

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

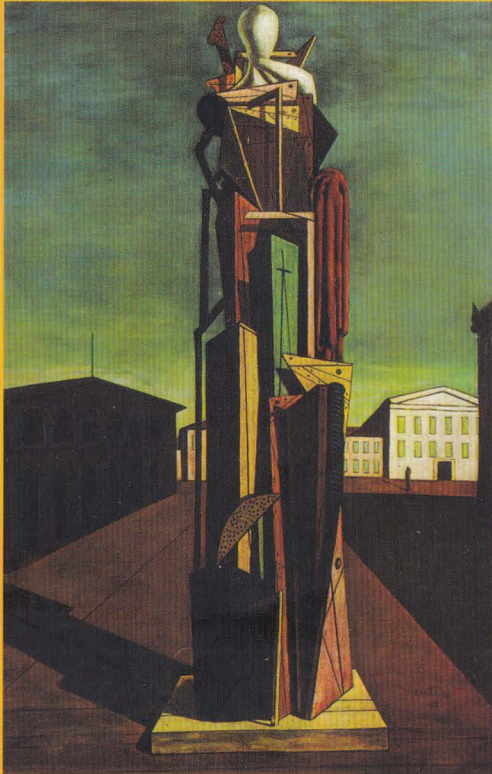
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

LEO
STRAUSS

DOĞAL HAK
ve TARİH



Doğal Hak ve Tarih

Leo Strauss (1899-1973)

Leo Strauss geçen yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden biridir. Bir Yahudi olarak Almanya’da doğmuş ve daha sonra Amerika’ya göç ederek pek çok ğrenci yetiştireceği ve pek çok eser kaleme alacağı Chicago niversitesi’nde uzun yıllar siyaset bilimi dersleri vermiştir. 1921’de Hamburg niversitesi’nde Ernst Cassirer nezaretinde “Jacobi’nin Felsefe ğretisinde Bilgi Problemi” adlı teziyle doktorasını vererek, Heidegger’in derslerini takip eder. Nazilerin yükseldiği dönemde Carl Schmitt’in yazdığı tavsiye mektubu sayesinde aldığı Rockefeller bursuyla Almanya’dan kaçarak önce Fransa’ya, sonra İngiltere’ye gider. Spinoza, Maimonides, Farabi, Hobbes vs. zerine derinlikli metinler kaleme alır. İngilizce yazdığı ilk kitabı da *Hobbes’un Politika Felsefesi* başlığını taşımaktadır. Yazıları ve yorumları pek çok karşıt yoruma ve polemige neden olan Strauss’un felsefesinin en önemli vasfı modernite eleştirisidir ve ona göre modernitenin krizi politika felsefesinin krizidir. Türkçede şimdiye kadar hak ettiği ilgiyi göremeyen Strauss’un çok önemli çalışmalarından bazıları şunlardır: *“On Tyranny”* (1948), *“Persecution and the Art of Writing”* (1952), *“What Is Political Philosophy?”* (1959), *“The City and Man”* (1964), *“Liberalism Ancient and Modern”* (1968).

LEO STRAUSS

Doğal Hak ve Tarih

Çevirenler:

Murat Erşen - Petek Onur

say

Say Yayınları
Modern Düşünce - 4

Doğal Hak ve Tarih / Leo Strauss

Özgün Adı: *Natural Right and History*

The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A. izniyle
© 1950, 1953, by The University of Chicago.

ISBN 978-605-02-0000-3

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın
kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz,
çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım

Çevirenler: Murat Erşen-Petek Onur

Yayıma Hazırlayan: Murat Erşen

Editör: Derya Önder

Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Kurtiş Matbaası

Topkapı/İstanbul

Tel: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2011

Say Yayınları

Ankara Cad. 22 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

e-posta: say@sayyayincilik.com • www.sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 22 / 4 • TR-31110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
7. BASIMA ÖNSÖZ (1971)	9
GİRİŞ	
I. Doğal Hak ve Tarihsel Yaklaşım	29
II. Doğal Hak ve Olgular İle Değerler Arasındaki Ayrım	57
III. Doğal Hak Fikrinin Kökeni	107
IV. Klasik Doğal Hak	147
V. Modern Doğal Hak.....	195
A. Hobbes	197
B. Locke	236
VI. Modern Doğal Hak Bunalımı	289
A. Rousseau.....	289
B. Burke	334
İSİM DİZİNİ	363

ÖNSÖZ

Bu kitap, Ekim 1949'da, Charles R. Walgreen Vakfı'nın desteğiyle Chicago Üniversitesi'nde verdiğim altı konferansın geliştirilmiş versiyonudur. Bu konferansları yayıma hazırlarken, mümkün olduğunca ilk biçimlerini muhafaza etmeye çalıştım.

Charles R. Walgreen Vakfı'na ve özel olarak da başkanları Profesör Jerome K. Kerwin'e beni doğal hak problemi üzerine mülahazalarımı bağıntılı bir tarzda sunmaya davet ettikleri için müteşekkirim. Aynı zamanda bana cömertçe sağlamış oldukları büro ve idari işler yardımından dolayı da Walgreen Vakfı'na şükranlarımı sunarım.

Bu çalışmanın bazı bölümleri, gerek mevcut biçimlerinde gerek daha kısa versiyonlar halinde daha önce yayımlanmıştı. Bölüm I, *Review of Politics*'te (Ekim 1950); bölüm II, *Measure*'da (ilkbahar 1951); bölüm III, *Social Research*'ta (Mart 1952); bölüm V (A), *Revue internationale de philosophie*'de (Ekim 1950); bölüm V (B), *Philosophical Review*'da (Ekim 1952) yayımlandı.

Revue internationale de philosophie editörüne, yeni basıma verdiği nazik izin için teşekkür etmek isterim.

Leo Strauss

Ekim 1952, Chicago, Illinois

7. BASIMA ÖNSÖZ (1971)

Bu kitabı tekrar yazacak olsam farklı yazacağımı söylemeye gerek bile yok. Ama farklı kaynaklar bana kitabın yazıldığı haliyle yararlı olduğu ve olmaya devam ettiği güvenini verdi.

Kitabı yazdığımdan beri, inanıyorum ki “doğal hak ve tarih” anlayışımı derinleştirdim. Bu ilk önce “modern doğal hak” için geçerli. Görüşüm, “tarihsel bilinci” sorgusuz sualsiz kabul edenler tarafından doğru yaklaşılmayan ve düzgün anlaşılmayan Vico’nun doğal hakkın yeniden gözden geçirilmesine hasredilmiş *La scienza nuova seconda** başlıklı çalışması tarafından da tasdik edildi. Vico üzerine bir şey yazmamış olduğumdan, ilgilenen okur için sadece o sırada yazdığım Hobbes ve Locke’a ilişkin “On the Basis of Hobbes Political Philosophy” (Hobbes’un Siyaset Felsefesi Üzerine) ve “Locke’s Doctrine of Natural Law” (Locke’un Doğal Hak Doktrini) makalelerime atıfta bulunabilirim; iki makale de *What is Political Philosophy?*’de (The Free Press of Glencoe, 1959) yayımlandı. Bilhassa Hobbes’un uslamlamasının kuvveti üzerine yazdıklarına atıfta bulunuyorum (s. 176n).

Son on yılda “klasik doğal hak” çalışması ve özellikle “Sokrates” üzerine yoğunlaştım. Bu konuya 1964’ten beri yayımlanan bazı kitaplarda ve *Xenophon’s Socrates* (Ksenofon’un Sokrates’i) başlıklı, basıma neredeyse hazır bir kitapta değinmişim.

* Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, Doğu Batı, 2007, çev. Sema Önal Akkaş.

Öğrendiğim hiçbir şey, –özellikle de klasik biçimindeki– “doğal hakkı”, hüküm süren pozitivist veya tarihsici* göreceliğe tercih etme temayülümü sarsmamıştır. Genel bir yanlış

- * Elinizdeki eserde “tarihsicilik” diye karşıladığımız “historicism” kavramı önemli olduğu için (bkz. s. 32) çevirisine ve izahına ilişkin bir not koymayı gerekli gördük. Bunun için Ali Ünal’ın, “Kur’an ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihsicilik ve Hermenötik” başlıklı makalesinden (Yeni Ümit Dergisi, Sayı: 58 Ekim- Kasım-Aralık 2002; bkz. www.yeniümit.com.tr) bir bölümün faydalı olacağına inanarak burada alıntılıyoruz: “[...] hâdiselerin anlaşılması için tarihî bir metot gerektiğinden ilk defa Giambattista Vico (1668-1744) söz etmiştir. Daha sonra Rousseau, J. Gottfried Herder ve Kant da tarih hakkında yorumlarda bulunmuş, ama tarihi yorumlama konusunda bütün bir tez geliştiren kişi, Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) olmuştur.

Tarihsiciliğin, üzerinde ittifak edilmiş bir tarifi yoktur. Bir felsefe olarak kavram üzerinde önemli çalışmalar yapan Karl Raimund Popper de onu farklı şekillerde ele alır. Genellikle historicism olarak adlandırılan kavram, Türkçeye çevrilirken, bazı tariflerle ilgili olarak tarihçilik (Armağan, 4:92) tarihsicilik (Cevizci 911, Rızatepe 2:37) ve tarihsicilik gibi kelimeler kullanılmakta, hatta birbirine ters açıklamalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu kavramları daha fazla kabul gören tercüme ve kullanım şekilleri içinde ele alacak olursak: insan varlığını ve hadiseleri, çevre şartlarının belirlediği tarihî konumları ve insanın onları kavrayışıyla birlikte, geçmişin gelecekle ilgili önümüze çıkardığı imkânların meydana getirdiği tarihî bir bütünlük içinde değerlendirme tarihsellik (historicity); tarihin kendine ait karşı konulmaz kanunlar çerçevesinde ve düz bir çizgi hâlinde geliştiği, bu kanunların keşfiyle geleceğin bugünden kurulabileceği ve sosyal bilimlerin görevinin bu olduğu fikri tarihsicilik/ öngörücü [kehanetçi] tarihsicilik (historism-historicism); tüm tarihî fenomenlerin tekrar edilemezliğini, her dönemin, hattâ her bir ânın o döneme ve âna damgasını vuran fikirler ve prensipler vasıtasıyla yorumlanması gerektiğini, geçmişin bugüne ait inanç, prensip ve motifler çerçevesinde açıklanamayacağını ve herhangi bir şeyin, hadisenin, metnin kendi tarihî konumunda her ne ise o olduğunu, dolayısıyla gerçek adına izafiliği savunan akım da tarihsicilik (historicism) olarak adlandırılabilir.”

Bunun dışında, Leo Strauss’un *What is Political Philosophy* [Politika Felsefesi nedir?, Paradigma, 2000, çev. Solmaz Zelyüt Hünler] adlı eserinin çevirisinde “historicism” yine “tarihsicilik” olarak karşılanmıştır. Yine Karl Popper’in *The Poverty of Historicism* başlıklı kitabının ilk Türkçe çevirisinde [*Tarihselciliğin Sefaleti*, İnsan, 2002, çev. Sabri Orman] kavram “tarihselcilik” olarak çevrilmişken ikinci çeviride [*Tarihsiciliğin Sefaleti*, Plato, 2007, çev. Ceyhan Aksoy] “tarihsicilik” olarak karşılanmıştır. [çev. n.]

anlamayı önlemek için, daha yüksek bir yasaya başvurunun, o yasa “doğa”dan farklı olarak “bizim” geleneğimiz biçiminde anlaşılıyorsa, niyet bu olmasa bile, yapısında tarihsici olduğu notunu da eklemeliyim. Başvuru ilahi yasaya yapıldıysa, durum açıkça farklıdır; zira ilahi yasa, doğal hak bir yana, doğal yasa değildir.

Leo Strauss

Eylül 1970, St John's College, Annapolis, MD

Yizreel’de Samiriye Kralı Ahav’ın sarayının yakınında Yizreelli Navot’un bir üzüm bağı vardı. Bir gün Ahav, Navot’a şunu önerdi: “Bağını bana ver. Sarayıma yakın olduğu için orayı sebze bahçesi olarak kullanmak istiyorum. Karşılığında ben de sana daha iyi bir bağ vereyim ya da istersen değerini gümüş olarak ödeyeyim.” Ama Navot, “Atalarımın bana bıraktığı mirası sana vermekten RAB beni esirgesin” diye karşılık verdi.

Bir şehirde iki adam vardı; biri zengindi, diğeri ise fakir. Zengin adamın fazlasıyla koyun ve sığır sürüleri vardı: Ama fakir adamın satın alıp beslediği dişi bir kuzusundan başka hiçbir şeyi yoktu: ve bu kuzu onunla ve çocuklarıyla birlikte büyüdü, adam onu kendi yemeğiyle doyurdu ve ona kendi kabından içirdi ve onu kendi göğsüne yatırdı ve koyun adama bir kız evlat gibi oldu. Ve bir zaman zengin adama bir yolcu geldi ve kendisine gelen yolcuyla ağırlamak için o kendi koyun ve sığır sürülerinden baş almaya kıyamadı, ama fakir adamın kuzusunu aldı.

GİRİŞ

En aşikâr olanından başka daha birçok nedenden dolayı, bu Charles R. Walgreen Lectures dizisini Bağımsızlık Bildirgesi'nden bir alıntıyla açmak bana uygun görünüyor. Bu parça sıklıkla alıntılı, ama ağırlığı ve yüceliği sayesinde, küçümseme doğuran aşırı bir tanışıklığın ve hoşnutsuzluk yaratan bir kötüye kullanımın bayağılaştırıcı etkisinden korunmuştur. “Şu gerçekleri kendilerinde apaçık olarak kabul ediyoruz ki tüm insanlar eşit yaratılmıştır, Yaratıcıları tarafından kendilerine, aralarında Yaşam hakkı, Özgürlük hakkı ve Mutluluğu arama hakkı olan bazı devredilemez Haklar verilmiştir.” Kendisini bu önesürüme adayan ulus bugün –ve kuşkusuz kısmen bu nedenle– dünyadaki ulusların en güçlüsü ve en müreffeh olanı haline gelmiştir. Ama bu ulus olgunluk çağında hâlâ içinde tasarlandığı ve içinde serpiştiği bu inancı besliyor mu? Hâlâ bu “gerçekleri kendilerinde apaçık olarak” kabul ediyor mu? Aşağı yukarı bir kuşak önce, bir Amerikalı diplomat hâlâ “insan haklarının doğal ve ilahi temeli [...] tüm Amerikalılar için apaçıktır” diyebiliyordu. Hemen hemen aynı zamanda, bir Alman bilgini, Batının hâlâ doğal hakka kesin bir önem verdiğini, oysa Almanya’da aynı “doğal hak” ve “insanlık” terimlerinin bugün neredeyse anlaşılmaz olduklarını [...] ve ilk canlılıklarını ve renklerini tamamen yitirdiklerini söyleyerek, Alman düşüncesi ile Batı Avrupa’nın ve Birleşik Devletler’in düşüncesi arasındaki ayrımı tanımlayabiliyordu. Doğal hak fikrini terk ederek ve terk etmesi sebebiyle, diye devam ediyordu, Alman düşüncesi “tarihsel anlamı yarattı” ve

böylece tam tamına bir görececilik yolunu tuttu.¹ Yirmi yedi yıl önce Alman düşüncesinin oldukça eksiksiz bir tasviri olmuş olan şey, şimdi genel Batı düşüncesi için doğru olarak görünebilir. Savaş alanında mağlup olmuş ve adeta politik varlık olarak silinip gitmiş bir ulusun kendisini yenenlerden, onlara kendi düşüncesinin boyunduruğunu giydirerek zaferin en yüce meyvesini çaldığı ilk kez olmuyor. Amerikan halkının düşüncesi için doğru olan ne olursa olsun, kuşkusuz Amerikan toplumbilimi, doğal hak bakımından, bir nesil önce hâlâ belli bir usa yatkınlıkla Alman düşüncesinin ayırt edici niteliği olarak tanımlanabilen aynı tutumu benimsemiştir. Hâlâ, Bağımsızlık Bildirgesi'nin ilkelerini benimseyen eğitilmiş insanların çoğunluğu, bu ilkeleri doğal hakkın bir ifadesi olarak değil, bir ideal, hatta bir ideoloji ya da bir efsane (mit) olarak yorumlar. Bugünün Amerika'sındaki toplumbilim, Roma Katoliği toplumbilimi olmadığı sürece, tüm insanların, evrimsel süreç ya da gizemli bir yazgı tarafından, kesinlikle doğal hakla değil, ama pek çok türden özlem ve içgüdüyle donatıldığı şeklindeki önesürüme adanmıştır.

Bununla birlikte, doğal hak ihtiyacı bugün de yüzyıllardır hatta binyıllardır olduğu denli barizdir. Doğal hakkı reddetmek tüm hakların pozitif olduğunu söylemeye gelir ve bunun anlamı hakkın ancak ve ancak farklı ülkelerin yasakoyucuları ve mahkemeleri tarafından belirlendiğidir. Ancak "doğru/adil olmayan" yasalardan ya da "doğru olmayan" kararlardan bahsetmek açıkça manidar ve hatta kimi zaman zorunludur. Böylesi yargılarda bulunurken, doğrunun ve yanlışın, pozitif haktan bağımsız ve ona üstün bir ölçüsü olduğunu kastediyoruz: kendisine göndermede bulunarak pozitif hakka dair yargı bildirebildiğimiz bir ölçü. Bugün pek

1 "Ernst Troeltsch on Natural Law and Humanity", bir giriş yazısıyla Ernst Barker tarafından çevrilen *Natural Law and The Theory of Society*, Otto Gierke içinde, (Cambridge: At the University Press, 1934), I, 201- 22.

çok insan söz konusu ölçünün olsa olsa, toplumumuz ya da “medeniyet”imiz tarafından benimsenen ve içinde yaşama biçimlerinin ya da kurumlarının somutlaştığı ideal olduğu görüşünü savunuyor. Ama bu aynı kaniya göre, yamyam toplumlarda uygarlaşmış toplumlardan daha az olmamak üzere, her toplumun kendi ideali vardır. Eğer ilkeler bir toplum tarafından kabul edilmiş olmaları olgusu tarafından yeterince aklanıyorlarsa, yamyamların ilkeleri de uygarlaşmışlarınkiler kadar savunulabilir ya da sağlamdır. Bu görüş açısından, birinciler basitçe kötü olarak reddedilemezler. Ve toplumumuzun idealinin değişken olduğu, fikir birliğiyle teslim edildiği andan itibaren dar kafalı ve bayatlamış bir alışkanlık dışında hiçbir şey, bizi yamyamlık yönünde bir değişimi tam bir dinginlikle kabul etmekten alıkoyamaz. Eğer kendi toplumumuzun idealinden daha yüksek bir ölçü yoksa bu ideal karşısında eleştirel bir yargı için gerekli mesafeyi almaktan bütünüyle acizizdir. Ama sadece toplumumuzun idealinin değerinin ne olduğunu kendimize sorabileceğimiz olgusu, insanda tamamen kendi toplumuna esir olmayan bir şeyler bulunduğunu ve dolayısıyla tüm diğer toplumlarınkini olduğu gibi kendi toplumumuzun idealini de yargılamaya olanak tanıyan bir ölçüyü arayabilir durumda –ve dolayısıyla da aramak mecburiyetinde– olduğumuzu gösterir. Bu ölçü farklı toplumların ihtiyaçlarında bulunamaz, zira toplumların olduğu gibi bu toplumları oluşturanların da birbiriyle çatışan sayısız ihtiyaçları vardır: Öncelik sorunu hemen baş gösterir: Eğer hakiki ihtiyaçları hayali ihtiyaçlardan ayırmamıza ve farklı hakiki ihtiyaç türleri arasındaki hiyerarşiyi saptamamıza olanak tanıyan bir ölçüye sahip değilsek, bu soru ussal bir tarzda çözüme bağlanamaz. Toplumsal ihtiyaçların çatışmasının ortaya çıkardığı sorun, eğer doğal hakkın bilgisine sahip değilsek, çözülemez.

O halde öyle görünür ki doğal hakkın reddi kaçınılmaz olarak yıkıcı sonuçlara götürür. Ve pek çok insan tarafından, hatta

doğal hakka karşı olduklarını ilan edenler tarafından yıkıcı olarak görülen sonuçların doğal hakkın çağdaş reddinden ileri geldikleri açıktır. Toplumbilimimiz, seçebileceğimiz herhangi bir amaca yönelik araçlar bakımından bizi çok bilge ve hünerli kılabilir. Ama meşru amaçları gayrimeşru olanlardan, doğru amaçları doğru olmayanlardan ayırt etmek konusunda bize yardım etmekten aciz olduğunu teslim eder. Böylesi bir bilim, araçsaldır ve araçsal olmaktan başka bir şey değildir: Hangisi olursa olsun, tüm güçlerin ve tüm çıkarların kullanıcısı olmak için doğmuştur. Machiavelli'nin görünüşte yaptığını, toplumbilimimiz fiilen yapabiliirdi, eğer –nedenini sadece Tanrı bilir– yücegönüllü liberalizmi tutarlılığa –yani, denk bir yetkinlik ve çabayla özgür halklara olduğu gibi tiranlara da öğütte bulunmaya– tercih etmiş olmasaydı.² Toplumbilimize göre, ikinci derecede önemli her konuda bilge olabilir ya da bilge haline gelebiliriz ama en önemli meselede tam bir cehalete boyun eğmeliyiz: seçimlerimizin nihai ilkelerine ilişkin olarak; yani bu seçimlerin geçerliliklerine / doğruluklarına ya da geçersizliklerine ilişkin olarak hiçbir bilgiye sahip olamayız; en son ilkelerimizin, keyfi ve dolayısıyla kör tercihlerimizden başka hiçbir dayanağı

- 2 “Vollends sinnlos ist die Behauptung, dass in der Despotie keine Rechtsordnung bestehe, sondern Willkür des Despoten herrsche... stellt doch auch der despotisch regierte Staat irgendeine Ordnung menschlichen Verhaltens dar...Diese Ordnung ist eben die Rechtsordnung. Ihr den Charakter des Rechts abzuspochen, ist nur eine naturrechtliche Naivität oder Überhebung... Was als Willkür gedeutet wird, ist nur die rechtliche Möglichkeit des Autokraten, jede Entscheidung an sich zu ziehen, die Tätigkeit der untergeordneten Organe bedingungslos zu bestimmen und einmal gesetzte Normen jederzeit mit allgemeiner oder nur besonderer Geltung aufzuheben oder abzuändern. Ein solcher Zustand ist ein Rechtszustand, auch wenn er als nachteilig empfunden wird. Doch hat er auch seine guten Seiten. Der im modernen Rechtsstaat gar nicht seltene Ruf nach Diktatur zeigt dies ganz deutlich” (Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* [Berlin, 1925], ss. 335-36) Madem Kelsen doğal hakka karşı tutumunu değiştirmemiştir, bu öğretici parçayı İngilizce çeviriden neden çıkardığının anlayamıyorum.(*General theory of Law and State* [Cambridge: Harward University Press, 1949], s. 300).

yoktur. Öyleyse bayağı bir işe girdiği zaman akli başında ve ayık olan, ciddi sorunlarla karşılaştığında ise deliler gibi kumar oynayan insanların bulunduğu bir durum içindeyiz –perakende sağduyu ve toptan çılgınlık. Eğer ilkelerimizin kör tercihlerimizden başka dayanakları yoksa bir insanın gözüpeklikle atılmayı istediği her şeyi yapmasına izin olacaktır. Doğal hakkın çağdaş reddi hiççiliğe götürür– hatta hiççilikle özdeşir.

Buna rağmen, yüce gönüllü liberaller doğal hakkın terk edilmesini sadece soğukkanlılıkla değil bir de rahatlamayla karşılarlar. Bunlar, içkin olarak iyi ya da doğru olanın hakiki bir bilgisini elde etmek konusundaki yetersizliğimizin, bizi iyi ve doğru olan üzerine her fikri hoşgörmeye, ya da tüm tercihlerin veya tüm “medeniyetlerin” eşit derecede saygıya layık olduğunu kabul etmeye mecbur bıraktığına inanıyor gibi görünürler. Sadece sınırsız hoşgörü usla uyum içindedir. Ama bu, diğer tercihlere hoşgörölü tüm tercihlerin ussal ya da doğal bir hak olduğunu ya da, olumsuz yoldan ifade edilirse, tüm hoşgörü-süz ya da “mutlakçı” tavırları reddetmenin ya da mahkûm etmenin ussal ya da doğal bir hak olduğunu kabul etmeye götürür. Bu sonuncular mahkûm edilmelidir, çünkü bunlar yanlışlıkları gösterilebilir öncüller üzerine dayanırlar, yani insanlar neyin doğru olduğunu bilebilirler. Tüm “mutlak”ların bu tutkulu reddinin ardında, bir doğal hakkın; ya da daha kesin olarak, tek zorunlu şeyin farklılığa ya da bireyselliğe saygı olduğu şeklindeki doğal hakka dair özel bir yorumunun tanınmasını ayırt ederiz. Ama farklılığa ya da bireyselliğe saygı ile doğal hakkın tanınması arasında bir gerilim vardır. Liberaller, doğal hakkın en liberal versiyonun bile dayattığı farklılığın ya da bireyselliğin mutlak sınırları konusunda tahammülsüz hale geldikleri zaman, doğal hak ile bireyselliğin bastırılmamış gelişimi arasında bir seçim yapmak zorunda kaldılar. İkincisini seçtiler. Bir kez bu adım atılınca, hoşgörü, zıddına içkin olarak üstün gibi değil, ama birçokları arasında bir değer ya da ülkü olarak göründü. Başka bir deyişle, hoşgürsüzlük saygınlık bakımından

hoşgörüyü eşit bir değer olarak göründü. Ama fiili olarak tüm tercihleri ve seçimleri eşit tutmak imkânsızdır. Eğer seçimlerin eşitsizliği amaçlarının eşitsizliğine bağlanamıyorsa, seçim edimlerinin eşit olmayışına bağlanmalıdır, ve bu da aslında şu anlama gelir: sahte ve hor görülesi seçimden ayrı olarak, haki-ki seçim, yolundan dönmez ya da son derece ciddi bir karardan başka bir şey değildir. Yine de böylesi bir karar hoşgörüden çok hoşgörüsüzlüğü andırır. Liberal görececiliğin kökleri, doğal hakkın hoşgörü geleneğinde ya da herkesin mutluluğu, mutluluğu nasıl anlıyorsa öyle arama doğal hakkına sahip olduğu mefhumunda bulunur, ama kendi içinde bu bir hoşgörüsüzlük semineridir.

Eylemlerimizin ilkelerinin kör seçimlerimizden başka dayanağı olmadığını bir kez anlarsak, bunlara bir daha gerçekten inanmayız. Artık onlara kalben inanarak rahat hareket edemeyiz. Artık sorumlu varlıklar olarak yaşayamayız. Yaşamak için, bize ilkelerimizin kendilerinde ancak herhangi başka ilkeler kadar doğru ya da yanlış olduğunu söyleyen aklın kolayca susturulan sesini susturmak zorunda kalırız. Akli ne kadar işletirsek, hiççiliği o kadar geliştiririz: o kadar az toplumun dürüst üyeleri olabiliriz. Hiççiliğin kaçınılmaz fiili sonucu, bağınaz aydınlık düşmanlığıdır.

Bu sonucun ağır tecrübesi doğal hakka genel ilginin yeniden doğmasına sebep olmuştur. Ama bu aynı olgu bizi özellikle ihtiyatlı yapmalıdır. Öfke kötü bir öğütçüdür. Haksızlığa karşı öfke olsa olsa iyi niyetli olduğumuzu kanıtlar, haklı olduğumuzu değil. Bağınaz aydınlık düşmanlığına karşı tiksintimiz, bizi doğal hakka bağınaz aydınlık düşmanlığı ruhu içinde sarılmaya götürmemelidir. Sokratik amacın peşinden Thrasymachus'un*

* Platon *Devlet* başlıklı diyalogunun ilk kısmında Sokrates'in çağdaşı olan Thrasymachus'un (yaklaşık d. MÖ 70) haklar ve adalet üzerine olan görüşlerini şu şekilde sunar: Hak, en güçlüye hizmet edendir. Hak güçtür. Bununla çelişen hak ve adalet kavrayışları yalnız aptalca safdilliliğin ifadesidir. Thrasymachus, sonuç olarak, evrensel haklar düzeninin sert bir muhalifidir ve haki en güçlü olanın çıkarlarının ifadesi olarak yorumlar. (çev. n.)

araçları ve mizacıyla koşmanın tehlikesine karşı uyanık olalım. Kuşkusuz, doğal hak ihtiyacının ciddiyeti bu ihtiyacın tatmin edilebilir olduğunu kanıtlamaz. Bir dilek bir olgu değildir. Belli bir görüşün iyi yaşamak için vazgeçilmez olduğu kanıtlansa bile, bu ancak söz konusu görüşün yararlı bir efsane olduğunu kanıtlar, bu görüşün doğru olduğunu değil. Yararlılık ve doğruluk apayrı iki şeydir. Usün bizi toplumumuzun ülküsünü aşmaya zorlaması, yine de bu adımı atarak bir boşlukla ya da “doğal hak”ka dair çelişkili ve eşit derecede aklanabilir bir ilkelere çokluğuyla karşılaşmayacağımıza teminat değildir. Meselelerin ehemmiyeti üzerimize bağımsız, teorik, yansız bir tartışma yapma görevini yükler.

Doğal hak sorunu bugün gerçek bir bilgi konusu olmaktan çok bir hatırlama konusudur. Bu yüzden kendimizi meselelerin tüm karmaşıklığına alıştırmak için tarihsel çalışmalara ihtiyaç duyarız. Bir süre için “düşünceler tarihi” adı verilen şeyin öğrencisi olmalıyız. Yaygın bir düşüncenin aksine, bu tetkikler, tarafsız tutumun güçlüğünü ortadan kaldırmaktan ziyade onu ağırlaştırır. Lord Acton’dan alıntılarsak: “Pek az keşif fikirlerin soyağacını gözler önüne serenlerden daha kızdırıcıdır. Kesin tanımlar ve dur durak bilmez çözümlemeler, toplumun, gerisinde bölünmelerini gizlediği perdeyi yerinden oynatır, siyasi tartışmaları uzlaşma için fazla şiddetli, siyasi ittifakları kullanmak için fazla kararsız kılar ve siyaseti dini ve toplumsal savaşımın tüm tutkularıyla zehirler.” Bu tehlikenin üstesinden ancak, siyasi baskının, tarafgirliğin (partizanlığın) ateşli ve kör gayretine karşı tek koruma olduğu boyutu terk ederek gelebiliriz.

Doğal hak meselesi bugün kendisini bir partiye bağlanma konusu olarak gösterir. Etrafımıza bakınca, ağır biçimde güçlendirilmiş ve katı biçimde korunan iki hasım kamp görüyoruz. Biri, farklı biçimlerde tanımlanmış liberaller tarafından işgal ediliyor, diğeri ise Thomas Aquinas’ın Katolik ve Katolik olmayan takipçileri tarafından. Ama her bir ordu ve ek

olarak, iki tarafı da idare ederek tarafsız kalanlar ya da kafa-
larını kuma gömmeyi tercih edenler, eğretilen üstüne eğre-
tileme kullanırsak, aynı geminin içindedirler. Hepsi modern
insanlardır. Hepimiz aynı güçlüğün kısıracındayız. Klasik bi-
çimi içinde doğal hak, erekbilimsel (teleological) evren görü-
şüyle bağlantılıdır. Her doğal varlığın, hangi faaliyetin ken-
disi için iyi olduğunu belirleyen doğal bir amacı, doğal bir
yazgısı vardır. İnsanın durumunda, bu faaliyetlerin seçilmesi
için us gereklidir: us, insanın doğal ereğini göz önünde tut-
mak suretiyle doğal olarak doğru olanı belirler. Bir parçasını
erekbilimsel insan görüşünün oluşturduğu, erekbilimsel ev-
ren görüşü modern doğabilimi tarafından yıkılmış gibi görü-
nebilir. Aristoteles'in bakış açısından –ve kim bu konuda
Aristoteles'ten daha iyi bir yargıç olduğunu iddia etmeye cü-
ret edebilir?–, düzeneksel (mechanical) evren anlayışı ile
erekbilimsel evren anlayışı arasındaki sorun, gökler, gökci-
simleri ve bunların devimleri sorununun çözüldüğü tarzda
karara bağlanabilir.³ Şimdi Aristoteles'in kendi bakış açısının
kati olduğu bu bakımdan, mesele erekbilimsel olmayan ev-
ren anlayışı lehine karara bağlanmış göbi görünür. Bu çok
önemli karardan iki zıt sonuç çıkarılabilir. Bir tanesine göre,
erekbilimsel olmayan evren anlayışını, erekbilimsel olmayan
bir insan yaşamı anlayışı izlemelidir. Ama bu “doğalcı” çö-
züm ciddi güçlükler sergiler: insani ereklere, bunları sadece
arzuların ya da itkilerin neticesi şeklinde anlayarak uygun bir
izahat vermenin imkânsız olduğu görülür. Dolayısıyla, alter-
natif çözüm üstün gelmiştir. Bu, insanların, erekbilimsel ol-
mayan bir doğabilimi ile erekbilimsel bir insan biliminin tem-
mel, tipik olarak modern ikiciliğini kabul etmeye mecbur kal-
dıkları anlamına gelir. Bu, diğerleri arasında, Thomas Aquinas'ın çağdaş takipçilerinin almaya mecbur kaldığı tavidir;
bir tavır ki, Aristoteles'in kapsamlı görüşüyle olduğu gibi

3 *Fizik* 196a 25 vd., 199a 3-5.

bizzat Thomas Aquinas'inkiyle de bir kopuşu gerektirir. İçine kısıldığımız temel ikilem, modern doğabiliminin zaferinden ileri gelir. Doğal hak sorununa uygun bir çözüm bu temel sorun çözülmeden bulunamaz.

Söylemeye gerek yok; bu konferanslar bu sorunu ele alamaz. Bunların, doğal hak sorununun toplumbilimlerinin sınırları içinde aydınlatılabilir olan tarafıyla sınırlanmaları gerekecektir. Günümüz toplumbilimi doğal hakkı iki farklı ama gene de çoğu zaman birbiriyle bağlantılı nedenden dolayı reddeder; toplumbilim doğal hakkı Tarih adına ve Olgular ile Değerler arasındaki ayırım adına reddeder.

DOĞAL HAK ve TARİHSEL YAKLAŞIM

Tarih adına doğal hakka yapılan saldırı çoğu durumda şu şekli alır: Doğal hak, insan usu tarafından ayırt edilebilir ve evrensel olarak tanınan bir hak olduğunu iddia eder; ama tarih (insanbilim de dahil) bize böyle bir hakkın var olmadığını öğretir; sözde bir tekbiçimlilik yerine, sonsuz bir hak ve adalet mefhumları çeşitliliğiyle karşılaşırız. Ya da başka bir deyişle, eğer değişmez adalet ilkeleri yoksa doğal hak da olamaz, ama tarih bize tüm adalet ilkelerinin değişken olduğunu gösterir. İleri sürülen uslamlamanın kesinlikle yersiz olduğu kavranmazsa, tarih adına doğal hakka yapılan bu saldırının manası anlaşılamaz. Ve en başta, “genel rıza” hiçbir şekilde doğal hakkın varoluşu için gerekli bir koşul değildir. En büyük doğal hak öğretmenlerinden bazıları, tam da doğal hak ussal olduğu için, onun keşfinin usun kullanımını gerektirdiğini ve dolayısıyla evrensel olarak bilinemeyeceği uslamlamasını yapmışlardır: vahşiler arasında doğal hakkın herhangi gerçek bir bilgisi umulmamalıydı bile.¹ Başka deyişle, belli bir zaman ya da yerde yadsınmamış tek bir adalet ilkesinin bile olmayacağı tanıtlanarak, şu ya da bu yadsımanın aklandığı ya da usa uygun olduğu henüz tanıtlanmamış değildir. Dahası, çeşitli adalet mefhumlarının farklı dönemlerde ve farklı uluslarda hüküm sürdüğü her zaman bilinegelmiştir. Böylesi bir anlayış bolluğunun bugün modern öğrenciler tarafından keşfedilmesinin herhangi bir şekilde temel meseleyi etkilediğini iddia etmek

1 Bkz. PLATON, *Devlet*, 456 b 12- c 2, 452 a 7-8 ve c 6-d 1; *Laches*, 184 d 1-185 a 3; HOBBS, *De Cive*, II, I; LOCKE, *Two Treatises of Civil Government*, Kitap II, bölüm 12, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, kitap I, bölüm III ile ilişki içinde. ROUSSEAU ile karşılaştırınız, *Eşitsizliğin kökeni üzerine söylem*, önsöz; ONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu*, I, 1-2; ve ayrıca MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, II, 12, 8. kısım.

saçmadır. Hepsinin ötesinde, doğru ve yanlış mefhumlarının çok büyük çeşitlilik arz ettiği bilgisi, doğal hak fikriyle bağdaşmaz olmaktan uzaktır ki gerçekte bu fikrin ortaya çıkışının başlıca koşulu da bu çeşitliliktir: hak mefhumlarının çeşitliliğinin idrak edilmesi tam da doğal hak arayışını teşvik eden şeydir. Tarih adına doğal hakkın reddedilmesinin herhangi bir anlamı olacaksa, tarihsel kesinlikten başka bir temele sahip olması gerekir. Bunun temelleri doğal hakkın olanağının ya da bilinebilirliğinin felsefi bir eleştirisi olmalıdır –bir şekilde “tarih” ile bağlantılandırılan bir eleştiri.

Hak mefhumlarının çeşitliliğinden doğal hakkın varolmadığı sonucuna varmak, siyaset felsefesinin kendisi kadar eskidir. Siyaset felsefesi, hak mefhumları çeşitliliğinin, doğal hakkın varolmadığını ya da tüm hakların uzlaşım sal karakterini kanıtladığı ihtilafıyla başlamış gibi görünür.² Bu görüşe “uzlaşım cılık” adını vereceğiz. Günümüzde tarih adına doğal hakkın reddinin anlamını aydınlatmak için, önce, uzlaşım cılık ile 19. ve 20. yüzyılların düşüncesinin karakteristiğı olan “tarihsel anlam” ya da “tarihsel bilinç” arasında varolan özgöl ayrımı kavramalıyız.³

Uzlaşım cılık, doğa ile uzlaşım arasındaki ayrımın tüm ayrımların en temeli olduğunu varsaydı. Bu, üstü kapalı olarak,

2 Aristoteles, *Ethic Nikomakos*, 1134 b 24-27.

3 19. ve 20. yüzyıl hukuki pozitivizmi basitçe ne uzlaşım cılık ne de tarihsicilik ile özdeşleştirilebilir. Bununla birlikte, sonuçta gücünü genel olarak kabul edilmiş tarihsici öncülden alıyormuş gibi görünür. Bu konuda özellikle bkz. Karl Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, I (Leipzig 1892), s. 409 vd. Bergbohm’un doğal hakkın olanağına karşı katı uslamlaması (sadece doğal hakkın pozitif hukuki düzen için yıkıcı sonuçlarını göstermek niyetinde olan uslamlamadan ayrı olarak) “insanın kavrayamayacağı ama sadece bir inanç ruhu içinde sezebileceğı Zat dışında ebedi ve mutlak hiçbir şeyin varolmadığı inkâr edilemez hakikati üzerine” dayanır (s. 416 n.); yani bu “pozitif, tarihsel hukuk üzerine bir yargı taşımak için başvurduğumuz ölçütlerin [...] kendileri kesinlikle kendi zamanlarının meyveleridir, her zaman tarihsel ve görelidirler” görüşünü varsayar. (450 n.)

doğanın her uzlaşımından ya da her toplumsal karardan karşılaştırılmaz derecede üstün bir itibara sahip olduğunu, ya da doğanın ölçü olduğunu imliyordu. Hakkın ve adaletin uzlaşımsal olduğu tezi, bunların doğada hiçbir temellerinin olmadığı, son tahlilde doğaya karşı oldukları ve zeminlerinin de, ister açık ister üstü kapalı olsun, toplulukların keyfi kararına bağlı olduğu anlamına geliyordu: bunların bir tür anlaşmadan başka temeli yoktur ve anlaşma belki barışı tesis edebilir ama hakikati değil. Öte yandan, modern tarihsel bakış açısının taraftarları, doğanın ölçü olduğu şeklindeki öncülü mitsel sayarak reddederler; doğanın herhangi bir insan yapıtından daha yüksek bir oruna sahip olduğu şeklindeki öncülü yadsırlar. Tersine, ya insanın ve çeşitli adalet mefhumları da dahil olmak üzere onun yapıtlarının tüm diğer gerçek şeyler kadar doğal olduğunu düşünürler, ya da doğanın krallığı ile özgürlüğün veya tarihin krallığı arasında temel bir ikililiğin var olduğunu savlarlar. İkinci durumda, insanın dünyasının, insani yaratıcılığın dünyasının, doğa üzerinde uzaktan hâkim olduğunu ima ederler. Dolayısıyla da doğru ve yanlış mefhumlarını temelde keyfi olarak tasarlamazlar. Bunların nedenlerini keşfetmeyi, çeşitliliklerini ve art arda geliş sıralarını anlaşılır kılmayı denerler: onları özgür edimlerden türeterek, özgürlük ve keyfilik arasındaki kökten ayrım hususunda ısrar ederler.

Eski ve modern görüş arasındaki fark ne anlama gelir? Uzlaşımçılık klasik felsefenin özel bir biçimidir. Uzlaşımçılık ile örneğin Platon'un konumu arasında açıkça derin farklar vardır. Ama klasik dönemde hasımlar en azından temel nokta üzerinde anlaşılır: her ikisi de doğa ile uzlaşım arasındaki ayrımın temel ayrım olduğunu kabul ederler. Zira bu ayrım bizzat felsefe fikrinde içerilir. Felsefe yapmak, mağaranın karanlığından gün ışığına çıkmak; yani hakikatin ışığına ulaşmak demektir.

Mağara, bilgi dünyasına karşıt olan kanı dünyasıdır. Ancak, kanı özsel olarak değişkendir. Eğer kanılar toplumsal ka-

rar tarafından istikrarlı kılınmazlarsa insanlar yaşayamayazlar; yani beraber yaşayamazlar. Kanı böylece yetke sahibi kanıya ya da toplu inak (kolektif dogma) veya *Weltanschauung*'a* dönüşür. Felsefe yapmak, o halde, toplu inaktan, asli olarak özel bilgiye yükselmektir. Toplu inak kökensel olarak, tam-anlaşılr hakikate yahut da ebedi düzen sorununa cevap olmak bakımından uygunsuzdur.⁴ Ebedi düzene dair tüm uygunsuz görüşler, bu ebedi düzene göre, ancak tesadüfi ya da keyfidir; geçerliliğini kendi özüne ait hakikate değil, toplumun kararına ve uzlaşımına borçludur. O halde uzlaşıcılığın temel öncülü, ebediyi kavrama girişimi olarak felsefe fikrinden başka bir şey değildir. Modern doğal hak karşıtlarının reddettiği tam da bu fikirdir. Onlara göre, tüm insan düşüncesi tarihseldir ve böylece ebediye dair herhangi bir şey anlamaktan acizdir. Öyleyse, eskilere göre, felsefe yapmak mağaradan ayrılmak anlamına gelirken, çağdaşlarımıza göre, her felsefi faaliyet esasen bir "tarihsel dünya"ya, bir "kültür"e, bir "medeniyet"e ya da bir *Weltanschauung*'a; yani tam tamına Platon'un mağara dediği şeye aittir. Bu görüşe "tarihsicilik"(historicism) adını vereceğiz.

Tarih adına doğal hakkın çağdaş reddinin tarihsel bir kesinlik üzerine değil de doğal hakkın bilinebilirliğinin ya da olanağının felsefi bir eleştirisi üzerine dayandığını yukarıda belirttik. Şimdi de söz konusu eleştirel felsefenin hassaten doğal hakkın ya da genel olarak ahlaki ilkelerin bir eleştirisi olmadığını belirtiyoruz. Bu, olduğu gibi insani düşüncenin bir eleştirisidir. Bununla birlikte, doğal hak eleştirisi tarihsiciliğin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır.

Tarihsicilik 19. yüzyılda, ebedinin bilinmesinin ya da en azından sezilmesinin mümkün olduğu inancı sayesinde ortaya çıktı. Ama başlangıç dönemlerini kuşatmış olan sağlam inancı azar azar aşındırdı. Birdenbire bizim zamanımızda ol-

* *Weltanschauung*: Alm. Dünya görüşü, hayat felsefesi.

4 Platon, *Minos*, 314 b 10- 315 b 2.

gun biçimiyle ortaya çıktı. Tarihsiciliğin kökeni olması gerektiği gibi anlaşılmadı. Mevcut bilgimiz dahilinde, tarihsiciliğin modern gelişimi içinde, tüm önceki filozoflarda baskın olan “tarihsel olmayan” yaklaşımdan kopuşun tam olarak ne zaman vuku bulduğunu söylemek zordur. Kısa yoldan gitmek amacıyla, o zamana değin yeraltında süren sarsıntıların insan bilimlerini sarsmaya başladığı andan başlamak uygun olur. Bu an, tarih okulunun (historical school) doğuşuydu.

Tarihsel okula rehberlik eden düşünceler bütünüyle teorik olmaktan çok uzaktı: Tarihsel okul, Fransız Devrimi’ne ve bu kıyameti hazırlamış olan doğal hak öğretilerine karşı tepki olarak doğdu. Geçmişten tüm şiddetli kopuşlara karşı çıkarak, geleneksel düzeni korumanın ya da devam ettirmenin ihtiyaç ve bilgece olduğu üzerinde ısrar etti. Kuşkusuz bu, olduğu gibi bir doğal hak eleştirisine kalkışılmadan yapılabilir-di. Elbette, modern öncesi doğal hak, kurulu düzenden ya da mevcut durumdan doğal ya da ussal bir düzene düşüncesizce havale edilmeyi kabul etmedi. Gene de tarihsel okulun kurucuları herhangi soyut ya da evrensel ilkeleri kabul etmenin, düşünce söz konusu olduğu sürece, kaçınılmaz olarak devrimci, karışıklık yaratıcı ya da dengeyi bozucu bir etkisi olduğunu ve bu etkinin, söz konusu ilkelerin, genel olarak konuşursak, tutucu mu yoksa devrimci bir eylem akışına mı meydan vereceğinden bütünüyle bağımsız olduğunu bir şekilde farketmiş gibiydiler. Çünkü evrensel ilkelerin tanınması, insanı, doğal ya da ussal düzenin ışığında kurulu düzeni ya da fiili durumu yargılamaya zorlar; ve fiili durum çok muhtemelen evrensel ve değişmez ölçüyü karşılayamaz.⁵ Evrensel ilkelerin tanınması böylece insanları, yazgının onlara bahşetmiş olduğu toplumsal düzene samimi bir kalple özdeşleşmekten ya da onu kabul etmekten alıkoyma eğilimindedir.

5 [Devletlerin], eğer varsa, eksikliklerine gelince, ki sadece kendi aralarındaki çeşitlilik birçoğunun eksikliği olduğuna inanca vermek için yeterlidir [...]” (Descartes), *Yöntem üzerine söylem*, ikinci bölüm.

Bu, onları dünyadaki yerlerinden yabancılaştırmaya ve onlardan yabancılar ve hatta dünya üzerinde yabancılar yaratmaya kadar gider.

Evrensel ölçütlerin, varoluşunu değilse bile, anlamını reddetmekle, tarihsel okulu kurmuş olan seçkin muhafazakârlar aslında rakiplerinin devrimci çabalarını devam ettiriyor, hatta keskinleştiriyorlardı. Bu çaba özgül bir doğa anlayışından esinleniyordu. Hem doğal olmayana ya da uzlaşımına hem de doğaüstüne ya da öte dünyaya saldırıyordu. Devrimciler, diyebiliriz ki, doğanın her zaman bireysel olduğunu ve dolayısıyla tekbiçimin doğal değil uzlaşımına olduğunu düşünüyorlardı. Birey özgürleştirilmeli ya da yalnızca mutluluğu değil ama kendi öz mutluluk yorumunu aramak için kendini özgür kılmalıydı. Yine de bu, tek bir evrensel ve tekbiçimli amacın tüm insanlar için tahsis olduğu anlamına geliyordu: her bireyin doğal hakkı, insan olarak her insana aynı biçimde ait bir haktı. Oysa tekbiçimliliğin doğal olmadığı, dolayısıyla kötü olduğu söyleniyordu. Hakları, doğal bireysel farklılıklarla tam bir uyum içinde bireyselleştirmek elbette imkânsızdı. Toplumsal hayatla uyduğu halde tekbiçimli olmayan tek hak türü “tarihsel” haklardı: örneğin, insan haklarıyla karşıtlık içinde, İngiliz uyruklarının hakları. Zaman ve mekân farklılıkları, öyle görünüyor ki, toplum karşıtı bireycilik ile doğal olmayan evrensellik arasında güvenli ve sağlam bir orta zemin sunuyordu. Tarihsel okul adalet mefhumlarının zamansal ve mekânsal çeşitliliğini keşfedemedi: aşikâr olanı keşfetmeye gerek yoktur. Tüm söylenebilecek olan, onun, zamansalın ve mekânsalın değerini, cazibesini, içsel zenginliğini keşfettiği ya da zamansal ve mekânsalın evrensele üstünlüğünü keşfettiğidir. Şunu söylemek daha temkinli olacaktır, tarihsel okul, Rousseau gibi insanların eğilimlerini radikalleştirerek, zamansalın ve mekânsalın evrenselden daha yüksek bir değere sahip olduğunu savladı. Sonuç olarak, evrensel olduğu iddia edilen şey aslında zamansal ve mekânsal olarak

sınırlı bir şeyden türemiş olarak; zamansal ve mekânsal *in statu evanescendi* [ortadan kaybolup gitme halinde] olarak göründü. Örneğin, Stoacıların doğal hukuk öğretisi muhtemelen belli mekânsal bir toplumun belli bir zamansal halinin –Yunan Site’sinin çözülüşünün– basit bir yansıması olarak görülmeliydi.

Devrimcilerin çabası her öte dünyaya⁶ ya da aşkınlığa (transcendence) karşı yönelmişti. Aşkınlık vahyolunan dine vergi değildir. Çok önemli bir anlamda, aşkınlık, doğal düzen ya da en iyi siyasi düzen arayışı olarak siyaset felsefesinin özgün manasında içeriliyordu. Platon’un ve Aristoteles’in anladığı şekliyle, en iyi yönetim biçimi, çoğu zaman, fiili durumdan (mevcut şimdi ve buradadan) farklıdır ya da tüm fiili düzenlerin ötesindedir ve böyle olduğu kabul edilir. En iyi siyasi düzene dair bu aşkınlık görüşü, 18. yüzyılda “ilerleme” kelimesine verilen anlam tarafından derin bir değişikliğe uğratılmıştır, ama yine de 18. yüzyıla ait bu kavram içinde korunmuştur. Yoksa Fransız Devrimi’nin kuramcıları, varolmuş toplumsal düzenlerin hepsini ya da neredeyse hepsini mahkûm edemezlerdi. Tarihsel okul, evrensel ölçülerin varoluşunu değilse bile anlamını reddederek, fiiliyatı aşmak yönündeki tüm çabaların tek sağlam temelini yıktı. O halde tarihsicilik, 18. yüzyıl Fransız köktencilikinden (radicalism) çok daha aşırı bir “modern bu dünyacılık felsefesi biçimi” olarak betimlenebilir. O kuşkusuz, sanki niyeti insanları tamamiyle “bu dünyada” kendi evlerinde kılmakmış gibi hareket etti.

6 İnsan türünün tarihi ve ölümden sonra yaşam arasındaki gerilimle ilgili olarak, bkz. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*/ Idea for a universal history with cosmopolitan intent Önerme 9. (*The philosophy of Kant*, ed. C. J. Friedrich, “Modern Library”, s. 130) [“Kozmopolit Bir Bakış Açısından Evrensel Tarih Fikri”]. Herder’in, 19. yüzyıl tarihsel görüşü üzerindeki etkisi iyi bilinen, “beş edimin hepsi bu yaşamda rol oynar” şeklindeki teziyle de ilişkilendiriniz. (bkz. M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schiriften*, Jubiläums-Ausgabe, c. III, I, ss. XXX-XXXII).

Tüm evrensel ilkeler en azından çoğu insanı potansiyel olarak evsiz/köksüz bıraktığı için, tarihsicilik evrensel ilkelere tarihsel ilkeler lehine değerden düşürdü. İnaniyordu ki, insanlar geçmişlerini, miraslarını, tarihsel durumlarını anlayarak, eski, öntarihsici (préhistoriciste) siyaset felsefesinin ilkelere olduklarını iddia ettiği denli nesnel olmakla birlikte soyut ya da evrensel olmayan, yani bilgece eylemeye ve doğru bir insani yaşama zararlı değil de, somut ve muayyen olan ilkelere –muayyen bir çağa ya da ulusa uyan ilkelere, muayyen bir çağa ya da ulusa göreli ilkelere– ulaşabilirlerdi.

Tarihsel okul hem nesnel hem de muayyen tarihsel durumlara göreli olan ölçütleri keşfetmeye çalışırken, tarih incelemelerine o zamana kadar sahip olmuş olabileceğinden çok daha büyük bir önem atfetti. Bununla birlikte tarihsel incelemelerden ne beklenebileceğine dair anlayışı, tarihsel çalışmaların değil, doğrudan ya da dolaylı olarak 18. yüzyılın doğal hukuk öğretisinden doğan faraziyelerin sonucuydu. Tarihsel okul halkların ruhunun var olduğunu varsayıyordu; yani ulusların/halkların (nations) veya etnik grupların doğal birlikler olduğunu, ya da tarihsel evrimin genel yasalarının var olduğunu varsayıyor ya da her iki önermeyi birleştiriyordu. Az zaman sonra tarihsel incelemelere kesin bir canlılık vermiş olan önermeler ile hakiki tarihsel kavrayışın, icapları da olan, sonuçları arasında bir çatışma olduğu görüldü. Bu önermeler terk edildiğinde tarihsiciliğin emekleme dönemi sona erdi.

Tarihsicilik o zaman olguculuğun (positivism) özel bir biçimi olarak; yani Tanrıbilim (theology) ve metafiziğin müsbet bilim tarafından kesin olarak pabuçlarının dama atılmasını destekleyen ya da gerçekliğin hakiki bilgisini deneysel bilimler tarafından sağlanan bilgiyle özdeşleştiren okulun özel bir biçimi olarak ortaya çıktı. Gerçek anlamıyla olguculuk “deneysel” (emprical) kelimesini doğabilimlerinin usullerine dayanarak tanımlamıştı. Ama tarihsel konuların gerçek anla-

mıyla olguculuk tarafından işleniş tarzı ile bunların gerçekten deneysel olarak çalışan tarihçiler tarafından ele alınış tarzı arasında canlı bir tezat vardı. Tam da deneysel bilginin çıkarına doğabilim yöntemlerinin tarihsel çalışmalarda yetke sahibi görülmemesi konusunda ısrar etmek zorunlu hale geldi. Üstelik “bilimsel” psikoloji ve sosyolojinin insana dair söyleyecek olduğu şeylerin büyük tarihçilerden öğrenilebileceklerle mukayese edildiğinde yavan ve fakir oldukları ortaya çıktı. Böylece tarihin, gerçekten insani olanın, insan olarak insanın, onun büyüklüğünün ve sefaletinin tek deneysel; ve böylece tek sağlam bilgisini sağladığı düşünüldü. Madem her insani arayış insandan çıkıp insana döner, insanlığın deneysel incelenişi, gerçekliğe dair tüm diğer incelemelerden daha üstün bir orunu talep etmekte haklı gibi görünebilirdi. Tarih –tüm şüpheli ya da metafizik önermelerden bağıını koparmış tarih– en yüksek yetke haline geldi.

Ama tarihin, tarihsel okul tarafından verilmiş olan sözü tutmaktan aciz olduğu tamamen ortaya çıktı. Tarihsel okul evrensel ve soyut ilkeleri gözden düşürmeyi başarmıştı; tarihsel incelemelerin muayyen ve somut ölçütleri ortaya çıkaracağını sanmıştı. Ancak tarafsız tarihçi tarihten ölçüler çıkarmadaki yetersizliğini itiraf etmek zorundaydı: hiçbir nesnel ölçü kalmadı. Tarihsel okulun bulanıklaştırdığı şey şuydu; tarihsel ya da muayyen ölçütler, ancak bireyi, gelenekten ya da onu kalıba dökmüş olan durumdan esinlenmiş ölçütleri kabul etme ve bunlara boyun eğme mecburiyetinde bırakan evrensel bir ilke temelinde yetke sahibi olabilir. Gel gelelim hiçbir evrensel ilke, asla, her tarihsel ölçütün ya da her muzaffer çıkmış nedenin kabulüne izin vermeyecektir: geleceğe uymak ya da “geleceğin akıntısı”na katılmak, tapılan şeyi yakmaktan ya da “tarihin meyli”ne direnmekten açıkça daha iyi değildir ya da en azından her zaman kesinlikle daha iyi değildir. Böylece, olduğu gibi tarih tarafından önerilen ölçütlerin temel olarak bulanık ve bu yüzden de ölçütler olarak

düşünülmeye uygunsuz oldukları ortaya çıktı. Tarafsız tarihçi için, “tarihsel süreç” kendisini, insanların yaptıkları, ürettikleri ve düşündükleri tarafından olduğu kadar katışıksız şans tarafından da örülen anlamsız bir dokuma kumaş –bir aptal tarafından anlatılan bir hikâye– olarak ifşa etti. Bu anlamsız süreç tarafından üst üste yığılan tarihsel ölçütler, bu sürecin arkasındaki kutsal güçler tarafından kutsanmayı artık talep edemezdi. Elde kalan tek ölçüt tamamen öznel karakterli olanlardı; yani bireyin özgür seçiminden başka dayanağı olmayan ölçütlerdi. Hiçbir nesnel ölçüt bundan böyle iyi ve kötü seçimler arasında ayırım yapmaya olanak vermiyordu. Tarihsicilik hiççiliğe (nihilizm) vardı. İnsanı bu dünyada tamamıyla kendi evinde kılma girişimleri, sonunda onu tamamıyla evsiz bırakmakla neticelendi.

“Tarihsel sürecin” anlamsız bir dokuma kumaş olduğu ya da “tarihsel süreç” diye bir şey olmadığı görüşü yeni değildi. Bu temelde klasik görüştü. Dört bir yandan gelen dikkate değer karşı çıkışlara rağmen, bu görüş 18. yüzyılda hâlâ güçlüydü. Tarihsiciliğin hiççi vargıları eski, öntarihsici görüşe bir geri dönüşü salık verebilirdi. Ama tarihsiciliğin, insanlara geçmişin öntarihsici düşüncesinden daha iyi, daha sağlam kılavuzlu bir hayat sağlayacağı şeklindeki pratik iddiasının açık başarısızlığı, tarihsicilikten kaynaklanan sözde teorik kavrayışın itibarını yok etmedi. Tarihsicilik tarafından yaratılan hava ve onun pratik başarısızlığı, insan olarak insanın gerçek durumunun –ki daha önce insan evrensel ve değişmez ilkelere inanarak bu durumu kendinden gizlemişti– ilk gerçek deneyimi olarak yorumlandı. Önceki görüşün tersine, tarihsiciler, olduğu haliyle konuları sürekli ve evrensel değil de değişken ve biricik olan tarihsel incelemelerden sonuç olarak çıktığı biçimiyle insan anlayışına kesin bir önem yüklemeye devam ettiler. Tarih olarak tarih sanki bize düşüncelerin ve inançların rezil çeşitliliğinin ve hepsinin ötesinde, şimdiye değin insanların bağlı kaldığı tüm düşünce ve inançların

geçiciliğinin bunaltıcı manzarasını sunmaktadır. Bu sanki, tüm insani düşüncenin, kendisi de az çok farklı bağlamların kalıtçısı olan ve bunlardan temelde öngörülemez bir yolda doğan yegâne tarihsel bağlamlara dayandığını gösterir: insan düşüncesinin oluşumu öngörülemez deneyimler ya da kararlar tarafından yönlendirilir. Tüm insani düşünce özgül tarihsel durumlara bağlı olduğuna göre, ait olduğu bu tarihsel durumla birlikte ortadan kalkmaya ve yerini yeni, öngörülemez başka düşüncelere bırakmaya yazgılıdır.

Tarihsici sav bugün kendini tarihsel bir kesinlik tarafından fazlasıyla desteklenmiş olarak, ya da hatta aşikâr bir olgunun ifadesi olarak takdim eder. Ama eğer bu olgu o denli aşikârsa, geçmişin en büyük düşünürlerinin dikkatinden nasıl kaçabildiğini anlamak güçtür. Tarihsel kesinliğe gelince, tarihsici tezi desteklemek için açıkça yetersizdir. Tarih bize şunu öğretir; verili bir görüş herkes tarafından ya da yetkin insanlar tarafından, ya da belki sadece sesi en fazla çıkanlar tarafından bir başka görüş lehine terk edilmiştir: tarih bize değişim doğru mudur, ya da terk edilen görüş terk edilmeye layık mıdır öğretmez. Yalnız söz konusu görüşün yansız bir çözümlemesi –bir çözümleme ki ilgili görüşün taraftarlarının zaferiyle gözleri kamaşmaz ya da bozgunuyla şaşkına dönmeyen– bize bu görüşün değerine ilişkin ve böylece tarihsel değişimin anlamına ilişkin bir şeyler öğretebilir. Eğer tarihsici sav bir usayatkınlağa sahip olacaksa, tarihe değil, felsefeye dayanmalıdır; tüm insani düşüncenin en sonunda insan olarak insana, açık besbelli ilkelere değil de karanlık ve oynak bir tesadüfe bağlı olduğunu ispatlayan felsefi bir çözümlemeye dayanmalıdır. Bu felsefi çözümlemeye dayanak olan temel; teorik bir metafiziğin, felsefi bir etiğin ya da doğal hakkın imkânsızlığını ispatlamayı isteyen bir “us eleştirisidir”. Bir kez tüm metafiziksel ya da etik görüşlerin, kesin olarak konuşmak gerekirse, savunulamaz oldukları; yani basitçe doğru oldukları iddiaları bakımından savunulamaz oldukla-

rı kabul edilebilince, bunların tarihsel yazgılarını zorunlu olarak hak ettikleri görülür. O zaman farklı metafiziksel ve etik görüşlerin farklı zamanlardaki hâkimiyetlerinin izini bunların hâkim oldukları zamanlarda araştırıp bulmak, çok önemli olmasa da, makul bir görev olur. Ama bu hâlâ müspet bilimlerin yetkesini dokunulmamış bırakır. Tarihsiciliğin temelini teşkil eden felsefi çözümlemenin ikinci aşaması, müspet bilimlerin metafizik temellere dayandığını kanıtlar.

Kendinde alındığında, felsefi ve bilimsel düşüncenin –Kant ve Hume’un çabalarının bir devamı niteliğindeki– bu felsefi eleştirisi kuşkuculuğa (skepticism) götürecektir. Ama kuşkuculuk ve tarihsicilik tamamıyla farklı iki şeydir. Kuşkuculuk, ilkede, insan düşüncesi kadar eski, tarihsicilik ise özgül tarihsel bir duruma ait olarak kabul edilir. Kuşkucu için, tüm savlar kesinlikten yoksundur ve bu yüzden esas itibariyle keyfidir; tarihsici içinse, farklı dönemlerde ve farklı medeniyetlerde hâkim olmuş savlar keyfi olmaktan çok uzaktır. Tarihsicilik kuşkucu olmayan bir gelenekten; insani bilginin sınırlarını tanımlamaya çabalayan ve böylece bu belli sınırlar içerisinde hakiki bilginin mümkün olduğunu kabul eden bu modern gelenekten gelir. Tüm kuşkuculuğun aksine, tarihsicilik, en azından kısmen, “tarihsel tecrübe” diye adlandırılan şeyi ifade ettiğini iddia eden insani düşüncenin böylesi bir eleştirisi üzerine dayanır.

Çağımızda hiçbir ehil insan geçmişin herhangi bir düşünürünün öğrettiklerinin tamamına basitçe doğru olarak bakmayacaktır. Her durumda deneyim, bu öğretilerin sahiplerinin, doğruluğu su götürür şeyleri kabul ettiğini ya da daha sonraki bir çağda keşfedilmiş olan kimi olguları ya da olasılıkları bilmediğini göstermiştir. Şimdiye kadar, her düşüncenin kökten bir revizyon ihtiyacı içinde olduğu ya da pek çok önemli hususta eksikli veya sınırlı olduğu tecrübeyle sabittir. Ayrıca, geçmişe bakınca, düşüncenin bir yöndeki tüm gelişiminin bir başka hususta gerilemesi pahasına sağlandığını gözlemleriz:

verili bir sınırlama düşüncenin gelişimi tarafından aşıldığı zaman, bundan önceki önemli anlayışlar bu gelişimin bir sonucu olarak her zaman unutulmuştur. Genel olarak, hiç gelişme olmamış, ama sadece bir tip sınırlamadan öteki tipte bir sınırlamaya bir değişim olmuştur. Sonuçta, bize öyle görünür ki, geçmiş düşüncenin en önemli sınırlamaları öyle bir doğadadır ki erken düşünürlerin herhangi bir çabasıyla aşılmış olmaları muhtemel değildir; diğer mülahazalar bir yana, belli sınırlamaların aşılmasını sağlayan herhangi bir düşünce çabası diğer hususlarda körlüğe sürüklemiştir. Şimdiye kadar hiç sekmeden vuku bulan bu durumun gelecekte de daima tekerrür edeceğini farzetmek akla uygundur. İnsani düşünce esas itibariyle öyle bir yolda sınırlıdır ki sınırları her tarihsel duruma göre farklılaşır ve verili bir devrin düşüncesinin kendine has sınırı hiçbir insani çabayla aşılamaz. Önceden kazanılmış tüm bilginin anlamını kökten bir şekilde değişikliğe uğratan, şaşırtıcı, bütünüyle beklenmedik perspektif değişimleri her zaman olmuştur ve her zaman olacaktır. Bütüne dair hiçbir görüş, ve özellikle de insan hayatının bütününe dair hiçbir görüş, nihai ya da evrensel olarak geçerli olduğu iddiasında bulunamaz. Ne kadar nihaiymiş gibi görünse de her öğretinin yerini er ya da geç bir diğeri alacaktır. Bir zamanların düşünürlerinin bizim için tamamen nüfuz edilemez olan ve ne kadar dikkatle incelersek inceleyelim bizim için açık hale gelmeyen anlayışlara sahip olduklarından şüphe etmeye hiçbir sebep yoktur, çünkü kendi sınırlarımız bizim söz konusu anlayışların mümkünatından şüphelenmemizi bile önler. Ve madem ki insan düşüncesinin sınırları esas itibariyle bilinemezdir, öyleyse onları toplumsalın, ekonominin ya da diğer şartların terimlerinde; yani bilinebilir ve analiz edilebilir olguların terimlerinde anlamak saçmadır: insani düşüncenin sınırları yazgı tarafından saptanmıştır.

Tarihsici argümanın, geçmişteki inakçılığın (dogmatism) üstünlüğü tarafından kolayca açıklanabilir olan belli bir akla

yatkınlığı vardır. Voltaire'in yakınısını unutmaya hakkımız yoktur: "Bu büyük adamların bilmediklerinin hepsini bilen lise mezunlarımız var."⁷ Bu bir yana, birçok birinci sınıf düşünür bütün önemli hususlarda nihai olarak baktıkları kapsamlı öğretiler ileri sürmüşlerdi; oysa bu öğretilerin istinasız hepsinin kökten bir revizyona gereksinim duydukları tanıtılmıştır. Bundan dolayı tarihsiciliği, inakçılığa karşı savaşımımızda bir müttefik olarak benimsemeliyiz. Ama inakçılık –ya da "düşüncemizin hedefini düşünmekten yorulduğumuz noktayla özdeşleştirme" eğilimimiz⁸– insan için o kadar doğaldır ki bunun geçmişten muhafaza ettiğimiz bir şey olması mümkün değildir. Tarihsiciliğin, inakçılığın çağımızda bürünmekten hoşlandığı kılık olduğundan şüphelenmeye mecbur kalırız. Bize öyle görünüyor ki tarih tecrübesi diye adlandırılan şey; bu tarih, zorunlu bir gelişmeye (ya da geçmişin düşüncesine geri dönmenin imkânsızlığına) inanç ile farklılığın veya yegâneliğin yüce değerine (ya da tüm dönemlerin veya tüm medeniyetlerin eşdeğerliliğine) inancın birleşmiş etkisi altında düşünülecek olduğu ölçüde, düşünce tarihinin kuşbakışı bir manzarasıdır. Köktenci (radical) tarihsiciliğin bugün artık bu inançlara ihtiyacı varmış gibi görünmüyor. Ama atıfta bulunduğu "tecrübe"nin bu tartışma götürür inançların bir sonucu olup olmadığı hiç incelenmemiştir.

Tarih "tecrübesi"nden bahsedidiği zaman ima edilen, bu "tecrübenin", tarihsel bilgiden doğduğu halde tarihsel bilgiye indirgenebilir olmayan kapsamlı bir anlayış olduğudur. Zira tarihsel bilgi hep son derece parça parçadır ve çoğu kez de oldukça kesinlikten yoksundur, oysa ki söz konusu deneyimin global ve kesin olduğu varsayılır. Üstelik söz konusu deneyimin nihayetinde belli bir sayıda tarihsel gözleme dayandığından güçlkle şüphe edilebilir. Öyleyse soru, bu göz-

7 "Âme" (Ruh), *Dictionnaire philosophique*, ed. J. Benda edisyonu, I, 19.

8 Bkz. Lessing'den Mandelssohn'a 9 Ocak 1771 tarihli mektup.

lemelerin, önemli yeni anlayışların edinilmesinin zorunlu olarak eski önemli anlayışları unutmaya götürdüğünü ve eski düşünürlerin ileriki yüzyıllarda dikkat merkezine gelecek olan temel olasılıkları düşünmüş olmalarının pek mümkün olmadığını öne sürmeye hak kazandırıp kazandırmadığıdır. Örneğin Aristoteles'in köleliğin adaletsizliğini anlayamamış olduğunu söylemek açıkça yanlıştır, zira bunu anlamıştır. Bununla birlikte onun dünya devletini (the world state) anlayamamış olduğu söylenebilir. Ama neden? Çünkü dünya devleti Aristoteles'in hayal edemeyeceği teknolojik bir gelişmeyi gerektirir. Bu teknolojik gelişme de bilime, esas itibarıyla "doğanın fethi"ne hizmet ediyor olarak bakılmasını ve teknolojinin tüm ahlaki ve siyasi denetimden bağımsızlaştırılmasını icap ettirdi. Aristoteles dünya devletini anlamadı, çünkü bilimin özü itibarıyla teorik olduğundan ve ahlaki ve siyasi denetimden kurtulan teknolojinin felaket sonuçlara sürükleyeceğinden kesinlikle emindi: bilim ile sanatların teknolojinin sınırsız ve kontrolsüz gelişimiyle birleşmesi evrensel ve devamlı bir tiranlığı ciddi bir ihtimal haline getirmişti. Aristoteles'in görüşünün –yani onun, bilimin esasen teorik olup olmadığı ve teknolojik gelişmenin katı bir ahlaki ve siyasi denetim ihtiyacı içinde olup olmadığı sorularına verdiği cevapların– çürütülmüş olduğunu ancak düşüncesiz bir insan söyleyebilir. Ama onun cevapları hakkında ne düşünülrse düşünölsün, şüphesiz bunların cevap oldukları temel sorular bugün bizi doğrudan doğruya ilgilendiren temel sorularla aynıdır. Bu kavranırsa, aynı zamanda şunu da anlarız ki Aristoteles'in temel sorularını zamanı geçmiş olarak gören dönem, temel meselelerin neler olduğu konusunda bütünüyle açıklıktan yoksundu.

Tarihsici çıkarımları meşrulaştırmaktan ziyade, tarih, tüm insani düşüncenin ve elbette tüm felsefi düşüncenin ayrı temel temalarla ya da aynı temel sorunlarla ilgili olduğunu ve dolaısıyla insani düşüncenin hem olgulara hem de ilkelere dair

sahip olduğu bilgideki tüm değişimlere ayak direyen değişmez bir yapının var olduğunu ispatlar görünür. Bu çıkarım, bu problemlere dair berraklığın, bunlara yaklaşımın ve bunlara önerilen çözümlerin düşünürden düşünüre ya da çağdan çağa az ya da çok farklılık göstermesi olgusuyla açıkça bağdaşmaktadır. Eğer temel problemler tüm tarihsel değişimlere direniyorsa, o halde insan düşüncesi kendi tarihsel sınırlanımını aşmaya ve kimi tarih-ötesi (trans-historical) şeyleri idrak etmeye muktedirdir. Eğer bu problemlerin çözümü yolundaki tüm teşebbüslerin başarısızlığa mahkûm oldukları ve bunların tam da “tüm” insani düşüncenin “tarihselliği” nedeniyle başarısızlığa mahkûm oldukları doğru olsaydı bile, durum bu olurdu.

Bu kadarla kalırsa, doğal hukuk vakıasına umutsuzlukla bakılmaya başlanır. Eğer insanın hak konusunda bilebileceğinin tümü hak probleminin kendisi olsaydı ya da adaletin ilkeleri sorusu, hiçbirinin diğerlerinden üstün olduğu tanıtlanamaksızın birbirini karşılıklı olarak dışlayan cevaplar çeşitliliğine müsaade etseydi doğal hak olamazdı. Eğer insani düşünce, özünde eksikli oluşuna rağmen, adaletin ilkeleri problemini hakiki ve böylece evrensel olarak geçerli bir biçimde çözemiyorsa doğal hak olamaz. Daha genel olarak ifade edilirse, eğer insani düşünce sınırlı bir alan dahilinde hakiki, evrensel olarak geçerli ve kati bir bilgi ya da belirli konularda hakiki bir bilgi elde edemiyorsa doğal hak olamaz. Tarihsicilik bu olasılığı yadsıyamaz. Zira onun kendi savları bu olasılığın kabulünü gerektirir. Tüm insani düşüncenin, ya da en azından tüm uygun insani düşüncenin tarihsel olduğunu savlayarak, tarihsicilik, insan düşüncesinin, evrensel olarak geçerli ve gelecekteki herhangi bir sürprizden hiçbir şekilde etkilenmeyecek çok önemli bir anlayışa ulaşabileceğini kabul eder. Tarihsici tez yalıtılmış bir sav değildir: insan hayatının esas yapısına dair bir anlayıştan ayrı tutulamaz. Bu anlayış herhangi bir doğal hak öğretisiyle aynı tarih-ötesilik niteliğine ya da iddiasına sahiptir.

Öyleyse tarihsici tez, çözülmesi mümkün olmayan, ama sadece daha ince bir uslamlama tarafından gizlenen ya da gölgelendirilen çok açık bir güçlük sergiler. Tarihsicilik tüm insani düşüncenin ya da inancın tarihsel olduğunu ve bu yüzden layık olduğu gibi yok olmaya yargılı olduğunu savlar; ama tarihsiciliğin kendisi de bir insani düşüncedir; dolayısıyla da tarisiciliğin ancak geçici bir geçerliliği olabilir ve bütünüyle doğru olamaz. Tarihsici tezi öne sürmek ondan şüphe etmeye ve böylece onu aşmaya götürür. Aslında tarihsicilik, tüm düşünceler, tüm zamanlar için geçerli bir hakikati aydınlattığını iddia eder: Düşünce ne kadar çok değişmiş ve değişecek olursa olsun, her zaman tarihsel olarak kalır. Tüm insani düşüncenin ve aynı zamanda insani sınırların asıl niteliğinin iç yüzünü nihai olarak anlama konusunda tarih sonuna varmıştır. Tarihsici, sırası gelince tarihsiciliğin yerini tarihsiciliği inkâr eden bir düşüncenin alması ihtimalinden etkilenmez. Böylesi bir değişimin insan düşüncesinin tekrar en kuvvetli kuruntusuna sapması olacağından emindir. Tarihsicilik, kendisini, tutarsız bir şekilde, tüm insani düşünce hakkındaki kendi yargısından muaf tutması olgusundan kuvvet alır. Tarihsici tez kendi içinde çelişkili ya da saçmadır. Tarihi aşmaksızın, bazı tarih ötesi şeyler idrak etmeksizin, “tüm” düşüncenin –yani tarihsici görüş ve sonuçları hariç tüm düşüncenin– tarihsel niteliğini anlayamayız.

Eğer kökten bir şekilde tarihsel olan tüm düşünceyi, “bütünsel bir dünya görüşü” ya da böylesi bir görüşün bir bölümü olarak kabul edersek, şöyle demek zorundayızdır: tarihsiciliğin kendisi kapsamlı bir dünyagörüşü değil, bütün kapsamlı dünyagörüşlerinin bir çözümlemesi, böylesi görüşlerin esas niteliğinin bir izahıdır. Bununla beraber tüm bütünsel dünyagörüşlerinin göreliliğini kabul eden düşüncenin, bütünsel bir görüşün büyüğü altında olan ya da böyle bir görüşü benimseyen düşünceden ayrı bir niteliği vardır. İlki mutlak ve yansızdır; ikincisi ise görelî ve gü-

dümlüdür. İlki tarihi aşan teorik bir anlayıştır, ikincisi ise mukadderatın sonucudur.

Köktenci tarihsici, tarihsici tezin tarih-ötesi niteliğini kabul etmeyi reddeder. Aynı zamanda da teorik bir tez olmak için uygun nitelikler taşımayan bir tarihsiciliğin saçmalığını de teslim eder. Bu yüzden, çeşitli bütünsel görüşlerin, “tarihsel dünyalar”ın ya da “kültürler”in teorik ya da nesnel olmakla tarih-ötesi olacak bir çözümlemesini yapma olasılığını yadsır. Bu reddin yolu, kesin olarak, teorik bir görüş olduğunu iddia eden 19. yüzyıl tarihsiciliğine saldıran Nietzsche tarafından hazırlanmıştır. Nietzsche’ye göre, insan hayatına dair tüm bütünsel görüşlerin göreceli olduğunu tasavvur eden ve böylece bunları değerden düşüren teorik bir çözümleme insan hayatının kendisini imkânsız kılacaktı, zira yaşamın, kültürün ve eylemin yalnız kendisi içinde mümkün olduğu koruyucu atmosferi yok edecekti. Dahası, teorik çözümlemenin temeli yaşamın dışında olduğundan, yaşamı asla anlayamayacaktır. Yaşamın teorik çözümülenişi güdümsüzdür ve bağlanma için ölümcüldür, oysa yaşamın anlamı bağlanmadır. Yaşamı tehdit eden tehlikeyi defetmek için, Nietzsche iki yoldan birini seçebilirdi: yaşamın teorik çözümlemesinin sıkı şekilde esrarengiz (esoteric) niteliği üzerinde ısrar edebilir –yani Platoncu “soylu yutturmaca” mefhumunu yeniden diriltebilir– ya da gerçek anlamıyla bir teorinin imkânını reddedebilir ve böylece düşüncüyü aslen yaşama ya da yazgıya boyun eğmiş ya da bunlara bağımlı olarak anlayabilirdi. Nietzsche’nin kendisi değilse de, en azından takipçileri ikinci seçeneği benimsediler.⁹

9 Bu seçimi anlamak için, bu seçimin, bir yandan, Nietzsche’nin “Kalikles” için duyduğu sempatiyle olan ilişkisini ve öte yandan “trajik hayat”ı teorik hayata yeğleyişini gözönünde bulundurmak gerekir. (Bkz. PLATON, *Gorgias*, 481 d ve 502 b ve *Yasalar*, 658 d 2-5. NIETZSCHE’nin, *Vom Nutzen und Nachteil der Histoire für das Leben* (Insel-Bücherie), s. 73 ile karşılaştırınız. Bu pasaj, Nietzsche’nin tarihsel okulun temel öncülü olarak kabul edilebilecek şeyi benimsediğini açıkça ortaya çıkarır.

Kökten tarihsiciliğin tezi şu şekilde ifade edilebilir. Ne kadar sınırlı ve “bilimsel” olursa olsun, her anlayış, her bilgi, bir referans çerçevesini, içinde anlayışın ve bilmenin yer alacağı bir ufku, bütünsel bir görüşü gerektirir. Sadece böyle bütünsel bir vizyon herhangi bir kavrayışı, herhangi bir gözlemi, herhangi bir yönlendirmeyi (oriantation) mümkün kılar. Bütüne dair kapsamlı bir görüş akıl yürütme yoluyla geçerli kılınamaz, zira o her akıl yürütmenin temelidir. Dolayısıyla, her biri herhangi diğeri kadar meşru olan böyle bütünsel görüşler çeşitliliği vardır: böyle bir görüşü herhangi bir ussal rehber olmaksızın seçmek zorundayızdır. Birini seçmek kesinlikle zorunludur; yargının yansızlığı ya da askıda kalması imkânsızdır. Seçimimizin, kendisinden başka dayanağı yoktur; nesnel ya da teorik bir kesinlik/gerçeklik üzerine dayanmaz; onu hiçlikten, anlamın bütünüyle namevcut oluşundan ayıran yalnız bizim onu seçmiş olmamızdır. Kesin olarak konuşursak, farklı görüşler arasında seçim yapamayız. Tek bir bütünsel görüş yazgı tarafından bize dayatılır: içinde tüm anlayışlarımızın ve yönlennmelerimizin yer aldığı ufuk, bireyin ya da onun toplumunun yazgısı tarafından yaratılır. Tüm insan düşüncesi yazgıya; düşüncenin hâkim olamadığı ve işleyişini öngöremediği bir şeye bağlıdır. Bununla birlikte, madem ki bu yazgı birey tarafından kabul edilmelidir, öyleyse yazgı tarafından yaratılmış ufkun dayanağı son tahlilde bireyin seçimidir. Ya kaygı içerisinde bize yazgı tarafından dayatılan dünyagörüşünü ve ölçütlerini seçmekte ya da kendimizi aldatici bir güvenlik ya da umutsuzluk içinde kaybetmekte özgür olmamız anlamında özgürüzdür.

O halde, köktenci tarihsici, kendisi de “tarihsel” ve güdümlü olan bir düşüncenin kendini ancak diğeri bir güdümlü ve “tarihsel” düşünceye açacağını ve hepsinin ötesinde, tüm hakiki düşüncenin “tarihselliği”nin gerçek anlamının da kendisini ancak kendisi de güdümlü ve “tarihsel” olan bir düşünceye açacağını savlar. Tarihsici tez, doğası gereği güdümsüz

ve bağımsız düşünce düzeyinde uygun ifadesini bulamayan temel bir deneyimi ifade eder. Bu deneyimin apaçıklığı gerçekten bulanıklaştırılabilir, ama böylesi deneyimlerin tüm ifadelerinin meydan verdikleri kaçınılmaz mantıksal zorluklar tarafından yok edilemez. Köktenci tarihsici, kendisinin bu temel deneyimine başvurarak, tarihsici tezin nihai, ve bu anlamda tarih-ötesi niteliğinin, bu tezin muhtevasını kuşkulu kıldığını yadsır. Tüm düşüncenin tarihsel niteliğinin kesin ve değişmez kavranışı, tarihi ancak, eğer bu kavrayış insan olarak insan için ve dolayısıyla, ilke olarak, tüm dönemler için mümkün olsaydı aşabilirdi; ama eğer bu kavrayış esas itibarıyla özgül tarihsel bir duruma aitse, tarihi aşamaz. O özgül tarihsel bir duruma aittir: bu durum tarihsici kavrayışın koşulu olduğu gibi kaynağıdır da.¹⁰

Bütün doğal hak öğretileri, adaletin temellerinin, ilkece, insan olarak insana açık olduğunu iddia eder. O halde bunlar, en önemli hakikatin, ilkece, insan olarak insana açık olabileceğini varsayarlar. Köktenci tarihsicilik bu önvarsayımı yadsıyıp, tüm insan düşüncesinin asli sınırlılığının temel kavranışının insan olarak insana açık olmadığını ya da onun insan düşüncesinin ilerlemesinin veya emeğinin sonucu değil de nüfuz edilemez yazgının beklenmedik bir hediyesi olduğunu savlar. Düşüncenin esas itibarıyla yazgıya bağlı olduğunun önceki dönemlerde değil de şimdi idrak edilmesi yazgıdan dolaydır. Bu tarihsiciliğin tüm diğer düşüncelerle ortak noktasıdır ve o da yazgıya bağımlıdır. Tüm diğer düşüncelerden şurada ayrılır; yazgı sayesinde, ona, tüm düşüncenin kökten biçimde yazgıya bağlı olduğunun idrakı verilmiştir. Yazgının gelecek nesiller için stoğunda saklıyor olabileceği sürprizlerden tamamen habersiziz ve yazgı bize ifşa ettiği şeyleri gelecekte yeniden gizleyebilir; ama bu durum, bu açığa vuruş gerçeğini zayıflatmaz. Tüm düşüncenin tarihsel ni-

10 “Koşul” ile “kaynak” arasındaki ayrım, *Metafizik*’inin ilk kitabındaki Aristoteles’in felsefe “tarihi” ile tarihsici tarih arasındaki farka tekabül eder.

teliliğini görmek için tarihi aşmaya gerek yoktur: Tarihin akışı içinde tüm düşüncenin asli niteliğinin saydam hale geldiği ayrıcalıklı ve mutlak bir an vardır. Tarihsicilik, kendini kendi yargısından muaf tutarak, tarihsel gerçekliğin niteliğini yansıttığını ya da olguların doğru şekillerini verdiğini iddia eder. Tarihsici tezin kendiyle çelişik niteliği tarihsiciliğe değil ama gerçekliğe yüklenmelidir.

Tarih içinde bir mutlak an farzetmek tarihsicilik için esastır. Bunda, tarihsicilik gizlice klasik tarzda Hegel tarafından kurulan örneği izler. Hegel, her felsefenin kendi zamanının tininin (esprit) kavramsal ifadesi olduğunu öğretmişti, ama bununla beraber kendi zamanına mutlak bir nitelik atfederek kendi felsefi dizgesinin (system) mutlak hakikat olduğunu iddia etti; kendi zamanının tarihin sonu ve böylece mutlak an olduğunu kabul etti. Tarihsicilik tarihin sonunun gelmiş olduğunu açıkça yadsır, ama üstü kapalı olarak zıddını öne sürer. Geleceğin yönelimindeki mümkün hiçbir değişim, düşüncenin yazgıya kaçınılmaz bağlılığının ve aynı zamanda insan hayatının asli niteliğinin nihai kavranışını meşru olarak şüpheli kılamaz. Bu kati ilişki altında, tarihin, yani düşünce tarihinin sonu gelmiştir. Ama mutlak an içinde yaşandığı ya da düşünüldüğü basitçe öne sürülemez; bir yolu bulunup mutlak anın olduğu gibi nasıl bilinebileceğinin gösterilmesi gerekir. Hegel'e göre, mutlak an, felsefenin ya da bilgelik arayışının, bilgelığe dönüştürüldüğü andır; yani temel muammaların bütünüyle çözüme kavuşturulduğu andır. Fakat tarihsicilik, teorik metafiziğin ve felsefi etiğin ya da doğal hakkın mümkünatını redderek; temel muammaların çözülebilirliğini redderek hayatta kalır. Bununla beraber, tarihsiciliğe göre, mutlak an, temel muammaların çözümezlik niteliğinin bütünüyle açığa çıktığı ya da insan zihninin temel hülyasının dağıtıldığı andır.

Ama temel muammaların çözümezlik niteliği tanınıp, yine de bu muammaların anlaşılmasında felsefenin bir göre-

vi olduğu görülmeye devam edilebilirdi; böylece sadece, dogmatik ve tarihsel-olmayan bir felsefenin yerine, kuşkucu ve tarihsel-olmayan bir felsefe konmuş olurdu. Tarihsicilik kuşkuculuktan öteye gider. Terimin ilk ve asıl anlamında felsefenin; yani bütüne dair kanıların yerine bütüne dair bilgiyi geçirme gayretinin, sadece amacına ulaşmaktan aciz olmakla kalmayıp saçma da olduğunu ileri sürer; çünkü felsefe fikrinin kendisi dogmatik; yani keyfi öncüller üzerine, ya da daha özel olarak yalnızca “tarihsel ve görelî” öncüller üzerine dayanır. Bir cümleyle, eğer felsefenin, ya da kanıların yerine bilgiyi geçirme gayretinin kendisi katıksız kanılar üzerine dayanıyorsa, felsefe saçmadır.

Gerçek anlamıyla felsefenin dogmatik, o halde keyfi ve tarihsel olarak görelî niteliğini ortaya koymak için girilmiş en tesirli teşebbüsler takip eden satırlardaki gibi ilerlerler. Felsefe ya da bütüne dair kanıların yerine bütüne dair bilgiyi geçirme gayreti, bütünün bilinebilir olduğunu, yani anlaşılır (intelligible) olduğunu önvarsayar. Bu önvarsayımlar, kendinde bütünün, anlaşılabilir olduğu kadarıyla bütün ile ya da bir nesne olabildiği kadarıyla bütün ile özdeşleştirildiği sonucuna götürür; bu da, “olmak / varlık”ın (being) “anlaşılır” ile ya da “nesne” ile özdeşleştirilmesine götürür; ve bu da bir nesne olamayan, yani bilen özne için nesne olamayan her şeye dogmatik olarak itibar etmemeye ya da özne tarafından hâkimiyet altına alınamayan her şeye dogmatik olarak itibar etmemeye götürür. Ayrıca, bütünün bilinebilir ve anlaşılır olduğunu söylemek, bütünün kalıcı bir yapısı olduğunu ya da ne ise öyle olarak değişmez olduğunu veya daima aynı olduğunu söylemeye gelir. Eğer durum buysa, bütünün herhangi gelecek bir zamanda nasıl olacağını öngörmek ilkede mümkündür: bütünün geleceği düşünce yoluyla önceden tahmin edilebilir. Söz konusu önvarsayımın köklerinin, en asli anlamında “olmak”ın (to be) “daima olmak” (to be always) ile dogmatik özdeşiminde bulunduğu ya da felsefenin “olmak”ı,

en asli anlamında “olmak”ın “daima olmak” anlamına geleceği şekilde anlaması olgusunda bulunduğu söylenir. Felsefenin temel öncülünün dogmatik niteliğinin, tarihin ya da insan yaşamının “tarihselliğinin” keşfedilmesiyle ortaya çıkarılmış olduğu söylenir. Bu keşfin anlamı şu önermelerle ifade edilebilir: bütün diye adlandırılan şey gerçekte daima eksiktir ve dolayısıyla gerçekten bir bütün değildir: bütün esas itibariyle değişkendir, öyle ki onun geleceği öngörülemmez; kendinde bütün asla idrak edilemez, ya da o anlaşılır değildir; insan düşüncesi esas itibariyle, önceden tahmin edilemeyen ya da asla bir nesne olamayan ya da özne tarafından üzerinde asla hâkimiyet kurulamayan bir şeylere bağımlıdır: en geniş anlamında “olmak”, “daima olmak” anlamına gelemez ya da her halükârda zorunlu olarak bu anlama gelmez.

Bu savları burada tartışma olanağımız yok. Şu saptamayla yetinmemiz gerekiyor: Köktenci tarihsicilik bizi, doğal hak fikrinin kendisinin, terimin tam ve ilk anlamında felsefenin olanağını önvarsaydığı olgusunun önemini ve aynı zamanda felsefenin geçerliliklerini varsaymış olduğu en temel öncülleri tarafsız olarak yeniden düşünmenin gerekliliğini kavramaya zorlar. Bu öncüllerin geçerliliği sorusu az çok sürüp giden geleneksel bir felsefeye tutunarak ya da onu benimseyerek halledilemez, zira alçakgönüllü temelleri üzerlerine etkileyici yapılar dikerek örtmek ya da gizlemek geleneklerin özü gereğidir. Felsefenin en temel öncüllerinin tarafsız olarak yeniden düşünülmesinin sadece akademik ya da tarihsel bir iş olduğu izlenimi yaratacak hiçbir söylenmemeli ve yapılmamalıydı. Bununla birlikte, böyle bir yeniden düşünme gerçekleştirilinceye kadar, doğal hak meselesi ancak muallakta kalabilir.

Zira meselenin tarihsicilik tarafından nihayet bir karara bağlandığını öne süremeyiz. “Tarih tecrübesi” ve insani işlerin karmaşıklığına dair daha az muğlak tecrübe, bir doğal hakkın olduğu şeklindeki felsefi savın esasına inmek olan yanlışa ve doğruya ilişkin bu basit deneyimlerin apaçıklığını

bulanıklaştırabilir, ama onu asla ortadan kaldıramaz. Tarihsicilik bu tecrübeleri ya bilmezden gelir ya da çarpıtır. Dahası, tarihsiciliği tesis etmek için gösterilen en süreğen çabaların sonu şu sava varır; eğer; ve ne zaman ki; insani varlıklar yoktur, *entia** olabilir/ vardır, ama *esse* olamaz/ yoktur; yani *esse* olmadığında *entia* olabilir. Bu son sav ile en aslına uygun anlamında “olmak”ın, “daima olmak” anlamına geldiğini yadsıyan görüş arasında apaçık bir bağlantı vardır. Ayrıca, tarihsiciliğin geçmişin düşüncesini anlama biçimi ile geçmişin düşüncenin aslına uygun olarak anlaşılması arasında daima belirgin bir tezat olmuştur; inkâr edilemez tarihsel bir nesnellik imkânı, tarihsiciliğin tüm biçimleri tarafından açıkça ya da üstü kapalı olarak yadsınır. Her şeyin ötesinde, erken (teorik) tarihsicilikten, köktenci (varoluşsal) tarihsiciliğe geçişte, “tarihsel tecrübe” asla eleştirel bir çözümlemeye tabi tutulmamıştır. Bunun, hakiki bir deneyim olduğu, yoksa deneyimin tartışma götürür bir yorumu olmadığı farz edildi. Deneyimlenen şeyin bütünüyle farklı ve belki de daha uygun bir yoruma müsaade edip etmediği sorulmadı. Bilhassa “tarih tecrübesi” adalet problemleri gibi temel problemlerin –her ne kadar bunlar zaman zaman reddedilse, unutuş onları gölgelese de ve insan düşüncesinin bu problemlere verdiği cevaplar ne kadar değişken ve geçici olabilse de– tüm tarihsel değişim içinde varlıklarını sürdürdükleri ve kendiliklerini korudukları görüşünü şüpheli kılmaz. İnsan zihni, bu problemleri oldukları gibi kavrayarak tarihsel sınırlanmalarından kurtulur. Sokrates’in anladığı özgün anlamındaki felsefeyi meşrulaştırmak için bundan fazlası gerekmez: felsefe bilnemenin bilgisidir; yani bilinmeyenin ne olduğunun bilgisidir ya da temel problemin ve aynı zamanda insani düşünce varolduğundan beri bu probleme getirilen çözüme ilişkin seçeneklerin bilincinde olmaktır.

* Lat. “Ens” kelimesinin, yani “varolan” kelimesinin çoğuludur. Bu kelime, “olmak” manasına gelen “esse” den türer.

Eğer doğal hakkın varoluşu ve hatta imkânı, tarihsicilik ile tarihsici-olmayan felsefe arasındaki mesele sonuca bağlanmadığı sürece açık bir soru olarak kalacaksa, en acil ihtiyacımız bu meseleyi anlamaktır. Eğer sadece kendini tarihsicilik bakış açısından sunduğu şekliyle görülürse bu mesele anlaşılmaz; bir de tarihsici-olmayan felsefenin bakış açısından sunulduğu biçimiyle görülmelidir. Bunun anlamı, her pratik maksat için, tarihsicilik probleminin ilk önce tarihsici-olmayan felsefenin arı biçimi olan klasik felsefenin bakış açısından düşünülmesi gerektiğidir. Öyleyse en acil ihtiyacımız, ancak, bize klasik felsefeyi tarihsiciliğin temelinde sunulduğu biçimde değil de tam olarak kendisini nasıl anlıyorsa öyle anlama imkânı verecek olan tarihsel çalışmalar vasıtasıyla tatmin edilebilir. En başta, tarihsici-olmayan felsefenin tarihsici-olmayan bir anlayışına ihtiyacımız var. Ama tarihsiciliğin tarihsici-olmayan bir anlayışına; yani kendisinin doğru/geçerli olduğunu farzetmeyen tarihsiciliğin kökeninin anlaşılmasına duyduğumuz ihtiyaç da daha az acil değildir.

Tarihsicilik, modern insanın tarihe başvurmasının, onun klasik düşüncenin gözünden kaçmış bir gerçeklik boyutunu; yani tarihsel boyutu sezmesini ve muhtemelen keşfetmesini ima ettiğini öne sürer. Eğer bu uslamlamayı kabul edersek, sonuçta tarihsiciliğe sürüklenmiş oluruz. Ama eğer tarihsicilik tartışma konusu yapılabilirse, 19. yüzyılda bir keşif olarak alkışlarla selamlanan şeyin, gerçekte bir icat mı, yani hep biline gelmiş olan ve “tarihsel bilincin” ortaya çıkışının öncesinde sonrasına göre çok daha uygun biçimde yorumlanmış olan fenomenlerin keyfi bir yorumu mu olup olmadığı sorusu kaçınılmaz hale gelir. Tarihin “keşfi” diye adlandırılan şeyin gerçekte, ancak son derece tartışma götürür öncüller temelinde ortaya çıkmış bir problemin suni ve geçici tedbir mahiyetinde bir çözümünü olup olmadığı sorusunu sormak zorundayız.

Şu çizgide bir yaklaşımı salık veririm. “Tarih” asırlar boyunca evvela siyasi tarih anlamına geldi. Şu halde, tarihin

“keşfi”adı verilen şey, genel felsefenin değil, siyasi felsefenin işidir. Bu, tarihsel okulun doğuşuna götüren 19. yüzyıl siyasi felsefesine mahsus bir vaziyetti. 19. yüzyıl siyaset felsefesi bir doğal hak öğretisiydi. Doğal hakkın kendine mahsus bir yorumundan, yani özgül olarak modern bir yorumundan oluşuyordu. tarihsicilik modern doğal hak krizinin /bunalımının en nihai sonucudur. Modern doğal hakkın ya da modern siyaset felsefesinin bunalımı, nasılsa öyle olarak felsefenin modern çağlarda bütünüyle siyasallaştırılması biricik nedeniyle, olduğu haliyle felsefenin bir bunalımı haline gelebilmişti. Başlangıçta, felsefe, insanı daha insan kılmaya yönelik (humanizing) bir ebedi düzen arayışıydı, böylece insani özlemlerin ve esinlerin arı bir kaynağıydı. 17. Yüzyıldan beri, felsefe bir silah, böylece bir araç (instrument) haline geldi. Aydınların hıyanetini ifşa eden bir aydın tarafından dertlerimizin kökeni olarak görülen şey, felsefenin bu şekilde “siyasallaştırılması”ydı. Gene de aydınlar ile filozoflar arasındaki esas farkı görmezden gelerek ölümcül bir hata işledi. İfşa ettiği hileye kendisi de kandı. Zira felsefenin siyasallaştırılması tam da şundan ibarettir; aydınlar ile filozoflar arasındaki fark –ki bir zamanlar, bir yandan, “kibar beyler” ile filozoflar arasındaki fark ve öte yandan, sofistler ya da retorikçiler ile filozoflar arasındaki fark diye biliniyordu– silikleşir ve sonunda yitip gider.

II

DOĞAL HAK ve OLGULAR ile DEĞERLER ARASINDAKİ AYRIM

Tarihsici tez, doğal hukukun imkânsız olduğu, çünkü keli-
menin gerçek anlamında felsefenin imkânsız olduğu önesü-
rümüne indirgenebilir. Felsefe ancak tarihsel olarak değişken
ufukların ya da mağaraların aksine mutlak ya da doğal bir
ufuk varsa mümkündür. Başka bir deyişle, felsefe ancak, in-
san, bilgeliğe ya da bütünün tam bir kavranışını kazanmaya
muktedir olmasa da; ne bilmediğini bilmeye, yani temel
problemleri ve onunla, ilkede, insan düşüncesiyle yaşıt olan
temel seçenekleri kavramaya muktedirse mümkündür. Ama
felsefenin imkânı, doğal hakkın sadece zorunlu ama yeterli
olmayan koşuludur. Felsefenin imkânı temel problemlerin
daima aynı olmasından fazlasını gerektirmez; ama eğer siya-
set felsefesinin temel problemleri kati bir biçimde çözülebilir
değilse doğal hak da olamaz.

Eğer genel olarak felsefe mümkünse, özel olarak siyaset fel-
sefesi de mümkündür. Siyaset felsefesi, eğer insan fani ya da
arızı seçeneklerin esasında bulunan temel siyasi seçeneği anla-
yabiliyorsa mümkündür. Bununla beraber eğer siyaset felsefe-
si temel siyasi seçeneği anlamakla sınırlanırsa, hiçbir pratik de-
ğeri yoktur. Bilgece eylemin en son hedefinin ne olduğu soru-
suna cevap vermekten aciz olabilir. Ana kararı kör seçime ha-
vale etmek zorunda kalabilir. Platon'dan Hegel'e bütün siyaset
felsefecileri galaksisi ve elbette doğal hakkın tüm taraftarları,
temel siyasi problemin nihai bir çözüme elverişli olduğunu
farzetmişlerdir. Bu varsayım son tahlilde insan nasıl yaşamalı-
dır sorusuna verilen Sokratik cevap üzerine dayanmıştır. En
önemli şeyi bilmediğimizi anlayarak, aynı zamanda bizim için
en önemli şeyin, ya da tek gerekli şeyin, en önemli şeyin bilgi-

sini ya da bilgeliği aramak olduğunu da anlarız. Bu sonucun siyasi neticeler bakımından kısır olmadığı Platon'un *Devlet*'ini ve Aristoteles'in *Politika*'sını okuyan herkes tarafından bilinir. Doğrudur ki, bilgelik arayışı başarıya ulaşırsa bizi bilgeliğin gerekli tek şey olmadığı sonucuna götürebilir. Ama bu sonuç getirisini bilgelik arayışının sonucu olmasına borçlu olacaktır; usun reddinin kendisi ussal bir ret olmalıdır. Bu olasılığın Sokratik cevabın geçerliliğini etkileyip etkilemediğine bakmaksızın, Sokratik cevap ile anti-Sokratik cevap arasındaki daimi çatışma, Sokratik cevabın, zıddı denli keyfi olduğu ya da bu daimi çatışmanın çözümsüz olduğu izlenimini yaratır. Dolayısıyla, tarihsici olmayan ya da temel ve değişmez seçeneklerin varlığını kabul eden pek çok günümüz toplumbilimcisi, insan aklının bu seçenekler arasındaki çatışmayı çözmeye yetenekli olduğunu yadsır. Öyleyse doğal hak bugün sadece tüm insani düşünceye tarihsel olarak bakıldığı için değil ama aynı şekilde hakkın/doğrunun ve iyinin değişmez ilkelerinin çok çeşitli olduğu ve bunlardan hiçbirinin diğerlerine üstünlüğünün ispatlanamadığı düşünüldüğü için de reddedilir.

Esas itibarıyla Max Weber tarafından benimsenen konum budur. Tartışmamızı Weber'in görüşünün eleştirel bir analiziyle sınırlandıracağız. Weber'den beri hiç kimse toplumbilimlerinin temel problemine karşı bu denli kavrayış, ihtimam ve neredeyse fanatik bir bağlılık göstermemiştir. Ne türlü hatalar yapmış olursa olsun, o yüzyılımızın en büyük toplumbilimcisidir.

Kendisini tarihsel okulun bir öğrencisi olarak gören¹ Weber, tarihsiciliğe çok yakın durmuştur ve tarihsiciliğe karşı ihtiyati itirazlarını gönülsüzce yaptığı ve bu itirazların, düşüncesinin genel eğilimiyle tutarsızlık gösterdiği görüşünü destekleyen güçlü deliller vardır. Tarihsel okuldan ayrılmasının sebebi bu okulun doğal ölçütleri; yani hem evrensel hem de nesnel

1 *Gesammelte politische Schriften*, s. 22; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 208.

olan ölçütleri (norm) reddetmiş olması değil, ama hâlâ nesnel olmakla birlikte aslında özel ve tarihsel standartlar oluşturmaya çalışmış olmasıdır. Tarihsel okula doğal hak fikrini bulanıklaştırdığı için değil, onu tümünden reddetmek yerine doğal hakkı tarihsel kisvesi içinde korumuş olduğu için itiraz etmiştir. Tarihsel okul, tüm hakiki hakların etnik karakteri üzerinde ısrar ederek ya da tüm hakiki hakların izini sadece folklorik zihinlerde bularak, ya da yine insanın tarihinin anlamlı bir süreç olduğunu ya da anlaşılır bir zorunluluk tarafından yönetilen bir süreç olduğunu savlayarak doğal hakka tarihsel bir karakter vermişti. Weber bu iki savı da metafiziksel bularak, yani her ikisinin de gerçekliğin ussal olduğu şeklindeki dogmatik öncüllere dayandığını düşünerek reddetti. Weber gerçeğin daima münferit/bireysel (individual) olduğunu savladığı için, tarihsel okulun öncülünü şu terimlerle de ifade edebiliyordu: münferit, genelden ya da bütünden çıkan bir şeydir. Fakat Weber'e göre, münferit ya da kısmi fenomenler ancak diğer münferit ya da kısmi fenomenlerin etkileri olarak anlaşılabilirler, yoksa asla folklorik zihinler gibi bütünlerin etkileri olarak değil. Tarihsel ya da emsalsiz fenomenleri, izlerini genel yasalar da ya da emsalsiz bütünlerde bularak açıklamaya çalışmak, tarihsel aktörleri hareket ettiren gizemli ve analiz edilemez güçler olduğunu sebepsiz yere savlamak anlamına gelir.² Tarihin, "özel" anlamından başka ya da tarihsel aktörleri harekete geçiren niyetlerden başka "anlamı" yoktur. Ama bu niyetlerin öyle sınırlı bir iktidarı vardır ki fiili sonuç çoğu durumda niyetlenmemiş olandır. Bununla birlikte Tanrı ya da insan tarafından planlanmayan fiili sonuç –tarihsel yazgı– sadece yaşam biçimimize değil, aynı zamanda düşüncemizin kendisine de biçim verir ve özellikle de ideallerimizi belirler.³ Ama yine

2 *Wissenschaftslehre*, ss. 13, 15, 18, 19, 28, 35-37, 134, 137, 174, 195, 230; *Gesammelte Aufsätze zur Sozial – und Wirtschaftsgeschichte*, s. 517.

3 *Wissenschaftslehre*, ss. 152, 183, 224 n.; *Politische Schriften*, ss. 19, 437; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 82, 524.

Weber tarihsiciliği şartsız kabul etmek için bilim fikrinden fazlasıyla etkilenmişti. Aslında, onun tarihsel okula ve genel olarak tarihsiciliğe karşıtlığının asıl nedeninin, kendi kuşağı içinde hâkim olduğu üzere deneysel bilim fikrine bağlılığı olduğunu ileri sürmek çekicidir. Bilim fikri onu, tüm bilimin olduğu gibi *Weltanschauung*'dan bağımsız olduğu olgusu üzerine ısrar etmeye zorladı: hem doğabiliminin hem de toplumbiliminin Batılılar için olduğu denli Çinliler için de –yani “dünya görüşleri” birbirinden kökten farklı olan insanlar için– eşit dercede geçerli olduğunu iddia eder. Modern bilimin tarihsel kökenleri –onun Batı kökenli olması– bu bilimin geçerliliği bakımından bütünüyle konu dışıdır. Weber, modern bilimin doğa ve toplum dünyası hakkındaki önceki her düşünsel yönelim biçimine kesinlikle üstün olduğu konusunda bir an bile şüphe etmemiştir. Bu üstünlük, mantık kurallarına referansla nesnel olarak kurulabilir.⁴ Gene de burada Weber'in zihninde özellikle sosyal bilimler konusunda bir güçlük doğuyordu. Doğru önermelerden oluşan bir yapı olduğu sürece sosyal bilimlerin evrensel ve nesnel geçerliliği konusunda ısrar ediyordu. Bununla birlikte bu önermeler sosyal bilimlerin sadece bir bölümüdür. Bunlar bilimsel araştırmaların sonucudurlar ya da sorulara cevaptırlar. Toplumsal fenomenlere yönelttiğimiz sorular çıkarlarımızın/ ilgilerimizin yönüne veya görüş açılarımıza ve bunlar da değer yargılarımıza dayanır. Fakat değer yargıları tarihsel olarak görelidir. Bundan dolayı sosyal bilimin esası kökten biçimde tarihseldir; zira sosyal bilimlerin tüm kavramsal çatısını belirleyen şey değer yargıları ve çıkarların/ ilgilerin yönüdür. Dolayısıyla, “referansın doğal çerçevesi”nden bahsetmenin ya da nihai bir temel kavramlar sistemi ummanın anlamı yoktur: tüm referans çerçeveleri geçicidir. Sosyal bilimler tarafından kullanılan her kavramsal şema, temel problemleri düzenli bir şekilde birbirine bağlar ve bu problemler, toplum-

4 *Wissenschaftslehre*, ss. 58-60, 97, 105, 111, 155, 160, 184.

sal ve kültürel durumların değişmesiyle değişirler. Toplumbilim kaçınılmaz olarak toplumun şimdinin görüş açısından yola çıkarak anlaşılmasıdır. Tarih-ötesi olan sadece olgulara ve olguların nedenlerine ilişkin bulgulardır. Daha kesin olarak, tarih-ötesi olan bu bulguların geçerliliğidir; ama herhangi bir bulgunun önemi ve anlamı değer yargılarına ve dolayısıyla tarihsel olarak değişken ilkelere dayanır. Nihayetinde, bu düşünceler bütün bilimlere uygulanabilir. Her bilim, bilimin değerli olduğunu varsayar, ama bu varsayım belli kültürlerin ürünüdür ve dolayısıyla tarihsel olarak görelidir.⁵ Gene de sınırsız sayıda bir çeşitliliğe sahip olan somut ve tarihsel değer yargıları bir tarih-ötesi karakterin unsurlarını içerir: en asli değerler, mantığın ilkeleri denli ebedidirler. Weber'in konumunu tarihsicilikten en görünür biçimde ayıran şey, onun ebedi değerlerin varlığını kabul etmesidir. Doğal hakkı reddedişinin temeli tarihsicilikten çok ebedi değerlere dair hususi bir anlayıştır.⁶

Weber “değerler” ile ne anladığını asla açıklamamıştır. Asli olarak değerlerin olgularla olan ilişkileriyle ilgilenmiştir. Olgular ve değerler, olgu sorularının ve değer sorularının mutlak heterojenliğinin gösterdiği gibi kesinlikle farklı türdendirler. Herhangi bir olgudan onun değersel niteliğine dair bir sonuç çıkarılamaz, ne de bir şeyin değerli ya da arzulanabilir olmasından onun olgusal niteliğini çıkarsayabiliriz. Us ne zamana uymaya ne de arzuyla dolu olarak düşünmeye dayanak olur. Verili toplumsal bir düzenin, tarihsel sürecin amacı olduğunun ispatlanmasıyla, bu düzenin değerine ve arzulanırlığına dair bir şey söylenmiş olmaz. Belli dinlerin ya da etik ideallerin çok büyük bir etkiye sahip olduklarını ya da hiçbir etkiye sahip olmadıklarını göstermekle, bu ideallerin değeri hakkında bir şey söylenmiş olmaz. Fiili ya da mümkün bir değerlendirmeyi anlamak, bu değerlendirmeyi

5 A.g.e. ss. 60, 152, 170, 184, 206-9, 213-14, 259, 261-62.

6 A.g.e. ss. 60, 62, 152, 213, 247, 463, 467, 469, 472; *Politische Schriften*, ss. 22, 60.

onaylamaktan ya da onu mazur görmekten bütünüyle farklı bir şeydir. Weber, olguların ve değerlerin mutlak heterojenliğinin, sosyal bilimin ahlaki olarak nötr/yansız olma niteliğini zorunlu kıldığını iddia etti: sosyal bilim olguya dair sorulara ve bunların nedenlerine cevap verebilir; değere dair sorulara cevap vermeye ise yetkin değildir. Toplumbilimde değerler tarafından oynanan rol üzerinde çok güçlü biçimde ısrar etti: toplumbilimlerinin nesneleri “değerlere referans” [*Wertbeziehung*] yoluyla oluşturulur. Böylesi “referanslar” olmaksızın, hiçbir ilgi odağı, hiçbir makul tema seçimi, uygun ve uygun olmayan olgular arasındaki ayrıma dair hiçbir ilke olmazdı. “Değerlere referans” sayesinde toplumbilimlerinin nesneleri olgular okyanusundan ya da bataklığında su yüzüne çıkar. Ama Weber “değerlere referans” ile “değer yargıları” arasındaki temel ayrım üzerinde de daha az ısrar etmiş değildir; örneğin, bir şeyin siyasi özgürlük bakımından uygun olduğunu söylemekle, siyasi özgürlüğün lehinde ya da aleyhinde bir konum almış olmayız. Toplumbilimci “değerlere referans” tarafından oluşturulan nesnelere değer biçmez, o sadece onların izlerini nedenlerinde bularak onları açıklar. Toplumbilimlerin referansta bulunduğu ve eylem adamının da aralarında seçim yaptığı değerler aydınlatılma ihtiyacı içinde durmaktadırlar. Bu aydınlatma toplum felsefesinin işidir. Ama toplum felsefesi bile ana değer problemlerini çözüme kavuşturamaz. Kendi içlerinde çelişkili olmayan değer yargılarını eleştiremez.⁷

Weber, kendisine ait “değerden bağımsız” ya da ahlaki olarak yansız toplumbilim anlayışının, tüm karşıtlıkların en temeli olarak gördüğü şey tarafından, yani olan ile olması gereken

7 *Wissenschaftslehre*, ss. 90, 91, 124, 125, 150, 151, 154, 155, 461-65, 469-73, 475, 545, 550; *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, ss. 417-18, 476-77, 482. Sosyal bilimlerin olguların incelenmesiyle sınırlanması ile doğabilimlerinin yetkeci karakterine duyulan inanç arasındaki bağlantı için, bkz. *Soziologie und Sozialpolitik*, s. 478.

arasındaki karşıtlık veya norm ya da değer ile gerçeklik arasındaki karşıtlık tarafından bütünüyle doğrulandığını iddia etti.⁸ Ama olanın ve olması gerekenin kökten biçimde heterojen oluşundan yola çıkarak, değer tayin eden bir toplumbiliminin imkânsız olduğu sonucuna varmak açıkça geçersizdir. Doğrunun ve yanlışın, olması gerekenin ya da gerçek değer sisteminin hakiki bilgisine sahip olduğumuzu farz edelim. Bu bilgi, deneysel bilimden türetilmediği halde, meşru olarak tüm deneysel toplumbilimlerine yol gösterebilir, tüm deneysel toplumbilimlerinin temeli olabilir. Çünkü toplumbilimleri pratik bir değeri olsun ister. Verili amaçlar için uygun araçlar bulmaya çalışır. Bunun için bu amaçları anlaması gerekir. Amaçların araçlardan farklı bir tarzda “veri”lip verilmediğinin önemi yoktur, amaçlar ve araçlar aynı mahiyettedir; bu yüzden, “araç, amaçla aynı bilime aittir.”⁹ Eğer amaçların hakiki bilgisi olsaydı, bu bilgi doğal olarak tüm araç arayışlarına rehberlik ederdi. Amaçların bilgisini toplum felsefesine ve araçların aranışını bağımsız bir toplumbilime havale etmek için hiçbir neden olmazdı. Gerçek amaçların hakiki bilgisine dayanan toplumbilim, bu amaçlara uygun araçlar arayabilirdi; politikalar konusunda nesnel ve özgül değer yargılarına götürürdü. Toplumbilim, sadece, gerçek politikacılara veriler sağlamak yerine, *arşitektönik** demeyelim ama bir doğru olarak politika yapma bilimi olabilirdi. Weber’in toplumbilimin olduğu gibi toplum felsefesinin de ahlaki olarak yansız niteliği üzerinde ısrar etmesinin gerçek sebebi, öyleyse,

8 *Wissenschaftslehre*, ss. 32, 40 n., 127 n., 148, 401, 470-71, 501, 577.

9 Aristoteles, *Fizik*, 194a 26-27.

* *Architectonic*: [*yun.* αρχιτεκτονική] Teknik yönden mimarlığı andıran, bir sistemin örgütlenme kurallarını gösteren bilim. İki bilimden ilkinin amaçları diğerinkilere bağlı ise ve dolayısıyla onlara araç olarak hizmet ediyorsa, birinci bilime nazaran ikincisine *arşitektönik* bilim denir. Yine, aynı ilişki yapıtın ustası (mimar) [*architekton*] ile onun planlarını ifa eden el işçileri [*cheirotechnitai*] arasında bulunur. Bkz. Platon, *Devlet Adamı (Politik)*, 259 e, Aristoteles, *Nikomakosa Etik*, I, 1, 1094 a, *Fizik*, II, 2, 194 a 36 ve özellikle *Metafizik*, A, 1, 981a 30; Δ, 1, 1013 a 14. (çev. n.)

olan ile olması gereken arasındaki temel karşıtlığa olan inancı değil, ama olması gerekenin herhangi hakiki bir bilgisi olamayacağına dair inancıdır. Weber, insana, gerçek değer sisteminin deneysel ya da ussal herhangi bir bilimini; bilimsel ya da felsefi herhangi bir bilgisini vermiyordu: gerçek değer sistemi yoktur; gerekleri birbirleriyle çatışan ve çatışmaları ancak insan aklı tarafından çözülebilen, aynı mertebedeki değerler çeşitliliği vardır. Toplumbilim ya da toplum felsefesi olsa olsa bu çatışmayı ve tüm neticelerini aydınlığa çıkarabilir; çözüm ise her bireyin özgür ve ussal olmayan kararına bırakılmalıdır.

Weber'in tezlerinin zorunlu olarak nihilizme ya da ne kadar kötü, değersiz ya da saçma olursa olsun her tercihin, usun mahkemesi önünde herhangi başka bir tercih kadar meşru olarak yargılanması gerektiği görüşüne götürdüğünü iddia ediyorum. Bu zorunluluğun şüphe götürmez bir belirtisi, Weber'in Batı medeniyetinin geleceği hakkındaki bir ifadesi tarafından sağlanır. İki seçenek görmüştür: ya ruhani bir yenilenme ("bütünüyle yeni peygamberler ya da eski düşüncelerin ve ideallerin güçlü bir yeniden doğuşu"*) ya da "bir tür çırpınmalı kendini beğenmişlik tarafından cilalanmış, mekanik taşlaşma",** yani "ruhsuz ya da vizyonsuz uzmanlardan ve kalpsiz şehvetperestlerden"*** başka her insani olasılığın ortadan kalkması. Bu seçenekler karşısında, Weber iki olasılıktan biri lehine verilen kararın değer ya da inanç yargısı olacağını, dolayısıyla da aklın yeterliğini aşacağını hissetmiştir.¹⁰ Bu, "ruhsuz ya da vizyonsuz uzmanların ve kalpsiz şehvetperestlerin" yaşam yolunun Amos ya da Sokrates tarafından salık verilen yaşam biçimi denli savunulabilir olduğu şeklindeki bir kabüle varacaktır.

* Cümlelerin Almanca aslı şöyledir: "ganz neue Propheten oder eine mächtige Wieder geburt alter Gedanken und Ideale." (çev. n.)

** Alm. "mechanisierte Versteinierung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-nehmen verbrämt." (çev. n.)

*** Alm.: "Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz." (çev. n.)

10 Religionssoziologie, I, 204 ile Wissenschaftslehre, ss. 469-70 ve 150-51'i karşılaştırınız.

Bunu daha açık görmek ve aynı zamanda Weber'in neden kendi değer öğretisinin nihilistik sonuçlarını hasıraltı ettiğini görmek için, onun düşüncesini adım adım takip etmeliyiz. Bu düşünce silsilesini sonuna kadar takip ederken, ileride kaçınılmaz olarak sahnenin Hitler'in gölgesi tarafından karartıldığı bir noktaya ulaşacağız. Maalesef, araştırmamız içinde, son on yıllarda, *reductio ad absurdum** yerine *reductio ad Hitlerum* konularak sıklıkla yapılan hatadan kaçınmamız gerektiğini söylemeden olmaz. Yani bir görüş Hitler tarafından da paylaşılmış olduğu için çürütülmüş değildir.

Weber ilkin, kimi neo-Kantçılar tarafından anlaşılmış olduğu şekliyle, Kant'ın görüşlerini tarihsel okulun görüşleriyle uzlaştırmaya çalıştı. Neo-Kantçılıktan, hem bilimin niteliğine hem de "bireysel" etiklere dair kendi genel anlayışını aldı. Dolayısıyla, faydacılığın** ve mutluluğun*** tüm biçimlerini reddetti. Tarihsel okuldan ise, *en* doğru ve *en* ussal düzen olduğu söylenebilecek hiçbir mümkün toplumsal ya da

* *Reductio ad absurdum*, Kelime anlamı *abese irca* ya da *saçma olana indirgeme* olup, bir iddiayı doğru kabul ederek saçma bir sonuca varmak suretiyle o iddianın yanlış neticesine varma yolunun takip edildiği bir mantık yöntemidir. (çev. n.)

** *Utilitarianism*: Özel olarak, Bentham'ın ve bilhassa *Utilitarianism/Faydacılık* adlı eserinde (1863) sunduğu biçimiyle John Stuart Mill'in politik ve ahlaki öğretisi : "Ahlaki temel olarak *Faydayı* ya da En Büyük Mutluluk İlkesini kabul eden öğreti eylemlerin mutluluğu artırmaya yönelik oldukları ölçüde iyi, mutluluğun tersini yaratmaya çalıştıkları ölçüde de kötü oldukları fikrini savunur. Mutlulukla, keyif ve acının bulunmayışı; mutsuzlukla, acı ve keyfin yokluğu anlaşılır." (çev. n.)

*** *Eudemonism*: Mutculuk, eylem ve davranışların amacının –ister bireysel olsun ister ortak– mutluluk olduğunu öne süren ahlaki öğreti. Kant bu kelimayı daha dar bir anlamda alır ve onu sadece, ahlaki amacı bireysel mutluluk olarak gören öğretilere bağlar. Kantçı ahlaka göre, eylemin amacı, tersine, kendimiz söz konusu olduğumuzda mükemmelliyetimiz ve bir başkası söz konusu olduğunda ise onun mutluluğudur. Bu daraltma şu önermeyle doğrulanır; başkasının mutluluğu doğrudan bizim istencimizi belirleyemeyeceğine göre, bu mutluluğu amaç olarak alıp hareket eden kişi bunu ancak kendi usu adına yapabilir. (çev. n.)

kültürel düzenin olmadığı görüşünü aldı. Bu iki tutumu, ahlaki emir (ya da etik zorunluluklar) ile kültürel değerler arasındaki ayrım yoluyla uzlaştırdı. Ahlaki emirler vicdanımıza seslenir, oysa ki kültürel değerler duygularımıza seslenir; birey ahlaki ödevlerini yerine getirmelidir, oysa ki kültürel idealleri gerçekleştirmeyi isteyip istememesi tamamen onun keyfi iradesine kalmıştır. Kültürel idealler ya da değerler ahlaki buyrukların sahip olduğu özgül zorunluluk niteliğinden mahrumdur. Weber bu buyrukların bir öz değerliğe sahip olduklarının tanınması için ciddi bir gayret göstermiş gibidir. Ama tam da ahlaki emirler ve kültürel değerler arasındaki temel farklılık sebebiyledir ki, gerçek anlamda etikler kültürel ve toplumsal sorunlar konusunda sessizdir. Kibar beyler, ya da dürüst insanlar, ahlaki noktalarda kaçınılmazcasına hem fıkirdirler, oysa Gotik mimari, özel mülkiyet, tekeşlilik, demokrasi ve benzeri konularda haklı olarak anlaşmazlığa düşerler.¹¹

Böylece Weber'in mutlak olarak bağlayıcı ussal ölçütlerin, yani ahlaki buyrukların var olduğunu kabul ettiğini düşünmeye vardık. Yine de akabinde, onun ahlaki emirler konusunda söylediklerinin, onun içinde yetişmiş olduğu ve gerçekten bir insan olarak kendisini belirlerken dikkate almaktan asla vazgeçmediği bir geleneğin kalıntısından daha fazlası olmadığı görülür. Onun gerçekten düşündüğü şey etik buyrukların da kültürel değerler kadar öznel olduğuydu. Weber'e göre, kültürel değerler adına etiği reddetmek, etik adına kültürel değerleri reddetmek kadar ya da bu iki tip ölçütün iç-çelişki barındırmayan herhangi bir bileşimini benimsemek kadar meşrudur.¹² Bu hüküm onun etik anlayışının kaçınılmaz sonucuydu: Etiğin doğru / adil toplumsal

11 *Politische Schriften*, s. 22; *Religionssoziologie*, I, 33-35; *Wissenschaftslehre*, ss. 30, 148, 154, 155, 252, 463, 466, 471; *Soziologie und Sozialpolitik*, s. 418.

12 *Wissenschaftslehre*, ss. 38, n. 2, 40-41, 155, 463, 466-69; *Soziologie und Sozialpolitik*, s. 423.

düzen konusunda suskun olduğu görüşünü, toplumsal sorunların inkâr edilemez etik münasebeti ile ancak etiği “görecelileştir”erek uzlaştırabiliyordu. “Kişilik” ya da insanın saygınlığı kavramını bu temelde geliştirdi. “Kişilik”in gerçek anlamı “özgürlük”ün gerçek anlamına bağlıdır. Geçici olarak, insani eylemin, dış mecburiyet ya da karşı konulmaz duygular tarafından etkilenmeyip araçlara ve amaçlara dair ussal düşünceleri takip ettiği ölçüde özgür olduğu söylenebilir. Yine de gerçek özgürlük belli bir türde amaçları gerektirir ve bu amaçlar belli bir tarzda benimsenmelidir. Amaçlar en yüksek değerlerde köklenmelidir. Varlığı, salt doğal olan her şeyin ya da tüm hayvaniliğin üstüne yükseltilen İnsan’ın saygınlığı, onun en üstün değerleri özerk olarak tesis etmesinden, bu değerleri kendi daimi amaçları yapmasından ve bu amaçlar için ussal olarak araçlar seçmesinden oluşur. İnsanın saygınlığı onun özerkliğinden oluşur; yani kendi değerlerini ya da kendi ideallerini birey olarak özgürce seçmesinden ya da şu öğüte uymasından oluşur: “Neysen o ol”.¹³

Bu aşamada, elimizde hâlâ nesnel bir ölçüte benzeyen bir şey, bir kesin buyruk (categorical imperative) vardır: “İdeallerin olsun”. Bu buyruk “biçimsel”dir; hiçbir şekilde ideallerin içeriğini belirlemez; ama yine de bize sağduyulu bir tarzda insani kâmillik ve ahlak bozukluğu arasında ayırım yapma olanağı tanıyan anlaşılır ve keyfi olmayan bir standart tesis ediyor gibi görülebilir. Aynı zamanda tüm soylu ruhların; iştah ve heveslerinin, ihtiraslarının ve bencil çıkarlarının esiri olmayan tüm insanların; tüm “idealistler”in –bir başkasına hakkaniyetle hürmet edebilen ve saygı gösterebilen her insanın– evrensel kardeşliğini yaratıyor gibi de görünebilir. Fakat bu sadece bir yanılsamadır. İlkın görünmez bir kilise gibi görünen şeyin herkesin herkese karşı savaşı olduğu ya da daha

13 *Wissenschaftslehre*, ss. 38, 40, 132-33, 469-70, 533-34, 555.

doğrusu *pandemonium** olduğu ortaya çıkar. Weber'in kesin buyruğa dair kendi formülasyonu şöyleydi: "cinini izle" (follow thy demon) veya "Tanrını ya da cinini izle". Onları hafife almış olmakla suçlanabilse de Weber'in kötü cinler olduğu olasılığını unuttuğunu ileri sürmek adil olmayacaktır. Eğer sadece iyi cinleri düşünmüşse, kendisi iyi ve kötü cinleri birbirinden ayırt etmesine olanak tanıyacak nesnel bir ölçütü kabul etmek zorundaydı. Onun kesin buyruğu gerçekte "iyi mi kötü mü olduğuna bakmadan cinini izle" anlamına gelir. Zira insanın aralarında seçim yapmak zorunda olduğu çeşitli değerler arasında çözümsüz ve ölümcül bir ihtilaf vardır. Bir insanın Tanrı sanarak izlediğini, bir diğeri, eşit hakla, Şeytan olarak görebilir. Kesin buyruk öyleyse şu şekilde ifade edilmelidir: "İster Tanrıyı izle ister Şeytanı, ama seçimin ne olursa olsun, bu seçimi tüm kalbinle, tüm ruhunla ve tüm gücünle yap."¹⁴ Tek sahici temel; iştahaları, ihtirasları, kendi çıkarını izlemek ve ideallere ya da değerlere karşı, Tanrılara ya da şeytanlara karşı kayıtsız ya da ilgisiz olmaktır.

Weber'in "idealizmi"; eş deyişle, onun tüm "ideal" amaçlara ya da tüm gayelere karşı gösterdiği tolerans, sanki insanın soyluluğu ile alçaklığı ya da ahlaki bozukluğu arasında keyfi olmayan bir ayrıma olanak tanımaktadır. Ama, aynı zamanda, bu idealizm şu buyrukla neticelenir: "Tanrıyı ya da Şeytanı izle"; ki bunun anlamı, Tanrıbilimsel olmayan dilde söylersek, "kararlılıkla soyluluk ya da alçaklık için çabala" dır. Zira Weber, A değer sistemini B değer sistemine tercih etmek, B değer sistemi için duyulan hakiki bir saygıyla uyumludur ya da B değer sistemini değer bakımından düşük olarak reddetmek demek değildir demek istemişse, İyi ile Kötü arasındaki seçim onun için ne manaya gelebilirdi? Herhalde ölümcül bir ihtilaftan söz ederken basit bir beğeni farkını kastediyordu. O zaman öyle gö-

* Bütün şeytanların bulunduğu; karışıklığın ve kanunsuzluğun hüküm sürdüğü yer.

14 *Wissenschaftslehre*, ss. 455, 466-69; *Politische Schriften*, ss. 435-36.

rünür ki, toplum felsefecisi gözüyle bakan Weber için, soyluluk ve alçaklık ilk anlamlarını tamamıyla kaybetmişlerdir. Soyluluk artık, iyi ya da kötü olsun, bir davaya adanmak anlamına gelir ve alçaklık da tüm davalara kayıtsızlık anlamına. Bu şekilde anlaşılan soyluluk ve alçaklık daha yüksek bir düzeyde soyluluk ve alçaklıktır. Bunlar eylem boyutunun çok üstüne yükseltilmiş bir boyuta aittirler. Bunlar her ne kadar kendilerini her kararı önceliyor olarak sunsalar da ancak içinde karar alınılan bu dünyadan tamamıyla kopulduktan sonra anlaşılabilirler. Bunlar eylem dünyası karşında arı teorik bir tutumun korelatlarıdır.¹⁵ Bu teorik tutum tüm davalar için eşit saygıyı imler; ama böylesi bir saygı ancak kendisini hiçbir davaya adanmamış kişi için mümkündür. Şimdi eğer soyluluk bir davaya adanmak ve alçaklık da tüm davalara kayıtsızlık ise, her dava karşısındaki teorik tutum değersiz olarak nitelendirilmeliydi. Öyleyse Weber'in teorisinin, bilimin, usun, tinin diyarının değerini ve dolayısıyla ahlaki buyrukların olduğu gibi kültürel değerlerin de değerini tartışma konusu yapmaya sürüklendiğini görünce şaşkınlığa gerek yok. Çünkü "salt 'yaşamsal' değerler" diye adlandırdığı şeye ahlaki emirlerle ve kültürel değerlerle aynı saygınlık payesini vermeye mecbur kalmıştır. "Salt 'yaşamsal' değerler"in tamamen "kişinin kendi bireyselliğinin alanı"na ait olduğu; yani bütünüyle kişisel oldukları ve hiçbir şekilde bir davanın ilkeleri olamayacakları söylenebilir. Böylece, bunlar, kesin olarak konuşmak gerekirse, değerler değildirler. Weber açıkça, tüm kişisel olmayan ya da kişi-üstü değerlere ya da ideallere karşı ve dolayısıyla daha önce tanımladığı şekliyle insanın saygınlığını ya da "kişiliğini" ilgilendiren her şeye karşı, düşmanca bir tutum takınmanın kesinlikle meşru olduğunu ileri sürdü; zira ona göre, bir "kişi" olmanın tek yolu vardır, o da, bir davaya mutlak adanma yoludur. "Yaşamsal" değerlerin kültürel değerlerle eşit seviyede olduğu tanındığı an, "idealle-

15 Correlate: Karşılıklı ilişki içinde olan şeylerin her biri.

rin olsun” şeklindeki kesin buyruk “tutkuyla yaşayacaksın” emrine dönüşmüş olur. Değersizlik artık insanlığın birbirine uymayan büyük amaçlarından herhangi birine kayıtsızlık anlamına değil, ama kişinin sadece rahatı ve saygınlığı ile meşgul olması anlamına gelir. Ama kişi eğer “yaşamsal değerler” adına ahlaki emirleri reddedebiliyorsa, kapris yapıyor olması dışında, hangi hakla bu aynı değerler adına dar kafalı ve duyarsız biçimde yaşamayı reddedebilir? Bu tehlikeli yamaç üzerinde durmanın imkânsızlığını açıkça teslim ettiği içindir ki Weber içtenlikle “ruhsuz ya da vizyonsuz uzmanların ve kalpsiz şehvetperestlerin”, ancak öznel bir inanç ya da değer yargısı yoluyla bozulmuş insanlar olarak görülebileceğini kabul etmiştir. Weber’in etik ilkesinin nihai ifadesi öyleyse “tercihlerin olmalı” biçiminde olabilirdi; yani icrası bütünüyle olan tarafından temin edilen bir olması gereken.¹⁶

Karmaşayı tamamlamak için son bir engel kalmış gibi görünür. Sahip olduğum ya da karar kıldığım tercihler ne olursa olsun, ussal olarak eylemde bulunmalıyım: Kendime karşı dürüst olmalıyım, temel amaçlarıma bağlılığımda sebatlı olmalıyım ve erekler tarafından gerektirilen araçları ussal olarak seçmeliyim. Ama neden? Kalpsiz şehvetperestin olduğu gibi duygusal dar kafalı ve duyarsızın ilkelerinin de beyefendinin, idealistin ya da azizinkilerle aynı ölçüde savunulabilir olduğunu düşünmeye vardıktan sonra artık ne fark eder? Sorumluluk ve akli başındalık üzerinde ısrar etmeyi, tutarsızlığa tutarlılıkla bağlanmayı, usun usdışı övgüsünü ciddiye alamayız. Weber gibi ahlaki buyruklara tercihen kültürel değerleri seçmeyi müdafaa etmektense, tutarsızlık için kuvvetli deliller göstermek daha kolay olmaz mı? Bu “yaşamsal” değerleri en üstün değerler olarak benimsemenin meşru olduğu ilan edilince, zorunlu olarak tüm biçimlerinde ussalığın değerden düşürüldüğü bir noktaya varmıyor muyuz? Belki de

16 *Wissenschaftslehre*, ss. 61, 152, 456, 468-69, 531; *Politische Schriften*, ss. 443-44.

Weber, tercihi ne olursa olsun, kişinin en azından kendine karşı dürüst olması gerektiği konusunda ve özellikle de birinin kendi tercihlerine nesnel bir dayanak süsü verme hilekârlığı yapmaması gerektiği üzerinde ısrar etmişti. Ama böyle yaptığında, olsa olsa sadece tutarsızlığa düşmüştür. Zira ona göre, örneğin doğruyu istemek ya da istememek, ya da güzelden veya kutsaldan yana doğruyu reddetmek eşit derecede meşrudur.¹⁷ Öyleyse neden hoşla giden bir yanılsamayı ya da örnek alınacak bir efsaneyi hakikate tercih etmeyelim? Weber'in "ussal öz-kararlılık" a ve "entelektüel dürüstlük" e bakışı sadece kendi karakterinin bir özelliğidir, bu iki nitelik için kendi usdışı tercihinden başka dayanağı yoktur.

Weber'in tezinin vardığı nihilizm, "soylu nihilizm" olarak adlandırılabilir. Çünkü soylu olan her şeye karşı asli bir kayıtsızlıktan değil, ama soylu olduğu düşünülen her şeyin geçeklikte hiçbir temeli olmadığı görüşünden ya da iddiasından ileri gelir. Bununla birlikte eğer soylu ya da değersiz olanın ne olduklarının bilgisine sahip değilsek soylu ve değersiz nihilizm arasında ayırım yapılamaz. Ama böylesi bir bilgi nihilizmi aşar. Weber'in nihilizmini soylu olarak nitelendirmek için, onun konumundan ayrılmak gerekir.

Önceki eleştirimize şu karşı çıkış yapılabilir: Weber'in gerçekte demek istediği şey, "değerler" ve "idealler" terimlerinden ziyade "neysen o ol", yani "yazgını seç" şeklindeki alıntılarda çok daha uygun bir ifadesini bulur. Bu yoruma göre, Weber nesnel ölçütleri reddeder, çünkü nesnel ölçütler insan özgürlüğüyle ya da eyleme olanağıyla uyuşmaz. Nesnel ölçütlerin reddedilmesinin iyi bir nedene dayanıp dayanmadığı ve Weber'in görüşünün bu şekilde yorumlanması sayesinde nihilizmin neticelerinden kaçınılıp kaçınılamayacağı sorularını açık bırakmalıyız. Bunu kabul etmenin, Weber'in hakiiki öğretisinin üstüne inşa edildiği "değer" ve "ideal" mef-

17 *Wissenschaftslehre*, ss. 60-61, 184, 546, 554.

humlarını terk etmeyi gerektireceğini belirtmek yeterlidir; fakat bugünün toplumbilimlerine hâkim olan, yukarıda sözü edilen olası yorum değil, bu hakiki öğretilerdir.

Günümüzde pek çok sosyolog nihilizme, sanki bilge insanların sükûnetle katlanması gereken küçük bir uygunsuzluk olarak bakmaktadır, çünkü en üstün iyiye –gerçekten bilimsel bir toplumbilime– ulaşmak için ödenmesi gereken bedel budur. Bunlar, herhangi bir bilimsel buluşla yetinirler, oysa ki bu buluş olsa olsa “neticeler doğurmaktan aciz kısır bir hakikattir”; bu neticeler de tamamıyla öznel değer yargılarından ve keyfi tercihlerden doğmuşlardır. Bununla birlikte, tamamıyla teorik bir arayış olduğu halde, yine de toplumsal fenomenlerin anlaşılmasına götüren toplumbilimin, olgular ve değerler arasındaki ayrım temelinde mümkün olup olmadığını irdelemeliyiz.

Weber’in Batı medeniyetinin geleceği hakkında vardığı sonuçları bir kez daha hatırlayalım. Yukarıda söylediğimiz gibi, Weber şu seçenekleri görüyordu: ya bir tinsel yenilenme ya da “mekanik bir taşlaşma”; yani “ruhsuz ya da vizyonsuz uzmanların ve kalpsiz şehvetperestlerin” kiler hariç tüm insani olanakların sönüşü. Şu neticeye varmıştı: “Ama bu sonuçlara varmakla, tamamıyla tarihsel olan bu sunumu ağırlaştırmaması gereken değer ve inanç yargılarının sahasına giriyoruz.” Bu uygun değildir, o halde tarihçinin ve toplumbilimcinin bilinçli olarak belli tipte bir yaşamı ruhani bakımdan boş bir dünya olarak çizmeye ya da vizyonsuz uzmanları ve kalpsiz şehvetperestleri nasılsalar öyle olarak tasvir etmeye hakkı yoktur. Ama bu saçma değil midir? Toplumsal fenomenleri doğru olarak ve sadakatle sunmak sosyoloğun açık görevi değil midir? İlk önce onu olduğu gibi görmeden, bir toplumsal fenomene nasıl nedensel bir açıklama verebiliriz? Taşlaşma ya da tinsel boşluk gördüğümüzde bunları tanımıyor muyuz? Eğer biri bu tür bir fenomeni görmekten acizse, ancak sanat eleştirmeni olmak isteyen bir kör kadar toplumbilimci olarak nitelendirilmez mi?

Weber özellikle ahlak ve din sosyolojisiyle ilgileniyordu. Bu sosyolojik araştırmalar, “ethos”^{*} ve “yaşama teknikleri” ya da “ihtiyat” kuralları) arasında temel bir ayrım varsayar. Sosyolog o halde bir “ethos”u ayırt edici niteliklerinden tanıyabilmelidir, onu hissedebilmeli ve değerlendirebilmelidir, Weber bunu kabul ediyordu. Ama böylesi bir değerlendirme zorunlu olarak bir değer yargısını imlemez mi? Verili bir fenomenin *basit* bir “yaşama tekniği” değil de *hakiki* bir “ethos” olduğunu kavramayı gerektirmez mi? Bir sanat sosyolojisi yazdığını iddia ederek aslında işporta malı bir sosyoloji yazan biriyle alay edilmez mi? Din sosyoloğu dini bir karakteri olan fenomeni dinle ilgisi olmayandan ayırt etmelidir. Bunu yapabilmek için, dinin ne olduğunu bilmesi, anlaması gerekir. Ancak, Weber’in düşündüğünün aksine, böylesi bir anlayış sosyoloğu, hakiki ve sahte dinler arasında; birinciler üstünlüklerini içlerindeki özgül dini güdülerin daha etkili olmasına borçlu olmak üzere, üstün ve aşağı dinler arasında ayrım yapmaya yetkili ve mecbur kılar. Sosyoloğun bir dinin ya da “ethos”un varlığını ya da yokluğunu saptamaya hakkı olduğunu –çünkü bu sadece olgu gözlemi olacaktır,– ama sunulanın derecesine dair; yani incelediği özel dinin ya da “ethos”un düzeyine dair bir şey beyan etmeye ise yeltenmemesi gerektiğini mi söyleyeceğiz? Din sosyoloğu Tanrılarının lütfunu dalkavukluklarla ve rüşvetlerle kazanmayı deneyenlerle bunu bir kalp değişikliğiyle kazanmaya çalışanlar arasındaki ayrımı fark etmeyecek midir? Bu farkı, aynı zamanda bunun imlediği düzey farkını; çıkar düşkünü bir tutumla çıkar düşkünü olmayan bir tutum arasındaki farkı görmeksizin görebilir mi? Tanrılara rüşvet vermeye girişmenin, efendi olmaya çalışmaya ve Tanrıları kullanmaya denk olduğunu ve böylesi girişimler ile insanların Tanrılardan bahsederken hissettikleri arasında temel bir uyumsuzluk olduğunu anlamak mecburiyetinde değil midir? Aslında Weber’in bütün

* Ethos: Alışkanlık, âdet; gelenek, yaşama biçimi.

din sosyolojisi, “niyet ahlakları” ile “kilise biçimciliği” (ya da “taşlaşmış düsturlar”); “yüce” dini düşünce ile “tam bir büyü-cülük”; “sadece görünüşte değil ama gerçekten derin bir görü-şün taze kaynağı” ile “bütünüyle sezgiden yoksun ve sembo-lik imgeler labirenti”; “plastik imgelem” ile “kitabî düşün-me” arasında olduğu gibi böylesi ayrımlar üzerine dayanır. Eğer, neredeyse durmadan, uygun bir dil içinde –yani övgü ve ayıplama diliyle– hakikaten bütün zihinsel ve ahlaki erdemler-den ve kötülüklerden bahsetmeseydi, eseri sadece sıkıcı değil ama kesinlikle anlamsız olurdu. Aklımda şu türden ifadeler var: “büyük şahsiyetler”, “emsalsiz büyüklük”, “hiçbir yerde aşılamayan mükemmellik”, “yalancı (pseudo)-sistematikler”, “bu gevşeklik kuşkusuz bir düşüşün ürünüydü”, “sanatsal ni-teliklerden tamamıyla yoksun”, “ustalıkla açıklamalar”, “yük-sek eğitilmiş”, “rakipsiz muhteşem izahat”, “ifadenin gücü, es-nekliği ve katılığı”, “etik taleplerin yüce karakteri”, “mükem-mel iç tutarlılık”, “kaba ve muğlak mefhumlar”, “erkeksi gü-zellik”, “arı ve derin inanç”, “etkileyici başarı”, “birinci derece-den sanat eserleri”. Weber, Sofuluğun (Puritanism) şiir ve müzik vs. üzerindeki etkisini ortaya çıkarmaya özen göste-riyordu. Sofuluğun bu sanatlar üzerindeki belli bir olum-suz etkisi olduğunu saptıyordu. Bu olgu (eğer bir olguysa) sadece, çok yüksek düzeyde hakiki bir dinsel dürtünün, sa-natın düşüşünün –yani önceden varolan yüksek ve hakiki sanatın “kuruması”nın& nedeni olduğu için ilginçtir. Çün-kü açıkçası, aklı başında hiç kimse, gönüllü olarak, zayıf bir batıl itikadın bir süprüntünün yaratımına neden olduğu bir vakaya en küçük bir dikkat bahsetmeyecektir. Weber tara-fından incelenen vakalarda, neden, hakiki ve yüksek bir dindi ve etki, sanatın çöküşüydü. Hem neden hem de etki ancak, sadece değerlere referansta bulunmaktan ayrı ola-rak, değer yargıları temelinde görünür hale gelir. Weber fe-nomenlere kör kalmak ile değer yargılarına kör kalmak arasında seçim yapmak zorundaydı. Meslekten toplumbi-

limci olarak, bilgece bir seçim yaptı.¹⁸ Toplumbilimlerinde değer yargılarını yasaklamak şu neticelere götürür: Toplama kamplarında herkesin gözü önünde yapılan eylemlerin tamamıyla olgusal bir tasvirini yapmaya ve belki yine olgusal olmak üzere söz konusu failleri eyleme iten güdü ve sebeplerin çözümlemesini yapmaya iznimiz vardır, ama acımasız lafının ağzımızdan çıkmasına izin yoktur. Böyle bir tasviri okuyan her okur, bütünüyle aptal olmadığı takdirde, tasvir edilen eylemlerin acımasız olduklarını şüphesiz görür. Olgusal bir tasvir gerçekte sert bir taşlama olacaktır. Açık sözlü olduğunu iddia eden izahatımız da nadir bulunan dolambaçlılıkta bir izahat olacaktır. Yazar bile bile, en iyi bildiği şeyi örtbas edecek ya da Weber'in gözde ifadesini kullanırsak entelektüel sahtekârlık yapmış olacaktır. Ancak, buna değmeyecek şeyler için manevi malzememizi boşa harcamamak adına, tüm bu işlemin, arkadaşınızın ağzınızdan koparmaya çalıştığı kelimeleri söylediğinizde kaybettiğiniz çocuk oyununu hatırlattığını söyleyelim sadece. Toplumsal konular üzerine uygun bir tarzda düşünmüş olan herkes gibi Weber de hırstan, açgözlülükten, vicdansızlıktan, hayâsızlıktan, kendini beğenmişlikten, fedakârlıktan, orantının anlamından ve benzeri şeylerden bahsetmekten, yani değer yargısı üretmekten kaçınamamıştır. Gretchen* ile bir fahişe arasında fark görmeyenlere, yani birinde bulunan ve di-

18 *Wissenschaftslehre*, ss. 380, 462, 481-83, 486, 493, 554; *Religionssoziologie*, I, 33, 82, 112 n., 185 vd., 429, 513; II, 165, 167, 173, 242 n., 285, 316, 370; III, 2 n., 118, 139, 207, 209-10, 221, 241, 257, 268, 274, 323, 382, 385 n.; *Soziologie und Sozialpolitik*, s. 469; *Wirtschaft und Gesellschaft*, ss. 240, 246, 249, 266.

* Goethe'nin *Faust*'unda, Faust'un sevgilisi Margaret'in takma ismi: Faust'un baştan çıkarmasıyla gayrimeşru bir çocuğa hamile kalan Gretchen, geçerli olan Hristiyan dininin katı yasalarını ve çağın tüm toplumsal ahlakını çiğnemiştir ve bu cezalandırıcı ahlak anlayışı ortamında kardeşinden bile otomatik olarak fahişe muamelesi görür, evlilik dışı ilişkilerin sonuçlarının ve istenmeyen çocukların sorumluluğunun tamamen kadınların üzerine yıkılması sonucu, çıkış yolu olarak çocuğunu öldürerek cinayetten hapse düşer. Faust onu hapisten kurtaramaz, ama gökten gelen ses onun kurtulacağını söyler. (çev. n.)

ğerinde olmayan duygu soyluluğunu görmeyi başaramayanlara karşı kızgınlığını ifade eder. Weber'in kastettiği şey şu şekilde formüle edilebilir: fahişeliğin sosyolojinin bir konusu olduğu kabul edilir; bu konu eğer aynı zamanda fahişeliğin düşük karakteri görülmezse anlaşılamaz; eğer keyfi bir soyutlamadan ayrı olarak, "fahişelik" olgusu görülürse, zaten değer yargısı da verilmiştir. Eğer dar fikirli siyasi partilerin genel anlayışı, idarecilerin yönetimi, baskı grupları, devlet adamlığı sanatı, çürüme ve hatta ahlaki çürüme gibi fenomenlerle, yani nihayetinde değer yargıları tarafından oluşturulmuş olan fenomenlerle ilglenmeye izin olmasaydı siyaset bilimi ne olurdu? Böylesi şeyleri ifade eden terimleri tırnak işareti içine koymak, herhangi bir kişiyi, konuyu önemli kılan ilkeleri reddederek önemli konular hakkında konuşabilecek duruma getiren çocukça bir kurnazlıktır –ki bu kurnazlığın amacı sağduyunun inkârıyla sağduyunun avantajlarını birleştirmeye olanak vermektir. Ya da örneğin, anket sorularına verilen pek çok cevabın dar görüşlü, iyi bilgilenmemiş, dalavereci, ussal olmayan kişiler tarafından verildiğini ve bu aynı soruların pek çoğunun yine aynı nitelikte insanlar tarafından sorulduğunu anlamaksızın kamuoyu yoklamasıyla ilgili olarak yerinde bir şey söylenebilir mi? Değer yargısı üzerine değer yargısı vermeden kamuoyu yoklamaları hakkında yerinde bir şey söylenebilir mi?¹⁹

Weber'in kendisinin uzun uzadıya tartıştığı bir örneğe bakalım. Siyaset bilimcisi ya da tarihçi, örneğin, devlet adamının ya da generalin eylemlerini açıklamalıdır; yani eylemlerinin nedenlerini bulmalıdır. Bunu, söz konusu eyleme, örneğin araçlara ve amaçlara dair ussal bir düşünüşün mü yoksa duygusal etkenlerin mi neden olduğu sorusuna cevap vermeksizin yapamaz. Bu amaçla, verili şartlar içinde tamamıyla ussal bir eylem modeli oluşturmalıdır. Ancak böylelikle

19 *Wissenschaftslehre*, s. 158; *Religionssoziologie*, I, 41, 170 n.; *Politische Schriften*, ss. 331, 435-36.

ki, eğer varsa, eylemi kesin olarak ussal istikameti dışına saptıran ussal-olmayan unsurların neler olduğunu görebilecektir. Weber bu usulün bir değerlendirmeyi imlediğini kabul etmiştir: çünkü söz konusu failin şu ya da bu hatayı yapmış olduğunu söylemek mecburiyetindeyizdir. Ama Weber, modelin kuruluşunun ve modelden sapmaya dair ardından gelen değer yargısının sadece nedensel açıklama işleminde bir geçiş safhası olduğu uslamlamasını yapmıştır.²⁰ Efendi çocuklar gibi, geçerken elimizde olmadan fark ettiğimiz, ama fark etmememiz gereken şeyi mümkün olduğunca çabuk unuttum. Ama, birinci olarak, eğer tarihçi bir devlet adamının eylemini “verili şartlar dahilinde ussal eylem” modeliyle nesnel olarak karşılaştırmak suretiyle, devlet adamının gaf üstüne gaf yaptığını gösterirse, bu devlet adamının fevkalade beceriksiz olduğu mealinde nesnel bir değer yargısı oluşturur. Başka bir durumda, tarihçi aynı usulle, bir generalin alışılmadık bir beceri, kararlılık ve ihtiyat göstermiş olduğu şeklinde eşit derecede nesnel bir değer yargısına varabilir. Bu türden fenomenleri, duruma bağlı olarak ve faillerin kendileri tarafından tabii gidişata göre kabul edilen yargı ölçütünün bilincinde olmadan anlamak imkânsızdır. Bu ölçütü kullanmaksızın bilfiil değerlendirmeye geçmek de aynı şekilde imkânsızdır. İkinci olarak, Weber’in sadece arızı ya da geçici olarak gördüğü şeyler –yani deliliğe ve akıllılığa dair, ödleklige ve cesarete, barbarlığa ve insanlığa dair sezgileri– tarihinin ilgisini Weber çizgisinde herhangi bir nedensel açıklamadan daha çok hak etmez. Kaçınılmaz ve itiraz kabul etmez değer yargılarını açıklamak mı yoksa örtbas etmek mi gerektiği sorusuna gelince, aslında gerçek soru bunların nasıl açıklanacaklarıdır; “nerede, ne zaman, kim tarafından, ve kime”. Bununla birlikte, bu soru sosyal bilimlerin metodolojisinden önce başka bir yargı alanından doğar.

20 *Wissenschaftslehre*, ss. 125, 129-30, 337-38; *Soziologie und Sozialpolitik*, s. 483.

Toplumbilimleri, değer yargısından ancak, kati surette sadece tarihsel ya da “yorumlayıcı” bir yaklaşımın sınırları içinde kalarak kaçınabilirler. Toplumbilimci böylece incelediği konuların kendi-yorumları karşısında homurdanmadan baş eğmek zorunda kalacaktır. Bu kavramlardan haberi olmayan halkların ya da kabilelerin düşüncesini yorumlarken, “ahlak”tan, “din”den, “sanat”tan, “medeniyet”ten vs. bahsedemeyecektir. Öte yandan, ahlak, din, sanat vs. olduğu iddia edilen her şeyi ahlak, din, sanat, bilgi, devlet vs. olarak kabul etmek zorunda kalacaktır. Aslında, öyle bir bilgi sosyolojisi vardır ki buna göre bilgi olduğunu iddia eden her şey –hatta ayyuka çıkmış saçmalıklar bile– sosyolog tarafından bilgi olarak kabul edilmek zorundadır. Bizzat Weber’in kendisi de meşruiyet kaidesi tiplerini, meşruiyet kaidesi tipleri olduğu düşünülenlerle özdeşleştirmiştir. Ama bu sınırlama, kişiyi, her türlü aldanmaya ve incelenen halkın her kendini-aldatışına kurban gitme tehlikesiyle karşı karşıya bırakır, her eleştirel tavrı cezalandırır; kendi başına alındığında, toplumbilime tüm olası değerini kaybettirir. Budalaca hareket eden bir generalin kendi yorumu siyaset tarihçisi tarafından kabul edilemeyeceği gibi sersem bir kâfiyecinin kendi yorumu da edebiyat tarihçisi tarafından kabul edilemez. Toplumbilimci, kendi içinde vuku bulan verili bir olguya dair grup tarafından kabul edilen yorumla da yetinemez. Gruplar kendilerini aldatmaya bireylerden daha az mı yatkındırlar? Weber için şu talepte bulunmak kolaydı: “[verili bir niteliği karizmatik olarak betimlemek için] önemli olan tek şey, bireyin, karizmatik yetkeye tabi uyruklar tarafından, ‘halefleri’ ya da ‘selefleri’ tarafından fiilen nasıl görüldüğüdür.” Sekiz satır sonra, şunu okuruz: “[Karizmatik liderin] bir başka tipi, aslında dolandırıcılığın çok sofistike bir tipi olması ihtimali olduğu için yine de tam bir kesinlikle bu şekilde sınıflandırılmayacak olan, Mormon mezhebinin kurucusu Joseph Smith’inkidir” eş deyişle, belki de o sadece karizma sahibi olduğunu iddia etmiş-

tir. Metnin Almanca orijinalinin, bambaşka olmasa da, İngilizce çevirisinden çok daha az açık ve empatik olduğu olgusu üzerinde ısrar etmek haksızlık olacaktır, zira çevirmen tarafından açıkça ortaya konulan problem –yani, hakiki ve sözde karizma arasındaki, hakiki peygamberler ve yalancı-peygamberler arasındaki, hakiki liderler ve başarılı şarlatanlar arasındaki farka ilişkin problem– sessiz kalarak atlatılamaz.²¹ Sosyolog, verili bir grubun asla hukuki faraziyeler (legale fiction) olarak bakmaya kalkışmadığı hukuki faraziyeleri benimsemek zorunda bırakılamaz; verili bir grubun idaresi altında bulunduğu otoriteyi fiilen nasıl tasavvur ettiği ile söz konusu otoritenin gerçek niteliği arasında bir ayrım yapmak zorundadır. Öte yandan, insanları onların kendilerini anladığı biçimde anlamakla sınırlayan kesinkes tarihsel bir yaklaşım, eğer sınırlarını aşmazsa çok verimli olabilir. Bunu anladığımızda, toplumbilimin değer yargısı vermemesini istemek için meşru bir sebep yakalarız.

Bugün toplumbilimcinin başka toplumları kendi toplumunun ölçüleriyle yargılamaması gerektiğini söylemek abestir. Ne övmesi ne de yermesi, ama sadece anlamaya çalışması kendini beğenmişliğidir. Fakat kavramsal bir çatı ya da bir referans çerçevesi olmaksızın anlayamaz. Bu haliyle referans çerçevesi çok muhtemelen, kendi toplumunun onun zamanında kendini anlama biçiminin basit bir yansımasından başka bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla, kendisinininkinden başka toplumları, onlara bütünüyle yabancı terimler içinde yorumlayacaktır. Bu toplumları kendi kavramsal şemasının Procrustesvari* yatağına girmeye zorlayacaktır. Bu toplumları onların kendilerini anladığı gibi anlayamayacaktır. Bir toplumun kendi yorumu varo-

21 *The Theory of Social and Economic Organization* (Oxford University Press, 1947), ss. 359, 361; *Wirtschaft und Gesellschaft*, ss.140-141, 753 ile karşılaştırınız.

* Procrustes: Yunan mitolojisinde, boylarını yatağına uydurmak için misafirlerinin kol ve bacaklarını çekip uzatan ya da kırıp kısaltan efsanevi dev. Procrustean: zulüm ve cebirle yola getirme. (çev. n.)

luşunun asli bir unsuru olduğu için, bu toplumları nasılsalar öyle olarak anlayamayacaktır. Ve başka toplumları anlamayan biri kendi toplumunu da uygun şekilde anlayamayacağına göre, gerçekte kendi toplumunu bile anlayabilir durumda değildir. Öyleyse geçmişin ve zamanının çeşitli toplumlarını, ya da bu toplumların mühim “tarafalarını”, tam olarak bu toplumların kendilerini anladığı veya anlamış oldukları gibi anlamak zordur. Bu salt tarihsel ve dolayısıyla sadece hazırlık babındaki ya da yardımcı nitelikteki çalışmanın sınırları dahilinde, her değerlendirmenin terk edilmesini isteyen bu türden nesnellik yalnızca meşru değil, ama her bakımdan vazgeçilmezdir. Daha özel olarak, bir doktrin söz konusu olduğunda, onu fikir babasıyla tam olarak aynı biçimde anlamadan önce, hem sağlamlığının yargılanamayacağı hem de sosyolojik ya da başka terimler içinde açıklanamayacağı açıktır.

Değer yargılarının terk edilmesini isteyen bu türden nesnelliğe çok düşkün olan Weber’in, değerlendirme barındırmayan nesnelliğin bulunabileceği ya da tek bulunması gereken alanda neredeyse körlük göstermiş olması tuhaftır. Kullandığı kavramsal çatının kendi zamanının toplumsal durumundan kök aldığını açıkça anlamıştı. Örneğin, meşruiyetin üç ideal tipi arasında yaptığı ayrımın (geleneksel, ussal ve karizmatik), Eski Rejimden arta kalanlarla Devrim taraftarı rejimler arasındaki çatışmanın gelenek ile us arasındaki bir ihtilaf olarak görüldüğü, Fransız Devrimi ertesi kıta Avrupası’nın durumunu yansıttığını görmek kolaydır. Belki 19. yüzyıldaki duruma uygun olan ama başka bir duruma güçlkle uygun düşen bu şemanın açık yetersizliği Weber’i, karizmatik meşruiyet tipini içinde bulunduğu şartlar tarafından kendisine kabul ettirilen diğer iki tipe eklemek mecburiyetinde bıraktı. Ama bu ekleme hiçbir şeyi değiştirmede, sadece kendi şemasının özündeki temel sınırı gizlemekle kaldı. Ekleme bu şemanın artık en kapsamlı ve eksiksiz halini aldığı izlenimini yarattı, ama aslında, dar görüşlü kökeni sebebiyle, hiç-

bir ekleme bu şemayı eksiksiz yapamazdı: çünkü bu, siyasi toplumun doğasına dair eksiksiz bir düşünüş değil, ama ona genel istikametini sağlamış olan sadece iki ya da üç kuşağın deneyimiydi. Weber sosyal bilimlerde kullanılan tüm kavramsal şemaların ancak geçici bir geçerliliğe sahip olabileceklerine inandığından, işlerin bu durumundan ciddi biçimde rahatsız olmadı. Özellikle, kendisinin kesin olarak “tarih sap-tayan” şemasının aldatıcılığının önceki siyasi durumların tarafsızca anlaşılmasını önleyebileceği tehlikesinden ciddi biçimde rahatsız olmadı. Şemasının, tarihte kaydedilen büyük siyasi ihtilaflarının kahramanlarının kendi gayelerini anlama biçimleriyle, bir başka deyişle, meşruiyet ilkelerini anlayış biçimleriyle uyuşup uyuşmadığını merak etmedi. Ve temelde aynı sebeptendir ki, Platon’un tüm yapıtlarının “entelektüel” mefhumunun bir eleştirisi olarak analiz edilebileceğini bir an düşünmeden, Platon’u bir “entelektüel” olarak tasvir etmekte duraksamadı. Thucydides’in *Tarihi*’nde yer alan Atinalılar ile Meloslular arasındaki diyalogun,* “klasik dönemde Yunan Kentinde, en arlanmaz ‘Makyevelizm’in her bakımdan gayet

* “... Atinalılar bildirmektedir: “Ama siz ve biz gerçekte ne düşündüğümüzü söylemeli ve yalnızca olanaklı olanı amaçlamalıyız, çünkü iki yan olarak biliyoruz ki insan sorunlarının tartışılmasında türe sorunu yalnızca zorunluğun baskısının eşit olduğu yerde girer, ve güçlüler zorla alabildiklerini zorla alırlar ve zayıflar vermeleri gerekeni verirler.” Gene ünlü sözlerde, “Çünkü Tanılara ilişkin olarak inanırız ve insanlara ilişkin olarak biliriz ki doğalarından gelen bir yasa ile nerede olursa olsun yönetebilirlerse yöneteceklerdir. Bu yasa bizim tarafımızdan yapılmış değildir, ve ona ilk kez uymuş olanlar bizler değiliz; onu yalnızca kalıt aldık ve her zaman kalıt bırakacağız, ve biliyoruz ki siz ve tüm insanlık, eğer biz denli güçlü olsaydınız, bizim yaptığımız gibi yapardınız.” Erke istencin daha sakınmasız bir onaylanışını aramamız pek gerekmemektedir, ve Thusydides Atina’nın davranışını uygun bulmamış olduğu konusunda hiç bir belirti göstermemektedir. Anumsatmalıyız ki sonunda Melosluların teslim olmaları gerektiği zaman, Atinalılar askerlik yaşındakilerin tümünü öldürmüş, kadınları ve çocukları köleleştirmiş, adayı kendi göçmenleri ile kolonileştirmiştir –ve tüm bunlar Atina’nın görkeminin ve sanatsal başarılarının doruğunda yer almıştır.” Copleston, *Felsefe Tarihi*, Cilt 1 Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm 1a; Sokrates, İdea Yayınları, 1986, s. 16, çev. Aziz Yardımlı. (çev. n.)

doğal olduğunu ve hiçbir ahlaki itirazla karşılaşmadığını” ileri sürmek için yeterli bir dayanak olduğunu düşünmekte duraksamamıştır. Diğer mülahazaların sözünü etmeksizin, Thucydides’in kendisinin bu diyalog hakkında ne düşündüğünü sormakta bir an olsun duraksamamıştır. Hiç çekinmeden şöyle yazıyordu: “Mısırlı bilgelerin itaati, sükûtu, alçakgönüllülüğü ilahi erdemler olarak göklere çıkarmasının kaynağı bürokratik hiyerarşi zincirinde yatıyordu. Oysa, İsrail’de bunun kökeni, korunanların aşağı tabakaya mahsus karakteriydi.” Aynı şekilde, Hindu düşüncesine dair sosyolojik açıklaması, “herhangi bir” doğal hakkın, tüm insanların doğal eşitliğini, hatta zamanın başlangıcındaki ve sonundaki altın bir çağı gerektirdiği öncülüne dayanıyordu. Ya da belki en açıklayıcı örnek alınırsa, Calvinizm gibi tarihi bir fenomenin özü olarak neyin kabul edilmesi gerektiği sorusunu tartışırken, Weber şöyle der: tarihi bir fenomenin özü ile, fenomenin ya ebedi değeri olarak görülen tarafı ya da en büyük tarihsel etkiyi yapmış tarafı anlaşılır. Weber üçüncü bir olasılığı, aslında birincil ve en apaçık olanını, yani, Calvin’in kendisinin çalışmasının özü ya da asli niteliği olarak gördüğü şeyle özdeşleştirilmesi gereken Calvinizmin özünü anmaz bile.²²

Weber’in metodolojik ilkeleri çalışmalarına ister istemez ters yönde tesir ediyordu. Bunu en ünlü tarihsel denemesi olan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı incelemesine göz atmak suretiyle izah edeceğiz. Burada Weber, Calvinist teolojinin kapitalist ruhun ana nedeni olduğunu ileri sürüyordu. Bu sonucun Calvin tarafından hiçbir şekilde niyetlenmediğini, bunun Calvin’i şoka uğratacağını, ve –daha önemlisi– nedensellik zincirindeki başlıca halkanın (takdiri ilâhi [predestination] dogmasının özel bir yorumunun) Calvin tarafından yadsınsa da ardılları arasında ve, hepsinin ötesinde,

22 *Reigionssoziologie*, I, 89; II, 136 n., 143-45; III, 232-33; *Zissenschaftslehre*, ss. 93-95, 170-73, 184, 199, 206-9, 214, 249-50.

geniş Calvinist kitlenin çoğunluğu arasında “tamamen doğal olarak” ortaya çıktığını vurguluyordu. Ancak, Calvin’inki gibi önemli bir öğretilerden bahsediliyorsa, sadece “ardıllar” a ve insanların “çoğunluğu” na yapılan referans, bu insanların benimsemiş olduğu takdiri ilâhi dogması yorumuna dair bir değer yargısını imler: ardılların ve çoğunluğun asli noktayı kaçırmaları çok muhtemeldir. Weber’in bu örtük değer yargısı Calvin’in Tanrıbilimsel öğretisini anlamış herhangi birinin gözünde bütünüyle doğrulanır; sözde kapitalist ruhun doğuşuna olanak tanıyan bu özel takdiri ilâhi dogması yorumu, Calvin’in öğretisinin kökten biçimde yanlış anlaşılmasına dayanır. Bu, öğretinin bozulmuş halidir ya da, Calvin’in kendi dilini kullanırsak, ruhani bir öğretinin dünyevi bir yorumudur. Olsa olsa Weber’in tanıtladığını haklı olarak ileri sürebileceği şey, öyleyse, Calvin’in Tanrıbiliminin bir bozuluşunun ya da yozlaştırılmasının kapitalist ruhun doğuşunu getirdiğidir. Tezi ancak bu kati nitelemeyle, yaklaşık olarak da olsa, referansta bulunduğu olgulara uyumlu hale gelebilir. Ama değer yargılarına ilişkin kendisine dayattığı tabu bu ana nitelendirmeyi yapmasını engelledi. Vazgeçilmez bir değer yargısını vermekten kaçınarak, olmuş olanın yanlış bir olgusal resmini vermek zorunda kaldı. Zira değer yargılarından korkusu onu Calvinizmin özünü tarihsel olarak en etkili olmuş tarafıyla özdeşleştirmeye itti. İçgüdüsel olarak Calvinizmin özünü, Calvin’in kendisinin özsel olarak düşündüğü şeyle özdeşleştirmekten kaçındı, çünkü Calvin’in kendi yorumu doğal olarak, Calvin’i takip ettiklerini ileri sürenleri nesnel biçimde yargılamak için bir ölçü vazifesi yapabiliirdi.²³

23 *Religionssoziologie*, I, 81-82, 103-4, 112. Weber tarafından kapitalizmin ruhu üzerine yapılan çalışmada saptanan problemin çözülmüş olduğu zorlukla söylenebilir. Bir çözüm getirmek için, Weber’in probleme dair formülasyonunu onun “Kantçılık”ından ileri gelen özel sınırlamalarından kurtarmak gerekir. Kapitalizmin ruhunu haklı olarak sermayenin sınırsız birikiminin ve sermayenin kârlı yatırımının ahlaki bir ödev, belki de en yüksek ahlaki ödev olduğu şeklindeki ./..

Değer yargılarının reddi tarihi nesnelliği tehlikeye atar. En başta, şeyleri isimleriyle adlandırmayı engeller. İkincileyin, haklı olarak değerlendirmelerden vazgeçmeyi gerekli bulan türden nesnelliği, yani yorumun nesnelliğini tehlikeye sokar. Nesnel değer yargılarının imkânsız olduğunu kesin kabul eden tarihçi, nesnel değer yargılarının mümkün olduğu savına dayanan geçmişin düşüncesini; eş deyişle eski kuşakların

../. görüşle özdeşleştirdiğini ve haklı olarak bu ruhun modern Batı dünyasının ayırt edici niteliği olduğunu ileri sürdüğünü söyleyebilirdi. Ama ayrıca kapitalizmin ruhunun sermayenin sınırsız birikiminin kendinde amaç olarak görülmesinden ibaret olduğunu da söylemiştir. Bu son iddiasını ancak şüpheli ve müphem izlenimlere göndermede bulunarak ispatlayabiliyordu. Bunu ileri sürmek zorunda kaldı, çünkü “ahlaki ödev” ile “kendinde amaç”ın özdeş olduğunu farzettii. “Kantçılık”ı onu ayrıca “ahlaki ödev” ile “ortak iyi” arasındaki her bağlantıyı koparmak zorunda bıraktı. Erken zamanların ahlaki düşüncesine dair çözümlemesine, sınırsız sermaye birikiminin “etik bakımdan” aklanması ile bunun “fayda bakımından” aklanması arasında, metinler tarafından temin edilmeyen, bir ayrım sokmak zorunda kaldı. Kendi özel “etikler” anlayışının bir neticesi olarak, erken yazındaki ortak iyiye her referans ona daha aşağı bir faydacılığa bir kayış gibi görünme eğilimindeydi. Akıl hastanesi dışındaki her yazarın, sınırsız kazanım için görevi ya da ahlaki hakkı ancak ortak iyiye hizmetle akladıklarını söylemeye cüret edilebilir. Öyleyse kapitalist ruhun doğuşu problemi, “ama sermayenin sınırsız birikimi ortak iyiye daha çok hizmet eder” şeklindeki küçük öncülün ortaya çıkışı problemiyle özdeşdir. Zira “kendimizi ortak iyiye adanmak ya da komşularımızı sevmek görevimizdir” şeklindeki büyük öncül kapitalist ruhun ortaya çıkışından etkilenmemiştir.

Bu büyük öncül hem felsefi hem de tanrıbilimsel gelenek tarafından kabul edilmiştir. Soru, öyleyse, hangi felsefi ya da tanrıbilimsel ya da her iki gelenekteki dönüşümün söz konusu küçük öncülün ortaya çıkışına neden olduğudur. Weber, nedenin tanrıbilimsel dönüşümde, yani Reformasyonda aranması gerektiğini kabul etmiştir. Ama, kapitalist ruhu Reformasyona, özel olarak da, Kalvinizme “tarihsel diyalektiği” kullanma yoluna gitmekten ya da şüphe götürür psikolojik yapılar aracılığıyla olmaktan başka bir biçimde bağlamayı başaramadı. Söylenebilecek olanın en fazlası, onun kapitalist ruhu Kalvinizmin bozulmasına bağladığıdır. Tawney doğru olarak Weber tarafından incelenen kapitalist Puritanizmin geç Puritanizm olduğunu ya da “dünya” ile çoktan barış yapmış Puritanizm olduğu belirtmiştir. Bunun ../.

tüm düşüncelerini çok ciddiye alamaz. Bu düşüncenin temel bir yanılsamaya dayandığını önceden bildiğinden, bu tarihçi geçmişini onun kendisini anladığı gibi anlamaya çalışmak için gerekli olan dürtüden mahrum kalır.

Bu noktaya kadar söylediklerimizin hemen hemen hepsi, Weber'in ana tezinin anlaşılmasına mani olan en büyük engelleri aşmak için zorunluydu. Bu tezin tam anlamını ancak şimdi kavrayabilir durumdayız. Son örneğimizi yeniden ele alalım. Weber'in şunu söylemesi gerekirdi: Kalvinist teolojinin bozulması kapitalist ruhun ortaya çıkışına götürmüştür. Ama bu, harcîlem (vulgar) Kalvinizme dair nesnel bir de-

./.. anlamı söz konusu Püritanizmin zaten varolan kapitalist dünya ile barış yapmış olduğudur: söz konusu Püritanizm öyleyse kapitalist dünyanın ya da kapitalist ruhun nedeni olmamıştır. Eğer kapitalist ruhu Reformasyana bağlamak mümkünse, gözden geçirilen küçük öncülün, tanrıbilimsel geleneğin dönüşümlerden ayrı olarak, felsefi geleneğin dönüşümlerinde ortaya çıkıp çıkmadığının sorulması gerekir. Weber, kapitalist ruhun kökeninin Rönesans'ta aranabileceği olasılığını düşündü, ama, doğru olarak gözlemlediği gibi, olduğu haliyle Rönesans klasik antik ruhun; eş deyişle, kapitalist ruhtan tamamıyla farklı bir ruhun bir yenilenmesi teşebbüsüydü. Weber'in unuttuğu şey, 16. yüzyıl boyunca tüm felsefi gelenekle bilinçli bir kopuşun olduğuydu, bütünüyle felsefi ya da ussal ya da dünyevi düşünce düzeyinde yer alan bir kopuş. Bu kopuş Machiavelli tarafından yaratıldı, ve onun yazıları, Weber'in tezlerini dayandırdığı, onların Püriten hemşerilerinin yazılarını on yıllarca önceleyen düşünürler olan Bacon'ın ve Hobes'un ahlaki öğretilerine götürdü. "Pagan" felsefi gelenekle (yani; başlıca Aristotelesçilikle) Roma Katolisizminin ve Lutherçiliğinin yaptığından daha kökten biçimde kopan bu Püritanizmin yeni felsefeye bu sonunculardan daha açık olduğundan fazlası güçlkle söylenebilir. Püritanizm böylece hem doğal hem de ahlaki yeni felsefenin –tümüyle Püriten olmayan bir damga taşıyan insanlar tarafından yaratılmış olan bir felsefenin– çok önemli, belki de en önemli bir "taşıyıcısı" haline gelebildi. Kısacası, Weber tanrıbilim düzeyinde yer almış olan devrimin önemini abartırken, ussal düşünce düzeyinde yer almış olan devrimin önemine gereğinden az değer verdi. Bütünüyle dünyevi gelişime, Weber'den daha fazla dikkat edilirse, ayrıca, kapitalist ruhun ortaya çıkışı ile ekonomi biliminin ortaya çıkışı arasındaki, onun tarafından keyfi olarak koparılan, bağlantı yeniden kurulabilir de (Ayrıca bkz. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* [1949], ss. 624 ve 894).

ğer yargısını imleyecekti: takipçiler farkında olmadan korumak niyetinde oldukları şeyi tahrip ettiler. Bununla birlikte, kastedilen bu değer yargısının çok sınırlı bir anlamı vardır. Hiçbir biçimde asıl meseleye dair önden hüküm vermez. Zira eğer Kalvinist teolojinin kötü bir şey olduğu savlanırsa, onun bozulması iyi bir şeydi. Kalvin'in "şehevi" bir anlayış olarak düşüneceği şey, bir başka görüş açısından, dünyevi (secularist) bireycilik ve dünyevi demokrasi gibi iyi şeylere götüren, "insani" bir anlayış olarak değerlendirilebilirdi. Hatta bu ikinci görüş açısından bile, harcıâlem Calvinizm imkânsız bir konum, bir konaklama yeri olup yine de, Sanço Panza'nın Don Kişot'a yeğ olduğunun söylenebileceği aynı sebepten dolayı gerçek anlamıyla Calvinizme yeğ olarak görünebilecektir. Harcıâlem Calvinizmin reddi öyleyse her görüş açısından kaçınılmazdır. Ama bunun tek anlamı, ancak harcıâlem Calvinizm reddedildikten sonra gerçek meseleyle yüzleşileceğidir: Dine karşı dinsizlik meselesi, eş deyişle, katıksız büyücülük meselesinden ayrı olarak, hakiki dine karşı soylu dinsizlik meselesi, ya da mekanik ritüelciliğe karşı kalpsiz şehvetperestin ve dar görüşlü uzmanın dinsizliği meselesi. İşte Weber'e göre insan aklının bir karara bağlayamayacağı gerçek mesele budur, tıpkı üst derecedeki farklı hakiki dinler arasındaki çatışmanın (yani, İkinci İşaya,* İsa ve Buda arasındaki çatışmanın) insan akli tarafından bir karara bağlanamaması gibi. Bundan ötürü, toplum-biliminin varlığını değer yargıları üzerine kurmuş olduğu olgusuna rağmen, toplumbilim ya da toplum felsefesi belirleyici değer çatışmalarını karara bağlayamaz. Gerçekten, Gretchen ile bir fahişe karşılaştırıldığında zaten bir değer yargısı verildiği doğrudur. Ama bu değer yargısının, tüm cinselliği mahkûm eden kökten biçimde çileci (ascetic) bir konumla yüze yüze gelindiği an sadece geçici olduğu orta-

* *Tevrat*, İşaya Kitabı, 40-55 bölümler. Bu kitabın diğerlerinden daha sonra yazıldığı gibi bir iddia bulunmaktadır. (çev. n.)

ya çıkar. Bu görüş açısından, fahişelikten geçen cinselliğin açıkça aşağılanması, şiiressellik ve duygu yoluyla cinselliğin gerçek doğasının maskelenmesinden daha sağlıklı bir şey olduğu görülebilir. Gerçekten düşünsel ve ahlaki erdemleri övmeden ve düşünsel ve ahlaki kötülükleri yermekten insani meselelerden konuşulamayacağı doğrudur. Ama tüm insani erdemlerin nihayetinde sadece gösterişli kötülükler olarak yargılanması gerektiği ihtimalini ortadan kaldırmaz. Budalaca hareket eden bir generalle harp bilgisine sahip bir dâhi arasında nesnel bir fark olduğunu yadsımak saçma olacaktır. Ama savaş mutlak olarak kötüyse, bu ikisi arasındaki fark budala bir hırsızla usta bir hırsız arasındaki fark düzeyinde olacaktır.

O halde, öyle görünüyor ki Weber'in değer yargılarını reddedişiyle gerçekte anlatmak istediği şey şöyle ifade edilebilir: toplumbilimlerin konuları değerlere referans yapılarak oluşturulur. Değerlere referans değerlere saygıyı gerektirir. Böylesi bir saygı, sosyoloğu toplumsal fenomenleri değerlendirmeye, yani hakiki ve sahte arasında ve daha yüksek ile daha aşağı arasında –hakiki din ile sahte din arasında, hakiki liderlerle şarlatanlar arasında, bilgi ile sadece âlim masalı ya da sofizm olan arasında, erdem ile kötülük arasında, ahlaki duyarlık ile ahlaki duygusuzluk arasında, sanat ile ıvır zıvır arasında, canlılık ile yozlaşma arasında– ayırım yapmaya muktedir kılar ve zorlar. Değerlere referans yansızlıkla uyusmaz; asla “bütünüyle teorik” olamaz. Ama yansız olmayış zorunlu olarak onaylama anlamına gelmez; ayrıca ret anlamına da gelir. Aslında, çeşitli değerler bir diğeriyle uyusmadığından, herhangi bir değer onaylanması zorunlu olarak bazı diğer değeri ya da değerleri reddetmeyi imler. Ancak değerlerin, “en yüksek” değerlerin, böylesi bir kabulü ya da reddi temelinde, toplumbilimlerinin nesneleri oluşturulur. Tüm gelecek çalışmalar sırasında, bu nesnelerin/konuların nedensel çözümlemele-

ri için, araştırmacı öğrencinin söz konusu değeri kabul ya da ret etmiş olup olmadığı mühim değildir.²⁴

Her halükârda, Weber'in toplumbilimlerinin sahasına ve işlevine dair bütün anladığı, en üstün değerler arasındaki çatışmanın insan usu tarafından çözülemeyeceği şeklindeki, sözde tanıtlanabilir öncüle dayanır. Soru, bu öncülün gerçekten tanıtlanmış mı olduğu yoksa özel bir ahlaki tercihin tesiri altında sadece tanıtsız varsayılmış (postulat) mı olduğudur.

Weber'in temel öncülünü tanıtlama girişiminin başında, iki çarpıcı olguyla karşı karşıya geliriz. Birincisi, binlerce sayfa yazan Weber'in kendi konumunun temeline dair tematik bir tartışmaya ancak otuz küsur sayfa ayırmasıdır. Bu temel, kanıta neden bu kadar az ihtiyaç gösteriyordu? Neden Weber için kendiliğinden apaçıktı? Onun argümanlarının herhangi bir çözümlemesinden önce yapabileceğimiz ikinci gözlem buna geçici bir cevap sağlar. Konuya dair tartışmasının başında işaret ettiği gibi, tezi sadece daha eski ve ve daha yaygın bir görüşün; yani, etik ve siyaset arasındaki çatışmanın çözümsüz olduğu görüşünün –siyasi etkinlik bazen ahlaki suça karışmaksızın mümkün değildir– genelleştirilmiş haliydi. O halde öyle görünüyor ki Weber'i konumunun vücut verdiği şey “güç politikaları” ruhuydu. Hiçbir şey şu olgudan daha açımlayıcı değildir: benzer bir bağlam içinde, çatışmadan ve barıştan bahsettiğinde, Weber “barış”ı tırnak içine alıyor, oysa çatışmadan bahsettiğinde bu aynı tedbiri almıyordu. Çatışma Weber için muğlak olmayan bir şeydi, ama barış öyle değildi: barış düzmecedir, savaş ise gerçek.²⁵

Weber'in değerler arasındaki çatışma için hiçbir çözüm yoktur şeklindeki tezi, öyleyse, insan yaşamını esas itibarıyla kaçınılmaz bir çatışma olarak gören genel görüşün bir

24 *Wissenschaftslehre*, ss. 90, 124-25, 175, 180-82, 199.

25 *A.g.e.* ss. 466, 479; *Politische Schriften*, ss. 17-18, 310.

parçası ya da bir neticesiydi. Bu sebeple, “barış ve evrensel mutluluk” ona makul olmayan ya da fantastik bir amaç olarak göründü. Bu amaca ulaşılsaydı bile, diye düşünüyordu, bu arzu edilir bir şey olmayacaktı; bu, Nietzsche’nin “yıkıcı eleştirilerine” hedef olan “mutluluğu icat etmiş son insanlar”ın vaziyeti olacaktı. Eğer barış insan yaşamıyla ya da gerçek bir insan yaşamıyla uyuşmuyor ise, ahlak problemi sanki açık bir çözüme kavuşacaktır: şeylerin doğası, yalnızca ve yalnızca ulusal çıkarların gözönünde bulundu-rulmasının rehberlik ettiği bir “güç politikası”nı aklamak için savaşçı bir etik gerektirir; ya da “en çıplak Makyavelcilik gayet doğal ve ahlaken itiraz kabul etmez olarak görül[melidir].” Ama o zaman, birey kendisi ile barış içinde yaşarken, dünyanın savaş tarafından yönetilmesi gibi paradoksal bir durumla karşılaşacaktık. Çekişmeyle parçalanmış bir dünya çekişmeyle parçalanmış bireyler ister. Eğer biz-zat savaş ilkesinin kendisini reddetmek zorunda kalmasaydı, çekişme bireyin köküne varmayacaktı: demek ki insan kaçamadığı ve kendisini adamak zorunda olduğu savaşı, kötü ya da günah olarak, reddetmelidir. Hiçbir yerde barış yok diye, barış öylece reddedilmemelidir. Barışı savaşlar arasında zorunlu nefeslenme zamanı olarak görmek de yeterli değildir. Evrensel barış ya da evrensel kardeşlik için mutlak bir ödev uyarınca mücadele etmeliyiz; ve bu ödev; bizi ulusumuzun “yaşam alanı” için “ebedi mücadele”ye katılmaya yönelten eşit derecede mutlak ödevle çatışan bir ödev olmalıdır. Eğer suçun mesuliyetinden kaçılabilirse, bu çatışma en sonuncusu olmayacaktır. Suçlu olmaya mecbur kalındığında, hâlâ suçun mesuliyetinden bahsedilebilir mi sorusunu Weber uzun uzadıya tartışmamıştır: zira suçun zorunlu oluşuna ihtiyaç duymuştur. Ateizmin sebep olduğu keder/kaygı (herhangi bir kefaretin ya da tesellinin olmayışı) ile vahiy dininin sebep olduğu kederi (ezici suçluluk duygusu) birleştirmesi gerekmiştir. Bu birleşme olmak-

sızın, yaşam trajik olmayı kesecek ve böylece derinliğini kaybedecekti.²⁶

Weber gayet doğal olarak bir değerler hiyerarşisi olmadığını öne sürdü: tüm değerler aynı seviyedeydi. Şimdi, eğer tam olarak durum buysa, iki değerın icaplarını karşılayan bir toplumsal şema, sahası daha sınırlı olan tek bir şemaya yeğdir. Daha kapsamlı şema, iki değerden her birinin bazı icaplarını kurban etmesini talep edebilir. Bu durumda, aşırı ya da tek-yanlı şemaların, daha iyi değillerse bile, görünüşte daha kapsamlı olan şemalar denli iyi olup olmadığı sorusu ortaya çıkacaktır. Bu soruya cevap vermek için, iki değer arasından, birisi şartsız olarak reddedilirken, diğeri benimsemenin bir surette mümkün olup olmadığı bilinmelidir. Eğer mümkün değilse, bileşimde bulunan iki değerın görünüşteki icaplarından bazılarının kurban edilmesi ussal bir zorunluluk olacaktır. En uygun şema, ancak çok elverişli belli koşullar altında gerçekleşebilir olabilir, ama fiili koşullar şimdi ve burada çok elverişsiz olabilir. Bu, en uygun şemanın değerinden kaybettirmeyecektir; çünkü mükemmel olmayan çeşitli şemalara dair ussal yargılarda bulunmak için vazgeçilmez temel olarak kalacaktır. Özellikle, bu şemanın önemi, verili durumlarda, sadece eşit derecede mükemmel olmayan iki şema arasında seçim yapılabileceği olgusundan hiçbir şekilde etkilenmeyecektir. Aynı derecede önemli son nokta, böylesi konular üzerine düşünürken, toplumsal yaşam için, bir yandan aşırıcılığın, öte yandan da ılımlılığın ifade ettiği genel anlam bir an olsun unutulmamalıdır. Weber bu nitelikteki tüm düşünceleri, “orta yol, en aşırı sol ve sağ parti ideallerinden bilimsel olarak bir nebze daha doğru değildir” ve hatta orta yol, daha muğlak olduğu için, aşırı çözümlerden daha aşağıdır diye ilan ederek bir kenara itti.²⁷ Soru, elbette, toplum-bilimlerinin, toplumsal problemler için makul çözümler bulmakla alakadar olmak zorunda olup olmadığı ve ılımlılığın aşırıcılık-

26 *Politische Schriften*, ss. 18, 20; *Wissenschaftslehre*, ss. 540, 550; *Religionssoziologie*, I, 568-69.

27 *Wissenschaftslehre*, ss. 154, 461.

tan daha makul olup olmadığıdır. Weber pratik bir siyasetçi olarak ne kadar makul olmuş olsa da ve dar parti fanatizmi zihniyetinden ne kadar nefret etmiş olsa da, bir toplumbilimci olarak toplumsal problemlere yaklaşımında bir devlet adamı zihniyetiyle hiçbir ortak noktası olmadı ve dar düşünceli bir inadı cesaretlendirmekten başka bir pratik amaca hizmet edemedi. Çatışmaların önceliğine dair sarsılmaz inancı onu en azından aşırıçılık yoluyla ılımlılığı aynı düzeye yerleştirmek zorunda bıraktı.

Ama Weber'in, en yüksek değerlerin birbirleriyle çatışma içinde olduğu şeklindeki savını ispatlama girişimlerine dönmeyi daha fazla erteleyemeyiz. Bunu yaparken de, öne sürdüğü iki ya da üç örnek ispatı tartışmakla kifayet edeceğiz.²⁸ İlki, çoğu toplumsal siyaset (social policy) meselesinin niteli-

28 Weber oldukça sık olarak genel terimlerde çok sayıda çözümsüz değer çatışmasına göndermede bulunurken, kendi temel savını ispatlama girişimi, görebildiğim kadarıyla, üç ya da dört örneğin tartışılmasıyla sınırlı kalır. Erotizm ile bütün kişisel-olmayan ya da kişi-üstü değerler arasındaki çatışmaya ilişkin metinde tartışılmayacak olan örnek şu: bir erkek ile bir kadın arasındaki hakiki bir erotik ilişkiye, "belli bir görüş noktasından", hakiki bir yaşama götüren "tek ya da her hâlükârda en muazzam yol" olarak bakılabilir; eğer birisi tüm azizliğe ya da tüm tanrısallığa, tüm etik ya da estetik ölçütlere, kültürün ya da kişiliğin bakış açısından değerli olan her şeye, hakiki erotik tutku adına karşı çıkarsa, us mutlak surette sessiz kalmalıdır. Bu tavra olanak tanıyan ya da onu besleyen özel görüş noktası, beklenebileceği gibi, Carmen'inki değil, ama yaşamın uzmanlaştırılmasından ya da "profesyonelleştirilmesinden" mustarip entelektüellerin görüş noktasıdır. Böylesi insanlara, "evlilikten bağımsız cinsel yaşam, (o zamana kadar eski, yalın ve organik köylü varoluşu dönemini bütünüyle bırakmış olan) insanı tüm yaşamın doğal kaynağına bağlayan tek hat olarak görünebilir." Görünüşlerin aldatıcı olabileceğini söylemek herhalde yeterlidir. Ama, Weber'e göre, şunu eklemeye mecbur kalıyoruz ki, insandaki en doğal öğeye bu geç dönüş, "die systematische Herauspräparierung der Sexualsphäre" adını vermeyi seçtiği şeye bağlıdır. (*Wissenschaftslehre*, ss. 468-69; *Religionssoziologie*, I, 560-62). Böylece aslında onun anladığı biçimiyle erotizmin "bütün estetik ölçütler" ile çatıştığını ispatladı; ama aynı zamanda uzmanlaşmadan erotizme kaçış için entelektüel görüşlerin sadece erotizmde uzmanlaşmaya götürdüğünü de ispatladı. (bkz. *Wissenschaftslehre*, s. 540) Bir başka deyişle, kendi erotik Weltanschauung'unun [dünya görüşünün] insani usun mahkemesi önünde savunulabilir olmadığını ispatladı.

ğine dair bir fikir vermek üzere kullandığı örnektir. Toplum-sal siyaset adalet ile alakalıdır; ama toplumda hangi adaletin gerektiği, Weber'e göre, herhangi bir etik tarafından belirlenemez. İki karşıt görüş eşit derecede meşru ya da savunulabilirdir. İlk görüşe göre, bir kişi, daha çok başarı sağlayan ve katkıda bulunan birine daha borçludur; ikinci görüşe göreyse, daha çok başarabilen ya da katkıda bulunabilen birinden daha fazla talep etmek gerekir. Eğer birinci görüş benimserse, büyük yeteneğe büyük kolaylıklar tanımak; eğer ikinci görüşü benimsersek ise, yetenekli bireyin üstün imkânlarından istifade etmesini engellemek gerekir. Weber'i, garip bir biçimde aşilamaz bir güçlük olarak gördüğü şeyi belirtirken gösterdiği kesinlik yoksukluğundan dolayı eleştirmiyoruz. Sadece, birinci görüşü destekleyebilecek herhangi bir sebep göstermeyi gerekli görmediğini kaydediyoruz. Buna karşılık ikincisi açık bir argüman talep ediyor gibi görünür. Weber'e göre, Babeuf'un dediği gibi, şu argüman ileri sürülebilir: zihinsel yeteneklerin eşitsiz dağılımından doğan adaletsizlik ve sadece üstün kabiliyetlere sahip olmanın getirdiği itibardan doğan hoşnutluk duygusu, yetenekli bireyin büyük olanaklarından istifade etmesini engellemeye yönelik toplumsal önlemler tarafından dengelenmelidir. Bu görüşün makul olduğunun söylenebilmesinden önce, doğanın kabiliyetleri eşitsiz olarak dağıtmasının bir adaletsizlik olduğunu söylemenin anlamlı olup olmadığı, bu adaletsizliği gidermenin toplumun ödevi olup olmadığı ve kişinin kıskançlık duymaya hakkı olup olmadığını bilmek gerekir. Ama Babeuf'un Weber tarafından anılan görüşünün, karşıtı olan ilk görüş kadar savunulabilir olduğu kabul edilse bile, arkadan ne gelecektir? Körlemesine seçim yapmamız gerektiği mi? İki karşıt görüşün taraftarlarını ellerinden gelen tüm dikbaşlılıkla kendi fikirlerinde ısrar etmeye teşvik etmemiz gerektiği mi? Eğer, Weber'in iddia ettiği gibi, hiçbir çözüm ahlaken bir diğerine üstün değilse, akla yatkın netice, kararın etikler mah-

kemesinden uzlaşımcılığın ya da eyyamcılığın* mahkemesine aktarılması gerektiği olacaktır. Ama Weber eyyamcılığa dair düşünceleri bu meselenin tartışılmasından kesin olarak dışladı. Eğer talepler adalet adına yapılıyorlarsa, diye belirtir, en iyi “saik”i sağlayacak çözümün düşünülmesi münasip değildir. Ama adalet ile toplumun iyiliği ve toplumun iyiliği ile toplumsal olarak değerli eyleme itecek saik arasında hiç bağlantı yok mudur? Neticede eğer Weber iki karşıt görüşün eşit derecede savunulabilir olduğu şeklindeki savında haklı olsaydı, nesnel bir bilim olarak toplumbiliminin, görüşlerden yalnızca birinin adaletle uyduğu konusunda ısrar eden herhangi bir insanı deli olarak damgalaması gerekecekti.²⁹

İkinci örneğimiz, Weber’in, “sorumluluk ahlakı” [Verantwortungsethik] ile “niyet ahlakı” [Gesinnungsethik] adını verdiği şeyler arasında çözümsüz bir çatışma olduğu şeklindeki sözde delilidir. İlkine göre, insanın sorumluluğu eyleminin öngörülebilir neticelerine dek uzanır, oysa ikincisine göre, insanın sorumluluğu eyleminin içkin doğruluğuyla sınırlıdır. Weber eylem etiğini sendikalizm örneğiyle tasvir etmiştir: sendikalist devrimci eyleminin neticeleriyle ya da başarıyla değil, ama kendi tutarlılığıyla, belli bir ahlaki tutumu kendisinde korumakla ve başkalarında uyandırmakla alakadardır, başka bir şeyle değil. Verili bir durumda devrimci eylemin, tüm öngörülebilir gelecek için olduğu gibi devrimci işçilerin varlığının kendisi için de yıkıcı olabileceği şeklindeki kati bir delil bile inanmış bir sendikacıya karşı geçerli bir argüman olmayacaktır. Weber’in inanmış sendikalisti; Weber’in, eğer sendikalist tutarlı ise, onun krallığının bu dünyada olmadığı şeklindeki saptaması tarafından gösterilmiş olduğu gibi, bir *ad hoc* kurulumdur. Başka bir deyişle, eğer sendikalist tutarlı olsaydı, bir sendikacı –yani, işçi sınıfının bu

* *İng. Expediency*: Yarar ve amaca ulaşmak için başvuru çare; bir işi haklı ve doğru olup olmadığına bakmadan yürütme. (çev. n.)

29 *Wissenschaftslehre*, s. 467.

dünyada ve bu dünyaya ait araçlarla özgürlüğe kavuşmasıyla alakadar olan bir insan– olmayı bırakabilecekti. Weber’in sendikalizme atfettiği niyet ahlakı aslında tüm dünyevi toplumsal ve siyasi hareketlere yabancıdır. Bir başka vesileyle belirttiği gibi, gerçek anlamda toplumsal eylem boyutu içinde, “niyet ahlakı ve sorumluluk ahlakı mutlak bir karşıtlık içinde değildir, birbirlerini tamamlarlar: ikisi birlikte hakiki insani varlığı oluştururlar.” Weber’in bir keresinde hakiki bir insani varlığın ahlakı adını verdiği şeyle uyuşan bu niyet ahlakı, Hristiyan ahlakının belli bir yorumudur, ya da daha genel olarak ifade edilirse, kesinlikle bir öte dünya ahlakıdır. Niyet ahlakı ile sorumluluk ahlakı arasındaki çözümsüz çatışmadan bahsederken Weber’in gerçekte demek istediği öyleyse dünyevi ahlak ile öte dünya ahlakı arasındaki çatışmanın insan usu tarafından çözülemeyeceğiydi.³⁰

Weber, kesinkes dünyevi bir yönelim temel alınırca, hiçbir nesnel ölçütün mümkün olmadığına inanmıştır: yani o zaman, vahiy temeli dışında, “mutlak surette geçerli” ve aynı zamanda da özgül ölçütler yoktur. Bununla birlikte, Tanrıdan yardım almayan insan zihninin nesnel ölçütlere ulaşamayacağını ya da farklı dünyevi ahlak öğretileri arasındaki çatışmanın insani us tarafından çözülemeyeceğini asla tanıtlamamıştır. Sadece, öte dünya ahlakının, ya da daha ziyade öte dünya ahlakının belli bir tipinin, insan zihninin kendi kaynaklarıyla idrak ettiği insani mükemmeliyetin ve insani saygınlığın bu ölçütleriyle uyumsuz olduğunu ispatlamıştır. Riayetsizlik yapmaktan hiç korkmaksızın denilebilirdi ki dünyevi ahlak ile aşkın ahlak arasındaki çatışmanın toplumbilimi ciddi şe-

30 “Sorumluluk” ve “niyet” probleminin daha uygun bir tartışması için bkz. Thomas Aquinas *Summa theologica* i. 2. qu. 20, a. 5; Burke, *Present Discontents* (*The Works of Edmund Burke* [“Bohn’s Standart Library”], I, 375-77, 164-65; Churchill, *Marlborough*, VI, 599-600. *Wissenschaftslehre*, ss. 467, 475, 476, 549; *Politisch Schriften*, ss. 441-44, 448-49, 62-63; *Soziologie und Sozialpolitik*, ss. 512-14; *Religionssoziologie*, II, 193-94.

kilde tasalandırmasına lüzum yoktur. Weber'in kendisinin de belirttiği gibi, sosyal bilimler, toplumsal hayatı dünyevi bir görüş açısından anlamaya çalışır. Sosyal bilim insan yaşamının insani bilgisidir. Onun ışığı doğal ışıktır. Toplumsal sorunlara ussal ya da usa yatkın çözümler bulmaya çalışır. Vardığı vukufklar (insights) ve sonuçlar insanüstü bilgi ya da ilahi vahiy temelinde sorgulanabilir. Ama Weber'in işaret ettiği gibi, nasılsa öyle olarak toplumbilim böylesi sorgulamaları üstüne alınmaz, çünkü bunlar yardımsız kalmış insani us için asla apaçık olamayacak önvarsayımlar üzerine dayanırlar. Bu mahiyetteki önvarsayımları kabul ederse, toplumbilim kendisini ya Yahudi, Hristiyan, İslami veya Budist toplumbilimine ya da kimi diğer "mezhepsel" toplumbilimlerine dönüştürür. Dahası, eğer toplumbilimlerinin hakiki vukufu vahiy temelinde sorgulanabilirse, vahiy sadece usun üstünde değil, ama usa karşıdır da. Weber, hiç sıkılmadan vahye duyulan her inancın nihayetinde saçmaya inanç olduğunu söyler. En nihayetinde bir Tanrıbilim otoritesi olmayan Weber'in bu görüşünün vahye akli bir inanışla uyuyuyor olup olması ile burada ilgilenmemize gerek yok.³¹

Toplumbilimin, ya da insan yaşamına dair dünyevi anlayışın, açıkça meşru olduğu bir kez kabul edilince, Weber tarafından ortaya konulan güçlüğün mevzu ile alakası olmadığı ortaya çıkar. Ama o bu öncülü kabul etmeyi reddetti. Bilimin ya da felsefenin, son tahlilde, insan olarak insanın ussal yapısında (disposal) bulunan apaçık öncüller üzerine değil, inanca dayandığını öne sürdü. Sadece bilimin ya da felsefenin insanın bilebileceği hakikate götürdüğünü kabul ederek, bilinebilir hakikatin aranmasının iyi olup olmadığı sorusunu ortaya attı ve bu sorunun bilim ya da felsefe tarafından daha fazla cevaplanamayacağına karar verdi. Bilim ya da felsefe kendi temellerinin açık ve kesin bir izahatını vermekten aciz-

31 *Wissenschaftslehre*, ss. 33, n. 2, 39, 154, 379, 466, 469, 471, 540, 542, 545-47, 550-54; *Politische Schriften*, ss. 62-63; *Religionssoziologie*, I, 556.

dir. Bilimin ya da felsefenin mükemmeliyeti, bu, “gerçek varoluşun yolu” ya da “gerçek doğanın” ya da “gerçek mutluluğun” yolu olarak düşünüldüğü sürece sorun değildi. Ama bu beklentilerin aldatıcı olduğu tanıtlanmıştı. Bundan böyle, bilimin ya da felsefenin insana açık çok sınırlı bir hakikatin araştırılmasından başka bir amacı olamaz. Bununla birlikte, bilimin ya da felsefenin niteliğindeki bu şaşırtıcı değişime karşın, hakikat arayışı, sadece, sırası geldiğinde tartışma götürür değeri olan pratik sonuçları için değil, ama kendinde değerli olarak görülmeye devam eder. İnsanın gücünü artırmak onun gücünü iyi için olduğu gibi kötü için de artırmak anlamına gelir. Bu aşamada, hakikat arayışına kendinde değerli olarak bakmak, iyi ya da yeterli sebebe sahip olduğuna aldırmadan tercih yapıldığını kabul etmek demektir. Bundan böyle, tercihlerin iyi ya da yeterli sebeplere ihtiyacı olmadığı ilkesi tanınır. Dolayısıyla, hakikat arayışını kendinde değerli olarak görenler, bir öğretinin kökeninin anlaşılması ya da bir metnin baskı için tertip edilmesi –hatta herhangi bir elyazısındaki herhangi bir okunuş bozukluğunun tahmini düzeltilmesi– gibi etkinlikleri kendilerinde erekler olarak görebilirler: hakikat arayışının saygınlığı pul koleksiyonculuğununki kadar olur. Her arama meşguliyeti, her kapris bir diğeri kadar savunulabilir ya da mantıki hale gelir. Ama Weber her zaman bu kadar ileri gitmemiştir. Bilimin amacının açıklık, yani büyük önemdeki meselelere açıklık getirmek olduğunu da söylemiştir, ama bu nihayetinde her şey hakkında değil, ama insan olarak insanın durumu hakkında açıklık anlamına gelir. Öyleyse bilim ya da felsefe yanılgıdan özgürlüğe doğru giden yoldur; özgür bir yaşamın; yani aklın kurban edilmesini reddeden ve gerçekliğin haşın suratına bakmaya cesaret eden bir yaşamın temelidir. Beğenip beğenmememizden bağımsız olarak geçerli olan bilinebilir hakikatle ilgilidir. Weber bu noktaya kadar tereddütsüz gelmiştir. Ama bilimin ya da felsefenin, bunu bilmeyi arzulasınlar ya da arzulamasınlar,

her insan için geçerli olan hakikatle ilgili olduğunu söylemeyi reddetmiştir. Onu durduran neydi? Bilinebilir hakikate kaçınılmaz gücünü vermekten neden kaçınmıştır?

20. yüzyıl insanının bilgi ağacının meyvesini yemiş olduğuna ya da tüm eski zaman insanların kör eden aldanmalardan kurtulabileceğine inanma eğilimindeydi: insanın durumunu yanılsamaya düşmeden görüyoruz; büyüden kurtulduk gözlerimiz açıldı. Ama tarihsiciliğin etkisi altında, insan olarak insanın durumundan bahsedilip bahsedilemeyeceğinden, ya da, eğer bahsedilebiliyorsa, bu durumun, ilkede, farklı çağlarda farklı biçimde görülüp görülmeyeceğinden yani herhangi bir çağın bir diğeri kadar mantıklı olarak kabul edilip edilemeyeceğinden şüphe eder olmuştur. Bununla birlikte kendine, insan olarak insanın durumu gibi görünen şeyin daha çok bugünün insanının durumu ya da “tarihsel durumumuzun kaçınılmaz başlangıç noktası” olup olmadığını soruyordu. Bundan dolayı, başlangıçta kendini aldanmadan kurtuluş olarak gösteren şey muhtemelen sadece çağımızın tartışma götürür öncülü ya da, zamanı geldiğinde yerini gelecek dönemle uyuşacak bir tutuma bırakacak olan bir tutumdur. Çağdaş düşüncenin karakteristiği büyüden kurtulmadır, büyüün bozulmasıdır ya da bu çağ “dünyevilik” ve dindışılık ile nitelendirilir. Aldanmadan kurtardığını iddia eden şey, geçmişte baskın çıkmış ya da gelecekte baskın çıkabilecek inanışlardan ne daha az ne daha çok aldatıcıdır. Bizler sadece yazgı bizi dinsiz olmaya zorladığı için dinsiziz, hepsi bu. Weber zihni kurban etmeyi reddetmiştir, dinsel bir yeniden canlanma, peygamberler ya da kurtarıcılar beklememiştir ve dinsel bir yeniden canlanmanın şimdiki çağı takip edebileceğinden hiç de emin değildi. Ama davalara ya da ideallere tüm adanmaların köklerinin dinsel inanışta olduğuna ve böylece dinsel inanışın düşüşünün en nihayetinde tüm davaların ve ideallerin ortadan kalkmasına götüreceğinden emindi. Böylece gözlerinin önünde tam bir ruhsal boşluk ya

da dinî yeniden canlanma seçenekleri kaldı. Modern dünyevi dindışılık tecrübesinden umutsuzdu, ama bununla birlikte ona bağlanmayı sürdürdü, çünkü kendi anladığı anlamda bilime inanmaya yazgılanmıştı. Çözemeyeceği bu çatışmanın sonucu, değerler aasındaki çatışmanın insan aklı tarafından çözülemeyeceği şeklindeki inancı oldu.³²

Bununla birlikte modern yaşamın ve modern bilimin yaşadığı kriz zorunlu olarak bilim fikrini şüpheli hale getirmmez. O halde, Weber, bilim kendisinin açık ve kesin bir izahını verebilir görünmemektedir dediğinde aklında ne olduğunu daha kesin terimlerle belirtmeye çalışmamız gerekir.

İnsan ışıksız, rehbersiz, bilgisiz yaşayamaz; sadece iyinin bilgisi vasıtasıyla ihtiyaç duyduğu iyiyi bulabilir. Öyleyse temel soru, insanların, onsuz bireysel ya da ortak yaşamlarını idare ettiremeyecekleri iyinin bu bilgisini salt kendi doğal güçlerinin çabalarıyla elde edip edemeyeceği ya da bu bilgi için ilahi vahye bağlı olup olmadıklarıdır. Hiçbir iki şıktan birini seçme durumu bundan daha asli değildir: insani rehber ya da ilahi rehber. İlk olasılık terimin kökensel anlamında felsefe ya da bilim ile karakterize edilir, ikincisi ise İncil’de sunulur. İkilemden herhangi bir uzlaştırma ya da sentez ile kaçınılmaz. Zira hem felsefe hem de İncil bir şeyi ihtiyaç duyulan tek şey, kati olarak izah eden tek şey olarak ilan eder, ve İncil’in ihtiyaç duyulan tek şey olarak ilan ettiği şey felsefe tarafından ilan edilene karşıttır: itaatkâr bir aşk yaşamına karşı özgürce araştırma ve anlama yaşamı. Her uzlaştırma teşebbüsünde, ne denli etkili olursa olsun her sentezde, karşıt iki unsurdan birisi, az çok incelikle, ama her durumda kesinlikle, diğerine kurban edilir. Kraliçe olmak isteyen felsefe vahyin hizmetçisi olmalıdır ya da tam tersi.

Eğer felsefe ve Tanrıbilim arasındaki seküler kavgaya kuşbakışı göz atarsak, iki zıttan hiçbirinin diğerini asla gerçekten

32 *Wissenschaftslehre*, ss. 546-47, 551-55; *Religionssoziologie*, I, 204, 523.

çürütmeyi başaramadığı izleniminden zorlukla kaçınabiliriz. Vahiy lehine tüm argümanlar ancak, eğer vahye inanç önceden varsayılırsa geçerli olarak görülebilir ve vahye karşı tüm argümanlar da ancak inançsızlık varsayılırsa geçerli olarak görülür. Bu durum tamamıyla doğaldır. Vahiy her zaman yardımsız us için öylesine güvenilmezdir ki yardımsız usu onay vermeye asla zorlayamaz ve insanın öyle bir yapısı vardır ki tatminini, saadetini, özgür araştırmada, varoluşun muammasına dair düşüncelerini rahatça ifade etmekte bulabilir. Ama öte yandan, insan bu muammanın çözümünü öyle çok arzular ve insani bilgi her zaman öylesine sınırlıdır ki ilahi aydınlanmaya ihtiyaç yadsınamaz ve vahyin mümkünatı çürütülemez. O halde felsefe aleyhine ve vahiy lehine değişmez biçimde karar verir gibi görünen, işte şeylerin bu vaziyetidir. Felsefe vahyin mümkün olduğunu kabul etmek zorundadır. Ama vahyin mümkün olduğunu kabul etmek, felsefenin belki de ihtiyaç duyulan tek şey olmadığını, felsefenin belki de son derece önemsiz bir şey olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Vahyin mümkün olduğunu kabul etmek, felsefi yaşamın zorunlu olarak, apaçık olarak, doğru yaşam olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Böylece felsefe, insan olarak insana açık kesin bilgiyi aramaya adanmış yaşamın kendisi, kesin olmayan, keyfi ya da kör bir karara dayanacaktır. Bu sadece, vahye inanç olmadan, hiçbir tutarlılık olasılığı bulunmadığı, tutarlı ve tamamen samimi bir yaşamın imkânsız olduğu şeklindeki inanç tezini doğrulayacaktır. Vahyin ve felsefenin birbirlerini çürütemeyecekleri basit olgusu felsefenin vahiy tarafından çürütülüşünü tesis edecektir.

Vahiy ile felsefe ya da terimin tam anlamında bilim arasındaki çatışma ve bu çatışmaların neticeleri Weber'i bilim fikrinin ya da felsefenin önüne geçilmez bir güçsüzlükten mustarip olduğunu savlamaya götürdü. Zihinsel özerklik davasına duyduğu inanca sadık kalmaya çalıştı, ama bilim ya da felsefe tarafından hor görülen zihnin kurban edilmesinin bilimin

ve felsefenin esasında olduğunu hissettiği zaman umutsuzluğa düştü.

Ama bu korkunç derinliklerden, tam olarak şen olmasa da, en azından biraz dinginlik sözü veren bir yüzeye geri çıkardım. Yeniden yüzeye dönünce, olabildiğine az sayıda cümlelerle ve olabildiğine çok sayıda dipnotla kaplı, sosyal bilimlerin metodolojisine hasredilmiş yaklaşık altı yüz koca sayfa karşılar bizi. Lakin çok geçmeden 'dertten paçayı kurtaramadığımızı' fark ederiz. Zira Weber'in yöntembilimi, yöntembilimin genelinde olduğu şeyden biraz farklıdır. Weber yöntembiliminin tüm zeki öğrencileri bunun felsefi olduğunu hissetmiştir. Bu duygunun sebebini açıklamak mümkündür. Bilimin doğru iş görme usulü üzerine düşünüm olarak yöntembilim zorunlu olarak bilimin sınırları üzerine düşünündür. Eğer bilim aslında insan bilgisinin en yüksek biçimiye, yöntembilim de insan bilgisinin sınırları üzerine düşünündür. Ve eğer dünya üzerindeki tüm varlıklar arasında insanın özgül niteliğini oluşturan şey bilgiyse, yöntembilim de insanlığın sınırları üzerine ya da insan olarak insanın durumu üzerine düşünündür. Weber'in yöntembilimi bu talepleri karşılamaya çok yakındır.

Onun kendi yöntembilimi olarak düşündüğü şeye bir parça daha yakın kalmak için, onun hem doğal hem de toplumsal bilim anlayışının özgül bir gerçeklik vizyonuna dayandığını söyleyeceğiz. Zira ona göre, bilimsel anlayış gerçekliğin özel bir dönüşümünden ibarettir. O halde, kendinde olduğu haliyle; yani bilim tarafından dönüştürülmesinden önceki biçimiyle gerçekliğin bir ön çözümlemesi olmaksızın bilimin anlamını aydınlatmak mümkün değildir. Weber bu konuda çok fazla şey söylememiştir. O, gerçekliğin niteliğinden çok farklı bilim tiplerinin gerçekliği dönüştürme yollarıyla ilgilenir. Zira birincil ilgisi tarihsel ve kültürel bilimlerin bütünlüğünü ve arılığını iki açık tehlikeye karşı korumaktı: bu bilimleri doğabilimine göre biçimlen-

dirme girişimine karşı ve doğal [Naturwissenschaften] ve tarihsel-kültürel [Kulturwissenschaften] bilimlerin ikililiğini metafiziksel ikilik terimlerinde (“beden-zihin” ya da “zorunluluk-özgürlük”) yorumlama girişimine karşı. Eğer yöntembilimsel tezleri gerçekliğin niteliğiyle alakalı tezlere tercüme edilmezlerse, anlaşılmaz, ya da her halde konu dışı kalmaya devam ederler. Örneğin yorumlayıcı anlayışın nedensel açıklamaya boyun eğdirilmesini talep ettiğinde, anlaşılının çoğu kez artık anlaşılır olmayan tarafından etkisizleştirildiği ya da daha aşağı olanın daha yüksek olandan çoğunlukla daha güçlü olduğu şeklindeki gözlemin rehberliğini izliyordu. Üstelik meşgaleleri, hangi gerçekliğin kendisinin bilim tarafından dönüştürülmüş haline öncelikli olduğunu göstermek için Weber’e zaman bırakıyordu. Ona göre, gerçeklik, kendilerinde anlamsız tek ve sonsuzca bölünebilir olayların sonsuz ve anlamsız bir ardışıklığı ya da kaosudur: her anlamın, her ifadenin kökeni bilen ve değer biçen öznenin etkinliği içindedir. Bugün çok az insan, Weber’in yeni-Kantçılıktan almış olduğu ve sadece bir iki duygusal çeşni katarak azıcık değiştirdiği bu gerçeklik görüşünden doyum bulacaktır. Onun kendisinin de tutarlı biçimde bu görüşe bağlı kalamadığını belirtmek kâfidir. Kuşkusuz gerçekliğe dair, her bilimsel gelişimi önceleyen bir ifadenin (articulation) olduğunu inkâr etmiyordu: ortak tecrübenin dünyasından ya da dünyanın doğal anlayışından bahsedildiğinde aklımızdaki işte bu ifade, bu anlam zenginliğidir.³³ Ama “sağduyu”ya görüldüğü şekliyle toplumsal dünyanın ya da toplumsal yaşam veya etkinlik içinde görüldüğü şekliyle toplumsal gerçekliğin tutarlı bir çözümlemesini yapmayı bile denemedi. Böylesi bir analiz yerine, çalışmasında ideal tiplerin tanımları, toplumsal gerçekliğin asli eklemlenişine tekabül etmek iddiasında bile

33 *Wissenschaftslehre* ss. 5, 35, 50-51, 61, 67, 71, 126, 127 n., 132-34, 161-62, 166, 171, 173, 175, 177-78, 180, 208, 389, 503.

olmayan ve üstelik kesinkes geçici bir niteliği haiz suni yapıların tanımları bulunur. Sadece fiili yaşam içinde gördüğümüz ve medeni toplumlar varolduğundan beri insanların hep bilegeldikleri şekliyle toplumsal gerçekliğin kapsamlı bir çözümlemesi, değerlendirmede bulunan bir toplumbilim olasılığına dair uygun bir tartışmaya olanak tanıyacaktır. Böylesi bir çözümleme, aslen toplumsal yaşama ait olan temel seçenekleri anlaşılır kılacak ve böylece bu seçenekler arasındaki çatışmanın, ilkede, bir çözüme elverişli olup olmadığı konusunda sağduyulu yargı için bir temel sağlayacaktır.

Weber, üç yüzyıllık bir geleneğin zihniyeti içinde, sosyal bilimin, toplumsal yaşam içinde deneyimlendiği ya da “sağduyu”nun bildiği şekliyle toplumsal gerçekliğin bir analizi üzerine dayanması gerektiği önerisini reddebilirdi. Bu geleneğe göre, “sağduyu” bir melezdır; bireysel heyecanların mutlak surette öznel olan dünyası tarafından ve bilim tarafından tedricen keşfedilen gerçekten nesnel dünya tarafından vücuda getirilmiştir. Bu görüş, modern düşüncenin klasik felsefeden bir kopuşla ortaya çıktığı 17. yüzyıldan gelir. Ama modern düşüncenin yaratıcıları, felsefeyi ya da bilimi insanın doğal dünyaya dair doğal anlayışının mükemmelleştirilmesi olarak anladıklarında hâlâ klasiklerle hemfikirdirler. Bunlar yeni felsefeyi ya da bilimi dünyaya dair gerçek doğal anlayış olarak, dünyanın klasikler ya da Ortaçağ felsefesi veya bilimi tarafından ya da “okul” tarafından saptırılmış anlaşılışının karşısına koydukları ölçüde klasiklerden ayrılırlar.³⁴ Yeni felsefenin ya da bilimin zaferi onun baskın bölümü tarafından, yani yeni fiziğin zaferi tarafından belirlenir. Bu zafer yeni fiziğin ve genel olarak yeni doğabiliminin, artık “bilim”e karşıtlık

34 Bkz. Jacob Klein, “Die griechische Logistik und die Entstehung der modernen Algebra”, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* (1936), III, 125.

içinde “felsefe” diye adlandırılan felsefeden arta kalandan bağımsız hale geldiği sonucuna götürdü ve gerçekten, “bilim” “felsefe” üstünde otorite haline geldi. “Bilim”in, modern felsefenin ya da bilimin başarılı tarafı, buna mukabil “felsefe”nin onun başarısız tarafı olduğunu söyleyebiliriz. Böylece modern felsefeye değil de modern doğabilimine insanın doğal dünyaya dair mükemmeliğe ulaşmış doğal anlayışı olarak bakılır oldu. Ama 19. yüzyılda artık “bilimsel” anlayış (ya da “bilimin dünyası”) denen şey ile “doğal” anlayış (ya da “içinde yaşadığımız dünya”) denen şey arasında kesin bir ayırım yapılması gerekliliği gitgide daha açık hale geldi. Dünyaya dair bilimsel anlayışın, doğal anlayışın mükemmelleştirilmesiyle değil de ancak kökten bir değişimi yoluyla mümkün olduğu açık hale geldi. Bilimsel anlayış doğal anlayışı gerektirdiği için, bilimin ve bilimin dünyasının çözülmesi, doğal anlayışın, doğal dünyanın ya da sağduyunun dünyasının çözülmesini gerektirir. Doğal dünya, içinde yaşadığımız ve eylediğimiz dünya, teorik bir tutumun nesnesi ya da ürünü değildir; bu dünya yalıtılmışlık içinde baktığımız arı nesnelerin değil, ama idare ettiğimiz “şeyler”in ve “meseleler”in dünyasıdır. Bununla birlikte doğal ya da önbilimsel dünyayı içinde yaşadığımız dünya ile özdeşleştirdiğimiz sürece, bir soyutlamayla çalışmaktayızdır. İçinde yaşadığımız dünya zaten bilimin bir ürünüdür ya da her halde bilimin varoluşu tarafından derin biçimde etkilenmiştir. Teknoloji hakkında tek kelime etmesek bile, içinde yaşadığımız dünya, eğer bilim olmasaydı, kendileriyle dolu olacağı hayaletlerden, cadılardan vs. kurtulmuştur. Doğal dünyayı kökten biçimde önbilimsel ya da önfelsefi bir dünya olarak idrak etmek için, bilimin ya da felsefenin ortaya çıkışının gerisine gidilmelidir. Bu maksatla kapsamlı ve zorunlu hipotetik insanbilim (antropoloji) incelemeleri yapmaya gerek yoktur. Klasik felsefenin kendi kökenleri hakkında sağladığı bilgi/veri, özellikle de

eğer bu bilgi, “doğal dünya”nın asli niteliğinin yeniden kurulması için İncil’in en başlıca öncülerinin irdelenmesi ile tamamlanıyorsa yeterlidir. Böyle tamamlanmış bu bilgi kullanılarak, doğal hak fikrinin kökeni anlaşılabilecektir.

III

DOĞAL HAK FİKRİNİN KÖKENİ

Doğal hak probleminin anlaşılması için, siyasi konuların “bilimsel” anlayışından değil, ama bunların “doğal” anlayışından, eş deyişle bunların kendilerini siyasi yaşam içinde, onlarla işimiz olduğunda, karar almak zorunda olduğumuzda, [gündelik] eylem içinde sunma tarzlarından başlanmalıdır. Bu, siyasi yaşamın zorunlu olarak doğal hakkı bildiği anlamına gelmez. Doğal hakkın keşfedilmesi gerekti, ama siyasi yaşam bu keşiften çok önce vardı. Bunun anlamı sadece, tüm biçimleri içinde siyasi yaşamın zorunlulukla kaçınılmaz bir problem olarak doğal hakka yöneldiğidir. Bu problemin bilincine varılması siyaset biliminden daha eski değildir, onun çağdaşıdır. Bundan ötürü doğal hak fikrini bilmeyen bir siyasi yaşam zorunlu olarak siyaset biliminin imkânının ve aslında nasılsa öyle olarak bilimin imkânının bilincinde değildir, aynı şekilde bilimin imkânının bilincinde olan bir siyaset yaşamı mecburen doğal hakkı bir problem olarak tanır.

Doğa fikri bilinmediği sürece doğal hak fikri de bilinmeyecektir. Doğanın keşfi felsefenin işidir. Felsefenin olmadığı yerde nasılsa öyle olarak doğal hak fikri de yoktur. Temel öncülünün felsefenin zımni reddi olduğu söylenebilecek *Eski Ahit* “doğa”yı bilmez: “Doğa”yı karşılayan İbranice terimi *İbrani İncili* bilmez. Örneğin “gök ve yer”in “doğa” ile aynı şey olmadığını söylemeye gerek bile yoktur. Öyleyse *Eski Ahit* içinde nasılsa öyle olarak doğal hakkın bilgisi de yoktur. Doğanın keşfi zorunlu olarak doğal hakkın keşfinden önce gelir. Felsefe, siyaset felsefesinden daha eskidir.

Felsefe “her şeyin” ilkesinin aranısidir ve bunun anlamı en başta her şeyin ya da “ilk şeylerin”başlangıçlarının aran-

masıdır. Bunda, felsefe mitle birdir. Ama *filosofos* (φιλοσοφος) [bilgelik sever] ile *filomitos* (φιλόμνζος) [efsane sever] özdeş değildir. Aristoteles ilk felsefecileri basitçe “doğa hakkında konuşan (discourse) insanlar” olarak adlandırır ve onları “Tanrılar hakkında konuşan” öncellerinden ayırır.¹ Efsaneden ayrı olarak felsefe, doğa keşfedildiği zaman varoluşa geldi ya da ilk filozof doğayı keşfeden ilk insandı. Tüm felsefe tarihi, yirmi altı asır ya da daha önce bir Yunanlı tarafından yapılmış bu ana keşifte imlenmiş olan şeyin tam anlamıyla kavranması için sürekli tekrarlanan girişimlerin kaydından başka bir şey değildir. Geçici olarak da olsa bu keşfin manasını anlamak için, doğa fikrinden, bunun önfelsefi eşdeğerli-sine dönmek gerekir.

Doğanın keşfinin anlamı, eğer doğa ile “fenomenlerin bütünü” anlaşılırsa kavranamaz. Zira doğanın keşfi tam olarak, bu bütünün doğal olan fenomenler ile doğal olmayan fenomenlere ayrılmasından ibarettir: “doğa” bir ayırım terimidir. Doğanın bu keşfinden önce, herhangi bir şeyin ya da şeyler sınıfının karakteristik davranışı onların alışkanlıkları/âdetleri (customs) ya da usulleri/yolları (ways) olarak anlaşılmıştır. Başka bir deyişle, her zaman ve her yerde aynı olan âdetler ve yollar ile kabileden kabileye değişen âdetler ve yollar arasında hiçbir temel ayırım yapılmamıştır. Havlamak ve kuyruğunu sallamak köpeklerin yoludur, âdet görmek kadınların yoludur, deliler tarafından yapılan çılgınca şeyler delinin yoludur; tıpkı domuz yememenin Yahudilerin ve şarap içmemenin Müslümanların yolu olması gibi. “Âdet” ve “yol”, “doğa”nın felsefe öncesi muadilidir.

Herhangi bir şey ya da şeyler sınıfı kendi âdetine ya da yoluna sahipken, üstün önemde olan özel bir âdet ya da yol vardır: “bizim” yolumuz, “burada” yaşayan “bize” özgü yol, bir

1 Aristoteles, *Metafizik* 981b 27-29, 982b18 (bkz. *Nikomakhos’a Etik* 1117b33-35), 983b77 vd., 1071b26-27; Platon, *Yasalar*, 891c, 892c2-7, 896a5-b3.

insanın mensup olduğu bağımsız grubun yaşam yolu. Bunu “üstün” [paramount] âdet ya da yol diye adlandırabiliriz. Grubun tüm üyeleri hep bu yolu izlemezler, ama çoğu eğer bu onlara uygun biçimde anımsatılırsa bu yola dönerler: üstün yol doğru hayat yoludur. Doğruluğu eskiliği tarafından temin edilir: “İnsan doğasına ve insani işlere dair derin tefekkürden kaynaklanan yeniliğe karşı bir tür kendini beğenmiş cüret vardır; ve hukuk ilminin düsturu da buna uygun düşer: *Vetustas pro lege semper habetur*”.* Ama bir şeyin eski olması onun doğru olması için kâfi değildir. “Bizim” yolumuz doğrudur, çünkü hem eskidir hem de ‘bize özgüdür’ ya da çünkü “hem yerli malıdır hem de âdet hükmüne geçmiştir.”² Tıpkı “eski ve münhasır” olanın köken itibarıyla doğru ya da iyi ile ve “yeni ve yabancı” olanın da köken itibarıyla kötü ile özdeş tutulduğu gibi. “Eski” ile “münhasır”ı bağlayan mefhum, “atalardan kalma”dır. Felsefe öncesi yaşam, iyinin atalardan kalmayla kökensel özdeşimiyle tanımlanır. Bu yüzden, doğru yol zorunlu olarak atalar hakkındaki düşünceleri ve dolayısıyla ilk şeyler hakkındaki düşünceleri imler.³

Zira, eğer ataların “bize” göre ve dolayısıyla her sıradan ölümlüye göre mutlak surette üstün olduğu kabul edilmezse, atalardan kalanların iyi ile özdeşleştirilmesi ussal olarak mümkün değildir; ataların ya da atavi yolu kuran kişilerin

* *Eski âdet yasa olarak görülür.* (çev. n.)

2 Burke, *Letters on a Regicidal Peace*, I ve IV; bkz. Herodot III 38 ve I. 8.

3 ‘Doğru yol’, genel olarak “yol” (ya da “âdet”) ile “ilk şeyler” arasında; yani “doğa” kavramının iki en önemli anlamının kökleri arasında bir bağlantı hattı gibi görünür: bir şeyin ya bir şeyler grubunun asli niteliği olarak “doğa” ile “ilk şeyler” olarak “doğa”. İkinci anlam için bakınız Platon’un *Yasalar*’ı 891c1-4 ve 892c2-7. İlk anlam için Aristoteles’in ve Stoacıların doğa tanımlarındaki “yol” kavramına yapılan atfı irdeleyiniz (Aristoteles, *Fizik* 193b13-19, 194a 27-30 ve 199a9-10; Cicero, *De Natura deorum* [Taurıların Doğası] II. 57 ve 81). “Doğa” inkâr edildiği zaman, “âdet” onun başlangıçta kapladığı yeri alır. Maimonides’in [İbn Meymûn’un] *Guide of the Perplexed* I. 71 ve 73; ve Pascal’ın *Pensées* [Düşünceler], ed. Brunschvicg, 222., 233 ve 92. fragmanlara bakınız.

Tanrılar ya da Tanrılarının oğulları ya da en azından “Tanrılarının yanında yaşam süren kişiler” olduğuna inanma eğilimi vardır. İyinin atadan kalma ile özdeşleştirilmesi, doğru yolun Tanrılar, Tanrılarının oğulları ya da Tanrılarının talebeleri tarafından kurulduğu görüşüne götürür: doğru yol ilahi bir yasa olmalıdır. Ataların belli bir grubun ataları olduğu görülünce, her biri Tanrısal ya da yaritanrısal bir varlığın eseri olan bir ilahi yasalar ya da düsturlar çeşitliliği olduğuna inanmaya yönelinilir.⁴

Başlangıçta, ilk şeylere ve doğru yola ilişkin sorular, daha ortaya konmadan önce yetkeye (otoriteye) dayanılarak cevaplanır. Zira insani varlıkların itaat etmesi hakkı olarak yetke aslen yasadan türemiştir ve yasa başta topluluğun yaşama yolundan başka bir şey değildir. İlk şeyler ve doğru yol, eğer olduğu haliyle yetke tartışma götürür değilse ya da en azından kim olursa olsun herhangi birinin sözüne güvenildiği sürece sorgulanabilir hale gelmez ya da araştırma konusu olamaz ya da felsefe ortaya çıkamaz.⁵ Doğal hak fikrinin doğuşu öyleyse yetkeden şüphe etmeyi gerektirir.

Platon *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinde, açık ifadelerle olmaktan çok konuşma tertibi yoluyla doğal hakkın keşfi için yetkeden kuşku duyulmasının ve yetkeden özgürleşmenin ne denli vazgeçilmez olduğuna işaret etmişti. *Devlet*’te doğal hak tartışması, evin reisi, [ev sahibi Polemarkhos’un] baba[sı] ihtiyar Kephalos’un Tanrılara kurban adama işiyle uğraşmak için ayrılmasından sonra uzun süre devam eder: Kephalos’un ya da onun temsil ettiği şeyin namevcudiyeti doğal hak araştırması için zorunludur. Ya da diyelim ki Kephalos gibi insanlar doğal hakkı bilmeye ihtiyaç duymazlar. Zaten tartışma, başta bir Tanrıça onuruna düzenlenecek meşale yarışını

4 Platon, *Yasalar* 624a1-6, 634e1-2, 662c7, d7-e7; *Minos* 318e1; Cicero, *Yasalar* II. 27; bkz. Fustel de Coulange, *La Cité antique*, III, böl. XI.

5 Platon, *Charmides* 161c3-8 ve *Fedrus* 275c1-3 ile *Sokrates’in Savunması* 21b6-c2; ayrıca bkz. Xenofon, *Sokrates’in Savunması* 14-15 ile *Cyropaedia* VII. 2. 15-17.

izlemek üzere toplanan katılımcılara bu yarışmayı tamamen unutturur –doğal hakkın aranması meşale yarışının yerini alır. *Yasalar*’da anlatılan tartışma, katılımcılar, Cretanlara ilahi yasalarını getiren, Zeus’un oğlu ve öğrencisi Minos’un ayak izinden yürüyerek bir Cretan şehriden Zeus’un mağarasına giderken vuku bulur. Konuşmaları bütünüyle nakledilir, oysa başlangıçtaki maksatlarına ulaşip ulaşmadıkları söylenmez. *Yasalar*’ın sonu *Devlet*’in merkezi temasına hasredilir: doğal hak –ya da siyaset felsefesi ve siyaset felsefesinin doruğu– Zeus’un mağarasının yerine geçer. Eğer Sokrates’i doğal hak arayışının temsilcisi olarak sayarsak, bu araştırmanın yetkeyle ilişkisini şu şekilde tasvir edebiliriz: ilahi yasalar tarafından yönetilen bir grupta, bu yasaları gençlerin önünde hakiki bir tartışmaya, yani eleştirel incelemeye konu etmek kesinlikle yasaktır; fakat Sokrates –keşfedilmesi için atavi ve ilahi kuralların şüphe duyulması gereken bir konu olan– doğal hakkı sadece gençlerin önünde tartışmakla kalmaz bir de tartışmayı onlarla konuşmak suretiyle yapar. Platon’dan kısa bir zaman önce, Herodot siyasetin ilkelerine ilişkin anlattığı tek müzakerenin yeriyle bu duruma işaret etmişti: bize özgür tartışmanın Mubitlerin* katledilmesinin ardından hakikati seven Pers’te [İran] vuku bulduğunu söyler.⁶ Bu, bir kez doğal hak fikri ortaya çıkıp gayet tabii hale gelince, ilahi olarak vahyolunan yasanın varlığına inanca kolayca uydurulabileceğini yadsımak değildir. Biz sadece, bu inancın baskınlığının doğal hak fikrinin ortaya çıkışını engellediğini ya da doğal hakkın aranmasını son derecede önemsiz kıldığını ileri sürüyoruz: eğer insan ilahi vahiy yoluyla doğru yolun ne olduğunu biliyorsa, bu yolu yardımsız usun çabalarıyla keşfetmesi zorunlu değildir.

* Magi: Zerdüştlükte mubit; mecusî din adamı; Eski Mezopotomya uygarlıklarında rahip, müneccim. (çev. n.)

6 Platon, *Yasalar* 634d7-635a5; bkz. *Sokrates’in savunması* 23c2 ile *Devlet* 538c5-e6; Herodot III. 76 (bkz. I. 132).

Yetkeden kuşku duyulmasının asıl biçimi ve böylece felsefenin başlangıçta tutturduğu yön ya da doğanın keşfedildiği bakış açısı yetkenin asıl niteliği tarafından belirlenmiştir. İlahi kuralların bir çeşitliliği olduğunun kabulü zorluklara yol açar, çünkü farklı kurallar birbirini yalanlar. Bir kural, diğerinin mutlak surette mahkûm ettiği eylemleri mutlak surette över. Bir kural ilk doğan erkek çocuğun kurban edilmesini talep eder, oysa bir başka kural insanların kurban edilmesini iğrenç görerek yasaklar. Bir kabilenin cenaze törenleri bir diğerinde dehşete yol açar. Ama belirleyici olan, çeşitli kuralların ilk şeylerle ilgili önerilerinin birbiriyle tezat oluşturduğu gerçeğidir. Tanrıların yeryüzünden doğduğu görüşü yeryüzünün Tanrılar tarafından yaratıldığı görüşü ile bağdaşmaz. Böylece hangi kuralın doğru kural olduğu ve ilk şeylere dair hangi açıklamanın doğru açıklama olduğu sorusu ortaya çıkar. Doğru yol artık yetke tarafından güvence altında alınmamaktadır; bir soruya veya araştırma nesnesine dönüşür. İyi ile geçmiş zamanlara ait olanın ilksel özdeşleşmesi yerini iyi ile geçmiş zamana ait olan arasındaki temel farka bırakır; doğru yol veya ilk şeyler arayışı geçmiş zamanlara ait olandan ayrılmış iyyinin arayışıdır.⁷ Bu arayışın sadece, geleneksel olarak iyiden ayrı olan doğal olarak iyyinin aranması olduğu kanıtlanacaktır.

İlk şeylerin aranişına, iyi olan ile atadan kalan arasındaki ayırmadan önceki tarihte var olan iki temel ayırım rehberlik eder. İnsanlar her zaman (örneğin hukuki meselelerde) söylenti ile kendi gözleriyle gördüklerini ayırt etmek ve kendi gözleriyle gördüklerini başkalarından duyduklarına tercih etmek zorunda olmuşlardır. Ama bu ayırımın kullanımı, esasında belirli veya ikincil meselelerle sınırlıydı. En önemli meselelerle –ilk şeyler ve doğru yol ile– ilgili tek bilgi kaynağı söylentiydi. Birçok kutsal kural arasındaki çelişkilerle karşı-

7 Platon, *Devlet* 538d 3-4 ve e5-6; *Devlet adamı* 296e8-9; *Yasalar* 702e5-8; Xenophon, *Cyropedia* ii. 2. 26; Aristoteles, *Politika* 1269a3-8, 1271b 23-24.

laşınca biri –bir gezgin, birçok şehirler görmüş ve onların düşüncelerinin ve âdetlerinin çeşitliliğini anlamış bir insan– kendi gözleriyle görme ve söylenti arasındaki farkın bütün meselelere, özellikle önemli meselelere uygulanmasını önerdi. Herhangi bir kural ya da açıklamayla ilgili hüküm ya da bunların kabulü, iddiaların dayandığı gerçekler gösterilene veya ispatlanana kadar askıya alınır. Bunlar, herkese ve güpegündüz ispatlanmalıdır. Böylece insan, topluluğunun sorgulanmaz olarak kabul ettiğiyle kendi gözlemlediği arasındaki önemli farkı ayırmsar; bu yolladır ki Ben Biz’e hiçbir suçluluk duymadan karşı koyabilecek hale gelir. Ama bu hakkı elde eden, Ben olarak Ben değildir. Hayaller ve görüşler ilahi kuralların veya ilk şeylerle ilgili açıklamaların oluşturulmasında kesinlikle önemlidir. Söylenti ile kendi gözleriyle görme arasındaki farkın evrensel uygulaması gereği, şimdi uyanık bir bilinç tarafından algılanan hakiki ve ortak bir dünya ile rüyalar ve hayallerin birçok hakiki olmayan ve şahsi dünyası arasında bir ayrım yapılır. Böylece, gerçeğin ve yalanın; bütün şeylerin var oluşunun ve olmayışının ölçüsü, herhangi bir topluluğun Biz’i ya da biricik bir Ben değil, ama insan olarak insandır. Nihayet, insan böylece söylenti yoluyla bildiği ve gruptan gruba değişen şeylerin ve onun, veya herhangi bir insanın, kendi gözleriyle görebildiği şeylerin isimlerini ayırt etmeyi öğrenir. Böylelikle, şeylerin gruptan gruba değişen keyfi ayrımlarının yerine “doğal” farklarını koymaya başlar.

İlahi kuralların ve ilk şeylerin kutsal açıklamalarının söylentiyle değil insanüstü bilgi yoluyla bilindiği söylenir. Söylenti ve kendi gözleriyle görme arasındaki ayrımın en önemli meselelere uygulanması talep edildiğinde, bütün sözde insanüstü bilginin insanüstü kaynağının, örneğin doğru ve yanlış kehanetlerin ayrıştırılması için kullanılan geleneksel ölçütlerin ışığında değil ama insan bilgisinin erişilebileceği meselelerde bize yol gösteren kurallardan türemiş ölçütlerin

yardımıyla açık bir şekilde kanıtlanması talep edildi. Felsefe ya da bilimin ortaya çıkışından önce var olan en yüksek insan bilgisi türü sanattı. İlk şeyler arayışına başlangıçta yön veren felsefe öncesi ikinci ayırım, yapay veya insan yapımı şeyler ile insan yapımı olmayan şeyler arasındaki ayırımdı. Doğâ, insan bir yandan söylenti ve kendi gözleriyle görme arasındaki ve diğer yandan da insan tarafından yapılan ve insan tarafında yapılmayan şeyler arasındaki temel farklar ışığında ilk şeyler arayışına girdiğinde keşfedildi. Bu ayrımların ilki, ilk şeylerin bütün insanların şu an görebildiklerinden hareketle aydınlığa kavuşturulması gerektiği talebini doğurdu. Ancak her görünür şey ilk şeylerin keşfi için aynı derecede uygun bir başlangıç noktası değildir. İnsan yapımı şeyler, elbette basitçe bir ilk şey olmayan insan dışında, hiçbir ilk şeye götürmez. Yapay şeyler, insan yapımı olmayan ancak insan tarafından bulunmuş ya da keşfedilmiş şeylerden daha aşağı görülür ya da onlardan sonra gelir. Yapay şeylerin varlıklarını insanın icatlarına veya basiretine borçlu olduğu kabul edilir. Eğer biri, ilk şeylere dair kutsal açıklamaların gerçekliğiyle ilgili muhakemeyi askıya alırsa, insan yapımı olmayan şeylerin varlıklarını herhangi türden bir basirete borçlu olup olmadığını; örneğin ilk şeylerin diğer bütün şeyleri basiret yoluyla mı yoksa başka şekilde mi meydana getirdiğini bilmez. Bu yüzden kişi ilk şeylerin diğer şeyleri diğer bütün meydana getirme yollarından kökten bir biçimde farklı bir şekilde meydana getirdiği olasılığının basiret yoluyla farkına varır. Bütün görünür şeylerin düşünen varlıklar tarafından üretildiği ve insanüstü varlıkların olduğu savı bundan böyle ispat gerektirir: herkesin şu an gördüğünden hareketle bir ispat.⁸

O zaman kısaca, doğanın keşfinin, en azından kendi yorumuna göre, tarih-ötesi, toplum-ötesi, ahlak-ötesi ve din-ötesi

8 Platon, *Yasalar*, 888e-889e, 891e2-7, 966d6-967e1. Aristoteles, *Metafizik*, 989b29-990a5, 1000a9-20, 1042a3 vd.; *De Caelo* 289b13-14. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* i. qu. 2, a. 3.

olan insan olasılığının gerçekleşmesiyle aynı olduğu söylenebilir.⁹ İlk şeylerin felsefi aranışı sadece ilk şeylerin var olduğunu değil, aynı zamanda ilk şeylerin daima var olduğunu; ve daimi ve bozulmaz olan şeylerin, daimi olmayan şeylere göre daha hakiki varlıklar olduğunu önceden varsayar. Bu ön varsayımlar şu temel öncüle dayanır: hiçbir varlık nedensiz ortaya çıkmaz veya “ilk başta Kaos’un varlığına gelmesi”, eş deyişle ilk şeylerin hiçten ve hiç yoluyla oluşması imkânsızdır. Başka bir deyişle, kalıcı veya ebedi bir şey var olmasaydı aşikâr değişimler imkânsız olurdu veya aşikâr biçimde olumsal olan varlıklar zorunlu ve dolayısıyla ebedi bir şeyin varlığını gerektirir. Daimi varlıklar, daimi olmayan varlıklara nazaran daha yüksek mertebededirler; çünkü sadece önceki sonrakinin, sonrakinin varlığının esas nedeni olabilir, veya çünkü daimi olmayan varlık daimi olan varlık tarafından oluşturulmuş düzen içinde yerini bulur. Daimi olmayan varlıklar, daimi olan varlıklara göre daha az hakiki varlıklardır, çünkü kolay bozulabilir olmak demek olmak ile olmamak arasında olmak demektir. Bu temel önerme şöyle söyleyerek de ifade edilebilir : “kadiri mutlaklık”, “doğalar”ın,¹⁰ yani değişmez ve bilinebilir zorunlulukların bilgisi ile sınırlı güç demektir; her özgürlük ve her belirsizlik daha temel bir zorunluluğu gerektirir.

Doğa bir kez keşfedilince, doğal grupların ve farklı insan kabilelerinin karakteristik veya normal davranışlarını âdetleri veya yollarıyla aynı olarak anlamak imkânsız olur; doğal

9 Bu görüş günümüzde halen A. H. Whitehead’in aşağıdaki açıklamasında bir dereceye kadar görülebildiği üzere hemen anlaşılabilir: “Aristoteles’ten sonra ahlaki ve dini ilgiler metafizik sonuçları etkilemeye başladı... Gereği gibi herhangi bir genel metafiziğin, diğer aykırı düşünceler göz önüne alınmadan, Aristoteles’ten daha ileri gidip gidemeyeceği şüphe götürür” (*Science and the Modern World* [Mentor Books ed.] ss. 173-174.) Bkz. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* i. 2. qu. 58, a. 4-5, ve qu 104, a. 1; ii. 2, qu. 19, a. 7, ve qu. 45, a. 3 (felsefenin ahlak ve dinle olan ilişkisi üzerine).

10 *Odyssey*. x. 303-6 ile ilişkilendiriniz.

varlıkların “âdetleri” onların doğaları olarak ve farklı insan kabilelerinin “âdetleri” onların uzlaşımları olarak kabul edilir. “Âdet” veya “yol” ilksel mefhumları bir yandan “doğa” diğer yandan “uzlaşım” mefhumlarına ayrılmıştır. Bu sebeple, doğa ile uzlaşım, pyhsis ile nomos arasındaki fark, doğanın keşfiyle ve dolayısıyla felsefeyle yaşıttır.¹¹

Doğa, saklı olmasaydı keşfedilmek zorunda olmazdı. Bu nedenle, “doğa” zorunlu olarak başka bir şeyin, yani saklaya-bildiği kadar doğayı saklayanın aksine olarak anlaşılmıştır. “Doğa”yı bir fark terimi olarak görmeyi reddeden bilginler vardır, çünkü olan her şeyin “doğal” olduğuna inanırlar. Ama insanın doğa diye bir şeyin var olduğunu doğal olarak bildiğini veya “doğa”nın sözgelimi “kırmızı” kadar sorunsuz veya bariz olduğunu zımnen varsayarlar. Bunun yanında, doğal veya var olan şeylerle, aldatıcı şeyler veya var olmadan varmış gibi görünen şeyleri ayırt etmek zorunda kalırlar; ama var olmadan varmış gibi görünen en önemli şeylerin var olma şekline bir açıklama getirmezler. Doğa ve uzlaşım arasındaki fark, doğanın esasen yetke sahibi kararlar tarafından gizlendiğini imler. İnsan ilk şeylere dair düşüncelere sahip olmadan yaşayamaz ve yakınlarıyla ilk şeylere dair aynı fikirlerle sahip olmadan; yani ilk şeylere dair yetke sahibi düşüncelere tabi olmadan iyi yaşayamadığı farz edilir: bu ilk şeyleri veya “nedir”i açıklığa kavuşturduğunu iddia eden yasadır. Yasa ise bağlayıcı gücünü grup üyelerinin anlaşmalarından veya uzlaşımlarından alan bir kural gibi görünür. Yasa veya uzlaşma doğayı saklama eğilimine veya işlevine sahiptir; doğanın başlangıç olarak sadece “âdet” olarak “verildiği” ya da deneyimlendiği ölçüde de bunu başarırlar. Bu yüzden ilk şeylerle ilgili felsefi arayışa “olan” veya “olmak” anlayışı rehberlik eder; buna göre olma tarzına dair en temel

11 Doğa ve uzlaşım arasındaki farkın en eski kayıtlarıyla ilgili bkz. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn, 1916), ss. 82-88.

ayrım, “filhakika olmak” ve “yasa veya uzlaşım gereği olmak” arasındaki ayrımdır –ki bu ayrım ens reale ile ens fictum arasındaki skolastik ayrımda güç bela tanınabilir bir surette varlığını sürdürmüştür.¹²

Felsefenin ortaya çıkışı insanın genel olarak siyasi şeylere ve özelde yasalara karşı tutumunu kökten biçimde etkiler, çünkü onun bu şeyleri anlayışını kökten biçimde etkiler. Başlangıçta, kendi türünde en iyi yetke ya da bütün yetkelerin kökeni atalara ait olardı. Doğanın keşfiyle, atalara ait olma iddiası kökünden sökülür; felsefe atalardan kalandan, iyi olana, özü itibariyle iyi olana, doğal olarak iyi olana dönmüştür. Yine de felsefe atavi geleneğin saygınlığını yıksa da, onun temel bir öğesini muhafaza eder. Buna göre doğadan söz ederken ilk filozoflar ilk şeyleri kastederlerdi, eş deyişle en eski şeyleri; felsefe ise atalara ait olan şeyleri atalara ait olandan daha eski bir şey için terk eder. Doğa bütün ataların atası veya bütün annelerin annesidir. Doğa herhangi bir gelenekten daha eskidir; bu yüzden herhangi bir gelenekten daha saygıdeğerdir. Doğal şeylerin insan tarafından üretilen şeylerden daha yüksek bir itibara sahip olduğu görüşü, mitten gizli veya bilindışı biçimde alınan ödünçlere veya mit kalıntılarına değil doğanın keşfinin kendisine dayanır. Sanat doğayı gerektirir, oysa doğa sanatı gerektirmez. İnsanın, bütün ürünlerinden daha saygıdeğer olan “yaratıcı” yeteneklerinin kendisi insan tarafından üretilmemiştir; Shakespeare’in dehası Shakespeare’in işi değildir. Doğa bütün sanatlar için sadece malzemeler değil modeller de sağlar; “en muazzam ve en adil şeyler” sanattan farklı olarak doğanın işidir. Atalara ait olanın yetkesini kökünden sökerek, felsefe doğayı yetke olarak kabul eder.¹³

12 Platon, *Minos*, 315a1-b2 ve 319c3; *Yasalar* 889e3-5, 890a6-7, 891e1-2, 904b1; *Tmaeus* 40d-41a; Ayrıca bkz. Parmenides Frag. 6 [Diels]; bkz. P. Bayle, *Pensées diverses*, § 49.

13 Cicero, *Yasalar* ii. 13 ve 40; *De finibus* iv.72; v. 17.

Yetkeyi kökünden sökerken felsefenin doğayı ölçüt olarak aldığını söylemek daha az yanıltıcı olurdu. Zira, duyum-algının yardımıyla doğanın us ve anlayış olduğunu, ve us veya anlayışın nesneleriyle olan ilişkisinin, tam yetkenin talep ettiği gözü kapalı itaatten kökten şekilde farklı olduğunu keşfeden, insan kabiliyetidir. Doğayı en yüksek yetke olarak adlandırırken kişi, tüm felsefenin dayandığı ayrımı, us ile yetke arasındaki ayrımı bulanıklaştırabilir. Yetkeye boyun eğerek felsefe, özellikle siyasi felsefe mahiyetini kaybedebilir; ideolojiye, eş deyişle belirli veya yeni oluşan bir toplumsal düzenin savunusu yönünde yozlaşabilir; ya da teoloji veya hukuki öğretiye doğru bir dönüşüm içine girebilirdi. 18. Yüzyıldaki durumla ilgili olarak Charles Beard şöyle demiştir: “Ruhban sınıfı ve monarşistler ilahi hak olarak özel haklar talep ettiler. Devrimciler ise doğaya başvurdular.”¹⁴ 18. Yüzyıl devrimcileri için doğru olan, mutadis mutandis,* felsefecilerin kapasitesindeki bütün felsefeciler için doğrudur. Klasik felsefeciler iyyinin atavi olanla özdeşleşmesinin altında yatan büyük hakikatin hakkını tam olarak verdiler. Yine de bu özdeşleşmeyi reddetmeselerdi ilk olarak bu altta yatan hakikati göz önüne seremezlerdi. Özellikle Sokrates, siyasi felsefesinin nihai sonuçları söz konusu olduğunda çok muhafazakâr bir insandı. Oysa Aristofanes, Sokrates’in temel önermesinin bir oğulun kendi babasını dövmesine sebep olabileceğini, eş deyişle en doğal yetkeyi inkâr edebileceğini öne sürerken hakikate işaret etti.

Doğanın veya doğa ile uzlaşım arasındaki farkın keşfi doğal hak fikrinin ortaya çıkışı için gerekli koşuldur; ama yeterli koşul değildir: bütün haklar uzlaşımsal olabilir. Bu tam da siyasi felsefedeki temel tartışmanın konusudur. Doğal herhangi bir hak var mıdır? Sokrates’ten önceki hâkim yanıt olumsuz görünür: eş deyişle, yukarıda “uzlaşımıcı-

14 *The Republic* (New York), s. 38.

* Teferruat halin gereğine göre değiştirildikten sonra. (çev. n.)

lık”¹⁵ olarak adlandırdığımız görüş. Felsefecilerin ilk önce uzlaşmacılığa meyletmış olmaları şaşırtıcı değildir. Doğru, kendini başlangıç olarak yasa veya âdet olarak ya da onun bir karakteri olarak sunar; ve âdet veya uzlaşım felsenin ortaya çıkışıyla, doğayı saklayan şey olarak göz önüne çıkar.

En önemli Sokrates öncesi metin Herakleitos’a aittir: “Tanrının görüşüyle her şey doğru [asil] ve iyi ve adildir, ama insanlar bazı şeylerin adil, bazı şeylerin ise adil olmadığı varsayımını öne sürdüler.” Adil ve adil olmayan arasındaki ayrımın ta kendisi bir insan varsayımı veya insan uzlaşısıdır.¹⁶ Tanrı, veya ilk sebebe her ne dersek, iyinin ve şerrin ve hatta iyinin ve kötünün ötesindedir. Tanrı, nasılsa öyle olarak insan hayatıyla herhangi bir surette alakalı olan adaletle ilgili değildir: Tanrı adaleti ödüllendirmez, adaletsizliği cezalandırmaz. Adeletin insanüstü bir dayanağı yoktur. Adeletin iyi ve adaletsizliğin kötü oluşu yalnızca insan faaliyetlerine ve eninde sonunda insan kararlarına bağlıdır. “Doğru insanların hükümdarlık ettiği yerler dışında ilahi adaletin izleri bulunamaz; aksi hallerde, gördüğümüz gibi, doğrunun gözünde de kötünün gözünde de durum aynıdır.” Bu yüzden doğal hakkın inkârı Tanrı takdirinin inkârının bir sonucuymuş gibi görünür.¹⁷ Ancak yalnızca Aristoteles örneği doğal hakkı kabul etmenin özel olarak Tanrı takdirine veya tam ilahi adalete inanmadan mümkün olabileceğini göstermeye yeterli olur.¹⁸

15 Bkz. Platon, *Yasalar* 889d7-890a2 ile 891c1-5 ve 967a7 vds.; Aristoteles, *Meta fizik* 990a3-5 ve *De Caelo* 298b13-24; Thomas Aquinas, *Summa theologiae* i. qu. 44, a. 2.

16 Frag. 102; bkz. Fragmanlar. 58, 67, 80.

17 Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, böl. xix (§ 20, Bruder ed.) Victor Cathelein (*Recht, Naturrecht und positives Recht* [Freiburg im Breisgau, 1901], s. 139) şöyle der: “... lehnt man das Dasein eines persönlichen Schöpfers und Weltregierers ab, so ist das Naturrecht nicht mehr festzuhalten.”

18 *Nicomachean Ethics* 1178b7-22; F. Socinus, *Praelectones theologiae*, böl. 2; Grotius, *De jure belli ac pacis*, Prolegomena § 11; Leibniz, *Nouveaux essais*, Kitap 1, böl. ii; § 2. Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nden aşağıdaki pasajları göz önüne alın: “Sözleşmeye katılan tarafların kendi aralarında sadece doğa yasası altında olacakları ve karşılıklı yükümlülüklerinin hiçbir teminatının olmadığı görülür...” (III, böl. 19) ve “Şeyleri insanca ele aldığımızda, doğal müeyyidenin olmaması durumunda, insanlar arasında adalet yasaları beyhudedir” (II, böl. 6).

Zira, her ne kadar kozmik düzenin ahlaki ayrımlara kayıtsız olabildiği düşünülse de genel anlamda doğadan farklı olan insan doğasının böyle ayrımların temeli olması pekâlâ mümkündür. Bu noktayı en bilinen ön-Sokratik öğretiyle, yani atomculukla örneklemek gerekirse, atomların iyinin ve kötünün ötesinde olduğu gerçeği, herhangi bir atom bileşiği için, özellikle “insan” dediğimiz bileşikler için yaradılıştan hiçbir şeyin iyi ya da kötü olmadığı çıkarsamasını haklı çıkar-maz. Aslında, insanın iyiyle kötü arasında yaptığı bütün ay-ırımın veya tüm insan tercihlerinin sadece uzlaşım-sal oldu-ğunu hiçkimse söyleyemez. Biz bu yüzden, doğal olan insan arzuları ve eğilimleri ile uzlaşım-lardan doğanlar arasında bir ayırım yapmalıyız. Dahası, insan doğasıyla uyumlu ve dola-yısıyla insan için iyi olan insan arzu ve eğilimleri ile doğasını veya insanlığını tahrip eden ve dolayısıyla kötü olanlar ara-sında ayırım yapmalıyız. Böylece doğayla uyumlu olduğu için iyi olan bir hayat, insan hayatı mefhumuna yönlendirili-riz.¹⁹ Tartışmanın iki tarafı da böyle bir yaşam olduğunu ka-bul eder, veya daha genel bir ifadeyle adilden/doğrudan farklı olarak iyinin önceliğini kabul eder.²⁰ Tartışmalı mesele adil olanın iyi (yaradılıştan iyi) olup olmadığı veya insan do-ğasıyla uyumlu hayatın adalet veya ahlak gerektirip gerektir-mediğidir.

Doğal ve uzlaşım-sal arasında kesin bir ayrıma varmak için bireyin²¹ veya neslin yaşamında uzlaşım-dan daha eski tarih-li döneme, yani kökenlere geri dönmeliyiz. Hak ve sivil top-

19 Bu mefhum, Cicero’nun vurguladığı gibi “neredeyse bütün” klasik felsefeciler tarafından kabul edilmiştir (*De finibus*, v. 17). Ama kuşkucular tarafından reddedilmiştir (bkz. Sextus Empiricus, *Pyrrhonica* iii. 235).

20 Platon, *Devlet* 493c1-5, 504d4-505a4; *Symposium* 206e2-207a2; *Theastetus* 177c6-d7; Aristoteles *Nikomakea Etik* 1094a1-3 ve b14-18

21 İnsanın “hemen doğum anından itibaren” nasıl olduğuna dair düşünceler için bkz. örn. Aristoteles, *Politika* 1254a23 ve *Nikomakea Etik* 1144b4- 6; Cicero, *De finibus* ii. 31-32; iii. 16; v. 17, 43 ve 55; Diogenes Laertius, x. 137; Grotius a.g.y. , Prologomena § 7; Hobbes, *De cive*, i, 2, not I.

lum arasındaki bağlantıya bir bakışla, hakkın kökeni sorunu sivil toplumun veya genel olarak toplumun kökeni sorusuna dönüşür. Bu soru da insan neslinin kökeni sorusuna götürür. Daha ileride ise insanın ilk koşulunun ne olduğu sorusuna götürür: mükemmel mi kusurlu mu olduğu; kusurluysa, kusurun güzellik (iyi huyluluk veya masumiyet) mi yoksa gadarlık karakterine mi sahip olduğu.

Bu sorulara dair yapılan eski tartışmalarının kayıtlarını incelersek, kökenlerle ilgili sorulara verilen neredeyse her cevabın doğal hakkın kabulü veya reddiyle bağdaştığı izlenimine kapılabiliriz kolayca.²² Bu zorluklar sivil toplumun kökeniyle ve “ilk insanların” durumuyla ilgili soruların tamamen gözardı edilmesine değilse de değer kaybetmesine katkı sağlamıştır. Bize söylenen, önemli olanın hiçbir şekilde “devletin tarihsel kökeni”²³ değil, “devlet fikri” olduğu- dur. Bu modern görüş bir ölçüt olarak doğanın reddedilmesinin bir sonucudur. Doğa ve Özgürlük, Gerçeklik ve Değer ya da Norm (Ölçüt), Olan ve Olması Gereken birbirinden tamamen bağımsız gibi görünürdü; bu yüzden kökenleri inceleyerek sivil toplum ve hakla ilgili hiçbir şey öğrenemezmişiz gibi görünürdü. Ancak, eskilerin gözünde kökenler sorusu kesin bir öneme sahiptir, çünkü onun doğru cevabı sivil toplumun ve hakkın statüsünü ve itibarını açıklığa kavuşturur. Kişi, sivil toplumun veya doğru ve yanlışın doğaya mı yoksa sadece uzlaşma mı dayandığını öğrenmek için, sivil toplumun veya doğru ve yanlışın kökenini veya doğuşunu araştırır.²⁴ Ve sivil toplumun veya doğru

22 Vahşi başlangıçlar varsayımı ile doğal hakkın kabulünün birleşimi için bkz. Cicero *Pro Sestio* 91-92 ile *Tust. Disp.* V. 5-6, *Republic* i. 2, ve *Offices* ii. 15. Ayrıca bkz. Polybius vi. 4.7, 5.7-6.7, 7.1. Platon, *Yasalar* 680d4-7 ve Aristoteles *Politika* 1253a35-38'den çıkan sonuçları göz önünde tutun.

23 Hegel, *Philosophy of Right* §258; bkz. Kant, *Metaphysik der Sitten* ed. Vorlaender, s. 142 ve 206-7.

24 Bkz. Aristoteles, *Politika* 1252a18 vd. ve 24 vd. ile 1257a4 vd. Bkz. Platon, *Devlet* 369b5-7, *Yasalar* 676a1-3; ayrıca Cicero, *Devlet* i.39-41.

ve yanlıştın “esas” kökeni sorusu, başlangıçlar veya “tarihsel” kökenlerle ilgili bilinenler göz önüne alınmaksızın yanıtlanamaz.

İnsanın başlangıçtaki gerçek durumunun mükemmel mi kusurlu mu olduğu sorusuna gelince, bunun cevabı, kendi fiili kusurluluğundan tümüyle insan neslinin mi sorumlu olduğuna, yoksa bu kusura neslin asli kusurunun mu “sebepe olduğuna” karar verir. Başka bir deyişle, insanın başlangıcının mükemmel olduğu görüşü, iyinin atalardan kalmayla eşitlenmesi ile ve aynı zamanda felsefeden ziyade Tanrıbilim ile uyuşum içindedir. Zira insan her zaman sanatların insan tarafından icat edildiğini veya dünyanın ilk çağının sanatı bilmediğini hatırlar ve kabul eder; ancak felsefe zorunlu olarak sanatları gerektirir; böylece felsefi hayat gerçekten doğru veya doğaya uygun hayatsa insanın başlangıçları da zorunlu olarak kusurludur.²⁵

Şu anki amacımız için uzlaşıcılık tarafından kullanılan standart iddianın bir çözümlemesini vermek yeterlidir. Bu iddia doğal hakkın olamayacağını, çünkü “adil şeyler”in toplumdan topluma değiştiğini ispatlamak gayesini güder. Bu iddia çağlar boyunca hayret verici bir canlılık, kendi içkin değeriyle çelişir görünen bir canlılık göstermiştir. Çoğunlukla sunulduğu gibi, iddia adaletin farklı sivil toplumlarda veya aynı sivil toplum için farklı zamanlarda hâkim olan veya olmuş olan mefhumlarının basit bir sıralamasından oluşur. Önceden belirttiğimiz gibi, “adil şeyler”in veya adalet anlayışlarının çeşitliliği veya değişkenliğine dair yalın gerçek, belli varsayımlar öne sürülmesi ve bu varsayımların çoğu durumda telaffuz bile edilmemesi müstesna, doğal hakkın reddini aklamaz. Biz bu yüzden uzlaşımçı iddiayı dağınık ve parça parça düşüncelerden yeniden inşa etmek zorunda kalıyoruz.

25 Platon, *Yasalar* 677b5-678b3, 679c; Aristoteles, *Metafizik* 981b13-25.

Her yönden kabul edilmiştir ki hakkın ilkeleri değişmez olmadıkça doğal hak olamaz.²⁶ Ancak uzlaşımıcılığın atıfta bulunduğu gerçekler hakkın ilkelerinin değişken olduğunu kanıtlar görünmez. Sadece farklı toplumların farklı adalet mefhumlarına veya adalet ilkelerine sahip olduklarını kanıtlar görünür. İnsanın çeşitli dünya anlayışları oluşturmuş olması, dünyanın olmadığını veya dünyanın hakiki açıklamasının olamayacağını veya insanın hiçbir zaman dünyanın hakiki ve nihai bilgisine ulaşamayacağını kanıtlamadığı gibi; aynı şekilde adalet mefhumlarının çeşitlilik arz ettiğini göstermek de doğal hakkın olmadığını veya o doğal hakkın bilinemez olduğunu kanıtlamaz. Adalet anlayışlarındaki bu çeşitlilik, hataların çeşitliliği olarak anlaşılabilir, bu çeşitlilik adalete ilişkin tek bir hakikatin var oluşu ile çelişmek bir yana, onu gerektirir. Uzlaşımıcılığa karşı yapılan bu itiraz, eğer doğal hakkın var oluşu, bütün insanların ya da çoğu insanın şimdi ve daha önce doğal haktan habersiz olduğu gerçeği ile uyuşsaydı geçerli olurdu. Ancak doğal haktan söz edilirken, adaletin insan için hayati önemde olduğu ya da insanın adaletsiz yaşayamayacağı veya iyi yaşayamayacağı; ve adaletle uyumlu olan hayatın adaletin ilkelerinin bilgisini gerektirdiği ima edilir. Ama eğer böyle olsaydı bütün insanlar duyulur nitelikler hakkında anlaşıkları gibi adaletin ilkeleri konusunda da anlaşılırlardı.²⁷

Yine de bu talep mantıksız görünmektedir; zira duyulur niteliklerle ilgili bile evrensel bir anlaşma yoktur. Tüm insanlar olmasa da tüm normal insanlar sesler, renkler ve benzerleri hakkında anlaşılır. Buna göre doğal hakkın varlığı sadece bütün normal insanların adaletin ilkeleri hakkında anlaşmalarını gerektirir. Genel anlaşmanın eksikliği hakiki ilkeleri

26 Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1094b14-16 ve 1134b18-27; Cicero, *Devlet* iii. 13-18 ve 20; Sextus Empiricus, *Phrrhonica* iii. 218 ve 222. Bkz. Platon, *Yasalar* 889e-8 ve Xenophon, *Memorabilia* iv. 4. 19.

27 Cicero, *Devlet* iii.13 ve *Yasalar* i. 47; Platon, *Yasalar* 889e.

göz ardı edenlerde insan doğasının bir yozlaşması ile, bariz nedenlerle duyulur niteliklerin algısında görülen yozlaşmadan çok daha sık ve çok daha etkili bir yozlaşma ile açıklanabilir.²⁸ Ama adalet mefhumlarının toplumdan topluma ve çağdan çağa değiştiği doğruysa, bu doğal hak görüşü, belirli tek bir toplumun üyelerinin veya belki belirli tek bir toplumdaki tek neslin ya da olsa olsa belirli bazı toplumların üyelerinin var olan tek normal insan varlıkları olarak kabul edilmeleri gerektiği keskin sonucuna götürür. Sadece pratik amaçlar için bu, doğal hak öğretmenin doğal hakkı kendi toplumunca veya kendi “medeniyet”ince yüceltilen adalet mefhumlarıyla özdeşleştirmesi anlamına gelir. Doğal haktan söz ederken kendi topluluğunun önyargıları için evrensel bir geçerlilik iddia etmekten başka bir şey yapmaz. Eğer, aslında, birçok toplumun adaletin ilkeleri konusunda anlaştığı öne sürülürse, en azından anlaşmanın (hayatın koşullarının veya karşılıklı etkinin benzerliği gibi) arızı nedenlere bağlı olduğuna katılmak, sadece bu belirli toplumların bozulmamış insan doğasını muhafaza ettiklerini söylemekten daha akla yatkındır. Bütün medeni toplumların adaletin ilkeleri konusunda anlaştıkları iddia edilirse, önce “medeniyet” ile ne kastedildiğinin bilinmesi gerekir. Eğer doğal hak öğretmeni medeniyeti doğal hakkın ya da bir denginin tanınması ile bir tutarsa, gerçekte, doğal hakkın ilkelerini kabul eden tüm insanların doğal hakkın ilkelerini kabul ettiğini söyler. Eğer “medeniyet”ten sanatın ya da bilimin yüksek gelişimini anlarsa, onun savı uzlaşımçıların sıklıkla medeni insanlar oldukları ve doğal hakka veya doğal hakkın özünü oluşturan adaletin ilkelerine inananların sıklıkla pek az medeni oldukları gerçeğiyle çürütülür.²⁹

Doğal hakka karşı ileri sürülen bu argüman, insanların iyi yaşamak için ihtiyaç duydukları tüm bilginin, duyulur nite-

28 Cicero, *Yasalar* i.33 ve 47

29 Bkz. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Kitap I, böl. iii. kısım 20.

liklerin algısının ve çaba gerektirmeden vuku bulan diğer algıların doğal olduğunu söylediğimiz anlamda doğal olduğunu varsayar. Dolayısıyla, bir kez doğal hak bilgisinin insan çabasıyla elde edilmesi gerektiği veya doğal hak bilgisinin bilim özelliğine sahip olduğu farz edildiğinde, bu argüman gücünü kaybeder. Bu, doğal hak bilgisinin neden her zaman mevcut olmadığını açıklardı. Bundan, böyle bir bilgi mevcut olmadan önce, iyi ya da adil bir hayatın veya “kötülüğün durmasının” mümkün olmadığı sonucu çıkardı. Ama bilimin nesnesi, daimi, değişmez veya gerçek olandır. Netice itibariyle, doğal hak veya adalet hakikaten var olmalıdır ve bundan dolayı “her yerde aynı güce sahip olmalıdır.”³⁰ Böylelikle her zaman aynı olan ve en azından adalete dair insan düşüncesi üzerinde hiçbir zaman gücünü kaybetmeyen bir etkiye sahip olması gerekirmiş gibi görünür. Oysa, aslında adalete dair insani düşüncelerin bir anlaşmazlık ve dalgalanma durumunda olduğunu görürüz.

Ancak bu dalgalanma ve anlaşmazlığın kendisi sanki doğal hakkın tesirli olduğunu kanıtlar gibidir. Açıkça uzlaşım-sal olan şeyler –ağırlıklar, ölçüler, para ve benzerleri– hakkın-da farklı toplumlar arasında bir anlaşmazlıktan pek söz edilemez. Farklı toplumlar ağırlıklar, ölçüler ve parayla ilgili olarak farklı düzenlemeler yaparlar; bu düzenlemeler birbirleriyle çelişmez. Ama farklı toplumlar adaletin ilkeleri konusunda farklı görüşlere sahip olurlarsa, bu görüşler birbirleriyle çelişir. Tartışılmaz biçimde uzlaşım-sal olan şeylerle ilgili farklar ciddi şaşkınlıklar uyandırmazken, doğru ve yanlışın ilkeleriyle ilgili farklar ister istemez bir karmaşa yaratır. Adaletin ilkeleri hakkındaki anlaşmazlık, bir kehanetten veya doğal hakkın yetersiz anlaşılmasından ileri gelen hakiki bir şaşkınlığı –kendi kendini besleyen veya insan aklını bertaraf eden doğal bir şeyin neden olduğu bir şaşkınlığı– ortaya çı-

30 Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1134b19.

karır görünür. Bu şüphenin, ilk bakışta kararlı şekilde uzlaşmacılık lehine konuşur görünen bir gerçek tarafından teyit edildiği düşünülebilir. Her yerde yasanın emrettiğini yapmanın doğru/adil olduğu veya adilin yasalla, eş deyişle insanların yasal diye kurduğu veya yasal olduğunu kabul etmekte anlaştığı şeyle özdeş olduğu söylenir. Peki, bu adalet hakkında evrensel anlaşmanın bir ölçüsünün olduğunu ima etmez mi? İnsanların, düşündükten sonra, adil olanın basitçe yasal olanla özdeş olduğunu inkâr ettikleri doğrudur, zira “adil olmayan” yasalardan bahsederler. Ama düşünce ürünü olmayan evrensel anlaşma doğanın çalışmalarına işaret etmez mi? Ve adilin yasalla özdeş olduğuna dair evrensel inancın savunulamaz karakteri, yasalın, adille özdeş olmasa da, doğal hakkı az çok bulanık bir şekilde yansıttığını göstermez mi? Uzlaşmacılık tarafında öne sürülen kanıt doğal hakkın var oluşunun mümkünatıyla mükemmel şekilde bağdaşır: yani, doğal hakkın, adeta, adalete ve yasalara dair sonsuz çeşitlilikteki anlayışlara kaynaklık etmesi ya da başka bir deyişle bütün yasaların kökeninde bulunması kesinlikle mümkündür.³¹

Karar şimdi yasanın çözümlemesinin sonucuna bağlıdır. Yasa kendini kendiyile çelişen bir şey olarak açığa vurur. Bir yandan özünde iyi veya asil olduğunu iddia eder: kentleri (siteleri) ve diğer bütün şeyleri koruyan yasadır. Diğer yandan, yasa kendini kentin, eş deyişle vatandaşların çoğunun ortak görüşü veya kararı gibi gösterir. Bu haliyle, o hiçbir şekilde iyi veya asil değildir. Pekâlâ ahmakların ve alçakların işi de olabilir. Yasa yapımcıların bir kural olarak “sen ve ben”den daha bilge olduklarını farzetmek için hiçbir neden yoktur; o zaman neden “sen ve ben” onların kararlarına boyun eğmeliyiz? Kent tarafından resmi olarak çıkarılan aynı yasaların yine aynı kent tarafından eşit resmiyette yürürlükten kaldırılması safi gerçeği, yasaların yapılmasındaki bilgeliğin şüpheli

31 Platon, *Devlet* 340a7-8 ve 338d10-e2; Xenophon, *Memorabilia* iv. 6.6; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1129b12; Herakleitos, *Fragmanlar* 114.

karakterini gösterir gibidir.³² O zaman soru, yasanın iyi veya asil bir şey olduğu iddiasının tamamıyla reddedilip reddedilemeyeceği veya bir parça hakikat içerip içermediğidir.

Yasa, kentleri ve diğer bütün şeyleri koruduğunu iddia eder. Kamu yararını koruduğunu iddia eder. Ama kamu yararı tam da “adil” ile kastettiğimiz şeydir. Yasalar sadece kamu yararına vesile oldukları ölçüde adildirler. Ama adil kamu yararıyla özdeşse, adil veya doğru uzlaşım olamaz: bir kentin uzlaşımları aslında onun için ölümcül olan şeyi iyi yapamazlar ve bunun tersini. O zaman her durumda, neyin adil olduğunu belirleyen uzlaşım değil şeylerin doğasıdır. Bu adil olanın kentin kente ve dönemden döneme pekâlâ değiştiğini ifade eder: adil şeylerin çeşitliliği, adalet ilkeleriyle, yani adil olanın kamu yararıyla özdeş oluşuyla bağdaşmakla kalmaz, onun bir sonucudur da. Burada ve şimdi adil olanın bilgisi; doğası gereği veya özünde bu kent için şu an iyi olanın bilgisi bilimsel bilgi olamaz. Duyum-algı türünde bir bilgiye ise hiç benzemez. Her durumda adil olanı belirlemek siyasal sanatın veya becerinin görevidir. Bu sanat ya da beceri her durumda insan bedeni için neyin sağlıklı ve iyi olduğunu belirleyen hekimin sanatıyla kıyaslanabilir.³³

Uzlaşımçılık hakikatte bir kamu yararı olduğunu inkâr ederek bu sonucun önüne geçer. “Kamu yararı” denilen, aslında, her durumda bir bütünün değil bir parçanın yararındır. Kamu yararını hedeflediklerini iddia eden yasalar gerçekte kentin hükmü/kararı olduklarını iddia ederler. Ama kent, sahip olduğu böyle bir birliği ve dolayısıyla varlığını “anayasa”sına veya rejimine borçludur: kent her zaman ya bir demokrasi, ya bir oligarşi ya bir monarşi ve benzeridir. Rejimle-

32 Platon, *Hippias maior* 284d-e; *Yasalar* 644d2-3 ve 780d4-5; *Minos* 314c1-e5; Xenophon, *Memorabilia* i. 2. 42 ve iv. 4. 14; Aeschylus, *Yedi* 1071-72; Aristofanes, *Bulutlar* 1421-1422.

33 Bkz. Aristoteles, *Nikomakea Etik*, 1129b17-19 ve *Politika*, 1282b15-17 ile Platon, *Theaetetus* 167c2-8, 172a1-b6, ve 177c6-178b1.

rin farkının kökeni kenti oluşturan bölümlerin / tarafların veya kesimlerin farkından ileri gelir. Bu yüzden, her rejim kentin bir kesiminin kuralıdır. Dolayısıyla yasalar, aslında, kentin değil, kenti o sırada kontrol altında tutan kesimin yapımıdır. Herkesin yönetimi olduğunu iddia eden demokrasinin aslında bir kesimin yönetimi olduğunu söylemeye gerek bile yoktur; zira demokrasi olsa olsa kentin topraklarında yaşayan tüm yetişkinlerin çoğunun yönetimidir; gelgelelim çoğunluğu oluşturanlar yoksullardır; ve ne kadar çok sayıda olurlarsa olsunlar, yoksullar diğer kesimlerin çıkarlarından farklı çıkarlara sahip olan bir kesimdir. Yöneten kesim, tabii ki, yalnızca kendi çıkarıyla ilgilenir. Ama, bariz nedenlerle, kendi çıkarı için düzenlediği yasalar sanki bütün sitenin yararınaymış gibi davranır.³⁴

Yine de karışık rejimler; örneğin kentin farklı kesimlerinin çelişen çıkarları arasında az çok adil bir denge kurmaya çalışan rejimler olamaz mı? Ya da belirli bir kesimin (yoksulların veya beyefendilerin örneğin) hakiki çıkarının kamu çıkarıyla kesişmesi mümkün değil midir? Bu türden itirazlar, kentin hakiki bir bütün olduğunu veya daha kesin olarak söylersek, kentin doğa gereği var olduğunu varsayarlar. Ama kent uzlaşımsal veya hayali bir birlik olarak görünebilir. Zira, doğal olan, şiddet olmadan meydana gelir ve var olur. Bir varlığa uygulanan her şiddet o varlığa mizacına, eş deyişle doğasına ters bir şey yaptırır. Ama kent şiddetle, baskıyla ve zorlamayla ayakta kalır veya düşer. O zaman, siyasi yönetimle bir efendinin köleleri üzerindeki yönetimi arasında özsel bir fark yoktur.³⁵ Ama köleliğin doğa karşıtı karakteri aşikâr gibi gö-

34 Platon, *Yasalar* 889d4-890a2 ve 714b3-d10; *Devlet* 338d7-339a4 ve 340a7-8; Cicero, *Devlet* iii. 23.

35 Aristoteles, *Politika* 1252a7-17, 1253b20-23, 1255a8-11 (bkz. *Nikomakea Etik* 1096a5-6, 1109b35-1110a4, 1110b15-17, 1117b28-29, 1180a4-5, 18-21; *Metafizik* 1015a26-33). Platon, *Protogoras* 337c7-d3; *Yasalar* 642c6-d1; Cicero, *Devlet* iii. 23; *De finibus* v. 56, *De laudibus legum Angliac* böl. Vlii (ed. Chrimes, s. 104).

rünür: insan, iradesi halefinde köle olur ya da köle muamelesi görür.

Ayrıca, kent bir vatandaşlar kalabalığıdır (multitude). Bir vatandaş doğuştan bir vatandaşın, her ikise de vatandaş olan bir baba ile bir annenin evladı, doğal bir ürünü gibidir. Yine de sadece, onu meydana getiren vatandaş baba ve vatandaş anne birbiriyle yasal olarak evliyse, veya kabul edilen babası annesinin kocasıysa bir vatandaş olur. Yoksa, “yasal” bir çocuk değil de sadece “doğal” bir çocuk olur. Ve meşru bir çocuğun ne olduğu doğaya değil, yasaya veya uzlaşımına bağlıdır. Zira genel olarak aile ve özel olarak tekeşli aile, Platon’un bile kabul etmek zorunda kaldığı gibi, doğal bir topluluk değildir. Bir de “doğal” bir yabancının yapay olarak “doğal” bir vatandaşa dönüşmesinden dolayı “doğallaştırma” denilen bir gerçek vardır. Özetle, kimin vatandaş olduğu, kimin olmadığı yasaya ve sadece yasaya bağlıdır. Vatandaşlar ve vatandaş olmayanlar arasındaki fark doğal değil uzlaşımsaldır. Bu nedenle, aslında bütün insanlar vatandaş “doğmuş” değil “yapılmış”tır. İnsan ırkının bir parçasını keyfi olarak kesip onu geri kalana karşı fitilleyen şey uzlaşımdır. Bir an için, gerçekten doğal olan sivil toplumun veya hakiki sivil toplumun sadece ve sadece aynı dili konuşanların bütününe kapsadığı düşünülebilir. Ama diller hiç kuşkusuz uzlaşımsaldır. Buna göre Yunanlar ve barbarlar arasındaki fark sadece uzlaşımsaldır. Bütün sayıların, biri 10.000 sayısından ve öteki diğer bütün sayılardan oluşan iki gruba ayrılması kadar keyfidir. Aynı şey, özgür insanlar ve köleler ayrımı için de geçerlidir. Bu ayrım savaş esiri olarak alınan ve kefaretle serbest kalmayan insanların köle olduğu uzlaşımına dayanır; doğa değil uzlaşım insanları köle ve bununla birlikte kölelerden ayrı olarak özgür insan yapar. Sonuç olarak, site doğaları gereği değil tamamen uzlaşım ile birleşmiş insanlar kalabalığıdır. Ortak çıkarlarını –yaradılıştan onlardan farklı olmayan insan varlıklarına, yabancılara ve kölelere karşı– gözetmek

için toplanmış veya biraraya gelmişlerdir. Bu yüzden, kamu yararı olduğunu iddia eden şey aslında bütün olduğunu iddia eden bir parçanın veya sadece bu sav, bu bahane, bu uzlaşım gereği birlik oluşturmuş bir parçanın çıkarıdır. Kent uzlaşımsalsa, kamu yararı da uzlaşımsaldır, ve dolayısıyla hak ve adaletin de uzlaşımsal olduğu kanıtlanmış olur.³⁶

Adaletin bu tarifinin ne kadar uygun olduğunun, adalet “olgusunu kurtardığı” gerçeğinden ortaya çıktığı söylenir; doğal hak öğretilerinin temelinde yatan iyi ve kötüye dair basit deneyimleri anlaşılır kıldığı söylenir. Bu deneyimlerde adalet başkalarını incitmekten çekinmek alışkanlığı veya başkalarına yardım etme alışkanlığı veya bir bölümün yararını (bireyin veya bir kesimin yararını) bütünün yararına göre ikinci sıraya koymak olarak anlaşılır. Bu şekilde anlaşılan adalet, kentin korunması için gerçekten gereklidir. Ancak adaletin savunucuları için ne yazık ki bu bir hırsızlar çetesinin korunması için de gereklidir: üyeleri birbirlerini incitmekten çekinmeselerdi, birbirlerine yardım etmeselerdi veya her üye kendi çıkarını topluluğun çıkarına göre ikinci sıraya koymasaydı, çete bir gün bile dayanamazdı. Buna karşılık hırsızların uyguladığı adaletin gerçek adalet olmadığı veya onun tam da kenti bir hırsızlar çetesinden ayıran adalet olduğu itirazı yapılır. Hırsızların “sözde” adaleti aşikâr adaletsizliğin hizmetindedir. Ama aynı şey kent için de tam olarak doğru değil midir? Kent gerçek bir bütün değilse, adil olmaya veya bencile karşıt olarak “bütünün yararı” veya adil denen şey aslında sadece müşterek bencilliğin talebidir; ve müşterek bencilliğin bireyin bencilliğinden daha saygıdeğer olduğunu iddia etmesine bir sebep yoktur. Başka bir deyişle,

36 Antiphon, Diels'te, *Vorsokratiker* (5. Basım), B44 (A7, B2). Platon, *Protagoras* 337e7-d3; *Devlet* 456b12-e3 (ve bağlam); *Devlet Adamı* 262e10-e5; Xenophon, *Hiero* 4. 3-4; Aristoteles, *Politika* 1275a1-2, b21-31, 1278a30-35; Cicero *Devlet* iii. 16-17 ve *Yasalar* ii. 5. Sivil toplumların “sürüler”le kıyaslamasının sonucunu düşünün (bkz. Xenophon, *Cyropaedia* i. 1. 2.; bkz. Platon, *Minos* 318a1-3).

hırsızların adaleti sadece kendi aralarında uyguladıkları söylenirken, kentin adaleti kente mensup olmayanlar veya başka kentler karşısında da uyguladığı söylenir. Ama bu doğru mudur? Dış politikanın düsturları hırsızlar çetesinin uyduğu düsturlardan özsel olarak farklı mıdır? Farklı olabilirler mi? Kentler, eğer zenginleşeceklerse, zor kullanmak ve hilekârlık yapmak veya başka kentlere ait olanı onlardan almak mecburiyetinde değiller midir? Dünyanın doğal olarak eşit biçimde diğer herkese ait olan bir kısmını gasp ederek var olmazlar mı?³⁷

Bir kentin diğer kentleri incitmekten çekinmesi veya yoksulluğa terk edilmesi tabii ki mümkündür, tıpkı bireyin isterse adil olarak yaşayabilmesi gibi. Ama soru böyle davranan bireyin doğaya göre mi yaşadığı yoksa sadece uzlaşımı mı izlediği sorusudur. Deneyim gösterir ki sadece birkaç birey ve yok denecek kadar az kent mecbur edilmedikleri halde adil davranır. Deneyim gösterir ki kendi başına adalet faydasızdır. Bu sadece daha önce ispatlanan şeyi, adaletin doğada bir temelinin olmadığını gösterir. Kamu yararının müşteregin bencil çıkarı olduğu kanıtlanmıştır. Müşteregin bencil çıkarı müşteregin tek doğal elemanlarının, yani bireylerin bencil çıkarlarından doğar. Doğası gereği herkes kendi çıkarı için ve sadece kendi çıkarı için çabalar. Ne var ki adalet bize öteki insanın iyiliğini gözetmemizi söyler. Adaletin bizden talep ettiği, bu durumda doğaya aykırıdır. Doğal fayda, yani insanın heves ve ahmaklıklarına dayanmayan fayda, bu önemli fayda “hak” veya “adalet” denen muğlak faydanın tam tersi gibi görünür. Herkesin doğal olarak sürüklendiği kendi çıkarı doğal çıkardır, buna karşılık hak ve adalet sadece mecburiyetle ve eninde sonunda uzlaşma yoluyla çekici hale gelir. Hakkın doğal olduğunu

37 Platon, *Devlet* 335d11-12 ve 351c7-d13; Xenophon, *Memorabilia* iv. 4. 12 ve 8. 11; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1129b-11-19, 1130a3-5 ve 1134b2-6; Cicero, *de Offices* i. 28-29; *Devlet* iii.11-31.

iddia edenler bile adaletin bir karşılıklılık içerdiğini kabul etmelidir; insanlara kendilerine ne yapılmasını arzu ediyorlarsa başkalarına da onu yapmaları emredilmiştir. İnsanların başkalarına iyiliklerinin dokunması zorunludur, çünkü başkalarının onlara iyiliklerinin dokunmasını arzu ederler; insan iyilik bulmak için iyilik yapmalıdır. Adalet bencillikten türemiş ve ona itaat eder gibi görünür. Bu, doğası gereği herkesin kendi çıkarını gözettiği kabulüne çıkar. Kişinin kendi çıkarını gözetmede iyi oluşu ihtiyat ve bilgeliktir. Bu yüzden ihtiyat veya bilgelik gerçek anlamıyla adaletle uyuşmaz. Hakikaten adil olan bir insan akılsız ya da aptaldır –uzlaşım tarafından aldatılmış bir insandır.³⁸

Uzlaşımçılık bu durumda kent ve hakkın birey için yararlı olduğu kabulü ile mükemmel şekilde uyumlu olduğunu iddia eder: birey başkalarının yardımı olmadan yaşamak veya iyi yaşamak için fazla zayıftır. Herkes sivil toplumda yalnızlık veya yabancılık şartlarından çok daha iyi durumdadır. Yine de bir şeyin faydalı oluşu onun doğal olduğunu kanıtlamaz. Koltuk değnekleri bacağına kaybeden bir insan için faydalıdır; ama koltuk değneği kullanmak doğaya uygun mudur? Ya da, daha uygun bir ifadeyle, özel hesaplamalar faydalı bulduğu için var olan şeylerin insan için doğal olduğu söylenebilir mi? Özel hesaplar temelinde arzulan şeylerin veya kendiliğinden ya da kendi uğruna arzulanan şeylerin, insan için doğal olduğu söylenebilir mi? Kent ve hak şüphesiz avantajlıdır; ama büyük sakıncalardan azade midir? O halde, bireyin kendi çıkarı ile kentin veya hakkın talepleri arasındaki çatışma kaçınılmazdır. Kent, kentin veya hakkın daha yüksek itibara sahip olduğunu veya onun kutsal olduğunu ilan etmeden bu çatışmayı sona

38 Trasymachus, in Diels, *Vorsokratiker* (5. Baskı), B8; Platon, *Devlet* 343e3,6-7,d2, 348c11-12, 360d5; *Protogoras* 333d4-e1; Xenophon, *Memorabilia* ii. 2. 11-12; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1130a3-5, 1132b33-1134b5-6; Cicero, *Devlet* iii. 16, 20, 21, 23, 24, 29-30.

erdiremez. Ancak kentin ve hakkın özünde olan bu iddia, özsel olarak hayalidir.³⁹

Uzlaşımçı savın damarı bu durumda şudur: hak uzlaşım-saldır, çünkü hak aslen kente aittir⁴⁰ ve kent uzlaşım-saldır. İlk izlenimimizin tersine, uzlaşım-cılık hak ve adaletin anlamının keyfi olduğunu veya hak ve adalete dair herhangi bir tür evrensel anlaşmanın olduğunu ileri sürmez. Tam tersi, uzlaşım-cılık herkesin adaletten anladığı aynı şeydir: adil olmak başkalarına zarar vermemek demektir, veya başkalarına yardım etmek demektir veya kamu yararıyla ilgili olmaktır. Uzlaşım-cılık doğal hakkı şu temellerde reddeder: (1) adalet, herkesin sadece kendi yararına yönelik olan doğal arzusu ile kaçınılmaz bir gerilim içindedir; (2) adaletin doğada bir alt-yapısı olduğu sürece –genel anlamda birey için avantajlı olduğu sürece– talepleri kentin –uzlaşım-sal birimin– üyeleriyle sınırlıdır; “doğal hak” denen sadece belli bir topluluğun üyeleri için geçerli olan ve buna ek olarak topluluk içi ilişkilerde bile evrensel geçerlilikten yoksun toplumsal uygunluğun kaba kurallarından oluşur; (3) “hak” veya “adalet” ile evrensel olarak kastedilen şey “yardım etme” veya “incitme” veya “kamu yararı”nın kesin anlamını tamamen belirsiz bırakır; bu ifadeler sadece belirleme yoluyla gerçekten anlamlı hale gelirler ve her belirleme uzlaşım-saldır. Adalet mefhum-ların çeşitliliği adaletin uzlaşım-sal özelliğini kanıtlamaktan çok doğrular.

Platon doğal hakkın var oluşunu tesis etme çabasındayken, uzlaşımçı tezi iyinin hoş a gidenle/ haz verenle (pleasant) özdeş olduğu önermesine indirgemıştır. Tam aksine, klasik hedonizmin tüm politik alanın en kesin değer kaybına yol aç-tığını görürüz. İyinin atalardan kalma ile eşleşmesinin yerini

39 Platon, *Protogoras* 322b6, 327c4-e1; Cicero, *Devlet* i. 39-40, iii. 23, 26; *De finibus* ii. 59; ayrıca bkz. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (Flammarion ed.), s. 173.

40 Aristoteles, *Politika* 1253a37-38.

ilk önce iynin hoşa gidenle eşleşmesine bırakması şaşırtıcı olmazdı. Zira, ilkel denklem doğa ile uzlaşım arasındaki fark temelinde reddedildiğinde, atavi gelenek veya ilahi yasa tarafından yasaklanmış şeyler kendilerini empatik olarak doğal ve bu nedenle özü itibariyle iyi olarak gösterir. Atavi gelenekle yasaklanan şeyler arzulandıkları için yasaklanmışlardır; ve uzlaşım la yasaklanmış oldukları gerçeğı bunların uzlaşım temelinde değıl doğal olarak arzulandıklarını gösterir. Şimdi insanı atavi geleneğın veya ilahi yasanın dar yolundan çıkmaya teşvik eden, haz arzusu ve acıdan nefret etme gibi görünür. Doğal iyi böylece hazmış gibi görünür. Hazla yönelme atalardan kalmayla yönelmenin yerine geçen ilk şey olur.⁴¹

Klasik hedonizmin (hazcılığın) en gelişmiş hali Epikürosçuluktur. Epikürosçuluk tabii ki uzlaşım cılığın çağlar boyu en çok etkiye sahip olmuş biçimidir. Epikürosçuluk şüphesiz materyalisttir (maddecidir). Ve Platon uzlaşım cılığın kökenini materyalizmde bulmuştur.⁴² Epikürosçu sav şöyledir: doğal olarak iyi olanı bulmak için, iyiliğinin güvencesi doğa tarafından verilenin veya iyiliğı herhangi bir kanaatten ve böylece özel olarak herhangi bir uzlaşım dan bağımsız olarak hissedilenin ne tür bir şey olduğunu görmeliyiz. Doğası gereğı iyi olan, doğum anından itibaren, her akıl yürütmeden, hesaplamadan, disiplinden, kısıtlamadan veya zorlamadan önce aradığımız şeyde kendini gösterir. Bu anlamda iyi, sadece hoşa gidendir/haz verendir. Haz, doğrudan hissedilen veya duyumsal olarak iyi diye algılanan tek iyidir. Bundan dolayı, ilk haz beden in hazzıdır, ve bu tabii ki kişinin kendi bedeni-

41 Antiphon, in Diels, *Vorsokratiker* (5. Baskı), B44, A5; Thucydides v. 105; Platon, *Devlet* 364a2-4 ve 538c6-539a4; *Yasalar* 662d, 875b1-e3, 886a8-b2, 888a3; *Protogoras* 352d6 vds.; *Clitophon* 407d4-6; *Sekizinci Mektup* 354e5-355a1 (ayrıca bkz. *Gorgias* 495d1-5); Xenophon, *Memorabilia* ii. 1; Cicero, *Yasalar* i. 36 ve 38-39.

42 *Yasalar* 889b-890a.

nin hazzıdır; herkes doğası gereği sadece kendi iyisini arar; diğer insanların iyiliğine olan tüm ilgi ikincildir, türevdir. Doğru ve yanlış akıl yürütmeden oluşan görüş, insanları üç tür seçim nesnesine yönlendirir: en büyük hazza, faydalı olana ve asil olana. İlki için, çeşitli hazların acıyla bağlantılı olduğunu gözlemlediğimizden, az çok tercih edilebilir hazlara itiliriz. Böylece zorunlu olan doğal hazlar ile zorunlu olmayanlar arasındaki ayrımın farkına varırız. Bundan başka, arı olan ve acıyla karışan hazlar olduğunu fark ederiz. Nihayet, hazzın bir sonu olduğunu, tam bir hazzın var olduğunu görürüz; ve bu haz doğamız gereği kendisine yöneldiğimiz ve sadece felsefe yoluyla erişilebilir olan bir amaç olduğunu kanıtlar. Faydalı, kendinde hoş değildir ama hazza, hakiki hazza vesile olur. Öte yandan, asil, ne hakikaten hoştur ne de hakiki hazza vesile olur. Asil, kutsanan, sadece kutsandığı için veya insanlar saygıdeğer kabul ettiği için hoş olandır; asil sadece insanlar ona iyi dedikleri için veya iyi olduğunu söyledikleri için iyidir; o sadece uzlaşım ile iyidir. Asil, insanların kendisi uğruna temel uzlaşımı, yani toplumsal sözleşmeyi tesis ettikleri hakiki iyiyi çarpıtılmış biçimde yansıtır. Erdem, faydalı şeyler sınıfına aittir. Erdem aslında arzulanırdır ama kendi uğruna arzulanır değildir. Sadece bir hesap temelinde arzulanır hale gelir ve bir zorlamayı, dolayısıyla da acı unsurunu içerir; yine de haz sağlar.⁴³ Fakat adalet ve diğer erdemler arasında önemli bir fark vardır. Sağduyu, ılımlılık ve cesaret doğal sonuçları dolayısıyla haz getirirlerken, adalet kendinden beklenen hazzı –bir güvenlik duygusunu– yalnızca

43 Epiküros, *Ratae sententiae* 7; Diogenes Laertius, x 137; Cicero *De finibus* i. 30,32, 33, 35, 37, 38, 42, 45, 54, 55, 61, 63; ii. 48, 49, 107, 115; iii. 3; iv. 51; *de Offices* iii. 116-17; *Tusc Disp.* V. 73; *Acad. Pr.* ii. 140; *Devlet* iii. 26. bkz. Philip Melanchthon tarafından uygulanan Epikürosçu ilkenin formülasyonu (*Philosophie moralis epitome*, Bölüm 1: *Courpus Reformatorum*, Cilt; XVI, kol. 32): “Illa actio est finis, ad quam natura ultro fertur, et non coacta. Ad voluptatem ultro rapiuntur homines maximo impetu, ad virtutem vix cogi possunt. Ergo voluptas est finis hominis, non virtus” Ayrıca bkz. HOBBS, *De cive*, i, 2.

uzlaşım temelinde üretir. Diğer erdemlerin, başkalarının bir kişinin sağduyulu, ılımlı veya cesur olduğunu bilip bilmemelerine aldırmayan yararlı bir etkisi vardır. Ama adaletin kişiye sadece onun adil olduğu düşünülüyorsa yararlı bir etkisi vardır. Diğer kusurlar, başkaları tarafından fark edilsinler ya da edilmesinler, kötülüklerdir. Ama adaletsizlik sadece tespit edilme riski taşıdığı ölçüde kötüdür, bu riskin önüne geçmek ise kolay değildir. Adalet ile doğal olarak iyi arasındaki gerilim en net şekilde adalet arkadaşlıkla kıyaslandığında ortaya çıkar. Hem adalet hem de arkadaşlık hesaptan doğar, ama arkadaşlık kendi başına hoş ve arzulanırdır, her hâlükârda zorlamayla uyuşmaz. Oysa ki adalet ve adaleti uygulayan topluluk, yani kent, zorlamayla ayakta kalır veya düşer. Zorlama ise nahoştur.⁴⁴

Felsefi uzlaşımıcılığın en önemli belgesi ve aslında bizim erişebildiğimiz hem gerçek hem kapsamlı tek belgesi Epikü-

44 Epiküros, *Ratae sententiae* 34; *Gnomologium Vaticanum* 23; Cicero *De finibus* i. 51 (bkz. 41), 65-70; ii. 28 ve 82; *de Officiis* iii. 118. *Ratae sententiae*'de 31, Epiküros der ki: "Doğanın hakkı (veya doğrusu) insanların birbirini incitmemesinden doğmuş avantajın *symbolon*udur." *Ratae sententiae* 32 vds.'de gösterildiği gibi, bu, dar anlamında bir doğal hakkın, eş deyişle bütün akitlerden ve antlaşmalardan bağımsız olan ve önce gelen bir hakkın var olduğu anlamına gelmez: *symbolon* bir tür antlaşmadır. Epiküros'un önerisi, adil şeylerin sonsuz çeşitliliğine rağmen, adalet veya hak her yerde öncelikle tek ve aynı işlevi görmek için tasarlanmıştır: hak evrensel veya öncelikli işlevinin ışığında anlaşıldığı haliyle, bir anlamda, "doğanın hakkıdır". Kentlerde genel olarak kabul edilen efsanevi ve batıl adalet anlayışlarına karşıttır. "Doğanın hakkı" uzlaşımçı doktrin tarafından kabul edilen hak ilkesidir. "Doğanın hakkı" böylece hakla ilgili yanlış fikirlerin aksine "hakkın doğası"na (*Ratae sententiae* 37) denk olur. "Hakkın doğası" ifadesi *Devlet*'te (359b4-5) uzlaşımçı doktrini özetleyen Glaucon tarafından kullanılmıştır: hakkın doğası, doğaya aykırı belli bir uzlaşımından ibarettir. Gassendi'nin, Epikürosçuluğu eski durumuna getiren bu ünlü kişinin, doğal hakkın varlığını savunmak için eski Epikürosçulardan daha güçlü dürtüleri vardı. Ayrıca Hobbes ona Epikürosçuluğun doğal hak savı ile nasıl bir araya getirileceğini öğretmişti. Yine de Gassendi bu yeni fırsattan istifade etmedi. *Ratae sententiae* 31'deki açıklamasına bakınız (*Animadversiones* [Lyon, 1649], ss. 1748-49).

rosçu Lucretius'un *De natura rerum* şiiridir.* Lucretius'a göre insanlar ilk başta herhangi bir toplumsal bağ veya herhangi bir uzlaşım sal kısıtlama olmadan ormanlarda gezindiler. Zayıflıkları ve onları tehdit eden vahşi canavarlardan korkuları korunma için veya güvenlik ten gelen haz için onları birleşmeye teşvik etti. Topluma girdikten sonra baştaki vahşi hayat yerini kibarlık ve sadakat huylarına bıraktı. Bu erken toplum, yani kentlerin kurulmasından çok önce gelen bu toplum, gelmiş geçmiş en iyi ve en mutlu toplumdur. Bu erken toplumun yaşamı doğaya göre bir yaşam idiyse, hak doğal olurdu. Ama doğaya göre yaşam felsefecinin yaşamıdır. Ve felsefe erken toplumda imkânsızdır. Felsefenin evi sitelerdedir, ve kentlerdeki yaşamı karakterize eden şey ise, erken toplumun yaşam biçiminin yok olması veya en azından bozulmasıdır. Felsefecinin mutluluğu, tek hakiki mutluluk, toplumun mutluluğundan tamamen farklı bir devre aittir. O zaman, felsefenin veya doğaya göre yaşamın icapları ile toplum olarak toplumun icapları arasında bir orantısızlık vardır. Hakkın doğal olamaması bu zorunlu orantısızlık yüzündendir. Bu orantısızlık şu sebeple zorunludur. Erken, zorlayıcı olmayan toplumun mutluluğu, faydalı bir yanılmanın hüküm sürmesinden dolayısıdır. Erken toplumun üyeleri sınırlı bir dünyada ya da kapalı bir ufuk içinde yaşadılar; görünen evrenin sonsuzluğuna veya "dünyanın duvarları"nın sağladığı korumaya güvendiler. Onları masum, nazik ve kendilerini başkalarının iyiliğine adamaya istekli yapan bu güvendi; çünkü insanı vahşi yapan korkudur. "Dünyanın duvarları"nın sağlamlığına olan güven henüz doğal afetlerle ilgili akıl yürütmelerle sarsılmamıştı. Bu güven bir kez sarsılınca, insanlar masumiyetlerini kaybettiler, vahşi oldular ve böylece baskıcı toplum meydana geldi. Bu güven bir kez sarsılın-

* Lucretius, *Evrenin Yapısı*, İyi Şeyler Yayıncılık, 2000, çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar; Lucretius Carus, *Varlığın Yapısı*, Cumhuriyet, 2001, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu.

ca, insanların fail Tanrılara inançla destek ve teselli aramaktan başka seçenekleri kalmadı; Tanrılarının özgür iradesi asli ve doğal sağlamlıktan yoksun olduğu görülen “dünyanın duvarları”nın sağlamlığını güvence altına almalıydı; Tanrılarının iyiliği “dünyanın duvarları”nın asli sağlamlığının eksikliğinin yerine geçmeliydi. Faal Tanrılara olan inanç dünyamız için duyduğumuz korkudan ve dünyamıza –güneşin, ayın ve yıldızların ve kendini her bahar taze yeşillerle örten dünyaya– kendilerinden dünyamızın oluştuğu ve kendilerine dönüşerek tekrar yok olacağı cansız ama ölümsüz parçalardan (atomlardan ve boşluklardan) ayrı olan yaşam dünyasına olan bağlılığımızdan doğar. Yine de, faal Tanrılara olan inanç ne kadar rahatlatıcı olursa olsun, tarifsiz kötülükler de doğurmuştur. Tek çare, dinin durduğu “dünyanın duvarları”nı yıkmakta ve duvarsız bir kentte, içinde insanın sevdiği hiçbir şeyin sonsuz olmadığı sonsuz bir evrende yaşadığımız gerçeğiyle uzlaşmaya varmak. Tek çare, tek başına en sağlam hazzı veren filozofça düşünmededir. Yine de felsefe insanlar için iticidir, çünkü felsefe “dünyamız”a bağlılıktan kurtulmayı gerektirir. Diğer yandan, insanlar erken toplumun mutlu sadeliğine dönemezler. Bu yüzden toplumsal zor ve dinin işbirliği ile karakterize olan tümüyle doğa karşıtı bir yaşam sürmeye devam etmek zorundadırlar. İyi yaşam, doğaya uygun yaşam, sivil toplumun sınırında yaşayan felsefecinin münzevi hayatıdır. Sivil topluma ve başkalarına hizmete adanmış yaşam, doğaya uygun yaşam değildir.⁴⁵

45 Lucretius’un şiirini okurken, okuyanı ilk çarpan şeyin, ve okuyanı ilk çarpması beklenen şeyin, “acı” (bitter) veya “üzücü” değil “tatlı” (sweet veya felsefeyle düşünmeyen insan için rahatlatıcı olan) olduğu gerçeği sürekli akılda tutulmalıdır. Şiirin Venüs’ün övgüsüyle başlaması ve felaketin kasvetli tasviriyle bitiş i. 935 vd. ve iv. 10 vd.’de belirtilen ilkenin sadece en bariz ve kesinlikle en önemli örnekleridir. İnsan toplumuyla ilgili kısmın (v. 925-1456) anlaşılması için ayrıca bu özel kısmın planını da düşünmek gerekir: (a) siyaset öncesi hayat (925-1027), (b) siyaset öncesi hayata ait icatlar (1028-1104), (c) sivil toplum (1105-60), (d) siyasi topluma ait icatlar. Bkz. 1011 ile 1091’de ./..

Felsefi uzlaşıcılıkla kaba uzlaşıcılık arasında bir ayrım yapmalıyız. Kaba uzlaşıcılık Platon'un Thrasymakhos ve Glaukon ile Adeimantus'a yaptırdığı "adil olmayan konuşma"da en açık şekilde sunulmuştur. Buna göre, en büyük iyi, veya en hoş şey, diğerlerinden daha çok şeye sahip olmak ya da diğerlerini yönetmektir. Ama kent ve hak, en büyük haz için duyulan arzuya zorunlu olarak bazı kısıtlamalar koyar; çünkü varlıkları en büyük hazla veya doğal olarak en büyük iyi ile uyuşmaz; doğaya karşıdırlar; uzlaşımından doğarlar. Hobbes kentin ve hakkın yaşam arzusundan doğduğunu ve yaşam arzusunun en az başkalarını yönetme arzusu kadar doğal olduğunu söylerdi. Bu itirazı kaba uzlaşıcılığın temsilcisi, yalın hayatın sefillik olduğunu ve sefil hayatın doğamızın aradığı bir hayat olmadığını söyleyerek yanıtlardı. Kent ve hak doğaya aykırıdır çünkü daha büyük iyiyi daha az iyiye feda ederler. Başkaları karşısında üstünlük arzusunun sadece kentte hak ettiği konuma geldiği doğrudur. Ama bu sadece, doğaya uygun yaşamın uzlaşımın yarattığı fırsatları akılcıca sömürme veya birçoklarının uzlaşımına karşı iyi huylu güveninden açıkça istifade etme anlamına gelir. Böyle bir istismar, kente ve hakka karşı duyduğu samimi saygının kişiye mani olmamasını gerektirir. Doğaya uygun yaşam, uzlaşımın gücünden tam bir içsel bağımsızlığı gerektirir, öyle ki bu tam bağımsızlık uzlaşımsal bir davranış görünümü almaz. Adeletin görüntüsünün gerçek adaletsizlikle birleşimi kişiyi mutluluğun zirvesine taşır. Kişi adaletsizliğini geniş bir ölçekte uygularken onu başarılı bir şekilde saklamak için akıllı olmalıdır; ama bu sadece şu anlama gelir ki, doğaya uygun yaşam küçük bir azınlığın, doğal seçkinlerin, gerçekten insan olanların ve köle olarak doğmamışların imtiyazıdır.

../. ateşe yapılan atıf, ve *facies viresque*'le birlikte altına 1111-13 ve 1241vds.'da yapılan atıf. Bkz. bu bakış açısıyla 977-81 ile 1211 vds.; ayrıca bkz. 1156 ile 1161 ve 1222-25 (bkz. ii. 620-23, ve Cicero *De finibus* i. 51). Ayrıca bkz. i. 72-74, 943-45; iii. 16-17, 59-86; v. 91-109, 114-21, 1392-1435; vi. 1-6, 596-607.

Daha net olmak gerekirse, mutluluğun zirvesi, kenti bir bütün olarak kendi çıkarına tabi kılarak en büyük suçu başarıyla işlerken buna adalet veya yasallığın görüntüsünü vermeye gücü yeten zorbanın yaşamıdır.⁴⁶

Kaba uzlaşıcılık felsefi uzlaşıcılığın kabalaştırılmış uyarlamasıdır. Felsefi uzlaşıcılık ile kaba uzlaşıcılık şu nokta üzerinde anlaşılır: doğal olarak herkes sadece kendi çıkarını gözetir veya kişinin başka insanların iyiliğini dikkate almaması doğaldır veya başkalarını dikkate almak sadece uzlaşımdan kaynaklanır. Yine de felsefi uzlaşıcılık başkalarını hiç dikkate almamanın başkalarından fazla şeye sahip olma arzusu veya başkalarından üstün olma arzusu anlamına geldiğini inkâr eder. Felsefi uzlaşıcılık üstünlük arzusunu doğal kabul etmekten o kadar uzaktır ki onu değersiz ve düşünceden türemiş sayar. Zenginlik, güç ve benzerlerinin sağladığından daha sağlam hazlar tatmış olan felsefecilerin, doğaya uygun yaşamı zorbanın yaşamıyla özdeşleştirmeleri pek mümkün değildir. Kaba uzlaşıcılık kökenini felsefi uzlaşıcılığın bozulmasına borçludur. Bu bozulmanın izini “sofistler”de sürmek anlamlı olur. Sofistlerin Sokrates öncesi felsefecilerin uzlaşımçı öğretisini “yaydığı” ve bununla beraber yozlaştırdığı söylenebilir.

“Sofist” birçok anlamı olan bir terimdir. Başka şeylerin yanında, bir felsefeci, veya popüler olmayan görüşlere sahip bir felsefeci, veya asil konuları öğretmek için para alarak sağ beğeniden yoksun olduğunu gösteren bir adam anlamına gelebilir. En azından Platon’dan bu yana “sofist” genelde “felsefeci”nin aksi olarak ve dolayısıyla küçültücü anlamda kullanılır. Tarihsel anlamda ise, “sofistler”, Platon ve diğer felsefeciler tarafından tam manasıyla sofistler olarak, eş deyişle belli bir tür felsefeci olmayanlar olarak sunulan 5. yüzyıl Yunanlılarıydılar. Tam anlamıyla sofist sahte bilgeliğin öğretmeniy-

⁴⁶ Platon, *Devlet* 344a-c, 348d, 358e3-362c, 364a1-4, 365e6-d2; *Yasalar* 890a7-9.

di. Sahte bilgelik doğru olmayan doktrinle aynı şey değildir. Yoksa Platon, Aristoteles'in gözünde bir sofist olurdu ve Aristoteles de Platon'un. Hatalı bir felsefeci sofistten tamamen farklı bir şeydir. Hiçbir şey bir sofisti zaman zaman ve belki alışkanlıktan ötürü hakikati öğretmekten alıkoyamaz. Sofistin özelliği hakikat; eş deyişle bütünle ilgili hakikat karşısındaki umursamazlığıdır. Sofistler, felsefecinin aksine, kanı veya inanç ile hakiki içgörü arasındaki temel ayrımın farkındalığının acısı ile harekete geçmezler ya da hareket halinde kalmazlar. Ama açıkçası bu fazlasıyla geneldir, çünkü bütünün hakikatine olan ilgisizlik sofiste mahsus değildir. Sofist hakikatle ilgilenmeyen ya da bilgeliğin veya bilimin insanın en üstün fazileti olduğunu çoğu insandan daha iyi bildiği halde bilgeliği sevmeyen insandır. Bilgeliğin yegâne karakterinin bilincinde olarak, bilgeliğin sağladığı onurun en büyük onur olduğunu bilir. Bilgelikle ilgilidir, kendi için değil, ruhta yalandan her şeyden çok nefret ettiği için değil, ama bilgeliğe eşlik eden onur ve prestij için. Başkaları karşısında saygınlığın veya üstünlüğün veya başkalarından daha çok şeye sahip olmanın en yüce iyilik olduğu ilkesine göre yaşar veya davranır. Kaba uzlaşıcılık ilkesine göre yaşar. Felsefi uzlaşıcılığın öğretisini kabul ettiği için ve böylece kendini aynı ilkeye göre davranan çoğu insandan daha iyi ifade ettiği için, kaba uzlaşıcılığın en ehliyetli temsilcisi olarak kabul edilebilir. Ama burada şu zorluk ortaya çıkar. Sofistin en yüce iyisi bilgelikten gelen saygınlıktır. En yüce iyisine ulaşmak için, bilgeliğini göstermelidir. Bilgeliğini göstermek, doğaya göre yaşamın veya bilge insanın yaşamının, fiili adaletsizlik ile adalet görünümünün birleşiminden oluştuğu görüşünü öğretmek anlamına gelir. Fakat hem kişinin aslında adaletsiz olduğuna hem de adalet görünümünü başarıyla koruduğuna inanmak bağdaşmaz. Bilgelikle uyuşmaz ve bundan ötürü bilgelikten doğan onuru imkânsız hale getirir. Er ya da geç sofist bu yüzden bilgeliğini saklamak veya tamamen kabul

ettiği uzlaşımçı görüşlerine boyun eğmek zorunda kalır. Prestijini az çok saygıdeğer görüşleri yayarak elde etmeye boyun eğer. Bu nedenle sofistlere ait bir öğretilen, sofistlere ait açık bir öğretilen söz edilemez.

En ünlü sofist Protagoras'a gelince, Platon ona uzlaşımçı tezin taslağını çizen bir mit atfeder. Protagoras'ın miti doğa, sanat ve uzlaşım arasındaki ayrıma dayanır. Doğa, bazı Tanrıların gizli işi ve Epimetheus'un işi olarak temsil edilir. Epimetheus, kendisinde düşüncenin üretimden/eylemenden sonra geldiği varlık, düşüncenin düşüncesiz bedenlerden ve onların düşüncesiz hareketlerinden sonra geliştiği nedeniyle materyalizm anlamında doğayı temsil eder. Tanrıların gizli işi ışıksız, anlayışsız bir iştir ve dolayısıyla temelde Epimetheus'un işiyle aynı anlama gelir. Sanat, Prometheus'la, Prometheus'un hırsızlığıyla, yukarıdaki Tanrılara olan başkaldırısıyla temsil edilir. Uzlaşım, Zeus'un "herkes"e armağanı olan adaletle temsil edilir: bu "armağan" sadece sivil toplumun cezalandırıcı eylemi yoluyla etkin olur ve onun gerekleri adaletin sadece görüntüsüyle tam olarak yerine getirilir.⁴⁷

Bu bölümü Sokrates öncesi doğal hakla ilgili kısa bir açıklamayla bitiriyorum. Sokrates ve takipçileri tarafından adanmaklı geliştirilmiş olan o doğal hak doktrinleri çeşitlerinden söz etmeyeceğim. Kendimi klasikler tarafından reddedilmiş doğal hak doktrinini tipinin bir taslağıyla sınırlandıracağım: eşitlikçi doğal hak.

47 *Protagoras*, 322b6-8, 323b2-e2, 324a3-e5, 325a6-d7, 327d1-2. *Protagoras*'ın miti ile, uzlaşımçı tezin, genellikle kabul gören görüşleri reddettiğinden uzlaşımçı tezin ötesine giden *Protagoras*'ın tezinin geliştirilmiş bir versiyonu olarak sunulduğu *Theaetetus* arasında bir çelişme var gibi görünür (167e2-7, 172a1-b6, 177c6-d6). Ancak, bağlamın gösterdiği gibi, *Protagoras*'ın, *Protagoras*'ın mitinde söylediği şey benzer şekilde onun asıl tezinin geliştirilmiş versiyonudur. *Protagoras*'ta geliştirme durumun (muhtemel bir öğrencinin varlığının) baskısı altında *Protagoras*'ın kendisi tarafından gerçekleştirilirken, *Theaetetus*'ta onun adına Sokrates tarafından gerçekleştirilmiştir.

Hem köleliğin, hem de insanlığın farklı siyasi veya etnik topluluklara bölünmesinin doğal karakterine dair şüphe en basit ifadesini bütün insanların doğal olarak özgür ve eşit oldukları tezinde bulur. Doğal özgürlük ve doğal eşitlik birbirinden ayrılmazdır. Bütün insanlar doğal olarak özgürlerse, doğal olarak hiç kimse ötekenden üstün değildir ve bu yüzden doğal olarak bütün insanlar birbirlerine karşı eşittirler. Bütün insanlar doğal olarak özgür ve eşitlerse, herhangi birine özgür veya eşit değilmiş gibi davranmak doğaya aykırıdır; doğal özgürlüğün veya eşitliğin muhafaza edilmesi ya da onarılması doğal hak tarafından talep edilir. Bu yüzden kent, eşitsizlikle veya üstün gelmeyle ve özgürlüğün kısıtlanmasıyla ayakta durduğu veya yıkıldığı için doğal hakka aykırı gibi görünür. Sitenin, doğal özgürlüğü ve eşitliği fiilen yadsıması şiddette ve son tahlilde yanlış fikirde veya doğanın yozlaşmasında aranmalıdır. Doğal özgürlük ve eşitlik doktrini böylece altın bir çağ doktriniyle ittifak eder. Yine de asıl masumiyetin geri dönülmez şekilde kaybolmadığını ve özgürlük ve eşitliğin doğal karakterine rağmen sivil toplumun vazgeçilmez olduğu varsayılabilir. Bu durumda sivil toplumun doğal özgürlük ve eşitlikle bir dereceye kadar uyumlu hale getirilebileceği bir yol aranmalıdır. Bunun mümkün tek yolu, sivil toplumun, doğal hakla uyum içinde olduğu ölçüde, özgür ve eşit bireylerin onayına/rızasına veya daha açık olmak gerekirse sözleşmesine dayandığını kabul etmektir.

Doğal özgürlük ve eşitlik doktrinlerinin olduğu gibi toplumsal sözleşme doktrinin de, nasılsa öyle olarak sivil toplumun tartışmaya açık karakterini belirleyen teorik tezler değil de aslında siyasi tezler anlamına mı geldiği şüphelidir. Doğa ölçüt olarak kabul edildiği sürece, sözleşmecî doktrin, eşitlikçi görüşe dayansın ya da dayanmasın, zorunlu olarak sivil toplumun değerden düşmesini imliyordu, çünkü sivil toplumun doğal değil uzlaşım sal olduğunu imliyordu.⁴⁸ 17. ve 18.

48 Aristoteles, *Politika* 1280b10-13; Xenophon, *Memorabilia* iv. 4. 13-14 (Bkz. Resp. Laced. 8.5.).

yüzyılların sözleşmeci doktrinlerinin kendine özgü karakteri ve muazzam siyasi etkisini anlamak istiyorsak, bunu aklımızda tutmalıyız. Zira modern çağda doğanın ölçüt olduğu anlayışı terk edildi ve beraberinde uzlaşımsal ve sözleşmeci ne varsa ortadan kalktı. Modern öncesi zamanlar içinse, bütün sözleşmeci doktrinlerin, kaynağını sözleşmeden alan her şeyin değer kaybını imlediğini farz etmek tehlikesizdir.

Platon'un Kriton'unda yer alan bir pasajda, Sokrates Atina sitesine ve onun yasalarına karşı itaat görevini bir sözleşmeden almış olarak gösterilir. Bu pasajı anlamak için, onu Devlet'teki paraleliyle kıyaslamak gerekir. Devlet'te felsefecinin siteye itaat görevi herhangi bir sözleşmeden doğmaz. Neden açıktır. Devlet'in sitesi en iyi site, doğaya uygun sitedir. Ama Atina kenti, o demokrasi ise, Platon'a göre en kusurlu siteydi.⁴⁹ Sadece daha aşağı bir topluluğa olan bağlılık sözleşmeden doğabilir, zira dürüst insan söz verdiği kişinin değerine bakmadan herkese verdiği sözleri tutar.

49 Crito 50c4-52e5 (bkz. 52e5-6); Devlet 519e8-520e1.

IV.

KLASİK DOĞAL HAK

Sokrates'in felsefeyi cennetten aşağı indiren ve onu yaşam ve davranışlarla ve iyi ve kötü şeylerle ilgili araştırmalar yapmaya zorlayan ilk kişi olduğu söylenir. Başka bir deyişle, siyaset felsefesinin kurucusu olduğu söylenir.¹ Bu doğru olduğu ölçüde, o tüm doğal hak öğretileri geleneğini de yaratan kişidir. Sokrates tarafından yaratılan, Platon, Aristoteles, Stoikler ve Hıristiyan düşünürler (özellikle Thomas Aquinas) tarafından geliştirilen özel doğal hak doktrinine klasik doğal hak doktrini denebilir. Bu öğreti 17. yüzyılda ortaya çıkan modern doğal hak öğretisinden ayrılmalıdır.

Klasik doğal hak öğretisinin layıkıyla anlaşılması Sokrates'in düşüncede gerçekleştirdiği değişiminin tam anlaşılmasını gerektirir. Böyle bir anlayış bizim tasarrufumuzda değildir. Eğer modern okuyucu ilk bakışta en inanılır bilgiyi sağlar gibi görünen en kayda değer metinlerin yüzeysel bir okumasını yaparsa neredeyse kaçınılmaz olarak aşağıdaki görüşe varır: Sokrates doğa incelemesinden vazgeçerek araştırmalarını insani şeylerle sınırladı. Doğaya ilgisiz olduğundan, insani şeylere doğa ve yasa (uzlaşım) arasındaki yıkıcı ayrımın ışığında bakmayı reddetti. O daha ziyade yasayı doğayla özdeşleştirdi. Tabii ki adili/doğruyu yasalla özdeşleştirdi.² Böylece, düşünsel zeminde de olsa, atalardan kalma ahlakı yeniden kurdu. Bu görüş, onun düşüncesinin esası bakımından, Sok-

1 Cicero, *Tusc. Disp.* 10; Hobbes, *De cive*, Önsöz, başlangıca doğru. Siyaset felsefesinin ihlal edilmiş Pitagoras'a ait kökenleri için bkz. Platon, *Devlet* 600a9-b5 ve ayrıca Cicero, *Tusc. Disp.* V. 8-10 ve *Devlet* i. 16.

2 Platon, *Sokrates'in Savunması* 19a8-d7; Xenophon, *Memorabilia* i. 1. 11-16; iv. 3.14; 4. 12 vd., 7,8.4; Aristoteles, *Metafizik* 987b1-2; *De part. Anim.* 642a28-30; Cicero, *Devlet* i. 15-16.

rates'in muğlak başlangıç noktasını veya yaptığı araştırmaların muğlak sonucunu yanlış anlamaya sebep olur. Şimdilik sadece bir noktaya değinmek gerekirse; doğa ve yasa (uzlaşım) arasındaki fark Sokrates için ve genel olarak klasik doğal hak için bütün önemini korumaktadır. Klasikler, yasanın doğanın kurduğu düzene uymasını talep ederken veya doğa ve yasa arasındaki işbirliğinden söz ederken bu ayrımın geçerli olduğunu varsayarlar. Doğal hakkın ve doğal ahlakın yadsınmasına karşılık olarak, doğal hak ve yasal hak arasındaki ayrımı olduğu gibi doğal ve (tamamen) insani ahlak arasındaki ayrımı koyarlar. Aynı ayrımı hakiki erdem ile politik ya da umumi (vulgar) erdemi birbirinden ayırarak korurlar. Platon'un en iyi rejimini vasıflandıran kurumlar "doğayla uyumlu" ve "alışkanlıklara veya âdetlere karşı"yken, âdet hükmünde her yerde mevcut bulunan karşıt kurumlar "doğaya aykırı"dırlar. Aristoteles doğal zenginlik ile uzlaşımsal zenginliği birbirinden ayırmadan paranın ne olduğunu açıklayamazdı. Aynı şekilde doğal kölelik ile yasal köleliği birbirinden ayırmadan da köleliğin ne olduğunu açıklayamazdı.³

O zaman Sokrates'in insani şeylere dönmekle ne murat ettiğine bakalım. Onun insani şeylere dair incelemesi o şeylere dair "nedir?" sorusunu sormasından oluşuyordu –örneğin "cesaret nedir?" sorusu veya "site nedir?" sorusu. Ama bu inceleme, çeşitli erdemler denli özgül olarak insani olan şeylere dair "nedir?" sorusunu sormakla sınırlı değildi. Sokrates nasılsalar öyle olarak insani şeylerin ne oldukları veya *ratio rerum humanarum*un ne olduğu sorusunu sormak zorunda kaldı.⁴ Ama insani şeyler ile insani olmayan şeyler, eş deyiş-

3 Platon, *Devlet* 456b12-c2, 452a7, c6-7, 484e7-d3, 500d4-8, 501b1-c2; *Yasalar* 794d4-795d5; Xenophon, *Oeconomicus* 7.16 ve *Hiero* 3.9. Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1133a29-31 ve 1134b18-1135a5; *Politika* 1255a1-b15, 1257b10 vds.

4 Platon'un *Devlet*'inin maksadını, siyasi bir hareket modeli oluşturmak değil de, *ratio rerum humanarum*un anlaşılması olarak sunan, Cicero'nun *Devlet* ii. 52 ile karşılaştırın.

le ilahi veya doğal şeyler arasındaki özsel farkı kavramadan, nasılsalar öyle olarak insani şeylerin hususi özelliklerini anlamak imkânsızdır. Bu da, nasılsalar öyle olarak ilahi ya da doğal şeylerin bir şekilde anlaşılmasını gerektirir. O halde Sokrates'in insani şeylere dair yaptığı inceleme "bütün şeyler" in kapsamlı incelenmesine dayanıyordu. Diğer bütün felsefeciler gibi, bilgeliği veya felsefenin gayesini bütün varlıkların bilimi ile özdeşleştirdi: "her varlığın ne olduğu"nu düşünmeyi hiç bırakmadı.⁵

Görünüşlerin aksine, Sokrates'in yüzünü insani şeylere dönmesi, ilahi veya doğal şeyleri önemsememesine değil, bütün şeyleri anlamada yeni bir yaklaşıma dayanıyordu. Bu yaklaşım aslında öyle bir özelliğe sahipti ki insani şeylerin, eş deyişle ilahi veya doğal şeylere indirgenemedikleri ölçüde insani olan şeylerin incelenmesine olanak ve kolaylık tanıdı. Sokrates kendinden önce gelenlerden; bütünü bilimi veya her şeyin bilimi ile "tek tek her varlığın ne olduğu"nun anlaşılmasını özdeşleştirmesiyle ayrılıyordu. Zira "olmak", "bir şey olmak" ve bu yüzden "başka bir şey" olandan farklı olmak demektir; dolayısıyla "olmak", "bir parça olmak"tır. Bu nedenle bütün, "bir şey" olan herhangi bir şeyin "olduğu" [var olduğu] anlamında "olamaz" [var değildir]; bütün, "olmanın ötesinde" olmalıdır. Ve yine de bütün parçaların toplamıdır. O halde bütünü anlamak, bütünü her parçasını veya bütünü eklemlenişini anlamaktır. Eğer "olmak" "bir şey olmak"sa, bir şeyin varlığı veya bir şeyin doğası, en başta onun, kendisinden varlığa geldiği şeyden ayrı olarak, Nesi [quid], "betisi", "biçimi" veya "karakteri" dir. Şeyin kendisi, tamamına ermiş şey, onu meydana getiren sürecin bir ürünü olarak anlaşılamaz ; tam aksine süreç tamamlanmış şeyin ışığı veya sürecin sonunun ışığı olmadan anlaşılamaz. Nasılsa öyle olarak Ne, bir şeyler sınıfının veya bir şeyler "takım"ının

5 Xenophon, *Memorabilia* i. 1. 16; iv. 6.1, 7; 7. 3-5.

–doğal olarak birbirine ait/bağlı olan veya doğal bir grup oluşturan şeylerin– karakteridir. Bütünün doğal bir eklemlenishi vardır. Bundan ötürü, bütünü anlamak, artık esasen tamamlanmış bütünün, eklemlenmiş bütünün, farklı şeyler topluluklarından oluşan bütünün, anlaşılabilir bütünün, *cosmosun* çıktığı kökleri keşfetmek veya *chaosu cosmosa* dönüştüren nedeni keşfetmek veya şeylerin ya da görünümünün çeşitliliğinin ardındaki bütünlüğü algılamak değil, tamamlanmış bütünün belirgin eklemlenisinde kendini gösteren birliği anlamaktır. Bu anlayış, çeşitli bilimler arasındaki ayrım için temel sağlar: çeşitli bilimler arasındaki ayrım ise bütünün doğal eklemlenişine tekabül eder. Bu anlayış, özellikle nasıllar öyle olarak insani şeylerin incelenmesine olanak ve kolaylık sağlar.

Sokrates meydana getirdiği değişimi kendinden önce gelenlerin “deliliği”nden sonra “ciddiyet”e ve “ölçülülüğe” bir geri dönüş olarak kabul eder görünür. Kendinden önce gelenlerin aksine, o bilgeliği ölçülülükten ayırmamıştır. Söz konusu değişim, günümüz tabiriyle “sağduyu”ya veya “sağduyu dünyası”na bir dönüş olarak tarif edilebilir. “Nedir ?” sorusunun hedeflediği ise şeyin *eidosu*, şeyin şekli veya biçimi veya “idea”sıdır. *Eidos* teriminin esasen herhangi özel bir çaba harcamaksızın herkesin görebildiği veya şeylerin “yüzey”i denileni ifade etmesi bir tesadüf değildir. Sokrates kendinde veya doğal olarak ilk olandan başlamak yerine bizim için ilk olandan, ilk bakışta görünenden, fenomenlerden başladı. Ama şeylerin varlığı, onların Ne’si, ilkin, onlarda ne gördüğümüzde değil, onlarla ilgili söylenenlerde veya onlara dair fikirlerimizde ortaya çıkar. Buna bağlı olarak, Sokrates şeylerin doğasını anlamaya onların doğasına dair fikirlerle başlamıştır. Zira her fikir bir şeye dair belli bir farkındalığa, aklın gözünün belli bir algısına dayanır. Sokrates şeylerin doğasıyla ilgili fikirlerin önemsenmemesinin, sahip olduğumuz gerçekliğe en önemli erişimi veya ulaşabildiğimiz hakikatin

en önemli zerrelerini terk etmek anlamına geleceğini ima etmiştir. Bütün fikirler hakkında “evrensel şüphe”nin bizi hakikatin kalbine değil boşluğa götüreceğini ima etmiştir. Böylece felsefe görüşlerden/kanaatlerden bilgiye veya hakikate doğru bir yükselişten, kanaatlerin rehberlik ettiğini söyleyebileceğimiz bir yükselişten ibarettir. Felsefeyi “diyalektik” olarak adlandırırken Sokrates’in öncelikli olarak aklında bulunan şey işte bu yükselmeydi. Diyalektik, konuşma veya dostça tartışma sanatıdır. Gelgelim, hakikate götüren dostça tartışma, ancak, şeylerin doğasına veya çok önemli şeyler topluluklarının doğasına dair kanaatler birbirleriyle çelişiyorsa mümkün ve gerekli hale gelir. Çelişkiyi anlaması kişiyi, konu edilen şeye dair tutarlı bir anlayışa (view) ulaşmak üzere kanaatlerin ötesine geçmeye zorlar. Bu tutarlı anlayış, çelişen kanaatlerin görelî hakikatini görünür hale getirir; tutarlı anlayış açıklayıcı veya bütünsel anlayış olduğunu kanıtlar. Böylece kanaatler hakikatin fragmanları, saf hakikatin kirletilmiş parçaları olarak görünürler. Başka bir deyişle, kanılar kendi kendine yeten hakikat tarafından azmettirildiklerini kanıtlarlar, ve hakikate yükselmeye, bütün insanların daima sezdikleri kendine yeten hakikatin rehberlik ettiği kanıtlanır.

Bu temelde, hak ve adaletle ilgili çeşitli görüşlerin neden sadece doğal hakkın varlığı veya adalet fikri ile uyumlu olmakla kalmayıp onun koşulu da olduğunu anlamak mümkün hale gelir. Adalet anlayışları çeşitliliğinin doğal hakkın var olduğu savını çürüttüğü söylenebilirdi, tabii eğer doğal hakkın varlığı bütün insanların hakkın ilkelerine dair fiili onayını gerektirseydi. Ama Sokrates’ten veya Platon’dan öğrendiğimize göre, gerekli olan, potansiyel bir onaydan fazlası değildir. Platon, bir bakıma, der ki: Hakla ilgili olarak ne kadar tuhaf ya da “ilkel” olursa olsun istediğiniz bir görüşü alın; daha onu araştırmadan önce şundan emin olabilirsiniz ki; o kendinden ötesini işaret eder, söz konusu görüşü des-

tekleyen insanlar bir şekilde bu görüşle çelişirler ve böylece, aralarında bir felsefeci olması şartıyla, adalete dair doğru bir görüş yönünde onun ötesine gitmek mecburiyetinde kalırlar.

Bunu daha genel terimlerle ifade etmeye çalışalım. Ne kadar kısıtlı veya “bilimsel” olursa olsun her bilgi, içinde bilginin mümkün olduğu bir ufku, kapsamlı bir görüşü gerektirir. Her anlayış, bütüne dair temel bir farkındalık gerektirir: belirli şeylerin herhangi bir şekilde algılanmasından önce, insan ruhu fikirlerin bir uzgörüsüne (vision of the ideas), eklemlenmiş bütünün bir uzgörüsüne sahip olmalıdır. Çeşitli toplumlara hayat veren kapsamlı uzgörüler ne kadar farklılaşırlarsa farklılaşırlar, hepsi aynı şeyin –bütünün– uzgörüleridir. Bu yüzden, onlar sadece birbirlerinden farklılaşmazlar, birbirleriyle çelişirler de. Bu gerçek, insanı, o uzgörülerin her birinin, kendinde alındığında bütünüle ilgili yalnızca bir görüş veya bütünün temel farkındalığının uygunsuz bir eklemlenişi olduğunu ve bu nedenle uygun bir eklemlenişe doğru kendinden ötesini işaret ettiğini fark etmeye zorlar. Uygun eklemlenmiş arayışının artık temel alternatiflerin anlaşılmasının ötesine gideceğine veya o felsefenin tartışma ve müzakere aşamasından meşru olarak artık karar aşamasına geçeceğine dair bir güvence yoktur. Bütünün uygun eklemlenişi arayışının sonlandırılmaz karakteri kişiye felsefeyi, ne kadar önemli olursa olsun, bir parçanın anlayışıyla sınırlama hakkını vermez. Çünkü bir parçanın anlamı bütünün anlamına dayanır. Özellikle de, bir parçanın, bütüne dair hipotetik varsayımlara başvurmadan sadece deneye dayalı olarak yorumlanması, bu parçanın açıkça bu hipotetik varsayımlara dayanan diğer yorumlarından en nihayetinde daha üstün değildir.

Uzlaşımçılık kanaatte somutlaşan anlamayı göz ardı eder ve kanaatten doğaya başvurur. Bu nedenle, Sokrates ve ondan sonra gelenler doğal hakkın varlığını uzlaşımçılık tarafından seçilen zeminde ispatlamak zorunda kaldılar. Onu “sözler/söylemler”den ayrı olarak “gerçekler”e başvurarak

çözmeliydiler.⁶ Şimdi göreceğimiz üzere, varlığa yapılan bu görünüşte daha doğrudan başvuru aslında sadece temel Sokratik tezi doğrular.

Uzlaşımıcılığın temel savı iyi ile hoşla gideni/haz vereni özdeşleştirmek gibi görünüyordu. Buna göre, klasik doğal hak öğretisi hedonizm eleştirisidir. Klasiklerin tezi iyyinin haz verenden özsel olarak farklı olduğu ve iyyinin haz verenden daha temel olduğudur. En ortak hazlar ihtiyaçların tatminiyle bağlantılıdır; ihtiyaçlar hazlardan önce gelir; ihtiyaçlar adeta içinde hazların hareket edebildikleri kanalları sağlarlar; muhtemel olarak neyin haz verici olabileceğini belirlerler. Başta gelen olgu, haz ya da haz arzusu değil, ihtiyaçlar ve onları tatmin etmek için çabalamaktır. İhtiyaçların çeşitliliği, hazların çeşitliliğini açıklar; muhtelif hazlar arasındaki fark, haz açısından değil, sadece hazların çeşitliliğini mümkün kılan ihtiyaçlara atıfta bulunularak anlaşılabilir. Farklı ihtiyaç türleri bir dürtü yığını değildir; doğal bir ihtiyaç sırası vardır. Farklı türden varlıklar farklı türden hazlar ararlar veya alırlar: bir eşeğin zevkleri bir insanın zevklerinden farklıdır. Varlığın ihtiyaçlarının sırası söz konusu varlığın doğal oluşumunu, Nesini gösterir; bir varlığın çeşitli ihtiyaçlarının veya çeşitli eğilimlerinin sırasını, hiyerarşisini, işte bu oluşum belirler. Muayyen bir oluşuma/yapıya/bünyeye/yaradılışa, muayyen bir faaliyet, muayyen bir iş düşer. Bir varlık, kendine mahsus işi iyi yaparsa iyidir, “yolunda”dır. Dolayısıyla bir insan, insana mahsus işi, insanın doğasına tekabül eden ve onun gerektirdiği işi iyi yaparsa iyi olur. İnsan için doğal olarak neyin iyi olduğunu ya da doğal insani iyiyi belirlemek için, insanın doğasının ne olduğunu veya insanın doğal yapısının ne olduğunu bilmek gerekir. Klasiklerin anladığına göre, doğal hakkın temelini oluşturan şey insanın doğal yapısındaki hiyerarşik düzendir. Öyle ya da böyle herkes bedeni

6 Bkz. Platon, *Devlet* 358e3, 367b2-5, e2, 369a5-6, c9-10, 370a8-b1.

ruhtan ayırır; ve herkes ruhun bedenden daha yüksekte durduğunu, kendi kendisiyle çelişmeden inkâr edemeyeceğini kabul etmek zorunda kalabilir. İnsan ruhunu hayvanların ruhundan ayıran, insanı hayvanlardan ayıran konuşma, akıl veya anlayıştır. Dolayısıyla, insanın kendine mahsus işi düşünceli yaşamaktan, anlamaktan, ve düşünceli hareketten oluşur. İyi yaşam, insanın doğal düzeniyle uyumlu olan yaşamdır, iyi düzenlenmiş veya sağlıklı ruhtan akan bir hayattır. İyi hayat, basitçe insanın doğal eğilimlerinin gereklerinin mümkün olan en yüksek derecede karşılandığı bir hayattır, mümkün olan en yüksek derecede ayık bir insanın hayatıdır, ruhunda kullanılmayan hiçbir şeyin olmadığı bir insanın hayatıdır. İyi hayat, insan doğasının kusursuzluğudur. Doğaya uygun hayattır. Dolayısıyla, iyi hayatın genel özelliklerini çevreleyen kurallara “doğal yasa” denebilir. Doğaya uygun hayat insani faziletin ve erdemin hayatıdır, “üst-sınıf bir insan”ın hayatıdır ve haz olarak haz hayatı değildir.⁷

Doğaya uygun hayatın insani kusursuzluğun hayatı olduğu tezi hedonistik temellerde savunulabilir. Yine de klasikler bu iyi hayat anlayışına karşı çıktılar. Çünkü, hedonizmin bakış açısından, kişiliğin asaleti iyidir, çünkü haz yaşamına vesile olur ya da hatta onun için vazgeçilmezdir: kişiliğin asaleti hazzın hizmetçisidir; kendi başına iyi değildir. Klasiklere göre, bu yorum, önyargısız, ehil, eş deyişle ahlaki açıdan küt olmayan her insanın tecrübeyle bildiği fenomenleri tahrif eder. Hazlarımızı ve çıkarlarımızı hiç önemsemeden fazilete (excellence) saygı duyarız. Hiç kimse iyi ya da faziletli bir insandan bir haz yaşamı süren birini anlamaz. Daha iyi insanlar ile daha kötüler arasında ayırım yaparız. Onlar arasındaki fark esasen onların tercih ettikleri haz türlerinin farkında

7 Platon, *Gorgias* 499e6-500a3; *Devlet* 369e10 vd.; krş. *Devlet* 352d6-353e6, 433a1-b4, 441d12 vd., ve 444d13-445b4 ile Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1098a8-17; Cicero, *De finibus* ii. 33-34, 40; iv. 16, 25, 34, 37; ii. 33-34, 40; iv. 16, 25, 34, 37; *Yasalar* i. 17, 22, 25, 27, 45, 58-62.

yansır. Ama hazların nitelikleri/seviyeleri arasındaki bu fark, salt haz açısından anlaşılamaz; çünkü bu seviye hazlar tarafından değil insanların mertebesi tarafından belirlenir. Biliyoruz ki faziletli insanı kendimize bir hayrı dokunan kişi ile özdeşleştirmek büyük bir hatadır. Örneğin, düşmanımız da olsa zafer kazanan ordusunun başındaki stratejik bir dahiyeye saygı duyarız. Doğal olarak, özü itibariyle saygıdeğer veya asil olan şeyler vardır. Kişinin bencil çıkarları ile herhangi bir bağları olmaması ya da çıkar hesabı gözetmemeleri hepsinin ya da çoğunun özelliğidir. Doğal olarak asil ve saygıdeğer olan çeşitli insani şeylerin, esasında, tamlığı içindeki insanı asalette payları vardır veya onunla alakalıdır; hepsi iyi düzenlenmiş ruha; mukayesesiz en saygıdeğer insani fenomene işaret ederler. İnsanın faziletine saygı duyma olgusu, *ad hoc* hipotezler yoluyla olmak dışında, hedonistik veya faydacı temellerde açıklanamaz. Bu hipotezler, her saygının, en iyi durumda, kendimiz için bir tür iç içe geçmiş çıkar hesabı olduğu savına çıkar. Bunlar, taraftarlarını, daha yüksek (higher) olanın daha alçak olanın bir etkisinden başka bir şey olmadığı şeklinde anlamaya zorlayan, veya onları basitçe koşullarına indirgenemeyen fenomenlerin olduğunu, kendi içlerinde bir sınıf oluşturan fenomenlerin olduğunu göz önünde bulundurmalarını engelleyen bir materyalist veya gizli-materyalist görüşün sonucudurlar. Söz konusu hipotezler insana dair ampirik bir biliminin ruhu içinde idrak edilmezler.⁸

İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır. Öyle bir tabiatı vardır ki başkalarıyla birlikte yaşamadıkça yaşayamaz veya iyi yaşayamaz. Onu diğer hayvanlardan ayıran us veya konuşma olduğuna ve konuşma da iletişim olduğuna göre, o, herhangi başka bir toplumsal hayvandan daha radikal anlamda toplumsaldır: insanlığın kendisi toplumsallıktır. İnsan

8 Platon, *Gorgias* 497d8 vd.; *Devlet* 402d1-9; Xenophon, *Hellenica* vii. 3. 12; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1174a1-8; *Retorik*.1366b36 vd.; Cicero, *De finibus* ii. 45, 64-65, 69; v. 47, 61; *Yasalar* i. 37, 41, 48, 51, 55, 59.

her eyleminde, o eylem ister “toplumsal” ister “topluma karşı” olsun, kendini başkalarına isnat eder veya başkaları ona isnat eder. Onun toplumsallığı ilişkiden beklediği hazzı hesaplamasından ileri gelmez; doğası gereği toplumsal olduğu için ilişkiden haz alır. Aşk, sevgi, dostluk, acıma en az kendi iyiliğini düşünmesi ve kendi iyiliğine neyin olanak sağlayacağını hesap etmesi kadar doğaldır. Dar ve tam anlamda doğal hakkın temeli, insanın doğal toplumsallığıdır. Çünkü insan doğası gereği toplumsaldır, doğasının kusursuzluğu onun eşi olmayan toplumsal erdemini, yani adaleti içerir; adalet ve hak ise doğaldır. Aynı türün bütün üyeleri birbirine akrabadır. Bu doğal akrabalık insanda, radikal toplumsallığının bir sonucu olarak derinleşmiş ve yüceltilmiştir. İnsanda, bireyin üreme kaygısı türünün korunması kaygısının sadece bir parçasıdır. İnsanın insanla canının istediği veya kendine uyduğu gibi davranmakta tamamen özgür olduğu hiçbir ilişki yoktur. Ve her insan bir şekilde bu gerçeğin farkındadır. Her ideoloji, kişinin kendi önünde veya başkalarının önünde, bir davranışın doğruluğunu aklama ihtiyacı hissedilmiş gibi; eş deyişle bu davranış bariz şekilde doğru değilmiş gibi, haklı çıkarma çabasıdır. Sebebi, başkalarının topraklarını çalmanın adil olmadığını bilmeleri ve kendine saygı duyan bir toplumun kuruluşunun suçta yattığı anlayışını kabul edemeyeceklerini hissetmeleri değilse, neden Atinalılar yerli (autochthony) olduklarına inandılar?⁹ Eğer sebebi, başka türlü kendi kast sistemlerinin savunamayacaklarını bilmeleri değilse, Hindular neden *karma* öğretisine inanırlar? Usallığı dolayısıyla, insan dünyada hiçbir varlığın sahip olmadığı kadar alternatif bolluğuna sahiptir. Bu bolluk, bu özgür-

9 Platon, *Devlet* 369b5-370b2; *Symposium* 207a6-e1; *Yasalar* 776d5-778a6; Aristoteles, *Politika* 1253a7-18, 1278b18-25; *Nikomakea Etik* 1161b1-8 (bkz. Platon, *Devlet* 395e5) ve 1170b10-14; *Retorik* 1373b6-9; Isocrates, *Panegyricus* 23-24; Cicero, *Devlet* i. 1, 38-41; iii. 1-3, 25; iv. 3; *Yasalar* i. 30, 33-35, 43; *De finibus* ii. 45, 78, 109-10; iii. 62-71; iv. 17-18; Grotius, *De jure belli, Prolegomena* § 6-8.

lük hissine, özgürlüğün tam ve sınırsız icrasının doğru olmadığı hissi eşlik eder. İnsanın özgürlüğüne, kutsal bir huşu/korku, her şeye izin verilmediğine dair bir tür önsezi eşlik eder.¹⁰ Bu huşu dolu korkuya “insanın doğal vicdanı” diyebiliriz. Bu yüzde kısıtlama, özgürlük kadar doğal veya ilkseldir. İnsan aklını gereğince kullanmadığı müddetçe, özgürlüğünün sınırlarına dair bir sürü tuhaf anlayışa sahip olacak, birçok saçma tabu uyduracaktır. Ama vahşileri vahşi eylemlere iten vahşilik değil doğruya dair önsezidir.

İnsan, toplum veya daha kesin olarak olarak sivil toplum dışında, kendi mükemmelliğine ulaşamaz. Sivil toplum, veya klasiklerin anladığı anlamda site, kapalı bir toplumdur ve buna ek olarak bugün “küçük toplum” denilebilecek şeydir. Bir site, herkesin, şahsen olmasa da en azından ortak ilişkiler vasıtasıyla birbirini tanıdığı bir topluluktur. İnsanın mükemmeliğini/gerçekleşimini mümkün kılmayı niyetleyen toplum, karşılıklı güvenle bir arada tutulmalıdır ve güven ise tanışıklığı gerektirir. Klasikler, böyle bir güven olmadan özgürlüğün olamayacağını düşündüler; zira sitenin veya siteler federasyonun alternatifi, ya (mümkünse Tanrılaştırılmış bir kralın başta olduğu) despotik yönetimli bir imparatorluk ya da anarşiye yaklaşan bir durumdu. Site insanın ilk elden doğal güçleri veya doğrudan bilgisiyle uyumlu bir topluluktur. Tek bakışta görülen/kucaklanan bir topluluktur ya da içinde olgun bir insanın hayati önemdeki konularda, sürekli olarak dolaylı bilgilere güvenmek zorunda kalmadan kendi gözlemleriyle kendi tavırlarını bulabildiği bir topluluktur. Zira siyasi yığını oluşturan bireyler tek tip veya “kitle insanı” oldukları sürece, dolaylı bilgi kolayca insanın doğrudan bilgisinin yerini alabilir. Sadece karşılıklı güvene olanak tanıyacak kadar küçük bir toplum, karşılıklı sorumluluğa veya –üyelerinin kusursuzluğunu

10 Cicero, *Devlet* v. 6; *Yasalar* i. 40; *De finibus* iv. 18.

düşünen bir toplum için vazgeçilmez olan- eylemlerin veya tavırların karşılıklı denetimine müsaade edecek kadar küçüktür; çok büyük bir sitede, “Babil”de, herkes az çok kendi istediği gibi yaşar. Aynı ilk elden bilgisinin doğal gücü gibi insanın sevgisinin ya da canlı ilgisinin gücü de doğal olarak kısıtlıdır; sitenin sınırları insanın başkası için duyduğu canlı ilginin erimiyle aynıdır; bu sınırların ötesindekiler onun için sadece anonim kişilerdir. Ayrıca, siyasi özgürlük, özellikle de kendini insanın kusursuzlaşmasının peşinde koşmakla haklı çıkaran siyasi özgürlük cennetin bir armağanı değildir; ancak birçok neslin çabalarıyla gerçekleşir ve muhafaza edilmesi daima en yüksek seviyede ihtiyat ve uyanıklık gerektirir. Bütün insan toplumlarının hakiki özgürlüğe aynı anda ehliyetli olması olasılığı fazlasıyla düşüktür. Çünkü tüm değerli şeyler fazlasıyla nadirdir. Açık ya da tam kapsayıcı bir toplum siyasi olgunluk seviyesi bakımından büyük farklılıklar arz eden pek çok toplumdan oluşur ve daha aşağı toplumların daha üstün toplumları kendi seviyesine çekme ihtimali çok kuvvetlidir. Açık veya tam kapsayıcı bir toplum, nesiller boyu insan mükemmeliyeti için azami çaba sarf etmiş kapalı bir topluma göre daha düşük bir insanlık seviyesinde var olacaktır. O halde, tek bir bağımsız toplum olmasına nazaran eğer birçok bağımsız toplum varsa, iyi bir toplumun var olma ihtimali daha çoktur. İnsanın doğasının mükemmelliğine erişebileceği toplum zorunlu olarak kapalı bir toplumsa, insan ırkının birçok bağımsız gruba ayrılması doğaya uygundur. Bu ayrım, bir sivil toplumun üyelerinin diğer toplumların üyelerinden doğa gereği farklı olması anlamında doğal değildir. Şehirler bitkiler gibi yetişmezler. Basitçe ortak soya dayalı değildir. İnsan eylemleriyle varlığa gelirler. Belirli insanların diğerlerini dışlayıp “birlikte yerleşme”lerinde bir seçim ve hatta keyfilik unsuru vardır. Bu sadece dışlananların durumu dışlanmalarından dolayı zarar görmüşse adaletsiz olur.

Ama insan doğasının mükemmelleştirilmesi yönünde henüz herhangi ciddi bir çaba sarf etmeyen insanların durumu zaruri olarak kesinlikle kötüdür; bunlar içinde ruhu mükemmeliyet çağrısı ile canlanmış olanların böyle bir çaba sarf ettiği gerçeği muhtemelen bunu zayıflatılamaz. Ayrıca, dışlanmış olanların kendi sivil toplumlarını kurmamaları için hiçbir geçerli neden yoktur. Kapalı bir toplum olarak sivil toplum adalete uygun olarak mümkün ve gereklidir, çünkü doğaya uygundur.¹¹

Her ne kadar kısıtlama insan için özgürlük kadar doğal-
sa ve kısıtlama etkili olabilmesi için birçok durumda zorlayıcı olmalıysa da, site zorlayıcı bir toplum olduğu için uzlaşım-
sal veya doğaya aykırı olduğu söylenemez. İnsan öyle bir yaradılıştadır ki daha aşağı dürtülerini zaptetmek dışında insani mükemmeliyetine erişemez. Bedenini ikna yoluyla idare edemez. Tek başına bu gerçek en zorbaca yönetimin bile bizatihi doğaya aykırı olmadığını gösterir. Kendine hâkim olma, kendini baskı altında tutma ve kişinin kendi üzerindeki gücü için doğru olan, ilkede, başkalarını kısıtlama, onlar üzerinde baskı ve güç uygulama için de geçerlidir. En uç örneği alırsak, zorbaca yönetim sadece ikna-
yla yönetilebilenler veya anlayışı yeterli olanlar arasında uygulanırsa adaletsizdir: Prospero'nun Caliban'ı yönetmesi doğal olarak doğrudur.* Adalet ve zorlama karşılıklı olarak birbirlerini dışlıyor değildir; aslında adaleti bir tür hayırsever zorlama olarak tarif etmek tamamen yanlış olmaz. Adalet ve erdem genelde ister istemez bir tür güçtür. Böyle bir gücün kötü ve ayartıcı olduğunu söylemek bu yüzden erdem-
in kötü ya da ayartıcı olduğunu söylemeye varır. Gü-

11 Platon, *Devlet* 423a5-c5; *Yasalar* 681c4-d7, 738d6-e5, 949e3 vds.; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1158a10-18, 1170b20; *Politika* 1253a30-31, 1276a27-34 (bkz. Thomas Aquinas, *ad loc.*), 1326a9-b26; Isocrates, *Antidosis* 171-72; Cicero, *Yasalar* ii. 5; krş. Thomas, *Summa theologiae* i. qu. 65. a. 2, ad 3.

* Bkz. W. Shakespeare, *Fırtına* (*The Tempest*). (çev. n.)

cü kullanmak bazı insanları yozlaştırırken, diğerlerini geliştirir: “güç bir insanı gösterir.”¹²

Öyleyse insanlığın tam gerçekleşimi, sivil topluma pasif bir üyelikten değil, devlet adamının, kanun koyucunun ya da kurucunun gereğince yönlendirilmiş eyleminden geçer gibi görünmektedir. Bir topluluğun mükemmeliyeti için duyulan ciddi bir kaygı, bir bireyin mükemmeliyeti için duyulan ciddi bir kaygıdan daha yüksek bir erdem gerektirir. Hâkim ya da yönetici adilane davranmak için sıradan insandan daha büyük ve daha soylu fırsatlara sahiptir. İyi insan basitçe iyi bir vatandaşa değil ama iyi bir toplumda yönetici vazifesi gören iyi bir vatandaşa benzer. O halde bu, yüksek mevkide bulunan göz alıcı ihtişamdan ve şaşıaadan daha somut ve insanları siyasi büyüklüğe saygı göstermeye sevk eden maddi refah kaygısından daha asil bir şeydir. İnsanlığın büyük amaçları olan özgürlük ve imparatorluğa karşı duyarlı olarak, siyasetin, insani mükemmeliyetin kendisini tam bir inkişaf içinde gösterebileceği bir alan olduğunu ve mükemmeliyetin her biçiminin bir yolda bu alanın uygun işlenmesine bağlı olduğunu bir şekilde hissederler. Özgürlük ve imparatorluk mutluluğun unsurları veya koşulları olarak arzulanırlar. Ama “özgürlük” ve “imparatorluk” kelimelerinin uyandırdığı duygular, mutluluğun maddi refahla [beden sağlığıyla] veya gösterişin tatminiyle bir tutulmasının altında yatan anlayıştan daha tatminkâr bir mutluluk anlayışına işaret ederler; bu duygular, mutluluğun veya mutluluğun nüvesinin insanın mükemmelliğinden ibaret olduğu görüşüne işaret ederler. Öyleyse, siyasi eylemler insani mükemmeliyet veya erdem doğrultusunda yönlendirilirlerse uygun olarak yönlendirilmiş olurlar. Bu nedenle, sitenin bireyden başka nihai bir ereği yoktur. Sivil toplumun veya devletin ahlakı bireyin

12 Platon, *Devlet* 372b7-8 ve 607a4, 519e4-520a5, 561d5-7; *Yasalar* 689e vds.; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1130a1-2, 1180a14-22; *Politika* 1254a18-20, b5-6, 1255a3-22, 1325b7 vds.

ahlakıyla aynıdır. Site bir hırsızlar çetesinden asli olarak farklıdır, çünkü yalnızca kolektif bencilliğin bir organı ya da ifadesi değildir. Sitenin nihai ereği insanınkiyle aynı olduğundan, sitenin ereği insanın haysiyetine uygun barışçıl bir eylemdir, savaş veya fetih değil.¹³

Klasikler ahlaki ve siyasi meseleleri insanın mükemmeliyeti ışığında gördüklerinden, eşitlikçi değildiler. Bütün insanlar mükemmeliyet yolunda gelişmek bakımından doğa tarafından eşitçe donatılmamışlardır, veya “doğalar”ın hepsi “iyi doğalar” değildir. Bütün insanlar, eş deyişle bütün normal insanlar erdem kapasitesine sahiptir, ama bazılarının rehberliğe ihtiyacı varken, bazılarının yoktur ya da çok daha az seviyede vardır. Ayrıca, doğal kapasite farkları ne olursa olsun, her insan erdem için eşit ciddiyetle çaba harcamaz. İnsanların yetiştirilme tarzı ne kadar büyük önem arz ederse etsin, iyi ve kötü yetiştirilme arasındaki fark kısmen elverişli ve elverişsiz doğal “çevre” arasındaki fark yüzündendir. Şu halde insanlar insani mükemmeliyet açısından; eş deyişle belirleyici açıdan eşitsiz olduklarından; herkes için eşit haklar klasiklere en adaletsiz şey olarak görünüyordu. Bazı insanların doğaları gereği diğerlerinden üstün olduklarını ve bu nedenle doğal hakka göre diğerlerinin yöneticisi olduklarını ileri sürerlerdi. Bazen, klasiklerin görüşünün Stoikler ve özellikle Cicero tarafından reddedildiği ve bu değişimin doğal hak doktrininin gelişmesinde bir evreyi veya Sokrates, Platon ve Aritoteles’in doğal hak doktriniyle keskin bir yol ayrımını imlediği söylenir. Ama neden söz ettiğini bilmesi gereken Cicero’nun kendisi, Platon’un öğretisi ile kendininki arasındaki keskin farktan habersizdi. Cicero’nun *Yasalar*’ının [De legi-

13 Thucydides iii. 45. 6; Platon, *Gorgias* 464b3-c3, 478a1-b5, 521d6-e1; *Clitopho* 408b2-5; *Yasalar* 628b6-e1, 645b1-8; Xenophon, *Memorabilia* ii. 1. 17; iii. 2. 4; iv. 2. 11; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1094b7-10, 1129b25-1130a8; *Politika* 1278b1-5, 1324b23-41, 1333b39 vds.; Cicero, *Devlet* i. 1; iii. 10-11, 34-41; vi. 13, 16; Thomas Aquinas, *De regimine principum* i. 9.

bus], genel bir görüşe göre eşitlikçi doğal hakkı kurmayı amaçlayan önemli bir pasajı aslında insanın doğal toplumsallığını kanıtlamayı amaçlar. İnsanın doğal toplumsallığını kanıtlamak için, Cicero bütün insanların birbiriyle benzer, eş deyişle akraba olduklarından bahseder. Söz konusu benzerliği insanın insana karşı iyilikseverliğinin doğal temeli olarak sunar: *simile simili gaudet*.^{*} Cicero tarafından bu bağlamda kullanılan bir ifadenin eşitlikçi görüşler lehine hafif bir önyargının göstergesi olup olmadığı sorusu görece önemsiz bir sorudur. Cicero'nun yazdıklarının insanların belirleyici açıdan eşitsiz oldukları görüşünü ve o görüşün siyasi sonuçlarını tekrar onaylayan ifadelerle dolu olduğunu söylemek yeterlidir.¹⁴

En âli kişiliğe erişmek için, insan, en iyi toplumda, insanın mükemmeliğe erişmesine en çok yardım eden toplumda yaşamalıdır. Klasikler en iyi topluma en iyi *politeia* (πολιτεία) derlerdi. Bu ifadeyle, ilk olarak, iyi olmak için toplumun sivil veya siyasi toplum olması gerektiğine işaret ettiler, yani böyle bir toplumda sadece şeylerin idaresi değil insanların hükümeti de vardır. *Politeia* genellikle “anayasa” [constitution]^{**} olarak tercüme edilir. Ama siyasi bir bağlamda “anayasa” ifadesini kullanırken, modern insanlar neredeyse kaçınılmaz olarak hukuki bir fenomeni, temel toprak yasası gibi bir şeyi kastederler, bedenın ya da ruhun yapısı gibi bir şeyi değil. Yine de *politeia* hukuki bir fenomen değildir. Klasikler *politeiayı*

* Kişinin kendi suretini gördüğü kimseleri sevdiğini anlatan ilke: Benzer benzeri ister; benzer benzerde neşe bulur, zevk alır vs. (çev. n.)

14 Platon, *Devlet* 374e4-376c6, 431e5-7, 485a4-487a5; Xenophon, *Memorabilia* iv. 1.2.; *Hiero* 7. 3; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1099b18-20, 1095b10-13, 1197b7-1180a10, 1114a31-b25; *Politika* 1254a29-31, 1267b7, 1327b18-39; Cicero, *Yasalar* i. 28-35; *Devlet* i. 49, 52; iii. 4, 37-38; *De finibus* iv. 21, 56; v. 69; *Tusc. Disp.* ii. 11, 13; iv. 31-32; v. 68; *Offices* i. 105, 107. Thomas Aquinas, *Summa theologia* i. qu. 96, a. 3 ve 4.

** Anayasa, Teşkilat-ı Esasiye kanunu; bünye, vücut yapısı, yaradılış, tabiat, yapı, oluşum. (çev. n.)

“yasalar” a karşıt olarak kullandılar. *Politeia* herhangi bir yasadan daha temeldir; bütün yasaların kaynağıdır. *Politeia* anayasanın siyasi güçle ilgili ne tayin ettiğinden ziyade topluluk içindeki fiili güç dağılımıdır. *Politeia* yasalarla tanımlanabilir ama bu zorunlu değildir. *Politeiaya* ilişkin yasalar, *politeianın* hakiki karakteri hakkında, istemeyerek ve hatta kasıtlı olarak aldatıcı olabilir. Hiçbir yasa ve dolayısıyla hiçbir anayasa temel siyasi gerçek olamaz çünkü bütün yasalar insan varlığına dayanır. Yasalar insanlar tarafından çıkarılmalı, korunmalı ve icra edilmelidir. Siyasi bir topluluk oluşturan insan varlıkları, ortak meselelerin kontrolü açısından çok farklı yollardan “düzenlenebilirler” [örgütlenebilirler]. *Politeia* ile kastedilen asıl olarak insan varlıklarının siyasi güç açısından fiili düzenlenişidir.

Amerikan Anayasası Amerikan yaşam tarzıyla aynı şey değildir. *Politeia* bir toplumun anayasasından ziyade onun yaşam yolu anlamına gelir. Yine de yetersiz bir çeviri olan “anayasa”nın genelde “bir toplumun yaşam tarzı/yolu” çevirisine tercih edilmesi tesadüf değildir. Anayasadan bahsederken hükümeti/yönetimi (government) düşünürüz; bir topluluğun yaşam tarzından söz ederken ise hükümeti düşünmemiz gerekmez. *Politeiadan* söz ederken klasikler bir topluluğun yaşam tarzının özsel olarak onun “yönetim biçimi” ile belirlendiğini düşündüler. *Politeiayı*, örneğin Fransa’nın Rejimi’den söz ederken bazen kullandığımız geniş anlamıyla “rejim” olarak tercüme edebiliriz. “Bir toplumun yaşam tarzını/yolunu” “yönetim şekli”ne bağlayan düşünce geçici olarak şöyle ifade edilebilir: bir toplumun karakteri veya tonu o toplumun neyi en saygın veya beğenmeye değer gördüğüne dayanır. Ama belli huylara veya tavırlara en büyük saygınlığı atfederek, bir toplum söz konusu huyları veya tavırları en mükemmel şekilde temsil eden o insan varlıklarına üstünlük, üstün haysiyet tanır. Yani, her toplum belirli bir insan tipini (veya özel insan tipleri karışımını) ge-

çerli (authoritative) olarak kabul eder. Geçerli tip sıradan insan olduğu zaman, her şey kendini sıradan insanın mahkemesi önünde haklı çıkarmak zorundadır; o mahkeme önünde haklı çıkarılamayan her şey, ayıplanmaz veya şüphelenilmezse, en iyi olasılıkla sadece tolere edilir. Ve bu mahkemeyi tanımayanlar bile, ister istemez onun kararlarıyla şekillenirler. Sıradan insan tarafından yönetilen toplum için doğru olan, rahip, zengin tüccar, savaş lordu, beyefendi ve benzerleri tarafından yönetilen toplumlar için de geçerlidir. Hakikaten otorite sahibi olmak için, saygı duyulan huyları ve tavırları temsil eden insan varlıkların topluluk içinde herkes indinde apaçık söz sahibi olmaları gerekir: rejimi onlar oluşturmalıdır. Klasiklerin temel ilgisinin esas olarak farklı rejimlere, ve özellikle de en iyi rejime yönelik olması, onların gözünde başlıca toplumsal fenomenin rejim olduğunu ve sadece doğal fenomenlerin ondan daha temel olduğunu yeterince göstermiştir.¹⁵

“Rejimler” diye adlandırılan fenomenin başlıca anlamı bir bakıma bulanıklaşmıştır. Bu değişimin nedenleriyle, siyasi

15 Platon, *Devlet* 497a3-5, 544d6-7; *Yasalar* 711c5-8. Xenophon, *De recens* 1.1; *Cyropedia* i. 2. 15; Isocrates, *Nicocles'e* 31; *Nicocles* 37; *Areopagiticus* 14; Aristoteles, *Nikomachen Etik* 1181b12-23; *Politika* 1273b11-13, 1288a23-24, 1289a12-20, 1292b11-18, 1295b1, 1297a14 vds.; Cicero, *Devlet* i. 47; v. 5-7; *Yasalar* i. 14-15, 17, 19; iii. 2. Cicero “yasalar”dan ayrı olarak “rejim”in yüksek itibarını *Devlet* (*De republica*) ile *Yasalar*’ın (*De legibus*) sahneleri arasındaki zıtlıkta göstermiştir. *Yasalar*’ın, *Devlet*’in devamı olması düşünülmüştür. *Devlet*’te genç Scipio’nun, bir felsefeci kralın, en iyi rejimle ilgili olarak bazı çağdaşlarıyla yaptığı üç günlük bir konuşma vardır; *Yasalar*’da ise Cicero’un bazı çağdaşlarıyla en iyi rejime uygun yasalarla ilgili yaptığı bir günlük bir konuşması vardır. *Devlet*’teki tartışma kışın olur: katılımcılar güneş ararlar; ayrıca tartışma Scipio’nun öldüğü yılda geçer: siyasi şeyler sonsuzluğun ışığında görülür. *Yasalar*’daki tartışma ise yazın geçer: katılımcılar gölge ararlar (*Devlet* i. 18; vi. 8, 12; *Yasalar* i. 14. 15; ii. 7, 69; iii. 30; *Offices* iii. 1). Örnekler için *krş. inter alia*, Machiavelli, *Discorsi*, III, 29; Burke, *Conciliation with America*, sona doğru; John Stuart Mill, *Autobiography* (“Oxford World’s Classics” ed.), ss. 294 ve 137.

tarihin üstünlüğünü toplumsal, kültürel, ekonomik vb. tarihe bırakması olgusundan sorumlu olan nedenler aynıdır. Bu yeni tarih dallarının ortaya çıkışı zirvesini –ve meşruiyetini– “medeniyetler” (veya “kültürler”) kavramında bulur. Bizler klasiklerin “rejimler” dedikleri yerde “medeniyetler” demek alışkanlığındayız. “Medeniyet” “rejimin” modern ikamesidir. Medeniyetin ne olduğunu bulmak zordur. Medeniyetin büyük bir toplum olduğu söylenir ama ne tür bir toplum olduğu bize açık bir şekilde söylenmemiştir. İnsanın bir medeniyeti ötekinden nasıl ayırdığını araştırırsak, en bariz ve en az yanıltıcı işaretin sanatsal üsluplardaki fark olduğunu öğreniriz. Bu demektir ki medeniyetler, büyük toplumların asla ilgi odağında olmayan bir şeyle nitelendirilen toplumlardır: toplumlar sanatsal üsluplardaki farklar nedeniyle birbirleriyle savaşımazlar. Rejimler yerine medeniyetler tarafından yönlendirilmemiz, toplumları harekete geçiren ve canlandıran ve onları bir arada tutan ölüm kalım meselelerine garip bir şekilde yabancılaşmamız nedeniyle olmuş gibi görünmektedir.

En iyi rejime bugün “ideal bir rejim” veya basitçe bir “ideal” denebilir. “İdeal” modern terimi beraberinde klasiklerin en iyi rejim ile ne kastettiklerinin anlaşılmasını önleyen bir çağrışımlar kalabalığını taşımaktadır. Modern çevirmenler bazen “ideal”i, klasiklerin “temenniye göre” veya “duaya göre” olarak adlandırdıkları şeyi tercüme etmek için kullanırlar. En iyi rejim insanın temenni ettiği veya onun için dua ettiği rejimdir. Daha yakından yapılan bir inceleme gösterir ki en iyi rejim bütün iyi insanların veya bütün beyefendilerin dilek veya dualarının hedefidir: en iyi rejim, klasik siyasi felsefenin sunduğu gibi, beyefendilerin, felsefeci tarafından yorumlandığı haliyle, dilek veya dualarının hedefidir. Ama en iyi rejim, klasiklerin onu anladığı gibi, sadece en çok arzulanır olan değildir: aynı zamanda uygulanabilir ve mümkün olması; yani dünyada mümkün olması da gerekir. Arzulanır ve mümkündür çünkü doğaya uygundur. Doğaya uygun oldu-

ğundan, gerçekleşmesi için insan doğasında hiçbir mucizevi veya mucizevi olmayan değişikliği gerektirmez; insan ve insan hayatının özünde bulunan kötülüğün veya kusurun ortadan kaldırılmasını veya kökünün kazınmasını gerektirmez; dolayısıyla mümkündür. Ve insan doğasının faziletinin ve mükemmeliyetinin icaplarına uygun olduğundan, en çok arzulananıdır. Ancak, en iyi rejim mümkündür mümkün olmasına ama gerçekleşmesi hiç de zorunlu değildir. Gerçekleşmesi çok zor ve bu yüzden olasılık dışı ve hatta had safhada olasılık dışıdır. Çünkü insan onun gerçekleştirebileceği koşulları kontrol etmez. Onun gerçekleşmesi şansa bağlıdır. Doğaya uygun olan en iyi rejim, belki de hiç gerçek olmamıştır; şimdi fiiliyatta olduğunu farz etmek için bir neden yoktur ve belki de asla gerçekleşmeyecektir. Eylemde değil de konuşmada var olması onun özü gereğidir. Kısacası, en iyi rejim, kendinde –Platon’un *Devlet*’inin en bilgili öğrencilerinden biri tarafından türetilen terimi kullanmak gerekirse– bir “ütopya”dır.¹⁶

En iyi rejim sadece en elverişli koşullar altında mümkündür. Bu nedenle, sadece en elverişli koşullarda adil veya meşrudur. Az çok elverişsiz koşullarda, sadece aşağı yukarı kutsuz rejimler mümkün ve dolayısıyla meşru olur. Sadece tek bir en iyi rejim, buna mukabil çeşitli meşru rejimler vardır. Meşru rejimlerin çeşitliliği ilgili koşulların çeşitliliğine tekbül eder. En iyi rejim sadece en elverişli koşullarda mümkünken, meşru veya adil rejimler her zaman ve her yerde mümkün ve ahlaki olarak gereklidir. En iyi rejim ile meşru rejimler arasındaki ayrımın kökeni asil ve adil ayrımındadır. Asil olan her şey adildir ama adil olan her şey asil değildir. Borcunu ödemek adildir ama asil değildir. Hak edilmiş ceza

16 Platon, *Devlet* 457a3-4, c2, d4-9, 473a5-b1, 499b2-c3, 502c5-7, 540d1-3, 592a11; *Yasalar* 709d, 710c7-8, 736c5-4, 740e8-741a4, 742e1-4, 780b4-6, e1-2, 841c6-8, 960d5-e2; Aristoteles, *Politika* 1265a18-19, 1270b20, 1295a25-30, 1296a37-38, 1328a20-21, 1329a15 vds., 1331b18-23, 1332a28-b10, 1336b40 vd.

adildir ama asil değildir. Platon'un en iyi rejiminde çiftçiler ve zanaatkârlar adil yaşamlar sürerler ama asil yaşamlar sürmezler: asil davranma fırsatından yoksundurlar. Bir insan cebir altında yaptığı şeyden dolayı suçlanamayacağı için adildir; ama asla asil olamaz. Asil eylemler, Aristoteles'in de dediği gibi, belirli bir donanım ister; böyle bir donanım olmadan mümkün değildirler. Ama biz tüm koşullar altında adil davranmak zorundayız. Çok kusurlu bir rejim belli bir topluluğun sorunu için tek çözümü getirebilir; ama böyle bir rejim insanı tam mükemmeliyetine etkin şekilde yönlendirilemeyeceğinden, hiçbir zaman asil olamaz.¹⁷

Yanlış anlamaları önlemek için, klasiklerin en iyi rejim sorusuna verdikleri karakteristik yanıtla ilgili birkaç söz söylemek gerekir. En iyi rejim, içinde genelde en iyi insanların yönetimde olduğu rejim ya da aristokrasidir. İyilik, bilgelikle özdeş değilse bile, her halükârda bilgeliğe bağlıdır: en iyi rejim bilgelerin yönetimi gibi görünür. Aslında, bilgelik klasiklere doğaya göre en yüksek yönetme sıfatı olarak görünmüştü. Bilgelığın özgür akışını herhangi bir kuralla engellemek saçma olurdu; bundan dolayı bilgelerin yönetimi mutlak yönetim olmalıdır. Akılsızların akılsız dileklerinin göz önüne alınmasıyla bilgelığın özgür akışını kesmek de aynı derecede saçma olurdu: bundan ötürü bilge yöneticiler akılsız tebaalarına karşı sorumlu olmamalıdır. Bilgenin yönetimini akılsızların seçimine veya akılsızların onayına bağlı kılmak, doğal olarak daha yüksek olanı doğal olarak daha alçak olana tabi kılmak, eş deyişle doğaya aykırı davranmak olurdu. Yine de ilk bakışta bilge insanların olduğu bir toplumda tek adil çözüm olarak görünen bu çözüm, bir kural olarak uygulanamazdır. Az sayıda bilge çok

17 Platon, *Devlet* 431b9-433d5, 434c7-10; Xenophon, *Cyropaedia* viii. 2. 23; Agesilaus 11. 8; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1120a11-20, 1135a5; *Politika* 1288b10 vd., 1293b22-27, 1296b25-35 [bkz. (Thomas Aquinas) *ad loc.*], 1332a10 vd.; *Retorik* 1366b31-34; Polybios vi. 6. 6-9.

sayıda akılsızı zorla yönetemez. Akılsızlar yığını bilgeleri bilge olarak tanınmalı ve onlara bilgeliklerinden dolayı özgürce itaat etmelidir. Ama bilgelerin akılsızları ikna etme kabiliyeti son derece kısıtlıdır: Öğrettiğini yaşayan Sokrates, Xanthippe'yi* idare etme denemesinde başarısız oldu. Bu yüzden, bilgelerin yönetimi için gereken koşulların bir gün sağlanması son derece olasılık dışıdır. Olması daha mümkün gözükən şey, akılsız adamın, bilgelik doğal hakkına başvurarak ve çoğunluğun en düşük arzularına hizmet ederek yığını kendi hakkı konusunda ikna etmesidir: zorbalığın (tiranlığın) hükmetme olasılıkları bilgenin yönetmesi ihtimallerinden çok daha parlaktır. Durum böyle olunca, bilgelerin doğal hakkı sorgulanmalıdır ve bilgelik için duyulan vazgeçilmez gereksinime onay gerekliliği ile ehliyet kazandırılmalıdır. Siyasi sorun bilgelik gerekliliği ile onay gerekliliğini uzlaştırmaktan ibarettir. Ama eşitlikçi doğal hak görüşü açısından onay bilgelikten önce gelirken, klasik doğal hak görüşü açısından bilgelik onaydan önce gelir. Klasiklere göre bu birbirinden tamamen farklı iki gerekliliği –bilgelğin ve onayın veya özgürlüğün gerekliliğini– buluşturmanın en iyi yolu, bilge bir yasa koyucunun, usulünce ikna edilmiş vatandaşlar topluluğunun özgürce uyduğu bir kanun tasarlamasıdır. Bilgelğin temsilcisi olan bu kanun, mümkün olduğunca az değişikliğe uğramalıdır; yasanın kuralı/yönetimi, ne kadar bilge olsa da insanın kuralının/yönetiminin yerini almalıdır. Yasanın idaresi onu adilane –eş deyişle bilge yasa koyucunun ruhunda– idare etmesi veya yasa koyucunun öngöremediği durumların gerekliliğine göre yasayı “tamamlaması” en muhtemel insan tipine emanet edilmelidir. Klasikler bu tip bir insanın beyefendi olduğuna inanırlardı. Beyefendi bilge insanla aynı değildir. O, bilge insanın siyasi yansıması ya da taklididir. Beyefendile-

* Sokrates'in karısı. (çev. n.)

rin bilge insanla ortak noktası şudur ki, umum tarafından yüksek itibar gören birçok şeyi “hor görürler” veya asil ve güzel olan şeylerde deneyimlidirler. Bilgelerden ayrılırlar çünkü kesinlik için soylu bir küçümseme gösterirler, çünkü hayatın bazı yönlerini idrak etmeyi reddederler ve çünkü beyefendi olarak yaşamak için hali vakti yerinde olmalıdır. Beyefendi çok büyük olmasa da bir zenginliğin mirasçısı, özellikle toprak sahibi bir adam olmalıdır, ama yaşam biçimi şehirlidir. O, gelirini tarımdan sağlayan şehirli bir soylu olacaktır. O zaman en iyi rejim, aynı zamanda şehirli bir soylu olan toprak sahibi, terbiyeli ve hamiyetli, yasalara uyan ve onları yetkinleştiren, sırasıyla yöneten ve yönetilen, değerlerini hâkim kılan ve topluma kendi kişiliğini veren bir soylunun cumhuriyeti olacaktır. Klasikler en iyinin yönetimine yardım eder görünen çeşitli kurumlar geliştirdiler ve önerdiler. Muhtemelen en etkili öneri akrabalık, aristokrasi ve demokrasi birleşimi karma rejimdi. Karma rejimde aristokratik unsur –senatonun ağırlığı– orta/ara konumda, eş deyişle merkezi ya da anahtar konumunda bulunur. Karma rejim, aslında monarşik ve demokratik kurumların ilave edilmesiyle güçlendirilen ve korunan bir aristokrasidir –ve de bunu amaçlar. Özet olarak, en iyi rejim sorusunu iki taraflı bir yanıtla sonuçlandırmanın klasik doğal hak öğretisinin özelliği olduğu söylenebilir: basitçe en iyi rejim bilgelerinin mutlak yönetimidir; uygulamada ise en iyi rejim yasa karşısında eşit beyefendilerin rejimi veya karma rejimdir.¹⁸

18 Platon, *Devlet Adamı* 293e7 vd.; *Yasalar* 680e1-4, 684c1-6, 690b8-c3, 691d7-692b1, 693b1-e8, 701e, 744b1-d1, 756e9-10, 806d7 vd., 846d1-7; Xenophon, *Memorabilia* iii. 9. 10-13; iv. 6.12; *Oeconomicus* 4. 2 vd., 6. 5-10, 11. 1 vds.; *Anabasis* v. 8. 26; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1160a32-1161a30; *Eudemian Etik* 1242b27-31; *Politika* 1261a38-b3, 1265b33-1266a6, 1270b8-27, 1277b35-1278a22, 1278a37-1279a17, 1284a4-b34, 1289a39 vd.; Polybius vi. 51. 5-8; Cicero, *Devlet* i. 52, 55 (bkz. 41), 56-63, 69; ii. 37-40, 55-56, 59; iv. 8; Diogenes Laertius vii. 131; Thomas Aquinas, *Summa theologiae* ii. 1. qu. 95, a. 1 ad 2 ve a. 4; qu. 105, a. 1.

Günümüzde epey yaygın olan ve Marksist veya gizli Marksist olarak tarif edilebilecek olan bir görüşe göre, klasikler şehirli aristokrasinin yönetimini tercih ettiler çünkü kendileri şehirli aristokrasiye mensuptular veya şehirli aristokrasinin tayfasıydılar. Bir siyasi doktrini incelerken, meseleyi o doktrinin sahibinin eğilimini ve hatta sınıfsal eğilimini göz önünde bulundurmak zorunda olduğumuz savıyla ele almamıza gerek yoktur. Söz konusu düşünürün mensup olduğu sınıfın doğru olarak belirlenmesini talep etmek yeterli olur. Çoğu kez felsefecilerin felsefeciler olarak bir sınıf çıkarı olduğu olgusu gözden kaçır ve bu gözden kaçırma nihayetinde felsefenin mümkünatının inkârından ileri gelir. Felsefeciler, felsefeciler olarak ailelerine ayak uydurmazlar. Felsefecilerin bencil çıkarı ya da sınıf çıkarı, rahat bırakılmaktan, kendilerini en önemli konuların araştırılmasına adayarak dünyada kutsanmış bir yaşam sürmelerine izin verilmesinden ibarettir. Gelgelelim, farklı farklı doğal ve ahlaki iklimlerde, yüzyılların tecrübesi bize göstermiştir ki felsefeye krallar gibi ara ara değil de sürekli yakınlık duyan yalnızca tek bir sınıf olmuştur ve bu sınıf şehirli aristokrasidir. Sıradan halkın felsefeye ve felsefecilere karşı bir sempatisi yoktu. Cicero'nun ortaya koyduğu gibi, felsefe birçokları için şüpheliydi. Ancak 19. yüzyılda bu durum derinden ve açıkça değişti ve değişim nihayetinde felsefenin anlamında meydana gelen tam bir değişimden ötürüydü.

Özgün biçimindeki klasik doğal hak doktrini, tam geliştirilmiş haliyle, en iyi rejim doktriniyle aynıdır. Zira doğal olarak neyin doğru veya doğal olarak neyin adil olduğu sorusu tam yanıtını, konuşma yoluyla [yani teorik olarak] en iyi rejimin kurulmasında bulur. Klasik doğal hak doktrininin asli siyasi karakteri en açık şekilde Platon'un *Devlet*'inde ortaya çıkar. Bunu en az onun kadar göz önüne seren diğer olgu ise, Aristoteles'in doğal hak tartışmasının, onun siyasi hak tartışmasının bir parçası olmasıdır; özellikle de Aristoteles'in sunumunun başı ile, doğal hakkın özel hak-

kın bir parçası olarak tanıtıldığı Ulpianus'un* sunumunun başı kıyaslanırsa durum daha da çarpıcıdır.¹⁹ Doğal hakkın siyasi karakteri hem eski eşitlikçi doğal hak hem de *İncil* inancının etkisi altında bulanıklaşmış ya da asli olmaktan çıkmıştır. *İncil* inancının temelinde, en iyi rejim basitçe Tanrının Şehri'dir; bu nedenle en iyi rejim Yaradılış'la yaşıttır ve bundan ötürü her zaman gerçektir; ve kötülüğün durması, ya da Kefaret, Tanrının doğaüstü eyleminin sonucudur. En iyi rejim sorusu böylece asıl önemini ve anlamını kaybeder. Klasiklerin anladığı şekliyle en iyi rejim artık mükemmel ahlaki düzenle aynı şey değildir. Sivil toplumun ereği artık "nasılsa öyle olarak erdemli yaşam" değil, erdemli yaşamın sadece belirli bir kısmıdır. Yasakoyucu olarak Tanrı mefhumu klasik felsefede hiç sahip olmadığı bir kesinlik ve katiyet kazanır. Bundan dolayı doğal hak veya daha doğrusu doğal yasa en iyi rejimden bağımsızlaşır ve ondan önce gelir. *Dekalog*'un [*On Emir*'in] İkinci Tableti ve onda temsil edilen ilkeler en iyi rejimden sonsuz derecede daha yüksek itibara sahiptir.²⁰ Batı düşüncesi üzerinde

* Domitius Ulpianus 3. yüzyılın başında yaşamış Romalı hukukçu ve devlet adamıdır. 529-534 yılları arasında Doğu Roma İmparatoru I. Justinianos tarafından hazırlatılan, sonradan Jüstinyen Yasası olarak anılan hukuk külliyyatı Corpus Iuris (veya *Juris*) Civilis'in bölümlerinden birini teşkil eden *Digesta*'da fikirleri en çok kullanılan yazardır. Ve *Digesta* bugün halen Roma hukukuna dair bilginimizin temel kaynağıdır. (çev. n.)

19 Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1134b18-19; *Politika* 1253a38; *Digest* i. 1. 1-4.

20 Krş. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* ii. 1. qu. 105 ile qu. 104, a. 3, qu. 100, a. 8, ve 99, a. 4; ayrıca ii. 2. qu. 58, a. 12. Ayrıca bkz. Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought* (St. Louis, Mo.: B. Herder Book Co., 1945), ss. 309, 330-31, 477, 479. Milton, *Of Reformation Touching Church-Discipline in England* (Milton's Prose ["Oxford World's Classics" ed.], s. 55): "Kurucularımız ne halk yasasıdır ne sivil yasa, dindarlık ve adalettir; Aristokrasi, Demokrasi ya da Monarşi için ne eğilir ne değişirler, ne de onların adil yönlerine müdahale ederler ama tam sempatiyle bu düşük incelikleri dikkate almaktan çok öte, onlar nerede buluşurlarsa birbirlerini öperler." Aslında vurgu yoktur.

neredeyse Hristiyan çağının başından beri en güçlü etkiyi gösteren, derinlemesine değişikliğe uğramış haliyle klasik doğal haktır. Yine de klasik öğretinin bu önemli değişimi bile klasikler tarafından bir açıdan öngörölmüştür. Klasiklere göre, nasılsa öyle olarak siyasi yaşam itibar bakımından felsefi yaşama göre esasında daha aşağıdır.

Bu gözlem yeni bir zorluğa yol açar veya bizi başından beri –örneğin “beyefendi” gibi deyimler kullandığımızda– karşılaştığımız aynı zorluğa geri götürür. Eğer insanın nihai ereği siyaset-ötesi ise, doğal hak siyaset-ötesi bir kökene sahipmiş gibi görünür. Yine de doğrudan bu köke atıfta bulunulursa doğal hak layıkıyla anlaşılabilir mi? Doğal hak insanın doğal ereğinden çıkarsanabilir mi? O herhangi bir şeyden çıkarsanabilir mi?

İnsan doğası bir şeydir, onun erdemi veya mükemmeliyeti ise başka bir şey. Erdemlerin ve özellikle adaletin kesin karakteri insan doğasından çıkarsanamaz. Platon’un kullandığı dilde, insan fikri aslında adalet fikriyle bağdaşır, ama bu farklı bir fikirdir. Hatta adalet fikri insan fikrinden farklı bir fikirler kategorisine aitmiş gibi görünür, çünkü insan fikri adalet fikri gibi sorunsal değildir; verili bir varlığın bir insan olup olmadığıyla ilgili neredeyse hiç anlaşmazlık bulunmazken, adil ve asil olan şeylere dair ekseriyetle bir anlaşmazlık vardır. Aristoteles’in kullandığı dilde ise, erdemin insan doğasıyla ilişkisinin eylemin güçle olan ilişkisiyle kıyaslanabilir olduğu ve eylemin güçten başlanarak belirlenemeyeceği, tam tersine gücün eylemden hareketle bilinir hale geldiği söylenebilir.²¹ İnsan doğası mükemmeliyetinden veya erdeminden farklı bir biçimde “vardır”. Erdem, her durumda olmasa da çoğu durumda, erişilmiş bir gerçek olarak değil özlem nesne-

21 Platon, *Devlet* 523a1-524d6; *Devlet Adamı* 285d8-286a7; *Phaedrus* 250b1-5, 263a1-b5; *Alcibiades* i. 111b11-112c7; Aristoteles, *Nikomakea Etik* 1097b24-1098a18; 1103a23-26; 1106a15-24; *De anima* 415a16-22; Cicero, *De finibus* iii. 20-23, 38; v. 46; Thomas Aquinas, *Summa theologiae* ii. 1. qu. 54, a. 1, ve 55, a. 1.

si olarak var olur. Bu nedenle, fiilden ziyade sözde var olur. İnsan doğasını, insan mükemmeliyetini, dolayısıyla da bil-hassa doğal hakkı incelemek için uygun başlangıç noktası ne olursa olsun, bu, bu konularla ilgili söylenenler ya da onlarla ilgili fikirlerdir.

Kaba hatlarıyla söylemek gerekirse, üç tür klasik doğal hak öğretisi veya klasiklerin doğal hakkı anladığı üç farklı tarz ayırt edebiliriz. Bu üç tür, Sokratik-Platonik, Aristotelesçi ve Thomistik'tir. Stoiklere gelince, bana öyle görünüyor ki onların doğal hak öğretisi Sokratik-Platonik türe aittir. Bugün epeyce yaygın olan bir görüşe göre, Stoikler tamamen yeni bir tür doğal hak öğretisi yarattılar. Ama diğer nedenler bir yana, bu görüş Stoik felsefe ile Kinizm arasındaki yakın ilişkinin görmezden gelinmesine dayanır,²² halbuki Kinizm bir Sokratik tarafından başlatılmıştır.

"Sokratik-Platonik-Stoik doğal hak öğretisi" olarak adlandırmaya cüret edeceğimiz şeyin özyapısını olabildiğince kısa tarif etmek için, adaletle ilgili en genel iki fikrin çatışmasından başlıyoruz: adalet iyidir ve adalet herkese gerekeni vermekten ibarettir. Herkes için gereken yasayla, eş deyişle sitenin yasasıyla tanımlanmıştır. Ama sitenin yasası saçma ve dolayısıyla zararlı veya kötü olabilir. Bu nedenle, herkese gerekeni vermeye dayanan adalet kötü olabilir. Adalet iyi kalacaksa, onu yasadan esasen bağımsız olarak anlamalıyız. O zaman adaleti herkese doğaya göre gerekeni verme âdeti olarak tanımlayacağız. Doğaya göre başkalarına gerekenin ne olduğuna dair ipucu, tehlikeli bir silahın yasal sahibine, o deliyse veya siteyi yok etmeye kararlıysa, vermenin adil olmadığına dair genel olarak kabul görmüş fikirle sağlanır. Bu, başkalarına zararlı olan hiçbir

22 Cicero, *De finibus* iii. 68; Diogenes Laertius vi. 14-15; vii. 3, 121; Sextus Empiricus, *Pyrrhonica* iii. 200, 205. Montaigne karşı çıkar "[la] secte Sto'que, plus franche" "la secte Peripatétique, plus civile" (*Essais*, II, 12 ["Chronique des lettres françaises" Vol. IV], s. 40).

şeyin adil olmadığını veya adaletin başkalarına zarar vermemeye âdeti olduğunu belirtir. Ne var ki bu tanım, aslında başkalarına asla zarar vermeyen ama başkalarına fiilen veya sözle yardım etmekten titizlikle kaçınan kimseyi adaletsiz olarak suçladığımız pek çok durumda başarısızlığa uğrar. Adalet o zaman başkalarına iyiliği dokunma âdeti olur. Adil insan, herkese bir yasanın aptalca emrettiğini değil ama başkası için iyi olanı, eş deyişle başkası için doğal olarak iyi olanı verendir. Oysa genel olarak insan için veya özel olarak her ayrı birey için genelde neyin iyi olduğunu herkes bilmez. Bir hekimin her durumda beden için neyin iyi olduğunu gerçekten bildiği gibi, sadece bilge insan her durumda ruh için neyin iyi olduğunu bilir. Durum böyle olunca, adalet, eş deyişle herkese onun için doğal olarak iyi olanı vermek, bilge insanların mutlak kontrolünde olan bir toplum dışında olamaz.

Ufak bir ceket olan iri bir oğlan ile büyük bir ceket olan ufak bir oğlan örneğini alalım. İri oğlan ufak ceketin yasal sahibidir çünkü onu kendisi veya babası almıştır. Ama bu ceket onun için iyi değildir, ona uymaz. Bilge hükümdar bu nedenle büyük ceket ufak oğlandan alır ve yasal sahipliğe bakmadan onu iri oğlana verir. Öyleyse söylenebilecek olan, adil/doğru sahipliğin yasal sahiplikle hiçbir alakası olmadığıdır. Eğer adalet olacaksa, bilge yöneticiler herkese ona gerçekten gerekeni ya da onun için doğal olarak iyi olanı vermelidir. Herkese ancak iyi kullanabileceğini verirler ve herkesten iyi kullanamayacaklarını alırlar. Adalet o zaman özel mülkiyetle anlaşılan şeyle uyuşmaz. Bütün kullanım nihayetinde eylem veya yapıp etme gayesi içindir; adalet bu yüzden her şeyden önce herkesin iyi yapabileceği bir göreve veya işe atanmasını ister. Ama herkes ancak doğal olarak en uygun olduğu şeyi en iyi yapar. Adalet, bu durumda sadece herkesin iyi yapabildiğini yaptığı ve herkesin iyi kullanabildiğine sahip olduğu bir toplumda var

olur. Adalet, böyle bir topluma –doğaya uygun bir topluma– aidiyet ve bağlılıkla özdeşir.²³

Daha ileri gitmeliyiz. Sitenin adaletinin “herkesten kapasitesine göre ve herkese marifetine /liyakatine göre” ilkesine göre hareket etmekten oluştuğu söylenebilir. Bir toplumun yaşama ilkesi “fırsat eşitliği” ise, eş deyişle ona mensup her insan kapasitesine göre bütünden iyiyi hak etme ve hak ettiği uygun ödülü alma fırsatına sahipse, o toplum adildir. Övgüye değer eylemde bulunma kapasitesinin, cinsiyet, güzellik ve benzerlerine bağlı olduğunu var saymak için iyi bir neden olmadığından, cinsiyet, çirkinlik ve benzerleri temelinde “ayrımcılık” adaletsizdir. Yapılan hizmetler için uygun tek ödül onurdur; bu nedenle de üstün hizmet için tek uygun ödül büyük yetkedir. Adil bir toplumda toplumsal hiyerarşi kesinlikle meziyetler/liyakatlar arasındaki hiyerarşiye tekabül, başka bir hiyerarşik yapı yoktur. Şimdi, kural olarak, sivil toplumda yüksek mevkide bulunmak için, bu mevkiye oynayan kişinin orada doğan bir vatandaş ve her ikisi de vatandaş olan bir baba ile annenin oğlu olması vazgeçilmez bir koşuldur. Başka bir deyişle, sivil toplum şu ya da bu yolla meziyet ilkesini, eş deyişle en üst dereceden adalet ilkesini, tamamıyla bağlantısız olan yerlilik ilkesiyle vasıflandırmaktadır. Hakikaten adil olabilmek için, sivil toplumun bu vasıflandırmadan vazgeçip “dünya devleti”ne dönüşmesi gerekirdi. Bu dönüşümün gerekli oluşunun şu düşünme yolunda da ortaya çıktığı söylenir: Kapalı toplum olarak sivil toplum, kaçınılmaz olarak birden fazla sivil toplum olduğuna ve bunun sonucu olarak savaşın muhtemel olduğuna delalet eder. Bu nedenle, sivil toplum savaşçı

23 Platon, *Devlet* 331c1-332c4, 335d11-12, 421e7-422d7 (bkz. *Yasalar* 739b8-e3 ve Aristoteles, *Politika* 1264a13-17), 433e3-434a1; *Crito* 49c; *Clitophlo* 407e8-408b5, 410b1-3; Xenophon, *Memorabilia* iv. 4. 12-13, 8. 11; *Oeconomicus* 1. 5-14; *Cyropedia* i. 3. 16-17; Cicero, *Devlet* i. 27-28; iii. 11; *Yasalar* i. 18-19; *Offices* i. 28, 29, 31; iii. 27; *De finibus* iii. 71, 75; *Lucullus* 136-37; bkz. *Magna moralia* 1199b10-35.

huylar beslemelidir. Ama bu huylar adaletin gereklerine aykırıdır. İnsanlar savaşa girerlerse, tarafsız ve muhakeme gücü yüksek bir yargıcın gözünde düşmana faydalı olanı ona vermekle değil zafer kazanmakla ilgilenirler. Dertleri başkalarına zarar vermektir, oysa adil insan kimseye zarar vermeyen insan olarak görünür. Sivil toplum bu nedenle bir ayırım yapmak zorunda kalır: ona göre adil insan, dostlarına veya komşularına; hemşerisi olan vatandaşlara zarar vermeyen, onları seven ama düşmanlarına; eş deyişle oldukları halleriyle en azından sitenin potansiyel düşmanları olan yabancılara zarar verir veya onlardan nefret eder. Bu tür bir adalete “vatandaş ahlakı” diyebiliriz ve sitenin bu anlamda bir vatandaş ahlakını muhakkak gerektirdiğini söyleyecağız. Ama vatandaş ahlakı kaçınılmaz bir iç çatışmadan mustariptir. Savaşta barışa göre farklı davranış kurallarının uygulandığını ileri sürer ama sadece barışta geçerli olduğu söylenen en azından bazı kuralları evrensel olarak geçerli görmekten kaçamaz. Site, örneğin aldatmanın ve özellikle başkalarının zararına aldatmanın barışta kötü olduğunu ama savaşta övgüye değer olduğunu söyleyip geçemez. Aldatmada usta olan bir adama şüpheyile bakmaktan veya başarılı bir aldatma için gerekli çapraşık veya ikiyüzlü yolları basitçe alçak ve nahoş kabul etmekten kendini alamaz. Yine de site düşmana karşı kullanılıyorsa bu yolları emretmek ve hatta onları övmek zorundadır. Bu iç çatışmadan kaçınmak için, site kendini “dünya devleti”ne dönüştürmelidir. Ama hiçbir insan veya hiçbir insan topluluğu bütün insan ırkını adilce yönetemez. Bu nedenle, “dünya devleti”nden insani bir yönetime tabi tam kapsayıcı bir insan toplumunu anlar-ken aslında kastedilen, Tanrı tarafından yönetildiği için tek hakiki site olan evrendir; yani evren mutlak surette adil olduğu için mutlak surette doğaya uygun olan tek sitedir. İnsanlar, ancak bilge iseler bu sitenin vatandaşlarıdır veya onun içinde özgür insanlardır; doğal siteyi düzenleyen ya-

saya, yani doğal yasaya itaatleri basiret/ihtiyat* ile aynı şeydir.²⁴

* Türkçe karşılıkları “sağgörü”, “basiret”, “ihtiyat” olan *Phronesis* özellikle Aristoteles ahlakının merkezi kavramını teşkil etmektedir. Kavram kaba hatlarıyla Aristoteles tarafından “doğru akıl yürütme, doğru biçimde mütalaa etme, yargılama ve idare etme” olarak tanımlanır. Yine başka bir tanımına göre, o, *recta ratio agibilium*; yani “pratiğe uygulanan doğru muhakeme”dir. Bir hassa /erdem/ meziyet (virtu) olan basiret sayesinde belirli bir durumda neyin iyi neyin kötü olduğuna doğru biçimde hükmederiz. Bu hususta basireti bilgelikten ayırarak bu Aristotelesçi kavrama dair çok değerli yorumların bulunduğu şu eser önemle salık verilir: Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. (çev. n.)

24 Platon, *Devlet Adamı* 271d3-272a1; *Yasalar* 713a2-e6; Xenophon, *Cyropaedia* i. 6. 27-34; ii. 2. 26; Cicero, *Devlet* iii. 33; *Yasalar* i. 18-19, 22-23, 32, 61; ii. 8-11; *Frag.* 2; *De finibus* iv. 74; v. 65, 67; *Lucullus* 136-37. J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* iii, Fragmanlar 327 ve 334. Bu paragrafta tartışılan sorunun taslağı Platon’un *Devlet*’inde, diğerlerinin yanında, şu özelliği ile çizilmiştir: Polemarchus’un adaletin arkadaşlara yardım etmek ve düşmanlara zarar vermek demek olduğu biçiminde yaptığı tanım, gardiyanlarla ilgili gereklilikte muhafaza edilmiştir; buna göre gardiyanlar köpeklere benzer, yani dostalarına veya tanıdıklarına karşı uysal ve düşmanlara veya yabancılara karşı saldırgan olmaları gerekir (375a2-376b1; bkz 378c7, 537a3-7; ve Aristoteles, *Politika* 1328a7-11). Şu da belirtilmelidir ki “düşmanlar” konusunu ilk açan Polemarchus değil Sokrates’tir (332b5; ayrıca bkz. 335a6-7) ve Polemarchus, Sokrates’in Thrasymachus ile yaptığı sonraki tartışmada Sokrates’in tanığı olarak görülür, bu tartışmada Clitopho ise Thrasymachus’un tanığıdır (340a1-c1; bkz *Phaedrus* 257b3-4). Bunlar göz önüne alındığında, bizzat Sokrates’in kendisinin Clitopho’ya önerdiği tek adalet tanımının, *Devlet*’te, Polemarchus’un Sokrates yardımıyla önerdiği tanım olduğu *Clitopho* (410a7-b1) pasajının sağladığı bilgi artık bizi şaşırtmaz. Platon’un birçok yorumcusu onun Sokrates’in adaleti öğütlemek kadar adaletin ne olduğunu, eş deyişle adalet sorununun bütün karmaşıklığını anlamakla da ilgilendiği olasılığını yeterince dikkate almaz. Zira eğer biri adalet sorununu anlamakla ilgileniyorsa, adaletin kendini vatandaş ahlakı ile aynı gösterdiği aşamadan geçmelidir ve o aşamada acele etmemelidir. Bu paragrafta sunulan argüman, ilahi yönetim veya Tanrı takdiri olmadan hakiki adaletin olamayacağı söylenerek sonuçlandırılabilir. Sürekli aşırı kıtlık koşullarında yaşayan ve bu nedenle sadece hayatta kalabilmek uğruna sürekli birbirleriyle kavga etmek zorunda olan insanlardan fazla bir erdem veya adalet beklemek pek akla uygun değildir. İnsanlar arasında adalet olacaksa, sürekli olarak sadece kendi varlıklarını korumayı düşünmek ve arkadaşlarına o koşullarda yaşayan çoğu insanın davrandığı gibi davranmak mecburiyetinde olmamalarına özen gösterilmelidir. Ama bu özen insan takdiri olamaz. Adaletin nedeni, insan olarak insanın ve özellikle de insanın başlangıçtaki (yanlış fikirlerle henüz yozlaşmadığı zamanki) koşulu kıtlık olmazsa son derece güçlenir. O zaman doğal hak ./..

Adalet sorununun bu çözümü siyasi hayatın sınırlarını açıkça aşar.²⁵ Sitede mümkün olan adaletin sadece kusurlu olabileceğini veya tartışmasız iyi olamayacağını ima eder. İnsanları hâlâ siyasi alanın ötesinde mükemmel adaleti veya daha genel olarak hakikaten doğaya uygun yaşamı aramaya zorlayan başka sebepler vardır. Burada bu sebepleri göstermekten fazlasını yapmak mümkün değil. İlk olarak, bilgiler yönetmeyi arzulamaz; bu nedenle yönetmeye mecbur edilmelidirler. Mecbur edilmelidirler çünkü bütün hayatlarını tüm insani şeylerden kesinlikle daha yüksek bir itibara sahip bir şeyi –değişmez gerçeği– aramaya adanmışlardır. Ve daha alçağın daha yükseğe tercih edilmesi doğaya aykırı görünür. Eğer ebedi hakikatin bilgisi için çabalamak insanın nihai ereğiye, genel olarak adalet ve ahlaki erdem sadece o nihai erek için gerektikleri veya felsefi hayatın şartları oldukları için tam bir meşruluk kazanabilirler. Bu bakış açısından felsefeci olmayıp da sadece adil ve ahlaklı olan bir adam sakat bir insan gibi görünür. Felsefeci olmayan ahlaklı veya adil insanın felsefi olmayan “erotik” insandan daha mı üstün olduğu böylece bir soru işareti haline gelir. Benzer şekilde, genel olarak adalet ve ahlakın, felsefi yaşam için gerekli oldukları ölçüde, anlam ve kapsam bakımından genelde anlaşıldığı şekliyle adalet ve ahlakla aynı olup olmadığı ya da ahlakın tamamen farklı iki menşei olup olmadığı veya Aristoteles’in ahlaki erdem dediğinin aslında sadece siyasi veya umumi ahlak olup olmadığı soru işareti olur. Bu son soru ayrıca, ahlaka dair kanaat ahlakın bilgisine dönüştüğünde, kişinin, deyimini siyasi

.../. mefhumu ile mükemmel başlangıç mefhumu arasında derin bir akrabalık vardır: altın çağ veya Cernet Bahçesi. Bkz. Platon, *Yasalar* 713a2-e2, ayrıca *Devlet Adamı* 271d3-272b1 ve 272d6-273a1: Tanrının yönetimine bolluk ve barış eşlik eder; kıtlık ise savaşa yol açar. Bkz. *Devlet Adamı* 274b5 vd. ile *Protagoras* 322a8 vd.

25 Cicero, *Yasalar* i. 61-62; iii. 13-14; *De finibus* iv. 7, 22, 74; *Lucullus* 136-37; *Seneca Ep.* 68. 2.

anlamıyla ahlakın boyutlarını aşıp aşmadığı sorularak da ifade edilebilir.²⁶

Ne olursa olsun, hem felsefi yaşamın siteye bağlılığı hem de insanların insanlara ve özellikle akrabalarına, bu insanların “iyi doğa”ya sahip olup olmadıklarına veya potansiyel felsefeci olup olmadıklarına bakmadan duydukları doğal sevgi, felsefecinin tekrar mağaraya inmesini, eş deyişle sitenin ilişkilerine ister doğrudan ister uzaktan karışmasını zorunlu hale getirir. Tekrar mağaraya inerken, felsefeci, özü itibariyle veya doğal olarak en yüksek olanın, esasında “arada” –yani hayvanlar ve Tanrılar arasında– bulunan insan için en acil ihtiyaç olmadığını kabul eder. Siteyi yönlendirmeye teşebbüs ederken önceden bilir ki site için faydalı veya iyi olmak için bilgeliğin icapları hafifletilmeli veya sulandırılmalıdır. Bu gereklilikler doğal hak veya doğal yasayla aynıysa, doğal hak veya doğal yasanın sitenin ihtiyaçları ile uyuşması için hafifletilmeleri gerekir. Site bilgeliğin onayla/rızayla uzlaştırılmasını talep eder. Ancak, onayın, eş deyişle aptalların (unwise) onayının zorunlu olduğunu kabul etmek, bir aptallık hakkını, yani –kaçınılmaz da olsa– usdışı olan bir hakkı kabul etmekle sonuçlanır. Sivil yaşam bilgelik ile saçmalık arasında temel bir uzlaşma ister; ve bunun manası, akılla veya idrakla farkına varılan doğal hak ile sadece kanaate dayanan hak arasında bir uz-

26 Platon, *Devlet* 486b6-13, 519b7-c7, 520e4-521b11, 619b7-d1; *Phaedo* 82a10-c1; *Theatetus* 174a4-b6; *Yasalar* 804b5-c1. Adalet ve eros arasındaki ilişki için *Gorgias*’ı bütün olarak ve *Phaedrus*’u bütün olarak karşılaştırmak gerekir. Bu yönde bir girişimde David Grene tarafından bulunulmuştur. *Man in His Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), ss. 137-46 (bkz. *Social Research*, 1951, ss. 394-97). Aristoteles *Nikomakea Etik* 1177a25-34, b16-18, 1178a9-21; *Eudemian Etik* 1248b10-1249b25. *Politika* 1325b24-30 ile *Devlet*’te bireyin adaleti ve sitenin adaleti arasındaki paralelliği karşılaştırınız. Cicero *Offices* i. 28; iii. 13-17; *Devlet* i. 28; *De finibus* iii. 48; iv. 22; bkz. ayrıca *Devlet* vi. 29 ile iii. 11; Thomas Aquinas, *Summa theologiae* ii. 1. qu. 58, a. 4-5.

laşma demektir. Sivil yaşam doğal hakkın sadece uzlaşım-
sal hakla sulandırılmasını ister. Doğal hak sivil toplum için
bir dinamit etkisi yapacaktır. Başka bir deyişle, doğal ola-
rak iyi olan ve atavi gelenekten keskin biçimde farklı olan
yalın iyi, adeta yalın iyinin ve geleneğin sonucu olan siyasi
iyiye dönüştürülmelidir: siyasi iyi “birçok önyargıyı şid-
detle sarsmaksızın pek çok kötülüğü ortadan kaldıran”
şeydir. Siyasi veya ahlaki meselelerde belirsizlik ihtiyacı bu
zorunluluk üzerinden kısmen oluşturulmuştur.²⁷

Sivil toplumla uyuşması için doğal hakkın hafifletilmesi
anlayışı ilksel doğal hak ile ikincil doğal hak arasındaki da-
ha sonraki ayrımın felsefi kaynağıdır.²⁸ Bu ayrım özel mül-
kiyeti ve sivil toplumun diğer karakteristik özelliklerini
dışlayan ilksel doğal hakkın insanın başlangıçtaki masumi-
yet durumuna ait olduğu, buna karşılık ikincil doğal hakka
insan yozlaştıktan sonra bu yozlaşmaya çare olarak ihtiyaç
duyulduğu görüşü ile bağlantılıdır. Ancak, doğal hakkın
hafifletilmesi zorunluluğu anlayışı ile ikincil doğal hak
mefhumu arasındaki farkı gözden kaçırmamalıyız. Sivil
toplumda geçerli ilkeler hafifletilmiş doğal haksa, bunlar,
ikincil doğal hak olarak, eş deyişle ilahi olarak kurulmuş ve
düşmüş insan için mutlak kurallar içeriyor olarak anlaşı-
ldıkları duruma nazaran çok daha az saygıdeğer olurlar. Sa-
dece ikinci durumda, genelde anlaşıldığı üzere adalet tar-
tışmasız iyi olur. Sadece ikinci durumda, kesin anlamıyla
doğal hak veya ilk doğal hak sivil toplum için bir dinamit
olmaktan çıkar.

Cicero yazılarında, özellikle *Devlet*’in üçüncü kitabında ve
Yasalar’ın ilk iki kitabında, özgün Stoik doğal hak öğretisinin

27 Platon, *Devlet* 414b8-415d5 (bkz. 331c1-3), 501a9-c2 (bkz. 500c2-d8 ve 484c8-
d3); *Yasalar* 739, 757a5-758a2; Cicero *Devlet* ii. 57.

28 Bkz. R. Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, I (Münih ve Leip-
zig, 1880) ss. 302 vd., 307, 371; ayrıca bkz. örneğin Hooker, *Laws of Ecclesiasti-
cal Polity*, Kitap I, Böl. x, Kıs. 13.

yumuşatılmış bir versiyonunu şekillendirmiştir. Yaptığı sunumda Stoicism ile Kinizm arasındaki bağlantıdan neredeyse hiç iz kalmamıştır. Onun tarafından sunulduğu haliyle doğal hak sivil toplumla uyumlu olmak için hafifletilmeye ihtiyaç duymaz gibi görünür: sivil toplumla doğal bir uyum içindeymiş gibi görünür. Buna bağlı olarak, “Cicerocu doğal hak öğretisi” diye adlandırılması cazip görünen şey, bize artık sadece fragmanları kalan daha erken doktrinlerden ziyade bugün bazı düşünürlerin tipik olarak modern öncesi doğal hak doktrini olarak gördüğü şeye yaklaşır. Bu yüzden Cicero’nun söz konusu öğretiye karşı tutumunu yanlış anlamamak önemlidir.²⁹

Cicero ve arkadaşlarının gölgeyi aradıkları ve Cicero’nun kendisinin Stoik doğal hak öğretisini sunduğu *Yasalar*’da [De legibus], Cicero o doktrinin doğruluğundan emin olmadığını belirtir. Bu şaşırtıcı değildir. Stoik doğal yasa öğretisi ilahi takdire ve insanmerkezci Tanrıbilime dayanır. *Tanrıların Doğası Üzerine*’de* [De natura deorum] Cicero bu Tanrıbilimsel-erekbilimsel doktrini sert bir eleştiriye tabi tutarak onun hakikatin görüntüsünden daha fazlası olduğunu kabul edemeyeceği sonucuna varır. Benzer şekilde, *Yasalar*’da (Stoik takdiri ilahi doktrininin bir kolu olan) Stoik *divinatio* [kehanet] doktrinini kabul ederken, *Kehanet Üzerine*’nin [De divinatio] ikinci kitabında ona saldırır. *Yasalar*’da konuşmacılardan biri, Cicero’nun arkadaşı, Stoacı doğal hak öğretisini kabul eden Atticus’tur; fakat Atticus, Epikürosçu olarak, düşünür sıfatıyla onun doğruluğuna hükmettiği için değil, ama daha ziyade Roma vatandaşı olarak ve bilhassa aristokrasinin bir yandaşı olarak onu siyasi açıdan yararlı bulduğu için bu doktrini benimser. Cicero’nun Stoik doğal yasa öğretisini görünürde kayıtsız şartsız kabulünün, Atticus’unkiyle aynı motivasyona sahip olduğunu var saymak ussal olur. Cicero’nun

29 Bkz. örn. *De finibus* iii.64-67.

* Marcus Tullius Cicero, *Tanrıların Doğası*, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

kendisi gerçek görüşlerini fazla açığa vurmamak için diyaloglar halinde yazdığını söylemiştir. En nihayetinde, o Stoacı değil, Akademiye bağlı bir kuşkucuydu, izlediğini ileri sürdüğü ve en çok saygı duyduğu düşünür, Akademi'nin kurucusu Platon'un kendisidir. En azından şu söylenmelidir ki Cicero, Platon'un doğal hak öğretisinin ötesine geçtiği ölçüde Stoik doğal hak öğretisini kesinkes doğru olarak kabul etmedi.³⁰

Konuşan kişilerin güneşi aradığı ve herkesin kabul ettiği gibi Platon'un *Devlet*'inin serbest bir taklidi olan *Devlet*'te, Stoacı doğal yasa öğretisi veya adalet savunusu (eş deyişle adaletin doğası gereği iyi olduğunun ispatı) ana karakter tarafından sunulmaz. Cicero'nun çalışmasında, Sokrates'in Platonik modelde işgal ettiği konumu işgaleden Scipio bütün insanların küçüklüğüne tamamen ikna olmuştur ve bu nedenle ölümden sonra yaşanacak tefekkür hayatını arzular. Stoacı doğal yasa öğretisinin sivil toplumun talepleriyle mükemmel şekilde uyumlu olduğu bu versiyonu –eksoterik (açık olan, zahiri) versiyonu–, kelimenin tam ve kesin anlamıyla felsefeye karşı güvensiz ve Roma'da dünya üzerinde kesinlikle evinde olan Laelius'a emanet edilir: o konuşmacıların ortasında oturmakta, böylece dünyayı taklit etmektedir. O derece ki Laelius doğal yasa ile Roma İmparatorluğunun isteklerini uzlaştırmada hiçbir zorlukla karşılaşmaz. Buna karşılık Scipio sivil toplumun talepleriyle uyuşmayan, asıl ve tam anlamıyla Stoacı doğal hak öğretisini sunar. Benzer şekilde Roma'yı muhteşem yapmak için ne kadar güç ve hile gerektiğini de gösterir: var olan en iyi rejim olan Roma rejimi, gerçekten adil değildir. Böylece sivil toplumun ona göre hareket edebileceği “doğal yasa”nın aslında daha alçak bir il-

30 *Yasalar* i. 15, 18, 19, 21, 22, 25, 32, 35, 37-39, 54, 56; 14, 32-34, 38-39; iii. 1, 26, 37; *Devlet* ii. 28; iv. 4; *De natura deorum* ii. 133 vd.; iii. 66 vd., 95; *De divinatione* ii. 70 vd.; *Offices* i. 22; *De finibus* ii. 45; *Tusc. Disp.* v. 11. Yukarıdaki n. 24 ile böl. iii, n. 22'yi karşılaştırınız.

keyle hafifletilmiş doğal yasa olduğuna işaret ediyormuş gibi görünür. Hakkın doğal karakterine karşı iddialar, Cicero'nun kendisi gibi Akademik bir kuşkucu olan Philus tarafından ileri sürülür.³¹ Öyleyse Cicero'nun Stoacı doğal yasa öğretisinin bir yandaşı olduğunu söylemek yanıltıcıdır.

Şimdi Aristotelesçi doğal hak öğretisine dönersek, ilkin belirtmeliyiz ki Aristoteles'e ait olduğu kesin olan ve kesin olarak Aristoteles'in kendi görüşünü ifade eden doğal hakkın tek tematik işlenişi *Nikomakhos'a Etik*'in* ancak bir sayfasını kaplar. Bununla beraber, pasaj tuhaf biçimde kaçamaklıdır; doğası gereği neyin hak/doğru olduğu hiçbir örnekle aydınlatılmamıştır. Ancak şu kadarı rahatça söylenebilir: Aristoteles'e göre doğal hak ile siyasi toplumun gerekleri arasında temel bir orantısızlık yoktur veya aslında doğal hakkın hafifletilmesine ihtiyaç yoktur. Bu ve daha birçok başka açıdan, Aristoteles kendine has rakipsiz ciddiyeyle Platon'un ilahi deliliğine ve öngörüyle Stoacıların çelişkilerine karşı çıkar. Siyasi toplumu ister istemez aşan bir hakkın, doğası gereği siyasi bir hayvan olan insan için doğal bir hak olamayacağını anlamamızı ister. Platon, –ister site, ister gökler, ister sayılar üzerine olsun– hiçbir konuyu başlangıçtaki Sokratik soru olan “doğru yaşam yolu nedir?” sorusunu göz önünde bulundurmadan asla tartışmaz. Ve gerçekten doğru olan yaşam biçiminin felsefi yaşam olduğu kanıtlanır. Platon doğal hakkı, gerçekten adil olan tek hayatın felsefecinin hayatı olduğu olgusuna doğrudan atıfta bulunarak tanımlar. Diğer yandan, Aristoteles varlıkların çeşitli seviyelerinin her birini ve buradan özellikle insan hayatının her seviyesini kendi koşullarında ele alır. Adaleti tartışırken, herkesin bildiği ve siyasi hayatta

31 Devlet i. 18, 19, 26-28, 30, 56-57; iii. 17-18; bkz. a.y. ii.4, 12, 15, 20, 22, 26-27, 31, 53, ile i. 62; iii.20-22, 24, 31, 35-36; ayrıca bkz. De finibus ii. 59.

* Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, BilgeSu Yayınları, İstanbul, 2007 çev. Saffet Babür.

anlaşıldığı şekliyle adaleti tartışır ve bizi deyimin sıradan anlamıyla adaletin ötesine felsefi hayata sürükleyen diyalektik girdaba kapılmayı reddeder. O diyalektik sürecin nihai doğruluğunu veya felsefenin gerekleri ile siteninkiler arasındaki gerilimi inkâr ediyor değildir; gerçek en iyi rejimin, tam olarak gelişmiş felsefeden farklı bir döneme ait olduğunu bilir. Ama o sürecin ara aşamalarının, tamamen tutarlı olmasalar bile pratik amaçlar için yeterli derecede tutarlı olduğunu kasteder. Bu aşamaların sadece bir alacakaranlıkta var olabildikleri doğrudur, ama bu, çözümlemecinin –ve özellikle birincil kaygısı insan eylemlerine rehberlik etmek olan bir çözümlemecinin– onları alacakaranlıkta bırakması için yeterli bir nedendir. Sadece insan olarak insan yaşamı için temel olan alacakaranlıkta, sitelerdeki mevcut adalet mükemmel ve tartışmasız iyi olarak görünür: doğal hakkın hafifletilmesine ihtiyaç yoktur. O halde Aristoteles basitçe doğal hakkın siyasi hakkın bir parçası olduğunu söyler. Bu, sitenin dışında veya siteden önce doğal hakkın olmadığı anlamına gelmez. Ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkiler bir yana, ıssız bir adada buluşan birbirine tamamen yabancı iki kişi arasında oluşan adalet ilişkisi siyasi bir adalet değildir ve yine de doğa tarafından belirlenir. Aristoteles’in öne sürdüğü şudur; doğal hakkın en gelişmiş biçimi vatandaşlar arasında hüküm sürendir; hak veya adaletin konusu olan ilişkiler sadece vatandaşlar arasında en yüksek yoğunluğuna ve aslında tam gelişmiş haline erişir.

Aristoteles’in doğal hakka dair ileri sürdüğü –ilkinden çok daha şaşırtıcı olan– ikinci iddia her doğal hakkın değişken olduğudur. Thomas Aquinas’a göre, bu ifade bir kayıtlarla anlaşılmalıdır: doğal hakkın ilkeleri, doğal hakkın daha belirli kurallarının türetildiği aksiyomlar evrensel olarak doğrudur ve değişmezdir; değişken olanlar daha özel kurallardır (örn. geri ödeme yapma kuralı). Thomasçı yorum, pratik ilke-

lerin bir *habitusu** olduğu; onun “vicdan” veya daha açık ifadeyle *synderesis*** diye adlandırdığı bir *habitusu* olduğu görüşüyle bağlantılıdır. Bizzat bu ifadelerin kendisi bu görüşün Aristoteles’e yabancı olduğunu gösterir; görüşün kökeni Kilise babalarına dayanır. Buna ek olarak, Aristoteles açıkça bütün hakkın –dolayısıyla bütün doğal hakkın– değişken olduğunu söyler; bu ifadeye herhangi bir şekilde sınırlama getirmez. Aristoteles’in doktrininin alternatif bir Ortaçağ yorumu, yani İbn Rüşdçü görüş veya daha uygun ifadesiyle *felâsifenin* (İslami Aristotelesçilerin) ve Yahudi Aristotelesçilerin de karakteristik görüşü vardır. Bu görüş Hristiyan dünyasına Padualı Marsilius ve muhtemelen diğer Hristiyan veya Latin İbn Rüşdçüler tarafından sokulmuştur. İbn Rüşd’e göre, Aristoteles doğal hak ile “yasal doğal hak”kı anlamıştır. Veya Marsilius’un ortaya koyduğu gibi, doğal hak sadece doğal-benzeridir (quasi-natural); aslında insani kurumlara veya uzlaşımaya dayanır; ama pozitif haktan aynı anda her yerde mevcut olan uzlaşımaya dayandığı gerçeği ile ayrılır. Bütün sivil toplumlarda ister istemez adaleti neyin oluşturduğuna dair aynı genel kurallar gelişir. Toplumun asgari gereklerini belirlerler; kabaca *On Emir*’in İkinci Tabletine tekabül ederler ama Tanrıya ibadet emrini de kapsarlar. Açıkça gerekli ve evrensel olarak kabul görmüş göründükleri gerçeğine rağmen şu nedenden dolayı uzlaşımsaldırlar: Sivil toplum, ne kadar temel olursa olsun değişmeyen her kuralla uyumsuzdur; belir-

* *Habitus* kavramı, özellikle Aristoteles’te karşılaştığımız, Yunanca “*hexis*” [kararlı/dengeli hal, durum, alışkanlık, yatkınlık, huy, iyelik] kelimesinin Latince karşılığıdır. Aristoteles, kabaca söylersek, bu kavramla bir durum karşısında gösterdiğimiz tavır ve davranışlarımızı belirleyen, öğrenilmiş ama hayli “içeri” gömülmüş yatkınlıklar olarak erdemleri açıklar. Hristiyan teolojisi sonradan buna “eylem üzerinden kişinin kendini geliştirme kabiliyeti” gibi bir anlam eklemiştir. (çev. n.)

** *Synderesis*, Skolastik ahlak felsefesinde, pratik aklın, insani eylemin evrensel ilk ilkelerini sezgisel olarak kavrama yönünde sahip olduğu doğal kapasite ya da yatkınlıktır (*habitus*’tur). (çev. n.)

li koşullarda toplumun korunması için bu kuralların göz ardı edilmesi gerekebilir; ama pedagojik nedenlerden ötürü, toplum, sadece genel olarak geçerli olan bazı kuralları evrensel olarak geçerliymiş gibi sunmalıdır. Söz konusu kurallar normal zamanlarda varlıklarını sürdürdüğü için, bütün toplumsal öğretiler nadir istisnaları değil bu kuralları ilan eder. Genel kuralların etkililiği, sınırlama olmadan, eğersiz ve amasız öğretilmelerine bağlıdır. Ama kuralları daha etkin kılan kayıt ve sınırların kaldırılması, onları aynı zamanda yanlış kılar. Kayıtsız kurallar doğal hak değil uzlaşımsal haktır.³² Bu doğal hak görüşü tüm adalet kurallarının değişken olduğunu kabul ettiği ölçüde Aristoteles'le bağdaşır. Ama asıl anlamıyla doğal hakkı inkâr ettiğini ima ettiği ölçüde Aristoteles'in görüşüyle ayrılır. Öyleyse bu iki amansız rakip arasında, İbn Rüşd ile Thomas arasında nasıl bir güvenli orta yol bulabiliriz?

Şunu öne sürmek cazip geliyor: Doğal haktan bahsederken, Aristoteles ilkin herhangi bir genel önermeyi değil, daha ziyade somut kararları düşünür. Bütün eylemler belirli durumlarla ilgilidir. Bundan ötürü adalet ile doğal hak genel kurallardan ziyade adeta somut kararlarda cismaniyet kazanır. Çoğu durumda, belirli öldürme eyleminin adil/doğru olduğunu açıkça görmek, kendinde doğru cinayetler ile kendinde doğru olmayan cinayetler arasındaki farkı açıkça ifade etmekten çok daha kolaydır. Belirli bir zamanda belirli bir ülkeye özel bir sorunu adilce çözen bir yasanın, belli bir durumda, genelliğinden dolayı, adil bir kararı engelleyebilecek herhangi bir genel doğal yasası kuralından daha yüksek derecede adil olduğu söylenebilir. Her insani çatışmada, bütün şartların tam olarak dikkate alınmasına dayanan adil bir karar, durumun talep ettiği bir karar olasılığı vardır. Doğal hak böyle kararlardan oluşur. Bu şekilde anlaşılan doğal hak ba-

32 Bkz. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952), ss. 95-141.

riz şekilde değişkendir. Yine de bütün somut kararlarda genel ilkelerin uygulandığı veya varsayıldığı inkâr edilemez. Aristoteles böyle ilkelerin, örneğin “karşılıklı uygulanan” (commutative justice) ve “kaynak dağılımına” ilişkin (distributive justice) adaletten söz ederken sarf ettiğı bu ilkelerin varlığını kabul etmiştir. Benzer şekilde, sitenin doğal karakteri üzerine yaptığı tartışma (anarşizm ve pasifizm tarafından ortaya sürülen ilke sorularına değindiğı tartışma), yaptığı kölelik tartışması bir yana, hakkın ilkelerini kurma çabasıdır. Bu ilkeler evrensel olarak geçerli veya değişmez görünür. O zaman bütün doğal hakkın değişken olduğunu söylerken Aristoteles ne kastetmiştir? Ya da doğal hak neden en nihayetinde genel haklardan ziyade somut kararlarda yatar?

Adaletin, özelde karşılıklı uygulanan adalet ile kaynak dağılımı adaletinin ilkeleri tarafından tüketilemeyen bir anlamı vardır. O ya da bu adalet olmadan önce, adalet ortak iyidir, kamu yararadır. Kamu yararı normalde karşılıklı adalet ve dağılım adaleti veya bu türden diğer ahlaki ilkelerin gerektirdiklerinden veya bu gerekliliklerle uyumlu olanlardan oluşur. Ama ortak fayda ayrıca, elbette, söz konusu siyasi topluluğun sırf var oluşunu, sırf hayatta kalışını, sırf bağımsızlığını da kapsar. Bir toplumun varlığının kendisinin veya bağımsızlığının tehlikede olduğu bir duruma olağanüstü durum diyelim. Olağanüstü durumlarda toplumun kendini muhafazasının gerektirdikleri ile karşılıklı ve dağıtım adaletinin gerektirdikleri arasında çatışmalar olabilir. Böyle durumlarda, ve sadece böyle durumlarda, kamu güvenliğinin en yüksek yasa olduğu adilane söylenebilir. Saygın bir toplum adil bir neden olmadıkça savaşa girmez. Ama savaş sırasında ne yapacağı bir dereceye kadar düşmanın –muhtemelen tamamen vicdansız ve vahşi bir düşmanın– onu ne yapmak mecburiyetinde bırakacağına bağlı olacaktır. Önceden tanımlanabilecek sınırlar yoktur, nelerin adil misillemeler olacağına dair tayini mümkün sınırlar yoktur. Ama savaş gölgesini barışın üstüne

düşürür. En adil toplum “istihbarat”, eş deyişle casusluk olmadan ayakta kalamaz. Casusluk doğal hakkın bazı kuralları askıya alınmadan imkânsızdır. Ama toplumlar sadece dışarıdan tehdit edilmezler. Yabancı düşmanlar için geçerli olan dikkat etme, toplum içindeki yıkıcı unsurlar için de geçerlidir. Bu üzücü zorunlulukları onları adil bir şekilde örtecek bir örtünün altında bırakalım. Olağanüstü durumlarda normalde geçerli olan doğal hak kurallarının adilane değiştiğini veya doğaya uygun olarak değiştiğini tekrar söylemek yeterlidir; istisnalar kurallar kadar adildir. Ve Aristoteles, ne kadar temel olursa olsun istisnaya tabi olmayan tek bir kuralın bile olmadığını ileri sürer gibi görünür. Bütün durumlarda ortak fayda özel faydaya tercih edilmelidir ve bu kuralın hiçbir istisnası yoktur. Ama bu kural adaletin gözetilmesi gerektiğinden başka bir şey söylemez, oysa biz adalet veya ortak fayda tarafından istenenin ne olduğunu bilmek için heves ederiz. Olağanüstü durumlarda kamu güvenliğinin en yüksek yasa olduğunu söylemekle, normal durumlarda kamu güvenliğinin en yüksek yasa olmadığı ima edilir; normal durumlarda en yüksek yasalar adaletin genel kurallarıdır. Adaletin iki farklı ilkesi veya ilke dizisi vardır: bir yandan kamu güvenliğinin gerekleri veya olağanüstü durumlarda toplumun safi varlığını veya bağımsızlığını muhafaza için neyin gerekli olduğu, diğer yandan daha kesin anlamda adaletin kuralları. Hangi tür durumlarda kamu güvenliğinin ve hangi tür durumlarda adaletin kesin kurallarının önceliği olduğunu açıkça tanımlayan hiçbir ilke yoktur. Zira normal durumun aksine olağanüstü durumu neyin oluşturduğunu kesin olarak tanımlamak mümkün değildir. Tehlikeli her harici veya dahili düşman, önceki tecrübelerle dayanarak ussal şekilde normal durum olarak düşünüleni olağanüstü duruma dönüştürebildiği ölçüde hünerlidir. Doğal hak kötülüğün becerikliliğiyle başa çıkabilmek için değişebilir olmak zorundadır. Önceden evrensel kurallarla kararlaştırılamayan, kritik

anda en ehliyetli ve en vicdanlı devlet adamı tarafından hemen kararı verilen, geriye bakıldığında herkese adil görünür; adil olan olağandışı eylemler ile adil olmayan olağandışı eylemler arasında tarafsız ayırım yapmak tarihçinin en asil görevlerinden biridir.³³

Aristotelesçi doğal hak görüşü ile Machiavellici görüş arasındaki farkın açıkça anlaşılması önemlidir. Machiavelli doğal hakkı inkâr eder çünkü adaletin taleplerinin kesin anlamda en yüksek yasa olduğu normal koşullardan değil adaletin icaplarının ihtiyacın gereklerine indirgendiği olağanüstü durumlardan kerteriz alır. Dahası, normalde doğru olandan sapmalarla ilgili bir gönülsüzlüğü ya da kararsızlığı kırmak zorunda değildir. Tam aksine, bu sapmaları düşünmekten oldukça zevk alıyor gibi görünür ve herhangi özel bir sapmanın gerçekten gerekli olup olmadığının titiz araştırmasıyla ilgilenmez. Diğer yandan, Aristotelesçi anlamda hakiki devlet adamı normal durumdan kerteriz alır ve normalde doğru olandan ancak adalet davasını ve insanlığın kendisini kurtarmak için gönülsüzce sapar. Bu farkın hiçbir yasal ifadesi bulunamaz. Onun siyasi önemi açıktır. Şu anda “kinizm” ve “idealizm” denen bu iki zıt uç, bu farkı belirsizleştirmek için birleşir. Ve herkesin görebildiği üzere, başarısız olmuşlardır.

İnsanların uygulayabildiği bu adaletin taleplerinin çeşitliliği, sadece Aristoteles tarafından değil, Platon tarafından da teşhis edilmiştir. Her ikisi de “mutlakçılık” Scylla’sından ve “görecilik” Charybdis’inden* kaçınmak için şu şekilde ifade edilebilecek bir görüşe sahip olmuşlardır: Evrensel olarak ge-

33 Hakkın Aristoteles’in kabul ettiği diğer ilkeleri için, şunu söylemek yeterli olmalıdır ki ona göre sivil toplumun bir parçası olma yetisine sahip olmayan bir insan zorunlu olarak kusurlu bir insan değildir; tam tersine, o daha üstün bir insan olabilir.

* Strauss, mutlakçılık ile göreciliğin korkunçluğunu resimlemek için Yunan mitolojisinden iki canavara atıfta bulunmaktadır: Scylla ve Charybdis. (çev. n.)

çerli bir erekler hiyerarşisi vardır ama evrensel olarak geçerli eylem kuralları yoktur. Daha önceden belirtileni tekrarlama için, ne yapılması gerektiğine, eş deyişle bu birey (veya bu birey topluluğu) tarafından burada ve şimdi ne yapılması gerektiğine karar verirken, kişi sadece yarışan amaçlardan hangisinin daha yüksek seviyede olduğunu değil ayrıca o durumlarda hangisinin daha acil olduğunu da dikkate almalıdır. En acil olan meşru bir şekilde daha az acil olana tercih edilir, ve en acil olan çoğu durumda daha az acil olandan daha düşük sıradadır. Ama aciliyetin sıradüzende daha yüksek bir önemde olduğuna dair evrensel bir kural yapamaz. Çünkü en acil ve en elzem şeyi, elimizden geldiğince, en yüksek eyleme dönüştürmek bizim görevimizdir ve beklenebilecek azami çaba bireyden bireye değişir. Evrensel olarak geçerli tek ölçüt, ereklerin hiyerarşisidir. Bu ölçüt bireylerin ve toplulukların, eylemlerin ve kurumların saygınlık seviyesine dair hüküm vermek için yeterlidir. Ama eylemlerimize yön vermek için yetersizdir.

Thomasçı doğal hak doktrini, veya daha genel bir ifadeyle, doğal hak doktrini, sadece Platon ve Cicero'nun değil Aristoteles'in de öğretilerinin özelliği olan tereddütlerden ve belirsizliklerden azadedir. Kesinlik ve soylu basitlik bakımından, Stoacıların yumuşatılmış doğal hak öğretisini bile geride bırakır. Onunla birlikte, sadece doğal hak ile sivil toplum arasındaki uyuma dair değil, aynı şekilde doğal hakkın temel savlarının değişmez karakterine dair de hiç şüphe kalmamıştır; özellikle *On Emir*'in İkinci Tabletinde düzenlendiği biçimiyle ahlaki yasanın ilkelerinin, muhtemel bir ilahi müdahale olmadıkça istisnası yoktur. *Synderesis* veya vicdan doktrini doğal yasanın neden her zaman bütün insanlara usulünce bildirilebildiğini ve bundan ötürü evrensel olarak geçerli olduğunu açıklar. Bu derin değişimlerin *İncil*'in vahyine olan inancın etkisine bağlı olduğunu varsaymak ussaldır. Bu varsayım doğru çıkarsa, kişi, Thomas Aquinas'ın anladığı şek-

liyle doğal hakkın, kesin konuşmak gerekirse doğal yasa olup olmadığını, yani yardımsız kalmış insan aklı için, ilahi vahiy-le aydınlanmamış insan aklı için bilinebilir bir yasa olup olmadığını sormaya mecbur kalır. Bu şüphe aşağıdaki düşünceyle güçlenir: Yardımsız kalmış insan aklı için bilinebilir olan ve kesin anlamda başlıca eylemlerimiz için kurallar tayin eden doğal yasa, insanın doğal ereğine ilişkindir veya onun üzerine kurulmuştur; bu amaç iki yönlüdür: ahlaki mükemmeliyet ve zihinsel mükemmeliyet; zihinsel mükemmeliyet ahlaki mükemmeliyetten daha yüksek itibara sahiptir; ama zihinsel mükemmeliyet veya bilgelik, yardımsız kalmış insan aklının bildiği üzere, ahlaki bir erdem istemez. Thomas bu güçlüğü, doğal akla göre insanın doğal amacının yetersiz olduğunu, veya kendinden ötesini işaret ettiğini ya da daha kesin ifadeyle insanın amacının siyasi eylemler bir yana felsefi araştırmadan meydana gelemeyeceğini iddia ederek aşmıştır. Böylece doğal aklın kendisi, doğal yasayı tamamlayan veya kusursuzlaştıran ilahi yasanın lehine bir varsayım yaratır. Her halükârda Thomasçı doğal hak görüşünün sonucu, doğal yasanın sadece doğal Tanrıbilimden –yani aslında *İncil*’in vahyine duyulan inanca dayalı doğal Tanrıbilimden– değil vahiy edilen Tanrıbilimden bile uygulamada ayrılmazdır. Modern doğal hak kısmen doğal yasanın Tanrıbilim tarafından bu şekilde soğurulmasına karşı bir tepkiydi. Modern çabalar kısmen, klasikler için kabul edilebilir olacak önermeye; ahlaki ilkelerin doğal Tanrıbilimin öğretilerinden bile daha büyük kesinliğe sahip olduğu ve bu nedenle doğal yasanın veya doğal hakkın Tanrıbilimden ve onun ihtilaflarından bağımsız tutulması gerektiği önermesine dayanır. Modern siyasi düşüncenin Thomasçı görüşü reddederek klasiklere dönüş yaptığı ikinci önemli husus, evliliğin bozulmazlığı ve doğum kontrolü gibi konularla örneklenir. Montesquieu’ye ait *Kanunların Ruhu* gibi bir çalışma Thomasçı doğal hak görüşüne karşı olduğu gerçeği gözardı edilirse yanlış anlaşılır. Montes-

quieu siyaset sanatına Thomistlerin ciddi biçimde daralttığı kapsamı ve genişliği geri vermeye çalışır. Montesquieu'nün kişisel görüşlerinin ne olduğu her zaman tartışmalı kalacaktır. Ama onun bir siyaset öğrencisi ve siyasi açıdan sağlam ve doğru olarak açıkça öğrettiği şeyin, ruhen klasiklere Thomas'dan daha yakın olduğunu söylemekte mahsur yoktur.

V.

MODERN DOĞAL HAK

Tüm modern doğal hukuk kuramcılarının en ünlüsü ve etkilişi kuşkusuz Locke'tu. Ama bizzat Locke da kendisinin ne dereceye kadar modern olduğunu ve eski gelenekten ne ölçüde ayrıldığını saptamamızı bilhassa zorlaştırır. Son derece ihtiyatlı bir insandı, ihtiyatının meyvelerini toplamayı bildi: dinleyici kitlesi çok genişti; eylem adamları ve kamuoyunun büyük bir bölümü üstünde olağandışı bir etki yaptı. Ama ihtiyat ne zaman konuşup, ne zaman susacağını bilmekten ibarettir. Bunu çok iyi bilen Locke yalnızca iyi yazarları anıp diğerleri hakkında sessizliğini koruma sağsuysuna sahipti, nihayetinde bu ikincilerle daha fazla ortak yanları olsa bile. Otorite kabul ettiği kişi, bir duygu yüceliğine ve dikkate değer bir yalınlığa sahip, büyük Anglikan Tanrıbilimcisi Richard Hooker olmuş gibi görünür: Başkalarını izleyerek Locke'un ona vermekten hoşlandığı isim akli başında Hooker'dı. Ancak doğal hukuk konusunda Hooker'ın görüşleri Thomasçı anlayıştaydı, onunkiler de Kilise Babaları'ndan geliyordu, ki bunlar da Sokrates'in öğrencilerinin öğrencileri olan Stoacıların öğrencileriydi. Böylece görünüşte Sokrates'ten Locke'a uzanan, son derece saygın, kesintisiz bir gelenek karşısındayızdır. Ama bir bütün olarak Locke'un öğretisini, Hooker'ın öğretisinin bütünüyle karşılaştırma zahmetine girdiğimiz an, ikisi arasındaki belli bir uyuma karşın, Locke'un doğal hukuk anlayışının Hooker'inkinden temelde farklı olduğunu anlarız. Hooker ile Locke arasında, doğal hak mefhumu tam bir dönüşüme uğramıştır. Doğal hak geleneği içinde bir kopuş bu yol üzerinde vuku bulmuştur. Bunda şaşıracak bir şey yoktur. Hooker ile Locke arasındaki dönem, mo-

dern doğabiliminin; ereksel olmayan doğabiliminin doğuşuna ve ardından geleneksel doğal hakkın temellerinin çöküşüne tanıklık etmiştir. Bu temel dönüşümden, doğal hak için sonuçlar çıkaran ilk insan Hobbes olmuştur: Hobbes; bu ihtiyatsız, bu hınzır, bu aşırılıkçı putkırıcı; çocuksu içtenliğini, hayranlık uyandırıcı açıklığını ve gücünü öylesine sevdiği-miz, insancılığı daima kusursuz, halktan ilk filozof. Gözüpekliğini hak ettiği gibi cezalandıranlar ilk önce hemşerileri oldu. Yine de, kıta Avrupası'nda ve hatta İngiltere'de sonraki tüm siyaset düşüncesi üzerinde büyük bir etki yaptı, özellikle de Locke üzerinde –o aklı başında Locke üzerinde, ki Hobbes'un "haklı olarak yerilecek adını" anmamak için kendini, elinden geldiğince, aklı başındalıkla tutuyordu. Öyleyse modern doğal hukukun hususi karakterini anlamak istiyorsak, Hobbes'a dönmemiz gerekir.

A. HOBBS

Thomas Hobbes kendini siyaset felsefesinin ya da siyaset biliminin kurucusu olarak görüyordu. Kendisi için talep ettiği bu büyük onurun neredeyse oybirliğiyle Sokrates'e verilmiş olduğunu pekâlâ biliyordu. Sokratesçi geleneğin kendi döneminde hâlâ taşıdığı gücü görmezden gelmesi de olanaklı değildi. Ama geleneksel siyaset felsefesinin "bir bilimden çok bir rüya"¹ olduğundan emindi.

Günümüz âlimleri Hobbes'un bu iddialarından pek etkilenmiş değillerdir. Onun küçümsediği geleneğe olan büyük borcunu belirtirler. Aralarından bazıları neredeyse onun son skolasiklerden biri olduğunu söyleyecektir. Ağaçların ormanı gizlemesi korkusuyla, çağdaş ilmin ciddi yargılarını şimdilik tek bir formülle özetleyeceğiz. Hobbes geleneğe bir tek, ama temel bir fikir borçluydu: Tam bir güvenle siyaset felsefesinin ya da biliminin mümkün ya da zorunlu olduğu fikrini kabul ediyordu.

Hobbes'un şaşırtıcı iddialarını anlamak için, bir yandan onun geleneği kesin reddine ve öte yandan onunla neredeyse üstü örtük uyuşumuna aynı ölçüde dikkat etmek gerekir. O halde her şeyden önce bu geleneğin ne olduğunu bakmalıyız. Daha doğrusu, bu geleneği Hobbes'un onu gördüğü gibi görmeli ve şimdilik günümüz tarihçisine kendisini nasıl sunduğunu unutmalıyız. Hobbes geleneğin temsilcileri olarak şu isimleri sayar: Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero, Seneca, Tacitus ve Plutarkhos.² Öyleyse siyaset felsefesi geleneğini

1 *Elements of Law*, ep. ded.; I, I, § x; xii, , § 1. *De corpore*, ep. ded. *De cive*, ep. ded. ve præf, *Opera latina*, c.I, p. xc. *Leviathan*, bölüm XXXI, s. 241 ve XLVI. s. 438. *Leviathan*'dan yapılan alıntılarda verilen sayfa numaraları "Blackwell's Political Texts" edisyonuna göredir.

2 *De cive*, önsöz ve XII, 3. *Opera latina*, V, s. 358-359.

örtük olarak gayet özel bir gelenekle özdeşleştirmektedir. Özdeşim kurduğu bu geleneğin öncülleri şöyle ifade edilebilir: soylu ve doğru/adil, hoş a gidenden temelden ayrıdır ve doğaları bakımından ona yeğdirler; başka bir deyişle, her insani anlaşmadan (compact) ve uzlaşımından tamamen bağımsız bir doğal hak vardır; ya da doğaya uygun olduğu için en iyi olan bir siyasi düzen vardır. Hobbes geleneksel siyaset felsefesini en iyi yönetim biçimi (regime) ya da sırf doğru/adil toplumsal düzen arayışıyla bir tutar; kısacası onu sadece siyasi düzenle ilgili olduğu için değil, ama her şeyin ötesinde siyasi bir kaygıdan esinlendiği için siyasi olan bir arayışla özdeşleştirir. O halde geleneksel siyaset felsefesini, kamu yararını dert edinmiş olan (public spirited) –ya da daha müphem ama bugün için daha anlaşılır bir terim kullanılırsa– “idealist” olan muayyen bir geleneğe özdeşleştirir.

Kendisinden önceki siyaset felsefecilerinden bahsederken, Hobbes, en ünlü temsilcilerinin “sofistler”; Epiküros ve Carneades olduğu düşünülen geleneği hiç anmaz. Basitçe, anti-idealist gelenek onun için –siyaset felsefi geleneği olarak– yoktu. Zira bu gelenek Hobbes’un anladığı biçimiyle siyaset felsefesi fikrinin kendisine yabancıydı. Kuşkusuz bu gelenek siyasi şeylerin doğası ve özellikle de adalet ile ilgileniyordu. Ayrıca bireysel doğru/iyi yaşam problemini ve dolayısıyla bireyin sivil toplumu kendi siyasi olmayan kişisel erekleri; başka bir deyişle kendi refahı ve gönenci için kullanıp kullanmayacağını ya da nasıl kullanacağı sorusunu da kendine dert ediniyordu. Ama bu gelenek siyasi değildi. Kamu yararı derdi yoktu. Görüş açılarını genişletirken devlet adamlarının yönelimlerini muhafaza etmiyordu. Toplumsal düzenin doğruluğunu araştırmak için çaba harcamıyor ve bunun kendisi uğruna seçilmeye layık bir konu olduğunu düşünmüyordu.

Siyaset felsefesi geleneğini üstü kapalı olarak idealist gelenekle bir tutarak, Hobbes siyaset felsefesinin işlevi ve sahasına dair idealist anlayışa örtük onayını ifade eder. Kendisin-

den önceki Cicero misali, Carneades'e karşı Cato tarafında saf tutar. Kendi yeni öğretisini doğal yasanın ilk gerçek bilimsel ve felsefi sunumu olarak takdim eder; siyaset felsefesinin doğal hakla ilgili olduğu görüşünü savunarak, geleneksel Sokratesçi anlayışı paylaşır. "Kendisinden önce Platon'un, Aristoteles'in, Cicero'nun ve başkalarının yapmış olduğu gibi, yasanın ne olduğunu" göstermek ister: ne Protagoras'a, ne Epiküros'a, ne de Carneades'e atıfta bulunur. Kendi *Leviathan*'ının okuyucularına Platon'un *Devlet*'ini hatırlatmasından çekinir: *Leviathan*'ı Lucretius'un *De natura rerum*'uyla karşılaştırmak ise hiç kimsenin aklına gelmezdi.³

Hobbes idealist geleneği onunla olan temel mutabakattan hareketle reddeder. Sokratesçi geleneğin tümüyle uygunsuz bir usulle yapmaya çalıştığı şeyi usulünce kotarmak ister. İdealist geleneğin başarısızlığını temel bir hataya bağlar: geleneksel siyaset felsefesi insanın doğal olarak siyasi ve toplumsal bir hayvan olduğunu varsayıyordu: bu varsayımı reddederek, Hobbes Epikürosçu geleneğe katılır. İnsanın, doğal olarak, kökensel olarak, siyasi olmayan (apolitik), hatta toplumsal olmayan (asosyal) bir hayvan olduğunu farz eder ve bu öğretinin öncüllerini kabul ederek iyyinin esas olarak hoş olanla/haz verenle özdeş olduğunu varsayar.⁴ Ama siyasi olmayan bu anlayışı siyasi bir amaçla kullanır. Ona siyasi bir anlam verir. Hazcı (hedonist) geleneğe siyasal idealizmin

3 *Elements*, Ep. ded.; *Leviathan*, böl. XV (94-95), XXVI (172), XXXI (241) ve XLVI (437-38).

4 *De cive*, I, II. *Leviathan*, VI, s. 33. Hobbes daha kesin olarak hazdan ziyade kendini koruma arzusundan bahseder ve böylece Epikürosçulardan ziyade Stoacılara yakınmış gibi görünür. Korunma arzusu üzerine vurgu yapmasının sebebi şudur; haz, altta yatan olgusalılığı "sadece devim" olan bir "görünüş" iken, korunma arzusu sadece "görünüş" alanına değil ama ayrıca "devim" alanına da bağlıdır. (bkz. Spinoza, *Ethica*, III, önerme 9 schol. ve 11 schol.) Korunma arzusuna Hobbes tarafından atfedilen önem onun doğa ve doğabilimi anlayışından ileri gelir; dolayısıyla her ne kadar görünüşte Stoacı anlayışa benzese de motivasyonları tamamıyla farklıdır.

ruhunu üflemeyi dener. Böylece hazcı politikanın yaratıcısı olur, bir öğreti ki o güne kadar eşi görülmemiş ölçülerde insan hayatını hemen her yerde altüst edecektir.

Babalığını Hobbes'a atfetmeye mecbur kaldığımız temel devrim Edmund Burke tarafından iyi anlaşılmıştır: "Gözüp eklik bir zamanlar nasılsalar öyle olarak Tanrıtanımazların karakteri değildi. Tam tersine, eski Epikürosçular gibi, daha ziyade daha az girişken bir kuşaktılar. Ama az zamandan beri, etkin hale geldiler, hayalgücüyle dolu, kabına sığmaz, hat-ta kıskırtıcı kimseler oldular".⁵ Siyasi Tanrıtanımazcılık belirgin bir şekilde modern bir olgudur. Daha önceleri, hiçbir Tanrıtanımaz toplumsal hayatın Tanrı inancını ve Tanrılara tapınmayı gerektirdiğinden şüphe etmezdi. Geçici olguların bizi yanıltmasına izin vermemek koşuluyla, siyasi Tanrıtanımazcılık ile siyasi hazcılığın birbirine bağlandığını kabul edebiliriz. Öyle ki ikisi de tarihin aynı anında aynı zihinde ortaya çıkmışlardır.

Eğer Hobbes'un siyasi felsefesini anlamaya çalışıyorsak, onun doğa felsefesini gözden kaçırmamamız gerekir. Onun doğa felsefesi klasik olarak Demokritos ve Epiküros fiziğinin temsil ettiği modele aittir. Bununla birlikte Hobbes'un "en iyi Antikçağ filozof u" olarak düşündüğü kişi ne Demokritos ne de Epiküros'tur, ama Platon'dur. Onun Platon'un doğa felsefesinden öğrendiği şey, evrenin eğer ilahi bir akıl tarafından yönetilmiyorsa anlaşılamayacağı fikri değildir. Kişisel düşüncesi ne olursa olsun, kendi doğa felsefesi Epikürosçu fizik denli Tanrıtanımazcıydı. Platon'un ona öğrettiği şeyse, matematiğin "tüm doğa felsefesinin anası" olduğuydu.⁶ Hobbes'un hem matematiksel hem de maddeci-düzenekçi (materalist-mekanist) olan doğa felsefesi Platon fiziği ile Epiküros fiziğinin bir kombinasyonuydu. Onun bakış açısından,

5 *Thoughts on French Affairs* ap. *Works of Edmond Burke* (Bohn's Standard Library), III, s. 337.

6 *Leviathan*, XLVI, s. 438, *English works*, VII, s. 346.

bir bütün olarak eski felsefe ya da bilim, tam da bu bileşimi hayal edememiş olduğu için “bilim olmaktan çok bir rüyaydı”. Bir bütün olarak Hobbes’un felsefesinin, siyasi idealizm ile evrenin Tanrıtanımazcı ve maddeci bir anlayışından oluşmuş bu tipik olarak modern bileşimin kasık örneği olduğu söylenebilir.

Kökensel olarak uzlaşmaz olan konumlar iki farklı biçimde bağdaştırılabilir. İlk yol, başlangıç konumları ile aynı düzlemde kalan seçmeci (eklektik) orta yoldur. Diğer yol ise, ilk konumların düzleminden bütünüyle farklı bir diğer düzleme geçişle mümkün kılınan bir sentezdir. Hobbes tarafından gerçekleştirilen uzlaşım bir sentezdir. Hobbes burada aslında birbirine zıt iki geleneği bağdaştırdığından habersiz olmuş olabilir. En azından kendi yolunun tüm geleneksel düşünce karşısında kökten bir kopuşu ya da üzerinde “Platonculuk” ile “Epikürosçuluğun” dünyevi kavgalarını sürdürdükleri meydanı terk etmeyi gerektirdiğinin bütünüyle bilincindedir.

Hobbes, en ünlü çağdaşları gibi, geleneksel felsefenin tamamen başarısız olduğu düşüncesine garkolmuş ya da bu düşünceden başı dönmüştü. Şimdinin ve geçmişin ihtilaflarına bir göz atmak onları felsefenin, bilgelik arayışının kendisini bilgelige dönüştürmeyi başaramamış olduğuna ikna etmeye yetmişti. Uzun zamandır bekleyen bu dönüşümü gerçekleştirmenin zamanıydı. Geleneksel felsefenin başarısız olduğu yerde başarı sağlamak bakımından ihtiyaç duyulan şey ilk başta bilgeliğin zuhur etmesi için zorunlu koşullar üzerine düşünmekti: izlenecek doğru yöntemi düşünmekle başlanmalıdır. Bu düşüncelerin amacı bilgeliğin tesisini güvenceye almaktı.

İnakçı (dogmatik) felsefenin başarısızlığını en iyi gösteren şey, onu gölgesi gibi izleyen şu şüpheli felsefeydi. İnakçılık o zamana değin şüpheciliğin tam olarak üstesinden gelmeyi başaramamıştı. Bilgeliğin tesisini güvenceye almanın yolu, şüpheciliğin içinde gizli tuttuğu gerçekliği asıl yerine oturt-

mak suretiyle çürüterek, kökünü kazımaktan geçiyordu. Bu amaç çerçevesinde, şüpheciliğin dizginlerini gidebileceği en uç biçimlere ulaşabilmesi için serbest bırakmak gerekiyordu. Bu aşırı şüpheciliğin saldırısına direnebilecek olan şey, bilgeliliğin sarsılmaz temeli olacaktı. Bilgeliliğin gerçekleşmesi, aşırı bir şüphecilik temeli üzerine inşa edilen, kesinlikle tartışılmaz inakçı bir binanın kurulmasıyla birdi.⁷

Mutlak şüphecilik tecrübesi, yeni bir tip inakçılık beklentisi tarafından yönlendiriliyordu. Bilinen tüm bilimsel araştırmalar içinde yalnızca matematik meyve vermişti. O halde yeni inakçı felsefe matematik modeli üzerine inşa edilmeliydi. Elverişli tek gerçek bilginin ereklerle ilgili olmayıp “sadece şekilleri ve hareketleri karşılaştırmaktan ibaret” olduğu basit olgusu her türlü erekbilimsel bakış açısına karşı ya da düzenekçi bir anlayış lehine bir önyargı yaratıyordu.⁸ Belki de Hobbes’un zaten var olan bir önyargıyı pekiştirdirdiğini söylemek daha doğrudur. Zira Hobbes’un aklındaki en önemli şeyin, yeni tipte bir felsefe ya da bilim değil, ama yalnızca cisimlerden ve onların amaçsız hareketlerinden kurulu olacak bir evren görüşü olması muhtemeldir. Baskın felsefi geleneğin başarısızlığı doğrudan doğruya tüm erekbilimsel fiziği kuşatan güçlüğü yüklenebilirdi ve pek doğal olarak, çeşitli toplumsal zorlamaların kıskaçı içerisine alınmış düzenekçi anlayışın kendi meziyetlerini kanıtlama olanağına hiç sahip olup olmamış olduğu sorulmaya başlandı. Ama tam da Hobbes başta düzenekçi bir anlayışa ilgi duyduğu içindir ki, mevcut koşullar altında, kaçınılmaz olarak mutlak bir şüphecilik üzerine dayanan inakçı bir felsefe anlayışına vardı. Zira Platon ve Aristoteles’ten, eğer evren Demokritos’un ve Epiküros’un fiziğinin tasvir ettiği gibiyse, bunun her türlü fizik ve

7 Hobbes’un konumunu Descartes’ın *Birinci Meditasyondaki* savıyla karşılaştırınız.

8 *Elements of Law*, ep. ded. ve I, XIII, § 4. *De Cive*, ep. ded. *Leviathan*, XI, s. 68. Bkz. Spinoza, *Ethica*, I, ek.

bilim olasılığını dışlayacağını; bir başka deyişle, tutarlı maddeciliğin, zorunlu olarak şüphecilikle sonuçlanacağını öğrenmişti. Eğer her şeyden önce düzenekçiliğin doğurduğu şüpheciliğe karşı bilimin mümkünatı güven altına alınamıyorsa, “bilimsel maddecilik” imkânsızdı. Yalnız, maddeci bir biçimde anlaşılan evrene karşı önceden gerçekleştirilen bir başkaldırı böylesi bir evrenin bilimini olası kılabilirdi. Düzeneksel nedenselliğin akışı dışında bir ada keşfetmek ya da icat etmek gerekiyordu. Hobbes doğal bir ada olasılığını göz önüne almak zorundaydı. Cismani olmayan bir zihin söz konusu bile değildi. Öte yandan Platon’dan ve Aristoteles’ten öğrendikleri, Epiküros’u tatmin eden, kaygan ve yuvarlak taneciklerden oluşan cisimsel ruhun yetersiz bir çözüm olduğunu ona az çok kabul ettiriyordu. Böylece sonunda evrenin, bilimin yaratacağı suni bir adaya yer bırakıp bırakmayacağını kendine sormak zorunda kaldı.

Bu çözüm ona, yeni felsefenin modeli olan matematiğin kendisini de şüphecî saldırıya tabi tuttuğu ve ona özel dönüşümler ya da yorumlar yoluyla direnç gösterebildiğini kanıtladığı gerçeği tarafından esinlendi. “Şüphecilerin geometrinin öylesine ünlü apaçıklığı” üzerindeki “yersiz itirazlarından kaçınmak” için [...] “tanımlarımda, çizgilerin, yüzeylerin, katı cisimlerin ve şekillerin çizdiği ve tasvir ettiği bu hareketleri ifade etmem gerektiğini düşündüm”. Daha genel bir biçimde söylersek, ancak nedeni biz olduğumuz, yani yapılmaları bizim elimizde olan ya da bizim keyfi irademize bağlı olan nesneler hakkında mutlak olarak kesin ve bilimsel bilgiye sahip olabiliriz. Eğer küçük de olsa denetimimizden kaçan bir tek öge varsa, bu yapı (construction) bütünüyle bizim iktidarımız dahilinde olmayacaktır. Bu yapı bilinçli bir yapımlı olmalıdır. Aynı zamanda mimarının biz olduğunu bilmeksizin bilimsel bir hakikati bilmek imkânsızdır. Yapım, eğer herhangi bir hammadde, yani bizim yapımımız olmayan herhangi bir şey kullanmışsa, tamamen bizim iktidarımız dahi-

linde olmayacaktır. Onun tek nedeni biz olduğumuz ve böylece onun nedenine dair eksiksiz bir bilgiye sahip olduğumuz için, bizim yapımlarımızın dünyasında hiçbir bulanıklık olmayacaktır. Bu dünyanın tek nedeni, daha uzak bir nedene, bütünüyle bizim iktidarımız dahilinde olmayan bir nedene bağlı değildir; bizim yapımlarımızın dünyasının mutlak bir başlangıcı vardır, o kelimenin tam anlamıyla bizim yaratımımızdır. Öyleyse bu dünya, kör ve amaçsız bir nedenselliğin akışından muaf, aranan adadır.⁹ Bu adanın keşfi ya da icadı, hareket halindeki maddeye indirgenemeyen bir ruhu ya da zihni kavramaya zorlamaksızın maddeci ve düzenekçi bir felsefeyi ya bilimi olanaklı kılar gibi görünüyordu. Bu keşif netice itibariyle maddecilik ve ruhçuluk (spritualisme) arasında süregiden çatışma karşısında tarafsız ve kutupsuz bir tavra müsaade edebiliyordu. Hobbes'un "metafizik" madde-

9 *English Works*, VII, s. 179 ssq. *De homine*, X, 4-5. *De Cive*, XVIII, 4 ve VII, 28. *De Corpore*, XXV, s. I. *Elements of Law*, ed. Tönnies, s. 168. Descartes'ın *Meditasyonlar'*ına dördüncü karşı çıkış. Hobbesçu bilim anlayışının ortaya çıkardığı güçlük, Hobbes'un da söylediği gibi, şu olguda yatıyordu: tüm felsefe ve tüm bilim "sonuçlar yaratır" (weaves consequences) (s) (bkz. *Leviathan*, böl. IX), oysa ki bunların kökeni "deneyimler"dedir (experiences) (*De Cive*, XVII, 12); yani bilim ve felsefe neticede yapım üzerine değil veri üzerine dayanır. Hobbes, gerçek anlamıyla bilimler; yani saf olarak kurumlu (constructive) ya da tanıtlamaya dayalı (demonstratif / ispatlayıcı) bilimler (matematik, sinematik ve siyaset felsefesi) ile statüsü öncekilere göre daha aşağı durumda olan fizik arasında bir ayrım yaparak bu güçlüğü çözmeye çalışıyordu (*De corpore*, XXV, I. *De homine*, X, 5). Bu çözüm yeni bir güçlük yaratır; çünkü siyaset felsefesi fiziğin bir bölümünü oluşturan insan doğasının bilimsel incelemesini gerektirir (*Leviathan*, IX, her iki versiyonda da. *De homine*, ep. ded. *De corpore*, VI, 6). Hobbes görünüşe göre bu yeni güçlüğü şu şekilde bertaraf etmeye çalışıyordu: siyasi olguların nedenlerini, hem en genel olgulardan (hareketin, canlı varlıkların, insanın doğası) bu nedenlere inerek, hem de siyasi olguların kendilerinden, herkesin onları kendi deneyiminden bildiği gibi, aynı nedenlere çıkararak bilebiliriz (*De corpore*, VI, 7). Her halükârda Hobbes, siyaset felsefesinin, "tanıtlanmalardan" ayrı olarak "deneyime" dayanabileceğini veya deneyimlerden oluşacağını kesin bir şekilde öne sürüyordu (*De homine*, ep. ded.; *De cive*, önsöz.; *Leviathan*, Giriş, ve XXXII, başlangıç).

ci olmak gibi çok büyük bir arzusu vardı. Ama “yöntemsel” bir maddecilikle yetinmek zorunda kaldı.

Ancak kendi yaptığımız/yarattığımızı anlarız. Varlıkları biz yaratmadığımıza göre, doğrusunu söylemek gerekirse onlar bizim için anlaşılmazdır. Hobbes’a göre, bu olgu doğabiliminin mümkünatıyla tam bir uyuşum içindedir: ama bu bizi bir doğabiliminin temelde varsayımli (hypothétique) olduğu ve her zaman da öyle kalacağı sonucuna götürür. Zaten kendimizi doğanın efendileri ve sahipleri kılmak için bize bundan fazlası da gerekmez. Bununla birlikte, doğanın fethi konusunda başarısı ne olursa olsun, insan onu asla anlayamayacaktır. Evren onun için daima tam bir muamma olarak kalacaktır. Bunun içindir ki son tahlilde, şüphecilik her zaman çiçeklenir ve kendisini belli bir ölçüde aklar. Şüphecilik, evrenin anlaşılabilir olmayışının ya da onun anlaşılabilir olduğuna dair dayanaksız inancın kaçınılmaz sonucudur. Başka şekilde ifade edilirse, doğa olayları kendilerinde gizemli olduklarından, doğadan kaynaklanan bilgi ya da gerçeklik zorunlu olarak kesinlikten yoksundur. İnsan zihninin doğal işleyişi üzerine dayanan bilgi ancak şüpheli olabilir. İşte bunun içindir ki Hobbes kendisini özellikle modern öncesi adcılıktan (nominalism) uzak tutar. Modern öncesi adcılık insan zihninin doğal işleyişine inanç duyuyorlardı. Bu inancı da *natura occulte operatur in universalibus*’u* ya da günlük hayatımızda ve bilimde davranışlarımıza rehberlik eden “sezgiler”in (anticipation) doğanın ürünleri olduğunu öğreterek gösteriyordu. Hobbes için, evrensellerin** ya da sezgilerin doğal kökeni, onları suni “akli araçlar” lehine terk etmek için önemli bir sebepti. İnsan akli ile evren arasında doğal bir uyum yoktur.

* Doğa evrensel şeyleri gizlice kullanır. (çev. n.)

** Bir türe ait tüm tekil şeylere uygulanabilen, onlara ortak olan evrensel kavramlar.

Bilgelik zihnin özgür yapımına özdeş olduğuna göre, insan bilgeliliğin tesisini güvence altına alabilir. Ama evren anlaşılabilir ise, bilgelik özgür bir yapım olamaz. İnsan, bilgeliliğin gerçekleşmesini, evrenin anlaşılabilir olmasına rağmen değil, anlaşılabilir olması sayesinde güvence altına alabilir. İnsan, yalnızca, insanlığı için kozmik bir desteğe sahip olmadığından egemen olabilir. İnsanın egemen olabilmesinin tek nedeni evrene mutlak surette yabancı olmasıdır. İnsanın egemen olmasının tek nedeni egemen olmaya mecbur kalmasıdır. Evren anlaşılabilir olduğu ve doğanın denetimi doğanın anlaşılmasını gerektirmediği için, insanın doğayı fethetmesinin önünde bilinebilir herhangi bir engel yoktur. Zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi yoktur ve bilebildiği kadarıyla her şeyi kazanabilir. Kesin olan bir şey varsa, o da sefaletin insanlığın doğal hali olduğudur. Tanrı Kenti'nin yıkıntıları üzerinde kurulacak bir İnsanlık Kenti düşüncesi boş bir umuttur.

Umutsuzluğa kapılmak için bunca neden varken Hobbes'un nasıl bu denli umutlu olduğunu anlamak bizim için zordur. Sanki, insanın denetlediği alanda, o döneme dek bilinmeyen bir deneyim ve ilerleme sezgisi sayesinde, "sonsuz mekânların ebedi sessizliği"ne ya da *dünyanın sınırlarının* (moenia mundi) çatırdamalarına duyarsız kalır gibidir. Ancak onun bu tutumunu biraz daha iyi anlayabilmek için, Hobbes'u izleyen kuşakların uğradığı sonsuz sayıda hayal kırıklığının, onun ve önde gelen çağdaşlarının parlattığı umutları henüz söndürmeye yetmediğini hatırlamalıyız. Bu kuşaklar, Hobbes'un sanki kendi ufkunu sınırlamak için ördüğü duvarları yıkmakta da daha başarılı olamadılar. Bilinçle oluşturulan "yapılar" gerçekte yerlerini "Tarih"in plansız işleyişine bıraktı. Ama tıpkı bilinçle oluşturulan yapılar Hobbes'un ufkunu sınırladığı gibi, "Tarih" de bizim ufkumuzu sınırlamaktadır: "Tarih" de insanın ve insan "dünya"sının durumunu (statüsünü), ona bütünselliği ve sonsuzluğu

unutturarak, yükseltmek yönünde bir işlev yerine getirir".¹⁰ Ulaştığı en son aşamada, tipik modern sınırlama kendisini şu önermede ifade etmektedir: Varlığı itibariyle bütüne dair herhangi bir nedenle ya da nedenlerle ilişkisi bulunmayan en yüksek ilke, "Tarih" in gizemli dokusudur ve insana ve sadece insana sıkı sıkıya bağlı olan bu ilke ebedi olmaktan o denli uzaktır ki, ancak insanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkmıştır.

Tekrar Hobbes'a dönersek, onun felsefe ya da bilim anlayışının kaynağı, erekselci bir kozmolojinin imkânsız olduğu inancında ve düzenekçi bir kozmolojinin anlaşılabilirliğinin icaplarını karşılamakta başarısız olacağı duygusunda yatmaktadır. Onun getirdiği çözüm şöyledir: onlarsız hiçbir olgunun anlaşılamayacağı amaç ya da amaçları bu olgunun içermesi zorunlu değildir; bilme kaygısına içkin olan amaç yeterlidir. Bir erek olarak bilgi, vazgeçilmez erekselci ilkeyi

- 10 İki düşman kampa ancak aynı tinsel aileye mensup yazarlardan yapacağımız alıntılar örnek olarak işe yarayabilir. Friedrich Engels'in *Ludwig Feuerbach und der deutschen klassischen Philosophie* (Ludvig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, Sosyal Yayınları, 2009, çev. Cenap Karakaya) adlı eserinde şunları okuyoruz: "[Diyalektik felsefeden] önce var olan tek şey kesintisiz bir oluşum ve yok olma, aşağı düzeydekenden üst üdzeydekine sonsuz bir yükseliş sürecidir [...] Dünyanın kendisinin varlığı açısından olası bir son, dünya üzerinde yaşanabilirlik açısından ise neredeyse kesin bir son öngören ve bu anlamda insanlık tarihinin sadece yükselen değil aynı zamanda alçalan bir eğride seyrettiğini saptayan doğabilimlerinin bugünkü düzeyi karşısında bu bakış açısının doğru olup olamayacağı sorusuna burada eğilmeye gerek yoktur. Ancak açıktır ki dönüşüm noktasından hayli uzak bir yerde bulunmaktayız." J. J. Bachofen'in *Die Sage von Tanaquil* (Tanaquil'in menkıbesi) adlı eserinde ise şunları okumaktayız: "Doğu, doğal bir bakış açısına itibar ederken, Batı bunun yerine tarihi bir bakış açısı oturtmaktadır. Tanrısal düşüncenin insana dair düşünceye tabi kılınması olgusunda, daha önce var olan yüce bir konumdan düşüşün son basamağını görmeye meyledebiliriz. [...] Buna rağmen bu gerileme çok önemli bir ilerlemenin tohumlarını taşımaktadır. Zira ruhumuzun, kozmik-fiziksel bir hayat anlayışının kelepçelerinden kurtulmasını bu tür bir ilerleme saymanız gerekir [...]. Etrüsklü, üzgün bir şekilde kendi kabilesinin sonluluğuna inanırken, Romalı, devletin sonsuzluğuna inanmakta ve bundan kuşku bile duymamaktadır." (İtalikler asıl metinde yoktur)

sağlar. Erekselci kozmolojinin yerini alan şey, düzenekçi kozmoloji değil, daha sonraları “epistemoloji” diye adlandırılacak olan şeydir. Ancak, eğer bütün anlaşılabilir değilse, bilginin de bir amaç olması imkânsızdır: *scientia propter potentiam* (iktidar amacıyla bilgi).¹¹ Tüm anlaşılabilirliğin ya da tüm anlamın esas kaynağı insanın ihtiyaçlarıdır. Amaç, daha doğrusu insan doğasının dayattığı en zorlayıcı amaç, en üstün ilkedir, yani düzenleyici ilkedir. Ancak, insanın iyiliği en üstün amaç olursa, Aristoteles’in dediği gibi, siyaset bilimi ya da toplumbilim bilginin en önemli türü haline gelir. Hobbes’un kendi sözleriyle, *Dignissima certe scientiarum haec ipsa est, quae ad Principes pertinet, hominesque in regendo genere humano occupatos* (Hükümdara ve imanları insani tarzda yönetmeye ilişkin bilimler en saygın olanlardır).¹² Bu noktadan sonra, Hobbes’un siyaset felsefesinin işlevi ve kapsamı konusunda idealist gelenekle uyduğuunun altını çizmek yeterli olmamaktadır. Hobbes’un siyaset felsefesinden beklentisi klasiklerin beklentilerinden karşılaştırılamaz derecede daha büyüktür. Scipion’un, bütüne dair gerçek bir vizyonla aydınlanmış düşlerinden hiçbiri, okurlarına her türlü insan çabasının nihai beyhudeliğini hatırlatmamaktadır. Hobbes, gerçekten de bu şekilde anlaşılan siyaset felsefesinin kurucusudur.

Hobbes’un, üzerine kendi binasını (öğretisini) inşa edeceği kıtayı bulan kişi, Colomb’dan daha büyük bir kâşif olan Machiavelli’ydi. Machiavelli’nin düşüncesini anlayabilmek için, Marlowe’un bir ilhamla ona isnat ettiği sözleri hatırlamak iyi olacaktır: “Cahillikten başka günah tanımıyorum”.

11 *De corpore*, I, 6. Tefekkürün ya da teorinin taşıdığı önceliğin yaşam pratikleri lehine terk edilmesi, Platonculuk ile Epikürosçuluğun çatışageldikleri düzlemin terk edilmesinin zorunlu sonucudur. Çünkü Platonculuk ile Epikürosçuluk arasında gerçekleştirilen sentez “anlamak yapmaktır” düşüncesine dayanmaktadır.

12 Aristoteles, *Nikomakea Etik*, 1141a20-22; *De cive*, önsöz. bkz. *Opera Latina*, IV, s. 487-488: Felsefenin ciddi tek bölümü siyaset felsefesidir.

Bu sözler, aşağı yukarı filozofun bir tanımını verir. Bunun yanı sıra, önemli hiçbir kimse, Machiavelli'nin siyasi sorunları incelerken kamu yararı düşüncesiyle hareket ettiğinden şüphe etmemiştir. O kamu yararı kaygısı güden bir filozof olarak, siyasi idealizm geleneğini sürdürmüştür. Ancak o, özü itibariyle soylu bir meslek olarak kabul edilen siyasete ilişkin idealist anlayışın yanına, evrenin ya da en azından insanlığın ya da sivil toplumun kökenine ilişkin anti-idealit bir anlayış yerleştirmiştir.

Machiavelli'nin Klasik Antikçağın, özellikle de Cumhuriyet dönemi Romasının siyasi pratiklerine duyduğu hayranlık, sadece, onun klasik felsefeyi reddedişinin karşı kutbunu oluşturmaktadır. Machiavelli, klasik siyaset felsefesini ve bununla birlikte, sözcüğün geniş anlamında tüm geleneksel siyaset felsefesini gereksiz bularak reddetmiştir: Klasik siyaset felsefesi, "insan nasıl yaşamalıdır?" sorusundan hareket ediyordu; oysa doğru toplumsal düzen sorunu cevaplamanın uygun yolu, "insanlar gerçekte nasıl yaşıyorlar?" sorusundan hareket etmekten geçer. Machiavelli'nin geleneğe karşı "gerçekçi" başkaldırısı onu, insanın yetkinliğinin ya da daha belirgin biçimde ifade etmek gerekirse ahlaki erdemlerin ve tefekkür hayatının yerine yurtseverliği ya da sadece siyasi erdemleri koymaya sürüklemektedir. Bu başkaldırı, hedefe ulaşabilme olasılığını artırmak için onun bilinçli bir biçimde aşağıya çekilmesini amaçlar. Tıpkı daha sonraları Hobbes'un, bilgeliğin tesisini güvence altına almak uğruna bilgeliğin özgün anlamını terk etmesi gibi, Machiavelli de iyi toplumun ve iyi hayatın özgün anlamını bir kenara bırakacaktır. Machiavelli, arzuları bu sınırlı amacı aşan insanların ya da insan ruhunun doğal eğilimleriyle ilgilenmez. Bu eğilimleri göz ardı eder. Sonuç almak için ufkunu sınırlamıştır. Şansın gücüne gelince, şans Tanrıçası *Fortuna* ona, doğru adam tarafından yönlendirilebilecek bir kadın olarak gözükür. Şans fethedilebilir bir şeydir.

Machiavelli “gerçekçi” bir siyaset felsefesi arayışını sivil toplumun temellerine ilişkin düşüncelerle, yani neticede insanın içinde yaşadığı evrene (bütüne) ilişkin düşüncelerle haklılaştırmaktadır. Adaletin ne insanüstü, ne de doğal bir dayanağı vardır. İnsani olan her şey, değişmez adalet ilkelerine tabi kılınamayacak ölçüde değişkendir. Her bir durumda hangi davranışın izlenmesinin akla uygun olduğunu belirleyen şey, ahlaki yönelimlerden ziyade zorunluluklardır. Bu nedenle, sivil toplum, bütünüyle adil olmaya heves bile edemez. Her türlü meşruiyetin kaynağı gayri-meşruluktur; tüm toplumsal ya da ahlaki düzenler, ahlaki açıdan sorgulanabilir araçlar yardımıyla kurulmuştur; sivil toplumun kaynağı adalet değil, adaletsizliktir. Dünyanın en ünlü imparatorluğunu (commonwealth) ortaya çıkaran şey de kardeş katlidir. Buna karşılık, herhangi bir anlamda adalet ancak toplumsal bir düzen kurulduktan sonra mümkündür; herhangi bir anlamda adalet ancak insan yapısı bir düzende söz konusu olabilir. Bununla birlikte siyaset biliminin büyük olayı olan sivil toplumun kuruluşuna, sivil toplum içinde de bütün aşırı vakalarda rastlanır. Machiavelli de kerteriz noktalarını, insanların yaşadığı koşullara olduğu kadar aşırı vakalara göre de ayarlamaktadır. Machiavelli, aşırı vakaların, sivil toplumun temellerini ve dolaşısıyla onun gerçek niteliğini ortaya koymak açısından normal olaylardan daha elverişli olduğuna inanmaktadır.¹³ Menşe ya da etkin neden bu noktada amacın ya da niyetin yerini almaktadır.

Hobbes’u, Machiavelli’nin “gerçekçilik”i düzeyinde, siyasetin, yani doğal hukukun ahlaki ilkelerini yeniden oluşturma girişimine yönelten olgu, ahlaki erdemin yerine saf bir siyasi erdemin konmasında ya da Machiavelli’nin Cumhuriyet dönemi Roması’nın yöntemlerine duyduğu hayranlıkta kar-

13 Bkz. Bacon, *Advancement of Learning*, (“Everyman’s Library” ed.) ss. 70-71.

şılaşılan güçlüktür.¹⁴ Hobbes bunu yaparken, insanın, doğru düzen ve bu düzenin kuruluş koşulları hakkında kesin, tam ya da bilimsel bir bilgiye sahip olmadığı sürece, iyi düzeni kurmayı başaramayacağı düşüncesini aklında tutmaktadır. Bu yüzden ilk başta doğal ya da ahlaki yasayı kesin biçimde çıkarsamaya çalışmaktadır. “Şüphecilerin laf cambazlıklarını bertaraf etmek için”, doğal yasayı doğal “sezgiler”den ve dolayısıyla *consensus gentium*dan (genel kanıdan)¹⁵ bağımsız kılmak gerekmektedir. Hâkim gelenek, doğal yasayı, ussal ve toplumsal bir hayvan olan insanın ereğine ya da mükemmeliyetine göre tanımlamıştır. Dolayısıyla Hobbes’un yapmaya çalıştığı şey, Machiavelli’nin ütopyacı geleneğe karşı geliştirdiği temel itirazı sahiplenmek, buna karşılık Machiavelli’nin getirdiği çözümü reddederek, insanın mükemmeliyeti düşüncesinden ayrılmış haliyle doğal yasaya sarılmaktır. Doğal yasanın, etkin kılınması ya da pratik bir değere sahip olması için, insanların fiilen nasıl yaşadığından ya da insanları –en azından çoğu insanı çoğu zaman– harekete geçmeye fiilen zorlayan devindirici güçlerden çıkarsanması gerekmektedir. Doğal yasanın temelini insanın yönelmiş olduğu amaçta değil, insanın kökenlerinde,¹⁶ yani *prima natura*ede (ilk doğasında) ya da daha ziyade *primum natura*ede aramak gerekir. İnsanların çoğunda etkin olan unsur genelde akıl değil tutkudur. Getirdiği ilkeler tutkuya karşı çıktığı ya da tutkuların

14 *De cive*, Ep. ded.

15 *A.g.y.* II, 1.

16 *Leviathan*’ın altbaşlığında (*The Matter, Forme and Power of a Commonwealth-Sivil Toplumun Önemi, Biçimi ve Gücü*) amaç belirtilmemiştir. Bu konuda ayrıca Hobbes’un *De cive*’nin önsözünde izlediği yöntemle ilişkin söylediklerine bakınız. Burada Hobbes, amacı kökenden/başlangıçtan hareketle çıkarsadığını iddia etmektedir. Aslında Hobbes amacı elde edilmiş kabul etmektedir çünkü insanlığın kökenini, bu amacı, (yani barışı) göz önünde tutup, insan doğasını ve insanlık hallerini tahlil ederek bulmaktadır. *Bkz. De cive*, I, 1 ve *Leviathan*, XI. Bölüm başlangıç. Aynı şekilde, hakkı ya da adaleti tahlil ederken de genel olarak kabul gören adalet kavramından yola çıkmaktadır.

hoşuna gitmediği sürece, doğal yasa etkin olmayacaktır.¹⁷ Doğal yasa tüm tutkuların en güçlüsünden çıkarsanmalıdır.

Ama bu en güçlü tutku doğal bir olgu olacağı için adaletin ya da insanın içindeki insani şeylerin doğal bir dayanağı bulunduğunu öne süremeyiz. Yoksa bir anlamda doğa karşıtı olan, dolayısıyla da doğal olanla olmayan arasındaki sınırı belirleyen ve adeta *yokoluş halindeki* (in status evanescendi) doğa olarak karşımıza çıkan, böylelikle de özgürleşmek üzere doğayı fethetmekte bir atlama taşı olarak kullanabileceğimiz bir tutku ya da bir tutku nesnesi var mıdır? Tutkular içinde en güçlüsü ölüm korkusudur, özellikle de başkası tarafından şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusu: En iyi kılavuz doğa değil, “doğanın korkunç düşmanı olan ölüm”dür; elbette insanın ona karşı yapabileceği bir şeyler olduğu, yani ondan kaçınılabildiği ya da öcünü alabildiği sürece.¹⁸ Ölüm, *telosun* (amaç) yerini almaktadır. Ya da Hobbesçu düşüncenin muğlaklığını muhafaza edersek, bu cümleyi şöyle de dile getirebiliriz: Şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu, kendisini kuvvetli bir biçimde doğal arzuların en güçlüsü ve en temeli olan kendi varlığını koruma arzusu olarak ortaya koymaktadır.

O halde, doğal yasayı kendi varlığını koruma arzusundan çıkartmak gerekiyorsa; başka bir deyişle, bu arzu tüm adaletin ve ahlakın temelini oluşturmaktaysa, temel ahlaki olgu bir ödev değil, bir haktır. Tüm ödevler, temel ve vazgeçilmez olan kendi varlığını koruma hakkından kaynaklanır. Bu yüzden de, mutlak ya da koşulsuz herhangi bir ödev yoktur. Ödevler, ancak yerine getirilmeleri hayatımızı tehlikeye atmıyorsa bağlayıcıdır. Sadece kendi varlığını koruma hakkı, kayıtsız şartsız ya da mutlaktır. Doğa gereği, bir tek noksan-

17 *Elements*, Ep. Ded.

18 *A.g.y.* I, 14, böl. 6. *De cive*, Ep. ded. I, 7 ve III, 31; *Leviathan*, böl. XIV, s. 92 ve XXXII, s. 197. Günümüz ahlaki yönelimindeki detek hikâyesinin rolünü anlamak için buradan başlamalıdır.

sız hak vardır; buna karşılık, hiçbir ödev noksansız değildir. İnsanın doğal ödevlerini belirleyen doğa yasası gerçek anlamda bir yasa değildir. Temel ve mutlak ahlaki olgu bir ödev değil, bir hak olduğu için, sivil toplumun sınırları kadar işlevi de insanın doğal ödevine göre değil, doğal hakkına göre tanımlanmalıdır. Devletin işlevi erdemli bir hayat yaratmak ya da böyle bir hayatı teşvik etmek değil, herkesin doğal hakkını korumaktır. Ve devlet iktidarı mutlak sınırını, başka herhangi bir ahlaki olguda değil, bu doğal hakta bulur.¹⁹ Eğer insanın ödevlerini değil de haklarını temel siyasi olgu olarak kabul eden ve devletin işlevini bu hakları korumak ya da himaye etmek olarak saptayan siyasi öğretiyi liberalizm olarak adlandırıyorsak, Hobbes'un liberalizmin kurucusu olduğunu da söylememiz gerekmektedir.

Hobbes, doğal yasayı Machiavelli'nin alanına naklederek, hiç kuşkusuz yepyeni bir siyasi öğreti türü yaratmıştır. Modern öncesi doğal hukuk öğretileri, insanın ödevlerini öğretiyorlardı; dikkatlerini insanın haklarına yönelttikleri ender anlarda da bu hakları temelde ödevlerden çıkartıyorlardı. Sıkça belirtildiği gibi, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca, haklar üzerinde daha önceki dönemlerde olduğundan çok daha fazla durulmuştur. Bu tarihlerden itibaren, vurgunun doğal ödevlerden doğal haklara kaydığı söylenebilir.²⁰ Ancak bu hüviyetteki bir niceliksel değişim, ancak niteliksel ve temel bir değişimin arka planında ele alınırsa anlaşılır hale gelebilir; ve kuşkusuz, böylesi bir niceliksel değişim, daima niteliksel ve temel bir değişim sayesinde mümkün hale gelir. Doğal

19 *De cive*, II, 10 son, 18-19; II, 14, 21, 27 ve alıntı, 33; VI, 13; XIV, 3. *Leviathan*, bölümler XIV, s. 84, 86-87, XXI, s. 142-143, XXVIII, s. 202 ve XXXII, s. 243.

20 Bkz. Otto von Gierke, *The Development of Political Theory*, New York, 1939, s. 108, 322, 352 ve J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*; Cambridge University Press, 1934, s. 221-23. Zaten Kant da kendi kendisine, ahlak felsefesinin neden haklar öğretisi değil de ödevler öğretisi olarak adlandırıldığını sormaktadır (bkz. *Metaphysik der Sitten*, ed. Vorlaender, s. 45).

ödevlerden doğal haklara doğru gerçekleşen bu değişim en açık ve en etkili ifadesini, Hobbes'un, hiç dolambaca kaçmadan, kayıtsız şartsız bir doğal hakkı tüm doğal ödevlerin kaynağı haline getiren ve sadece ödevleri koşula bağlayan öğretisinde bulur. Hobbes, hususi bir biçimde modern olan doğal hukuk öğretisinin kurucusu ve klasik sözcüsüdür. Üzerinde durduğumuz derin dönüşümün izleri, doğrudan doğruya Hobbes'un doğru toplum düzeninin tesisi için insani bir güvence arayışında ya da sahip olduğu "gerçekçi" niyette bulunabilir. İnsanın ödevlerine göre tanımlanan bir toplumsal düzenin oluşturulması zorunlu olarak kesinlikten uzak, hatta gerçekleşmesi imkânsız bir olgudur; böyle bir düzen daha çok bir ütopya olabilir. Oysa insanın haklarına göre tanımlanan bir toplumsal düzen açısından durum oldukça farklıdır. Çünkü söz konusu haklar, herkesin her halde gerçekten istediği şeyleri ifade eder ve etmeleri de istenir. Bu haklar herkesin özel çıkarını, herkesin anladığı ya da kolayca anlamasının sağlanabileceği şekilde korur. İnsanların ödevlerini yerine getirmektense, hakları için mücadeleye girişmeleri daha olası bir durumdur. Burke'ün sözleriyle söylersek, "insan hakları dersi çok çabuk öğrenilir; sonuçları ise tutkularda bulacağız".²¹ Hobbes'un klasik formülasyonunda, öncüllerin zaten tutkuların içinde olduğunu da biz ekleyelim. Modern doğal hakka (natural right) etkinlik kazandırmak için, ahlak yerine "aydınlanma"ya ya da propagandaya başvurmak gerekir. Böylece doğal hukukun (natural law), modern çağlar boyunca, geçmişte olduğundan çok daha devrimci bir güç haline dönüştüğünün neden sıkça vurgulandığını anlayabiliriz. Bu olgu, bizzat doğal hukuk öğretisinin niteliğinde meydana gelen temel değişimin doğrudan bir sonucudur.

Hobbes'un karşı çıktığı gelenek, insanın ancak sivil toplum içinde ve sivil toplum aracılığıyla doğasını yetkinleştire-

21 *Thoughts on French Affairs*, a.g.y. s. 367.

bileceğini, dolayısıyla da sivil toplumun bireyden önce geldiğini kabul etmekteydi. Bu öne sürüm de temel ahlaki olgunun haklar değil ödevler olduğu görüşüne götürüyordu. Nitekim bireyin her açıdan sivil toplumdan önce geldiği ileri sürülmeden, doğal hakların önceliği savunulamaz: Sivil toplumun ya da egemen gücün elinde bulundurduğu hakların tümü, köken itibarıyla bireye ait olan haklardan türemektedir.²² Vasıfları ne olursa olsun, birey olarak birey –yani sadece Aristoteles’in arzuladığı gibi insanlığı aşan insan değil,– sivil toplumdan bağımsızca, kendisini tam anlamıyla geliştirmiş bir varlık olarak kabul edilmelidir. Bu anlayış, sivil topluma öncel olan bir doğa durumunun olduğu savında gizlidir. Nitekim Rousseau’ya göre, “sivil toplumun kuruluşunu inceleyen filozofların tümü, doğa durumuna geri dönme zorunluluğunu hissetmişlerdir”. Gerçekten de doğru toplumsal düzen arayışına girildiğinde, sivil toplumun kökenlerine ya da insanın siyaset öncesi hayatına ilişkin fikir yürütmek kaçınılmazdır. Ancak, bu siyaset öncesi dönemin “doğa durumu” (the state of nature) ile özdeşleştirilmesi, “her” siyaset felsefecisinin başvurmadığı, kişisel bir görüştür. Doğal durum, ancak, bu ifadeyi kullandığı için neredeyse özür dileyen Hobbes’la, siyaset felsefesinin temel bir konu başlığına dönüşmüştür. Felsefi doğal hukuk doktrini ancak Hobbes’tan beridir aslen bir doğa durumu doktrini olmuştur. Hobbes’dan önce, “doğa durumu” terimi, siyaset felsefesinden çok Hristiyan teolojisinde kullanılmaktaydı. Bu öğreti çerçevesinde, doğa durumu, bilhassa Tanrının inayeti ve merhameti altında bulunulan durumdan (*state of grace*) ayırt edilmiş ve saf doğa durumu (*state of pure nature*) ve günahkâr doğa durumu (*state of fallen nature*) olarak iki bölüme ayrılmıştır. Hobbes bu altbölümleri ortadan kaldırmış, inayet durumunun yerine de sivil toplum durumunu koymuştur. Böylelikle

22 *De Cive*, IV, 5-7, *Leviathan*, XVIII, s. 113 ve XXVIII, s. 202-3.

Hobbes *Düşüş (Fall)* olgusunu değilse de, herhâlükârda bu olgunun önemini reddetmiş ve buna uygun olarak da, doğa durumunun eksikliklerine ya da “bozukluklar”ına çare olarak, ilahi merhameti değil, iyi bir yönetime ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür. “Doğa durumu”na ilişkin bu anti-teolojik ima, bu imanin felsefi anlamından, yani ödevlerin yerine hakları öne çıkarıyor olmasından güçlkle ayrılabilir: Doğa durumu başta, içinde noksansız ödevlerin değil noksansız hakların bulunması olgusuyla vasıflandırılır.²³

- 23 *De cive*, önsöz: “conditionem hominum extra societatem civilem (quam contitionem appellare liceat statum naturae)” Bkz. Locke, *Treatises of Civil Government II*, böl. 15. Sözcüğün özgün anlamı için bkz. Aristoteles, *Fizik* 246a 10-17; Cicero, *Offices*, I, 67; *De finibus*, III, 16, 20; *Yasalar*, III, 3 (Ayrıca bkz. *De cive*, III, 25). Klasiklere göre doğa durumu, sivil toplumdan önce gelen bir yaşama dönemi değil, sağlıklı bir sivil toplum içinde yaşama hali olmalıdır. Sözleşmeciler düşünürler ise sivil toplumun bir sözleşme sonucunda ya da yapay bir biçimde ortaya çıktığını kabul etmektedirler; bu onların sivil toplumu doğal duruma göre hakir gördüklerine işaret eder. Sözleşmeciler düşünürlerin büyük çoğunluğu, sivil toplumdan önceki yaşama dönemi ile doğa durumunu aynı görmemektedirler. Bu düşünürler, doğaya uygun yaşamı insanın tam gerçekleşmesi (bu hayat ister bir filozofun ister bir tiranın yaşamı olsun) ile bir tutmaktadırlar. Dolayısıyla doğaya uygun yaşamak, sivil toplumdan önce gelen ilkel koşullar içinde mümkün değildir. Öte yandan, doğaya uygun yaşamı ya da doğa durumunu sivil toplumun ortaya çıkışından önceki dönemle özdeşleştiren sözleşmeciler düşünürler, doğa durumunu sivil topluma yeğ tutarlar (bkz. Montaigne, *Essais*, II, 12, *Chronique des lettres françaises*, III, 311). Hobbes’un doğa durumu anlayışı ise hem klasiklerin hem de sözleşmecilerin bakış açılarını bir kenara bırakmayı gerektirmektedir, zira o doğal bir amacın, bir *summum bonum*’un (en üstün iyinin) varlığını reddeder. Bu yüzden Hobbes doğal yaşamı “başlangıç”la, en temel gereksinimlerin hakim olduğu yaşamla bir tutarken, aynı zamanda başlangıç durumunun kusurlu bularak, çözümünü sivil toplumda aramaktadır. Dolayısıyla Hobbes’a göre sivil toplum ile doğal olan arasında herhangi bir gerilim yoktur; oysa sözleşmecilere göre, bu ikisi arasında bir gerilim bulunmaktadır. Sözleşmeciler, doğaya uygun yaşamı sivil toplumdan üstün tutarken, Hobbes’a göre üstün olan sivil toplum yaşamıdır. Sözleşmecilik illâ da eşitlikçi değilken, Hobbes’un yöneliminin eşitlikçiliği gerektirdiğini de ekleyelim. Aquinolu Tommaso’ya göre Musa yasalarının gönderilmesinden önce insanlık, *status* ./.

Eğer herkes doğa gereği kendi varlığını koruma hakkına sahipse, zorunlu bir sonuç olarak, kendi varlığını korumak için gerekli araçları kullanma hakkına da sahiptir. Bu noktadaysa ortaya, bir insanın kendi varlığını korumak için hangi araçların gerekli olduğuna kimin hükmedeceği ya da hangi araçların adil ve yerinde olacağı soruları ortaya çıkmaktadır. Klasiklerin bu soruya verecekleri yanıt, en iyi [doğal] yargıcın pratik bilgelik sahibi insan olacağıdır. Bu yanıt da nihayetinde bizi en iyi siyasi rejimin bilge insanların mutlak yönetimi, gerçek hayatta uygulanabilecek en iyi rejimin de soylu insanların yönetimi olduğu sonucuna geri götürür. Bununla birlikte, Hobbes'a göre, herkes, doğa gereği, kendi varlığını korumak için hangi araçların doğru olduğuna karar verebilecek düzeydedir. Çünkü ilkesel olarak bilge kişinin daha iyi bir yargıç olduğu kabul edilse bile, bu bilge kişi, bir aptalın kendi varlığını koruması sorunuyla, bu aptaldan daha fazla ilgilenecek değildir. Ama aptal da olsa, herkes doğa gereği kendi varlığını korumak için neyin gerekli olduğuna hükmedecek yargıç olduğuna göre, her şey meşru olarak kendi varlığını korumak için gerekli sayılabilir: her şey doğa gereği

.../. *legis naturae* koşullarında yaşamıştır (*Summa theologiae*, I. 2. qu. 102a. 3 ad 12). Bu, Yahudi olmayanların (*Gentiles*) içinde yaşadığı durumdur ve dolayısıyla sivil toplumun bir koşuludur (*bkz.* Suarez, *Tr. De legibus*, I, 3, böl. 12; II-I, 11 [“in pura natura, vel in gentibus”]; III, 12, [“in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens”]; aynı şekilde Grotius, *De jure belli*, II, 5, böl. 15, 2’de “status naturae”yi, “status legis Christiane”ye karşıt olarak kullanmaktadır; Grotius (*a.g.y.* III, 7, böl. 1)’de “citra factum humanum aut primaevum naturae statu” derken “primaevum” sözcüğünü ekleyerek doğa durumunun “citra factum humanum” olmadığını, dolayısıyla da esas itibarıyla sivil toplumdaki önce gelmediğini göstermektedir. Bununla birlikte, eğer insanların koyduğu yasa insanın bozuk karakterinin bir sonucuysa, *status legis naturae* insanın sadece doğa yasasına tabi olduğu, henüz insanların koyduğu yasaların boyunduruğu altına girmediği koşulları ifade eder hale gelmektedir (Wyclif, *De civili dominio*, II, 13, Poole, s. 154). Doğa durumu kavramının Hobbes’tan önceki tarihi ve geçirdiği evrim için *bkz.* Suarez tarafından sunulduğu haliyle Soto’nun öğretisi, *a.g.y.* II, 17, böl. 9.

adildir.²⁴ Dolayısıyla doğal bir aptallık hakkında söz edebiliriz. Dahası, herkes doğa gereği kendi varlığını korumaya yardım eden araçlar hakkında karar verebiliyorsa, rıza (consent) bilgeliğe göre öncelik kazanır. Ancak rıza, kendisini egemen güce (sovereign) tabi hale getirmediği takdirde etkisiz kalacaktır. Bu sebepten, egemen de, bilgeliğinden ötürü değil, temel bir anlaşmayla (compact) egemen kılındığı için egemendir. Bütün bunlardan çıkan nihai sonuç, egemenliğin ana unsurunun, düşünme ya da akıl yürütme değil, hâkimiyet ve irade olduğudur. Yasalar doğruluk ya da akla uygunluk sayesinde değil, sadece otorite sayesinde yasadırlar.²⁵ Hobbes'un öğretisinde otoritenin akla olan üstünlüğü, bireyin doğal haklarının kapsamının olağanüstü derecede genişletilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Doğal yasayı ya da ahlaki yasayı, kendi varlığını koruma doğal hakkından ya da şiddete maruz kalarak ölme korkusunun karşı konulmaz gücünden çıkarsama yönündeki bu girişim, ahlaki yasanın içeriğinde, uzun vadeli değişikliklere yol açmıştır. Bu değişiklikler beraberinde evvela önemli bir basitleştirme getirmiştir. 16. ve 17. yüzyıl düşüncesi, genelde, ahlak öğretisini basitleştirme eğilimindeydi. Bu konuda en azından, bu temayülün kendisini kolayca, doğru toplumsal düzenin tesisini güvence altına almak gibi daha geniş bir kaygıya dahil etme yolunu tuttuğu söylenebilir. İndirgenemez erdemlerin "sistemsiz" çeşitliliğinin yerine tek bir erdem ya da diğer tüm erdemlerin kendisinden çıkarsanabileceği tek bir temel erdem konulmasına çalışılmaktaydı. Bu indirgemenin gerçekleştirilebileceği iyi döşenmiş iki yol vardı. Hobbes'un ifade ettiği gibi, "görüşleri günümüzde, insanlığın bu konuda yazmış olduklarının tümünden daha büyük bir otoriteye sahip olan" Aristoteles'in ahlaki öğretisinde, diğer tüm

24 *De cive*, I, 9; III, 13, *Leviathan*, XV. Böl. s. 100 ve XLVI, s. 448.

25 *De cive*, IV, 19; XIV, 1 ve 17. *Leviathan*, XXVI, s. 180. bkz. Sir Robert Filmer, *Observations concerning the Original of Government*, önsöz.

erdemleri içeren iki temel erdem, başka bir deyişle iki “genel” erdem bulunur: Bireyin mükemmeliyetine katkıda bulundukları ölçüde diğer tüm erdemleri kapsayan, âlicenaplık (magnamity) ve insanın başkalarına yararlı olmasına katkı sağladıkları ölçüde diğer tüm erdemleri içinde toplayan adalet/doğruluk (justice). Buna göre, ahlakı âlicenaplığa ya da adalete indirgemek suretiyle ahlak felsefesini basitleştirmek mümkündü. Descartes birinci yolu, Hobbes ise ikinci yolu izlemişti. Hobbes’un seçtiği yol, erdemler öğretisini ahlak öğretisiyle ya da doğal yasayla kayıtsız şartsız bir tutmak suretiyle, ahlak öğretisini daha ileri bir basitleştirmeye tabi tutabilmeğe elverişli olmak gibi özel bir avantaja sahipti. Ahlak yasası da bir kez kendi varlığını koruma doğal hakkından çıkar-sanınca büyük ölçüde basitleştirilmiş oluyordu. Gelgelelim kendi varlığını korumak barışı gerektirir. Bu yüzden ahlak yasası, barışın varolabilmesi için izlenmesi gereken kuralların toplamı haline dönüştü. Tıpkı Machiavelli’nin tüm erdemleri siyasi bir erdem olan vatanseverliğe indirgemesi gibi, Hobbes da tüm erdemleri toplumsal bir erdem olan barışseverliğe indirgemekteydi. Böylelikle, barışseverlikle doğrudan ilişkisi olmayan ya da belirsiz bir ilişki içinde olan insani mükemmeliyetin tüm biçimleri –cesaret, ölçülülük, âlicenaplık, cömertlik, hatta bilgelik– sözcüğün kesin anlamında birer erdem olmaktan çıkar. Adalet (hakkaniyetle ve hayırseverlikle bağlantılı olarak) bir erdem olmayı sürdürür; ancak onun da anlamı kökten bir değişime uğrar. Eğer koşulsuz tek ahlaki olgu herkesin kendi varlığını koruması yönündeki doğal hakkıysa ve buna bağlı olarak da başkalarına karşı olan sorumluluk sözleşmeden doğuyorsa, adalet de sözleşmeleri yerine getirme itiyadı ile özdeş hale gelir. Artık adalet, insan iradesinden bağımsız ölçütlere riayet etmekten ibaret değildir. Adaletin tüm maddi ilkeleri –karşılıklı uygulanan adaletin ve kaynak dağılımı dağılımı adaletinin ya da *On Emir*’in İkinci Tabletinin kuralları– kendilerinden kaynaklanan ge-

çerliliklerini yitirirler. Tüm maddi yükümlülükler sözleşmenin tarafları arasındaki mutabakattan, dolayısıyla da egemen gücün iradesinin tatbikinden doğar.²⁶ Çünkü diğer tüm sözleşmeleri mümkün kılan sözleşme, toplumsal sözleşme ya da egemen güce tabi olma sözleşmesidir.

Erdem, barışseverlikle bir tutulursa, kusur (vice) da, aslen ve varlığı itibariyle kasden başkalarına zarar vermek olduğu için barışla *per se* (kendiliğinden) bağdaşmayan her türlü tutum ya da tutkuyla özdeş hale gelecektir. Kusur ise, ruh zayıflığı veya zevke düşkünlükten çok, kendini beğenmişlikle ya da kibirle ya da *amour-propre* (gurur) ile özdeş hale gelir. Başka bir deyişle, eğer erdem toplumsal erdeme, iyilikseverliğe, şefkate ya da “liberal erdemlere” indirgenirse, bireysel disiplini ön plana çıkaran “katı erdemler” önemlerini yitirecektir.²⁷ Burada yeniden, Burke’ün Fransız Devrimi’nin ruhu hakkında yaptığı çözümlemeye başvurmamız gerekir; zira Burke’ün polemik abartıları, “yeni ahlak”ın bilinçli ya da bilinçsiz olarak büründüğü değişik kılıkları yırtıp açığa çıkarmak için vazgeçilmezdi ve hâlâ da öyledir: “Parisli filozoflar ... hazza yönelik iştahlara gem vuran erdemler sınıfını gözden düşürmekte, kötülemekte, değersiz kılmaktadırlar... Tüm bu erdemlerin yerine ikame ettikleri şey de adına insanlık ya da iyilikseverlik dedikleri bir erdemdir”.²⁸ Bu ikame, “siyasi hazcılık” olarak adlandırdığımız akımın nüvesini oluşturur.

Siyasi hazcılığın anlamını biraz daha kesin sözcüklerle saptamak için Hobbes’un öğretisiyle Epiküros’un apolitik

26 *Elements*, I, XVII, böl. 1. *De cive*, Ep. Ded.; III, 3-6, 29, 32; VI, 16; XII, 1; XIV, 9-10, 17; XVII, 10; XVIII, 3. *De homine*, XIII, 9. *Leviathan*, XIV, s. 92, XV, s. 96, 97, 98, 104 ve XXVI, s. 186.

27 “*Temperantia privatio potius vitiorum quae oriuntur ab ingeniis cupidis (quibus non laeditur civitas, sed ipsi) quam virtus moralis (est)*”. (*De homine*, XIII, 9). Bu görüşten, “bireysel kötülükler ve kamusal çıkarlar” a giden yol kısadır.

28 1 Haziran 1791 tarihli, Rivarol’a yazılmış mektup.

hazcılığını karşılaştırmamız gerekir. Hobbes'un Epiküros'la uzlaşabileceği noktalar şöyle sıralanabilir: İyi olan ile hoşagiden temelde aynıdır; dolayısıyla erdem de, salt kendisi için seçilmeye layık olmayıp, yalnızca hazza erişmemizi ve acıdan kaçınmamızı sağladığı için seçilir; onur ve zafer için duyulan arzu bütünüyle beyhudedir, başka bir deyişle duyusal hazlar, varlıkları itibariyle, onura ve zafere yeğdirler. Buna karşılık Hobbes, siyasi hazcılığı mümkün kılabilmek için, iki temel noktada Epiküros'a karşı çıkmak zorunda kalmıştır. İlk başta, Epiküros'un kelimenin tam anlamıyla doğal bir durumu, yani insanın doğal haklara sahip olduğu devlet öncesi bir durumu üstü kapalı olarak yadsıyan düşüncesini reddetmek durumunda kalmıştır. Çünkü Hobbes, idealist gelenekle aynı doğrultuda, sivil toplumun doğal hakların varlığına bağlı olarak ayakta kaldığını ya da yıkıldığını düşünmektedir. Bunun yanı sıra, Epiküros'un zorunlu doğal arzular ile zorunlu olmayan doğal arzular arasında yaptığı ayrımın yarattığı sonuçları kabul etmesi mümkün değildir; zira bu ayrım mutluluğa ancak "çileci" bir hayat tarzıyla erişilebileceğini ve mutluluğun bir sükûnet halinden ibaret olduğunu ima etmektedir. Epiküros'un kendi kendini sınırlama konusundaki âli talepleri, insanların büyük çoğunluğu açısından ütöpik olmaktan öteye gidemeyecektir. Bu yüzden, "gerçekçi" bir siyasi öğretisi bu ısrardan vazgeçmek zorundadır. "Gerçekçi" yaklaşım Hobbes'u, barışın korunması için gereken sınırlamalar hariç, gereksiz duyusal hazlar, ya da daha açık söylenirse *commoda hujus vitae* (dirimsel çıkarlar) ya da iktidar için verilen mücadele üzerindeki tüm kısıtlamaları kaldırmaya zorlamıştır. Epiküros'un dediği gibi, "doğa (sadece) gerekli olan şeylerin temin edilmesini kolay kıldığı" için, konfor arzusunun serbest bırakılması, bilimin bu arzuların tatmininin hizmetine koşulmasını gerektirmiştir. Bu da her şeyden önce sivil toplumun işlevinin baştan sona yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir: İnsanların uğruna sivil toplum halinde bir ara-

ya geldikleri “iyi yaşam”, artık insani mükemmeliyete yönelik yaşam değil, sıkı çalışmanın ödülü olan “konforlu yaşam”dır. İktidardakilerin kutsal görevi de, “iyi yurttaşlar yaratmak ve onları soylu bir biçimde davranmaya yöneltmek” değil, “yasaların elverdiği ölçüde, yurttaşlara bol bol haz ve silesi olan iyi şeyler sağlamaya çalışmak”tır.²⁹

Hobbes’un düşünce örgüsünü, herkesin doğal hakkından ya da doğa durumdan sivil toplumun kuruluşuna kadar adım adım izlemek amacımız açısından gerekli değildir. Nitekim bu aşamadan sonra, Hobbes’un öğretisi ilk başta ortaya attığı önermelere sadık bir gelişim çizgisi izlemektedir. Öğretinin bu bölümü, Hobbes’un genelde klasik temsilcisi olarak kabul edildiği egemenlik öğretisinde sonuçlanır. Egemenlik öğretisi, hukuki bir öğretimdir. Bu öğretinin özü, tüm iktidarın baştaki otoriteye bırakılmasının münasip olduğunu savlaması değil, tüm iktidarın zaten bir hak olarak baştaki otoriteye ait olduğunu ileri sürmesidir. Egemenlik hakları en üstün iktidara, pozitif hukuk ya da genel örf ve âdetler temel alınarak değil, doğal hukuk gereği devretilmiştir. Egemenlik öğretisi, doğal kamu hukukunu dile getirir.³⁰ Doğal kamu

29 *De cive* I, 2, 5, 7; XIII, 4-6, *Leviathan* XI, s. 63-64 ve XIII son. *De corpore* I, 6.

30 *Leviathan*, XXX, Latince versiyonun 3. ve 4. paragrafları. *De cive*, IX, 3; X, 2 başlangıç ve 5; XI, 4 son; XII, 8 son; XIV, 4. Ayrıca bkz. Malebranche, *Traité de morale*, ed. Joly, s. 214. Sıradan anlamında doğal hukuk ile doğal kamu hukuku arasında şu ayrım vardır ki doğal kamu hukuku ve onun ana konusu (the commonwealth), egemenin iradesinin toplumu oluşturan herkesin iradesi olduğu ya da egemenin toplumun üyelerinin her birini temsil ettiği gibi temel bir kurguya dayanır (*De cive*, V, 6, 9, 11; VII, 14). Egemenin iradesine toplum üyelerinin her birinin iradesi olarak *bakılmalıdır*; oysa ki, aslında, tek doğal irade olan bireylerin iradesiyle egemenin iradesi arasında asli bir fark vardır: egemene itaat etmenin anlamı tam olarak egemenin istediğini yapmaktır, kendi istediğini değil. Her ne kadar aklım genel olarak egemenin istediklerini istememi söylese bile, bu akli irade illa da bütünsel irademle, benim fiili ve açık irademle aynı olmayacaktır (bkz. *elements*’de “örtük istekler”e yapılan gönderme, II, IX, böl. 1; ayrıca bkz. *De cive*, XII, 2). Hobbes’un öncülleri temelinde, öyleyse “temsil” bir kolaylık değil bir zorunluluktur.

hukuku –*jus publicum universale seu naturale*– 17. yüzyılda ortaya çıkan yeni bir disiplindir. Burada anlamaya çalıştığımız radikal yönelim değişikliğinin bir sonucu olarak doğmuştur. Doğal kamu hukuku, siyaset felsefesinin karakteristik olarak modern iki biçiminden birini temsil eder; diğer biçim ise Machiavelli’nin anladığı manada “hikmet-i hükümet”tir (*Reason of state*). Her iki biçim de klasik siyaset felsefesinden temelde ayrılır. Birbirlerine zıt olmalarına rağmen, temelde ikisine de yol açan aynı ruhtur.³¹ Her ikisinin de kökeni; tesis edilmesi kesin olmasa bile muhtemel olan ya da rastlantılara bağlı olmayan iyi ya da sağlıklı bir toplumsal düzen kaygısıdır. Buna uygun olarak, bile isteye siyasetin amacını daha aşağıya çekerler; artık, varolan tüm siyasi düzenlerin kendisine göre sağduyulu bir biçimde yargılanacağı mümkün en iyi siyasi rejime ilişkin açık bir fikir sahibi olmakla ilgilenmezler. “Hikmet-i hükümet” okulu, “en iyi rejim”in yerine “etkili hükümet”i koyar. “Doğal kamu hukuku” okulunday-sa, “en iyi rejim”in yerini, “meşru hükümet” alır.

Klasik siyaset felsefesi, en iyi rejimle meşru rejimler arasında bir ayrım olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla muhtelif tiplerde meşru rejimler olduğunu ileri sürmüştür; yani, belli koşullarda hangi rejimin meşru olduğu o koşullara bağlıdır. Öte yandan, doğal kamu hukuku, gerçekleştirilmesi her koşulda mümkün olan iyi toplumsal düzenle ilgilidir. Bu

31 Bkz. Fr. J. Stahl, *Geschichte der Rechtsphilosophie (Hukuk Felsefesi Tarihi)* 2. Baskı, s. 325: “Devlet kuramıyla (doğal hukuk) devlet sanatının (tercihen siyaset olarak anılan) birbirinden tamamen farklı iki bölüm olduğu görüşü yakın zamanlara özgüdür. Bu ayrım o dönemde bilime hakim olan ruhun eseridir. Etik davranış mantıkta aranmaktadır; oysa mantığın koşullar ve doğal sonuçlar üzerinde herhangi bir iktidarı yoktur; dış koşulların zorlukları, talep ettikleri mantıkla örtüşmediği gibi, ona karşı düşmanumsı bir tutum içindedirler. Bu açıdan devlet etiğinin görevi mantığı dikkate almak olamaz.” Bkz. Grotius, *De jure belli, prolegomena*, böl. 57 [özgün metin Almanca olup, çeviri *Devlet Kuramı*’ndan alınmıştır (Der. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, 2000)].

yüzden de koşullara bağlı olmaksızın, her hal ve şartta doğru ya da meşru olarak kabul edilecek bu toplumsal düzeni tasvir etmeye çalışır. Bunu şöyle de söyleyebiliriz: doğal kamu hukuku, burada ve şimdi doğru olan rejimin hangisi olduğu sorusuna cevap getirmeyen ve zaten getirmeyi de amaçlamayan en iyi rejim düşüncesinin yerine, temel pratik sorunu bir çırpıda, tüm zamanlar ve tüm mekânlar için çözümleyen doğru toplumsal düzen düşüncesini koyar.³² Doğal kamu hukukunun amacı, siyasi bir soruna, pratikte de evrensel olarak uygulanabilecek evrensel bir çözüm bulmaktır. Başka bir deyişle, klasiklere göre, gerçek anlamda siyasi teori aslen devlet adamının yaratıcı ve pratik bilgeliğiyle tamamlanma ihtiyacı içindeyken, yeni tip siyasi teori, temel pratik soruna, yani burada ve şimdi hangi düzenin doğru olduğu sorununa çözüm getirir. Öyleyse bundan böyle, karar verilmesi gereken kritik anlarda, siyaset kuramından ayrı bir yöneticilik sanatına ihtiyaç yoktur. Bu düşünce tarzını “doktrincilik” olarak adlandırabiliriz ve doktrinciliğin siyaset felsefesi içinde ilk kez –zira hukukçular kendileri ayrı bir sınıf oluşturmaktadır –17. yüzyılda ortaya çıktığını söyleyeceğiz. Bu andan sonra, klasik siyaset felsefesinin makul esnekliği yerini fanatik katılığa bırakmıştır. Siyaset felsefecisini partizandan ayırmak gitgide güçleşmiştir. 19. Yüzyılın tarihsel düşüncesi, doğal kamu hukuku öğretisinin katı biçimde daralttığı serbestiyi devlet adamına yeniden kazandırmaya çalışmıştır. Fakat tarihsel düşünce bütünüyle modern “gerçekçilik”in büyüğü altında olduğu için, doğal kamu hukukunu yıkmayı ancak bu süreçte siyasi hayatın tüm ahlaki ilkelerini de yıkararak başarmıştır.

Hobbes’un, özel olarak egemenlik öğretisine gelince, bu öğretinin doktriner karakteri kendini en açık olarak içinde barındırdığı reddiyelerde gösterir. Bu öğreti, iyi ve kötü re-

32 Bir yandan en iyi hükümet biçimi sorusu ile, öte yandan egemenin hakları sorusunun bütünüyle farklı statüsü hakkında bkz. *De cive*, önsöz, sona doğru.

jimleri ayırma (krallık ve tiranlık, aristokrasi ve oligarşi, demokrasi ve oklokrasi*) olanağını olduğu gibi karma rejimlerin ya da “hukuk devleti”nin olanağını da reddetmeyi gerektirir.³³ Tüm bu reddiyeler, gözlemlenen olgularla çeliştiğinden, egemenlik öğretisi pratikte söz konusu olanakların varlığını değil ama meşruiyetini reddetme noktasına gelir: Hobbes’un egemenlik öğretisi, egemen prense ya da egemen halka, tüm yasal ya da anayasal kısıtlamalara kendi zevklerine göre aldırmama hakkını kayıtsız şartsız tanımakta³⁴ ve sağduyulu insanlara bile egemeni ve eylemlerini eleştirme konusunda doğal hukuk kaynaklı bir yasaklama getirmektedir. Ancak, egemenlik öğretisinin bu temel kusurunun, değişik derecelerde, diğer tüm doğal kamu hukuku öğretileri tarafından da paylaşıldığını es geçmek yanlıştır. Tek meşru rejimin demokrasi olduğunu savunan öğretinin pratikteki anlamını hatırlamamız yeterlidir.

Klasikler, rejimleri (*politeia*), toplumun ya da toplumun otorite sahibi kısımlarının fiiliyatta izledikleri amaca göre olmaktan çok kurumlara göre tasavvur etmişlerdir. Buna uygun olarak da amacı erdem olan rejimi en iyi rejim olarak kabul etmişlerdir. İyi kurumların gerçekte erdemli insanla-

* Ochlocracy (Yun. οχλοκρατία ya da *okhlokratía*; lat. *ochlocratia*): Ayaktakımı hükümeti ya da yığınların hâkimiyeti. Demokrasinin yozlaşması; hercai kitlelerin anayasal otoriteyi sindirerek her istediklerini dayatması. İngilizcede eşanlamlısı olarak bazen “mobocracy” kelimesi kullanılır ki “mob” da zaten kalabalık, grup, ayaktakımı anlamına gelmektedir. (çev. n.)

33 *De cive*, VII, 2-4, XII, 4-5. *Leviathan*, böl. XXIX. (216). Ancak, bkz. *De cive*, XII, 1 ve 3’te meşru krallara ve gayrimeşru hükümetlere yapılan atıf. *De cive*, VI, 13 son ve VII, 14, Hobbes’un anladığı şekliyle doğal yasanın, krallık ile tiranlık arasında nesnel bir ayrım yapmak için bir temel sağladığını göstermektedir. Ayrıca bkz. *a.g.y.* XII, 7 ile XIII, 10.

34 Hobbes’un öğretisiyle insanlığın uygulamaları arasındaki uyumsuzluk için bkz. *Leviathan*, XX. bölüm son ve XXXI bölüm son. Hobbes’un egemenlik kuramının getirdiği devrimci nitelikteki sonuçlar içinse bkz. *De cive*, VII, 16 ve 17 ve *Leviathan*, böl. XIX (122) ve XXIX. (210): buyruk verme hakkı diye bir şey yoktur; egemen mevcut egemendir (bkz. *Leviathan*, XXVI. [175]).

rın yönetimini tesis etmek ve korumak için vazgeçilmez olduğunu, ama “eğitim”le, yani insan karakterinin yoğrulmasıyla karşılaştırıldığında bu kurumların ancak ikincil bir öneme sahip olduklarını savunmuşlardır. Öte taraftan, doğal kamu hukukunun bakış açısından, doğru toplumsal düzenin kurulması için gereken şey, insan karakterinin şekillendirilmesinden çok iyi kurumların oluşturulmasıdır. İyi bir toplumsal düzenin ancak meleklerden oluşan bir toplumda kurulabileceği fikrini reddeden Kant’ın söylediği gibi “ne kadar güç gözükmürse gözüksün, devletin (yani adil toplumsal düzenin) kurulması, her birisinin sağduyuya sahip olması”, yani bilinçli bir bencillikle donanmış olması “koşuluyla şeytanlardan oluşan bir toplumda da mümkündür”; temel siyasi sorun, “iyi bir devlet örgütlenmesidir, bu da gerçekte insanın yeteneklerini aşmaz.” Hobbes’un sözleriyle, “[devletler] dıştan gelen bir saldırıyla değil, iç karışıklıklar nedeniyle yıkıldığında, bunun sorumlusu devletlerin *yapıtaşı* olan insanlar değil, *yaratıcısı* ve düzenleyicisi olan insanlardır”.³⁵ Sivil toplumun yaratıcısı olarak insan, insan yapısında bulunan, sivil toplumun yapıtaşını oluşturan insandan kaynaklanan tüm sorunları bir kerede ve sonsuza dek çözebilir. İnsan, tutkulara hükmeden mekanizmaları anlayıp yönlendirerek insan doğasını zapt edebilme yeteneğine sahip olduğu için, doğru toplumsal düzenin kurulmasını sağlayabilir.

Hobbes’un gerçekleştirdiği değişimin sonuçlarını tek bir sözcükle özetleyen bir terim vardır. Bu terim “iktidar”dır (power). İktidar, ilk kez Hobbes’un öğretisinde *eo nomine* (bu namla) merkezi bir tema haline gelir. Hobbes’a göre, gerçek anlamında bilimin ancak iktidar için varolduğu göz önüne alındığında, Hobbes’un tüm felsefesini ilk iktidar felsefesi olarak adlandırabiliriz. “İktidar” anlamı belirsiz bir sözcük-

35 *Levitahan*, XXIX., s. 210. Kant, *zum ewigen Freiden*, Definitivartitel erster Zusatz (Ebedi Barış).

tür. Bir yandan *potentia*'dır,* öte yandan da *potestas*** (ya da *jus* veya *dominium*).³⁶ Hem “fiziksel” iktidarı hem de “yasal” iktidarı anlatır. Bu anlam belirsizliği çok önemlidir: Doğru toplumsal düzenin kurulması, ancak *potentia* ve *potestas*'ın aslen birbirine bağlanmış olması halinde güvence altına alınabilir. Devlet hem en büyük insani güç, hem de en yüksek insani otoritedir. Yasal iktidar karşı gelinmez bir güçtür.³⁷ En büyük insanlık gücüyle en yüksek insanlık otoritesi arasında ki bu zorunlu kaynaşma, tam da en güçlü tutkuyla (şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusu) en kutsal hak (kendi varlığını koruma hakkı) arasındaki zorunlu kaynaşmaya tekabül etmektedir. *Potentia* ve *potestas* arasında öyle bir ortaklık vardır ki, her ikisi de ancak *actus* (eylem) ile tezatlık ve ilişki içinde anlaşılabilirler: Bir insanın *potentia*'sı, onun gerçekleştirmeye *muktedir* olduğu (yapabildiği) fiillerdir; *potestas*'ı ya da daha genel olarak hakkı ise, gerçekleştirmeye *mezun* (izinli) olduğu fiillerdir. O halde “iktidar” tutkusu sadece, *actus* karşısında; yani insanın uğruna gerek “fiziksel”

* Lat. *Potentia* (Yun. *dunamis*) bir potansiyeli ya da kapasiteyi ifade eder; henüz gerçekleşmemiş ama kendisi için hâlâ bir kabiliyet, ehliyet, iktidar, yetenek ya da yatkınlık bulunan bir olanaktır; kudret, salahiyet, yetki, güç, imkân, iktidar.

** Lat. *Potestas* iktidar ya da meleke, hassa, kabiliyet, ehliyet, güç, yetenek. Roma hukukunda bir şahıs üzerinde kurulan egemenlik, sahip olunan güç manasında sıkça kullanılır. Genellikle *patria potestas* yani baba egemenliği olarak geçer.

36 Örneğin *Leviathan*'ın hem İngilizce hem de Latince versiyonlarının X. ve *Elements*'in II, 3 ve 4. bölümleriyle, *De cive*'nin VIII. ve IX. bölümlerinin başlıklarını karşılaştırınız. *Potentia* ve *potestas*'ın eşanlamlı kullanımına bir örnek olarak bkz. *De cive*, IX, 8. *Leviathan*'ın başlığıyla *De cive*'nin önsözü (yöntem hakkındaki bölümün başlangıcı) arasında yapılacak bir karşılaştırma bizi “iktidar”ın (“power”) üremeye (“generation”) aynı anlama geldiği sonucuna götürmektedir. Bkz. *De corpore*, X, 1: *potentia, causa*'yla aynı şeydir. Bramhall piskoposunun tersine, Hobbes, “iktidar”ın (“power”) “imkân”la (“potentiality”) aynı anlama geldiği konusunda ısrar etmektedir (*English Works*, IV, 298).

37 *De cive*, XIV, 1 ve XVI), 15. *Leviathan*, X., s. 56.

gerekse de “yasal” iktidarını kullandığı ya da kullanmak zorunda olduğu amaçlar karşısında duyulan görece bir ilgisizliğin tersidir. Bu ilgisizliğin izleri, doğrudan Hobbes’un kesin ya da bilimsel bir siyasi öğreti arayışında bulunabilir. Hakların doğru kullanılması gibi, “fiziksel” iktidarın doğru kullanılması da *prudentia* (basiret) ile ilgilidir ve *prudentia* alanına düşen hiçbir şey de kesinlik arzetmez. İki tür kesinlik vardır: matematiksel ve hukuki. Matematiksel kesinlik açısından, *actus*’un ve dolayısıyla amaçların incelenmesi yerine, *potentia*’nın incelenmesi yoluna gidilir. “Fiziksel” iktidar, uğruna kullanıldığı amaçların tersine, ahlaki bakımdan tarafsızdır ve dolayısıyla da kullanımına nazaran matematik kesinlikle daha iyi uyushmaktadır: iktidar ölçülebilir. Bu da, güç isteğinin gerçekliğin özü olduğunu ilan ederek Hobbes’tan çok daha ileri giden Nietzsche’nin, neden iktidarı “iktidar kuantumları” terimleriyle düşündüğünü açıklamaktadır. Hukuki kesinlik açısından, amaçların incelenmesi yerine *potestas*’ın incelenmesi yoluna gidilir. Egemenin haklarına, bu hakların kullanılmasından ayrı olarak, öngörülemez koşulları dikkate almayan kesin bir tanım getirmek mümkündür ve bu tür bir kesinlik de yine ahlaki tarafsızlıktan ayrılamaz: Hak onurlu olanı değil, izin verilmiş olanı ilan eder.³⁸ Doğru toplumsal düzenin kurulmasını güvence altına almak uğruna ufkumuzu sınırlamayı kabul ettiğimiz anda, iktidarın, uğruna kullanıldığı ya da kullanılması gerektiği amaçlar değil, bizzat kendisi, siyasi düşüncenin merkez teması haline dönüşmektedir.

Hobbes’un siyasi öğretisi, evrensel olarak uygulanabilme, özellikle de aşırı vakalarda uygulanabilme iddiasındadır. Aslında bunun klasik egemenlik öğretisinin övüngeçliği olduğu

38 *De cive*, X, 16 ve VI, 13 eknot. son. İzin verilenle onur kazandıran arasındaki ayrım hakkında bkz. *Leviathan*, XXI., s. 143 (bkz. Salmantius, *Defensio Regia* [1649], s. 40-45). *Leviathan*, XI. s. 64 ile Aquinolu Tomasso, *Summa contra Gentiles*, III, 31’i karşılaştırınız.

söylenebilir: yani bu kuram, aşırı vakalar söz konusu olduğunda, olağanüstü hallerde iyi olduğu kabul edilen tüm gerekleri yapar, halbuki bu kuramı eleştirenler, olağan hallerden ötesini görememekle suçlanırlar. Bu nedenle Hobbes, tüm ahlaki ve siyasi öğretisini aşırı vakalara ilişkin gözlemler üzerine inşa etmiştir. Nitekim, Hobbes'un doğa durumu öğretisi iç savaş deneyimi üzerine kurulmuştur. Toplumsal yapı bütünüyle yıkıldığı zaman, üzerine her toplumsal düzenin nihai olarak yükselmesi gereken sağlam temel, yani insan hayatının en büyük gücü olarak ölüm korkusu, aşırı bir durum içinde ortaya çıkmaktadır. Yine de Hobbes, bu korkunun ancak "umumiyetle" ya da çoğu durumda en büyük güç olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. O halde, evrensel ölçekte uygulanabilir bir siyasi öğretiyi mümkün kıldığı kabul edilen temel ilke evrensel olarak geçerli değildir ve dolayısıyla da, Hobbes'a göre en önemli durumda –aşırı vakada– yarsızdır. Zira tam da aşırı vakalarda istisnaların ön plana çıkma olasılığı nasıl dışarda bırakılabilir?³⁹

Daha kesin sözcüklerle ifade etmek gerekirse, Hobbes'un şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusunun üstün gücü hakkındaki düşüncelerinin ne derece sınırlı bir geçerliliğe sahip olduğunu çok açık bir biçimde gösteren siyasi açıdan önemli iki olay vardır. İlk olarak, eğer tek koşulsuz ahlaki olgu bireyin kendi varlığını koruma hakkıysa, sivil toplum bireyden, savaşa katılarak ya da ölüm cezasına boyun

39 *Leviathan*, böl. XII., s. 83 ve XV., s. 92. Bu güçlüğü şöyle ifade etmek de mümkündür: Şüpheliğe dayanan bir dogmatizm ruhu içinde, Hobbes, şüpheli öğretiyi benimseyen Carneades'in adalet duygusunu ön plana çıkaranların tüm gerçeklerini çürüttüğünü düşündüğü bir örneğe –denizin ortasında sadece bir kişiyi taşıyabilecek bir tahta parçası için mücadele eden iki kazazede örneğine– dayanarak, olağanüstü hallerin adaletin imkânsızlığını değil tam tersine adaletin gerçek temelini ortaya çıkardığını savlamaktadır. Ancak Carneades, böylesi bir durumda rakibin öldürülmesini salık vermemektedir (Cicero, *Republic*, III, 29-30). Dolayısıyla, olağanüstü hal, mutlak bir zorunluluğun bulunduğu anlamına gelmeyebilecektir.

eğerek bu hakkından vazgeçmesini biraz zor talep edebilir. Ölüm cezasına ilişkin olarak, Hobbes, oldukça tutarlılık göstererek, adil ve yasal bir biçimde ölüm cezasına mahkûm edilmiş birinin, “kendisine saldıranlara” karşı koyma hakkını kaybetmediğini söylemektedir: adil biçimde hüküm giyen bir katil, kendi tatlı canını kurtarmak için, gardiyanlarını ve kaçarken kendisini durdurmak üzere karşısına çıkacak başka herkesi öldürme hakkını muhafaza eder –hayır, kazanır.⁴⁰ Ama Hobbes bu hakkı tanıyarak, aslında, hükümetin haklarıyla bireyin sahip olduğu kendi varlığını koruma doğal hakkı arasında çözümsüz bir çelişki bulunduğunu kabul etmiştir. Bu çelişki, her ne kadar bunu açıkça yazmıyor olsa da, Hobbes’un zihninde, kendi varlığını koruma hakkının mutlak önceliğinden, ölüm cezasının kaldırılması gerektiği sonucu çıkaran Beccaria* tarafından çözümlenmiştir. Savaş konusuna gelince, iç savaş patlak verdiğinde “tabanları yağlayan ilk kişi” olduğunu gururla ilan eden Hobbes, yine tutarlılık göstererek, “doğal korkaklığın hesaba katılması” gerektiğini söylemiştir. Hobbes, sanki Romanın savaşçı ruhuna karşı çıkmakta ne kadar ileri gidebileceğini mükemmel bir açıklıkta ortaya koymak istemişçesine, şöyle devam etmektedir: “İki ordu savaşa tutuştuğunda, bir tarafta ya da her iki tarafta birden eninde sonunda bir bozgun baş gösterir. Bu bozgunun sebebi eğer ihanet değil de sadece korkuysa, ortada bir adaletsizlik değil, sadece onursuzluk olduğu düşünülür”.⁴¹ Gelgelelim Hobbes bunu kabul etmekle ulusal savunmanın ahlaki temelini yıkmıştır. Hobbes’un siyaset felsefesinin ruhunu muhafaza eden bu güçlü-

40 Leviathan, XXI., s. 142-143. Ayrıca bkz. *De cive*, VIII, 9.

* Beccaria Markisi Cesare Bonesana, (1738–1794) işkenceyi ve ölüm cezasını mahkûm eden “*Dei delitti e delle pene*” (Suçlara ve cezaya dair, (1764) adlı denemesiyle tanınan İtalyan filozof ve devlet adamı. (çev. n.)

41 Leviathan, XXI., 143. *English Works*, IV., 414. Locke’un fetih hakkında yazdığı bölümle birlikte bkz. *Leviathan*, XXX., s. 227 ve *De cive*, XIII, 14.

ğe getirilebilecek tek çözüm, savaşın kanun dışı kalması ya da bir dünya devleti kurulmasıdır.

Hobbes'un temel varsayımına yönelik tek bir itiraz vardı. Hobbes bunu güçlü bir biçimde hissetmiş ve onu aşmak için elinden geleni yapmıştı. Birçok vakada ölüm korkusunun, cehennem azabı korkusundan ya da Tanrı korkusundan daha zayıf kaldığı tecrübeyle sabitti. Bu güçlük *Leviathan*'ın çok farklı iki pasajında izah edilmiştir. İlk pasajda Hobbes, insanların iktidarından duyulan korkunun (yani şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusunun) “umumiyetle”, “görünmez ruhlardan”dan duyulan korkuya, yani din korkusuna baskın çıktığını söylemektedir. İkinci pasajda ise, “bilinmeze (darkness) ve hayaletlere duyulan korku diğer korkulardan daha büyüktür” demektedir.⁴² Hobbes bu çelişkiyi gidermenin yolunu şunda görmüştür: Görünmez güçlere duyulan korku, ancak insanlar görünmez güçlere inandıkları sürece yani gerçekliğin esas niteliği hakkında kendilerini sanrılara kaptırdıkları sürece, şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusundan daha büyüktür. Ancak insanlar aydınlanır aydınlanmaz da, şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusu tüm haşmetiyle gerçek yerini alacaktır. Bu da, Hobbes'un önerdiği tüm şemanın layıkıyla işleyebilmesi için, görünmez güçlere duyulan korkunun aza indirilmesi ya da daha iyisi, ortadan kaldırılması gerektiğini gösterir. Bunun gerçekleşmesi içinse, dünyanın büyüünün bozulması, bilimsel bilginin yaygınlaşması ya da kitlelerin aydınlanmasıyla gerçekleşebilecek kökten bir yönelim değişikliği gerektirir. Hobbes'un öğretisi, siyasi ya da toplumsal sorunun çözümü için, tamamıyla “aydınlanmış”, yani dinden arınmış ya da Tanrıtanımaz bir toplumun oluşturulmasının gerekli olduğu düşüncesini açıkça ortaya atan ilk öğretimdir. Hobbes'un öğretisinin bu en önemli sonucu, ölümünden kısa bir süre sonra, Tanrıtanımaz

42 *Leviathan*, XIV., s. 92 ve XXIX., s. 215. Ayrıca bkz. a.g.y. XXXVIII. başlangıç. *De cive*, VI, 11; XII, 2, 5; XVII, 25 ve 27.

bir toplumun mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışan Pierre Bayle tarafından ortaya konmuştur.⁴³

Dolayısıyla Hobbes'un öğretisi sahip olduğu tutarlılığa ancak kitlesel aydınlanma umudu sayesinde kavuşmuştur. Aydınlanmaya attığı erdemler gerçekten olağanüstüdür. Hırs ve tamahın gücünün, umumun iyi ve kötü hakkında edinmiş olduğu yanlış fikirlere dayandığını söyler. Dolayısıyla adaletin ilkeleri bir kez matematiksel bir kesinlikle bilinir hale geldiğinde, hırs ve tamah gücünü yitirecek ve insan ebedi bir barışa kavuşacaktır. Çünkü açıkça, adaletin ilkelerine ilişkin matematiksel bilgi (yani yeni doğal hukuk teorisi ve bunun üzerine kurulan yeni doğal kamu hukuku), sokaktaki

43 Bayle'ın bu meşhur savını Faustus Socinus'un öğretilerinden ziyade Hobbes'unla bağlantılandırmamıza iyi bir sebep olarak Bayle'ın şu ifadesini gösterebiliriz (*Dictionnaire, Hobbes maddesi*, rem. D.): "Hobbes bu eseriyle (*De cive*) birçok düşman kazanmıştı. Ancak itiraf etmek gerekir ki siyasetin temellerine şimdiye dek hiç bu kadar derinlemesine girilmemişti." Burada Hobbes'un bir ateist olduğunu kanıtlayamam hatta kendi ateizm anlayışına göre bile. Okurdan, *De cive*, XV, 14 ile; *English Works*, IV, s. 149'u karşılaştırmasını istemekle yetiniyorum. Günümüzde bu tür konularda kalem oynatan pek çok âlim, eski çağlarda, hayatta kalmayı ya da huzur içinde ölmeyi arzulayan "siyasi örnekler" in muhtaç olduğu yerleşik düşünceler karşısında verilen tavizin ve gösterilen ihtiyatın derecesi konusunda yeterli bir anlayışa sahipmiş gibi gözükmektedirler. Bu âlimler, üstü kapalı olarak, Hobbes'un yazılarında dini konulara hasredilen sayfaların, diyelim ki Lord Bertrand Russell'ın bu konuda yazdıklarıyla aynı biçimde okunup anlaşılabilirliğini öne sürerler. Başka bir deyişle, Hobbes'un yazılarında, Hobbes'un tanrıya inandığını, hatta gayet iyi bir Anglikan olduğunu kanıtlamak için kendisi ya da herhangi bir başkası tarafından kullanılabilecek birçok pasajın bulunduğunu bilmiyor değilim. Ancak bu yorum, eğer buradan çıkarılan sonuçlar bireyin zihnini toplumu içindeki yerleşik düşüncelerden kurtarmasının mümkün olmadığı dogmasını desteklemek için kullanılıyorsa, çok ciddi tarihi hatalar yapmaktan başka bir sonuç doğurmaz. Hobbes'un kamu inancı hakkında söylediği son söz, *commonwealth* in resmi bir kült oluşturabileceğidir. Eğer devlet bunu yapmayı başaramıyorsa yani mümkün olduğu üzere, "her türlü inanış" ın varlığına izin veriyorsa, "sivil toplumun (*commonwealth*) herhangi bir dininin bulunduğundan söz edilemez" (bkz. *Leviathan*, XXXI., s. 240 ile Latince versiyon p. m. 171).

adam bu matematiksel bilginin sonuçlarından bihaber olduğu sürece, onun yanlış fikirlerini yıkamayacaktır. Platon, filozoflar kral olmadıkça ya da felsefeyle siyasi iktidar aynı elde birleşmedikçe, kötülüklerin kentlerden eksilmeyeceğini söylemiştir. Platon, ölümlüler dünyasının haklı olarak beklenebilecek kurtuluşunu, filozofun denetleyemediği, ama gerçekleşmesini dilediği ya da gerçekleşmesi için dua ettiği bu birleşmeye bağlamıştır. Oysa Hobbes, bizzat felsefenin, popülerleşmesi ve böylece kamuya mal edilmesiyle, felsefeyle siyasi iktidarın birleşmesini sağlayabileceğinden emindi. Şans ancak, sistemli aydınlanmadan doğan sistemli felsefeye gülecektir: *Paulatim eruditur vulgus* (Halk yavaş yavaş eğitilir).⁴⁴ Felsefe, çözümünün ahlaki disipline bağlı olduğu düşünüldükçe çözüme kavuşturulamayan toplumsal sorunun çözümünü, iyi kurumları tasarlayarak ve yurttaşlar topluluğunu aydınlatarak sağlar.

Klasiklerin “ütopizm”inin tersine, Hobbes, kurulması mümkün, hatta kesin olan bir toplumsal düzenle ilgileniyordu. Bu düzenin gerçekleşmesinin teminatı, sağlıklı bir toplumsal düzenin insandaki en güçlü tutkuya, dolayısıyla da en

44 *De cive*, Ep. ded.; bkz. *De corpore*, I, 7: İç savaşın nedeni savaşın ve barışın nedenleri hakkındaki cehalettir; bu yüzden, çözüm ahlak felsefesidir. Buna göre Hobbes, Aristoteles’ten (*Politics*, 1302a 35 vds.) karakteristik bir biçimde ayrılarak, ayaklanmanın nedenlerini öncelikle yanlış öğretilerde aramaktadır (*De cive*, XII). Kitlel aydınlanma umutlarına duyulan inanç (*De homine*, XIV, 13; *Leviathan*, XVIII., s. 119, XXX., s. 221, 224-225 ve XXXI. son.) insanlar arasındaki doğal entelektüel yetenek farklılıklarının önemli olmadığı düşüncesi üzerinde temellenmektedir. (*Leviathan*, XIII., s 20 ve XV., s. 100; *De cive*, III, 13). Hobbes’un aydınlanma konusundaki beklentileri, tutkunun ve özellikle kibrin ve hırsın gücüne duyduğu inançla çelişiyor gibi görünebilir. Çelişki, sivil toplumu tehdit eden tutkunun sadece “krallığın zengin ve muktedir ya da en bilgili oldukları varsayılan uyrukları”ndan oluşan bir azınlığın özelliği olduğu düşünüldüğünde çözümlenecektir. Toplumun “emeğine ve ticaret yapmasına” ihtiyaç duyduğu “sıradan insan” uygun biçimde eğitildiğinde, bazılarının sahip olduğu hırslar ve tamahkârlık tüm gücünü yitirecektir. Ayrıca bkz. *English Works*, IV., s. 443-444.

büyük güce dayandığı olgusu tarafından sağlanıyor gibi görünür. Ama şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusu gerçekten insandaki en etkin güçse, gerçekleşmesi böylesine arzulanan toplumsal düzenin aslında ta baştan, ya da neredeyse ta baştan beri, varolması gerekirdi; çünkü bu toplumsal düzen doğal zorunluluğun, doğal düzenin bir ürünü olacaktır. Hobbes bu güçlüğü, insanların aptallıkları yüzünden doğal düzenin işleyişini bozduklarını varsayarak aşar. Doğru toplumsal düzen normal yolla doğal bir zorunluluk gereği teşekkül etmemiştir; çünkü insanlar bu düzenden habersizlerdir. “Görünmez el”, *Leviathan*, ya da dilerseniz, *Ulusların Zenginliği* tarafından desteklenmediği sürece, etkisiz kalmaktadır.

Hobbes’un teorik felsefesiyle pratik felsefesi arasında çarpıcı bir paralellik ve bu paralellikten daha da çarpıcı bir uyumsuzluk vardır. Felsefesinin her iki kısmında da, aklın hem güçsüz hem de her şeye gücü yeter olduğunu ya da güçsüz olduğu için her şeye gücü yeter olduğunu öğretir. Akıl güçsüzdür, çünkü ne aklın ne de insanlığın kozmik bir dayanağı vardır: evren anlaşılabilir değildir ve doğa da insanları birbirinden “ayırır”. Ama evrenin anlaşılabilir oluşu, aklın kendi özgür kurgularıyla yetinmesini, kendi kurdukları sayesinde Arşimetinki gibi bir faaliyet temeli tesis etmesini ve doğanın fethinde sınırsız bir ilerleme ummasını mümkün kılar. Akıl tutku karşısında güçsüzdür, ama en güçlü tutkuyla işbirliği yaparsa ya da kendini en güçlü tutkunun emrine verirse her şeye gücü yeter hale gelebilir. O halde, Hobbes’un akılcılığı son tahlilde, doğanın ihsanı sayesinde, en güçlü tutkunun “büyük ve uzun ömürlü toplumların kaynağı” olabilecek tek tutku olduğu ya da en güçlü tutkunun en akılcı tutku olduğu inancına dayanır. İnsani şeylere gelince, temeli özgür kurgu değil, insandaki en etkili doğal güçtür: İnsani şeyler söz konusunda olduğunda, sadece neyi yaptığımızı/yarattığımızı değil, aynı zamanda yaptığımız şeyi ve yaptığımız şe-

yi neyin yaptığını/yarattığını da anlarız. Doğa felsefesi ya da bilimleri, temel olarak hipotetik kalırken, siyaset felsefesi insan doğasına ilişkin hipotetik olmayan bilgiye dayanır.⁴⁵ Hobbes'un yaklaşımı üstün geldiği sürece, "insani şeylerle ilgilenen felsefe" doğanın biricik sığınağı olarak kalacaktır. Çünkü belli noktalarda doğa kendi muhatabını bulmaktadır. İnsanın "dünyayı değiştire"bileceği ya da "doğayı saf dışı bırak"abileceği yolundaki modern iddia akıldışı değildir. Hatta güvenle çok daha öteye giderek insanın doğayı bir tırmıkla kaldırıp atabileceği söylenebilir. Akılcı olmayı, ancak şair filozofun *tamen usque recurret* (hep geri döner)* deyişini unutsak bırakırız.

45 Bkz. yukarıda n. 9.

* *Naturam expellas furca, tamen usque recurret* (Horatius): Doğayı tırmıkla kovabilirsin, ama o daima geri döner. (çev. n.)

B. LOCKE

İlk bakışta Locke, Hobbes'un bütün doğa yasası kavramını reddeder ve geleneksel öğretiyi izler görünür. Tabii ki insanın doğal haklarından sanki bunlar doğa yasasından türemişler gibi söz eder ve dolayısıyla doğa yasasından da gerçek anlamıyla bir yasaymış gibi bahseder. Doğa yasası, doğa durumunda veya sivil toplumda yaşayıp yaşamadığına bakmaksızın, insana insan olarak eksiksiz görevler yükler. "Doğa yasası bütün insanlar için ebedi bir yasa olarak durmaktadır" çünkü o "bütün akıllı yaratıklar için sade ve anlaşılabilir". O, "akıl yasası"yla aynıdır. O, "doğanın ışığıyla; yani pozitif bir açıklama yardımı olmadan, bilinebilir." Locke, doğa yasasının ya da ahlaki yasanın ispatlayıcı (demonstratif) bir bilim seviyesine çıkarılmasının mümkün olduğunu kabul eder. Bu bilim, "kendiliğinden apaçık önermelerden hareketle, zorunlu sonuçlar yoluyla ... doğru ve yanlışın ölçülerini" anlayacaktır. Böylece insan, "akıl ilkelerinden hareketle, doğanın yasası olduğu kanıtlanan ve hayatın tüm ödevlerini öğreten bir etik bütününü" veya "bütün bir doğa yasası gövdesini" ya da "eksiksiz ahlakı" veya bize "bütün" doğa yasasını veren bir "kaid"yi (code) değerlendirebilecek hale gelir. Bu şifre, diğer şeyler yanında, doğal ceza yasasını da içerir.⁴⁶ Ne var ki Locke hiçbir zaman bu şifreyi değerlendirmek için ciddi bir çaba sarf etmemiştir. Onun bu büyük girişime kalkışmamadaki başarısızlığı, teolojinin yarattığı sorun yüzündendir.⁴⁷

46 *Treaties of Government*, I, böl. 86, 101; böl. 6, 12, 30, 96, 118, 124, 135. *An Essay Concerning Human Understanding*. I, 3, böl. 13 ve IV, 3, böl. 18. *The Reasonableness of Christianity (The Works of John Locke in Nine Volume*, VI, [Londra, 1824], 140-142).

47 Bkz. Descartes'ın "Auctor non libenter scribit ethica"sı. (*Œuvres*, ed. Adam-Tannery, V, 178)

Doğa yasası Tanrının iradesinin bir ilanıdır. O, insanda “Tanrının sesi”dir. Bu yüzden “Tanrının yasası” veya “ilahi yasa” ve hatta “ebedi yasa” olarak adlandırılabilir; o “en yüksek yasadır”. O, Tanrının sadece bilfiil yasası değildir. Bir yasa olabilmesi için Tanrının yasası olarak bilinmek zorundadır. Böyle bir bilgi olmadan insan ahlaki davranamaz. Çünkü “ahlakın gerçek temeli ... sadece Tanrının isteği ve yasası olabilir”. Doğa yasası ispatlanabilir çünkü Tanrının varlığı ve sıfatları ispatlanabilir. Bu ilahi yasa sadece akılda veya akıl yoluyla değil, vahiyle de bildirilmiştir. Aslında, ilk önce bütünlüğü içinde insan tarafından bilinebilir olması vahiy yoluyla, ama bu yolla vahyedilmiş olan yasayı akıl onaylar. Bu, Tanrının insana tamamıyla pozitif olan bazı yasalar vahyetmediği anlamına gelmez: insan olarak insanı yükümlü kılan akıl yasası ile İncil’de vahyedilmiş, Hristiyanları yükümlü kılan yasa arasındaki fark Locke tarafından korunmuştur.⁴⁸

Locke’un doğa yasası ile vahiy yasası arasındaki farka ilişkin söylediklerinin sorunsuz olup olmadığı merak edilebilir. Her halükârda, onun öğretisi bizzat doğa yasası kavramını tehlikeye atarmış gibi görünen daha köklü ve daha bariz bir zorlukla karşı karşıyadır. Bir yandan, yasa olmak için doğa yasasının sadece Tanrı tarafından verilmiş olması ve Tanrı tarafından verildiğinin bilinir olması gerektiğini değil, ayrıca bu yasanın yaptırımlarının “öteki hayatta sonsuz ağırlıkta ve sonsuz süreli [ilahi] ödül ve cezalar” a da sahip olması gerektiğini söyler. Ama diğer yandan da aklın öteki hayatın var ol-

48 *Treatises*, I, böl. 39, 56, 59, 63, 86, 88, 89, 111, 124, 126, 128, 166; II, böl. 1, 4, 6, 25, 52, 135, 136 n., 142, 195; *Essay*, I, 3, böl. 6 ve 13; II, 28, böl. 8; IV, 3, böl. 18 ve 10, böl. 7; *Reasonableness*, s. 13, 115, 140, 144 (“en yüksek yasa, doğa yasası”), 145; *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (*Works*, IV, 229): “insanlar olarak, biz kralımız olarak Tanrıyı sayarız ve aklın yasasına tabiyiz; Hristiyanlar olarak, biz kralımız olarak İsa Mesih’i sayarız ve onun tarafından İncil’de vahyedilen yasaya tabiyiz. Ve her ne kadar her Hristiyan, hem bir deist hem de bir Hristiyan olarak, hem doğa yasasını hem vahyedilen yasayı öğrenmek zorunda olsa da...” Krş. n. 51.

duğunu ispatlayamayacağını söyler. Doğa yasasının yaptırımlarının veya “ahlaki doğruluğun tek mihenk taşı”nın bilgisine sadece vahiy yoluyla sahip oluruz. Bu yüzden doğal akıl, doğa yasasını bir yasa olarak bilmekten acizdir.⁴⁹ Bu, kesin anlamında bir doğa yasasının var olmadığı anlamına gelebilirdi.

Görünüşte bu zorluğun üstesinden, “Tanrının doğru(cu)luğu, onun vahyettiğinin doğruluğunun bir delilidir” gerçeğiyle gelinmiştir.⁵⁰ Yani, aslında doğal akıl insanların ruhlarının sonsuza kadar yaşayacağını ispat etmekten acizdir. Ancak doğal akıl, *Yeni Ahit*’in vahyin mükemmel belgesi olduğunu ispat edebilir. Ve *Yeni Ahit* insanların ruhlarının

49 *Essay*, I, 3, böl. 5, 6, 13; II, 28, böl. 8; IV, 3, böl. 29; *Reasonableness*, s. 144: “Ama neredeydi, yükümlülükleri [doğru ile yanlıştın adil ölçülerinin yükümlülüğü] hakkıyla bilinir ve sayılırdı ve onları bir yasanın, en yüksek yasanın, doğa yasasının hükümleri gibi kabul etmişlerdi? Yasa koyucunun açık bilgisi ve kabulü ve ona uyanlar ve uymayanlar için ödül ve cezalar olmadan bu olamazdı” a.g.y. s. 150-151: “Cennet ve cehennem görünümü, şimdiki durumun kısa zevklerini hiçe sayar ve akıl ve çıkarın ve kendimize gösterdiğimiz ilginin ne izin vereceği ne de tercih edeceği bir erdeme bir cazibe sağlar ve ona özendirir. Bu temelde, ve sadece bu temelde, ahlak sağlam şekilde ayakta kalır ve bütün rekabetlere meydan okur.” *Second Reply to the Bishop of Worcester* (Works, III, 489; ayrıca bkz. 474 ve 480): “Doğrunun Ruhu tarafından verilen o doğru o kadar muhkemdir ki doğanın ışığı bazı mütevazı parıltılar, gelecekteki durumla ilgili bazı belirsiz ümitler verdiği halde, insan aklı onunla ilgili bir açıklığa, kesinliğe ulaşamaz, ama “yaşamı ve ölümsüzlüğü *İncil*’le aydınlatan” sadece İsa Mesih’ti ... Kutsal kitabın bize sağladığı vahyin bu maddesi sadece vahiy tarafından ihdas edilmiş ve güvenilir kılınmıştır.” (Vurgular özgün metinde bulunmamaktadır)

50 *Second Reply to the Bishop of Worcester*, s. 476. Bkz. a.g.y. s. 281: “Bana göre Tanrının şahitliğinden emin olmak mümkündür ... eğer onun Tanrının şahitliği olduğunu biliyorsam; çünkü böyle bir durumda, o şahadet sadece beni inandırmakla kalmaz, ama, eğer onun doğruluğunu kabul edersem, benim şeyin öyle olduğunu bilmemi de sağlar, ve böylece emin olabilirim. Zira” Tanrının doğru(cu)luğu beni bir önermenin doğruluğuna başka herhangi bir delil kadar inandırabilir ve bu yüzden böyle bir durumdaki sadece inanmakla kalmam, böyle bir önermenin doğru olduğunu bilirim ve kesinliğe ulaşırım.” Ayrıca bkz. *Essay*, IV, 16, böl. 14.

sonsuzla dek yaşayacağını öğrettiği için, doğal akıl ahlakın doğru zeminini gösterebilir ve bununla birlikte doğru yasa olarak doğa yasasının itibarını tesis edebilir.

Yeni Ahit'in bir vahiy belgesi olduğu ispat edilince, İsa tarafından bildirilen yasanın da terimin esas anlamıyla yasa olduğu ispat edilmiş olur. Bu ilahi yasa, akılla tam bir uyum içinde olduğunu, doğa yasasının en kapsamlı ve mükemmel formülasyonu olduğunu kanıtlar. Dolayısıyla yardımsız aklın doğanın yasasını bütünüyle keşfetmekten aciz olduğu, ancak vahiyden ders almış aklın *Yeni Ahit*'te vahyolunan yasanın ussal karakterini hakkıyla tanıyabileceği görülür. *Yeni Ahit* öğretisi ile diğer tüm ahlak öğretileri arasında yapılan bir karşılaştırma, doğa yasasının tamamının yalnızca ve yalnızca *Yeni Ahit*'te mevcut olduğunu gösterir. Doğa yasasının bütünü sadece *Yeni Ahit*'te mevcuttur ve orada mükemmel bir açıklık ve sadelik içinde bulunmaktadır.⁵¹

Doğa yasasının bütününe ve dolayısıyla onun her parçasını “en kesin, en emin, ve en etkili öğrenme yolu” “esinlen-

51 *Reasonableness*, s. 139: “Şimdiye kadar kendi içinde cüzi miktarda yaptıklarına bakarak, yardımsız aklın bütün kısımlarıyla, doğru temellerine dayanarak, açık ve ikna edici bir ışıkla ahlak kurmasının çok zor bir görev olduğu görülmelidir.” *A.g.e.* s. 142-143: “Doğru, bir doğa yasası var: ama onu bütünüyle, bir yasa olarak, içeriğinden *ne eksik ne fazla* bize veren veya vermeyi üstlenen ve o yasanın yükümlülüğünü alan kim var? Kim onun bütün parçalarını anladı, onları biraraya getirdi ve dünyaya onların yükümlülüklerini gösterdi? Kurtarıcımızın zamanından önce, insanlığın yanılmaz kuralı olarak başvurabildiği böyle bir kaide neredeydi? ... Böyle bir ahlak yasasını İsa Mesih bize *Yeni Ahit*'te vahiy yoluyla verdi. Onunla yönümüzü bulmak için tam ve yeterli bir hükme sahibiz ve bu aklın hükmüne de uygun.” *A.g.y.* s. 147: “Ve öyleyse eğitilmek için, artık esinli kitaplardan başka bir şey okumaya ihtiyaç olmaz: ahlakın bütün ödevleri orada açık, sade ve kolay anlaşılabilir şekilde bulunur. Ve burada öğretmenin en kesin, en emin ve en etkili yolu olmasalar da onlara başvururum: özellikle de akıl sahibi yaratıkların en düşük kapasitesine uyduğunu, böylece en yükseğe ulaştığını, tatmin ettiğini, hem de aydınlattığını da ilave olarak göz önünde bulundurursak.” (Vurgular özgün metinde bulunmamaktadır)

miş kitaplar” tarafından sağlansaydı; özellikle hükümetle ilgili eksiksiz ve tamamen açık doğa yasası öğretisi, *Kutsal Kitap* ve *Yeni Ahit*’ten yapılan uygun şekilde düzenlenmiş alıntılardan oluşurdu. Buna göre, Locke’un *Two Traites of Government*’in (Hükümet Üzerine İki İnceleme)* yerine bir “Politique tirée des propres paroles de l’Écriture Sainte” (*Kutsal Kitap*’ın kendi sözlerinden alınmış bir Siyasa) yazması beklenirdi. Yaptığıyla söylediği çarpıcı bir tezat teşkil eder. Onun kendisi “her zaman insanların eylemlerinin kendi düşüncelerinin en iyi yorumcusu olduğunu düşünmüştür”.⁵² Bu kuralı onun belki de en büyük eylemine uygularsak, kesinkes *Kutsal Kitap*’tan alınmış bir doğa yasası öğretisi oluşturma yolunda bazı gizli engellerle karşılaşmış olduğundan kuşkulananmak zorunda kalırız. Ya *Kitabı Mukaddes*’in vahiy karakterini ispatlamasını ya *Yeni Ahit* yasası ile doğa yasasını eşitlemesini, ya da her ikisini birden engelleyen zorlukların farkına varmış olabilir.

Locke bu zorlukların üzerinde durmayabilirdi. Tedbirli bir yazardı. Onun genelde tedbirli bir yazar olarak biliniyor olması, ne var ki bu tedbirin göze battığını ve bu nedenle belki de genelde tedbirden anlaşılan şey olmadığını gösterir. Her halükârda, Locke’un tedbirli olduğunu söyleyen bilgiler, “tedbir” sözcüğünün çeşitli fenomenlere işaret ettiğini ve Locke’un tedbirinin tek sahici yorumcusunun yine Locke’un kendisi olduğunu her zaman dikkate almazlar. Bilhassa, bugünün bilginleri, kendi bakış açılarından haklı olarak zırvaya çok yakın gördükleri prosedürlerin başka çağlarda ve başka türden insanlar tarafından bütünüyle karşı çıkılmaz olarak görüldüğü olasılığını dikkate almazlar.

Tedbir bir tür soylu korkudur. “Tedbir” teoriye uygulan-

* Bu incelemelerden ikincisi için bkz. John Locke, *Hükümet Üzerine İki İnceleme*, Ebabil Yayıncılık, 2004, (çev. Fahri Bakırcı) ve John Locke, *Sivil Toplumda Devlet/Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Hale Akman, Serdar Taşçı), Metropol Yayınları, 2002. (çev. n.)

52 *Essay*, 1, 3, böl. 3.

dığında, fiiliyata ve siyasete uygulandığı zaman olduğundan farklı bir anlama gelir. Bir kuramcı, her vakada, kullandığı çeşitli kanıtların değerini açıkça belirtmezse veya ilgili herhangi bir olguyu bastırırsa, ona tedbirli denemez. Buna karşılık bu anlamda tedbirli olan bir işadamı tedbirden yoksun olmakla suçlanacaktır. Eğer üzerlerinde durulursa halkın tutkularını ateşleyebilecek ve böylece o olguların bilgece ele alınmasını engelleyecek aşırı derecede önemli olgular var olabilir. Tedbirli bir siyasi yazar, iyi neden için saikini, o neden doğrultusunda genel bir iyi niyet oluşturmaya beklenen bir tavırla açıklayacaktır. Toplumun saygıdeğer kısmının, “altında bölünmelerini sakladığı örtüyü kaldıracak” her şeyi açıklamaktan kaçınır. Tedbirli kuramcı önyargılara başvurmayı küçük görürken, tedbirli bir işadamı iyi bir nedene hizmet eden bütün saygıdeğer önyargıları sıralamaya çalışır. “Mantık hiçbir taviz kabul etmez. Siyasetin özü ise tavizdir.” Locke’un *İki İnceleme*’sinde savunduğu 1689’un düzenlemelerinden sorumlu olan devlet adamları bu ruhta hareket ediyor ve “büyük önermelerinin vardıkları sonuçla uyuşup uyuşmadığıyla, büyük önermenin iki yüz oy, sonucun ise iki yüz daha fazla oy getirip getirmediğiyle pek ilgilenmiyorlardı.”⁵³ Aynı ruhta davranarak, Locke devrim savunusunda olabildiğince sıklıkla Hooker’ın –gelmiş geçmiş en az devrimci insanlardan birinin– yetkesine başvurdu. Hooker ile olan kısmi mutabakatının her avantajını kullandı. Ve Hooker ile olan kısmi anlaşmazlığından doğabilecek mahsurları bunlar konusunda sessiz kalarak önledi. Yazmak, eylemde bulunmak anlamına geldiği için, en teorik çalışması *Deneme*’yi* oluştururken tamamen farklı bir yol izle-

53 Macaulay, *The History of England* (New York: Allison, n. d.), II, 491.

* *An Essay Concerning Human Understanding* [John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, Kabalcı, 1996 (ilk basım, 1992, Ara Yayıncılık), çev. Vehbi Hacı-kadiroğlu] ve John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi üzerine bir Deneme* (2 cilt), Öteki Yayınevi, 2000, çev. Meral Delikara Topçu]. (çev. n.)

medi: “Bir Tanrıya inananların ne tamamı ne de çoğu, onun varlığının ispatını inceleme ve anlama zahmetine girmedikleri veya buna yetenekleri olmadığı için; orada (*Deneme*, IV, 10, Böl. 7) sözü geçen argümanın zayıflığını göstermek konusunda isteksizdim; çünkü bazı insanların, dine ve ahlaka dair gerçek hisleri onlarda muhafaza etmeye yeterli olan Tanrı inancı bu argüman tarafından doğrulanmış olabilir.”⁵⁴ Locke her zaman, Voltaire’in de onu adlandırmayı sevdiği gibi, “le sage Locke”tu (bilge Locke).

Locke tedbir anlayışını en kapsamlı olarak *Reasonableness of Chirstianity*’nin (Hristiyanlığın Usauygunluğu) bazı pasajlarında açıklamıştır. “İnsanın ussal ve düşünen kısmı...” olarak adlandırdığı eski filozoflardan söz ederken şöyle der: “onu aradıklarında tek bir üstün, görünmez Tanrı buldular; ama onu bildiler ve ona taptılsa, bu sadece onların zihinlerindeydi. Bu hakikati kalplerinde bir sır olarak kilitli tuttular; bunu asla insanlar arasında ifşa etmeye cesaret etmediler; hele ki kendi inançlarının ve kârlı buluşlarının bekçileri olan rahipler arasında hiç.” Sokrates aslında “onların çoktanrılılığına ve Tanrıyla ilgili yanlış fikirlerine güldü ve karşı çıktı; ve onu bunun için nasıl ödüllendirdiklerini görüyoruz. Platon ve felsefecilerin en makulleri tek Tanrının doğası ve varlığı hakkında ne düşünmüş olurlarsa olsunlar; inançlarını açıklarken ve ibadetlerinde seve seve sürüye katıldılar ve kanunla kurulmuş dinlerinin yolundan ayrılmadılar...” Locke eski felsefecilerin davranışlarını takdire layık buluyor gibi görünmez. Gene de bu tavrın *İncil* ahlakıyla uyuşmadığı düşünülebilir. Locke ise böyle düşünmüyordu. İsa’nın “tedbirliliği”nden, “sakınımlılığı”ndan ve “kendini gizlemesi”nden bahsederken, İsa’nın “kendisine karşı kullanılamayacak kadar muğlak sözcükler” kullandığını veya “kendisine karşı kullanılmaya pek elverişli olmayan güç anlaşılır ve muğlak”

54 *Letter to the Bishop of Worcester (Works, III, 53-54).*

sözcükler kullandığını ve kendini “Roma vekiline adil veya önemli görünebilecek her suçlamanın dışında tutmaya” çalıştığını söyler. İsa “maksadını anlaşılmaz bir hale getirdi,” “koşulları böyle olunca, böyle bir ihtiyatlı duruş ve sakınlılık olmadan, yerine getirmek için geldiği işi sonuçlandıramazdı. Sözlerinin anlamı o kadar kapalıydı ki onu anlamak kolay değildi.” Farklı davranmış olsaydı, hem Yahudiler hem Roma otoriteleri “onun hayatına son verirlerdi; en azından yapmak üzere olduğu işi engellerlerdi.” Ayrıca, tedbirli olmasaydı “apaçık bir kargaşa ve isyan tehlikesi” yaratabilirdi; “[onun hakikat vaazının] sivil toplumlarda ve dünya devletlerinde huzursuzluk yaratmasından korkulması için bir neden” olurdu.⁵⁵ O zaman, Locke’a göre, koşulsuz açıksözlülüğün kişinin başarmaya çalıştığı işi engelleyeceği, kişiyi idama götüreceği veya toplum huzurunu tehlikeye sokacağı durumlarda tedbirli konuşmak caizdir; ve meşru tedbir kişinin inancını açıklarken sürüye katılmasıyla, muğlak bir dil kullanılması veya maksadını kolay anlaşılmayacak hale getirmesiyle tamamen bağdaşır.

Bir an için Locke’un tam bir usçu olduğunu, eş deyişle yardımsız kalmış aklın insanın sadece “tek yıldızı ve pusulası”⁵⁶ olmakla kalmayıp aynı zamanda insanı mutluluğa götürmek için yeterli olduğunu kabul ettiğini ve bundan ötürü vahyi fuzuli ve dolayısıyla da imkânsız olduğu için reddettiğini varsayalım. Bu durumda bile ilkeleri, yazdığı koşullar göz önüne alındığında, vahyolduğu kanıtlandığı ve tebliğ ettiği davranış kuralları bütün akıl yasasını en mükemmel şekilde ifade ettiği için *Yeni Ahit* öğretisini doğru kabul ettiğini ileri sürmesinden öteye gitmesine zor izin verirdi. Ancak, neden “Politique tirée des propres paroles de l’Écriture Sainte” değil de *Hükümet Üzerine İki İncele-*

55 *Reasonableness*, ss. 35, 42, 54, 57, 58, 59, 64, 135-136.

56 *Treatises*, I, böl. 58.

me'sini yazdığını anlamak için, onun kendisinin sözü edilen iki savın doğruluğuna dair herhangi bir şüphesinin olduğunu var saymaya gerek yoktur. Onun sağlam ispatlar olarak kabul etmeye meyilli olduğu şeylerin bütün okurlarına da aynı ışıktā görünüp görünmediğine dair endişeleri olduğunu var saymak yeterlidir. Zira, bu türden endişeleri olduysa, siyasi öğretisini, eş deyişle yönetenlerin ve tebanın hakları ve görevlerine dair doğal yasa öğretisini kutsal kitaptan olabildiğince bağımsız oluşturmaya mecbur kalmıştır.

Locke'un, bütün okurlarının *Yeni Ahit*'in vahyi karakterini kanıtlanmış bir doğru olarak kabul edip etmeyeceklerinden neden emin olamadığını görmek için, yalnızca onun İsa'nın ilahi misyonuna dair kanıtı nasıl gördüğünü incelemek gerekir. Bu kanıt "her türden insanın önünde gösterdiği çok sayıda mucize" ile sağlanmıştı. Şimdi, bu noktada zımnen Spinoza'yı izleyen Locke'a göre, verili bir fenomenin mucize olduğu, söz konusu fenomenin doğaüstü olduğu dayanak gösterilerek kanıtlanamaz; çünkü bir fenomenin doğal nedenlerden ileri gelemeyeceğini kanıtlamak için, insan doğanın sınırlarını bilmelidir ama böyle bir bilgiye erişmek neredeyse imkânsızdır. Bir insanın ilahi misyonunu doğruladığı söylenen bir fenomenin, onun iddiasını çürüten fenomenlerden daha büyük bir güç göstermesi yeterlidir. Mucizeler ve mucize olmayanlar arasında açık bir ayrım yapıp yapılamayacağı veya inandırıcı bir argümanın Locke'un mucize anlayışına dayandırılıp dayandırılmayacağıdan şüphe edilebilir. Her halükârda, bunlara tanık olmamış insanlara hükümlerinin geçmesi için mucizeler yeterince ispat edilmelidir. *Eski Ahit*'in mucizeleri putperestleri ikna edecek yeterlilikte ispat edilmemişti ama İsa'nın ve Havarilerinin mucizeleri bütün insanları ikna etmek için yeterince ispatlanmıştı, o kadar ki "[İsa'nın] mucizeleri ne düşmanları ne de Hristiyanlık karşıtları tarafın-

dan inkâr edildi, ne de şimdi edilebilir.”⁵⁷ Bu olağanüstü cesur ifadenin bilhassa Hobbes ve Spinoza’nın en yetenekli çağdaşlarından birinin ağzından çıkması şaşırtıcıdır. “Haklı olarak kötülen” bu yazarları pek okumadığından emin olunabilse, Locke’un açıklaması daha az garip bulunabilirdi.⁵⁸ Ama onların mucizelerin gerçekliğini veya en azından kesinliğini reddettiklerini bilmek için Hobbes ve Spinoza’yı çok okumuş olmak mı gerekir? Ayrıca Hobbes ve Spinoza’nın yazdıklarına aşına olmaması, bu tür bir konuda, 17. yüzyılın geç zamanlarında yazan biri olarak Locke’un yetkinliğine halel getirmez mi? Bu bir yana, *Yeni Ahit*’te anlatılan mucizeleri kimse inkâr etmezse, “mucize kabul edilince doktrin reddedilemeyeceğine”⁵⁹ göre, bun-

57 “A Discourse on Miracles” (Mucizeler üzerine bir Söylev) *Works*, VIII, 260-64; *Reasonableness*, ss. 135 ve 146. a.g.y. ss. 137-138: *Eski Ahit* “vahiyy dünyasının küçük bir köşesine kapatılmıştı... Musevi olmayan dünya Kurtarıcımızın zamanında ve ondan önceki birkaç çağda, İbranilerin üzerlerine inançlarını kurdukları mucizelere dair, insanlığın çoğu tarafından tanınmayan, tanıyan milletler tarafından da küçük ve değersiz görülen bir halk olan Yahudilerin kendilerinden başka hiçbir şehadete sahip değillerdi; ... Ama Kurtarıcımız... mucizelerini veya mesajını Kenân diyarıyla veya Kudüs’teki inananlarla sınırlamadı. Kendisi bizzat Samiriye’de vaaz verdi, ve mucizelerini Sur ve Sidon şehirlerinde ve bütün bölgelerden gelen halk kalabalıklarının önünde gerçekleştirdi. Dirilişinden sonra, milletlerin arasına, her bölgede sıkça ve her türden tanığın önünde güpegündüz gerçekleştiren mucizeleriyle beraber havarilerini gönderdi; ki... Hristiyanlığın düşmanları hiçbir zaman onları inkâr etmeye cüret edemediler; hakikati aramak için ne yetenek ne güç istemiş olan Sezar’ın kendisi bile.” *Bkz.* aşağıdaki n. 59.

58 *Second Reply to the Bishop of Worcester*, s. 477: “Hobbes ve Spinoza’yı, bu konuda [ölümden sonra hayat] fikirlerinin ne olduğunu söyleyebilecek kadar iyi okumadım. Ama muhtemelen Lord cenaplarının otoritesinin bu konuda, kendilerine, haklı olarak kınanan bu isimlerden daha fazla faydalı olduğunu düşünenler vardır.” *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (*Works*, VI, 420): “Ben ... onun *Leviathan*’dan alıntılıdığı bu sözcüklerin veya onlara benzer bir şeyin orada olduğunu bilmiyordum. Onların orada olduğuna inanmamın ötesinde de onun alıntısı dışında hâlâ bir şey bilmiyorum.”

dan bütün insanların Hristiyan olduğu sonucu çıkmaz mı? Yine de Locke inançlı Hristiyan olmasalar da *Yeni Ahit*'e aşına insanların varolduğunu biliyordu: *Yeni Ahit*'in mucizelerine dair en kesin ifadelerinin yer aldığı *Reasonableness of Christianity* adlı eseri, "esas itibarıyla", görünüşe göre onun zamanında "çok sayıda" bulunan "deistlere yönelik olarak"⁶⁰ yazılmıştı. Locke, kabul ettiği gibi, kendi zamanında ve kendi ülkesinde deistlerin yaşadığını bildiği için, kutsal metne dayalı bir siyasi öğretinin, en azından onun yazılarında beyhude aradığımız evvelden yapılmış ve çok karmaşık bir tartışma olmadan, su götürmez evrensel bir doğru olarak kabul edilmeyeceği gerçeğinin farkında olmalıydı.

Konu daha basit ifadelerle şöyle açıklanabilir: Tanrının doğru(cu)luğu aslında onun tarafından vahyolunan her önermenin bir kanıtıdır. Yine de "kesinliğin bütün gücü", söz konusu önermeyi "Tanrının vahyettiğine dair bilgimize dayanır", veya "güvencemiz, onun Tanrının bir vahyi olduğuna dair bilgimizden daha büyük olamaz". Ve en azından vahyiden sadece gelenek yoluyla haberdar olan bütün insanlar için, "bu vahyin kaynağının Tanrı olduğuna dair bilgimiz, asla, kendi fikirlerimizin uyuşmasının ya da uyuşmamasının açık ve kesin algısından edindiğimiz bilgi kadar emin olamaz". Buna bağlı olarak, insanların ruhlarının sonsuza kadar

59 "A Discourse on Miracles", s. 259. Belki de Locke'un "mucizeleri inkâr etmemek" ve "mucizeleri kabul etmek" arasında ince bir ayrım yaptığı ileri sürülebilir. Bu durumda *Yeni Ahit*'te anlatılan mucizelerin asla reddedilmediği ve reddedilemeyeceği gerçeği, İsa'nın ilahi misyonunu kanıtlamaz ve buna dair açık hiçbir kanıt da olamaz. Her halükârda, bu öne sürüm, Locke'un başka bir yerde söyledikleriyle çelişmektedir. Bkz. *Second Vindication*, s. 340: "Bunların [özellikle Mesih'e atfedilen alametlerin] en başta geleni; onun Mesih olduğunun en büyük ve en açık kanıtı olan, öldükten sonra dirilişidir..." ile a.g.y. s. 342: "Onun Mesih olup olmadığı [onun dirilişi] ile ayakta kalır veya düşer... birine inanırsan, ikisine de inanırsın; birini inkâr edersen, ikisine de inanamazsın."

60 *Second Vindication*, ss. 164, 264-65, 375.

yaşayacağı güvencesi inancın alanına girer, aklın değil.⁶¹ Yine de, o güvence olmadan “doğru ve yanlışın doğru ölçüleri” yasa niteliği taşımadığına göre, bu doğru ölçüler akıl için yasa değildir. Bu, bir doğa yasasının var olmadığı anlamına gelebilir. Bu nedenle, eğer “doğanın ışığıyla, yani müspet vahyin yardımı olmadan bilinebilir bir yasa” olacaksa, bu yasa, geçerliliği ölümden sonra hayatı veya ölümden sonra hayata inancı gerektirmeyen kurallardan oluşmalıdır.

Böyle kurallar klasik felsefeciler tarafından oluşturulmuştu. “Akıldan hareketle konuşan” putperest felsefeciler, “etiklerinde Tanrıktan pek söz etmediler.” Erdemin “doğamızın mükemmelliği ve yetkinliği olduğunu; onun kendisinin bir ödül olduğunu ve adımızı gelecek çağlara taşıyacağını” gösterdiler, ama “onu yoksun” bıraktılar.⁶² Çünkü erdem ile refah veya mutluluk arasındaki zorunlu bağlantıyı, bu hayatta görülmeyen ve sadece eğer ölümden sonra hayat varsa garanti edilebilen bağlantıyı göstermekten acizdiler.⁶³ Gene de, yardımsız akıl erdem ile refah veya mutluluk arasında zorunlu bir bağ kura-

61 *Essay*, IV, 18, böl. 4-8; bkz. yukarıdaki n. 50.

62 Bunu şu takip eder: “Ne kadar tuhaf görünürse görünsün, yasa koyucuların ahlaki erdemlerle ve kötülüklerle işleri yoktur”, görevlerini mülkiyetin korunmasıyla sınırlamaktan başka (bkz. *Treatises*, II, böl. 124; ve J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy* [Oxford: Clarendon Press, 1950], s. 190). Eğer erdem kendi başına etkili değilse, sivil toplumun, insani mükemmeliyetten ve buna eğiliminden başka bir dayanağı vardır; o, insandaki en güçlü arzuya dayanmalıdır yani kendini koruma arzusuna ve dolayısıyla da mülkiyet sevdasına.

63 *Reasonableness*, ss. 148-148: “Erdem ve refah her zaman birbirine eşlik etmez; bu nedenle de erdemin nadiren takipçileri olur. Onun yanı sıra gelen rahatsızlıkların görünür olduğu ve hazırda bulunduğu; ve ödüllerin şüpheli ve uzak olduğu bir durumda onun hüküm sürmemesine şaşmamalı. Dahası, mutluluklarının peşinde olmasına izin verilen ve izin verilmesi gereken insanlığa mani olunamaz; kurallar onları bu hayatın zevklerinden uzak tutarken ve ellerinde öteki dünyaya dair çok az kanıt ve güvence varken “başlıca hedefleri olan mutluluğun çok azını oluşturur görünen kurallara katı biçimde uymaktan kendilerinin muaf tutulduğunu düşünmekten başka bir şey yapamaz.” Bkz. *a.g.y.* ss. 139, 142-44, 150-51; *Essay*, I, 3, böl. 5, ve II, 28, böl. 10-12.

mazken, klasik felsefeciler bir tür refah veya mutluluk ile bir tür erdem arasında zorunlu bir ilişkinin farkına vardılar, –ki hemen hemen bütün insanlar farkına varır. Gerçekten, “kamu mutluluğu” veya “her halkın refahı ve dünyevi mutluluğu” ile “birçok ahlaki kural” a genelde uyulması arasında görünür bir bağlantı vardır. Görünüşe göre bütün doğa yasasının bir parçası olan bu kurallar, “insanları karanlıkta gören, ödülleri ve cezaları dağıtan ve en gururlu suçludan bile hesap sormak için yeterli gücü olan Tanrının iradesinden ve yasasından başka bir şey olmayan ahlakın gerçek temelini bilmeden ya da kabul etmeden, insanlıktan çok genel bir onay görebilir.” Bu kurallar “ahlakın gerçek temeli”nden ayrı olsa bile veya tam da ayrı oldukları zaman, “gerçek dayanaklarının üstünde” dururlar: “[İsa’dan önce], ihtiyacın her yerde ortaya çıkardığı, sivil yasanın tayin ettiği, veya felsefecilerin tavsiye ettiği doğru ve yanlısın gerçek ölçüleri, hakiki dayanaklarının üstünde duruyorlardı. Onlara toplumun bağları, müşterek yaşamın kolaylıkları ve takdire layık uygulamalar olarak bakıldı.”⁶⁴ Locke’un düşüncesinde külli doğa yasasının statüsü ne kadar müphem hale gelmiş olursa olsun, “siyasi mutluluğun” –“insanlığın bu dünyadaki iyisi”nin– apaçık gerektirdikleriyle sınırlı olan cüzi doğa yasası sağlam kalmış gibi görünür. Sadece bu cüzi doğa yasası, onun tarafından, son tahlilde, bir akıl yasası olarak, dolayısıyla da gerçek bir doğa yasası olarak kabul edilebilirdi.

Artık, şimdilik cüzi doğa yasası dediğimiz şey ile *Yeni Ahit* yasası arasındaki ilişkiyi irdelememiz gerekir. Eğer *Yeni Ahit* bize sadece, doğa yasasının tamamından “ne azını ne çoğunu” sağlarsa, eğer doğa yasasının “bütün parçaları” *Yeni Ahit*’te “açık, sade ve kolay anlaşılır” bir biçimde yazılıysa, *Yeni Ahit* hususi olarak, insanların siyasi mutluluk uğruna uymak zorunda oldukları doğa yasasının bu emirlerinin açık

64 *Resonableness*, ss. 144 ve 139 ve *Essay*, I, 3, böl. 4, 6, ve 10 (Vurgular asıl metinde bulunmamaktadır); *Treatises*, II, böl. 7, 42, ve 107.

ve sade ifadelerini içermelidir.⁶⁵ Locke’a göre, “Tanrının ve doğanın yasası”nın kurallarından biri, hükümetin “insanların mülklerine koyduğu vergiyi, bizzat kendilerinin veya vekillerinin verdiği onay olmadan arttırmaması gerektiği”dir. Locke bu yasayı *Kutsal Kitap*’ın açık ve sade ifadeleriyle teyit etmeye teşebbüs bile etmez. Locke’un anladığı şekliyle doğa yasasının bir diğer önemli ve karakteristik kuralı, galibi / fatihi mağlubun mülklerine sahip olma hakkından ve unvanından mahrum bırakmasıdır: adil bir savaşta bile galip “mağlubun soyunun malını mülkünü zaptedemez”. Locke’un kendisi “bunun garip bir doktrin gibi görüneceğini”; eş deyişle yeni bir doktrin gibi görüneceğini kabul eder. Aslında, görünen o ki, karşıt bir doktrin *Kutsal Kitap*’ta en az Locke’unki kadar dayanak bulur. Locke, Yiftah’ın [Jephtha] “Hâkim olan Rab hakemlik yapsın”^{*} sözünü birden çok kez alıntılar ama ne Yiftah’ın bu sözünün fethetme hakkıyla ilgili bir tartışma ortamında^{**} söylendiğini ne de Yiftah’ın fatihin haklarına dair görüşlerinin tamamen Locke karşıtı olduğunu zikretmeyi aklına getirir.⁶⁶ Bu durum, Yiftah’ın iki halk arasındaki tartışmaya atıfta bulunan ifadesinin, Locke tarafından hükümet ve halk arasındaki tartışmalarla ilgili *locus classicus*^{***} olarak kullanıldığını söyleme isteği uyandırabilir. Yiftah’ın ifadesi Locke’un doktrinde Pavlus’un [Paul] ifadesinin yerini alır:

65 *Reasonableness*, ss. 144 ve 139 ve *Essay*, I, 3, böl. 4, 6. ve 10 (Vurgular asıl metinde bulunmamaktadır);

* Tevrat, *Hakimler*, 11:27 “Ben sana karşı suç işlemedim. Ama sen benimle savaşmaya kalkışmakla bana haksızlık ediyorsun. Hâkim olan RAB, İsrailiiler’le Ammonlular arasında bugün hakemlik yapsın.” (çev. n.)

** Tevrat, *Hakimler*, 11: 13 “Ammon Kralı, Yiftah’ın ulaklarına şu karşılığı verdi: ‘İsrailiiler Mısır’dan çıktıktan sonra Arnon Vadisi’nden Yabbuk ve Şeria ırmaklarına kadar uzanan topraklarını aldılar. Şimdi buraları bana savaşız geri ver.’” (çev. n.)

66 *Treatises*, II, böl. 142 (bkz. böl. 136 n.), 180, 184; ayrıca bkz. yukarıda n. 51. a.g.y. böl. 21, 176, 241; bkz. Judges 11:12-24; ayrıca bkz. Hobbes *Leviathan*, xxiv (162).

*** Otorite kabul edilen klasik veya standart bir eserden örnek olarak (sıkça) alıntılanan bir pasaj. (çev. n.)

“Her ruh, daha yüksek güçlere tabi olsun”* ve de Locke bu ifadeyi neredeyse hiç alıntılar.67

Dahası, Locke’un siyasi öğretisi, onun siyasi toplumların başlangıcına ilişkin doğa yasası öğretisi sayesinde ayakta durur ya da yıkılır. İkinci öğretisi *Kutsal Kitap*’a dayalı olamaz çünkü *İncil*’in asli olarak ele aldığı konu olan siyasi toplumun –Yahudi devletinin– başlangıcı, doğal olmayan tek siyasi toplum başlangıcıydı.68 Ayrıca, Locke’un siyasi öğretisinin tamamı bir doğa durumu varsayımına dayanır. Bu varsayım *İncil*’e tamamen yabancıdır. Aşağıdaki gerçek yeterince açıklayıcıdır: Locke’un kendi doktrinini sunduğu Hükümet Üzerine İkinci İnceleme’de (*Second Treatise of Government*), doğa durumuna bol bol atıfta bulunulur; oysa Filmer’in kutsal kitaba dayandırdığı kraların ilahi hakkı doktrinini eleştirdiği ve bu nedenle *İkinci Deneme*’ye göre çok daha fazla *İncil*’e başvurduğu *İlk İnceleme*’de, yapılmıyorsa, doğa durumuna sadece bir kez değinilmiştir.69 *İncil* açısından, önemli ayrım, doğa durumu ve sivil toplum durumu arasındaki değil masumiyet durumu ve Düşüş’ten sonraki durum arasındaki ayrımdır. Ancak Locke’un aklındaki doğa durumu, ne masumiyet durumuyla ne de Düşüş’ten sonraki durumla aynıdır. *İncil* tarihinde Locke’un doğa durumu için herhangi bir yer varsa, doğa durumu Tufan’la başladı, yani Düşüş’ten epey zaman sonrasında; zira Tanrının Nuh ve oğul-

* “Her insan, üzerindeki yetkilere bağımlı olsun [herkes, başımızdakilerin otoritesine boyun eğsin]; çünkü Allah’tan olmayan yetki [yönetim] yoktur; ve var olan yetkiler [yönetimler] Allah tarafından atanmıştır.” (*İncil, Pavlos’un Romalılar’a Mektubu*, 13:1-3)

67 Bkz özellikle *Treatises*, II, böl. 90 n.’de Hooker’dan yapılan alıntı ile Hooker’daki bağlamı: Hooker’da Locke tarafından alıntılanan pasajdan hemen önce Romalıların 13:1 alıntısı gelir. Pavlos’un ifadesi bir alıntının içindedir (*Treatises*, böl. 237). Ayrıca bkz. *a.g.y.* böl. 13; burada Locke, kendi aktarımında bulunmayan “Tanrı kuşkusuz hükümeti atadı [var olan yetkiler (yönetimler) Allah tarafından atanmıştır]” ifadesinin içinde barındıran bir itiraza atıfta bulunur.

68 *Treatises*, II, böl. 101, 109, ve 115.

69 *A.g.y.* I, böl. 90.

larına bulunduğu vaatten önce, kendini koruma doğal hakkının bir sonucu olarak insanların et yemek doğal hakları yoktu, halbuki doğa durumu her insanın “doğa yasasının bütün hak ve ayrıcalıklarına” sahip olduğu durumdur.⁷⁰ Şimdi, doğa durumu Düşüş’ten çok zaman sonra başlıyorsa, doğa durumu “yozlaşmış insanın yoz durumu”nun bütün özelliklerini paylaşmış gibi görünür. Ne var ki aslında doğa durumu “yoksul ama erdemli bir devre”dir, altın çağ diye olmasa da “masumiyet ve samimiyet” ile nitelendirilen bir çağdır.⁷¹ Düşüş’ün kendisi gibi, Düşüş’ün ardından gelen ceza da Locke’un siyasi doktrini için artık hiçbir önem taşımaz. Tanrının Havva üzerindeki lanetinin bile, dişi cinsiyete bu laneti “önlemek için çaba göstermeme” görevini yüklediğini düşünür: kadınlar çocuk doğurmanın ıstıraplarını, “eğer bir çaresi bulunabilirse”, bertaraf edebilirler.⁷²

Locke’un doğa yasası öğretisi ile Yeni Ahit arasındaki gerilim belki de en iyi onun evlilik ve ilgili konularda söyledikleriyle örneklenir.⁷³ *İlk İnceleme*’de zina, ensest ve oğlancılığı

70 A.g.y. I. böl. 27 ve 39; II, böl. 25; bkz. ayrıca II, böl. 6 ve 87; ve II, böl. 36 ve 38. II, böl. 56-57’de Locke görünüşe göre Adem’in Düşüş’ten önce doğa durumunda olduğunu söyler. A.g.y. böl. 36’ya (krş. 107, 108, 116) göre doğa durumu “dünyanın ilk çağlarında” veya “şeylerin başlangıcında” yer alır (krş. Hobbes, *De cive*, V, 2); ayrıca bkz. *Treatises*, II, böl. 11, son, ile Gen. 4:14-15 ve 9:5-6.

71 Bkz. *Reasonableness*, s. 112, ve *Treatises*, I, böl. 16 ve 44-45 ile a.g.y. II, böl. 110-11 ve 128. “Bütün o [zamanlar]” a.g.y. böl. 110, çoğuluna dikkat edin; doğa durumunun birçok örneği varken masumiyet durumunun sadece bir örneği vardır.

72 *Treatises*, I, böl. 47.

73 Locke’un mülkiyetle ilgili öğretisi ile *Yeni Ahit* öğretisi arasındaki ilişkiye dair, burada onun Luka 18:22 [“İsa bunu duyunca ona, “Hâlâ bir eksiğin var” dedi. “Neyin varsa hepsini sat, parasını yoksullara dağıt; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle.” (çev. n.)] hakkında yaptığı yorumunu anmak yeterlidir: “Bunda ayetin geçtiği yere bakıyorum; sahip olduğu her şeyi satıp yoksullara dağıtması emri, [İsa’nın] krallığının daimi bir yasası olmayıp; kendisinin Mesih olduğuna gerçekten inanıp inanmadığını, verdiği emirlere uymaya hazır olup olmadığını ve efendisi istediğinde onu izlemek için her şeyden vazgeçip geçmeyeceğini sınamak için bu genç adama verilmiş bir deneme komutudur” (*Reasonableness*, s. 120).

(sodomi) günah olarak nitelendirir. Bunların “doğanın temel niyetine karşı geldikleri” gerçeğinden bağımsız olarak günah olduklarını işaret eder. Bu yüzden insan onların günah olmasının başlıca nedeninin “müspet vahiy” olup olmadığını merak eder. Daha sonra “eş ve metres arasındaki mahiyet farkı nedir?” sorusunu yöneltir. Kendisi bu soruyu cevap vermez, ama bağlam doğa yasasının bu fark konusunda sessiz kaldığını ima eder. Ayrıca, erkeklerin kiminle evlenip kiminle evlenmeyecekleri arasındaki ayrımın sadece vahyolunan yasaya dayandığını belirtir. *İkinci İnceleme*’de evlilik birliğine dair yaptığı tematik tartışmada,⁷⁴ doğal yasaya göre evlilik birliğinin yaşam için gerekli olmadığını açıklar; evlilik birliğinin amacı (üreme ve eğitim) sadece “erkek ve dişi insanların diğer yaratıklara göre daha uzun bağlı kalmasını” gerektirir. “Evlilik bağları”nın “diğer hayvan türlerine göre insanda daha uzun sürmesi” gerektiğini söyleyip bırakmaz; ayrıca o bağların “insanda diğer hayvan türlerine göre... daha sağ-

74 Evlilik birliğine dair tematik tartışma *Second Treatise*, böl. VII içinde, “Of Conjugal Society” (Evlilik Birliğine dair) başlıklı bölümde değil “Of Political or Civil Society” (Siyasi veya Sivil Topluma dair) başlıklı bölümde yer alır. O bölüm bütün *Treatises* içinde “Tanrı” kelimesi ile açılan tek bölümdür. Ve bütün *Treatises* içinde “İnsanlar” kelimesi ile açılan tek bölüm tarafından takip edilir. Bölüm VII Yaratılış 2:18’de kaydedilen ilahi evlilik kurumuna açık bir atıfıla başlar; daha çarpıcı olan İncil doktrini (özellikle Hristiyan yorumunda) ile Locke’un doktrini arasındaki karşıtlıktır. Aynı şekilde *Essay* içinde de “Tanrı” kelimesi ile açılan ve *Essay* içinde ilk kelimesi “insan” olan tek bölüm tarafından takip edilen tek bir bölüm vardır (III, 1 ve 2). *Essay*’in “Tanrı” kelimesiyle başlayan tek bölümünde, Locke kelimelerin “en nihayetinde ussal fikirlerin gösterilmesinden türediği”ni göstermeye çalışır ve atıfta bulunduğu gözlemler vasıtasıyla “bunların ne tür mefhumlar olduklarına ve türediklerinde, dili ilk kullananların akıllarını neyin doldurduğuna dair tahmin yürütebiliriz.” (Vurgular asıl metinde bulunmamaktadır) Locke, böylece tedbirli bir şekilde *Treatises*’da (II, böl. 56) benimsediği ve dile ilk kullanan kişi olan Adem’e dair “mükemmel bir insan olarak yaratıldı, bedeni ve zihni tam bir güce ve mantığa sahipti ve böylece varoluşunun ilk anından itibaren... Tanrının ona aşıladığı aklın yasasına göre davranışlarını yönetme yeteneğine sahipti” şeklinde bilgi veren *İncil* doktrininiyle çelişir.

lam” olmasını da talep eder; ancak bize onların ne kadar sağlam olmaları gerektiğini söylemeyi unuttur. Hiç şüphe yok ki çekeşlilik doğal yasa ile kesinlikle uyumludur. Locke’un insanlar arasındaki evlilik birliği ile hayvanlar arasındaki evlilik birliği arasındaki farkla –yani ilkinin ikincisinden daha katı ve uzun süreli olması ile– ilgili söyledikleri enste karşı bir yasak içermez ve bu nedenle böyle yasaklar hakkında sesizliğini korur. Bütün bunlara uygun olarak, daha ileride, Hobbes’la tam bir mutabakat ve Hooker’la tam bir ihtilaf hali içinde, sivil toplumun hangi “ihlallerin” cezayı hak ettiğine ve hangilerinin etmediğine karar verecek yegâne hâkim olduğunu ilan eder.⁷⁵

Locke’un evlilik birliğiyle ilgili doktrini doğal olarak ebeveynlerin ve çocukların hak ve görevlerine dair anlayışını da etkiler. “Ebeveyninize hürmet edin” sözünü alıntılamaktan yorulmaz. Ancak erkekler ile kadınların yasal birliktelikleri ile yasadışı birliktelikleri arasında *İncil*’in yaptığı ayrımları bir kenara bırakarak, *İncil*’deki yorumlara *İncil* dışı anlamlar verir. Ayrıca, çocukların ebeveynlerine karşı yükümlü oldukları itaate gelince, o görevin “çocuğun reşit olmamasıyla ortadan kalktığı” öğretir. Eğer ebeveynler çocuklar reşit olduktan sonra itaatleri üzerinde “güçlü bir denetimi” muhafaza ediyorlarsa, bunun sebebi sadece, “o veya bu çocuğun kendi isteğine ve mizacına uygun davranmış olmasına göre [mülkün] daha tutumluca veya cömertçe dağıtmanın genelde babanın gücünde olması”dır. “Bu”, diye aktarır Locke olduğundan hafif gösteren bir ifadeyle “çocukların itaati için küçük bir bağ değildir.” Ama bu, elbette, onun da açıkça ifade ettiği gibi “doğal bir bağ değildir”: reşit olan çocukların ebe-

75 *Treatises*, I, böl. 59, 123, 128; II, böl. 65 ve 79-81. Bkz. *Treatises*, II, böl. 88 ve 136 (ve not) ile Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 10, böl. 10, ve III, 9, böl. 2 bir yandan ve Hobbes, *De cive*, XIV, 9 diğer yandan. Bkz. a.g.e. s. 189. Anne’nin babaya kıyasla daha yüksek hakkı için özellikle Locke’un zımnen Hobbes’u (*De cive*, IX, 3) takip ettiği *Treatises*, I, böl. 55’e bakınız.

veynlerine itaat etmek konusunda hiçbir doğal yükümlülükleri yoktur. Locke çok daha güçlü bir biçimde çocukların “ebeveynlerine hürmet etme daimi yükümlülüğü”nde ısrar eder. Bu görevi “hiçbir şey iptal edemez”. Bu görevi “çocuklar daima ebeveynlerine borçludur”. Locke bu daimi görevin doğal hak temelini ebeveynlerin çocuklarını dünyaya getirmiş oldukları gerçeğinde bulur. Bununla birlikte ebeveynler çocuklarına karşı “doğal olmayan biçimde umursamaz” olurlarsa, “ ‘ebeveynlerinize hürmet edin’ emrinde açıklanan ödevin yerine getirilmesini” isteme noktasında haklarını “belki kaybedebilirler”. O daha da ileri gider. *İkinci İnceleme*’de “sırf dünyaya getirme eylemi” ebeveynlere çocukları tarafından hürmet görme hakkını vermez: “bir çocuğun ebeveynlerine hürmet etme görevi ebeveynlere az çok daimi bir saygı, hürmet, destek ve itaat hakkı verdiği gibi çocuğun eğitimi sırasında babaya bakım masraflarını karşılama ve iyilik gösterme yükümlülüğünü de getirir.”⁷⁶ Bundan şu çıkar ki, eğer babanın gösterdiği ilgi, yaptığı masraf ve ettiği iyilik sıfırsa, hürmet görme hakkı da sıfır olur. “Babana ve anneye hürmet et” şeklindeki koşulsuz buyruk, “babana ve anneye eğer onlar bunu hak ettilerse hürmet et” farazi emrine dönüşür.

Sanırsanız, Locke’un “kısmi doğa yasası” ile *Yeni Ahit*’in veya genel olarak *Kutsal Kitap*’ın açık ve sade öğretilerinin özdeş olmadığı rahatça söylenebilir. Doğa yasasının “bütün kısımları” *Yeni Ahit*’te açık ve sade bir biçimde düzenlendiyse, “kısmi doğa yasası”nın doğa yasasına hiç de bağlı olmadığı sonucuna varılabilir. Bu sonuç aşağıdaki düşünceyle de desteklenir: Deyimin tam anlamıyla yasa olmak için, doğa yasa-

76 *Treatises*, I, böl. 63, 90, 100; II, böl. 52, 65-67, 69, 71-73. Locke diğer şeyler eşit olduğunda, zenginlerin çocuklarının fakirlerin çocuklarına göre ebeveynlerine hürmet etme hususunda daha katı bir yükümlülük altında olduklarını ima eder gibidir. Bu, varlıklı ebeveynlerin çocuklarının itaatlerine fakir ebeveynlerden daha güçlü bağları olduğu gerçeğiyle tam bir uyum içindedir.

sının Tanrı tarafından verilmiş olduğunun tanınması gerekir. Ama “kısmi doğa yasası” Tanrı inancını gerektirmez. “Kısmi doğa yasası” bir toplumun sivil veya uygar olmak için yerine getirmesi gereken koşulları belirler. Şimdi Çinliler “çok büyük ve sivil bir halk”tır ve Siyamlılar “uygar bir toplumdur” ve hem Çinliler hem Siyamlılar “Tanrının fikrini ve bilgisini isterler”.⁷⁷ O halde “kısmi doğa yasası” deyimini tam anlamıyla bir yasa değildir.⁷⁸

Böylece şu sonuca varıyoruz; Locke deyimini tam anlamıyla bir doğa yasası kabul etmiş olamaz. Bu sonuç genelde onun doktrini olarak düşünülenle ve özellikle *İkinci İnceleme*’nin doktrini ile şaşırtıcı bir zıtlık arz eder. *İkinci İnceleme*’nin tetkikine geçmeden önce, okuyucudan aşağıdaki gerçekleri hesaba katmasını rica ediyoruz: Locke’un öğretisinin kabul edilmiş yorumu, “Locke’un mantıksız hatalar ve tutarsızlıklarla dolu olduğu”⁷⁹ sonucuna götürür, biz de şunu ekliyoruz, bu tutarsızlıklar o kadar barizdir ki onun seviyesindeki ve ciddiyetindeki bir insanın dikkatinden kaçmış olamazlar. Dahası, kabul görmüş yorum, Locke’un ihtiyatlılığını tümünden unutmaya dayanır, bu öyle bir ihtiyattır ki en azından, mesajının anlamının kolayca anlaşılamayacak şekilde sarmalandığı ve dış görünüşünde sürüye uyduğu gerçeğiyle bağdaşmaktadır. Her şeyden önce, kabul görmüş yorum *İnceleme*’nin karakterine yeterli

77 *Treatises*, I, böl. 141; *Essay*, I, 4, böl. 8; *Second Reply to the Bishop of Worcester* s. 486. *Reasonableness*, s. 144: “Doğru ve yanlışın o adil ölçüleri ... gerçek temelleri üstünde durdular. Onlara toplumun bağları, ortak yaşamın rahatlıkları ve takdire layık uygulamalar olarak bakıldı. Ama neredeydi; [İsa’dan önce] onların sorumlulukları etrafıca bilinir ve sayılırdı ve onları bir yasanın, en yüksek yasanın, doğa yasasının hükümleri gibi kabul ederlerdi? Buysa, bir yasa koyucunun bilgisi ve kabulü olmadan mümkün olamazdı” (krş. yukarıda s. 173-74 ve yukarıda n. 49)

78 Buna uygun olarak, Locke bazen doğa yasasını akıl yasası ile değil sırf akılla özdeşleştirir. (bkz. *Treatises*, I, sec. 101, ile II, böl. 6, 11, 181; ayrıca bkz. *a.g.y.* I, böl. 111, sona doğru).

79 Gough, *a.g.y.* s. 123.

önemi vermez; *İnceleme*'nin Locke'un siyasi doktrininin felsefi sunumunu içerdiğini bir şekilde farz eder, ancak aslında onun sadece "sivil" sunumunu içerir. *İnceleme*'de konuşan felsefeci Locke'tan çok İngiliz Locke'tur ve felsefecilerden ziyade İngilizlere hitap etmektedir.⁸⁰ İşte bunun içindir ki bu çalışmada yapılan uslamlama kısmen, genelde kabul gören fikirlere ve hatta bir dereceye kadar kutsal metnin ilkelerine dayanır: "Büyük bir kesim bilemez, bu nedenle inanmalıdır" o kadar ki felsefe "bize her yönüyle kanıtlanabilir olan matematikle karşılaştırılabilir bir bilim biçimi altında ahlak vermiş olsa da, ... insanların eğitiminin hâlâ *İncil*'in talimatlarına ve ilkelerine bırakılması en iyisiydi."⁸¹

Yine de Locke *İncelemeler*'de ne kadar geleneği takip etse de onun öğretisinin Hooker ve Hobbes'un öğretileri ile özet bir karşılaştırması Locke'un geleneksel doğal hak öğretisinden epeyce saptığını ve Hobbes tarafından gösterilen yolu izlediğini gösterir.⁸² *İnceleme*'de Locke'un Hooker'dan ayrıldı-

80 Bkz. *Treatises*, II, böl. 52 başlangıç ve I. böl. 109 başlangıç ile *Essay*, III, 9, böl. 3, 8, 15 ve xi, böl. 11; *Treatises*, Preface, I, böl. 1 ve 47; II, böl. 165, 177, 223, ve 239.

81 *Reasonableness*, s. 146. Bkz. *Treatises*, II, böl. 21 sonu ile böl. 13 sonunda öteki hayata ilişkin atf. Bkz. *Treatises*, II, böl. 92, 112, 209-10.

82 *Treatises*, II, böl. 5-6'da Locke Hooker'dan alıntı yapar a.g.y. I, 8, böl. 7. Hooker bu pasajı kişinin kendisini sevdiği gibi komşusunu sevmesi görevini tesis etmek için kullanır; Locke ise bütün insanların doğal eşitliğini kurmak için kullanır. Aynı bağlamda Locke, Hooker'ın bahsettiği karşılıklı sevgi görevini, başkalarına zarar vermekten kaçınma göreviyle değiştirir; eş deyişle yardımseverlik görevini ortadan kaldırır (Bkz. Hobbes, *De cive*, IV, 12 ve 23). Hooker'a göre (I, 10, böl. 5), babalar doğa gereği "aileleri içinde en üstün güce sahiptirler"; Locke'a göreyse (*Treatises*, II, böl. 52 vd.) babanın doğal haklarının tümü, en azını söylersek, anne tarafından bütünüyle paylaşılır (bkz. yukarıda n. 75). Hooker'a göre (I, 10, böl. 5), doğal hak sivil toplumu buyurur; Locke'a göreyse (*Treatises*, II, böl. 95 ve 13) "her sayıda insan" sivil toplum oluşturabilir (Vurgular asıl metinde yoktur). Bkz. Hobbes, *De cive*, VI, 2, ve yukarıda n. 67. Bkz. Hooker, I, 5, böl. 2'de kendini koruma yorumu ile *Treatises*, I, böl. 86 ve 88'deki tamamen farklı yorum. Her şeyden önce Hooker (I, 8, böl. 2-3) ile Locke (*Essay*, I, 3) arasında doğa yasasının *consensus gentium* kanıtına dair keskin anlaşmazlığı dikkate alın.

ğını açıkça söylediği aslında sadece bir tek yer vardır. Ama bu pasaj köklü bir sapmaya dikkatimizi çeker. Hooker'dan alıntı yaptıktan sonra, Locke şöyle der: "Ama, ben üstelik bütün insanların doğal olarak [doğa durumu]nda olduklarını onaylıyorum." Böylece, Hooker'a göre bazı insanların bilfiil veya tesadüf eseri doğa durumunda olduklarını ileri sürer. Gerçekteyse Hooker doğa durumuyla ilgili hiçbir şey söylememiştir: Locke'un doğa durumu doktrinin tamamı, Hooker'ın ilkelerinden ayrılmaya, eş deyişle geleneksel doğa yasası doktrininin ilkelerinden ayrılmaya dayanır. Locke'un doğa durumu anlayışı, "doğa durumunda herkesin doğa yasasını uygulama gücüne sahip olması" doktriniyle ayrılmaz bir bütündür. Atıfta bulunduğumuz bağlamda, iki kez, bu doktrinin "olağandışı", eş deyişle yeni olduğunu söyler.⁸³

Peki, Locke'a göre bir doğa yasasının kabûlü, hangi sebeple, bir doğa durumunun kabulünü ve daha özel olarak doğa durumunda "her insanın doğa yasasının uygulayıcısı olma hakkına sahip olduğu"nın kabulünü gerektirir? "... Çünkü insanın özgür eylemlerine yönelik olarak, onun isteğini belirleyen iyi ve kötünün bazı zorlamalarını ilave etmeksizin koyulan bir kuralı var saymak baştan aşağı beyhude olduğundan, nerede yasanın olduğunu varsayarsak, o yasaya ilaveten bazı ödül ve cezaları da varsaymamız gerekir." Yasa olmak için, doğa yasasının yaptırımlarının olması gerekir. Geleneksel görüşe göre bu yaptırımlar Tanrının hükmü olan vicdanın hükmü ile sağlanır. Locke bu görüşü reddeder. Ona göre, vicdanın hükmü Tanrının hükmü olmaktan öylesine uzaktır ki

83 *Treatises*, II, böl. 9, 13 ve 15; bkz. böl. 91 n. Locke'un Hooker'dan alıntı yaparak Hooker'ın sözünü etmediği doğa durumumuyla ilgili açıklayıcı bir yorumla atıfta bulunduğu yer; ayrıca bkz. böl. 14 ile Hobbes *Leviathan*, böl. xiii (83). Doğa durumunda herkesin doğa yasasını uygulamagücü olduğuna dair doktrinin "olağandışı" karakteriyle ilgili olarak bkz. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* ii. 2. qu. 64, a. 3, ve Suarez, *Tr. De legibus*, III, 3, böl. 1 ve 3 bir yandan, ve Grotius *De jure belli* ii. 20. böl. 3 ve 7 ve ii. 25. böl. 1, ayrıca Richard Cumberland, *De legibus naturae*, böl. 1, kısım 26 diğer yandan.

vicdan “eylemlerimizin ahlaki doğruluğuna veya bozukluğuna dair kendi hüküm veya görüşlerimizden başka bir şey değildir.” Ya da Locke’un zımnen izlediği Hobbes’tan bir alıntı yapmak gerekirse: “kişisel vicdanlar ... sadece kişiler görüşlerdir.” Vicdan bu nedenle bir rehber olamaz; kaldı ki ceza verebilsin. Ya da vicdanın yargısı eylemlerimizin ahlaki değerine ilişkin doğru görüşle bir tutulursa, kendi başına tamamen güçsüzdür: “Sadece bir kenti yağmalayan bir orduya bakın ve yaptıkları bütün zulüm için ahlaki ilkelere dair nasıl bir bilincine ve saygıya sahip olduğunu ya da nasıl bir vicdani tedirginlik duyduğunu düşünün.” Eğer bu dünyada doğa yasasının bir yaptırımı olacaksa, o yaptırımlar insanlar tarafından sağlanmalıdır. Ama doğa yasasının sivil toplum içinde ve vasıtasıyla her “uygulaması”, insan uzlaşımının bir sonucu olarak görünür. Bundan dolayı, eğer doğa yasası sivil toplumdan veya yönetimden önce gelen durumda –doğa durumunda– etkili değilse, bu dünyada etkili olmayacaktır ve dolayısıyla gerçek bir yasa olamaz; doğa durumunda bile herkes diğer insanlara karşı fiilen sorumlu olmalıdır. Ne var ki bu, doğa durumunda herkesin doğa yasasının uygulayıcısı olma hakkına sahip olmasını gerektirir: “doğa yasası, bu dünyada insanlarla ilgili diğer bütün yasalar gibi, doğa durumunda onu uygulayacak gücü olan kimse yoksa beyhudedir.” Doğa yasası gerçekten Tanrı tarafından verilmiştir, ama yasa olması için Tanrı tarafından verildiğinin bilinmesi gerekmez, çünkü o doğrudan doğruya Tanrı tarafından veya vicdan tarafından değil insanlar tarafından uygulanır.⁸⁴

84 *Reasonableness*, s. 114: “... eğer [İsa’nın yasalarını] ihlal edenler için hiçbir ceza olmasaydı, onun yasaları bir kralın yasaları değil... gücü ve etkisi olmayan boş laflardan ibaret olurdu.” *Treatises*, II, böl. 7, 8, 13 sonu, 21 sonu; bkz. *a.g.y.* böl. 11, ile I, böl. 56. *Essay*, I, 3, böl. 6-9, ve II, 28, böl. 6; Hobbes, *Leviathan*, xxix (212). Herkesin doğa yasasının uygulayıcısı olma hakkından bahsederken Locke “Kim insan kanı dökerse kendi kanı da insan tarafından dökülecektir” beyanında ifade edilen “büyük doğa yasasına” atıfta bulunur. Ama *İncil*’deki ./..

Doğa yasası doğa durumunda etkili olmazsa gerçekten bir yasa olamaz. Doğa durumu bir barış durumu değilse, doğa durumunda etkili olamaz. Doğa yasası herkese “elinden geldiğince” insanlığın geri kalanını korumak yönünde tam bir görev yükler, ama “kendi korunmasının bahis konusu olması” durumu müstesna. Doğa yasası kendini koruma ile başkalarını koruma arasındaki alışlagelmiş çatışma ile nitelendirilseydi, “tüm insanlığın huzurunu ve korunmasını isteyen” doğa yasası işlevsiz olurdu: kendini daha fazla koruma kaygısı ağır basar ve başkalarını düşünmeye yer bırakmazdı. Bu nedenle doğa durumu “bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma durumu” olmalıdır. Bu demektir ki doğa durumu toplumsal bir durum olmalıdır; doğa durumunda bütün insanlar doğa yasası uyarınca, “tek bir toplum oluştururlar”, her ne kadar “dünya üzerinde ortak üstleri olmasa” da. Kendini korumak yiyecek ve diğer ihtiyaçları gerektirdiğine ve bu tür şeylerin kıtlığı çatışmaya neden olduğuna göre, doğa durumunun bir bolluk durumu olması gerekir: “Tanrı bize bütün şeyleri bolca verdi.” Doğa yasası bilinmezse yasa olamaz; bilinmelidir ve dolayısıyla doğa durumunda bilinebilir olmalıdır.⁸⁵

İnceleme’nin özellikle ilk sayfalarından bu doğa durumu resmini çizdikten veya ortaya attıktan sonra, Locke uslamlaması ilerledikçe onu yıkar. İlk bakışta Tanrının veya iyi cinler

.../... nedeni ihmal eder “Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yarattı.” Locke’a göre katillere idam cezası verilmesinin sebebi insanın insanlar için “zararlı olan şeyleri yok edebilmesi”dir (Vurgular asıl metinde yer almamaktadır). Locke hem maktulün hem de katilin Tanrı suretinde yaratıldığı olgusunu gözardı eder: katil “bir arslan veya kaplan gibi, insanın birlikte bir toplum kuramayacağı veya güvenliğin olamayacağı o vahşi, acımasız hayvanlardan biri olarak yok edilebilir” (*Treatises*, II, böl. 8, 10, 11, 16, 172, 181; bkz. I, böl. 30). Bkz. Thomas Aquinas *Summa theologiae* i. qu. 79, a. 13 ve ii. 1. qu. 96, a. 5 ve 3 (bkz. a. 4, obj.1); Hooker, I, 9, böl. 2-10, böl. 1; Grotius *De jure belli, Prolegomena*, böl. 20 ve 27; Cumberland, a.g.e.

85 *Treatises*, I, böl. 43; II, böl. 6, 7, 11, 19, 28, 31, 51, 56-57, 110, 128, 171, 172.

yönetimi altındaymış gibi görünen altın çağ, doğa durumu, tam anlamı ile yönetimsiz bir durum, “saf anarşidir.” “Yoz insanların ahlaksızlığı ve kötü niyetleri olmasa” sonsuza dek sürerdi; ama ne yazık ki “en büyük büyük çoğunluk “eşitlik ve adaletin katı izleyicileri” değillerdi. Bu yüzden sırf bu sebebi söylemekle yetinsek bile, doğa durumun pekçok “mahsur”u vardır. Birçok “karşılıklı mağduriyet, haksızlık ve hata doğa durumunda insanlara eşlik etti”; o durumda “mücadele ve sürtüşmeler sonsuz olabilirdi”. “Korkularla ve sürekli tehlikelerle doluydu.” O “meşum bir durumdu.” Bir barış durumu olmaktan çok uzak, barışın ve huzurun belirsiz olduğu bir durumdu. Barış durumu sivil toplumdur; sivil toplumdaki önce gelen durum savaş durumudur.⁸⁶ Bu doğa durumunun bir bolluk değil kıtlık durumu olduğu gerçeğinin ya nedeni ya da sonucudur. O durumda yaşayanlar “muhtaç ve sefildiler”. Bolluk sivil toplumu gerektirir.⁸⁷ “Saf anarşi” olarak, doğa durumunun toplumsal bir durum olması pek olası değildir. Aslında “toplumun olmayışı” olarak vasıflandırılır. “Toplum” ve “sivil toplum” eşanlamlı terimlerdir. Doğa durumu “başıboş”tur. Zira, “Tanrının insana tohumlarını attığı ilk ve en güçlü arzu” başkalarını düşünmek, hatta kişinin çocuklarını düşünmesi bile değil, kendini koruma arzudur.⁸⁸

Doğa durumu, eğer o durumda yaşayan insanlar doğa yasasına tabi olsalardı, bir barış ve iyi niyet durumu olurdu. Ama “hiçkimse kendisine bildirilmeyen bir yasaya tabi olmaz.” İnsan, eğer “doğa yasasının emirleri” “ona aşılarmış-

86 A.g.y. II, b6l. 13, 74, 90, 91 ve not 94, 105, 123, 127, 128, 131, 135 n., 136, 212, 225-27.

87 A.g.y. b6l. 32, 37, 38, 41-43, 49.

88 A.g.y. b6l., 21, 74, 101, 105, 116, 127, 131 başlangıcı, 132 başlangıcı, 134 başlangıcı (bkz. 124 başlangıcı), 211, 220, 243; bkz. I, b6l. 56, ile b6l. 88. I, b6l. 97, ve II, b6l. 60, 63, 67, 170, ile *Essay*, I, 3, b6l. 3, 9, 19 ile birlikte iki pasaja da bakınız.

sa" veya "insanlığın kalbine yazılmışsa" doğa durumunda doğa yasasını bilirdi. Ama hiçbir ahlak kuralı "zihin[lerimiz]e damgalanmış", "kalp[lerimiz]e yazılmış" ya da "akıl[larımız]a mühürlenmiş" veya "aşılanmış" değildir. Ahlaki ilkelere hiçbir *habitusu*, hiçbir *synderesis* veya vicdan olmadığından, doğa yasasının bütün bilgisi çalışarak edinilir: doğa yasasını bilmek için kişi "o yasanın bir öğrencisi" olmalıdır. Doğayasa ancak kanıtlama yoluyla bilinir olur. Bu durumda soru, doğa durumundaki insanların doğa yasasının öğrencileri olmaya kabil olup olmadıklarıdır. "İnsanlığın en büyük kısmı kanıtlama için boş zamana ve yeteneğe ihtiyaç duyar... Ve kısa zamanda bütün işçilerin ve tüccarların, bakirelerin ve sütçü kızların, bu yolla etik açıdan mükemmel olmalarını mükemmel matematikçiler olacakları kadar umabilirsiniz." Yine de İngiltere'de bir gündelik işçi Amerikalıların bir kralından daha iyi durumdadır ve "başlangıçta bütün dünya şimdi olduğundan daha fazla Amerika'ydı." İlk çağlar öğrenme alışkanlığından ziyade "ihmalkâr ve öngörüsüz masumiyetle" nitelendirilir.⁸⁹ İnsanın doğa durumunda yaşadığı koşul –"süreğen tehlikeler" ve "yoksulluk" doğa yasasının bilinmesini imkânsız kılar: doğa yasası doğa durumunda bildirilmemiştir. Doğa yasasının, deyimini tam anlamıyla yasa olamazsa doğa durumunda bildirilmesi gerektiğinden, tekrar doğa yasasının deyimini tam anlamıyla bir yasa olmadığı sonucuna varmak zorunda kalıyoruz.⁹⁰

O zaman Locke'un doktrininde doğa yasasının konumu nedir? Doğayasında doğuştan olan, "yani ... zihinlerimize görev olarak işlenmiş" hiçbir taraf yoktur. Buna, "pratik ilkelere gerektirdiği gibi, sürekli işlemeye devam eden, bütün

89 Bkz. her şeyden önce *Treatises*, II, böl. 11 sonu ve 56 ile *Essay*, I, 3, böl. 8 ve I, 4, böl. 12; *Treatises*, II, böl. 6, 12, 41, 49, 57, 94, 107, 124, 136; *Essay*, I, 3, böl. 1, 6, 9, 11-13, 26, 27; *Reasonableness*, ss. 146, 139, 140. Bkz. yukarıda n. 74.

90 Bkz. *Treatises*, II, böl. 10, 11, 87, 128, 218, 230 ile *Essay*, II, 28, böl. 7-9'da "suç" teriminin ("günah"tan ayrı olarak) kullanımı.

eylemlerimizi durmadan etkileyen ve bütün insanların her çağda daimi ve evrensel olarak uyduğu” hiçbir doğa yasası kuralı olmadığı gerçeği delalet eder. Ancak, “Doğa ... insana bir mutluluk arzusu ve sefaletle karşı isteksizlik yerleştirmiştir; bunlar gerçekten doğuştan pratik ilkelerdir.”: evrensel ve daimi olarak etkilidirler. Mutluluk arzusu ve onun yol açtığı mutluluk arayışı görev değildir. Ama “insanlara ... mutluluklarını aramaları için izin verilmelidir, hatta bu engellenemez.” Mutluluk arzusu ve mutluluk arayışı mutlak bir hak, doğal bir hak özelliğine sahiptir. Demek ki doğuştan bir doğal hak varken, doğuştan bir doğal görev yoktur. Bunun nasıl mümkün olduğunu anlamak için, son alıntımızı yeniden düzenlemek gerekir: mutluluk arayışı bir haktır, ona “izin verilmelidir”, çünkü “o engellenemez.” O, Hobbes’a göre kendini koruma hakkını temel ahlaki olgu olarak tesis eden aynı nedenden dolayı bütün görevlerden önce gelen bir haktır: insanın hayatını şiddete maruz kalarak ölmekten korumasına izin verilmelidir, çünkü bir taşın aşağı sürüklenmesi denli doğal olan bir zorunluluk onu bunu yapmaya iter. Evrensel olarak etkili olduğundan, doğal hak, doğal görevden farklı olarak, doğa durumunda etkilidir: doğa durumundaki insan “kendi benliğinin ve mülkiyetinin mutlak hâkimidir.”⁹¹ Doğal hak doğuştan olduğu halde doğa yasası böyle olmadığı için, doğal hak doğa yasasından daha temeldir ve doğa yasasının esasıdır.

Mutluluk yaşamayı gerektirdiğinden, yaşama arzusu çatışma durumunda mutluluk arzusunun yerini alır. Usun bu emri aynı zamanda doğal bir zorunluluktur: “Tanrının insanlara aşladığı ve bizzat doğasının ilkelerine işlediği ilk ve en güçlü arzu, kendini koruma arzusudur.” Bu nedenle bütün hakların en temel olanı kendini koruma hakkıdır. Doğa insana “hayatını ve varlığını korumak için güçlü bir arzu” yerleş-

91 *Essay*, I, 3, böl. 3 ve 12; *Reasonableness*, s. 148; *Treatises*, II, böl. 123 (bkz. böl. 6). Bkz. Hobbes, *De cive*, I, 7, ve III, 27 n.

tirmiştir, neyin “varlığı için gerekli ve faydalı” olduğunu insana öğreten ise sadece onun usudur. Ve us –veya, daha ziyade az sonra belirtilecek bir konuda uygulanan us– doğa yasasıdır. Us, “kendinin ve kendi hayatının hâkimi olanın, bunları koruma yolları üzerinde de hakkı vardır” diye öğretir. Us ayrıca şunu da öğretir ki, bütün insanlar arzu bakımından ve dolayısıyla kendini koruma hakkı bakımından birbirleriyle eşit olduklarına göre, başka açılardan görülen doğal eşitsizliklere rağmen kesin olarak eşittirler.⁹² Bundan hareketle Locke, Hobbes’un yaptığı gibi, şu sonuca varır: doğa durumunda herkes kendini korumak için hangi araçların yardımcı olduğu konusunda kendisi hüküm verir ve bu çıkarım onu, Hobbes’u da olduğu gibi, daha ileride, doğa durumunda “her insanın neyi uygun görüyorsa onu yapabileceği” sonucuna götürür.⁹³ Öyleyse doğa durumunun “korkular ve süregelen tehlikelerle dolu” olmasına şaşmamak gerekir. Ama us, bir barış durumu müstesna, yaşamın bırakın keyfini çıkarmayı, korunamayacağını öğretir. Us, bu nedenle barışa vesile olan eylem yollarını ister. Netice olarak us, “kimsenin diğerine zarar vermemesi” gerektiğini, başkasına zarar verenin –yani bu eylemiyle ustan vazgeçmiş olanın– herkes tarafından cezalandırılabilirliğini ve zarar görenin tazminat alabileceğini dikte eder. Bunlar *İnceleme*’nin savlarının dayandığı doğa yasasının esas kurallarıdır: doğa yasası, insanların “karşılıklı güvenliği” veya insanlığın “huzur ve güvenliği” için us dikte ettiği kuralların toplamından başka bir şey değildir. Doğa durumunda bütün insanlar kendi durumlarının hâkimi

92 *Treatises*, I, böl. 86-88, 90 başlangıcı, sona doğru 111; II, böl. 6, 54, 149, 168, 172. Kendini koruma hakkının mutluluk arayışı hakkıyla olan ilişkisi şöyle anlatılabilir: ilk sırada “yaşama” hakkı vardır ve insanın varolması için zorunlu olan şeyler üzerindeki bir hakkı ima eder; ikinci sırada “hayatın kolaylıklarından yararlanmak” veya “konforlu korunma” hakkı gelir ve dolayısıyla insanın varlığı için zorunlu olmasa da faydalı olan şeyleri işaret eder (bkz. *Treatises*, I, böl. 86, 87, 97; II, böl. 26, 34, 41).

93 A.g.y. II, böl. 10, 13, 87, 94, 105, 129, 168, 171.

olduklarından ve bu nedenle doğa durumu doğa yasasının kendinden kaynaklanan sürekli bir çatışma ile tasvir edildiğinden, doğa durumu “daimi olmayacaktır”: tek çare, hükümet veya sivil toplumdur. Buna göre us sivil toplumun nasıl kurulması gerektiğini ve onun haklarının ve sınırlarının neler olacağını dikte eder: ussal bir kamu hukuku veya doğal bir anayasa hukuku vardır. Bu kamu hukukunun ilkesi, bütün toplumsal ve yönetsel gücün, doğa gereği bireylere ait olan güçlerden türemiş olduğudur. –Babaların baba sıfatıyla yaptığı sözleşme, ilahi atanma veya bütün bireylerin gerçek isteklerinden bağımsız olarak insana sunulan amaç değil– kendilerini korumayı gerçekten dert eden bireylerin yaptığı sözleşme toplumun bütün gücünü yaratır: “her halktaki en üstün güç o toplumun her üyesinin ortak gücünden başka bir şey değildir.”⁹⁴

O halde, Locke’un doğa yasası öğretisi, eğer onun kabul ettiği doğa yasalarının, Hobbes’un ortaya koyduğu gibi, insanın diğer insanlara karşı “korunma ve savunmasına neyin yardım ettiğiyle ilgili sonuçlar veya teoremler” olduğu varsayılırsa, mükemmelen anlaşılır. Ve alternatif görüş gözden geçirdiğimiz güçlülere maruz olduğundan, böyle de anlaşılmalıdır. Doğa yasası, Locke’a göre, barışın, veya daha genel bir ifadeyle, “kamu mutluluğu”nun veya “her halkın refahı”nın koşullarını düzenler. Dolayısıyla bu dünyada doğa yasası için bir nevi yaptırım vardır: doğa yasasının gözardı edilmesi halkın sefilliğine ve yoksulluğuna yol açar. Ama bu yaptırım yetersizdir. Doğa yasasına evrensel olarak uyulması, dünyanın her yerinde sürekli barışı ve refahı hakikaten garanti edecektir. Böyle bir evrensel uyumun başırlanamaması durumunda ise, doğa yasasına uyan bir toplumun geçici mutluluğa doğa yasasını ihlal eden bir toplumdan daha az sahip olması pekâlâ mümkün olabilir. Zira hem iç hem de dış

94 A.g.y. böl., 4, 6-11, 13, 96, 99, 127-130, 134, 135, 142, 159.

işlerde zafer her zaman “doğru taraf”tan yana değildir: “büyük soyguncular... bu dünyadaki adaletin zayıf elleri için fazla büyüktürler.” Ancak, doğa yasasına en katı şekilde uyanlar ile uymayanlar arasında, en azından sadece ilkinin tutarlı konuşabildiği gibi bir fark kalır; sadece ilki sivil toplumlar ile soyguncular çetesi arasında temel bir fark, her toplumun ve her yönetimin tekrar tekrar başvurmak zorunda kaldığı bir fark olduğunu iddia edebilir. Kısacası, doğa yasası “doğanın bir işi olmaktan ziyade aklın bir yaratımıdır”; o bir “mefhumdur” “ve “şeylerin kendisinde” değil “yalnızca zihinde” vardır. Bu, etiğin neden bir kanıttanır bilim seviyesine yükseltilebileceğinin esas nedenidir.⁹⁵

Doğa durumunun statüsü göz önüne alınmadan doğa yasasının statüsü açıklığa kavuşturulamaz. Locke, insanların aslında doğa durumunda yaşadığını veya doğa durumunun sadece teorik bir varsayım olmadığını iddia ettiğinde Hobbes’tan daha kesindir.⁹⁶ Bununla, ilk olarak insanların gerçekten dünya üzerinde ortak bir üste tabi olmadan yaşamış olduklarını ve yaşayabileceklerini kasteder. Bunun yanında, o koşulda yaşarken doğa yasasının öğrencileri olan insanların kendi durumlarının rahatsızlıklarının çaresini nasıl bulacaklarını ve kamu mutluluğunun temellerini nasıl kuracaklarını

95 A.g.y. böl. 1, 12, 176-77, 202; *Essay*, III, 5, böl. 12 ve IV, 12, böl. 7-9 (bkz. Spinoza, *Ethics*, IV, önsöz. ve 18 schol) “Doğa ve akıl yasası”nda içerilen yasal kurgu unsuru için bkz. *Treatises*, II, böl. 98 başı ile böl. 96. Bkz. *Reasonableness*, s. 11: “akıl yasası veya diğer adıyla doğa yasası”. Ayrıca bkz. yukarıda kısım A, n. 8 ve aşağıda 113 ve 119. Hobbes, *De cive*, Ep. Ded. ve *Leviathan*, böl. xv (96 ve 104-5).

96 Bkz. *Leviathan*, böl. xiii (83) –Latince versiyonuna da bakınız– ile *Treatises*, II, böl. 14, 100-103, 110. Locke’un Hobbes’un yolundan ayrılmasının nedeni, Hobbes’a göre doğa durumunun her tür yönetimden daha kötü olmasıdır, buna karşılık Locke’a göre doğa durumu keyfi ve hukuksuz yönetime yeğdir. Bundan ötürü Locke doğa durumunun ussal insanlar için “mutlak monarşi”ye göre daha yaşanılabilir olduğunu öğretir: doğa durumu gerçek olmalıdır veya olmuştur.

bildiklerini kasteder. Ama sadece, doğa durumunda yaşarken çoktan sivil toplumda veya daha ziyade aklın uygun biçimde gelişmiş olduğu bir sivil toplumda yaşamış olan insanlar doğa yasasını bilebilirler. Bunun için, doğa durumunda bulunup da doğa yasasına tabi olan insanlara örnek, vahşi Kızılderililerden ziyade Amerika'daki İngiliz sömürgecileri arasından bir elit olabilirdi. Daha iyi bir örnek ise toplumunun çöküşünün ardından büyük ölçüde medenileşmiş insanlar olabilirdi. Doğa yasasına tabi olarak doğa durumunda yaşayan insanlara en bariz örnek, sivil toplumdan haklı olarak ne talep edebilecekleri ya da sivil itaatin hangi koşullarda akla yatkın olacağı üzerine düşündükleri kadarıyla, sivil toplumda yaşayan insanlardır. Böylece, insanların dünyada başka hiçbir ortak üste değil de sadece doğa yasasına tabi oldukları bir doğa durumunun hiç gerçek olup olmadığı sorusu en nihayetinde konu dışı olur.⁹⁷

Locke, Hobbes'un çıkardığı sonuçlara, işte Hobbes'un bu doğa yasası görüşü temelinde itiraz eder. Hobbes'un ilkesinin –kendini koruma hakkının– mutlak yönetimi olumlu karşılmaktan uzak olup, sınırlı yönetim istediğini göstermeye çalışır. Özgürlük, “keyfi, mutlak güç karşısında özgürlük”, kendini koruma hakkının “kalkan”ıdır. Dolayısıyla kölelik, idam cezasının yerini alması dışında, doğa yasasına aykırıdır. Kendini koruma temel hakkıyla bağdaşmayan ve dolayısıyla ussal hiçbir yaratığın özgür olarak rıza göstermemesi gereken hiçbir şey adil olamaz; netice itibariyle sivil toplum veya hükümet zor ya da fetih yoluyla meşru olarak kurulamaz: yalnızca rıza “dünyada herhangi bir meşru yönetime hayat vermiştir ya da verebilirdi.” Aynı nedenden ötürü, Locke mutlak monarşiyi veya daha kesin olarak “bir veya daha fazla kişinin... mutlak keyfi gücü”nü ve de “yerleşmiş ya-

97 Bkz. *Treatises*, II, böl. 111, 121, 163; bkz. Hobbes *De cive*, önsöz.: “in jure civitatis, civiumque Offices investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tamquam dissoluta consideretur.”

salar olmadan yönetmeyi” kınar.⁹⁸ Locke’un talep ettiği kısıtlamalara rağmen, devlet (commonwealth), Hobbes için olduğu gibi, onun için de “kudretli leviathan” olarak kalır: sivil topluma girerelerken, “insanlar bütün doğal güçlerini içine girdikleri topluma teslim ederler.” Hobbes’un yaptığı gibi Locke da sadece tek bir sözleşme kabul eder: her bireyin aynı topluluk içindeki diğer bütün bireylerle yaptığı birlik sözleşmesi, tabi olma sözleşmesiyle aynıdır. Tam da Hobbes’un yaptığı gibi, Locke, bu temel sözleşme uyarınca, her insanın “kendisini o toplumdaki herkese karşı, çoğunluğun kararına uymak ve çoğunluk tarafından hükmedilmek üzere bir yükümlülük altına soktuğunu”; bu nedenle temel sözleşmenin derhal tam bir demokrasi oluşturduğunu; bu birincil demokrasinin çoğunluk oyuyla kendini ya devam ettirebileceğini ya da başka bir yönetime dönüştürmeye karar verebileceğini ve böylece toplumsal sözleşmenin aslında topluma değil “egemen”e (Hobbes) veya “üstün güce” (Locke) tabiyet sözleşmesiyle özdeş olduğunu öğretir.⁹⁹ Locke, “halkın” veya “topluluğun”; eş deyişle çoğunluğun, üstün gücü yerleştirdiği her yerde, yine de “kurulu yönetimi kaldırma ya da değiştirme üstün gücünü” koruduğunu; yani bir devrim hakkını hâlâ muhafaza ettiğini öğreterek Hobbes’a karşı çıkar.¹⁰⁰ Ama (normalde atıl olan) bu güç bireyin topluluğa veya topluma

98 *Treatises*, böl. 33 ve 41; II, böl. 13, 17, 23, 24, 85, 90-95, 99, 131, 132, 137, 153, 175-176, 201-2; bkz. Hobbes, *De cive*, V, 12 ve VIII, 1-5.

99 *Treatises*, II, böl. 89, 95-99, 132, 134, 136; Hobbes *De cive*, V, 7; VI, 2, 3, 17; VIII, 5, 8, 11; ayrıca bkz. *Leviathan*, böl. xviii (115) ve xix (126).

100 *Treatises*, II, böl. 149, 168, 205, 208, 209, 230. Locke, bir yandan toplumun yönetimsiz var olabileceğini (*a.g.y.* böl. 121 sonu ve 211) diğer yandan da toplumun yönetimsiz var olamayacağını (*a.g.y.* böl. 205 ve 209) öğretir. Çelişki, toplumun sadece devrim anında yönetimsiz var olabileceği ve eylemde bulunabileceği gerçeği düşünüldüğünde ortadan kalkar. Eğer toplum, veya “halk”, yönetim, eş deyişle meşru bir yönetim olmayınca var olamasaydı veya eylemde bulunamasaydı, fiili yönetime karşı “halkın” hiçbir etkinliği olamazdı. Bu suretle anlaşılan devrimci eylem, eskisini yıktığı anda yeni bir yasamalı veya üstün güç kurar.

tabi olmasını hafifletmez. Tam tersine, Hobbes'un bireyin kendi koruması tehlikeye düştüğünde topluma veya yönetime karşı çıkma hakkını Locke'tan daha kuvvetlice vurguladığını söylemek yerinde olur.¹⁰¹

Ne var ki Locke, onu inşa ettiği haliyle, kudretli leviathanın, bireyin kendini koruması için Hobbes'un *Leviathan*'ından daha büyük bir güvence sunduğunu öne sürdüğünde haklı olabilirdi. Hobbes'un vurguladığı ve Locke'un inkâr etmediği gibi, örgütlü topluma karşı koyma hakkı, bireyin kendini koruması bakımından etkisiz bir güvencedir.¹⁰² Saf anarşiye –herkesin kendini korumasının sürekli tehlike altında olduğu bir duruma– tek alternatif, “insanların içine girdikleri topluma bütün doğal güçlerini teslim etmeleridir”; bireyin haklarını güvence altına almanın etkili tek yolu, toplumun, üyelerini baskı altında tutamayacak şekilde kurulmasıdır: sadece böyle kurulmuş bir toplum veya yönetim meşrudur veya doğa yasasıyla bağdaşır; sadece böyle bir toplum bireyin bütün doğal gücünü kendisine teslim etmesini talep edebilir. Locke'a göre, bireylerin hakları için en iyi kurumsal teminatlar, hemen hemen bütün iç meselelerde, (güçlü olması gereken) yürütme gücünü yasaya ve nihayetinde iyi tanımlanmış bir yasama meclisine tabi kılan bir anayasa tarafından sağlanır. Yasama meclisi “doğaçlama, keyfi kararnameler” çıkartmayıp, yasaları yapmakla sınırlandırılmalıdır; üyeleri epeyce kısa görev süreleri için halk tarafından seçilmeli ve böylece “kendi yaptıkları yasaları tabi olmalıdırlar”; seçim sistemi hem sayıları hem serveti hesaba katmalıdır.¹⁰³ Çünkü, her ne kadar Locke bireyin kendini korumasının çoğunluğa kıyasla monarşik ve oligarşik yöneticilere tarafından daha çok tehdit

101 Buna uygun olarak Locke, Hobbes'tan daha kesin şekilde bireyin askerlik görevi üzerinde durur (*Treatises*, II, böl. 88, 130, 168, 205, ve 208, ile *Leviathan*, böl. xxi [142-143], xiv[86-87] ve xxviii [202]).

102 *Treatises*, II, böl. 168 ve 208.

103 *A.g.y.* böl. 94, 134, 136, 142, 143, 149, 150, 153, 157-159.

edildiğini düşünmüş görünse de, Locke'un çoğunluğun bireyin haklarının garantörü olduğuna dair örtülü bir inanca sahip olduğu söylenemez.¹⁰⁴ Çoğunluğu böyle bir garantör olarak tarif edermiş gibi gördüğü pasajlarda, bireylerin kendilerini korumalarının zorba monarşik veya oligarşik yöneticiler tarafından tehdit edildiği, dolayısıyla acı çeken birey için son ve tek umudun besbelli çoğunluğun düzeni olduğu durumlardan söz eder. Locke çoğunluğun gücünü kötü yönetim üzerinde bir denetim ve zorba yönetime karşı son çare olarak kabul etmiştir; onu yönetimin yedeği veya yönetimle özdeş olarak düşünmemiştir. Eşitliğin sivil toplumla bağdaşmayacağını düşünmüştür. Kendini koruma hakkı açısından bütün insanların eşit olması daha ussal insanların özel haklarını ortadan kaldırmaz. Tam aksine, o özel hakkın kullanılması herkesin kendisini korumasına ve mutluluğuna vesile olur. Her şeyden önce, kendini koruma ve mutluluk mülk gerektirdiğinden, o kadar ki sivil toplumun amacının mülkün muhafaza edilmesi olduğu söylenebilir, toplumun mülk sahibi mensuplarının yoksulların taleplerine karşı korunması –veya çalışkan ve ussalın tembel ve kavgacıya karşı korunması– halkın mutluluğu veya kamu yararı için esastır.¹⁰⁵

Locke'un siyasi öğretisinin neredeyse tam anlamıyla merkezi olan mülk doktrini, tabii ki onun en karakteristik kısmıdır.¹⁰⁶ Onun siyasi öğretisini en net şekilde sadece Hobbes'tan değil geleneksel öğretilerden de ayırır. Onun doğa

104 *Treatises*, II, böl. 201'de bahsedilen zulüm örneklerine bakınız: çoğunluk tarafından yapılan zorbalığa dair bir örnek yoktur. Ayrıca Locke'un halkın kişiliği üzerine düşüncelerine bakınız, *a.g.y.* böl. 223: insanlar "istikrarsız" olmaktan ziyade "yavaş"tırlar.

105 *A.g.y.* böl. 34, 54, 82, 94, 102, 131, 157-58.

106 Bu bölümü bitirdikten sonra, dikkatimi C. B. Macpherson'ın makalesi çekti: "Locke on Capitalist Appropriation", *Western Political Quarterly*, 1951, ss. 550-66. Bay Macpherson'ın mülk üzerine olan bölüme dair yorumu ile metinde öne sürülen yorum arasında önemli bir anlaşma mevcut. *Blz.* *American Political Science Review*, 1950, ss. 767-70.

yasası öğretisinin bir parçası olarak, bu yasanın bütün zorluklarını paylaşır. Onun kendine has zorlukları geçici olarak şöyle ifade edilebilir: Mülkiyet bir doğa yasası kurumudur; doğal yasa adil mal edinmenin usul ve sınırlamalarını tanımlar. İnsanlar sivil toplumdan önce mülk sahibi olur; doğa durumunda edindikleri mülkleri muhafaza etmek veya korumak için sivil topluma girerler. Ama sivil toplum bir kez kurulduğunda, hatta daha öncesinde, mülkle ilgili doğa yasası artık geçerli olmaz; “akdi” veya “sivil” mülk diyebileceğimiz –sivil toplum içinde sahip olunan mülk– sadece pozitif hukuka dayanır. Yine de, sivil toplum sivil mülkün yaratıcısıyken onun efendisi değildir: sivil toplum sivil mülkiyete saygı duymalıdır; sivil toplumun, adeta kendi yarattığına hizmet etmekten öte bir işlevi yoktur. Locke sivil mülk için, doğal mülk için olduğundan; eş deyişle yalnızca doğal yasaya, “en yüksek yasaya” dayanarak edinilmiş ve sahip olunmuş mülk için olduğundan– çok daha fazla kutsallık talep eder. Peki, neden mülkün sivil toplumdan önce olduğunu kanıtlamak için bu kadar isteklidir?¹⁰⁷

Doğal mülkiyet hakkı kendini koruma temel hakkının doğal sonucudur; sözleşmeden ya da toplumun herhangi bir aktinden türememiştir. Herkesin doğal olarak kendini koruma hakkına sahipse, kendini koruması için gerekli her şey üstünde de zorunlu olarak hakkı vardır. Kendini korumak için gerekli olan şeyler, Hobbes’un sanki sanmış olduğu gibi, erzak olarak bıçaklar ve silahlardır. Yiyecek sadece tüketildiği zaman; eş deyişle bireyin özel mülkü haline gelecek şekilde ma-

107 “Rıza’nın, fiili mülkiyet haklarının temeli olarak kabul edilmesi ile yönetimin doğal mülkiyet hakkını savunmak için var olduğu teorisi arasında bir tutarsızlık var gibi görünür. Locke bu çelişkiyi, şüphesiz, her zaman yaptığı gibi, ‘doğa yasası’nın ifade şeklinden faydacı düşüncelere geçiş yaparak çözerdi.” (R. H. I. Palgrave, *Dictionary of Political Economy*, s.v. “Locke”). Locke doğa yasasından faydacı düşüncelere “geçiş yapmak” zorunda değildir çünkü doğa yasası, onun anladığı şekliyle, yani barışın ve halkın mutluluğunun koşullarının düzenlemesi olarak, kendinde “faydacı”dır.

ledildiğinde, varlığın devamına yardım eder; öyleyse bir tür “insanlığın geri kalanı üzerinde şahsi egemenlik” kurmak için bir doğal hak vardır. Yiyecek için doğru olan, *mutadis mutandis*, kendini koruma için gerekli bütün diğer şeyler için ve hatta kendi rahatlığını korumak için de geçerlidir, çünkü insanın sadece kendini korumaya değil mutluluk arayışına da hakkı vardır.

Herkesin kendisine faydalı olan her şeyi alma hakkı, insanlığın barışı ve korunmasıyla uyuşması için kısıtlanmalıdır. Bu doğal hak, başkaları tarafından daha önce edinilmiş olan şeylerin sahiplenilmesine dair her hakkı dışarıda bırakmalıdır; başkalarının edindiği şeyleri almak, eş deyişle başkalarına zarar vermek doğa yasasına aykırıdır. Doğa yasası dilenmeyi de teşvik etmez; böyle bir ihtiyaç mülk üzerinde bir hak değildir. İkna mülk üzerinde gücün verdiği kadar az hak verir. Şeyleri almanın en dürüst yolu, onları diğer insanlardan değil, doğrudan doğadan, “herkesin ortak annesi”nden, almaktır; önceden kimseye ait olmayanı ve dolayısıyla herhangi biri tarafından alınabilir olanı kendine ait kılarak. Şeyleri edinmenin en dürüst yolu kişinin kendi emeğidir. Herkes, doğuştan kendi bedeninin ve bundan ötürü bedeninin yaptığı işin, eş deyişle emeğinin özel sahibidir. Bu nedenle, eğer insan emeğini –ister sadece çilek toplayan emeğini– kimsenin sahip olmadığı şeylerle karıştırırsa, o şeyler onun özel mülkü ile hiç kimsenin mülkü arasında ayrılmaz bir karışım haline gelir ve bu yüzden onun özel mülkü olurlar. Emek doğal hakla bağdaşan tek mülkiyet hakkıdır. “İnsan, kendinin efendisi ve kişiliğinin, eylemlerinin ve emeğinin sahibi olarak, kendinde mülkün büyük dayanağına sahiptir.”¹⁰⁸ Toplum değil, birey –sadece kendi çıkarı ile harekete geçen birey– mülkün yaratıcısıdır.

Doğa “bir mülk ölçüsü” koymuştur: bir insanın ne edinebileceğine dair doğa yasasının kısıtlamaları vardır. Herkes eme-

108 *Treatises*, II, böl. 26-30, 34, 44.

ğiyle kendini koruması için gerekli ve yararlı olan kadarını almalıdır. O nedenle bilhassa sürmek veya otlak olarak kullanmak için istediği kadar toprak alabilir. Eğer bir tür şeyden (*a*) kullanabileceğinden fazlasına ve başka bir tür (*b*) şeyden kullanabileceğinden azına sahipse, *a*'yı feda ederek *b*'yi kendine faydalı hale getirebilir. Bundan ötürü her insan emeğiyle sadece kendinde faydalı olanı değil, başka faydalı şeyler için feda edildiğinde faydalı hale gelebilecek şeyler de alabilir. İnsan emeğiyle ona faydalı olan veya olabilecek şeyleri ve yalnızca o şeyleri alabilir; onun almasıyla artık faydalı olmayacak şeyleri ise alamaz; “çürümeden önce yaşamına herhangi bir yarar sağlayacak” kadarıyla her şeyi mülk edinebilir. O halde “bütün bir yıl boyunca yiyeceği kadar dayanıklı” fındıklardan “bir haftada çürüyen” eriklere göre çok daha fazla biriktirebilir. Hiç bozulmayan ve dahası “gerçek kullanımı” olmayan altın, gümüş ve elmaslar gibi şeylere gelince, onlardan istediği kadar “yığılabilir”. Bir insanı doğa yasası karşısında suçlu yapan, emeğiyle (veya emeğinin ürünleriyle takas ederek) aldıklarının “çokluğu” değil, “mülklerinin arasında kullanmadığı herhangi bir şeyin telef olması”dır. Bu nedenle kullanışlı ama telef olabilir şeylerden çok az, dayanıklı ve yararlı şeylerden ise çok fazla biriktirebilir. Altın ve gümüşten ise sonsuz miktarda biriktirebilir.¹⁰⁹ Doğa yasasının şimşekleri artık ağgözlüyü değil israfçıyı vurur. Mülke dair doğa yasası israfın önlenmesiyle ilgilidir; emek yoluyla şeyleri mülk edinirken, insan sadece israfı önlemeyi düşünmelidir; diğer insanları düşünmek zorunda değildir.¹¹⁰ *Chacun pour soi; Dieu pour nous tous* [Hepimiz kendimiz, Tanrı hepimiz için].

Mülkiyete dair doğa yasası, buraya kadar özetlendiği gibi, sadece doğa durumunda veya doğa durumunun belli bir

109 Bkz. a.g.y. böl. 31, 37, 38, 46.

110 Bkz. a.g.y. böl. 40-44 ile Cicero *Offices* ii. 12-14: Cicero'un insanın insana yardım etme erdemini ispatlamak için kullandığı aynı tür örnek Locke tarafından emeğin erdemini ispat için kullanılır.

aşamasında geçerlidir. “Dünyanın ilk çağlarında” veya “başlangıçta” yürürlükte olan “asıl doğa yasası”dır.¹¹¹ Ve sadece o uzak geçmişte hüküm sürdü, çünkü insanların o zaman yaşadıkları koşullar onu gerektirdi. Doğa yasası başka insanların çıkarları veya ihtiyaçları konusunda sessiz kalır çünkü bu ihtiyaçlar “herkesin ortak annesi” tarafından halledilir; yine de bir insan emeğiyle ne kadar alırsa alsın, “diğerlerinin ortak kullanımı için yeterince ve o kadar iyi şey kalır.” Asıl doğa yasası başlarda usun emriydi, çünkü başlangıçta dünya az nüfusa sahipti ve “çok fazla doğal erzak” vardı.¹¹² Ama bu, ilk insanların, ortak anneleri tarafından üzerlerine bolluk yağdırıldığı bir durumda yaşadıkları anlamına gelmez; çünkü böyle olsaydı insan en başından beri hayatta kalmak için çalışmak zorunda kalmazdı ve doğa yasası da her tür israfı bu kadar sert biçimde yasaklamazdı. Doğal bolluk sadece potansiyel bir bolluktur: “Doğa ve yeryüzü kendinde sadece neredeyse değersiz olan malzemeler sunmuştur”; altın çağın veya Cennet Bahçesi’nin yiyecek, içecek ve giysisi olarak, “ekmek, şarap ve kumaştan”tan ziyade “palamudu, suyu ve yaprakları veya derileri” sunmuştur. İlk çağların doğal bolluğu, ilk çağlar boyunca hiçbir zaman gerçek bir bolluk olmadı; tersine o çağlar gerçek bir yoksulluktu. Durum böyle olunca, insan için emeği yoluyla yaşamın yalın gereklerinden veya (kendini rahat içinde koruma durumdan farklı olarak) safi kendini koruma için tamamen gerekli olandan fazlasını almak açıkça imkânsızdı; kendini rahat içinde koruma doğal hakkı hayaliydi. Ama tam da bu nedenle, her insan emeğiyle başka insanlar için kaygı taşımadan kendini korumak için ne gerekiyorsa almaya mecburdu. Çünkü insan sadece “kendi korunması mevzu bahis” olmazsa ve olmadığında başkaları-

111 *Treatises*, II, böl. 30, 36, 37, 45. 32-35. bölümlerde şimdiki zamandan geçmiş zamana geçişe dikkat ediniz; özellikle böl.51’e dikkat ediniz.

112 *A.g.y.* böl. 27, 31, 33, 34, 36.

nın korunmasını düşünmeye zorunlu olur.¹¹³ Locke, başta erişilebilir olan doğal erzakın bolluğuna atıfta bulunarak, açıkça, insanın başkalarının ihtiyaçlarını düşünmeden doğal mülk edinme ve sahip olma hakkına sahip olduğunu savunur; ama insanların yoksunluk durumunda yaşadıkları varsayılsa bile böyle bir umursamazlık yine onun ilkelerine göre eşit derecede haklı çıkarılabilir; ve aslında bu yapılmalıdır, zira Locke asıl doğa yasasının uygulandığı tek tek insanların yoksunluk durumunda yaşadıklarını söylemektedir. Doğa yasasının neden (1) yalnızca emek yoluyla mülk edinmeyi, (2) israfın önlenmesini emrettiğini, ve (3) başkalarının ihtiyaçlarına karşı umursamazlığa izin verdiğini açıklayan şey, ilk çağların yoksulluğudur. Başkalarının ihtiyaçlarını umursamadan mülk edinme basitçe haklı çıkarılır çünkü insanların bolluk durumunda mı yoksa kıtlık durumunda mı yaşadıklarına bakmaksızın aklanmıştır.

Şimdi asıl doğa yasasının yerine geçen veya sivil toplumda mülkiyet hakkını düzenleyen mülkiyete ilişkin doğa yasasının yeni biçimini düşünelim. Asıl doğa yasasına göre, insan

113 A.g.y. böl. 6, 32, 37, 41, 42, 43, 49, 107, 110. Locke ilk insanların “ihtiyaç duyduklarından fazlasına” sahip olmayı arzulamadıklarını söyler. Ama başta dünyayı dolduran “muhtaç ve sefil” bireylerin her zaman insanın ihtiyaç duyduğu şeylere sahip olup olmadıkları sorulmalıdır. Metinde belirtilen nedenden ötürü, insan emeğiyle kendini korumak için ihtiyaç duyduğu şeyi, başkalarına yeterince kalsın kalmasın, alma doğal hakkına sahip olmalıdır. Aynı nedenden, daha ileride, meşru sahiplenmenin, emek harcayarak mülk edinmekle sınırlı kalamayacağı sonucu çıkar gibi görünür; çünkü aşırı kıtlık durumunda, herkes, diğerlerinin açlık çekip çekmediğine bakmadan, salt kendini korumak için onlardan ihtiyaç duyduğunu alabilir. Ama bu sadece şu anlama gelir ki aşırı kıtlık durumunda barış başlı başına imkânsızdır ve doğal yasa, eğer barış başlı başına imkânsız değilse, insanların barış uğruna nasıl davranmaları gerektiğini düzenler: mülkle ilgili doğal yasa, zorunlu olarak, olduğu haliyle doğa yasasına koyulan sınırlar dahilinde kalır. Ama o sınırların ötesinde kalan sisli vahşi yerlerde, yalnızca, burada güvenilmez olduğu denli başka her yerde de lağvedilmesi imkânsız olan kendini koruma hakkı hüküm sürer.

çürümeden önce yaşamına herhangi bir yarar sağlayacak herşeyi mülk edinebilir; başka hiçbir kısıtlamaya gerek yoktur, çünkü henüz kimse tarafından alınmamış yeteri kadar ve o derece de iyi şeyler başkalarına kalmıştır. Asıl doğa yasasına göre, insan emeğiyle istediği kadar altın ve gümüş edinebilir çünkü bu tür şeylerin kendinde bir değeri yoktur.¹¹⁴ Sivil toplumda ise neredeyse her şey mülkiyet olmuştur; bilhassa toprak zor bulunur hale gelmiştir. Altın ve gümüş sadece yok denecek kadar az kalmayıp, paranın da icadıyla “biriktirmek için fazla değerli” hale gelmişlerdir.¹¹⁵ Böylece asıl doğa yasasının, mülk edinmeye doğa durumunda var olanlardan çok daha katı kısıtlamalar koyan kurallarla yer değiştirmiş olması beklenenecektir.¹¹⁶ Artık herkes için ortak olarak yeterli ve iyi şey kalmadığından, hakkaniyet, insanın kullanabildiği kadarını alma doğal hakkının, yoksullar “zorlanmasın” diye, ihtiyacı olduğu kadarını alma hakkıyla sınırlandırılmasını ister gibi görünür. Altın ve gümüş şimdi son derece değerli olduğundan, hakkaniyet sanki insanın istediği kadar para biriktirme hakkını kaybetmesini talep eder. Yine de Locke tam tersini öğretir: mülk edinme hakkı doğa durumunda sivil toplumda olduğundan çok daha kısıtlıdır. Ama doğa durumundaki insanın yararlandığı tek bir ayrıcalık vardır ki sivil toplumda yaşayan insandan esirgenmiştir: emek artık mülk için yeterli bir hak yaratmaz.¹¹⁷ Ama bu kayıp “ilk çağlar” sona erdikten sonra mülk edinme hakkının getirdiği muazzam kazancın sadece bir kısmıdır. Sivil toplumda mülk edinme hakkı Loc-

114 A.g.y. böl. 33, 34, 37, 46.

115 A.g.y. böl. 45 ve 48.

116 “Doğa yasasının yükümlülükleri toplumda sona ermez ama sadece *birçok durumda* daha yakına çekilirler” (A.g.y. böl. 135) (vurgular asıl metinde bulunmamaktadır). Mülkiyet durumu Locke’un bahsettiği “birçok durum”a ait değildir.

117 “*Başta*, emek mülk için bir hak verirdi.” (A.g.y. böl. 45); “*emek ilk başta* bir mülk hakkı *başlatabilirdi*” (böl. 51); ayrıca bkz. böl. 30 ve 35 (vurgular asıl metinde bulunmamaktadır).

ke'un asıl doğa yasası altında onu hâlâ engelleyen kelepçelerden tamamen kurtulmuştur: paranın icadı "daha büyük mülkiyetler ve onlar üstünde hak" iddia etmeyi getirdi; birçok insan artık "hakkıyla ve zarara sebebiyet vermeden kendinin kullanabileceğinden daha fazlasına sahip" olabilir.¹¹⁸ Locke paranın icadının mülkiyeti kökten değiştirmiş olduğu gerçeğini vurgulasa da bu kökten değişimin insanın istediği kadar altın ve gümüş yığma doğal hakkını etkilendiğine dair tek bir söz söylemez. Doğal yasaya göre –ve bu ahlaki yasaya göre demektir– sivil toplumda insan her türden istediği kadar mülk ve bilhassa istediği kadar para edinebilir; ve bunları rakipler arasında barışı ve rakiplerin çıkarlarını koruyan pozitif hukukun izin verdiği her yoldan edinebilir. Doğal yasanın israf yasağı bile artık sivil toplumda geçerli değildir.¹¹⁹

118 A.g.y. böl., 36, 48, 50.

119 Luigi Cossa, *An Introduction to the Study of Political Economy* (Londra, 1893), s. 242: Locke "toprak ve verimliliği üretimin unsurları olarak sayan Hobbes'un eski hatasından, emeğin üretici gücünde şiddetle ısrar ederek kaçır." Locke'a göre mülke dair asıl doğa yasası "bütün sivil toplumlar birbiriyle doğa durumunda oldukları" için sivil toplumlar arasında geçerli kalır. (*Treatises*, II, böl. 183 ve 184; bkz. Hobbes, *De cive*, XIII, 11 ve XIV, 4, ayrıca *Leviathan*, böl. xiii [83] ve xxx[226]). Bundan ötürü asıl doğa yasası fatihin adil bir savaşta mağluplar üzerinde elde ettiği hakları belirler; örneğin, adil bir savaşta fatih mağlup olanın arazi mülkiyeti üzerinde bir hak iddia edemez ama uğradığı zararın tazimini olarak bunların parasını alabilir, zira "böyle zenginlikler ve hazineler... hayali bir değere sahiptir; doğa onlara öyle bir şey vermemiştir" (*Treatises*, II, böl. 180-84). Bu ifadeyle Locke paranın sivil toplumlarda son derece değerli olduğu ve fethin sivil toplumların varlığını gerektirdiği gerçeğini unutmadığını gösterir. Aşağıdaki düşünceyle bu zorluk aşılar: Locke'un fetih üzerine söylevinin en baştaki işlevi fethin meşru bir yönetim hakkı veremeyeceğini göstermektir. Bu nedenle bilhassa, fatihin, mağlubun topraklarının maliki olmakla oranın yasal yöneticisi olmayacağını göstermeliydi; bundan ötürü toprak ve para arasındaki farkı ve ilkinin kendini koruma hususundaki daha büyük değerini vurgulamalıydı. Üstelik bu bağlamda, ticaret ve sanayinin durakladığı ve kendini rahatlık içinde korumanın değil, (fethedilen insanların masum kısmının) yalın kendini korumasının mevzu bahis olduğu bir durumdan söz eder. Bu durum tam ./..

Locke, varolmayan bir mutlak mülkiyet hakkına başvurarak açgözlülüğün serbest bırakılmasını haklı çıkarma mantıksızlığını yapmaz. Açgözlülüğün serbest bırakılmasını onun savunmanın mümkün olabileceği tek yolla haklı çıkarır: açgözlülüğün ortak faydaya, kamu mutluluğuna veya toplumun geçici refahına yardımcı olduğunu gösterir. Açgözlülük üzerindeki kısıtlamalar doğa durumunda gerekliydi çünkü doğa durumu kıtlık durumuydu. Sivil toplumda bu kısıtlamalar rahatça kaldırılabilir çünkü sivil toplum bir bolluk durumudur: "...[Amerika'daki] büyük ve verimli bir toprağın kralı, İngiltere'deki bir gündelik işçiden daha kötü beslenir, barınır ve giyinir."¹²⁰ İngiltere'deki gündelik işçinin emeğiyle toprak ve diğer şeyleri mülk edinme doğal hakkını kaybetmekten şikâyet etme doğal hakkına bile sahip değildir: doğa durumunun bütün hak ve ayrıcalıklarının kullanımı ona işi için aldığı "geçim" ücretinden daha azını verirdi. Açgözlülüğün serbest kalmasıyla zorluk çekmek bir yana, yoksullar

.../. doğa durumunda var olan durumdan farklıdır: ilk durumda, fatih "sahip olur ve canları esirger" ve fethedilen tarafından kullanılacak ortak hiçbir şey kalmaz; bu nedenle fatih yardımsever olma yükümlülüğü altındadır. (*Treatises*, II, böl. 183); ama tam doğa durumunda ya hiç kimsenin "sahip olacak veya esirgeyecek" bir şeyi yoktur ya da diğer insanlar için yeterince ortak şey kalmıştır. Locke, "sahip olacak ve esirgeyecek" bir şeyleri olmadığında, veya başka bir deyişle "bütün dünya insanlarla dolduğunda" fatihlerin ne yapacağını tartışmaktan kaçınır. Onun ilkelerine göre, kendi korunmaları tehlikeye girdiğinde fatihler fethettiklerinin taleplerini düşünme yükümlülüğünde olmadıkları için, bu soruyu Hobbes gibi yanıtlamalıydı: "o zaman tüm savaşların son çaresi her insan için zafer veya ölümle bulunur" (*Leviathan*, böl. xxx [227]; bkz. *De cive*, Ep. ded.).

- 120 *Treatises*, II, böl. 41. "... Bay Locke ile birlikte doğanın böyle bir hak tesis ettiğine ... inanıp ..., toplumun süregelen varlığı ve refahı için esas olarak, bir mülkiyet hakkını görüyorum –bireylerin, kendi bireysel bencil kullanımlarını ve keyifleri için, kendi sanayilerinin ürünlerine onun tamamını kendilerine en uygun tutumla özgürce kullanma gücüyle beraber sahip olma hakkını görüyorum" (Thomas Hodgskin, *The Natural and Artificial Right of Property Contrasted* [1832], s. 24; W. Stark, *The Ideal Foundations of Economic Thought* [Londra, 1943], s. 59).

böylece zenginleşmişlerdir. Zira açgözlülüğün serbest kalması sadece genel bollukla uyumlu olmakla kalmayıp, onun nedenidir de. Başkalarının ihtiyacını düşünmeden sınırsızca mülk edinmek hakiki yardımseverliktir.

Emek hiç şüphesiz mülk için esas hakkı sağlar. Ama ayrıca emek neredeyse bütün değerlerin esasıdır da: “bu dünyada zevk aldığımız şeylerin çok büyük bir kısmının değerini emek oluşturur.” Emek sivil toplumda artık mülkiyet hakkı sağlamaz, ancak, her zaman olmuş olduğu gibi, hâlâ değerini ya da zenginliğin esasını oluşturur. Emek neticede mülk hakkı yarattığından değil, zenginliğin esası olduğu için önemlidir. Öyleyse çalışmanın nedeni nedir? İnsanı çalışmaya iten nedir? İnsanı çalışmaya iten, ihtiyaçları, bencil istekleridir. Yine de yalın kendini koruma için ihtiyaç duyulan şey pek azdır ve bu nedenle çok fazla emek gerektirmez; meşe palamudu toplaması ve ağaçlardan elma koparması yeterlidir. Gerçek çalışmanın –doğanın kendiliğinden olan armağanlarının geliştirilmesinin– sebebi, insanın ihtiyaç duyduğuyla tatmin olmamasıdır. Önce görüşleri gelişmezse iştahı da artmaz. Geniş görüşlü insanlar, azınlığı oluşturan “ussal” insanlardır. Gerçek çalışma, bundan başka, insanın gelecekteki rahatı için işin şu anki zorluğuna katlanmak istemesini ve katlanabilmesini gerektirir; ve “çalışkanlar” azınlıktır. “İnsanların tembel ve umursamaz kısmı” “çok daha büyük sayıyı” teşkil eder. Zenginliğin üretimi, kendiliğinden çok çalışan çalışan ve ussal olanların liderlik etmelerini ve kendi iyilikleri için olsa da, tembel ve umursamazları onların isteğine karşın çalışmaya zorlamalarını gerektirir. Doğanın armağanlarını geliştirmek üzere sadece ihtiyacı olana değil kullanabileceği kadarına sahip olmak için çok çalışan insan, sadece bu sebeple “insanlığın ortak stoğunu azaltmayıp, çoğaltır.” O insanlık için yoksullara yardım edenlerden çok daha yardımseverdir; birinciler insanlığın ortak stoğunu çoğaltmak yerine azaltır. Dahası da var. Kullanabildikleri kadarını almakla, çalışan

ve ussal insanlar israfa konu olan “dünyanın büyük müşterekleri”nin alanını azaltırlar; “böyle bir kuşatma” ile tembel ve umursamazları başka türlü yapmadıklarından çok daha fazla çalışmaya ve böylece kendi durumlarını geliştirmek suretiyle herkesin durumunu iyileştirmeye zorlayan bir tür kıtlık yaratırlar. Ama gerçek bolluk, birey kullanabileceğinden fazlasını alma dürtüsüne sahip olmazsa, üretilmez. Çalışkan ve ussal olanlar da bile, *sahip olma arzularının* [amor habendi] verimli toprak, faydalı hayvanlar ve rahat evler gibi kendinde faydalı şeylerden başka bir nesnesi olmadığında, ilk insanın özelliği olan uyusuk tembelliği depresir. Bolluk yaratmak için gerekli olan emek, para olmazsa olmaz: “komşuları arasında paranın değerine ve yaralığına sahip bir şey bul, bu aynı insanın çok geçmeden mülklerini... ailesinin geçimini temin etmek için gerekli olanın ötesinde...artırdığını görürsün.”. Emek bolluğun gerekli sebebiyken, yeterli sebebi değildir; gerçek bolluğu üreten bu emeği teşvik eden şey, paranın icadıyla ortaya çıkan açgözlülüktür –insanın kullanabileceğinden fazlasına sahip olma arzusudur. Şu düşünceyi de eklemeliyiz ki paranın başlattığı evrim ancak doğabilimlerinin buluşları ve icatları yoluyla gayesine ulaşır: “doğa araştırması... insanlığa, hastanelerin ve düşkünler yurtlarının kurucularının büyük masraflarla diktikleri örnek hayırseverlik abidelerinden çok daha fazla fayda sağlayabilir. *Kin-kinanın* meziyetini ve doğru kullanımını halka açan ... ilk kişi ... hastaneleri ... kuranlardan daha fazlasını mezardan kurtardı.”¹²¹

Devletin amacı “halkın barışı, güvenliği ve kamusal yararı”ndan başka bir şey değilse; barış ve güvenlik bolluğun vazgeçilmez şartları ise ve kamu yararı bollukla aynı şeyse; dolayısıyla devletin amacı bolluksa; bolluk, elde etme arzusunun serbest kalmasını gerektiriyorsa; açgözlülük, ödülleri onları hak edenlere güvenli şekilde ait olmadığında ister iste-

121 *Treatises*, II, böl. 34, 37, 38, 40-44, 48-49; *Essay*, I, 4, böl. 15, ve IV, 12, böl. 12; bkz. Hobbes, *Leviathan*, böl. xxiv: “Para bir devletin kanıdır.”

mez sararıp soluyorsa; bunların tamamı doğruysa; bundan, sivil toplumun amacının “mülkün korunması olduğu” sonucu çıkar. “İnsanların sivil toplumlar halinde birleşmelerinin ve bir yönetime boyun eğmelerinin ... büyük ve başlıca amacı ... mülklerinin muhafaza edilmesidir.” Bu merkezi ifadeyle Locke, insanların sivil topluma, içinde, arzularının “şeylerin başlangıcında” veya doğa durumundaki “basit, yoksul yaşam şekliyle” sınırlandığı o “her insanın mülkünün dar hudutlarını” muhafaza etmek üzere girdiklerini kastetmez. İnsanlar sivil topluma mülklerini korumaktan çok arttırmak için girerler. Sivil toplum tarafından korunacak mülk, “statik” mülk –kişinin babasından miras kalan ve çocuklarına miras bırakacağı ufak çiftlik– değil, “dinamik” mülktür. Locke’un düşüncesi Madison’un sözleriyle mükemmel şekilde ifade edilmiştir: “[mülk edinmeye yönelik farklı ve eşitsiz yetenekleri] korumak yönetimin ilk hedefidir.”¹²²

Devletin veya toplumun amacının mülkün korunması veya eşitsiz edinme yeteneklerinin korunması olduğunu söylemek bir şeydir; Locke’un yaptığı gibi mülkiyetin toplumdan eski olduğunu söylemek bambaşka ve görünüşe göre gereksiz bir şeydir. Yine de mülkiyein sivil toplumdan eski olduğunu söyleyerek Locke sivil mülkiyetin –pozitif hukuk temeline sahip olunan mülkün– bile büyük ölçüde toplumdan bağımsız olduğunu söyler: o toplumun bir ürünü değildir. “İnsan”, eş deyişle birey, “hâlâ kendisinde mülkiyetin büyük temeline” sahiptir. Mülkiyet birey tarafından ve farklı derecelerde farklı bireyler tarafından yaratılır. Sivil toplum sadece bireylerin bir engelleme olmadan üretici-alıcı eylemlerini gerçekleştirebilecekleri koşulları yaratır.

Locke’un mülkiyet doktrini bugün “kapitalizmin ruhu” klasik doktrini olarak veya kamu politikasının başlıca amacına dair bir doktrin olarak düşünülürse doğrudan anlaşılabilir.

122 *Treatises*, II, böl. 42, 107, 124, 131; *The Federalist*, No. 10 (vurgular asıl metinde bulunmamaktadır). Bkz. yukarıda n. 104.

lirdir. 19. Yüzyıldan beri Locke'un okuyucuları onun neden "doğa yasası ibaresi"ni kullandığını veya neden doktrinini doğa yasası üzerinden ifade ettiğini anlamakta güçlük çektiler. Ama kamu mutluluğunun açgözlü yeteneklerin serbest kalması ve korunmasını gerektirdiğini söylemek, kişinin istediği kadar para ve diğer zenginlikleri biriktirmesinin doğru veya adil, eş deyişle özü itibarıyla adil veya doğası gereği adil olduğu manasına gelir. Ve doğası gereği neyin adil ve doğası gereği neyin adaletsiz olduğunu ya kesinlikle ya da belirli koşullar altında saptamamıza olanak sağlayan kurallar "doğa yasasının önermeleri" olarak adlandırılmıştır. Locke'un sonraki nesil takipçileri artık "doğa yasası ibaresi"ne ihtiyaçları olmadığına inandılar, çünkü Locke'un doğal karşılamadığını onlar doğal karşıladılar: Locke hâlâ sınırsız servet edinmenin adaletsiz veya ahlaki açıdan yanlış olmadığını kanıtlamak zorunda olduğunu düşünüyordu.

Aslında Locke için, daha sonraki insanların sadece ilerleme veya kendilerini alkışlamak için bir fırsat gördükleri yerde bir sorun görmek kolaydı, çünkü onun çağında çoğu insan sınırsız servet edinmenin adaletsiz ve ahlaki açıdan yanlış olduğuna dair daha eski görüşe bağlı kalıyorlardı. Bu ayrıca, mülkiyete dair doktrinini açıklarken Locke'un neden "kendi demek istediğiyle çok meşgul olduğundan anlaşılmasının kolay olmadığını" veya mümkün olduğunca "sürüye katıldığını" açıklar. O halde, mülkiyet doktrininin devrimci mahiyetini okuyucu kitlesinden gizlerken, yine de onu yeterince açıklığa kavuşturmuştur. Bunu eski görüşten fırsat buldukça söz etmek ve görünürde onaylamak suretiyle yaptı. "Daha büyük mülkiyetlerin ve onlar üzerinde hakkın" ortaya çıkışını, "insanın [ihtiyaç duyduğundan] daha fazlasına sahip olma arzusu"na veya "açgözlülük"te bir artışa veya "şeytani şehvet, *amor sceleratus habendi*'ye [ihtiyacıdan fazlasına sahip olma arzusu]"na dayandırdı. Aynı minvalde, "küçük sarı metal parçaları"ndan ve "parlayan çakıl taşları"ndan kü-

çültücü şekilde söz eder.¹²³ Ama kısa zamanda bu saçmalıkları bırakır: mülkiyet üzerine olan bu bölümün esas fikri, açgözlülüğün ve şehvetin öz itibarıyla kötü ve aptalca olmaları bir yana, eğer doğru yönlendirilirse, “örnek hayırseverlik”ten çok daha faydalı ve ussal oluşlarıdır. Sivil toplumu bencilliğin veya belli “kişisel zaafların”, “alçak ama sağlam temel”i üzerine kurmakla, doğası gereği “yeteneksiz” olan erdeme beyhude yere başvurmaktan çok daha fazla “kamu yararı” elde edilir. İnsanların nasıl yaşaması gerektiği değil, fiilen nasıl yaşadıkları kerteriz alınmalıdır. Locke, havarinin “Tanrı bütün şeyleri bize zevk almamız için verdi” sözlerini neredeyse alıntılanmaya kadar gider, “Tanrı nimetlerini [insan] üzerine eliaçıklıkla akıttı” sözünden bahseder, ve yine de “doğa ve toprak sadece neredeyse kendilerinde değersiz malzemeler sunar”¹²⁴ der. Tanrının “tüm evrenin tek efendisi ve sahibi” olduğunu, insanların Tanrının mülkü olduklarını ve “insanın yaratılanlar karşısındaki özgürlüğü[nün] Tanrının izin verdiklerini kullanma özgürlüğü” söyler; ama ayrıca der ki “doğa durumundaki insan kendinin ve mülklerinin mutlak efendisi[dir]”¹²⁵ “Mülkü olan her insanın kendi bollu-

123 *Treatises*, II, böl. 37, 46, 51 sonu, 75, 111.

124 *A.g.y.* I, böl. 40, 43; II, böl. 31, 43. George Boas tarafından çevrilen *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948), s. 42’de Ambrose’nin *Hexameron*’undan bir ifadeyle Locke’un doğanın armağanlarının ve insan emeğinin görece önemine dair ifadelerine bakınız.

125 *Treatises*, I, böl. 39; II, böl. 6, 27, 123. Bu arada, şu söylenebilir ki eğer “insan doğa durumunda kendi ... mülklerinin mutlak efendisi” ise veya mülk “yalnız sahibinin yaran ve avantajı için”se, çocukların “ebeveynlerinin mallarının varisi olma” (*a.g.y.* I, böl. 88, 93, 97; II, böl. 190) doğal hakları, aileler mallarını başka türlü tasarruf etmezlerse, ki Locke’a göre bunu yapabilirler (I, böl. 87; II, böl. 57, 65, 72, 116 sonu), çocukların bu hakka sahip olabilecekleri şeklindeki kati ehliyete bağlıdır. Çocukların ebeveynlerinin mülkünün varisi olma doğal hakları sadece şu sonuca çıkar ki, ebeveynler vasiyetnamesiz ölürlerse, onların mülklerinin mirasçıları olarak yabancıları değil çocuklarını tercih edecekleri varsayılır. *Bkz.* I, böl. 89 ile Hobbes, *De cive*, IX, 15.

ğundan kardeşinin rahatlığını karşılamak yerine onun fakirlikten ölmesine izin vermesi her zaman günahtır.” Ama mülkiyete dair yaptığı bu tematik tartışmada herhangi bir hayır-severlik görevi konusunda sessiz kalır.¹²⁶

Locke’un mülkiyet öğretisi ve bununla beraber bütün siyaset felsefesi, sadece İncil geleneğine göre değil felsefe geleneğine göre de devrimcidir. Vurgu görev ve yükümlülüklerden doğal haklara doğru kaydığından, birey, ego, ahlaki dünyanın merkezi ve esası haline gelir; çünkü insan –insanın amacından farklı olarak– bu merkez veya esas olmuştur. Locke’un mülkiyet doktrini, Hobbes’un siyaset felsefesine göre daha radikal olan bu değişimin daha “gelişmiş” bir ifadesidir. Locke’a göre, değerli olan hemen her şeyin esası, doğa değil insandır, doğanın armağanı değil insanın işidir, insan her şeyi kendi çabalarına borçludur. Boyun eğmeyen minnettarlık ve doğaya bilinçli olarak uyma veya onu taklit etme ama umutlu özgüven ve yaratıcılık bundan böyle insan asaletinin işaretleri olmuşlardır. İnsan doğanın zincirlerinden fiilen kurtulmuştur ve bununla beraber birey, elde etme arzusunun (açgözlülüğün) serbest kalmasının ardından tüm rıza ve sözleşmelerden önce gelen toplumsal bağlardan özgürleşmiştir: bu arzu üretimi teşvik eder, o halde, tesadüfi olsa da, zorunlu olarak faydalıdır ve dolayısıyla en güçlü toplumsal bağ olmaya elverişlidir: iştahaların sınırlandırılmasının yerine etkileri insancıl olan bir mekanizma gelmiştir. Ve bu serbest kalış, uzlaşımşal şeylerin ilkörneğinin, yani paranın aracılığıyla gerçekleşmiştir. İnsan yaratıcılığının en üstün hükümdarlık olduğu dünya, aslında, uzlaşım kuralının doğanın kurallarının yerini aldığı dünyadır. Bundan sonra, doğa sadece ken-

126 *Treatise*, I, böl. 42 (“günah” ifadesinin kullanımı için bkz. yukarıda n. 90). Krş. a.g.y. böl. 92: “Mülk ... sahibinin yararı ve *yalnız* avantajı içindir.” (Vurgular asıl metinde bulunmamaktadır). Fetih bölümünde (ii, böl. 183) hayır-severlik görevinden bahsetmesiyle ilgili olarak yukarıda n. 119’a bakınız. Krş. yukarıda n. 73.

dinde değersiz olan malzemeleri verir; onlara biçim veren insandır, insanın özgür yaratımıdır. Zira doğal biçimler, anlaşılır “özler” yoktur: “soyut fikirler”, “anlağın kendi kullanımı için kendi başına yaptığı icatlar ve yaratımlardır”. Anlak ve bilimin “verili” olanla ilişkisi, paranın çağrısıyla azami derecede teşvik olan insan emeğinin ham malzemelerle kurduğu ilişkideki duruşuyla aynıdır. O yüzden, anlağın doğal ilkele-ri yoktur: tüm bilgi kazanılır; tüm bilgi emeğe dayanır ve emektir.¹²⁷

Locke bir hazcıdır (hedonist): “Tam anlamıyla iyi veya kötü olan, yalın zevk veya yalın acıdan başka bir şey değildir.” Ama onunkisi garip bir hazcılıktır: “En büyük mutluluk” en büyük zevkleri almaktan değil “o büyük zevkleri üreten şeylere sahip olmaktan meydana gelir.” Bu ifadenin yer aldığı ve bütün *Deneme*’nin en kapsamlı bölümü olan bölümün adının “Güç” olması tamamen bir rastlantı değildir. Zira, eğer Hobbes’un dediği gibi “bir insanın gücü ... onun gelecekteki görünür bir iyiyi ele geçirmek için mevcut yolları”ndan oluşuyorsa, Locke buna karşılık en büyük mutluluğun en büyük güçten oluştuğunu söyler. Bilinebilir doğalar olmadığı için, doğaya uygun zevklerle doğaya uygun olmayan zevkleri veya doğası gereği daha yüksek olan zevklerle doğası gereği daha alçak zevkleri ayırt etmemize olanak tanıyan bir insan doğası yoktur: zevk ve acı “farklı insanlar için... çok farklı şeylerdir”. Bu nedenle “eskinin filozofları *summum bonumum* [en üstün iyi] zenginliklerden mi, beden zevklerinden mi, erdemden mi, tefekkürden mi oluştuğunu boşu boşuna araştırdılar.” *Summum bonumum* yokluğunda, *summum malum* [en büyük kötü] yoksa, insan yaşamını idare etmek için bir yıldızdan ve bir pusuladan yoksun kalacaktır. “Arzu, kendini

127 Hasımlarının vermemesi gereken bir tavizden söz ederken Locke şöyle der: “Zira bu onların çok sever gibi gördükleri doğanın cömertliğini yok etmek olurdu, oysa onlar bu ilkelerin bilgisini düşüncelerimizin emeğine bağlı kılarlar.” (*Essay*, I, 2, böl. 10) (Vurgular asıl metinde bulunmamaktadır)

uçursun diye, her zaman kötülük tarafından harekete geçirilir.”¹²⁸ En güçlü arzu kendini koruma arzusudur. En güçlü arzunun geri çekildiği tek kötü, ölümdür. O halde ölüm en büyük kötü olmalıdır. Hayata tutunmamızı sağlayan, yaşamının doğal tatlılığı değil ölümün dehşetidir. Doğanın sağlamca tesis ettiği, arzunun kaçındığı şeydir, arzunun kalkış noktasıdır; arzunun kendisine doğru devindiği şey ikincildir. Başlıca olgu ihtiyaçtır. Ama bu ihtiyaç, bu eksiklik, artık, tam, mükemmel, bütün bir şeye yöneliyormuş gibi anlaşılmaz. Yaşamın zorunlulukları, artık, eksiksiz veya iyi hayat için gerekli olan şeyler olarak değil sadece kaçınılmaz olan şeyler olarak anlaşılır. O halde ihtiyaçların tatmini artık iyi yaşamın talepleriyle sınırlı kalmaz, artık amaçsız olur. Arzunun amacı doğa tarafından ancak olumsuz olarak tanımlanır: acının inkârı. İnsan çabalarını meydana getiren az çok belirsizlikle sezilen zevk değildir: “insanın çalışkanlığı ve eylemini –tek olmasa da– başlıca teşvik eden huzursuzluktur.” Acının doğal önceliği o kadar güçlüdür ki acının fiili inkârının kendisi bile acı verir. Acıyı ortadan kaldıran acı emektir.¹²⁹ İnsana esasında bütün hakların en önemlisini veren, bu acı ve dolayısıyla bu kusurluluktur: hakların kökenini oluşturan, hünerlerden ve erdemlerden ziyade çileler ve kusurlardır. Hobbes ussal hayatı korkudan korkmanın, korkumuzu dindiren korkunun hâkim olduğu hayatla özdeşleştirir. Aynı ruhla hareket eden Locke da ussal hayatı acıyı dindiren acının hâkim olduğu hayatla bir tutar. Emek doğayı taklit eden sanatın yerini alır; çünkü emek, Hegel’in sözleriyle, doğaya karşı olumsuz bir tutumdur. İnsan çabalarının başlangıç noktası sefalettir: doğa durumu perişanlık durumudur. Mutluluğa giden yol, doğa durumundan uzaklaşan bir harekettir, doğadan uzaklaşan bir harekettir: doğanın yadsınması mutluluğa giden yoldur.

128 *Essay*, II, 21, böl. 55, 61, 71; 20, böl. 6.

129 *Treatises*, II, böl. 30, 34, 37, 42.

Ve eğer mutluluğa giden yol özgürlüğün gerçekleşmesiye, özgürlük olumsuzluktur. İlk acının kendisi gibi, acıyı dindiren acı da “sadece ölümdedir.” Bu nedenle, saf zevkler olmadığına göre, bir yandan kudretli leviathan olarak sivil toplum veya baskıcı toplum ile diğer yandan iyi yaşam arasında bir gerilim olması şart değildir: hazcılık, faydacılık veya siyasi hazcılık olur. Acının acı verici dinisi, en büyük zevklerde “en büyük zevkleri üreten şeylere sahip olmadaki” gibi doruğa varmaz. Yaşam neşesiz bir neşe arayışıdır.

VI.

MODERN DOĞAL HAK BUNALIMI

A. ROUSSEAU

Modernitenin ilk bunalımı, Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Modernizm macerasının kökten bir hata olduğunu ve bu hatanın devasını klasik düşünceye dönüştürmek gerektiğini hisseden ilk kişi Rousseau değildi. Swift'in adını anmak yeterlidir. Ama Rousseau bir "gerici" değildi. Kendisini moderniyete burakmıştı. Antikçağa ancak modern insanın kaderini böylece kabul ederek döndüğü söylenebilir. Her halükârda, onun Antikite'ye dönüşü, aynı zamanda, modernitenin ilerlemesidir. Hobbes'a, Locke'a ya da Ansiklopedicilere karşı, Platon'a, Aristoteles'e ya da Plutarkhos'a müraacat ederek, modern seleflerinin hâlâ muhafaza ettikleri temel klasik düşüncenin önemli unsurlarının yükünden kurtuldu. Hobbes'ta akıl, kendi yetkesini kullanarak tutkuyu özgür kılmıştı; tutku azat edilmiş bir kadın statüsü kazanmıştı; akıl, yalnızca uzaktan kontrolle de olsa, yönetmeye devam ediyordu. Rousseau'da ise, tutku inisiyatifi eline aldı ve başkaldırdı; aklın yerini gasp eden ve geçmişteki sefihliğini öfkeyle inkâr eden tutku Cato'nunkine* benzer katı bir erdemle aklın ahlaki düşkünlüğünü şiddetle kınamaya başladı. Rousseau'dan püskürerek Batı dünyasını kaplayan

* Marcus Porcius Catö Uticensis (MÖ 95-46) Roma Cumhuriyetinin son dönemlerinde yaşamış olan Romalı politikacı ve devlet adamı. Büyük dedesi politikacı ve devlet sözcüsü Yaşlı Cat ile isim benzerliğinden dolayı Genç Cato (*Cato Minor*) olarak bilinir, Cato, aynı zamanda efsanevi inatçılığı ve bildiğinden şaşmaz kişiliği ile ünlüdür. Döneminde oldukça yaygın olan rüşvetle mücadele etmiştir. Ahlaki dürüstlüğü ve özellikle Jül Sezar ile olan uzun mücadelesi ile tanınır. (çev. n.)

kızgın lavlar, bir kez soğuyup katılaştıktan sonra, 18. yüzyıl sonlarının ve 19. yüzyıl başlarının büyük düşünürlerinin inşa ettikleri heybetli yapılarda kullanıldılar. Rousseau'nun müritleri kuşkusuz onun görüşünü aydınlattılar, ancak, bu müritlerde ondaki vizyon genişliğinin olup olmadığı merak konusudur. Rousseau'nun, hem klasik antikite hem de daha ileriye götürülmüş bir modernite adına modernliğe karşı yaptığı tutkulu ve amansız saldırı, bundan daha az olmayan bir tutku ve güçle, modernitenin ikinci bunalımına –yani zamanımızın bunalımına– öncülük eden Nietzsche tarafından tekrarlandı.

Rousseau modernliğe iki klasik düşünce adına saldırdı; bir yandan site ve erdem, öte yandan doğa.¹ “Antikçağda siyasetçiler durmadan törelerden ve erdemden bahsediyorlardı; bizimkilerse sadece paradan ve ticaretten söz ediyorlar”. İster mutlak monarşi, ister temsili (parlamentar) cumhuriyet olsun; ticaret, para, aydınlanma, elde etme arzusunun zincirlerden boşanması, lüks ve yasaların kadiri mutlaklığına inanç modern devletin başlıca nitelikleridir. Töreler ve erdem site de kendi evlerindedir. Cenevre bir sitedir aslında; ama antik sitelere, özellikle de Roma'ya göre daha az sitedir: Cenevre methiyelerinde bile, Rousseau tüm özgür halkların örneği ve tüm özgür halkların en saygını olarak Cenevrelileri değil, Romalıları gösterir. Romalılar, şimdiye dek varolmuş en erdemli, en güçlü ve en özgür halk oldukları için, tüm halkların en

1 Bu bölümün notlarında Rousseau'nun eserleri için kullanılan kısaltmalar şöyledir: “D’Alembert” = *Lettre à d’Alembert sur les spectacles*, Léon Fontaine yay.; “Beaumont” = *Lettre à M. de Beaumont*, Garnier yay.; “Confessions” = *Les Confessions*, Ad. Van Bever yay.; “C.S.” = *Contrat Social*; “First Discourse” = *Discours sur les sciences et sur les arts*, G. R. Havens yay.; “Second Discourse” = *Discours sur l’origine de l’inégalité*, Flammarion yay.; “Emile” = *Emile*, Garnier yay.; “Hachette” = *Ouvres complètes*, Hachette yay.; “Julie” = *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Garnier yay.; “Montagne” = *Lettres écrites de la montagne*, Garnier yay.; *Narcisse*: Préface de Narcisse, Flammarion yay.; “Réveries” = *Rêveries du Promeneur solitaire*, Marcel Ramond yay.

saygındırlar. Cenevreliler ise ne Romalılar, ne Spartalılar ve hatta ne de Atinalılar kadar olabilmişlerdir; çünkü eskilerin kamu ruhu ve vatanseverlik duygusu Cenevrelilerde eksiktir. Anavatanın sorunlarından ziyade kendi özel ya da ev işleriyle ilgilenirler. Eskilerin sahip olduğu ruh yüceliği Cenevrelilerde yoktur. Yurttaş olmaktan çok şehirlidirler (burjuva). Site'nin kutsal birliği, klasik dönem sonrası zamanlarda, ruhani iktidarla dünyevi iktidarın ve nihayet gökler krallığıyla yeryüzü krallığının iki başlılığından dolayı yıkılmıştır.²

Modern devlet kendisini, uzlaşım/sözleşme yoluyla vücut bulan ve doğa durumunun kusurlara çare olan yapay bir bütün (body) olarak sunar. Dolayısıyla, modern devletin eleştirisi açısından, doğa durumunun sivil topluma tercih edilir olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Rousseau, yapay olarak ve sözleşmeyle kurulan bir dünyadan doğa durumuna, doğaya geri dönmeyi önermiştir. Tüm kariyeri boyunca, asla modern devlete karşı salt siteye başvurmakla yetinmemiştir. Aynı solukla, bir yandan da, klasik siteye karşı “doğal insan’ı, siyaset öncesi vahşiyi savunmuştur.”³

Siteye dönüş ile doğa durumuna dönüş arasında açık bir gerilim vardır. Bu gerilim Rousseau’nun düşüncesinin özüdür. Okurlarına, birbirine tam anlamıyla zıt iki konum arasında gidip gelen bir insanın baş döndürücü gösterisini sunar. Bir an, heyecanla her türlü otoriteye ve kısıtlamaya karşı bireyin haklarını savunurken bir an sonra aynı coşkuyla bireyin topluma ya da devlete kayıtsız şartsız boyun eğme-

2 *First Discourse*, a. 134; *Narcisse*, ss. 53-54, 57 n.; *Second Discourse*, ss. 66, 67, 71; *D’Alembert*, ss. 192, 237, 278; *Julie*, ss. 112-13; *C.S.*, IV, 4, 8; *Montagne*, ss. 292-93. Hiçbir modern düşünür *polis*in felsefi kavramını Rousseau’dan daha iyi anlamamıştır: *polis* insanın bilme ve sevmeye gücünün doğal alanına tekabül eden o eksiksiz birliktir/ilişkidir. Özellikle bkz *Second Discourse*, ss. 65-66, ve *C.S.*, II, 10.

3 *First Discourse*, ss. 102 n., 115 n., 140. “Erden örneklerimi eskilerden aldığım için beni eleştiriyorlar. Eğer daha yukarı uzanabilseydim, bunlardan çok daha fazlasını bulabileceğim benzerlikler vardır” (Hachette, I, 35-36).

sini talep eder ya da en katı ahlaki ve toplumsal disiplini öne çıkarır. Bugün Rousseau'nun en ciddi öğrencileri, onun, sonunda, geçici bir bocalama olarak baktıkları bu durumun üstesinden geldiği görüşüne meyletmektedirler. Olgunluğa eren Rousseau, diye savunurlar, hem bireyin meşru taleplerini hem de toplumunkileri aynı ölçüde tatmin edeceğini düşündüğü bir çözüm bulmuştur; bu çözüm belli bir toplum tipinden ibarettir.⁴ Ancak bu yorum kesin bir itiraza açıktır. Rousseau sonuna dek, en iyi toplumun bile bir tür kölelik olduğuna inanmıştır. Bu yüzden, bireyle toplum arasındaki çatışma için sunduğu çözümün, hoşgörülebilir bir kestirimden –haklı şüphelere açık bir kestirimden– fazlası olduğunu düşünememiştir. Topluma, otoriteye, kısıtlamaya ve sorumluluğa veda etmek ya da doğa durumuna geri dönmek, Rousseau için her zaman geçerli bir olasılık olarak kalır.⁵ Öyleyse soru, onun bireyle toplum arasındaki çatışmayı nasıl çözümlediği değil, daha ziyade bu çözümsüz çatışmayı nasıl anladığıdır.

Rousseau'nun *İlk Söylev*'i [Bilimler ve Sanatlar üzerine Söylev] bu sorunun daha kesin biçimde ifade edilmesi için bir anahtar sağlar. Önemli yazılarının ilki olan bu eserde erdem adına sanata ve bilime saldırmıştır: sanat ve bilim erdemle bağdaşmaz ve erdem önemi haiz tek şeydir.⁶ Erdem açık bir biçimde inancın ya da, mutlaka tektanrıcılık olmasa da, Tanrıtanırcılığın desteğini gerektirir.⁷ Bununla

4 Rousseau'ya dair bu yorumunun klasik formülasyonu Kant'ın "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht," Siebenter Satz (*The Philosophy of Kant*, ed. Carl J. Freidrich ["Modern Library ed."] ss. 123-27)'de bulunur.

5 C.S., I, 1; II, 7, 11; III, 15; *Émile*, I, 13-16, 79-80, 85; *Second Discourse*, ss. 65, 147, 150, 165

6 *First Discourse*, ss. 97-98, 109-10, 116. Hachette, I, 55: Ahlak anlayışın mucizelerinden sonsuz fazla ulvidir.

7 *First Discourse*, ss. 122, 140-41; *Émile*, II, 51; *Julie*, ss. 502 vds., 603; *Montagne*, s. 180.

birlikte vurgu bizzat erdem üzerinedir. Rousseau erdemden anladığını, yurttaş-filozof Sokrates, Fabricius ve hepsinin ötesinde Cato örneklerine atıfla yeterince açık biçimde ortaya koyar: Cato “insanların en yücesi”dir.⁸ Erdem her şeyden önce siyasi erdemdir, yani vatanseverin ya da tüm bir halkın erdemidir. Erdem özgür bir toplumu, özgür bir toplum da erdemi gerektirir: Erdem ve özgür toplum birbirine sıkı sıkıya bağlıdır.⁹ Rousseau, klasik modellerinden iki noktada ayrılır. Montesquieu’yü izleyerek, erdeme demokrasinin ilkesi olarak bakar: Erdem, eşitlikten ya da eşitliğin tanınmasından ayrı düşünülemez.¹⁰ İkinci olarak, erdem için gereken bilginin, akılla değil, “bilinç” (ya da “basit ruhların yüce bilimi”) olarak adlandırdığı şeyle, ya da duygu veya içgüdüyle edinildiğine inanır. Onun aklından geçen duygunun ise, esasında tüm hakiki iyiliğin kaynağı olan acıma duygusu olduğu gösterilecektir. Rousseau demokrasiye olan eğilimi ile duyguyu akla yeğlemesi arasında bir bağ görmüştür.¹¹

Rousseau erdemle özgür toplumun birbirine bağlı olduğunu varsaydığı için, bilimle özgür toplumun birbiriyle uyuşmadığını göstererek, bilimle erdemin de birbiriyle uyuşmadığını kanıtlayabilmiştir. *İlk Söylev*’in temelinde yatan uslamlama; aslında bu eserde sadece yetersizce geliştirilen ama *İlk Söylev*’i okurken Rousseau’nun daha sonraki

8 *First Discourse*, ss. 120-22; *Second Discourse*, s. 150; *Julie*, s. 325. Hachette, I, 45-46: Esas eşitlik “bütün erdemin kaynağıdır”. A.g.y. s. 59: Cato insan nesline gelmiş geçmiş en saf erdemin görüntüsü ve modelini vermiştir.

9 *Narcisse*, ss. 54, 56, 57 n.; *Émile*, I, 308; *C.S.*, I, 8; *Confessions*, I, 244.

10 Hachette, I, 41, 45-46; *Second Discourse*, ss. 66, 143-44; *Montagne*, s. 252. *First Discourse* içinde (ss. 118-20) Platon’un *Apology of Socrates*’ten (21b vds.) yapılan alıntı ile Platon’un orijinalini karşılaştırınız: Rousseau Sokrates’in (demokratik veya cumhuriyetçi) devlet adamlarına dair eleştirisini alıntılanamaz; ve Sokrates’in zanaatçılara olan eleştirisini sanatçılara olan eleştiriyle değiştirir.

11 *First Discourse*, s. 162; *Second Discourse*, ss. 107-10; *Émile*, I, 286-87, 307; *Confessions*, I, 199; Hachette, I, 31, 35, 62-63.

yazıları hesaba katılırsa yeterli hale gelen beş ana düşünce etrafında toplanabilir.¹²

Rousseau'ya göre, sivil toplum esasen muayyen, ya da daha kesin bir ifadeyle söylersek, kapalı bir toplumdur. O, sivil toplumun ancak kendine has bir karaktere sahip olması halinde sağlıklı olabileceğini ve bunun da bu sivil toplumun bireyselliğinin ulusal ve münhasır kurumlar tarafından oluşturulmasını ya da beslenmesini gerektirdiğini savunur. Bu kurumlara ulusal bir "felsefe", yani başka toplumlara aktarılabilir olmayan bir düşünme yolu can vermelidir. Her halkın kendi felsefesi başka bir halka çok az uygundur". Öte yandan, bilim ya da felsefe aslen evrenseldir. Bu yüzden bilim ya da felsefe kaçınılmaz olarak ulusal "felsefelerin" gücünü ve dolayısıyla da yurttaşların kendi toplumlarına özgü yaşama tarzına ya da törelerine bağlılığını zayıflatır. Başka bir deyişle, bilim esas olarak kozmopolit olsa da topluma bir vatanseverlik ruhu, ulusal düşmanlıklarla hiç de bağdaşmaz olmayan bir ruh can vermelidir. Kendisini diğer devletlere karşı savunmak durumunda olan bir toplum olan siyasi toplum, askeri yetenekleri beslemelidir; ve bu da normal olarak savaşçı bir ruh ortaya çıkarır. Buna karşılık, bilim ya da savaşçı ruhu tahrip eder.¹³ Dahası, toplum, üyelerinden kendilerini bütünüyle kamusal yarara adamalarını ya da hemcinsleriyle ilgilenmelerini talep eder. "Aylak gezen her yurttaş bir dolandırıcıdır". Öte yandan, bilimin esası, herkesin kabul ettiği gibi, boş zamandır, ki aylaklıktan ayrı tutulması hatadır. Başka bir deyişle, doğru yurttaş kendini ödevlerine adarken,

12 Bu prosedür, Rousseau'nun kendisi ilkelerini *First Discourse*'ta tam olarak henüz ifade etmediğini ve o işin başka nedenlerden ötürü de yetersiz olduğunu söylediğinden itiraz edilemezdir; ve diğer yandan *First Discourse* Rousseau'nun temel kavramının bütünlüğünü sonraki yazılarından daha açık ortaya koyar.

13 *First Discourse*, ss. 107, 121-23, 141-46; *Narcisse*, ss. n. 49, 51-52, 57 n.; *Second Discourse*, ss. 65-66, 134-35, 169-70; II, 8 (sona doğru); *Émile*, I, 13; *Gouvernement de Pologne*, böl. ii ve iii; *Montagne*, ss. 130-33.

filozof ya da bilim adamı bencilce kendi zevklerinin peşinden koşar.¹⁴ Ayrıca, toplum, üyelerinden, sorgulamadan bazı dini inançlara bağlanmalarını talep eder. Bu huzur verici doğrular, “dogmalarımız” ya da “yasalarca ruhsat verilen kutsal dogmalarımız”, bilim tarafından tehlikeye atılır. Bilim, yararlı olup olmadığına bakmadan, olduğu gibi hakikati ortaya çıkarmakla ilgilenir ve dolayısıyla gayesi gereği, yararsız ve hatta zararlı hakikatlere götürme tehlikesiyle karşı karşıya bulunur. Aslında, hakikat ulaşılamazdır; bu nedenle de hakikat arayışı tehlikeli yanlışlara ya da şüpheciliğe sürükleyebilir. Toplumun esası inanç ya da kanıdır. Bu yüzden bilim ya da kanıların yerine bilgiyi koyma çabası kaçınılmaz olarak toplumu tehlikeye atar.¹⁵ Bunun da ötesinde, özgür toplum, üyelerinin uzlaşmsal özgürlük; yani yapılmasına herkesin

14 *First Discourse*, ss. 101, 115, 129-32, 150; Hachette, I, 62; *Narcisse*, ss. 50-53; *Second Discourse*, s. 150; *D’Alembert*, ss. 120, 123, 137; *Julie*, s. 517; *Émile*, I, 243.

15 *First Discourse*, ss. 107, 125-26, 129-33, 151, 155-57; *Narcisse*, ss. 56, 57 n.; *Second Discourse*, ss. 71, 152; *C.S.*, II, 7; *Confessions*, II, 226. Hachette, I, 38 n.: “Ce serait en effect un détail bien flétrissant pour la philosophie, que l’exposition des maximes pernicieuses et des dogmes impies de ses diverses sectes... y-a-t-il une seule de toutes ces sectes qui ne soit tombée dans quelque erreur dangereuse? Et que devons-nous dire de la distinction des deux doctrines, si avidement reçu de tous les philosophes, et par laquelle ils professaient en secret des sentiments contraires à ceux qu’ils enseignaient publiquement? Pythagore fit le premier qui fut usage de la doctrine intérieure; il ne la découvrait à ses disciples qu’après de longues épreuves et avec le plus grand mystère. Il leur donnait en secret des leçons d’athéisme, et offrit solennellement des hécatombes à Jupiter. Les philosophes se trouvaient si bien de cette méthode, qu’elle se répandit rapidement dans la Grèce, et de là dans Rome, comme on le voit par les ouvrages de Cicéron, qui se moquait avec ses amis des dieux immortels, qu’il attestait avec tant d’emphase sur le tribunal aux haranges. La doctrine intérieure n’a point été portée d’Europe à la Chine; mais elle y est née aussi avec la philosophie; et c’est à elle que les Chinois sont redevables de cette foule d’athées ou de philosophes qu’ils ont parmi eux. L’histoire de cette fatale doctrine, faite par un homme instruit et sincère, serait un terrible coup porté à la philosophie ancienne et moderne.” (Vurgular asıl metinde bulunmamaktadır) Krş. *Confessions*, II, 329.

katkıda bulunabildiği toplum yasalarına ya da bir örnek davranış kurallarına itaat etmek için, asli ya da doğal özgürlükten vazgeçmiş olmalarını gerektirir. Sivil toplum, uyarlık ister ya da doğal varlık olarak insanın yurttaş dönüşmesini gerektirir. Oysa filozof ya da bilim insanı, tam bir samimiyetle ya da genel iradeye veya genel düşünüş tarzına hiç dikkat etmeksizin, “kendi dehası”nı izlemelidir.¹⁶ Nihayetinde, özgür toplum, uzlaşım sal eşitliğin doğal eşitsizliğin yerini alması sonucunda ortaya çıkmıştır. Buna karşılık, bilimin peşinden gitmek yeteneklerin, yani doğal eşitsizliğin serpilip gelişmesini gerektirir. Bilimin eşitsizliği teşvik ediyor olması onun öylesine belirgin bir özelliğidir ki, üstünlük kaygısının ya da gururun bilimin ve felsefenin kaynağı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁷

Rousseau, bilim ya da felsefenin özgür bir toplumla ya da erdemle uyuşmadığını ileriye sürerken yine bilim ve felsefeye başvurmuştur. Bu nedenle de, üstü örtülü biçimde, bilim ya da felsefenin esenlik getirebileceğini, yani erdemle uyuşabileceğini kabul etmiştir. Hatta, salt bu üstü örtülü kabulde kalmaz. Bizzat *İlk Söylev*'de, mensuplarının eğitimle ahlakı bütünleştirdiği bilgili toplumlarına büyük övgüler düzmüştür. Bacon'ı, Descartes'ı, Newton'u insanlığın eğitimcileri olarak adlandırmıştır. Üst düzeydeki alimlerin, halkı ödevleri konusunda aydınlatmak ve böylece insanların mutluluğuna katkıda bulunmak için, hükümdarların maiyetinde himaye bulmalarını talep etmiştir.¹⁸

Rousseau bu çelişkiyi gidermek için üç farklı çözüm önermiştir. İlk öneriye göre, bilim iyi bir toplum için kötü, kötü bir toplum içinse iyidir. Bozulmuş bir toplumda, despotça

16 *First Discourse*, ss. 101-2, 105-6, 158-59; *Second Discourse*, s. 116; C.S., I, 6, 8; II, 7; *Émile*, I, 13-15.

17 *First Discourse*, ss. 115, 125-26, 128, 137, 161-62; *Narcisse*, s. 50; *Second Discourse*, s. 147; C.S., I, 9 (sonu); Hacette, I, 38 n.

18 *First Discourse*, ss. 98-100, 127-28, 138-39, 151-52, 158-61; *Narcisse*, ss. 45, 54.

yönetilen bir toplumda, bütün kutsal düşüncelere ya da önyargılara karşı çıkmak meşrudur, çünkü böyle bir toplumun ahlakının, zaten içinde bulunduğu durumdan daha kötüye gitmesi mümkün değildir. Böyle bir toplumda sadece bilim insana belli bir ölçüde ferahlık sağlayabilir. Toplumun temellerinin tartışılması hüküm süren istismarları hafifletecek çözümler bulunmasının yolunu açabilir. Rousseau eğer eserlerinde sadece kendi çağdaşlarına, yani bozulmuş bir toplumun üyelerine hitap ediyor olsaydı, bu çözüm yeterli olabilirdi. Ama Rousseau ömrünü tamamladıktan sonra da bir yazar olarak yaşamayı istemiş ve bir devrim öngörmüştür. Bu yüzden, devrimden sonra kurulması muhtemel olan iyi bir toplumun, daha doğrusu daha önce hiç varolmadığı kadar mükemmel bir toplumun icaplarını göz önünde bulundurarak yazmıştır. Siyasi sorunlar için en iyi çözüm yalnızca ve yalnızca felsefe tarafından bulunabilir. Öyleyse, felsefe sadece kötü bir toplum için iyi olmakla kalmaz, en iyi toplumun ortaya çıkması için de vazgeçilmezdir.¹⁹

Rousseau'nun ikinci önerisine göre, bilim bazı "bireyler", yani "bazı büyük dahiler", "birkaç ayrıcalıklı insan" ya da aralarına kendisini de kattığı "az sayıda gerçek filozof" için iyi, ancak "halk", "avam" ya da "sıradan insanlar" için kötüdür. Dolayısıyla Rousseau, *İlk Söylev*'de, olduğu haliyle bilime değil, ama bilimin avamileşmiş haline ya da bilimsel bilginin yayılmasına saldırır. Bilimsel bilginin geniş kitlelere yayılması sadece toplum için değil, bizzat bilim ya da felsefe için de felakettir. Avami hale gelen bilim kanıya dönüşür ya da önyargılara karşı mücadelenin bizzat kendisi bir önyargı haline gelir. Bilim küçük bir azınlığın ayrıcalığı olarak kalmalı, sıradan insandan ise gizli tutulmalıdır. Her kitap sadece bir azınlığın değil, onu okuyabilen herkesin erişimine

19 *First Discourse*, s. 94 (bkz. 38, 46, 50); *Narcisse*, ss. 54, 57-58, 60 n.; *Second Discourse*, ss. 66, 68, 133, 136, 141, 142, 145, 149; *Julie*, Önsöz (başlangıç); *C.S.I*, 1; *Beaumont*, ss. 471-72.

açık olduğu için, Rousseau kendi ilkesi gereği felsefi ya da bilimsel öğretisini büyük çekincelerle sunmak zorunda kalmıştır. Aslında içinde yaşadığı gibi bozulmuş bir toplumda felsefi bilginin kitlelere yayılmasının herhangi bir zarar getirmeyeceğine inanmıştır. Ancak, daha önce söylendiği gibi, o sadece kendi çağdaşları için yazmamıştır. *İlk Söylev* bu olgular ışığında anlaşılmalıdır. Bu eserin amacı tüm insanları değil, sadece sıradan insanları bilime karşı uyarmaktır. Rousseau, bilimi tümünden kötü olarak reddettiğinde, sıradan insanlara seslenen sıradan bir insan gibi davranmaktadır. Fakat öte yandan da, sıradan bir insan olmayıp, sadece sıradan insan görünümüne bürünmüş bir filozof olduğunu ve nihayetinde “halka” hitap etmeyip, aslında kendi çağının, ülkesinin ya da toplumunun görüşlerine boyun eğmeyen insanlara seslendiğini ima etmiştir.²⁰

Öyleyse, Rousseau’nun bireyle toplum arasındaki uyumsuzluğun giderilemez oluşuna inancının ve en iyi toplumun arzularına bile “birey”, yani “birkaç ayrıcalıklı insan” lehine son bir çekince koymasının başlıca sebebi, onun bilimle toplum (ya da “halk”) arasındaki temel uyumsuzluğa duyduğu

20 *First Discourse*, ss. 93-94, 108 n., 120, 125, 132-33, 152, 157-62, 227; Hachette, I, 23, 26, 31, 33, 35, 47 n. 1, 48, 52, 70; *Second Discourse*, ss. 83, 170, 175; *D’Alembert*, ss. 107-8; *Beaumont*, s. 471; *Montagne*, ss. 152-53, 202, 283. *First Discourse*’un bir eleştirmeni şöyle demiştir: “On ne saurait mettre dans un trop grand jour des vérités qui heurtent autant de front le goût général...” Rousseau ona şöyle cevap vermiştir: “Je ne suis pas tout-à-fait de cet avis, et je crois qu’il faut laisser des osselets aux enfants” (Hachette, I, 21; bkz. ayrıca *Confessions*, II, 247). Rousseau’nun ilkesi doğruyu söylemekti “en toute chose utile” (*Beaumont*, ss. 472, 495; *Rêveries*, IV); bundan ötürü kişi bütün olası faydalılıktan yoksun hakikatleri sadece sindirmez veya saklamaz, onların karşıtlarını iddia ederek, yalan söyleme günahını işlemeyen kesinlikle aldatıcı olabilir. Zararlı ve tehlikeli hakikatlere dair sonuç açıktır (bkz. ayrıca *Second Discourse*, Birinci Bölümün sonu, ve *Beaumont*, s. 461). Dilthey, *Gesammelte Schriften*, XI, 92: “[Joannes von Mueller spricht] von der sonderbaren Aufgabe: ‘sich so auszudrücken, dass die Obrigkeiten die Wahrheit lernen, ohne das ihn die Untertanen verstünden, und die Untertanen so zu unterrichten, das sie vom Glück ihres recht überzeugt sein möchten.’”

inançmış gibi görünebilir. Bu izlenimi teyit eden bir başka nokta da, Rousseau'nun toplumun temelini bedeninin ihtiyaçlarında bulması ve kendisinden söz ederken bedeninin yararına olan hiçbir şeyin ruhunu ele geçiremeyeceğini söylemesidir. Bizzat Rousseau'nun kendisi, sevinçte ve saf ve çıkar gözetmez tefekkürde/temaşada (örneğin, Theophrastus'un ruhunda bitkilerin incelenmesi) eksiksiz mutluluk ve Tanrı'ninkine benzer bir kendine yeterlik bulur.²¹ Böylece Rousseau'nun Aydınlanma düşüncesi karşısında klasik felsefi düşünceyi yeniden canlandırmaya çalıştığı izlenimi daha da güçlenir. Zihinsel yetiler bakımından insanlar arasında bulunan eşitsizliğin büyük önemini yeniden beyan ederken Rousseau kuşkusuz aydınlanma düşüncesiyle karşıtlık içindedir. Ama hemen eklemek gerekir ki, Rousseau, klasik düşünceye eriştiği anda, yeniden kendisini kurtarmaya çalıştığı güçlerin ağına düşer. Onu sivil topluma karşı doğayı öne sürmeye iten mantık, aynı şekilde doğayı da bilime ya da felsefeye karşı öne sürmeye zorlar.²²

İlk Söylev' de, bilimin değerine ilişkin çelişki, Rousseau tarafından, birinci ve ikinci çözümleri bünyesinde barındıran üçüncü önermeyle, olabildiğince eksiksiz bir çözüme kavuşturulur. Birinci ve ikinci öneriler sorunu, bilimin seslendiği kitleyi ikiye ayırarak çözer. Üçüncü öneriyse sorunu, bilimi ikiye ayırarak çözer: erdemle bağdaşmayan ve metafizik (ya da saf teorik bilim) olarak adlandırılabilen bir bilim türü ve erdemle bağdaşan ve Sokratesçi bilgelik olarak adlandırılabilen bir başka bilim türü. Sokratesçi bilgelik, insanın kendi kendisini tanımasıdır. Sokratesçi bilgelik, insanın kendi bilgi-

21 *First Discourse*, s. 101; *Montagne*, s. 206; *Confessions*, III, 205, 220-21; *Rêveries*, V-VII.

22 *First Discourse*, s. 115 n.; *Narcisse*, ss.52-53; *Second Discourse*, ss. 89, 94, 109, 165; *Julie*, ss. 415-17; *Émile*, I, 35-36, 118, 293-94, 320-21. Hachette, I, 62-63: "Akla karşı içgüdüden yana taraf almaya cesaret edebilecek miyiz? Talep ettiğim tam da bu işte."

sizliğinin bilincine varmasıdır. Bu yüzden, Sokratesçi bilgelik bir tür şüpheciliktir; teklikesi olmayan “gayriiradi bir şüphecilik”tir. Sokratesçi bilgelik erdeme eşdeğer değildir, çünkü erdem “basit ruhların bilimi”dir ve Sokrates basit bir ruh değildi. Bütün insanlar erdemli olabilir, oysa Sokratesçi bilgelik sadece küçük bir azınlığın ayrıcalığıdır. Sokratesçi bilgelik esasında talidir; aslolan, erdemin alçakgönüllülükle ve sessizce yaşanmasıdır. Sokratesçi bilgeliğin işlevi, “basit ruhların bilimi”ni ya da vicdanını her türden sofizme karşı savunmaktır. Böyle bir savunma gereksinimi tesadüfi ya da sadece bozulmuş toplumlarla sınırlı değildir. Rousseau’nun en önemli tilmizlerinden birinin dediği gibi, basitlik ve masumiyet gerçekten mükemmel bir şeydir, ama kolayca yoldan çıkabilir: “Bu nedenle bilmekten çok yapmak ya da yapmaktan kaçınmak olan bilgelik, bilime ihtiyaç duyar”. Sokratesçi bilgelik Sokrates’in değil, basit ruhların ya da halkın çıkarı için gereklidir. Gerçek filozoflar, erdemin ya da özgür toplumun koruyucusu olma yolundaki mutlak zorunlu işlevi yerine getirmektedirler. İnsanlığın eğiticileri olarak, yalnızca onlar, halkı ödevleri ve iyi toplumun kesin nitelikleri konusunda aydınlatabilirler. Sokratesçi bilgelik, bu işlevi yerine getirebilmek için kendi temeli olarak tüm teorik bilime muhtaçtır; Sokratesçi bilgelik, teorik bilimin nihayeti ve tacıdır. Özü itibarıyla hiç de erdemin hizmetinde bulunmayan ve dolayısıyla da kötü olan teorik bilim, iyi vafına kavuşmak için erdemin hizmetine sokulmalıdır.²³ Bununla birlikte teorik bilim çalışmak ancak doğaları gereği toplumlara rehberlik etmeye yazgılı olanların tekelindeyse iyi hale gelebilir. Sadece işin ehli olanların anlayabildiği bir teorik bilim iyi sıfatını alabilir. Bu, bozulma dönemlerinde, bilimin avamileştirilmesine geti-

23 *First Discourse*, ss. 93, 97, 99-100, 107, 118-22, 125, 128, 129, 130n., 131-32, 152-54, 161-62; Hachette, I, 35; *Narcisse*, ss. 47, 50-51, 56; *Second Discourse*, ss. 74, 76; *Émile*, II, 13, 72, 73; *Beaumont*, s. 452. Bkz. Kant, *Grundelung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt (sona doğru).”

rilen sınırlamaların gevşetilebileceğini ve hatta gevşetilmesi gerektiği manasına gelmez..

Rousseau'nun esas ölçütü "doğal insan" değil de erdemli yurttaş olsaydı, bu çözümün nihai olduğu düşünülebilirdi. Ancak Rousseau'ya göre, gerçek filozof bazı bakımlardan doğal insana, erdemli yurttaşın olduğundan daha yakındır. Burada, doğal insanın filozofla paylaştığı "aylaklık" a atıfta bulunmak yeterlidir.²⁴ Rousseau, doğa uğruna sadece felsefeyi değil, aynı zamanda siteyi ve erdemi de tartışma konusu yapmıştır. Böyle yapmak zorunda kalmıştır; çünkü onun Sokratesçi bilgeliği nihayetinde teorik bilime ya da daha doğrusu, teorik bilimin özel bir türüne, yani modern doğabilimine dayanır.

Rousseau'nun teorik ilkelerini anlayabilmek için, onun *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev* (Discours sur l'origine de l'inégalité) başlıklı eserine dönmek gerekir. Günümüz Rousseau araştırmacılarının çoğunun gösterdiği temayülün aksine, Rousseau bu eserini (*İkinci Söylev*) her zaman "birinci derecede öneme sahip bir eser" olarak görmüştür. Bu eserinde ilkelerini "tam olarak" geliştirdiğini ya da *İkinci Söylev*'in ilkelerini "gözükaralıkla olmasa bile, en büyük bir cesaretle" ortaya koyduğu eser olduğunu ileri sürmüştür.²⁵ Gerçekten, *İkinci Söylev* Rousseau'nun en felsefi eseridir; onun temel düşüncelerini içerir. Özellikle *Toplum Sözleşmesi* (Contrat Social), *İkinci Söylev*'de atılan temeller üzerinde yükselir.²⁶ *İkinci Söylev*, tartışmasız, bir "filozof"un eseridir. Burada ahlaka tartışmasız ya da tartışılmaz bir varsayım olarak değil, bir konu ya da bir problem olarak bakılır.

24 *First Discourse*, ss. 105-6; *Second Discourse*, ss. 91, 97, 122, 150-51, 168; *Confessions*, II, 73; III, 205, 207-9, 220-21; *Rêveries*, VI (son) ve VII.

25 *Confessions*, II, 221, 246.

26 Bkz. özellikle toplumsal sözleşmenin *raison d'être*sinin (varlık sebebinin) C.S'de değil *Second Discourse*'ta olduğunu belirten C.S., I, 6 (başlangıç). Ayrıca bkz. C.S., I, 9.

İkinci Söylev'in gayesi insanın "tarihi"ni anlatmaktır. Bu tarihe örnek olarak, Lucretius'un şiirinin beşinci bölümünde vermiş olduğu insanlığın kaderine dair açıklaması alınmıştır.²⁷ Ancak Rousseau bu açıklamayı Epikürosçu bağlamından çıkarıp, modern doğabilimleriyle toplumbilimleri tarafından çizilen bir çerçeveye oturtmuştur. Lucretius insanlığın kaderini, bu kaderin Tanrısal eyleme başvurulmaksızın mü-kemmelen anlaşılabileceğini göstermek için tasvir etmiştir. Haberciliğini yapmak zorunda kaldığı hastalıklara deva olarak, siyasi hayatın uzağında felsefi bir inzivayı salık vermiştir. Öte yandan Rousseau ise insanın tarihini, doğal hakla uyuşum içinde olan siyasi düzeni keşfetmek için anlatır. Daha da ötesi, en azından başlangıçta, Epiküros'tan çok Descartes'ın yolunu izler: hayvanların birer makine olduğunu ve insanınsa, genel mekanizmayı ya da (mekanik) zorunluluk boyutunu bir ruha sahip olmakla aştığını ileri sürer. Descartes, "Epikürosçu" kozmolojiyi Tanrıci bir çerçeveye oturtmuştu: Tanrı maddeyi yaratmış ve maddenin hareket yasalarını belirlemiştir. Evren, insanın akıl sahibi ruhu müstesna, salt mekanik süreçlerle varlığa gelmiştir. Akıl sahibi ruhsa özel bir yaratım gerektirir, çünkü düşünce hareket eden maddenin modifikasyonu olarak anlaşılamaz. Ussallık, hayvanlar arasında insanı farklı kılan özelliiktir. Rousseau ise, sadece maddenin yaratılışını değil, keza insanın geleneksel tanımı da sorgular. Hayvanların birer makine olduğunu kabul eden Rousseau, insanlarla hayvanlar arasında sadece anlamaya ilişkin bir derece farkı olduğunu ya da mekaniğin yasalarının düşüncenin oluşumunu da açıkladığını ileri sürmektedir. İnsanın seçim yapma iktidarı ve bu özgürlüğe ilişkin bilinci fiziksel olarak açıklanamaz ve insanın bir ruha sahip olduğunun da kanıtıdır. "O halde, hayvanlar arasında insanı farklı

27 *Second Discourse*, s. 84; ayrıca bkz. *Confessions*, II, 244. Bakınız Jean Morel "Recherches sur les sources du discours de l'inégalité," *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, V (1909), 163-64.

kılan özellik anlayıştan ziyade özgür fail olma niteliğidir". Ancak Rousseau bu konuda neye inanmış olursa olsun, *İkinci Söylev*'in uslamlaması, irade özgürlüğünün insanın özü olduğu varsayımına dayanmaz; ya da daha genel olarak ifade edersek, argüman düalist (ikici) bir metafiziğe dayanmaz. Rousseau, söz konusu tanımın tartışma konusu olduğunu söyleyerek devam eder ve "özgürlük"ün yerine "yetkinleşebilirlik"i (perfectibility) geçirir; hiçkimse insanın hayvanlardan yetkinleşebilme özelliği ile ayrıldığı gerçeğini yadsıyamaz. Rousseau, öğretisini en sağlam temele dayandırmayı amaçlar, öğretisini "çözumsuz itirazlara", "güçlü itirazlara" ya da "aşılabilir güçlükler" açık olan ikici metafiziğe bağımlı kılmak istemez.²⁸ *İkinci Söylev*'in uslamlaması, ötekilerce olduğu kadar, materyalistlerce de kabul edilebilir olma amacını güder. Materyalizm ile antimateryalizm arasındaki tartışmada tarafsız kalmak ya da sözcüğün bugünkü anlamında "bilimsel" olmak ister.²⁹

İkinci Söylev'de yürütülen "fiziki" soruşturma,³⁰ doğal hakkın ve bununla birlikte ahlakın temellerine ilişkin bir inceleme olmayı hedefler. "Fiziki" soruşturma doğa durumunun belirgin özelliklerini ortaya çıkarmaya yönelmiştir. Rousseau, doğal hakkı tesis etmek için doğa durumuna dönüşmesi gerektiğini hiç tartışmasız benimser. Hobbes'un öncüllerini kabul eder. Eski filozofların doğal hak öğretisine yol verip, "Hobbes, tüm modern doğal hak tanımlarının taşıdığı kusuru gayet iyi görmüştür" der. "Modernler" ya da (Romalı hukukçulardan, yani Ulpianusçulardan farklı olarak) "bizim hukukçularımız", hatalı bir biçimde, insanın doğası gereği aklını tam olarak kullanmaya muktedir olduğunu, yani insanın insan olarak doğal yasanın getirdiği mutlak ödevlere

28 *Second Discourse*, ss.92-95, 118, 140, 166; *Julie*, s. 589 n.; *Émile*, II, 24, 37; *Beau-mont*, ss. 461-63; *Rêveries*, III. Bkz. *First Discourse*, s. 178.

29 Bu yaklaşımın tarih öncesiyle ilgili olarak bkz. yukarıda (ss. 67-8, 142-3).

30 *Second Discourse*, ss. 75, 173.

tabi olduğunu ileri sürerler. Rousseau'nun "doğak hakkın modern tanımları" ile, açıkça, kendi döneminin akademik öğretisinde hâlâ hüküm süren geleneksel tanımları anlar. O halde, Hobbes'un geleneksel doğa yasası öğretisine saldırmasını onaylar: doğa yasasının kaynağı, akıldan önce varolan ilkeler, yani insana has olması gerekmeyen tutkular olmalıdır. Bundan da öte, doğa yasasının ilkesini, herkesin kendi varlığını korumak için en uygun araçların neler olduğu konusunda tek yargıç olduğu düşüncesini de beraberinde getiren kendini koruma hakkında bulmakta yine Hobbes'la hemfikirdir. Bu görüş, her iki düşünüre göre de, doğa durumundaki yaşamın "yalnız başına" bir yaşam olduğunu, yani bu dönemde sadece toplumun değil, toplumsallaşabilirliğin de bulunmadığını varsayar.³¹ Rousseau, doğa yasası öğretisinde Hobbes'un yaptığı reformun ruhuna sadakatini, "akla dayalı adalet anlayışını yüce biçimde dile getiren, *kendine nasıl davranılmasını istiyorsan sen de başkasına öyle davran*, değişimin yerine, doğal iyiliği ifade eden ve her ne kadar bir önceki kadar mükemmel olmasa da, yine de ondan daha yararlı olan, *kendin için en iyisini başkasına mümkün olduğunca az zarar vererek yap, değişimini*" geçirerek ifade eder. Rousseau, adaletin temelini, Hobbes'u aratmayacak bir ciddiyetle, insanları olmaları gerektiği gibi değil de, "oldukları" gibi ele alarak bulmaya çalışır. Yine Hobbes gibi, erdemi toplumsal erdeme indirgemeyi de kabul eder.³²

31 A.g.y, ss. 76, 77, 90, 91, 94-95, 104, 106, 118, 120, 151; *Julie*, s. 113; C.S., I, 2, II, 4, 6; ayrıca bkz. *Émile*, II, 45.

32 *Second Discourse*, s. 110; ayrıca bkz. C.S., I (başlangıç); *D'Alembert*, ss. 246, 248; ve *Confessions*, II, 267. Rousseau doğa durumu kavramının *İncil* karşıtı imalarından tamamen haberdardı. Bu nedenle, doğa durumuna ilişkin görüşünü esasında tamamen varsayımsal olarak sundu; doğa durumunun bir zamanlar gerçek olduğu anlayışı, tüm Hristiyan felsefecilerin kabul etmek zorunda olduğu *İncil* öğretisi ile çelişir. Ama *Second Discourse*'ta sunulan öğreti bir Hristiyanın öğretisi değildir; o insana seslenen bir insanın öğretisidir; Platon ve Ksenokrates zamanında Lykeon'da evindedir, 18. yüzyılda ise değil ./..

Rousseau, Hobbes'dan, aslında kendisini daha önceki tüm siyaset felsefecilerinden ayıran aynı iki temel noktada ayrılır. Öncelikle, "toplumun temellerini inceleyen filozofların hepsi doğa durumuna dek geri gitme zorunluluğunu hissetmişlerdir; ancak içlerinde hiçbiri bu noktaya varamamıştır." Bu düşüncelerin hepsi, doğal insanı ya da doğa durumundaki insanı resmettiklerini iddi ederken, aslında uygar insanı resmetmişlerdir. Rousseau'nun selefleri, doğal insanın özelliklerini, bugünkü insana bakarak saptamaya çalışmışlardır, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu baştan kabul edildiği sürece bu ele alış tarzı makuldur. Bu varsayım sayesinde, doğal olanla pozitif ya da uzlaşımsal olan arasına, uzlaşımsal olanı açıkça sözleşmeyle tesis edilen olarak tanımlamak suretiyle bir çizgi çekilebilir. En azından, toplumun kurulması kararından bağımsız olarak insanda ortaya çıkan arzuların doğal oldukları kabul edilebilir. Ancak, Hobbes'la birlikte, bir kez insanın doğal toplumsallığı reddedildiğinde, gözlemleyebildiğimiz kadarıyla insandaki birçok arzunun, kökenlerinde toplumun ve toplumu yaratan sözleşmenin dolaylı ve hafif etkisi olmaları ölçüsünde,

.../... bu anlayışa doğal ışığı insan doğası çalışmasına uygulamak suretiyle ulaşılmıştır ve doğa asla yalan söylemez. Bu ifadelere uygun olarak Rousseau daha sonra doğa durumuyla ilgili açıklamasını kanıtladığını iddia etmiştir. Varsayımsal kalan veya doğa durumu açıklamasından daha az kesinlik taşıyan şey, doğa durumundan despotizme doğru gelişmenin açıklaması ya da "yönetimler tarihi"dir. İki parçaya ayrılan çalışmanın İlk Bölüm'ünün sonunda, Rousseau doğa durumunu bir "olgu" olarak adlandırır: sorun, "gerçek olarak verili iki olgunun" "bir ara sekans ve fiili ya da sözde bilinmeyen olgular silsilesiyle" birbirine bağlanmasından oluşur. Verili olgular doğa durumu ve çağdaş despotizmdir. Rousseau'nun C.S.'nin ilk bölümünde bilmediğini söylediğinde atıfta bulunduğu, doğa durumunun özellikleri değil ara olgulardır. Rousseau'nun doğa durumu açıklaması varsayımsal ise, onun bütün siyasi öğretisi de varsayımsal olurdu; fiili sonuç ise tatminsizlik ve nerede mümkünse reform değil, dua ve sabır olurdu. *Bkz. Second Discourse*, ss. 75, 78-79, 81, 83-85, 104, 116-117, 149, 151-52, 165; bkz ayrıca insan zihninin gelişimi için gereken "binlerce yüzyıl"a atıf (*a.g.y.* s. 98) ile İncil kronolojisi; ayrıca *bkz. Morel, a.g.e.* s. 135.

sözleşmeden kaynaklanan arzular olarak görülmesi mümkündür. İşte Rousseau, Hobbes'dan tam da Hobbes'un öncüllerini kabul ettiği için ayrılmaktadır. Hobbes açıkça tutarsızlık içindedir, çünkü bir yandan insanın doğası gereği toplumsal olduğunu reddederken, öte yandan doğal insanın özelliklerini, toplumsal bir insanın deneyimi olan, toplumsal insan hakkındaki kendi deneyimlerine dayanarak çıkarsamaya çalışır.³³ Rousseau, Hobbes'un geleneksel anlayışa yönelttiği eleştiriyi dikkatle incelerken, bugünün birçok toplumbilimcisini sıkıntıya sokan bir sorunla karşılaşmıştır: İnsanın doğasına ilişkin hakiki bir bilgiye götürecek ele alış tarzı, insanların insana dair deneyimi üzerine fikir yürütmek değil, tam anlamıyla "bilimsel" bir prosedür takip etmek gerekir. Rousseau'nun doğa durumu hakkındaki düşünceleri, Hobbes'un düşüncelerinden farklı olarak, "fiziki" bir soruşturma mahiyetine bürünür.

Hobbes doğal insanı vahşi insanla özdeşleştirmiştir. Rousseau da genellikle bu özdeşleştirmeyi benimser ve buna uygun olarak da çağın etnografik literatüründen geniş ölçüde yararlanır. Ancak, onun doğa durumu öğretisi, ilkede, bu bilgi birikiminden bağımsızdır, çünkü kendisinin de vurguladığı gibi, vahşi insan da şimdiden toplum tarafından şekillenmiştir ve bu yüzden de gerçek anlamda doğal insan olarak kabul edilemez. Rousseau ayrıca, doğal insanın özelliklerini ortaya çıkarmaya yardımcı olacak bazı deneyler de önermektedir. Ama, tümüyle gelecekteki bir çalışmanın konusu olan bu deneyler onun öğretisinin temeli olamazlar. Rousseau'nun kullandığı yöntem, "insan ruhunun ilk ve en basit eylemleri üzerine tefekkür etmektir", toplumu gerektiren bu zihinsel eylemler insanın doğal oluşumuna ait olamazlar, çünkü insan doğası gereği yalnız yaşayan bir varlıktır.³⁴

33 *Second Discourse*, s. 74-75, 82-83, 90, 98, 105,-106, 137-138, 160, 175.

34 *Second Discourse*, s. 74-77, 90, 94-95, 104, 124, 125, 174; Ayrıca bkz. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humaine*, Première Epoque (başlangıç).

Rousseau'nun Hobbes'dan ayrılmasının ikinci sebebi de şöyle açıklanabilir: Hobbes, doğal hak etkin olacaksa, kaynağını tutkudan almalıdır diye öğretiyordu. Öte yandan, doğa yasalarını (insanın doğal ödevlerini belirleyen kuralları), açıkça geleneksel bir yolda, aklın emirleri olarak anlıyordu; bu yasaları “sonuçlar ya da teoremler” olarak tanımlamıştı. Rousseau'nun bundan çıkardığı sonuçşa şudur: Hobbes'un geleneksel anlayışa yönelttiği eleştiri yerinde olduğuna göre, Hobbes'un doğa yasaları anlayışını eleştirmek gereklidir: Sadece doğal hak değil, aynı zamanda doğa yasaları, insanın doğal ödevleri ya da toplumsal erdemleri de doğrudan tutkuya dayandırılmalıdır; yani akıl yürütmekten ve hesap yapmaktan çok daha güçlü bir kaideye oturtulmalıdır. Doğa gereği, doğa yasaları da “doğrudan doğanın ağzından konuşmalı”, akıl öncesi olmalı, “doğal duygular” ya da tutkular tarafından buyrulmalıdır.³⁵

Rousseau doğal insan üzerine yaptığı araştırmanın sonucunu, insanın doğası gereği iyi olduğu savıyla özetledi. Bu sonuç, Hobbes'un öncüllerine dayanan bir Hobbes eleştirisinin neticesi olarak anlaşılabilir. Rousseau şu şekilde akıl yürütür: Hobbes'un da kabul ettiği gibi, insan, doğası gereği, toplumsal olmayan (asosyal) bir varlıktır. Ancak, kibir ve kendini beğenmişlik (amour-propre) toplumun varlığını gerektirir. Dolayısıyla doğal insan, Hobbes'un iddia ettiği gibi gururlu ya da kendini beğenmiş olamaz. Kibir ve kendini beğenmişlik, Hobbes'un da kabul ettiği gibi, tüm kötülüklerin kaynağıdır. Bu nedenle doğal insan tüm kötülüklerden azadedir. Doğal insanda hâkim olan duygu, kendine duyduğu sevgi ya da kendini koruma kaygısıdır. O başkasına ancak bunu yapmakla kendini korumuş olacağına inandığı hallerde kötülük yapar. Ama salt kötülük yapmış olmak için kötülük yapmaz; oysa kibirli ve kendini beğenmiş olsaydı bunu ya-

35 *Second Discourse*, s. 76-77, 103, 107-110. bkz. *Émile*, I, 289.

pardı. Dahası, kibir ve acıma bağdaşmaz duygulardır. Kendi saygınlığımızla ilgilendiğimiz sürece, diğerlerinin çektiği acılara duyarsız kalırız. Acıma duygusunun gücü, bireyler arasında aşırı kibarlık ve uzlaşım/toplumsallık arttığı ölçüde azalır. Rousseau, doğal insanın merhametli olduğunu ileri sürer: Eğer kendi varlığını koruma güdüsünün kuvvetli tahrikleri acıma duygusuyla yumuşatılıyor olmasaydı, insan toplumunun toplumsal sözleşmeden kaynaklanan uzlaşım sal kısıtlamalar ortaya çıktığı döneme dek varlığını sürdürmesi imkânsız olurdu. Rousseau, sanki içgüdüsel olarak türün varlığını sürdürme arzusunun, üreme arzusu ve acıma duygusu yönünde iki kola ayrıldığını kabul eder gibidir. Acıma da tüm toplumsal erdemlerin kaynağında yer alan duygudur. Rousseau, insan doğası gereği kendine duyduğu sevginin ve acıma duygusunun hükmü altında bulunduğu ve kibir ve kendini beğenmişlikten de azade olduğu için, insanın doğal olarak iyi olduğu sonucuna varmıştır.³⁶

Doğal insanda kibrin bulunmaması ile anlayış ya da mantığın ve buna bağlı olarak da özgürlüğün bulunmaması aynı sebeptendir. Akıl/mantık dille aynı dönemde ortaya çıkmıştır ve dil de toplumun varolmasını gerektirir. Doğal insan toplum öncesine ait bir varlık olduğu için, mantık öncesindedir. Yine burada da Rousseau, Hobbes'un kendi öncüllerinden çıkarmamış olduğu zorunlu bir sonucu çıkarır. Akıl/mantık sahibi olmak, genel düşüncelere (idea) sahip olmak anlamına gelir. Ancak, hafızanın ya da hayal gücünün silik resimlerinden farklı olarak genel düşünceler, doğal ya da bilinçsiz bir sürecin ürünleri değildir. Bunlar tanımları gerektirirler; varlıklarını tanımlara borçludurlar. Bu yüzden de dilin varlığını gerektirirler. Dil nasıl doğal bir olgu değilse, mantık da doğal bir olgu değildir. Bundan hareketle, Rousseau'nun neden insanı akıl sahibi hayvan olarak nitelendiren geleneksel tanımın yerine

36 *Second Discourse*, s. 77, 87, 90, 97-99, 104, 107-110, 116, 120, 124-125, 147, 151, 156-157, 160-161, 165, 176-177.

yeni bir tanım getirdiğini de daha iyi anlayabiliriz. Üstelik, doğal insan mantık öncesi bir varlık olduğu için, “ihtiyacı olan şeyleri haklı olarak kendisine mal edebildiği” halde, akıl yasa-sı olan doğa yasasını hiçbir şekilde anlayabilecek yetenekte değildir. Doğal insan her bakımdan ahlak öncesidir: kalpsizdir. Doğal insan, insan altı bir varlıktır.³⁷

Rousseau’nun insanın doğal olarak iyi olduğu şeklindeki tezi, insanın doğa gereği insan altı bir varlık olduğu yönünde-ki bu son iddianın ışığında anlaşılmalıdır. İnsan doğal olarak iyidir, çünkü insan doğası gereği, iyi ya da kötü olmaya elverişli insan altı bir varlıktır. İnsanın gerçekten doğal bir teşekkülü söz konusu değildir. İnsani özgü her şey ya sonradan edinilmiştir ya da uzlaşım dayalı veya yapay olgulardır. İnsan doğası gereği neredeyse sonsuz ölçüde mükemmelleşmeye açıktır. İnsanın neredeyse sınırsız gelişiminin ya da kendisini kötülükten kurtarabilme iktidarının önünde hiçbir bir doğal engel yoktur. Aynı sebeple, insanın neredeyse sınırsız bozulmasının önünde de doğal bir engel yoktur. İnsan doğası gereği, neredeyse sonsuzca etkiye/biçimlendirilmeye açıktır. Rahip Raynal’ın sözleriyle, insan türü biz onu nasıl yoğurmak istersek odur. İnsanın, kendinden türetebileceği şeye bir sınır çizecek, gerçek anlamda bir doğası yoktur.³⁸

37 A.g.y. s. 85, 89, 93-94, 98-99, 101, 102, 105-106, 109, 111, 115, 118, 157, 168. Morel, Rousseau’nun “genel düşüncelerin doğal üretimi yerine, bu düşüncelerin bilimsel düşünceyle oluşturulmasını koyduğu”nu söylerken (a.g.y. s. 156), doğru bir noktaya parmak basar. Rousseau’nun model aldığı Lucretius’un şiirinde (V, 1028-1090), dilin doğuşu mantığın doğuşuna herhangi bir atıf yapılmaksızın tasvir edilmektedir: mantık, insanın doğal oluşumuna aittir. Rousseau’da ise dilin doğuşu ile mantığın doğuşu kesişmektedir. C.S., I, 8; Beaumont, s. 444, 457.

38 Rousseau’nun insanın doğal olarak iyi olduğu yolundaki iddiası bilinçli bir biçimde muğlaktır. Bu iddia, iki uzlaşmaz görüşü ifade eder: biri daha gelenek-seldir, diğeri ise tamamıyla gelenek karşıtı. Bu düşüncelerden ilki şöyle açıklanabilir: İnsan doğası gereği iyi, ancak kendi hatası nedeniyle kötüdür. Hemen hemen bütün kötülüklerin kaynağı insanidir. Neredeyse bütün kötülükler uygarlığın sonucudur. Uygarlığın kökeninde kibir, yani özgürlüğün kötüye ./..

Eğer insanın insanlığı sonradan edinilmişse, bu edinme süreci açıklanmalıdır. “Fizik araştırmaları”na uygun olarak, insanın insanlığı rastlantısal bir nedenselliğin meyvesi olarak anlaşılmalıdır. Hobbes’ta ise böyle bir problem yoktur. Ama bu sorun, zorunlu olarak Hobbes’un ortaya attığı öncüllerden çıkmaktadır. Hobbes, doğal varlıkların doğal ya da mekanik ortaya çıkışıyla, iradi ya da keyfi insan yaratılarını birbirinden ayırmıştır. Hobbes insanın dünyasını, evren içinde ayrı bir evren olarak anlamıştır. Hobbes’a göre, insanın doğa durumunu terk ederek sivil toplumu oluşturması, adeta, insanın doğaya karşı girdiği bir başkaldırıdır. Bununla birlikte, Spinoza’nın işaret ettiği gibi, Hobbes’un bütüncüllük kavramı, doğa durumu ile sivil toplum durumu arasındaki ikililiğin ya da doğal dünya ile insanın dünyası arasındaki ikililiğin doğal dünyanın tekliğine indirgenmesini veya doğa durumundan sivil topluma geçişi ya da insanın doğa karşısındaki başkaldırısının doğal bir süreç olarak anlaşılmasını gerektirmektedir.³⁹ Hobbes bu zorunluluğu, kısmen, hatalı olarak toplum öncesi insanın zaten ussal bir varlık, sözleşmeler yapabilecek yetenekte bir varlık olduğunu öne sürdüğü için kendisinden gizlemiştir. Dolayısıyla, Hobbes açısından doğa durumundan sivil topluma geçiş, ona göre, toplumsal sözleşmenin yapılmasıyla örtüşmektedir. Ama Rousseau, Hob-

.../. kullanılması yatar. Bu düşüncenin fiili sonucu, insanların uygarlığın ortaya çıkardığı kaçınılmaz kötülüklere, sabır ve tevekkül içinde katlanmak zorunda olduklarıdır. Rousseau’ya göre bu bakış açısı İncil’e dayalı bir inancı temel almaktadır. Ek olarak, Rousseau’nun da tasvir ettiği haliyle, doğal insan ya da doğa durumundaki insan kibre yatkın değildir, dolayısıyla onun doğa durumunu (masumiyet halini) terk etmesinin ya da uygarlık macerasına girişmesinin nedeni kibir olamaz. Daha genel olarak ifade edersek, doğal insanda eksik olan, irade özgürlüğüdür; dolayısıyla, özgürlüğünü iradi olarak kötüye kullanamaz. Doğal insanın ayırt edici özelliği özgürlük değil, mükemmelleşmeye açık oluşudur. Bkz. *Second Discourse*, s. 85, 89, 93-94, 102, 160; C.S., I, 8; Bkz. yukarıda n. 31.

39 Spinoza’nun *Epistolae*, s. 50’deki Hobbes eleştirisi ile, *Tractatus theologicopoliticus*, IV. (başlangıç) ve *Ethica*, III, önsöz’teki Hobbes eleştirisini karşılaştırınız.

bes'un öncüllerinin vardığı zorunlu sonuçları farkederek, bu geçişı doğal, ya da en azından doğa tarafından hazırlanmış bir olgu olarak kavramak durumunda kalmıştır: insanın doğa durumunu terk etmesi ve uygarlık macerasına girişmesi, özgürlüğünü iyi ya da kötü yolda kullanmasından veya asli bir zorunluluktan değil, mekanik bir nedensellikten ya da bir dizi doğal rastlantıdan ileri gelir.

İnsanın insanlığı ya da ussallığı sonradan edinilmiştir. Akıl bedenın temel ihtiyaçlarından sonra gelir. Akıl bu ihtiyaçların tatmin edilmesi sürecinde belirir. Esas olarak, bü basit ve bir örnek ihtiyaçlar kolayca tatmin edilebilir. Ama bu olgunun kendisi büyük bir nüfus artışına yol açar ve buna bağlı olarak da temel ihtiyaçların tatmin edilmesi zorlaşır. Dolayısıyla insan, varlığını sürdürebilmek için düşünmeye - düşünmeyi öğrenmeye- mecbur kalır. Üstelik, temel ihtiyaçlar değişik iklimlerde ve değişik koşullarda farklı biçimlerde tatmin edilmektedir. Bununla birlikte zihin, temel ihtiyaçların ve onların tatmin şeklinin belli koşullarda aldığı biçimle orantılı olarak gelişir. Koşullar, insanların düşüncesini şekillendirir. Bir kez böyle şekillenince, insanlar yeni ihtiyaçlar geliştirir ve bu yeni ihtiyaçları gidermeye çalışırken de düşünceleri daha fazla gelişir. O halde, düşüncenin gelişimi zorunlu bir süreçtir. Zorunludur, çünkü insanlar değişimlere (adaların oluşumu, yanardağ patlamaları ve benzeri olaylara) göre, belli bir nihai amaca yönelik değil de rastlantısal olmalarına rağmen, yine de doğal nedenlerin zorunlu sonuçları olan icatlar yapmaya mecbur kalırlar. Rastlantı, anlayışı ve insan- da anlayışın gelişmesini getirir. Bu olgu özellikle doğa durumundan uygar yaşama geçişte ortaya çıktığına göre, uygarlaşma sürecinin doğa durumundaki insan altı varlığın sonsuz mutluluğunu yok etmesi ya da insanın toplumu oluşturarak ciddi bir hata işlemesi belki de şaşırtıcı değildir. Ancak, tüm bu sefalet ve tüm bu hatalar kaçınılmazdı; tüm bunlar erken dönem insanının deneyim ve felsefe eksikliğinin zorunlu so-

nucuydu. Her ne kadar mükemmellikten yoksunsa da, toplum içinde ve vasıtasıyla mantık/akıl gelişir. Sonuçta, başlangıçtaki deneyim ve felsefe eksikliğinin üstesinden gelinmiş ve insan kamu hukukunu sağlam temeller üzerine oturtmayı başarmıştır.⁴⁰ Rousseau'nun zamanı olan dönemde, insan artık rastlantısal koşullarla değil, daha çok mantığıyla/aklıyla şekillenmeye başlayacaktır. Kör bir kaderin eseri olan insan, sonuçta kendi kaderinin gözü açık bir efendisi haline gelir. Aklın yaratıcılığı ya da doğanın kör güçleri üzerindeki hâkimiyeti işte doğanın bu kör güçlerinin bir ürünüdür.

Rousseau'nun doğa durumu öğretisinde, modern doğal hak öğretisi hassas bir aşamaya gelir. Rousseau, onu baştan sona çözümleyerek, bütünüyle bir kenara bırakma zorunluluğuyla karşı karşıya kalır. Eğer doğa durumu insan altı nitelikteyse, insani ölçütler bulmak için doğa durumuna geri dönmek saçmadır. Hobbes insanın doğal bir ereği olduğunu yadsımıştır. O, hakkın doğal ya da keyfi olmayan bir temelini insanın kökenlerinde bulabileceğine inanıyordu. Rousseau ise insanın kökenlerinin tüm insani özelliklerden yoksun olduğunu gösterdi. Bu nedenle Hobbes'un öncüllerine dayanıldığında, hakkın temelini doğada, insan doğasında arama girişimlerini bir kenara bırakmak zorunlu hale geldi. Rousseau ise sanki başka bir alternatif göstermiştir. Çünkü insanı ayırdeden şeyin doğa vergisi bir özellik değil, insanın doğayı değiştirmek ya da doğanın üstesinden gelmek için yaptığı veya yapmaya mecbur kaldığı şeylerin zorunlu bir sonucu olduğunu gösterdi: İnsanın insanlığı, tarihsel sürecin bir ürünüdür. Bir an için –ki bu bir an yüzyıldan uzun sürmüştür– insan davranışlarının ölçüsünü tarihi süreçte bulmak mümkün görülmüştür. Bu çözüm, tarihsel sürecin ya da bu sürecin sonucunun, her halde, doğa durumuna tercih edilir olduğunu ya da bu sürecin “anlamli” olduğunu varsayar. Rousseau bu

40 *Second Discourse*, s. 68, 74-75, 91, 94-96, 98-100, 116, 118-119, 123, 125, 127, 128, 130, 133, 135, 136, 141, 142, 145, 179; *Narcisse*, s. 54; *Julie*, n. 633.

varsayımı kabul edemez. Tarihsel sürecin rastlantısal olduğu oranda insan için bir ölçü olamayacağını ve yine eğer bu sürecin yöneldiği nihai bir hedef varsa, bunun da tarihi aşan ölçüler olmadıkça anlaşılamayacağını fark etmiştir. Tarihsel süreç, hedefi ya da amacı önceden bilinmedikçe, bir ilerleme olarak kabul edilemez. Anlamli olabilmesi için, tarihi sürecin kamusal hakkın (kamu hukukunun) eksiksiz bilgisine erişmesi gerekir. İnsan, böyle bir bilgiye sahip olmadıkça, kendi kaderinin gözü açık efendisi değildir ya da bu hale gelemeyecektir. Öyleyse, insana gerçek ölçüyü sağlayan, tarihsel sürecin bilgisi değil, toplumun gerçek hukukunun ne olduğunun bilinmesidir.

Rousseau'nun içinde bulunduğu kötü halin sadece bir yanlış anlamadan ileri geldiği öne sürülmüştür. Onun yaşadığı dönemdeki akademik eğitimde doğa durumu, insanın ilk dönemlerde gerçekten içinde yaşamış olduğu koşullar olarak değil, sadece basit bir "varsayım" olarak anlaşıliyordu. Doğa durumunda yaşayan insan bütün temel yetenekleri yeteri kadar gelişmiş insandır; ama sadece doğal yasaya tabi olarak "görülür" ve bu yüzden de sadece doğa yasasından kaynaklanan bütün hak ve ödevlere sahip olarak. İnsanın pozitif bir yasaya tabi olmadan gerçekten böyle bir durum içinde hiç yaşayıp yaşamadığı sorusuysa bir yere götürmez. *İkinci Söylev'*de Rousseau'nun kendisi de böylesi bir doğa durumu anlayışına atıfta bulunur ve bunu benimsemiş gözükür. *Toplumsal Sözleşme*'nin başında da Rousseau, "tarihsel" doğa durumuna dair bilgilerin doğal hakla ilişkin bilgilerle alakası olmadığını söyler gibidir. Netice itibariyle, Rousseau'nun doğa durumu öğretisinin, doğa durumunun tamamen bağlantısız iki anlamını birbirinde ayrı tutma zorunluluğunu açık bir biçimde ortaya koymaktan başka bir değeri yokmuş gibi gözükebilir: insanın ilk dönemde içinde yaşadığı koşullar (dolayısıyla geçmişteki bir olgu) olarak doğa durumu ve insan olarak insanın hukuki statüsü (dolayısıyla bir soyutlama ya da bir varsayım) olarak doğa durumu. Başka bir deyişle

Rousseau, biraz gönülsüzce de olsa, kendi çağının akademik dünyasının doğal hak öğretisinin, Hobbes ve Locke gibi düşünürlerin savunduğu doğal hak öğretisinden daha üstün olduğuna tanıklık eder görünmektedir.⁴¹ Bu eleştiri doğal hakkın varlığı ve içeriği sorunuyla, insanın bütünlük içindeki konumu sorunu ya da insanın kökeni sorunuyla birbirine karışan, doğal hakkın yaptırımları sorunu arasındaki zorunlu ilişkiyi dikkate almaz. Bu yüzden Rousseau, tüm siyaset felsefecilerinin doğa durumuna, yani insanın ilk koşullarına geri dönme zorunluluğunu hissettiklerini söylerken bütünüyle haksız değildir. Tüm siyaset felsefecileri, adaletin gereklerinin insanın koyduğu kullardan bağımsız bir temele sahip olup olmadığı ya da ne ölçüde olduğu sorunu üzerinde düşünmek zorundadırlar. Rousseau'nun yüzünü kendi döneminin akademik dünyasının doğal hak öğretilerine dönmesi, ancak, bu öğretinin üstü açık ya da kapalı olarak üzerinde temellendiği geleneksel doğal teolojiyi benimsemesiyle mümkün olabilirdi.⁴²

Doğal hakkın gerek niteliği gerekse içeriği, insanın kökeni anlamada tutulan yoldan önemli ölçüde etkilenebilir. Ancak bu, doğal hakkın Rousseau'nun kurguladığı doğa durumunda yaşayan aptal hayvana değil de şimdi olduğu haliyle insana hitap ediyor olması gerçeğini engellemez. Dolayısıyla, Rousseau'nun nasıl olup da kendi doğal hak öğretisini, doğal insan ya da doğa durumundaki insan hakkında bildiğini sandığı şeylere dayandırdığını anlamak güçtür. Rousseau'nun doğa durumu anlayışı onu insanın doğasını dikkate almayan bir doğal hak öğretilerine götürmekte ya da bu anlayış artık bir doğa yasası olarak anlaşılmayan akli yasaasına işaret etmektedir.⁴³ Denilebilir ki Rousseau, böyle bir

41 Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Jubiläums-Ausgabe, II, 92; Bkz. *Second Discourse*, s. 83.

42 Bkz. C.S., II, 6. *Toplumsal Sözleşme ile Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev* arasındaki ilişki için bkz. Yukarıda n. 26 ve 32.

43 Bkz. C.S., II, 6 ve *Second Discourse*, s.77.

akıl yasasının niteliğini, kendi genel irade öğretisiyle, geleneksel doğa yasasına “gerçekçi” bir ikame bulma çabasının sonucu olarak kabul edilebilecek bir öğretiyle belirlemiştir. Bu öğretiye göre, insan arzularının sınırlandırılması insan mükemmelliğinin talepleri etkisiz kılmasından değil, insanın kendisi için talep ettiğine başkalarının da hakkının olduğunu kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer herkes mutlaka kendi haklarının tanınması konusuna aktif bir ilgi gösterir, oysa hiçkimse, ya da ancak çok az insan diğer insanların insani mükemmelliği konusuna aktif bir ilgi gösterir. Durum bu olunca, benim arzum “genelleşerek”, yani toplumun diğer üyelerini de aynı şekilde bağlayan bir yasanın konusu olarak algılanmak suretiyle ussal bir arzu haline dönüşür. “Genelleşme” sınamasını başarıyla atlatan bir arzu, bu sürecin sonunda ussal ve dolayısıyla haklı bir arzu olduğunu kanıtlar. Rousseau, akıl yasasını doğa yasası olarak algılamayı bir kenara bırakarak, kendi Sokratesçi bilgeliliğini doğabilimlerinden kökten bir biçimde bağımsız kılabilirdi. Onun Montesquieu’den aldığı ders, kendi düşüncesinde doğal anayasa hukukuna içkin doktriner eğilimlerle çelişmekteydi. Aşırı doktrinarizm, akıl yasasını insanın doğasına ilişkin bilgidен kökten bağımsız kılma yolundaki çabaların bir sonucuydu.⁴⁴

44 Rousseau, “Montesquieu tarafından konan, özgürlüğün her iklimde yetişen, dolayısıyla da her halkın erişebileceği bir meyve olmadığı yolundaki ilke”yi açıkça benimserken, klasik düşünürlerle fikir birliği içindedir. (C.S., III, 8). Bu ilkenin kabul edilmesi, Rousseau’nun derhal uygulamaya koyma niyetiyle ortaya attığı önerilerinin birçoğunun mütevazı niteliğini açıklamaktadır. Bununla birlikte, Rousseau, Montesquieu ve klasiklerden ayrılarak, “meşru her hükümet cumhuriyetçi” (II, 6) olduğunu ve bu yüzden de varolan yönetimlerin neredeyse hepsinin gayri meşru olduğunu öğretir: “Uluslar içinde pek azının yasaları vardır.” (III, 15). Bu, birçok durumda, böylelikle meşru hale gelmeseler de despotik rejimlerin kaçınılmaz olduğunu söylemeye varmaktadır. Bir sultanı boğmak, sultanın yönetimi sırasında yaptığı tüm eylemler kadar “yasal”dır. (*Second Discourse*, s. 149).

Rousseau'nun doğa durumuna ilişkin olarak Hobbes'un öncüllerinden çıkardığı sonuçlar, insanı toplumsal hayvan olarak kabul eden anlayışa geri dönmeyi salık verir görünmektedirler. Rousseau'nun neden bu anlayışa geri dönebileceğini açıklayan bir başka neden daha vardır. Hobbes'a göre, bütün erdemler ve bütün ödevler salt kendi varlığını koruma kaygısından, yani doğrudan doğruya basit bir hesaptan kaynaklanır. Rousseau'ysa, hesabın ya da çıkarın toplum açısından yeteri kadar güçlü bir bağ ya da yeteri kadar derin bir temel olmadığını hissetmiştir. Bununla birlikte, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu kabul etmeye de yanaşmamıştır. O, toplumun kökeninin, insanın temel toplumsallığından farklı olan insani tutkulara ya da duygularda bulunabileceğini düşünmüştür. Rousseau'nun yürüttüğü mantık şu şekilde özetlenebilir: Eğer toplum doğalsa, esas olarak bireylerin iradeleri üzerine dayanmıyor demektir. İnsanı toplumun üyesi yapan, esas olarak, kendi iradesi değil, doğadır. Öte yandan Hobbes'un hesaba ya da öz çıkara tanıdığı yer tutkuya ya da duyguya verilirse, insanın toplum karşısındaki önceliğini korunacaktır. Sonuç olarak Rousseau, bireyin, yani bütün insanların kesin bağımsızlığına taraftar olduğu için, insanın toplumsal hayvan olduğu anlayışını benimsemeyi reddetmiştir. Doğa durumu kavramını muhafaza etmesinin sebebi ise bu durumun bireyin mutlak bağımsızlığını güvence altına alıyor olmasıdır. Doğa durumu kavramını bireyin azami bağımsızlığına elverişli olan böyle bir doğal ölçüt aradığı için muhafaza etmiştir.⁴⁵

Rousseau bağımsızlığa ya da özgürlüğe, yani doğa durumundaki insanın en ayırt edici özelliklerine kendi düşünce sistemi içinde artan bir önem vermiyor olsaydı, istemeden de olsa değerden düşürdüğü, hatta bütünüyle yok ettiği doğa durumu anlayışını muhafaza edemezdi. Hobbes'un öğ-

45 Hachette, I, 374; *Émile*, 286-287, 306; II, 44-45.

retisinde, özgürlük ya da herkesin kendi varlığını korumak için gereken araçlar konusunda tek yargıç olması, kendi varlığını koruma kaygısına bağlanmıştır; özgürlük ile kendi varlığını koruma kaygısı arasında bir çatışma meydana geldiğinde, kendini koruma kaygısı baskın çıkar. Buna karşın Rousseau'da özgürlük, yaşamdan daha üstün bir değerdir/iyidir. Aslında Rousseau, özgürlüğü erdemle ya da iyilikle özdeşleştirmeye meyleder. Özgürlüğün insanın kendi koyduğu kurallara uyması olduğunu söyler. Bunun anlamı, her şeyden önce, sadece yasaya itaatin değil, yasamanın da kaynağının bireyde olduğudur. İkinci olarak bu, özgürlüğün erdemın koşulu ya da sonucu olmadığı gibi bizatihi erdem de olmadığı anlamına gelir. Erdem için doğru olan, Rousseau'nun erdemden ayırdığı iyilik için de söylenebilir. Özgürlük iyilikle özdeşdir. Özgür olmak ya da bireyin kendisi olması, iyi olmak demektir, insanın doğası gereği iyi olduğu savının bir anlamı da budur. Ancak Rousseau, klasik insan tanımının, insanı diğer varlıklardan ayıran şeyin kıstası olarak ussallığı değil de özgürlüğü alan yeni bir tanımla değiştirilmesini önermektedir.⁴⁶ Rousseau'nun "özgürlük felsefesi"ni icat eden kişi olduğu söylenebilir. "Özgürlük felsefesi"nin en gelişmiş biçimi ile, yani Alman idealizmiyle, Rousseau ve dolayısıyla Hobbes arasındaki ilişkiyi hiçkimse Hegel'den daha açık kurmamıştır. Hegel, Kant ve Fichte'nin idealizmiyle "antisosyal doğal hak sistemleri", yani insanın doğal toplumsallığını reddeden ve "birey olmayı ilk ve en önemli şey sayan" doğal hak öğretileri arasındaki akrabalığa işaret etmiştir.⁴⁷

46 *Second Discourse*, s. 93 (Bkz. Spinoza, *Ethica*, III, 9 schol.), 116, 130, 138, 140-141, 151; C.S., I, 1 (başlangıç), 4, 8, 11 (başlangıç); III, n. 9 (son). Bkz. Hobbes *De cive* adlı eserinin ilk kısmının bölüm başları ve Locke *Treatises* adlı eseri II, 4, 23, 95, 123. bölümler.

47 Hegel, *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* (Tabii hukukun bilimsel ele alınış yöntemleri), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Siyaset ve hukuk felsefesine dair yazılar, Lason yay.) içinde s. 346-347: "Daha düşük ./..

“Toplumsalcılık karşıtı doğal hak sistemleri” Epikürosçuluğun bir dönüşümü sayesinde ortaya çıkmıştır. Epikürosçuların öğretisine göre, birey doğal olarak tüm toplumsal bağlardan azadedir, çünkü doğal iyi hoş gidenle, yani temelde bedene hoş gelenle özdeştir. Ancak yine aynı öğretiye göre, birey doğa tarafından iyice belirlenmiş bazı sınırlar içinde tutulmaktadır, çünkü hazzın doğal bir sınırı, yani bir en alt bir de en üst sınırı vardır. Nihayetsiz çabalama doğaya aykırıdır. Epikürosçuluğun Hobbes düşüncesinde geçirdiği dönüşüm, bireyin sadece kendi iradesinden kaynaklanmayan tüm toplumsal bağlardan özgürleşmesiyle kalmayıp, aynı zamanda her türlü doğal erekten de kurtulmasını imler. Bir insanın doğal bir ereği olduğu anlayışını reddeden Hobbes, iyi yaşama kavramını, bireyin iradesi haricinde oluşturulmuş evrensel bir yaşama modeline boyun eğmekten farklı bir çerçevede düşünür. Hobbes iyi hayatı, insanın ödevlerinden, mükemmeliğinden ya da erdeminden ayrı olarak onun kökenlerinde ya da insanın doğal hakkında aramıştır. Onun anladığı anlamda doğal hak, sınırsız arzuları sınırlamaktan ziyade onları yönlendirir. Kaynağını kendini koruma kaygısında bulan ve gitgide büyüyen sınırsız arzu, meşru mutluluk arayışıyla aynı şeydir. Bu şekilde anlaşılan doğal hak, insanı ancak şartlı ödevlere ve çıkarı öne alan bir tüccar erdemine götürür. Rousseau ise, Hobbes’un anladığı anlamda mutlulukla sürekli yoksulluk arasında bir fark olmadığı⁴⁸ ve Hobbes ve Locke’un “yararcı” ahlak anlayışının yetersiz olduğu kanısına varmıştır: ona göre ahlakın, hesaptan daha sağlam bir temele

../. bir soyutlama düzleminde olmakla beraber, sonsuzluk, genel olarak mutluluk öğretisinde süjenin mutlaklığı aracılığıyla ve tabii hukukta, özellikle antisosyalist olarak adlandırılan ve bireyin varlığını birincil ve en yüksek değer olarak kabul eden sistemler tarafından ön plana çıkarılmıştır; ama Kantçı ve Fichteci idealizmde olduğu gibi saf bir soyutlama düzeyinde değildir bu.” Bkz. HEGEL, *Encyclopädie*, sect. 481-482 [Çeviri’nin kaynağı: *Devlet Kuramı*, Dost, 2000].

48 *Second Discourse*, s. 104-105, 122, 126, 147, 160-163; ayrıca bkz. *Emile*, I, 286-287.

oturması gerekir. Rousseau, uygun bir mutluluk ve ahlak anlayışı tesis etmeye çalışırken, geleneksel doğal Tanrıbilimin önemli ölçüde değiştirilmiş bir versiyonuna başvurmuştur ama bu versiyonun bile “çözümsüz itirazlara” açık olduğunu hissetmiştir.⁴⁹ Bu itirazların gücüne duyarlı olduğu ölçüde de, insan hayatını, yetkinlik, erdem ya da ödevin üstünlüğü karşısında hakkın ya da özgürlüğün üstünlüğü fikrine dayalı Hobbesçu anlayıştan hareketle anlamaya çalışmıştır. Koşulsuz ödevler ve karşılıksız erdemler kavramlarını, Hobbes’un özgürlüğün ya da hakların önceliği kavramına aşılamaaya çalışmıştır. Sonuçta, ödevlerin haklardan türüyor olarak anlaşılması gerektiğini, doğrusunu söylemek gerekirse insan iradesinden önce gelen bir doğa yasanın bulunmadığını kabul etmiştir. Öte yandan, söz konusu temel hakkın kendi varlığını koruma hakkı olamayacağını, yani koşullu ödevler getiren ve insanın insan öncesi varlıklarla paylaştığı bir duygudan kaynaklanan bu haktan daha başka bir şey olamayacağını hissetmiştir. Ahlakiliği ya da insanlığı gereği gibi anlamak için, bunların kaynağı kökten ve aslen insani olan bir hakta ya da özgürlükte aranmalıydı. Hobbes böylesi bir özgürlüğün varlığını zımnen kabul etmiştir. Çünkü o, üstü örtülü olarak, ruhun ve bedenin ayrılığı düşüncesine dayalı geleneksel tözsel ikicilik terk edilirse, anlamın, düzenin ya da gerçeğin kaynağının sadece insanın yaratıcı eylemi olması ya da ya da insanın bir yaratıcının özgürlüğüne sahip olması dışında bilimin de mümkün olamayacağını zımnen kabul etmiştir.⁵⁰ Hobbes gerçekte kendisini, geleneksel ruh-beden ikiliğinin yerine maddeci bir tekçiliği değil, yeni bir doğa (ya da madde)-özgürlük ikiliğini koymak zorunda hissetmiştir. Hobbes’un aslında bilim için önerdiğini, Rousseau ahlaka uygulamıştır. Rousseau, temel özgürlüğü ya da temel hakkı, sadece koşulsuz ödevler ortaya çıkaracak olan bir yaratıcı ey-

49 Bkz. yukarıda n. 28.

50 Bkz. yukarıda ss. 141-143.

lem olarak kavramaya meyletmiştir. Özgürlük, özünde, kendi kendine kurallar koymaktır (self-legislation). Bu girişimin nihai sonucu, özgürlüğün erdemle yer değiştirmesi ya da erdemlin insanı özgür kılmadığı, tersine özgürlüğün insanı erdemli kıldığı görüşüydü.

Rousseau'nun, insanın kendi koyduğu kurala uyması demek olan ve bir sivil toplumun varlığını gerektiren gerçek özgürlüğü ya da ahlaki özgürlüğü sadece toplumsal özgürlükten değil, aynı zamanda ve özellikle, doğa durumundan, yani kör iştahların ve dolayısıyla kelimenin ahlaki anlamında köleliğin damgasını yemiş bir dönemden kaynaklanan doğal özgürlükten de ayrı tuttuğu doğrudur. Ama bu ayrımları bulanıklaştırdığı da bir o kadar doğrudur. Çünkü Rousseau, aynı zamanda, sivil toplumda herkesin "sadece kendisine itaat ettiği(ni) ve böylelikle önceki dönemde [yani doğa durumunda] olduğu kadar özgür kaldığı"nı söyler. Bunun anlamı, tıpkı doğal eşitliğin sivil eşitliğin modeli olarak kalması gibi, doğal özgürlüğün de sivil özgürlüğün modeli olmaya devam etmesidir.⁵¹ Sivil özgürlükse, insanın sadece kendisine itaat etmesin bir yolu olduğundan, kesinlikle ahlaki özgürlüğe çok yakındır. Doğal özgürlük, sivil özgürlük ve ahlaki özgürlük ayrımının bulanıklaşması kazara yapılmış bir hata değildir. Ahlaki özgürlüğe dair yeni anlayışın temelleri, ilk ahlaki fenomenin doğa durumundaki özgürlük olduğu düşüncesinde bulunmaktadır. Her durumda, "özgürlük" düşüncesine verilen değer, Rousseau öğretisinde, bir ölçüde gözden düşmüş olan doğal hal kavramına yeni bir güç katmaktadır.

Hobbes ve Locke'un öğretilerinde, doğal hakkın olumsuz bir ölçüt olduğu söylenebilir: doğal durumu, yeterli biricik çözüm yolunun, "kanı para olan" "kudretli Leviathan" olduğu böyle bir iç çelişkiyle nitelendirilir. Oysa Rousseau, bu haliyle sivil toplumun, Hobbes ve Locke'un sivil toplumdan an-

51 C.S., I, 6, 8; *Second Discourse*, s. 65. "Özgürlük" kavramının muğlaklığı hakkında ayrıca bkz. *Second Discourse*, s. 138-141.

ladıklarının tam tersine, içsel bir çelişkiyle damgalanmış olduğunu, doğa durumununsa bu çelişkiden arındığını düşünmektedir. Rousseau'ya göre, doğa durumundaki insan, kökten bağımsız olduğu için mutlu, sivil toplumdaki insansa kökten bağımlı olduğu için mutsuzdur. Bu yüzden sivil toplum, insanlığın en yüksek ereğine değil, kökenlere, insanlığın en erken geçmişine yönelerek aşılmalıdır. Böylece, doğa durumu Rousseau'da olumlu bir ölçüt olmaya meyleder. Bununla birlikte Rousseau, rastlantısal bir zorunluluğun insanı doğa durumunu terk etmek zorunda bıraktığını ve onu, bu kutlu duruma yeniden dönmesini ebediyen olanaksız kılacak şekilde dönüştürdüğünü kabul etmiştir. Böylelikle, Rousseau'nun iyi hayatın ne olduğu sorusuna verdiği yanıt şu biçime bürünür: İyi hayat, insanlığın doğa durumuna mümkün mertebe yakın olduğu bir düzenin kurulmasıyla sağlanabilir.⁵²

Siyasi düzlemde bu yakınlık, toplumsal sözleşmenin gereklerine göre oluşturulmuş olan bir toplum tarafından sağlanır. Hobbes ve Locke gibi, Rousseau da doğa durumunda tüm insanların özgür ve eşit olduğu ve temel arzusunun da kendi varlığını koruma arzusu olduğu öncülünden hareket eder. Ancak Rousseau seleflerinden ayrılarak, başlangıçta ya da ilk doğa durumunda kendi varlığını koruma arzusunun acıma duygusuyla törpülendiğini ve ilk doğa durumunun insanların sivil toplum halinde örgütlenmesinden çok önce rastlantısal zorunluluk sonucu bozulduğunu ileri sürer. Sivil toplum, doğa durumunun ancak çok sonraki bir aşamasında zorunlu ya da mümkün hale gelir. Doğa durumunda meydana gelen tayin edici değişim, acıma duygusunun zayıflaması sonucu ortaya çıkmıştır. Acıma ise, kendini beğenmişliğin ya da kibrin, son tahlilde de eşitsizliğin, yani insanın insana bağımlılığının ortaya çıkmasıyla zayıflamıştır. Bu gelişmenin sonucu olarak, kendi varlığını korumak gitgide güçleşir. Bir

52 *Second Discourse*, s. 65, 104-105, 117-118, 122, 125-126, 147, 151, 160-163, 177-179; *Julie*, s. 385; *C.S.*, II, 11; III, 15; *Émile*, II, 125.

kez bu kritik noktaya ulaşıldığında, kendini koruma, doğal acıma duygusunun ya da başlangıçta varolan doğal özgürlüğün ve eşitliğin yerine geçecek yapay bir ikameyi gerektirir. Toplum içinde başlangıçtaki özgürlüğe ve eşitliğe mümkün olduğunca yakın bir durumun yaratılması, herkesin kendi varlığını koruma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.⁵³

Öyleyse sivil toplumun kökeninin, sadece kendi varlığını koruma arzusunda ya da hakkında aranması gerekir. Kendi varlığını koruma hakkı, kendini korumak için gereken araçlar üzerindeki hakkı da beraberinde getirir. Buna uygun olarak da, mülk edinme doğal hakkı vardır. Herkes, doğal olarak, yeryüzünün meyvelerinden ihtiyaç duyduklarını kendine mal etme hakkına sahiptir. Herkes, emeği ve yalnızca emeği yoluyla ekip biçtiği toprağın ürünleri üzerinde ve ekip biçtiği toprak üzerinde de en azından bir sonraki hasada kadar, münhasır bir hakka sahiptir. Hatta bir toprak parçasını sürekli olarak işlemek, bu toprak parçası üzerinde sürekli sahipliğin meşruluk kazanmasını da sağlayabilir; ancak, bu sürekli işleme, bu toprak üzerinde mülkiyet hakkı yaratmaz. Mülkiyet hakkı, pozitif hukukun ürünüdür. Pozitif hukukun müeyyidelerinden önce, toprak gaspedilmiştir, yani cebren ele geçirilmiştir; yoksa gerçekten mülk edinilmiş değildir. Aksi halde, doğal hak ilk işgalcinin hakkını, bir toprak parçasını, belki de kendi kusurları olmaksızın işgal edememiş olanların kendi varlıklarını sürdürme hakkının ortadan kalkması pahasına korumuş olurdu. Yoksullar, özgür insanlar olarak, kendi varlıklarını sürdürmek için gerekli olan şeyleri ele geçirme hakkını ellerinde tutarlar. Herkes daha önce bir yeri işgal etmiş olduğu için, kendilerine gerekli ürünleri bir toprak parçasını işleyerek üretemeyecek durumdaysalar, şiddete başvurabilirler. Böylelikle, toprağı ilk işgal edenin hakkıyla, şiddete başvurmak dışında bir çaresi olmayanların

53 *Second Discourse*, s. 65, 75, 77, 81, 109-110, 115, 118, 120, 125, 129, 130, 134; C.S., I, 6 (başlangıç), I, 2.

hakkı arasında bir çatışma doğar. Yaşamak için zorunlu olan şeyleri kendine mal etme gereksinimi, doğa durumunun son safhasının en korkunç savaş durumuna dönüştürmüştür. Bir kez bu safhaya ulaşıldığında da artık, hukukun şiddetin yerini alması, yani barışın uzlaşma ya da sözleşmeyle yoluyla güvence altına alınması, yoksulların olduğu kadar zenginlerin de çıkarınadır. Bu, “bilge Locke’un kaidesine göre, mülkiyetin olmadığı yerde adaletsizlik olamaz” ya da doğa durumunda herkesin “kendisine cazip gelen ve erişebildiği her şey üzerinde sınırsız bir hakkı” vardır demektir. Mevcut toplumların temelinde yer alan sözleşme, insanların doğa durumunun son safhasındaki tüm fiili sahipliklerini hakiki (yasal) mülkiyet haline dönüştürmüştür. Dolayısıyla sözleşme, eski dönemin gasplarını yasallaştırmıştır. Mevcut toplum, zenginlerin yoksullar zararına giriştikleri bir hile üzerinde yükselmektedir: Siyasi iktidar, “ekonomik” iktidar üzerine dayanır. Hiçbir düzeltme girişimi, sivil toplumun temelinde yer alan bu bozukluğu gideremez. Hukukun, mülk sahiplerini mülksüzler karşısında kayırması kaçınılmazdır. Ancak, buna rağmen, herkesin kendi varlığını koruma zorunluluğu toplumsal sözleşmenin yapılmasını ve uygulanmasını zorunlu kılmıştır.⁵⁴

Toplumsal sözleşme bireyin kendi varlığını sürdürmesi için gereken araçlar tek yargıç olarak kalmasına ya da daha önceki kadar özgür olmasına imkân vermeseydi, bireylerin kendi varlıklarını sürdürmesini tehlikeye sokardı. Öte yandan, kamu yargısının bireysel yargının yerini alması sivil toplumun özü gereğidir. Bu birbiriyle bağdaşmaz zorunluluklar, birbirleriyle bağdaşabilir oldukları ölçüde, ancak, kamusal yargı hükümlerinin ve bu hükümlerin infazının yasa-ya çok uygun olması, yasalar biçiminde ortaya çıkan kuralların doğrudan toplumsal bünyenin ürünü olması ve yasalara

54 *Second Discourse*, ss. 82, 106, 117, 118, 125, 128-129, 131-135, 141, 145, 152; C.S., I, 2, 6, 9; II, 4 (sona doğru); *Émile*, I, 309; II, 300.

tabi olan her yetişkin erkeğin yasaların yapımında oy vererek etkin olmasıyla uzlaşır. Bir yasa hakkında oy kullanmak, bireyin kendi özel ya da doğal iradesini herkesi aynı biçimde bağlayan ve herkes için eşit derece yararlı olan bir yasanın nesnesi olarak kabul etmesi, bencil arzularını, herkesin bencil arzularını egemen kılmaya çalışması durumunda ortaya çıkacak olan istenmeyen sonuçları göz önüne alarak, sınırlaması anlamına gelir. Dolayısıyla, bütün bir yurttaşlar topluluğu tarafından yerine getirilen yasama işlevi, doğal acıma duygusunun uzlaşımsal bir ikamesidir. Yurttaş, kendi koşulsuz özel yargısını izleyemediği için, aslında doğa durumundaki insana göre daha az özgürdür; ancak, hemcinsleri tarafından korunduğu için de doğa durumundaki insandan daha fazla özgürdür. Öte yandan yurttaş, bir başkasının özel iradesine boyun eğmek zorunda kalmadığı, sadece yasaya, kamu iradesine ya da genel iradeye tabi olduğu için, (asıl) doğa durumundaki insan denli özgürdür. Ama, her türlü kişisel bağımlılıktan ya da “özel yönetimden” kaçınmanın yolu, herkesin ve her şeyin genel iradeye tabi olmasıdır. Toplumsal sözleşme, “sözleşmeye katılan herkesin, bütün haklarıyla kendini tüm topluma devretmesini” ya da “kendi başına mükemmel ve yalnız bir bütün olan her bireyin; bireylerin bir anlamda yaşamlarını ve varlıklarını kendisinden aldıkları daha büyük bir bütünün bir parçası” haline dönüşmesini gerektirir. Toplum içinde de önceden olduğu kadar özgür kalabilmek için, insan bütünüyle “kolektif hale gelmiş” ya da “doğasından uzaklaşmış” olmalıdır.⁵⁵

Toplum içindeki özgürlük ancak, herkesin (özellikle de hükümetin) bütün haklarından, özgür bir toplumun iradesi lehine feragat etmesiyle mümkündür. İnsan, bütün haklarını topluma teslim ederek, toplumun hükümleri, yani pozitif yasanın vereceği hükümler karşısında doğal haklarını ileri sür-

55 C.S., I, 6, 7; II, 2-4, 7; *Émile*, I, 13. *İkinci Söylev* içindeki toplumsal sözleşme tartışması herkesin kabul ettiği gibi eğretidir (s. 141).

me hakkını kaybeder: tüm haklar toplumsal haklar haline gelir. Özgür bir toplum, doğal hakkın pozitif yasalarca massedilmesi temeline dayanır. Doğal hak, doğal hakka uygun olarak kurulmuş bir toplumun pozitif yasaları tarafından meşru olarak massedilmiştir. Genel irade doğa yasasının yerini alır. “Salt varolması nedeniyle, egemen, her zaman olması gerektiği gibidir.”⁵⁶

Rousseau bazen özgür toplumu, kendi anladığı biçimde demokrasi olarak adlandırmıştır. Demokrasi, doğa durumundaki eşitliğe diğer tüm rejimlerden daha yakındır. Bununla birlikte demokrasi de “bilgece ılımlılaştırılmalı”dır. Herkes oy hakkına sahip olmalıdır, ancak oylar, orta sınıfı ve kırsal nüfusu büyük şehirlerin *ayaktakımı* karşısında avantajlı olacağı şekilde “ayarlanmalı”dır. Aksi halde, kaybedecek hiçbir şeyi olmayanlar, özgürlüklerini bir parça ekmek uğruna satabilirler.⁵⁷

Doğal hakkın gerektiği gibi sınırlandırılmış bir demokrasinin pozitif yasaları tarafından massedilmesi, ancak genel iradenin –yani, her fiili mevzuda, yasal çoğunluğun iradesinin– yanılmamasını güvence altına almak mümkünse savunulabilir. Genel irade ya da halk iradesi, halkın yararını gözettiği sürece asla yanılmaz; ama halk, her zaman neyin kendi çıkarına olduğunu bilmez. Bu yüzden, genel irade aydınlatılmaya muhtaçtır. Aydın bireyler toplumun yararının nerede olduğunu görebilirler; ancak, bunun kendi özel çıkarlarıyla çelişmesi halinde yine de doğruyu göstereceklerinin hiçbir güvencesi yoktur. Hesap ve öz çıkar yeterince güçlü toplumsal bağlar değildir. Dolayısıyla, hem bir bütün olarak

56 C.S., I, 7; II, 3, 6. Hobbes’un Locke’un ve Montesquieu’nün ve hatta Hooker ile Suárez’in aynı düzlemdeki pasajlarıyla birlikte bkz. A.g.y. II, 12 (“Yasaların Bölümlenmesi”). Rousseau doğal yasayı telaffuz dahi etmez.

57 *Second Discourse*, s. 66, 143; *Julie*, s. 470-471; C.S., IV, 4; *Montaigne*, s. 252, 300-301. Rousseau’nun klasiklerin aristokratik ilkelerine yönelttiği eleştiriler için bkz. *Narcisse*, s. 50-51 ve *Second Discourse*, s. 179-180.

toplumun hem de tek tek bireylerin bir rehber ihtiyaçları vardır. Halka ne istediğini bilmesi öğretilmeli ve doğal bir varlık olarak sadece kendi özel çıkarıyla ilgilenen birey, kendi çıkarı karşısında hiç duraksamadan halkın yararını seçen vatandaş haline dönüştürülmelidir. Bu iki taraflı sorunun çözümü de yasa koyucuya, ulusun babasına, yani tasarladığı yasaya Tanrısal bir kaynak isnat ederek ya da bilgeliğiyle Tanrıları onurlandırarak hem halkı oylamaya sunduğu yasaların doğruluğuna ikna eden, hem de bireyi doğal varlıktan yurttaşla dönüştüren üstün düzeyde akıllı kişiye düşmektedir. Sözleşmenin doğanın statüsüne değilse de en azından gücüne erişebilmesi ancak yasa koyucunun eylemleriyle mümkündür. Söylemeye gerek yok ki, yasa koyucunun yurttaşları kendisinin Tanrısal bir görev üstlendiğine ya da yaptığı yasaların Tanrısal bir müeyyideye sahip olduğuna inandırırken kullandığı gerekçelerin geçerliliği son derece kuşkuludur. Yasa bir kez kabul edildikten sonra, bir “toplumsal bilinç” geliştiği ve yasa, sözde Tanrısal bir kaynaktan geldiği için değil de, kanıtlanmış belgelik nedeniyle kabul edildiği için, yasanın insanüstü bir kaynaktan geldiğine inanca gerek kalmadığı düşünülebilir. Ancak, bu bakış açısı, eski yasalara; toplumun sağlığı için gerekli olan “Antikçağ önyargılarına” duyulan saygının, halkın bu eski yasaların kökenlerine ilişkin sorgulamalarından yara almadan çıkmasının zor olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Başka bir deyişle, doğal insanın yurttaşla dönüştürülmesi, toplumun kendisiyle birlikte ortaya çıkan bir sorundur ve dolayısıyla toplum, yasa koyucunun gizemli ve huşu yaratan eylemine en azından denk bir güce sürekli bir gereksinim duymaktadır. Nitekim, bir toplumun sağlıklı olabilmesi, ancak, toplum tarafından yaratılan duygu ve düşüncelerin, doğal duygulara üstün gelmesi ve nihayetinde onları yok etmesi ile mümkündür. Bu, siyaset felsefesinin toplumun temelleri olarak dikkatlerinin merkezine getirdiği olguları bile yurttaşlara unutturabilmek için toplumun

elinden geleni yapması gerektiği anlamına gelmektedir. Özgür bir toplum kendi varlığını, felsefenin ister istemez başkaldırdığı bir körleştirme eylemine dayandırmaktadır. Siyaset felsefesinin toplumu yönelttiği çözümün başarılı olabilmesi için, siyaset felsefesi tarafından ortaya konan sorun unutulmalıdır.⁵⁸

Rousseau'nun yasa koyucuya dair öğretisinin; öğretinin Rousseau'nun kendi işlevini belli belirsiz tanımlaması hariç, sivil toplumun temel sorununa pratik bir çözüm önermekten çok, bu sorunu açıklığa kavuşturmayı hedeflediği kuşkusuz doğrudur. Rousseau'nun klasik yasa koyucu anlayışını terk etmek zorunda kalmasının sebebi, bu anlayışın halk egemenliğini kolaylıkla ört bas etmesi, yani, tüm pratik meseleler için, sınırsız halk egemenliğinin yerine yasaların üstünlüğünü geçirmeye katkıda bulunmasıdır. Klasik yasa koyucu anlayışı, kurulu her türlü düzene karşı düzenli aralıklarla halkın egemen iradesine ya da geçmiş kuşakların iradesine karşı bugünkü kuşakların iradesine başvurulmasını öngören Rousseaucu özgürlük anlayışıyla bağdaşmaz. Dolayısıyla Rousseau, yasa koyucunun eyleminin yerine geçebilecek bir şey bulmak zorundaydı. Onun önerdiği nihai çözüme göre, esas olarak yasa koyucuya verilen rol, bir yandan *Toplumsal Sözleşme*'de ve öte yandan *Emile*'de birbirinden bir ölçüde farklı bakış açılarıyla tanımlanan bir sivil dine devredilmelidir. Ancak böylesi bir sivil din, yurttaşlarda oluşması arzulanan duyguları uyandıracaktır. Burada, Rousseau'nun kendisinin Savoie'li Rahibin İnanç Açıklaması bölümünde sunduğu dine mensup olup olmadığı sorununu derinlemesine araştırmaya gerek duymuyoruz. Bu soruyu, Rousseau'nun bu dini açıklamasından dolayı baskılara maruz kaldığı bir dönemde söylediklerine bakarak yanıtlamak mümkün değildir. Asıl belirle-

58 *Narcisse*, s. 56; *Second Discourse*, s. 66-67, 143; *C.S.*, II, 3, 6-7; III, 2, 11. Yasa koyucuya dair bölümde mucizelere yapılan atıfla (*C.S.*, II, 7), *Montagne*, II, III içinde mucizeler sorununa ilişkin açık tartışmayı karşılaştırınız.

yici olan, onun bilgi, inanç ve halk arasındaki ilişkiler hakkında açıkça beyan ettiği fikirlere göre, halkın bu dinin ya da herhangi başka bir dinin doğruluğu konusunda üstünkörü bir fikirden fazlasına sahip olamayacağı gerçeğidir. Hatta Savoieli rahibin vazettiği din “çözüksüz itirazlara” açık olduğu için, herhangi bir insanın bu konuda gerçek bir bilgi sahibi olmasının mümkün olup olmadığı da sorulabilir. Bu nedenle, her sivil din, son tahlilde, yasa koyucunun yaptığı yasanın kökeni üzerine getirdiğı açıklamayla aynı niteliğı taşıır gibi görünür. En azından, her ikisi de esasında, bilimin göttüğü “tehlikeli Pyrhonizm”in tehdidi altındadırlar. Tüm dinlerin en iyisinin bile maruz kaldığı “çözüksüz itirazlar” tehlikeli gerçeklerdir. Özgür bir toplum içinde, tam da sivil dinin temel dogmalarından kuşkulanırlar, görünüşte de olsa bu dogmalara uymalıdırlar.⁵⁹

Sivil din haricinde, ilk yasa koyucu’nun eylemlerinin dengi gelenektir. Gelenek de, yasa koyma işleminde ortaya çıkan iradenin genelleşmesinden bağımsız olarak bireylerin iradelerini toplumsallaştırır. Hatta gelenek yasadan önce gelir. Çünkü ulus ya da kabile; yani tüm üyelerinin aynı doğal etkilerin tesiriyle yoğrulması sonucu doğan geleneklerin birarada tuttuğı grup sivil toplumdan önce gelir. Siyaset öncesi ulus, sivil toplumdan daha doğaldır; çünkü doğal nedenler, ulusun ortaya çıkışında, bir sözleşme ürünü olan sivil toplumun meydana gelişinde olduğundan daha etkilidir. Ulus, ilk doğa durumuna sivil topluma göre daha yakındır; dolayısıyla da ulus, önemli bakımlardan sivil toplumdan daha üstündür. Sivil toplum, eğer neredeyse doğal temelleri olan bir ulusallık temeli üzerinde yükselirse ya da bir ulusal kimliğe sahipse, insanlık düzeyinde doğa durumuna daha yakın ya da daha sağlıklı olacaktır. Ulusal gelenek ya da ulusal birlik (cohesion), sivil toplumun kökeni açısından, hesaba ya da özel çıkara, dolayısıyla da

59 Julie, s. 502-506, C.S., IV, 8; Beaumont, s. 479, Montagne, s. 121-136, 180. Bkz yukarıda n. 28.

toplumsal sözleşmeye göre daha derindir. Tıpkı duyguların mantığının kalıbı (matrix) olması gibi, ulusal gelenek ve ulusal “felsefe” de genel iradenin kalıbıdır. Böylece kendi ulusunun geçmişi, özellikle de en uzak geçmişi, kozmopolit heveslerden daha yüksek bir saygınlığa ulaşır. Eğer insanın insanlığı rastlantısal bir nedensellik sonucunda elde edilmişse, insanlık ulustan ulusa ve çağdan çağa köklü farklılıklar gösterecektir.⁶⁰

Rousseau’nun kendi anladığı anlamıyla özgür toplumu, insani sorununun çözümü olarak görmemesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bu toplum özgürlüğün gereklerine diğer toplumlardan daha yakın olsa bile, bundan basitçe gerçek özgürlüğün sivil toplumun ötesinde aranması gerektiği sonucu çıkar. Eğer sivil toplum ve ödev arasında, Rousseau’nun öne sürdüğü gibi, bir eşzamanlılık varsa, insani özgürlük ödevin ve erdemle bile ötesinde aramalıdır. Erdemle sivil toplum arasındaki bağlantıyı olduğu gibi erdemle mutluluk arasındaki ilişkinin sorunlu mahiyetini dikkate alan Rousseau, erdemle iyilik arasında bir ayrım yapmıştır. Erdem, çabayı ve alışmayı gerektirir; erdem, her şeyden önce, ağır bir yükür ve talepleri serttir. İyilik, yani iyi olanı yapma arzusu ya da en azından kötülük etme arzusunun tümünden namevcut olması, bütünüyle doğaldır, iyiliğin verdiği haz doğrudan doğadan gelir; iyilik doğrudan doğruya doğal acıma duygusuna bağlıdır; bilinçten ya da mantıktan kaynaklanmaz, yürekten gelir. Rousseau gerçekten de erdemle iyiliğe göre daha üstün olduğunu öğretmiştir. Bununla birlikte Rousseau’nun özgürlük anlayışının muğlaklığı ya da başka bir deyişle, siyaset öncesi hayatın mutluluğuna duyduğu özlem, bu öğretiyi, hem de onun kendi bakış açısından tartışılır kılmaktadır.⁶¹

60 *Narcisse*, s. 56; *Second Discourse*, s. 66-67, 74, 123, 125, 150, 169-170; C.S., II, 8, 10; III, 1; *Emile*, II, 287-288; *Gouvernement de Pologne*, ii-iii. Başlıklar. Bkz. Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State* (London, 1934), s. 284.

61 Özellikle bkz. C.S., I, 8; II, 11; *Second Discourse*, s. 125-126, 150; *Julie*, s. 222, 274, 277; *Emile*, II, 48, 274-275; *Confessions*, II, 182, 259, 303; III, 43; *Rêveries*, IV.

Bu noktadan hareketle, Rousseau'nun aileye ya da daha kesin olarak söylersek eş ve ana baba sevgisine olduğu kadar salt heteroseksüel aşka karşı tutumunu da anlayabiliriz. Sevgi/aşk, ilk doğa durumuna, sivil toplumun, ödevin ya da erdemin olduğundan daha yakındır. Sevgi, zorlamayla, hatta kendini zorlamayla bile kesinlikle bağdaşmaz; özgürdür ya da yoktur. İşte bu sebeple, eş ve ana baba sevgisi, "en tatlı duygular", hatta "doğanın insan tarafından bilinen en tatlı duyguları" olabilir ve yine, heteroseksüel aşk, "tutkuların en tatlısı", "insan kalbine girebilen duyguların en tatlısı" olabilir. Bu duygular, "kan bağından " ve "sevgi bağından" ileri gelen hakları doğurur, insan yapımı her bağdan daha kutsal bağlar yaratır. Sevgi sayesinde insan, insanlık düzleminde, doğa durumuna, yurttaşlık ya da erdem yaşamı yoluyla erişebileceğinden daha yakın olmaktadır. Rousseau yüzünü klasik siteden aileye ve eşler arası sevgiye çevirir. Onun kendi dilini kullanırsak, yurttaşın kaygılarından en soylu burjuvaların kaygılarına döndüğünü söyleyebiliriz.⁶²

Bununla birlikte, en azından Rousseau'nun kendi ilkelerini, "gözükaralıkla olmasa da daha fazla cesaretle" dile getirdiği eserine göre, sevgide bile uzlaşım sal ya da yapay bir unsur bulunur.⁶³ Sevgi toplumsal bir olgu olduğuna, insan da doğası gereği gereği toplum dışı (asosyal) bir varlık olduğuna göre, insanlık düzleminde mümkün olan doğa durumuna en çok yaklaşabilenin, yalnız birey olup olmadığını irdelemek zorunlu hale gelir. Rousseau, tek başına tefekkürün verdiği hazdan ve coşkudan parıltılı sözlerle bahsetmiştir. "Tek başına tefekkür" ile, felsefeyi ya da felsefenin zirveye ulaşmasını anlamaz. Rousseau'nun gözünde tek başına tefekkür, düşünmeye ya da gözleme, hadi düşman olmasa da, bunlardan çok farklıdır. Tek başına tefekkür "varolma duygusu"na, ya-

62 *Second Discourse*, s. 122, 124; *D'Alembert*, s. 256-257; *Julie*, s. 261, 331, 392, 411 (Ayrıca bkz. s. 76, 147-148, 152, n. 174, 193, 273-275), *Rêveries*, X, 164.

63 *Second Discourse*, III, 139.

ni kişinin kendi varlığından aldığı hoş duyguya denk düşer ya da bu duygunun yolunu açar. Eğer insan kendisi dışındaki her şeyden elini eteğini çekerse, içinden varolma duygusu haricindeki bütün duygulanımları boşaltırsa, en yüksek mutluluğun tadına varır; bir Tanrı gibi kendine yeter olur ve duyumsamazlık haline erişir. Bütünüyle kendisi olmakla, bütünüyle kendisine ait olmakla sadece kendi içinde avuntu bulabilir, çünkü o anda geçmiş ve gelecek gözünde silinip gider. Medeni insan, kendisini tümüyle bu duyguya vererek, insanlık düzleminde ilk doğa durumuna geri dönüşü sağlayabilir. Çünkü toplumsallaşmış insanlar kendi varlıklarının duygusuna sadece hemcinslerinin görüşleri sayesinde erişebilirlerken, doğal insan –hatta aslında vahşi bile– varolduğunu doğal olarak hisseder; kendisini, “hiçbir gelecek düşüncesi taşımaksızın, o andaki varlığının duygusuna” kaptırır. Varolma duygusu, “insanın ilk duygusu” dur. Bu duygu kendini koruma arzusundan bile daha temeldir; İnsan kendi varlığını koruma kaygısı güder, çünkü varolmanın kendisi, salt varoluş, doğa gereği hoşnutluk vericidir.⁶⁴

Rousseau’nun deneyimlediği ve tasvir ettiği varolma duygusu, doğa durumundaki insanın tatmış olduğu varolma duygusunda eksik olsa gereken zengin bir içeriğe sahiptir. Burada, en azından medeni insan ya da sivil toplumdaki yalnızlığa dönen medeni insanlar, sonuç olarak aptal hayvanın gücü dahilinde olmasa gereken bir mutluluk düzeyine erişir. Son tahlilde Rousseau’nun, sivil toplumun ortaya çıkışının insanlık ya da genel çıkar açısından kötü, ancak birey açısından iyi olduğunu hiç duraksamadan söylemesinin tek nedeni, medeni insanın ya da uygar insanların en yetkinlerinin sahip olduğu bu üstünlüktür.⁶⁵ Öyleyse, sivil toplumun varlığını haklı kılan en önemli olgu, bu toplumun belli bir birey türüne, kendisini sivil toplumdaki çekerek, yani toplumun sını-

64 A.g.y. s. 96, 118, 151, 165; *Émile*, I, 286; *Rêveries*, V ve VII.

65 *Second Discourse*, s. 84, 116, 125-126; *Beaumont*, s. 471.

rında yaşayarak yüce bir mutluluğa erişebilme imkânı tanımasıdır. Cenevre yurttaşı her ne kadar baştaki önemli yazılarında, “Yararsız her yurttaş, zararlı birisi olarak değerlendirilebilir” demiş olsa da son eserinde aslında kendisinin hep işe yaramayan bir yurttaş olduğunu, ancak yine de, hemşerilerinin onu yararsız bir kişi olarak toplumun dışında tutmak yerine, zararlı biri olarak kabul edip toplumdan kovmakla yanlış bir iş yaptıklarını söyler.⁶⁶ Rousseau’nun, sivil toplumu aşarak bizzat o toplumun varlığını haklı kılan insan tipine gösterdiği örnek, filozof değil, daha sonraları “sanatçı” olarak adlandırılacak kişidir. Bu kişi kendisine ayrıcalıklı davranılmasını isterken, bilgeliğine değil duyarlılığına, erdemine değil iyiliğine ya da merhametliliğine dayanmaktadır. Taleplerinin çok sağlam bir temele dayanmadığını da kabul eder: o, vicdanı rahatsız bir yurttaşdır. Bununla birlikte, vicdanı sadece kendisini değil, üyesi bulunduğu toplumu da suçladığı için, kendisini toplumun vicdanı olarak görme eğilimindedir. Ancak, toplumun rahatsız vicdanı olmak için vicdanen rahatsız olmaya mecburdur.

Rousseau’nun tek başına tefekkürünün düşsel niteliği karşısına, felsefi tefekkürün uyanıklığı konulabilir. Buna ek olarak, onun tek başına tefekkürünün ön varsayımları ile doğal tolojisi (ve dolayısıyla bu teolojiye dayalı ahlak) arasındaki giderilemez çatışma da göz önüne alınmalıdır. Bu halde, Rousseau’nun toplum karşısında birey ya da bazı nadir bireyler lehine ileri sürdüğü taleplerin açıklık ve belirlilikten yoksun olduğu farkedilir. Daha açıkçası, talep edişteki açıklıkla bu taleplerin içeriğindeki belirsizlik arasında bir tezat vardır. Bu hiç de şaşırtıcı değildir. İyi hayatın insanlık düzleminde doğa durumuna, yani insani hiçbir izin bulunmadığı döneme dönmek olduğu düşüncesi, zorunlu olarak, bireyin toplumdan kökten özgürleşme gibi taleplerinin hiçbir belirgin insani içerik taşımaması sonucuna götürür. Ama, insani özlemlerin he-

66 *First Discourse*, s. 131; *Rêveries*, VI (son).

defi olarak doğa durumunun bu temel eksikliği, Rousseau'nun gözünde aslında, onun mükemmel haklılaştırılmasıdır: insani özlemlerin hedefi olarak doğa durumunun taşıdığı büyük belirsizlik, bu durumu özgürlüğün ideal aracı haline getirmektedir. Doğa durumu adına topluma karşı çekinceler ileri sürmek, adına çekinceler ileri sürülen yaşama yolunu, nedenini ya da arama yöntemini belirtmeye mecbur olmaksızın ya da belirtebilecek durumda olmaksızın, topluma karşı çekinceler ileri sürebilmek anlamına gelmektedir. İnsanlık düzleminde doğa durumuna geri dönüş anlayışı, toplumdan, bir şey için bir özgürleşme olmayan özgürleşme talebi için ideal bir temeldi. Bu, topluma karşı belirsiz ve tanımlanamaz bir şey için, bireyliğin ne satın alınmış ne de haklılaştırılmış bireylik olarak kutsallığı için şikâyetle bulunmak bakımından ideal bir temeldi. Bu, tam olarak, önemli sayıda insan için özgürlüğün ifade ettiği anlamın ta kendisidir. Bir şey için özgürlük olan her özgürlük, bireyden ya da salt insan olarak insandan üstün herhangi bir şeye referansla haklılaştırılan her özgürlük, zorunlu olarak özgürlüğü kısıtlar; ya da yine aynı şey, özgürlükle mezuniyet arasına elle tutulur bir duvar örer. Bu, özgürlüğü, uğruna talep edildiği amaca bağımlı kılar. Rousseau'yu çoğu takipçisinden ayıran, onun belirsiz ve tanımlanamaz özgürlükle sivil toplumun gerekleri arasındaki ayrımı henüz açıkça göüyor olmasıdır. Hayatının sonunda itiraf ettiği gibi, hiçbir kitap onu Plutarkhos'un yazıları kadar ne çekmiş ne de fayda sağlamıştır.⁶⁷ Yalnız gezer düşçü, hâlâ Plutarkhos'un kahramanları önünde saygıyla eğiliyordu.

67 *Rêveries*, IV (başlangıç).

B. BURKE

Rousseau'nun modern doğal hak öğretisini kabul ederek ve düşünerek içine düştüğü zorluklar, modern öncesi doğal hak anlayışına bir geri dönüşü telkin edebilirdi. Böyle bir dönüş, adeta son anda, Edmund Burke tarafından teşebbüs edildi. Burke, Hobbes ve Rousseau'ya karşı Cicero ve Suarez'in tarafını tuttu. "Son iki asırda olduğu gibi, bugün Kıta'da okunduğuna inandığımdan daha genel olarak, muteber Antikçağ yazarlarını okumaya devam ediyoruz." Onlar zihinlerimizi meşgul ediyorlar. Burke "Parisli felsefeciler"e ve özellikle Rousseau'ya karşı; "yeni bir ahlakın" bu yaratıcılarına veya "bu cesur ahlak deneycileri"ne karşı "Antikçağın muteber yazarları"nın tarafını tuttu. "Ahlakın *terra australis*inde [bilinmeyen topraklarında] keşifler yaparmış gibi görünen o felsefeyi" küçümseyerek inkâr etti.⁶⁸ Siyasi etkinliğine aslında Britanya anayasasına olan sadakati yön göstermiştir ama o Britanya anayasasını, Cicero'nun Roma siyasetini algıladığı ruha yakın bir biçimde algılamıştır.

Burke siyasetin ilkeleri üzerine tek bir teorik çalışma yazmamıştır. Doğal hakka dair ettiği tüm kelimeler *ad hominem* [belli bir kişi ile ilgili] ifadelerinde geçer ve hemen belirli bir pratik amaca hizmet etmeleri amaçlanmıştır. Bundan ötürü, siyasi ilkeleri sunumu bir dereceye kadar siyasi durumdaki değişikliklere göre değişim geçirmiştir. Bu nedenle kolayca tutarsız görünebilirler. Aslında, hayatı boyunca aynı ilkelere sadık kalmıştır. İster Amerikan sömürgecileri ve İrlandalı Katolikler lehinde olsun, İster Warren Hastings'e ve Fransız Devrimi'ne karşı, eylemlerine hayat veren hep bir ve aynı inanç olmuştur. Zihninin fazlasıyla pratik eğilimlerine uygun

68 *The Works of Edmund Burke* ("Bohn's Standard Library"), II, 385, 529, 535, 541; VI, 21-23. Bundan sonra "*Works*" olarak belirtilecektir.

olarak, ihtiyaç acilen hasıl olduğunda; yani (Fransız Devrimi'nin patlak vermesinden sonra) öne sürdüğü ilkeler en uzlaşmaz ve en etkili şekilde saldırıya uğradığında, bu ilkelere en güçlü ve en açık şekilde ifade etmiştir. Fransız Devrimi onun Avrupa'nın gelecekteki gelişmesiyle ilgili beklentilerini etkilemiştir; ama hem ahlaki hem siyasi olarak neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair görüşlerini neredeyse hiç etkilememiş, onları tasdik etmekten fazlasını yapmamıştır.⁶⁹

Burke'ün düşüncesinin pratik karakteri, kendisinin tavsiye ettiği bir politikanın sağlamlığına dair modern kitleyi ikna etmek bakımından bunun yardımcı olacağı her seferinde modern doğal hak öğretisinin dilini kullanmakta neden tereddüt etmediğini kısmen açıklar. Doğa durumundan, doğanın veya insanın haklarından ve toplumsal sözleşmeden veya sivil toplumun/devletin yapay yapısından bahsetmiştir.⁷⁰ Ama bu mefhumları klasik veya Thomasçı bir çerçeveye yerleştirdiği söylenebilir.

Kendimizi birkaç örnekle sınırlamalıyız. Burke doğa durumunda, “bir ahde girmemiş” [taahhütte bulunmamış] insanların, doğal hakları olduğunu kabul etmeye isteklidir; doğa durumunda, herkes “ilk doğa yasası olan kendini savunma hakkına”, kendini yönetme hakkına, eş deyişle “kendi hükümlerini verme ve kendi sebebini ileri sürme” ve hatta “her şeye dair bir hakka” sahiptir. Ama “her şeye hakları olsa da, her şeye muhtaçtırlar.” Doğa durumu, “bizim çıplak, titrek doğamızın” veya erdemlerimizden henüz hiçbir şekilde etkilenmemiş doğamızın, veya asli barbarlığın durumudur. Bundan ötürü, doğa durumu ve ondan doğan “insanla-

69 A.g.y. II, 59-62; III, 104; VI, 144-53. Gelişim meselesiyle ilgili, bkz. II, 156; III, 279, 366; VI, 31, 106; VII, 23, 58; VIII, 439; *Letters of Edmund Burke: A Selection*, ed. Harold J. Laski, p. 363 (bundan sonra *Letters* olarak belirtilecektir); bkz. ayrıca *Burke, Select Works*, ed. E. J. Payne, II, 345.

70 Bkz. örn., *Works*, I, 314, 348, 470; II, 19, 29-30, 145, 294-95, 331-33, 366; III, 82; V, 153, 177, 216; VI, 29.

rın tam hakları” medeni hayat için bir ölçüt sağlayamaz. Doğamızın bütün ihtiyaçları –tabii ki doğamızın bütün yüce ihtiyaçları– doğa durumundan sivil topluma doğru yönelir: “vahşi doğa durumu değil” sivil toplumdur hakiki doğa durumu olan. Burke sivil toplumun “uzlaşımın bir ürünü” veya “bir sözleşme” olduğunu kabul eder. Ama o belirli bir türde “bir sözleşme”, “bir ortaklıklık”tır (partnership) –“her erdemde ve her mükemmellikte bir ortaklık.” Bu, bütün mukadder düzenin, “ebedi toplumun büyük ilksel sözleşmesi”nin sözleşme olduğunun söylenebilmesiyle neredeyse aynı anlamda bir sözleşmedir.⁷¹

Burke sivil toplumun amacının, insanın haklarını ve özellikle de mutluluk arayışı hakkını koruma altına almak olduğunu kabul eder. Ama mutluluk sadece erdemle, “erdemlerin tutkulara getirdiği” kısıtlamalarla bulunabilir. Bundan dolayı mantığa, yönetime, yasaya tabi olmak veya “insanlar üzerindeki kısıtlamalarla birlikte insanların özgürlükleri de hakları arasında kabul edilir.” “İnsanlar hiçbir zaman birbirlerinden tamamen bağımsız bir durumda olmadıkları” için, insan asla “herhangi bir ahlaki bağ olmaksızın” eylemde bulunamaz. İnsanın iradesi her zaman mantığın, basiretin veya erdemin hâkimiyeti altında olmalıdır. Burke bu nedenle yönetimin kuruluşunu “görevlerimize riayet”te arar, “insanların hayali haklarında değil.” Buna bağlı olarak, bütün görevlerimizin rıza veya sözleşmeden doğduğu iddiasını reddeder.⁷²

“İnsanın hayali hakları”na ilişkin tartışma, herkesin kendini koruması veya mutluluğu için neyin uygun olduğuna dair hükmü bir tek kendisinin vermesi hakkı üzerine odaklanır. Bu hak, herkesin siyasi güçte bir payı, bir anlamda herkes kadar büyük bir payı olması talebini haklı çıkarmak için dayanak gösteriliyordu. Burke bu talebi, iddia edilen te-

71 A.g.y. II, 220, 332-33, 349, 368-70.; III, 82, 86; V, 212, 315, 498.

72 A.g.y. II, 310, 331, 333, 538; III, 109; V, 80, 122, 216, 424.

mel hakkın üzerine kurulmuş olan ilkeye geri dönerek sorgular. Herkesin kendini koruma ve mutluluk arayışı doğal hakkına sahip olduğunu kabul eder. Ama herkesin sahip olduğu kendini koruma ve mutluluk arayışı hakkının, herkes kendi koruması ve mutluluk arayışına yardım eden yollara karar verme hakkına sahip olmazsa, kıymetsiz olduğunu inkâr eder. Dolayısıyla, ihtiyaçların tatmin edilmesi hakkı veya toplumun sağladığı faydalar üzerinde hak, illa da siyasi güce katılma hakkı olmak zorunda değildir. Zira çoğunluğun yargısı veya “çoğunluğun iradesi ve çıkarları çoğunlukla farklı olur.” Siyasi güç veya siyasi güce katılım insanın haklarına dahil değildir, çünkü insanlar iyi yönetilme hakkına sahip olsalar da iyi yönetim ile çoğunluğun yönetimi arasında zorunlu bir ilişki yoktur; layıkıyla anlaşılan insan hakları, “gerçek doğal aristokrasi”nin üstünlüğüne ve bununla beraber mülkün ve özellikle gayrimenkulün üstünlüğüne işaret eder. Başka bir deyişle, aslında kimse dert ve şikâyetlerini hayal gücüyle yargılamasını söyleyen tahrikçilerin ayartılarına kapılmazsa, bunları hisleriyle adamakıllı yargılayabilir. Ama dert ve şikâyetlerin nedenleri “duygu meselesi değil; akıl, öngörü ve çoğunlukla uzak kaygılar ile [çoğunluğun] anlamakta tamamen yetersiz olduğu koşulların büyük birleşimi meselesidir.” Burke bu nedenle yönetimin temellerini “insanların hayali haklarında” değil “ihtiyaçlarımızın karşılanmasında ve görevlerimize riayette” arar. Buna göre, doğal hakkın kendi başına belirli bir anayasanın meşruluğu ile ilgili çok fazla bilgi verdiğini kabul etmez: o anayasa, insan ihtiyaçlarının karşılanmasına ve erdem in o toplumda yükselmesine en uygun toplumda meşrudur; uygunluğu doğal hak tarafından değil sadece tecrübeyle belirlenebilir.⁷³

73 A.g.y. I, 311, 447; II, 92, 121, 138, 177, 310, 322-25, 328, 330-33, 335; III, 44-45, 78, 85-86, 98-99, 109, 352, 358, 492-93; V, 202, 207, 226-27, 322-23, 342; VI, 20-21, 146.

Burke her yetkenin kaynağının nihayetinde halk olduğu veya egemenin sonuçta halk olduğu veya yetkenin en nihayetinde önceden “bir ahde girmemiş” insanların sözleşmesinden doğduğu görüşünü inkâr etmez. Ama bu nihai doğruların veya yarı-doğruların siyasal öneme sahip olduğunu reddeder. “Sivil toplum bir uzlaşımın evladı olacaksa, o uzlaşım onun yasası olmalıdır”. Neredeyse bütün pratik amaçlar için, uzlaşım, esas sözleşme, eş deyişle kurulu anayasa, en yüksek yetkedir. Sivil toplumun işlevi ihtiyaçların tatminiye, kurulu anayasa yetkesini, esas uzlaşımından veya kökeninden çok nesiller boyu yararlı işleyişinden veya ortaya koyduğu sonuçlardan alır. Meşruluğun kaynağı, rızadan ya da sözleşmeden ziyade besbelli faydalar, eş deyişle düsturdur. Sadece düstur, “bir ahde girmemiş” vahşilerin esas sözleşmesinden farklı olarak anayasanın bilgeliğini ortaya çıkarabilir ve dolayısıyla onu meşru kılabilir. Esas sözleşmeye dayanan alışkanlıklar ve özellikle erdem alışkanlıkları esas aktin kendisinden sonsuzcasına daha önemlidir. Sadece düstur, esas akitten ayrı olarak, belirli bir toplumsal düzeni kutsayabilir. Halk anayasanın hâkimi olmak bir yana, onun ürünüdür. Halkın egemenliğine dair katı anlayış mevcut neslin egemen olduğunu ima eder: “mevcut rahatlık” anayasaya “bağlılığın tek ilkesi” olur. Sivil toplumdaki “geçici mülk sahipleri ve ömür boyu kullanma hakkı sahipleri”, “atalarından ne aldıklarına aldırış etmeyenler” oldukları için, kaçınılmaz olarak “gelecek nesillere ne borçlu olduklarına da aldırış etmeyen” kişiler olurlar. Halk, veya hatta başka herhangi bir egemen ise doğal yasanın daha da az efendisidir; doğal yasa egemenin iradesi veya genel irade tarafından özünsenmemiştir. Sonuç olarak, adil ve adil olmayan savaşlar arasındaki ayrım Burke için bütün önemini korur; bir ülkenin dış siyasetinin sadece onun “maddi çıkarı” açısından belirlenmesi anlayışını hor görür.⁷⁴

74 A.g.y. II, 58, 167, 178, 296, 305-6, 331-32, 335, 349, 359-60, 365-67, 422-23, 513-14, 526, 547; III, 15, 44-45, 54-55, 76-85, 409, 497, 498; V, 203-5, 216; VI, 3, 21-22, 145-47; VII, 99-103.

Burke belirli koşullar altında halkın kurulu düzeni değiştirebileceğini inkâr etmez. Ama bunu sadece bir nihai hak olarak kabul eder. Toplumun sağlığı halkın nihai egemenliğinin neredeyse her zaman atıl kalmasını ister. Fransız Devrimi'nin kuramcılarına karşı çıkar, çünkü onlar “bir zorunluluk halini yasa kuralına” çeviriler ya da çünkü sadece uç durumlarda normal olarak geçerli olanı normalde de geçerli sayarlar. “Ama bu uç durumları ifade etme alışkanlığının kendisi pek övgüye değer veya güvenli değildir.” Diğer yandan, Burke'ün görüşleri “asla uçlara gidemez, çünkü temelleri uçlara itiraz üzerine kurulmuştur.”⁷⁵

Burke Fransız Devrimi'nin aşırıcılığını yeni felsefeye yükler. “Eski ahlak” “toplumsal hayırseverlik ve bireysel kendini inkâr” ahlakıydı. Parisli felsefeciler “bireysel kısıtlamanın”, ölçülülüğün veya “katı ve kısıtlayıcı erdem” asaletini inkâr ederler. Sadece “liberal” değerleri kabul ederler: “insanlık veya hayırseverlik dedikleri bir erdem”i.⁷⁶ Bu şekilde anlaşılan insanlık ahlaksızlıkla at başı gider. Hatta onu besler, evlilik bağlarının gevşemesini ve tiyatronun kilisenin yerini almasını kolaylaştırır. Buna ek olarak, “onların ahlaklarını gevşeten... aynı ilke”, “yüreklerini de katılaştırır”: Fransız Devrimi'nin kuramcılarının aşırı insancılıkları ister istemez

75 A.g.y. I, 471, 473, 474; II, 291, 296, 335-36, 468; III, 15-16, 52, 81, 109; V, 120. Bkz. G. H. Dodge, *The Political Theory of Huguenots of Dispersion* (New York, 1947), s. 105: Jurieu, halkın, güçlerinin gerçek boyutunu bilmemesinin “kamu huzuru” için daha iyi olduğunu savunmuştur; halkın hakları “ufak hatalarda harcanmaması veya kullanılmaması gereken çarelerdir. Avamın gözleri önünde ifşa edilerek kutsiyetinin bozulmaması gereken gizemlerdir.” “Devletin ya da dinin yok edilmesine gelince, o zaman [bu çarelere] başvurulabilir; bunun ötesinde üzerlerinin sessizlikle örtülmesinin kötü olduğunu düşünmüyorum.”

76 Rivarol'a mektup 1 Haziran 1791 (Bkz. *Works*, I, 130-31, 427; II, 56, 418), *Works*, V. 208, 326. Bkz. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XX, 1 (ve XIX, 16) safhıklarından ayrı olarak ticaretle göreneklerin yumuşaklığı arasındaki ilişkiler üzerine.

canavarlığa yol açar. Zira o insancılık temel ahlaki olguların temel bedensel ihtiyaçlara denk düşen haklar olduğu önermesine dayanır; bütün toplumsallık türetilmiştir ve aslında yapaydır; elbette sivil toplum temelinden yapaydır. Bundan ötürü vatandaşın erdemleri “doğal duygulanımların tohumlarına” aşılanamaz. Gelgelelim sivil toplumun sadece gerekli ve asil olduğu değil kutsal olduğu da varsayılır. Buna göre, doğal duygular, doğal duyguların hepsi vatanseverliğin veya insanlığın sözde icaplarına acımasızca feda edilmelidir. Fransız devrimciler bu gerekliliklere, insan ilişkilerine, bilim insanlarının, geometricilerin veya kimyacıların tavrıyla yaklaşarak varmışlardır. Dolayısıyla, daha en başından beri “ahlaki dünyayı ayakta tutan duygulara ve alışkanlıklara karşı kayıtsız olanlardan daha beterdirler.” “İnsanlara, deneylerinde, hava pompasında veya zehirli gaz kabındaki bir fare için gösterdiklerinden daha fazla dikkat göstermezler.” Buna göre, “peşinde oldukları iyilik için iki bin yılın çok uzun bir zaman olduğunu düşünmediklerini ilan etmeye hazırdırlar.” “Onların insanlığının sonu yoktur. Onu sadece uzunca ertelerler... Onların insanlığı onların ufuk çizgisidir –ve her ufuk gibi, her zaman önlerinde geri kaçar.” Fransız devrimcilerinin veya onların üstadlarının, eski kibarlığın uzlaşımının karşısına doğal bir şeymiş gibi koydukları ahlaksızlıklarının, neden “şekilsiz, sevimsiz, hırçın, kasvetli, gaddar bir bilgiçlikle şehvetperestliğin karışımı” olduğunu da açıklayan, işte bu “bilimsel” tavidir.⁷⁷

Öyleyse Burke, yalnızca ahlaki öğretinin esasının değişmesine itiraz etmez. Benzer şekilde ve hatta en önce, onun usulü bakımından değişmesine itiraz eder: yeni ahlaki öğreti, insani meseleleri, eylem adamlarının önlerindeki bir işi düşündüğü gibi değil, aynı geometricilerin şekilleri ve düzlemleri düşündüğü gibi düşünen insanları işidir. Burke’e göre

⁷⁷ *Works*, II, 311, 409, 419, 538-40; V, 138, 140-42, 209-13.

Fransız Devrimi'ne biricik özelliğini vermiş olan, uygulamalı yaklaşımdan teorik yaklaşıma doğru yönelen bu kökten değişimdir.

“Fransa’daki mevcut devrim bana... salt siyasi ilkeler üzerine Avrupa’da gerçekleşen devrimlerle hiçbir benzerlik veya koşutluk taşımıyor gibi görünüyor. Bu, bir doktrin ve teorik dogma devrimidir. Ruhunun esas kısmını din propogandasının oluşturduğu din temelli değişimlerle çok daha fazla benzerlik gösteriyor.” Fransız Devrimi, bu nedenle Reform’la belli bir benzerlik içindedir. Yine de “genel siyasi hizbin bu ruhu” veya bu “silahlı doktrin” “dinden ayrılmıştır” ve aslında Tanrıtanımazdır; Fransız Devrimi’ne yön veren teorik dogma sadece siyasidir. Ama, bu devrim siyasetin gücünü dine ve “hatta insan aklının yapısına” doğru genişlettiği için, insalık tarihinin ilk “tam devrimdir”. Ancak başarısı onu harekete geçiren siyasi ilkelerle açıklanamaz. Bu ilkeler, “düşünmeyen çoğunluğun doğal eğilimini en çok okşayanlar olduğu” için, her zaman güçlü bir çekiciliğe sahipti. Dolayısıyla, daha önce “insanın bu haklarını temel alan” isyancı teşebbüsler olmuştur, Ortaçağ’da Jacquerie ve John Ball’un isyanı ve İngiliz İç Savaşı sırasında aşırı kanadın çabaları gibi. Ama bu teşebbüslerin hiçbiri başarılı olamadı. Fransız Devrimi’nin başarısı onu bütün benzerlerinden ayıran özelliklerinden sadece biriyle açıklanabilir. Fransız Devrimi ilk “felsefi devrimdir”. Edebiyat insanları, felsefeciler “bilgili metafizikçiler” tarafından, “ikincil araçlar ve isyanın trampetçileri olarak değil, başlıca tertipleycileri ve yöneticileri olarak” yapılan ilk devrimdir. “Hırsın ruhunun spekülasyonun ruhuna bağlı olduğu” ilk devrimdir.⁷⁸

Spekülasyon ruhunun veya teorinin (kuramın), pratiğin (uygulamanın) ya da siyasetin alanına burnunu sokmasına

78 A.g.y. II, 284-87, 299, 300, 302, 338-9, 352, 361-62, 382-84, 403-5, 414, 423-24, 527; III, 87-91, 164, 350-52, 354, 376, 377, 379, 442-43, 456-57; V, 73, 111, 138, 139, 141, 245, 246, 259 (vurgular asıl metinde bulunmamaktadır).

karşı çıkan Burke'ün teorisinin pratiğın tek veya yeterli rehberi olamayacağına dair eski görüşü yeniden tesis ettiği söylenebilir. Bilhassa Aristoteles'e geri döndüğü söylenebilir. Ama diğer nitelikleri bir yana, Burke'den önce hiç kimsenin bu konudan eşit vurgu ve güçle konuşmadığı da hemen belirtilmelidir. Hatta siyaset felsefesinin bakış açısından, Burke'ün teorisi ve pratik sorunu üzerine düşüncelerinin çalışmasının en önemli kısmı olduğu bile söylenebilir. Bu sorundan özellikle Aristoteles'e nazaran daha kesin bir dille ve kuvvetli şekilde söz etmiştir, çünkü "spekülatif felsefe"nin yeni ve çok güçlü bir biçimine karşı, felsefe kökenli siyasi bir doktrinizmle karşı mücadele etmek zorundaydı. Siyasete yönelik bu "spekülatif" yaklaşım onun eleştirel dikkatini Fransız Devrimi'nden çok zaman önce çekmişti. 1789'dan yıllar önce, "spekülasyon çağımızın spekülasyoncuları"ndan bahsetmişti. Burke'ün dikkatini yaşamının epey başlarında "spekülasyon ile pratik arasındaki eski kavgaya" en güçlü şekilde yönelten şey, spekülasyonun artan siyasi önemi idi.⁷⁹

Bu kavgaanın ışığında en büyük siyasi eylemlerini tasarladı: sadece Fransız Devrimi'ne karşı değil, Amerikalı sömürgecilerden taraf olan kampanyalarını da. Her iki durumda da Burke'ün karşı çıktığı siyasetçiler belli haklar üzerinde ısrar ettiler: İngiliz hükümeti egemenlik hakları üstünde ve Fransız devrimcileri insan hakları üstünde. Her iki durumda da Burke tamamen aynı usulü izledi: haklardan ziyade bunları kullanma bilgeliğini sorguladı. Her iki durumda da yasalara harfi harfine uyma yaklaşıma karşılık hakiki siyasi yaklaşımı yeniden tesis etmeye çalıştı. Fakat yasalara harfi harfine uyma yaklaşımını, diğer şekilleri tarihçinin, metafizikçinin, ilahiyatçının ve matematikçinin yaklaşımları olmak üzere, "spekülatif felsefe"nin bir biçimi olarak düşündü. Siyasi meselelere karşı bütün bu yaklaşımların ortak noktası şudur – bun-

79 A.g.y. I, 311; II, 363; III, 139, 356; V, 76; VII, 11.

lar, tüm pratiği kontrol eden erdem olan, basiret tarafından kontrol edilmezler. Burke'ün bu kelimeyi kullanımındaki uygunluğa dair ne söylenirse söylensin, burada şunu belirtmek yeterli olacaktır ki, hayatının en önemli iki eyleminde karşı çıktığı siyasi liderleri yargılarken, onlardaki basiret eksikliği-ni tutkudan çok teori ruhunun siyaset alanına tecavüz etmesine bağlamıştır.⁸⁰

Çoğunlukla, Burke'ün, tarih adına kendi döneminde yaygın olan görüşlere saldırdığı söylenir. Daha sonra görüleceği gibi, bu yorum tamamen haksız değildir. Ama bu yorumun sınırlı doğruluğunu görmek için, Burke'den sonra gelen nesillere Tarihin keşfi değil ama Tarihe bir dönüş olarak görünenin, esasında pratik veya basiretten ayrı olarak teorinin özsel sınırlarına dair geleneksel görüşe geri dönüş olduğu olgusundan başlanmalıdır.

“Spekülatif felsefe” en tamamına ermiş halinde, pratiğin ihtiyacı olan bütün ışığın, teori, felsefe veya bilim tarafından sağladığı görüşüne götürecektir. Bu görüşe karşılık, Burke teorisinin pratiğe rehberlik etmek bakımından yetersiz olduğunu, dahası pratiği yanlış yönlendirme eğiliminin olduğunu iddia eder.⁸¹ Pratik ve dolayısıyla pratik bilgelik veya basiret, teoriden ilk olarak, tikelle ve değişebilenle ilgilendiği, buna karşılık teorisinin evrensel ve değişmeyenle ilgilendiği gerçeğiyle ayrılır. “İnsanı ve insanların meselelerini” dikkate alan teori, esas olarak ahlakın ilkelerinin yanında “genişletilmiş ahlak olan, hakiki siyasetin ilkeleri” ile veya “yönetimin gerçek amaçları” ile ilgilenir. Yönetimin gerçek amaçlarının neler olduğu bilinse bile, o amaçların nasıl ve ne ölçüde burada ve şimdi, bu özel koşullar altında hem kalıcı hem geçici ola-

80 A.g.y. I, 257, 278, 279, 402, 403, 431, 432, 435, 479-80; II, 7, 25-30, 52, 300, 304; III, 16; V, 295; VII, 161; VIII, 8-9; ayrıca bkz. Ernest Barker, *Essays on Government* (Oxford, 1945), s. 221.

81 *Works*, I, 259, 270-71, 376; II, 25-26, 306, 334-35, 552; III, 110; VI, 148; *Letters*, s. 131.

rak gerçekleştirileceğine dair hiçbir şey bilinmez. Ve “her siyasi ilkeye ayırt edici rengini ve ayrımsal etkisini” veren, koşullardır. Örneğin siyasi özgürlük, farklı koşullara göre bir nimet de olabilir bir bela da. “Bir sivil toplum oluşturma, onu ıslah etme veya onda reform yapma bilimi”, siyasetin ilkelelerinin bilgisinden ayrı olarak, “bu nedenle *a priori* öğretilmeyen deneysel bir bilimdir.” Böylece teori sadece yönetimin gerçek amaçlarıyla değil, o amaçlara giden yollarla da ilgilenir. Ama o yollarla ilgili evrensel olarak geçerli neredeyse hiç kural yoktur. Bazen, “ahlakın kendi ilkeleri uğruna kendi kurallarını askıya almaya boyun eğmesiyle” bile yüz yüze gelinebilir.⁸² Birçok durumda güvenilir ve geçerli olan bu türden birçok kural olduğu için, uygulamalarının ölümcül olabileceği nadir durumlarda kesinlikle yanıltıcı bir akla yatkınlıkları vardır. Böyle kurallar, “spekülatörlerin, bütün insani meselelerde hakkıyla sahip olduğu büyük hisseyi kendisine tahsis etmekten nadiren memnun oldukları” şansı hesaba katmazlar. Şansın gücünü görmezden gelerek ve böylece “belki de elimizde bir kesinliği olan tek ahlaki inancın, kendi zamanımızı önemsemek” olduğunu unutarak “siyasetçiler gibi değil peygamberler gibi konuşurlar.” Evrensele ve genele olan ilginin, tikel ve biricikle ilgili bir körlük yaratması muhtemeldir. Deneyimden türemiş siyasi kurallar şimdiye kadar neyin başarılı neyin başarısız olduğundan çıkarılmış dersleri ifade eder. O nedenle yeni durumlara uygulanamazlar. Yeni durumlar bazen, itiraz görmemiş önceki bir deneyimin evrensel olarak geçerli olduğunu söylediği o kuralların kendisine bir tepkiden doğar. Bu nedenle “[durumun gerçek koşullarından ziyade] başka verilere dayanan tecrübenin, tüm şeylerin en aldattıcısı olması” mümkündür.”⁸³

82 *Works*, I, 185, 312, 456; II, 7-8, 282-83, 333, 358, 406, 426-27, 431, 520, 533, 542-43, 549; III, 15-16, 36, 81, 101, 350, 431-32, 452; V, 158, 216; VI, 19, 24, 114, 471; VII, 93-94, 101.

83 *A.g.y.* I, 277-78, 312, 365; II, 372, 374-75, 383; III, 15-17; V, 78, 153-54, 257.

Bundan, tarihin sadece çok sınırlı bir değere sahip olduğu sonucu çıkar. Tarihten “çok fazla siyasi bilgelik öğrenilebilir”, ama sadece “alışkanlık olarak, kaide olarak değil.” Tarih, insanın zihnini “önündeki işten” yanıltıcı benzerliklere yönlendirmeye meyillidir ve insanlar da doğal olarak bu cazibeye teslim olma temayülündedirler. Zira özel mahiyetinden ötürü şimdiye kadar açıkça ifade edilmemiş bir durumu açıkça ifade etmek, onu önceden ifade edilmiş benzerlerinin ışığında yorumlamaktan çok daha büyük bir çaba gerektirir. Burke der ki “insanların genelinin kensi siyasetlerinden en az 50 yıl geride kalmış olduklarını sürekli gözlemliyorum... kitaplarda her şey, hiçbir dikkate değer çalışkanlık veya bilgelik zahmeti göstermelerine gerek kalmadan, onlar için halledilmiştir.” Bu, siyasetçinin bazen “önündeki iş için” tarihe ihtiyaç duyduğunu inkâr etmek demek değildir. Örneğin, akıl ve sağduyu, kesinlikle, “ne zaman izlediğimiz tedbirlerde zorluklarla karşılaşsak, o tedbirleri katı bir şekilde gözden geçirmemizi” veya “en geniş tarihi ayrıntılara girmemizi” salık verir. Tarihin pratik bilgelikle sahip olduğu ortak nokta, ikisinin de tikellerle ilgili olmasıyken; teoriyle olan ortak noktası ise, tarihin konularının, yani geçmiş savaşımaların / eylemlerin veya anlaşmaların (*acta*), gerçek anlamıyla eylemin (*agenda*) konusu olmaması, başka bir deyişle şimdi yapmak zorunda olduğumuz şeyler olmamasıdır. Bu nedenle tarih veya “geriye dönük bilgelik”, “spekülasyon ve pratik arasındaki eski kavgayı uzlaştırmaya takdire şayan şekilde hizmet edebileceği” yanılması yaratır.⁸⁴

İnsanların zor durumları açıklığa kavuşturmada ve o durumların üstesinden gelmede karşılaştıkları zorlukları ortadan kaldırmaya çalıştıkları bir diğer yol yasalara bağlılıktır (legalism). İnsanlar bazen, oldukları haliyle şimdi ve burayla ilgili siyasi sorunlara, nasılsa öyle olarak evrenselle il-

84 A.g.y. I, 311, 384-85; II, 25; III, 456-57; V, 258.

gili yasaya başvurarak tamamen yanıt bulunacağı varsayımı ile hareket ederler. Burke bazen, basiretli ile yasal arasındaki bu farkı düşünerek, yasal yaklaşımı “spekülatif” veya “metafizik” olarak adlandırır. Yasalın “sıradan vaziyetlere uydurulan” “kısıtlı ve sabit niteliği” ile “yeni ve sorunlu bir sahne açıldığında” insanlara tek başına rehberlik edebilecek basiretliyi karşı karşıya koyar.⁸⁵

O halde teori, pratik bilgelikte ister istemez eksik olan basitlik, bir örneklik veya kesinlik ehliyetine sahiptir. İnsanı ve insani meseleleri dikkate alan teorinin, esas olarak ya en iyi veya basitçe adil düzenle ya da doğa durumuyla ilgilenmesi, onun en karakteristik özelliğidir. Her iki durumda da teori esas olarak en basit durumla ilgilidir. Bu basit durum asla pratikte meydana gelmez; hiçbir gerçek düzen basitçe adil değildir ve her toplumsal düzen de doğa durumundan temelde farklıdır. Bundan ötürü, pratik bilgeliliğin her zaman istisnalar, değişiklikler, dengeler, tavizler veya karışımlarla işi vardır. “Umumi yaşama giren bu metafizik haklar, aynı yoğun bir ortama giren ışık ışınları gibi, doğanın yasalarına uygun olarak düz çizgilerinden saparlar.” “Toplumsal konular olabilecek en büyük karmaşıklıkta olduğundan”, “insanın ilkel hakları” “esas yönlerinin sadeliğinde” devam edemez; ve “[bu haklar] metafizik açıdan doğru oldukları kadar, ahlaki ve siyasal olarak yanlışlardır”. O halde, pratik bilgelik, kuramın aksine, “en hassas ve en çetrefil hüneri”; yani sadece uzun ve çeşitli bir pratikten doğan bir ustalığı gerektirir.⁸⁶

Öte yandan, Burke, teoriyi “incelikli” veya “arıtılmış” olarak nitelendirir ve basitlikte ve sadelikte güvenilir siyasetin temel özelliğini görür: “arıtılmış politika her zaman kargaşanın anası olmuştur.” Toplumun karşılamak zorunda olduğu ihtiyaçların ve uymak zorunda olduğu görevlerin herkes ta-

85 A.g.y. I, 199, 406-7, 431, 432; II, 7, 25, 28; V, 295.

86 A.g.y. I, 257, 336-37, 408, 433, 500-501; II, 29-30, 333-35, 437-38, 454, 515; III, 16; V, 158; VI, 132-33.

rafından kendi hisleriyle ve vicdanıyla bilindiği söylenebilir. Siyasi teori siyasi soruna en iyi çözümün ne olduğu sorusunu sorar. Bu amaç için, diğerleri bir yana, ortak tecrübenin sınırlarını aştığı söylenebilir: “arıtılmış”tır.” Sivil sağduyunun insanı en iyi çözümden belli belirsiz haberdardır, ama böyle koşullarda en iyi çözümde hangi değişikliklerin yapılmasının uygun olduğunun gayet farkındadır. Bugünden bir örnek vermek gerekirse, şu anda yalnız “daha basit olsa da daha geniş bir kültür”ün mümkün olduğu gerçeğinin farkındadır.⁸⁷ Sağlıklı eylemin gerektirdiği açık görüşlülük, en iyi çözüm hakkındaki açıklığı veya başka türden bir teorik açıklığı artırmakla illa artmaz: fildişi kulenin, hatta laboratuvarın parlak ışığı siyasi şeyleri içinde bulundukları ortama zarar vererek perdeler. Belirli bir durumda yönetimin amaçlarıyla makul derecede uyuşan bir siyaset geliştirebilmek için, “en hassas ve en çetrefil hüner” gerekebilir. Ama böyle bir siyaset, halk onun güvenilirliğini göremezse, başarısız olur. “Arıtılmış politika” güveni ve ardın da tam itaati yok eder. Siyaset “siyasetin daha geniş bütün zeminleri” bakımından “sade” olmalıdır, buna karşılık “bir planın bir kısmını oluşturan pratik tedbirin zemini”nin “ondan yararlanacakların kapasitelerine uyması” veya o zeminin onlara ifşa edilmesi bile gerekli değildir. “En temel noktada,” “en az meraklı olanlar”, “kendi duyguları ve deneyimleri” sayesinde “en bilgilerle ve en çok bilenlerle başabaş” olabilir ve olmalıdır.⁸⁸

Dahası, pratik, özel bir nesneye, veya daha kesin olarak “kendisinin olana” [one’s own] (kendi ülkesine, kendi halkına, kendi dini topluluğuna ve benzerlerine) bir bağlılık gerektirir, buna karşılık teori bağımsızdır. Bir şeye bağlı olmak, onunla ilgilenmek, onunla ilgili endişe duymak, ondan etkilenecek veya onun üzerine bahis oynamak demektir. Pratik

87 Winston Churchill, *Blood, Sweat, and Tears* (New York, 1941), s. 18.

88 *Works*, I, 337, 428-29, 435, 454, 489; II, 26, 30, 304, 358, 542; III, 112, 441; V, 227, 228; VI, 21, 24; VII, 349.

mevzular, teorik mevzulardan ayrı olarak, “doğrudan insanın meşguliyetine ve bağrına dokunur”. Kuramcı kendi durumuyla veya kendi topluluğunun durumuyla başka herhangi birininkinden daha fazla ilgilenmez. Hadi “soğuk ve cansız” olmasa da, tarafsız ve nötrdür. Spekülatörler tarafsız olmalıdır. Bir bakan ise öyle olamaz. Eylem adamı ister istemez ve meşru olarak kendinden olanın tarafındadır; taraf tutmak onun görevidir. Burke kuramcının “değer yargısı” vermeme- si gerektiğini kastetmez, ama kuramcı olarak, ne zaman ve nerede bulunacağına bakmadan mükemmeliyetin partizanıdır; iyiyi mutlaka kendinin olana tercih eder. Eylem adamı ise ne kadar kusurlu olursa olsun en başta kendinin olanla, kendisine en yakın olanla ve en aziz tuttuğuyla ilgilidir. Pratiğin ufku ister istemez kuramdan daha dardır. Teori, daha büyük bir manzarayı gözler önüne sererek, böylece her pratik arayışın sınırlarını ortaya çıkararak, pratiğe tam bağlılığı tehlikeye düşürmeye eğilimlidir.⁸⁹

Pratik teorinin özgürlüğünden yoksunsa eğer bunun bir sebebi de bekleyememesidir: “işleri zamana... bağımlı tutmalıyız.” Pratik düşünce, bir son günü göz önüne alan düşüncedir. En münasip olandan ziyade en yakında vuku bulmasından korkulanla ilgilenir. Teorinin rahatlığından ve boş zamanından yoksundur. Bir insanın “bir fikirden yan çizmesine” veya bir yargısını askıya almasına izin vermez. Bu nedenle, teorik düşünceden daha düşük seviyede bir açıklığa ve kesinliğe razı olmalıdır. Her teorik “karar” dan geri dönülebilir; eylemlerin ise geri dönüşü yoktur. Teori daima baştan başlayabilir ve başlamalıdır da. En iyi toplumsal düzenin ne olduğu sorusunun kendisi, “hadiselerin anayasanın sözde harabesinde tartışıldığı”, eş deyişle pratik düşüncede “kötü bir huy” un işareti olan bir şey yapılmış olduğu anlamına gelir. Teorinin tersine, pratik geçmiş kararlarla ve dolayısıyla kurulu olanla sınırlıdır. İnsani meselelerde, mülkiyet ünvan yerine geçer,

89 A.g.y. I, 185-86, 324, 501; II, 29, 120, 280-81; III, 379-80; VI, 226; VIII, 458.

oysa teorik konularda yerleşik görüşü destekleyen bir karine yoktur.⁹⁰

Aslen “şahsi” olan spekülasyon, hakikatle kamuoyunu dikkate almadan ilgilenir. Ama “ulusal tedbirler” veya “siyasi sorunlar esas olarak doğruyla veya yalanla ilgilenmez. İyi ve kötüyle ilgilenir. Barış ve “karşılıklı rahatlık”la ilgilidir ve bunların tatmin edici şekilde üstesinden gelinmesi, “tam güven”, rıza, anlaşma ve taviz gerektirir. Siyasi eylem “insanların öfkesinin akla uygun yönetimi”ni gerektirir. “Topluluğun genel algısına... bir yön” verirken bile, “halkın eğilimini... takip etmelidir.” “Halkın sesinin soyut değeri”ne dair ne düşünülürse düşünölsün, “... kanaat, devletin büyük desteği, tamamen o sese [bağlıdır].” Bundan ötürü metafizik olarak doğru olanın siyasi olarak yanlış olması kolayca vaki olabilir. “Yerleşik kanaatler”, “halkın sükunetine çok fazla katkı sağlayan izinli görüşler,” “yanılmaz” olmasalar da sarsılmamalıdır. Önyargılar “bastırılmış” olmalıdır. Siyasi yaşam, oldukları halleriyle anayasayı aşan temel ilkelerin bizzat uyku halinde tutulmalarını gerektirir. Devamlılık için geçici çözümler “gözden uzak tutulmalı” veya üstlerine “iyi işlenmiş siyasi bir örtü” örtölmelidir. “Bütün yönetimlerin başlangıcının üzerine örtölmesi gereken kutsal bir örtü vardır. Spekülasyon “yenilikçi”dir, bilimin “suları” “meziyetlerini gösterebilmelerinden önce çalkandırılmalıdır”, oysa pratik mümkün olduğunca emsale, örneğe ve geleneğe yakın tutulmalıdır: “eski alışkanlık ... dünyadaki bütün yönetimlerin büyük desteğidir.” Toplum, gerçekten rıza üzerine dayanır. Bununla birlikte rızaya tek başına akıl yürötmeyle, özellikle de yalnızca birlikte yaşamının avantajlarının hesaplanmasıyla –kısa bür süre içinde yapılabilen bir hesaplama– değil sadece uzun sürelerde gelişen huylar ve önyargılarla erişilebilir. Teori hatayı, önyar-

90 A.g.y. I, 87, 193, 323, 336, 405; II, 26, 427-28, 548, 552; VI, 19; VII, 127.

gıyı veya batıl inancı reddederken, devlet adamı bunları kullanır.⁹¹

Teorinin siyasete bulaşması huzur kaçırın ve tahrik edici bir etkide bulunma eğilimindedir. Hiçbir gerçek toplumsal düzen mükemmel değildir. “Spekülatif araştırmalar” muhakkak kurulu düzenin kusurlu yapısını açığa çıkarır. Bu araştırmalar, zorunluluktan, “felsefi araştırmanın soğukkanlılığı”ndan yoksun olan siyasi tartışmaya girerse, kurulu düzen karşısında “insanlarda memnuniyetsizliğe yol açma” eğilimindedir; ussal reformu imkânsız hale getiren bir memnuniyetsizliğe. En meşru teorik sorunlar, siyasi arenada “can sıkıcı sorular”a dönüşür ve “bir dava havası”na ve “fanatizm”e yol açar. “Devletlerin ve krallıkların savları”nı aşan düşünceler, “okullara” bırakılmalıdır, “zira sadece orada güvenli bir şekilde tartışılabilirler.”⁹²

Önceki paragraflardan çıkarılabileceği gibi, Burke pratik bilgeliği teorik bilimin saldırılarına karşı savunmaktan memnun değildir. Teoriyi ve özellikle metafiziği kötüleyerek Aristotelesçi geleneğin yanında durur. “Metafiziği” ve “metafizikçiyi” sık sık aşağılayıcı bir anlamda kullanır. Bu kullanım ve Aristoteles’in doğal felsefesinin “ona layık olmadığını” düşünmesi arasında bir bağlantı vardır, buna karşılık Epikürosçu fiziği “ussala en çok yaklaşan” olarak kabul eder.⁹³ Metafizik üzerine bu eleştirileri ile çağdaşları Hume ve Rousseau’nun kuşkucu eğilimleri arasında bir bağlantı vardır. En azından şu kadarı söylenmelidir ki, Burke’ün teori ile pratik arasındaki ayrımı Aristoteles’inkinden kesin olarak farklıdır,

91 A.g.y. I, 87, 190, 257, 280, 307, 352, 375, 431, 432, 471, 473, 483, 489, 492, 502; II, 27-29, 33-34, 44, 292, 293, 306, 335, 336, 349, 429-30, 439; III, 39-40, 81, 109, 110; V, 230; VI, 98, 243, 306-7; VII, 44-48, 59, 60, 190; VIII, 274; *Letters*, ss. 299-300.

92 *Works*, I, 259-60, 270-71, 432; II, 28-29, 331; III, 12, 16, 25, 39, 81, 98-99, 104, 106; VI, 132.

93 A.g.y. VI, 250-51.

çünkü teorinin veya teorik hayatın nihai üstünlüğüne dair net bir kanıya dayanmaz.

Bu iddianın desteklenmesi için, Burke'ün kullanımından ve düşüncesinin eğiliminden kaynaklanan genel bir izlenime dayanmak zorunda değiliz. Bir tane teorik yapıtı vardır: *Yüce ve Güzele İlişkin Düşüncelerimizin Kökenine Dair Felsefi bir Araştırma* (A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful). Bu yapıtta teorik bilimin sınırlarına dair tartışmacı olmayan bir tonda konuşmuştur. “Şeylerin doğrudan duyulur özelliklerinin bir adım bile ötesine geçtiğimizde, altımızdaki zemin kayar. Sonra tek yaptığımız, bize ait olmayan bir unsurda olduğumuzu gösteren zayıf bir mücadeleden başka bir şey değildir.” Bedensel ve zihinsel fenomenlere ilişkin bilgimiz onların işleyişi ile, onların Nasıl'ı ile sınırlıdır; onların Neden'ine asla ulaşamaz. Araştırma başlığının kendisi Burke'ün tek teorik çabasının şeceresini ortaya çıkarır; Locke ile Burke'ün bir ahababı olan Hume'un hatıratıdır. Locke hakkında Burke şöyle der, “Bu büyük insanın otoritesi şüphesiz herhangi bir insanınkinin olabileceği kadar büyüktür.” *Yüce ve Güzel*'in en önemli tezi Britanyalı duyumculuk ile mükemmelen anlaşması ve klasiklere belirgin itirazıdır; Burke bir yanda güzellik ile diğer yanda mükemmellik, orantı, erdem, elverişlilik, düzen, yerindelik ve böyle başka “anlayış ürünleri” arasında bir bağlantı olduğunu reddeder.⁹⁴

Hissedilebilir güzelliğin, zihinsel güzelliğin geleneksel olarak kabul edilen çağrışımından kurtulması, duygunun ve içgüdünün mantıktan kurtulmasının veya mantığın belli bir ölçüde değer kaybetmesinin habercisi olur veya ona eşlik eder. Akla yönelik bu yeni yaklaşım, Burke'ün teori ile pratik arasındaki farka dair düşüncelerindeki klasik olmayan imaların sebebidir. Burke'ün modern “ussalık” a itirazı, neredey-

94 A.g.y. I, 114 vds., 122, 129, 131, 143-44, 155; II, 441; VI, 98.

se hissedilmeden, nasılsa öyle olarak “ussallığa” itiraza dönüşür.⁹⁵ Aklın kusurları ile ilgili söyledikleri esasında kısmen gelenekseldir. Bazı durumlarda, bireyin yargısını, “insanın yargısı”, “türün” bilgeliği veya “insanlığın antik, kalıcı anlamı”, eş deyişle *consensus gentium* lehine küçümsemekten öteye gitmez. Diğer durumlarda, bireyin edinebileceği tecrübeyi, “uzun nesiller silsilesi”nin veya “çağlardan miras kalan aklın” çok daha geniş kapsamlı ve çeşitlilik arz eden tecrübesi karşısında küçümser.⁹⁶ Burke’ün akıl eleştirisindeki yeni unsur, kendini en az muğlak şekilde onun en önemli pratik sonucunda gösterir: anayasaların “yapılabileceği” görüşünü reddederken, “çoğalmaları/gelişmeleri” gerektiğini iddia eder; böylece başka şeyler arasında bilhassa en iyi toplumsal düzenin bir bireyin, bilge bir “yasa koyucunun” veya kurucunun yapıtı olabildiğini veya olması gerektiği görüşünü reddeder.⁹⁷

Bunu daha açıkça görmek için, Burke’ün, en azıyla söylenirse, hiçbirinden geri kalmadığını kabul ettiği Britanya anayasasına ilişkin görüşlerini, en iyi anayasaya dair klasik görüşle karşılaştırmak gerekir. Klasiklere göre en iyi anayasa, aklın bir icadı, eş deyişle tek bir birey veya birkaç birey tara-

95 *Sublime and Beautiful*’da Burke şöyle der “hiçbir şey değilse bile, bahçelerimiz matematiksel fikirlerin güzelliğinin gerçek ölçüsü olmadığını hissetmeye başladığımızı ilan eder,” ve bu yanlış görüşün “Platonik uygunluk ve yetenek kuramından kaynaklandığı”nı söyler (*Works*, I, 122). *Reflections on the Revolution in France*’ta Fransız devrimcilerini Fransız “süs bahçeleri” ile karşılaştırır (*Works*, II, 413). Bkz. a.g.y. II, 306, 308;I, 280.

96 *Works*, II, 359, 364, 367, 435, 440; VI, 146-47.

97 Friedrich von Gents, *Reflections on the Revolution in France*’ın çevirmeni şöyle der: “Konstitutionen können schlechterdings nicht gemacht werden, sie müssen sich, wie Natur-Werke, durch allmächtige Entwicklung von selbst bilden... Diese Wahrheit ist die kostbarste, vielleicht die einzige wirklich neue (denn höchstens geahnt, aber nicht vollständig erkannt wurde sie zuvor.), um welche die französische Revolution die höhere Staatswissenschaft bereichert hat” (*Staatsschriften und Briefe* [Munich. 1921], I, 344) (Vurgular asıl metinde bulunmamaktadır).

fından yürütülen bilinçli ve planlı bir çalışmanın ürünüdür. İnsan doğasının mükemmelliğinin bütün gereklerini en üst düzeyde yerine getirirdiğinden veya yapısı doğanın modelini taklit ettiğinden doğaya uygundur veya doğal bir düzendir. Ama üretim usulü açısından doğal değildir: bir tasarım, planlama, bilinçli yapım eseridir; doğal bir süreç sonucu veya doğal bir sürecin taklidi sonucu var olmaz. En iyi anayasa, içlerinden birinin en yüksek amaç olacağı biçimde doğa tarafından birbiriyle bağlantılandırılan bir amaçlar çeşitliliğine yöneltilmiştir; bu yüzden en iyi anayasa özellikle doğası gereği en yüksek olan o tek amaca yöneltilmiştir. Buna karşılık Burke'e göre, en iyi anayasa esas olarak planlama yoluyla değil doğal sürecin taklidi yoluyla var olduğu için; yani, hadi sezilmeden demeyelim ama, düşünceyi yönlendiren bir rehber olmadan, sürekli, yavaş yavaş, "uzun bir zaman diliminde ve büyük çeşitlilikte tesadüflerle" var olduğu için doğaya uygundur veya doğaldır; "yeni tasavvur edilen ve yeni üretilen devletler" ister istemez kötüdür. Bu nedenle en iyi anayasa, "düzenli bir plana göre veya herhangi bir tasarım birliği ile kurulmamış" ama "en büyük amaçlar çeşitliliğine" yöneltilmiş anayasadır.⁹⁸

Sağlıklı bir siyasi düzenin Tarih'in bir ürünü olması gerektiği görüşü Burke'e atfedilirse, Burke'ün kendi söylediklerinin ötesine gidilmiş olur. "Tarihsel" olarak adlandırılan şey, Burke için hâlâ "yerel ve rastlantısal" dır. "Tarihsel süreç" olarak adlandırılan, onun için yine de rastlantısal bir nedensellik ya da olayların bunlar ortaya çıktıkça ihtiyatlı bir yönlendirilmesiyle dönüştürülmüş rastlantısal bir neden sonuç ilişkisidir. Netice itibarıyla, onun için sağlıklı siyasi düzen, son tahlilde, rastlantısal nedenselliğin öngörülmemiş sonucudur. Burke, sağlıklı siyasi düzenin üretilmesine, modern politik ekonominin kamu zenginliğinin oluşturulmasıyla ilgili öğret-

98 *Works*, II, 33, 91, 305, 307-8, 439-40; V, 148, 253-54.

tiklerini uyguladı: kamu yararı, aslında kamu yararına yönelik olarak düzenlenmeyen faaliyetlerin ürünüdür. Burke, klasik ilkeye taban tabana zıt olan modern politik ekonomi ilkesini kabul etti: “para sevgisi”, “bu doğal, bu mantıklı... ilke”, “bütün devletlerin zenginliğinin temel nedenidir.”⁹⁹ İyi veya ussal düzen, kendiliğinden iyi veya ussal düzene yönelik olmayan güçlerin sonucudur. Bu ilke önce gezegenler sistemine uygulandı, ardından da “ihtiyaçlar sistemi”ne, yani ekonomiye.¹⁰⁰ Bu ilkenin sağlıklı siyasi düzenin doğuşuna uygulanması, Tarih’in “keşfi”ndeki en önemli iki unsurdan biridir. Eşit öneme sahip diğer unsur, aynı ilkenin insanın insanlığına uygulanması ile sağlandı; insanın insanlığı rastlantısal nedensellik uyarınca elde edilmiş olarak anlaşıldı. Klasik anlatımını Rousseau’nun *İkinci İnceleme*’sinde bulan bu görüş, “tarihsel süreç”in mutlak bir anda sona erdiğinin düşünülmesi sonucuna yol açtı: kör talihin ürünü olan insanın, ilk kez yeterli bir biçimde siyasi ve ahlaki olarak neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlamasıyla kaderinin keskin görüşlü efendisine dönüşmesi anı. Bu görüş, “tam bir devrim”e, “hatta insan zihninin oluşumuna” kadar uzanan bir devrime sebep oldu. Burke mutlak bir an olasılığını reddeder, insan hiçbir zaman kaderinin keskin görüşlü efendisi haline gelemmez; en bilge insanın kendisi için düşünebildiği daima “uzun bir zaman diliminde ve büyük bir tesadüfler çeşitliliği tarafından” üretilmiş olandan daha alt seviyededir. O yüzden Burke “tam devrim”in, yapılabilirliğini olmasa bile, en azından meşruluğunu reddeder; Fransız Devrimi’nin altında yatan hatalarla

99 A.g.y. II, 33; V, 313; VI, 160; *Letters*, s. 270. Burke’ün modern “ekonomik siyasetçileri”yle anlaşmasıyla ilgili, özellikle bkz. *Works*, I, 299, 462; II, 93, 194, 351, 431-32; V, 89, 100, 124, 321; VIII 69. Burke’ün Fransız Devrimi’nden öğrendiği birkaç şeyden biri gücün ve etkinin mülkiyete eşlik etmek zorunda olmadığıdır. *Works*, III, 372, 456-57; V, 256 ile VI, 318’i karşılaştırınız; ayrıca bkz. Barker, a.g.y. s. 159.

100 Bkz. Hegel, *Rechtsphilosophie*, böl. 189 Zusatz.

kıyaslandığında, bütün diğer ahlaki ve siyasi hatalar neredeyse önemsiz kalır. Fransız Devrimi dönemi, mutlak an olmak bir yana, “en aydınlanmamış çağ, belki de sivil toplumun ilk oluşumundan beri yasama için en niteliksiz dönemdir.” İnsanın neredeyse o dönemin mükemmel günahkârlık çağı olduğunu söyleyesi gelir. Salık verilen tavır, şimdi için hayranlık değil küçümseme; eski düzen için ve nihayet şövalyelik çağı için küçümseme değil hayranlık; iyi olan her şey miras kalmıştır. İhtiyaç duyulan, “metafizik hukuk felsefesi” değil “tarihsel hukuk felsefesi”dir.¹⁰¹ Böylelikle Burke “tarihsel okul”un yolunu açar. Ama Fransız Devrimi’ne karşı uzlaşmaz muhalefeti, onun Fransız Devrimi’ne karşı çıkarken devrimci kuramların altında yatan ve önceki düşünceye yabancı olan aynı temel ilkeye başvurduğu gerçeğini görmemize engel olmamalıdır.

Burke’ün bir yandan “para sevgisi” ve zenginlik ile, diğer yandan “büyük bir tesadüfler çeşitliliği” ve sağlıklı bir siyasi düzen arasındaki bağlantıyı mukadder düzenin bir parçası olarak kabul ettiğini söylemeye gerek bile yoktur; insan düşüncesiyle yönelendirilmeyen süreçler Tanrısal düzenin parçasıdır ve onun ürünleri düşünce ürünlerinden sonsuz kere üstündür. Benzer bir bakış açısıyla Kant Rousseau’nun *İkinci İnceleme*’sindeki öğretiyi Takdiri ilahinin doğrulanması olarak yorumlamıştır.¹⁰² Buna göre Tarih fikri, aynı modern politik ekonomi gibi, geleneksel inancın Takdiri ilahiye dönüşmesi sayesinde ortaya çıkmış olabilir. Bu dönüşüm çoğunlukla “dünyevileşme” (secularization) olarak tarif edilir. “Dünyevileşme” ruhani veya ebedi olanın “zamansallaştırılması”dır. Ebedi olanı zamansal bir bağlama yerleştirme teşebbüsüdür. O yüzden, ebedinin artık ebedi olarak anlaşıl-

101 *Works*, II, 348-49, 363; VI, 413; ayrıca bkz. W. Copeland, *Edmund Burke: Six Essays* (Londra, 1950), s. 232.

102 *Works*, II, 33, 307; V, 89, 100, 321; Kant, *Sämliche Werke*, ed. Karl Vorländer, VIII, 280.

mamasını gerektirir. Başka bir deyişle “dünyevileşme”, düşüncede radikal bir değişimi, düşüncenin bir düzlemden tamamen başka bir düzleme geçişini gerektirir. Bu radikal değişim en açık haliyle modern felsefe veya bilimin ortaya çıkışında görülür; o esas olarak teoloji içinde bir değişim değildir. Kendini teolojik kavramların “dünyevileşmesi” olarak sunan şeyin, son tahlilde, geleneksel teolojinin, hem doğal hem siyasi modern felsefe veya bilim tarafından üretilen entellektüel havaya bir adaptasyonu olarak anlaşılması gerekir. Takdiri ilahi anlayışının “dünyevileşmesi” Tanrının yollarının yeterince aydınlanmış insanlar için anlaşılır olduğu görüşünde neticelenir. Teolojik gelenek, Takdiri ilahinin gizemli niteliğini, özellikle Tanrının kendi iyi amaçları için kötüyü kullandığı veya kötülüğe izin verdiği olgusuna verir. O halde bu gelenek insanın Tanrının inayetini değil, sadece Onun kötülük yapmayı yasaklayan yasasını kerteriz alabileceğini iddia eder. Tanrısal düzenin insan için anlaşılabilir olduğu ve dolayısıyla kötünün de besbelli gerekli ve faydalı olduğu kabul edildiği ölçüde, kötülük yapma yasağı kanıtını kaybetmiştir. Bundan dolayı, önceden kötü diye kınanan çeşitli eylem yolları artık iyi kabul edilebilirdi. İnsani eylemlerin amaçları alçaltıldı. Ama zaten siyasi felsefenin en başından beri bilinçli olarak niyetlendiği de bu hedeflerin alçaltılmasıydı.

Burke Fransız Devrimi’nin tamamen kötü olduğuna kaniydi. Bugün bizim Komünist Devrim’i kınadığımız denli güçlü ve kesin bir şekilde onu kınadı. “Bütün mezheplere ve dinlere karşı savaş yürüten” Fransız Devrimi’nin muzaffer olmasının mümkün olduğunu ve böylece devrimci devletin “bir bela olarak dünyada birkaç yüzyıl” var olabileceğini kabul etti. Bunun için Fransız Devrimi’nin zaferinin Takdiri ilahinin bir buyruğu olmasının da mümkün olduğunu kabul etti. Bu “dünyevileşmiş” Takdiri ilahi anlayışına uygun olarak şu sonucu çıkardı: “Yasaları, adetleri, dini ve siyaseti kapsayan

Avrupa sistemi" mahkûm edildiyse, "insani işlere dair bu kudretli akıma karşı çıkmakta ısrar edenler... kararlı ve sağlam duruşlu değil sapkın ve inatçı olacaklardır."¹⁰³ Burke insan işlere dair tamamen kötü bir akıma karşı çıkmanın, eğer o akım yeterince güçlüyse, sapkınlık olduğunu ileri sürmeye çok yaklaşır; son kaleye kadar direnmekte bir asalet olduğunu unuttur. Hiçbir insanın öngöremediği bir şekilde, insanlığın düşmanlarına terk edilmiş bir mevzide "alevlenen silahlar ve dalgalanan bayraklarla atılarak" direnmenin, insanlığın uğradığı büyük kaybın hatırasını canlı tutmaya büyük katkı sağlayabileceğini, onların geri kazanılması için duyulan arzu ve umudu güçlendirip ilham verebileceğini ve insanlığın işlerini karanlık ve yıkımın görünürde sonsuz vadisinde alçakgönüllülükle sürdürenler için bir işaret ateşi olabileceğini göz önünde bulundurmaz. Bu ihtimali dikkate almaz, çünkü insanın şimdi kaybedilen bir davanın sonsuza dek kaybedilip kaybedemediğini bilebildiğinden veya insanın ahlaki yasadan ayrı olarak Tanrısal yazgının anlamını yeterince anlayabildiğinden fazla emindir. İyi ile kötü arasındaki ayrımın yerini ilerici ve gerici ayrımının veya tarihsel süreçle neyin uyum içinde olup neyin olmadığı arasındaki ayrımın alması Burke'un bu fikrine tek adımlık bir mesafededir. Burada kesinlikle, kayıp bir davayı desteklemeye cesaret eden Cato ile tam zıt kutuplarda bulunmaktayız.

Burke'ün "muhafazakârlığı" klasik düşünceyle tam bir uyum içindeyken, onun "muhafazakârlık" yorumu ise, insan ilişkilerine dair, klasik görüşe Fransız Devrimi'nin kuramcılarının "radikallik"lerinden bile daha yabancı olan bir yaklaşımın yolunu hazırladı. Siyasi felsefe veya siyaset teorisi başlangıcından beri, olması gerektiği gibi bir sivil toplumun arayışı olmuştur. Burke'ün siyaset teorisi, Britanya anayasasının bir teorisiyle; yani fiiliyatta "hüküm süren gizli bilgeliği keş-

103 *Works*, III, 375, 393, 443; VIII, 510; *Letters*, s. 308.

fetme” teşebbüsüyle aynıdır ya da öyle olmaya meyillidir. Burke’ün Britanya anayasasını, ondaki bilgeliği tanımak için onu aşan bir ölçüyle ölçmesi gerektiği düşünülebilir ve bir dereceye kadar da yaptığı tam olarak budur: Olduğu haliyle, Britanya anayasasından önce gelen doğal haktan söz etmekten yorulmaz. Ama ayrıca şunu da söyler “anayasamız örf ve adete dayalı/zamanaşımıyla kazanılmış (prescriptive) bir anayasadır; yegâne yetkesi, çok eski zamanlardan beri var olmasından gelen bir anayasadır”; ya da yine Britanya anayasası, İngilizlerin özgürlüklerini, “daha genel veya daha öncel başka bir hakka atıfta bulunmadan, bu krallığın insanlarına has bir hal olarak” iddia ve beyan eder. Zaman aşımı bir anayasanın yegâne yetkesi olamaz; ve bu nedenle bu anayasadan önceki haklara, eş deyişle doğal haklara başvurma, zaman aşımının kendisi iyiliğin yeterli güvencesi olmadıkça, fuzuli olamaz. Eğer ölçüt sürece içkinse, aşkın ölçütlerden vazgeçilebilir: “fiiliyat ve şimdi ussaldır.” İyi ile atalardan kalma olanı bir tutan antik eşitliğe geri dönüş gibi görünen şey, aslında Hegel’i haber veren bir hazırlıktır.¹⁰⁴

Daha önce, sonradan Tarihin keşfi olarak görünen şeyin başlangıçta daha ziyade teori ile pratik arasındaki ayrımın elden geçirilmesi olduğunu belirtmiştik. Bu ayrım, 17. ve 18. yüzyıl doktrinizmiyle, yani temelde aynı şey demek olan, bütün teorinin esasında pratiğin hizmetinde olduğunun anlaşılmasıyla (*scientia propter potentiam*) bulanıklaşmıştır. Teori ile pratik arasındaki ayrımın elden geçirilmesi, ta başlangıçtan beri teorik metafiziğe dair kuşkuculuk tarafından; kuramın uygulama lehine değer kaybetmesiyle sonuçlanan bir kuşkuculuk tarafından dönüştürülmüştür. Bu öncüllere uygun olarak, pratiğin en yüksek şekli –siyasi bir toplumun kurulması veya oluşturulması– düşünceyle kontrol edilmeyen yarı-doğal bir süreç olarak görüldü; böylece salt teorik bir tema hali-

104 Works, II, 306, 359, 443; III, 110, 112; VI, 146; Hegel, a.g.y., Vorrete; ayrıca bkz. Barker, a.g.y. s. 225.

ne gelebildi. Siyaset teorisi, pratiğin ne ürettiğini veya fiiliyatı anlama haline geldi ve olması gerekenin arayışı olmayı bıraktı; siyaset teorisi “teorik olarak pratik” olmayı (eş deyişle ikinci dereceden müzakereciliği) bıraktı ve aynı metafiziğin (ve fiziğin) geleneksel olarak salt teorik olarak anlaşıldığı manada salt teorik oldu. İşte o zaman, en yüksek tema olarak, insan eylemini ve, hiçbir şekilde insan eyleminin konusu olmayan bütünden ziyade, bu eylemin ürettiğini alan yeni bir tür teori, metafizik ortaya çıktı. Bütün ve ona dayanan metafizik içinde, insan eylemi yüksek ama ikincil bir yer işgal eder. Metafizik, o zamandan beri yaptığı gibi, insan eylemlerini ve ürünlerini, bütün diğer varlıkların ve süreçlerin yöneldiği bir amaç olarak görmeye başladığında, metafizik tarih felsefesi oldu. Tarih felsefesi esas olarak insani pratiğin ve bununla birlikte, zorunlu olarak, tamamlanmış insani pratiğin teorisiydi, eş deyişle tefekkürüydü: öneme sahip insani eyleminin, Tarih’in, tamamlandığını varsaydı. Felsefenin en yüksek teması haline gelen pratik artık tam anlamıyla pratik olmaktan; yani *agenda* kaygısı olmaktan çıktı. Kierkegaard ve Nietzsche tarafından Hegelciliğe karşı ayaklanma, kamuoyu üzerinde şimdi güçlü bir etkileri olduğu için, bir pratik imkânını, eş deyişle önünde önemli ve belirsiz bir gelecek olan bir insan hayatının imkânını güçlendirme çabaları olarak görünür. Ama bu çabalar, kendilerinde ne kadar teori imkânı varsa onu yok ettikleri için karışıklığı arttırdılar. “Doktirincilik” ve “varoluşçuluk” bize iki hatalı uç olarak görünür. Birbirlerine karşıysalar da, önemli bir açıdan anlaşılır: her ikisi de, “bu aşağı dünyanın Tanrısı” olan basireti/ ihtiyatı (prudence) göz ardı etmektedirler.¹⁰⁵ Basiret ve “bu aşağı dünya”, “yukarı dünya” ya dair biraz bilgi olmadan, yani hakiki bir *teoria* olmadan tam olarak anlaşılamaz.

105 *Works*, II, 28.

Geçmişin büyük teorik eserleri arasında hiçbiri, Burke'ün Britanya anayasasıyla ilgili ifadelerinin ruhuna, Cicero'nun *Devlet*'inden daha yakın değilmiş gibi görünür. Burke, 1820'ye kadar keşfedilmeyen Cicero'nun başyapıtından habersiz olduğu için benzerlik daha da dikkate değerdir. Burke'ün Britanya anayasasını model alması gibi, Cicero da en iyi yönetimin Roma yönetimi olduğunu iddia eder; Cicero Sokrates'in Platon'un *Devlet*'inde yaptığı gibi yeni bir yönetim icat etmektense Roma yönetimini tasvir etmeyi tercih eder. Cicero ve Burke'ün bu iddiaları, kendinde alındığında, klasik ilkelerle tam bir anlaşma içindedirler: en iyi yönetim esas itibariyle "mümkün" olduğundan, bir yer ve bir zamanda gerçek olabilir. Ancak şu nokta belirtilmelidir ki Burke model anayasanın kendi zamanında gerçeklik kazanmış olduğunu farz ederken, buna karşılık Cicero en iyi yönetimin geçmişte gerçek olduğunu ama artık var olmadığını farz eder. Her şey bir yana, Cicero en iyi yönetimin özelliklerinin, herhangi bir örneğe, özellikle de Roma yönetimi örneğine bakmaksızın belirlenebileceğini fevkalade açık şekilde belirtmiştir. Tartıştığımız konu bakımından, özelde Cicero ve Platon arasında bir fark yoktur; Platon *Devlet*'in icat edilmiş yönetiminin Atina'nın geçmişinde gerçek olduğunu gösterdiği, *Devlet*'in bir devamı olan *Critias*'a başladı. Bununla birlikte Burke ve Cicero arasında aşağıdaki anlaşma daha önemliymiş gibi görünür: Burke'ün Britanya anayasasının üstünlüğünü, onun "uzun bir sürede" olduğu ve "çağların ussal mirasını" bünyesinde topladığı gerçeğine bağlaması gibi, Cicero da Roma yönetiminin üstünlüğünü, onun sadece bir neslin ve tek bir bireyin değil birçok birçok neslin ve birçok insanın eseri olduğu gerçeğine bağlar. Cicero Roma düzeninin en iyi yönetim haline geldiği yolu "bir doğal yol" olarak adlandırır. Yine de, "yeni bir yönetimin üretilmesi fikri" Cicero'yu Burke'de olduğu gibi "iğrenme ve korku"yla doldurmamıştır. Cicero birçok insanın ve birçok neslin ürünü olan Roma yö-

netimini tek bir insanın ürünü olan Sparta yönetimine yeğlediye de, Sparta yönetiminin saygıdeğer olduğunu inkâr etmemiştir. Roma yönetiminin kökenlerini sunuşunda, Romulus neredeyse Lykurgos'un eşi olarak görünür: Cicero sivil toplumların daha üstün bireyler tarafından kurulduğu düşüncesinden vazgeçmemiştir. Roma yönetiminin mükemmelliğine ulaştığı “doğal yol”, Cicero'nun anlayışında, şansın aksine “öğüt ve eğitim”dir; o “doğal yol”u düşünceyle yönlendirilmemiş bir süreç olarak algılamaz.¹⁰⁶

Burke sağlıklı toplumsal düzenin yaradılışına ilişkin olarak klasiklerle aynı görüşte değildi, çünkü sağlıklı toplumsal düzenin niteliğiyle ilgili onlarla aynı görüşü paylaşmıyordu. Onun gördüğü şekliyle, sağlıklı toplumsal düzen “düzenli bir plan veya herhangi bir tasarım birliği üzerine kurul”malıydı, çünkü böyle “sistematik” işlemler, bu şekilde “insan tertiplerinin bilgeliğinin varsayılması” “kişisel özgürlüğün” en yüksek derecesi ile bağdaşmaz: devlet “en büyük amaçlar çeşitliliği”ni aramalı ve mümkün olduğu kadar az “bunlarda birini diğerine veya bütüne feda etmelidir.” “Bireysellik”le ilgilenmeli veya “bireysel duygu ve bireysel çıkar”a karşı en yüksek saygıyı beslemelidir. İşte bu sebeple sağlıklı toplumsal düzenin yaradılışı düşünceyle yönlendirilen bir süreç olmamalı, mümkün olduğunca, doğal, sezilmez bir sürece yaklaşmalıdır: doğal, bireyseldir ve evrensel anlayışın bir ürünüdür. Doğallık ve bireyselliğin özgürce serpilmesi aynı şeydir. Bundan dolayı, bireylerin bireyselliklerinde özgür gelişimleri, kaosa sürüklemekten ziyade, en iyi düzenin yaratıcısı olur; bir düzen ki sadece “bütün kitlenin içindeki bir düzensizlik”le bağdaşmakla kalmaz, onu gerektirir de. Düzensizlikte bir güzellik vardır: “yöntem ve kesinlik, orantı ruhu, güzellik davası için yararlı olmaktan çok sakıncalı bulunur.”¹⁰⁷ Eski-

106 Cicero, *Devlet* i. 31-32, 34, 70-71; ii. 2-3, 15, 17, 21-22, 30, 37, 51-52, 66; v. 2; *Offices* i. 76. Ayrıca Polybius vi. 4. 13, 9. 10, 10. 12-14, 48. 2.

107 *Works*, I, 117, 462; II, 309; V, 253-55.

lerle modernler arasındaki kavga, sonunda, hatta belki başından beri, “bireyselliğin” statüsüyle ilgilidir. Burke’ün kendisi bu bireysellik kaygısının erdem kaygısına üstün gelmesine izin vermek için hâlâ fazlasıyla “güvenilir antikite”nin ruhuyla doludur.

İSİM DİZİNİ

A

352, 353, 354, 355, 356, 357,
358, 360, 361, 362

Acton, Lord, 23

Adcılık, 205

Aeshylus, 127

Aristofanes 118

Aristoteles, 24, 35, 43, 58, 108,
119, 141, 147, 148, 167, 170,
172, 173, 178, 183, 184, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 197,
199, 202, 203, 208, 215, 218,
289, 342, 350

B

Babeuf, 92

Bachofen, 207

Bacon, 296

Barker, Ernest, 18, 343, 354,
358

Bayle, Pierre 232

Beard, Charles 118

Beccaria, 230

Bergbohm, Karl, 30

Burke, 200, 214, 220, 334, 335,
336, 337, 338, 339, 340, 342,
343, 345, 346, 348, 350, 351,

C

Carneades, 198, 199

Cathrein, Victor, 119

Cato, 199, 289, 293, 357

Churchill, Winston, 347

Cicero, 161, 162, 170, 180, 181,
182, 183, 190, 197, 199, 334,
360, 361

Cobban, Alfred, 329

Condorcet, 306

Copeland, Thomas W., 355

Cossa, Luigi, 276

Cumberland, Richard, 257, 259

Coulangue, Fustel de, 110

D

Descartes, 219, 296, 302

Demokritos, 200, 202

Dilthey, Wilhelm 298

Diogenes, Laertius, 120, 135,
169, 173

Dodge, G. H., 339

E

Empiricus, Sextus, 120, 123,
173
Engels, Friedrich, 207
Epiküros, 134, 198, 199, 200,
202, 203, 220, 221, 302

F

Fichte, Johann Gottlieb, 317
Figgis, J. N., 213
Filmer, Sir Robert, 250

G

Gassendi, 136
Gierke, Otto von, 18, 213
Gough, J. W., 247, 255
Greene, David, 179
Grotius, Hugo, 119, 120, 156,
217, 223, 257, 259

H

Hegel, G. W. F., 49, 57, 285,
317, 358
Herakleitos, 119
Herder, J. Gottfried, 10, 35, 171
Herodot, 109, 111
Hobbes, Thomas, 9, 139, 196,
197, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208,

209, 210, 211, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 221,
222, 224, 225, 226, 228, 229,
230, 231, 232, 233, 234, 235,
236, 245, 253, 256, 258, 262,
263, 264, 265, 266, 267, 268,
269, 270, 283, 284, 285, 289,
303, 304, 305, 306, 307, 308,
310, 312, 314, 316, 317, 318,
319, 320, 321, 334

Hodgskin, Thomas, 277
Hooker, Richard, 195, 241, 253,
256, 257
Hume, David 40, 350, 351

İ

İbn Rüşd, 185, 186
İsocrates, 156, 159, 164

J

Jurieu, 339

K

Kalvin, 82, 83, 86
Kant, Immanuel, 40, 65, 226,
317, 355
Kelsen, Hans, 20
Kierkegaard, Søren, 359
Ksenokrates, 304
Ksenofon (Xenophon) 9

L

Leibniz, Gottfried, 119
 Lessing, G. Ephraim, 42
 Locke, John, 9, 195, 196, 236,
 237, 240, 241, 242, 243, 244,
 245, 246, 248, 249, 250, 251,
 253, 254, 255, 256, 257, 258,
 259, 261, 263, 264, 265, 266,
 267, 268, 269, 270, 274, 275,
 276, 277, 280, 281, 282, 283,
 284, 285, 289, 314, 318, 320,
 321, 323, 351
 Lucretius, 137, 138, 199, 302,
 309

M

Macaulay, Thomas, B., 241
 Machiavelli 20, 189, 208, 209,
 210, 211, 213, 219, 223
 Machpherson, C. B., 269
 Madison, James, 280
 Maimonides, (İbn Meymun), 2
 Malebranche, Nicholas, 222
 Marlowe, 208
 Marsilius, Padualı, 185
 Melanchhon, Philip, 135
 Mendelssohn, Moses, 35, 314
 Mill, J. S., 65, 164
 Milton, 174
 Montaigne, 216, 325

Montesquieu, 191, 192, 293,
 315
 Morel, Jean, 302, 305, 308

N

Newton, Isaac, 296
 Nietzsche, F. W., 46, 89, 228,
 290, 359

P

Palgrave, R. H. I., 270
 Parmenides, 116, 117
 Pascal, Blaies, 109
 Pitagoras, 147
 Platon, 31, 32, 35, 57, 58, 81,
 110, 111, 129, 133, 134, 139,
 140, 141, 142, 144, 147, 148,
 151, 161, 166, 167, 170, 172,
 182, 183, 189, 190, 197, 199,
 200, 202, 203, 233, 242, 289,
 360
 Plutarkhos, 197, 289, 333
 Polybius, 361
 Protagoras, 142, 199

R

Raynal, Abbé, 309
 Reinhardt, Karl, 116, 121, 167,
 169
 Rommen, Heinrich A., 171

Rousseau, J.-J., 34, 215, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 296,
297, 298, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 308,
309, 310, 312, 313, 314, 315,
316, 317, 318, 319, 320, 321,
325, 327, 329, 330, 331, 332,
333, 334, 350, 354, 355

Russell, Lord Bertrand, 232

S

Seneca, 197

Socinus, Faustus, 119, 232

Sofistler, 54, 140, 141, 142, 198

Sokrates, 9, 52, 64, 111, 118,
119, 140, 142, 144, 147, 148,
149, 150, 151, 152, 161, 168,
182, 195, 197, 242, 293, 300,
360

Soto, D., 217

Spinoza, 2, 244, 245, 310

Stahl, Fr. J., 223

Stark, W., 277

Stintsing, R., 180

Stoacılar, 35, 183, 190, 195

Suarez, 334

Swift, 289

T

Tacitus, 197

Tawney, 84

Theophrastus, 299

Thomas, Aquinalı, (Thomas
Aquinas) 23, 24, 25, 147,
184, 186, 190, 191, 192, 195

Thrasymachus, 22

Thucydides, 81, 82

Troeltsch, Ernst, 18, 85

U

Ulpianus, Domitius, 171, 303

V

Voltaire, 42, 242

W

Weber, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82,
83, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102

Wyclif, 217

Doğal Hak problemi, çağdaş siyaset ve toplum felsefesinin en ihtilaflı ve en önemli konularından birisidir. Kavram olarak da “Doğal Hak”, Grotius’tan beri, modern siyaset felsefesinin temelinde yer alır.

Strauss, doğal hak düşüncesini her türlü tarihsel görececiliğe karşı açıklar ve savunur. Ona göre doğal hak ihtiyacı aşikârdır. Doğal hak fikrini reddetmek, her hakkın/hukukun pozitif olduğu; başka bir deyişle, hakkın/hukukun sadece farklı ülkelerin yasayapıcıları tarafından belirlendiği anlamına gelir. Oysa adaletsiz ve yanlış olduğu beyan edilebilecek yasalar ve kararlar vardır. Peki, bu beyanatlar neye göre yapılmaktadır? Bunun cevabı günümüzde, tarih adına ve Olgular ile Değerler arasındaki ayrım adına doğal hakkı reddeden toplumbilimleri tarafından verilmektedir.

Klasik biçimiyle doğal hak, evrene dair teolojik bir bakış açısına bağlıdır. Doğal hak güncel bir biçim altında nasıl yeniden düşünülebilir? İşte Leo Strauss’un eserinin tasarısı budur. Açık ve kesin bir dille yazılan, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Locke ve Burke’e dair çarpıcı analizler sunan *Doğal Hak ve Tarih* olağanüstü değerde bir kitaptır.



20 TL

online satış:
www.saykitap.com

ISBN 978-605-02-0000-3



SAY YAYINLARI