız veya söz konusu tür, Tanrı ile özel bir ahlaki ilişki içinde ise ancak anlamlıdır. Sorun ise, benim düşünceme göre, Locke'un doğa durumundaki eşitlik fikrinin ya da onun doğa durumundaki ahlak yasası fikrinin bu inanca dayanıp dayanmadığıdır veya onun özgürlüğün temel prensipleri gibi şeylerden çıkarılıp çıkarılamayacağıdır, ya da bunun salt dinsel olmayan, doğalcı önermelerden veya temellerden çıkarılıp çıkarılamayacağıdır.

Locke, daha öz bir ifadeyle, *İkinci İnceleme*'de savının teolojik temelleri konusunda sessiz kalmıştır. İsa veya Aziz Paul gibi teolojik figürlere ya da Yeni Ahit'e ilişkin hiçbir tartışma – en azından İkinci İnceleme'de- yoktur, bu konuları uzun bir şekilde başka bir yerde tartışmaktadır. Bunlar, bir anlamda, arka plana dair bilgiler olabilir ancak bizim için cevabı hâlâ verilmeyen soru bunların Locke'un ilahi sanat konusundaki argümanlarına derin bir şekilde nüfuz edip etmediği veya bu ilahi sanat dilinin, tamamen seküler doğalcı insan doğası ve siyasi otorite için basitçe bir vitrin dekorasyonu olarak işlev görüp görmediğidir. Çok önemli bir konu bence, Locke'u anlamak açısından ve dolaylı olarak, bugün Amerikan rejimi hakkında nasıl düşündüğümüz bakımından çok önemli –sadece şimdiye dek söylediklerime bir tür dipnot olarak söylüyorum- ; çünkü eğer Locke'un doktrini bazı açılardan Amerikan rejiminin –özellikle Bağımsızlık Bildirgesi'nin- kurucu ilkeleri olduğu göz önüne alındığında, çok önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada güncel kamusal bir iddianın da parçası olmaktadır. Yani bu temellerin, otoritesini bir tür teolojik doktrine mi borçlu olduğu, Jefferson'ın Bildirge'nin açılışında ifade ettiği “Doğa Kanunları ve Doğa'nın Tanrısı”- tartışması bir bakıma Locke'u tonlar taşımaktadır. Bizim kurucu belgelerimiz “Doğa Kanunları ve Doğa'nın Tanrısı” derken bir tür dini ima mı taşımaktadır yoksa bu ilkeler teolojiden tamamen bağımsız olabilecek doğalcı seküler türdendir midir? Bir tür bilimsel ve akademik özellik taşıyan bu argüman, şüphesiz,

bugün tartıştığımız dinin kamusal yaşamdaki yeri gibi çoğu kamusal tartışmalarımıza da bulaşan bir şeydir; okullarda ibadet, adliyelerde ya da diğer kamusal alanlarda On Emir'in afişe edilmesinin uygunluğu tartışmaları gibi. Ya da Jefferson'ın duruşu ile ilgili ünlü bir başka meseleye de bakmak isterseniz: din ve devlet arasında bir tür mutlak bir güvenlik duvarı, ayırım duvarı olup olmadığıdır. Bugün burada detaylıca üzerinde durduğumuz ve düşündüğümüz bu konular, gördüğünüz gibi, Locke ve *İkinci İnceleme*'nin doğal hukuk ve doğa durumu ile ilgili olan bu açılış kısımlarını nasıl değerlendirdiğimizle yakından ilgilidir. Böylelikle bu fikirlerin günümüz kamusal ve siyasal kültürünün özüne nasıl derin bir şekilde nüfuz ettiğini görebiliyorsunuz. Biz çok mu farklıyız? Çok mu farklılaştık? Bundan üç yüzyıl sonra yaşayacak insanlar bizim çok farklı olduğumuzu veya kamusal tartışmalarımızın John Locke'un zamanındaki kamusal meselelere hayat veren tartışmalardan çok farklı olduğunu mu düşünecekler? Belki de değildir. Belki o kadar da farklı değilizdir. Bu kadar güncel yeter artık Bay Locke'a geri döneyim.

### Bölüm 3. Mülkiyet, Emek ve Doğal Hukuk Teorisi

John Locke'un doğa durumundaki doğal hukuk teorisinin özünü *İkinci İnceleme*'nin 5. Bölümünde geçen mülkiyet meselesi oluşturmaktadır. Eğer bu dersten sonra Locke ile ilgili bir şey hatırlayacaksanız, bu 5. bölüm olsun. Belki 19. bölüm de olabilir “Devrim Teorisi”, ancak mülkiyet konusunda olan 5. bölüm şüphesiz birçok açıdan Lockeçu siyasal düşüncenin en karakteristik doktrinlerinden biridir. Locke'un insan doğası anlayışı bizim mülk edinen hayvanlar olduğumuz yönündedir. Aristoteles doğal olarak siyasal olduğumuzu iddia etmişti ancak Locke mülk edinen varlıklar olduğumuzu iddia etmiştir. Mülk iddiamız ise çalışmamızın sonucudur. Emeğimizi, çalışmamızı bir şeye katmış olmamız gerçeği bize o şeye sahiplik hakkı kazandırır. Emek değeri yaratır ve tüm değerın kaynağıdır. Locke'a göre doğa durumu, Karl Marx'ın “ilkel komünizm” olarak adlandıracağı şey olan ortak mülkiyetin olduğu bir durumdur. Locke “doğa durumu tüm insanlara müşterek olarak verilmiştir.” der. Ve bunun bir kısmı sadece bir şeylere emek harcadığımız takdirde özel mülkiyet olur. 27. ve 28. kısımlardan ünlü bir ifade okumama izin verin. Locke şöyle der: “herkes kendi şahsının sahibidir: Kendisinden başka hiç kimsenin kişinin şahsı üzerinde hakkı yoktur.” Yani hepimiz dünyaya belirli bir özel mülke sahip olarak, şahsımıza sahip olarak geliriz. Başka hiç kimsenin bunun üzerinde bir hakkı yoktur. Locke şöyle

devam eder: “Diyebiliriz ki bedeninin emeği ve elinin işi çalışanın kendisine aittir, çünkü emek sorgusuz sualsiz emekçinin mülküdür, başkaları için ortak mülkiyette yeter miktarda ve kalitede şey bıraktığı sürece, kişinin emeğini kattığı şey üzerinde kendisinden başka hiç kimse hak sahibi değildir.” Locke der ki: “Bu emek kişinin kendisi ve diğerleri arasındaki ayrımı ortaya koyar: bu onlara doğanın, herkesin ortak anasının, verdiğinden daha fazlasını üstüne eklediği anda, bunlar onun özel hakkı olmuş olur.” Böylece buradan bu bir paragraftan herkes için müşterek olduğunu söylediği doğa durumundan temel özel mülkiyet durumuna geçmiş olduk ki özel mülkiyet bizim kendi bedenimizde, kişiliğimizde yer alan ve bedeninin emeğini ve elin işini içeren faaliyetimize işaret etmektedir. Bizimle herkesin arasına bir çizgi çeken bu emek, der Locke, çevremizdeki şeylere sahip olabilmemizin temelinde yatar ve böylelikle de sahip olmak bir hakka dönüşür. Böylelikle de, Locke’a göre, [emek] özel hak ve mülkiyet hakkının kaynağı olmuş olur. Locke’un iddia ettiğine göre, doğal hukuk özel mülkiyet hakkını öngörür ve yönetimler de nihayetinde bu hakkı güvence altına almak için kururlar. Çarpıcı bir şekilde Locke bize dünyanın işlenmek ve geliştirilmek üzere yaratıldığını söylemiştir. Dolayısıyla doğayı iyileştirmek ve geliştirmek için çalışanlar, bedenlerinin emeği ve ellerinin işi ile doğaya katkıda bulunanlar ve doğayı geliştiren ve iyileştirenler insanlığa, insanoğluna gerçek iyilikleri dokunanlardır.” Tanrı dünyayı tüm insanlara ortak olarak bahşetti” der Locke 34. Bölümde, “Tanrı dünyayı tüm insanlara ortak olarak bahşetti ancak bunu onlara onların yararı için ve güçleri yettiğinde hayatın en büyük nimetlerini ondan devşirebilmeleri için verdiğinden” diye yazar; dünya bizim kendisinden devşireceğimiz rahatlığımız için verildiğinden, “O’nun [Tanrı’nın] dünyanın daima müşterek ve işlenmemiş kalması gerektiğini kastettiği sanılamaz.” Ve devamında ekler: “ Tanrı onu çalışanın ve rasyonel olanın kullanımı için bahşetmiştir, kavgacının ve çekişmecinin kaprisi veya açgözlülüğüne değil” şeklinde yazmıştır. Tanrı dünyayı bizim onu geliştirmemiz için verdi ve böylelikle onu çalışan ve rasyonel olana bahşetti. Locke tam da bu cümle ile Devletin ticari bir devlet olacağını, Lockeçu cumhuriyetin veya Lockeçu devletin ticari bir cumhuriyet olacağını öneriyor görünmektedir. Bunun üzerinde biraz düşünün. Antik siyaset teorisi, Plato ve Aristoteles ticareti, mülkiyeti birçok açıdan vatandaşların yaşamlarına ikincil olarak değerlendirmişlerdi. Platon Kalipolis’inin muhafızları arasında bir tür mülkiyet komünizmi öngörmüştü. Aristoteles özel mülkiyeti gerekli görmüştü ancak sadece vatandaşların pek azının siyasal yaşama katılım aracı olarak. Ekonominin her zaman

için politikaya ikincil olduğunu söyleyebilirsiniz. Locke bu antik ve ortaçağa ait doktrini de birçok açıdan tersine çevirmektedir. Dünya çalışana ve rasyonel olana aittir ve onlar da kendi çabaları, emekleri ve çalışmalarıyla herkes için bolluk yaratırlar ve artırırlar. Bu anlamda John Locke'dan *İkinci İnceleme*'den bir yüzyıldan biraz az bir zaman sonra yazılan *Ulusların Zenginliği* adlı kitabın büyük yazarı Adam Smith'e görece küçük bir adım vardır. Locke için, bu konuda biraz daha ileri gitmeme izin verin, mülkiyet ediniminin doğal sınırları yoktur. Ve bu, bir anlamda, esas noktadır. Doğa durumunda paranın ortaya çıkışı, şu anda bu konu üzerinde çok fazla durmayacağım ancak bu daha sonra doğa durumu hakkındaki 5. bölümde önemli bir an olacaktır, paranın ortaya çıkışı sınırsız sermaye birikimini sadece mümkün kılmakla kalmaz, hatta bunu bir tür ahlaki görev haline de getirir. Çevremizdeki doğal dünyanın hammaddelerini geliştirmek ve bunlar üzerinde çalışmak bizim görevimiz haline gelir. Kendimizi zenginleştirerek niyet etmeksizin başkalarının iyiliği için de çalışmış oluruz. Şu olağanüstü cümle üzerinde düşünün: "Amerika'da büyük ve verimli bir toprağın kralı" der Locke "yediği yemek, yattığı yer ve giyindiği kıyafet bakımından İngiltere'deki gündelik bir işçiden daha kötü durumdadır." Çünkü şüphesiz, Locke'a göre bizim çalışmamız bir yönüyle herkes için bir bolluk yaratmıştır. Genel bir bolluğun, ortak zenginliğin -- "ortak zenginlik" kavramının açıklayıcı kullanımına dikkat ediniz—oluşumu, birçok açıdan, emeğin, emeğe daha önceden antik felsefi ve dini gelenekler tarafından dayatılmış olan ahlaki ve siyasal kısıtlamalardan özgürleştirilmesi sayesinde. Emek, Locke için tüm değerlerin kaynağı olur, ortak mülkiyete yönelik hakkımızın ve olağanüstü birçok retorik geçişle, Locke doğayı değil, insan emeğini ve edinmeyi mülkiyetin ve sınırsız mülk ediniminin kaynağı olarak görmüştür. Locke bu bölüme, 5. Bölüme şu iddia ile başlar –bunun üzerinde düşünün: "Tanrı dünyayı insanlara müşterek olarak bahşetmiştir" yine ilk durum ortak mülkiyet durumuna işaret ediyor. Sonra, herkesin kendi bedeninin sahibi olduğunu ve insanların şeylere sahip olma hakkını ortaklaşa sahip olunan şeylere emeklerini katarak elde ettiklerini öne sürer. Üzerinde uğraştığımız nesnelere sahip olma hakkı olarak başlayan çok, çok mütevazı bir hak -Locke ağaçtan elma toplamak gibi basit bir örnek verir. Elma toplama faaliyeti bizi elma üzerinde hak sahibi yapar, bu çok basit veya temel mülkiyet şekli daha sonra mülkiyetin ortaya çıkışının ve doğa durumunda bir tür serbest piyasa ekonomisinin tam teşekküllü açıklamasına dönüşür. "Emek" Locke 37. bölümde yazmıştır "emek sadece doğanın verdiği değerine on kat daha ekler." Bizim emeğimiz doğanın değerini on kat daha değerli kılmaktadır. Ve

sonrasında hemen devam eder: “Burada gelişmiş topraklar için 10’a 1 ölçerek çok düşük tuttuğum bu hesaplama, gerçekte 100’e 1’e çok daha yakındır.” Yani emeğimiz her şeyi 100 katı kadar artırır. Hemen ardından, 43. Bölümde, her şeyin değerinin emekle bin katı arttığını söyler. Özel mülkiyetin kökenine dair oldukça temel bir tartışma olarak başlayan ve bizim kullanımımızın ve israfımızın derecesiyle sınırlı kalan 5. bölümün başları; diyebilirsiniz ki, aynı bölümün sonlarına doğru hatırı sayılır miktarda zenginlik ve mülkiyet eşitsizlikleri içeren büyük ölçekli mülk ediniminin açıklanmasına dönüşmüştür. 5. bölümün sonunda Locke’un 5. Bölümdeki dinamik mülkiyet teorisi ile James Madison’ın *Federalist* no. 10’daki ünlü ifadesi arasında neredeyse dolaysız bir bağlantı görünmektedir: Madison der ki: “Farklı ve eşitsiz mülk edinim kabiliyetinin korunması hükümetin birinci hedefidir. “*The Federalist*’te oldukça Lockeçu görünen bir ifade. Bir başka deyişle, Locke ticarete, para kazanmaya ve sahip olma isteğine, antik ve ortaçağ dünyalarında asla sahip olmadığı bir tür gurur ve hatta diyebilirsiniz ki bir tür ahlaki statü vermektedir.

Lockeçu devletin yeni siyaseti artık zafer, şeref, *thumos*, erdemle ilgilenmeyecektir; fakat Lockeçu siyaset temkinli olacaktır, mütevazı ve hedonistik olacaktır, yüceliksiz veya hazzsız. Locke, ticaretin davranışları iyileştireceğini, bizi daha az savaştıl yapacağını, bizi daha medeni yapacağını iddia eden doktrinin sahibidir. Bu iddia, diyebilirsiniz ki, Montesquieu’nun *Kanunların Ruhunu*’nun 20. bölümünde veya 20. kitabında en yüksek ifadesini bulmuştur. Locke’a göre ticaret kan dökmemizi ya da yaşamımızı tehlikeye atmamızı gerektirmez. Sağlamdır, güvenilir, birçok açıdan tamamen orta sınıftır. Locke, tekrar etmek gerekirse, devletin işinin sadece mülkiyet haklarını değil, aynı zamanda mülk edinme ve zaten var olan mülkümüze mülk eklemeyi sürdürme hakkımızı da korumak olduğunu söyleyen düşünürdür. Böylece burada bitirmek istiyorum. Çarşamba günü biraz da John Locke ve kapitalizmin ruhundan bahsedeceğim.

## Ders 16

1 Kasım 2006

### Bölüm 1. Locke ve Kapitalizmin Ruhu

**Profesör Steven Smith:** Bugün Bay Locke ile ikinci bölüme başlıyoruz. Geçen dersin sonunda söylemiştim, hadi adına kapitalizmin ruhu diyelim, bu konudan bahsetmek ve sonra da doğal hukuk fikrinin yanı sıra rızaya dayalı yönetim meselesinden, Locke'un belki de net bir şekilde merkezi, siyaset felsefesine belki en önemli katkısı olan rıza doktrininden bahsetmek istiyorum. Ve bugün sizinle rıza ve devlete rıza gösterme ile bağlantılı birtakım sorunları da incelemek istiyorum.

*İkinci İnceleme*'nin ilk beş bölümünü, eğer bir bütün olarak alırsanız, ki bence öyle olmalı, bize bir hikâye anlattığını fark ederiz. Burada Locke, adeta, bize bir tür felsefi antropoloji sunar; öyle ki doğa durumundan başlar, savaş durumundan geçer ve özel mülkiyetin ortaya çıkışına varırız. Özellikle de beşinci bölümde, geçen sefer ifade ettiğim gibi, Locke bir tür ilkel komünizm sayılabilecek olan ilk/orijinal durum ile başlar ve kişinin bedeninin emeği ve elinin işi ile mülkiyetin ortaya çıkışına geçer. Ve beşinci bölümün sonuna doğru karşımıza doğa durumu içerisinde, çeşitli eşitsizlikleri, hatta belki büyük ölçekli zenginlik ve mülkiyet eşitsizlikleri ile dolu gerçekten bir tür tam içerikli ve sofistike piyasa ekonomisi çıkar. Bu durum nasıl oluşmuştur ve de en önemlisi Locke bunu nasıl meşrulaştırmıştır? Deyim yerindeyse, doğa kanunundan başka bir şeyle yönetilmeyen ilk doğa durumundan mülkiyetin ortaya çıkışına ve, bir anlamda, bir tür piyasa ekonomisine geçişi meşrulaştıran şey nedir?

Locke'un *İkinci İnceleme*'nin ilk beş bölümünde yaptığı şey birçok yönüyle aslında kutsal kitaba ait olan insanın ilk hali ile ilgili anlatının yeniden ifadesi ya da hatta yeniden yazımıdır. İnsanların nasıl kendilerini, uyumsuzlukları hakkında karar verecek herhangi bir kimsenin veya otoritenin olmadığı ve sadece doğa kanunlarınca yönetilen bir doğa durumunda bulduklarından ve yine nasıl kendi çalışmaları, iş ve emekleri ile mülkiyeti ortaya çıkardıklarından bahsetmiştir. Bu ilk bölümlerde Locke, tekrar edecek olursak, insanın mülk edinen bir hayvan olduğunu, edinimci bir hayvan olduğunu ve insan ilişkilerini doğa kanunlarından başka yöneten bir şeyin olmadığı doğa durumunda bile bu faaliyetin var olduğunu iddia etmiştir. Ancak, Locke'a göre,

ve bir ölçüye kadar Hobbes'a göre de, doğa durumunun sorunu, anlaşmazlıkları özellikle de mülkiyet üzerindeki anlaşmazlıkları çözümleyecek bir sivil otoritenin olmaması istikrarsızlığıdır. Barışın ve mülkiyet edinme durumunun istikrarı ve insan emeğinin meyvesi olan ürünler savaş ve çatışmalar sonucunda sürekli bir tehdit altındadır. Herkesin, deyim yerindeyse, doğal hukukun yargıcı, jürisi ve infazcısı olduğu ve barışı güvence altına alacak hiçbir kurumun olmadığı bir durumda nasıl kendimizin veya malımızın güvenliğini sağlayabiliriz ki? Locke'a göre devlete olan ihtiyaç mülkiyet hakkı üzerindeki çatışmaları veya anlaşmazlıkları çözme ihtiyacından doğmuştur. Birçok bakımdan devlet mülkiyet hakkını korumak için vardır fikri tanındık geliyor. Bugün Amerikan düşüncesinde son derece önemli olan liberteryenizm felsefesinin bir tür ana öğretisi diyebiliriz.

Locke, birçok bakımdan, benim bildiklerim içinde "İnsanları yurttaşlar topluluğunda birleştiren büyük ve ana amaç mülkiyetlerinin korunmasıdır" –bunlar onun kendi sözleridir- iddiasını öne süren ilk yazardır. Bildiğimiz kadarıyla, en azından benim bildiğim kadarıyla, Locke'tan önce hiçbir düşünür siyasetin amacının mülkiyet hakkını korumak olduğunu bu kadar doğrudan ve açıkça iddia etmemiştir. Locke'un mülkiyetten kastı ise basitçe çevremizde sahip olduğumuz eşyalar değildir, mülkiyet temelde ve ilk olarak kişiliğimizde, bedenimizde temellenir. Yaşama hepimiz kendimizde bulunan belirli temel bir mülkiyete sahip olarak başlarız. Locke'a göre mülkiyet basitçe mal mülkten fazlasına işaret eder; mülkiyet, yaşamımızı, özgürlüğümüzü ve sahip olduklarımızı da içine alan her şeydir. Tüm bunlar, kelimenin orijinal ve birçok bakımdan en açıklayıcı anlamıyla, mülktür [property], yani, bize has olan şeyler. Ancak Locke sürekli bir şekilde doğa durumundaki belirsizliğe vurgu yapmış ve şunları söylemiştir: "Orada yaşam insanları birlik olmaya iten korku ve sürekli tehlike ile doludur."

Dikkat etmenizi istediğim şey Locke'ta doğa durumundan sivil duruma (medeni topluma) geçişin Hobbes'takinden ne kadar farklı olduğudur. Daha önce de söylediğim gibi Locke Hobbes'un katı öğretisini birçok yönüyle değiştirmeye, evcilleştirmeye ve iyileştirmeye çalışmıştır. Hobbes doğa durumunun mutlak korku ile dolu oluşuna vurgu yapmıştır. Doğa durumu, Hobbes için, bir tür varoluşsal dehşet ve mutlak bir korku durumudur ancak Locke için ise aynı durum sürekli kaygı ve endişe - kendisinin sıklıkla kullandığı kelime ile söyleyecek olursak rahatsızlık- ile kuşatılmış bir durumdur. Doğa durumu ona göre sürekli bir rahatsızlık barındırmaktadır. Bizim

rahatsızlığımız ve huzursuzluğumuz sadece çalışmamızı teşvik etmekle kalmamakta aynı zamanda doğa durumundaki güvensizliğimizin de nedeni olmaktadır. Peki ya Locke, kendisine gelince, onun meselesi nedir? Meselesi nedir derken psikolojik, kişisel ya da biyografik bir anlamı kastetmiyorum; yani düşüncesindeki huzursuzluk, rahatsızlık ve diyebilirsiniz ki doğa durumundaki sürekli endişeli insan karakterlerini vurgulamasına onu götüren nedir? Doğa durumundaki insanın hoşnutsuz ve huzursuz doğası iddiasının nedeni nedir? Hiç Platon'un ya da Aristoteles'in insan psikolojisinin korkan, endişeli veya huzursuz karakteri hakkında bir tartışmaya girdiklerini duyduk mu? Sanmıyorum. Ama buna Locke'un gergin yaradılışı diyebilir miyiz? Hobbes'un söylediğine benzer bir şekilde bir tür korkaklık ve ketumluk eğilimi mi vardı? Yoksa Locke'un doğa durumundaki rahatsız durumumuza yaptığı vurgu tam da meşruiyetini kurmaya çabaladığı yeni bir sınıfın, yeni ticari sınıfların özelliğini mi temsil etmektedir?

Locke'un *İkinci İncelemesi* birçok yönüyle orta sınıf ya da Marxistlerin kullanmayı tercih edeceği sözcük, burjuva hâkimiyeti ile ilgilidir. Locke, dünya çalışan ve rasyonel olanın kullanımı içindir dediği zaman burada kimden bahsetmiş olabilir ki? Çalışkan ve rasyonel olanlar kimlerdir? Bahsettiği şey yönetme hakkını veraset yoluyla ya da gelenekten almayan yeni bir orta sınıf ethos'udur; yani Locke yönetme hakkı asalet iddiasından gelen geleneksel yönetici sınıftan söz etmiyor. Locke'un işaret ettiği insanların yönetme hakkı veya potansiyel yönetme hakkı çok çalışma, verimlilik ve fırsatları değerlendirme yeteneklerine dayanmaktadır. Daha önce bu dersi alan eski bir öğrencimin dediği gibi Locke'un *İkinci İnceleme*'si için Kapitalist Manifesto; ya da belki Anti-Komünist Manifesto denilebilir.

Ama acaba, Lockeçuluk basitçe insancıl Machiavelli midir? Şöyle diyelim. Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının yönetimi yeni bir liderin, bir anlamda geleneksel otoritenin parametreleri dışında çalışan yeni bir otoritenin yönetimi değil midir? Lockeçuluk da bir bakıma Machiavelli'deki gibi kendini yetiştirmişliğin temsil ettiği tüm güvensizliği, endişesi ve tedirginliği ile kendini yetiştirmiş insanın ahlâkı değil midir? Locke'un yaklaşımı, bazı açılardan, Machiavelli'nin, vahşi savaşçı etiğini, fetih ve hâkimiyet etiğini aslında doğanın, emeğimiz ve işimizle fethine ve hâkimiyetine dayanan iş etiğine dönüştürerek teskin edilmiş halini mi temsil etmektedir? Bu, tekrar edecek olursak, basitçe insancıl bir Machiavellcilik değil midir? Her neyse, benim düşüncem veya söylemek istediğim şu ki, Locke'un siyaset felsefesinin büyük Alman

sosyolog Max Weber'i dile getirmiş olmasıdır; biliyorsunuz Weber'i, değil mi? Sosyolojiye girişte işlemişsinizdir, değil mi? Hayır mı? O zaman işleyeceksinizdir. Weber'in ünlü eseri 1904'te yayınlanan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, harika çalışma, klasik bir çalışma.

Bu eserde Weber, kapitalist etiğin büyük bir görev, ahlaki bir görev oluşturduğunu iddia etmiştir; [bu etik] sınırsız sermaye birikimini ahlaki bir çağrıya, dinsel bir çağrıya dönüştürdü ve bu, Weber'in ifadesi ile 16. ve 17. yüzyılların Püriten ve Calvinist hareketlerinin ortaya çıkışının sonucudur. Weber'e göre Protestan reformu Kuzey Avrupa ülkelerinde ve özellikle bu kapitalist ethosun ilk olarak geliştiği ve yine mülkiyet, mülk edinimi ve para kazanma gibi şeylere tamamen yeni bir ahlaki yaklaşımın benimsendiği yerlerde kök saldı. Daha önceleri bu tarz şeyler ahlaki olarak şüpheli şeyler olarak bir kenara atılırdı, bunlar utanç verici istekler olarak algılanırdı. Şüphesiz bunu klasik eserlerde görebilirsiniz, işlediğimiz siyaset felsefesinde de. Bu, erken dönem modernler için bir tür yüce çağrı ve ahlaki bir göreve dönüştü. Tanrı dünyayı çalışkan ve rasyonel olanlara bahşetti, diyor, çatışmacıya ve huzur bozana değil; yani sürekli birbirleri üzerinde iktidar ve hâkimiyet kurmaya çalışan şu kibirli aristokratlara değil. Locke'un ortaya çıkardığı, tekrar edecek olursak, mülkiyete ve mülkiyet edinimine tamamıyla yeni ve devrimci bir ahlaki yaklaşımdır, ki, ifadesini, mükemmel ifadesini bir yüzyıl sonra Adam Smith'te bulur. Şüphesiz modern ekonomik dünyanın tamamını miras bırakan Adam Smith'tir. Aranızdan kaç kişi Ekonomi okumayı düşünüyor? Eminim ki birden fazladır. John Locke olmasaydı bugün ekonomi diye bir modern disiplin olmayacaktı. Çünkü tekrar edelim ki, Smith'ten ve siyasal ekonomi ekolünün ortaya çıkmasından yüz yıl önce mülkiyet ediniminin bir hak olduğunu ve bu hakkın sürekliliğinin sağlanmasının saygıdeğer ve hatta saygıdeğerden de öte, yüce ahlaki bir görev ve değer olduğunu iddia eden ve siyaseti ve devleti mülkiyet ve mülkiyet haklarını koruyan bir araca dönüştüren ilk ve kararlı adımı atan kişidir Locke. Locke'un yaptıklarının birçok bakımdan önemi bu noktadadır. Bugün değil, muhtemelen gelecek pazartesi, Locke'un mülkiyet ve ekonomiye ilişkin olarak ortaya çıkmasına yardım ettiği bu yoğun ahlaki dönüşümün olumlu ve olumsuz taraflarından bazılarını tartışmak istiyorum.

## Bölüm 2. Rızaya Dayalı Yönetim

Ancak bugün geri kalan zamanımızda Locke'un rıza fikrine, yönetimin kaynağı veya en azından meşru yönetimin dayandığı söylenen rızaya, yönetilenlerin rızasına bakmak istiyorum. Bu fikir, bazı açılardan Hobbes'un, egemeni ortaya çıkaran sözleşme teorisinde imada bulunulan bir durumdu ancak Locke rızaya çok daha kayda değer bir yer vermektedir. Locke *İkinci İnceleme*'nin 8. bölümünde bize toplumun ya da tüm toplumların temelini bir tür hipotetik/varsayımsal bir tablosunu sunmuştur. 95. kısımda şunları yazmıştır: "İnsanın kendisini doğal özgürlüğünden mahrum edip sivil toplumun bağlarıyla kuşanmasının tek nedeni diğer herkesle birleşmek ve bir topluluk olarak rahat, huzurlu ve barışçıl yaşamları için bir araya gelmek üzerinde anlaşmaktır." Locke burada bize toplumun meşruiyet temelini onun rahat, güvenli ve barışçıl bir yaşama hizmet etmesi olduğunu savunmuştur. Ve ne zaman ki yeterli sayıda insan tek bir topluluk oluşturmaya rıza verirler, burada tekrar kendisinden alıntı yapıyorum: "onlar böylelikle bir siyasal bünye oluşturmuşlar olurlar," bir siyasal bünye oluştururlar diyor ve devam ediyor " ki bu siyasal yapıda çoğunluk geri kalan için hareket etmek ve karara varmak hakkına sahiptir." 8. bölümün 95. kısmındaki bu kısa ifade demokrasinin belki de ilk ve en güçlü halidir denilebilir. Bu ifade üzerine en az birkaç kuşak öncesinden ünlü bir Yale profesörü Locke'un çoğunluk yönetimine inanan bir demokrat olduğunu iddia eden son derece önemli bir kitap yazmıştır. Kitabında Locke'un felsefesinin çoğunluk yönetimi anlayışını Locke'un *İkinci İnceleme*'deki siyasal öğretisinin bir tür anahtarı olan 95. ve 96. kısımlarına odaklanarak sunduğunu iddia etmiştir. Aranızda bir ihtimal bu kitabı yazan kişinin ismini bilen var mı? Eskilerden, Yale'den ünlü bir siyaset bilimci. Hiç kimse Willmore Kendall'ın Locke üzerine olan kitabını hatırlamıyor mu? Siz biliyorsunuz galiba, evet, başınızı salladınız. Hayır, bilmiyorsunuz? Tamam, neyse. Önemli değil. Önemli değil. Sadece yeri gelmişken bahsedeyim demiştim. Ama şu cümlesine dikkat edin, bu da bu iddiaya bir şeyler ekler niteliktedir: "Ne zaman ki belli bir sayıdaki bir grup insan her birinin rızası dâhilinde bir araya gelir ve bir topluluk oluştururlar; bu topluluk sadece çoğunluğun irade ve kararı çerçevesinde kullanmak gücüne sahip olarak oluşturulmuş tek bir yapıdır." Birçok yönüyle hala devam eden bir iddia olan çoğunluk tarafından yönetildiğimiz iddiası ne anlama gelmektedir? Hiç şüphesiz, İngiliz Kralı'na, yönetiminin yönetilenlerin rızasıyla meşrulaştırıldığını söyleyen bu fikir büyük bir sürpriz olurdu veya Manş Denizi'ni geçip aynı dönemin "*L'état, c'est moi*" "Ben devletim" diyen Kral 14. Louis'nin Fransa'sına gitseniz, 14. Louis hiç kuşkusuz meşruiyetinin kaynağının tebaasının rızası olduğu fikrini son

derece şaşırtıcı ve muhtemelen gülünç bulurdu. Kim böyle bir şeyi, yani yönetimin çoğunluğun rızasına dayandığını düşünmüştü ki? Locke, bunu söylerken, çoğunluğun rızasına dayanmayan tüm yönetimin, tüm yönetimlerin meşruiyetini ret mi ediyordu? Meşruiyeti çoğunluğun rızasına dayanmayan yönetimlerin meşru olduğunu kabul etmemiş midir? Bu açıdan o gerçekten de bir tür çoğunluk yönetimini savunan bir demokrat mıydı? Örneğin, Aristoteles'in, ılımlı olduğu ve kanun tarafından yönetildiği sürece tüm yönetim şekillerinin benzer şekilde meşru olduğu fikrinin altını mı oyuyor? Ya da Locke'a göre sadece bir yönetim tarzı mı vardır: yegâne, tekrar edelim, meşru veya adil bir yönetim olarak çoğunluk tarafından yönetim? Burada anlatmaya çalıştığı şey buymuş gibi görünüyor. Görünüyor diyorum, [çünkü] kaygan bir balık gibidir. O kaygan bir yazardır. Sanki bir eliyle verdiğini diğer eliyle geri alıyormuş gibi, değil mi?

Ancak Locke'un söylediği şekliyle, bir topluluğu oluşturmadaki uzlaşma bir yönetimi kurmak ile tam olarak aynı şey değildir. Locke'un bu ilgili kısımlarda -95., 96. ve diğerleri- söz ettiği, bir yönetimi seçmek, birçok bakımdan, tek halk olmak için bir yönetimi seçmek, deyim yerindeyse, sizi yönetecek belirli yönetim şeklini seçmeyi önceleyen bir harekettir. *İkinci İnceleme*, bir bakıma, yönetenin adil güçlerinin yönetilenin rızasına dayandığına işaret etmekle yetinir. Ancak insanların ne tür bir yönetime rıza gösterebileceklerinden pek bahsetmez. Birçok yönüyle *İkinci İnceleme*'nin yönetim biçimlerine karşı tarafsız olduğunu söylemek mümkündür. Aslında Locke'un yaklaşımında kesinlikle kabul görmeyen tek yönetim biçimi bir tür mutlak monarşidir. Haklarımızı tamamen başka bir diğer bireye devredemeyiz. Ancak yine de Locke, insanların rıza göstereceği başka her yönetim biçimine nispeten açık görünmektedir. Rıza tek başına bir yönetim oluşturmaz. Rıza sadece bir toplumu oluşturmak için yeterlidir. Birçok açıdan, Locke Pope'un ünlü vecizesini, Alexander Pope'un ünlü vecizesini benimsemiştir: "yönetim biçimi için bırakın aptallar yarışsın; en iyi yönetilen en iyisidir." Bir diğer ifadeyle, yönetim biçimi ister monarşi, aristokrasi, cumhuriyet olsun ya da başka bir şey olsun o kadar önemli değildir; mülkiyet hakkınızı koruduğu sürece en iyi yönetime sahipsinizdir. Önemli olan ya da Locke için önemli olan tek şey bu yönetim biçiminin yönetilenin rızasını alıp almadığıdır.

Tabii insanlar demokrasiye rıza göstermek zorunda değiller. Eğer Locke'a demokrat denilecekse bu sadece yönetimin gücünü rızadan alması gerekliliğine inanmış

olmasından dolayı olacaktır. Bu anlamda biçim yönünden demokratik olmak zorunda değildir. Ancak bu rıza düşüncesi, -hiç şüphesiz tartışma saatlerinizde bunun hakkında konuşacaksınız- –bu yönetimin rızaya dayanma düşüncesi kendisini o kadar çok ima etmiştir ki—bunun doğru sözcük olup olmadığından emin değilim—,Amerikan rejiminin ve Amerikan siyasal düşüncesinin birçok bakımdan köşe taşı oluşturmuştur, o kadar ki, mülkiyet ve mülkiyet hakları doktrininden bile daha fazla olduğunu söyleyebilirim. Locke’un rıza doktrini Amerikan kurucularının düşlerini zapteden fikir olmuştur. Jefferson yönetimin amacı hakkında yazdığına; yönetimin amacının yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinde olma haklarını korumak olduğunu belirtmiştir. Locke’un yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkı formülasyonunu uyarlamış gibi görünmektedir. Peki, bunu neden yapmıştır? Bunu konuşabiliriz, burada tabii mutluluğun peşinde olmayla kastedilen şüphesiz mülkiyet edinme hakkı ile aynı şeydir. Ancak Jefferson bazı açılardan bir şekilde Locke’un dilini, Lockeçu dili aşmıştır; basitçe mülkiyete odaklanmanın ötesinde başkalarının haklarıyla çelişmeyen mutluluğun peşinde olmaya odaklanmıştır.

Bununla birlikte Jefferson ve diğer kurucular iktidarın gücünü rızadan alması fikri bağlamında en çok Lockeçu rıza söyleminden etkilenmiş görünmektedirler. Ve bu doktrin, şüphesiz, Amerika’nın ikinci en büyük kurucusu olan Abraham Lincoln üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Lincoln’ün şu konuşmasını bir değerlendirelim. Bu konuşma 1854’te henüz Stephan A. Douglas’la çekiştiği dönemlerde yaptığı Peoria konuşması olarak da bilinen ilk büyük, ilk en önemli konuşmasıdır. Illinois senato seçim kampanyasında kölelik üzerine tartışırken, ki başkanlık seçimi için de aynı şeyi yapmışlardır, kölelik üzerinden tartışmışlardır, Lincoln şunları söylemiştir: “Beyaz adam kendisini yönettiği zaman bu kendi kendini yönetmektir ancak kendisini yönettiğinde başkasını da yönetiyorsa bu kendi kendini yönetmekten fazlasıdır, bu despotizmdir. Benim eski inancım,” hiç şüphesiz Bildirge’den ve Jefferson’ın ideallerinden bahsetmektedir, “benim eski inancım bana bir kişinin bir başkasını köleleştirmesinde hiçbir ahlaki hak olamayacağını öğretmiştir.” Lincoln devamında, “söylemek istediğim kimsenin, bir başkasını rızası olmadan yönetmeye kalkacak kadar iyi olmamasıdır” der ve şöyle sonlandırır: “Bu, Amerikan cumhuriyetçiliğinin ocaklık demiri, yani temel prensibidir.” Burada Abraham Lincoln, hiç kimsenin bir başkasını, rızası dışında yönetecek kadar iyi olmadığını iddia etmesi ile Rıza

Doktrini'ne, Amerikan cumhuriyetçiliğinin ilk prensibi ya da ocaklık demiri olması iddiasıyla gönderme yapmaktadır.

Az önce de söylediğim gibi bu konuşma kölelikle ilgili Douglas'la kölelik konusundaki çekişmesinin bir kısmıdır ve birçok yönüyle rıza meselesine asıl merkezinden değinir. Sonrasında Douglas da bazı açılardan görüşlerini rıza fikrine dayandırmaya çalışmıştır. Douglas, kölelik konusuna aldırış etmediğini, belirli bir eyaletin veya bölgenin insanların köleliği isteyip istemediği ile ilgilenmediğini söylemiştir. Onlar ne istemişlerse, yani çoğunluk neye rıza verdiyse onun için sorun olmayacağını söylemiştir. O öyle olmasını istememiş olabilir, ancak insanların rıza verdikleri şey, çoğunluğun rıza gösterdiği şey, durumu belirleyecektir ona göre. Ancak Lincoln'e göre rıza doktrini basitçe bir tür boş çek değildir, rıza doktrininin insanların neye rıza gösterebilecekleri konusunda ahlaki birtakım sınırları olduğunu savunmuştur. Rıza kölelikle çelişmektedir çünkü kimse bir başkasını rızası olmadan yönetemez. Ve böylelikle Amerikan tarihi ve siyasetinin temel önemdeki bu hayati tartışması birçok açıdan Locke'un rıza doktrininde var olan bir tür iç sorundan ileri gelmektedir. Bu problem de insanların çoğunluğu hangi yönetim biçimine rıza göstermelidir? Bir başka ifadeyle, rızaya dayanan demek çoğunluğun her istediği mi demektir, bir tür çoğunluğun tiranlığı da olabilir mi istedikleri? Yoksa rızaya dayalı yönetim çoğunluğun isteklerine birtakım sınırlandırmalar ve kısıtlamalar getirebilir mi? Locke, rızaya dayalı yönetimin bilgilendirilmiş veya rasyonel rıza olup olmayacağına ilişkin nasıl bir garanti sunuyor?

İnsanlar kolayca her şeye ya da her şekilde yönetilmeye rıza gösterirler mi? Çok açık ki bu boş ya da salt kuramsal bir soru değildir. Çünkü bugün dünyada popüler çoğunluklar geçici hevesler, istekler veya başka tür keyfi tutkularla seçim yapabilmektedir. Eğer bireyleri ya da çoğunluğu neye rıza gösterebileceklerine dair kısıtlayıcı birtakım ahlaki sınırlar olmazsa, çoğunluğu bir kral veya herhangi bir mutlak iktidar gibi despotça ve keyfi davranmaktan ne alıkoyabilir ki? Bu Lincoln'ün Douglas'a ve onun rıza konusundaki iddialarına karşı geliştirdiği savlardan birisidir. Ancak insanların neye rıza verebileceklerine ilişkin kısıtlamalar ve sınırlar meselesi rıza doktrini ile ilgili bir başka sorunu ortaya çıkarmaktadır. Rıza nasıl gösterilir? Bizler dünyadaki en eski demokrasinin vatandaşlarıyız, çoğumuz, sanırım, herkes değil belki ama bu sınıftaki çoğu kimse dünyadaki en eski demokrasinin vatandaşları. Hiç kimse şimdiye kadar rızanızı –ya da daha yaşlınız olarak benim rızamı- almaya

kalktı mı? Kimse benim rızamı istedi mi? Bir yönetim biçimine rıza göstermek aktif bir şeyi, vurgulu bir sesi işaret eder; peki ama Anayasayı oluşturan birinci kuşak kuruculardan bu yana kimsenin rızasına ihtiyaç duyuldu mu?

Locke'un bu soruya nasıl cevap verdiğini merak edebilirsiniz, kendisi bu problemin farkındadır ve bu önemli bölümde açıklamaya çalışmıştır. Onun cevabı bizim vatandaşlık, kimin vatandaş olduğu ve vatandaşların yönetime nasıl rıza gösterdiği konusundaki görüşlerimizden oldukça farklı bir şeydir. 118. kısımda şöyle demiştir: “bir çocuk doğduğunda hiçbir ülkeye ya da yönetime tabi değildir.” Yani vatandaşlığın doğumla elde edilmediğini, bir yerde doğmuş olmanın sizi oranın vatandaşı yapmadığını anlatmaya çalışmıştır.” Herkes,” Locke devam ediyor, “herkes bir tür doğa durumuna, sadece anne babalarının otoritesine bağlı olarak özgür ve eşit doğar. Hangi yönetime tâbi olacağını seçmek doğumla değil tercih ile belirlenen bir şeydir.” Ve yeniden, Locke burada bir tür aktif tercih veya karar ilkesini vatandaşlık ve rıza verme kuralı yapıyor gibi görünmektedir. Locke'a göre sadece bir çocuk büyüüp de muhakeme yaşı dediği yaşa ulaştığında -18 ya da 21 veya onun gibi bir şey--, bir kimsenin yönetsel otoriteyi kabul ettiğine dair bir tür anlaşma imzalaması gerekmektedir. Locke, bu imza meselesinin detaylarından bahsetmemiştir. Onun bu söyledikleri ile bir tür yemine mi veya bir tür söze mi, yoksa insanın devletin biçimini kabul ettiğini bir tür sivil tören ile bir söz vermeye mi işaret ettiği net değildir. “Hiçbir şey kimseyi öyle yapamaz” diye yazar Locke, yani bir devletin gerçek vatandaşı. Locke 122. kısımda şöyle yazmıştır: “hiçbir şey, bir başka kimseyi buna zorlayamaz, ancak buna katılımı pozitif bir anlaşma olarak açık bir söz ve sözleşmeyi içerir.” Locke açık söz ve sözleşme ile şunu kasteder: “böylesi kesin bir söz veya anlaşma sürekli ve değiştirilemez bir şekilde sözü vereni kendine tabi kılar,” yani devlete. Böylece bir devlete sözünüzü veya onayınızı verdiğiniz zaman sürekli ve zorunlu olarak o devlete bağlısınızdır. Bu Locke'un rıza fikrini ne kadar önemseydiğini göstermektedir. Sadece yetişkinlik döneminde yapılabilecek bir şeydir. Bilinçli, tam ve akılcı bir şekilde tahminen bir tür törenle verilmelidir ve bir kez verildiğinde yönetim biçimine verdiğiniz rıza ebedidir. Locke'un dediği şekliyle, değiştirilemez bir tarzda bağlısınızdır. Bu sözü geri almanız gibi bir şey mümkün değildir. Bu Locke'un ant ya da sivil uzlaşya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Yani ona göre söz senettir diyebiliriz. Bir yönetime rıza göstermek hafif bir hareket değildir, Locke'a göre bu yaşam boyu bağlayıcılığı olan bir şeydir, bu, Locke'un vatandaş algısının bizimkinden

ne kadar farklı olduğunu gösteriyor. Bir diğer deyişle, öyle görünüyor ki, Locke'a göre, ülkemizdeki tam vatandaşlar sadece aktif rızalarını verenlerdir ve aktif rızalarını verenler de sadece bir tür doğallaşma (naturalization), vatandaşlık kazanma sürecinden geçmiş olanlardır. Böylece vatandaşlık süreci doğallaşmış olmaktadır. Aranızda doğallaşmış vatandaş olanınız var mı? Herhangi biriniz bir doğallaşma sürecinden geçtiniz mi? Hayır mı? Hiç kimse mi? Bir yargıç tarafından yönetilen bir şey, yeni ülkenize bağlılığınıza dair yemin ediyorsunuz. Muhtemelen bir önceki ülkenize olan bağlılığınızdan vazgeçiyorsunuz. Yenisine bağlı olduğunuza dair yemin ediyorsunuz. Bu Locke'un sözünü ettiği şeye benziyor ve burada ilginç olan şey, toplumumuzdaki, ülkemizdeki gerçek vatandaşlar sadece doğallaşmış olan vatandaşlardır. Tekrar ediyorum, sadece bir ülkede doğmuş olmak sizi oranın vatandaşı yapmaz. Peki ya geri kalanımız yani aktif bir şekilde rıza göstermemiş olanlar, bu onlar için ne anlama geliyor? Locke herkesin aktif rıza gösteremeyeceğinin farkındadır. Bu nedenle rızanın nasıl gösterileceğine dair başka bir fikir beyan eder. Bu noktada Locke örtük rıza (tacit consent) diye bir şeyden bahseder. Açıktan ant içmeyenler ya da bağlılıklarına dair söz vermeyenler buna rağmen yönetim biçimine ve kanunlarına örtülü rıza göstermiş olurlar. Peki, örtülü rızayı nasıl gösteririz? Örtülü rıza tuhaf bir sözcük çünkü rıza aktif ya da açık bir şeyi işaret eder, oysa örtük –Locke'un suskunluğunu hatırlayın- kapalı veya gizli bir şeyi ima eder. Örtük rıza nasıl verilir? Bu yine Locke'un üzerinde düşündüğü bir problem. Şöyle bir şey diyor Locke, bir kimse bir yönetim altında yaşıyor ve onun kanunlarının hem kendisi hem de mülkü için sağladığı güvenceden yararlanıyorsa, ona örtülü rıza göstermiş olur. Deyim yerindeyse rızalarını sükut ile -*ex silentio*- veriyorlar. Yani suskunlukları bile rıza vermek anlamına gelir. Ancak gerçekten bunu nerden bilebiliriz? Şunu diyebilirsiniz: Sessiz kalmanın örtük rıza göstermek olduğunu ve sessiz kalmanın basitçe sessiz kalmak olmadığını nasıl bilebiliriz? Aklıma bir örnek geliyor, örneğin, bir nikâh törenine gittiğinizde ya da sanırım bazı nikâh törenlerinde yargıç ya da rahip –her kimse- sonsuza kadar sussun cümlesi nasıl idi? Bu tören hakkında bir itirazı olan varsa ya şimdi söylesin ya da sonsuza kadar sussun der. Ve tabii herkes –filmler dışında, tabii ki- herkes daima suskundur. Kimse bir şey demez, böylece örtük rızaları verilmiştir: Sessizliklerinden, bu soruya sessizliklerinden rızaları türetilir. Ancak tekrardan, bir yolu bu olacaktır, ancak tekrardan dediğim gibi sessizliğin rıza göstermek mi olduğunu yoksa sessizliğin sadece sessizlik olup olmadığını nerden bilebiliriz? Bu Locke'un uğraştığı ancak benim fikrime göre tam

olarak veya tatmin edici bir şekilde açıklığa kavuşturamadığı bir noktadır. Belki siz çözümleyebilirsiniz. Belki siz açıklarsınız. Belki bir sonraki ödevinizde çözümleyebilirsiniz, eğer rıza ve vatandaşlık için açık ya da örtülü olmasının farkları üzerine yazma fırsatınız olursa. Locke'un değindiği ancak tam olarak cevap vermediği bir soru da açıktan rıza gösteren ile örtük rıza gösteren vatandaşlar arasında bir ayrıcalık farkı olup olmadığıdır. Bir sınıfa mensup insanların diğerlerinden daha fazla hakkı ya da sorumluluğu olup olmadığını mı söylemektedir? Bu soruyu da dikkate alarak Locke'un böyle bir fark gözetip gözetmediğine de bakabilirsiniz.

### Bölüm 3. Locke'da Sınırlı Yönetim Anlayışı

Geri dönüp bugünlük bunu toparlamaya başlamak gerekirse, Locke *İkinci İnceleme*'de belirli bir yönetim biçimini destekliyor görünmüyor. Yönetimi şekillendirme işi çoğunluğun kararına kalan bir şeydir, ancak çoğunluğun üzerinde karar vereceği [yönetim] şekli, bir dereceye kadar, [ucu] açık bir sorudur. Rızasının ne yönde olacağı ise belirsizdi. Locke'a ya da Lockeçuluğa ayırt edici tonunu, ayırt edici sesini veren de çoğunluk hangi yönetim biçimine karar verirse versin, yönetimin egemenin gücünü sınırlandırıcı bir yönetim olması gerekliliğidir. Rıza basitçe keyfi yönetime rıza vermek anlamına gelmez -bu açıdan bence Locke, Lincoln'e Stephen Douglas'a olduğundan çok daha yakındır-; yani egemenin her istediğini yapması için gösterilen rıza da değildir. Locke'un anayasal yönetim teorisi sınırlandırılmış bir yönetim, anayasal sınırlandırmalar ve hukukun egemenliği teorisidir. Locke, birçok şekilde, kanun ve anayasal sınırların önemini vurgular ki bu, bugün bu bizim sınırlı devlet dediğimiz şeydir. Sınırlı yönetim anlayışının kendisinden öncekilerin hiç yapmadığı kadar önemli, en güçlü açıklamasını yapan düşünür Locke'tur. Devlete mutlak güç atfeden Hobbes ya da Locke ile, birçok açıdan birtakım benzerlikleri olan ancak hukukun üstünlüğü hakkında büyük şüpheleri olan Aristoteles bile değildir.

Locke hakları koruyacağına güvenilebilecek tek yönetimin, sınırlı yönetim -güç ister bir kişinin elinde olsun, ister azınlığın ya da çoğunluğun elinde olsun, iktidar üzerinde kısıtlamalar olan yönetim olduğundan kesinlikle emindir. *İkinci İnceleme*'deki bir espri, belki kaçırmışsınızdır çünkü Locke gerçekten bu konuda oldukça gizlidir, Machiavelli ya da Platon gibi değildir. Locke çok mütevazı bir şakacıdır, sonuç olarak bir İngiliz'dir. 93. kısımda Hobbes'a referansla, bu arada hayvanlara dair müthiş

referansları vardır, şunları yazmıştır: “eğer insanlar doğa durumunu bırakıp topluma girerken biri dışında herkesin artık kanunların çizdiği sınırlar içerisinde olduğunu kabul ettilerse,” burada Hobbes’un Leviathan’ını işaret etmektedir, “Ancak doğa durumundaki tüm özgürlüğü iktidar ile artmış ve dokunulmazlığı sayesinde azgınlaşmış bir iktidar” ve devam ediyor: “Bu, insanların korunması gereken şeyin, sansarların ya da tilkilerin kurnaz oyunları olduğu ancak aslanlar tarafından yutulmanın güvenli olduğuna inanacak kadar aptal olduğunu farz etmektir” burada aslan egemen Leviathan’dır. Oysa Locke’u doğa durumunda insanlar sansar ya da tilki gibidirler. Fena yaratıklardır diyor ancak gerçekten tehlikeli değildir; doğa durumu bırakılıp sivil topluma girildiğinde bu asla egemeni aslanvari güçlerle donatmak için yapılmaz. Bunu kim yapacaktır? Bu noktada sınırlandırılmış bir yönetim teorisine, sınırlı bir yönetimin bunu sizin için yapmasına ihtiyaç vardır.

Bugünlük bu not üzerine burada bitiriyorum. Pazartesi, Locke’u toparlarken, onun sınırlı yönetim doktrinine devam etmek istiyorum, çünkü bunun önemli bir istisnası vardır. *İkinci İnceleme*’nin ayrıcalıklı güç üzerine olan 14. bölümünü okumanızı ve özellikle de dikkat ederek okumanızı istiyorum. Söz konusu bu bölüm ayrıcalıklı güç doktrini üzerinedir. Bugünkü siyasetimize dair çok çok önemli ve ciddi sonuçları olan bir konu. Çok önemli bir bölüm. Bundan bahsedip sonra da Locke’un siyaset felsefesinin olumlu ve olumsuz yanlarını biraz tartışırız.

## Ders 17

6 Kasım 2006

### Bölüm 1. Locke'un Yönetim Teorisinde Yürütme Gücünün Rolü

**Profesör Steven Smith:** İki mesele setine bakmak istiyorum. *İkinci İnceleme* üzerine olan yorumumu, okumamı, bir şekilde, Locke'un yönetim teorisinde yürütme gücünün rolüne, Locke'un anayasal devlet teorisine ve özellikle yürütmenin yasama organı karşısındaki rolüne odaklanarak sonlandırmak istiyorum. Sonrasında biraz spekülatif bir şekilde Locke ve Amerikan rejimi, siyaset felsefesinin bugünkü durumu ve çağdaş Amerikan siyaset felsefesi hakkındaki düşünceye değinmek istiyorum. Evet, şimdi *İkinci İnceleme*'ye dönüp ona bağlı kalarak ve yasama ve yürütme gücünün rolleri hakkında konuşarak başlayayım.

En son, öyle sanıyorum ki, Locke'un kesin bir şekilde belirli bir yönetim biçimini başka birine tercih etmediğini ileri sürerek dersi sonlandırıyordum. Bizim bugün sınırlı ve anayasal yönetim dediğimiz şeyi savunduğuna değinmiştik. Sonra Locke'un Hobbes'un egemenine kinayede bulunduğu aslan benzetmesi vardı ve topluma ve toplumsal sözleşmeye aslanlar tarafından yutulmak için girmediğimizi söylüyordu. Yönetim biçiminin ne olduğu konusunda biraz agnostiktir diyebiliriz çünkü yönetim biçimi onun için fark etmiyordu, onun için önemli olan yönetimin anayasal ve sınırlı olmasıydı. Bu yönetim biçiminin çok önemli olduğunu düşündüğü bir özelliği, Locke'un kitapta güçlerin tabi kılınması dediği, güçlerin birbirini kontrol etmesini sağlayan, güçler ayrılığı [ilkesine] sahip olmasıdır. Bu tam anlamıyla Locke'un doktrindir ve bu eserden çıkarılabilir. Biz bu prensibi sıklıkla Montesquieu ve bazen de federalist yazarlarla ilişkilendiririz ama aslında Locke, belki bugün bizim bildiğimiz anlamda yasama, yürütme ve yargı şeklinde değil ama, güçlerin tabi kılınması veya güçler ayrılığı dediği, yine de bir tür güçler ayrılığı olan şeyin güçlü bir savunucusu olmuştur.

Bununla birlikte, ilk etapta, aslında sürekli olarak, Locke yasama gücünün birincilliğini vurgulamıştır. İngiltere'de, döneminin İngiltere'sinde, ve hatta bugün de bu doktrin parlamenter üstünlük olarak bilinir. Ona göre yasama gücünün oluşturulması tüm

anayasalarda ilk ve en temel pozitif hukuk kuralıdır. Toplumsal sözleşmeden sonra Locke'a göre ilk eylem yasama gücünün kurulmasıdır. Locke'un vurgulamaya çalıştığı şey yönetimin kanun yapma gücünün üstün olduğudur. Bu durum Locke'u ufaktan demokratik bir yola itmektedir diyebiliriz. Yürütme gücü, bir hükümdarın gücü değil ama yasama, parlamento en üst güce sahiptir. Locke'un anayasal yönetim teorisinde keyfi yönetime karşı oturmuş ve bilinen kurallardan daha önemli hiçbir şey yoktur. Birçok bakımdan, Locke'a göre yönetimin amacı Hobbes'ta olduğu gibi anarşik bir doğa durumunun tehlikelerine geri dönmeyi engellemekten çok yönetimin despotizme ya da tiranlığa doğru gitmesini engellemektir. Pek tabii ki, Locke'un eseri, bir kralın, II. James'in tahttan indirilmesine yol açan döneminin büyük ve derin anayasal krizi ile yakından ilişkilidir.

Locke yasamanın üstünlüğünün büyük bir savunucusu olsa da yürütme gücünün rolünü hiçbir zaman gözden çıkarmamış ya da tamamıyla çıkaramamıştır. Yürütmeyi, ister bu bir prens, ister monark, isterse de deyim yerindeyse bakanlardan oluşan bir kabine olsun, hepsini Locke aynı zamanda yasama organının bir ajanıymış gibi görmüştür. Yürütmenin amacının yasamanın iradesini yerine getirmekten ibaret olduğunu yazar gibidir. Locke'un kendi ifadesi ile: "yürütme gücü yönetseldir ve yasamaya tabidir." Sanırım 153. kısımda idi. Yine, Locke'un yazdıklarının kimi yönlerinde yasamanın üstünlüğüne kıyasla yürütme yasamaya araç olmaktan daha fazla bir şey ifade etmemiştir.

Locke'un bu noktada çok tutarlı görünmediğini söyleyebilirsiniz çünkü aynı zamanda her toplumda yönetimin savaş ve barış meseleleriyle ilgilenecek ayrı bir organı olması gerektiğini düşünmüştür. Locke buna federatif güç demiştir. Tıpkı Hobbes gibi Locke da doğa durumunda her birey bir diğer bireye karşı ne ise her toplumun da başka bir topluma karşı o olduğunu düşünmüş ve bu nedenle yönetim içerisinde uluslararası çatışmalar, devletlerarası çatışmalar ile ilgilenecek ayrı, federatif bir savaş gücünün var olması gerektiğini savunmuştur. Ve gerçekten etkileyici bir kısımda Locke, bu gücü önceden var olan pozitif hukukla sınırlandırmayıp "onu kamu yararına kullanacak olanların sağduyusu ve zekâsına" bırakmanın gerekliliğini savunmuştur. Bir diğer deyişle Locke, devletin bu organının, aynı zamanda yürütme gücü altında değerlendirilebilecek olan bu federatif organın, onu herkesin yararına kullanabilecek olanların zekâ ve sağduyusuna bırakılması gerektiğini dile getirmiştir.

Diğer bir ifadeyle, savaş ve barış meseleleri yasamaya ya da onun ifadesiyle var olan hukuka bırakılamaz, bu meseleler güçlü, çarpıcı bir pasajda belirttiği gibi tanrıvari bir hükümdarın, bir liderin müdahalesini gerektirir. Eğer bana inanmıyorsanız, 166. kısma bakabilirsiniz. Locke'un buradaki tanrıvari hükümdarı birçok açıdan Machiavelli'yi, Machiavelli'nin silahlı peygamberler düşüncesini hatırlatmaktadır. Liderlerin böyle durumlarda, böyle uç durumlarda, ayrıcalıklı güçlerini kullanmaları gerekir. Locke'a göre kanunlarla bir takım acil ya da muhtemel kamusal meseleleri önceden kestirmek zordur, bu nedenle yürütmenin toplumun iyiliği için eylemde bulunabilmek üzere bu ayrıcalıklı güçle donatılması gereklidir. Bu nedenle yürütme sadece yasamanın bir ajanı bir aracı gibi gözükmeyip, yine, kendi takdirine göre, yani kamunun iyiliği için kendi takdirine göre eylemde bulunma gücüne sahip olmalıdır. Bunlar Locke'un kendi sözleridir. Anayasal yönetim ya da yasamanın üstünlüğü anlayışı ile ayrıcalıklı güç doktrinini yani tanrıvari hükümdar ve prensin bu gücü kullanma hakkını nasıl dengeleyebiliriz? Locke'un ayrıcalıklı gücü, aslında, yasanın tüm olası koşulları, tüm olası durumları önceden bilememesinden kaynaklanır. Bu tartışma Aristoteles'e kadar gidebilecek olan bir tartışma idi, işlemiştik.

Her olası duruma uygulanabilecek kanunlar yapma konusundaki imkânsızlığımız kamu güvenliği için yürütmenin başına bir tür takdir yetkisi bırakılmasının temel nedenidir. Locke bu durumu uluslar arası değil de bir iç mesele üzerinden örneklendirmiştir. Şöyle ifade edebiliriz, yangın esnasında yangının diğer evlere sıçramaması için evi yanan zavallı adamın evinin yıkılması gerekli olabilir. Bu genelin iyisi için yapılmış bir eylemdir, her ne kadar açıkça bir başkasının mülkiyet hakkına zarar vermiş olsa da. Bu durumu Locke kamu yararını gözetken ayrıcalıklı gücün bir parçası olarak görür. Aslında örnek bize çok da uzak değildir. Connecticut'da "istimlâk yetkisi" yani devletin kamu yararı ya da genel iyi adına çoğu zaman okul ya da havaalanı gibi şeyler veya genel iyileştirme için söz konusu alandaki özel mülklere el koyabilme yetkisi üzerinde dönen bir tartışma mevcuttur. New London ve Brooklyn'de bu aralar çevredeki bazı evlerin yıkılmasını gerektiren bir halk merkezi ve spor kompleksi yapımı konusunda büyük tartışmalar yaşanmakta. Yani bu "istimlâk yetkisi" çok tartışılan bir şey. Bu bir ölçüde Locke'un ayrıcalıklı güç dediği şeydir; kamu yararı için bir şey yapmak. Ancak anayasal olmayan bir güç gerektiriyor, değil mi?

Ancak Locke için asıl soru, her anayasa hukukçusu için olduğu gibi, bu ayrıcalıklı gücün sınırının ne olduğudur. Onu, eğer böyle bir şey varsa, ne kontrol edecek ya da kötüye kullanılması nasıl engellenecek? Locke bunu tam anlamıyla açıklığa kavuşturamaz. Evet doğru. Tam anlamıyla açıklığa kavuşturamaz. Kesin olan şey, Locke'un bu soruyu, anayasal yönetim için temel önemi olan bu soruyu ortaya attığıdır. Yürütme gücünün yetkisi savaş durumlarında bile mi yoksa sadece özellikle savaş durumlarında mı her şeyi kapsar? Guantanamo'daki tutuklular üzerindeki tartışmaları düşünün, ya da savaş ve terör durumlarında içerideki casusları düşünün, bunlar ayrıcalıklı gücün örnekleri, yani kamu yararı için yürütme gücünün anayasal otoritenin sınırları ötesinde kullanılması mıdır yoksa siyasal mutlakiyetçilik örnekleri midir? Bu gücün kullanılması, birçok açıdan, despotizme ya da mutlakiyete kaymak olmayacak mıdır? Bu konuları size bırakıyorum, kendi tartışma saatlerinizde bunları tartışın ancak, Locke'un kendisi ayrıcalıklı gücünü kamu yararı için kullanan yöneticileri yüceltmıştır, ona göre İngiltere'nin en bilge ve en iyi hükümdarları en geniş ayrıcalıklı gücü kamu yararı için kullananlardır. Bu durum sınırlı yönetimden daha çok Machiavellici yaklaşıma benzemektedir. Locke'a göre bu ayrıcalıklı güç kullanımı kamu güvenliği için çaba sarf etmek gereken ulusal kriz ve acil durumlar için söz konusudur. Ve yeniden, bunun bugün ulusal kriz ya da acil durumla yüzleşen bizim için de özel bir çağrışımı var gibi görünmektedir. Siyaset kuramcıları var mesela, aklıma gelen bir isim, Carl Schmitt adında bir 20. yüzyıl Alman hukuk felsefecisi, olağan üstü hal ve acil durumlar siyasetin özünü oluşturur ve olağanüstüyü ilan edecek olan kişi de egemenin ta kendisidir demiştir. Böylelikle, Schmitt'in yaklaşımından şu sonucu çıkarabilirsiniz; ayrıcalıklı güç, sıradan yasal süreçlerin yani hukuk devleti gibi sıradan anayasal önlemlerin yetersiz kaldığı noktada devlet adamının zorunluluktan başvurması gereken anayasal olmayan bir güçtür.

İsterseniz başka bir örnek vereyim, ayrıcalıklı güç kullanımı dediğimiz şey Anayasa tarafından verilebilir. Lincoln'un İç Savaş süresince *habeas corpus*'u askıya almasını düşünün. Lincoln, ilginç bir şekilde, kriz dönemlerine ait anayasa dışı bir güce başvuramaz ancak bu ayrıcalıklı güç kullanımının, aksine, ikna edici şekilde anayasal bir şey olduğunu iddia eder. *Habeas corpus*un askıya alınması durumunda Lincoln, Anayasayı referans göstermiştir. Anayasada "kamu güvenliğini tehdit eden bir isyan veya istila olmadığı takdirde *habeas corpus*'un önceliği askıya alınamaz" şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bir diğer deyişle kamu güvenliği bunu gerektirdiğinde yani bir

isyan ya da istila durumunda, bu olağan üstü güç kullanımı durumuna izin veren anayasanın kendisidir. Anayasa kendi içinde, bizim anayasamız, Locke'un, isyan ve istila durumlarında meşru olabilecek ayrıcalıklı güç kullanımını kapsar görünmektedir.

Bu tarz bir dönemde mi yaşıyoruz? Belki isyan değil ama istila olabilir mi? Evet, bunu tekrar düşünmenizi istiyorum. Sizce bu durum, yürütme gücünün bu tarz olağan üstü önlemler alması konusundaki güncel tartışma, uygulanabilir bir durum mudur? Diğer taraftan, aynı zamanda Locke bu ayrıcalığın kötüye kullanılma potansiyelinin de açıkça farkındadır. Locke, şu soruyu sormuştur: Yürütme gücünün bu takdir yetkisinin, kamu güvenliği ve iyiliği için mi kullanıldığı yoksa gücün kötüye kullanılması mı olduğunun yargısını kim verecektir? Yönetimin güçleri arasındaki çatışmalardan kaynaklanan büyük anayasal krizlerde Locke, dünya üzerinde hiçbir yargıcın olamayacağını söylemiştir. Ona göre insanların bu noktada Tanrı'ya başvurmaktan başka çareleri yoktur. Bu açıklama 168. kısımda yer alır. Bu tanrıya başvurmak kavramının sınırları nedir? Locke, dünyada hiçbir yargıcın olmadığı kadar önemli anayasal krizden ve insanların sadece Tanrı'ya yalvarmalarından bahsederken neyi kastetmektedir? İnsanlar dizlerinin üzerine çöküp dua mı etsinler? Ne yapmalılar? Aslında tam tersine, Tanrı'ya başvurmakla Locke'un kastettiği şey insanların yönetimi sonlandırma haklarını kullanmalarıdır. Tam olarak kitabın sonunda bu soruya yer vermiştir. Halk ve temsilcileri arasında güvenin sona erdiği durumlarda, ki yürütme gücü son derece kapsayıcıdır, yargıç kim olacaktır? Locke bu soruya şöyle cevap verir:halk yargıç olacaktır. Locke burada devrim hakkını teyit etmiştir. Tanrıya başvurmak silahlara, isyana başvurmakla eştir ve yeni bir toplumsal sözleşme ihtiyacının göstergesidir. Gördüğünüz gibi, Locke burada, bir yandan kanunların kutsallığına ve diğer yandan ayrıcalıklı gücün gerektiğinde kanunların üzerinde yer alabileceğine vurgu yapmıştır. Bu iki doktrin çelişkili midir? Bana göre, birçok açıdan ya da en azından bazı açılardan öyledir. Peki, yürütmenin ayrıcalıklı güç kullanma yetkisi vatandaşların özgürlüğünü tehdit etmemek amacıyla anayasallaştırılabilir mi? Locke, bizi bu değişmez ve aynı zamanda da tam zamanı olan sorun konusunda uyarmıştır.

Bugün de kişisel haklar ve vatandaşlık hakları bağlamında ele alınabilecek olan anayasal meselelerin birçoğunun kaynakları Locke'un *İkinci İnceleme*'sinin son beş bölümünde bulunabilir. Daha iyi bir kaynak düşünmüyorum. Sonuç olarak, Locke'un Tanrı'ya başvurma ya da insanların Tanrı'ya başvurması kavramının silahlara ve

isyana başvurmaya aynı anlama gelmesi aslında Locke'un bir devrimci olduğunu gösterir. Ancak şunu söyleyebilirim ki, kelimenin tam anlamıyla dikkatli ve ılımlı bir devrimcidir eğer kavramsal anlamda bu söylediklerim zıtlık teşkil etmiyorsa. 19. bölümü geçiyorum, tamamı devrim üzerine olan ünlü bir bölümdür, halkın Tanrı'ya başvuracağı durumlardan bahseder, ancak Locke'un rıza doktrini ve yasamanın üstünlüğü doktrini, bu onu çoğu açıdan demokratların ya da radikal demokratların kahramanı yapmalıdır. Sınırlı yönetim ve mülkiyet hakkına olan inancı ise onu anayasal muhafazakârlar ve hatta liberteryenler için de kahraman haline getirmiştir. Sonuç olarak, bana göre Locke hiçbirisi veya hepsidir. Tüm büyük düşünürler gibi, onu da basitçe sınıflamak imkânsızdır ancak hiç şüphesiz Locke anayasal devlete tanımlayıcı ifadesini kazandıran düşünürdür. Devletimizin sorunları; yasal, anayasal ve siyasal sorunları, temelleri John Locke'un felsefesinde olan sorunlardır. Ve Locke'un etkisinden bağımsız düşünülemezler.

Bu durum beni Locke'un Amerika'sı, John Locke'un Amerika'sı teması üzerinde biraz konuşmaya itmektedir. Locke'u okuyan hiç kimsenin, hatta yüzeysel okuyan hiç kimsenin bile, burada kimseyi yüzeysel okuyucu olmakla suçlamıyorum, her neyse, Locke'un yazıları ve Amerikan Cumhuriyetinin kurulmasına yol açan yazılar arasındaki uyumdan etkilenmemesi mümkün değildir. Onun kavramları olan doğal hukuk, haklar, rızaya dayalı yönetim, devrim hakkı hepsi bizim kurucu belgelerimizin yapı taşlarıdır. Bir ölçüye kadar, daha önce de söylediğim gibi, Amerika üzerine bir yargı Locke'un felsefesi üzerine veya Locke'un felsefesi üzerine bir yargı Amerika üzerine bir yargıdır. Birçok açıdan, eğer herhangi biri sahip olacaksa, bana göre, Locke Amerika'nın filozof-kralı unvanına sahiptir. Peki, az veya çok üç yüzyıl Locke'un kurallarıyla iç içe olduktan sonra Locke'u nasıl değerlendirmeliyiz? Onu nasıl ele almalıyız? Yıllardır pek çok kişi tarafından, bugün bile, benzerlik, Locke ve Amerika arasındaki ilişki tam olarak olmasa da büyük ölçüde olumlu bir yaklaşım ışığında değerlendirilmiştir. Birçok tarihçi ve siyaset kuramcısına göre, istikrarımız sınırlı yönetime ve piyasa ekonomisine dayalı sistemimiz, Locke'un ilkeleri, temel ilkeleri üzerindeki geniş uzlaşının sonucudur.

Diğer taraftan birçok Amerikan tarihi okuyucusu için bu ilişki, büyük ölçüde sorunludur. 1950'lerde, ünlü bir siyaset kuramcısı ve tarihçi olan Louis Hartz tarafından, Amerika'nın "irrasyonel Locke'çuluğu" olarak adlandırdığı durumdan şikayet eden *Amerika'da Liberal Gelenek* adlı bir kitap yazılmıştır. Bu, Hartz'ın

ifadesidir, ondan alıntı yapıyorum, diğer siyasal alternatiflere ve olasılıklara kapalı kalarak bu derece bağlı olduğu Locke'un ilkelerine ve ideallerine referansla kullandığı "irrasyonel Locke'çuluk". Hartz, birçok siyaset kuramcı gibi Amerika'da neden sosyalizmin olmamış olduğuna, neden Amerika'da Avrupa çizgisindeki gibi sosyal demokrat partiler ya da İngiliz İşçi Partisi gibi sosyalist partilerin ve işçi hareketlerinin ortaya çıkıp gelişmediğine dair sorularla son derece ilgili olmuştur. Ve Hartz'ın cevabı, onun irrasyonel Locke'çuluk dediği başka düşünüş şekillerine kapalı kalan Locke'çu gelişme aşaması içerisinde kapalı kalmış olmamızdır. Fakat başka bazı az ya da çok solda yer alan düşünüşlere göre Locke "sahiplenici bireycilik" ahlakını, mülkiyete ve tamamen piyasa ilişkilerine ya da piyasayı her şeyin üzerinde tutmaya odaklanan özel mülkiyet hakkını meşrulaştırmıştır. Başka bazı düşünürlere göre, daha çok da komüniteryen eğilimli düşünürlere göre, Locke'un, yönetimin vazgeçilmez ve doğal hakları korumasına olan vurgusu ile hiçbir şekilde genel iyiye ya da kolektif iyi, kamu yararı ya da başka türden kolektif iyi ve faydalardan bahsetmeye yer bırakmayan son derece kanuncu bir siyaset algısı vardır.

Söylemeye çalıştığım şey Locke'un etkisinin herkes tarafından kabul edilmediğidir. Locke'çuluk ve Amerika arasındaki bu ilişkinin eleştirilecek birçok yanı vardır. Fakat bugün, şunu söyleyebilirim ki, Locke'un liberalizm teorisi ya da sınırlı yönetim, anayasal devlet teorisi yine Locke'un kendisinin kurucusu olduğu, liberal geleneğin içerisinde kökü olan bir diğer alternatifle karşı karşıyadır. Yale deneyiminizin bir kısmında bir şekilde okuyacağınız bir kitaba, çok okunan ve son derece ses getiren bir kitaba, yakın zamanda ölen John Rawls adlı bir filozofun 1973'de yazdığı, *Bir Adalet Teorisi*'ne gönderme yapıyorum. Birçok açıdan Rawls'un kitabı liberal devlet teorisini güncelleştirme çabasıdır. Bir doğa durumundan ya da kendi deyimiyle bir ilk durumdan (original position) ve haklar teorisinden bahsetmiştir. Bunu yaparken çağdaş felsefe ve oyun teorisi tekniklerinde yararlanmıştır. Rawls'un kitabı büyük olasılıkla son neslin Anglo-Amerikan siyaset felsefesine en önemli katkısıdır. Kendisini Locke'la başlayan Immanuel Kant ve John Stuart Mill ile gelişen ve Rawls'un eseri ile tamamlamayı umduğu liberal geleneğin içerisine yerleştiren bir kitaptır. Kendi adlandırmasıyla *Bir Adalet Teorisi*, diğer her şeyin kendisinden türediği haklar teorisi üzerinde yükselir ya da yıkılır. Bu birkaç dakika içerisinde yapmak istediğim şey Rawls'un bugün çok önemli ve etkili olan kuramı ile liberal devlet

teorisinin ilk kurucusu olan John Locke'u karşılaştırmak ve nasıl farklılaştıklarını ifade etmektir.

## Bölüm 2. Rawls'un Adalet Teorisi ile Locke'un Liberalizm Teorisinin Karşılaştırılması

Aşağıdakileri bir değerlendirelim, eğer isterseniz. *İkinci İnceleme*'nin 27. Kısmı. John Locke "Herkesin kendi kişiliğinde mülkiyeti vardır ve başka hiç kimsenin bu mülkiyet üzerinde hakkı yoktur," diye yazar ve devam eder, "ve [ancak] mülkiyetin olduğu yerde adalet ve adaletsizlik olabilir." Ve şimdi de John Rawls, *Adalet Teorisi*'nin ilk sayfalarından birisi. "Herkes," der Rawls, "herkes adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlık hakkına sahiptir ve bu hak toplumun tamamının refahı için bile çığnenemez. Bu nedenle diğerlerinin iyiliğine olacaksa bile bir kişinin özgürlüğünü kaybetmesini adalet kabul etmez." Tamam. Bir diğer ifadeyle, şimdiye kadar her şey iyi gidiyor. Her ikisi de adalet teorilerini eşitlik, özgürlük, bireyin ve birey haklarının kutsallığı gibi liberal ilkeler bağlamında meşrulaştırılmış biçimde sunmuşlardır. Her ikisi de devletin görevinin yönetilenin rızasından ya da bilinçli rızasından kaynaklanan adalet koşullarını güvence altına almak olduğunu savunmuştur. Ancak, hakların kaynağı ve dolayısıyla da devletin adalet koşullarını güvence altına alma rolü üzerinde farklılaşıyorlar gibidirler. Şimdi ne demek istediğimi biraz daha açacağım.

Locke'a göre, *İkinci İnceleme*'nin 5. bölümüne dönecek olursak, haklar insanın kendisinin sahibi olması teorisinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşe göre, herkes kendi kişiliğinin/bedeninin mülkiyetine sahiptir. Yani, bizden başka hiç kimse bizim üzerimizde hak sahibi değildir. Locke, kendine sahip olma üzerine, kendimize sahip olduğumuz gerçeği üzerine doğal hakları, adaleti ve sınırlı yönetim yaklaşımını inşa etmiştir. Biraz daha farklı bir şekilde ifade edecek olursak, bir kişinin bir kimliği vardır, bugün, ahlaki kişilik ya da tek başına kendimizi yaratmamızdan sorumlu olmamız gerçeğine dayanan kimlik dediğimiz şey. Beden emeği ya da el emeği metaforunu kullanır. Ancak, bizler kendimizin ürünüyüz. Kendi eylemimizle kendimizi yaratırız. Ve en özel eylemimiz çalışmamızdır. Locke'un temel doktrini, dünyanın bizim özgür yaratımımızın ürünü olduğu, değer kaynağının doğa değil birey olduğu ve bireyin tüm değerlerin kaynağı olduğu yönündedir. Locke'a göre, haklarımızın kaynağı ve tek kaynağı bu benlik, ben ya da ego dediğimiz şeydir ve devletin görevi en geniş anlamıyla bize mülk olan her şeyin yani mülkiyetimizin güvence altına alınmasıdır.

Şimdi, bunu özet olarak alıp Rawls'un fikirleriyle karşılaştıracak olursak, Rawls kendi adalet fikrine "farklılık prensibi" (difference principle) dediği bir şey eklemiştir, bu Rawls üzerine olan yazında DP olarak kısaltılır. Farklılık prensibi nedir? Bu prensip bizim yaratılış özelliklerimizin, yeteneklerimizin, kabiliyetimizin, aile geçmişimizin, tarihimizin, özgün tarihimizin, yerimizin yani sosyal hiyerarşideki yerimizin ahlaki bir bakış açısından tamamen tesadüfî olduğuna işaret eder. Daha net söyleyecek olursak, bunların hiçbirisi aslında bizim değildir. Bize ait değildirler, fakat, tek faydalananı olarak benim ya da sizin olduğunuz doğal ya da sosyal piyangoonun rastlantısal sonucudurlar. Bu sonuç, bir diğer ifadeyle bunun sonucu, varlığımın tek sahibi artık benim olmadığımıdır. Ya da onlardan elde edeceğim avantajın ya da dezavantajın tek sahibi ben olmadığımıdır. Talih, şans, Machiavellici *fortuna* tam olarak rastlantısaldır ve Rawls'un vardığı nokta da yeteneklerimin, kapasitemin ya da kabiliyetlerimin sahibi değil, tekrar edecek olursak, sadece rastlantısal olarak sahibi olduğum bu yetenekleri elinde tutanımdır.

Sosyal politika ya da yönetim teorisi bağlamında bu ne anlama gelmektedir? Rawls'un farklılık prensibinin sonucu ve onun John Locke'un düşüncesi ile olan temel farklılığı, bu bakış açısından daha çarpıcı olamazdı. Locke'un adalet teorisi, daha geniş anlamda ifade edecek olursak, bazen "fırsat eşitliği"ne işaret eden bir kişinin doğal olarak sahip olduklarıyla yükselme ya da düşme hakkı anlamına gelen meritokrasiyi desteklemiştir. Hiç kimse, bizim emeğimizin ürünlerine müdahale etme yönünde bir ahlaki hakka sahip değildir. Bu ürünler sadece ilkel anlamda bedenimizle ya da ellerimizle yaptığımız bir şeyleri değil ancak zekamız ve doğal kapasitemizle yaptığımız şeyleri de kapsar. Tekrar edecek olursak Rawls'a göre, diğer taraftan, kapasitemiz asla sadece bizim değildir. Bir toplumun tamamı tarafından paylaşılan genel ya da kolektif bir mülktür; örneğin Yale'de sahip olduğunuz yeri sağlayan çok çalışma kapasitesi, hırs, zekâ ve bol şans, Rawls'ın hesabına göre, aslında size ait değildir, ya da bu hırs, zekâ ve bol şansın ürünleri sadece size ait değildir.

Tekrar etmek gerekirse, bu yetenekler yetiştirilme tarzının ve genetiğin rastlantısal sonucudurlar. Kelimenin en güçlü anlamıyla, onlar size ya da bana değil ürünleri tüm topluma dağıtılmayı gerektiren kolektif mülklerdirler. Rawls'un şu söylediklerine bir bakın: "Farklılık prensibi sonuçta doğal yeteneklerin dağılımının ortak servet (common asset) olduğu ve her nasıl olursa olsun bu dağılımın faydalarını paylaşma üzerine bir anlaşmayı temsil eder." Sizin zekânız, doğuştan gelen özellikleriniz, donanımlarınız,

toplumsal servettir. Bunu bir düşünün. Tıpkı Locke'un kendine sahip olma durumunun anayasal devlette sınırlı yönetim kavramını meşrulaştırması gibi bu ortak servet kavramı da Rawls'un dağıtımçı adalet teorisinin ve refah devletinin temelindedir. Rawls'a göre, yine, adalet sosyal düzenlemelerin toplumun genetik piyangosunda en dezavantajlılar dikkate alınarak yapılmasını gerektirir. "İlk durum" olarak adlandırdığı düşünce deneyi, hiç kimsenin bu durumda doğuştan gelen kendi entelektüel yeteneğinin ne olduğunu peşinen bilemeyeceğini belirtir. Bu nedenle her birey toplumun geri kalanıyla sözleşme yaparken, deyim yerindeyse, bu doğal piyangoğun kendisine getirmiş olduğunu eşit bir şekilde paylaşma konusunda hemfikir olacaktır. Ona göre, ortak servetimizin yeniden dağıtımı bireyin kutsallığına zeval getirmemektedir çünkü emeğimizin meyveleri zaten bizim değildir. Kişinin kendisine sahip olması teorisi bireyi, benliği ve bizim ahlaki benliğimizi meşrulaştıran Locke'un aksine Rawls, farklılık prensibi altında hiçbirimizin kendimize ait olmadığımızı savunmuştur. Biz kendi mülkiyetimize sahip değiliz daha geniş toplumsal bir "biz" anlayışının ve ortak serveti bütünün faydası için yeniden dağıtılabilecek bir toplumsal bilincin parçasıyız.

Locke ve Rawls, burada anlatmaya çalıştığım şey, Locke ve Rawls'un, biri genel olarak liberteryen ve diğeri genel olarak refahçı, birisi özgürlük diğeri ise eşitlik taraftarı olarak, tamamen birbirinden farklı iki görüşün temsilcileri olduklarıdır. İlginç bir şekilde bu geçiş, bu dönüşüm, birçok bakımdan, liberal gelenek çizgisindeki değişimin göstergesidir. Rawls diğer eleştirmenler gibi, liberalizm geleneğinin dışından bir isim değildir, argümanlarını, liberal geleneğin içerisinde öne sürmüştür ve ancak, liberalizmin Lockeçu formülasyonunun dışında farklı bir noktaya varmıştır. Bu iki görüş de ortak öncüllerden yola çıkmıştır ama hareket yönleri farklı olmuştur. Locke'un kişinin kendisinin sahibi olması teorisi siyasal topluluğu bizim topluma öncel olan benliğimizi ve bireysel haklarımızı koruması anlamında negatif olarak değerlendirmiştir. Rawls'un adalet teorisi topluluğu ona kişisel üretimin sonuçlarının genelin iyisi adına yeniden dağıtılması görevini yükleyerek daha olumlu anlamda ele almıştır. Size sorum, aslında hepimize sorum, bu görüşlerden hangisinin daha geçerli olduğudur. Ya da bunlardan hangisi size daha güçlü ve akla yatkın gelmektedir?

Benim kendi görüşüm, yorum yapmaktan hiç hoşlanmam, Rawls'un teorisinden çok Amerikan teorisine ya da Locke'un teorisine yakındır. Amerikan bağımsızlığının belgesi olan *Bağımsızlık Bildirgesi* herkesin yaşam, özgürlük ve mutluluğun peşinde

olmak gibi vazgeçilemez haklarla donatıldığını savunmuştur. Kişinin kendi mutluluğuna karar verme hakkı olan mutluluğun peşinden gitme tabirinin belirsizliği yönetimin doğal yetenek ve kabiliyetlere dayanan bir çeşitliliğe alan birkamasına yol açar. Bununla birlikte, bildirgede adaleti sağlamanın yönetimin işi olduğu belirtilmiş ancak hiçbir yerinde adaletin bireysel malların ve servetin toptan yeniden dağıtımına anlamına gelebileceğine dair bir ima bulunmamaktadır. İkinci olarak, Rawls çekici olmasına, afedersiniz, Rawls eşitsizliğin ahlaki sorunları konusunda dikkatli olmuştur. Bu konuya Çarşamba günü Jean Jacques Rousseau'nun *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'ini işlerken değineceğiz. Eşitsizliğin ahlaki sorunu üzerine Rousseau'dan daha güçlü, ikna edici ve etkili bir eleştirmen bulamazsınız, Rawls bu konuda hassas olmasına karşın eşitsizliklerin giderilmesini sağlayacak mekanizmalar, siyasal mekanizmalar konusunda naiftir. Rawls yönetimin en dezavantajının yararına çalışması gerektiğini savunmuştur ancak bu durum yargı gücünün kimin neye hakkı olduğuna karar verirken yargının yetkisini fazlasıyla aşma derecesinde keyfi ve aşırı davranmasına neden olacaktır. Öyle sanıyorum ki, eğer Rawls'un öğretisini kelimesi kelimesine dinlersek bir filozof krallar sınıfı değil belki ama kolektif serveti maksimum eşitliği sağlamak için istediği gibi dağıtma hakkına sahip olan bir de yargıçlar sınıfı ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, şaşırtıcı olmayacaktır ki, Rawls hukuk fakültelerince bu kadar çok kabul görebilmiştir. Nitekim hukuk fakülteleri belki de anayasayı değil de sosyal yeniden dağıtımını sağlamak için Rawls'un adalet teorisini dikkate alabilecek olan bugünün ve yarının avukatlarının, yargıçlarının ve belki de baş yargıçların eğitilmesinde etkili olan kurumlardır.

### **Bölüm 3. Locke, Amerikan Rejimi ve Siyaset Felsefesinin Mevcut Durumu**

Sizi bu not üzerine bırakıyorum, fakat, eğer bu mümkün olsaydı, Locke'a bir geri dönüşün bizim bugünkü sorunlarımıza deva olacağını iddia etmiyorum. Locke'un her şeye çare olduğunu söylemiyorum. Tekrar etmeme izin verin, bazı tarihçiler ki bunlardan en ünlüsü Louis Hartz'dır, Amerika'yı Locke'un temelleri üzerine kurulmuş bir ulus olarak görmektedirler. Ona göre gittikçe modernitenin daha radikal formları ile yönetilen bir dünyada Amerika Locke'un kalıntısı, evet, bir açıdan fosili, olmuştur. Aslında bizi 19. ve 20.yüzyılların birtakım ideolojik aşırılık ve kutuplaşmalarından koruyan şey inatçı Lockeçuluğumuz olmuştur. Ancak Locke'un alçak ama sağlam bir

temel olarak bireyin kendine sahip olması, kişisel çıkar ve rahat muhafaza isteği üzerine modern bir cumhuriyet yönetimi oluşturma çabası kendi hoşnutsuzluklarını da yaratmaktan kurtulamamıştır.

Kendisini mutluluğun peşinde olmaya ve mülkiyetin korunmasına adanmış bir rejim, insan ruhunun derin arzularına cevap verebilir mi? Yine rasyonel mülkiyet birikimine adanmış böyle bir rejim, üst ihtiyaçlar veya erdemler olarak nitelendirilebilecek olan onur, asalet ya da fedakârlığa cevap verebilir mi? Acıdan, endişeden ve huzursuzluktan kaçınmaya adanmış böyle bir rejim, Epikürcülük ya da nihilizmin çağdaş biçimlerinden başka bir şey ortaya çıkarabilir mi? Buna rağmen, modernitenin en tepesinden ya da derinliklerinden kendisini çıkaran Amerika'dan başka bir ülke söyleyemem. Eski bir öğretmenimin söylediği gibi, Amerika modernitenin birçok yüzünün bir arada olduğu bir ülkedir. Bir açıdan bizler modernite denilen bir hoşnutsuzluğu tecrübe ediyoruz ve Locke'a geri dönmek modernite patolojisine deva olmayacaktır. Hatta bana göre bu patolojilerin temeli bizzat Locke'un patolojilerine dayanmaktadır. Burada bitiriyorum ve Salı gününe kadar Rousseau'nun ülkeni sev tavsiyesine uymanızı öneriyorum.