

POLİTİKA FELSEFESİ ÜZERİNE DERSLER

t felsefesinin, ...
oktrin üzerine yazanlar, bilime ...
mezler. Politik felsefenin adalet ve kamu yararı ya ...
esaslı hakikatlere ya da akılcı düşüncelere özel bir erişim imkânı ...
duğu kadarıyla, demokratik bir rejimin kurumları ve politikaları hakkındaki ...
ize vardım eden temel politik düşüncelerin daha derin ve öğretici kav ...
landırabilmesidir. 2. İkinci soru şudur: Politik fe ...
den kazanıyor? Yetki açısından h ...
kü bazıları ahlak fels ...
... de bu

JOHN RAWLS

Çeviren: Nuri Cumhur Özkaya



POLİTİKA
FELSEFESİ
ÜZERİNE
DERSLER

NORA KİTAP / Felsefe

Yayın Numarası: 103

Politika Felsefesi Üzerine Dersler John Rawls

Kitabın Özgün Adı: Lectures on the History of Political Philosophy

Çeviren: Nuri Cumhur Özkaya

Yayın Yönetmeni: Serap Çakır

Yayın Koordinatörü: Melih Günaydın

Editör: Oya Özeltin

Kapak Tasarımı: Cem Özcan

Sayfa Düzeni: Pınar Şeker

Sosyal Medya: Begüm Yağmurlu

© Nora Kitap, 2022 © President and Fellows of Harvard Collage, 2007

Bu kitabın yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajansı ve Harvard University Press aracılığıyla alınmıştır. Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Nora Kitap, Nemesis Kitap'ın alt markasıdır.

ISBN: 978-975-2473-67-6

Baskı: Ocak 2022

Nora Kitap:

Gümüşsuyu Mah. Osmanlı Sok. Osmanlı İş Merkezi 18/9 Beyoğlu/İstanbul

Tel.: (0212) 222 10 66 info@norakitap.com

Sertifika No: 49065

Baskı ve Cilt:

Dörtel Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.

Zafer Mah. 147. Sok. 9-13A Esenyurt/İstanbul

Tel.: (0212) 565 11 66

Sertifika No: 40970

POLİTİKA
FELSEFESİ
ÜZERİNE
DERSLER

JOHN RAWLS

Çeviren: Nuri Cumhur Özkaya



Öğrencilerime
—**John Rawls**

İÇİNDEKİLER

Editörün Önsözü	9
Giriş Yorumları	21
Alıntılanmış Metinler	23
Giriş: Politik Felsefe Üzerine Yorumlar 1	25
Hobbes Dersleri	
Ders i: Hobbes'un Seküler Ahlakçılığı ve Toplumsal Sözleşmesinin Rolü	59
Ders ii: İnsan Doğası ve Doğanın Durumu	89
Ders iii: Hobbes'un Pratik Akıl Açıklaması	111
Ders iv: Egemen Gücün Rol ve Yetkileri	141
Ek: Hobbes Dizin	174
Locke Dersleri	
Ders i: Locke'un Doğal Kanun Doktrini	185
Ders ii: Locke'un Meşru Rejim Açıklaması	213
Ders iii: Mülkiyet ve Sınıf Devleti	237
Hume Dersleri	
Ders i: "İlk Sözleşme Üzerine"	269
Ders ii: Fayda, Adalet ve Akli Başında İzleyici	291
Rousseau Dersleri	
Ders i: Toplumsal Sözleşme: Problemi	313
Ders ii: Toplumsal Sözleşme: Varsayımlar ve Genel İrade (I)	349
Ders iii: Genel İrade (II) ve Tutarlılık Meselesi	372
Mill Dersleri	
Ders i: Mill'in Fayda Kavramı	404
Ders ii: Mill'in Adalet Açıklaması	427

Ders iii: Özgürlük İlkesi	456
Ders iv: Bir Bütün Olarak Doktrini	476
Ek: Mill'in Toplumsal Teorisi Üzerine Yorumlar	502
Marks Dersleri	
Ders i: Marks'ın Toplumsal Bir Sistem Olarak Kapitalizm Görüşü	507
Ders ii: Marks'ın Hak ve Adalet Kavramı	531
Ders iii: Marks'ın İdeali: Özgürce Birleşmiş Üreticiler Toplumu	559
Ekler	
<i>Henry Sidgwick Üzerine Dört Ders</i>	
Ders i: Sidgwick'in Etik Metotları	591
Ders ii: Adalet ve Klasik Fayda İlkesiyle İlgili Olarak Sidgwick	607
Ders iii: Sidgwick'in Faydacılığı	618
Ders iv: Faydacılığın Özeti	645
<i>Joseph Butler üzerine Beş Ders</i>	
Ders i: İnsan Doğasının Ahlak Yapısı	650
Ders ii: Bilincin Doğası ve Otoritesi	659
Ders iii: Tutkuların Ekonomisi	675
Ders iv: Butler'ın Egoizme Karşı İddiası	685
Ders v: Bilinç ve Öz-Sevgi Arasında Varsayılan Çatışma	696
Ek: Butler Üzerine Ek Notlar	705
Ders Taslağı	714
Dizin	717

Editörün Önsözü

BU DERSLER John Rawls'un, 1960'ların ortalarından, emekli olduğu 1995'e kadar, Harvard Üniversitesi'nde, Modern Politik Felsefe (*Felsefe 171*) üzerine verdiği ders ve konferansların notlarından derlenmiştir. 1960'ların sonlarında ve 1970'lerde Rawls kendi adalet kuramını; dürüstlük yargısını, diğer çağdaş ve tarihsel çalışmalarla bağlaşımlarını da göz önüne alarak öğretiyordu. Örneğin, 1971 yılında *A Theory of Justice* kitabına ek olarak; Locke, Rousseau, Hume, Berlin ve Hart'ın çalışmaları üzerine de dersler veriyordu. 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerin başlarında bu ders tümüyle, bu kitaptaki tarihe geçmiş başlıca politik felsefecilerin üzerine derslerden oluşuyordu. 1983 yılında, *A Theory of Justice* kitabına değinmeden, sadece tarihsel figürler üzerine ders verdiği son yıl Rawls; Hobbes, Locke, Hume, Mill ve Marks'ı anlatıyordu. Daha önceki yıllarda Rousseau gibi Sidgwick üzerinde de sık sık duruldu (1976, 1979, 1981) fakat o zaman Hobbes ve/veya Marks üzerinde konuşulmadı. 1984 yılında Rawls yine *A Theory of Justice* çalışmasından bölümler üzerine, Locke, Hume, Mill, Kant ve Marks ile bağlaşımlarını da dahil ederek dersler verdi. Çok geçmeden

Kant ve Hume’u politik felsefe dersinin müfredatından çıkardı ve yerine Rousseau üzerine dersleri ekledi. Bu dönem süresince, burada Locke, Rousseau, Mill ve Marks üzerine sunulan derslerin, 2000 yılında *Justice as fairness: A Restatement* adıyla yayımlanan dersleri de katarak, son halini yazdı. (Bu şimdiki derslerde “tarafsızlık olarak adalet” ile nadiren yapılan karşılaştırmaları da açıklıyor.) Rawls’un öğretmenlik kariyerinin on-on iki yılı boyunca düzenli dersler halinde öğretildikleri için bu kitapta; Locke, Rousseau, Mill ve Marks üzerine olan dersler, en güncel ve tamamlanmış haliyle verilmiştir. Rawls bu dersleri bilgisayar dosyalarına yazdı ve düzeltti, 1994’e kadar, yıllar içinde geliştirdi. Bunun bir sonucu olarak sadece ufak tefek düzenlemelere ihtiyacı vardı.

Kısmen daha az tamamlanmış olanlar, 1983 yılından itibaren Hobbes ve Hume üzerine verilen daha önceki derslerdir. Kesintisiz ve eksiksiz yazılmış gibi görünmüyorlar. (İlk Hume dersinin büyük bir kısmı hariç.) Bu kitapta sunulan Hobbes ve Hume dersleri çoğunlukla, o dönemde Rawls’un derslerinden yapılan, kendisinin el yazısı ders notlarıyla sınıfta dağıtılan kâğıtların ilave edildiği, kaset kayıtlarının deşifrelerinden oluşuyor.* Rawls klasik bir öğretmen davranışıyla öğrencilerine derslerinde anlattığı ana konuların çerçevesini sunan özetler sağlıyordu. 1980’li yılların (bir kelime işlemcisinde derslerini yazıya dökmeye başladığı dönem) başından önce bu kâğıtlar, çok ince, yazıcıdan çıkarıldığında tek yüzü kullanılmış iki sayfadan

* Editör, 1983 yılının bahar döneminde Rawls’un yüksek lisans öğrencisi olarak çalıştı (Andrews Reath ile birlikte) ve bu kitapta aktarılan Hobbes ile Hume üzerine dersleri kaydetti. Locke, Mill ve Marks üzerine dersler de 1983 yılında kaydedildi. Bu kasetler Rawls’un 1984 yılı dersleri gibi, Harvard Üniversitesi Widener Kütüphanesi Rawls Arşivleri’nde saklandı.

fazlasını dolduran bir el yazısıyla yazılmıştı. Söz konusu kâğıtlar Hobbes ve Hume üzerine derslere eklenmek üzere kullanıldı ve bu kâğıtlar aynı zamanda ekteki ilk iki Sidgwick dersinin içeriğinin büyük bir kısmını oluşturuyor.

Bu derslerin büyük bir yararı; Rawls'un toplumsal sözleşme mirasının tarihini nasıl kavradığını ortaya çıkarması ve kendi çalışmasını Locke, Rousseau ve Kant'ın çalışmasıyla ve ayrıca bir dereceye kadar Hobbes'un çalışmasıyla ilişkisi bağlamında, nasıl gördüğünü göstermesidir. Rawls aynı zamanda Hume'un, Locke'un toplumsal sözleşme doktrinine, kullanışlı ve aynı zamanda toplumsal sözleşmenin yüzeysel ve "gereksiz bir geveme" (Rawls) olduğu argümanını, günümüze kadar ulaşan bir eleştiri modeli kuran argümanı da içeren tepkisini tartışır ve buna yanıt verir. Bu kitabın başka bir önemli yararı da Rawls'un J. S. Mill'in özgürlükçülüğünü tartışmasıdır. Kendisinin ve Mill'in görüşleri arasındaki pek çok paralelliklere, sadece Mill'in özgürlük ilkesiyle Rawls'un ilk adalet ilkesi arasındaki apaçık benzerliklere değil, aynı zamanda Mill'in politik ekonomisiyle Rawls'un bölüştüren adalet ve mülkiyet sahibi demokrasi açıklaması arasındaki, daha az somut paralelliklere de işaret eder.

Marks dersleri yıllar boyunca diğerlerinden muhtemelen daha çok evrim geçirdi. 1980'lerin başında Rawls, Marks'ın bir adalet içeriğine sahip olmaktan çok, adalete işçi sınıfının sömürülmesini ayakta tutmak için gerekli ideolojik bir kavram olarak değindiği (ötekiler arasında Allen Wood tarafından da benimsenen) pozisyonu teyit etti. Söz konusu pozisyonu bu kitaptaki derslerde G. A. Cohen ve diğerlerinin etkisi altında tekrar gözden geçirir. Rawls'un, Marks'ın Emek Değer Teorisi üzerine yorumu, bu teorinin modası geçmiş ekonomi bilimini kendisinin

teorinin ana amacı olarak gördüğü şeyden ayırmaya uğraşır. Bunu, Adalet Dağıtımının Marjinal Verimi Kuramına ve diğer, üretime somut bir katkı sunmak olarak saf mülkiyete dayanan klasik ve liberal sağcı özgürlükçü kavramlara güçlü bir katkı olarak tercüme eder. (bkz . Marks, Ders II)

Rawls'un Bishop Joseph Butler ve Henry Sidgwick üzerine dersleri, bu kitaptaki öteki dersler gibi tamamlanmış değildir. Buna karşın, Kasım 2002'de ölümünden kısa süre önce onların yayınlarında anlatılan görüşlere katılmıştır ve söz konusu yayınlar bu kitabın Ekler bölümünde yer almaktadır. Rawls, politik felsefe kurslarında öğrencilerine faydacı felsefenin (kendisine göre) başlıca üç isminin çalışmaları hakkında bir fikir kazandırmak amacıyla yıllarca (1976, 1979, 1981 yıllarında) Hume ve J. S. Mill ile Sidgwick üzerine dersler verdi. Sidgwick'i, Bentham ile başlayan klasik faydacı geleneğin zirvesi olarak görüyordu. Ayrıca, Sidgwick'in *The Methods of Ethics*'teki karşılaştırmalı yöntemini, ahlak felsefesiyle yarışacak bir model olarak gördü. Bu kitapta yer alan ilk iki Sidgwick dersinin en büyük kısmı, Rawls'un çoğalttığı ve öğrencilerine dağıttığı el yazısı notlarından alınmıştır. Elden ele dağıttığı bu kâğıtları ders notları olarak kullanıyordu ve derslerinde bu notları üzerlerine konuşarak ayırtılandırıyordu. Dolayısıyla ilk iki Sidgwick dersi, hiçbir şekilde tamamlanmış dersler olarak düşünülemez. Sidgwick üzerine üçüncü ders (1975) ikinci Sidgwick dersindeki faydacılığın kısa tartışmasında olduğu gibi aynı malzemelerden biri üzerinde ilerler, fakat klasik faydacı pozisyonun varsayım ve çıkarımlarını çok daha detaylı olarak ele alır. Bu derste ve özet olarak dördüncü derste (1976) faydacılık üzerine, Rawls'un *A Theory of Justice*, "Social Unity and Primary Goods" ya da başka

* bkz. John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999) 7. Bölüm.

bir yerde yayınlanmış öteki faydacılık tartışmalarından hiçbirinde mevcut olmayan hayli malzeme vardır.

Butler üzerine beş ders de Rawls'un el yazısı notlarının arasındadır. Bu dersler aynı zamanda Rawls'un, Kant ve Hume üzerine dersler verdiği 1982 yılı baharında, ahlak felsefesi tarihi üzerine verdiği derste de kullanıldı. Rawls, Butler'ın İngiliz bir filozof olarak, Hobbes'a faydacı olmayan esas yanıtı sunduğunu düşünüyordu. Butler'a ayrıca modern ahlak felsefesinin başlıca figürlerinden biri olarak referansta bulunuyordu. Rawls'un kendi kendine tuttuğu (dersleriyle birleştirilmemiş) el yazısı notları arasında yer alan bir not şu şekildedir: "Butler'daki Önemli Noktalar: (Hobbes ve Butler, modern ahlak felsefesinin iki büyük kaynağı: Hobbes problemi kurarken –yazar aksini kanıtıyor. Butler, Hobbes'a derin bir yanıt verdi.) Ayrıca, Rawls; Kant ve Butler'in vicdan doktrini arasında bir bağlantı buldu ve bu da muhtemelen Rawls'a, Kant'ın doğacı-olmayan (non-naturalistic) ve sezgici-olmayan (non-intuitionistic) ahlak açıklamasının, Alman İdealist felsefeye özgü bir şey olmadığına inanması için zemin sağladı.* Son olarak, Butler dersleri, "akılcı bir ahlak psikolojisi" düşüncesinin Rawls'un ahlak felsefesi ve politik felsefe düşüncesinde sahip olduğu merkezi role dair fikir vericidir. (Mill ve Rousseau derslerinde de paralellikler vardır.) Rawls'un çalışmasının ardındaki ana düşüncelerden biri adalet ve ahlakın

* Joshua Cohen'e bu öneri için teşekkürler. Bu, Rawls'un kendi kendine tuttuğu notlarla da doğrulandı. Rawls'un Butler üzerine notlarında Kant'a yapılan referanslar arasında şu iki madde görülebilir:

- (4) Hobbes'a karşı Egoizm: Butler, ahlaki projeleri benliğin bir bölümü olarak benliğin öteki bölümleri kadar düzenliyor. Doğamız arzular vb. Kant bunu ML [Moral Law, Ahlak Kuralı] ile benlik arasında R+R [Rational and Reasonable, Mantıklı ve Akılcı] olarak bağlantı kurarak derinleştirir...
- (9) Bunu Kant'a onun akılcı inanç kavramını ekleyerek bağlayın.

insan doğasında aykırı olmadığı, daha çok doğamızın bir parçası olduğu ve gerçekten de en azından bir ihtimal olarak insan iyiliğinin esasları olduğudur. (bkz. A Theory of Justice, Kısım 8, “The Sense of Justice”, Kısım 9 ve “The Good of Justice”.) Rawls’un, Butler’in ahlak erdemini ve “öz-sevgi”yi uzlaştırma çalışması üzerine tartışmasının bizzat kendisinin “Doğru ve İyi uyumu” görüşüyle paralellik taşıması dikkate değerdir.

Rawls notları arasında, “Öğretim Üzerine Yorumlar” (1993) adlı, politik felsefe üzerine derslerini ele alan kısa bir parça için yer açar. Bu bölümün konumuzla ilgili satırları şu şekildedir:*

Yıllardır, esas itibariyle ahlak felsefesi ve politik felsefe üzerine dersler verdim. Gittikçe politik ve sosyal felsefe üzerine daha çok odaklanmaya başladım ve adalet bölümlerinden tarafsızlık olarak bahseder oldum, sözüm ona, konu üzerine daha önce yazmış insanların, Hobbes, Locke ve Rousseau ve zaman zaman da Kant’ın peşi sıra, her ne kadar Kant bu sürece sokulması en zor insan olsa da. Bununla birlikte genellikle Kant’ın ahlak felsefesi; zaman zaman değişen diğer yazarlarla birlikte, ayrı bir derste ele alındı ancak genellikle Kant’ın, hakkında kesinlikle bir şeyler bildiği çarpıcı biçimde farklı doktrinlerin örnekleri olarak, Hume ve Leibniz’i kapsayarak ele alındı. Zaman zaman dikkate alınan öteki yazarlar, Clarke ve Bishop, Butler ve diğer, Shaftesbury ve Hutcheson gibi Britanya’lı 18. yüzyıl insanlarıydı. Bazen modern örnekler olarak Broad ve Stevenson’u kullandım.

-
- * Rawls’un öğretim açıklamasının birazcık benzer bir versiyonu el kitabı için yazılmış olan Editörün Önsözünde alıntılanır, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.) pp. xvi-xviii. Bu açıklama Rawls’un kendi öğretimi üzerine yayımlanmış, John Rawls’un, “Burton Dreben: A Reminiscence,” “Future Past: Perspectives on the Place of Analytic Tradition in Twentieth Century Philosophy” ed. Juliet Floyd ve Sanford Shieh (New York, Oxford University Press 2000) kitabında bulunabilecek yorumlardan türetilmiştir.

Bu insanlar hakkında konuşurken daima ve özellikle iki şeyi yapmaya çalıştım. Bunlardan biri felsefi problemlerine onların gördükleri haliyle, ahlak ve politik felsefe üzerine; anlayışa ise onların zamanında belirlendiği şekliyle tavır takınmaktı. Bu yüzden ana problemleri olarak neyi gördüklerini kavramaya çalıştım. Sıklıkla Collingwood'un *An Autobiography*'deki yorumlarından, politik felsefe tarihinin aynı soru için bir yanıtlar serisi olmaması ancak farklı sorular için bir yanıtlar serisi olması ya da kendisinin bizzat ortaya koyduğu, (politik felsefe tarihi) "az ya da çok süreklilikte değişen, çözümün de kendisiyle birlikte değiştiği bir problemin tarihidir" düşüncesi mealinde alıntılar yaptım. Bu yorum çok da doğru değildir, fakat bize politik felsefenin nasıl ve neden geliştiğini görmek için bir yazarın o dönem politik dünyası üzerine bakış açısını aramamızı söyler. Her yazarın demokratik düşüncüyü destekleyen doktrinlerin gelişimine katkıda bulduklarını gördüm ve politik felsefe dersinde her zaman ele aldığım Marks da bu yazarlar arasındadır.

Yapmaya çalıştığım diğer bir şey de her yazarın düşüncesini, en güçlü formunda ele aldığım haliyle sunmaktı. Mill'in [Alfred] Sedgwick incelemesindeki yorumunu merkeze aldım: "Bir doktrin en iyi formunda yargılanana dek hiçbir şekilde yargılanamaz." (CW: X, s.52). Ben de bunu yapmaya çalıştım. Ama kastettiğim; benim düşünceme göre ne söylemiş olmaları gerektiğini değil, metinlerinin en makul yorumu olarak gördüğüm düşünce tarafından desteklenen haliyle ne söylediklerini belirtmektir. Metin en iyi formunda bilinmeli, saygı görmeli ve doktrin en iyi formunda sunulmalıdır. Saldırgan, gösterişçi türden görünen metni bir kenara bırakarak. Bu şekilde yola çıktıysam

* R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: ClarendonPress, 1939), s.62.

–ki bunda hiç sıkıntı yok– bunu söylemek zorundaydım. Bu şekilde ders vermek, inanıyorum ki bir yazarın düşüncesini daha güçlü ve daha ikna edici kılar, söz konusu düşünce öğrenciler için de üzerinde çalışılmaya daha çok değer bir konu olur.

Birkaç veciz söz bunu yaparken bana yol gösterdi. Örneğin, her zaman, incelediğimiz yazarların benden çok daha zeki olduklarını farz ediyordum. Değillerse neden kendi zamanımı ve öğrencilerin zamanını, onları incelemek için harcıyordum? Argümanlarında bir yanlışlık gördüğüm zaman onların da [filozofların] aynı yanlışı gördüklerini ve bununla uğraşmaları gerektiğini sanıyordum, fakat nerede? Bu yüzden onların buldukları çözüm yolunu aradım, kendi çıkış yolumu değil. Kimi zaman, filozofların çıkış yolları tarihseldi; onların zamanında sorunun ortaya çıkması gerekmemiştir ya da ortaya çıkmadıysa verimli bir şekilde tartışılmadı. Veya gözden kaçırdığım, okumadığım bazı metinler vardı.

Bunu yaparken Kant'ın *First Critique* B866'da söylediklerinin peşinden gittim. O, felsefenin mümkün bir bilimin ve *concretoda* (*somutta*) var olan uzak bir yerin mutlak ideası olduğunu söyler. Peki, bu ideayı nasıl fark eder ve öğreniriz? “Felsefeyi öğrenemeyiz, çünkü nerede olduğunu, kimin sahipliğinde bulunduğunu ve onu nasıl ayırt edeceğimizi bilmiyoruz. Sadece felsefe yapmayı öğrenebiliriz, yani, uslamlama yapma yeteneğimizle egzersiz yapmayı öğreniriz; evrensel ilkelere göre, felsefede bizzat var olan bazı girişimler üzerine tekrar tekrar ama yine de bu ilkeleri araştırmak için onları uslamlama, onaylama ya da tam kaynaklarında reddetme hakkını saklı tutarak.” Bu yüzden ahlak felsefesi ve politik felsefe öğreniyoruz, dahası felsefenin başka herhangi bir alanındaki –dikkate değer, el üstünde

tutulmuş girişimlerde bulunmuş isimler olan– örnekler üzerinde incelemeler yapıyoruz, onlardan bir şeyler öğrenmeye ve eğer şanslıysak onların ötesine ilerleme yolunu bulmaya çabalıyoruz. Benim hedefim Hobbes, Locke ve Rousseau’yu ya da Hume’u, Leibniz ve Kant’ı bizzat söylemiş oldukları şeyleri dikkatlice ele alarak, elimden geldiğince açık seçik ve etkili bir biçimde anlatmaktı.

Sonuç, bu örneklerle yönelik itirazları beslemeye isteksiz olmamdı –bu çok kolaydır ve esasında olanı gözden geçirir– gerçi doğru bulunan, aynı gelenekte sonradan ortaya çıkan itirazlara ya da başka bir gelenekte yanlış olarak görülen düşüncelere dikkati çekmek önemliydi. (Benim düşünceme göre burada iki gelenek olarak; toplumsal sözleşme görüşü ve faydacılık bulunuyor.) Aksi takdirde, felsefi düşünce ilerleyemez ve sonraki yazarların neden eleştiride buldukları gizem olarak kalır.

Örneğin; Locke ile ilgili olarak, onun görüşünün kabul edemeyeceğimiz bir tür politik eşitsizliğe –oy verme hakları temelinde eşitsizlik– izin verdiği gerçeği ve Rousseau’nun bunun üstesinden gelmek için çalıştıkları üzerine yorumda bulundum ve bunu nasıl başardığını ele aldım. Fakat Locke’un liberal görüşü bağlamında kendi döneminin ötesinde ve kraliyet mutlakiyetçiliğine karşı olduğunu da vurguladım. Tehlike karşısında irkilmedi ve görüldüğü kadarıyla 1683 yazında, II. Charles’a yönelik Rye House suikastı komplosunda rolü olan dostu Lord Shaftesbury’ün peşinden giderek ona sadık kaldı. Canını kurtarmak için Hollanda’ya kaçtı ve idamdan kıl payı kurtuldu. Locke elini taşın altına koyma cesaretine sahipti, muhtemelen böylesi muazzam riskleri üstlenecek harika şahsiyetler arasında sadece o var.

Bu derslerin hiçbiri yayınlanmaları niyetiyle yazılmadı. Dahası Rawls, Locke hakkında, yukarıda alıntılanan yorumlarının hemen

peşinden gelen Kant'ı ele aldığı paragrafta şunları söylemiştir: “[Kant] derslerinin son hali (1991) kuşkusuz öncekilerden daha iyidir fakat bu son halinin mevcut şekliyle yayınlanmasına tahammül edemedim -bazıları ısrar etse de... Bu dersler, Kant adaletini bu meseleler üzerine çıkarmaya önyak olmaz ya da diğerlerinin şimdi yapabildikleri kadar iyi olmaz.” Bu cümlenin de ifade ettiği gibi, Rawls yıllarca derslerinin yayınlanmasına direndi. Politik Felsefe Tarihi üzerine derslerinin yayınlanmasına da izin vermesi, *Lectures on the History of Moral Philosophy (Ahlak Felsefesi Tarihi Üzerine Dersler, editörlüğünü Barbara Herman yaptı ve Harvard University Press tarafından 2000 yılında yayınlandı.)* çalışmasının yayınlanmasına ikna edilmesinin ve o kitabın büyük ölçüde tamamlanmasının hemen ardından gerçekleşti.

Sonuç olarak, Rawls, “Öğretimim Üzerine Bazı Yorumlar” metninin sonuç bölümünde şunları söyledi (ve burada Kant hakkında tüm alçak gönüllülüğüyle söylediklerini, aynı zamanda bu kitaptaki filozoflar hakkında da söyleyecekti):

Fakat söylediğim gibi, Kant'ın tüm düşüncesi üzerine edinebildiğim anlayışla hiç tatmin olmadım. Bu biraz keder yaratıyor ve bana Homer ve Sargent ile birlikte Amerikalı muhteşem suluboya ressamı John Marin hakkındaki bir hikâyeyi hatırlatıyor. Marin'in tabloları ki çoğunuz görmüş olmalısınız, sembolik dışavurum türündedir. Kırklı yaşlarının sonlarında belki de öncü sanatçılarımızdan biri olarak görülüyordu ya da bu payedeki birkaç sanatçı arasında değerlendiriliyordu. İnsan onun suluboya eserlerine bakarken ne hakkında olduklarını söyleyebilir; sözgelimi New York'taki bir gökdelen, New Mexico'nun Taos

Dağları ya da Maine Iskunaları ve Limanları. 1920'lerin sekiz yılı boyunca Marin, resim yapmak için Stonington, Maine'e gitti ve Marin üzerine fevkalade bir kitap yazan Ruth Fine, o sıralarda oralarda onu tanıyan birilerini bulup bulamayacağını görmek için bu kente gittiğini anlatır. Sonunda istakoz avcısı bir adam bulur ve bu adamlar şunları söyler: "Heh, heh, heh onu hepimiz tanırız. Küçük kayığında günler, haftalar ve yazlar boyu resim yaparak soldu. Ve biliyorsunuz, zavallı adam, çok çabaladı ama hiç de beceremedi."

Benim için de her zaman tam olarak söylenen bu oldu. "Hiç beceremedim."

Bu ders metinlerinin gözden geçirilmesinde işin büyük bir kısmını Mardy Rawls üstlendi ve onun yardımı, tavsiyeleri olmaksızın dersleri tamamlayamazdım. Özellikle 1995 yılından itibaren (Jack'ın geçirdiği ilk inmeden sonra) Mardy'nin, pek çok projenin gerçekleşmesinde paha biçilemez bir rolü oldu. Bu ders metinlerinin her birini dikkatle okudu ve yanlış yorumlanmış olabilecek bazı cümleleri gösterip netleştirmek gibi zahmetli bir işe girişti. Jack 2000 yılında bana bu ders metinlerinin düzenlenmesini üstlenmeyi önerdiğinde Mardy zaten Locke, Rousseau, Mill ve Marks üzerine derslerin metinlerinin düzenlenmesi işini az çok halletmişti. Jack bu dersleri dikkatli bir şekilde tekrar gözden geçirdi ve onayladı. 2001 yılında Anne Rawls, Hobbes ve Hume üzerine 1983 yılında verilen derslerin kaset kayıtlarını kâğıda döktü. Mardy de bu metinleri okunabilir hale getirdi, ardından ben de Rawls'un kâğıda dökülmüş dersler,

* Mardy Rawls'un notu: Jack'ın bu hikâyeyi sınıflarda anlatmış olabileceğini pek çok kere düşünerek, *Justice as Fairness: A Restatement* kitabının kapağı olarak Marin'in "DeerIsle, Islets" tablosunu seçtik.

el yazısı notları ve derslerinde dağıtılan kâğıtlara bakarak daha ileri revizyonlar ve eklemeler yaptım. Sidgwick ve Buttler üzerine dersler Rawls'un el yazısı ders notlarından bilgisayara aktarıldı. İlk Sidgwick dersine, Rawls'un ders dosyalarında bulunan diğer notları esas alarak bazı eklemeler yaptım. Genel olarak, bu derslerdeki her editöryal düzeltme, Rawls'un kendisi tarafından yazılmış olan paragraf ve cümlelerin yeniden konumlandırılmasından oluşuyor.

Mark Navin'e, Sidgwick ve Butler üzerine el yazısı notların çözümlenmesi ve yazılması, ayrıca Locke, Rousseau, Mill ve Marks ders metinlerinde yapılan editöryal düzeltmelerin girilmesi için gösterdiği gayret nedeniyle minnettarım. Kate Moran'a ise, Hobes ve Hume üzerine el yazısı ders notlarını bilgisayara aktardığı için, tüm filozoflardan yapılan alıntılarla dikkatle kontrol ettiği için ve müsveddeleri nihai onaya hazır hale getirdiği için ayrıca ve özellikle minnettarım. Matt Lister, Thomas Ricketts ve Kok Chor Tan da bu kitabın yazılmasında çeşitli şekillerde yardımcı oldu. Warren Goldfarb ve Andy Reath'e, Rawls'un müfredatı üzerine yardımcı tavsiyeleri için teşekkür ederim. T. M. Scanlon ve özellikle Joshua Cohen ders metinlerinin düzenlenmesinde, hangilerinin yayınlanıp hangilerinin yayınlanmadan bırakılması gerektiği konusunda bana çok yardımcı olan tavsiyelerde bulundu, bu yüzden ikisine de çok müteşekkirim.

Son olarak, eşim Annette Lareau-Freeman'a bir kere daha, bu önemli belgelerin yayınlanmasını sağlamama yardımcı olan bilgece öğütleri ve daimi desteği nedeniyle, müteşekkirim.

SAMUEL FREEMAN

Giriş Yorumları

Uzun yıllar verilen Politik ve Sosyal Felsefe eğitiminden oluşturulan bu derslerin hazırlanmasında Hobes, Locke, Rousseau, Hume, Mill ve Marks'tan oluşan altı yazarın, benim politik felsefe üzerine kendi yazılarımda ele alınan bazı konuları nasıl işlediklerini düşündüm. Başlangıçta, ders konferanslarının yaklaşık yarısını *A Theory of Justice** kitabındaki ilgili konulara göre ayırdım. Daha sonra, *Justice as Fairness: A Restatement*** metnini geliştirirken bu dersler, önceki kitap yerine, daha yeni olan bu çalışmayla bağlantılı hale geldi ve ders verdiğim sınıflar için müsveddelerin Xerox kopyalarını oluşturdum.

Restatement artık yayınlanmış bulunduğundan o dersleri bu kitaba almadım. Sadece, tartışılan eserler ve düşünceler ile kendi çalışmam arasındaki bağlantıları açıkça belirttiğim birkaç yer var; fakat tarafsızlık olarak adaletten (*Justice as Fairness*) bahsedilen bölümde, o kitabın bölümlerine dipnotlarla referans yapılan ve bunun yararlı görüldüğü yerlerde, önemli düşünceler ya da kavramlar bu dipnotlarda belirtildi ve açıklandı.

* John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971; gözden geçirilmiş basım, 1999)

** John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001)

Politik felsefe üzerine bazı genel yorumları ve liberalizmin ana fikirleri üzerine bazı düşünceleri içeren bir giriş dersi altı yazar üzerine bir tartışma için altyapı kurmaya yardımcı olabilir.

Adaletin politik bir kavranışını ifade ederken, liberalizmin, demokratik meşruiyet geleneğinde yorumlandığında daha merkezi olan özelliklerini belirtmeye çalışacağım. Bu geleneğin bir kolu olan sosyal sözleşme doktrini, Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından; başka bir aşama olan faydacılık, Hume ve J. S. Mill tarafından; buna göre sosyalist ya da sosyal demokratik aşama da –büyük ölçüde bir liberalizm eleştirmeni olarak dikkate alacağım– Marks tarafından temsil ediliyor.

Dersler hem tarihsel hem sistematik açıdan bakıldığında, belirgin bir sınırlılığa sahip. Politik ve sosyal felsefe meselelerine dengeli bir giriş sunmuyor. Tartışılan filozofların farklı açıklamalarını değerlendirmek gibi bir girişim bulunmuyor; açıklamalar, incelemekte olduğumuz metinlere göre mantıksal açıdan doğru görünecek şekilde ve ben onları sunarken sınırlı amaçlarım açısından verimli olacak şekilde tasarlandı. Dahası, politik ve sosyal felsefenin pek çok önemli meselesi hiç tartışılmadı. Umudum o ki, bu dar kapsam, dikkate aldığımız meselelere öğretici bir yaklaşımı cesaretlendirir ve daha derin bir anlayış kazanmamıza izin verir, böylece hoş görülebilir bir hale gelir.

John Rawls

Alıntılanmış Metinler

Joseph Butler, *The Works of Joseph Butler*, ed. W. E. Gladstone (Bristol, England: Thoemmes Press, 1995).

Thomas Hobbes, *De Cive*, ed. Sterling P. Lamprecht (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949).

Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. MacPherson (Baltimore: Penguin Books, 1968).

David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the*

Principles of Morals, 2nd ed., ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1902).

David Hume, *Treatise of Human Nature*, 2nd ed., ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978).

Immanuel Kant, *Ground work of the Metaphysics of Morals*, trans. and ed. H. J.

Paton (London: Hutchinson, 1948).

John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. James H. Tully (Indianapolis: Hackett, 1983).

John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* (New York: International Publishers, 1967).

John Stuart Mill, *Collected Works* (cited as *CW*) (Toronto: University of Toronto Press, 1963–1991).

Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. Roger D. Masters,

trans. Roger D. and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964).

Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political*

Economy, ed. Roger D. Masters, trans. Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1978).

Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907).

Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1978).

GİRİŞ

POLİTİK FELSEFE ÜZERİNE YORUMLAR 1

I. Politik Felsefe Hakkında Dört Soru

1. Politik felsefe hakkında birkaç genel soru sorarak başlıyoruz. Neden politik felsefeyle ilgileniyor olabiliriz? Politik felsefeyi düşünme sebebimiz ne? Eğer politik felsefeyle ilgilenerek kazanmayı umduğumuz bir şey varsa, bu nedir? Bize yardımcı olabilecek bazı daha belirgin soruları, bu yaklaşımla gözden geçiriyorum.

Önce şunu soralım: Politik felsefenin hitap ettiği kitle hangisidir? Politik felsefe kime yöneliktir? Söz konusu kitle toplumdaki topluma, toplumun sosyal yapısına ve baskılayan problemlerine göre farklılık göstereceği için anayasal bir demokraside politik felsefenin kitlesi hangisidir? Bu yüzden kendi durumumuza bakarak başlıyoruz.

Elbette ki bir demokraside bu sorunun yanıtı: Genel olarak tüm vatandaşlardır ya da oy vererek tüm politik meseleler üzerine nihai kurumsal otoriteyi, eğer gerekirse anayasa değişikliğine de giderek kullanan tüm bu insanların tüzel kişiliği olarak, vatandaşlardır. Politik felsefenin izler kitlesinin demokratik bir toplumda vatandaşlık kurumu olmasının önemli sonuçları vardır.

Her şeyden önce, anayasal demokrasi fikrini elbette kabul eden ve savunan liberal bir siyaset felsefesinin, deyim yerindeyse bir teori olarak görülmemesi gerektiği anlamına gelir. Bu doktrin üzerine yazanlar, bilimde olduğu gibi özel bir konunun uzmanları olarak görülemezler. Politik felsefenin adalet ve kamu yararı ya da diğer temel kavramlar hakkındaki esaslı hakikatlere ya da akılcı düşüncelere özel bir erişim imkânı yoktur. Değeri, sahip olduğu kadarıyla, demokratik bir rejimin kurumları ve politikaları hakkındaki yargılarımızı netleştirmemize yardım eden temel politik düşüncelerin daha derin ve öğretici kavramlarını inceleyerek ve düşünerek detaylandırabilmesidir.

2. İkinci soru şudur: Politik felsefe, bu kitleye hitap ederken yeterlilik meşruiyetini nereden kazanıyor? Yetki açısından hangi taleplerde bulunuyor? Burada “yetki” terimini kullanıyorum çünkü bazıları ahlak felsefesi ve politik felsefe yazarlarının, en azından dolaylı olarak belirli bir yetki talebinde bulunduğunu belirtti. Politik felsefenin bir bilme iddiası taşıdığı ve bu bilme talebinin bir yönetme iddiası olduğu söylendi.* Bu sav, inanıyorum ki, tamamen yanlıştır. En azından demokratik bir toplumda politik felsefe hiç yetki sahibi değildir; eğer kastedilen, belirli bir yasal konum ise ve bazı politik meseleler üzerinde yetkili bir ağırlığa sahip olmaksa ya da alternatif olarak, uzun süreli alışkanlık ve uygulamayla tasdik edilmiş ve kanıtlanmış bir güce sahipmiş gözüyle bakılan bir yetkiyse.

Politik felsefenin anlamı sadece politik felsefe geleneği olabilir ve bir demokraside bu gelenek her zaman yazarların ve

* bkz: Michael Walzer'in, *New York Reviews of Books*'un 2 Şubat 1989 tarihli sayısındaki Benjamin Barber'ın *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy Democratic Times* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988) adlı çalışması hakkında yer alan ilginç yorum.

okurlarının ortak çalışmasıdır. Bu çalışma ortaklaşa yapılır; politik felsefe çalışmalarını yazarlar ve okurlar zaman içinde birlikte üretirler, el üstünde tutarlar ve düşüncelerini temel kurumlarda somutlaştırıp somutlaştırmayacağına karar vermek daima seçmenlere kalmıştır.

Bu yüzden, bir demokraside, politik felsefe yazarları diğer herhangi bir vatandaşın sahip olduğundan daha fazla yetkiye sahip değildirler ve daha fazla yetki talebinde de bulunmazlar. Bu konuyu kusursuz bir berraklıkta ve zıddı ara sıra iddia edilmezse herhangi bir yoruma ihtiyaç duymayacak şekilde ele alıyorum. Meseleden sadece bu konudaki kuşkuları bir kenara koymak için bahsediyorum.

Tabii ki biri şunu söyleyebilir: İnsan aklının kendisine meşruiyet tanımasını umut eder ve dolayısıyla insan aklının yardımını ister. Bu akıl; akıl edilmiş düşüncenin yargının ve çıkarımın, bunlar tamamen normal her insan tarafından, yani tüm normal yetişkin vatandaşlar tarafından akıl yaşından bağımsız olarak gerçekleştirilirken paylaşılan güçlerdir. Sanıyorum ki bu konuda hemfikiriz ve politik felsefenin bu yetkiye başvurduğunu söylüyoruz. Fakat politik meseleler ya da başka meseleler hakkında da insanlara hitap ederken mantıklı ve vicdanlı bir şekilde konuşan tüm vatandaşlar da aynı şeyi yapar. İnsan aklının yetkisi dediğimiz şeyi aramak, düşüncelerimizi destekleyici zeminleriyle birlikte, akla uygun ve sağlam bir tavırla sunmaya çalışmamız, böylece öteki insanların düşüncelerimizi akıllıca yargılamaları, anlamına gelir. İnsan aklının itimadını kazanmak için çabalamak politik felsefeyi herhangi bir konudaki akıl edilmiş herhangi bir tartışmadan ayırmaz. Tüm akıl edilmiş ve vicdanlı düşünceler insan aklının yetkisine ihtiyaç duyar.

Politik felsefe, üzerinde çalışılmaya alışık ve devam edilen metinlerdeki gibi demokratik bir toplumda bulunduğu haliyle temel demokratik doktrinler ve düşüncelerin alışılmadık sistematik ve tamamlanmış açıklamalarında, gerçekten de ifade edilmiş olabilir. Bu metinler üzerinde çalışılmaya alışmış olanlardan daha iyi tartışılmış ve daha akıllıca sunulmuş olabilir. Bu anlamda insan aklının yetkisini daha başarılı bir şekilde talep eder. Ama insan aklı yetkisi çok özel bir tür yetkidir. Politik felsefe alanında yazılmış bir metnin bu başvuruyla başarıyla yapıp yapmadığı ortak bir muhakemedir. Zamanla bir toplumun genel kültürü içinde, vatandaşlar birey olarak tek tek bu incelenmeyi ve bu incelenme üzerine düşünülmeyi hak eden metinleri muhakeme ederken gerçekleştirir. Bu durumda son sözü söyleme yetkisini elinde bulunduran bir makamın, bir mahkemenin veya yasa yapıcının, hatta kanıt gücüne sahip sözün, yetkisi anlamında bir yetki, söz konusu değildir. Aklın çalışmasını değerlendirmek, resmi ya da gelenek ve uzun süredir devam eden uygulamalarla tasdik edilmiş kurumların görevi değildir.

Bu durum garip değildir. Aynı şey tüm bilim insanları topluluğu için de geçerlidir ya da daha spesifik bir örnek vermek gerekirse tüm fizikçiler için de. Aralarında, diyelim ki, görecelilik kuramının doğru ya da doğru olmadığını deklare etme yetkisine sahip olma anlamında kurumsal bir topluluk yoktur. Bir demokrasideki politik adalet meselelerinde vatandaşların oluşturduğu topluluk, bu açıdan fizikçilerin oluşturduğu toplulukla benzerdir. Bu hakikat modern demokratik dünyanın karakteristiğidir ve köklerini dünyanın politik özgürlük ve eşitlik düşüncelerinde bulur.

3. Üçüncü bir soru ise şudur: Politik felsefe hangi noktada ve şekilde demokratik politikaların sonuçlarına dahil olur ve bu sonuçları etkiler? Bu bakış açısından politik felsefe kendisini nasıl görmelidir?

Burada en az iki görüş vardır: Örneğin Platonik görüş, politik felsefenin adalet ve kamu yararıyla ilgili hakikati saptadığı şeklindedir. Politik felsefe daha sonra, kurumlardaki hakikati, bu hakikatin özgürce kabul edilip edilmediğini, hatta anlaşılıp anlaşılmadığını hesaba katmadan, hayata geçirmek için politik bir özne arar. Bu açıdan politik felsefenin hakikat bilgisi bu felsefeyi, politikanın sonuçlarını ikna etme yöntemiyle ve gerekirse güç kullanarak biçimlendirme hatta kontrol etmeye yetkili kılar. Platon'un kral filozofluğuna ya da Lenin'in devrim öncülüğüne bir bakın. Burada hakikat talebi, beraberinde bilme talebini de getirdiği şekliyle değil aynı zamanda kontrol etme ve politik harekette bulunma talebi olarak da anlaşılır.

Bir başka görüş, demokratik görüş, politik felsefeyi demokratik bir toplumun genel arka plan kültürünün parçası olarak görür diyelim, bununla birlikte birkaç durumda bazı klasik metinler kamu politik kültürünün parçasına dönüşür. Sıklıkla alıntıldığı ve referansta bulunduğu haliyle bu metinler, kamu bilgisinin parçalarıdır ve toplumun temel politik düşüncelerinin bir kaynağıdır. Bu itibarla politik felsefe, uygar toplumun kültürüne, temel düşüncelerin ve bu düşüncelerin tarihinin tartışılıp incelenmesi bağlamında katkıda bulunur ve bazı durumlarda kamu politik tartışmasına da dahil olabilir.

Fazla güncel akademik politik felsefenin biçim ve tarzından hoşlanmayan bazı yazarlar*, onun güncel demokrasi politikalarını

* Örneğin, yukarıda bahsedilen Benjamin Barber gibi.

engellediğini ve bu politikaları gereksiz hale getirdiğini düşünüyorlar; büyük politika oyunu.* Bu yazarlar akademik politik felsefenin aslında Platonik olduğunu söylüyorlar: En azından ana politik soruları yanıtlamak ve çözmek adına, sıradan politikaları gereksiz kılarak temel hakikatleri sunmaya çalışıyor. Felsefeyi eleştiren bu yazarlar aynı zamanda sıradan politikanın en iyi şekilde kendi başına, felsefeden yararlanmadan ya da felsefi tartışmalar nedeniyle kaygılanmadan ilerlediğini düşünüyorlar. Bu şekilde ilerlemenin daha enerjik ve canlı bir kamu hayatına, daha kendini adanmış vatandaşlık kurumuna öncülük ettiğini belirtiyorlar.

Bugün, liberal politik bir felsefenin (yukarıda açıklandığı haliyle) Platonik olduğunu söylemek kesinlikle hatalıdır. Liberalizm demokratik yönetim düşüncesini desteklediği için günlük demokratik politikaların sonuçlarını hükümsüz kılmaya kalkışmaz. Demokrasi var olduğu sürece, liberal felsefenin bunu gerektiği gibi yapabilmesinin tek yolu, meşru, anayasal olarak var olan politik özneyi etkilemek ve ardından bu özneyi demokratik çoğunluğun iradesini geçersiz kılmaya ikna etmek olurdu. Liberal felsefe yazarları açısından bunun olabilmesinin bir yolu da bizimki gibi anayasal bir rejimde bir Anayasa Mahkemesi'ndeki yargıçları etkilemektir. Bruce Ackerman, Ronald Dworkin ve Frank Michelman gibi akademik liberal yazarlar Anayasa Mahkemesi'ne seslenebilir, fakat diğer pek çok sağcı ve liberal olmayan yazarlar da aynı şeyi yapabilir. Anayasal politikalara bağlıdır, diyebiliriz. Bizim anayasal sistemimizdeki Anayasa Mahkemesi'nin bilinen, demokratik politikaları geçersiz kılma girişimi gibi görülebilecek rolü aslında tarafsız

* "The Great Game of Politics" 1920'ler ve 1930'larda *Baltimore Sun*'da, Frank R. Kent'in yazdığı bir sütunun adıydı.

yorumun kabulü gibi olabilir ve Anayasa'nın belirli temel haklar ve özgürlükler belirleyebileceği düşüncesi, sıradan yasa yapıcı çoğunlukların erişiminin ötesindedir. Bu yüzden akademik yazarlar tartışması genelde mahkemenin temel anayasal özgürlükler belirleme ve korumada, çoğunluk kuralı ve uygun rolünün kapsama alanı ile sınırları hakkındadır.

Öyleyse durum, tarafsız yorumu ve demokratik bir anayasanın kesin temel hakları ve özgürlükleri sıradan, anayasaya aykırı politikaları yasa yapıcı çoğunluğun erişiminin ötesinde belirlemesini kabul edip etmediğimizle çok ilgilidir. Bizim durumumuzda tarafsız yorumu kabul etmeye eğilimliyim ancak iki tarafta da iyi tartışmalar var ve soru şu ki, demokratik vatandaşlar kendi başlarına mı düşünmeliler. Söz konusu olan iki demokrasi anlayışı arasında karar vermektir; anayasal demokrasi ve çoğulcu demokrasi. Her durumda, tarafsız yorumu destekleyenler bile sıradan politikalarda yasa yapıcı çoğunluğun normal olarak yönetiminde olması gerektiğini kanıksar.

Üçüncü sorumuz şuydu: Politik felsefe hangi noktada ve şekilde demokratik politikaların sonuçlarına dahil olur ve bu sonuçları etkiler? Bu açıdan şunu söyleyelim: Tarafsız yoruma dayanan bir rejimde politik felsefe daha büyük bir kamu rolüne sahip olmaya eğilimlidir, en azından anayasal devletlerde ve sıklıkla tartışılan politik sorunlar, demokratik vatandaşlığın temel hak ve özgürlüklerini ilgilendiren anayasal sorunlardır. Bunun ötesinde, politik felsefe, arka plan kültürünün parçası olarak eğitimsel bir role sahiptir. Bu rol, dördüncü sorumuzun konusudur.

4. Politik bir düşünce, politik adalet ve kamu yararı hakkındaki bir düşüncedir. Kurumların ve politikaların kendilerini en iyi düzeyde desteklediği hakkındaki bir düşüncedir.

Vatandaşlar temel hak ve özgürlükler konusunda kararlar verme kapasitesine sahip olacaklarsa her nasıl olursa olsun bu düşünceleri edinmeli ve anlamalıdır. Öyleyse şimdi şunu soralım: Kişinin ve politik toplumun hangi temel kavramları; özgürlük ve eşitliğinin, adalet ve vatandaşlığın hangi idealleri vatandaşları öncelikli olarak demokratik politikalara ikna eder? Bu kavramlara ve ideallere nasıl bağlı kalırlar, bu bağlılığı hangi düşünce yapıları sürdürür? Yönetmeyi hangi yollarla öğrenirler ve hangi yönetim görüşünü edinirler?

Özgür ve eşit vatandaşlar kavramına dayanan, kamusal akla bağlı kalma kapasitesine sahip, oy verme kanalıyla, politik adalet ve kamu yararı için neyin gerekli olduğuna dair kendi düşünülmüş görüşlerini ifade etmelerini esas alan politikaya ulaşırlar mı? Yoksa onların siyasete bakışları; insanların sadece kendi ekonomik, sınıfsal çıkarlarını ve sosyal hiyerarşi idealleri tarafından desteklenen dini veya etnik düşmanlıklarını, bazılarının doğası gereği diğerlerinden daha aşağı olarak görüldüğünü, düşünmekten öteye gitmiyor mu?

Görünen o ki anayasal bir rejim, önce vatandaşları temel politik kurumları destekleyen ve güçlendiren temel haklar ve ideallere dayanan demokratik politikalara dahil olmadan uzun süre yaşayamaz. Dahası, bu kurumlar, sıra kendilerine geldiğinde, bu kavramları ve idealleri ayakta tuttukları dönemde en sağlam durumlarındadırlar. Fakat vatandaşlar bu kavramları ve idealleri kesinlikle kısmen benimserler, her ne kadar sadece kısmen benimsemeseler de vatandaşlık kurumunun genel arka plan kültürüne ait olan politik felsefe yazılarını okuyarak benimserler. Politik felsefe metinleriyle okullarda, üniversitelerde ve meslek okullarındaki sohbetleri ve okumaları sırasında karşılaşıyorlar. Bu düşünceleri

gazetelerde ve düşünce dergilerindeki tartışmalardan ve başyazılardan okuyorlar.

Bazı metinler, kendilerini vatandaşlık kurumunun genel kültürünün tersine, kamu politik kültürüne yerleştiren bir aşamaya ulaştırmada başarılı oluyorlar. Kaçımız Bağımsızlık Bildirisi'nin bölümlerini, Anayasa'nın Giriş Bölümü'nü ve Lincoln'ün Gettysburg Hitabesi'ni hatırlamak zorunda kaldı? Bu metinler buyurucu değilken –giriş bölümü Anayasa'nın kanunlarına dahil değildir– bizim Anayasa anlayışımız ve yorumumuzu bazı şekillerde etkileyebilirler.

Dahası, bu metinlerde ve (eğer varsa) bu statüdeki diğer metinlerde ifade edilen değerler, politik değerlerdir diyebiliriz. Bu bir açıklama değildir, sadece bir belirtmedir. Örneğin, Anayasa'nın giriş metni şunlardan bahseder: daha kusursuz bir birlik, adalet, yurt içi sükûnet, ortak savunma, genel gönenç ve özgürlüğün nimetleri. Bağımsızlık Bildirisi eşitliğin önemini ekler ve bunu eşit doğal haklara bağlar.

Bu politik değerleri adlandırmak yerinde bir davranış olur. Bu değerlerin sistematik ve kolay anlaşılır bir açıklamasını sunmayı ve söz konusu değerlerin temel politik ve toplumsal kurumlara uygulanırlarken nasıl düzenlendiklerini göstermeyi denerken adaletin politik içeriğini düşüneneğim. Politik felsefe alanındaki çalışmaların büyük bir çoğunluğu bir süre takılıp kalsalar bile genel arka plan kültürüne aittirler. Yine de, bu çalışmalar Anayasa Mahkemesi davalarında düzenli olarak alıntılanır ve temel meseleler üzerine kamu tartışmalarında, kamu politik kültürüne ait olarak ya da bu kültürün sınırı olarak yorumlanabilirler. Gerçekten de birkaç eser –Locke'un *Second Treatise* ve Mill'in *On Liberty* çalışmaları gibi– politik kültürün parçası gibi görünebilir, en azından Birleşik Devletler'de.

Vatandaşların, temel kavram ve ideallerini, demokratik politikaya erişmeden önce öğrenmelerini öneririm. Aksi takdirde demokratik bir rejim ki insanın bir şekilde böyle bir rejime ulaşması gerekir, uzun süre yaşayamaz. Weimar Anayasası'nın başarısız olmasının pek çok nedeninden biri, Almanya'daki, Heidegger ve Thomas Mann gibi öncü filozoflar ve yazarların da dahil olduğu ana entelektüel akımların hiçbirinin, bu anayasayı savunmaya hazır olmamasıdır.

Sonuç olarak: Politik felsefe genel arka plan kültürünün parçası olarak temel politik ilke ve ideallere kaynak sağlamada önemsiz bir role sahip değildir. Demokratik düşünce ve tavrın köklerinin güçlendirilmesinde rol alır. Oynadığı bu rol, günlük politikayla vatandaşların politikaya ulaşmalarından önce, kişiliğin ve politik toplumun belirli ideal kavramlarına göre eğitilmesinde ve hayat boyu düşünce anlarında üstlendiği rol kadar ilgili değildir.*

5. Bir toplumun politikasında adalet ve kamu yararı ilkelere samimi başvuruyu teşvik eden herhangi bir şey var mı? Politika neden güç ve etki için mücadele anlamına gelmez –neden herkes kendi bildiğini okumaya çalışıyor? Harold Lasswell şunu söylemiştir: “Politika, kimin, neye, nasıl sahip olduğunun incelenmesidir.”** Neden akli başında insan politikayla uğraşmaz? Biz, alaycı bir deyişle, politikanın başka bir şey de olabileceğini düşünecek kadar saf mıyız? Eğer öyleyse, neden herkes adalet ve kamu yararının sadece, insanları bizim

* Benim bu soruya yanıtım Michael Walzer'in yukarıda dipnot 1'de referans alınan yanıtının peşinden gider.

** Harold Lasswell, *Politics: Who Gets What, When and How* (New York: McGraw-Hill, 1936)

görüşlerimiz doğrultusunda, haklı olarak değil, ayan beyan sadece söylediklerimizden her nasılsa büyülenmiş olarak hareket etmeye ikna etmek için, psikolojik etkileri olan sembollerin bir manipülasyonu olduğundan bahsetmiyor?

Alaycı söylemin ahlaki ve politik ilkeler ve idealler hakkında söyledikleri doğru olamaz.* Çünkü doğru olsaydı, bu ilkelere ve ideallere referansta bulunan ve başvuran ahlak ve politikanın dili ve kelime hazinesi çoktan yardımını sonlandırmış olurdu. İnsanlar, belirli gruplardaki insanlar ve liderleri, bu normlara tümüyle manipülatif ve grubun ilgilerine uygun şekilde başvurduğunda bunu ayırt edemeyecek kadar akılsız değiller. Bu tabii ki, adalet, dürüstlük ve kamu yararı ilkelerine sıklıkla manipülatif bir şekilde başvurulmasının yadsınması anlamına gelmiyor. Böyle bir başvuru, aynı ilkelerin onları isteyen ve güvenilen kişilerce yardımına samimiyetle başvurulmasının, tabiri caizse, sırtına yeterince biner.

İki şey, görüldüğü kadarıyla, vatandaşların sahip olduğu düşüncelerde politikaya ilk ulaştıklarında önemli bir fark yaratır: Biri, içinde yetiştikleri politik sistemin doğası, diğeri, arka plan kültürünün içeriği, bu içeriğin onları demokratik politik düşünceler hakkında ne kadar bilgilendirdiği ve bu düşüncelerin anlamları üzerine düşünmeye ne kadar sevk ettiği.

Politik sistemin doğası, politik idare biçimlerini ve politik ilkeleri öğretir. Diyelim ki, demokratik bir sistemde vatandaşlar parti liderlerinin, yeterli çoğunluğu oluşturmada, belirli adalet ve kamu yararı ilkelerince, en azından görülebilir olan kamu politikası programı konusunda sınırlandırılmasını dikkate alır. Bu noktada o alaycılar yine, adaletin ve kamu yararının kamu

* bkz: JonElster, *The Cement of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 128ff.

ilkelerine bu başvuruların çıkarıcı olduğunu söyleyebilir, çünkü konuyla ilgili olarak geriye şu kalır: Bir grup “sistemin içinde” olarak görülebilir ve bu da bu grubun yönetiminin bu ilkelerle tutarlı çeşitli toplumsal normlara dayanması gerektiği anlamına gelir. Bu doğru ancak bir şey gözden kaçıyor; makul düzeyde başarılı bir politik sistemde vatandaşlar dinsel hoşgörü ilkesinde olduğu gibi zamanı gelince adalet ve kamu yararının bu ilkelerine bağlı kaldıkları için bu ilkelere olan sadakatleri kısmen olsa da tamamen çıkarıcı değildir.

6. O zaman önemli soru şu: Eğer varsa politik ve toplumsal kurumların hangi özellikleri adalet ve kamu yararına ya da politik dayanışmanın adil ilkelerine samimi başvuruyu engelleme eğilimindedir. Burada Almanya'nın anayasal demokratik bir rejim kurmadaki başarısızlığından bir şeyler öğrenebileceğimizi sanıyorum.

Wilhelm Almanyasında Bismarck dönemi politik partilerinin durumunu düşünün. Bu politik sistemin dikkate değer altı özelliği vardı:

- (1) Bismarck zamanı Almanyası mutlak olmasa da çok büyük bir gücü miras olarak almış bir monarşiydi.
- (2) Bu monarşi (Prusya soyluları tarafından komuta edilen) karşıt bir popüler iradeye karşı ordu onu garanti altına aldığı için, askeri karakterdeydi.
- (3) Şansölye ve kabine, devlet meclisinin (reichstag) değil krallığın hizmetindeydi.
- (4) Politik partiler, onları baskı gruplarına dönüştürerek, destekleri karşılığında ekonomik çıkarlarına başvuran Bismarck tarafından parçalanmıştı.

- (5) Politik partiler, baskı gruplarından öte bir şey olmadıkları için hükümette olmaya asla heveslenmediler ve diğer zorlu gruplara ödünler veren seçkinci ideolojiler benimsediler.
- (6) İmparatorluğun düşmanları olarak bazı gruplara (Katolikler, Sosyal Demokratlar, ulusal azınlıklar: Fransız (Alsace-Lorraine), Danimarkalılar, Polonyalılar ve Yahudiler) saldırmak, yetkililer hatta şansölye tarafından bile çirkin davranışlar olarak değerlendirilmedi.

Dördüncü ve beşinci özelliklerde bahsedilen politik partilerin, baskı gruplarından öte bir şey olmadıkları ve hükümetmeye –bir hükümet kurmaya– hiç hevesli olmadıkları için öteki toplumsal gruplarla uzlaşmaya ya da müzakere etmeye gönülsüz olmaları üzerine düşünelim. Sosyal demokratlar endüstrinin millileştirilmesi ve kapitalist sistemin dağıtılması konularında her zaman ısrarcıyken, ki bu liberalleri korkutuyordu, liberaller işçi sınıfı tarafından istenen programları desteklemeye hiç hazır değillerdi. Liberallerin ve sosyal demokratların bir hükümet kurmak üzere birlikte çalışmada sergiledikleri bu yetersizliklerinin sonucu, Alman demokrasisi için ölümcül oldu, çünkü feci sonuçlarına rağmen Weimar rejiminde ısrar ediyordu.

Bu tür bir yapıya sahip politik bir toplum işçi sınıfı ve ekonomik gruplar arasında muazzam dahili düşmanlıklar yaratacaktır. Uygun bir demokratik rejim altında bir hükümet kurmak için birlikte çalışmayı hiç öğrenmiyorlar. Her zaman şansölyeye desteklerinin karşılığı olarak kazançlarına ulaşmak için dilekçe yazıp duran görgüsüzler gibi hareket ediyorlar. Sosyal demokratlar gibi bazı gruplar, hükümetin olası destekçileri olarak hiç düşünülmediler; tamamen sistemin dışındaydılar; en yüksek oy

oranına ulaştıklarında bile, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce olduğu gibi. Hakiki politik partiler bulunmadığı için, politikacılar da yoktu: Rollerini belli bir grup insanı memnun etmek değil, yeterli çoğunluğu politik ve sosyal demokrat bir programın ardında toplamak olan insanlar.

Söz konusu politik sistemin bu özelliklerinin ötesinde, arka plan kültürü ve (toplumsal yapının yanı sıra) politik müzakere-nin genel gidişatı, büyük bir grubun anayasal bir rejime geçişi başarmak için politik bir çaba sürdürmek istemediği anlamına geliyordu ya da eğer bu grup pek çok liberalin yaptığı gibi bu yönde bir politikayı destekleseydi, politik iradesi zayıf kalacak, Şansölye tarafından ekonomik destek bağışları yapılarak boyun eğmeye zorlanacaktı.*

* Yukarıdaki (1)-(5) numaralı maddelerdeki gibi metinlere benzer olarak, bkz. şu metinler: Hajo Holborn, *History of Modern Germany: 1840-1945* (New York: Knopf, 1969), e.g. pp. 141f, 268-275, 296f, 711f, 811f; Gordon Craig, *Germany: 1866-1945* (Oxford: Oxford University Press, 1978), Chs. 2-5, and see his comments on Bismarck, pp. 140-144; Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire: 1871-1918* (New York: Berg, 1985), pp. 52-137, 155-170, 232-246; A. J. P. Taylor, *The Course of German History*, 1st ed. 1946 (New York: Capricorn, 1962), pp. 115-159; and his *Bismarck: The Man and the Statesman*, 1st ed. 1955 (New York: Vintage Books, 1967), Chs. 6-9; D. G. Williamson: *Bismarck and Germany: 1862-1890* (London: Longman, 1986). On (6), regarding Jews: Peter Pulzer, *Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria before WW I*, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988); Werner Angress, "Prussia's Army and Jewish Reserve Officer's Controversy before WW I," essay in *Imperial Germany*, ed. J. T. Sheehan (New York: Watts, 1976).

II. Politik Felsefenin Dört Rolü

1. Politik felsefenin, bir toplumun kamu politik kültürünün parçası olarak üstlenebileceği dört rol görüyorum. Bu roller *Restatement*'in birinci bölümünde uzun uzun tartışıldı. Bu yüzden burada onları kısaca anlatacağım.

- (a) İlki, politik felsefenin, görevi derinlikli biçimde ihtilafli meselelere odaklanması ve görünümlere rağmen, felsefi ve ahlaki onayın altta yatan bazı temellerinin keşfedilebilir keşfedilemeyeceğini ya da farklılıkların en azından daraltılıp daraltılamayacağını, böylece vatandaşlar arasında karşılıklı saygı temelinde toplumsal işbirliğinin hâlâ sürdürülebilir sürdürülemeyeceğini görmek olduğunda bölünmelere neden olan politik çekişmeden kaynaklanan *uygulama* rolüdür.
- (b) İkinci rol, ki buna *oryantasyon* diyebilirim, akıl ve düşünceye dayalıdır. Politik felsefe bir halkın kendi politik ve toplumsal kurumlarını, vatandaşlar olarak kendilerini ve kendi temel hedef ve amaçlarını, tarihi olan bir toplum –ulus– olarak, bireyler ya da ailelerin ve kurumların üyeleri olarak, amaç ve hedeflerine zıt bir bütün halinde ele alıp düşünme biçimine katkıda bulunabilir.
- (c) Üçüncü rol, Hegel tarafından *Philosophy of Right* (1821) adlı eserinde vurgulandığı haliyle *uzlaştırma* (*reconciliation*) rolüdür: Politik felsefe bizim içinde yaşadığımız topluma ve tarihine karşı hüsrانımızı ve hiddetimizi, bu toplumun kurumlarının, felsefi bir bakış açısından doğru olarak anlaşıldığında, şimdiki, rasyonel şekline ulaşmak

için yaptığı gibi, rasyonel oldukları ve zamanla geliştikleri tarzı göstererek yatıştırılmayı deneyebilir. Politik felsefe bu rolünü yerine getirdiğinde, basitçe adaletsiz ve değersiz bir statükonun bir savunması olma tehlikesine karşı korumalıdır. Bu onu Marks'ın anladığı haliyle bir ideoloji (yanlış bir düşünce şeması) haline getirirdi.*

- (d) Dördüncü rol uygulanabilir politik olanağın sınırlarını irdelemektir. Bu rolü ele alırken politik felsefeyi gerçekçi ütöplast olarak görüyoruz. Toplumumuzun geleceğine dair umudumuz, toplumsal dünyanın en azından edepli politik düzene izin verdiği inancına dayanır, ki makul bir adalet, her ne kadar mükemmel olmasa da demokratik bir rejim mümkündür. Öyleyse şunu soruyoruz: Adil, demokratik bir toplum, makul desteklenebilir ama hâlâ mümkün tarihsel koşullar, kanunların ve toplumsal dünyanın eğilimlerinin izin verdiği koşullar altında nasıl bir şey olurdu? Böyle bir toplum, demokratik bir kültürde mevcut adalet koşullarında hangi ilke ve idealleri, bizim bu ilke ve idealleri bildiğimiz anlamıyla gerçekleştirmeye çabalar mı?

* Marks'a göre bir ideoloji, düşüncenin bazen toplumsal sistemin içindekilerden sistemin nasıl işediğini, kurumlarının görünen yüzeyinin altına nüfuz etmelerini engelleyerek saklamaya yardımcı olan yanlış bir şemasıdır. Bu durumda ideoloji, klasik politik ekonominin yardım ettiği kadarıyla, Marks'ın düşüncesine göre kapitalist bir sistemin bir sömürü sistemi olduğu gerçeğini gizlemek için bir yanlışlığa payanda verir. Ya da bir ideoloji gerekli bir aldanmayı sağlama hizmeti görür. Saygılı kapitalistler bu sistemin sömürücü olduğuna inanmak istemezler. Bu yüzden politik ekonominin, sistemin, kendilerini, tüm üretim faktörlerinin –toprak, sermaye ve emek– toplumsal faaliyete katkıda bulduklarını gereğine uygun bir şekilde aldığı serbest değişimin bir şeması olduğundan emin kılan klasik doktrinine inanırlar. Bu durumda ideoloji bir aldanmaya payanda verir. Bir ideolojik vicdan tartışması için bkz. bu kitaptaki Marks, III. Ders.(e.n.)

II. Liberalizm'in Ana Düşünceleri: Kökenleri ve İçeriği

1. Bu derslerin büyük bir bölümü liberalizm içeriği, ana tarihsel şekillerinin dördü ve en büyük eleştirilerinden biri hakkında olacağı için liberalizmi nasıl anladığımı anlatmalıyım. Liberalizmin belirlenmiş bir anlamı bulunmuyor; pek çok şekli ve özelliği var ve yazarlar liberalizmi farklı şekillerde tanımlıyor.

Liberalizm'in üç ana tarihsel kökeni şunlardır: On altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki Reform hareketi ve din savaşları, ilk defa olarak, hoşgörü ilkesi ve vicdan özgürlüğünün zoraki kabulü: Orta sınıfların ortaya çıkması ve monarşinin sınırlandırıldığı anayasal rejimlerinin kurulması sayesinde kral gücünün tedricen dizginlenmesi ve işçi sınıfının demokrasi ve çoğunluk egemenliği kazanımları.* Bu gelişmeler Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın farklı ülkelerinde farklı zamanlarda meydana geldi; fakat İngiltere düşünüldüğünde, 17. Yüzyıl sonunda kazanılmak için vicdan özgürlüğünün, 18. Yüzyıl boyunca anayasal hükümetin, 19. Yüzyıl boyunca demokrasi ve çoğunluğun egemenliğinin genel oy kullanma hakkıyla birlikte kendine göre iyi durumda olduğu genel hatlarıyla doğrudur. Bu hareket elbette ki tamamlanmış değil. Kimi önemli özellikleri bugün bile kazanılmış değil ve bazı özellikleri hâlâ çok uzakta görünüyor. Var olan, liberal demokrasi oldukları iddiasındaki tüm sistemler çok kusurlu ve demokratik adaletin gerektirdikleri açısından epey yetersizler.

* Bu bir filozofun kuramsal tarih üzerine kurduğu şematik düşüncenin örneğidir ve bu şekilde geçerlidir.

Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde gerekli olan beş reform şu şekilde belirtiliyor: Mevcut sistemdeki, paranın iktidara erişimi satın almasının üstesinden gelmek için kampanya finansmanı reformu; eğitim fırsatlarına erişimde adil eşitlik; herkes için sağlık hizmetini garanti altına alan bir sağlık sistemi; güvence altına alınmış ve toplumsal olarak yararlı iş ve kadınlar için erkeklerle eşit yargı ve kadınların eşitliği için yargı. Bu reformlar ayrımcılık ve faşizmin en kötü boyutlarını tamamen ortadan kaldırmaya da önemli ölçüde hafifletecektir. Başkaları önemi yine reddedilemeyecek kendi temel reformlar listesini tutacaklardır.

2. Göze çarpan terimlerle ifade edilen, adaletin liberal politik düşüncenin içeriği üç ana unsura sahip: Eşit temel hakların ve özgürlüklerin bir listesi, bu özgürlüklere öncelik tanınması ve toplumun tüm üyelerinin bu hakları ve özgürlükleri kullanmak üzere yeterli çok amaçlı araçlara sahip olması için bir güvence. Özgürlüklerin bir liste halinde verilmiş olmasını dikkate alın. Ardından bu unsurları daha açık hale getirmeyi deneyelim.

Genel fikri sunmak istersek: Eşit temel özgürlükler, eşit politik özgürlükleri içerir –oy verme hakkı, devlet dairesinde çalışma ve her konuda özgürce politik açıklama yapma hakkı. Eşit temel özgürlükler aynı zamanda vatandaşlık özgürlüklerini de içerir– özgürce politik olmayan konuşma yapma hakkı, özgür örgütlenme ve tabii ki vicdani özgürlük hakları. Bu özgürlüklere fırsat eşitliği, hareket özgürlüğü, kişinin kendi akıl ve bedeni (kişilik bütünlüğü) üzerindeki hakları, kişisel mülk edinme hakkı ve son olarak bu özgürlüklerin hukuk kurallarınca korunması ve adil yargılanma hakkı.

Bu temel özgürlükler listesi tabii ki tanıdık geliyor. Zorluk, bu özgürlükleri daha kesin olarak belirtmek ve çatıştıklarında birbirlerine göre düzenlemenin altında yatıyor. Şu an temel konu,

liberalizmin özgürlükten çok kesin bir özgürlükler listesine bağladığı büyük anlamı vurgulamaktır. Bunu akılda tutarak söyleyebiliriz ki, liberalizmin içeriğinin ikinci unsuru özgürlüklere kesin bir öncelik, yani kesin bir güç ve ağırlık tanınmasıdır. Bu aslında daha büyük bir toplumsal refah kazanmak için ya da mükemmeliyetçi değerler uğruna kurban edilemeyecekleri anlamına gelir; bu kısıtlama, uygulama yönünden konuşursak mutlaktır.

Liberalizm içeriğinin üçüncü unsuru, yukarıda da belirtildiği gibi, ilkelerinin toplumun tüm üyeleri için geçerli olmasının, önde gelen unsurlar tarafından detaylandırılıp öncelik tanınan halleriyle özgürlüklerini kullanmaları için çok amaçlı maddi araçların yeterliliğini gerektirmesidir. Bu çok amaçlı araçlar benim, ana mallar olarak adlandıracağım kategorinin altına düşer. Bu çok amaçlı araçlar temel özgürlükler ve eşit fırsatlara ek olarak şunları içerir: gelir, zenginlik ve uygun olduğu şekliyle, eğitim ve sağlık hizmeti gibi aynı mallara sahip olma hakkı.

Liberal düşüncenin içeriğinin bu üç elemente sahip olduğunu söyleyerek herhangi bir tanıdık görüşün içeriğinin bu geniş betimlemeye az çok uyacağını söylemek istiyorum. Farklı liberalizmleri birbirinden ayıran, bu ayrımı yaratmak için kullanılan bu unsurları ve genel tartışmaları nasıl belirledikleridir. Genelde liberal olarak tanımlanan ama örneğin, söz konusu üçüncü element, vatandaşların kendi özgürlüklerini gerçekleştirmeleri için yeterli çok yönlü araçlara ulaşmalarını garanti etmeyi kapsamayan görüşler vardır. Fakat söz konusu görüşün bu kapsamdan yoksun olması gerçeği, bu görüşü “özgürlükçü (liberter) ve liberal olmayan” olarak nitelendiren diğer şeyler arasındadır. Özgürlükçülük üçüncü unsurla uyumlu değildir. Elbette ki, bu ona karşı bir sav değildir, fakat sadece içeriği hakkında yapılmış bir yorumdur.

IV. Liberalizm İçin Bir Ana Tez

1. Liberalizmin ana tezleri olmak için, Şüphesiz birkaç aday var –temel özgürlükleri güvence altına almak kesinlikle bunlardan biri– ve yazarlar da bu tez üzerinde farklı fikirlere sahiptir. Bir ana tez kesinlikle Şu Şekildedir:

Meşru bir rejim, politik ve toplumsal kurumları, tüm vatandaşları için –tek tek, her biri ve herkes için– akıllarına hitap edilerek, teorik ve uygulamalı olarak savunulabilir olan rejimdir. Tekrar söylemek gerekirse: Toplumsal hayatın kurumlarının gerekçelendirilmesi, ilke olarak herkes tarafından uygun olmalı ve bu kurumların altında yaşayan herkes için de savunulabilir olmalıdır. Liberal bir rejimin meŐruluđu bu Şekildeki bir gerekçelendirilmeye dayanır.*

Politik liberalizm (tarafsızlık olarak adalet**, buna bir örnektir) inanç ve geleneğin öneminden Şüphe etmez ya da onları reddetmez; kanun tarafından uygulanan politik gereklilikler ve zorunlulukların, vatandaşların gerekçe ve muhakemelerine yanıt vermeleri gerektiği konusunda ısrarcıdır.

Her vatandaşın düşüncesine uyan bu gerekçelendirme koşulu, toplumsal sözleşmeyle ve meşru bir politik düzenin oybirliğine dayanması düşüncesiyle bağlantılıdır. Sözleşmeli gerekçelendirmenin amacı toplumun her üyesinin bu düzeni onaylamak, kabul

* Bu konu üzerine bir tartışma için, bkz. Jeremy Waldron'un öğretici makalesi, "The Theoretical Foundations of Liberalism," *Philosophical Quarterly*, Nisan 1987, pp. 128, 135, 146, 149.

** "Tarafsızlık olarak adalet" benim, *A Theory of Justice ve Justice as Fairness: A Restatement* kitabında, geliŐtirilen siyasi adalet anlayışına verdiğim bir addır.

etmek üzere, diğler vatandaşların da kabul ettiği koşullara uygun, elverişli bir gerekçeye sahip olmasıdır. Bu oybirliği sonucunu yaratır. Yardımı talep edilen gerekçeler her makul ve akıllı insanın bakış açısına uygun gerekçeler olmalıdır. “İnsanlar, söylen-diđi gibi, varoluşları gereği ve doğal olarak tamamen özgür, eřit ve bağımsız varlıklardır, hiç kimse kendi rızası olmaksızın bu durumdan ayrı dūřünülemez ve bir başkasının politik iktidarına bağlı olamaz. Herhangi bir kişinin kendisini doğal özgürlüğünden mahrum bırakmasının ve *Uygar Toplumun* bağlarını yük-lenmesinin tek vasıtası, başka insanlarla anlaşarak onlarla bir arada rahat, güvenli ve barış içinde, mülklerinden yararlanma güvencesiyle birlikte ve kendilerinden olmayan herkese karşı daha büyük bir güven içinde yaşamaları için bir topluluğa katılmak, bu toplulukla birleşmektir.” Locke: *Second Treatise on Government*, ¶95.

Locke’dan alınan bu pasajda oybirliğinin, aslında vatandaşların belirli bir noktada hareket etmesi olduğu görülyüyor; ya da en azından bu yorum dışlanamaz. Kant’ta farklı bir düşünceye ulaşıyoruz. O, ilk sözleşmenin var olan tek tek bireylerin gerçek bir birleşiminden ortaya çıktığını varsayamayacağımızı söyler, ona göre böyle bir şeyin olması mümkün değildir.

[İlk sözleşme] aslında, sadece ve ne olursa olsun şüphesiz uygulama gerçekliğine sahip bir gerekçe *dūřüncesidir*; çünkü yasa yapıcıyı kanunlarını tüm ulusun birleşik iradesiyle üretilmiş olabilecekleri bir sınırla çerçevelemeye zorlayabilir... Bu, her kamu hukukun haklılık testidir. Çünkü kanun, tüm halkın onaylaması

mümkün olmayan bir durumda ise (örneğin, belirli bir özneler sınıfının ayrıcalıklı egemen sınıf olmasını belirtiyorsa), adaletsizdir; fakat bir halkın onaylayabileceği bir kanun olması en azından mümkünse, söz konusu kanunu adaletli saymak bizim görevimizdir; halk kendisine danışıldığında kanunla ilgili oybirliğini muhtemelen reddedecek şekilde bir akli durum ya da tavırdaysa bile. Kant, *Theory and Practice*(1793): Ak:VIII: 297 (Reiss, 79).*

2. Şimdi farklı toplumsal sözleşme görüşlerinin anlamını anlayabilmemizi ve birbirlerinden ayırmamızı sağlayan bazı ayrımlara dikkat çekeceğim.

Öncelikle, gerçek ve tarihsel olmayan sözleşmeler arasında ayırım: İlki, anlaşıldığı kadarıyla Locke'da bulunur. (Locke konusuna geldiğimizde durumun böyle olup olmadığını tartışacağız.) İkincisi ise, aklında sadece tüm iradelerin koalisyonundan ortaya çıkan bir sözleşme bulunan Kant'ta bulunur; ancak tarihsel koşullar buna asla izin vermediği için ilk sözleşme tarihsel değildir.

İkincisi, içeriğin nasıl belirlendiğine göre ayırım: Gerçek bir sözleşmenin ya da analizin terimlerine göre (yani, sözleşmeyi yapanların yapabilecekleri ya da onaylayabilecekleri sözleşmeyi ortaya çıkararak) ya da iki yöntemin bir kombinasyonuyla belirlenip belirlenmediğidir. Kant ilk sözleşmeyi kısmen bir gerekçe düşüncesi olarak adlandırır çünkü sadece –hem teorik hem uygulama açısından– halkın onaylanması mümkün olan sözleşmenin hangisi olduğunu çıkarsayabileceğimiz bir gerekçeye da-

* Immanuel Kant, *Political Writings*, ed. H. S. Reiss and H. B. Nesbit (Cambridge: Cambridge University Press), s.79.

yanılarak sözleşme yapılabilir. Böyle bir durumda bu sözleşme varsayımsaldır. (Hypothetical)

Üçüncü ayırım, toplumsal sözleşmenin içeriğini halkın yapabildikleri, imkân dahilinde yapamadıkları ya da yapmakta oldukları şeylerle ilgili olup olmadığıdır. Bunlar birbirlerinden çok farklı durumlardır: Genelde halkın yaptıklarını anlatan varsayımsal bir sözleşmeyi tasarlamak, yapabildiklerinden ve imkân dahilinde yapamadıklarını anlatan bir sözleşmeyi tasarlamaktan çok daha zordur. Bu yüzden, Locke, II. Charles'a saldırdığında, esasında halkın mutlakiyetçi krallığı imkân dahilinde onaylamayacağı bir yönetim biçimi kurmakla ilgilenir. Bu yüzden kralın güç sahibi bir hükümdar olarak davranışı onun idaresini gayrimeşru kılar. Locke'un halkın imkân dahilinde yapamadıkları arasından neyi yapmadıkları sonucunu çıkarmaktan başka bir şeyi, neyi yapmayı onaylayacaklarını göstermesine gerek yoktur. (X'i yapmamız imkân dahilinde değilse, onu yapmayız; ilkesine dayanır.)*

Dördüncü bir ayırım toplumsal sözleşmenin, bir yönetim biçimi meşru olduğunda bunu açık seçik belirtici olarak görülüp görülmediğidir ya da sözleşmedeki içeriğin vatandaşların yönetimlerine karşı yükümlü olduğu (politik) zorunlulukların belirtici olarak görünüp görünmediğidir. Toplumsal sözleşme düşüncesi iki farklı amaca hizmet edebilir: ya bir politik meşruiyet içeriği üretmek ya da vatandaşların politik zorunluluklarının bir açıklamasını

* Bu yüzden: X'i yapmamak X'i yapmamayı akla getirir; ama X'i yapabilmek X'i yapmayı akla getirmez.

sunarak. Tabii ki, bir toplumsal sözleşme doktrini her ikisini de yerine getirebilir; fakat ikisi arasındaki ayrım açıktır: Biri açısından, toplumsal sözleşme düşüncesi iki durumda farklı işler ve bir durumda oldukça tatmin edici ama öteki durumda tatminden uzak olabilir.*Sanırım Hume'ün toplumsal sözleşme düşüncesi eleştirisi Locke'un politik zorunluluk** açıklamasını etkilemiştir, fakat Hume'ün düşüncesi Locke'un meşruiyet açıklamasına temas etmez ya da ben buna inanıyorum.

Bir toplumsal sözleşmenin diğer ayrımları ve boyutları da var. Örneğin, sözleşmenin tarafları kimlerdir? Sözleşme tüm vatandaşların birbirleriyle gerçekleştirdiği bir mutabakat mıdır yoksa egemen güçle gerçekleştirdiği bir mutabakat mı? Ya da iki veya daha çok sözleşme mi var: Önce, vatandaşların birbirleriyle ve sonra vatandaşların egemen güçle yaptığı sözleşme? Hobbes ve Locke'da, tarafların tümü birbirleriyle sözleşmeye giren tüm vatandaşlardır. Egemen güç hiç de bir taraf değildir. İkinci bir sözleşme bulunmaz. Fakat bunu ve sonraki ayrımları ilerledikçe hesaba katabiliriz.

* Bu noktada bkz. Waldron, "Theoretical Foundations of Liberalism," pp. 136–140.

** bkz. Hume'un *Of the Original Contract* (1752) eseri.

V. Başlangıçtaki Durum

1. Her toplumsal sözleşmenin tarihsel olsun ya da olmasın, içinde gerçekleştirileceği durumun açıklanmasına ihtiyacı vardır. Bu durumu başlangıç kabul edelim. Bir sözleşme doktrininin tümüyle net bir şekilde geliştirmek için, bu durumun sayısız boyutları açık açık detaylandırılmalıdır. Aksi takdirde, onaylanan şeyin doğasına göre ya da gerekçelendirilmenin geçerli olması durumunda, önceden varsayılması gereken şeyden çıkarımlar yapılacak şekilde kalırlar ve bu da yanlış anlaşılma riski yaratır.

Belirtmemiz gereken pek çok maddemiz var: Örneğin, Başlangıç durumunda kapsanan tarafların doğası nedir ve entelektüel ve ahlaki güçleri nelerdir? Tarafların amaçları ve talepleri nelerdir? Genel inançları nelerdir, özel koşulları hakkında ne kadar bilgi sahibiler? Hangi alternatiflere tarafsızlık olarak adalete yöneliyorlar; ya da birkaç sözleşme söz konusuysa dahil olabilecekleri sözleşmeler hangileridir? Bu sorulara ve diğer pek çok soruya bir şekilde yanıtlar bulunması gerekir. Ve her durumda çeşitli olasılıklar söz konusudur.

2. Önce, tarafların doğasını ele alalım. Locke'un dediği gibi doğa durumunda kişiler midir? Kant'ın belirttiği gibi tüm toplumun üyeleri midir? Bunların ikisi de değil de te varsayıldığı gibi toplumun bireysel vatandaşlarının temsilcileri midirler?

İlk sözleşmedeki kabul ediş neyle ilgilidir? Locke'un belirttiği gibi, meşru bir yönetim biçimi hakkındaki bir onay mıdır? Yoksa Kant durumunda olduğu gibi, toplumun tüm üyelerinin kolektif olarak imkân dahilinde isteyebileceği bir anlayış mıdır

–bu anlayış yasa yapıcı tarafından adaletli bir kanun testi olarak kullanılsa bile? (Kant'ta bu test, egemen güç tarafından kanunları yürürlüğe koymada yöntem olarak benimsenir.) Ya da Rousseau durumunda olduğu gibi, onun genel irade olarak adlandırdığı içerik hakkındaki bir anlaşma olma, yani genel iradenin istediği şey olma ihtimali var mıdır?

Ya da tarafsızlık olarak adaletin söylediği gibi adaletin politik bir içeriği, toplumsal işbirliğinin birleştirilmiş bir sistemi olarak toplumun temel yapısına uygulanacak içerik –adalet ve kamu yararı ilkeleri ve düşünceleri– hakkında bir anlaşma mıdır? Ve bunun da ötesinde tarafsızlık olarak adaletin de söylediği gibi temel politik meseleler ve vatandaşlık kurallarını ilgilendiren kamu gerekçelendirmesinin sınırlandırılması hakkında bir anlayış mıdır? Her toplumsal sözleşme doktrini bu meseleler üzerinde bir karara varmalı ve söz konusu meselelerle ilgili olarak bu meseleleri istikrarlı bir birlikle bağlayan bir anlayış benimsemelidir.

3. Ardından tarafların ne kadar bilgi sahip olduğu sorusunu düşünelim. Buna en mantıklı yanıtın, tarafların kendilerine sıradan hayatta bilinebilir görünenlerin tümünü bildiğini tahmin etmek olduğu düşünülebilir. Şunu düşünebiliriz: İnsanlar bilgiden yoksun bırakıldıklarında bu herkes için kesinlikle daha kötü bir anlaşmaya neden olur! Bir bilgi eksikliği herkes için nasıl daha makul ve daha iyi bir anlaşmaya öncülük edebilir?

Şimdi, zaten kabul edilmiş ve elde bulunan bir adalet içeriğine başvururken normal olarak tüm bilginin elverişli olmasını istediğimiz genellikle doğrudur. Aksi takdirde bu adalet içeriğinin

ilkelerine ve standartlarına uygun biçimde başvuramayız.* Fakat bir adalet içeriğini kabul etmek ya da benimsemek her şeyden önce başka bir konudur. Burada bir konsensüse ulaşmak istiyoruz ve tam bilgi genelde bunu başarmak açısından mevcuttur. Uzlaşma, insanların genelde sahip oldukları bilgi türünün paylaştıklarından fazlasını kazanan en nahoş bireyler için sahneyi hazırlayarak sonsuz kavgaya öncülük edebilmesi ve bazı insanların zorlu müzakereleri yönetmesine olanak tanıyabilmesidir.

İnsanların çok fazla bilgiye sahip oldukları durumlara bakarak bunun nasıl olduğunu görmek kolay. Elster'in tenis maçı örneğinde yağmur, üçüncü setten sonra, birinci oyuncu 2-1 öndeyken maça müdahale eder. Maç sona ermek zorunda olduğundan oyuncular ödülü nasıl bölüşeceklerdir? Birinci oyuncu tüm ödülü talep eder; ikinci oyuncu ise, kalan dördüncü ve beşinci setlerde harika durumda olacağını ve daima enerjisini koruduğunu, kalan setlere büyük bir şevkle başlayacağını iddia ederek ödülün eşit biçimde bölünmesi gerektiğini söyler; izleyiciler ödülün, ilk oyuncu üçte ikisini ikinci oyuncu ise üçte birini kazanacak şekilde üçe bölünerek paylaşılması gerektiğini belirtir. Açıkça görülüyor ki, ödülün paylaşılacağı durum, kimse o anki koşulların ayrıntılarını bilmiyorken, maç başlamadan önce belirlenmeliydi. **

Gerçi o zaman bile, ödülü paylaşmak kolay olmayabilirdi, çünkü yukarıda bahsedilen gerçekler göz önünde bulundurulduğunda

* Kanıt kurallarının, elverişli bilginin bazı türlerini hariç tutabildiği kriminal bir dava, bu konuda bir istisna oluşturur, bu durumda taraflar birbirlerine karşı tanıklık edemezler. Bunun amacı adil bir davayı güvence altına almaktır.

** bkz. Jon Elster, *Local Justice*(New York: Russell Sage Foundation, 1992), pp. 205f.

ve özellikle de birinci oyuncu daha yaşlı ve daha çabuk yorulma eğiliminde olduğunda ve her iki oyuncu da bunu bildiğinde ikinci oyuncu ısrarla ödülün eşit olarak bölünmesini tercih edecektir. Aynı zamanda ödül daha büyükse bir oyuncu varlıklı ötekisi fakir olduğunda, bu bilgi ek zorluklar yaratacaktır. Bu yüzden, oyuncuların kimsenin kapasitelerini, fiziksel durumlarını, zenginliklerini ve diğer pek çok şeyi bilmediği bir durumu düşünmeleri ve kuralları özel koşullardan ayrı, genel anlamda oyuncular için belirlemeleri gerekir. Bu şekilde tarafsızlık olarak adaletin bilgisizliğinin örtüsüne başvurulması gibi bir şeye yönlendirilirler.

4. Aynı noktaları canlandırmak için iki gerçek politik önem durumuna dikkat çekeyim. Seçim bölgelerinde hile yapma durumunu (Gerrymandering) düşünelim. Seçimde hile yapmak, eyalet, şehir ya da yerel oy verme bölgelerinin partizan bir avantaj kazanacak şekilde ayarlanmasıdır. Bu terim, 1812 yılında Massachusetts Valisi Elbridge Gerry'nin (Anti-federalist) takipçisi olan Jefferson yanlıları, eyaletteki politik kontrolü ele geçirmeyi amaçladıkları zaman ortaya çıktı. Bunu yapmak için seçim bölgelerini Anti-federalist yerleşim bölgelerini kapsayacak şekilde yeniden düzenlediler. "Gerrymander" kelimesi, o günlerin bir karikatüristinin aklında semender kelimesini getirecek kadar gülünç bir durum yarattı.

Burada seçim bölgeleri hakkındaki katı kuralların önceden en iyi şekilde benimsendiği net bir durum var. Aynı zamanda, hangi bilginin kuralları benimsemeye uygun ve hangi bilginin kurallara uygulamaya müsait olduğu arasındaki çok önemli ayrımı da açıklıyor. Bir durumda diğerinden farklı ve daha az bilgi gereklidir.

* Gezici küçük soba olan semender-salamander ile ses benzerliğinden yararlanılıyor (ç.n.)

Aynı nokta, seçimleri yeniden düzenleyen (reforming) ve kamu finansmanını getiren kanunları geçirmenin neden çok zor olduğunu da açıklıyor. Bu örnekte, en fazla bağışı toplayan partinin bu türden reformlar için çok istekli olmayacağı bariz ve eğer bu parti iktidardaysa reform çabalarını engelleyebilir de. İki partili bir sistemde her iki parti de yozlaşmışsa ve çok büyük fonlar toplayabiliyorlarsa, bu tür reform çabaları, söz gelimi üçüncü bir parti kanalıyla gerçekleştirilecek büyük bir politik değişiklik olmaksızın uygulamada imkânsız hale gelebilir.

Aynı zamanda Daniels'in tıbbi tedavi yöntemine ve Dworkin'in sigorta şemasına da dikkatinizi çekerim.* Bu noktada genel düşünce, halkın, kimsenin yaşlarını bilmediği fakat sağlık hizmeti ihtiyaçlarının değişimi süresince –gençlikten yaşlılığa– farklı yaşam aşamaları yaşayacaklarını bildiği bir durumda toplumun ne kadar sağlık hizmeti sağlaması gerektiğine karar vermesidir. Bir durumdaki ihtiyaçlarını başka bir durumdaki ihtiyaçlarına karşı, toplumun da başka şeyler için ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak dengelemeliler. Öncelikli şeylerin esnekliğini tartışırken benzer bir yaklaşım izliyorum.**

5. Tüm bu örnekler bilgisizlik örtüsü denilen şeye olan ihtiyacı belirtiyor. Fakat pek çok bilgisizlik örtüsü var, diğerlerinden biraz daha kalın (daha fazla bilgiyi dışlayan) ve farklı

* bkz. Norman Daniels, *Am I My Parent's Keeper?* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 63–67 ve 81f'teki özetleriyle birlikte ve Ronald Dworkin, "Will Clinton's Plan Be Fair?" *New York Review of Books*, January 13, 1994 "Justice and the High Cost of Health Care," olarak yayımlandı, Ch. 8 in Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

** bkz. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 168–176.

bilgileri dışlayan örtüler gibi. Elster'in meritokratik* yurttaşların doğal olanakları ve becerileri hakkındaki bilgisine izin veren bilgisizlik örtüsünü düşünelim ve ardından da Dworkin'in, yine de vatandaşların kendi tutkuları ve heveslerini bilmesine izin veren sınırlandırılmış bilgisizlik örtüsünü. Sadece bu görüşlerden bahsediyorum ama söz konusu görüşlerin farklı sonuçlar yaratması beklenebilir.**

Aynı zamanda, bilgisizlik örtüsüyle oluşan etkinin aynısının başka unsurların bir kombinasyonunun sonuçları olarak da ortaya çıkabileceğinden bahsetmeliyim. Bu yüzden, dışlanan bilgiden ziyade insanların şu anda bildikleri her şeyi bilmelerine izin verebilir fakat devamında engelleyici sözleşme yapabilir ve tarafların soyları için, belirsiz uzak bir gelecek için hassaslaşacaklarını tahmin edebiliriz.*** Kendilerinin yanı sıra soylarını da korumak için büyük bir belirsizlik durumuyla yüzleşebilirler. Bu yüzden, yaklaşık olarak aynı olgular, bir şekilde değiştirilerek kalın bir bilgisizlik örtüsüyle uyusabilir.

Son olarak, Jürgen Habermas'ın söylem etiği düşüncesine ve Bruce Ackerman'ın konumuzla ilgili bir fikrine dikkat çekebilirim.**** Buradaki düşünce, ideal bir konuşma durumundaki

* Liyakate dayanan yönetimi benimseyen devlet sistemi. (ç.n.)

** bkz. Elster, *Local Justice*, pp. 206f.

*** Bilgi üzerindeki sınırlamaların benim tarafsızlık olarak adalete değinen ilk makalelerimde şekillenışı gerçekten bu şekildeydi. bkz. "Justice as Fairness" in Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), pp. 47–72.

****bkz. Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* am Main: Suhrkamp, 1983), esp. 3, "Diskursethik—Notizen zu einem Begründungsprogramm. Erläuterungen zur Diskursethik" başlıklı (Suhrkamp, 1991) ve esp. 6: 119–222. Ayrıca bkz. Bruce Ackerman, *Justice and the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980); "What Is Neutral about Neutrality?" *Ethics*, Şubat 1983; "Why Dialogue?" *Journal of Philosophy*, Şubat 1989.

katılımcıları sınırlayan söylemin belirli kurallarıyla, sadece uygun ahlaki bir içeriğe sahip normların herkes tarafından desteklenebilecek olmasıdır. Geçerli bir norm, Habermas'ın söylediği gibi, bu şekilde ideal bir söylem durumunda tesis edilebilir ya da yerine getirilebilir olmalıdır. İdeal söylemin kurallarının ötesinde hiçbir bilgisizlik örtüsü ya da başka kısıtlamalar bulunmaz. Genel olarak kabul edilemeyen ve bu anlamda genelleştirilebilir çıkarılara destek olmayan tüm normları filtreleme hizmeti gören bu kurallardır.

Bu çeşitli görüşlerden bahsetmemizin nedeni, başlangıç durumu fikrinin ne kadar geniş kapsamlı olduğunu göstermektir. Gerçekten de tuhaf bir düşünce, bir filozofun fantezisi değildir ancak daha yaygın ve bence yüksek düzeyde sezgiye dayanan bir düşüncedir. Benim inancıma göre, açıkça Rousseau ve Kant'ta ve hiç şüphesiz diğer klasik yazarların metinlerinde de önceden haber verilmiş bir düşüncedir.

Tarafsızlık olarak adaletin başlangıç durumuna “başlangıç durumu” olarak referansta bulunuyorum. Vatandaşların temsilcileri olarak görülen tarafların, adaletin, toplumsal işbirliğinin makul koşullarını belirginleştiren politik içeriğini –ilkeleri ve idealleri– açık etmeleri şeklinde karakterize olmuştur.

Bir bölüm sonu yorumu olarak, başlangıç durumunun, sıklıkla söylediğim gibi, bir temsil aracı olduğunu vurgulamak isterim. Toplumsal sözleşme geleneği tarihi boyunca bakacak olsak başlangıç durumunun temsil etmek üzere kullanıldığı pek çok farklı durumla karşılaşırız, temsilin bir araç olması düşüncesi netleştirilemese de ya da muhtemelen yazarın kendisi tarafından anlaşılammış olsa bile. Anlaşılsa da anlaşılmasa da çokça kullanılmıştır.

HOBBS

HOBBS I

HOBBS'UN SEKÜLER AHLAKÇILIĞI VE TOPLUMSAL SÖZLEŞMESİNİN ROLÜ

I. Sunum

Neden bir politik felsefe dersine Hobbes ile başlıyorum? -
"Bunun nedeni Hobbes'un toplumsal sözleşme doktrini başlatmış olması değil, tabii ki. Toplumsal sözleşme doktrini klasik Yunanlara kadar uzun bir geçmişe uzanır ve ardından sonraki skolastiklerin, Suarez, de Vittoria, Molina ve diğerlerinin çalışmalarıyla 16. yüzyılda muazzam bir gelişme kaydeder. Hobbes'un zamanında oldukça gelişmiş bir doktrin durumdadır. Benim Hobbes ile başlamamın nedeni, Hobbes'un *Leviathan*'ının kendi ve diğer pek çoklarının görüşlerine göre İngilizcedeki tek mükemmel politik müzakere çalışması olmasıdır. Bunu söylerken bu çalışmasının doğru olmaya en çok yaklaşan ya da en akla yatkın çalışma olduğunu kastetmek istemiyorum. Daha çok, her şeyi –tarzı ve dili, kapsamı ve keskinliği, ilgi çekici canlılığı ve gözlemi, girift analiz ve ilkeler yapısı ve toplum hakkında düşünmenin heybetli bir yöntemi olduğunu düşündüğüm neredeyse doğru ve epeyce korkutucu bir olasılık olabilecek sunumu da dahil olmak üzere– tüm bunları bir arada

* John Rawls'un 1979 ve 1983 arası el yazısı ders notlarından alıntılarını eklediği 11 Şubat 1983 dersinin dökümü. (e.n.)

eklediğimizde *Leivathan*, bana göre, oldukça ezici bir etki yaratıyor. Bir bütün olarak alındığında düşünce ve duygumuzun üzerinde epey ezici ve dramatik bir etkiye sahip olabilir. Daha çok takdir edilebilecek başka yazarlar da var. Bir bakıma, benim eğilimim J. S. Mill'in çalışmasına Hobbes'unkinden daha çok değer vermek yönünde ancak o zaman da *Leviathan* ile karşılaştırılabilecek bir tek Mills çalışması bulunmuyor. Onun yaptığı ve bu kapsamlı etkiye sahip olacak hiçbir şey yok. Locke'un *Second Treatise* çalışması bazı yönlerden daha akla yatkın, daha mantıklı olabilir ve insan doğru olmaya daha yakın olduğunu düşünebilir. Fakat yine, sıra Hobbes ile karşılaştırılmaya geldiğinde politik içeriğin kapsamlı ve güçlü sunumundan yoksundur. Ve diğer pek çok etkileyici başka yazarlar olsa da, Kant ve Marks gibi, onlar İngilizce yazmadılar. Bu bana göre İngilizce yazılmış en etkileyici tek eser. Bu yüzden, politik felsefe üzerine bir derse sahip olup bu dersi kaydetmemek utanç verici olurdu. Hobbes'un çalışmasının bir incelemesiyle başlamanın ikinci bir nedeni modern ahlak felsefesi ve politik felsefenin Hobbes ile ve Hobbes'a yönelik tepkilerle başladığını düşünmek yararlı. Hobbes *Leviathan*'ı büyük bir politik çalkantı döneminde kaleme aldı. 1651'de, I. Charles'ı bozguna uğratan İngiliz İç Savaşı (1642-48) ve II. Charles'ın tahta geçtiği (1660) monarşi restorasyonu arasındaki geçiş döneminde yayınladı.

Hobbes kendisini eleştirenler tarafından, Hıristiyan inançlarına modern ihanetin baş temsilcisi olarak görüldü. Bu bir Hıristiyan çağıydı ve Ortodoks Hıristiyanlar Hobbes'a olan aykırılıklarını sayılamayacak kadar ve çok önemli ve keskin çizgiyle birlikte değerlendiriyorlardı (bkz. Şekil 1.)

Örneğin, Ortodoks Hıristiyanlar Hobbes'u ateist olarak nitelerlerken doğal olarak tanrıci (theist) bir görüşe sahiplerdi. Ortodoksluk ruh ve beden arasında ayırım yapan düalist bir inanca sahiptir, oysa onlara göre Hobbes ise materyalist idi. Ortodoksluk aynı zamanda iradenin özgür olduğuna inanır, ruh ve aklın özgürlüğüne, ama Hobbes'u iradeyi arzular ya da kültürel değişimin bir türünün oluşturduğu bir diziye indirgeyen bir determinist olarak düşünürler. Ortodoksluk aynı zamanda insan toplumunun işbirliğine dayanan bir düşünceyi savunuyordu (toplumu "organik" olarak tanımlamak doğru olmazdı). Onlara göre toplum, doğası gereği, insan doğasına ait bir yöne sahiptir, oysa Hobbes onlara göre toplumun bireyci bir düşüncesini savunuyordu. Bugün bile oldukça radikal bir bireyci görüşe sahip olduğu düşünülür. Ortodoksluk aynı zamanda sonsuz ve değişmez bir ahlak düşüncesini benimsiyordu.

Cudworth ve Ortodoksluk	Hobbes
Tanrıcilik (theism)	Ateizm
Düalizm (akıl ve beden)	Materyalizm
Özgür irade	Determinizm
Birleşik bir devlet ve toplum kavramı	Toplum ve devletin bireyci bir düşüncesi
Sonsuz ve değişmez ahlak	Görelilik ve öznelcilik
	Akılcı egoist ve özgecilikten yoksun kişilikler

Şekil I

Bir başka deyişle, Tanrı nedenine dayalı, bizim için imkân halinde olan, bizim aklımız kanalıyla kavranan ve anlaşılan belirli ahlak ilkeleri vardı ve bu ilkelerin sadece bir yorumu vardı. Ahlak ilkeleri geometrinin, yalnız başına akılla kavranabilir, kendiliğinden apaçık kabul edilebilir temel önermeleri (aksiyomlar) gibiydi. Öte yandan Hobbes, görelilikçi ve öznelci olarak, tam zıttı bir düşüncenin savunucusu olarak görülüyordu. Son bir nokta koymak gerekirse; ortodoksluk, insanları özgecilik (diğerkâmlık) ve başkalarının iyiliğini dikkate alma yeteneğine ve aynı zamanda kendi iyilikleri için sonsuz ve değişmez ahlaklılık ilkelerine göre hareket etme yeteneğine sahip olarak görüyordu, oysa Hobbes onlara göre, insanların psikolojik egoistler ve sadece kendi çıkarlarıyla ilgilenen varlıklar olduklarını varsayıyordu.

Bu Hobbes tablosunun, görüşlerinin bu yorumunun özellikle doğru olduğunu düşünmüyorum, ama bu tabloda bahsediyorum çünkü bu tabloda yansıtılan düşünceler Hobbes zamanında yaşamış insanların hatta sayısız bilgili ve kültürlü insanın bile Hobbes'un söylüyor olacağı düşünceler olarak ele aldığı düşüncelerdi. Bu durum onun neden pek çok saldırıya uğradığını ve hatta korkutulduğunu açıklıyor. Bu bazı ortamlarda, eğer biri sizi bir Hobbist olarak gördüyse bir kişisel hakaret konusuydu. Bu pek çok insanın kendilerini savunması gerektiğini hissettiği bir suçlamaydı, 1950'li yıllar civarında bu ülkedeki, bir komünist olarak düşünölmeye karşı kendilerini savunmak zorunda kalmış pek çok insanın hissettiği gibi. Locke, Newton'un kendisini bir Hobbist olarak gördüğünü düşünüyordu ve bu durum onların dost olmak istiyorlarsa önceden aydınlığa kavuşturmaları gereken bir konuydu. Başkalarının sizi bu ışık altında görmelerini sağlamak çok ciddi bir meseleydi.

İnsanın bulacağı şey, Hobbes'tan hemen sonra kendisine gösterilen tepkinin iki yöne ilerlediği olacaktır. Bunlardan biri,

kiliseye bağı ya da sempati duyan Hıristiyan ahlak filozoflarınca sergilenen Ortodoks tepkidir. Muhtemelen bu filozofların arasında en önemlileri Cudworth, Clarke ve Butler idi. Bunlar, Hobbes'un öncülüğünü yaptığı şeklinde gördükleri düşüncelere saldırdılar, örneğin:

1. Onun varsaydığı psikolojik ve etik egoizm;
2. Görelilikçiliği, öznelciliği ve özgür iradeyi reddi;
3. Ve onun doktrininin sonucu olarak gördükleri şu görüş: Politik otoritenin üstün bir güç tarafından, değilse böyle bir güçle karşılaşıldığında yapılan sözleşmeler tarafından meşru kılındığı düşüncesi.

Onlar aynı zamanda politik otoritenin toplumsal sözleşme gibi herhangi bir şeye dayanabileceği düşüncesini de reddediyorlardı.

Hobbes'a gösterilen tepkilerin diğer yön ise faydacılık üzerinde yapılan tartışmalar oluşturuyordu: Hume, Bentham, Hutcheson, Adam Smith ve geçmişe doğru ilerledikçe daha başkaları. Bunlar Hobbes ile Ortodoks nedenlerle ayrı düşmediler ve Hutcheson hariç tümü seküler bir bakış açısına sahiplerdi. Faydacılar Hobbes'un egoizmine saldırmak istediler. Fayda ilkesinin objektif bir ahlak ilkesi olmasını tartışmak ve bu şekilde Hobbes'un cüret ettiği öznelciliğine ya da görecelilik düşüncesine saldırmak istediler. Ve aynı zamanda faydacılık ilkesini politik otorite zeminleri arasında karar verebilen, bu zeminleri gerekçelendirebilen ve bu zeminleri açıklayabilen bir ilke olarak savundular. Hobbes'un yorumlanış tarzlarından biri onun politik zorunluluğu ve politik otoriteyi üstün güç üzerine dayadığı şeklindeydi. Yine de tüm bunların, Hobbes'un dile getirdiği düşünceler olduğunu söylüyor değilim, fakat bunlar geniş ölçüde onun dile getirdiği düşünceler olarak dikkate alınan düşüncelerdir.

Bu yüzden Hobbes o zamanlar tüm tarafların saldırısı altında kaldı –Ortodoks ve Ortodoks olmayan tüm taraflar– ve *Leviathan* böylesine muazzam bir eser olduğu için bir tür tepkiyi başlattı: Onun düşünce sistemi insanın durduğu yeri belirlemek *zorunda kaldığı* şey hakkında bir şeydi. Bu koşullar altında, Hobbes ve ona gösterilen tepkiyi modern Britanya politik ve ahlak felsefesinin başlangıcı olarak düşünmek yararlıdır.

II. Hobbes’un Seküler Ahlakçılığı

Bu kitapta temel noktaların bazılarını tartışmak için zaman yaratmak amacıyla “Hobbes’un Seküler Ahlak Sistemi” olarak adlandıracağım konuya odaklanacağım. Bazı şeyleri bunun dışında tutacağım ve neden böyle yaptığım açıklayacağım. Görmezden geleceğim ilk konular Hobbes’un teolojik varsayımlarıdır. Hobbes sık sık Hıristiyan inancına sahip biriymiş gibi konuşur ve onun bir anlamda bu inanca sahip olduğunu sorguluyor ya da inkâr ediyor değilim, her ne kadar bu kitabı okudukça neden bunu inkâr eden bazılarının olduğunu anlayacaksınız. Her ne olursa olsun bu bazıları onun söylediklerini söyleyip yine de nasıl herhangi bir Ortodoks gibi iman ettiğini merak ediyorlardı. Bu yüzden bu Ortodoks teolojik varsayımları bir kenara bırakacağım ve kitabında seküler bir politik ve ahlak sistemi olduğunu farz edeceğim. Bu seküler politik ve ahlak sistemi, söz konusu teolojik varsayımlar bir kenara bırakıldığında, sistemin düşünce yapılarına ve ilkelerinin içeriğine bakıldığında tümüyle anlaşılabilir. Başka bir deyişle, seküler sistemin ne olduğunu anlamak

için bu varsayımları hesaba katmamız gerekmiyor. Gerçekten de tam ya da kısmen, doktrininin zamanının ortodoksluğuna bir saldırıdan dolayı bu varsayımları bir kenara bırakabiliriz. Ortodoks düşüncede, dinin düşüncelerin politik ve ahlak sisteminin anlaşılmasında temel bir rol oynaması gerekir. Bu rolü yerine getirmiyorsa o zaman dinin kendisi problemlili bir meseledir.

Din, Ortodoks düşünce Hobbes'un görüşünde temel bir rol oynamaz. O zaman inanıyorum ki Hobbes'un kullandığı tüm kavramlar, örneğin doğal hak, doğa kanunu, doğal durum ve başkaları tümüyle herhangi bir teolojik arka plandan ayrı olarak tanımlanabilir ve açıklanabilir. Ve aynı durum ahlak sisteminin içeriği göz önünde bulundurulduğunda da geçerlidir, ki içinde yer alan ve benim kastettiğim bu içerik ilkelerinin gerçekten söylediği şeydir. Bu demektir ki, doğru nedeninin bizi takip etmeye davet ettiği doğa kanunlarının içeriği ve aynı zamanda adalet, onur ve benzeri ahlaki erdemlerinin içeriği bütün olarak teolojik varsayımlara başvurmaksızın açıklanabilir ve seküler sistem içinde anlaşılabilirlerdir.

Hobbes bir doğa kanununu "bir insanın yapmaktan men edildiği, yaşamı için yıkıcı olan ya da aynı şeyi koruma araçlarını ortadan kaldıran sebep tarafından ortaya çıkarılan bir Talimat ya da genel Kural" olarak düşünür. (*Leviathan*, ilk 1651 yılı yayınında s.64).^{*} Bu talimatlar genel olarak izlendiğinde barış ve uyuma ulaşmanın araçlarıdır ve "koruma" ve halk yığın-

* Hobbes'un *Leviathan* kitabının, 1651'deki Lionshead (ya da "Head") ilk baskısının sayfalarına referanslar [bunlar C. B. MacPherson'un editörlüğünü yaptığı, Penguin baskısının metinlerinde yer alır ve Rawls tarafından dersinde kullanılmıştır]. Head yayınından yapılan sayfa numaralandırması, *Leviathan*'in tüm başlıca modern baskılarının kenar boşluklarında yer alır. "Başlıca modern baskılar (A. R. Waller'in 1904'teki baskısı, 1909'da Oxford University Press, 1946'daki Michael Oakeshott baskısı ve 1968'teki C. B. MacPherson baskısı) tümü kendi içlerinde doğru bir şekilde Head baskısını temel alırlar" tıpkı Molesworth'un 1839'daki baskısında yaptığı gibi. Richard Tuck'ın *Leviathan* baskısı s.xviii (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

ları arasındaki insanların” savunması için gereklidir (*Leviathan*, Böl. 15, s.78). Doğa kanunları tümüyle teolojik varsayımlardan bahsedilmeden anlaşılabilirler. Yine de bu bazı teolojik varsayımları Hobbes’un seküler şemasına ekleyemeyeceğimiz anlamına gelmez ve bu tür varsayımlar eklendiğinde bu seküler sistemin parçalarını farklı bir şekilde tanımlamamıza yardımcı olabilirler. Örneğin, Hobbes (benim kullandığım bir terim olarak) seküler sistemde doğa kanunları uygun bir şekilde “nedenin talimatları”nı, korunmamız ve toplum barışı için gerekli olan şeyle ilgili hükümleri ya da “teoremler”i belirtir. Bu hüküm ve teoremler sadece, bizim tarafımızdan, üzerimizde haklı meşru otorite sahibi Tanrı emirleri olarak düşünüldüklerinde uygun olarak “kanunlar” olarak adlandırılırlar (*Leviathan*, Bölüm15, s.80). Fakat çok önemli olan nokta şudur: Bu neden, talimatlarını Tanrı Kanunları olarak düşünmek içeriklerini –yapmamızı emrettikleri şeyleri– asla değiştirmez; hâlâ önceden söylemiş olduklarına göre bize ne yapmamız gerektiği konusunda tam olarak aynı şeyi söylerler. Bu erdemlerin içeriğini de değiştirmez. Erdemlerin düşünülme şeklini Tanrı kanunlarının izlemeye bağlı kıldığımız *şekli* değiştirdiği gibi de değiştirmez. Doğru sebeple onların izinden gitmeye zaten bağlıyız (en azından *in forinterno*) ve adalet ve uzlaşma doğal bir erdemdir.* Tanrı kanunlarına karşın, nedenin dikteleri tamamen alışılmışın dışında zorlayıcı bir yaptırım kazanır (krş., *Leviathan*, Bölüm 31, pp 187f). Farklı bir şekilde söylersek, başka bir zorlayıcı ve dayatmacı neden vardır, Tanrı’nın cezasının tehditleri ki bu yüzden söz konusu kanunların takip edilmesi gerekir. Fakat yaptırım, içeriği ve kapsanan kavramları etkilemez.

* “Doğa kanunları *in forointerno* zorlar; başka bir deyişle bulunmaları gerektiği yönünde bir isteğe bağlıdır: ama *in foroexterno*; kanunları bir olaya uygulayıp daima uygulamamaktır.” *Leviathan*, s.79.

Arka plandaki teolojik sistemin Hobbes'un laik şemasının içerik ve biçimsel yapısını değiştirmesi, sadece dinsel bir bakış açısından kurtulmamız için neyin gerekli olduğu, toplum barışı ve huzuru için neyin gerekli olduğu hakkındaki nedenin diktelerinden farklı ise ve bu diktelerde bir şekilde karışıklık yaratacaksa söz konusudur. Teolojik görüş, kurtuluşa ermek için, doğa kanunlarının talimatlarıyla ya da nedenin dikteleriyle çatışma yaratacak ama yerine getirmemiz gereken kesin şeyler olsaydı, o zaman bir çatışma yaşardınız. Ancak Hobbes sanırım buna inanmaz. O, nedenin dikteleriyle bağdaşmayan herhangi bir dini görüşün, insanların gruplar halinde korunması için gerekli teoremlere dayanan bir batıl inanç ve mantık dışı olduğunu söylerdi. 12. Bölümde (pp. 54-57) dini ele alır ve burada, çok eski zamanlarda devletin ilk kurucularıyla yasa yapıcılarının toplum huzuru ve birliği için gerekli olanın aynı zamanda tanrıları da mutlu ettiği ve kanunlar tarafından yasaklanan aynı şeylerin tanrıları da gücendirdiği yönündeki kamusal inancı yaratmak için sorunlar yaşadıklarına dikkat çeker. Açık ki, Hobbes bu politikayı onaylar ve onların yapmaları gerekenin bu olduğunu düşünür.

Daha sonra, 15. Bölüm'de Hobbes, adalet diye bir şeyin olmadığına inanan akılsızlara yanıt verir (*Leviathan*, pp. 72f). Diğer sayısız pek çok şeyin arasında güvenlik ve cennet ebedi saadetinin, uzlaşmanın (örneğin, kafirlerle) korunmamasıyla kazanabileceğini söyleyen akılsızları vardır. (Kâfirlerle olan muatabakatımızı korumak zorunda olmadığımızı, onların bir istisna olduğunu söyleyenlerle karşılaşmak o zamanlar sık karşılaşılan bir durumdu.) Hobbes buna söz konusu düşüncenin boş olduğunu söyleyerek karşılık verir. Kurtuluşa ermenin uzlaşmalarımıza itibar etmekten başka akıl alır bir yöntemi bulunmadığını söyler (*Leviathan*, s.73). Sonra, kâfirlerle ve başkalarıyla uzlaşarak sözleşme yapmanın bağlayıcı olmadığını düşünen bu insanların

ve nedenin diktelerinin, yani doğanın kanunlarının dinsel sonuçlar uğruna çığnenebileceğini savunanların söz konusu düşüncelerini reddetmeye devam eder (*Leviathan*, pp. 73–74). O zaman, Hobbes’a göre böyle bir uzlaşma ihlalinin gerekçesi olamazdı. Bu yüzden, onun görüşüne göre, kurtuluşumuzu aramak hiçbir şekilde neden dikteleri olarak görülen Doğa Kanunlarını değiştirmez. Teolojik varsayımlar Tanrı’nın yaptırımlarını neden diktelerine ekleyerek bu seküler sistemi mecbur edebilir ve bu sistemi biraz farklı tanımlamamıza olanak tanıyabilir, böylece neden dikteleri “kanunlar” olarak adlandırılır, kavramların temel yapısını ve ilkelerinin içeriklerini ya da bizden talep ettiklerini değiştirmez. Özetlersek, teolojik varsayımları bir kenara koyabilmemiz şeklinde önerdiğim şey bu zeminler üzerinde yer alır.

Hobbes’un düşüncesinin, bir tarafa koyabileceğim diğer bir boyutu, onun sözde materyalizmidir. Bunun, onun seküler sistemi olarak adlandırmakta olduğum içerik üzerinde herhangi bir etki yarattığına inanmıyorum. Hobbes’un psikolojisi esasen sağduyu gözlemi ve okuduğu klasikler; Thucydides, Aristo ve Platon’dan türemiştir. Politik düşüncesi de yani, insan doğası kavramı da muhtemelen oralarda oluştu. Aslında bilim metodu olarak adlandırılan materyalizmin mekanik ilkelerini temel alarak tasarlanmış ve türemiş olduğunu gösteren hiçbir belirtiyi sahip değildir. Ara sıra bahsediliyor olsa da materyalizm onun insan doğası, tutkular ve benzeri şekilde bu doğayı motive eden şeylerle ilgili açıklamasını aslında etkilememiştir.*

* Bu yüzden, Robertson’ın uzun süre önce söylediği büyük ölçüde doğru görünüyor: “Tüm politik doktrini ... felsefesinin temel ilkelerinin tasarlanmasından oluştuğu şeklinde bir görünümü çok az sahip ... şüphesiz hâlâ insanların ve tutumların sade bir gözlemcisi olduğunda bu felsefenin değişmez ana hatlarına sahipti ve henüz mekanik bir filozof değildi.” George Croom Robertson, *Hobbes* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1886), s.57.

Hobbes'un materyalizminin ve oralarda nedenselliği açıklayan mekanik bir ilke olduğu düşüncesinin analitik bir metot olarak ona toplumsal sözleşmede daha büyük bir güven kazandırmasına izin verebiliriz. İkisinin bir arada ilerlediğini hissetmiş olabilir. Örneğin: *Leviathan*'dan daha erken, daha az tamamlanmış, daha az detaylandırılmış bir çalışması olan, aynı düşünceyi çokça sunan *De Cive* adlı eserine, "sivil yönetimin gerçek meselesi" tartışmasıyla başlar ve ardından bu meselenin doğuşu ve biçimlenişi ve adaletin ilk başlangıçlarını ele alarak devam eder, sonra da şu ifadeyi ekler: "Her şey en iyi şekilde yapısal nedenleriyle anlaşılır." Öyleyse uygar toplumu, yani yüce Leviathan'ı anlamak için onu parçalarına ayırmalı, ayrı unsurlarını ya da meselesini –yani insanları– ayırtılandırmalı ve bu unsurları çözülmüş olarak görmeliyiz. Bunu yapmak, insan doğasının niteliklerinin neler olduğunu ve bizi uygar toplumun içinde yaşamaya hangi şekilde uygun ya da uygunsuz kıldığını anlamamızı ve insanların eğer iyi temeller üzerine kurulmuş bir devlet (kimlik) oluşturacaklarsa kendi aralarında nasıl uzlaşmaları gerektiğini görmemizi sağlar. Onun düşüncesi uygar toplumu çözülmüş ya da unsurlarına ayrılmış gibi düşünmenin Doğal Durum düşüncesine öncülük ettiği şeklindedir. O zaman Doğal Durum kavramına sahip olarak, bu durumda toplumsal sözleşmenin iyi temeller üzerine kurulmuş bir devletin birliğini yaratmanın bir yöntemi olduğunu ileri sürer. Nedensel materyalizmin mekanik kavramları ve ilkeleri Hobbes'ta bu düşünce eğitimi

* Thomas Hobbes, *De Cive*, ed. Sterling P. Lamprecht (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949), pp. 10–11. Hobbes, "her şey en iyi şekilde yapısal nedenleriyle anlaşılacağı için," "sivil yönetimin gerçek meselesi"nden hareket ettiğini ve "doğuşu ve şekillenişine ve adaletin ilk başlangıcına" doğru ilerlediğini söyler.

pekiştirmiş olabilir ve bir anlamda onu bu düşüncelere sahip olmaya teşvik etmiş bile olabilir. Ancak açıkçası bu şekildeki bir mekanik temel esas değildir ve bu düşüncelerin içeriğini etkilemez. Doğal Durum ve Toplumsal Sözleşme düşünceleri kendi ayakları üzerinde durabilir. Ve mekanizma ve materyalizmi reddetmiş sayısız yazar bu kavramları benimsemiştir.

Sonuç olarak, Hobbes'un seküler ahlak sistemini, esasında kendine yeten ve teolojik varsayımlardan ve mekaniğinin (materyalizmin) ilkelerinden bağımsız bir sistem olarak ele alacağım.

III. Doğal Durum Yorumları ve Toplumsal Sözleşme

İnsanın toplumsal sözleşmeyi nasıl yorumlayabildiği problemiyle meşgul olmadan önce, Hobbes'un Doğal Durum açıklamasıyla başlayayım. Doğal Durumu gerçek bir durum olarak yorumlamamalıyız, ne de toplumsal sözleşmeyi gerçekten yaşanmış bir uzlaşma olarak görmeliyiz. Hiç şüphesiz Hobbes doğal durum gibi bir şeyin bir noktada geçerli olduğunu düşünür ve ayrıca bugün dünyanın bazı bölgelerinde var olduğunu, günümüz ulus-devletleri, prensleri ve kralları arasında mevcut olduğunu söyler (*Leviathan*, s.63). Bu yüzden Doğal Durum bu anlamda vardır. Ancak Hobbes'un uygar toplumun ve yönetimin nasıl meydana geldiğine dair tarihsel bir hesap verme ya da açıklama yapmakla ilgilendiğini düşünmüyorum. Onun toplumsal sözleşme doktrini en iyi şekilde, *Leviathan*'ın kökeninin ve nasıl gerçekleştiğinin bir açıklaması olarak değil, fakat daha çok

Leviathan'ın "felsefi bilgisini" verme girişimi olarak görülebilir, ki politik zorunluluklarımızı da ve etkili bir Egemen Gücü desteklemek için nedenleri de böyle bir Egemen Güç var olduğunda daha iyi anlayabiliriz.

Leviathan'ın sonlarına doğru Hobbes şunları söyler: "Felsefe...her şeyi oluşum biçimlerinden özelliklerine kadar muhakeme ederek elde edilen bilgidir; ya da aynı şeyin özelliklerinden olası bir oluşum şekline kadar; madde ve insan kudretinin izin verdiği kadarıyla, insan yaşamı gereksindiği sürece böyle sonuçların üretilebileceği son noktaya kadar." (*Leviathan*, s.367) Buradaki düşünce, bir şeyin parçalarından şu an bildiğimiz haliyle özelliklerini nasıl oluşturabildiğimizi anladığımız zaman o şeyin felsefi bilgisine sahip olacağımızdır. Hobbes'un *Leviathan*'daki amacı, bu anlamda, bize uygar toplumun felsefi bilgisini vermek olurdu.

Bunu başarmak için Hobbes toplumu parçalarına ayrılmış, unsurlarına çözülmüş olarak dikkate alır, yani doğal bir durumdaki insanlar olarak düşünür. Sonra bu doğal durumun nasıl bir şey olduğunu, bu insanların yatkınlıkları ve özelliklerini, eylemlerini motive eden doğuştan güdülere ya da tutkularını ve bu doğal durumda olduklarında nasıl davranacaklarını göz önünde bulundurarak ayrıntılarıyla inceler. Öyleyse amaç, onun tanımladığı haliyle Doğal Durum göz önünde bulundurulduğunda uygar toplumun yönetimiyle birlikte nasıl oluşturulabildiği ve gerçekleşebildiğini görmektir. Uygar toplum ve Egemen Gücün doğal bir durumdan nasıl meydana geldiğini açıklayabilirsek, Hobbes'a göre bu bize toplumun felsefi bilgisini kazandırır. Yani, uygar toplumu, tanınan ve gözlemlenebilir özelliklerinin nedenini açıklayan oluşumunun mümkün kipini anladığımızda uygar

toplumu da anlamış oluruz. Bu yorumda, Toplumsal Sözleşme düşüncesi uygar toplumun oluşturulabildiği bir yöntem sunar –aslında nasıl oluşmuş olduğu değil, fakat nasıl oluşturulabilmiş olduğu. Toplumun bilinen özellikleri ve talepleri vardır– örneğin, Egemen Gücün gerekli yetkileri, eğer toplum kaynaşacaksa Egemen Gücün belirli yetkileri olması gerektiği gerçeği; bu büyük Leviathan’ın bir özelliğidir. Bu özellikleri biliyor ve onların doğal bir durumdaki rasyonel kişiler türünden şeyler olarak, eğer Toplumsal Sözleşme sözleşmeden istenen barış ve huzuru tesis etme amacını başarmak ise esas alınacakları açıklamasında bulunuyoruz. Bu yüzden, Toplumsal Sözleşme bu gerekli yetkilerin Egemen Güce ait olmasına rıza gösterir. Hobbes, tüm bunların uygar toplumun *felsefi bilgisini* sağladığını tamamıyla, en anlaşılır ve ayrıntılı biçimiyle açıkladığını düşünür.

Bu yüzden söz konusu düşünce yine, Toplumsal Sözleşmenin doğal durumun uygar topluma nasıl dönüştürüleceği konusunda düşünmenin bir yolu olduğudur. Devletin ya da büyük Leviathan’ın şu anki özelliklerini açıklıyoruz ve neden Egemen Gücün, Hobbes’un doğal bir durumdaki rasyonel insanların, Egemen Gücün bu yetkilere sahip olmasını neden onaylayacağını görerek anladığı yetkilere sahip olması gerektiğini anlıyoruz. Bu bizim, devletin özelliklerini oluşum sürecine bakarak anlayacağımız ve aynı zamanda yetkilerinin neden oldukları gibi olduğunu anlayacağımız yöntemdir. O zaman bu, Hobbes’un felsefi bilgi tanımlaması konusunda doğal durumun ya da büyük Leviathan’ın felsefi bilgisini sağlar. Bu, felsefenin çok daha geniş bir tanımıdır ya da şu an mevcut

olan felsefi bilgi tanımından çok daha geniş bir tanımdır. O zamanlar bu tanım bilimi ya da o zamanlar adlandırıldığı haliyle “doğa felsefesini” kapsamı içine alıyordu.

Şimdi Hobbes’un toplumsal sözleşmesini düşünmenin ikinci bir yolunu dikkate alalım. *Leviathan’ın* 13. Bölümü’nde (s.63), Hobbes, hiç de bir doğal durumun bulunmadığı yönündeki muhtemel itirazın farkına varır. (“Hiç böyle bir zaman, bunun gibi bir savaş koşulu olmamıştı.”) Buna göre, en azından Kralların ve Hükümdarların birbirlerine göre bir Doğal Durumda olduklarını söyleyerek karşılık verir: Doğal Durum ulus-devletler arasında süregelir. Dahası, eğer halkı korkuyla karışık bir saygı durumunda tutacak hiçbir iktidar otoritesi olmasaydı Doğal Durumun mevcut olan hakkında ortaya çıkacak bir durum olmasının iddiası için yeterli olduğunu gösterir.* Böylece, doğal durum, etkili egemenlik yürütmesi bozulsaydı daima var olacak bir durumdur. Düşünüldüğüne göre Doğal Durum, dejenerasyonun anlaşmazlık ve iç savaşa dönüşmesinin her zaman mevcut olan bir olasılığıdır, her ne kadar “temelleri sağlam” bir toplumda gerçekleşmesi pek beklenmeyen (olası olmayan) bir şey olsa da. Şimdi Doğal Durum bir savaş durumu etkisine sahip olduğundan, bir Doğal Durumun değişmez olasılığı herkesin etkili bir Egemen Gücün var olmaya devam etmesini istemesi

* “Böyle bir savaş dönemi veya durum hiçbir zaman olmamıştır ve dünya genelinde de hiç olmadığına inanıyorum, ama bir ihtimal, şu an yaşadıkları birçok yer var... Her halükârda, korkulacak hiçbir yaygın gücün bulunmadığı bir yerde hangi yaşam biçiminin var olacağı idrak edilebilir; insanlar, vaktiyle barışçıl bir yönetim altında yaşamış oldukları bu yaşam biçimini, bir iç Savaşta yozlaşmak için kullanırlar.” *Leviathan*, p. 63.

için yeterli nedeni sunar. Hepimiz mevcut düzenimizi kaybetmekten korkmak için güçlü nedenlere sahibiz, Hobbes böyle düşünüyor ve bu da herkesin bu düzenleri desteklemesi için yeterli bir neden yaratıyor. Bu yüzden bu yorum üzerine diyebiliriz ki Doğal Durum; şeylerin geçmiş bir durumu ya da daha doğrusu, herhangi bir mevcut koşul değil, her zaman mevcut kaçınılması gereken bir olasılıktır..

Toplumsal sözleşmenin ikinci yorumu ise şudur: Herkesin, Hobbes'un betimlediği gibi rasyonel olduklarını ve insanlık durumunu anladığını düşünelim. Aynı zamanda etkili bir Egemen Gücün mevcut düzenleri korumak için talep ettiği yetkilere sahip bir biçimde şu an var olduğunu da varsayalım. O zaman Hobbes herkesin herkesle Egemen Gücü yetkilerini yürütmeye devam etmesi için ömür boyu yetkilendirmek üzere bir sözleşmeye dahil olmak için kendi öz-güvenliklerine ve temel çıkarlarına dayalı yeterli bir nedene sahip olduklarını düşünür. Böyle bir uzlaşmaya dahil olmak herkesin yapacağı rasyonel bir şeydir: Bu tek tek her birey ve herkes için rasyonel olduğuna göre (diyebiliriz ki) kolektif olarak da rasyoneldir.

Bu şekilde bakıldığında, toplumsal sözleşmeyi Doğal Durumun içinde yaratılmış olarak görmemiz gerekmez. Öyleyse bir toplumsal sözleşmenin doğal durumu uygar topluma dönüştürmek için yeterli olup olmadığını düşünmemiz de gerekmez. (Örneğin, insanların verdikleri sözlere itibar edileceğinden nasıl emin olabiliriz?) Daha çok, toplumsal sözleşmeyi güvenliğe hizmet eden ve güvenliği halihazırda var olan sabit yönetim haline

getiren bir uzlaşma olarak düşünebiliriz. Hobbes'un bulunduğu nokta insan yaşamının normal koşulları göz önünde bulundurulduğunda ve toplumsal çatışmanın ve çöküşün hep var olan Doğal Duruma dönüşmesi tehlikesi dikkate alındığında, her rasyonel insan etkili bir Egemen Gücü desteklemek için yeterli ve temel çıkara sahiptir. Ve söz konusu olan bu çıkarı, her rasyonel insan gerektiğinde toplumsal sözleşmeye dahil eder.

Burada şunu sormalıyız, Hobbes'un görüşü üzerine gerçek bir toplumsal sözleşme olmalı mıdır? Toplumsal sözleşmeyi bu hipotetik olarak, etkili bir Egemen Güce sahip var olan bir toplumun tüm üyelerinin bu Egemen Gücü yetkilendirmek üzere bir uzlaşmaya girmek için yeterli nedene sahip olacağı vs. bir şey olarak düşünmek yetmez mi? Bu öneri Doğal Durumun yanı sıra toplumsal sözleşmenin kendisine tümüyle hipotetik olarak dayanır: Yani, eğer bu mümkün olsaydı içine gireceğiniz yeterli nedene sahip olacağımız bir uzlaşma olarak vs. Şimdi, Hobbes kesinlikle kendi Toplumsal Sözleşme doktrininin bu şekilde açık etmez. Ve biz de sözleri o söylemiş gibi kullanmaktan imtina etmeliyiz. Bununla birlikte aklınıza, Toplumsal Sözleşmenin bu hipotetik yorumunun Hobbes görüşünün temelini ifade etmeye yetip yetmediği sorusu gelebilir. Sonuçta, Toplumsal Sözleşme bu şekilde anlaşıldığında toplumsal birliğin bir içeriğini kesinlikle sunuyor ve uygar toplumun nasıl anlamlı bir bütün oluşturabildiğini ve etkili bir Egemen Güç var olduğunda vatandaşların mevcut düzenlerini neden destekleyebildiklerini vs. açıklıyor. Toplumsal Sözleşme uygar toplumun sözleşmeni-

parçalarından oluşabilmesini açıklayamazken, toplumun neden yozlaşıp parçalarına dönmediğini ise açıklayabilir. Toplumsal sözleşme neden herkesin etkili bir Egemen Gücü desteklemek için ağır basan ve temel çıkara sahip olduğunu göstermek için bir bakış açısı sunar. Toplumsal Sözleşmeyi bu şekilde görmek Hobbes'un amaçları için neden yeterli değil?

Bu tabii ki Hobbes'un amaçlarının neler olduğuna bağlıdır. Sanırım, güçlü ve etkili Egemen Gücün –Hobbes'un bir Egemen Gücün sahip olması gerektiğini düşündüğü tüm yetkileri– herkesin temel çıkarlarına ters görerek önlemek istediği iç savaşın büyük kötülüğüne karşı tek çare olduğu düşüncesine, ikna edici bir felsefi kanıt sunmak istiyordu. Hobbes bizi böyle bir Egemen Gücün varlığının sivil barış ve huzur için tek yolu sağladığına ikna etmek ister. Ve bu koşullar göz önünde bulundurulduğunda ve Temel Doğa Kanunu'nun “Barışı aramak ve izinden gitmek” (Leviathan, s.64) ve ikinci Doğa Kanunu'nun da “[bizim] [bize] karşı başka insanlara izin vereceğimiz gibi başka insanlara karşı çok fazla özgürlükle hoşnut olmamız olduğu” düşünüldüğünde hepimiz Egemen Gücün kanunlarına boyun eğmek gibi (Toplumsal Sözleşmeye dayanmayan) bir zorunluluğa sahibiz. Hobbes'un düşüncesinin odağı onun zamanında yaşanan kargaşa ve iç çekişmedir; bu, ilgisini hemen çeken şeydir. Temel çıkarlarımıza esas alarak bu durumu irdelemize yardım edebilecek Egemen Gücün gerekli yetkilerine ve Doğa Kanunlarının net bir görünüşüne dair bir anlayış üzerinde

durur. Tümüyle hipotetik olarak yorumlanan Toplumsal sözleşme Hobbes'a kendi argümanını yaratma imkânı tanır. Hipotetik yorum bu amaç için kesinlikle yeterli görünür.

Özetlersek, toplumsal sözleşmenin üç olası yorumu vardır. İlki, gerçekte ne olduğunun ve durumun aslında nasıl oluşturulduğunun açıklamasıdır. Benim bu yorumum Hobbes'un amaçladığı şey değil. İkinci ve daha akla yatkın yorum, metinde bol miktarda kanıt bulunduğu için, devletin nasıl ortaya çıkabildiğine dair felsefi bir açıklama sunma girişiminde bulunduğudır. Ben "ortaya çıkabildiği" diyorum ya da nasıl meydana gelmiş olabileceğini söylüyorum, aslında nasıl ortaya çıktığını ise belirtmiyorum. Bize devleti parçalarına ayırarak ve insanları psikolojik yapıda varlıklar olarak tasvir ederek ve sonra da doğal durumun nasıl büyük Leviathan'a ya da bir devlet yönetimi altındaki insanlar toplumuna dönüştürülebileceğini göstererek devletin felsefi bilgisini sunmak istiyordu. Son olarak, ileri sürdüğüm üçüncü bir olası yorum şu: Nüyük Leviathan'ın halihazırda gerçekten var olduğunu düşünün. O zaman doğal durumu, etkili Egemen Güç etkili olmayı sonlandırırorsa meydana gelebilecek kadim bir imkân olarak düşünmeliyiz. Bu imkân göz önünde bulundurulduğunda ve Hobbes'un herkesin kendini korumada temel çıkarları, "evlilik ilişkisi" ve ferah bir yaşam için arzuları olacağı şeklinde ele aldığı düşünceye göre Hobbes, herkesin niçin büyük Leviathan'ın var olmaya ve etkili olmaya devam etmesi için yeterli ve ağır basan bir nedeni olduğunu açıklıyor. Hobbes bu yorumu kullanarak, bizi mevcut etkili bir Egemen Gücü kabul etmeye zorluyor. Bu niyeti o zamanların ve İngiliz İç Savaşı'nın koşullarının ışığında anlayabiliriz.

Bu iki yorum toplumsal sözleşmeyi nasıl anlayacağımıza dair telkinlerdir. Bu yorumları birazcık tereddüt ederek ileri sürüyorum. Bu kitaplar hakkında söylediklerimin doğru olduğundan asla tamamen tatmin olmadım. Bu çok geniş ve karmaşık bir görüş ve okunabilecek pek çok tarza sahip. Bu görüşün nasıl ele alınması gerektiğine dair her münasip açıklamaya şüpheyle yaklaşmamız gerekir.

Hobbes Dersi I: Ek A

DERS NOTU: İNSAN DOĞASININ, DOĞAL DURUMU İSTİKRARSIZ KILAN ÖZELLİKLERİ

A. İki Giriş Yorumu:

1. Sadece *The Leviathan*'ı tartışıp Hobbes'un diğer çalışmalarına değinmeyeceğim ve Hobbes'un Toplumsal Sözleşme doktrinini bu çalışmada (Leviathan) sunulduğu haliyle herhangi bir teolojik ya da inanç düşüncesinden bağımsız olarak tamamen anlaşılabilirliğini varsayıyorum. Hobbes'un doktrininin ne biçimsel yapısı ne de materyal içeriği bu arka plan kavramlarından etkilenmez. Bu tabii ki çekişmeli bir konudur ve bu noktayı tartışıyorum. 12 ve 31. Bölümleri dikkate almalısınız.

2. Aynı zamanda Hobbes'un materyalizmini ve diğer metafiziksel tezlerini bir kenara bırakacağım, onun Toplumsal Sözleşmesini ve nasıl bir araya getirildiğini berraklaştırmaya yardımcı oldukları kadarıyla rastlantısal yorumları istisna tutarak.

B. Hobbes'da Doğa Durumuna İki Yaklaşım Tarzı

1. İlki, eğer Hobbes'un görüşünde etkili bir Egemen Gücün sahip olması gereken tüm yetkilere sahip hiçbir etkili politik otorite ya da Egemen Güç olmasaydı ortaya çıkacak olan gidişat olarak.

2. Toplumdaki insanların varsayabilecekleri ve hepsinin etkili bir Egemen Güç (Hobbes'un betimlediği haliyle Egemen Güç) tesis etmek üzere diğer her insanla uzlaşmanın neden rasyonel olacağını anlayabildiği bir bakış açısı olarak. Bu anlamda Toplumsal Sözleşme kolektif olarak rasyoneldir; Doğal Durum ve insan doğasının kalıcı (ve bu yüzden devam eden) özelliklerini yansıtan koşullar açısından toplumun her üyesi şimdi etkili bir Egemen Gücün var olmayı sürdürmesini ve dolayısıyla var olan kurumların sürekliliğini ve yaşayabilirliğini talep etmek için yeterli bir nedene sahiptir.

C. İnsan Doğasının İstikrarsızlaştırıcı Özellikleri (bir Doğal Durumda bir arada alındıklarında):

1. İnsanlar Tanrı vergisi olarak sahip oldukları ve (sağduyu dahil) zihinsel güçleri açısından yeterince eşitlerdir ve ayrıca birbirlerinin düşmanlıkları karşısında da korku ve güvensizliğe neden olacak kadar yeterli düzeyde savunmasızlardır. 13: 60-62.

2. İnsan arzuları ve ihtiyaçları onları tatmin eden araçların kıtlığıyla öyle birliktedirler ki insanlar kendilerini birbirleriyle rekabet haline bulmalıdırlar. 13: 60-62.

3. İnsan psikolojisi çeşitli açılardan ben-merkezcidir ve kendine odaklanmıştır ve insanlar tedbirli bir düşünce benimzediklerinde hepsi kendilerini korumaya, kendi güvenliklerine ve ferah bir yaşam için gerekli araçları kazanmaya öncelik tanırırlar.

4. İnsanlar, birçok yönden, toplumda barışçıl bir birlik kurmaya uygun değildir:

- İnsanlar diğer insanlarla ilişkilerinde mantıksız, övünen ve boş gururlu bir tavra yatkındırlar. Yani, bu eğilim insanları haklı neden (Doğa Kanunu) ilkelerine karşı hareket etmeye teşvik eder ve bu tutkular onları hem kendileri hem de başkaları için çok tehlikeli davranışlarda bulunmaya kışkırtır.
- Görüldüğü kadarıyla birlik ya da ortak duygular için doğuştan ya da doğal hevesleri yoktur. Bu tür duygular bizim kendimizi beğenmişliğimizden türüyormuş gibi görünüyor. Öte yandan Hobbes bizim kötücül, yani başkalarının acılarından kendi adına mutluluk çıkararak insanları olduğumuzu düşünmez.

5. İnsan düşüncesinin kusurları ve eğilimleri:

- Uygun felsefi (bilimsel) metot eksikliğinden ortaya çıkarlar: 5: 20-21. Burada Hobbes'un Okullara (Skolastik düşünce üzerinde Aristo'ya) saldırısına dikkatinizi çekerim.
- İnsan düşüncesinin yatkınlığı, büyük olasılıkla uygun bir felsefe bilindiğinde bile, kibir ve boş gurur tarafından saptırılacak ve baltalanacaktır. 17: 86–87
- Pratik aklın, insanları gruplarda ve uygun toplumsal kurumlarda idare etmekle ilgilendiğinde ortaya çıkan kırılğan doğası. Pratik akıl bunu yaparken kırılğandır çünkü, Hobbes'a göre, pratik akla görenekçi bir temel kazandırılmalıdır. Yani, herkes kimin ortak çıkar için karar vermesi gerektiğinde mutabık olmalı ve bu insanın kararlarına itaat etmelidir. Akıllı kullanarak ortak çıkar için neyin doğru, neyin yanlış olduğunu tamamen özgürce ayırt etmesi ve bu bilgiye göre itaat etmesi gibi bir imkân bulunmuyor. Ortak çıkar için toplumsal işbirliği etkili bir Egemen Güç gerektirir.

Hobbes Dersi I: Ek B

[Rawls'un bu ders için 1978 yılında yaptığı yorum takip eden ve Kısım 2'yi tamamlayan tartışmayı içerir, "Hobbes'un Seküler Ahlakçılığı," 1983 yılı dersinden itibaren yukarıya doğru. Ed.]

Sadeleştirme: Hobbes tartışmamda *iki* sadeleştirme yapmayı amaçlıyorum:

1. İlki, temel biçimsel yapının ve Hobbes'un politik felsefesinin içeriğinin (bir Toplumsal Sözleşme içeriği olarak) anlamını ve yorumunu doğal nedenlerinin doğru kullanımıyla kavrayabilen rasyonel insanlara atıfta bulunulurken anlaşılabilirliğini varsayacağım. Böylece, Hobbes'un görüşünün yapısı ve içeriğini teolojik ya da dini görüşe zıt olarak seküler bir görüşte dayanak aldığımızda tamamen anlaşılabilir olduğunu düşünüyorum.

Bu yüzden ekseriyetle, Taylor-Warrender tarafından Hobbes'un politik otorite ve zorunluluk açıklamasının esasında doğa kanunlarına, üzerimizde haklı bir otorite sahibi olan Tanrı kanunları olarak bağlı olduğu teziyle ortaya atılan tartışmalı Hobbes'un yorumu meselesini bir kenara bırakacağım.*

Şimdi, Hobbes'un politik felsefesinin seküler karakteri ile aşağı yukarı şunları kastediyorum.

- (a) Hobbes'un Egemen Güç vb. hak ve özgürlük vb. açıklamasının içerikleri ve tanımlamalarının biçimsel yapısı teolojik ön varsayımlardan bağımsızdır. Bu yapı kendi ayakları

* A. E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes," *Philosophy*53 (1938); *Hobbes Studies*"de tekrar yayınlandı, ed. Keith Brown (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965) ve Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1957). Benim takip ettiğim bakış açısı aşağı yukarı David Gauthier'in bakışı açısdır, David Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

üzerinde durabilir. Örneğin bir doğal hak tanımlaması olarak şunları söyleyebiliriz:

α 'i yapmak için doğal bir hakka sahiptir = $d\alpha$ 'nın x 'i yapması (başlangıçta başka bir deyişle hakkı sınırlayan olaylar ve eylemlerden önce) doğru nedene uygundur.*

(b) Hobbes'un politik müzakeresinin ve destekleyici ahlak felsefesinin materyal içeriği aynı biçimde teolojik önkabullerinden bağımsızdır. Bu içerik aynı zamanda kendi ayakları üzerinde durabilir ve Hobbes'un insan doğasının psikolojik açıklaması dikkate alındığında doğal nedenle anlaşılabilir. Örneğin, doğal hakkın materyal tanımını düşünelim:

α 'i yapmak için doğal bir hakka sahiptir = (materyal $d\alpha$) α , x 'i yapmasının kendisinin korunması için avantajlı ya da gerekli (olduğuna vicdanen inanır.)

Bununla birlikte Hobbes'un görüşünün neden teolojik doktrinlerle tamamlanamayacağına dair doğaçlama bir neden bulunmaz. Ancak bu tür varsayımlar sunuluyorsa iki olasılık söz konusudur:

- İlk durum şudur: Bu doktrinler biçimsel yapı sistemine eklendiğinde ortaya çıkan sonuçlar ve materyal içerik, yalnız başına seküler sistemden çıkarılan sonuçlarla tamamen bağdaşabilir değillerdir. (Böyle olsalardı, sistemin materyal koşulları (uygun bir şekilde güçlü bir anlamda) teolojik doktrinden bağımsız ol-

* “= $d\alpha$ ” tanımsal yeterliliği anlatmak için standart olarak kullanılır, “şu anlama gelmek üzere tanımlanmıştır” şeklinde anlaşılmalıdır. Rawls yukarıdaki cümlesi bu yüzden şöyle okunmalıdır: ‘ α , x 'i yapmak için doğal bir hakka sahiptir’ ifadesi ‘ α 'nın x 'i... doğru nedene göre... yapması’ anlamına gelmek üzere tanımlanmıştır.”

mazdı. Yukarıdaki tezler (b), her ne kadar (a) revizyona ihtiyaç duymasa da.)

- İkinci durum ise şudur: Teolojik doktrinler eklendiğinde ortaya çıkan sonuçlar saf haliyle seküler sistemin sonuçlarıyla aynıdır (teolojik önkabuller olmaksızın). Böyle olmasını, hem (a) hem (b) kabul eder. (bkz. Hobbes'un *Leviathan*, Kitap I: bkz. 12, 96–97; I: 15, son paragraf, pp. 57, 80.)

Şimdi önemli nokta Hobbes'un kabul ettiği durumdur (İİ). Seküler sistemde ortaya çıkan sonuçlar, kurumlardan ve benzerlerinden bir toplumda yaşayan insanların barış ve huzuru için neyin talep edildiğine dayanır. Teolojik sistemde sonuçların dayandığı şey sadece barış ve huzur için değil, aynı zamanda insanın kurtuluşu için de neyin gerekli olduğudur. O zaman, ilk durumun (i) kabul edeceği şey; sadece toplumda barış ve huzur için neyin gerekli olduğunun, kurtuluş için neyin gerekli olduğundan farklı olduğu olacaktır.

Hobbes'un, kurtuluş ön taleplerini yaratmış olan herhangi bir teolojik doktrinin gruplar halinde yaşayan insanların korunması koşullarıyla uyumsuz olduğunu reddedeceğine inanıyorum. Ön talepler ve koşulların uyumsuz olduklarını deklare eden dinsel bir görüş (Hobbes'un düşüncesine göre) hurafedir ve bu yüzden mantık dışıdır. Bu görüş şeylerin doğal nedenlerine dair bilginin eksikliğinden kaynaklanan mantıksız bir korkuya dayanır. (bkz. Hobbes'un inancın doğal tohumları üzerine tüm tartışması için, 1:12- “Of Religion.”)

Kitap I'in 12. Bölümü'nde Hobbes, “aynı topluma mensup insanlar (Gentiles) arasında yer alan ve amaçları sadece insanları itaat ve barış durumunda tutmak olan Devletlerin ilk Kurucularının ve yasa yapıcılarının” “Kanunların yasakladığı

şeylerin Tanrıların da hoşuna gitmeyen şeylerle aynı olduğuna inandırmak için” nasıl gayret gösterdiklerini ele alır (*Leviathan*, p. 57). Hobbes’un, antik dünyanın (Yunanistanlılar ve Romalılar) dini, toplumsal barış ve huzuru korumak için gerekli koşulları güçlendirmek adına kullanma politikasını onayladığını düşünmek için her neden mevcut. Bu anlamda Hobbes’un doktrini sekülerdir. (Ayrıca bkz. II. 31, 528f Doğa Kanunlarına ibadet olarak yeniden boyun eğmek) (1. Baskı, 192f]

Yine de Hobbes’un (bir dereceye kadar) sadık ve imanlı bir Hıristiyan olduğunu sorgulamamak için dikkatli olunmalıdır. Onun Hıristiyanlığını seküler yapıyla ve kendisinin ahlak ve politika kavramının içeriğiyle bağdaşma olmadığı şeklinde yorumlamalıyız. Sonuç olarak Hobbes’un izahının tüm düzeni, doktrininin seküler yapısının ve içeriğinin kendisi tarafından bir temel olarak alındığını kastediyor görünür. Teolojik ön kabuller esas olsaydı, görünen o ki bu ön kabullerle başlardı.

Öyleyse Hobbes’un görüşüne rasyonel insanlara vs. hitap eden bir görüş olarak odaklanmak doğru görünüyor.

2. İkinci sadeleştirme (ki kısa ve öz konuşacağım) insanın (muhtemelen) Hobbes’un *Leviathan*’daki metodunu (ve diğer politik çalışmalarını) doğa çalışmalarının genel bir mekanikçi doktrininin ahlaki ve politik bir kavramına başvuran bir metot ve çalışma olarak yorumlayabilecek olmasıdır. Hobbes genelde birleştirilmiş (sadece genel metodolojiyle değil aynı zamanda bu metodolojinin ilk ilkeleriyle de birleştirilmiş) bir bilim tasarlamaya uğraşan bir filozof gibi görülür.

Bu yüzden onun genel olarak (mekanikçi olarak açıklanan) bedenler ve hareketleri incelemesiyle başlayıp sonradan bu, bedeninin –bireysel insanların bedeninin– özel bir türüne ilişkin

çalışmasıyla meşgul olduğunu, en sonunda da yapay, insan yapımı, sivil yönetimler denilen bedenlere ulaştığını söyleyebiliriz. Bu bedenler insan ustalığının sonuçlarıdır. *Leviathan* ulustur, bir insan hüneri eseridir.

Yapay bedenler –devletler ve sivil yönetimler vb.– inceleme-sinde Hobbes'un metodu insanlar (tesisleri ve arzuları vs. olan bireyler) olarak aldığı bu bedenlerin bölümlerini gözden geçirmektir. *De Cive*'de her şeyin en iyi şekilde yapısal nedenleriyle anlaşıldığını söyler ve bu yorumu, değişik parçalarının nasıl bir araya getirildiğini ve nasıl mekanik olarak çalıştığını kavrayarak bir saati anladığımızı not ederek açıklar. Benzer şekilde, bir devleti anlamak için de gerçek anlamda parçalarına ayırmamız gerekmez (çünkü bu neredeyse imkânsızdır ya da çok büyük bir maliyetle yapılabilir), fakat biz devleti sanki çözülmüş gibi düşüneceğiz: Doğal Durum.

Yani, insanların özelliklerinin neler olduğunu ve bu özelliklerin (nitelikler vb.) insanları hangi şekillerde, sivil yönetim için uyumlu ya da uyumsuz kıldığını anlamak istiyoruz. Ayrıca insanların, eğer niyetleri ve amaçları sağlam zeminli bir devletin hayata geçirilmesi olacaksa kendi aralarında nasıl uzlaşmaları gerektiğini de anlamak istiyoruz. (EW, p. xiv; ed. Lamprecht, pp. 10f).

Hobbes felsefesinin geri kalanını; ahlak ve politik felsefesinin tüm metafiziğine ne kadar uyduğunu az çok, bir kenara bırakacağım.

Hobbes Dersi I: EK C

İyi Doğalar İdealiyle İlgili Pasajlar [Başa ilişkin, ed.]

A. Mizaç İmkânları:

Hobbes iyilik imkânını ve bu imkânın insana genel olarak şu şekilde görüldüğü ileri sürer; genel olarak insanlara karşı söz konusu olduğunda “iyi mizaç”tır. (26)

Farklı sevgi tutkuları olduğunu kabul eder, belirli insanlar için sevgi de dahil olmak üzere. (26)

Evlilik şefkatine dayanan, önem sırasına göre, kendini korumaktan sonra ve zenginlik ve geçim kaynaklarından önce gelecek ikinci olan sevgilerin var olduğunu kabul eder: 179

B. Yukarıdakilerle ilişkili: Başka insanların talihsizliklerinden haz almak değildir: (Acımasızlık olarak bilinir):28.

Sürekli bilgi üretmekten haz almak olarak meraklılık; insanları hayvanlardan ayırır: 26, bkz. 51, 52.

C. Erdemler Arasında Bahsedilen Cömert Tavır:

1. Adil olmaktan “haz almak”: Bir insan kendi hayatının refahını sahtekârlığa ve sözünde durmamaya borçlu olmayı küçümsediğinde. 74

2. Yüce karakterli insanlar için uygun işlerden biri insanlara yardım etmek ve onları diğerlerinin hor görmesinden kurtarmaktır. 27

3. İnsanların uzlaşmalarına saygı duymalarının güvenceye almanın iki yolu; insanları kırdığında ortaya çıkan sonuçlardan korkmak ya da “uzlaşmayı bozmayı gerektirmeyen görünüşteki bir kibir veya gurur.” Fakat “bu ikincisi kötüye kullanılmak üzere çok nadir bulunan bir Büyüklüktür...” (70).

4. Harika insanların onuru ve alt kademedeki insanlara yaptıkları yardımlar kendi hayırlarına değerlendirilecektir; ya da önemli değıllerdir. Büyüklük, onları yapmaya daha az ihtiyacımız olduğı için şiddetlerimizi ve baskılarımızı kötüleştirir. bkz. 30 (180).

HOBBS II

İNSAN DOĞASI VE DOĞANIN DURUMU

I. Başlangıç Niteliğinde Yorumlar

Hobbes'un, onun görüşüne göre çok önemli olan, bir doğal durumun bir savaş durumuna oldukça rahat geçme eğiliminde olduğu yönünde genel bir tezi vardı. Sürekli olarak (etkili ve insanları korkuyla karışık saygı durumunda tutacak ve tutkularını kontrol altında tutacak hiçbir Egemen Gücün var olmadığı) esasında bir savaş durumu olan bir doğa durumundan bahseder. Burada Hobbes'a göre not edilecek kadar önemi olan, bir savaş durumunun "sadece savaşta ya da dövüş eyleminde değil, bilinen nizamda da hiçbir zaman bunun zıddının teminatının olmayışına" (Leviathan, s.62) dayanmasıdır. "Hobbes Tezleri" olarak adlandıracağım şey, bir doğa durumunun esasında ve tüm pratik amaçları açısından bir savaş durumu olduğudur. Hobbes neden bunun böyle olduğunu düşünüyor?

Hobbes, "doğanın ayrışmasının ve insanları istila etmeye ve birbirlerini öldürmeye uygun hale getirmesinin" (yani, Doğal Durumun çok kolaylıkla bir Savaş Durumuna dönüşmesinin) bize tuhaf gelebileceği yorumunda bulunur. Fakat bunun neden böyle olduğunu, kendisinin "Tutkulardan yapılan Çıkarım"

olarak adlandırdığı şey sayesinde anlayabileceğimizi söyler (*Leviathan*, s.62). Egemen Güç gerçek anlamda var olduğunda ve kanunlar, silahlı kamu görevlileri bulunduğu bu çıkarımı günlük yaşamın gerçek deneyimlerine bakarak, uygar toplumda kendimizi şu an yaptığımız gibi nasıl idare ettiğimize dikkat ederek tutkularından yaptığımızı doğrulayabiliriz. Yolculuğa çıktığımızda kendimizi silahlandırdığımızı, uyumaya gittiğimizde kapıyı kapattığımızı, kendi evimizde bile sandığımızı kilitlediğimizi söyler (*Leviathan*, s.62). Bu eylemlerle birbirimize ithamda bulunuruz ve bir bakıma, tutkularımızdan, bir doğal durumun var olması halinde bir savaş durumunun da tüm pratik amaçlara uygun olarak var olduğu çıkarımını yaptığımızı kabul ettiğimizi gösteririz.

Bu yüzden Hobbes'un söylediği, öyle sanıyorum ki, insan doğasını olduğu gibi ele alırsak Doğal Durumun bir Savaş Durumuna döndüğü çıkarımında bulunabileceğimizdir. İnsan doğasının ne olduğunu Hobbes insanların biz onları *şimdi* uygar toplumun içinde gözlemlerken temel özellikleri, becerileri, arzuları ve diğer tutkularıyla gösterilebilecek bir şey olarak ele alır ve böylece politik doktrininin amaçları açısından insan doğasının bu temel özelliklerinin az çok verili ya da saptanmış olduğunu düşünür. Hobbes toplumsal kurumların, eğitimin ve kültürün tutkularımızı önemli ölçüde değiştirebileceğini ve amaçlarımızı başkalaştırabileceğini inkâr etmiyor, en azından bazı çok önemli vaka türlerinde. Fakat o, kendi politik doktrininin, yani benim onun seküler ahlak sistemi olarak adlandırdığım doktrininin amaçları açısından insan doğasının ana hatları ve temel

özelliklerinin az çok saptanmış ya da verili olduğunu düşünür. Toplumsal kurumların ve özellikle etkili bir Egemen Gücün varlığı bizim nesnel koşullarımızı değiştirir ve bu yüzden yapacaklarımızın arasında neyin sağduyulu ve rasyonel olduğu değerlendirilmemizi de değiştirir. Örneğin, Egemen Güç göz önünde bulundurulduğunda şu an korunuyoruzdur ve uzlaşmalarımıza itibar etmemek için bir nedenimiz bulunmaz. Başka bir deyişle, Egemen Gücün gerçekten var olduğunu düşündüğümüzden uzlaşmalarımıza itibar etmek ve sözümüzü tutmak vb. için önceden sahip olmadığımız nedenlerimiz var. Bununla birlikte toplumsal kurumlar sanki doğamızın daha temel özelliklerini değiştiriyorlarmış gibi görülmez. Kendimizi korumamız, evlilik şefkati ve ferah yaşam araçları konusundaki pek çok kökten çıkarımızı değiştirmezler. Dolayısıyla Hobbes'un bu unsurları az çok saptanmış olarak ele alıp politik doktrininin amacına uygun biçimde yaptığı şey insanları oldukları gibi ya da olduklarını düşündüğü halleriyle ele alarak doğal bir durumun ne gibi bir şey olduğuna dair çıkarımda bulunmaktır ve o "süregelen korku ve şiddet kullanarak öldürülme tehlikesi olarak bir durumu bir doğal durum tasvir eder ve insan hayatı, bir başına, zavallı, çirkin, yabani ve kısadır" (*Leviathan*, s.62), ama yine de bu koşullar altında muhtemelen çok uzundur. (Güncel) insanların özelliklerinden hangisi, tutkulardan yararlanılarak yapılan bu çıkarımdır?

II. İnsan Doğasının Ana Özellikleri

İnsan doğasının dört özelliğinden Hobbes'un karakterize ettiği halleriyle bahsedip bu özellikleri yorumlayacağım ve sonra uygun bir hızda, daha önce "Hobbes'un Tezi" olarak adlandırdığım temel argümanı gözden geçireceğim.

İlk özellik doğal olarak bahşedilmiş haliyle insan eşitliği, beden gücü ve çabuk kavrama yeteneği meselesidir. Elbette ki Hobbes bu Tanrı vergisi özelliklere tam olarak ya da sıkı sıkıya tüm insanlarda eşit olduklarını düşünerek bakmamıştır; ancak onun bakış açısına göre bu özellikler insanlarda yeterince eşit olarak mevcuttur. Bu yüzden, bedensel güç açısından en zayıf durumda olan insan bile en güçlü insanı öldürecek güce yine sahiptir, ya gizli araçlarla ya da aynı en güçlü insan tarafından tehdit edilen diğer insanlarla birlikte planlayarak. Burada, "yeterince eşit" ifadesinin, sıkı sıkıya eşitlik anlamına gelmediğine, insanlar kendilerini tehdit edilmiş hissettikleri ve bir başkasına saldırmaya yönlendirildikleri noktada, tutkularını kullanarak yapılan bu çıkarımı destekleyecek kadar 'eşit' anlamına geldiğine dikkat edin. Bu doğal durum korkularını ve tehlikelerini ortaya çıkarmak için yeterlidir. Aynı zamanda şuna da dikkat edin ki, Hobbes çabuk kavrama yeteneği söz konusu olduğunda bu yeteneğin insanlara pek çok açıdan beden gücünden çok daha eşit olarak bahşedildiğini düşünür. Burada söz konusu atıflar, Hobbes'un deneyimden türemiş olduklarını düşündüğü kıvrak zekâ ve sağduyudur ve ona göre tüm insanlar deneyim kazanmak ve öğrenmek için eşit fırsatlara sahiptir.

Diğer taraftan, Hobbes tüm insanların hızlı kavrama yeteneğine eşit oranda sahip olduklarını düşünmez. Ancak farklar,

Hobbes'un görüşüne göre, tutkulara yani zengin olma, şöhret, guru, bilgili olma arzusu gibi sırasıyla farklılıklara neden olan alışkanlık, eğitim ve bedensel yapıdaki farklılıklardan ortaya çıkar. Hobbes politik doktrininde kıvraklıkta farka neden olan tüm bu arzuları; gücün çıkarımını ya da arzularımızın amaçlarını elde etmemiz için araçları temsil ettiği "güçlü hep güçlü olma" arzusu olarak adlandırılan arzulara indirgeme gibi bir eğilime sahiptir (*Leviathan*, pp. 35, 41). Pek çok farklı türdeki şey, bizi mutlu edeceğini düşündüğümüz şeyler, Hobbes'a göre, çıkarımını gerçekleştirmek için bize imkân tanıma anlamında güç biçimleridirler. İnsanların çabuk kavrama yeteneklerini belirleyen şey, Hobbes'a göre, insanların güç arzularının farklı yönleridir. Bu farklılıklar yeterince eşit olduklarından, çabuk kavrama farklılıkları da eşittir. Burada yine, yeterince eşit olmak, doğal durumu bir savaş durumuna çevirmek için de eşit olduğu anlamına gelir.

Tanrı vergisi özelliklerin eşitliğiyle ilgili son bir gözlem, Hobbes'un, aslında, önemli bir doğal eşitsizlik olsaydı bu durumda bir kişi ya da birkaç kişinin kalana egemen olabilmesini, o zaman bu kişinin kolayca hükmedecek olmasını farz etmesidir. Bu kişilerin doğal bir haktan dolayı hükmedeceğini söyler. Ya da eğer bu gerçekçi görünmüyorsa o zaman baskın kişilerin grubu, bütün halinde kaldıkları ve aynı fikirde oldukları varsayıldığında da hükmedebilirlerdi. Hobbes Tanrı'nın üzerimizdeki krallık hakkı kanalıyla hakları tartışırken de çok şey söyler. Tanrı'nın Yaratma Hakkının sonucu olarak böyle bir hakkı yoktur, ki daha sonra ele alacağımız Locke, bunu bir ahlak ilkesi olarak varsayar. Yani, Tanrı bizi yarattıysa, Locke'un inancına göre o zaman Tanrı tarafından yaratılmış olarak itaat etmek gibi ahlaki bir zorunluluğa sahibizdir, bu zorunluluk eğer A, B'yi yaratıyorsa o

zaman B'nin A'ya karşı sorumlulukları vardır ilkesine dayanır. Hobbes'a gelince ise böyle bir Yaratma Hakkından bahsettiğini görmeyiz. Tanrı'ya karşı Tanrı'nın yaratıcılığı ya da minnettarlığımıza dayanan bir zorunluluğa ulaşmıyoruz, ama sadece Tanrı'nın karşı konulmaz gücüne dayanan bir zorunluluğumuz olduğunu anlıyoruz. Hobbes, "Oysa Karşı Konulmaz Güce sahip bir insan bulunmuş olsaydı; bu güce dayanarak kendi takdir yetkisine uygun olarak hükmetmemesi için bir neden de olmazdı. Bu yüzden, sahip oldukları güç karşı konulmaz olan insanlara göre, tüm insanların idaresi doğal olarak kendilerinin kumsuz güçlerine yapışaktır ve sonuç olarak insanlar üzerindeki Krallığın... Ulu Tanrı'ya, Yaratıcı ve Lütufkâr olarak değil ama her şeye gücü yeten doğal olarak ait olması kaynağını bu güçte bulur." (*Leviathan*, s.187)

Şimdi, Hobbes'un göstermesi gereken şey, doğal durumdaki diğer şeyler arasında verili bulunan eşitlik durumunun eğiliminin bir savaş durumuna neden olmak olmasıdır ve bu vakayı engellemek için büyük Leviathan etkili ortak gücü ya da egemenliğiyle gereklidir.

İnsan doğasının ikinci unsuru ya da özelliği, kaynakların kıtlığı ve ihtiyaçlarımızın doğasının, rekabeti ortaya çıkardığı gerçeğiyle baş etmek zorunda kalmasıdır. Bunu şu şekilde ortaya koyabiliriz: İnsanların ihtiyaçlarının ve arzularının doğası ve ihtiyaçların, arzuların değişme ve büyüme (her ne kadar sınırsız büyümesi gerekmesede) eğilimi göz önünde bulundurulduğunda, bu ihtiyaçlar ve arzuların yerine getirilmeleri için doğada elverişli olandan daha çoğunu gerektirmeleri yönüne doğru yerleşik bir eğilim vardır. Bu, doğal kaynaklar için elbette ki miktar yönünden olan bir kıtlık yaratır ya da ihtiyaç ve arzuların toplam

kümesi elverişli kaynakların miktarından daha büyüktür. Bu kıtlık Hobbes'un inandığına göre, insanlar arasında bir rekabete neden olur. İnsanları tüm istediklerini alıncaya dek beklersek, bize hiçbir şey kalmaz. Bu yüzden, bir doğal durumda hak iddiasında bulunup haklarımızı savunmaya hazırlıklı olmalıyız.

Uygar toplum, Hobbes'un düşüncesine göre kıtlık ilişkisini elemez. İnandığı ya da en azından varsaydığı şey kıtlığın insan hayatının değişmez bir özelliği olduğudur. Kıtlık görecelidir ve az ya da çok acil olabilir, ki uygar toplumda tatmin edilmemiş talep ve ihtiyaçlar bir doğal durumda tatmin edilmemiş olanlardan daha az baskıcı, daha az acildir. Bu yüzden, etkili bir Egemen Gücün var olduğu sivil durum daha kabul edilebilirdir. Hobbes XIII. Bölüm sonunda şunları söyler: “İnsanları Barışa yöneltten Tutkular, Ölüm Korkusu; ferah yaşam için gerekli olan şeylere Arzu ve bu şeylere kavuşmak için çabalarından kaynaklanan bir Umut. (*Leviathan*, s.63).” Etkili Egemen Gücün varlığı şiddete maruz kalarak öldürülme korkusunu ortadan kaldırır ve çabanın ödüllendirildiği ve güvende olduğu koşulların tesis edilmesiyle, Egemen Gücün varlığı ferah bir yaşam için gerekli olan araçlara takviyede bulunur. Bu düşünce üzerine Hobbes XXX. Bölüm başında, Egemen Güç makamına egemenlik gücü emanet edildiği için sonuç ya da amacın “halkın güvenliğinin o [Egemen Güç] Doğa Kanunu gereği ve Tanrı'dan, Doğa Kanununun Yaratıcısından dolayı ve ondan başka hiçbir güçten kaynaklanmayan hesap vermek göreviyle yükümlü olduğundan tedarik edilmesi olduğunu söyler. Fakat buradaki Güvenlik çıplak anlamda bir koruma değil aynı zamanda herkesin hukuksal çabayla bir tehlikesi olmaksızın ya da devlete zarar vermenden kendi başına edineceği hayatın diğer tüm hoşnutluklarıdır.” (*Leviathan*, s.175).

Dolayısıyla uygar toplumun yaptığı bir şey ve uygar toplumu kolektif olarak rasyonel kılan bir şey ürün ya da emek üretimini ya da ferah yaşam araçlarını çok daha kolaylaştıran koşulları sunmasıdır. Bu doğal kaynakların kıtlığını düzeltir ya da çok acil olmayan bir hale getirir. Kıtlık kesinlikle hâlâ var. Egemen Güç kıtlığı ortadan kaldırmaz, fakat Hobbes'un görüşüne göre, hukuksal çaba ve mülkiyeti korumak için ve bunu güvenli kılmak ve benzeri için gerekli nesnel koşulları yaratır.

Hobbes'un düşünce göre, insan doğasının tutkulardan yapılan çıkarımı destekleyen üçüncü özelliği insanların psikolojik yaradılışının büyük ölçüde ya da büyük bir çoğunlukla ben-merkezci olmasıdır. Özellikle, insanlar temel politik ve sosyal meseleler hakkında tartışırken kendi düşüncelerine ve kendilerini koruma ve güvenliklerine, ailelerinin güvenliklerine ve onun kullandığı ifadeyi tekrarlırsak "ferah bir yaşamın araçları"na göre hareket etmeye öncelik verme eğilimindedirler. Bu noktaya Hobbes söz konusu olduğuna doğrudan girmek zor olabilir ve bu üzerinde zaman harcamaya değer bir konu. Hobbes *Leviathan*'da insanların psikolojik egoistler olduklarını ya da sadece kendi çıkarlarının peşinden gittiklerini, sadece kendi çıkarlarıyla ilgilendiklerini düşünmez. VI. Bölüm'de cömertlik; başkasının iyiliğini istemek ya da iyi niyet ve yardım severlik kapasitesine sahip olduğumuzu özellikle belirtir (*Leviathan*, s.26). İnsanları sevme yeteneğine sahip olduğumuzu anlatır ve XXX. Bölüm'de evlilik şefkatini, önem açısından öz-korunma güdümüzün peşinden ve ferah yaşam araçlarına sahip olmaktan önce gelecek şekilde sıralar (*Leviathan*, s.179). Dolayısıyla insanların yardımseverlik kapasitesine ve başka insanlara sahici ilgi ya da onların iyiliklerini isteme yeteneğine sahip olduğunu kesinlikle düşünür.

Aynı zamanda bazı insanların erdemli olduklarını ya da bizlerin erdem sahibi olma kapasitesine –insanların adil ve asil ya da onur verici olan şeyleri, adil, asil ve onurlu olmak istedikleri için ve bu şekilde davranan biri olarak bilinmek istedikleri için yapması– sahip olduğumuzu söyler. Bunun önemli bir örneği, Hobbes’un adalet erdemi ve adalete uygun davranma erdemi hakkında yazdığı XV. Bölüm’de yer alır. Adaleti verdiğimiz sözleri yerine getirmek, uzlaşmalarımıza itaat etmekle eşit tutar ve der ki, “İnsan eylemlerine adalet eğilimi kazandıran şey cesareten kaynaklanan belirli bir Asalet ya da Yiğitliktir, (nadir bulunur,) bu bir insanın kendi yaşam refahını önemsemeyi, aldatmayı ya da sözünü tutmamayı küçük görmesiyle meydana gelir (*Leviathan*, s.74).

Bu önemli bir beyandır. Hobbes’un kendi iyiliğimiz için net bir şekilde adil davranma kapasitesine sahip olduğumuz değerlendirilmesi yaptığı *Leviathan*’da buna benzer pek çok beyan bulunur. O zaman bu kapasiteyi reddetmez ne de iyiliksever olma ve şefkat kapasitesine sahip olduğumuzu reddeder. Yine de genellikle sanki reddediyormuş gibi görünür. İnsan onun görüşlerinin katı bir şekilde okuduklarında tutarsız olduklarını muhtemelen söyleyebilir. Fakat onun, amaçlarına yani politik doktrinine uygun yöntemlerle insan doğasının belirli boyutlarını vurguladığını söylemek bana göre daha iyi. Uygar toplumu neyin bir arada tuttuğuna dair bir açıklama sunmak ve etkili bir Egemen Gücün barış ve huzur için neden gerekli olduğunu açıklamak ister. Yani, öncelikli olarak politikayla, politik meselelerle ve yönetimin kurumsal yapılarının temel türleriyle ilgilidir.

Politika tabii ki insan idaresinin tek aracıdır ve Hobbes, bizim iyiliksever olabileceğimizi, sıklıkla da iyiliksever olduğumuzu,

adalet, sadakat ve benzeri erdemlere sahip olacak kapasitede bulunduğumuzu reddetmeye ihtiyaç duymaz. Onun bakış açısı insanın bu insan kapasitelerinden bir uygar toplum açıklamasına göre ve toplumsal birlik temelinde medet ummasının gerekmediğidir. Yani, insanın, eğer imkânı varsa uygar toplumun temeli olarak alması gereken başka köklü çıkarlar söz konusudur. Onun görüşü o zaman politik kurumların belirli kökten çıkarlara kök salması ve bu çıkarlarla uyumlu olmasının gerekmesidir: Önce, kendi hayatımızı koruma çıkarımız sonra yakınlarımızın (Hobbes bunu “evlilik şefkati” olarak adlandırır) iyiliğini güvenceye alma çıkarımız ve son olarak ferah bir hayat için gerekli araçları kazanma çıkarımız (*Leviathan*, s.179). Benim “köklü çıkarlar” olarak adlandırmakta olduğum bu üç şeyi önem sıralarına göre listeler. Onun başvurduğu, bu üç köklü çıkardır. Politik meselelerde bu çıkarlara büyük ağırlık verdiğimizizi söylemek ve uygar toplumun bu çıkarlara odaklanması gerektiği açıklaması başka koşullarda başka arzular ve bu arzulara göre hareket etme kapasitesinde olduğumuzu reddetmek değildir. Muhtemelen başka arzularımız bu başka koşullarda olağanüstü düzeyde güçlü olabilirler.

Bu yüzden, Hobbes’un büyük ölçüde ben-merkezci ya da kendine-odaklı insan doğası açıklamasının özellikle politik müzakere amaçları için bir vurgu işlevi gördüğünü varsayıyorum. Bu, onun, bir insanın, güzel görünen bir gelecek kazanmak için mevcut araçları olarak tanımlanan güç için arzusunu tonlamasıyla bir arada ilerleyen bir vurgudur (*Leviathan*, s.41). Bu araçlar şeylerin tüm türlerini kapsar. Bedenin ya da aklın doğal melekelelerini ya da bu melekelerle kazanılan şeyler bu araçlara dahildir. Bu araçlara dahil olan ikinci grupta zenginlik ve saygınlık yer

alır; “Dostlar ve insanların uğur olarak adlandırdığı Tanrı’nın gizli işleyişi” bile bu kapsamdadır. (*Leviathan*, s.41). Bu geniş kapsamlı “güç” tanımına göre ona sahip olma arzumuz hiç de şaşılacak bir şey değildir.

Hobbes, politik teorisinde öz-korunma amacımıza verdiği bu ağırlığı neden, belirli hakların, onun kullandığı anlamda devredilemez olduğunu açıklamak için kullanır. Hiç kimsenin öz-savunmasına karşı davranması, düşünüp taşınarak ve bilinçli olarak anlaşılamayacağını söyler. Sözleşmeler (hakların başka bir hak ya da menfaat dikkate alınarak taşınması ya da bu haklardan feragat edilmesi) isteyerek yapılmış, gönüllü hareketlerdir ve bu itibarla Hobbes bu sözleşmelerin nesnesi olarak temsilcileri için bir çıkara sahip olması gerektiğini söyler. Sonra şöyle devam eder, “Bu nedenle, hiç kimsenin; hiçbir söz veya işaretle anlayamayacağı, terk ettiği veya devrettiği bazı haklar vardır.” Örnek olarak bize saldıranlara karşı direnme hakkını verir. Ve der ki, “Ve nihayet, haktan bu feragat ve hakkı başkasına taşımak için güdü ve erek, bir insanın hayatında kişiliğinin güvenliğinden başka bir şey değildir ve hayatını koruma araçları bakımından sahip olmaktan bıkmayacağı şeydir. Ve bu yüzden eğer bir insan, hukuki emirler ya da diğer işaretler nedeniyle kendisini, bu kanıtların oluşturduğu hedeften soyacak gibi görünürse; bu insan bunu kastetmiş olarak ya da bu onun iradesiymiş gibi anlaşmaz; ama onun bu emirler ve yasalardan habersiz olması şeklinde yorumlanır” (*Leviathan*, s.66).

Burada Hobbes duruma az çok insanların kendi çıkarlarını ve kendi yaşamlarını korumayı amaçlayacaklarının kabul edildiği politik doktrinindeki bir yasal yorum ilkesi olarak bakıyor. Bununla birlikte, en azından başka bir yerde söylediklerinden

anlaşılan şu ki, insanların bazen rasyonel olmayan davranışlar sergilediklerini gayet iyi biliyor ve bazı insanların tam bilgiye sahip olarak saygınlığını ve onurunu yitirmektense ölmeyi tercih ettiğine inanıyor. Çoğu insanın iftiradan zarar görmektense hayatlarından vazgeçmeyi seçtiklerini; bir oğulun babasını öldürme emrine itaat etmektense, böyle bir emri yerine getirirse kötü şöhretli görüneceğini ve herkesin nefretini kazanacağını düşünerek ölmeyi yeğleyeceğini ve utanç ve onursuzluktan dolayı buna dayanamayacağını belirtiyor. (Bu, Hobbes'un daha önce yayınlanmış bir eseri olan *De Cive*'de yer alıyor).

Herhalde Hobbes'un söylediği öz-korunma arzusunun tüm doğal arzuların en güçlüsü olduğu ancak bu onun bu arzuya politik doktrininde verdiği üstünlüğü açıklarken bu açıklama her şey hesaba katıldığında öz-korunma arzusunun her zaman tüm arzuların en güçlüsü olmasını gerektirmez. Başka bir deyişle, bir şeyin doğal arzuların en güçlüsü olduğunu söylemekle bir şeyin tüm arzularımızın; düşünülen her şeyin en güçlüsü olduğunu söylemek arasında zıtlık kuruyorum. Bu yüzden, daha erken bir çalışması olan *De Cive*'de, doğanın aşağıya düşen bir taş sayesinde olduğundan daha az olmayan belirli bir dürtüsüyle ölmü engellemenin yolunu aradığımızı söylüyor. Ama, bildiğimiz gibi, taşlar bazen yanlara hareket eder ya da yukarıya fırlatılır. Toplumsal kurumlar, toplumsal alışkanlıklar, eğitim ve kültür bir bakıma üzerimizde belirli bir etki bırakır, ki uygar vatandaşlar olarak doğal olmayan ya da doğaya zıt, eğer isterseniz, kurumlardan ve kültürden neden kelimesinden etkilendiğimiz kadar etkilenmiş olarak hareket ederiz.

Hobbes buna izin verecek gibi görünür ve bundan değişik yerlerde çokça bahseder. Yine de, politik müzakeresinde çok temel şeyleri vurgulamak ister. İnsanların çok farklı ilgi türlerine –dini ilgilere, politik ilgilere, sonuç olarak kibir ve boş gururu, egemenlik talebini temel aldığı düşün­düğü ilgilere– başvurduğu bir dönemde yaşadığının farkındadır ve bir grup ilgiyi herkes arasında yaygın ilgi olarak sunmaya çalışır. Yani, her ne kadar inançlarımızın ve politik görüşlerimizin görüş açısına göre farklılaşabilirsek de ve bizim için çok önemli olan değişik ilgilere sahip olabiliriz, bununla birlikte öz-korunma, evlilik şefkati, ferah yaşam araçlarına olan belirli kökten ilgileri paylaşmayız. Hobbes tüm diğer ilgileri bir kenara koymak ve sadece bu ilgileri temel alan etkili bir Egemen Güç için edineceğimizi görüş türünü görmek ister. Mesele; Hobbes’un, diğer önemli çıkarların, örneğin dini çıkarların var olmadığını veya insanlar için önemli olmadığını söylemiyor oluşudur. Gayet iyi bilir ki bu ilgiler var ve insanlar için önemli. Bu ilgileri çevresine baktığında dört bir yanında görür. Fakat insanların, etkili bir Egemen Gücün, her şeyin, başka her şeyin, sahibi olunmak istenebilen şeylerin –toplumsal sözleşmeyi daha önce ele aldığım üçüncü anlamında (Egemen Güç yetkisini kaybederse insanların doğal duruma gerileyerek oluşan dejenerasyonu önlemek için mevcut bir Egemen Gücü kabul etmeleri gerekmesinin nedeni üzerine bir tartışma olarak) düşünürsek, üzerinde olduğunu kabul edebileceği bir temel sunmaya çalışır.

III. Hobbes'un Tezi Üzerine İddia

Şimdi tüm bunları bir araya getireceğim ve Hobbes'un, doğal durumun bir savaş durumuna neden olduğu ve aslında bir savaş durumu olduğu tezi için iddiasını daha özlü bir biçimde sunacağım. Bununla birlikte öncelikle doğal durumda insanları korkuyla karışık saygı durumunda tutacak ve tutkularını disiplin altına alacak etkili bir Egemen Gücün bulunmadığını ve bir savaş durumunun savaşıarak çekişme iradesinin alenen kabul edildiği bir durum olduğunu hatırlayın. Üstelik, Hobbes'tan daha önce alıntıladığım gibi, bir savaş durumu "sadece savaşa ya da savaşma eylemine değil, fakat, ayrıca, zıddı için bir inanç bulunmadığı sürece bilinen bir yaradılışa dayanır. Tüm başka zamanlar barış için olan bir yaradılışa dayandığı gibi." (*Leviathan*, s.62). "Alenen kabul etmeyi" herkesin söz konusu durumun bir savaş durumu olduğunu bildiği ve herkesin, başka herkesin bildiğini bildiği; ortak bir bilgi olduğu şeklinde alıyorum.

Hobbes'un tezi için iddiası şu şekilde özetlenebilir:

- (a) Hobbes'un öz-korunma ve ferah bir yaşam için araçlara duyulan arzunun politik doktrinindeki merkezi yeri göz önünde bulundurulduğunda, doğal olarak sahip olunan becerilerin ve zihinsel güçlerin eşitliği amaçlarımıza ulaşmada umut eşitliğine neden olur. Umut eşitliği, hayatı sürdürmek için gerekli doğal ve üretilmiş araçların kıtlığı göz önüne alındığında insanları, birbirleriyle rekabete haline sokar ve onları potansiyel düşmanlar haline getirir.

- (b) Rekabet; başkalarının amaçlarıyla ilgili büyük belirsizlik ve bize karşı işbirlikleri ve geçici ortaklıkları oluşturma potansiyeli düşünüldüğünde, modern kullanımdaki anlamı genel bir sessiz güvensizliğe denk düşen “kaçınma” durumuna neden olur.
- (c) Çekinme, bazılarını başkaları üzerinde tahakküm kazanmak için kibir ve boş gururla hareket ettirebilir olma imkânı, hiçbir uzlaşma ya da sözleşmenin bu bazılarını zorlayacak bir Egemen Güç yoksunluğunda güvenliği sağlayamayacağı gerçeğiyle bir araya geldiğinde verimli çabanın değersiz görünmesine ve yırtıcılığın daha verimli görünmesine yol açar ve bu da insanların güvenliklerinin ileriye yönelik saldırıyla en iyi şekilde korunacağına inanmalarına neden olur.
- (d) Önceden tahmin edip duruma göre davranma –koşullar elverişli görüldüğünde darbe vurma eğiliminin öncelikli olduğu bir olgu anlamında– genel olarak ve herkesçe bilinir ve tanımı gereği bir savaş durumudur.

Şimdi Hobbes’un iddiasının çerçevesini yorumlayayım.

- Çekinmenin (diffidence) anlamı üzerine düşünün. Günümüzde, utangaçlık, ürkeklik ya da özgüven eksikliği anlamlarına da gelir. Fakat Latince diffidere kelimesinden türemiştir, ki bu kelime güvensizlik demektir. Hobbes’un kullandığı anlam da budur. (Hobbes’un 15. Bölüm’ün sondan bir önceki paragrafında “tutkuların sıradanlığı” (Leviathan, s.80) ifadesini “tutkuların ölçülülüğü” anlamındaki kullanımıyla karşılaştırın.)

- Ben Hobbes'un tezi için iddiasını belirtirken, bu tezin, herkesi kusursuz bir rasyonel anlamda, kendilerinin idare ettiği Doğal Durumda olduğunu varsaymış olduğuna dikkat edin. (Bunu çok geçmeden daha detaylı olarak ele alacağım.) Hiç kimsenin gerçekten tahakküm sevgisiyle hareket edeceği ya da gerçekten kibir ve boş gurur yüzünden çarpıtılmış tasarımlar edineceği varsayılmaz. Hiç kimsenin bu iddianın belirttiği gibi mantık dışı davranacağı varsayılmaz. Gerçekten de fırsat verildiğinde, ilerisi düşünülerek yapılan saldırı insanın koşullara en rasyonel yanıtıdır. Ne de bu iddia, insanların ferah bir yaşam adına daima daha büyük araçlara sahip olmak için sınırsız arzuları olduğunu varsayar. Tüm varsayılan, insanların şimdiki ve gelecekteki ihtiyaçları ve talepleri için yeterli güvenliğe sahip olmayı arzulayacaklarıdır.

(D) şıkkındaki adımda bazı insanların kibir ve boş gururla başka insanlar üzerinde egemenlik aramaya teşvik edilmesinin mümkün olduğu ve imkânın insanın tasarımları içinde hesaba katılması gerektiğidir. Kimse gerçekten bu şekilde teşvik edilmiş olabilir; önemli olan pek çok insanın bazılarını teşvik edilmiş olduklarına inanmasıdır. Bu imkânı dışarıda tutamıyorsa, hesaba katmalı ve karşı savunmaya geçmeliyiz. Bu imkân ortak şüphenin temelidir. Örneğin, iki ulusal gücün rekabet haline olduğu durumda, doğal olarak birbirlerine güvenmeme eğilimindedirler. Gücün ne egemenlik kurmaya motive edilmiş olduğu ne de bu gücü yönetenleri etkileyen tutku türlerinden herhangi birine sahip olduğu durumların olması ihtimal dahilindedir. Ancak öteki taraf hâlâ böyle düşünüyor ve bu tavır, doğal durumu azdırması ve bir savaş durumuna dönüştürmesi için yeterlidir. Yani, Hobbes'un kibir ve boş gurur üzerine vurgularını yorumlama şeklim budur. Bazı yorumcuların düşünebileceği gibi,

amaçlarının politik teorisini temel alması ihtiyaçlarına ulaşılık etmez. Kibir ve boş gurur ve egemenlik kurma iradesi bir imkân ise, o zaman bu onun amaçları için yeterlidir. Bu yüzden, Doğal Durumdaki zorluk, başkalarının amaç ve niyetleri konusundaki büyük belirsizliktir. O zaman egemenlik kurma sevgisi ve boş gurur, psikolojik olarak mümkün olduğu sürece bu tutkular, Doğal Durumda bulunan çetrefilli bir unsurdur. Başka insanların amaç ve niyetleri hakkındaki genel bir belirsizlik durumu Doğal Durumu karakterize eder, böylece öz-korunmamız için bir endişe bizi en kötü imkânları dikkate almaya zorlar.

- Hobbes aynı zamanda insanların genel olarak ve bir sınırı bulunmaksızın daha çok “güç” (kendi çıkarları için araçlar = arzularını yerine getirmek için araçlar) arzusunda olduklarını varsaymaya ihtiyaç duymaz. Çoğu insan (ferah bir yaşam için) makul araçlarla mutlu olabilir. Bazıları tahakküm kurmak için çabaladığı sürece, herkes kendi güvenlikleri anlamında tahakküm kurmak için çabalamalıdır. Gibbon şunları söyler: “Roma, antik dünyayı, kendini savunarak fethetti.” (O, bunu alaycı bir tavırla anlatmak istedi.)
- Hobbes'un iddiasının önemi kısmen, insan hayatının normal koşulları hakkında epeyce akla yatkın varsayımlara dayanıyor olmasında yatar. Örneğin, yine herkesin başkaları üzerinde egemenlik imkânı aramak için gerçekten kibir ve boş gururla hareket etmeye teşvik edildiğini varsaymaz. Bu kuşkulu bir varsayım olurdu. Onun yargısını ortaya koyardı, ama fazlasıyla kolay bir anlamda. Onun iddiasını korkutucu yapan ve bu iddiaya önemini ve etkileyici gücünü kazandıran, normal, hatta epey incelikli insanların bu durum türüne dahil edilebileceğini ve durumun bir savaş durumuna dönüşerek doğal şartlarına dönmesini düşünüyor olmasıdır. Güç ve egemenlik için arzunun

üzerinde çok durursanız söz konusu düşüncenin önemini yitirirsiniz. Hobbes'un tezinin gücü ve çok önemli bir başarı olmasının nedeni (Her ne kadar Hobbes bu tezi çok dikkatli ve titiz bir şekilde kurmasa da), önermelerinin epey makul bir biçimde Doğal Durumda olabilirlerken sadece normal ve az çok kalıcı insan yaşamı koşullarına dayanıyor olmalarıdır. Sorun şu ki başımızın belaya girmesi için canavar olmamız gerekmiyor.

- Hatırlarsanız, Hobbes'un psikolojik ve diğer varsayımlarının tüm insan davranışına göre kati bir şekilde doğru olması gerekmez. Gördük ki, sonuna kadar psikolojik bir egoist değildir. Temel insan ilgileri hakkındaki varsayımlarının sadece, onun ilgilendiği toplumsal ve politik durumlar türündeki insan davranışları üzerine başlıca etkilerini tarif etmek için yeterli olması gerekir. Amaçlanan yorumla ilgili, Hobbes seküler ahlak sistemi politik bir doktrin anlamına gelir ve aynı derece, insan yaşamını belirli boyutlarını tonlaması uygundur. Konuyla ilgili soru şu; onun varsayımları, politik durumlarda insan davranışını etkileyen belli başlı psikolojik ve kurumsal güçleri modellemek için yeterince doğru mu?

- Hobbes bizi buna, her ne kadar herkes normal olarak ılımlı istekler tarafından harekete geçirilmiş ve bizler kusursuz rasyonellikte insanlar olsak da, Hobbes'a göre, etkili olmak için sahip olması gereken tüm yetkilere sahip etkili bir Egemen Güç olmadığında, hâlâ Savaş Durumu tehlikesinde olduğumuza ikna etmeye çalışıyor. Yine de bazı kötü Egemen Güçler olabilsede, Savaş Durumu hâlâ daha kötüdür. Hırs, tahakküm kurma isteği, kibir ve boş gurur ciddi zorlayıcı unsurlar olabilir; ama bu unsurların beraberinde Egemen Gücü, Doğal Durumun bir Savaş Durumuna dönüşeceği noktaya getirmesi gerçekten gerekmez.

En iyimser durumda bile, bazı unsurların bu şekilde harekete geçirilme ihtimali yeterlidir.

- Hobbes'un tezlerinin varsayımı ne kadar zayıflatılabilse de bir Doğal Durumdaki insanların psikolojileri, çok az ben-merkezci olsa da ve daha erdemli olsalar da ve daha geniş dostluklarla ve şefkatle güdülemler de bir Savaş Durumunda olmaları anlamında, hâlâ ileri olduklarını görmek için faydalı bir egzersizdir. Örneğin, herkesin Hume'un sınırlı özgecilik açıklamasına göre güdülendiğini düşünelim. Burada, örneğin 16. ve 17.Yüzyıllarda yaşanan din savaşları durumunu düşünün. Tümünün dindar ve dini yükümlülük kavramlarına sadık olduklarını düşünebiliriz ve ama bir Savaş Durumuna atılabiliyorlar. Hobbes'un bu tarih ve İngiliz İç Savaşı'nın arka planına karşı yazdığını unutmayın.

Sonuç olarak, laf aramızda, bu tür, çok geniş ve çok unsur barındıran bir metne bakarken metinden, elinizden geldiğince yararlanmak istiyorsanız, en iyi ve en ilginç yöntemle yorumlamayı denemelisiniz. Onu yenmeye çalışmanın, yazarın bir şekilde yanıldığını ya da argümanı takip etmediğini göstermeye çalışmanın, bir anlamı yok. Yapılacak olan şey elinizden geleni yapmanız ve siz metni en iyi hale getirebilerseniz tüm görüşün nasıl ilerleyebileceğine dair bir anlayış geliştirmenizdir. Aksi takdirse, bu metni ya da önemli filozoflardan herhangi birini okumak zaman kaybıdır.

Hobbes Dersi II: Ek A

DERS NOTU: HOBBS'UN DOĞAL DURUMUN → BİR SAVAŞ DURUMU OLDUĞU İDDİASININ ÇERÇEVESİ

1. Doğal Durum = df. herkesi korkuyla karışık saygı durumunda tutacak Egemen gücün bulunmadığı olgu. Savaş Durumu = df. Savaşla uğraşma iradesi alenen kabul edilir. Bir Savaş Durumu fiili savaş durumuna dayanmaz ancak zıddı için bir güvencenin olmadığı bir gerginlik süresi boyunca ayrıca bilinen bir yaradılışa dayanır. Diğer tüm zamanlar boyunca barış hâkim olur.

2. Doğal Durumun → Savaş Durumu olduğu iddiası için delil:

- (a) Eşitlik (Doğal olarak sahip olunan beceriler ve zihinsel güçlerin) Hobbes'un öz-korunma arzusu ve ferah bir yaşamın araçları için arzunun politik doktrininde merkezi bir konuma sahiptir –amaçlarımıza ulaşmamız için sahip olduğumuz umutta eşitliğe öncülük eder.
- (b) Umut eşitliği–hayatın doğal ve üretilmiş araçlarının kıtlığı göz önüne alındığında –insanları birbirleriyle rekabet durumuna sokar ve onların potansiyel düşmanlar haine getirir.
- (c) Rekabet –diğer insanların amaçlarıyla ilgili büyük belirsizlik ve bize karşı işbirlikleri ve geçici ortaklıklar oluşturma imkânları– çekinmeye, yani, genel bir güvensizlik durumuna neden olur.

- (d) Çekingenlik –başka insanların kibir ve boş gururla hareket ederek egemenlik kazanmak için teşvik edilebilmesi olasılığını daha da büyütür, hiçbir uzlaşmanın güvenlik sağlayamayacağı gerçeğiyle birlikte– verimli çabayı değersiz kılar (yırtıcılık daha verimli olabilir) ve insanların kendi güvenliklerini ilerisi düşünülerek yapılan saldırıda görmelerine neden olur.
- (e) Önceden tahmin edip duruma göre davranma, yaradılışın, koşullar elverişli görüldüğünde ilk darbeyi vurma olgusu olarak genellikle ve herkesçe bilinir, tanım gereği bir Savaş Durumudur.

3. Şu noktaları inceleyin:

- Bu iddiaya göre kimsenin mantıksız davranacağı varsayılmaz. İddia ne de insanların ferah bir yaşam için daima daha büyük araçlara sahip olmak için sınırsız arzuları olduğunu varsayar.
- (d) adımında, başka insanların tahakküm kurmak için kibir ve boş gururla teşvik edilmelerinin mümkün olduğu ve bu imkânın hesaba katılması gerektiği varsayılır; fakat hiç kimse fiilen bu şekilde teşvik edilemez. (Burada insan aynı zamanda bu meselenin Hobbes'un iddiası için gerekli olup olmadığı sorusu üzerinde durmalıdır.)
- Hobbes'un iddiasının önemi kısmen, insan hayatının normal koşulları hakkında gayet akla yatkın varsayımlar olduğu gerçeğinde yatar. Örneğin, herkesin diğer insanlar üzerinde egemenlik kurmak isterken fiilen kibir ve boş gurur etkisi altında olduğunu varsaymaz. Bu tartışmalı varsayım, bizi sonuca götürür ancak bu sonucu çok az ilginç kılar.

- Hobbes'un psikolojik ve diğer varsayımlarının tüm insan davranışları düşünöldüğünde kati bir biçimde doğru olmalarının gerekmediğini unutmamalıyız. Onun örneğın psikolojik bir egoist olmadığını gördük. Varsayımlarının sadece Hobbes'un ilgi duyduğu politik ve toplumsal durumlar türündeki insan davranışı üzerine başlıca etkileri biçimlendirmek için yeterince doğru olmaları gerekir. Amaçlanan yoruma uygun olarak, Hobbes'un seküler ahlak sisteminin politik bir doktrin anlamına geldiğini unutmayın ve bu açıdan, söz konusu sistemin insan hayatının belirli boyutlarını vurgulaması uygundur.

HOBBS III

HOBBS'UN PRATİK AKIL AÇIKLAMASI

I. Mantıklı ve Rasyonel

Bugün Hobbes'un pratik akıl yürütmeye ilişkin açıklamasını; onun seküler ahlaki sistemi dediğim şey veya onun politik doktrini içinde ortaya çıktığı haliyle tartışacağım. O, pratik akıl yürütmeyi bir akılcılık türü olarak görür ve Locke'a atıfta bulunacağım şekilde, pratik akıl yürütmenin bir mantıksızlık türünü içerdiği yönünde bir düşünceye sahiptir. Yani, pratik akıl yürütmenin iki şekli arasında ayrım yapabilecek olmamız benim görüşümdür. pratik akıl yürütmenin rasyonel ya da mantıklı olduğunu düşünebiliriz. Şimdilik "rasyonel" ve "mantıklı" basit kelimeler, etiketlerdir ve aralarındaki farkların neler olabileceğini bilmiyoruz. Sıradan İngilizcede ikisi de bir şekilde mantıklı tutarlı ya da mantığa dayalı anlamına gelir. Fakat günlük konuşmada aralarında fark olduğu algısına sahipmişiz gibi görünür. Genelde bu kelimeleri eşanlamlı olarak kullanmayız. Biri, başka bir insana, "Çok sıkı ve aşırı düzeyde mantıksız müzakere ediyordu, ama onun bakış açısından, mükemmel düzeyde rasyonel olduğunu teslim etmeliyim." Bu bakımdan, aralarındaki farkı belli bir düzeye kadar kabul ediyoruz. "Mantıklı" kelime-

sini, haklı düşünmek, makul ve diğer görüş açılarını görebilme yeteneği ve benzeri anlamlarda kullanma eğilimindeyiz; oysa, “Mantıklı” kelimesi makul olmaktan ya da insanın kendi iyiliği ya da çıkarlarına göre hareket etmesi anlamından daha fazlasına sahiptir. Kendi çalışmam ve bu tartışma; mantıklı işbirliğinin makul koşullarını içeriyor, oysa rasyonel; bir insanın çıkarı ya da avantajı, kendi başına ya da her insanın işbirliğiyle geliştirmesini kapsıyor.

Hobbes düşüncesini pratik akıl yürütmenin, yapılması gereken rasyonel şeyin (rasyonel \neq mantıklı, şeklindeki formülün geçerli olduğu yer) ne olduğuyla ilgilenmeyi kastettiği şekilde açıklıyor. Hobbes’un listelediği Doğa Kanunlarının Çoğu bizim içgüdüsel olarak Mantıklı olduğunu düşündüğümüz şeyin altına düşüyor. Doğa Kanunları makul işbirliğinin talimatlarını formüle eder ya da bizi böyle bir işbirliği için uygun erdemlere, ruhsal durumlara ve karaktere hazırlar. Örneğin, ilk kanun barış aramak, ona uymaktır gerekli olduğunda kendimizi savunmaktır; ikincisinin bir insanın istiyor olması gerektiği şey olduğunu söylüyor, diğer insanlar da haklıyken, kendi hakkını tüm şeylerin üzerinde tutmak ve diğer insanlar karşısında o insanların kendisi karşısında sahip olmasına izin vereceği kadar özgürlükle rekabet etmek, üçüncüsü ise kendi uzlaşmalarımıza itaat etmekle ilgilidir. Dördüncüsünden onuncusuna kadar tümü işbirliğini kapsayan bir erdem ya da başka bir şeyle yerine getirilmelidir: gönül borcu, başkalarıyla uyum, affedicilik ve özür; başka insanları hor görmeme, onları eşit kabul etme ve benzeri. 10. Doğa Kanunu kendimize başkalarının da sahip olmasından hoşnut olmadığımız bir hakkı ayırmamak, der vb. Tüm bu kanunlar, toplumsal yaşam ve barışçıl bir toplum için gerekli olan işbirliği talimatla-

rına uygun olarak yerine getirilmelidir (*Leviathan*, Bölümler 14 ve 15). Fakat Hobbes'un ısrarla tavsiye ettiği bu mantıklı ilkeler, bizlerin uyması için, başkalarının da uyduğu koşullarda rasyoneldir. Egemen Gücün rolü kısmen diğer insanların da bu kanunlara uymasını (yeterince) garanti etmektir, ki böylece bu kanunlara uymak herkes için rasyonel olsun. Hobbes, bu şekilde Mantıklı ilkeleri (mantıklı içerikle) Rasyonel koşullarda değerlendirir.

Bununla birlikte Hobbes, bu mantıklı ilkelere uymamızın sadece diğerlerinin de uyması koşuluyla rasyonel olduğunda ısrar ediyor. Söz konusu ilkeler kendi çıkarımızı gerçekleştirmemize yardım eder. Başka bir deyişle, mantıklı olarak kabul edebileceğimiz bu grup ilkelerin, benim bu koşulu algıladığım anlamda, uymamız gereken, temel çıkarlarımıza dayanan rasyonel ilkeler olmalarının, başkaları tarafından da uyulmasını sağladığı iddiasında bulunuyor. Öz-korunmamıza, evlilik şefkatine ve ferah yaşam için araçlara ya da başka bir ifadeyle kendi esas çıkarımıza olanak sunan şeye başvuruluyor. Egemen Gücün rolü öyleyse kısmen, diğerlerinin de doğa kanunlarına uymasını yeterli düzeyde garanti altına almaktır, ki bizim de onlara uymamız bizim için rasyonel olsun, böylece barışı güvence altına alsın.

Sonra toplumsal sözleşmeyi ve bunun fiiliyatta ne yaptığını ele alacağız; yaptığı, Egemen Gücü böyle bir garanti için gerekli koşulları etkili bir şekilde yerine getirmesi için yeterli yetkilerle donatmaktır. Egemen Gücün varlığı, koşulları, doğa kanunlarıyla bağdaşmadığı için, artık mantıklı zeminlerin ya da rasyonel zeminlerin bulunmadığı böyle değiştirir. Ama zorluk ve bence Hobbes bu zorluğu ilk görecek insanlardan biridir, doğal durum kendisinde, bu durumu uzlaşmalarımız kanalıyla yerine getirmemizi ya da uymamızı rasyonel kılacak böyle bir failin

nasıl var olabildiğini görmektir. Dolayısıyla kitabın temel iddialarından biri, toplumsal işbirliğinin bu mantıklı ilkelerini alıp rasyonel koşullarda savunduğumuzdur.

Rasyonel ilkeler ve mantıklı ilkeler arasında zıtlığı bir parça daha detaylı açıklamaya çalışayım. Bunu yapmanın iki yolu var:

- (a) Pratik akıl yürütme ve insan hayatında kendilerine özgü rollerini kullanarak
- (b) İçeriklerini ya da bize gerçekten ne söyledikleri ve bizden ne yapmamızı istediklerini kullanarak, ki içeriği sezgisel olarak Rasyonel ya da Mantıklıya ait bir şey olarak ayırt edebiliriz.

Bu ilkelerin oynadığı (a) rolünün ayrımı şudur: toplumsal işbirliğinin içeriklerinin başka bir kavramdan epey farklı olduklarını düşünüyorum, yalnızca etkili ve verimli toplumsal etkinlik koordinasyonu olacak şekilde, örneğin, bir kovandaki arılar ya da bir fabrikadaki montaj hattında çalışan işçiler. Koordinasyon etkinliğiyle meşguldürler, verimli ve kesinlikle söyleyebiliriz ki toplumsal. Fakat durumlarının işbirliği olması gerekmez. Toplumsal olarak koordine edilirler ve belki de insanların uymalarının beklendiğini bildiği türden kamusal kurallar mevcuttur ancak normal anlamda işbirliği yapıyor değildirler. O zaman işbirliği kavramını toplumsal olarak koordine olmuş ve hatta verimli etkinlikten ayıran şey nedir?

Her toplumsal işbirliği kavramı (yalnızca etkili, verimli ve koordine olmuş sosyal etkinliğin karşısı olarak) iki parçaya sahiptir:

- (a) Bir parça, işbirliğiyle meşgul olanlar için bir rasyonel avantaj kavramı tanımlar, her bir bireyin ya da her birliğin iyi ya da refah içinde vs. olduğu şeklinde bir düşünce. Rasyonel ilkelerin bir dökümü burada temel olarak devreye girer, fakat sadece, rasyonel avantajı tanımlamada kullanılan bir unsur değildir. Rasyonel avantaj, işbirliği halindeki her bireyin ya da her birliğin bu etkinlikte rol almaktan kazanç sağlayacağı düşüncesini içerir. Rasyonel olduklarını ve bunun üzerinde düşündüklerini varsayınız. Bu, başka insanlarca onlara yöneltilmemiş olan fakat onlar düşündükten sonra kendi başlarına ulaştıkları kendi çıkarlarının bir düşüncesidir ve bu onları işbirliği kavramının ikinci boyutunu kabul etmeyi istiyor olmalarına öncülük eder;
- (b) Bu ikinci kısım toplumsal işbirliğinin uygun olabilecek adil koşullarını belirler ya da işbirliğinin adalet koşullarını. Bu koşullar bir tür karşılıklılık ya da mütekabiliyet kavramını ve bu kavramın uygulamada ne kadar spesifik yorumlanacağını içerir. Bu, karşılıklılığın ya da mütekabiliyetin bir tek yorumu olduğu anlamına gelmez. Farklı durumlarda uygun düşecek sayısız karşılıklılık yorumu bulunabilir. Bunlar adil koşulların etkili, verimli ve koordine olmuş toplumsal etkinliğe dayattığı kısıtlamaların yaşandığı koşullarında açığa çıkar ki bu etkinlik aynı zamanda adil toplumsal işbirliğidir. Adil toplumsal işbirliğinin bu koşullarını tanımlayan ilkeleri biz mantıklı olarak tanımlayacağız. Söz konusu ilkelerin rolü; böyle bir mantıklılık kavramını yorumlamaktır.

Ayrıca, bir sosyal işbirliği kavramının, insanların buna katılmaya ve şartlarını yerine getirmeye muktedir olduğunu ve işbirliğini mümkün kılan şeyin ne olduğu konusunda bir fikre sahip olduğunu varsaydığına da dikkat edin. İnsanları toplumsal işbirliğiyle meşgul olabilir kılan bir doğru ve yanlış algısının rolünü, adalet algısını daha sonra tartışacağız.

Şimdi, adil işbirliği koşullarını belirleyen talimat ya da ilkelere özel bir durumda mantıklı olacaktır. Bu yüzden, bir insanı bir başkasıyla müzakere ederken mantıklı olduğu şekilde tanımladığımızda, her ne kadar kendi görüş açısından kusursuz bir rasyonellikte olsa da bizim söylediğimiz onun bir şekilde, tartışmaya mantıksız (adil olmayan ya da adaletsiz) koşulları dayatmak için belki tesadüfi, kendi adına talihli bir durumun avantajını kazandığıdır. Her ne kadar, verili durumu onaylamak ve olaylara onun bakış açısından bakmak zorunda kalsak da muhtemelen onun bu şekilde davranması, rasyonel (kendi çıkarını devam ettiren) bir durumdur.

Hobbes'un rasyonel anlamda pratik düşünce açıklamasının bazı özelliklerine, insanların hedeflerinin Hobbes tarafından odaklanılan çıkarıcı (self-related) doğasını tartışmış olduğumuz anlamda zaten temas etmiştim. Bu hedeflerin bizim öz-korunma, evlilik şefkati ve ferah bir yaşam araçları için hedeflerimiz olduklarını hatırlayalım. Şimdi bunların üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak ilerleyeceğim.

Hobbes'un seküler ahlak sisteminde ya da politik müzakeresinde, insanların nihai hedefleri, uğruna uğraştıkları ve kendileri için zevk aldıkları olgular ve etkinliklerdir. Bu hedefler, kendi sağlığımız, gücümüz ve refahımız için tutkularımız; ailemizin refahı; ya da rahat bir hayat yaşamak için araçlara ulaşmak konusunda

endişelenmeye, benliğe odaklanır. Bu görece dar görüşlü bir endişedir ve Hobbes'un politik müzakeresinin amacına uygun insan doğasının çıkarıcı bir açıklaması anlamında dar görüşlüdür. Söz konusu nihai hedefler ya da arzular konusunda iki nokta öne çıkar:

İlki (a) bu nihai hedefler ya da arzuların benim tanımladığım haliyle, kendiyile ilgili ve amaca-bağımlı olduklarıdır. Amaca-bağımlı olduklarını söylemek, tümüyle herhangi bir mantıklı ya da rasyonel ilkeye veya da genel anlamda herhangi bir ahlak kavramına dayanmadan ya da değinmeden tanımlanabildikleri anlamına gelir. Örneğin, yiyecek ve içecek için arzuyu ele alalım; ya da dostluk ve arkadaşlık. Bu ve diğer “amaçlar”ın koşullarında ilgilendiğim bir olguyu geniş bir anlamda tanımlayabilirim; yemek istediğim her şeye ya da içmek istediğim her şeye sahip olduğum, güvenli bir durumda olduğum ya da ailemin güvenli bir durumda olduğu vb. bir olgu olarak. Adil davranılmak gibi kavramlara ya da haklara ya da ahlaki bir karakteri olan diğer kavramlara gönderme bulunmaz. (b) Hobbes'un görüşüne göre insanların sahip olduğu en önemli nihai hedefler ya da arzular toplumsal olmayanlardır; yani, bir doğal durumda ve uygar toplum üyeleri olmayarak sahip olunacağı varsayılan arzular. Bu arzular toplumu çözülmüş ya da doğal şartlarına dönmüş olarak düşünseydik bile insanların karakteristikleri olarak kalırdı. Bunun ifade ettiği anlam, Hobbes'un toplumsal teorisinin ya da politik doktrin açıklamasının bütün olarak toplumsal kuruluşlar tarafından yaratılmış olan hedeflere ve arzulara dayanmayacağıdır. O, bu temelleri daha temel şeyler, toplumu şekillendirmek üzere hareket eden unsurların ve insanların parçaları olarak düşünür. Bu hedefler parçaların –bireylerin– ulusun, güya, yapay

bir beden gibi mekanik olarak birleştirilmiş olması dışındaki özellikleridir. (krş.*De Cive*'de EW ii, s.xiv'deki pasaj). (Burada Hobbes'un şemasının üç parçasını hatırlayın: beden, insan, vatandaş –her biri bir öncekinden oluşturulur.)

İkincisi, Hobbes'un düşüncesine göre insanlar bu amaç-bağımlı arzulara ek olarak, belirli ilke-bağımlı arzulara da sahiptirler. Bunlar üst seviye arzulardır ve yukarıda tartışılan amaç-bağımlı arzular gibi alt düzey arzuları varsayar. Hobbes'da ilke-bağımlı arzular, sadece mantıklı davranış ilkelerinin tersine rasyonel seçim ilkeleri tarafından tanımlanan arzulardır. Onları ilke-bağımlı olarak adlandırıyorum çünkü onları tanımlamak için şu ya da bu ilkeyi alıntılar yapmak zorundayız. Mantıklı olanlara karşın rasyoneldirler, çünkü tanımlayabileceğimiz ve belirtebileceğimiz bir rasyonellik ilkesine uygun sergilenen ya da uygun müzakere edilen arzulardır. Örneğin rasyonel bir ilke, hedeflerimize erişmek için en etkili araçlara erişmemiz olabilir. Bu ilkeye uygun müzakere edilecek ve hayata geçirilecek arzu rasyonel bir arzu olacaktır. Bunları aynı zamanda, söz konusu ilke uğruna, böyle bir ilke nedeniyle hareket etmeyi arzulamamız ve böyle bir ilkeye uygun müzakere etmemiz anlamında nihai arzular ya da hedefler olarak da düşünüyorum.

Şimdi, Hobbes'un ch. 11, s.47'de (1. paragraf) söylediklerini hatırlayalım: "... insanın arzusunun nesnesi, sadece bir kere ve bir anlığına tadı çıkarılacak şey değildir; fakat her zaman güvenceye almak için, gelecekteki arzusunun tarzıdır. Ve bu yüzden şiddet eylemleri ve tüm insanların yatkınlıkları sadece elde etmeye değil, aynı zamanda mutlu bir hayatı sağlama almaya yöneliktir." Böylece, bizler, her birimiz Hobbes'un şu şekilde tanımladığı genel bir yatkınlığa sahibizdir: "... aralıksız ve yerinde

duramaz, sadece ölümden son bulan bir güç arzusu.” Bir kere başarılacak en yüksek hiçbir amaç yoktur, sadece tatmin olmuş bir aklın sükûnunda rahatlayabiliriz.

Burada not edilmesi gereken birkaç nokta var:

(1) İlki, Hobbes’un aynı zamanda akıl kapasitemizden dolayı, zaman boyunca bir hayat yaşayan birey olarak kendimize dair bir anlayışa sahip olduğumuzu ve bir geleceğimiz, belki de epey uzak bir geleceğimiz olduğumuzu düşündüğümüzü söylüyor olacaktır. Bizi şimdi sadece nihai arzular hareketine geçirmez, geleceği görüyor ve bizi geleceğe taşıyan tükenmez arzu dizilerinin imkânını anlıyoruz. Bu gelecek arzuları bizim şu an fiilen sahip olduğumuz arzular değildir. Psikolojik olarak aktif değiller, ama şimdi gelecekte sahip olacağımızı öngörüyoruz ya da bu arzulara belirli zamanlarda büyük ihtimalle sahip olacağımızı. Örneğin, gelecekte yemek için yiyecek isteyeceğimi şimdi bilebilirim ve kilerimin dolu olduğundan emin olmak için önlem alabileceğimi garanti etmeyi isteyebilirim; ancak bu arzu şimdiki açlık durumuna dayanmaz. Şu an sahip olduğumuz ve rasyonel kalacağımız boyuta dek daima sahip olacağımız daha yüksek düzeyde bir arzu söz konusudur ve bu, bizim şimdi uygun, daha önce tanımladığımız rasyonel ilkeye dayanan bir davranışla, bu geleceğe ait arzular için önlem alacağımızı kendimize garanti etme arzusudur. Bizi şimdi hareket geçiren, gelecek arzuları değil, daha çok daha yüksek düzeydeki arzulardır; ve amacını, yani, arzunun yapmaya uğraştığı şeyi tanımlamak için rasyonel ayırt etmenin belirli ilkelerini dayanak almak gereklidir. Daha üst düzey arzular bizi teşvik ederler ve kendilerini diğer arzuların da yaptığı gibi eylemlerde açığa vururlar.

Hobbes insanları “aralıksız ve yerinde duramayan, sadece ölümden son bulan bir güç arzusu” sahipleri olarak betimler. “Ve bu durum, bir insanın, zaten eriştiğinden daima daha yoğun bir haz için umut etmesi; ya da ılımlı bir yetkiyle memnun olamaması değildir; ancak iyi yaşamak için güç ve araçları sağlama alamamasıdır ki şu an sahip olduğuna daha çoğunu kazanmaksızın sahiptir. (*Leviathan*, s.47). Burada “Bir İnsanın Gücü ... şimdiki aracıdır, biraz gelecek kazanmak Güzel görünür” (*Leviathan*, s.41) cümlesini hatırlayalım. “Daha çok güç” için arzu, bir kere başarılan, rahatlayabileceğimiz ve kendimizi tümüyle tatmin olmuş sayacağımız en yüksek amaç bulunmadığını belirtir.

(2) İkinci nokta ise şudur: Kendisini güç daha çok güç (insan hayatının bilinen koşulları) için bir arzu olarak açığa vuran genel yatkinlik bu arzunun amacını, başarmak için uğraştığı şeyi tanımlama isteği anlamında ilke-bağımlı bir arzudur, plan ve niyetlerimizi oluştururken rasyonel tasarlamanın (ya da rasyonel seçimin) belirli ilkelerini dayanakalmak gereklidir. Daha üst-düzey arzular belirli ilkeler tarafından tanımlandığı haliyle rasyonel olan davranış şemasını oluşturma ve takip etmek için var olan arzulardır. Temelde, ben-merkezci (daha düşük ya da birinci sırada) arzular bu üst-düzey arzuları açıklayamaz ya da açığa çıkarıldıkları davranışları açıklar.

Burada bize yardımcı olacak bazı örneklerden bahsedeyim. Şu rasyonel seçim ilkelerini düşünün. Herhalde bu ilkeleri sadece bir liste halinde tanımlayabiliriz:

- Geçişlilik İlkesi vs. Tercihlere başvurmuş (ya da alternatifler üzerinden) (Siparişi Tamamlama)
- Etkili araçlar ilkesi

- Daha çok tercih edilmiş sonuç için Daha Büyük bir Olasılığı Tercih Etme İlkesi
- Baskın alternatif İlkesi

Rasyonel bir insan bunları ve diğer rasyonel ilkeleri anlar ve uygular ve insanların bu ilkelerin tanımladığı üst düzey arzuları, amaç-bağımlı (ve doğal) arzuların bütünlüğünü bu arzulara göre gerçekleştirmeye çalışmasını ayarlamak arzusu olarak görülebilir.

Bu arzuları rasyonel arzular olarak adlandırmak uygun görünüyor. “Rasyonel” ya da “rasyonellik”i tanımlamakla uğraşmayacağım. Bunun yerine, örnekler ve listelerle ilerleyelim. Böyle bir liste için az önce sayılan ilkeleri düşünün. Örneği, rasyonel ilkelerin diğer tür ilkelerle zıtlığı, mantıklı ilkelerdir. Hobbes’un doğa kanunlarının zorlayıcılığını ayırt etmek üzere bir tür direktifi belirtmek için kullandığı ilkeyi düşünün:

“Kendine yapmayacağı şeyi bir başkasına yapma.” I: 15: p. 79 (Bu 19. Doğa Kanunu’ndan sonra gelir ve L. 79 Doğa Kanununun sonucusudur).

Bu bir tür mantıklı ilke örneği olarak verilebilir: Hedeflerini geliştirmek için etkili araçları olmayan bir insan (diyelim ki) rasyonel olmayan bir insandır (diğer şeyler eşittir); oysa kendilerine yapmayacakları şeyi başkalarına (muhtemelen cezalandırılmayacaklarını düşündükleri için) yapanlar mantıksız insanlardır. Bu onların rasyonel olmadıklarını ima etmez, bilinen amaçları, daha da ileriye gitmektir. Fakat bu ilkeyi çiğnerken mantıksız insanlara dönüşürler.

Hobbes’un “Doğa Kanunları” olarak adlandırdığı ilkelerin tümü akla yatkın biçimde mantıklı ilkeler olarak adlandırılabilir. Özellikle aşağıdakilere dikkat edin:

- Leviathan, s.64, ilk Doğa Kanununun ilk bölümü: Herkesin ulaşmayı umdukları sürece barış için gayret etmesi gerekir.
- Leviathan, s.64-65, Doğa Kanununun ikincisi: Bizim istiyor olacağımızı diğerleri de istediği zaman, hakkımızı her şeye karşı şart koşmak ve başkalarına kendimize karşı tanıdığımız özgürlüğün başkalarına karşı kendimize tanıdığımız kadarıyla tatmin olmak. Bu bir karşılıklılık ilkesidir.

Ve böyle devam eder: Doğa Kanunlarının 10'dan 19'a kadar numaraları not edelim.

Bu ilkeleri Hobbes'un ifade ettiği gibi katıksız biçimde kabul edemeyiz; fakat yine de, ifade edildiği gibi ya da yukarıda yumuşatıldığı gibi, mantıklı ilkeler olarak adlandırmak için uygun görünüyorlar ve bu ilkelerin hatırına onlara uygun hareket etme arzusu mantıklı arzulardır.

Mantıklı arzular aynı zamanda rasyonel arzuların oldukları anlamda ilke-bağımlı olan arzulardır. Her iki türde yer alan arzular rasyonel ya da mantıklı ilkelere dayanılarak belirlenmiştir.

Şimdi Hobbes'un gönüllü eylemler hakkında söylediklerine dönelim:

- İnsanların gönüllü eylemlerinin amacının, tamamen rasyonel olduklarında ve ayırt edecek zamanları olduğunda daima kendilerine hoş görünen bir şey olduğunu ifade eder. Hobbes der ki: "... ve herkesin gönüllü hareketinin amacı kendisine iyi görünen bir şeydir" (*Leviathan*, s.66). Başka bir deyişle, kendi çıkarımıza karşı gönüllü davranış sergilemeyiz. Görünüşteki iyi, gerçek bir iyi olmaktan çıktığında, o zaman insanların kibir ve boş gurur motive oldukları durumları bir kenara bırakarak, söz konusu durumda bir yanlışlık ya da talihsizlik bulunduğunu varsayar, ki her

ne kadar eylem kötü bir davranış halini aldığıında davranışı sergileyenlerin kendilerine atfedilmese de (*Leviathan*, s.66). Hobbes bazı gönüllü davranışların mantığa aykırı olduğunu kabul eder. Örneğin, bir nokta üzerindeki yoğun düşüncelerimiz bir sonuca ulaşır ve son bulur, bu noktadaki (etkili) arzuyu Hobbes irade olarak tanımlar ve bizim düşünüp taşınmalarımız (temaşa) ve dolayısıyla irademiz kibir ve boş gururla bozulabilir. Fakat Hobbes inanıyorum ki her durumda gönüllü hareketlerin söylenmeden anlaşılan amaçlarının yanı sıra bize hoş gelen bir görünüşe de sahip olduğunu düşünür. İnsanlar kibir ve boş gururla hareket ettiğinde bile hâlâ kendi çıkarlarına uygun olduğunu düşündükleri bir şey için uğraşırlar, yürüttükleri mantık hatalı olsa da.

Hobbes gönüllü hareketler hakkındaki bu iddiasını bazı hakların nasıl terkedilemeyeceği ya da başkasına taşınamayacağı içeriğinde gerçekleştirir. Örneğin, bizler her zaman öz-savunmamızda Egemen Güce güvenme ve hayatımızı korumak için gerekli olduğunu düşündüğümüz şeyi yapma hakkına sahibizdir. Hobbes “Hakkın karşılıklı taşınmasının, insanların Sözleşme dediği türden bir şey olduğunu söyler (*Leviathan*, s.66) ve sözleşmelerde bazı temel haklar daima bizde saklıdır.

(b) O zaman rasyonel bir insanı nasıl tanımlayabiliriz, bir insanın mantık yürütmesi de hatalı olabileceği için, başka bir deyişle biz hatalı bir sonuca sahip olacağımız için. Fark onların mantık yürütmesinin yanlışlığı, neden görünüşte iyi olanın onlar için gerçek iyi olmadığıının açıklamasında yatıyor. Eğer açıklama onların disiplinli olmadaki başarısızlıkları ve boş gurur vb. için olan eğilimlerine izin

vermeleriye öyleyse onlar (tam olarak) rasyonel değildir. Bununla birlikte açıklama, (örneğin) engellenemez ve davranışta bulunanın hatası olmayan bir *bilgi eksikliğinde* yatıyorsa, söz konusu kişi hâlâ kusursuz rasyonel davranıyordur, ulaştıkları sonuç yanlış olsa bile.

Özetlersek Hobbes'un *Politik Müzakeresinde* şu görüşler yer alır:

- Kusursuz rasyonel insanların gönüllü davranışların amacı bu insanlar tarafından daima kendilerine (bireyler olarak) iyi görünen bir şey olarak düşünülür. Bu iyilik, hem şimdiki hem ön görülebilir gelecekteki arzularımızı hesaba katarak (bireyler olan bize ait olan) amaç-bağımlı, çıkarıcı arzularımızın sıralanmasıyla birlikte rasyonel düşünüp taşınma ilkeleriyle tanımlanır. (Burada öncelik sırlamasına sahip temel çıkarları hatırlayın: öz-korunma, aile şefkati, zenginlik ve hayat araçları.)
- Görünen iyiliğin gerçekten iyi olmadığı anlaşıldığında, rasyonel bireyler durumundaki açıklama, bu bireylere atfedilmesi uygun olan (başka bir deyişle, kibir ve boş gururun sonucu olmayan) bir akıl yürütme başarısızlığı ya da hatasında yatmaz. Ama önlenemez bilgi eksikliği ya da başka önlenemez koşullarda yatar.
- Rasyonel insanların gönüllü davranışları kısmen en üst sıradaki arzu tarafından teşvik edilir, ilke-bağımlı olan ve sadece amaç-bağımlı olmayan arzular. Kusursuz rasyonel bir insanda bu daha üst-arzular tümüyle kurallara bağlayan –tümüyle etkili ve kontrollüdürler.

Bu yüzden rasyonel düşünüp taşınma *hatalı* bir sonuca ulaşabilir ve bu sonuç dikkate alınarak davranış sergilendiğinde bir faciaya neden olabilir. Ancak sonucun hatalı olması ve bir faci-

aya yol açması talihsizliğin sonucudur ve kişinin kendi hatası değildir. Tutkular vb. üzerinden akıl yürütmede ya da bozulmalarda hatalar yoktu.

II. Mantıklı Uygar'a ait Uyum Maddelerinin Mantıksal Temeli

Toplumsal işbirliğinin bir yönü, koordine olmuş toplumsal etkinliğin, daha ileriye, herkesin (rasyonel) iyiliğine, herkes için adil (mantıklı) şekillerde nasıl ayarlanabileceği üzerinde düşüncelerdir. (Mantıklı) işbirliğinin adil koşulları kavramını ve işbirliği yapan (rasyonel) her bir kimsenin iyiliğinin ya da avantajının kavramını kapsar. Hobbes'un insanı düşünme biçiminde yararlandığı politik müzakere, toplumsal işbirliğinin ve rasyonellik ve mantıklılık kavramlarının nasıl anlaşılacağı üzerine daha fazla ayrıntıya neden olur. Problemimiz Hobbes'un bir yandan bireylerin rasyonel müzakereleri ve öte yandan adil işbirliğinin talimatlarını formüle ettiği ya da böyle bir işbirliği tarafından desteklenen düşünce alışkanlıklarına bizi ikna ettikleri için içerikleri içgüdüsel olarak mantıklı olan doğa kanunları arasındaki ilişkiyi nasıl anladığını keşfetmektir. Geleneksek olarak Doğa Kanunları şu şekillerde düşünülür:

- (a) Doğa Kanunları dünya ve üzerindeki, insanların da dahil olduğu tüm yaratıkları üzerinde haklı bir otoriteye sahip olan Tanrı denilen varlığın (yasa yapıcı) kanunlaştırmalarıdır (normlardır).

- (b) Bu haklı otoritenin kanunlaştırmaları gibi, tanım gereği “kanun” haklı otorite sahibi birinin emri olarak anlaşıldığı için bu kanunlaştırmalar emirlerdir ve bu yüzden katı anlamda (ve ilkelerden nitelik yönünden farklı) kanunlardır.
- (c) Bu kanunlar (tanrısal esin kaynağı olanların tersine) doğa kanunlarıdır, çünkü emrettikleri şey ve emirler olmaları aklın doğal güçlerinin doğru kullanımıyla onaylanabilir, ki rasyonel varlıklar olarak insanlar, biz güçlerimizi düşüncemize göre açık olan doğa gerçekleri üzerinde düşünmek için kullandığımızda bu akla sahiptir ve uygun çıkarımlarda bulunabilir. Yani, doğal neden ile Tanrı’nın varlığını ve Tanrı’nın insanların mutlu olmalarını ve toplum içinde yaşamasını istemiş olması vs. gerektiğini tasarlamak mümkündür. Dolayısıyla, bazı talimatlar bu temel amaç için gerekliyse, o zaman doğa kanunları, doğa kanunları olurlar ve kanun gücüne sahip olurlar.

Şu şekilde anlaşılabilir: Hobbes der ki: Üzerimizde haklı otorite sahibi Tanrı’nın talimatları, bu talimatlar bize, bir bakıma, doğa hakikati, benzer şekilde insan olma doğamızın hakikati vb. hesaba katıldığında, doğal nedenimiz tarafından ve bu nedeni kullanarak duyurulduklarında, Doğa Kanunlarıdır.

15. Bölüm, s.80’nin sonunda şunları söylerken Hobbes’un aklında Doğa Kanunlarının böyle bir yorumu (ya da buna benzer bir yorum) vardır: “Nedenin bu diktelerini insanlar, sadece insanların kendilerini muhafaza etmeleri ve savunmaları için yol gösteren şeylerle ilgili sonuçlar ya da teoremler oldukları için uygunsuz bir biçimde Kanunlar adıyla adlandırmak için kullanırlar; oysa kanun, uygun bir biçimde, ötekiler üzerinde ege-

menliği olan onun sözüdür. Fakat biz aynı Teoremleri her şeyin üzerinde egemenlik hakkı olan Tanrı sözünde yer aldıkları şeklinde düşünürsek; o zaman uygun olarak Kanunlar olarak adlandırılırlar.”

Son dersin başlangıcında Hobbes’un sisteminin seküler yorumunun neden öncelikli olduğuna inandığımı açıkladım. Tamamlayıcı teolojik yorum Hobbes’un ne resmi politik kurumlar yapısı açıklamasına ne de sağlam içeriğine zarar veriyor: Dünyadaki herkesin öz-korunması için gerekli olan, kurtuluş için gerekli olan ile çatışmaz. Zaten Hobbes’un iddiasının doğal nedenlerini kullanacak rasyonel insanlara hitap ettiği anlaşılıyor. Hobbes’un Doğa Kanunlarına referansının aynı zamanda, başka bir bakış açısından, Tanrı kanunları olarak alınabilecek olması şu anlama gelir: Teolojik endişelerin sunumu bu kanunlara zarar vermez ya da onları etkilemez ne de ulusun oluşumuna zarar verir.

Bu yüzden, ben hangi toplumsal işbirliği ilke ve standartlarına, herkesin kendilerini korumaları ve mesut bir yaşam için araçlara erişmeleri için boyun eğmelerinin rasyonel olacağı hakkında Doğa Kanunlarını öncelikli sonuçlar olarak dayanak almayı öneriyorum. Bu boyun eğip uyum sağlama şekli diğer kişilerin benzer şekilde boyun eğdiği koşullarda herkes için rasyoneldir. Bu yüzden doğa kanunları, genel olarak herkes tarafından uyulduklarında ve bu genel uyum herkesçe alenen biliniyorsa kolektif olarak rasyoneldir. Ya da pratik düşünme tartışmasına geri dönersek şunları söyleyebiliriz: Doğa Kanunları bir mantıklı ilkeler ailesi tanımlar, içerik ve rolleri kavrandığı kadarıyla, genel uyum her biri ve herkes için rasyoneldir.

Doğa Kanunlarını tanımlamanın diğer bir yöntemi ise şudur:* Doğa Kanunları Kant'ın yalın önermenin (assertoric) varsayımsal zorunlulukları tanımına çok benzer. Bunlar, rasyonel insanlar olarak hepimiz kesin bir hedefe (Kant'a göre pek çok ve çeşitli hedeflerimizin sırasıyla yerine getirilmesi olan)kendi mutluluğumuz hedefine sahip olduğumuzdan dolayı herkes için geçerli Varsayımsal Zorunluluklardır.** Kant'a göre, kendi mutluluğumuz hedefi, rasyonel bir varlık olarak doğal gereklilikten dolayı sahip olduğumuz hedeftir. Kant'ın bununla ne söylemek istediğinden emin değilim. Mutluluk ideası ona göre çeşitli arzularımızı tatmin etmek için onları zaman içinde nasıl düzenleyip planladığımızı kapsayan bir kavramdır. Öyleyse bu açıdan Kant'ın politik neden açıklaması Hobbes'un daha önce anlatılan açıklamasına benzer. Kendi mutluluğumuzun bizim için bir sonuç olması, tam olarak, doğal varlıklar olarak bizlerin, arzularımızın öyle ya da böyle tatmin edilmesine yardımcı olmayacağımız ama bunun için endişelenebileceğimiz anlamına gelir. Bu açıklamayı Hobbes'a uygun hale getirmek için mutluluk hedefini öz-korunmamız ve mutlu bir hayatın araçları olarak anlaşıldığı haliyle kendi refahımız hedefiyle değiştiriyoruz.

Varsayımsal bir Zorunluluk ve Kesin bir Zorunluluk arasındaki ayrım, yerini tutan ilkenin ya da direktifin nasıl gerekçelendirildiğinde yatar ve ifade biçimi ya da usulünde yatmaz. Böyle bir varsayımı biz hep bir ilke ya da direktif olarak yazarız: Söyleneni ve daha fazlasını yapmak. "Birinin uzlaşmasına itaat etmek" ya da "kendi sağlığını korumak" gibi direktiflerin bir in-

* Bu Kant okuması J. W. N. Watkins tarafından şurada öne sürülür: *Hobbes's System of Ideas* (New York: Barnes and Noble, 1968), s.55-61.

** Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Çeviri ve editör: H. J. Paton (London: Hutchinson, 1948), II: 21, Ak. 4: 15f.

san için Varsayımsal Zorunluluklar ya da Kesin Zorunluluklar olup olmadıkları söylendikleri zeminlere göre belirlenir. Bir kişi birini, Varsayımsal bir Zorunluluk ve ötekini, Kesin bir Zorunluluk olarak değerlendirebilir. Birinin, kendi saygınlığını vs. korumasının gerekli olduğu zeminlerde onların uzlaşmalarına itaat eden biri bu direktifi Varsayımsal bir Zorunluluk olarak kabul eder, çünkü saygınlık bir tür güçtür. Oysa kişinin bu yüzden sağlığını koruması için, bunu kendi ahlaki görevlerini yerine getirmek olarak algılsa bu emri Kesin bir Zorunluluk olarak kabul etmesi gerekir.

Bu yüzden Kant'ın etiğinde pratik akıl yürütmenin iki prosedürü vardır: Özel Varsayımsal Zorunlulukların gerekçelendirildiği, genel rasyonel seçim ilkesini ve kendi mutluluğumuzun ideasını içeren biri ve özel Kesin Zorunlulukların gerekçelendirilme durumuna göre tanımlanan, CI-procedure'ünü hatırlatan diğeri.* Bu prosedür, mantıklılığın gerektirdiklerini ifade eder. Yani, herkesin davranışları toplumsal olduğu kadar boyun eğdiği ilkelerin belirtilmesinde başvuru sınırlamalar. Varsayımsal Zorunluluklar herkesin kendi, bireyler arasında çeşitlilik gösteren hedeflerine göre gerekçelendirilir. Kesin Zorunluluklar herkesin, daha özel hedefleri ne olursa olsun uyacağı gereklilikler olarak gerekçelendirilir.

Böylece Doğa Kanunlarının (Hobbes'un düşüncesinde) Varsayımsal Zorunluluklar Olarak yorumu şu noktaya ulaşır: Doğa Kanunları bizim içgüdüsel olarak mantıklı ilkelerle, yani herkesin (daha özel hedefleri ne olursa olsun) itaat edeceğini düşündüğümüz ilkelerle ilişkilendirdiğimiz türden içeriğe

* Ayrıntılı bir Kant ve Kesin Zorunluluk Prosedürü açıklaması için bkz. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s.162-181.

sahiptirler. Bu yüzden Doğa Kanunları mantıklı ilkelerdir. Ama Hobbes açısından bu ilkeler her birey için kendi öz-korunma hedefleri göz önünde bulundurularak gerekçelendirilir. Ve bu yüzden Varsayımsal Zorunluluklar olarak gerekçelendirilirler ve gerçekten de yalın önermenin Varsayımsal Zorunluklarıdır. Özetlersek, mantıklı ilkeler kolektif olarak rasyonedir.

Bu yüzden Hobbes'un Kant'a zıt görüşünü toparlayarak şu noktaya ulaşırız:

- (a) (Bu bölümün başlangıcında tanımlandıkları gibi) geleneksel olarak dikkate alınan Doğa Kanunları Mantıklı olanla ilişkilendirdiğimiz içerik ve role sahiptir. Bunları Uygar Uyum Maddeleri (ya da barış) olarak adlandıralım. Bu maddeler insanların toplum içinde yaşarken korunmasına yönelik maddeler olarak anlaşılabilir. Bu maddeler Hobbes'a göre, ahlak biliminin konusudur –iyi ya da kötü olanın bilimi. Bu ilkelerin iyiliği varoluşlarının barışsever, sosyal ve rahat yaşam anlamına gelmesine dayanır, ki tüm insanların (rasyonel olduklarında) katıldıkları barış iyidir.
- (b) Ancak her ne kadar uygar uyumun maddelerinin içerik ve rolü yeterince standart ise, Hobbes'un, üzerinde gerekçelendirdiği zeminler bir tek Rasyonelin altına düşer: Bu maddeler her kişi için yukarıda betimlenen rasyonel müzakerelerine başvurularak gerekçelendirilmiştir. Bunu ben Hobbes'un “kendilerini korumaya ve savunmaya neyin yol açtığına ilişkin Sonuçlar veya Teoremler” şeklinde adlandırırken kastettiği anlamda alıyorum. (*Leviathan*, s.80). Tanrı Emirleri şeklinde görüldüklerinde kanunlar olurlar. Bu yüzden Hobbes için: Mantıklı olanın zeminleri Rasyonel olandır.
- (c) Bu nedenle Hobbes'da ahlaki hak kavramı için, bu kavramın normal olarak anlaşıldığı haliyle bir yer olduğuna inanmıyorum (ki insan bunu kesinlikle sorgulayabilir). Haklar ve

zorunlulukların kanuni yapısı ve benzer şeyler vardır; fakat ahlaki hak ve zorunluluk Rasyonel olandan farklı zeminleri kapsıyorsa, ki ben buna inanıyorum, Hobbes kanuni görüşünde buna hiç yer vermez. Bu onun geleneksel doktrine saldırdısını kısmen açıklar. (bkz. bu bölümün Ek A'sı)

Doğa kanunlarına itaat etme yükümlülüğümüze gelince, Hobbes doğa kanunlarının, içinde yer aldıkları (in forointerno) bir arzuya bağlandıklarını belirtir, fakat hep eyleme koyarak değil (in foroexterno), çünkü eğer bir insan verdiği tüm sözleri yerine getiriyorsa ve bir başkası bunu yapmıyorsa, “tüm Doğa Kanunlarının zemininin zıddına, kendisini ötekiler için bir av yapar ve kendi kesin helakini sunar” (*Leviathan*, s.80)

Son olarak Hobbes şunları belirtirken ahlak felsefesinin bir tanımını sunar, “Barış, İyiliktir ve bu yüzden aynı zamanda Barışın yöntemi ya da araçları... Adalet, Şükür, Alçakgönüllülük, Merhamet ... yani denebilir ki, Ahlaki Erdemler ve bunların karşıtı Ahlak Bozukluğu, Kötülük. Şimdi Erdem ve Ahlaksızlık bilimi, Ahlak Felsefesidir ve bu yüzden Doğa Kanunlarının hakiki Doktrini Ahlak Felsefesidir” (*Leviathan*, s.79). Bu yüzden ahlak felsefesini nedenin bu emirlerinin bilimi, Doğa Kanunu olarak tanımlıyor ki barış durumuna geçiş başarılacaksa herkesin bu kanuna uyması gerekir. Ya da başka bir şekilde ortaya koymak istersek, ahlak felsefesini gruplar halinde yaşayan insanların çıkarlarını korumak için gerekli olanın bilimi halinde düşünür. Ahlak felsefesinin amacının bu talimatların, Doğa Kanunlarının içeriğini tasarlamak ve açıklamaktır –neden rasyonaliteyi temel aldıklarını açıklamak. O zaman neden mantıklı ilkeler olduklarını açıklamak için yapabileceğimiz açıklama, toplumsal yaşamı olanaklı kılmak için gerekli olan talimatların türleri olduklarının ortaya çıkmasıdır.

Hobbes kendisini bu ilkelerin temelini açıklıyor olarak görür, okulların Aristo (aleladelik, tutkular) üzerinden yaptığını yapıyor olarak değil, ne dine ya da vahye vb.; ne de tarihe başvurarak, örneğin Thucydides'in yaptığı gibi. Nedenin dikteleri olarak Doğa Kanunlarına tümevarım yöntemiyle, ulusların tarihi üzerine bir araştırmayla vb. ulaşılmaz. Nedenin diktelerine tündengelim bilimiyle ulaşılır; beden ve insan doğasının ilk ilkelerine geri dönerek ve politik toplumun (vatandaşlar ya da Leviathan) nasıl işlemesi gerektiğini anlayarak, toplumun tabiri caizse çözüldüğünde görünür olan parçalarına bakarak. O, toplumun, insanın temel unsurlarını analiz eder, herkesin harekete geçirildiği temel çıkarlarını tanımlamaya girişerek. Sonra, bu analize dayanan her şeyi temel akarak, bu temel çıkarları gerçekleştirmek için nedenin bu diktelerinin ya da doğa kanunlarının herkes tarafından uyulmasının gerekli olduğu sonucuna varır. Bunu başarmak için elbette ki bir Egemen Güç olmalıdır. Egemen Güç ya da Leviathan belirli bir sonucu yerine getirmesi gereken yapay bir kişiliktir. Gelecek sefer göreceğimiz gibi, Egemen Gücün görevi bu diktelere itibar etmemizi hepimiz için mantıklı hale getirmektir, çünkü biliyoruz ki, etkili bir Egemen Gücün varlığı diğerlerinin de itibar edeceğini garanti edecektir. Bu garantinin yokluğunda herkesin bu diktelere itibar etmesi mantıklı olmayacaktır. Egemen Güç hepimizin bu mantıklı ilkelere göre davranmak ve bu ilkelere uymak için rasyonel olmasının gerekli koşuludur. Eğer bu yapay kişilik bu hedefe ya da role etkili bir şekilde hizmet edecekse politik toplum, bir bakıma, belirli bir şekilde inşa edilmelidir. Ve bunun ne olduğunu, Bilim olarak Akıl (ahlak felsefesi) fark etmelidir.

**HOBBS'DA AHLAKİ ZORUNLULUK OLUP
OLMADIĞI**

Bu soruyu tartışmaya Hobbes'un adalet diye bir şey olmadığını söyleyen akılsıza yanıtına bakarak başlayacağım: I: Ch. 15 [1. Basım., 72f] S. 120-130

1. Hobbes'un tezi şudur: Öteki tarafın zaten yerine getirdiği ya da öteki tarafı yerine getirmeye mecbur etmek (ya da tazminat ödetmek) için bir gücün olduğu uzlaşma durumunda, uzlaşmamıza itibar etmemiz daima doğru nedenle uyum halindedir. (Uzlaşmaya varmanın her iki taraf için de rasyonel olduğunu varsayalım.) Daha önce dile getirdiğimiz gibi: Bu koşullarda mantıklı olması (daima) rasyoneldir. (Geçerli) uzlaşmaları korumak daima bir doğru neden diktesidir.

2. Hobbes bu tezi destekleyecek üç nokta üzerinde duruyor:

(a) Birinin bir başkasının uzlaşmasını çiğneyebileceğini reddetmez ve olaylar sonuçlanırken, çıkar bu nedenle sınırsızca (beklenebilir) fakat Hobbes asla mantıklı bir şekilde çıkar elde etmeyi umamayacağımızı düşünür. Toplumsal yaşamın mevcut hali göz önünde bulundurulduğunda tek mantıklı beklenti kendimize zarar vermesidir. İhanetin kimi zaman başarılı olması, aksi durumu kanıtlamaz. Ve ihanetten

kazanç elde edenler hâlâ haklı nedene aykırı hareket ediyordur, çünkü mantıklı bir şekilde çıkar elde etmeyi ummamışlardır.

Hobbes'un yorumuna göre bu, başarılı Egemen Gücü alaşağı eden ve iş başındaki hükümeti fiilen durduran isyan durumunda gerçekleşir. Bu türden olaylar bilinmez değildir fakat isyanla meşgul olanlar yine de mantığa aykırı hareket ediyor durumdadırlar: Başarılı olmayı beklemeleri için hiçbir nedenleri yoktur ya da başarılı olarak yarattıkları örnek ötekileri hükümeti devirerek hedefteki mahvoluşuna ulaşmak için cesaretlendirmeyecektir.

- (b) Hobbes'un başka bir iddiası, bizi diğerlerine karşı koruyan işbirlikçilerin yardımına tümüyle bağımlı olduğumuzdur ve sözleşmelerini ihlal eden herkes, başkalarının yardımlarını ve desteklerini ummadıkları durumda ya etkili bir şekilde ihanete hevesli olduklarını deklare ederler (tabiri caizse düzenbazlıklarını aleni hale getirirler) ya da uzlaşmalarını sessizce bozarlarsa (ve diğerlerinin bundan haberi olmazsa) işbirlikçilerince yanlışlık ya da hata eseri kabul edilirler, ki yanlışlık ya da hata mantıklı bir şekilde, insanın güvenliğinde zarara yol açmaksızın ortaya çıkarılmayacağı düşüncesine dayanmaz. Bu yüzden geçerli sözleşmelerin açıkça ya da gizlice çiğnenmesinin, mantıken ve gerçekte bizim zararımıza oldukları varsayılmalıdır. Sadakatin, öz-korunmamız için daima gerekli bir araç olduğunu varsaymalıyız.
- (c) Hobbes daha sonra teolojik değerlendirmelere (kurtuluşumuz ve sonsuz saadetimiz konusunda) farklı bir sonuç sunması için başvurulamayacağını savunur. Öldükten sonraki hayatımızın doğal olan hiçbir bilgisi mevcut değildir ve bu tür değerlendirmeler temelinde, uzlaşmaların çiğnenmesi

de (örneğin, başka bir inancın kurallarına ihanet kafirlik olarak addedilir) akla aykırıdır .

3. Hobbes'un adalet diye bir şey olmadığını söyleyen aptala karşı iddiasını, bu çok önemli pasajda, başvurunun yalnızca kendi güvenliğimiz ve öz-korunmamız için öncelikli çıkarımıza olduğunu vurgulayarak özetledim. (Burada ferah bir yaşam için arzuyu da dahil edelim.) Hobbes şöyle devam ediyor:

Geçerli sözleşmelerin çiğnenmesinden (öz-korunmamız açısından değerlendirildiğinde) kazanç ummak asla mantıklı değildir, her ne kadar kimi zaman ihanet aslında kazançlı olsa da.

Hobbes iddiasını bir gerçeklik sorusu ve insan yaşamının saygınlık koşulları göz önünde bulundurulduğunda neyi ummanın mantıklı olduğu ve insan psikolojisinin yatkınlıkları üzerine dayanan bir soru haline getiriyor.

Hobbes'un iddiası kendisinin başka bir yerde tonladığı iki mesele vurgulanarak güçlendirilebilir:

- (a) İlki, insan yaşamının, barış ve güvenlik koşulları her tehdit edildiğinde ya da altı oyulduğunda ortaya çıkan çok büyük belirsizliği. Bu belirsizlik ve barış ortadan kalktığında, mümkün olan birkaç zararla birlikte düşünüldüğünde, rasyonel bir insan, uygun bir şekilde emanete, verili barış koşullarına ihanet ettiğinde mevcut ve acil kazanç önerilerini gözden çıkaracaktır.
- (b) İkincisi, rasyonel bir kişi kibir ve boş gururun çok büyük ihtimalle bizi ihanete kışkırtan şey olduğunu ayırt edecektir (barış süregelirken ve sözleşme korunurken). Kibir ve boş gurur algımızı saptırır ve düşüncelerimizi çarpıtır ki düzeltildiklerinde yalan yanlış şeyler olduklarını ve öz-korunmamız için yıkıcı olduklarını görebiliriz.

4. Pek çoğumuz hiç şüphesiz hâlâ Hobbes'un iddiasını meselenin hakikatlerine ikna etmekten uzak bulabiliriz. Politik meselelerde Tutsak İkilemi (Prisoner's Dilemma) örnekleri onun iddialarını boşa çıkaracak gibi görünebilir. Fakat bence Hobbes'un bu tür vakaların farkında olmadığı, bizim kadar açık-göz olmadığı ve daha karanlık ihtimalleri görmediği düşüncesini dayanak almıyoruz.

Benim tahminin Hobbes'un mantıklı olmanın rasyonel olduğunu kanıtlamaya çalışırken ki temel düşüncesinin onun pratik akıl açıklaması tarafından tanımlandığı haliyle hem bu durumların üstesinden gelmesine olanak verir hem de söz konusu durumları önemsiz olarak tanımlayarak gerçekten aşar. Bu açıdan onun hatası, eğer bir hataysa, kesinlikle aptallık değildir; ancak altta yatan düşüncesinden kaynaklanır. Hobbes sadece öz-korunma çıkarımıza başvurmak ister, çünkü sadece en temel, hiç kimsenin temel olduğunu sorgulamayacağı çıkarlarımıza başvurmak ister. Bu yüzden, Hobbes sert bir şekilde basitleştir ama bilinçli olarak.

5. Aptala karşı iddiası bence Hobbes'un aslında bu iddiada ahlaki bir zorunluluk kavramına başvurmadığını (normal olarak anlaşıldığı haliyle) gösterir. Ancak onun pratik akıl içeriğinin böyle yapmasına izin vermediğini henüz göstermedik mi? Onun rasyonalite kavramının dışlar görüldüğü şey nedir? Diyelim ki aşağıda sözü edilen anlamlarda mantıklı kavramıdır:

- (a) İlki, sözleşmeleri çiğnememiz için sahip olabileceğimiz farklı tür nedenler söz konusudur. Hobbes aptala karşı, aptalın yanlış nedenler türüne başvurduğu iddiasında bulunmaz; aptalın gerçek üzerine varsayımını tartışır. Buna karşın, mantıklı bir insan verdiği sözü ihlal etmek için, bazı kalıcı ve uzun ömürlü avantajlar kazanmanın yeterli bir [neden] olduğunu düşünmez. Herhalde durum o kadar değişti ki değişimi öngörselerdi söz vermezlerdi; farklı bir

taahhüt onlar için daha çok avantaj demek olurdu. Yine de bu, taahhütten geri dönmek için yeterli değildir, verilen sözler, görünüş itibariyle insanın avantajlarına göre biraz zarar anlamına da gelse [korunacaktır] hatta bu, kesin ve baştan sona bir zarar durumu olsa bile.

- (b) İkincisi, mantıklı bir insan belli belirsiz konuşulan dürüstlük değerlendirmeleri ve kazançların dağıtımı ve örneğin taraflar arasındaki bir ittifaka kaybetmek gibi şeylerin ne olduğuna biraz ilgi duyar. Buradaki önem anlaşmanın yapıldığı sırada avantajların dengesidir, ki biz bunu insanların müzakere yapma gücü olarak adlandırabiliriz. Mantıklı bir müzakere arka plandaki dürüstlüğün belirli koşullarını karşılayan bir müzakeredir. İleride bu koşulların belirli görüşlere göre neler olabileceğini ele almaya çalışacağız. Fakat aptala yanıtında Hobbes'un bu unsurdan bahsetmediği not etmeye değerdir ve gerçekten de politik müzakeresinin genel anlamı buna karşıdır. Hobbes verilmiş bir sözün insan bu sözü yerine getirmeye zorlandığında (I: Ch. 14, p. 69] ya da başka hiçbir hakiki alternatif bulunmadığında bile bağlayıcı olduğunu belirtir; hâlâ gönüllü bir davranış olduğu için ve diğer benzer tüm davranışlar gibi, kendi avantajımıza göre bir beklentiyle yapılır.

Bu yüzden Hobbes'un görüşünün aptala verdiği karşılıklı dile getirildiği haliyle (örneğin verilmiş sözler hakkındaki) ahlaki yükümlülüğün sıradan anlayışına izin vermediği sonucuna varıyorum çünkü bu anlayış (örneğin sözlerin verildiği koşullar hakkında) biz daha iyisini yapabilecekken bile dürüstlük ve sözlere itaat etme kaygısını içerir. Ve eğer Hobbes'un Pratik Akıl açıklamasını tam anlamıyla kabul edersek, bunların ikisi de hariç tutulmuş görünür.

Hobbes Dersi III: Ek B

HOBBS'UN DOĞA KANUNU: LEVIATHAN, 14-15. BÖLÜMLER

Doğa Kanunu = Neden tarafından ortaya çıkarılmış, bizi hayatımız için yıkıcı vs. olanı yapmaktan men eden bir talimat olarak tanımlanır. (*Leviathan*, s.64).

Birinci Doğa Kanunu: Birinci ihlal: barış aramak için; ikinci ihlal: kendimizi savunmak için (64)

İkinci Doğa Kanunu: Başkaları da istediğinde barış uğruna her şeye karşı hak olarak şart koşmayı istiyor olacağımız şey (64f)

Üçüncü Doğa Kanunu: Yapılmış sözleşmelere riayet (71)

Dördüncü Doğa Kanunu: Şükür; kimsenin onların iyi niyetlerini reddetmeme nedeni (75-76)

Beşinci Doğa Kanunu: Karşılıklı iyilik. (76)

Altıncı Doğa Kanunu: Pişman olduğunda hatalı davranışlar için özür dileme (76)

Yedinci Doğa Kanunu: Sadece gelecekteki bir iyilik için cezalandırmak, intikam amacıyla cezalandırmamak (76)

Sekizinci Doğa Kanunu: Başkalarını küçümsememek ve onlara kin duymamak (76)

Dokuzuncu Doğa Kanunu: Başkalarını doğa gereği eşit saymak, kibre kapılmamak. (76-77)

Onuncu Doğa Kanunu: Toplumsal Sözleşme süresince, kimse başkalarının da kendine ayırmadığı hiçbir hakkı kendine ayırmayacak, böbürlenmeye karşı (77)

On Birinci Doğa Kanunu: Yargılara insanların eşitliği göz önünde bulundurularak varılması (77)

On İkinci Doğa Kanunu: Ortak Kullanım (77)

On Üçüncü Doğa Kanunu: Eşit paylaşım (78)

On Dördüncü Doğa Kanunu: Payın doğuştan kullanımı; en büyük çocuğun mirasa hak kazanması (78) (11-14) (Adalet dağıtımı hakkında)

On Beşinci Doğa Kanunu: Arabuluculara himaye belgesi sağlanır (78)

On Altıncı Doğa Kanunu: Çekişme halindeki arabuluculuk yapmak (78)

On Yedinci Doğa Kanunu: Hiç kimse davasından dolayı yargılanamaz (78)

On Sekizinci Doğa Kanunu: Hiç kimse doğuştan nedenlerle tarafı olarak yargılanamaz (78)

On Dokuzuncu Doğa Kanunu: Çekişmeli durumlarda yapılan yargılamalarda, kimsenin bir başkasından daha çok tanıklık edemeyeceğini güvence altına almak, vb. (78) (15-19 Doğal Adalet hakkında)

Doğa Kanunları Özeti: Kendimize yapılmasını istemeyeceğimiz bir şeyi bir başkasına yapmamak (79)

Doğa Kanunları *in forointerno* olarak bağlayıcıdır. (79)

Ahlak Felsefesinin Tanımlanması: İnsanlık toplumu için neyin iyi ve kötü olduğunun bilimi. (79f)

Barışın Gerekli Koşullarından (80) itibaren Doğa Kanunları tartışması (80)

Doğa Kanunları uygun olarak Kanunlar olarak adlandırılır: Nedenin, korunmamıza dayanan teoremlerin dikteleridirler (80)

[1983] Doğa kanunlarına uyma yükümlülüğümüze göre Hobbes, doğa kanunlarının (*in foro Interno*'da) yer almaları

gereken, fakat her zaman eyleme koymaya dayanmayan (*in foroexterno*) bir arzuya bağlı olduğunu anlatır, çünkü eğer bir insan başkaları sözünde durmuyorken hep sözünde duruyorsa bu insan, “kendisini başkalarına av haline getirir ve Doğa Kanunları zeminine zıt olarak kendi helakine neden olur.” (*Leviathan*, s.79).

O, doğa kanunlarının her birinin bireylerin her birinin rasyonel çıkarı için olduğunu düşünür. Öyleyse yürürlükte olan ve toplumsal hayatın mantıklı özelliklerinin her insanın rasyonel avantajına göre gerekçelendirildiği yönünde bir iddianız var. Hobbes, içinde, bu tür zorunluklar olarak doğa kanunlarının altına denk düşen tüm talimatları gerekçelendirmek istediği bir iddiada bulunur, fakat sadece başka herkesin bu talimatları uyaçağı varsayılabilirse.

HOBBS IV

EGEMEN GÜCÜN ROL VE YETKİLERİ

Hobbes'un bir doğal durumun sırası gelince savaş durumu olması gerektiğini düşünmesine izin veren zeminleri inceledim ki fiili anlamda ikisi aynı şeylerdir. Savaş durumu karşılıklı olarak yıkıcı olan bir durumdur ve her şeyi hesaba katarsak herkes için yıkıcı olduğunu düşünebiliriz. İnsanlar rasyonel oldukları sürece, olayların bir doğa durumuna gerilemesine engel olmak isteyeceklerdir. Doğal durumun sadece insan yaşamının normal ve kalıcı özelliklerine başvuran bu boyutlarını tonlarken ve bu türden kibir, boş gurur gibi diğer unsurları vurgulayan daha etkileyici unsurların bazılarının kullanımını engellerken yapmaya çalıştığım şey Hobbes'un iddiasının daha yapıcı bir yorumunu sunmak idi. Bununla birlikte, tabii ki bunların karşılarında korunma durumuna geçilmesi gereken olasılıklar olmalarına izin vermeliyiz; yine de fiilen hesaba katmamız gereken durumlar olduğunu bilmesek de.

O zaman, Hobbes'un görüşünde açıkça Egemen Gücün rolünün, dengede tutmak (stabilize) ve dolayısıyla herkesin normal ve düzenli olarak Doğal Duruma bağlı kaldığı toplumsal

durumu, Hobbes'un "Barış Durumu" olarak adlandırdığı durumu korumak olduğu görülüyor. Egemen Güç herkesi "korkuyla karışık saygı" durumunda tutan yaptırımlar dayatarak toplumu dengede tutar. Egemen Gücün etkili olmasının onu ve sonra da doğa kanunlarına itaat etmeyi her bir kişi için rasyonel kıldığı, toplumsal bilgidir. Herkese Doğa Kanunlarının güçlendirileceğinin güvencesini sağlar. Çoğu insan o zaman diğerlerinin de boyun eğdiğini bildiğinden bu kanunlara boyun eğer.

Şimdi, doğal durumdaki durumun biçimsel yapısı hakkında bir şeyler söylemek isterim ve bunun için de doğal durumu, Princeton Üniversitesi'nden, matematikçi A. W. Tucker tarafından 1950 yılında icat edilen bir fikir olan Tutsak İkilemi oyunu ile karşılaştırmalıyım. Tutsak İkilemi, iki kişilik, sivil itaatsiz, toplamı sıfırsız oyundur. Sivil itaatsizdir, çünkü anlaşmalar bağlayıcı (ya da zorlayıcı) değildir ve toplamı sıfırsızdır çünkü bir insanın diğerinin kaybettiğini kazandığı bir durum söz konusu değildir. Politik kurumlar bağlamında sık sık tartışılır ve aynı zamanda ahlaki kavramlar durumunda da. Muhtemelen pek çoğunuz duymuştur.

Standart bir Tutsak İkilemi örneği aşağıdaki sonuç matrisidir, (bkz. Şekil 2) İki tutsağın bir suç nedeniyle tutuklandıklarını, sorguya alındıklarını ve amacı ikisine de suçlarını itiraf ettirmek olan Bölge Savcısı'nın karşısına ayrı ayrı getirildiklerini düşünün. Bu hedefe ulaşmak için BS ikisinin de ayrı ayrı şu seçenekler ve sonuçların farkında olmalarını sağlar: İkisi de itiraf etmezse, tek tek ikinci bir saldırıyla suçlanacaklar ve iki yıl boyunca cezaevinde kalacaklar. İkisi de itiraf ederse ikisi de beş yıl cezaevinde kalacaklar. Biri itiraf eder, ötekisi etmezse itiraf eden serbest bırakılacak ve ötekisi on yıllığına cezaevine

girecek. Tüm bu koşullar Şekil 2’de belirtilir. Her karede iki rakam vardır: ilk rakam ilk tutsağın cezaevinde geçireceği yılların sayısıdır; ikinci rakam, ikinci tutsağın cezaevinde geçireceği yılların sayısıdır.

Tutsakların ikilemi, bu durumda her biri için söz konusu olan şansız sonuçları nasıl tartıp dengeleyecekleridir. ‘İtiraf etme’ eyleminin her iki tutsak için de ‘itiraf etmeme’ eylemine “baskın” olduğu söyleniyor. Bunun ifade ettiği şey her ikisi için de yapılacak en rasyonel şeyin itiraf etmek olduğudur, ötekinin ne yaptığının bir önemi yok. Bu yüzden, ilk tutsağın ikinci sıraya bahis oynamasına her durumda değer; yani itiraf etmelidir. İkinci tutsağın itiraf etmemesi durumunda ise ilk tutsak tümüyle kurtuluyor ki ikinci sırada ‘0, 10’ çifti ile bu durum belirtiliyor. Oysa birinci tutsak itiraf etmezse ve ikinci tutsak da itiraf etmemeyi seçerse o zaman birinci tutsak iki yıl mahkûmiyet alır (ilk sırada ‘2,2’ çiftiyle belirtildiği gibi). Dahası, itiraf etmek ve beş yıl ceza almak, ötekini ele vermekten ve on yıl ceza almanızdan daha iyidir. Ve bu her ikisi için de simetriktir. Bu yüzden, itiraf etmek için ikinci sıranın ilk sıraya baskın geldiği zeminde bir teşvike sahiplerdir ve aynı zamanda ikinci sütun da ilk sütuna baskın gelmektedir.

	Tutsak 2: İtiraf etmez	Tutsak 2: İtiraf eder
Tutsak 1: İtiraf etmez	2,2	10,0
Tutsak 2: İtiraf eder	0,10	5,5

Şekil 2:Tutsak İkilemi I.

Onlar için en mantıklı ortaklaşa hareket tarzı –ikisinin de itiraf etmesi sağlam bir seçenek değil, ikisi de ötekinin de aynı şeyi yapacağına güvenemez ve öteki itiraf ederken masumiyet iddiasının sonucu cezaevinde geçirilecek on yıl demek. İtiraf ederek, biri ya serbest kalmayı ya da tablonun sağ alt köşesinde ‘5,5’ ile belirtildiği gibi en fazla beş yıllığına cezaevine girmeyi garantiliyor. Biri sadece iki yıl ceza alma umuduyla itiraf etmeyerek on yıllık bir hüküm giyme riskini alıyor. Bu yüzden itiraf eyleminin ikisi için de eşit olarak itiraf etmeme eylemine baskın olduğu belirtiliyor.

Her iki tutsak için de ortaya çıkan sonuç, baskın olan alternatif seçerlerse, istikrarlı denge olmasıdır. Bir başka deyişle, her iki tutsak da eğer o itiraf etmez ama ötekisi itiraf ederse kaybetmek ihtimaliyle karşı karşıya. Bu yüzden sağ alt köşedeki çift, her ikisinin de bundan sapmasına değmemesi anlamında dengeli bir noktadır. Öte yandan, ikisi de bu şekilde rasyonel olarak hareket eder ve itiraf ederse, ikisi de en mantıklı hareket tarzını bir şekilde dengeleyebilselerdi –yapabilselerdi ve o zaman da itiraf etmemek için bir ön anlaşmayı zorlayabilselerdi olacak olandan daha kötü durumda oldukları bütün bunlara rağmen ortaya çıkacaktır. İki tutsak izole durumdadırlar fakat içeri girip “itiraf etmeyeceğime söz veriyorum” demeden önce bir araya gelebilselerdi bile, yine de hiçbir ötekinin sözünde duracağına güvenemez. Bu yüzden, ortada aralarında kurulmuş dostluğun ya da sevginin ya da güvene dayalı bağlılığın önceden oluşmuş bazı bağları olmadığı sürece bu, söz vermeye yardımcı olmaz. Ya da liderinin, ispiyonculuk yapanın “balıklara yem olacağını” garanti ettiği, bir gruba/çeteye aitlerse. Aksi takdirde itiraf etmeye ikna edileceklerdir ve mesele de zaten budur.

Bu durumun Hobbes ile ilgisi Doğal Durumda sözler verme niyetinde olan insanların da hemen hemen aynı durumu göz

önüne almalarıdır (her ne kadar hiçbir şekilde aynı olmasa da). Farklardan biri doğal durumun tekrarlayan bir oyun olacağıdır. Başka bir ifadeyle, biri normal olarak sadece bir kere olmamak üzere suç ortaklarıyla birlikte bu durumun kapsamına girecek ancak tekrar tekrar ve bu tür durum sadece bir rastlantının olduğu durumdan farklılaşacak. Yine de, insanlığın genel koşulunun, biri doğal durum olmak üzere, ki bir savaş durumudur, sadece iki stabil durum olduğuna dayandığı düşüncesini Hobbes'un düşüncesi olarak alıyorum. Ötekisini Hobbes'un zaman zaman söylediği gibi, doğa kanunlarını zorla kabul ettiren ve herkesin bu kanunlara uymasını güvence altına alan mutlak bir Egemen Gücün içinde yer aldığı "Leviathan durumu" olarak adlandırabiliriz.

Doğal durumun bir savaş durumuna dönüşmesinin nedeni ve bunun, dışına çıkılması çok zor bir stabil durum olmasını nedeni, etkili hiçbir Egemen Gücün bulunmamasıdır. Uzlaşmalar hiçbir işe yaramaz, Hobbes'un söylediği gibi, bu tür hukuki emirler, kimse, başkalarının da riayet ettiğine güvenemediğinden etkisiz emirler oldukları için. Bunun nedeni emirlere ilk uyanın, öteki tarafın da Egemen Gücün eksikliğinde uyacağına dair hiçbir güvencesi olmamasıdır. Bir uzlaşmada gerekli riayet genel olarak zamana yayılmıştır. Bir kişi daha erken yerine getirir ve o zaman, birkaç hafta ya da ay sonra başka biri yerine getirir. İlk kişinin yerine getirdiği zamanla öteki kişinin yerine kendi payına düşeni yetine getireceği zaman arasında durum değişiklik gösterebilir ve bu kişi o zaman uzlaşmaya itaat etmemek için bir nedene sahip olacaktır. İlk kişi, bunu bilerek, ilk planda, kendi payına düşen uzlaşma sorumluluğunu korumak için zemine sahip değildir. Bu yüzden de normal olarak bu durumda uzlaşmaya varmak için hiçbir nokta olmayacaktır. Hobbes'un ortaya koyduğu

yol şudur: “Dolayısıyla, kuralı ilk yerine getiren kişi; (asla terk edemeyeceği) kendi hayatını ve yaşam araçlarını savunma hakkına zıt olarak sadece kendisini, düşmanına ifşa etmiş olur.” (*Leviathan*, s.68)

Şimdi, neden Hobbes’un bir uzlaşma durumunda ilk riayeti kendini düşmanına ifşa etmesi olarak gördüğünü anlamak için, sadece Tutsak İkilemi’ni bir kere daha düşünelim. Hobbes’un tezi doğal durumun, ki bir savaş durumudur, Tutsak İkilemi’nin sağ alt köşesinin de stabil olmasına çok benzer bir şekilde stabil bir durumdur. Kimsenin bu seçeneği terk etmesine değmez. Dolayısıyla, arka plan koşullarında bir değişiklik yaşanmadığında stabil bir durum olacaktır. Yani, tutsakların içinde bulunduğu tüm durumun dışında olarak ele alınanlar gibi dışsal bir dayatma yoksa o zaman ikisi de itiraf edecektir, her ne kadar ikisi de itiraf etmeseydi daha iyi durumda olacak idilerse bile.

Doğal durumun hâlâ var olduğu gerçek bir durum örneği olarak, Hobbes ulus-devletler arasındaki ilişkiden bahseder (*Leviathan*, s.63). Aşağıdaki matriksi (Şekil 3’ü) bu durumu gösteren bir çalışma olarak düşünün. Üst sol köşeye bir barışı temsilen P (Peace) harfi koyalım, E’nin imparatorluğu (Empire) ve ‘S’nin itaati (Submission) temsil ettiği alt sola ise ‘E,S’ harflerini koyalım.

	Ulus 2 : Boyun eğ	Ulus 2: Boyun Eğme
Ulus 1: Boyun Eğ	P, P	S, E
Ulus 2: Boyun Eğme	E, S	W, W [D,D]

Şekil 3:Tutsak İkilemi 2.

Ve üst sağı ‘S, E’ harflerini koyalım, bunlar itaat ve imparatorluk kelimelerinin ilk harfleridir. Sonra alt sağı ‘Savaş-Savaş’ (war-war) kelimelerinin ilk harflerini, “W,W” harflerini koyalım ya da durum yeterince kötüyse ‘D, D’ harflerini de koyabilirsiniz, ki bunlar da yıkım (Destruction) kelimesinin ilk harfleridir.

Şimdi eğer ‘D,D’ yeterince kötü olsaydı bu [nükleer] caydırıcılık durumu olabilir. İnsan o zaman asla anlaşmayı ihlal etmek istemez. Fakat aksi takdirde silahlanma anlaşması durumunda, insan Tutsak İkilemi’ndekiyle aynı durumda olacaktı; yani, silahsızlanma anlaşması ya da silahları azaltma anlaşması çok güvenilmezdir. İki taraf da buna itaat ederse o zaman üst sol köşedesinizdir ve herkes daha iyi durumda olur. Fakat her zaman ötekinin kendi payına düşeni yapacağına güvenememeniz gibi bir tehlike vardır. Bu yüzden, bu, ihlal edenin tüm bilyeleri kazandığı bir durumdur ve bu durumda sağ alt köşeye düşersiniz ya da düşme eğilimindedir, savaşla ya da daha kötüsü karşılıklı yıkımla sonuçlanır.

Problem o zaman Hobbes’un gördüğü haliyle kendimizi doğal durumdan nasıl çekip çıkaracağımız ve Leviathan toplumu durumuna nasıl geçeceğimizdir. Bireyler arasında yapılan doğal durum anlaşmaları, az önce tartıştığımız türden istikrarsızlıkların konusu olduklarında bunu nasıl yapacağız? Hobbes bu problemi, bizi doğal durumdan çıkarması için ihtiyaç duyulan şeyi tanımlayan bir problem olarak görür.

İlk yapmamız gereken karşılıklı çıkara dayanan, stabil ve güvenli, sivil bir barış ve refahı içeren toplumsal bir durum tanımlamaktır. Bu durum nedir ve bu durumu karakterize eden talimatlar nelerdir? Hobbes’un görüşüne göre bu duruma, ilk olarak, Doğa Kanunları olan (*Leviathan*, s.63) nedenin diktelerinin talimatlarıyla ve ikincisi, bu kanunları uygulamak için gerekli tüm

yetkilere sahip bir Egemen Güç ya da ortak güç tarafından uygulandığı düşüncesi tarafından özellikleri kazandırılır. Bu yüzden doğa kanunları arka plan talimatlarını verir ve sonra sıra gerekli ve etkili yetkilere sahip Egemen Güce gelir ve tabii ki ardından tümünün üstünde Egemen Gücün özel kanunlaştırmaları gelir, yani, medeni hukuk.

Öyleyse insanın yapması gereken üçüncü şey bu karşılıklı çıkar dayanan durumu tesis etmek üzere hareket etmek olacaktır. Bu, Hobbes'un, Egemen Gücü "kuruluş" ya da yetkilendirme kanalıyla kurulması anlamına gelen Toplumsal Sözleşme tarafından gerçekleştirilen şey olarak düşündüğü şeydir. Dikkatten kaçmamalıdır ki Hobbes bir Egemen Gücün aynı zamanda fetih ya da onun ortaya koyduğu haliyle "ilhak" sonucu da meydana gelebileceğini düşünür. Bu üzerinde durulması gereken çok önemli bir noktadır, yani Egemen Güç her iki durumda da, bir fetih tarafından ya da bir yetkilendirme veya da toplumsal sözleşme kanalıyla kuruluş sonucu ortaya çıkmış da olsa aynı yetkilere sahiptir. Hobbes aynı Egemen Gücün hüküm sürdüğü ama birinde Egemen Gücün hükmünün ilhak ya da fetih sonucu oluştuğu ve ötekinde yetkilendirme ya da kuruluşun sonucu olan toplumsal bir sözleşme kanalıyla tesis edildiği iki ülkemiz olması durumunda Egemen Güç her iki ülkede de tam olarak aynı yetkilere sahiptir. (*Leviathan*, s.102) Fark yok. İkisi de etkin olarak aynı anayasal rejim olur. (Burada "anayasal" terimini, bir haklar bildirgesi ya da bu türden bir şeyi işaret etmeksizin çok geniş anlamda kullanıyorum.)

Bundan sonra olacak şey, bu karşılıklı çıkar durumunun herkesin normal olarak kurallara boyun eğmek için *yeterli bir güdüye* sahip olduğuna ve bu kurallara genellikle boyun eğildiğine dair güvence sağlayacak bir kuruluşun oluşturulmasıyla

dengelenmesidir. Egemen Güç bunu kimsenin karakterini, bir bakıma insan doğasını değiştirerek gerçekleştirmez. Yaptığı daha ziyade, insanların muhakeme etmeleri ve sözleşmeler yapmaları ve bu sözleşmelere itaat etmeyi kabul etmeleri ve nedenin ya da doğa kanunlarının öteki talimatlarına uymaları karşılığında arka plan koşullarını değiştirmektir. Uygulamada, Egemen Gücün varlığı göz önünde bulundurulduğunda, doğal durumdayken yapılacak şey, rasyonel bir hal alır, yapmamak yani doğa kanunlarına bağlı kalmak ise rasyonel değildir. Öyleyse tekrarlırsak, Egemen Gücün yaptığı şey, insanları yeniden düzenlemek ya da karakterlerini değiştirmek değil ama arka plan koşullarını muhakemeleri karşılığında değiştirmektir.

Herhalde güzel bir örnek aşına olduğumuz bir durum olabilir. Birinin gelir vergisini gönüllü ödeme durumunu alalım. Şimdi ihtiyaç duyduğumuz her şey için vergilerimizi akıllıca ödediğimizi aynı zamanda gelir vergisinin adil bir şekilde tahsil edildiğini, böylece insanların, ödemek istememeleri için sahip olacakları çeşitli nedenlere sahip olmadıklarına dair bazı varsayımlarda bulunuyorum. Toplanan gelir vergisinin insanların ihtiyaçları doğrultusunda, kamu yararı için harcandığı ve vergilendirme tarifesinin adil olduğu varsayımlarında bulunalım. Gönüllü bir gelir vergisi programınız olsaydı, insanlar başka herkesin aynı şeyi yaptığını düşünselerdi herkesin vergilerini ödemekten memnuniyet duyduğu bir durum ortaya çıkardı. Fakat büyük toplumlarda biri şu şekilde akıl yürütebilir, “Başka herkesin vergilerini ödediğinden emin değilim ve başkalarının benim üzerimden fayda sağlamasını istemem. Dürüstlüğümden hile yapabilecek ve vergisini ödemeyecek insanlar tarafından yararlanılmasını istemem.” Herkesin dürüst olduğu bir durum söz konusu olsa bile ve herkes başka insanlar da öderse vergi-

lerini ödemeye hazır olsa bile herkesi, herkesin vergilerini ödediğinden emin kılmak adına gerekli yetkilere sahip bir Egemen Güç tesis etmeyi kabullenmek makul olurdu. Bizim için bunu yapmayı kabul etmek, bir Egemen Gücü onaylamak kusursuz bir biçimde rasyoneldir, çünkü aksi durumda hiçbirimiz başka herkesin vergilerini ödeyeceğinden emin olacağımız bir yöntemle sahip olamazdık.

Bu örnekte, fiilen dolandırıcıların bulunduğunu varsaymadım. Herkesin vergilerini ödemekten mutlu olduğunu ancak sadece başka herkesin ödeyeceğini biliyorlarsa mutlu olduğunu varsaydım. O zaman Egemen Gücün yaptığı bu şemayı dengelemek, ki herkes gerçekten kendi karşılıklı avantajlarına uygun davransın. Sıradan yaşamda bunun pek çok örneği bulunabilir. Söz konusu düşünce her birimizin bir tür zorlayıcı yaptırım dayatılmasını istememizin rasyonel olduğudur, her ne kadar kendilerinden yapmaları bekleneni yapmayı istemeyen kimse olmasa da. Sanırım Hobbes bu durumların net bir anlayışına sahip ilk insanlardan biridir.

Şimdi *yetkilendirme* kavramına bakalım ve sonra adil ve iyi kanunlar hakkında bir şeyler söyleyerek devam edelim. Yetkilendirme kavramı *Leviathan'ın ilk kitabının sonunda* yer alan 16. Bölüm'de tartışılıyor. Hobbes orada ulusun oluşumundan herkesin davranışının bizim tanımladığımız haliyle kendini-engelleyici olduğu doğal durumun aşılması olarak bahseder. Hobbes 16. Bölüm'e "kişi"nin tanımıyla başlar: Bir kişi, hem kendisi olarak hem başka bir insanın emir ve eylemlerini temsil eden olarak hem de bu emir ve eylemlerin atfedildiği başka bir şeyin emir ve eylemlerinin temsilcisi olarak Hakiki ya da Kurgusal olup olmadığının dikkate alındığı bir kişidir. Kişiler

kendinde dikkate alındıklarında, o zaman o, bir Doğal Kişidir: Ve bir başkasının emir ve eylemlerinin temsilcisi olarak dikkate alındıklarında o zaman o ya da Sahte ya da Yapay Kişidir.

Egemen Güç ya da meclisin Hobbes yapay bir kişilik olarak düşünür, çünkü Egemen Güç toplum üyelerinin kendi adlarına hareket etmesi için yetkilendirdiği bir kişidir. Onları yetkilendirerek Egemen Güç eylemlerine sahip oluruz ve bu eylemleri kendi eylemlerimiz olarak kabul ederiz. Temsilciler ve vekillerin temsil ettikleri toplum tarafından sahip kılındıkları emir ve eylemlerinin aktörleri oldukları söylenir. O halde Egemen güç, bir tür aktördür ve Egemen Güç bizi temsil ettiğinden, Egemen Gücün eylemleri bize aittir.

Yetki kavramı şu şekilde açıklanmıştır. Egemen Gücün bir eylemi, yetkili bir kamu personeli tarafından, bu eyleme hakkı olarak yerine getirildiğinde yetki kanalıyla gerçekleştirilir. Başka bir şekilde söylersek, bir A insanı x eylemini B'nin yetkisine dayanarak ama eğer B bu eylemi yapma hakkına sahipse gerçekleştirir ve B bu eylemi gerçekleştirme hakkıyla A'yı yetkilendirir ya da bu hakkı A'ya teslim eder. Bu yüzden birini temsilciniz ya da vekiliniz olarak yetkilendirmeniz bu insana sizin haklarınızı kullanma yetkisi verir. Bu da temsilci ya da vekilinize sizin adınıza belirli bir kapasitede hareket etme yetkisi verdiğiniz anlamına gelir. Şimdi, Egemen Güç herkesin belirli şekillerde kendi adına hareket etme yetkisi verdiği kişi olacaktır; bu anlamda, Egemen Güç bizim temsilcimizdir ve yetkiyle hareket eder.

Şimdi yetkilendirme konusunda bazı önemli noktalara parmak basacağım. Öncelikle, yetkilendirme basit anlamda benden kaynaklanan bir haktan feragat etme değildir. Daha doğrusu, yetkilendirme başka birine hakkımı belirli bir şekilde hareket

edecek şekilde kullanma olanağı tanır. Bu yüzden Egemen Gücü yetkilendirirken haklarımızdan feragat etmeyiz ya da onları terk etmeyiz; daha çok Egemen Gücü haklarımızı belirli şekillerde kullanması için yetkilendiririz.

İkincisi, benim hakkımı kullanma hakkına sahip ve temsilcim olan kişi, daha önce sahip olmadığı bir yetkiye sahiptir. Yani, Egemen Gücü haklarımızı kullanmak üzere yetkilendirirsek o zaman Egemen Güç daha önce sahip olmadığı haklara sahip olur.

Üçüncüsü, yetkilendirme uzun ya da kısa bir süreliğine olabilir ve bu süre elbette ki, yetkilendirmenin devrine, amacına ve bu türden şeylere dayanır. Egemen Güç durumunda bu süre şüphesiz uzun bir süreyi kapsayacaktır. Hobbes'un dediği gibi hayat yetkilendirmesi ömür boyu olacaktır.

Bu o zaman bizi Egemen Gücün Yetkilendirilmesi konusuna getirir. Hobbes der ki, “Ulusun Temeli... *Eylemleri, birbirleriyle karşılıklı Uzlaşmalar halindeki, kendi başlarına herkesi Otorite kulan büyük bir halk yığını adına olan, bu halk yığınının tüm güç ve araçlarını, halk adına onların Barış ve Ortak Savunması için etkili çareler düşünürken sonuna kadar kullanabilen Bir Kişidir*” (Leviathan, s.88). O, bu konuda bazı daha önemli noktalara temas eder, Egemen Gücün, üzerindeki tek aktör olması gerektiği, bu hakların sunulduğu bir insan. Yani, iki ya da daha fazla egemen güç olamaz. İlk uzlaşmadaki tüm taraflar kendi haklarını kullanma yetkisine sahip aktör olarak aynı şekilde aynı insanı ya da aynı insanlar meclisini yetkilendirmiştir. Ve bu egemen güç kişisi ya da meclisi sözleşme yapılmadan önce sahip olmadıkları kullanım haklarına sahiptir.

İkinci bir nokta Egemen Gücün yararlandığı, pek çok insanın haklarının kullanımının Egemen Güce kendi aralarında yapılan

bir uzlaşmayla verilmesidir. Yani, Hobbes'ta bu ilk sözleşme ya da kuruluş yoluyla egemenlik, toplum içindeki herkes arasında varılan ama Egemen Güçle varılmamış bir uzlaşmadır. Herkes, Egemen Gücü kendilerinin vekili olarak yetkilendirmek ve kendi haklarının kullanımını Egemen Güce sunma işlemleri için Egemen Güçle mutabakata varmayı hariç tutarak herkesle uzlaşmaya varır. Egemen Güç ve toplum üyeleri arasında düzenlenen ilişki, yetkilendirme ilişkisidir, sözleşme ya da uzlaşma ilişkisi değildir. Egemen Güç aktördür ve her bir vatandaş Egemen Gücün davranışının müsebbibi ya da Egemen Gücün eylemlerinin sahibidir. Egemen Güç onların vekilidir ve Hobbes'un iddiasına göre toplum üyeleriyle Egemen Güç arasında bir sözleşme mevcut değildir. Bunun kendi başına önemli bir nokta olduğuna inanmıyorum, çünkü egemenliğin ilhak ya da fetih yoluyla ortaya çıktığı boyun eğme durumunda boyun eğen ve Egemen Güç arasında bir pakt vardır. Yetkilendirme durumunda oluşan anlaşma türüyle aynı tür bir durum söz konusu değildir, fakat bir anlaşma vardır. Yine de Hobbes açısından, Egemen Gücün yetkilendirmeyle kurulması halinde uzlaşma, Egemen Güç ile değil, toplum içindeki herkesin birbirleriyle arasında olur.

Şimdiye dek bu açıklama epey ölçüsüzdür ve sadece yetkilendirme kavramının ne olduğuyla ilgilenmektedir. Bu, Hobbes'un daha erken çalışması *De Cive*'de (1647) sunduğu, Egemen Gücün, herkesin haklarından Egemen Güce direnmek için feragat etmesiyle Egemen Güç olduğu farklı bir açıklamadır. Bu yüzden *De Cive*'deki açıklamada Egemen Gücün yetkilendirilmediği bir durum söz konusu değildir; tam olarak, herkesin bazı koşullarda Egemen Güce direnmek için kullanabilecekleri belirli haklarından feragat ettiği bir durumdur. *Leviathan*'da her-

kes Egemen Güç üzerindeki haklarını birbirleriyle bir sözleşme düzenleyerek kullanmayı müzakere eder, bu yüzden, Egemen Güç onların vekilleri olur ve Hobbes bu durumda, insanın bir toplumsal tüzel kişiliğın farklı ve daha güçlü bir algısına *De Cive*'de sahip olduğundan daha fazla sahip olduğuna inanır.

Şimdi, sırada, toplumsal sözleşmeden ne söylemesinin beklendiğini anlamaya çalışmanın yararlı bir çalışma olması var. Toplumun herhangi iki üyesi olarak Bir A ve bir B düşünersek ve varsayımsal bir sözleşme tasarlamayı denersek, durum muhtemelen şu şekilde olur:

İlk madde şu olurdu: “Ben, A, bu vesileyle sizinle sözleşme yapıyorum, B, F’yi (Egemen Güç ya da bir egemen yapı) tek politik temsilcim olarak yetkilendirecek ve bu yüzden ben bu andan itibaren Egemen Gücün tüm eylemlerine sahip olmak üzere, öz-korunma hakkımdan ve doğal ve meşru özgürlüklerimden feragatimle uyumlu olduğu sürece sözleşiyorum.” (bkz. *Leviathan*, pp. 111-112, ayrıca bkz. s.66) 21. Bölüm’de Hobbes devredemeyeceğimiz belirli özgürlüklerden bahseder; bu yüzden, burada yapmış olduğum şey, bu özel durumlar hariç olmak üzere Egemen Gücün tüm eylemlerine sahip olmak ve bu eylemleri desteklemeyi taahhüt ettiğimi söylemektir.

İkinci madde ise şu olurdu: “Süreklilik içinde ve süresiz biçimde, tek politik temsilcim olarak bu Egemen Güç yetkilendirmesini koruyacağıma ve bu yetkilendirmeyle uyumsuz hiçbir şey yapmayacağımı taahhüt ederim.”

Ve Üçüncüsü: “Egemen Gücün aşağıda sıralanan tüm gerekli yetkilerini kabul edeceğime ve dolayısıyla listelenmiş yetkileri bu halleriyle hukuka uygun ve kabul edilebilir olduğunu taahhüt ederim.” Ve burada *Leviathan* boyunca ilerleyebilir ve

Hobbes'un Egemen Gücün sahip olması gerektiğini söylediği tüm yetkilerin bir listesini yapabiliriz. Sizin de görebileceğiniz gibi, liste epey geniş kapsamlı.

Dördüncü madde şu olurdu: “Siz B’yi benimle yaptığınız sözleşmenizle yaratılan F’nin size benzer yetkilendirilmesinden beri kılmamaya söz veriyorum, ne de sizden, B’den beni serbest kılmanızı isteyeceğim.” Başka bir deyişle, kendimizi bu koşullara sokmaya çalışıyoruz. Bir ötekinden bizi serbest bırakmasını istemeyeceğiz ve aynı zamanda onlardan feragat etmeme yükümlülüğünü de üstleniyoruz. Bu konuda bazı mantık bulmacaları olabilir ancak şimdilik bunları atlıyorum.

Sondan bir önceki madde şu olabilir: “Ulusun ortak çıkarlarını ilgilendiren meselelerde takdir yetkimi kullanma hakkımdan ve Egemen Gücün kanunlaştırmalarının iyi ya da kötü olduğu konusunda kişisel yargıda bulunma hakkımdan feragat etme ve tüm bu kanunlaştırmaları, devredilemez olan öz-korunma ve benzeri haklarımla uyduğu sürece adil ve iyi olarak kabul etme sözü veriyorum.”

Ve sonra sonuncusu da şu: “Tüm bunları Egemen Gücün tesis edilmesi nihai hedefi için, hayatımı, sevgime konu olanları ve ferah bir yaşamın araçlarını korumak için yaparım.” Üzerimdeki bu kısıtlamaların belirlenmesi Hobbes’un görüşüne göre *etkili* bir Egemen Gücün varlığı için gereklidir ve insan da tüm bu koşulları gerekli olarak dikkate almalıdır.

Sondan bir önceki, takdir yetkimden Egemen Gücün kanunlarının iyi olup olmadıklarına karar verirken feragat etme hakkındaki maddenin gücüne dikkat edin. Yani, normal olarak bir insanın yapacağı Egemen Gücün kanunlarını onaylama ve bu kanunlara boyun eğmek olacaktır. İnsan bunun bu tür bir sözleşmede

makul düzeyde yapılacak normal bir şey olduğunu söyler. Fakat buna Egemen Gücün kanunlarının iyi olup olmadığı konusunda yargıda bulunmayacağımı, ne de hatta düşünmeyeceğimi eklersem –bu çok daha güçlü bir koşuldur. Diyelim ki kanunun, mantıken doğru bir kanun olduğunu düşünmesem bile ya da belki adil bir kanun bile olduğunu düşünmesem de boyun eğmek gibi bir yükümlüğüm olduğunu varsayalım; her birimiz kendimizde adil ya da iyi olduklarını düşünmediğimiz kanunlara itaat etmeme hakkı bulursak bunun kötü sonuçları olabileceğini fark edebiliriz. Bununla birlikte, bir kanun hakkında hiçbir şekilde bir düşünceye bile varmayacağıma söz vermem demek benim, öz-korunma gibi bazı devredilemez haklarımı sürdürmemle uyuşmadıkça çok güçlü bir koşuldur. Ama 29. ve 30. Bölüm’de Hobbes’un buna işaret ettiği ifadeler vardır.

Hobbes’un talep ettikleri o zaman oldukça fazla ve Hobbes’un düşüncesini totaliter olarak karakterize etmek yanlış olacakken (çünkü bu sadece on dokuzuncu yüzyıl ya da yirminci yüzyıl dönemi bir hükümet için anlamlı olabilecek bir terimdir), onun çok güçlü koşulları gerekli görmesi ve Egemen Gücün etkili olacaksa çok güçlü yetkilere sahip olmasını şart koşması anlamında her şeye rağmen kayıtsız şartsız bir rejim değildir. İnsanın Hobbes’u incelerken yapmak istediği şey iddiasının tüm bu yetkileri Egemen Güç çatısı altında topladığı için ne kadar akla yatkın olduğunu anlamaya çalışmak ve tüm bu yetkilerin gerekliliğini ona göre akla yatkın kılan varsayımlar üzerine düşündürmektir.

Şimdi Egemen Güç ve adil ve iyi kanunlar kavramları arasındaki ilişkiye dair birkaç şey söylemek istiyorum. Genelde; Hobbes Egemen Güç kanunlarının mutlaka adil olduğunu söyler. Ama Egemen Güç için iyi olmayan kanunlar, kötü kanunlar

yapmak mümkün. Bu yüzden adalet kavramını ve Egemen Güç kanunlarının mutlak anlamda adil olduklarını fakat adil de olmayacaklarını nasıl anlayacağımıza dair problem ortaya çıkıyor. Ve aynı zamanda bunun için izin veren iyilik kavramını nasıl anlayacağız? Bazı insanlar Hobbes'un, Egemen Gücün tüm bu yetkilere sahip olduğunu ve onun davranışlarını fiiliyatta bu yetkinin haklı kıldığını söylediğini düşündüler. Egemen Gücün kanunlarının daima adil olmasının nedeni Egemen Gücün tüm yetkilere sahip olmasıdır. Ben, bunun, Hobbes'un söylemekte olduğu şeyin epey kötü bir yozlaşması olduğuna inanıyorum. Onun düşüncesi şudur, onun devletin nasıl bir araya geldiği düşüncesini alırsanız, o zaman herkes, *sözleşme* gereği, Egemen Gücü yetkilendirmek için birbiriyle anlaşmış olur ve Hobbes'un üçüncü doğa kanununa göre sözleşmenin adaletin temeli olduğunu biliyoruz. Hobbes'ta karakterize olmuş her şeyin tam anlamıyla adil olması normal olarak sözleşme kavramıyla birazcık ilintilidir (*Leviathan*, pp. 71–75).

Sanırım Hobbes'un görüşü o zaman, Egemen Gücün kanunlarının tam olarak herkes Egemen Güce belirli amaçlar için haklarının kullanımını devrettiği için ve bu amaçlar arasında da kanunlar yapmak yer aldığı için adil olduklarıdır. Kanunun egemen güç yetkisiyle yapıldığını, tüm bunların böylesi bir güç tarafından yapılmasının insanların her biri tarafından temin edildiği ve sahiplenildiği ve her insanın böyle yapacak olması nedeniyle kimsenin, adil olmadığını söyleyemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla Egemen Güç; herkesin, 'kanunları yapan' olarak kabul ettiği kişi olduğundan, Egemen Gücün kanunlarının adil olduğu sonucuna varılır. Aynı zamanda bir yorumu şu şekildedir: "Ulus Kanunlarında, Kumar Kanunlarında da olduğu gibidir:

Kumarbazların tümü her nede anlaşmaya varırlarsa varsınlar bu şey hiçbir için adaletsizlik değildir.” (*Leviathan*, s.182) Bu yüzden eğer hepimiz Egemen Güç, bizim haklarımızın kullanımına sahip biri üzerinde anlaşacaksak, o zaman bundan çıkan sonuç Egemen Gücün kanunlarının adil olduklarıdır.

Elbette ki Hobbes tümüyle iyi kavramı hakkında da başka bir düşünceye sahiptir. Bir Doğal Durumda her birimiz bu şeyleri çıkarlarımıza uygun iyi şeyler olarak adlandırırız. İnsan bir doğa durumunda, ben bir şeyin iyi olduğunu söylediğimde benim gördüğüm haliyle rasyonel bakış açımaya uygun olduğunu kastettiğimi aşağı yukarı söyleyebilir. Hobbes insanların iyi olan şey hakkında anlaşmaya varılmış herhangi bir kavramları olmadığına inanır. Aynı insan farklı zamanlarda farklı şeylerin iyi olduğunu söyleyecektir. Farklı insanlar aynı sırada farklı şeylerin iyi olduğunu da söylerler. Bu, insanların hayvanlar gibi, diyelim ki, kişisel çıkarlarını takip ettikleri yerde aynı zamanda ortak çıkarlarını da gerçekleştirdikleri bir durum değildir (*Leviathan*, pp. 86-87). Bu kadar talihli varlıklar değildir ve aklımızla kabul ettiğimiz hiçbir ortak çıkar bulunmaz. Bu türden bir kavram için ortak bir iç-görümüz yoktur. İhtiyacımız olan bir vekildir, tarafsız bir arabulucu ya da ortak çıkarın ne olduğuna karar verecek tarafsız bir yargıçtır. Hobbes bazı kanunların kötü olduğunu ve iyi olmadığını söylerken, iyinin çok basit bir kavramına sahip olduğunu düşünüyorum ve insan bu kavramın özelliklerini şu şekilde belirleyebilir: Ortak çıkara göre iyi olan, herkesin doğa kanunlarına riayet etmeyi mantıklı ya da rasyonel bulacağı arka plan koşullarını güvenceye alacak kanunlaştırmalar ve kanunlardır: İyi kanunlar o zaman toplum üyelerinin büyük çoğunluğunun, vatandaşlarla ilgili bir durum olduğu varsayımına dayanılarak tüm daha ileri çıkarlarına dayanan spesifik kanunlaştırmalardır.

Bu doğruysa adalet ve iyiliğin kavramlarının bir karakterize edilmesini bu şekilde sunarsak, o zaman sanırım Hobbes'un Egemen Gücün yaptığı kanunların daima, hatta Egemen Gücün kötü kanunlar yapabileceği ve egemen güçlerin sık sık böyle kanunlar yaptığı durumlarda bile adil olabildiklerini nasıl söyleyebildiğini anlamak kolaylaşır. Egemen Güç öznel tarafından bu yetkileri kullanmak üzere yetki vermek konusunda anlaşmalarından neyin adil olduğuna ve olmadığına karar verecek meşru arabulucu ya da yargıçtır ve vatandaşlar aynı zamanda Egemen Gücün takdir yetkisini sorgulama haklarından da feragat etmiştir; ama Egemen Güç aslında yine de zarar verebilir ve vatandaşların rasyonel çıkarlarına uygun olarak kararlaştırılmış, kötü olan, iyi olmayan kanunlar yapabilir.

Sonuç olarak Hobbes, kötü kanunların asla bir Savaş Durumu kadar kötü olmadıklarını iddia eder.

Hobbes ve Anayasal Demokrasi Üzerine Kapanış Sözleri (1978)

Hobbes'un politik düşüncesi bizi aşırı düzeyde tatmin edicilikten uzak olmasıyla hüsrana uğratacak gibidir:

Mutlakiyetçilik ve *anarşi* arasında; sınırsız bir Egemen Güç ya da doğal durum arasında seçim yapmaya zorlanmaktayız. Çünkü Hobbes şunlarda ısrar eder:

- (a) Doğal Durumdan kaçışın *tek yolu olabildiğince* mutlak olan bir Egemen Güç tesis etmek (öz-korunma vb. devredilemez haklarımızla tutarlı) ve

(b) Doğal Durumun başımıza gelebilecek tüm felaketlerin en kötüsü olduğu.

Bu temel iki tezin Hobbes'un biçimsel teorisinin bir sonucu olmadığını fakat onun insan psikolojisi üzerine sağlam görüşlerinden kaynaklandıklarını görmek ve politik kurumların fiiliyatta nasıl işleyeceğini düşündüğünü anlamak önemlidir. Ve tabii ki, teorisinin kendi için anlamlı olduğunu düşünürken yanılıyor da olabilir: Teorisi içsel olarak tutarsız olabilir.

Her şey bir yana, sanırım Hobbes'un sağlam teorisinin, genel anlamda doğru olamayacağını; onun koşullarını çiğneyen anayasal demokratik kurumlar, Egemen Güç fiiliyatta var olduğundan dolayı ve Hobbes'un desteklediği mutlakiyetçilik türü rejimlerden dikkat çekici düzeyde daha az stabil ve daha az kurallı olmadıklarından dolayı biliyoruz. Bu tema üzerinde Locke'a ve onun Toplumsal Sözleşme teorisine geçiş yaparak gözlemlere dayanan bazı sonuçlar sıralayacağım.

1. İlk olarak, (üretim araçlarında özel mülkiyete dayanan ya da dayanmayan) anayasal demokratik rejimin, bizim kendi rejimimiz göz önüne alındığında mümkün olduğu kadar örneklenen bazı ayırt edici özelliklerini not edelim.

(a) Anayasa hükümet şemasını bir bütün olarak düzenleyen ve çeşitli kuruluşlarının –yönetici, yasa yapıcı vs.– yetkilerini tanımlayan yazılı ve en üstün kanun şeklinde anlaşılır. Bu, anayasanın basit anlamda hükümet sistemini oluşturan kanunlar ve kuruluşlar şeması kavramından farklı bir kavramdır. Muhtemelen her rejim ikinci anlamda bir anayasaya sahiptir; ancak temel yazılı kanun düşüncesi ayırt edicidir, en azından diğer özellikleriyle: Örneğin, yargı kontrolü (anayasa yorumlayacak belirli yetkileri olan anayasal bir kurum)*.

* Cf. Gordon Wood, *The Creation of the American Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969), pp. 260f.

- (b) Yazılı anayasanın bir amacı (yargı kontrolü tarafından gözden geçirildiğini farz edelim) belirli temel hakları en üst yasa yapıcı kurum tarafından ihlal edilmesinden korumaktır. Yasa yapıcının, belirli hakları ve özgürlükleri çiğneyen kararnameleleri; örneğin, en üst mahkeme ya da diğer bir kurum tarafından geçersiz ya da anayasaya aykırı vb. kabul edilebilir.
- (c) Öyleyse (buradaki amacımıza uygun olarak) yargı kontrolünün bir türünün var olduğunu farz edelim. (Bizim anayasal sistemimizde gördüğümüz haliyle.)

ve son olarak

- (d) Anayasal sözleşme düşüncesi ve anayasayı değiştirmek için çeşitli anayasal prosedürler. Anayasal bir sözleşme, düzenleyici yetkiye sahip olunurken anayasayı benimsenmek ya da halkın benimsemesine sunmak (onaylama vb.) ya da değiştirmek vb. için göz önüne alınır ve bu, en üst yasa yapıcı tarafından kullanılan yasa yapıcılık yetkisinin normal sürecinin üstünde bir durumdur. Anayasal düzen ve değişiklik yetkileri, çalışan kurumlarda halkın, sözde egemenliğini ifade eder. Bu egemenliğin direnç ve devrimle dışa vurulması gerekir fakat dışa vurmak için elverişli bir kurumsal imkânı vardır.

2. Şimdi bu dört özelliğe sahip anayasal bir rejimde Hobbes'un anladığı anlamda hiçbir mutlak Egemen Güç yoktur. Hobbes'un bunu, kendi iyi yönetim ilkesini ihlal eden bir güçler dengesine sahip, karma hükümet düşüncesini dayanak aldığı için reddetmediğini varsayarsak (cf. *Leviathan* 11:29:S:259 [birinci basım 170] ve 11:18:S.150 [birinci basım, 92]): Egemen Gücün hak ve yetkileri aynı kişilerde, ayrılamaz olmalı.

Yine de kimi zaman Hobbes aşına olduğumuz türden Egemen Güç için bir geri çekilme görüşüne başvurur: Böylesi bir sınırsız güç var olmalıdır, çünkü farz edilen Egemen Güç sınırlanacak-

sa en üstün kuruluş tarafından sınırlandırılmalıdır ve o zaman da bu kuruluş sınırsız olmalıdır. Söz konusu iddia iki yerde ile-ri sürülür: ilkinde (s.107) Hobbes şunları söyler: “Ve Egemen Gücün çok büyük olduğunu kim düşünürse düşünsün bu gücü azaltmanın yolunu arayacaktır; yetki açısından onu sınırlayabi-len vatandaşın kendisi demek oluyor ki daha büyük olmalıdır.” Ve ikincisinde, Egemen Gücün kanunların konusu olmadığını tartışırken Hobbes, Egemen Gücün kanun konusu olarak dü-şünmenin bir hata olduğunu söyler. (s.169). “Hata, Kanunları Egemen Gücün üzerinde tutarsa, aynı zamanda bir yargıcı da ve onu cezalandırma Yetkisini de onun üzerinde tutar ki bu da yeni bir Egemen Güç yaratır.”

Hobbes’un burada niyetinin bir geri çekilme iddiasına bulun-mak olduğu net değildir, fakat görünüş olarak kritik öneme sahip iki ayırım yapma hatasında bulunur:

- En üstün (ya da son), örneğin, yasa yapıcı güç ve sınırsız bir güç arasında. Bu yüzden Meclis normal yasa yapımında en üstün yasa yapıcı otorite olabilir, fakat o da sınırsız değildir: Yargı kont-rolüne, anayasal sınırlandırmalara vb. göre veto konusudur.
- Herkesin itaat ettiği kişisel bir Egemen Güç ya da kuru-luş ve sıra kendine geldiğinde kimseye (Bentham'ın Egemen Güç tanımı) itaat etmeyen kuruluş düşüncesi ile anayasal bir rejimin çerçevesini çizen, bir kurallar şeması tarafından belirlenen yasal bir sistem düşüncesi arasındaki ayırım. Bu kurallar şeması hangi kuralların geçerli kurallar olduklarını tanımaya hizmet eden belirli temel ya da kökten kuralları içerir ve bu temel kurallar, çeşitli anayasal yapılar tarafından isteyerek ve alenen kabul edilir ve bu kurallara aynı şekillerde uyulur. Böylece itaat etme alışkanlığıyla ve sıra kendisine geldiğinde kimseye itaat

etmemek üzere tanımlanmış olan kişisel bir Egemen Güç (ya da egemen yapı) düşüncesiyle herkesin (ya da yeterli sayıda insanın) kendi davranışlarını yönlendirmek üzere kabul ettiği ve kullandığı belirli temel kurallarca meydana getirilmiş anayasal bir sistem düşüncesi arasında ayırım yapmalıyız.*

(a) Şimdi bu ayrımları yapma noktası (bu ayrımlara başvuru-
rak) anayasal demokratik bir rejimde (ABD tipinde) kişisel
bir Egemen Güç (Hobbes ya da Bentham'ın anladığı an-
lamda) bulunmadığını görebileceğimiz noktadır; ne de en
üst düzeyde ve tüm meselelerde sınırsız yetki sahibi ana-
yasal bir yapı ya da kuruluş yer alır. Farklı görevler için,
yetkilerle atanmış farklı güçler/kuruluşlar vardır ve birbiri-
lerini belirli yöntemlerle (güçler dengesi vb.) denetleyebi-
lecekleri bir pozisyonda konumlanmışlardır.

3. Şimdi bu türden anayasal bir sistem eğer işleyecekse bir
tür kurumsal işbirliğini gerektirir ve bu işbirliğinin içeriği bu
kurumlarda rol alan ve bu kurumları çalıştıranlar tarafından an-
laşılmalı ve kabul edilmelidir. Bu bizim daha önce, Hobbes'un
politik düşüncesinin ahlaki yükümlülük kavramına hiç yer bı-
rakmaması hakkında (Ders III'te) söylediğimiz şeyle ilişkili bir
durumdur. Bunu şu anlama gelecek şekilde yorumluyoruz.

• Hobbes mantıklı öz-kısıtlama kavramına, insanın
(Hobbes'un anladığı anlamda) kendi rasyonel öz-çıkartına göre
yorumlaması sonucunda kalıcı ve uzun dönemli çıkarlarından
feragat etme gönüllülüğü anlamında hiç yer vermez ve şu

- Hobbes bir dürüstlük anlamına bağlayıcı sözleşmelerin adil
arka plan koşulları hakkında hiçbir açıklamada bulunma-
ması durumunda olduğu gibi hiç yer vermez. Hobbes ne-

* Bu ayrımlar için bkz. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1965), pp. 64–76, 97–114.

redeyse şunu söyleyecektir: Herkes için (rasyonel) tehdit faydalarına göre.

Bu iki kavram –mantıklı öz-kısıtlama ve dürüstlük kavramı– işbirliğinin yalnızca toplumsal koordinasyon ve organize toplumsal etkinlik kavramlarından farklı anlaşıldığı noktada, toplumsal işbirliği kavramının temelidirler. İşbirliği düşüncesi bir karşılıklılık ve mütekabiliyeti (dürüstlüğe referansta bulunmanın başka bir yöntemi) ve kişinin birinin adına gireceği, başka şeyler (ya da yeterli sayıda başka şeyler) sağlandığında onların adına gerçekleştireceği gönüllülüğe dayanır (bu da mantıklı öz-kısıtlamaya referansta bulunmanın başka bir yöntemidir).

4. Bu yorumların ışığında Hobbes'un doktrinini insanların bu şekilde bir topluma uygun olmadıkları şeklinde yorumlayabiliriz: Bu, insanların, yukarıda tanımlanan anlamıyla toplumsal işbirliği yapma kapasitesinde olmadıkları anlamına gelir. Hobbes herkesin mantıklı olmasının, yani, başkaları da aynı şekilde davranırsa Doğa Kanunlarıyla (barış maddeleri olarak) uyum sağlamanın rasyonel olduğunu ileri sürerken, insanların mantıklı öz-kısıtlama ya da karşılıklılık (dürüstlük) ilkelerine hareket etmesi için hiçbir bağı, arzusu vs. olmadığını düşünür.(Adlandırabileceğiniz haliyle bu mantıklı arzular onun insan psikolojisi açıklamasında hiç rol almaz, en azından politik meselelerle ilgili oldukları sürece. Hobbes'un, bu arzuların var olduğunu inkâr etmesi muhtemelen gerekmez; çok zayıf ve meseleler karşısında güvenilmez olduklarını söyleyebilir. Her durumda Hobbes'un rasyonalite olarak pratik akıl açıklaması, bu arzulara yer vermez.

Hobbes'un doktrinini reddedersek, yapabileceğimiz tek şey, Toplumsal Sözleşme görüşünün, sadece politik kurumların kolektif olarak rasyonel görülebileceği bir perspektif sağlamak üzere değil, kavramların içeriğinin toplumsal işbirliğine esas oluşturduğu bir çerçeve sağlamak üzere, yeniden biçimlendirebilir

–mantıklı öz-kısıtlama ve dürüstlük– tanımlanabilir ya da ana hatlarıyla belirtilebilir olarak görmektir. Ve bu da bize Locke’a getirir.

Hobbes Dersleri IV: EK A

DERS NOTLARI: EGEMEN GÜCÜN ROL VE YETKİLERİ

A. Egemen Gücün Rolü

1. Egemen Gücün rolü medeni yaşamı bir barış ve uyum durumu olarak dengelemektir ve Egemen Gücün kanunları her zaman iyi olamazken ve sıklıkla kötü de olabilirken, toplumsal barış durumu kolaylıkla Savaş Durumuna dönüşebilen Doğal Durumdan daima daha iyidir.

2. Hobbes’un sözleşmeler yapmanın Doğal Durumun yıkıcı dengesizliğini neden ortadan kaldıramadığı ve artık iyi bilinen Tutsak İkilemi problemi arasında bazı analogiler söz konusudur.

Bu, işbirliksiz, toplamı sıfırsız, eksiksiz bilgiye dayanan, tekrarlamayan oyundaki iki insan arasında ortaya çıkabilecek problemleri açıklayacak bir örnektir (bkz. Şekil 4).

	İtiraf etmeyen ikinci tutsak	İtiraf eden ikinci tutsak
İtiraf etmeyen birinci tutsak	2,2	10,0
İtiraf eden birinci tutsak	0, 10	5,5,D]

Şekil 4:Tutsak İkilemi 3

- (a) İtiraf etme eyleminin itiraf etmeme eylemine baskın geliyor olmasına dikkat edin. Bu ilk tutsağın, ikinci tutsak ne yaparsa yapsın itiraf ederek daha iyisini yaptığı anlamına gelir. Ve benzer şekilde, ikinci tutsak itiraf ederek, birinci tutsağın ne yaptığından bağımsız olarak daha iyisini yapar.
- (b) Her iki tutsağın itiraf ettiği eylem çifti, ikisinden biri eylemden (diğerinin itiraf ettiğinden) haberdar olduğu takdirde itiraf etmesinin daha iyi olduğu anlamında dengeli bir çifttir. Bu yüzden sağ alt hücre tek dengeli hücredir.
- (c) Her iki tutsağın da kendi rasyonel stratejilerine uyması ve bu yüzden itiraf etmesinin tek sonucu, her ikisinin de daha kötü bir durumda olmasıdır. Her ikisi de itiraf etmemekte anlaşabilselerdi ve bu anlaşma bir şekilde zorlansaydı daha iyisini yaparlardı.
- (d) Böyle bir anlaşmanın uygulanmasının gerektiği, her iki tutsağın da bu anlaşmayı bozmaya meyilli oluşundan anlaşılır ve bu cezbedicilik tabii ki, söz konusu menfaatlere bağlı olarak daha fazla ya da daha azdır.

3. Hobbes'un neden Doğal Durumdaki sözleşmelerin açıklamasının genel olarak geçersiz (14:68) olduklarına dair açıklaması bir Tutak İkilemi durumuna benzer. İlk hareket edecek taraf anlaşmaya uyacaksa öteki taraf, bunu bildiğinden anlaşmaya uymamak için bir özendiriciye sahip olacaktır. Anlaşmaya uymamak çok cezbedici olabilir; silahsızlanma anlaşmaları probleminde gösterildiği gibi. Aldatmayı başaran ülke imparatorluğu kazanabilir ve diğer ülke, rasyonel zeminlerde, bunu bildiğinden silahlanmasını sınırlandırmaktan korkar.

4. Bu yüzden Hobbes'un görüşü, insanlığın genel koşulunun iki denge durumu hariç şunlar olduğu şeklindedir: Doğal

Durum (ki bir Savaş Durumudur) ve Leviathan Durumu: Bu da toplumsal barış durumudur ve Hobbes'un, sahip olması gerektiğini belirttiği tüm yetkilerle donanımlı olarak etkili bir Egemen Güç tarafından sürdürülür. Doğal Durumun (bir Savaş Durumunun) ve Leviathan Durumunun sadece iki dengeli durum olmasının nedenleri Hobbes tarafından Tutsak İkilemi içeriğine benzer yöntemlerle açıklanır. Yine de dikkatli olun ki, Doğal Durumu kabul etmek daha dolu bir tartışmanın ortaya koyacağı gibi çok daha karmaşıktır. Örneğin, Hobbes Doğal Durumu devirli (tekrarlayan) bir Tutsak İkilemi oyunu gibi düşünür, ki bu diğer değerlendirmeleri başlatır. Bu konu üzerinde onun aptala verdiği karşılığa bakabilirsiniz, 15: 72f.

B. Çözülecek Problem:

1. Hobbes'un düşünceleri üzerinde yapmamız gerekenler, eğer bir Doğal Durum varsa, kendimizi bu Doğal Durumdan çıkarmak ve Leviathan Durumuna sokmaktır. Ve bunu bireyler arasında yapılan Doğal Durum uzlaşmalarının tarafları Tutsak İkilemi durumuna benzer bir ikilemle karşı karşıya bıraktığı hakikatine rağmen yapmalıyız.

2. Bu çıkma süreci, başarılı olacaksa üç problemi çözmesi gerekir:

- (a) Karşılıklı bir çıkar ve herkes için Doğal Durumdan daha çok kabul edilebilir barışık bir toplumsal durum tanımlamalıdır. Bu, Doğa Kanunları ve etkili bir Egemen Güç düşüncesiyle başarılabilir; bu Egemen Güç hiçbir şekilde rasyonel değilse ve kendi çıkarının farkındaysa, iyi ya da yeterince iyi olan kanunlar yapacaktır.

- (b) Belirtilmiş olduğu gibi, etkili bir Egemen Güç var olduğunda, toplumsal barış durumunu, Leviathan Durumunu dengeler. Bu onun etkili bir Egemen Güç olarak yaptığı şeydir; böyle bir Egemen Güç var olduğunda vatandaşlar Egemen Gücün kanunlaştırmalarına ve Doğa Kanunlarına boyun eğmek için başkalarına güvenmek adına yeterli bir nedene sahip olurlar. İnsan güdülerinin genel doğası değişmez; daha çok, bu güdüler göz önünde bulundurulduğunda, vatandaşlar sözleşmelere itaat için artık iyi nedenlere sahiptir. Etkili bir Egemen Gücün var olduğuna dair kamusal bilgi dengesizlik problemlerini çözer. Egemen Güç bizim üst sol kutuda kalmamızı ve sağ alt kutuda hapsolup kalmamamızı mümkün kılar.
- (c) Çıkış süreci bizi bir Leviathan Durumuna taşır. Hobbes bunun olmasını iki şekilde tasavvur ediyor: biri etkili bir Egemen Gücün fetih ya da ilhak yoluyla ya da benzer bir süreçle var olması. Ötekisi ise etkili bir Egemen Gücün Toplumsal Sözleşme ya da kuruluş kanalıyla tesis edilmesi.

3. Fakat Egemen Güç sürecinin kuruluş, Toplumsal Sözleşme yoluyla ortaya çıkması nasıl mümkündür? Yoksa bu Hobbes'un görüşünde yer alan sırf kavramsal bir durum mu ve dolayısıyla vatandaşların etkili bir Egemen Gücün var olmaya devam etmesini istemek ve bu yüzden de böyle bir Egemen Güç var olduğunda kanunlarına boyun eğmek adına neden her birinin yeterli bir nedenleri olduğunu anlayabilecekleri bir bakış açısı olarak mı düşünüldü?

4. Muhtemel ki Hobbes, Toplumsal Sözleşme kanalıyla ortaya çıkış sürecinin şu şekilde işleyeceğini düşünüyordu:

- (a) Bir Doğa Durumundaki herkesin Doğa Kanunlarına genel itaati kabul etmelerinin kolektif anlamda rasyonel olduğu ve dolayısıyla her biri için rasyonel olduğu ve etkili bir Egemen Gücün dengeli (stabil) bir Leviathan Durumu için gerekli olduğu göz önüne alındığında, (Egemen Güç hariç) başka herkesle uzlaşmaya varan her insan ötekilerin de aynısını yaptığı koşulda Egemen Gücü (atanmış haliyle) yetkilendirecek ve Egemen Gücün tüm eylemlerine sahip olacaktır.
- (b) Bir olay üzerine toplumsal Sözleşmeye girildiği ve kamusal olarak kabul edildiği bir durumda sözleşmeye uymamayı temaşa eden bir insan bunun, o andan itibaren genel itaati güvence altına alacak yeterince şiddetli bir yaptırımla sonuçlanmayacağını varsayamaz. Yetkinin itibarı güçtür: yani, Toplumsal Sözleşmenin yapılıp yürürlüğe sunulmasını sağlayan genel ve kamu onayı Hobbes'un görüşüne göre herkese buna inanmaları için yeterli bir neden sunar, bundan sonrası için, oluşturulmuş Egemen Güç etkili olacaktır ya da büyük ihtimalle etkili olacaktır. İhtimal yeterince büyük olduğu zaman genel itaatle sonuçlanır ve zaman aktıkça, Egemen Gücün etkinliği sergilendiğinde bu ihtimal artar. Nihayetinde herkes Egemen Gücün var olduğu ve etkili olacağına dair güçlü tümevarım zeminlerine sahip olur. (Bu, akla yatkın düşünce biçimi midir?)

5. Egemen Gücün, Hobbes'un betimlediği anlamda Toplumsal Sözleşmenin bir tarafı olmadığı dikkatten kaçmasın. Fakat bu aslında önemli olan nokta değildir çünkü Egemen Güç ilhak sonucu tesis edildiğinde Egemen Güç ilhak paktının bir tarafıdır: 20:103f. Önemli olan hem Toplumsal Sözleşme

kanalıyla yetkilendirmede hem bir zafer öncesi itaat pakıyla yetkilendirmede, sözleşme ve anlaşma öznelere olan kişilerin Egemen Gücün takdir yetkisini kabul etmesi ve kendilerini yönetme hakkından, yani, örneğin Egemen Gücün kanunlarının ve politikalarının iyi olup olmadığı konusunda yargıda bulunma ve buna göre görüşlerini seslendirme hakkından Egemen Güç lehine vazgeçmeleridir.

6. Böylece, Hobbes'ta Toplumsal Sözleşmenin tümüyle kavramsal olduğunu söylemek herhalde en iyisi (ya da öyle mi?): Egemen Gücü tesis etmenin her iki yönteminin de sonucu aynı, hemen hemen. Yine de tarihsel olarak Egemen Güç tesis edilebildi, vatandaşlar Egemen Gücün takdir yetkisinin eşit öznelere durumunda, şimdi ve bundan böyle Egemen Gücün otoritesine itaat etmek için aynı nedenlere sahipler, yani stabil bir Leviathan Durumunun garanti altına alınan olasılıkları ve Doğal Durumun kötülüklerinin engellenmesi nedenlerine.

C. Adalet ve Kamu Çıkarı arasındaki ilişki:

1. Hobbes'un Egemen Gücün kanunlaştırmalarının kaçınılmaz olarak adil olduğu ve Egemen Gücün vatandaşlarına zarar veremeyeceği düşüncesine rağmen, Egemen Gücün kötü olan ve iyi olmayan kanunlar yapabileceği ve Egemen Gücün haksızlık yapabileceği şeklindeki tekrarlayan savlarını nasıl anlamalıyız? Açıkçası adalet ve Egemen Gücün kanunlarının iyiliği arasında bir ayrım yapmalıyız ki yukarıda referans alınan ifadeler çelişkili olmasın.

2. Hobbes, Egemen Gücün kanunlarının kaçınılmaz olarak adil olduğunu söylediği zaman, sanırım Egemen Gücün etkili

yetkiye sahip olmasının Egemen Gücün kanunlarını adil kılan şey olduğu gerçeğini dile getiriyor değildir. Etkili bir Egemen Gücün varlığı Doğa Kanunlarının içeriğini değiştirmez. Bunlar değişmezdir ve kökleri derindedir, insan doğasının genel gerçekleri ve insan yaşamını normal koşullarıdır. Egemen Gücün rolü (bkz. yukarıdaki A eki) medeni yaşamı dengelemek ve sözleşmelerimize riayet ederken güvenliğimizi sağlamaktır ve bu da sözleşmeleri geçerli kılar. Üçüncü Doğa Kanunu, adaletin temeli, ki sözleşmelere itaat etmektir, kendi başına Egemen Gücün yaradılışına ait değildir.

3. Egemen Gücün kanunlar adildir ve Egemen Güç vatan-
daşına zarar veremez, çünkü Egemen Güç hem yetkilendirmeyle hem de itaat paktıyla ortaya çıkar, ki yetkilendirme ya da pakt, Egemen Güce onu etkili kılmak için tüm gerekli yetkileri kazandırır. Böylece, her iki durumda da Egemen Gücün yetkileri geçerli bir sözleşmeyle sağlanır, ki bu şekilde Egemen Güç tüm yaptıkları için yetkilere sahip olur. Dolayısıyla, üçüncü Doğa Kanunu dikkate alındığında Egemen Gücün kanunlaştırmaları ve edimleri adildir. bkz. 30:181f.

4. Fakat Egemen Güç iyi olmayan kanunlar ve ulusu ya da kamu çıkarını inciten şeyler yapabilir. Kamu çıkarı, aşağı yukarı bir değerlendirmeye, rasyonel vatandaşların öz-korunmalarını ve ferah bir yaşamın araçlarını güvenlik altına almak üzere çatısı altında hareket edebileceği bu kurumların ve toplumsal koşulların ilerlemesini sağlamaktır. Ve tabii ki bu kurumlar ve toplumsal koşullar hakkında, Egemen Güç, insan olduğu için, cahillikten ya da tabii ki kibir ve boş gurur vb. nedenlerden yanlışlar ya da korkunç hatalar yapabilir.

Hobbes Dersi IV: Ek B

DE CİVE VE LEVIATHAN ARASINDAKİ ZITLIĞI DÜŞÜNMEK EGEMEN GÜCÜN YENİDEN KURULMASI

1. Yukarıda da not edildiği gibi, Hobbes iki eserinde de Toplumsal Sözleşmeyi Egemen Gücün kurucu olarak betimlemez. İlkinde haklarımızdan vazgeçeriz; ötekinde ise Egemen Gücü vekilimiz olarak yetkilendiririz. Bu yüzden kavramların biçimsel sistemi farklıdır.

2. İlkinde değişim Hobbes'un toplumsal birlik düşüncesini etkiliyor görünür; aynı kamu görevlisi bizim yetkilendirilmiş vekilimiz olduğundan daha çok birlik sağlayacakmış gibidir.

3. Fakat biçimsel kavramlar, sözleşmeleri farklı oldukları yönünde betimlerken ve biçimsel konuşursak daha büyük birliğe kesinlikle teslim olurken; Hobbes yetkilendirmenin genel kavramını –ya da birini vekilimiz olarak atamayı– öyle gererek uzatır ki, iki açıklama arasında hiçbir maddi ya da tözel fark yoktur.

4. Bunun nedeni şunlardır:

- (a) Yetkilendirme çok kapsamlıdır: Kendimizi yönetme hakkından Egemen Güç lehine vazgeçeriz, ki bu bir başkasını atamanın ötesine geçer.
- (b) Her yetkilendirme gibi bu da kalıcı ve geri alınamazdır. (Normal olarak anlaşılmaz.)
- (c) Egemen Gücün yapmaya yetkili olduğu ve yine hiçbir yetkilendirmenin yapmadığı şeyleri, doğru (rasyonel) yapıp yapmadığını yargılama hakkımızdan bile vazgeçiyoruz.

(d) Hobbes'un gerçekte Egemen Gücün yetkilendirilmesi olarak tanımladığı şey itaat (ve?) ayrıca karşılıklı bir pakt olduğu için; iradelerimizin her birini Egemen Gücün iradesine ve Egemen Gücün yargılamalarını yargılama hakkımızın her birini Egemen Gücün yargılamalarına teslim ettiğimiz için.

(a–d için yapılan alıntılar: Ch. 17, p. 142)

(e) Başarılı hükümdara teslim olma paktı olarak yetkilendirmenin tümüyle aynı biçimsel sonuçları olduğundan ve Egemen Güce aynı Yetkileri teslim ettiği için.

(f) Yetkilendirme ve ilhak yoluyla Egemen Güç kurulmasında söz konusu olan güdü korkudur, birinin diğeri karşısında duyduğu ilkel korku ve başarılı bir hükümdara duyulan diğer korku. Bu yüzden uygulamada Toplumsal Sözleşme yine de bir Teslim Olma Paktı olarak betimlenir.

(d-e için yapılan alıntılar: Ch. 20:2, s.163)

Ek: Hobbes Dizin

[Sayfa referansları Schneider baskısına göredir]*:

1. Özgürlük –Dışarıdan, hareketi engelleyici herhangi bir unsurun yokluğunun somut kavramı, Hobbes bunu doğal özgürlük olarak adlandırır: 170ff, cf.212

Müzakere: 59

Özgür irade: 171f

Özgür insan: 171

Yetkiye ilişkin, içsel engelleyicinin yokluğu: 171

Özgürlük kişinin, insanın tek hakikatidir: istenecek ya da bir kişi, insan olmayan bir şey değildir: 171

2. Özgürlük ve Hak: Kanun ve Yükümlülüğün zıddı: 228f

3. Vatandaşların Özgürlüğü: 170-180, 212f

• Sessiz Kalma Özgürlüğü, kanunlardan muafiyet özgürlüğü: 172f, 228F, cf.211f, 228, bazıları sıralanmıştır 173

• Vatandaşın Gerçek Özgürlükleri df: 175; bkz. 117f

• Egemen Gücün cezalandırmasına karşı koyabilir: 176 (cf.117 hükümsüzlüğün zıddı sözleşmeler üzerine)

• İtiraf etme talebine direnebilir: 176 (cf. 117, hükümsüzlüğün zıddı sözleşmeler üzerine)

• Ulus tehlikede olmadığı zaman tehlikeli görevleri reddedebilir: 117-289f

* Hobbes, *Leviathan*, Bölüm I ve II, ed. Herbert W. Schneider (New York: Library of Liberal Arts, 1958).

- Öz-savunma kapsamında yalnız başına ya da birlikte isyan edenler daha öte bir adaletsiz eylemde bulunamazlar: 177f
- Birinin çocukları tarafından itaat görme hakkını içerir; böyle bir hak için egemen güç şart değildir: 267

Ulusun Özgürlüğü ≠ vatandaşların özgürlüğü: 174f

Egemen Gücün yetkisiyle bağdaşmayan özgürlükler onaylanamaz (hükümsüzdür): 179

Doğal Özgürlük Egemen Güç Egemenlikten el çektiği zaman geri döner: 180

Egemen Güç tarafından korundukları sürece devam eden Vatandaş Yükümlülükleri 179f

Kanun Amacı doğal özgürlükleri sınırlamaktır, bu yüzden birbirleriyle yardımlaşır: 212f

Özgürlük ve Eşitlik: Hiçbir şekilde düzenlenmeyen eşitlik, her eşit birey doğal özgürlükten yararlanabilir. 228

Vicdan özgürlüğü 17-20 (engizisyonla vb. ilgili)

Egemen Gücün sınırlandırma hakkı: 18ff

İnsanın çocuklarını eğitme hakkı: 267

Bu Egemen Gücü sınırlandırır mı? Yoksa Hobbes iyi kanunlar yapan bir Egemen Gücün buna izin vereceğini mi kastediyor: 267

4. Sözleşmeyle feragat edilemeye özgürlükler.

- İnsanın çocukları tarafından itaat görmesi hakkı: 267
- İnsanların kendilerini korumak üzere doğal olarak sahip oldukları hak: 179 (dolayısıyla Hükmetme zorunluluğu Egemen Güç yetkisi ortadan kalktığında* [ya da Egemen Güç bu yetkiden feragat ettiğinde] son bulur: 180)

5. Özgürlük ve korku tutarlıdır: 171

* Egemen Güç yıkıldığında (ç.n.)

ADALET

Adalet, doğal bilimdir, Egemen Gücün hükmetmek üzere ihtiyaç duyduğu yegâne bilimdir: 287

Adalet, şunların temeli ve başlangıcıdır: İnsanların sözleşmelerinin gereğini yerine getirmesi.

Üçüncü doğa kanunu: adil olmaması ve mantıksız olması nedeniyle sözleşmenin gereğini terk etme hakkının ihlali: 111; 119f; 122; 212; Akılsıza Yanıt 120-123

Adaletsizlik neden Egemen Gücün yetkisinin sertleşmesini ön koşul olarak gerektirir: Aksi takdirde karşılıklı güven ve uzlaşmalar geçerli değildir: 120, cf. 115, hiçbir ortak gücün, kanunun, adaletin bulunmadığı yerde 108

Herkesin bu şekilde sahip olması adaletsiz değildir; kumar kurallarıyla karşılaştırılan adalet: 272; cv: 146, 212

Sözleşmeleri korumak olarak adalet, bir Doğa Kanunudur: 122-139; Doğa Kanunlarına karşı ant içmek adaletsizdir: 116; Doğa Kanunlarını yerine getiren kişi adildir: 131

Adalet kişilere ve karakterlerine başvurur: 123f; 215

Adalet eylemlere başvurur. 123ff

Değiştirilebilen adalet: 124f

Doğal adalet: 129f, 216, 190, 194f

Bölüştüren adalet: 124f, 225

Adaletin bedeli (değeri): 125

Nedenlerin geleneksel standardı dayanak alması olarak adalet: 46 (cf iyi hakkında: 53, 54)

Arabuluculukta adalet: 125

(var olan) hukuk tarafından tanımlanan adalet:

Adil = eylemlerinde ülkesinin kanunlarını gözeten kişi: 39

Kanunlar adili ve adil olmayı belirleyen kurallardır: 211; 7; 15
Sadece sözleşme bunu gerektirdiği için medeni hukuka riayet etmek; 212

Adalet ve Mülkiyet: Her ikisi de Egemen Gücün yetkisini önceden kabul eder: 198, 120 her birine hakkını vererek: 198, 120

Adil kanun \neq iyi kanun 271f

Kanun yorumlanmayı gerektirir ve bu Egemen Gücün nedendir ve *adil yargılamalar* buna önem verir: 214

Değişken bir ad olarak Adalet: ve konuşanın eğilimini ve çıkarını ifade eden şey olarak Adalet: 45

Doğa Kanunlarının ihlali olarak adaletsizliğin Doğal Cezalandırılması: düşmanlar tarafından gerçekleştirilen ihlal. 287

Adalet ve Adaletsizlik beden ve aklın melekeleri değildir; toplum içindeki insanları ilgilendiren niteliklerdir: 108

Bir Savaş Durumunda hiç adalet bulunmaz: 108; bir Doğal Durumda da hiç adalet bulunmaz: 120

Doğal Durumda insanlar kendi korkularının haklılığın yargılandırırlar: 115

Doğal Durumda insanlar birbirleriyle adilane savaşmış ve birbirlerini talan etmiştir. 140

Vatandaş adaletsiz Egemen Gücü suçlayamaz çünkü vatandaş tüm Egemen Güçlerin yaratıcısıdır ve kendine zarar vermesi imkânsızdır; 146, cf. 173, 178, (cf. 212); 144; 149; 184

Egemen Güç zararlı davranışta bulunabilir ama adaletsiz davranışta bulunamaz: 146; 173f

Bir ulusun adaleti ve gücü tek elde toplanmalıdır; 214

Egemen Gücün kanunlara karar veren ve yargılayan nedeni buna bel bağlamalıdır, başka durumda yargılamaları adaletsizdir. 214

Toplumsal Sözleşmenin bir sonucu olarak Adalet: 150

Akılsıza Yanıt: Adalet (sözleşmelere riayet etmek olarak) nedene karşıt değildir. 120-123

Egemen Güce direnen isyancılar daha öte bir adaletsiz davranış sergileyemezler. 177f

Kişisel güçlere sahip olma adaletsizliği: 191

Korkaklar onur kırıcı şekilde davranırlar, adilane değil; 177

Özel insanlar tarafından kötü niyetli olarak oluşturulan kurumlar ve işbirlikleri adaletsizdir: 191

EGEMEN GÜÇ VE EGEMEN GÜCÜN YETKİLERİ

1. Egemen Gücü tesis ederken *Toplumsal Sözleşmenin amacı*: 139, 143, 147, 150, 159, 176, 262

Doğal Durum: biçimsel ve maddi tanım: 142, 143f

2. *Egemen Gücün Yetkileri ve Hakları*: 144-150
(Genel)

Düşünülebilecek kadar çok, 169, sınırsız ve ölçüsüz yetki tanınmıştır; 135, 142, 181, 252, 151f

Aynı yetkiler her yere yerleşmiştir: 151, 152

Geri alınamaz Yetkiler ve Kuruluşlar: 144f

Mutlak Egemen Güç için geri çekilme tartışması: 170, 255

Güçler Dengesine Karşı (anayasada): 259

Yerini devretme Hakları: 159-162; 180

Egemen Güç hakları tanınması Egemen Gücün Yetkileriyle tutarı bir şekilde yorumlanmalıdır: 179

3. *Egemen Gücün Hakları ve Yetkileri*
(Özel Yetkiler)

Egemen Güç cezalandırılmaz; 147; medeni hukukun konusu değildir: 211f, 254f

Egemen Güç barış ve savaş *araçlarını değerlendirme* hakkına sahiptir. 147f

Egemen Güç *komuşma* ve *kitapları* düzenleme yetkisine sahiptir: 147f

Egemen Güç mülkiyet (148; 198f), ticaret ve sözleşme kurallarını (200f) ve tanımını belirler.

Egemen Güç yargı yetkisine sahiptir: 148

Egemen Güç anlaşma yapma, ödüllendirme ve onurlandırma haklarına sahiptir; 149

Egemen Güç kanunların yapıcısıdır: 211f

Egemen Güç makul gümrük vergilerinin nasıl olacağını değerlendirir. 212

Egemen Güç sessiz kalma özgürlüğünü belirler: 173, 228

Egemen Güç kutsal kanun olarak neye itaat edileceğini belirler: 226ff (ahlak kanununa zıt olmadığında 226)

4. *Egemen Gücün Sorumlulukları ve Görevleri*

Egemen Güç Doğa Kanunlarıyla bağlıdır: 158, 173, 182, 244, 262, 270,199

Egemen Güç vatandaşlarını adaletsizce tehdit edemez ne onlara zarar verebilir: 144, 146, 173, 178

... fakat onlara haksızlık yapabilir; 146, 199

... ve eşitlik konusunda yanılığa düşebilir: 219

Egemen Gücün Görevi iyi kanunlar yapmaktır: 262, 271ff, 275f

İyi kanunların neler olduğu: 271ff, cf, iyi ve kötü Tanımları: 15, 53f, 131f, 253f ve 46

Kanunu ulusun rasyonel organı yapmak: 259, 23, 214

Egemen Güç medeni kanun üzerinde iyi ve kötünün yargıcısıdır: 253, 259

Egemen Gücün kanunlarının sonucu halkın güvenliğidir: 262
ve bu güvenlik genel olarak temin edilir: 267

Egemen Gücün ve Halkın İyiliği birbirinden ayrılamaz: 272

Egemen Güç uygun arabulucudur: Toplumsal Sözleşmeyi onaylamış olarak: 194, cf. 129, 46, 274

DOĞA KANUNLARI

0. Doğa Kanunu Tanımı = hayatımız için yıkıcı olanı yapmayı yasaklayan neden tarafından ortaya çıkarılmış olan talimat ya da kural.

1. Doğa Kanunları halk yığını halindeki insanların korunmasının araçları olarak barışı dikte eder. 1:15:25 (S. 130)

2. Bu doğa kanunları şu şekilde toparlanabilir: başkasına yapma vb. 1:15:26

3. Doğa Kanunları takip etmeleri gereken bir arzuya *in foro interno* bağlıdır: 1:15:27-28

4. Doğa Kanunları bilimi hakikattir ve sadece ahlak felsefesidir. 1:15:30

5. Doğa Kanunları uygunsuz bir biçimde güya sadece kendimizi korumamıza katkıda bulunan sonuçlarla ilgilenen kanunlar olarak tanımlanır. 15:30

DOĞA KANUNLARININ İÇERİĞİ

1. Birinci ve İkinci Kanunlar (i) barış istemek ve barışa uymak (ii) kişinin karşılıklılık kuralına konu olan hakkını saklı tutmak. Genel kuralın bu dallarının amacı barış için çabalamaktır. 14:6-7

2. Üçüncü Kanun: Yapılmış sözleşmelere uymak: 15:1-3
Tanım. Sözleşme ve geçerlilikleri: 14:12-29; 15:3
Adalet: 15:1-9
Aptala Yanıt: 15:4
3. Dördüncü ve Onuncu Kanun: Toplumsal olarak makul
birliğin erdemleri ve düzenlerine yönelik emirler. 15:10-18
4. On Birinci ve On Dokuzuncu Kanunlar: Eşitlik ve
Doğal Adalet Talimatları: 15:17-25

LOCKE

LOCKE I

LOCKE'UN DOĞAL KANUN DOKTRİNİ

I. Giriş Yorumları

1. 20. Yüzyıl başlangıç dönemi filozofu R. G. Collingwood şunları söylemiştir: “Politik teori tarihi tek ve aynı soruya verilen farklı yanıtların tarihi değil, az çok istikrarlı olarak değişen, çözümünü de onunla birlikte değişen bir problemin tarihidir.”* Bu ilginç yorum bir parça giriş niteliğindedir, çünkü sormaya devam ettiğimiz şunlar gibi belirli temel sorular vardır:

Meşru politik rejimin doğası nedir?

Politik yükümlülüğün zemin ve sınırları nelerdir?

Hakların eğer varsa temeli nedir? gibi şeyler...

Ancak bu sorular farklı tarihsel bağlamlarda ortaya çıktıklarında farklı şekillerde ele alınabilirler ve farklı yazarlar tarafından, bu yazarların gördükleri haliyle politik, toplumsal dünyaları ve koşulları ve problemleri göz önüne alındığında, problemler farklı bakış açılarından değerlendirilmişlerdir. Onların çalışmalarını anlamak için, o zaman, bu bakış açılarını açıklamalı ve yazarın sorularının yorumlanış ve tartışma tarzını nasıl etkilediklerine değinmeliyiz.

* R. G. Collingwood, *An Autobiography*(Oxford: ClarendonPress, 1939), s.62.

Bu şekilde çözümlenmiş Collingwood'un yorumu farklı yazarların, kendilerinin (bizim değil) sorularına verdikleri yanıtları ararken bize yardımcı oluyor. Bu sonuca göre, kendimizi elimizden geldiğince her yazarın düşünce şeması içinde düşünmeyi denemeli ve problemlerine bizim değil, kendi bakış açılarından getirdikleri çözümleri anlamaya çabalamalıyız. Bunu yaptığımızda, sorularına verdikleri yanıtlar çoğu zaman, bizi tahmin ettiğimizden daha fazla etkiler. Gerçekten de sanırım düşünce biçimleri ve kendi dönemlerinin problemleri göz önünde bulundurulduğunda, tartıştığımız yazarlar –Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Mill ve Marks– onları ilgilendiren sorulara gerçi muhtemelen kusursuz olmasa da çok iyi yanıtlar verirler. Bu, bizim hâlâ onların metinlerini okumamızın ve yol gösterici olduklarını söylediklerini keşfetmeye çalışmamızın da nedenidir.

2. Yapacağım eleştiriler, diyelim ki, Locke ya da Mill'in düşündüklerindeki mantıksızlık ve tutarsızlıkları ortaya çıkarmaya dayanmıyor, daha çok bizim kendi bakış açımızdan ve kendi sorularımız ve problemlerimizle ilgili birkaç temel hususu incelemeye, onların yanıt ve çözümlerini öğretici oldukları kadar tümüyle kabul edilebilir de bulmamayı esas alıyor. Bu yüzden, bu yazarları tartıştığımızda ilk çabamız ne söylediklerini anlamak ve bakış açılarının izin verdiği kadarıyla en iyi şekilde yorumlamaktır. Ancak o zaman kendimizi, sundukları çözümleri kendi bakış açımızdan yargılamaya hazır hissedebiliriz. Bu altı filozofun eserlerini okurken kendimize kılavuz olarak bu yöntemleri benimsemezsek inanıyorum ki, hepsinin tüm temel yönlerden en az bizim emsallerimiz kadar dikkatli ve zeki yazarlar olarak değerlendirme hatasına düşeriz.

Locke’u* ele almaya başlarken sadece, onun Second Treatise’de tanımladığı haliyle Locke’un toplumsal sözleşme doktrininin, temel hak ve özgürlüklerdeki eşitsizlikleri haklı gösterebileceği ya da bu eşitsizliklere izin verebileceği meselesinin yarattığı bir ana zorluğu dikkate alacağım. Örneğin, oy verme hakkı bir mülkiyet yeterliliğiyle sınırlıdır. Tasarladığı anayasa bir sınıf devleti anayasasıdır: yani, politik kural sadece belirli miktar mülkiyete sahip insanlar için geçerlidir (1940’ların eşdeğeri. Locke’un zamanında kabaca 4,5 dönümlük tarım arazisi olan mülk.) Bir sınıf devleti onun doktrininde nasıl izin verilebilir bir şey olduğunu üçüncü derste inceleyeceğiz.

* Locke üzerine yararlı ikincil kaynaklar olarak şunlara başvurulabilir: Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke’s “Two Treatises of Government”* (Princeton: Princeton University Press, 1986), and *Locke’s Two Treatises of Government* (London: Unwin, 1987); Michael Ayres, *Locke: Epistemology-Ontology*, 2 vols. (London: Routledge, 1991); Joshua Cohen, “Structure, Choice and Legitimacy: Locke’s Theory of the State,” *PAPA*, Fall 1986; John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Ruth Grant, *John Locke’s Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Peter Laslett, *Introduction to Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, Student Edition, 1988); Wolfgang von Leyden, *John Locke, Essays on the Law of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1954); C. B. MacPherson, *Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962); J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 2 vols., in Vol. 1, pp. 183–198; Peter Schouls, *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke* (New York: Oxford University Press, 1980); John Simmons, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992), and *On the Edge of Anarchy* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Jeremy Waldron, *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon Press, 1988), esp. Ch. 8, and “Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution,” in *Liberal Rights: Collected Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Fakat bu soruyu ortaya atmadan önce doktrinini çok iyi anlamalıyız. Burada J. S. Mill'in aforizmasını hatırlayalım: "Bir doktrin, en iyi şekilde yargılanmadıkça, yargılanmamış sayılır."^{*}

3. Buna göre, Locke ve diğer yazarların her birinin özellikle ilgilendikleri problemin ne olduğunu ve neden bu problemi incelediklerini sormalıyız. Örneğin Hobbes, çekişme halindeki mezhepler arasındaki iç savaş problemiyle ilgilenir, ki bu durum politik ve sınıf çıkarları arasındaki çatışmayla daha kötü hale gelir. Sözleşme doktrininde Hobbes herkesin, kendi aralarında bir anlaşmayla bir devlet ya da etkili, mutlak yetkileri olan bir egemen güce sahip Leviathan yaratmak ve her ne zaman var olursa böyle bir egemen gücü desteklemek için en temel çıkarlarına kök salmış yeterli rasyonel zeminlere sahip olduklarını öne sürer. Hobbes'un belirttiğine göre, bu temel çıkarlar sadece bizim kendimizi koruma ve ferah bir yaşamın araçlarını edinme çıkarlarımızı içermez fakat aynı zamanda ki bu, mutaassıp bir çağda yazmış olan Hobbes için çok önemlidir, kurtuluşumuz için sahip olduğumuz yüce inanç çıkarımızı da içerir. (Yüce bir inanç çıkarı tüm seküler çıkarlara üstün gelebilecek bir çıkardır.) Temel olarak bu çıkarları ele alan Hobbes, var olan ve etkili mutlak bir egemen gücün otoritesini kabul etmenin herkes için rasyonel olduğunu düşünür. Böyle bir egemen gücü yıkıcı iç kargaşaya ve doğal duruma düşme tehlikesine karşı tek kesin koruma olarak görür.

Locke'un problemi tümüyle farklıdır ve kabul edebileceğimiz gibi varsayımları da öyle: Locke'un amacı karma bir hükümet bağlamında tahta direnmek için bir gerekçelendirme sunmaktır. Bu karma hükümet anayasası tahtın yasa yapıcı otoriteyi paylaştığı ve dolayısıyla yasa yapıcının (yani, parlamen-

* bkz. Review of Sedgwick's *Discourse*, in Mill's *Collected Works*, Vol. X, s.52.

to) yalnız başına tüm egemenliği üstlenemeyeceği bir anayasadır. Locke bu sorunla meşgul, çünkü o, Shaftesbury Kontu tarafından yönetilen ilk Whigs'in*, Charles II'nin küçük kardeşi James'i, o zamanki York Dükü, tahta geçmekten alıkoymaya çalıştığı 1679-81 Dışlama Krizi'ne karıştı.

James bir Katolik idi ve Whigler onun İngiltere'de mutlakiyetçi bir monarşi kurmak peşinde koşmasından, Fransızların da yardımıyla güç kullanarak Katolik inancını restore etmesinden korkuyordu. Whigler bu krizde kısmen, James adına (Monmouth Dükü, Charles'ın gayrimeşru oğlu ya da Oranjeli William'ı) kral ilan edenlerin ayrılmaları ve kısmen de Charles ülkeyi Parlamento olmaksızın Fransa Kralı XIV. Louis'in sağladığı büyük gizli para yardımlarının desteğiyle yönetmek için elverişli olduğu için yenildiler.

4. Locke, tıp eğitimi almış biri olarak, mevkiine uygun şekilde, Kontun yatağının başına davet edildiğinde önce Shaftesbury Kontuyla görüştü. Çok yakınlaştılar ve 1666'da başlayan, yıllar boyunca sürecek bir zaman zarfında Lock onun ev halkından biri oldu. Londra'nın Strand Caddesi üzerindeki (Kontun Londra'daki ikametgâhı olan) Exeter House'da bir dairesi vardı ve orada *Essay on Human Understanding* adlı eserini 1671'de yazdı. *Two Treatises* adlı eseri ise 1679-81'deki (ve bir zamanlar inanıldığı gibi 1689'da değil) Dışlama Krizi süresince II. Charles'a karşı Whig davasını savunmak adına politik bir broşür olarak yazıldı. Bu tarih söz konusu iki çalışmanın tonunu ve taraflılığını da açıklıyor.**

* 18. ve 19. Yüzyıllarda İngiltere'de bir parti (ç.n.)

** Laslett *Second Treatise*'ın 2-7, 10-14 ve 19. Bölümlerini içeren büyük bir kısmının 1679-1680 kışı boyunca yazıldığını düşünür. 1680'in başlarında Sir Robert Filmer'in *Patriarcha*'sı ortaya çıktıktan sonra (bkz. aşağıda, 5. dipnot) *First Treatise* bu kitaba bir yanıt olarak yazıldı. 1681 yazında Locke *Second Treatise*'e 8. Bölümün ve 16, 17 ve 18. Bölümün bir kısmını ekledi. Son olarak 1689'da *Second Treatise*'a yayınlanmadan önce 1, 9 ve 15. Bölümleri ekledi. bkz.Laslett's Introduction to Locke's Two Treatises s.65.

Kendini adanmış, kilise ve tahtla kişisel bağlantılarıyla sadık bir mutlakiyetçi olan ve 1653'te ölen Sir Robert Filmer*, İngiliz İç Savaşı süresince mutlaki monarşiyi savunan metinler yazmıştı. Çalışmalarının çoğu 1647 ve 1653 yılları arasında yayınlandı, fakat en önemli el yazısı kitabı *Patriarcha* ilk kez yayınlandığı sırada 1679 ve 1680 yılları arasında yeniden yayınlandılar. Yazıları 1679 ve 1681 yılları arasında çok etkili oldu, bu, Locke'un, Robert Filmer'in kral yanlısı savunmasına ve Kralın sadece Tanrı'dan gelen mutlak bir yetkiye sahip olduğu iddiasına saldırmak ve mutlakiyetçi monarşinin meşru yönetimle uyumsuz olduğunu kanıtlamak için *Two Treatises of Government* adlı kitabını kaleme aldığı dönemdi. Çok kısaca söylersek Locke'un görüşüne göre meşru yönetim bu yönetimin konusu olan kişilerin onayıyla ortaya çıkabilir. Bu kişileri mantıklı ve rasyonel oldukları kadar doğal olarak özgür ve eşit kişiler olarak görür. Dolayısıyla kendi durumlarını geliştirmediği sürece herhangi bir değişime katılamazlar. Locke mutlak yönetimin meşru olamayacağına inanır çünkü o, Hobbes'a zıt olarak (kraliyet) mutlakiyetçiliğinin doğal durumdan bile daha kötü olduğuna inanır. Locke'un sıradan doğal durum ve doğanın, mutlakiyetçiliğin öncülük ettiği durumuna göre zapt edil-

* Robert Filmer için bkz.: *Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann Somerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), bu eser artık *Patriarcha*'nın Peter Laslett (Oxford: Blackwell, 1949) tarafından yapılan daha önceki baskının yerini alır. Laslett'in sunumundaki *Two Treatise*'e yapılan pek çok referansın yanı sıra, bkz. Gordon Schochet *Patriarchalism and Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1975); John Dunn kendi *Political Thought of John Locke*, Kısım 6'da Filmer'in Locke düşüncesindeki yerini düşünür: ayrıca bkz. Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), Kısım.1, ki bu son bahsettiğimizizin, Filmer ve onun Hobbes ve Locke ile ilişkisine dair anlatacak çok şeyi var.

memiş durumu arasında yaptığı ayırım hakkında bkz. ¶¶90–94, esp. ¶91.*

5. Toparlarsak: Hobbes'ta toplumsal sözleşme fikri, rasyonel kişilerin en temel çıkarlarını (burada kurtuluş için yüce dini çıkarları da dahil olmak üzere) umarak, egemen güç var olduğu sürece etkili bir egemen gücü (ki Hobbes'a göre bu mutlak bir egemen güçtür, çünkü sadece bu şekilde etkili olabilir) desteklemek bu için, yeterli nedene sahip olduklarını görebildikleri bir bakış açısı olarak kullanılır.

Locke'da toplumsal sözleşme fikri sadece, özgür, eşit, mantıklı ve rasyonel kişilerin, eşit politik yönetim yetkisi durumu olarak dayanak alınan doğal durumdan başlayarak, tüm insanların, bir bakıma, kendi üzerlerinde eşit Egemen Güç olmalarının sonucu olarak rızasıyla kurulabilecek meşru yönetimi korumak üzere kullanılır. Locke bu şekilde karma bir hükümet biçimiyle mutlakiyetçi monarşiyi dışlamak ve dolayısıyla Tahta direnci gerekçelendirmek için meşru bir rejim biçimini sınırlandırmak ister.

Hobbes ve Locke arasındaki bu zıtlık önemli bir noktayı açıklar: Bu aynı düşünce olarak görünebilecek olan şeyin

* Bu metindeki tüm referanslar, aksi belirtilmediği sürece *Second Treatise*'in numaralandırılmış paragraflarıdır. Ben çoğunlukla *Second Treatise*'e referansla bulunacakken İlki, Locke'un görüşü için ilgisiz olmaksızın çok önemli sayısız pasaj içerir. Yani, mülkiyet otoriteyi işaret etmez. bkz. I: ¶¶41–43; mülkiyet özgürlük kullanımıyla ilişkilidir. bkz. ¶¶39, 92, 97; babalık ve otorite üzerine, annenin eşit bir paya sahip olması üzerine bkz. ¶¶52–55; Locke, Filmer için insanları doğal olarak özgür doğmadıklarını söyler. bkz. ¶6 ve ondan insanların vatandaşlar olarak doğduklarını söyleyerek bahseder.¶50; en büyük çocuk olmanın haklarına karşı iddialarda bulunur¶¶90–97Filmer'in sisteminin bir özetini sunar ¶5 ve eğer bu sistem başarısız olursa yönetimin, kendi nedenlerini toplumla kaynaştırmak için kullanan insanların rızasıyla ve entrikasıyla yeniden eski sisteme döneceğini. ¶6 ve son olarak kamu yararının ortak kuralları bu yararı sağladığı sürece toplumun her bireyinin yararı olduğunu belirtir. ¶92.

(toplumsal sözleşme düşüncesinin) bir bütün olarak alındığında politik bir düşünce içindeki rolü çok farklı bir anlama ve kullanıma sahip olabilir.

6. Locke okumasında onun artan bir şekilde politik açıdan tehlikeli bir duruma dönüşen meseleyle ilgilendiğinin farkında olmalıyız. Laslett'in bize çoğunlukla *Two Treatises* için yazdığı sunumun 31 ve 32. sayfalarında anlattığı gibi, 1681 Mart ayında Oxford'da meydana gelen Parlatentonun üçüncü kez dışlanması sırasında tahta karşı silahlı direnç Dışlama Tasarısı tekrar başarısız olsaydı onaylanacak gibi görünüyordu (ki öyle de oldu.). Locke bu olayda aktif rol aldı; hatta Shaftesbury'nin, Rumsey adında, Shaftesbury'nin çılgın taraftarlarının başı olan bir adamın da aralarında yer aldığı arkadaşlarına kalacak yer ayarlamak için ev ev dolaştı.

Sonuç olarak, Shaftesbury bir süre hapis yattıktan sonra hance müzakerelere ramak kalan işlere kalkıştı, Locke da onunla birlikte hareket etti. Tüm bir 1682 yılı yazı boyunca Shaftesbury ile birlikteydi ve onunla sözde Kalkışma Entrikası zirvesindeyken Whig liderleriyle buluştukları yer olan Cassiobury'e (Earl of Essex konutu) yolculuk etti. 1683 yılı Nisan ayında, Suikast hazırlıkları ya da Rye House entrikasının seyir halinde olduğu iddia edildiği sırada oraya tekrar gitti, Shaftesbury, Hollanda'daki sürgününde ölmüştü. Rye House Entrikası açığa çıktıktan sonra Locke kaçak durumuna düştü ve 1689 yılına dek sürgünde yaşadı. Yönetim karşıtı bir çalışma olan *Two Treatises* daha önce yazıldı, muhtemelen hâlâ Shaftesbury birlikteyken, 1688 yılı Şanlı Whig Devrimi'nden çok önce.* Çok iyi bilinen bu hikâyeyi çalışmasını tartışmak üzere olduğumuz insana dair

* bkz. yukarıda 4 numaralı dipnot. Locke'un *Two Treatises*'i neden ve ne zaman yazdığı üzerine ilginç bir tartışma için bkz. Laslett'in Sunumu, pp. 45-66.

bir görüş sunması için yeniden anlatıyorum. Böylesi mantıklı bir kitabı soğukkanlı, akliselim bir insanın, ihanet olarak görülebi-
lecek eylemlerde çok büyük bir yaşamsal risk almışken yazabil-
miş olması oldukça dikkate değerdir.

7. Dikkatinizi Locke'un *Two Treatises*'in Önsözünde kur-
duğu ilk cümleye çekmek istiyorum: Yani, bu cümlede eserin,
onun burada *Two Treatises* olarak yayınladığından daha uzun,
can alıcı noktasının yer aldığını söylemek istiyorum. O, bu can
alıcı noktanın başına ne geldiğini söylemeye değmeyeceğini be-
lirtir; fakat Locke dikkatli bir insandı ve muhtemelen o cümleyi
ortadan kaldırmak için kendince nedenleri vardı. Muhtemelen
meşrutiyete dair doktrinler içeriyordu ki bu, onun ölümüne ne-
den olabilirdi. Locke'un kütüphanesindeki kitapların bir listesi,
Kralın ajanlarını yanıltmak için tüm çalışmayı, o günlerde fren-
gi için kullanılan bir ad olan *De Morbo Gallico* (Fransa hasta-
lığı) olarak adlandırmış olabileceğini akıllara getirir. Locke ve
Shaftesbury, mutlakiyetçi monarşiyi bir Fransız hastalığı olarak
görmüyordu ve Fransızlar kesinlikle XVI. Louis yönetimi altın-
da mutlakiyetçi monarşinin kötü günlerini yaşıyorlardı.*

II. Doğal Kanunun Anlamı

1. Locke'un "Temel Doğa Kanunu" (FLN: Fundamental Law
of Nature) olarak adlandırdığı şeye göre arka plan olarak önce-
likle doğal kanunun anlamı üzerine bazı yorumlarda bulunmam
gerekıyor. Doğal kanun geleneğinde, doğal kanun, Tanrı kanu-
nunun bizim tarafımızdan doğal neden güçlerinin kullanımıyla

* bkz. Laslett'in Sunumu, pp. 62–65, 76f.

bilinebilecek parçasıdır. Bu güçler hem bizim görüşümüze açık doğa düzenini hem de bu düzen kanalıyla açıklanan Tanrı niyetlerini ayırt eder. Ve bu zemin üzerinde, doğal kanunun ilan edildiği ya da Tanrı tarafından doğal nedenimiz kanalıyla bizim tarafımızdan bilinecek hale getirildiği söylenir (¶57).* Bundan sonraki noktalar “doğal” ve “kanun” terimlerinin “doğal kanun” terimlerinde neden yerinde olduklarını açıklıyor.

(a) Öncelikle “kanun” konusu: Bir kanun meşru otoriteye sahip biri tarafından, yönetilmelerini düzenlemek üzere rasyonel insanlara hitap eden bir kuraldır. (Burada insan kanun tanımına “onların kamu yararları için,” ifadesini de ekleyebilir, zira bu, Locke’un¶3’deki görüşüne, kanunlar yapma ve uygulama hakkı olarak politik yetki tanımı bilindiği sürece uygundur.) Doğal kanun kelimenin tam anlamıyla kanundur, yani, tüm insanlık üzerinden bize meşru ve yüce yasa yapıcı otoriteye sahip Tanrı tarafından duyurulmuştur. Tanrı, bir bakıma, tüm yarattıklarının üzerinde dünyanın en yüce otoritesine sahip egemen güçtür; bu yüzden doğal kanunlar evrenseldir ve insanlığı bir topluluk halinde, bu topluluğu yönetecek bir kanunla birleştirir.** Doğal kanundan ilan edilmiş, duyurulmuş bir şey olarak bahsederek, tabii

* Ayrıca bkz. ¶124 Locke’un doğal kanunun tüm rasyonel yaratıklar için yalın ve anlaşılır olduğunu söylediği yer ve ¶136 doğa kanununun yazılı olmayan ve sadece insanların aklına bulunan kanunlar olduğunu belirttiği yer.

** Locke şunları söyler: “Görevin ne olduğu, bir kanun olmaksızın anlaşılamaz; ne de bir kanun bir yasa yapıcı olmaksızın ya da ödüllendirme ve ceza olmaksızın bilinir.” *Essay Concerning Human Understanding*, Cilt. I, Kitap I, Kısım. 3, §12. Ayrıca bkz. Locke’un, “eylemin kendisinin doğal ürün ya da sonucu olmayan bir iyilik ya da kötülükle ödüllendirme ve kuralından sapmayı cezalandırmaya kendi yetkisinde sahip olmadığı zaman akıllı bir insanın bir başkasının eylemleri için kurallar belirlemesi beyhude bir çaba olurdu” dediği yer için Cilt. I, Kitap II, Kısım. 28, §6, bu durumda o “kendisini bir kanun olmaksızın idare ederdi. Bu ... tüm hukukun hakiki doğasıdır, uygun bir şekilde böyle adlandırılır.”

ki, metaforiktir çünkü doğal kanun kelimenin tam anlamıyla dünyevi hükümdarların kanunları gibi duyurulmamışlardır. Fakat doğal kanun gerçekten kanun olduğu için bir anlamda başvurduğu kişilere duyurulmuş olması –yani halka açık ya da bilinir hale getirmek– gerekir. Aksi durumda kanun değildir. Bu, “kanun” teriminin “doğal kanun” teriminde kullanılmasının nasıl yerinde olduğunu açıklar.

- (b) Şimdi “doğal” teriminin yerindeliğini düşünelim. Bu terimin bir temeli, yukarıda bahsedildiği üzere, doğal kanunun aşikâr genel gerçeklerden ve doğa tasarımından sonuçlar çıkarmamız için doğal akıl melekelerimizin kullanılmasıyla bilinir kılınması ya da olabileceği kadar bilinir kılınmasıdır. Bu genel gerçekler arasında yer alan şeyler, insanların doğal ihtiyaçları, temayülleri ve hevesleri gibi şeylerdir, farklılaştığımız melekeler, güçler ve hayvanlarla ve doğanın diğer parçalarıyla ilişkilidir. Söz konusu düşünce yaklaşık olarak Tanrı’nın var olduğu (ya da alternatif olarak Tanrı’nın varlığının kendisinin aklen kanıtlandığı) inancı dikkate alındığında doğa düzeninden Tanrı’nın bizimle ilgili niyetlerinin neler olduğunu ve bu niyetler arasında birbirimize karşı davranışlarımızda belirli ilkelere göre hareket etmemizin yer aldığını ayırt edebiliriz. Tanrı otoritesi düşüncesine göre, bu ilkeler doğal neden tarafından, Tanrı’nın niyetlerinin bizim için kanunlar olduğu şeklinde kavranır. Dolayısıyla “doğal” terimi “doğal kanun” yerine kullanılır.

Bu ön bilgidен doğal kanunun kutsal kanundan farklılaştığını anlıyoruz. Çünkü doğal kanun Tanrı kanununun sadece vahiy yoluyla bilinebilen parçasıdır. Kutsal kanun gerekliliklerinin aslını

öğrenmek bizim doğal nedenimizin güçlerinin ötesindedir. Dahası doğal kanun tüm insan yapımı kanunlardan ve devletlerin güncel ya da Locke'un bazen adlandırdığı gibi "ülke iç yönetimine ait ya da pozitif, hukuk" kanunlarından bağımsızdır. Devlet kanunları doğal kanun ilkeleriyle (bu kanunlar uygulanabilir olduğunda) uyumludur. Locke'un belirttiği gibi (§135), doğa kanunu yükümlülükleri, doğal durumda olduğu gibi toplum içinde kabul görür ve doğa kanunu "diğerleri için olduğu kadar tüm İnsanlar, Yasa Yapıcılar için Sonsuz Kural olarak geçerlidir." Bu yüzden doğal kanun ilkeleri devlet kanunlarına ve politik ve toplumsal kurumlara uygulanabilir olan hakkın ve adaletin temel ilkeleridir. Burada "doğal kanun" anlamında kullanılan "kanun" terimi için başka bir neden vardır: Doğal kanun, kanuna ve yasal kuruluşlara uygulanır.

2. Son olarak Locke'un Temel Doğa Kanunu olarak adlandırdığı şeyin, bir bütün olarak felsefi teolojisinin en temel ilkesi olarak alınmadığını not etmeliyiz ve aynı şey genellikle öteki görüşleri için de geçerlidir.

(a) Mesele şu: Tanrı'nın meşru otoritesini açıklayan daha ileri ve hatta daha temel bir ilke olmalıdır. Bu otoritenin yokluğunda Tanrı'nın kanunları bize duyurulmuş olsa bile bizim için kanunlar olarak bağlayıcı olmayacaktır. Farklı yazarlar Tanrı'nın otoritesinin zeminini farklı şekillerde açıklıyor. §6'da (bunu daha sonra §3'te alıntılacağım), Locke, Tanrı'nın üzerimizdeki otoritesini, yaratmış olmanın hakkı olarak açıklar. Tanrı bizi yoktan yaratmıştır ve eğer var olmaya devam edeceksek varoluşumuzu sürekli ayakta tutmalıdır, üzerimizdeki yüce otorite Tanrı'da bulunur.*

* bkz. *Essays on the Law of Nature*, pp. 151–157.

Öte yandan Hobbes, Tanrı otoritesinin izini Tanrı'nın her şeye gücü yeterliliğine dek sürmekten memnun görünür: Hâkimiyet Tanrı'ya aittir. "... Yaratıcı ve Rahim olarak değil, ama Her Şeye Kadir olarak"

(b) Sonuç olarak: Hukuk sistemi doğal kanun sistemi olduğu zaman bile yine de şunlar arasında ayırım yapmalıyız:

- a) Bu sistemde en yüce otorite sahibi kimdir ve
- b) Bu kişi neden bu otoriteye sahi ve
- c) Sistemin normlarının içeriğini belirleyen ilkeler.

Böylece Tanrı'nın neden tüm insanlar üzerinde meşru otorite sahibi olduğu açıklaması, doğal kanun içeriği açıklamasından ve bu kanuna referansla gerekçelendirilen çeşitli norm ve kurallardan ayırır.**

* *Leviathan*, s.187.

** Locke *Essays on the Law of Nature* kitabında "kutsal irade hükmünün ve neyin rasyonel doğayla benzer olduğunun, neyin olmadığı ve tam da bu nedenle hükmetme ya da yasaklamanın doğa ışığında görülebilir bir şey olduğunu" belirtir (s.111). *Essay Concerning Human Understanding* (1690) adlı eserinde ahlaki fazileti Kutsal Kanun olarak değerlendirmek için kullandığımız hukuk türlerine değinir "... Tanrı'nın insanların eylemleri için belirlediği, insanlara doğa ışığında ya da vahiy olarak duyurulmuş hukuk." (Cilt. I, Kitap II, Kısım. 28, §8) Locke'un hak ve adaleti temel alan açıklamasında bir bağdaşmazlık vardır: Yani, hak ve adaleti ilgili ilkeleri koruyarak açıklar ve bu yüzden hak ve adaletin Tanrı'nın emirleri olduğunu söyler; öte yandan Tanrı'nın emirlerine uymaya yükümlü olmamız, Tanrı'nın üzerimizdeki haklı otoritesinin, yaratmasından kaynaklanan bir hak olduğunu ve Tanrı'nın bilge ve cömert olduğunu koşul olarak gerektirir. Bilge ve cömert Tanrı'nın yaratma hakkı, böyle bir emrin bu hakkı ön şart olarak gerektirmesi geçerli olduğu süreceye de bizzat Tanrı tarafından yönetilemez. Locke bu soruyu asla tatmin edici biçimde çözmez ve bu noktada Samuel Clarke tarafından çok eleştirilir. Bu meselelerin net bir tartışması Michael Ayres'in şu kitabında bulunabilir: *Locke: Epistemology-Ontology* (London: Routledge, 1991), Cilt. 2, kısımlar. 15-16. Locke'un doktrini Kant'ın *Grundlegung* adlı kitabında kesin buyruğun (koşulsuz ve evrensel ahlaki yükümlülük) üçüncü formülünü sunarken karşı savlarda bulunduğu görüşün bir örneğidir Ak: IV: 431ff.

3. Doğal kanuna göndermede bulunurken onu tam olarak açıklandığı gibi anlıyorum, yani, doğal nedenimiz tarafından bilinen haliyle Tanrı kanunu. Bu, Locke'un kullandığı geleneksel anlamdır ve bu anlayış aynı zamanda onun için merkezi bir öneme sahiptir; bu yüzden doğal kanundan ya da doğal haktan bahsettiğinde doğrudan ya da dolaylı olarak, neden bilinen Tanrı kanunu olarak anlaşılan temel doğa kanununa bir gönderme vardır.

Yine de en azından bir olası istisna söz konusudur. Doğa kanunuyla bağlantının dürüstlük (verilmiş sözlerin ve sözlü anlaşmaların yerine getirilmesi) ilkesine göre nasıl kurulması gerektiği net değildir: Bu, Locke'un doğa kanununun rolü olarak ele alacağı bir şeymiş gibi görünür(¶14), fakat bu ilkenin zeminleri onun dikkate almadığı bir şeydir. Bununla birlikte, bizim ilgilendiğimiz durumlarda, örneğin kişilerin, hepimizin (nedenden kaynaklanan yetkilerimiz görüşüne göre) eşit özgürlüğe sahip olarak doğmuş olması ve mülk sahibi olmak için doğal hak ve bunların temel doğa kanunuyla bağlantısı yeterince açıktır. Bu noktaya, az önce bahsedilen doğal hakların, temel doğa kanunlarından nasıl türediğini incelerken daha sonra geri döneceğim.

Son olarak, Locke'un doğal hak kanunu kavramının bize ahlaki ve politik değerlerin, politik adalet ve kamu yararı değerlendirmelerimize göre incelenebileceği bağımsız bir düzeni için örnek sunduğunu görmeliyiz. Doğru ya da sağlam değerlendirmeler, bu düzenin, yani büyük ölçüde doğanın temel kanununun Tanrı kanunu olarak belirtildiği içeriğin hakikatidir ya da bu düzene, içeriğe göre doğrudur. Bu yüzden Locke'un görüşü, adalette dürüstlük kadar bir politik özgürlükçülük biçimindeki kamu gerekçelendirmesi kavramından farklı bir gerekçelendir-

me kavramını içerir.* Yine de adalet, tarafsızlık olarak böyle bir bağımsız düzen fikrini ya da ahlaki ve politik yorumlamaların, bu düzeni referans olarak doğru olacaklarını gösteren gerekçelendirmeyi ne değerlendirir ne de reddeder.

III. Temel Doğa Kanunu

1. Şimdi doğa kanunu ifadesini ve tanımını, Locke'un doğa kanunundan türediğini düşündüğü bazı haklarının yanı sıra rolünü, içeriğini ve birkaç koşulunu yorumlayayım. Öncelikle, bu hukukun aşağıdaki gibi okunan çok önemli açıklamasını not edelim:

Doğa Durumu, bir doğayı yönetmek üzere herkesi bağlayan bir Doğa Kanununa sahiptir: Ve bu Kanun olan Neden, bu kanuna tamamen eşit ve bağımsız olarak başvuracak tek özne olan tüm insanlığa kimsenin, hayatında, sağlığında, özgürlüğünde ya da tutkularında bir başkasına zarar vermemesi gerektiğini öğretir. İnsanlar, Her Şeye Kadir Bir Gücün ve sonsuz hikmet sahibi Yaratacının Ustalık Eseri oldukları için; bir Lider Hükümdarın tüm hizmetkarları onun emriyle ve onun faaliyeti olarak dünyaya gönderilirler, ustalığıyla, onun, bir başkasının değil sadece onun mutluluğu süresince ilerlemek için yaratılmış mülküdürler. Ve benzer melekelerle donatılmış olarak, her şeyi bir Doğa Topluluğunda paylaşırsak, aramızda böyle, bizi birbirimizi yok etmemiz için yetkilendirebilecek, sanki biz bir başka insanın

* John Rawls: *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge: Harvard University Press, 2001), §9.2: "Düzenli bir toplumun temel özelliği, kamusal politik adalet içeriğinin vatandaşların birbirlerine karşı savunmaları için paylaşılmış bir temel tesis etmesidir: Her biri hepsinin adil olduğunu teyit edebileceği koşullarda kalanıyla politik ve toplumsal işbirliği yapar. Bu, kamusal gerekçelendirmenin ifade ettiği şeydir."

kullanımı için yaratılmışız gibi, alt seviye yaratıcılar bizim kullanımımız içinmiş gibi bir ikincil konuma itilmenin oluşması düşünülemez. İnsanın kendini korumak ve konumundan bilerek çıkmamakla yükümlüdür; dolayısıyla kendini korumak için rekabete girmediği zaman, benzer nedenle insanlığın kalanını korumak için elinden geleni yapması gerekir ve kimse bir suçluya adaleti uygulamak söz konusu olmadıkça, hayatı ortadan kaldıramaz ya da cana ya da hayata, özgürlüğe, sağlığa, uzva ya da bir başkasının iyiliğinin korunması eğiliminde olan şeye zarar veremez.(¶6)

En temel doğa kanunu ya da Locke'un dediği gibi "Temel Doğa Kanunu" "İnsanın mümkün olduğunca korunmasıdır" (¶16); ya da onun ortaya koyduğu gibi, ¶134 "Toplumun korunmasıdır ve (kamu yararıyla uyumlu olduğu sürece) insanın toplum içinde korunmasıdır." ¶¶135, 159 ve 183'te de buna çok benzer şeyler tekrarlanır.

2. Tanımlaması ¶6 'da açıkça yer alan "Doğa Durumunun doğayı yönetmek üzere bir Doğa Kanununa sahip olduğu" açıklaması *Second Treatise* kitabı boyunca doğal kanunu tanımlayan pek çok pasajda yer alır: Bu yüzden:

- (a) Daha önce söylemiş olduğumla tutarlı bir şekilde, Doğa Kanunu "Tanrı İradesi"nin bir "İlanı" olarak açıklanır. (¶135)
- (b) Locke temel doğa kanunuyla ilgili olarak, şunları söyler: "Neden, ki kanundur, tüm İnsanlığı eğitir." (¶6). Locke temel doğa kanunu sadece Neden olarak bilinen bir şey olarak değil, "Neden ve ortak Eşitlik"in kanunu olarak açıklar;"(¶8); "Neden Kuralı" olarak (¶10); "Nedenin Ortak Kanunu" olarak (¶16) ve "Nedenin Kanunu" (¶57) olarak açıklar.

(c) ¶136’da temel doğa kanunu “yazılı olmayan ve dolayısıyla İnsanların akli hariç hiçbir yerde bulunamayacak şey olarak tanımlanır. ¶12’de bu, “rasyonel bir yaratık için anlaşılır ve yalın bir şeydir ve bir hukuk araştırmasının, Pozitif Uluslar Hukuku gibi, daha yalın olması imkân dahilinde değildir; Nedenin anlaşılması ... karmaşık insan mekanizmasından daha kolay olduğu kadar. (Ayrıca bkz. ¶124) Bu, “duyurulmuş ya da sadece Neden olarak bilinen” şey olarak, Doğa Kanununun Tanrı’nın iradesi olduğu düşüncesine tümüyle uygundur.(¶57)

3. Locke aynı zamanda temel doğa kanunun rolü üzerine yazar:

(a) Önce, ¶6’dan doğa kanununun tüm insanlığı doğayı yönetmek üzere doğa kanununa sahip olan tek harika doğal toplulukla birleştirdiğini anlıyoruz. ¶172’de Locke, Tanrı’nın “İnsan İnsana ilişkinin, kuralı olarak bahsettiği nedenden ve insan türünün bir dostluk ve toplum halinde birleştiği ortak sınırdan ayrılarak, kendisini bir başkasıyla bir savaş durumuna sokan” bir insandan bahseder. ¶128’de Locke, Doğa Kanununun hepimiz için ortak olduğunu, her birimizin var olmasına neden olduğunu ve insanlığın kalanının “diğer tüm yaratıklardan ayrı bir toplum [biçimlendirerek] bir Topluluğa” dönüşeceğini belirtir.

Doğa kanunu eğer yozlaşmış insanların yolsuzlukları ve ahaksızlıkları olmasaydı bizi yönetmeye yetecekti. Her biri kendi politik otoritesine sahip medeni topluluklar halinde ayrılmamız ve “bu muhteşem ve doğal Topluluğu” taksim etmemiz gerek-

meyecekti.(¶128) Bu yüzden, temel doğa kanunu doğa durumundaki insanlık topluluğu için bir kanundur. Bu durum, bir özgürlük durumuyken bir aşırı serbestlik durumu değildir: bir doğa ve neden kanunuyla sınırlıdır.(¶6)

(b) Temel doğa kanunu aynı zamanda çeşitli, insanlık topluluğunun içinde birbirinden ayrıştığı medeni toplumların politik ve toplumsal kurumları için düzenleyici bir ilkedir. Ülke iç yönetimine ait (örn: medeni) kanun, sadece bu ülke üzerinde ve bu ülkeye uygun biçimde kurulduğunda doğrudur. Temel doğa kanunu topluma başvurmayı sonlandırmaz, fakat tüm insanlar, diğerlerinin yanı sıra yasa yapıcılar için sonsuz bir düzen olarak geçerlidir. Hiçbir insani onay bu kanuna zıt olduğunda iyi ya da geçerli değildir.*

(c) Doğa kanunu normatif ve yöneticidir: özgür ve rasyonel insanlara kendi çıkarları için rehberlik edecek bir kanundur.¶57’de Locke’un şunları söylediği önemli açıklamaya bakınız: “Hukuk, gerçek Kavramında, özgür ve akıllı bir Vekilin uygun Çıkarına göre yönetimi kadar Sınırlama anlamına gelmez ve bu Hukuka tabi onların genel çıkarı için olandan daha ötesini salık vermez. Onsuz daha mutlu olabilselerdi, Hukuk, yararsız bir şey olarak kendisinin ortadan kaldırırdı... Hukukun sonucu Özgürlüğü feshetmek ya da dizginlemek değil, korumak ve genişletmektir... Hiçbir Hukukun olmadığı yerde, hiç özgürlük yoktur. Çünkü *özgürlük* dizginlenmekten ve hiçbir hukukun olmadığı yerde var olamayacak diğerlerinin yönelttiği şiddetten muaftır.”

* “Doğa Kanununun Yükümlülükleri Toplumda son bulmaz değil ... ama ... tüm insanlar, diğerlerinin yanı sıra Yasa Yapıcılar için Sonsuz Bir Düzen olarak [geçerlidir]. Yaptıkları Yasalar... Doğa Kanunuyla ve İnsanlığın korunması şeklindeki temel Doğa Kanunuyla ... uyumlu olmalıdır, temel Doğa Kanununa uymayan hiçbir insan onayı iyi ya da geçerli değildir. (¶135; ayrıca bkz. ¶171).

O zaman Locke için neden ve kanun, özgürlük ve genel çıkar düşünceleri birbirleriyle yakından ilgilidir. Temel doğa kanunu neden olarak bilinebilir; sadece iyiliğimizi salık verir; özgürlüğümüzü genişletmek ve korumak ister, yani, dizginlenmeye ve diğerlerinin yönelttiği şiddete karşı güvenliğimizi amaçlar. Özgürlük kanunla birlikte baki kalır ve kanunsuzlukla baki kalan aşırı serbestlikten ayırır. Burada kanun, doğa kanunu tarafından verilen neden kanunudur.

IV. Eşitlik Durumu Olarak Doğa Durumu

1. Az önce açıkladığımız rolünden hareketler temel doğa kanunu hem doğa durumunun hem de politik toplumun (politik ve toplumsal kurumlarına başvurarak) temel kanunudur. Doğa durumu, Locke açısından kusursuz bir özgürlük ve eşitlik durumudur (¶4):

- Özgürlük durumudur, çünkü herkes eylemlerini ve tutkularını düzenlemekte ve insanlar uygun gördükleri kadarıyla doğa kanunu tarafından belirlenen sınırlamalarda hürdür. Bir başkasının iznini istemeleri gerekli olmadığı gibi bir başkasının iradesine de bağımlı değildir.
- Doğa Durumu bir eşitlik durumudur, yani insanlar arasında eşit yetki ve yargı durumudur, tüm insanlar, bir bakıma kendi üzerlerinde eşit egemenliğe sahiptir: Locke'un ¶123'te belirttiği gibi "tüm insanlar Kraldır." Açıkça eşit yetki, kişinin kendi üzerinde eşit özgürlük ve politik otorite sahibi olmasıdır. Yetki, güç ya da kaynaklar üzerinde kontrol, az çok zorlama olarak anlaşılmaz; hak ve görev olarak anlaşılır.

- ¶54'te eşit özgürlüğün bir durumunun çeşitli eşitsizlik türleriyle, örneğin yaş, hüner ya da meziyet farklılıklarından ortaya çıkan eşitsizlikler bağdaşır olmasının üzerinde önemle duruyor ve anlaşılan o ki, kalıtsal ya da kazanılmış (taşınmaz) mülk gibi farklılıklardan kaynaklanan eşitsizlikler. Not ettiğimiz gibi, Locke'un bahsettiği eşitlik, doğal özgürlüğümüze sahip olmak için eşit hak durumudur, bir tür, kendi üzerimizde doğa kanununa göre eşit yargı hakkına sahip olma durumudur. Bu özgürlük akıl kapasitemizle doğar ve akıl yaşına eriştiğimizde hakkımız olarak bizimdir.(¶57)

2. Eşit özgürlük durumu olarak doğa durumuyla başlar-ken Locke, Robert Filmer'in, doğal bir tabi olma durumunda doğduğumuz şeklindeki hareket noktasını tamamen reddeder.* Locke hareket noktası olarak bir iddia sunuyor mu? Yoksa benim düşünmeye meyilli olduğum gibi, Tanrı hükmü altındaki bir insan toplumunun belirli bir düşüncesini mi ayrıntılandırıyor? Locke'un kendi görüşü için yaptığı açıklama, Tanrı'nın bir "Deklarasyon ortaya koyarak" başka insanlar üzerinde kesin (politik) dominyona ve egemenliğe sahip herhangi bir insanı yaratmadığı yönündedir. Tanrı bunu yapabiliirdi fakat yapmadı. Tanrı'nın bunu yapmadığı yönündeki tarihsel gerçek göz önünde bulundurulduğunda aynı doğal türdeki ve doğanın tüm aynı (ilgili) avantajlarına sahip olan insanların bir eşit özgürlük ve kendi üzerlerinde politik yargı durumunda doğmasından daha kesin hiçbir şey yoktur.

* Herkes Tanrı tarafından egemen ve (en büyük çocuk olma kuralının izlerini Nuh ve dolayısıyla Adem'e kadar sürerse) mutlak hükümler olmak üzere yaratılmış birkaç insan dışında doğal tabi olma durumunda dünyaya gelir. bkz. Filmer, *Patriarcha*. Locke'un *First Treatise* kitabı Filmer'in Tanrı'nın Adem'e esas yetkiyi verdiği iddiasını ve tüm meşru egemen güçlerin bu yetkiyi doğrudan Adem'den miras aldığı savını çürütmeye adanmıştır. Locke, başlıca anlatmak istediklerini *Second Treatise*'in ¶11'inde yineler.

Sanırım Locke’un buradaki düşüncesi şu: Kimse, Tanrı bir deklarasyon ortaya koyarak o şekilde yaratmadığı ya da bu insan ve kalanları arasında ilgili farklılık(lar) bulunmadığı sürece diğerleri üzerinde politik otorite sahibi olamayacaktı. Fakat Tanrı’nın bu şekilde bir bildirimde bulunmadığı düşünüldüğünde ve bizlerin aynı doğal türde olduğumuz bilindiğinde ve de tüm (ilgili) doğa avantajlarına sahip olduğumuza göre bir eşitlik durumunda dünyaya geldik: Yani, eşit özgürlük ve kendi üzerimizde politik yargı durumunda. Kesinlikle, yaş, hüner, meziyet ve mülk eşitsizlikleri, vardır.(¶54). Fakat Locke’a göre bunlar, (sadeleştirirsek) “Cezaların ve Ölümün söz konusu olduğu kanunlar yapma ... ve bu Kanunların İnfazında Topluluğun gücünü işe koşma hakkı... (olan politik otoriteyi tesis etmekle ilgili farklılıklar değillerdir)... ve tüm bunlar sadece Kamu Yararı içindir” (¶3).

O zaman Locke’a göre politik otoritenin sadece kendi üzerlerinde eşit yargı hakkına sahip olanların rızasıyla ortaya çıkabilecek olması herhalde şaşırtıcı değildir. O, sadece, politik toplumun Filmer’inkinden farklı bir içeriğini ayrıntılandırır. Kendinize şunu sorun: Bu Locke’daki bir hata mıdır ve eğer öyleyse, neden?

V. Temel Doğa Kanununun İçeriği

1. Bu bizi sonunda temel doğa kanununun içeriğine, yani neyi salık verdiğine, Locke’un işaret etmek üzere ele aldığı birkaç (doğal) hakka getiriyor. Yukarıda eşitlik konusunda konuşurken, bu haklarla ilgili birkaç şeyi zaten söylemiştik. “Temel Doğa Kanunu” terimi ¶¶16, 134, 135, 159, 183’de kullanılıyor;

ve ¶¶4, 6, 7, 8, 16, 57, 134, 135, 159, 171, 172 ve 181–183’de de “Doğa Kanunu” hakkında açıklamalar mevcut. Temel Doğa Kanununun iki önemli koşulu ¶6’dan daha önce alıntıladığımız açıklamada yer alıyor. Bu şu şekilde okunur:

- (a) İlk koşul: “Hiç kimse tamamen eşit ve bağımsız olarak hayatında, sağlığında, özgürlüğünde ya da tutkularında kimseye zarar vermemelidir.”
- (b) İkinci koşul: “Herkes kendini korumakla yükümlüdür ve görevinden isteyerek çıkmaması gerekir; dolayısıyla aynı nedenle kendi korunması rekabet konusu olmadığından elinden geldiğince İnsanlığın kalanını da koruması gerekir ve bir Faile Adalet uygulamak söz konusu olmadığı sürece hayatı ortadan kaldıramaz ya da hayata, hayatın, özgürlüğün, sağlığın, uzvun ve diğer çıkarların korunması eğiliminde olan şeye zarar veremez.”

İkinci koşuldaki “aynı sebeple” zorlamaya değinelim. Ben kendimi korumakla yükümlüyüm çünkü ben Tanrı’nın mülküyüm; fakat diğer insanlar da Tanrı’nın mülkü ve aynı nedenle ben aynı zamanda bu insanları da korumalıyım; en azından onların savunması benim hayatımın korunmasıyla bir rekabet halinde olmadığından... ¶134’de Locke şunları söyler: “İlk ve temel doğal Kanun, Yasamanın kendisini yönetmek bile Toplumun ve (irade kamu yararıyla tutarlı olduğu sürece) toplumdaki herkesin korunmasıdır.”

- (c) ¶16’daki üçüncü bir koşul, masumiyet için bir öncelikle ilgilidir: “Korunacak insan, mümkün olduğunca, herkes korunmadığında, güvenlik ve masumiyet esas alınır.”

2. Bu son koşulun bir uygulaması öz-savunmadır: Bir başkası tarafından yaşamımı alma niyetiyle yanlışlıkla bir saldırıya maruz kalırsam, o zaman masum olduğum için (öyle olduğunu varsayalım), bir öz-savunma hakkına sahibimdir.

Üçüncü ve aynı zamanda ikinci koşulun başka bir uygulaması, adaletsiz bir savaşa girişen, fetih yapma isteğindeki zorlu insanlardan aileleri (eşleri ve çocukları) korumaktır. Aileleri masum olduğu için –bu insanların cürmünün ve yıkımlarının konusu olmazlar, bu yüzden ailelere (adil) kazanan tarafından yeterli mal ve mülk bırakılmalıdır, ki helak olmasınlar. (See ¶¶178–183.) Locke ¶183'te şöyle der: "... Her şey olan Temel Doğa Kanunu mümkün olabildiğince korunmalıdır, hem Hükümdarın kayıpları hem de Çocukların Korunmasını tamamen tatmin edecek yeterli şey yoksa, sahip olan ve kayırması gereken (kazanan kişi) tam tatmini için bazı şeylerden vazgeçmelidir ve baskıya ve bu şeylere sahip olmadıklarında helak olma tehlikesiyle karşı karşıya olan bu insanların tercih edilebilir haklarına boyun eğmelidir."

Locke aynı zamanda suçun bile bazen kayırılabilirliğini belirtir: "Hükümetin sonu, herkesin korunması anlamına geldiği için, suç bile, masumiyete hiçbir zararı olmadığı kanıtlanabildiği yerde olabildiğince çok kayırılır (¶159). Bu paragrafta Locke, toplumun tüm üyelerinin korunacağını ve egemen gücün (tah-tın), hukukun ön göremeyeceği durumlarda korumak için takdir yetkisini (istisnai yetkisini) Locke'un ifadesini kullanırsak "olabildiğince çok" uygulayabileceğini vurgular.

VI. Doğal Hakların Temeli Olarak Temel Doğa Kanunu

1. Gözden geçireceğimiz doğal haklar yalnız başına (bahsettiğimiz haliyle) temel doğa kanunundan türemez, iki öncülün tamamladığı şu kanundan türer:

- Tanrı'nın sessizliği vakası: Tanrı'nın hiç kimseyi insanlığın kalanı üzerinde politik otorite uygulaması için yaratmamış olması ve
- Eşitlik vakası: Bizim "aynı türden yaratıklar olmamız ve doğanın tüm avantajları için [politik otoriteyi tesis etmeye dayalı olarak] fark gözetilmeksizin doğmamız ve aynı melekeleri [doğal neden ve irade yetkileri vb.] kullanmamız (§§4).

2. Locke bu haklardan §§7–11'de ilk bahsederken, bu hakları şöyle sıralamıştır:

- (a) Temel Doğa Kanunu ihlal edenleri cezalandırmak için her birimizin sahip olduğu infaz hakkı; çünkü bu kanun eğer kimse infaz etmez (zorlamaz) ve dolayısıyla masumları koruyup failleri kısıtlamaz ise beyhude olacaktır. Doğa durumu bir eşitlik durumu olduğundan –eşit (politik) yargı– herkes bu infaz hakkına eşit olarak sahiptir. Bu hak bizim insanlığı koruma hakkımızdan türer.
- (b) Telif isteme hakkımız, öz-korunma hakkımızdan türeyen hak.

Toplum Sözleşmesinde toplum kanunları tarafından düzenlenen kendimizi ve insanlığın kalanını koruma şeklindeki kişisel hakkımızdan, kendimizi ve toplumu koruma hakkımızın gerektirdiği kadarıyla vazgeçeriz. Cezalandırma hakkından tümüyle vazgeçeriz ve kendimize toplumun infaz yetkisine, toplumun kanunları gerektirdiği ölçüde yardım etme görevi veririz (§§130 ve ayrıca §§128–130).

3. Locke açısından yaklaşık olarak tüm doğa kanunlarının bir kaynağı olduğunu kabul etmek önemlidir. Aslına sadakat ilişkisiyle ilişkili haklar bir yana, inanıyorum ki o, bu hakları temel doğa kanunundan, yukarıda sözü edilen iki öncülle (iki vaka) birlikte sonuç çıkararak yorumluyor: Tanrı'nın sessizliği vakası

ve eşitlik vakası ayrıca tabii ki, Tanrı'nın üzerimizdeki yasa yapıcı otoritesi vakasından hareket ederek. Bir örnek bahsedilene açıklayacaktır:

Locke, Filmer'a karşı doğa durumundaki insanın özel mülk edinme hakkına sahip olduğunu iddia eder (bu, Locke üzerine üçüncü derste ele alınacak.) Bu hak insanlığın kalanının açık rızasına bağlı değildir. Doğa insanı öncelikle başkalarına yeterli ve mülk olarak bir şeyler kalması (§27) ve ikincisi, kullanabileceğimizden fazlasını almamamız, böylece aldığımız hiçbir şeyin bozulmaması koşuluyla “*Emeğinin* katkısıyla sahip olduklarını” kullanmakta hürdür.(§31)

Şimdi bu kural (emeğimizin katkısıyla sahip olduklarımızı kullanmakta hür olmamız) diyelim ki, bir doğa kanunudur. Doğa durumunun ilk sahnesi için mantıklı bir kural olması anlamında doğal bir hakkı (kullanım özgürlüğünü) açığa çıkarır ve bu koşullar altında bize bir kullanım özgürlüğü verir. Gerçi burada bu hakkın temel doğa kanunundan bir sonuç olarak çıkarıldığını not edelim.

Locke burada şunları düşünür: (i) temel kanun –tüm insanlığın korunması vs.– bilindiğinde ve (ii) doğanın cömertliğinin bizim kullanımımız için olduğu bilindiğinde ve (iii) insanlığın kalanının (açık) rızasının edinilmesinin imkânsız olduğu bilindiğinde, doğanın cömertliğinden kendi adımıza tasarruf edebilecek ve iki şarta bağlı olarak yararlanabilecek olmamız Tanrı'nın istediği şey olmalıdır. Aksi takdirde tüm insanlık ve mümkün olduğu sürece insanlığın her üyesi korunamaz.

Bu yüzden doğa durumunda mülk edinme doğal hakkı (kullanma özgürlüğü) (diğer öncüller tarafından tamamlanan) temel doğa kanunundan kaynaklanan bir iddianın sonucudur. Sanırım

aynı şey doğal hakların diğere durumları için de geçerli, aslına sadakat ilkesini temel alarak hakları modüle etmek.

4. Önceki yorumların önemi, Locke'un kendi toplumsal sözleşme doktrinini bir doğal haklar listesi üzerine, bu hakların geldikleri yere ait herhangi bir açıklama olmaksızın kurmamasıdır. Böyle bir liste fikri çok mantıksız değilken, söz konusu liste Locke'a ait değildir. Locke, doğa durumundayken bile insanların, "... Hakikat ve inancı korumak, toplumun üyeleri olarak değil, İnsanlar olarak İnsanlara aittir" düşüncesi dolayısıyla kendi verdikleri sözle yükümlü olmaları gerektiğini kesinlikle söyler (§14). Doğruyu söylemek ve inancını yitirmemek herhalde temel doğa kanununun parçasıdır, daha ileri bir özellik bu kanunda yer alır, masumları koruma önceliği olarak. Bu, sanırım daha genel olarak tasavvur edilen doğa kanununun parçasıdır. Tanrı'nın yaratmış olmaktan kaynaklanan hakkı da kanıt olarak görülür, fakat o, kesinlikle bir doğal hak değildir.

Bu yüzden Locke temel doğa kanunu ilkesinden ve şu iki vakadan başlar: eşitlik vakası ve (*First Treatise*'de ileri sürdüğü gibi) Tanrı'nın kimseyi geriye kalan insanlar üzerinde politik otorite sahibi olarak yaratmadığı şeklindeki tarihsel vaka. O zaman o, bu temelden çeşitli doğal haklar türetir.

Doğal haklarımızın öncelikli görevlerimize dayandığı konusunda net olmalıyız, yani, temel doğa kanunu tarafından dayatılan görevlere ve üzerimizde meşru otoriteye sahip olan Tanrı'ya itaat etme şeklindeki görevimize dayandığı konusunda. Bu yüzden, Locke'un görüşünde teolojik doktrin olarak anlaşılan şey, bu terimi kişiliğin adalette tarafsızlık olarak içeriğini karakterize etmek için kullandığım anlamda, geçerli taleplerin kaynaklarını

kendi kendimize doğruluyor olmamız değildir.* Bunun nedeni taleplerimizin Locke'un düşüncesine göre Tanrı'ya borçlu olduğumuz öncelikli görevlerin üzerine kurulmuş olmasıdır. Yine de vicdan özgürlüğünü güvence altına alan politik bir toplumda diyelim ki, (Locke'un onayladığı haliyle) bu talepler vatandaşlar tarafından dile getirildiğinde kendi kendine doğrulanıyor olacaktır, bu taleplerin, bu toplumun politik bakış açısının sonucu bakımından kendilerini dayatmaları anlamında.

5. Son olarak, temel doğa kanununun toplayan değil, bölüş-türen bir ilke olması çok önemli. Bununla temel doğa kanunun bize en büyük kamu yararı için, diyelim ki, en çok sayıda insanı korumak için uğraşmamızı emretmediğini anlatmak istiyorum. Daha çok, her bir insanla ilgilenmeyi ifade eder: İnsanlık mümkün olduğunca korunurken, aynı şekilde insanlığın her üyesi de korunacaktır. (§134) Dahası, öteki öncüller (Tanrı'nın *politik* otorite konusundaki sessizliği ve eşitlik vakası) tarafından tamamlanırken doğa kanunu tüm (akli melekelerle sahip kendilerinin efendileri olma kapasitesindeki) insanlar için kesin eşit doğal haklar tayin eder.

Dahası, bu haklar çok büyük ağırlığa sahip olacaktır. Locke bunu eşit politik yetkilendirme ve meşru politik otoritenin sadece rıza ile ortaya çıkabileceği şeklindeki doğa durumundan başlayarak ele alacaktır. Bu onun mutlakiyetçi monarşiye karşı iddiasının kökenini sunar: Onun fikri bu türden politik bir otoritenin asla rıza ile ortaya çıkmadığı şeklindedir.

* bkz. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, s.23, burada terim insanların kendilerini kendi kuruluşları üzerinde taleplerde bulunma ve kendi yarar düşüncelerini ilerletme hakkı kazanmış olarak görmelerini tanımlamak üzere kullanılır.

6. Sonuç olarak, Locke'un altta yatan düşüncesini baştan sona bizim, Tanrı'nın mülkü olarak Tanrı'ya ait olduğumuz şeklinde yorumluyorum; hak ve görevlerimiz, yaratılış gayemiz olan amaçların yanı sıra Tanrı'nın bizim sahibimiz olmasından türer ki söz konusu amaçlar Locke açısından temel doğa kanununun kendisinde net ve anlaşılırdır.

Bu, vurguyu hakeden bir düşünce çünkü Locke genellikle bu dini arka plandan ayrı olarak tartışılır ve çoğu zaman için ben de aynı şeyi yapacağım. Bugün, aslında Locke ile çok az bağlantısı olan çeşitli düşünceler "Locke'cu" olarak adlandırılıyor. Locke'un düşüncelere kazandırdığı türeme türü olmaksızın çeşitli mülkiyet edinme haklarını şart koşan bir görüş –Nozick'in *Anarchy, State and Utopia** gibi– Locke'cu olarak anılıyor. Fakat Locke ve çağdaşları açısından bu dini arka plan temeldir ve bu arka planı ihmal etmek onların düşüncelerini yanlış anlama riskini ciddi olarak yaratır. Bu yüzden burada dikkatinizi buna çekeceğim.

Locke, Tanrı'ya inanmayanların ve Tanrı'nın hükümlerinden ve kutsal cezalandırmalarından korkmayanların güvenilemez insanlar olduklarını düşünüyor gibidir: tehlikelidirler ve temel doğa kanununun sonucu olarak ortaya çıkan ortak neden kanunlarını çiğneme ve koşulları kendi çıkarlarına uyacak şekilde değiştirmekten yararlanma eğilimindedirler.**

* Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*(New York: Basic Books, 1974).

** bkz. Locke's *A Letter Concerning Toleration*, ed. James H. Tully (Indianapolis: Hackett, 1983). Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. John Dunn, "The Concept of 'Trust' in the Politics of John Locke," in *Philosophy in History*(Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s.294.

Locke II

LOCKE'UN MEŞRU REJİM AÇIKLAMASI

I. Karma Bir Hükümet Altında Direniş

1. Birinci Derste Locke'un Hobbes ile zıt düştüğünü hatırlayalım. Hobbes yıkıcı iç savaş problemiyle ilgilenir ve toplumsal sözleşme düşüncesini, bilinen temel çıkarlarımız, yüce dini kurtuluş çıkarımız da dahil tüm çıkarlarımızın (bu çıkarlara dayalı olarak) etkili ve Hobbes'un görüşüne göre kaçınılmaz mutlak egemen gücü, böyle bir egemen güç ne zaman var olursa olsun desteklemek için yeterli nedene sahip olduğunu tartıştığı bir bakış açısı olarak kullanır. (Locke Dersi I: 1.3)

Locke'un amacı ise çok farklıdır. İlk Whiglerin 1679-81 yılları Dışlama Krizindeki nedenini savunmak ister.* Problemi Tahta direniş hakkını o sıralarda esas alınan İngiliz Anayasası'na göre karma bir hükümet sisteminde formüle etmektir. Locke'un iddiası II. Charles'ın imtiyazını** ve diğer yetkilerini suistimal etti-

* Uzun süredir *Second Treatise* kitabının 1688 devriminin ardından, bu devrimin bir gerekçelendirmesi olarak yazıldığı düşünülürdü. Bununla birlikte, Laslett'e göre, *Second Treatise*'in orijinal kısmı 1679-1680 yıllarında yazıldı ve bazıları daha sonra, 1681'de ve 1683'te eklenen diğer kısımlarla birlikte 2-7, 10-14 ve 19. kısımları içerir. bkz. Laslett'in *Two Treatises of Government* için yazdığı sunum metni s.65.

** Kamu yararı için takdir yetkisine göre, kanun talimatı olmaksızın ve hatta bazen kanuna karşı hareket etmek suistimal olarak adlandırılır. bkz.¶160.

ğinde davranışlarını mutlak bir monarşiye uygun olacak şekilde düzenlediği ve dolayısıyla rejimin çözülmesine neden oldu-ğudur ki rejimin tüm güçleri, Parlamentonunkiler de dahil olmak üzere halka yöneltildi. Hükümet güvene dayanan bir güçtür, bir güç toplumsal sözleşme altında halkın güvenine dayanır ve bu güven çöğnendiğinde, halkın (benim adlandırdığım haliyle) kurucu yapıtaşu oluşturan gücü bir kere daha devreye girer.

2. Açıklarsak: İki ya da daha çok anayasal temsilcinin yasa yapıcı yetkiyi paylaştığı karma bir hükümet sistemi tanımlayalım; İngiliz örneğinde bu temsilciler Taht ve Parlamentodur. İkisi de en üst değildir: Daha çok eşgüdömsel organlardır. Yasa yapılmasına Taht teklif edilmiş durumları kanunlaşmadan önce onaylaması gerektiğinden Tahtın rızası olmaksızın karar verilemez. Öte yandan Taht, vergi paralarının hükümet bürokrasisini işletmesi, orduyu destelemesi vb. için bağımlı olduğu Parlamento olmaksızın da yönetim faaliyeti sergileyemez. Ve Parlamento tarafından kararlaştırılan kanunları Parlamentonun onayıyla uygulamak, dış ilişkileri yönetmek ve savunma gibi Tahtın görevidir. Taht Locke'un yönetsel ve fedaratif yetkiler dediğı iki şeyi birleştirir.

Böylece, eşit güçler olarak bu anlamda eşit iki anayasal temsilcimiz vardır: ikisi de birbirine tabi değildir ve aralarında bir çatışma olduğunda, çatışmayı çözmek için anayasal araçlar ve anayasada mevcut yasal çerçeve bulunmaz. Locke bunu ¶168'te, 14. Bölümü bitiren önemli paragrafta açıkça kabul eder. Burada böyle bir durumdaki insanlar için direniş hakkını değerlendirir. Locke'un anayasal doktrininin kaynağı George Lawson'ın bir çalışması gibi görünür: *1657'deki Politica sacra et civilis'de (Religious and Civil Polity. 1660 yılında yayınlanmıştır.)*

'Lawson'ın görüşüne göre, karma bir hükümet sisteminde Taht ve Parlamento arasında ısrarcı bir çatışma yaşandığında, hükümetin kendisi çözülür ve tüm yetkileri bir bütün olarak politik topluma geri döner. O zaman halk kendi kurucu birleşen yetkisini hayata geçirmekte ve çatışmayı ortadan kaldırıp geleneksel anayasayı onarmakta özgürdür, aksi takdirde yeni ve farklı bir rejim biçimi tesis edebilirler. Locke'un, Lawson'ın görüşü üzerine ilk açıklaması ¶149'dadır ve takip eden dört paragrafla (¶¶150–153) birlikte okunması gerekir. Locke'un, Tahtın yasa yapma yetkisinde bir payla eşit bir güç olduğunu ve tahtın rızası olmaksızın yasa yapılmasına karşı olmadığını söylerken çok dikkatli olduğunu gözlemliyorum. Bu yüzden "hoş görülebilir bir anlam"da taht "en üst"(¶151) olarak adlandırılabilir. Bu o zamanlar geniş kabul gören Whig görüşüydü, sonraki parlamento üstünlüğü doktrininden ayrışıyor.

3. Locke toplumsal anlaşma (sık sık kullandığını bir terim) düşüncesini karma bir rejimin meşru olarak nasıl ortaya çıkabildiğini görebileceğimiz bir bakış açısı olarak kullanır. İlk anlaşma ya da toplum anlaşması insanları bir toplum halinde birleştirir ve aynı zamanda politik otoritesi olan bir rejim şekli tesis eder.

Bu konuda önemli olan iki nokta vardır; ilki, toplumsal sözleşmenin, herkesin politik bir rejim tesis üzere bir uygar toplum halinde bütünleşmesi sayesinde oybirliğiyle oluşturulmuş olması; ikincisi, çoğunluğun gerektirdiği biçimdeki politik yetkinin belirli amaçlar için emanet edilmiş güvene dayalı bir yetki olmasıdır. (¶149) Toplum anlaşması o zaman halkın bir hükümet kurmak üzere birbiriyle anlaşmasıdır; halk ve hükümet

* Yenilikçi bir figür olarak Lawson hakkında bkz. Julian Franklin'in muhteşem çalışması, *Locke's Theory of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), Kısım 3. Bunun için özellikle bkz. pp. 69–81.

ya da temsilcileri arasındaki bir anlaşma değildir. Yasa yapma yetkisinin güvene dayanan bir yetki olması halkın kurucu birleşen yetkisinin daima var olduğunu ve uzaklaştırılmış olamayacağını vurgular. Anayasal yetkiler arasında ya da hükümet ve halk arasında çatışma durumunda yargıda bulunacak olan taraf halktır.(¶168) Böyle yaparak halk bir kere daha kurucu birleşen yetkisini kullanır. Taht ya da Parlamento halkı eyleme geçmeleri için uyandırırsa Locke der ki, suçlayacakları insanlar olarak sadece kendileri vardır (¶¶225–230).

II. Locke'un Meşruiyeti İlgilendiren Temel Tezi

1. Şimdi Locke'un toplumsal anlaşma doktrininin meşru rejimlerin doğasına nasıl sınırlamalar dayattığı hakkındaki temel tezine dönüyorum. Bu doktrininin temel fikri –meşru politik gücün sadece rıza üzerine kurulabileceği– *Second Treatise* kitabı boyunca tekrarlanır. ¶95'teki açıklama bizim amaçlarımıza uygundur. Bu açıklama kısmen şöyle okunur:

İnsanların varoluşu söylendiği gibi Doğa yönünden tamamen özgür, eşit ve bağımsızdır, hiç kimse bu durumun dışına konuşamaz ve kendi rızası olmaksızın bir başkasının politik yetkisine maruz bırakılamaz. Kendisini Doğal Özgürlüğünden yoksun kılan ve Uygar Toplumun sınırlarını benimseyen bir insan için tek geçerli vasıta, diğer yaşamlar arasında kendi rahat, güvenli ve barışık yaşamı için bir toplulukla birleşmek adına diğer insanlarla mülklerinden güven içinde yararlanmak ve bu topluluktan olmayanlara karşı daha büyük bir güvenlik için anlaşmaktır.

Bu çok sayıda insan kalanın özgürlüğüne zarar vermediği için... *bir Toplum* ya da Hükümet kurma rızası gösterdiğinde, böylelikle şimdilik birleştirilmişlerdir ve Çoğunluğun kalanı etkileme ve onlara hükmetme hakkına sahip olduğu bir Siyasi Yapı yaratabilirler.

Bu pasajda Locke'un bizim "katılma" rızasının zıddı olarak "başlatma" şeklinde adlandırabileceğimiz şeyi betimlediğini belirtelim. Başlatma rızası başlangıçta toplumsal bir anlaşma üzerinden politik bir yapı kuranlarca gösterilen rızadır; oysa katılma rızası akıl çağına eren bireylerce sunulan rızadır ve bu ya da şu mevcut politik topluma katılma rızasıdır. Bu ayrım, Hume'un, "Of the Original Contract"de (1752) Locke eleştirisini fark ettiğimizde önem kazanır. Locke kendimizi kendi rızamızla politik otoriteye maruz bırakabilmemizi kanıksar. Tezi doğa durumunu bir eşit özgürlük durumu olarak esas alıp, daha çok, bizim politik otoriteye başka hiçbir şekilde maruz kalamayacağımız şeklindedir. Bu yüzden göreceğimiz gibi mutlak hükümet her zaman gayrimeşrudur.

2. Locke'un görüşünü geliştirmek için onun politik yetki tanımını hatırlayalım: "Ölüm cezaları olan kanunlar yapma *hakkı* ve dolayısıyla tüm daha küçük cezalar, mülkü düzenlemek ve korumak ve toplumun gücünü bu türden kanunların infazı için kullanmak ve ulus dışı tehditlere karşı savunmak içindir, tüm bunlar sadece kamu yararı içindir.(¶3)

Bu tanımın da gösterdiği gibi politik yetki bir güç ya da zorlama değil, politik bir rejim tarafından sahip olunan hakların bir karışımıdır. Elbette ki, etkili olmak için böyle bir rejim mücbir ya da yaptırımcı güce sahip olmalıdır –yani, hak, gücü uygulamak ve kanunlara uymaya zorlamak üzere yaptırımları dayatmak vb. için uygun bir şekilde sınırlandırılabilir. Ancak Locke'a göre

politik yetki, uygun bir şekilde eşit özgürlük durumuyla ilişkili ve temel doğa kanunuyla sınırlı meşru bir otorite biçimidir.

3. Locke'un tek meşru hükümet temelinin rıza olmasının sadece politik otorite uygulandığı tezini not edelim. O, bizim genel olarak görev ve yükümlülüklerin karşılıklı anlaşmaya dayalı (ya da kontraktualist) açıklaması olarak adlandırabileceğimiz şeyi kabul etmez.* Onun kabul ettiği görev ve yükümlülüklerin çoğu rıza sonucu ortaya çıkmaz:

- (a) En bariz durumla başlayalım: Tanrı'ya karşı görevlerimiz Tanrı'nın yaratmış olmasının sonucu olan haktan ortaya çıkarlar; rıza sonucu ortaya çıktıklarını düşünmek Tanrı'ya saygısızlık –daha doğrusu akıl almaz bir durum– olur. Aynı şey doğanın kanunlarına boyun eğme görevimiz ve doğadan kaynaklanan tüm görev ve zorunluluklarımız için de geçerlidir.

Daha spesifik olarak belirtirsek:

- (b) Ebeveynlerimize riayet etme ve onlara saygı duyma görevimiz (Ebeveyn yetkisi üzerine olan 6. Bölüm'de tartışıldığı gibi) karşılıklı anlaşmaya dayalı değildir: Ve dahası, bu görev ebedidir. Bir kral bile annesine riayet etme ve saygı duyma görevinden beri değildir. (¶¶66, 68). Bu yüzden, akıl çağına erişmemiz ebeveyn otoritesine tabi oluşumuza bir son verirken bu, kendi ebeveynlerimize borçlu olduğumuz belirli diğer görevleri ve yükümlülükleri etkilemez.

* Böyle bir görüşün bir örneği, her ne kadar dikkatlice yorumlanması gerekse de T.M. Scanlon'un kontraktualizmidir. bkz. *Utilitarianism and Beyond*'daki makalesi ed. Amartya Sen ve Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Ayrıca bkz. *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

- (c) Bir doğa durumunda bir başkasının gayrimenkulüne –toprak, meyveleri vb.– saygı görevi rıza sonucu ortaya çıkmaz, birinci derste tartıştığımız gibi doğa kanunlarına göre bu duruma başvuran doğal kanun talimatlarının sonucudurlar. Burada bu talimatlara genellikle uyulduğunu ve insanların mülklerinin, örneğin gayrimenkullerin, meşru olarak edinildiğini ve çeşitli sözleşme şartlarının (Locke tarafından 5. Bölüm’de belirtilen şartlar) yerine getirildiğini varsayıyoruz.
- (d) Son olarak, temel doğa kanunu masumların güvenliğine (haklı ya da adil) özel bir ağırlık verme görevi dayatır (§16). §183’te Locke, bir hükümdarın eylemlerinin tümüyle gerekçeli olduğu bir öz-savunma savaşında bile, kendisine karşı haksız bir savaşa girişenlerin eş ve çocuklarının taleplerini kabul etmesi gerektiğini savunur. Bu insanlar masumlar arasındadırlar ve hükümdar aynı zamanda Locke’un yenilmiş olanın kendi kişiliklerinde özgür olmaları ve kendi mülklerine sahip olmaya devam etme, babalarının mal mülkünü miras alma şeklinde “doğuştan haklar” olarak adlandırdığı haklarını savaşı kaybeden komutana yanlışlıkla yardım etmediklerini varsayarak kabul etmelidir. (§§190–194). Galip gelenin kabul etmesi gereken bu haklar, köklerini temel doğa kanunlarından alır.

Öyleyse rıza sonucu ortaya çıkmayan pek çok görev ve yükümlülük vardır. Sadakat ilkesinden (kişinin sözünde ve diğer taahhütlerinde durması) ortaya çıkan görev ve yükümlülükler hariç olmak üzere, bu görev ve yükümlülüklerin tümü inanıyorum ki belirli koşullar altında doğa kanununun sonuçları olarak görülebilir. Ve tabii ki, söylediğimiz gibi, varoluşumuzun bu kanunla sınırlanmış olması rıza sonucu değildir, ne de Tanrı’ya karşı görevimizden kaynaklanır.

4. Bu noktada Locke'un, sanki temel teziymişçesine rızayı, politik yetkinin başlangıcı olarak işlediğinin bariz olduğu görülebilir. Gerçekten de rıza politik yetki için görülebilir bir bağlantıya sahiptir; başka türlü, özgür ve eşit insanların –tamamen eşit biçimde akıl bahşedilmiş ve kendi üzerlerinde eşit yargıya sahip olarak– özgür iradeleri olmaksızın böyle bir otoritenin vatan daşları olabildiklerini nasıl sorabiliriz? Özgür ve eşit egemen güç kavramlarını karşılaştıralım: Özgür iradelerini verdikleri kendilerinden birine diyelim ki bir anlaşma olmaksızın nasıl bağlı olabilirler?

Fakat yine de Locke'un tezi mantıksız olabilir, o bunun tam olarak bariz olduğunu söylemez. *Second Treatise*'deki akıl yürütmesi şu durumlarda bir iddia olarak görülebilir: temel kanun, temel doğa kanunudur ve her yetki ve özgürlüğü, her hak ve görevi, politik ilişkilerimizde, sadakat ilkesiyle birlikte bu kanuna referansta bulunarak gerekçelendirmelidir.

Düşünce, günlük yaşamda kabul ettiğimiz çeşitli yetkiler ve haklar sıraladığımız ve politik otoritenin kuruluşunun düşünülmeden gerçekleşmiş olabileceğidir. Örneğin, gayrimenkul sahibi olma hakkı, ebeveyn yetkisi, bir hükümdarın adil bir savaşta ki hakkı, her biri Locke'un tartıştığı şeylerdir. O zaman Locke'a göre bu yetkilerin ve hakların hiçbirinin politik otoritenin temeli olamayacağı çok açık ortadadır. Bu her bir yetki ve hak daha çok belirli özel koşullar altında birleşmenin farklı formlarının belirli sonuçlarına uygundur, bazen doğa durumunda, bazen toplumda ve bazen de her ikisinde birden kabul edilen koşullar altında. Onun fikri, birleşmenin farklı biçimlerinin farklı otorite formlarına sahip olduğu yönündedir (bkz. ¶83, son cümle). Diğer otorite türlerinin farklı yetkilerle ve haklarla ortaya çıkmasına

yol açarlar. Meşru politik otoriteyi tesis etmek üzere başka bir yöntem aramalıyız.

5. Örnek olarak, ebeveyn otoritesi durumunu düşünelim. Bu, politik yetki gibi bazı yöntemler aramak için kapsam olarak yeterince kavranabilir. Filmer, *Patriarca*'da tüm politik otoritenin Adem'in, başlangıç olarak kaynağını Tanrı tarafından verilmiş ebeveyn otoritesine sahip olduğunu öne sürdü. Locke, Filmer'e karşı ebeveynlerin çocukları üzerindeki otoritesinin geçici olduğunu kabul eder. Hepimiz kusursuz bir özgürlük ve eşitlik durumunda dünyaya geldik hatta ebeveynlerin otoritesi altında dünyaya gelmedik(¶55). Aklımızın erdiği yaşa erişinceye dek birileri koruyucumuz ve emanetçimiz olarak hareket etmelidir ve sahip olduklarımızın güvenliği için gerekli kararları almalı, akıl çağına eriştiğimizde, ebeveyn yetkisi son bulduğunda erişeceğimiz haklı özgürlüğümüzü hesaba katarak bizi buna hazırlamalıdır. Locke'un, Filmer'e muhalif, ebeveyn otoritesi açıklamasının göstereceği nokta bu otoritenin bizim toyluğumuzdan nasıl ortaya çıktığı ve reşit olmamızla birlikte nasıl son bulduğu ve politik otoriteye neden yol açamadığıdır.*

6. Sonraki derste, Locke'un mülkiyet hakkı açıklamasını biraz detaylı olarak ele alacağım, fakat burada belirtmeliyim ki, Locke'un düşüncesini oluşturan esas, tıpkı ebeveyn yetkisinde olduğu gibi, mülk edinme yetkisinin de politik otoritenin temeli

* Locke'un görüşünün bir özelliği *Second Treatise* ¶65'de görülebileceği gibi kadınlara bazen erkeklerin eşitleri, kocalarıyla eşitler olarak davranmasıdır. Susan Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 199ff'da Locke'un bunu sadece Filmer'in *Patriarchalism* 'ine karşı olarak kendi durumuna uyduğunda yaptığını ileri sürer. Bu yüzden, aile içinde koca ve eş anlaşmazlığa düştüğünde, otorite sahibi olan kocadır: "...otorite doğal olarak Erkeğin payına düşer, çünkü daha muktedir ve daha güçlüdür." *Two Treatises*: II: ¶82. Ayrıca bkz. ¶47. Kadınların eşit politik haklara sahip olup olmadıkları üzerine düşündüğüne dair bile hiçbir fikir yoktur.

olamayacağıdır. O, bunu göstermek için Bölüm 5'te (diğerlerinin arasında) iki şey yapar:

- (a) Öncelikle Filmer'in tersine, her ne kadar başlangıçta yer-yüzü ve meyveleri ortak kullanım için verilmiş olsa da bireyler ve ailelerin dünyanın ilk çağlarından başlayarak ve politik otorite ortaya çıkmadan çok önce taşınmaz eşyaları tüm insanlığın rızası olmaksızın mülk olarak alabileceklerini ve almış olduklarını savunur. Gayrimenkuller hükümetten önce var olabilir. Bu kısmen bu mülkü insanların medeni topluma girmesi için güvenli hale getirmektir. Gayrimenkul ve politik otorite arasındaki sıkı feodal bağın tersine Locke, bu mülkün hükümetten üstün olduğunu ve onun temeli olmadığını kabul eder.
- (b) Locke ikinci aşamada farklı boyutlardaki gayrimenkullerin birikiminin, paranın başlangıcının, nüfusun gelişiminin, kavimler arasında sınırlar çizme ihtiyacının ve diğer değişikliklerin politik otoritenin gerekli hale geldiği bir gelişime izin verdiğini gayrimenkulün kendisinin feodal toplumlarda olduğu gibi politik otoriteye neden olmadığını savunur. Politik otoritenin var olması için bir toplumsal sözleşme gereklidir. Açıkçası bu anlaşmanın maddeleri gayrimenkulün varlığı ve dağıtımından etkilenir fakat bu başka bir konudur; mülkiyet hükümetten önce gelir ancak hükümetin temeli değildir.

III. Locke'un Meşru bir Politik Rejim Kriteri

1. Locke'un meşru bir politik otorite ve buna göre ortaya çıkan zorunluluklar açıklaması iki bölümden oluşur.

- (a) İlk bölüm bir meşruiyet açıklamasıdır: (meşruiyet) politik bir rejimin, bir politik ve toplumsal kurumlar sistemi olarak meşru olmasında yatar.
- (b) İkinci bölüm, var olan bir rejime itaat eden bireyler ya da vatandaşlar olarak bağlı olduğumuz koşullara bağlıdır. Bu bir politik görev ve yükümlülük açıklamasıdır.

Bu iki bölüm birbirinden özenle ayrılmalıdır.

Birinci bölüme geri dönelim, meşru bir rejimin kriterini şu şekilde formüle edebiliriz: politik bir rejim, hakka dayalı yönetilen doğa durumu, mükemmel bir özgürlük ve eşitlik durumu –herkesin kral olduğu eşit hak durumu olarak başlayan tarihsel değişim sürecine sadece ve sadece sözleşmeyle bağlanabilmişse meşrudur. Bu süreci “ideal tarih” olarak adlandıracağız. Bu formüleştirmekle dikkatli bir açıklama ve yorum gerektiriyor.

2. Öncelikle, tarihsel değişimin hakkaniyetle yönetilmiş bir süreci (ya da ideal tarih) nedir? Bu oldukça farklı iki koşulu karşılayan tarihsel bir süreçtir:

- (a) Koşullardan biri tüm insanların meşru çıkarlarını, yani, doğa kanunu sınırları içinde izin verilebilir çıkarlarını yürütmek üzere rasyonel hareket etmesidir. Bu çıkar-

lar Locke'un ifadesiyle onları yaşamları, özgürlükleri ve mülkleri için geçerli olan çıkarlardır.*

- (b) Diğer koşul, herkesin mantıklı hareket etmesidir, yani doğa kanunları altında görevleri ve yükümlülüklerine uygun hareket etmeleridir.

Kısacası, herkes hem rasyonel hem haklı ya da mantıklı hareket ederler.

Bu ideal tarihte kurumsal değişikliklerin (örneğin, paranın kullanılmaya başlamasının ya da kavim sınırlarının belirlenmesinin) şunlarla mutabık olduğu anlamına gelir:

Öncelikle sadece eğer bu sürece dahil olan bireyler, şimdiki ve beklenen gelecek koşulları nazarında, bu değişikliklerin onların rasyonel avantajlarına uygun olduğuna inanıyorlarsa, yani meşru çıkarlarını yürütmeleri için iyi nedenlere sahiplerse ve

İkincisi, sadece hiç kimse başka kimseyi baskı ya da şiddet tehditlerine ya da dolandırıcılığa tümüyle temel doğa kanununa zıt olarak maruz bırakmıyorsa ve dahası sadece herkes birbirini bu kanun altında hürmetle şereflendiriyorsa.

İlk koşul rasyonellik koşuludur, hem bireysel hem kolektiftir; ikinci koşul hak ya da mantıklılık koşuludur, doğal özgürlüklerimize temel doğa kanunu tarafından dayatılmış sınırlamaları kabul ederek hareket eder.

Burada açık bir şekilde Locke'a göre, şiddet gücü ve tehditlerinin rızayı sağlamak üzere kullanılamayacağını not edelim. Bu

* Bu tür çıkarlar sözleşme doktrininde Locke'un standart kişiler görüşüne aittir. Bir sözleşme doktrininin bir tür standart görüş içermesi gerektiğini görmüştük. Bu görüş tarafların oybirliğine dayanan rıza için rasyonel bir temel formüleştirmek amacıyla sözleşmeye göre normalleştirilmesinin parçasıdır.

koşullar altında verilmiş sözler sözü vereni bağlamaz. (¶¶176, 186) Dahası, kimse sahip olmadığı bir hakkı ya da yetkiyi bağışlayamaz ya da bu haktan feragat edemez (¶135). Bu yüzden, anlaşma gereği, kendimizi köle olarak satamayız. (¶23; ayrıca bkz. ¶141)

Toparlarsak: Locke açısından, ideal tarihteki tüm mutabakatlar, herkesin bakış açısına göre mantıklı ve rasyonel olmalarının yanı sıra özgürdür, zorla değildir ve oybirliğine dayalıdır.

3. Meşru bir rejim için toplumsal sözleşme kriterini anlatırken 3.1’de kullandığım “-ebildiği” ekinde dikkat edin. Bu bize politik bir rejimin sadece ve sadece, hakkaniyetle yönetilen bir tarihsel değişim ya da bizim adlandırdığımız haliyle “ideal tarih” sürecinde sözleşmeyle yürürlüğe girebildiği bir hükümet biçimiye meşru olabildiğini söyler. Burada ideal tarihin uzun süreliğine yapılmış bir anlaşmalar dizisini içerebileceği varsayılır. Etkileri kümülatiftir ve herhangi bir zamanda toplumun kurumsal yapısında yansır.

Bu yüzden Locke’un görüşüne göre politik bir rejimin ideal tarihe sözleşmeye katılabilseydi meşru olacağını söylüyor değildir. Bu, Locke’un yapması gerekmeyen oldukça daha güçlü bir açıklama. O, ideal tarihte neyin mantıklı ve rasyonel olduğuna belirli kısıtlamalar dayatarak devam eder. Tahminen, farklı rejim türlerinde her biri bu kısıtlamalarla tutarlı olan sözleşmeler yapılabilir.

Fakat mutlaki monarşide bu şekilde sözleşmeler yapılamadığını göstermek Locke’un amacına uygundur: Bu rejim türü hariç tutulmuştur. Locke’un amacının mutlaki monarşiye karşı çıkmak olması bu meseleyi ele aldığı sayısız vesilelerle ve savunurken sergilediği şevkle kanıtlanıyor. Ona göre, mutlak bir monarşinin otoritesini kabul etmek (doğal) görevlerimize aykırı ve irrasyoneeldir: Bunu yapmak kendimizi doğa durumundan (¶¶13, 91ff,

137) daha kötü duruma sokmak olduğundan, rasyonel bir insan bunu yapmayacaktır.* Buna istinaden; insanların doğa durumunda kanunları ve sınırlamaları olan topluma girmek için sahip oldukları eşitlikten, özgürlükten ve yürütme yetkisinden vazgeçtiklerinde, bunu “sadece herkeste olan kendini, Özgürlüğünü ve Mülkünü daha iyi koruma niyetiyle (Çünkü hiçbir rasyonel Yaratıktan daha kötü bir durumda olmak için koşulunu değiştirmesi beklenemez)” yaptıklarını söylediği, ¶131’deki önemli açıklamaya bakınız. Her kim yetki sahibi olursa doğaçlama emirlere göre değil tesis edilmiş mevcut kanunlara göre yönetmesi gerektiğini belirterek devam eder. “... tüm bunlar Halkın Barış, Güvenlik ve kamu yararından başka hiçbir sonuç için emredilmeyecek.” Locke’a göre hukuk kuralının rolünü anlamak için onu bu bağlamda ele almalıyız.

Öte yandan, karma bir hükümetle sözleşme yapılabilir. Locke açısından İngiliz Anayasası’nın hem karma hem meşru olması ihtilaf oluşturmaz. Bu yüzden onun kriteri kabul edildiğinde, muklakiyetçilik gayrimeşrudur ve bu yüzden mutlak iddialara sahip bir krala karma bir hükümet bağlamında direnilebilir.

4. Locke’un meşru bir rejim kriterinin varsayımsal olduğunu söylediklerimiz ima doludur. Yani, bir rejim biçiminin meşru olup olmadığını ideal tarih sürecine sözleşmeyle katılıp katılmadığına bakarak söyleyebiliriz. Bir rejime sözleşmeyle katılması aslında gerekmez; bir rejim diğer farklı şekilde ortaya çıkmışsa da meşru olabilir.

Örnek vermek gerekirse: Locke, Norman fethinin, diyelim ki fetih hakkı olarak, Norman düzeninin meşruiyetini tesis edemediğini kabul eder. (¶177) Fakat o tarihten bu yana çeşitli kurumsal

* Locke burada doğa durumunun tamamen en kötü durum olduğunu düşünen Hobbes’tan ayrılır.

değişiklikler başlangıçtaki Norman rejimini (Locke'un bu rejimi anladığı kadarıyla) karma bir hükümet rejimine dönüştürdü ve bu yüzden, var olan rejim şimdi toplumsal sözleşme kriterini yerine getiriyor. Bu, sözleşmeyle katılınabilecek ve bu yüzden katılabilmiş bir rejim biçimidir ve meşru olarak kabul edilir.

Yine de Locke'un kriteri varsayımsal olsa bile tarihle bütünü ilgisiz de değildir. Yani, ideal tarih, insanların kendilerini mantıklı ve rasyonel olarak idare edebileceklerini varsayan tarihsel değişimin olası bir sürecidir. Bu çok olasılık dışı görünebilir ancak imkânsız da değildir. Tam tersine, adaletin "tarafsızlık olarak adalet" olarak adlandırdığım politik düşüncesinde başlangıç pozisyonunun tarihsel olmadığını varsaydım; adalet bizim daha genel düşünülmüş kanılarımızı biçimlendiren bir temsil aracı olarak alınacak.*

5. Sonuç olarak: Locke'un meşru bir politik rejim kriteri doğuştan gelen bir şeydir; yani, bazı rejim biçimlerini gayrimeşru olarak hariç tutar: İdeal tarihteki mutabakat dizilerine sözleşmeyle katılamayanlar olarak. Bu kriter en iyi ya da ideal ya da hatta daha iyi politik rejimler belirtmez. Locke ise belirtmek üzere sadece bir tane en iyi rejim olduğunu ya da eşit olarak iyi birkaç rejim olduğunu bu birkaç rejimden de birine de sözleşmeyle katılınabileceğini savunmak zorundaydı. Bunu savunmak üzere oldukça daha genel bir doktrine ihtiyacı vardı. Dahası, bu Locke'un politik amaçları için gerek duyduklarından oldukça uzaktı. Çok makul bir şekilde, ihtiyaç duyduğu şeyin lehinde yazar ve daha fazlasıyla ilgilenmez.

* bkz. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, §§6.3–6.5.

IV. Bireyler için Politik Yükümlülükler

1. Şimdiye kadar Locke'un meşruluk kriteri üzerinde durduk –meşru bir hükümetin alabileceği bir şekil. Meşruiyet açıklaması, politik bir görev açıklaması ve bireysel kişilerin yükümlülüğü arasında ayırım yapmak önemlidir. Şimdi bu sorulardan ikincisine dönüyorum ve soruyorum: Biz –bireyler olarak– herhangi bir zamanda var olabilen, belirli ve vatandaşı olabileceğimiz bir rejime nasıl zorunlu kılıyoruz?

Burada Filmer'in görüşüyle zıtlık keskindir.* Filmer'in başlangıç noktası vahiy alınmış bir eser olarak İncil idi. Tüm esas meselelerle ilgili olarak Tanrı'nın iradesini açığa çıkardı ve dünyanın doğası ve insan toplumu hakkında hakikatleri içeriyordu. Filmer açısından bir otorite altında doğarız ve daima bir otoritenin konusu olmalıyızdır. Bu, Locke'un ¶¶114, 116 ve 117'de bahsettiği doğal boyun eğmenin ideasıdır. Eşit hak olarak doğa ideası, herkesin eşit olarak kendi üzerlerinde egemen olması ve politik otoritenin rıza sonucu ortaya çıktığı ortaya çıkan bir şey olarak görülmesi gerektiği ideası Filmer'a göre tümüyle yanlıştır. Onun açısından İncil insan toplumunun bir insanda, Adem'de başladığını gösterir ve Havva yaratılmadan önce Adem tüm dünyaya üzerindeki tüm topraklara ve yaratılmışlara sahipti. Dünya onun mülküydü ve sadece Tanrı'ya tabiydi. Bu yüzden, dünyanın bu şekilde, tek başına Adem ile başlaması iki ya da daha fazla insanla ya da erkeklerin ve kadınların eşit sayılarına dayanan bir çoklukla başlamaması Tanrı'nın iradesiydi.

* Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*; daha ileri referanslar için ayrıca bkz. Dersi I, Not 5.

Filmer o zaman tüm insanların ilk insana, Adem'e tabi olduğunu düşünüyordu. Sonuç olarak çok geniş ailesinin babası ya da reisi olması sayesinde (Adem'in 900 yıldan fazla yaşadığına inanılır), o hükümdardı ve herkes ona tabiydi. Ölümü üzerinde aile ya da devlet üzerindeki yetki en büyük evlat olma hakkının kuralları gereği oğluna geçti. Ve tüm insanlar Adem'den ürediği için hepsi doğal olarak ve psikolojik olarak birbiriyle ilişkilidir. Bu yüzden Tanrı insan toplumunun doğal olan ve karşılıklı mutabakata dayalı olmayan sınırlar üzerinde kurulmasını istedi: toplumun biçimi hiyerarşik olacak ve doğal itaate dayanacaktır.

2. ¶¶113–122'deki önemli paragraflarda Locke doğal itaat ideasına karşı savlarda bulunur. Bireylerin politik yükümlülüklerine dayalı olarak onun görüşü ne babalığın ne de doğum ya da ikamet yerinin politik yükümlülüğümüzü belirlemek için yeterli olmadığıdır. Babalar oğullarını bağlayamaz (¶116) ve her insan akıl çağına eriştiğinde bir tür rıza göstermelidir. Katılma rızası olarak düşünebileceğimiz bu rıza, onun “açık rıza” olarak adlandırdığı şey olan rıza olduğunda bizi mevcut bir politik toplumla birleştirir. Locke'un yorumu insanların reşit olurken “birlikte çokluk halinde” (¶117) rıza göstermeyecekleri şeklindedir, fakat kendi başlarına rıza gösterirler. Bu yüzden onların rızalarının farkına varmayız ve hatalı bir şekilde onların doğal olarak vatandaşlar olduğu sonucuna varırız. Locke'un Filmer'a karşı yönelttiği tüm itiraz budur.

Şimdi sorulması gereken şey şudur: Bireyler nasıl “katılma rızası” gösterirler? Bu noktada Locke “açık” ve “örtülü” rıza arasında bir ayrım yapmayı önerir. (¶¶119–122) Locke'un metni bu konuda çok açık sözlü değildir; ancak bazı ana noktaların şunlar olduğu görülebilir:

- (a) Açık rıza “pozitif Bağlılık, açık Vaat ve Anlaşma” (¶122) ile gösterilir, örneğin Tahta biat ahdi,* (ki ¶¶62, 151’de bundan bahsedilir); oysa örtülü rıza bu şekilde gösterilmez.
- (b) Açık rıza kişiliğimizi ulusla birleştirmek ve kendimizi bu toplumun bir üyesi, bu yönetimin bir vatandaşı kılma niyetiyle gösterilir: Oysa örtülü rıza bu niyetle sergilenmez (¶¶119, 122).
- (c) Açık rızanın sonucu bizi toplumun ebedi (¶121f), değişmez öznesi ve bir daha asla (doğmuş olduğumuz) doğa durumunda olduğumuz gibi özgür olmadığımız bir üyesi kılmasıdır, oysa örtülü rızanın böyle bir sonucu yoktur (¶121f): bizi sadece ulusun kanunlarına, ülke üzerinde ikamet ettiğimiz ve bu ülkeden yararlandığımız (vb.) sürece itaat etmekle bağlar.
- (d) Açık rıza kişiliğimizi toplumla birleştiren başlangıç rızası gibidir; örtülü rıza ise birleştirmez.

Toparlarsak, Locke’un (doğma büyüme bir İngiliz olarak) açık rızadan, katılma rızasından bahsederken düşüncesi bizim, ulusun tam vatandaşı olmamızdır; oysa örtülü rızada bir rejimin kanunlarına, topraklarında ikamet ettiğimiz sürece (yerleşmek amacıyla başka bir ülkeye gelmiş yabancı olarak) boyun eğmeyi üstleniriz.

3. Gördüğümüz gibi Locke’un doktrini iki parçadan oluşur: biri bir meşruiyet açıklamasıdır, ötekisi ise bir politik görev ve kişilerin yükümlülüğü açıklamasıdır. Her iki parça da Filmer’in mutlakiyet monarşi açıklamasının doğal itaat ideası üzerinden kutsal hak ve Adem’in babalık yetkisi temelindeki meşruiyet açıklamasını hedef alır.

* bkz. John Dunn, *Political Thought of John Locke*, pp. 136–141

Şimdi asıl mesele Locke'un bu düşüncesinin iki parçası arasındaki ilişkiye göre ortaya çıkıyor. Locke'un görüş açısında beliren bir esas nokta bizim meşru ve adaletsiz olmayan bir rejime sadece açık rızayla bağlı olabileceğimizdir. (Örtülü rıza Locke için çok önemli değildir.) Bu yüzden bir rejimin meşruiyeti bizim bu rejimin kanunlarına itaat etmemiz için politik bir yükümlülüğe sahip olmamızın gerekli koşuludur. ¶20'de Locke kanunlar adilce uygulanmıyorsa, "Acı çekenler için savaş yapılır," der. Bu bizim adaletsiz ve berbat bir rejim için politik bir görev ya da yükümlülüğe sahip olmadığımız (daha doğrusu olmayacağımız) anlamına gelir. Bir insan rejiminden kusursuzca adil olmasını beklemek mantıklı olmadığı için ve ahlaki ya da başka türlü normal hatalara izin verilmesi gerektiğinden politik yetki uygulayanların adaletsiz ve berbat olduklarını ya da en azından yeterince öyle olduklarını söyleyebilirim.

Rejimin meşruiyetinin politik yükümlülük için gerekli koşul olması Locke'un doktrininin amacıyla uyumludur: Çünkü Locke'un karma bir hükümet altında Tahta direnişi gerektendirmek istediğini unutmuş değiliz. Bu görüş ayrıca bir emanet yetki olarak politik otorite düşüncesiyle ve onun görüşüne göre (¶225'te belirtildiği haliyle) insanların bu yetkiyi mantıklı kullanan ve kendilerinin temel haklarını ve özgürlüklerini tehdit etmeyen mevcut bir rejime karşı çıkmaya isteksiz olması düşüncesiyle de uyumludur. Locke aynı zamanda politik otoriteyi elinde tutanlar için bu gerekli koşulu yerine getirmenin görece kolay olduğunu düşünür. Adaletsiz hükümdarlar kendilerine karşı isyanların ve devrimlerin gelişmesine neden olurlar. (¶¶227-230)

Bu yüzden bu koşul karşılandığı sürece, insanlar reşit olduklarında özgür ve açık rızalarını isteyerek göstereceklerdir. Locke

egemen güçlerin politik otoriteyi hayata geçirirken mantıklı idarelerinin, vatandaşlarının egemen gücün meşruiyetini kabul etme yükümlülüklerinin gerekli bir koşulu olmasının tamamen farkında olmalarının egemen güçler için iyi olduğunu düşünür: Bu farkındalık egemen güçlerin davranışları üzerinde bir sınırlayıcı olarak hizmet eder. Hiçbir şey egemen güçleri vatandaşlarının itaat borçlu oldukları yönündeki yanlış inançları kadar iplerinden kurtarmaz, hangi durumda olursa olsun.

4. Yine de meşru olmayan bir rejim için hiçbir politik yükümlülüğümüz olmadığı gerçeği, başka bazı nedenlerle bu rejimin kanunlarıyla uyumlu hareket etmekle ya da rejime direnişimizi yumuşatmakla yükümlü olmadığımızı işaret etmez. Ancak bu nedenler bizim rızamızdan kaynaklanan politik görevimizden ya da zorunluluğumuzdan türemez.

Daha çok, etkili olmayacağı için direnişi engellememiz olabilir; gerçekten de direniş, rejimi çok daha baskılayıcı hale getirebilir ve masumlar için yersiz acıya neden olabilir. Asıl nokta, Locke'un bir rejime ve kanunlarına boyun eğme görüşünde çeşitli zeminlerin söz konusu olmasıdır ve bu zeminlerin pek çoğu politik görevi ya da zorunluluğu temel almaz. Bu zeminler arasında, sanırım, kendi ülkemizde ya da başka bir ülkede olsun meşru ve adil bir mevcut rejime karşı çıkmama görevi de var. Fakat her şey hesaba katıldığında, direnişin etkili olması ve yerine meşru bir rejimin tesis edilebilmesi ihtimali yeterince yüksekse çok fazla masum yaşamın kaybına neden olmadan meşru olmayan ve yeterince adaletiz bir rejime direnme hakkı söz konusu olabilir.

Burada tabii ki önceden belirlenemeyen şeyleri dengelemeliyiz: Söz konusu olasılık ne kadar büyük? Söz konusu rejim ne

kadar adaletsiz? –ve diğ er pek çok şey. Bu soruların kesin yanıtları yoktur ve birinin dediğine göre neticeye bağlıdır. Politik felsefe kesin bir netice prosedürünü formüle edemez ve bu açıkça ve tekrar tekrar belirtilmelidir. Sağ layabildiği şey düşünüp taşınmanın neticeye göre sı nınması için rehberlik sunacak bir çerçevedir. Böyle bir çerçeve (düşünceler) mecbur edildikleri çatışmaya dü ştü klerinde görece ağı rlıkları nın bir emaresinin yanı sıra daha ilgili düşüncelerin yeterli ve belirli bir listelemesini içerebilir. O zaman pek çok önceden kestirilemeyen şeyi tartan karmaşık bir neticeye ulaşırken mantıklı insanların farklılaşmak zorunda bırakıldıkları şey hakkında engelleyici hiçbir şey yoktur. Bu, “neticenin ağı rlıkları” olarak adlandırdığım bir paradigma durumudur: Mantıklı insanlar arasındaki mantıklı anlaşmazlığın kaynakları.*

V. Yönetimin Kurucu Yetkisi ve Feshi

1. Locke'ta potansiyel olarak çok radikal üç düşünce vardır. Biri daha önce incelediğimiz, yani, mükemmel bir özgürlük ve eşit politik yetkilendirme durumu olarak doğa durumu düşüncesi ve bu düşüncenin meşru bir politik rejimi, kriterine dahil edilmesi.

İkinci düşünce halkın kurucu yetkisinin, yasa yapma yetkisinin kurumsal biçimini tesis etmek üzere, kendi politik yaşamlarının kamu yararı için düzenlenmesini emanet ettiklerine devretmesi düşüncesidir. Bu düşüncede, karma bir hükümette, eşit

* Netice Yükleri düşüncesi üzerine bkz. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 35–36; Ayrıca, Rawls, *Political Liberalism*(New York: Columbia University Press, 1993), pp. 54–58.

anayasal temsilcilerden biri –ya Taht ya da Parlamento– güvenini yitirdiğinde yönetim fesh olur şeklinde, daha ileri bir düşünce yer alır. Bu durumda halk yeni bir yönetim çerçevesi kurma ve güvenlerini suistimal etmiş olanları görevden alma yetkisine sahip olur.

2. Gelin şimdi anayasal hükümet düşüncesinin temeli olan kurucu yetki düşüncesinde bazı noktaları gözden geçirelim.

- (a) Anayasal hükümet, kurucu yetki ve sıradan yetki arasında temel bir ayrım yapar. (Ya da Lawson'un *Politica Sacra et Civilis*'de söylediği gibi, gerçek ve kişisel güç arasında) Kurucu yetki hükümet biçimini ve anayasanın kendisini belirleme yetkisidir (hakkıdır); sıradan yetki hükümet yetkililerince politik meselelerin günlük sürecinde anayasa altında gerçekleştirilen yetkidir. Anayasal politikalar kurucu yetki düşüncesinin hayata geçirilmesidir (diyelim ki, seçmenlerin anayasayı değiştirmek üzere hareke geçirilmesi); sıradan politika sıradan yetkinin hayata geçirilmesidir; (diyelim ki, Parlamento ya da Kongreyi kanunlar yapmaları için; ya da yargıçları davalara karar vermeleri için zorlamak).*
- (b) Bu doktrininde hiçbir politik yönetim anlaşması yoktur, yani, bir yanda Taht ve yasa yapıcı ve diğer tarafta halk arasında. Toplumsal anlaşma Locke'a göre halkın bireyler halinde birbirleriyle girdikleri bir anlaşmadır: her biri

* Anayasal ve sıradan politikalar arasında bir ayrım için bkz. Bruce Ackerman'ın önemli çalışması *Wethe People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); Cilt. 1 Kısımlar 1-3 genel fikirler sunar; bütün iyidir. Onun görüşüne göre Amerikan anayasal politikalarının üç ana alanı Kuruluş dönemi, İç Savaş değişiklikleri dönemi ve Yeni Düzen dönemidir. Modülasyon yoruma göre farklılık gösterir, bu üç duruma göre farklı ama tabii ki aslında birbiriyile ilişkili anayasalar mevcuttur.

kalanyla bir mutabakata varır ve bu mutabakat oybirliğine dayanır. Herkes bir topluma katılmayı ve politik bir rejim tarafından yönetilmeyi kabul eder. Bu rejimin biçimi çoğunluklarının karar vereceği şey her ne olursa olsun toplumun şimdiki ve öngörülebilir koşulları göz önünde bulundurulduğunda uygun olmasıdır.

- (c) Çoğunluk bu rejime sıradan politik otoritenin uygulanmasını emanet eder. Böylece, Locke'da politik yetkinin emanet bir yetki ve bir güven olduğu vurgulanmalıdır. Bu uygulanan sıradan yetkilerin güvenlerini suistimal edip etmediğine kimin karar vereceği sorulacak olursa yanıt, buna karar vermesi gerekenin halk olması gerektiğidir. (¶¶149, 168, 240–243)

3. Son olarak Locke, II. Charles'ın imtiyazlı ve diğer yetkilerinin sınırlarını aşarak etkili bir şekilde hükümeti feshetmiş olduğunu düşünürken halkın (bir bütün olarak toplumun) nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda ya da hangi kurumlar kanalıyla kurucu yetkilerini uygulayacakları konusunda hiçbir şey söylemez. “Halk kimdir ve nasıl hareket edebilir?” Locke bu meselelerle ilgili hiçbir açıklama sunmaz.

Lawson yine *Politica Sacra et Civilis*'te bir halk –bir ulus– olarak toplumun kendilerinin kurucu yetkileriyle meşru bir rejim kurmak için yeterli bir irade kaldığı sürece iç savaşla çözülmediğini kabul ediyordu. Toplumun anayasal bir gelenek olarak yerel düzeylerde halkın temsilcilerinin bir toplantısını organize edecek yerel mahkemeler kanalıyla hareket ettiğini düşünüyor gibidir. Böyle bir gelenek, elbette ki, parlamenter biçimlerden ve prosedürlerden yararlanırdı, ama bu bir parlamento olmazdı.

Toplum temsilcilerinin bir geleneği olarak yeni bir rejim biçimi kurmak üzere, toplum tarafından kabul edilirse meşru bir görünüm kazanacak kurucu yetkiye sahip olurdu.*

Tahmin edileceği üzere Locke'un görüşleri buna benzerdir ancak 1689'da bu görüşler, yoldaşı Whigler tarafından, oldukça radikal olduğu için reddedildi. Şimdi bu meseleleri ele almaya-
cağım. Bizim amaçlarımızı ilgilendiren noktası, halkın kurucu yetkisi ve hükümetin çözülmesi düşüncesinin belirsiz ve kurumlarda kesin bir şekilde somutlaşana dek gerçekten de oldukça tespit edilmemiş kalması gerektiğidir.

Bu yüzden, seçilmiş ve atanmış görevlilerin sıradan yetkileri ile seçmenler tarafından gerçekleştirilen, yasa değişikliklerinin Anayasa'ya ve anayasal bir gelenekle ve böyle bir geleneğin ait olduğu tüm prosedüre göre geçmesi yönündeki kurucu yetkileri arasındaki ayrımı dikkate alalım. Bu son düzenlemeler halkın kurucu yetkisi düşüncesine kurumsal ifadesini kazandırmak için gereklidir ve tümüyle geliştirilmiş anayasal rejimin temel parçalarıdır. Ancak tarihsel olarak bu sonra gelir. İlk anayasal gelenek Massachusetts'te 1780'de gerçekleşmiş gibi görünüyor. Bu bir Amerikan icadıdır.**

Bu, Locke'un üçüncü, potansiyel olarak radikal fikridir, bu fikir emek üzerine kurulu mülkiyet edinme hakkıdır. Buna sonraki derste değineceğiz.

* Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty* (New York: Cambridge University Press, 1978), bunu pp. 73ff'te ele alır.

** bkz. Leonard Levy: *Essays on the Making of the Constitution*, kitabın editörü ve önsöz metni yazarı, İkinci basım. (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. xxi.

LOCKE III

MÜLKİYET VE SINIF DEVLETİ

I. Belirlenmiş Problem

1. Şimdi Locke'un mülkiyet açıklamasını ve bu açıklamanın neden olduğu problemi ele alıyorum. Bu problem şu şekilde ifade edilebilir: Locke kendi toplumsal sözleşme doktrininin, en üstün yasa yapıcı otoriteyi Tahtla paylaşan kanun egemenliği ve temsilci yapısına sahip anayasal bir devleti desteklediğini düşünüyordu. Yine de bu devlette sadece belirli bir mülkiyet miktarına sahip insanlar oy verebilir. Bu mülkiyet sahiplerine aktif (pasif karşıtı) vatandaşlar diyebiliriz: Onlar vatandaşlar arasında kendi başlarına politik otoriteyi gerçekleştiren insanlardır.

Şimdi bu anayasal olsa da sınıf devletinin Locke'un toplumsal sözleşme doktriniyle tutarlı olup olmadığına dair problem ortaya çıkıyor. Bizim yorumumuzda bir sınıf devletinin ideal tarih sürecinde özgür rızadan ortaya çıkıp çıkmadığını soruyoruz. İdeal tarihin herkesin mantıklı ve rasyonel davrandığı eşit bir görev durumu olarak doğa durumundan ortaya çıktığını hatırlayın. Bu bazılarına, örneğin C.B. MacPherson'a* sınıf devletinin

* bkz. C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, (Oxford: Oxford University Press, 1962).

Locke'un doktriniyle anayasal politik otoritenin nasıl ortaya çıkabileceği konusunda tutarlı olduğu şeklinde görüldü.

İlerlemeden önce Locke'un özel mülkiyeti gerekçelendirme gibi bir kaygısı olmadığını belirtmeliyim. Bunun nedeni onun hitap ettiği kitlede bu konuda bir çekişme olmamasıdır. Bu mülkiyet sahipliğinin gerekçelendirilmesi kanıksanmıştır. Locke'un görevi bu geniş çaplı olarak kabul edilmiş durumun nasıl izah edilebileceğini açıklamak, toplumsal sözleşme doktrinine göre doğru olduğunu göstermektir. *Second Treatise*'in 5. bölümünün pek çok ayrıntısı; Filmer'a karşı sözleşme görüşünün ortak kanıya uygun olduğunu kanıtlayarak bu hikâyeye uyacaktır.

2. MacPherson üzerine bir yorum: O, Locke'da eşit olmayan politik hakların sadece Locke bu hakları ilk anlaşmanın taraflarını mülkiyetsiz düşünmediği için ortaya çıktığına inanıyor. Mülkiyetsizlerin, yabancı ve nasırlaşmış olarak mantıklı ve rasyonel olmadıkları ve bu yüzden rızalarını gösteremeyecekleri düşüncesini Locke'a atfeder. *Two Treatises* metninde çok küçük bir kısım bu düşüncüyü destekler, peki neden MacPherson buna inanıyor? Yanıt, mülkiyet sahibi olmayanların ilk anlaşmanın tarafları olsalardı, mantıklı ve rasyonel olduklarını varsayarsak sınıf devletinin eşit olmayan politik haklarına rıza gösteremeyeceklerinin tamamen ortada olduğunu düşünüyor olması olabilir. Bu yüzden Locke'un bu insanları akıl yönünden kifayetsiz görüp dışladığını düşünüyor olabilir.

Şimdi, eğer bu MacPherson'un akıl yürütmesi ise, bu düşünce toplumsal anlaşmalardan günlük anlaşmalara kadar tüm mutabakatlarla ilgili merkezi bir noktayı gözden geçiriyor demektir: Yani, genel olarak, mutabakatların belirli maddeleri anlaşmaların tartışıldığı maddelerin durumu dışındaki tarafların, görece pazarlık pozisyonlarına dayanır. Tarafların belirli temel açılardan eşit oldukları (güya kendi üzerlerinde eşit yetki, eşit

egemen güç sahibi olmaları) gerçeği toplumsal anlaşmanın tüm maddelerinin de eşit olması gerektiğini göstermez. Daha çok, bu maddeler tarafların arasında mülkiyetin dağıtılmasının yanı sıra mutabakata varırken ki amaçları ve çıkarlarına da dayalı olarak eşitsiz olabilir.* Bu elbette Locke'un toplumsal sözleşme görüşü anlayışında ortaya çıkacak durumdur.

3. Locke'un sınıf devletinden memnun değilsek ve hâlâ sözleşme doktrininin bir biçimini tasdik etmek istiyorsak doktrini, temel haklardaki ve özgürlüklerdeki istenmeyen eşitsizlikleri dışarıda bırakmak üzere revize etmenin bir yolunu bulmalıyız. Tarafsızlık olarak adalet bunu yapmak için bir imkâna sahip: Başlangıç durumunu bir temsil aracı olarak kullanır. Bilgisizlik örtüsü sözleşmeli durumun dışındaki pazarlık yapma avantajlarıyla ilgili bilgiyi sınırlandırır.** Tabii ki diğer yöntemler en üstün yöntemler olabilir; ya da belki toplumsal sözleşme düşüncesinin hiçbir revizyonu biz layıkıyla düşündüğümüzde tatmin edici olmayacak.

Bu derslerde birkaç politik kavram üzerinde başından sonuna kadar durmayı deniyorum, eğer mümkünse. Bu ve ama incelediğimiz (her ne kadar ben önemsiz olmadıklarını umuyor olsam da) belirli şeyler hariç bizim dar odağımızın gerekçelendirmesidir. Politik kavramları baştan sona düşünme fikri bize, diyelim ki, matematik, fizik ya da ekonomideki kavramlar üzerinde düşünmek kadar tanıdık gelen bir tavır değil. Fakat herhalde altından kalkılabilir. Neden olmasın? Bunu sadece deneyerek öğrenebiliriz.

4. Locke'da sınıf devleti problemi üzerine çok fazla ön yorum yer var. Ben öncelikle onun mülkiyet açıklaması hakkında,

* Bu noktalara Joshua Cohen tarafından şu kaynakta parmak basılıyor: "Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State," *Philosophy and Public Affairs*, Fall 1986, pp. 310f.

** Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*; bkz. 6.

dikkatinizi *Two Treatises*'deki birkaç önemli konuya, ilkinin 4. bölümdeki ve ikincisinin 5. bölümdeki bazı kısımlarına çekerek bazı noktaların taslağını çiziyorum. Bunun halledilmesiyle anayasal bir sınıf devletinin ideal tarih sürecinde yer almak üzere nasıl düşünüleceğini belirtiyorum. Bunu yapmaktaki amacım böyle bir devletin, Locke'un temel düşünceleriyle uyumlu tutarlı göstermek.

Buradaki düşünce harika bir insan –mutlaki monarşiye karşı anayasal hükümet durumunu savunmak için ihtiyatlı ve hatta bazılarına göre ürkek olmasına rağmen yaşamını yıllar boyunca muazzam risklere atmaktan asla kaçınmamış biri– olan Locke'u eleştirmek değil. Kellesini koltuğuna almıştır. Ona karşı, görüşünün bizim şimdi istediğimiz gibi demokratik olmadığı için ki-birli bir eleştirel ton üstlenmek yakışıksız olurdu.

Öyleyse amacımız bir netleştirme yapmaktır: Locke'un toplumsal sözleşme formüllemesi –diyelim ki sınıf devletiyle uyumlu olduğu için– tatmin edici değilse, o zaman nasıl revize edilmeli? Böyle bir durumun ideal tarihte nasıl ortaya çıkabildiğini, Locke'un görüşünün belirli temel özelliklerini vurgulamak üzere, bu özellikler hakkında net bir düşünceye ulaşmanın bize en iyi şekilde revize etmenin yolunu göstermesi umuduyla inceliyoruz.

II. Meselenin Arka Planı

1. Ayrıcalık meselesine *Second Treatise*'da açık bir şekilde değinilmez. Her ne kadar 1679-81 yılları Dışlama Krizi süresince ülkeyi yeniden bölgelere ayırma konusunda çekişme olsa da ayrıcalık bu kadar merkezi bir sorun değildi. Locke'un sınıf devletini kabul etmesi düşüncesinin temeli onun *Second Treatise*, ¶¶140f' da belirttiği şeydir, burada ayrıcalığın o sırada

mevcut olan 40 şilinelik mülkiyet kanunu karşılayanlarla (arazi terimleriyle söylersek, aşağı yukarı 4.5 akrelik ekilebilir arazi sahibi olanlar) sınırlı olacak şekilde ayarlanmasını kabul ediyor görünür. Her ne kadar büyük bir miktar olmasa da çeşitli hesaplamalar bu miktarın erkek nüfusunun büyük bir bölümünü dışladığını gösteriyor, muhtemelen Dışlama Krizi sırasında yaşayan erkeklerin 4/5'i kadarını, her ne kadar başkaları bu miktarın epey az olduğunu ve erkeklerin 3/5'ine yakınını ya da daha azını dışladığını düşünüyor olsa da.* Bu çeşitlilikler sınıf devletinin Locke'un doktrinindeki meşruiyetini incelemekte olan bizler için önemli değil.

* Bu konuda çeşitli hesaplamalar söz konusudur J. H. Plumb, *The Growth of Political Stability in England, 1675–1725* (London: Macmillan, 1967), pp. 27ff kitabında II. William zamanında seçmen boyutu olarak ölçülü bir biçimde 200.000 kişi hesaplamasını sunar. Bu herhalde, kimsenin politik haklara değer görmediği çocukların, kadınların ve emekçi fakirlerin de dahil olduğu ulusun 1/30'u kadar azdı (pp. 28f). J. R. Jones, *Country and Court* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979) kitabında Kraliçe Anne'nin hükümdarlığı sırasında seçmen sayısını yaklaşık 250.000 (s.43) kişi olarak verir. Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (Princeton: Princeton University Press, 1986) kitabında iki nedenden dolayı artma eğiliminde olduğunu gösteren bir seçmen kitlesi hesabına sahip: biri o dönemin mülk niteliğinin gerçek değerini düşüren değişmez enflasyonu, diğeri Parlametonun ayrıcalığını kendisini Tahta karşı savunmak için genişletme eğilimi (s.147f). Kontluk altındaki Whigler tüccarlardan, zanaatkârlardan, esnaftan, tacirlerden ve orta sınıf arazi sahibi sınıfı ve küçük seçkinler hesabına işlerini büyüten pek çok arazi sahibinden oluşan bir seçmen kitlesine güveniyorlardı. (s.146). Ayrıca seçmenler ülkenin bir bölgesinden diğerine değişiklik gösteriyordu; örneğin Ashcraft, Londra'da parlamento temsilcileri ve şehir görevlilerinin seçiminde fiilen erkeklerin oy halkı olduğunu düşünüyor (s.148). Ashcraft, 1641'de seçmenlerin erkek nüfusun 2/5'i kadar olduğunu düşünürken Derek Hirst'ten alıntı yapar (pp. 151f). Hirst, *Authority and Conflict: England, 1603–1658* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) (pp. 151f) adlı eserinde 1647-1649 yılı Ireton önerilerinden sonra, temsilin 19. Yüzyıl sonrasına kadar olacağından daha adaletli olduğunu belirtir (s.330).

Locke'un Tahttan duyduğu rahatsızlık, tahtın Parlamentoda temsili uygun ilke doğrultusunda getirecek olan bölgelerin yeneden belirlenmesine direnmesidir. ¶158'de şunları söyler: “Eğer... Yasa Yapıcıyı, *Temsil* biçiminden çok, gerçek oranı gözeterek Toplantıya Çağırma yetkisine sahip olan Yönetici, eski geleneklere göre değil, gerçek nedene göre yönetirse, her yerdeki *Üyelerin sayısına* göre bölgesel temsil edilme hakkına sahip, yine de bir araya gelmiş halkın hiçbir bölümünün iddiada bulunamayacağı [yine de birleşmiş halkın o kısmının] yardımının oranına göre kamuya gücü yeterse, o [yönetici] yargılanamaz, ama zaman sırasının kaçınılmaz olarak ortaya koyduğu düzensizlikleri gidermek için yeni bir Yasa Yapıcı aday gösterir.”

Şimdi bu pasajı tüm ¶¶157–158 ve 140 ile birlikte okuduğunuzda, “bölgesel temsil edilme hakkına sahip” olanların (diyelim ki fiilen temsil edilme hakkına sahip olanların tersine) oy verme hakkına sahip olduklarını kastediyor görünür. Yine de bu pasajı mülkiyeti bölgeleri yeniden belirlemenin yegâne temeli olarak kabul ediyor şeklinde okumamalıyız. Daha çok, ¶¶157–158'i birlikte “adil ve eşit” temsili belirtiyor olmasını (¶158) ve “varlık ve ikamet edenlerin” (¶157) her ikisini birden temel aldığı şeklinde okumalıyız, her birine Locke'un belirtmeden bıraktığı anlamda bir ağırlık verilir.*

Öyleyse Locke'un sınıf devletini onun görüşüyle tutarlı kabul ettiğini varsayıyorum. Bizim görevimiz söylediğim gibi, bunu nasıl yapabildiğimizin bir açıklamasını bulmak ve MacPherson'ın açıklamasını reddetmek.

* Bu konuda bkz. John Dunn, *Political Thought of John Locke*.

III. Locke'un Filmer'a Yanıtı: I: Bölüm 4

1. Şimdi *First Treatise*'a ve Locke'un bu kitapta mülkiyeti bir politik otorite temeli olarak reddine dönüyorum. Laslett'i takip ederek, Filmer'in yazılarının basımına yazdığı önsöz metninde toparladığı haliyle Filmer'in görüşlerinin bir özetiyle başlayayım:*

Monarşiden başka meşru bir yönetim yoktur.

Baba soyundan gelen monarşiden başka meşru bir monarşi yoktur.

Mutlak yani despotik monarşiden başka baba soyundan gelen monarşi yoktur.

Meşru aristokrasi ya da demokrasi gibi şeyler yoktur.

Hiçbir meşru yönetim zorbalık olamaz.

Doğamız gereği özgür değildir, daima yükümlülüğe maruz kalarak doğarız.

Buradaki amaçlarımız açısından muhtemelen son ifade en önemlisidir. Ve *First Treatise*'in 6'nda Locke buna katılır görünür. Orada o, Filmer hakkında şunları söyler: "... büyük İddia İnsanların doğaları gereği özgür olarak doğmadıklarıdır. Bu onun mutlak Monarşisinin üzerinde durduğu temeldir... Ancak eğer bu temel başarısız olursa, tüm çatısı onunla birlikte çöker ve Yönetimlerin yine entrikalarla yürütüldüğü eski tarzlarına ve akıllarını toplum halinde bir araya gelmek için kullanan insanların rızasına terk edilmesi gerekir." Böylece Locke kendisi ve Filmer arasında başlangıç düzeyinde temel bir fark belirtir ve kendi görüşünün eski bir toplumsal sözleşme geleneğine geri döndüğünü öne sürer.

* bkz. Peter Laslett'in *Patriarcha and Other Political Writings of Sir Robert Filmer* (Oxford: Blackwell, 1949) basımı için önsözü s.20

2. Locke'un mülkiyet üzerine düşüncelerini tartışmadan önce, mülkiyet fikri hakkında bir yorumda bulunayım. Mülkiyet açıkça belirtildiği gibi, bir haklar demetine, bu hakların nasıl hayata geçirilebileceklerine dair dayatılan bazı koşulları olan bir demete dayanır. Farklı mülkiyet kavramları, özel ya da başka türlü, haklar demetini farklı olarak belirler.

Locke için, mülkiyet –ya da (onun sıklıkla kullandığı) “yerindelik”– belirli koşullar altında bir şey yapma ya da bir şeyi kullanma hakkıdır; rızamız olmaksızın bizden alınamayan bir hak.* Hakkın kendisi ve zeminleri arasında ayırım yapmalıyız, eylem türü ya da yapma ya da kullanma hakkına sahip olduğumuz şey arasında. Hak, kullanma hakkı ve toprak ve doğal kaynaklar üzerinde uygun kontrole sahip olma hakkı olduğunda mülkiyet toprak ya da kaynaklar anlamına gelmez, Locke kimi zaman bu yönde konuşuyormuş gibi görünse bile. Mülkiyetin bir haklar demeti olarak anlamı vardır: (bir demet halinde) rızamız olmaksızın bizden alınamayan haklar. Farklı haklar farklı eylem türleriyle ve yerindeliğe uygun olarak sahip olabileceğimiz şeylerle bağlantılıdır.

Aynı zamanda, “mülkiyetin” söz konusu hakların demetleriyle bağlantılı türlere göre en az iki kullanımı –anlamı değil– arasında ayırım yapmalıyız.

- (a) Biri Locke'un, hakların yaşamları, özgürlükleri ve varlıkları içermesi şeklinde geniş anlamda kullandığı, ¶¶87, 123, 138, 173'de bulunabildiği haliyle
- (b) Diğeri ise hakların, yeryüzünün ürünlerini ¶¶28–32; ya da toprağı, ¶¶32–39, 47–50; ya da malları, ¶¶87, 123, 131,

* bkz. James Tully, *A Discourse on Property*(Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 112–116, tanımla birlikte s.116.

138, 173 ya da servetleri,¶¶135, 221 içerir şekilde şeyleri içerdiği dar anlamda kullandığı haliyle.

- (c) Ve sonra belirlenmemiş kullanımlar vardır: Bunların bazılarının geniş ya da dar anlamda olup olduklarını söyleyemiyoruz, örneğin, ¶94'te, Locke şunu deklare eder: "... Yönetim, Mülkiyetin korunmasından başka bir amaca sahip değildir." Bu yönetimin amacı yönünden çok güçlü bir değerlendirmedir, ama "mülkiyet" in her iki kullanımını da kapsar görünür. Diğerleri daha geniş bağlamları göz önünde bulundurulduğunda geniş ya da dar kullanımlara oldukça açık bir şekilde bağlanabilir.

3. Devam edersek: Locke'un vakalara istinaden iddiasının amacının Filmer'a karşı, mülkiyet hakkının politik otoritenin temeli olamayacağını göstermek olduğunu hatırlayalım. Bu iki noktaya parmak basarak yapar.

- (a) *Birinci Tez*, 4. Bölümde, mal ve kaynak varlığının kendi başına politik otoritenin ortaya çıkmasına neden olamayacağını kabul eder; benim mülkiyeti olmayanlardan daha büyük mülkiyete sahip olmam bana onların üzerinde politik yetki tanımaz.
- (b) *İkinci Tez*, 5. Bölümde mal ve kaynak varlığının yönetimden önce ortaya çıkabileceğini ve çıktığını iddia eder; gerçekten de yönetimi tesis etmek için bu tek neden zaten var olan mülkiyeti korumak içindir.

Dolayısıyla Locke'a göre mülkiyet, Filmer'in ve feodal görüşün aksine, siyasi otoriteyi ne kurar ne de gerektirir.

İlk maddeden başlayayım. Bu maddenin en açık ifadesi *First Treatise*: Bölüm 4’te yer alır, ¶¶39, 41–43. Filmer Tanrı’nın Adem’e Adem’in mülkiyeti olarak dünyayı verdiğini iddia etmişti. Bu bölüm çokça, *First Treatise*’ın kalan bölümleri olduğu gibi aşırı düzeyde sıkıcıdır, fakat bazı pasajlar Locke’un görüşüne temel oluşturur. Uzun bir tartışmanın ardından Locke ¶39’da şunları söyler: “... Bu yüzden, başka bir konuya gelirsek, insanlara yaratılmış olmanın payları olan kendi bölgelerinde mülkiyet sahibi olma hakkı tanınmış olabilir; fakat cennetin ve yeryüzünün yaratıcısı, tüm dünyanın yegâne efendisi ve sahibi Tanrı açısından, insanın yaratılmışlardaki yerindeliği sadece, Tanrı’nın izin verdiği bu payları kullanma Özgürlüğünden başka bir şey değildir ve bu yüzden insanın mülkiyeti Tufandan sonra, öncesinde izin verilmemiş olan diğerlerine kullanma izin verilirken gördüğümüz gibi değişebilir ve büyüyebilir. Tüm düşündüklerim itibariyle, ne Adem’in ne de Nuh’un, varlıklardan yoksunluğa başarıyla alışan ve varlıklardan yararlanabilecek hale gelen soyunun sürekliliği hariç bir Özel Dominyona, yaratılmışların arasında, herhangi bir Mülkiyete sahip olmadıkları açıktır.” Bu pasaj, I: ¶41’deki pasaj boyunca, Locke’un mülkiyet düşüncesinin birkaç merkezi özelliğini içerir.

Öncelikle, bir şeydeki mülkiyet (burada “yaratılmışlardaki yerindelik”) ihtiyaçlarımızın ve gereksinimlerimizin karşılanması için bir şeyi kullanma özgürlüğüdür. Tanrı kendi başına daima dünyanın, yaşayan şeylerin ve doğal kaynakların efendisi ve sahibidir. Fakat insanlığın her üyesinin (kendi kişiliğimiz de dahil olmak üzere) mümkün olduğunca korunmasını isteyen temel doğa kanunu göz önünde bulundurulduğunda, iki doğal görevimiz vardır: biri kendimizi korumak diğeri ise insanlığı korumak.

4. Bu iki görev görüşünde iki doğal hakkımız vardır. Bunlar *haklara olanak tanımak*: Yani, temel düzendeki öncelikli belirli görevleri yerine getirebilmemiz için sahip olduğumuz haklar. Ve bu görevlere istinaden aynı zamanda üçüncü bir hakka sahibizdir. Bu Locke'un ikinci derecedeki şeyleri ve doğal hakları; insanlığı ve insanlığın bir üyesi olarak kendimizi koruma temel araçları olarak "kullanma özgürlüğü" olarak betimlediği şeydir. Şu pasaj I: ¶41'den: "... İnsanlığın artmasını ve çoğalmasını emreden Tanrı'nın daha çok, insanlara çok bereketli olarak sunduğu gıda ve giysiden ve hayatın diğer kolaylıklarından, malzemelerinden yararlanmaları için bizzat kendisinin tüm hakkı onlara tanımış olduğunu düşünmek bunların insanların geçimini sağlaması için, insanları istediği zaman yok etme yetkisine [hakkına] sahip bir insanın iradesine dayandırmasından daha mantıklıdır."

Locke'un mülkiyet görüşünün başka bir özelliği ise bu kullanım özgürlüğünün hariç tutulacak bir hak olmadığıdır: Yani, bizim arkamızdan gelenlerin kullanım özgürlüğü, kullanmaları gerektiğinde ya da eriştiklerinde kısıtlamak üzere başvurabileceğimiz bir hak değil, doğanın onların meşru çıkarları için sunduğu armağandır. Kısacası, kimse dünyanın yüce ortaklığının sunduğu gerekli araçların kullanımını ya da erişimi hakkından mülkiyetimizi iki madde konusu kıldığımız durumlar dışında hariç tutulamaz. Korunma araçlarına göre olan bu üçüncü doğal hak, diğer herkesle birlikte bizim yüce ortaklığı kullanma ve ona erişim hakkımızdır.

Bu yorumlar bizi Locke'un mülkiyetin politik otoritenin temeli olabileceği yönündeki düşünceyi tümüyle reddettiği I:¶¶41-42 için hazır hale getiriyor. Bu I: ¶41'deki yukarıda alıntılan pasajdan

zaten anlaşılmaktadır. Fakat Locke, Tanrı'nın bizi başkalarına minnet duygusu içinde bırakmadığını söyleyerek devam eder; ne de ihtiyaç duyan başkalarını başkalarının eşyalarının fazlalıkları için bir hakka sahip olmaktan dışlayan böyle bir mülkiyet sunulmuştur. "İşte bu yüzden kimse bir başkasının hayatı üzerinde Mal ya da Sahiplik olarak mülkiyet hakkı açısından adil bir yetkiye sahip olamaz; çünkü mülk sahibi bir insanın kendisinin bolluk içindeki yaşamını rahatlatmaya gücü yetmesini istediği için kardeşinin mahvolmasına izin vermesi daima bir Günah olacaktır. Adalet her insana, dürüst çaba ve Atalarının ona bıraktıklarının adil kazanımı için bir hak verirken; Yardımseverlik de her İnsana, bir başkasının bereketinden çok fazlası olan, onu aşırı arzudan uzak tutacak bir hak verir. [Bir] İnsan artık bir başkasının gereksinimini onu kendisinin tebaası olmaya zorlamak için bu rahatlığı sınırlayarak daha fazla güç sahibi bu insanın daha zayıf bir insanı değerlendirebildiğinde, ona kendisine itaat etmesi için hükmettiğinde ve boğazında bir hançerle ona ya ölüm ya kölelik emrettiğinde suistimal edemez." (I: ¶42)

Bu güçlü bir açıklamadır I: ¶43 de aynı noktaya temas eder. Başlangıçta ¶43'ün böylesi aşırı durumlarda bile rızanın politik otoriteyi kuran şey olduğunu belirttiği görülebilir. Locke şunları söyler: "Herhangi bir insan öyle çok sapıklık yapar ki [a] Tanrı'nın nimetlerinin üzerine cömert bir el tarafından dökülmesinden yararlanır; herhangi bir insan o kadar acımasız ve katı yürekli olabilir ki, yine de bu, mal yönünden yerindeliğin, bu durumda bile insanlar üzerinde, anlaşma kudreti hariç, bir otorite kazandırdığını kanıtlamaz, ama sadece anlaşmanın bunu yapabileceğini gösterir; çünkü zengin mülk sahibinin otoritesi ve ihtiyaç sahibi dilencinin sadakati efendilik sahipliğinden [mülk

sahipliğinden] dolayı başlamamış ancak açlıktan ölmeye tebaası olmayı tercih eden fakir insanın rızasından dolayı başlamıştır.”

Locke’un mülkiyet sahibi insanı Tanrı’nın verdiği nimetleri sapıkça kullanan, gaddar ve acımasız olarak betimlemesi böyle bir durumda rızanın bağlayıcı gücünü reddettiği anlamına gelir. O daha çok hangi tür politik otorite olursa olsun (ki hiçbir politik otorite de olmayabilir) sözleşmeden ortaya çıktığını belirtiyor: Fakir adamın gösterdiği rızadan. Ne kadarlık bir otoritenin var olduğuna gelince, Locke, böyle bir rızayı geçerli rıza olarak hesaba katıyorsak, aynı zamanda tahıl depolarımız kıtlık zamanı tıka basa dolu olduğunda ve diğerleri açlıktan ölürken cebimizde para olduğunda; ya da diğerleri boğulurken ve yardımımıza ihtiyaç duyarken denizdeki bir tekne üzerinde olduğumuzda; tüm bu ve diğer durumlarda benzer şekilde biz de onların üzerindeki politik otoritemize onların rızasını uygun bir şekilde talep edebileceğimizi söyleyerek devam eder. Fakat Locke böyle bir şeye inanmaz ve Tanrı’nın Adem’e özel mülkiyet hakkı vermesinin hiçbir bir önemi olmadığı (ki Tanrı’nın Adem’e böyle bir özel mülkiyet hakkı tanımadığını kanıtladığını söyler), egemenliğin ortaya çıkmasına asla yol açmadığı sonucuna varır. Sadece, belirli koşullar altındaki özgür, betimlenen durumları ihlal eden rıza bunu yapabilir.

5. Bu ön anlatımın ardından ideal tarihte üç daha başka sınırlama olduğu sonucuna varabiliriz.

(a) Uygulamalar ve alışkanlık, her ne kadar ilkel olsalar da, tüm insanların kendi dürüst emeklerinin ürünlerini hak etmesine izin vermeli ya da bunu güvence altına almalıdır. Bu bir adalet ilkesidir. (Bu yüzden biz de bir adalet kuralına sahibiz: Herkese dürüst emeğinin ürünlerinin karşılığını vermek.)

- (b) Facialar hariç olmak üzere, uygulamalar ve alışkanlık kim-
senin aşırı bir isteğe kapılmasına ya da zekice bir tavırla do-
ğal haklarını ve görevlerini yerine getirmeleriyle uyumsuz
ve yetersiz olmasına izin vermemelidir. Bu bir hayırseverlik
ilkesidir.
- (c) Üçüncü doğal hak saygılı olma hakkıdır: herkes dünya-
nın yüce ortaklığından yararlanma ve bu ortaklığa erişme
özgürlüğüne sahiptir ki dürüst üretimlerinin karşılığında
hayat araçlarını kazanabilsinler. Bu bir mantıklı fırsat il-
kesidir. Burada eşit ya da adil fırsattan söz edemeyiz; bu
terimler Locke'un aklındakilerle karşılaştırıldığında fazla
güçlü görünür. Bununla birlikte, bu mantıklı fırsat çok bü-
yük öneme sahiptir.

Bu sınırlamalardan, ideal tarihte, yetişkin erkek nüfusun (oy
verme hakkı olmayan fraksiyon) daha geniş bölümünün bece-
riksiz olacak kadar yabani ve şefkatsiz ve dolayısıyla –yeterin-
ce mantıklı ya da rasyonel olmadıkları için– basit bir şekilde
toplumsal sözleşmenin tarafı olmak için uyumsuz olmaları an-
lamına gelemeyeceği şeklinde bir sonuç çıkıyormuş gibi görü-
nür. Çünkü bunu söylüyorsak aynı zamanda ya politik yetkinin
Locke'un reddettiği, rıza olmaksızın gayrimenkuldeki (mal ve
doğal kaynaklardaki) büyük eşitsizlikten ortaya çıktığını ya da
ideal tarihteki sınırlamaların ihlal edilmesinden kaynaklandığını
da söylemeliyiz: kalanların çoğunluğunun Tanrı'ya görevlerini
yerine getirebilmesinin ve akıllıca doğal hakları gerçekleştirme-
sinin dışında fakirler yeterli araçlardan men edilirler.

Sonuç olarak: Locke'un *First Treatise*'daki görüşü mülkiyet
hakkının koşullu olduğudur. Kendi başımıza memnun ettiğimiz

şeyi yapma hakkı değildir, tıpkı bunun gibi, kendi başımıza kullanmamızın başkalarını nasıl etkilediğinin bir önemi yoktur. Hakkımız –kullanım özgürlüğümüz– belirli arka plan koşullarının yerine getirildiğini varsayar. Bu koşullar adalet, yardımseverlik ve mantıklı fırsat ilkeleri tarafından belirlenir. Bu sonuncusu mülkiyet sahibi olmayanların mantıklı bir çalışma fırsatına sahip olması gerektiğini işaret eder: dürüst emeklerinin karşılığında hayat araçlarını kazanma ve dünyada zenginleşme fırsatı.

IV. Locke’un Filmer’a Yanıtı: II: 5. Bölüm

1. *Second Treatise*’a dönersek, Locke’un 5. Bölüm’de Filmer’a karşı iddiası aşağı yukarı şu şekilde: Amacı (§25’te belirttiği haliyle) bizim dünyanın ilk çağlarında ve politik otoritenin varlığından önce “Tanrı’nın İnsanlığın ortak kullanımına bahsettiklerinin birkaç parçasında” meşru mülkiyet sahibi olacak hale nasıl gelebildiğimizdir. Locke Filmer’a burada yanıt vermelidir çünkü görüşünün tüm taraflarca kabul edilmiş haliyle mülkiyet hakkını nasıl gerekçelendirdiğini değil izah ettiğini göstermelidir.

Locke, Tanrı’nın dünyayı Âdem’in değil, tüm insanlığın ortak yararlanması için bahsettiğini kabul ediyor. Fakat bu mülkiyet bağış Locke tarafından kolektif ayrıcalıklı sahiplik –kolektif bir yapı olarak insanlığın ayrıcalıklı sahipliği– bağış olarak anlaşılmıyor, bunun yerine tüm insanların doğa tarafından sağlanan yaşamın gerekli araçlarını kullanması gerektiği ve bu araçları dürüst emek karşılığı kendi tasarrufuna alma ve böylece

ihtiyaçlarımızı ve gereksinimlerimizi karşılama hakkı olarak anlaşılıyor.* Bu tamamen insanlığı ve insanlığın üyeleri olarak kendimizi korumak olan iki doğal görevimizi yerine getirmemiz için kabul edilebilirdir.

İki koşul bu düşünceye dahildir:

- (a) İlk koşul: Başkalarına yeterli güzel şeyler bırak: ¶¶27, 33, 37.** Bu kullanım hakkının ayrıcalıklı bir sahiplik olmamasının sonucudur. Başkaları da aynı hakka sahiptir.
- (b) İkinci koşul: Bozulma durumu: ¶¶31, 36f, 46.*** Bu Tanrı'nın daima yeryüzünün ve kaynaklarının yegâne mülk sahibi olmasının sonucudur. Diyelim ki yiyecek olarak ihtiyacımızdan biraz daha fazla balık almak Tanrı'nın mülkiyet payını israf ve yok etmek demektir.

2. Sonra “Mülkiyetin Büyük Kuruluşu”na geliyoruz. (Locke'un ¶44'de kullandığı bir ifade) (bkz. ¶¶27, 32, 34, 37, 39, 44f, 51) Bu kuruluş kendi kişiliğimizde sahip olduğumuz, başka kimsenin hak sahibi olmadığı mülkiyetin kuruluşudur. (¶27) Beden emeğimiz, el emeğimizin ürünleri (eserleri) uygun

* bkz. Richard Tuck, *Natural Rights Theories*(Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 166–172.

** “Ondan başka kimsenin bunun [yani emeğinin] bir kere katıldığı şeyde, en azından nerede yeterli olduğunu ve iyilik olarak nerede başkalarına bırakıldığını belirleme hakkı yoktur.” *Second Treatise*, ¶27, s.288.

*** “Herhangi bir insan hayatın bir avantajından bozulmadan önce yararlanabildiği kadar yararlanır; aynı şekilde emeğinin belirlediği bir mülkiyetten de o kadar yararlanabilir. Bunun ötesindeki herhangi bir şey, onun payından fazlasıdır ve başkalarına aittir. Hiçbir şey Tanrı tarafından insanın bozması ya da yok etmesi için yaratılmamıştır. *Second Treatise*, ¶31, s.290.

bir şekilde bizlerindir. Bu da bir adalet kuralını belirtir: Herkese dürüst emeğinin ürünlerinin karşılığını vermek. (¶27)

Yine ¶44'de: biz kendimizin ve kendi kişiliğimizin mülkiyetinin, kişiliğimizin eylemleri ve emeğinin efendileriyiz ve bu yüzden kendimizde “Mülkiyetin büyük Kuruluşu”na sahibiz. Kendimiz için geliştirdiğimiz şey gerçekten de bizimdir ve ortak mülk değildir. Öyleyse emek, başlangıçta, bize şeylerde hak iddiası kazandırır.

¶¶40–46'da Locke örneğin bir tür, değerini emek maliyet teorisini sunar: emek malın değerinin yüzde 90'dan 99'unu oluşturur. Bu orantılamaya noktası, uygun bir şekilde sınırlandırılmış, malda mülkiyet kurumunun herkesin yararına uygun olduğunu iddia etmek içindir. Mal sahibi olmayanların mal için acı çekmesi gerekmez. ¶41'de Locke Amerika'daki geniş ve potansiyel olarak verimli bir bölgede yaşayan bir kralın mal varlığı yönünden zengin ancak henüz emek yönünden gelişmiş olmadığını, İngiltere'deki günöbirlik bir işçiden daha kötü beslendiğini, barındığını ve giyindiğini belirtir. Malda özel mülkiyet kurumu, ideal tarihin sınırları tarafından layıkıyla kısıtlandığında hem bireysel hem kolektif olarak rasyoneldir: Locke özel mülkiyetin, bizi bu mülkiyet olmadığını zamankinden tümöyle daha varlıklı kıldığını kabul eder.

3. Son olarak paranın başlangıcına ve politik otoriteyle bağlantısına geldik. Locke bu meseleleri ¶¶36f, 45, 47–50'de tartışıyor.

- (a) Buradaki çok ciddi bir nokta paranın gerçekte başlangıcının, doğanın cömertliğinden bozulmadan önce yararlanacağıımıza göre daha fazla yararlanamayacağımızı belirten bozulma koşulunu askıya almasıdır. Şu an için gayretkeş

el emeğiyle yararlanabildiğimizden fazlasını kazanabiliriz ama bolluğu parayla (ya da farklı tür değerli şeyler karşılığında) değiş tokuş edebilir ve dolayısıyla mal ve doğal kaynaklar olarak büyük ve daha büyük varlıklar ya da her neyse biriktirebiliriz. Para, diyelim ki ürünlerini kullanabildiğimizden daha fazla araziye “kimseye zarar vermeden zor zamanlar için saklamak üzere, fazlalıklar karşılığında Altın ve Gümüş alarak “adil bir şekilde sahip olmamıza” imkân tanır. (§50)

- (b) Örtülü olarak (herhangi bir sözleşme olmaksızın) para kullanımına rıza gösteren insanlar “Yeryüzünün oransız ve eşitsiz Sahipliğini onaylamış” oldu ve bunu “örtülü ve gönüllü bir rızayla” yaptı. (§50)
- (c) Hem mülkiyet hem de para politik otoriteden önce ortaya çıktı ve toplumsal sözleşme olmaksızın ortaya çıktı ve bu sadece “altına ve gümüşe bir değer biçerek ve örtülü bir şekilde Paranın kullanımının onaylanmasıyla” oldu. (§50)*

4. Bu yüzden Locke, sanırım mülkiyetin iki aşamalı açıklamasına sahip. İlki politik toplumdan önce farklı evreleri olan doğa durumu aşamasıdır. Burada üç evre arasında ayırım yapabiliriz:

(a) dünyanın ilk çağları: §§26–39, 94.

(b) kabile sınırlarına rıza ile sabitleme çağı: §§38, 45

(c) rıza sonucu ortaya çıkan para ve ticaret çağı: §§35, 45, 47–50.

* Bu örtülü rıza, ki şayet gösteriliyorsa §§119–122’de anlatılan duruma nasıl bağlanabilir? Tahminen bu farklı ama nasıl?

İkinci aşama politik otorite aşamasıdır ve iki evreden oluştuğu görülmektedir:

- (a) Babadan oğula geçen monarşisi çağı: ¶¶74ff, 94, 105–110, 162.
- (b) Toplumsal sözleşmeyle yönetim ve mülkiyetin düzenlenmesi çağı: ¶¶38, 50, 72f.

İkinci aşamada, Locke'un başlıca ilgilendiği şey toplumsal sözleşmeyle yönetim çağıdır. Bu aşamada mülkiyet gelenekseldir: Yani, belirlidir ve pozitif toplum kurallarıyla düzenlenir. Bu kanunların tartışmış olduğumuz temel doğa kanununun tüm sınırlamalarına dayandığını düşünüyorum. Ayrıca Locke'un politik toplumda "Mülkiyetin Temel Kanunu" olarak adlandırdığı şeye dayanırlar: kimsenin mülkiyetinin yönetimi destekleme gerekliliğinden dolayı olsa bile, rızaları ya da temsilcilerinin rızası olmaksızın ellerinden alınamayacağına dayanırlar.(¶140)

Gayrimenkulün geleneksel doğasının politik toplumda önemli bir sonucu da liberal sosyalist bir rejimin* sanırım Locke'un söyledikleriyle uyumlu olmamasıdır. Gerçekten de Locke'un sınıf devletinde Parlatentonun (temsilcilerin) sosyalist kurumları tanımlayıcı kanunlar yapması ihtimal dışı olabilir. Muhtemelen öyle, fakat bu başka bir konu. Asıl konu sadece, Locke'un tanımladığı haliyle, böyle bir rejimde gayrimenkul haklarının hiçbir ihlalinin olmaması gerektiğidir.

Dahası, politik partiler kurulduğunda birbirleriyle oylar için uyumlu olabilmeleri tam anlamıyla mümkündür, diyelim ki mülkiyet niteliklerini düşürerek ya da eleyerek seçmen genişliği üzerinde baskı kurarak. Bu, Locke'un yaşadığı günlerde ger-

* Böyle bir rejim, İngiliz İşçi Partisi ve Alman Sosyal Demokratları tarafından tasavvur edilmişti.

çekten de olmuştu, Parlamento, özellikle de kent ve kasabalarda ayrıcalıklardaki artışları, kendisini Tahta karşı savunmanın bir yöntemi olarak destekler şekilde seyirci kalma eğilimindeydi.* İdeal tarihte evrim geçiren politik ve ekonomik koşullar göz önünde bulundurulduğunda bu mülkiyet sahiplerinin yeteri kadarının böyle yasalar yapılmasını desteklemeleri için iyi nedenleri olabilir Yapılan bu tür yasalar eğer onaylandıysa benim görebildiğim kadarıyla Locke'un mülkiyet açıklamasındaki hiçbir şeyi ihlal etmez. Öyleyse zamanla Locke'un sınıf devletinden modern anayasal demokratik bir rejim gibi bir şey ortaya çıkabilir. Buna benzer bir şey oldu mu?

V. Sınıf Devleti Durumu

1. Sonunda Locke'da sınıf devleti durumuna geliyoruz. Problemin Locke'un eşit bir yetki durumu olarak, herkesin bir bakıma eşit egemenler olduğu, bir sınıf devletine öncülük eden toplumsal bir sözleşmenin yürürlüğe girdiği doğa durumundan başlayan görüşüyle tutarlı bir şekilde nasıl gerçekleşebileceği olduğunu hatırlayın.

İnsan bu problemi doğru sorulmadığı için reddetmek isteyebilir. Yani, Locke'un aslında sınıf devletini kabul etmediği söylenebilir; en fazla kabul ediyormuş gibi görünür. Aynı anda her politik savaşa giremeyiz, bu yüzden bu savaşları en acil olan dan başlayarak gördükleri haliyle ele alır. En acil problem olarak ise o, mutlak monarşiye karşı çıkar. Bu yüzden bir insanın Locke'un sınıf devletini kabul ettiğini söylemesi gerekmez.

* Yukarıda 3 numaralı nota bakınız.

Gerçekten bu meseleyi ele almaz ve bu mesele üzerinde durmaz, ne de kadınların eşitliği üzerinde.

Şimdi, bu yanıtı destekliyorum. Doğru olabilir. Amaçlarımız açısından sadece onun sınıf devletini şu zayıf anlamda kesinlikle kabul ettiğini varsayıyorum: Böyle bir durumun onun zamanındaki İngiliz karma hükümetinde ortaya çıkabileceğini ve aslında çıktığını düşünür. Onun sınıf devletini değerlerini teyit ettiği ve bu haliyle sınıf devletinden tatmin olduğu anlamında kabul ettiğini söylemiyorum.

2. Yine, insan bu problemi Locke'un zorunluluk koşullarına başvurmasına izin vermediği için reddedebilir. Yani, sınıf devletini kabul ederken düşüncesi, kabul eder görüldüğü sürece, ideal tarihte bile toplumsal koşullarının epey haşin ve sınırlayıcı olabilmesi olabilir, ki bir sınıf devletine gerekçe oluşursa ve onun görüşüyle tutarlı hale gelebilirse, yani sadece haşin ve sınırlayıcı koşullar nedeniyle. Her şey yolunda giderse bir sınıf devleti Locke'un kendi ilkeleri açısından artık daha uzun süre meşru olmayacaktır; sadece daha eşit bir ayrıcalık ve mülkiyetin daha eşit dağıtıldığı bir durum üzerinde kurulmuş bir rejim onun gereksinimlerini karşılayacaktır. Eninde sonunda adil bir anayasal durum onun doktrinindeki özgürlük ve eşitlik düşüncelerini tümüyle yanıtlayabilir.

Geçmiş yıllarda olduğu gibi bu itirazın ne demek istediğini anlıyorum. Locke'un zorunluluk müdafaasını politik felsefe, ihtimallerin sınırlarını kabul etmek zorunda olduğu için, reddetmiyorum. Politik felsefe dünya hakkında basitçe hüküm verip geçemez. Ne de ben Locke'da her ne kadar bizim adil ve eşit demokratik rejim olarak gördüğümüz bir düşüncenin muhtemelen tümünü olmasa da temellerinin çoğunun sunan özgürlük ve eşitlik düşünceleri olduğunu reddediyorum.

Mesele daha çok şöyle. Locke'un bir sınıf devletini kabul etmesi için sadece, ideal tarihte onun görüşleriyle tutarlı bir sınıf devletinin ortaya çıkabildiği bazı koşulların var olması gerekiyor. Durumun bu olduğunu göstermek için tüm yapmamız gereken böyle koşullar hakkında akla yatkın bir hikâye anlatmaktır, tüm sıralanan sınırlamalara yanıt veren bir hikâye. Ancak o zaman Locke'un İngiliz anayasasının ortaya çıkabildiğini düşünmüş olabileceği halinin nasıl bir şey olduğunu tahmin edebiliriz, her ne kadar tabii ki bu şekilde ortaya çıkmamış olsa da. (Fetih yapmış imparator William hakkında daha önce söylemiş olduklarımızı hatırlayalım.) Bizim yaptığımız Locke'un meşruiyet açıklamasını test etmektir. Burada bir sınıf devleti olmayan, ama sadece şimdiki amaçlarımıza oldukça benzer bir durumda bir devletin ortaya çıkabildiği başka koşulların da olabileceğinin vurgulanmış olması gerekiyor.

Bu egzersizin gayesini aklımızda tutmamız gerekiyor: Şöyle ki, Locke'un doktrininde toplumsal sözleşme ve rejim biçimi terimlerinin, halkın pazarlık avantajları da dahil olmak üzere, sözleşme durumuna yabancı çeşitli olasılıklara nasıl dayandığını açıklamak için. Bu, bunların bilgisinin hariç tutulması içindir. Toplumsal sözleşmenin temel ilkelerini belirleyecek olan taraflar bir "cahillik peçesi"nin ardında değiller, tarafsızlık olarak adalette olduğu gibi.* Sonuç sözleşme durumuna dahil olan kişilerin sadece özgür ve eşit, mantıklı ve rasyonel olarak dahil olmamaları ama aynı zamanda şu ya da bu durumda, şu ya da bu mülkiyet miktarıyla dahil olmalarıdır. Meşru çıkarları bu doğrultuda şekillenir ve onları birbirine düşürebilir. Bir politik

* John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*. bkz. §6: "The Idea of the Original Position."

düşünceyi toplumsal işbirliği ve rejim biçimi terimlerinin böyle olasılıklardan bağımsız olmalarını kullanarak çözmek istiyorsak toplumsal sözleşme görüşünü revize etmenin bir yolunu bulmalıyız.

VI. Sınıf Devleti Kökeninin Tamamen Doğru Bir Hikâyesi

1. Bir sınıf devletinin ideal tarihte nasıl ortaya çıkabildiğini gösteren kısa bir eski hikâyeye bağlayayım. Herkesin hem mantıklı hem de rasyonel davrandıklarını varsaydığımızı gördük. Kimse temel doğa kanunu altında görevlerini ihlal etmez ya da meşru çıkarlarını ilerletirken rasyonel hareket etmekten uzaklaşmaz. Bu çıkarlar geniş anlamda mülkiyetleriyle ilgili, yani, yaşamları, özgürlükleri ve mallarıyla ilgili çıkarlardır, her ne kadar mülkleri arazi (gayrimenkul) olarak küçük olabilse de.

Joshua Cohen’i takip edersek toplumsal sözleşmenin üç kriteri karşılaması gerektiğini söylemeliyiz:*

- (a) Bireysel rasyonellik: Her insan mantıklı olarak kendisinin en azından toplumsal sözleşme toplumunda her birinin şimdi bulunduğu doğa durumunda olduğu kadar iyi durumda olacağına inanmalıdır. İnsanların daha iyi durumda olup olmadıklarına karar vermek için kullanılan standart onların meşru olan ve yukarıda mülkiyetlerine geniş anlamda dayanılarak açıklanan çıkarlarıdır.

* bkz. JoshuaCohen, “Structure, Choiceand Legitimacy: Locke’s Theory of the State,” pp. 311–323. Bu koşullar birlikte, iş birliğine dayanan oyunun çekirdeğini açıklar.

- (b) Kolektif rasyonellik. Başka bir toplumsal sözleşme mevcut olmamalıdır (tesis ettiği rejim biçimi de dahil olmak üzere) öyle ki, herkes söz konusu mutabakat olarak onu tercih etsin. Başka bir şekilde söylersek bazılarını diğerlerini daha kötü konuma getirmeksizin daha iyi duruma getiren başka hiçbir mutabakat olmamalıdır. (Bu sade bir Pareto düşüncesidir.)
- (c) Güç birliği rasyonelliği: Büyük karışıklıkları kestirmeden aşmak için, sadece iki güç birliği olduğunu varsayıyoruz: biri oy verme yeterliliğini (diyelim ki, 40 şilinklik mülk sahibi olmak) karşılamak üzere yeterli mülkiyete sahip tüm insanları kapsar. Bu insanları (yeterli) mülkiyete sahip insanlar olarak adlandıralım. Diğer güç birliği bu yeterliği karşılamayanları kapsar. Bu insanları da (yeterli) mülkiyete sahip olmayan insanlar olarak adlandıralım. Güç birliği rasyonelliği her iki güç birliğinin ve bireysel üyelerinin amaçlanan toplumsal sözleşme altında durumlarının her iki güç birliği için karşılıklı olarak kabul edilebilir olan başka bir mutabakatta olacak olandan daha iyi olacaklarını düşünmeleri anlamına gelir. Her iki güç birliğinin üyeleri mutabakatın kendi güç birliklerinin kendi başına işlerliğini yitirmesinden ya da ayrılmaktan daha iyi olduğunu düşünmelidir.

Yine karmaşık konulara girmeden kestirmeden gidersek, sadece dört alternatif bulunduğunu varsayıyoruz:

- Sınıf devleti (40 şilinklik mal varlığına dayalı oy verme yeterliği olan).
- Evrensel oy hakkı olan demokratik devlet.
- İki tür devlete ayrılma:

- (Yeterli) mülkiyete sahip olanlar devleti
- (Yeterli) mülkiyete sahip olmayanların devleti
- Doğa durumu ya da statüko.

Bir kere daha kestirmeden gidersek (bunu yapmaya devam ediyoruz!), şu şekildeki devlet biçimleri için hiçbir tercih bulunmadığını varsayıyoruz: Rejimler halk tarafından sadece meşru çıkarlarının (temel doğa kanunu altındaki görevleriyle uyumlu ve geniş anlamda mülkiyetlerinin koşullarıyla belirlenmiş) umulan karşılanmasını dayanak alarak değerlendirilir.

2. Şimdi birazcık ayrıntılandıralım: hem sınıf devleti hem de demokratik devlet anayasal devletlerdir. Yani, her ikisi de kanun kuralını Locke'un ¶¶124–126, 136f, 142'de tanımladığı haliyle karşılar. Bu yüzden mülkiyet yeterliğini karşılamayanlar kendi yaşamları, özgürlükleri ve bir doğa durumunda olduğuna göre küçük olsa da varlıkları için daha büyük bir koruma umabilirler. Bireysel rasyonellikle o zaman sınıf devleti doğa durumuna tercih edilecektir.

Yine de sınıf devleti ve demokratik devlet arasında bir çıkar zıtlığı mevcuttur. Mülkiyet sahibi olanlar sınıf devletini tercih eder, mülkiyet sahibi olmayanlar ise demokratik devleti. Varlıklılar mülkiyet sahibi olmayanların demokratik ayrıcalığı gerçek servetlerini yeniden pay etmek için kullanabileceklerinden korkar.

(a) Mülkiyet sahibi olanların demokratik devlete katılmaya direneceklerini ve gruplara ayrılmayı ya da kendi başlarına bozulmayı tercih edeceklerini varsayalım. Bu onların doğa kanunu altında, yardımseverlik ilkesinin çiğnenmemesi koşuluyla yapabilecekleri bir şeydir. Locke'un görüşünü

bu koşullarda işbirliğini esirgemeye izin veriyor şeklinde anlıyorum(¶95).

- (b) Mülkiyet sahibi olmayanlar o zaman demokratik bir devlette yalnız başına devam edip etmeyeceklerine ya da mülkiyet sahibi olanlarla birlikte sınıf devletine katılıp katılmayacaklarına karar vermeleri gerekiyor. Sınıf devletine katılmanın gerçekten de kendileri için rasyonel olduğuna karar verirlerse, sınıf devleti güç birliği açısından rasyonel demektir. Her iki güç birliği bunu başka herhangi bir karşılıklı kabul edilebilir alternatifte tercih eder.

şimdi Locke'un zorunlu gördüğü gibi sınıf devletinin şu ilkeleri karşıladığını varsayalım:

- (a) Herkes, (oy vermek için yeterli mülkiyeti bulunmayan) pasif vatandaşlar da dahil olmak üzere kanun kuralının korumalarına sahip bir vatandaşdır (¶120),
- (b) Vatandaşlık mantıklı bir çalışkanlık ve çaba ile oy verme yeterliğini karşılamak üzere yeterli mülkiyeti kazanma fırsatına yol açar. Bu, kazançlı istihdam için fırsatların güvence altına alınması gerektiği anlamına gelir.
- (c) Dahası bu fırsatlar, diğer kurallar, dürüst emeklerinin tüm ürünleri için verilen güvenceler arasında yer alan adalet ilkesiyle güvenli hale getirilir.
- (d) Son olarak sınıf devleti yardımseverlik ilkesiyle toplumun fazlalıkları üzerinde herkesi aşırı isteklerden uzak tutmak amacıyla bir iddiayı kabul eder.

Bu ilkeler mülkiyet sahibi olanların mülkiyet sahibi olmayanlara önerdiği koşullar arasında yer alır. Bu koşulların kabul

edildiklerinde itaat edileceklerini varsayıyoruz: Yani, sıkıca uyulduğunu ve herkesin bunu bildiğini. Mülkiyet sahibi olanların mülk sahibi olanların sözlerinden dönmelerinin vs. ne kadar olası olduğunu hesaplamaları gerekmez.

3. Tüm bu taahhütler dikkate alındığında sınıf devletinin nasıl ortaya çıkabildiğini şu şekillerde görebiliriz:

Kabul Koşulları: X, amaçlanan toplumsal sözleşme olsun. X'e şu koşulları karşıladığı durumlarda itaat edilebilir:

- (a) Bireysel Rasyonellik: Tüm bireyler X'i doğa durumuna tercih eder.
- (b) Kolektif Rasyonellik: Tüm bireylerin X'in yerine tercih edeceği alternatif bir Y yoktur.
- (c) Güç Birliği Rasyonelliği: A ve B şeklinde iki güç birliği durumunda hem A hem de B'nin X'e tercih ettiği alternatif bir Y yoktur ya da öyle ki hem A'nın hem de B'nin kendi başına bozularak ya da ayrışarak Y'yi zorlayabilmesi söz konusudur.

Locke'un tahmin edilen toplumsal sözleşmesi:

- (a) Alternatifler dizisi: Sınıf Devleti, Demokratik Devlet, Ayrışma, Doğa Durumu.
- (b) Varlıkların Tercihleri: Sınıf, Ayrışma, Demokratik, Doğa Durumu.
- (c) Mülksüzün Tercihleri: Demokratik, Sınıf, Ayrışma, Doğa Durumu.

Her iki koalisyon da bir sınıf devletini ayrışmaya tercih eder ve varlıklılar bir ayrışmayı zorlayabildiği için, seçilmiş toplumsal sözleşme Sınıf Devletidir; mülksüz bir ayrışmayı önleyemez bu yüzden Sınıf Devletine katılırlar.

4. Eğer bu hikâye güvenilirse ve ideal tarihle uyumluysa, Locke'un kırk şilinlik ayrıcalık durumunun geçerli olduğu karma hükümeti oluşabilir. Yine de diğer hikâyeler de olasıdır. Pek çok farklı rejim biçimlerinin ortaya çıkabilmesi Locke'un görüşünün önemli bir boyutudur. Onun görüşü bir sınıf devletini gerektirmez: Sadece onun ortaya çıkmasına izin verir. Cohen'in on dokuzuncu yüzyılın koşullarına benzer, demokrasinin mutabık olacağını kabul etmenin makul olduğu diğer koşulları betimler. Locke'un kendisi ise ¶¶107–111 'de varlıklılar az ve aşağı yukarı eşit ve beyhude tutku insanların aklını yozlaştırmadan önce monarşinin erken "altın çağ"da nasıl ortaya çıkabildiğini betimler.

Bunda önemli olan Locke'un görüşüne göre temel olanın bu görüşün politik kurumlar için amaçladığı gerekçelendirme türü olmasıdır. Halk toplumsal sözleşmeye katıldığı zaman Locke onları toplum içindeki pozisyon ve statülerinin yanı sıra kendi özel toplumsal ve ekonomik çıkarlarını bilen insanlar olarak görür. Bu, vatandaşların toplumsal sözleşmeye ulaşırken birbirine sunduğu gerekçelendirmelerin bu çıkarları hesaba kattığı anlamına gelir.

Sınıf devleti hakkındaki hikâyemizin bir amacı Locke'u MacPherson'un yanlış anlamasına karşı korumaktır. Fakat bunu yaparken onun görüşünün rahatsız edici bir özelliğini keşfettik. Görüşü vatandaşların haklarını ve özgürlüklerini engellemek isteyeceğimiz durumlarda tarihi olasılıklara dayandırmakla kalmıyor fakat aynı zamanda anayasal yerleştirmenin politik

ve ekonomik yetkinin dağıtımındaki her önemli değişimin ardından yeniden düşünülmesinin gerekip gerekmediği sorusunu da yüzeye çıkarıyor. Anayasal bir rejimin temel özgürlükler ve fırsatlarının bundan çok daha sağlam bir şekilde sabitlenmesi ve böyle değişikliklere konu olmaması gerektiği görülüyor.

Dolayısıyla söylemiş olduğum gibi Locke'un sözleşme doktrinini revize etmenin bir yolunu bulmalıyız. Hem Rousseau hem Kant revizyonlar yapar ve tarafsızlık olarak adalet onların önderliğinin peşinden ilerler. Sonuç olarak, vurgulamalıyım ki söylediğim gibi muhteşem bir şahsiyet olan ve toplumsal sözleşme görüşü Dışlama Krizi sırasında onun amaçları için güzel çerçevelenmiş insan olarak Locke'u eleştirmiyorum. Onun görüşünü inceliyoruz ve görüşünün amaçlarımız için iyi çerçevelenmiş olmadığını keşfediyoruz. Bu şaşırtıcı değil, çünkü Collingwood'un da söylediği gibi, bizim problemlerimiz onun problemleri değil ve farklı çözümleri gerektiriyor.

HUME

HUME I

“İLK SÖZLEŞME ÜZERİNE”

I. Giriş Yorumları

Şimdiye kadar Hobbes ve Locke hakkında konuştuk ve ikisinin üzerinden oldukça hızlı geçtik.* Bu derslerin kapsam ve amacı göz önünde bulundurulduğunda, bu kaçınılmaz ve bu yüzden özür dilemeyeceğim. Umuyorum ki her biri hakkında konuşabildiğimizden çok daha fazlasının olduğunun elbette ki farkındasınız. Bugün bize yüzünü dönen problem, toplumsal sözleşme geleneğinin iki yazarı Hobbes ve Locke hakkında konuşmaktan faydacıl geleneğin iki yazarı Hume ve Mill hakkında konuşmaya doğal bir geçiş türünü bulmaktır. Bu yazarlar arasındaki ana noktaları vurgulayan ve onların arasını bozan felsefi farkları ortaya çıkaran ve çekişmenin gerçekleştiği şeyle ilgili bir görüş açısı arıyoruz.

İnsan her ana felsefi geleneğin politik düşüncede olsun başka bir düşüncede olsun genelde kendisini bazı sezgiye dayanan düşüncelere dayandırdığını ve bu düşüncelerin ayrıntılandırılması-

* İki Hume dersi, 1983 yılı 4 ve 11 Mart günlerinde, Rawls'un Harvard Üniversitesi'ndeki Modern Politik Felsefe sınıfında verilen derslerinin teyp kayıtlarının çözülmesiyle edinilmiştir. Rawls'un el yazısı ders notlarından alınan ilgili pasajlar eklenmiştir. (e.n.)

nı ve geliştirilmesini gerektirdiğini söyleyebilir ve zaman içinde bunu farklı şekillerde yapan ve dolayısıyla farklı varyantların ortaya çıktığı çeşitli yazarlar keşfedersiniz. Toplumsal sözleşmenin sezgisel düşüncesi anlaşma kavramıdır –en azından rasyonel olan eşit insanlar arasındaki ve bu insanların her nasılsa, yönetilmeyi belirli bir şekilde, ya Hobbes örneğinde olduğu gibi bir egemen güç yetkilendirerek ya da Locke durumunda olduğu gibi bir topluma katılarak kabul ettiği ve ardından çoğunluğun iradesini yasa yapma yetkisini ya da anayasayı kurmak üzere bir şekilde organize ettiği bir anlaşma. Bu anlaşma kavramı sınırlı sezgisel olarak çekici. Bir şeye razı oluyorsam, o zaman bu anlaşmanın koşullarıyla sınırlanırım ve diyebilirsiniz ki bu, temel rıza ya da söz verme düşüncesine kadar geçmişe varabilir. Düşünceme göre Locke söz verme kavramını bir şekilde sunulan ve hepimizin anladığı bir şey olarak ele alıyor. Onun adına bu kavramı temel doğa kanunlarından türetmek için herhangi bir girişim bulunmuyor.

Tabii ki, toplumsal sözleşme görüşü anlaşma kavramının nasıl bir tür ayrıntı halinde açıklandığına dayalı olarak pek çok değişiklik gösterecektir. Anlaşmanın koşulları nelerdir? Kim bu anlaşmaya katılıyor. Katılan kişiler nasıl betimleniyor? Niyetleri neler? Çıkarları neler? Pek çok başka şey geliştirilmeli ve hesaplanmalıdır. Hobbes örneğinde, onun herkese, itaat etme nedenlerini vermekle ilgilenir görüldüğü, onların var olmaya devam etmek için etkili bir egemen güç istemelerinin rasyonel olduğundan onların çıkarlarına hitap ettiği noktayı vurguladığımda, Hobbes ve Locke arasında bir zıtlık oluşturduk. Öyleyse bu, yükümlülüğü bu halkların rasyonel ve temel çıkarlarına dayandırmayı deneyecek bir kavramdır. Hobbes'ta bütün olarak geçmişe

bir başvuru yoktur. Egemen güç şimdi var oluyorsa o zaman herkesin egemen gücün sürekliliğini istemede bir çıkarı vardır ve bu açıdan egemen güç yetkisinin geçmişte aslında nasıl ortaya çıktığının hiçbir önemi yoktur. Bizler, şimdi, her birimiz, temel çıkar koşulları yönünden etkili bir egemen gücü desteklemeye mecburuzdur.

Locke'un görüşü tabii ki epey farklıdır. Doğa durumundaki bir eşit haklar koşuluyla başlar ve ardından zaman içinde bir anlaşmalar dizisi boyunca düşünürken bu anlaşmaların her biri belirli koşulları karşılamak zorunda olduğundan bir rejim tesis edilir. Locke açısından meşru bir rejim, belirli ve belirli koşulları karşılayan bir şekilde kurulabilmiş bir rejim olacaktır. Herhangi bir rejimin tarihsel açıdan bu şekilde ortaya çıkacağı gösterilip gösterilemese de bu doğrudur. Bu yüzden, onun örneğinde meşruiyet, *rejimin biçimine* ve *nasıl ortaya çıkabildiğine* ve belirli meşru hakların fiili korunmasına dayanır.

Lockecu ve Hobbescu argümanlar –1688 ve 1699'daki kamuoyu tartışmalarında aldıkları tavır diyelim– arasındaki zıtlıkları ayrıntılı olarak açıklarsanız bir Hobbist, William ve Mary rejimi sınımsız tesis edildikten sonra, artık etkili bir egemen güç olduğundan herkesin onların rejimine boyun eğmek üzere zorunlulukları olduğunu söylerdi. Eğer bir egemen güç etkiliyse o zaman bu rejimi desteklemekle yükümlüyüzdür. Oysa Lockecu bir iddia bir şekilde bundan farklı olurdu. Locke'un görüşünü aynı duruma uyguladığımızı varsayarak önceki rejimin halkın haklarını çiğnediği söylenirdi. Politik yetki o zaman halka intikal etmiş ve devrim ve restorasyon süreci boyunca halkın haklarını dayanak almış olan yeni bir rejim tesis edilmişti. "Halkın haklarına saygı duyan" bir rejim, meşru, eşit haklar durumundan

hareket edip sözleşmeyle dahil olunabilecek bir rejimdir. Bu yüzden, Hobbes ve Locke'un bu iddiaları oldukça farklıdır, her ne kadar her ikisi de anlaşma kavramını içeren bir tür toplumsal sözleşmeye kesinlikle sahip olsa da.

Faydacı gelenek farklı bir tür sezgi düşüncesine sahiptir. Genel çıkar ideasını ya da toplumun genel refahı, kamu yararı, kamu çıkarı ideasını kapsar –bulacağınız tüm farklı ibareleri Hume kullanır. Faydacı doktrin en büyük toplumsal (ya da kamusal) çıkarın üretilmesi düşüncesinden hareket eder. Bu düşünceye göre bir hükümeti ya da bir rejimi desteklemek için nedenimiz vardır, çok kabaca söylersek, devam eden varoluşu ve etkililiği halkın gönencini destekler ya da o sırada kendisine alternatif olarak kurulabilmiş bir rejimden daha büyük bir gönence öncülük eder. Faydacılık o zaman genel refaha ya da toplumun genel çıkarına başvuracak argümanlar üretecektir. Yine, refah kavramında yapılması gereken pek çok iyileştirme söz konusu ve Hume ve Mill'de daha derinlere inerken bunu yapmanın kapsadığı bazı problemleri gözden geçireceğiz. Söz verme ya da ilkler ya da sözleşmeler kavramının faydacı görüşe hiçbir şekilde girmediğine dikkat edilmelidir. Faydacılığın yaptığı şey şimdiye ve geleceğe başvurmak ve sadece, rejimin şimdiki biçiminin, toplumsal kurumların şimdiki örgütlenişinin örneğin en iyi ve en etkili şekilde genel refahı destekleyip desteklemediğini sormaktır.

Faydacı görüş *diğerleri arasında* Hobbes'tan şu üç şekilde ayrılır.

- (a) Faydacılık [Bentham hariç olmak üzere] psikolojik bencilliği reddeder ve şefkat ve cömertlik duygularının öneminde ısrar eder. Gerçi burada, Hume'un sınırlı cömertlik

tezi onun adalet ve politika açıklamasında önemli bir yere sahiptir.

- (b) Faydacılık Hobbes'un göreceli gelenekselciliğini doğru ve yanlış arasındaki ayrıma dayanarak reddeder ve fayda ilkesinin mantıklılığı ve nesnelliği ilkesinde diretir.
- (c) Faydacılık Hobbes'un politik otoritenin zorlamaya dayandığı görüşünü kabul etmez. Bunun yerine politik otoritenin, yönetimlerin toplumun bir bütün halinde, faydacılık ilkesi tarafından tanımlandığı haliyle, farklı faydacı görüş yanlılarının farklı tarzlarda tanımladığı çıkarı (toplumsal refah) için çalışması üzerine kurulu olduğu fikrini savunur. Şimdi hemen Hume'a dönmeden önce onun, tartışabileceğimiz sadece birkaçının da olsa uzun bir çizgi oluşturduğu faydacı yazarlardan biri olduğuna dikkat çekebilirim. Faydacılık İngilizce konuşanların oluşturduğu ahlak felsefesinde süregelen en etkili ve en uzun gelenek olmuştur ve hâlâ da öyledir. Hiçbir yazarın, bu geleneği bir bütün olarak ele alan ve kapsamını ve sürekliliğini gören ve bu görüşün belirli bölümlerinde gelişimi hep zenginleştiren (kendi başlarına ayrı bir kategori olan etik çalışmalarıyla) Aristo ve Kant kalıbında olamayacağı muhtemelen öne sürülebilirken, faydacılık herhalde kolektif ihtişamıyla benzersizdir. En azından 18. Yüzyıl'ın erken döneminden bugüne ilerledi ve uzun bir çizgi oluşturan, birbirilerinin bilgi birikiminden yararlanan dahi yazarlar tarafından dikkate alındı. Bu yazarlar listesinde France Hutcheson, Hume ve Adam Smith yer alıyor; Jeremy Bentham, P.Y. Edgeworth ve Henry Sidgwick ise başlıca klasik faydacı görüş yanlılarıdır ve John Stuart Mill'in düşünceleri pek çok faydacı-olmayan

özellikler içerir. Sonuç olarak yaklaşık üç yüzyıl boyunca sürekli evrim geçirdiği için ahlak felsefesindeki en etkili gelenek olması muhtemeldir.

İnsan faydacılığın bir toplum doktrininin tarihsel parçası olduğunu ve basitçe kopmuş bir felsefi doktrin olmadığını unutmamalıdır. Faydacılar aynı zamanda politik teorisyenlerdir ve psikolojik bir teorileri vardı. Aynı zamanda faydacılık Ekonomi biliminin belirli bölümleri üzerinde dikkate değer bir etkiye sahip olmuştur. Bunun açıklamasının parçası 1900 yılından önceki İngiliz geleneğindeki daha önemli ekonomistlere ve tanınmış faydacı filozoflara bakarsak hepsinin aynı insanlar olduğunu keşfederiz; sadece Ricardo eksiktir. Hume ve Adam Smith'in ikisi de faydacı filozoflar ve ekonomistlerdir ve aynı şey Bentham ve James Mill için de geçerlidir, (her ne kadar daha sonra ele alacağım nedenlerden dolayı faydacılığı tartışmalı olan) John Stuart Mill ve Sidgwick de ve öncelikli olarak bir ekonomist olarak bilinen Edgeworth da biraz felsefecidir, en azından ahlak felsefecisidir. 1900 yılına kadar gelenekteki bu kesişme durmamıştır. Sidgwick ve büyük ekonomist Marshall, ikisi de aşağı yukarı 1896'da olduğuna inandığım bir dönemde ayrı bir ekonomi anabilim dalı kurmaya karar verdiklerinde Cambridge'de aynı anabilim dalında görevliydi. Her ne kadar faydacılık hâlâ ekonomi bilimini etkilese de ve refah ekonomisi bilimi faydacı gelenekle tarihsel olarak yakından ilişkili olsa da bu dönemden itibaren bir ayrışma yaşanmıştır. Yine de 1900'dan itibaren gelenek az çok karşılıklı olarak birbirini görmezden gelen iki gruba ayrılmıştır, bu her iki grubun da karşılıklı zararına olmuştur; en azından şimdiye kadar politik ekonomiyle ve refah ekonomisi bilimiyle meşgul olan ekonomistler ve ahlak felsefesi ve politik felsefeyle meşgul olan filozoflar. Bu ayrışma uzmanlaşmanın ve

başka pek çok şeyin mevcut baskılarını tasfiye etmek açısından kolay olmadı. Bugünlerde her iki konuda da bu konuları zekice ele alan birinin yeterli bir kavrayışa ulaşması da ayrıca zor.

Tabii ki, tüm önemli faydacıları kapsam içine alacak zamanım yok ve bu yüzden sadece Hume ve Mill'den bahsedeceğim ve bu alternatif görüşün ve bu görüşün altını çizen sezgici düşüncenin tadından bir parça sunmaya girişeceğim. Hume'a gelince, onun "Of the Original Contract" ve *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) eserlerini, son belirttiğim kitabın I-V, IX. bölümlerini ve Ek III'ü çok dikkatlice okumanızı öneriyorum (Oxford baskısı yaklaşık 80 sayfa ve tüm kitabın yarısından birazcık fazla).*

Öncelikle, insan olarak Hume hakkında biraz bilgi.

- (a) Doğum ve ölüm tarihleri: 1711-1776.
- (b) İskoçyalı seçkin bir ailede, Edinburg'un uzak olmayan güneyindeki Berwick kentinde dünyaya geldi.
- (c) 11 yaşından itibaren birkaç yıllığına Edinburgh Üniversitesi'ne devam etti.
- (d) 18 yaşında (1729) *Treatise*'ı yazma fikrine kapıldı.
- (e) Hume'un hayatında bazı önemli tarihler:

* Rawls'un 1979 yılı ders notlarında aşağıdaki paragraf yer alıyor. Aşağıdaki cümleye dayanan Sidgwick üzerine dersler bu cildin Ekler bölümünde görülebilir. (e.n.) "Buradaki amaçlarım sınırlıdır: Tümüyle, *Historical Tradition (Tarihsel Gelenek)* adını vereceğim şeye odaklanacağım ve faydacılığın üç varyantını ayıracağım:

- (a) Bugün tartıştığım ve gelecek sefere de ele alacağım *Hume* varyantı...
- (b) Sonra Bentham-Edgeworth ve Sidgwick'ın *Klasik* çizgisiyle meşgul olacağım.
- (c) Son olarak J. S. Mill.
Görevimiz bunları ilerleyiş şeklimize uygun olarak ilişkilendirmektir."

- 1729-34: Hume okudu ve evde yönlendirildi.
- 1734-1737: Hume *Treatise* üzerine çalıştığı Fransa'da yaşadı.
- 1739-40: *Treatise*, Hume İngiltere'ye döndüğünde yayınlandı.
- 1748, 1751: (sırasıyla) *Enquiry Concerning Principles of Understanding* ve *Moral* kitaplarının yayınlanması.
- 1748: Hume'un *Essays Moral and Political* kitabının üçüncü basımında yeni bir makale olarak görünen "Of the Original Contract"ın yayınlanması.

Hume'un düşüncesini zapt eden *Treatise*'in rehberlik eden ve bu çalışma üzerinde on yıl boyunca az çok izole bir şekilde emek harcamasına neden olan düşünce neydi? Sadece, çalışmanın kendisinden hareket ederek tahmin bulunabiliriz.

(a) Anahtar düşünce sanırım alt başlıkta yatıyor: *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into MORAL SUBJECTS.* (*İnsan Doğası Üzerine Bir Tez: Akıl Yürütmenin Deneysel Yöntemini AHLAK KONULARINA Yerleştirmek için Bir Girişim.*)

(b) "Ahlak"ın anlamı üzerine tek bir söz –ahlak bugünküyle aynı şey değil, çünkü psikolojiyi ve toplumsal teoriyle ilgili konuları kapsıyordu.

(c) "Deneysel" de daha spesifik bir hal alması bakımından değişti. Hume için (deneysel) bilim yöntemleri anlamına geliyordu –deney ve gözleme bir başvuru ve az da olsa deneyler ve teori. Newton, *Treatise*'e girişte netleştiği kadarıyla (bu konuda) mükemmel bir semboldü. Hume yöntemlerini ahlak konularına uygulamayı amaçlıyordu: Yani, insan inançlarını

ve bilgisini izah eden (1. Kitap) ilk ilkelerin anlayışıyla ilişkili konular; (2. Kitap) insan tutkuları, yani, hisleri ve duyguları, arzuları ve duyarlılıkları, karakter ve iradesi; (3. Kitap)(daha dar anlamda konuşursak) ahlak duyarlılıklarının, ahlak değerlendirilmelerinde bulunma kapasitemizi ve nasıl ahlak değerlendirmesinde bulunduğumuzu da içeren insan olgusu; bu değerlendirmelerden hareket ederek ne kadar uzağa gidebiliriz vb.

(d) Hume bu konulara Locke'dan tamamen farklı yaklaşıyordu:

- Locke Temel Doğa Kanunu tarafından tanımlanan hukuk sisteminde çalışan bir anayasa hukukçusu gibidir ve Locke bu çerçevedeki bir karma yönetimde Tahta direniş lehinde konuşur. Tartışma FLN'nin ahlak sisteminde ilerler; bu olduğu haliyle yasal ve tarihseldir.

- Hume'un görüşü insan kurumları ve uygulamaları olgusunun ve insan kurumlarını ve uygulamalarını desteklemede ve insan davranışını düzenlemede ahlak düşüncelerinin, değerlendirmelerinin ve duyarlılıklarının rolünün incelenmesi görüşüdür.

- Hume bu olguları, ahlak olgularını –değerlendirmelerini ve onaylamalarını vb. dahil olmak üzere yöneten ve açıklayan ilk ilkelerin aslını öğrenmek ister. Newton'un hareket kanunlarının ilk ilkelerinin aslını öğrendiği kadar Hume I. ilkeler yani bilgi ve inanç olarak kuruluşun belirli kanunlarına vurgu yaptı ve Treatise'da önemli ölçüde –Enquiry'de İnsanlık İlkesiyle yer değiştiren şefkat için kapasitemizden türeyen ahlak değerlendirmelerinin izini sürdürdü. Hume'un “aklı başında izleyici” açıklaması ahlak felsefesindeki en önemli fikirlerden birisidir (Aşağıdaki II. Derste ele alınacak).

- Şu ayrıntılar burada kapsama dahil edemeyeceğimiz ayrıntılardır: vurgu yapılan nokta Hume'un arka planının ve düşüncenin felsefi noktasının tümüyle Locke'un kilerden farklı olduğudur. Ahlaklılık konusuna gözlem yapan bir doğa bilimcinin bakış açısından yaklaşır. Hume ve Locke aynı konuyu bir tartıştıkları zaman bile bunu farklı bir bakış açısından yaparlar. Genel olarak aynı soruyu yanıtlamaya çalışıyor değillerdir.

II. Hume'un Locke'un Toplumsal Sözleşme Düşüncesi Üzerine Eleştirisi

Şimdi Hume'un Locke'un toplumsal sözleşme düşüncesi üzerine eleştirisine dönüyorum. Eleştirisi en az bir öne çıkan yerde görünür –Hume'un, 1748'de yayınlanan *Moral and Political Essays* çalışmasının üçüncü basımında görülen “Of the Original Contract” makalesinde. Makale dört bölüme ayrılır, genelde şu paragrafları hesaba katmanın çok yardımcı olduğunu düşünürüm. ¶¶1–19 paragrafları ilk bölümdür; ¶¶20–31 ikinci bölümdür ve ¶¶32–45 de üçüncü bölümdür ve Hume'un Locke'un toplumsal sözleşme doktrinine zıt felsefi iddiasını sunar. Ve sonra da ¶¶46–49 sonuçtur.

Hume'un makaleyi oluşturma şekli aralarda net değildir ve sanırım makalede ne olduğuna dair bir ön düşünceye sahip olmanın bize yardımı dokunabilir. Birinci bölümde Hume hem İngiliz Kraliyet Yanlılarının (Tory) kralların kutsal hakları olduğu görüşünün hem de yönetimlerin halkın rızasına dayandığı şeklindeki Whig görüşünün doğruluk payı olduğunu teslim

ederek başlar –ancak tabii ki her birinin hedeflediği gibi değil. Hume’un uygun bulduğu doğruluk, bu görüşlerin her birinin taraftarlarının isteyeceği türden bir doğruluk türüne hemen hemen hiç ulaşmıyordu. Örneğin, Troy yanlısı görüşle kısa ve öz ve birazcık da kasıtlı olarak aşağılayıcı bir şekilde ilgilenir. Tahtın kutsal hakla hükmedebileceğini söyler, ama para kesemi çalan bir hırsızın yaptığından fazla değil, çünkü tüm yetkiler en yüce varlıktan türer. (¶3) Bu bariz bir şekilde ciddiyetle hedeflenen şey değildir, fakat sanırım okuyucuları tartışma sürecinde uyardırmak için hedeflenmektedir.

Hume sonradan, “vatandaşların egemen güçlerine, ne zaman kendilerinin gönüllü olarak emanet ettiği otorite tarafından rençide edildiklerini hissederseniz karşı koyma yetkisini örtülü olarak bir kenara ayırmasının da içinde yer aldığı bir tür ilk sözleşmenin mevcut olduğu” şeklinde düşündüğünü söylediği Whig yanlısı görüşle dalga geçer. (¶1) Locke ve onun toplumsal sözleşme görüşünün hedef olduğunu varsayıyorum ya da Hume’un burada tartıştığı hedefler arasında her ne kadar Hume ilk sözleşmeden kastedilenin, diyelim ki insanların ilk kez birlikte orman ve çöllerde tesis ettikleri yönetimin ilk kökeniyse, o zaman ilk kez kurulan tüm yönetimlerin sözleşme üzerine kurulduğu görüşünün reddedilemeyeceğini söylerken (¶4) Locke’dan fiilen bahsedilmese de. O zamanlar, insanlar vücut gücü ve zihinsel güçler bakımından yaklaşık olarak eşitlerdi ve kültür ve eğitim henüz eşitsizliğe neden olmamıştı. Öyleyse bu koşullarda politik otoritenin yanı sıra insanların barış ve toplumsal düzenin kendileri için getirildiği şeklindeki avantaj algısı açısından da rıza gerekliydi. Fakat o “bu rızanın çok uzun süre kusursuz olmadığını ve düzenli yönetimin temeli olmadığını” söyleyerek de-

vam eder. (¶5) Başka bir şekilde söylersek, toplumsal sözleşme ya da Locke'un sunduğu haliyle ilk sözleşme düşüncesi o sırada insanların kavrayışının çok ötesindeydi. Ve o bu yüzden yönetimin ilk oluşturulduğu o zamanlardan itibaren, Locke'un –onun onayladığı haliyle “tüm insanların henüz eşit doğduğu ve söz vermenin yükümlülüğü (¶6) ya da yaptırımıyla bağlı olmadığı sürece herhangi bir hükümdar ya da hükümete tabiiyet borçlu olmadıkları” doktrininin neredeyse hiçbir şekilde tam anlamıyla uygulanabilir ya da yönetimin bu ilk kökenine dayalı olsa bile tam anlamıyla doğru olmadığını düşünür. Her ne kadar, söylediği gibi bir doğruluk payına kesinlikle sahip olsa da.

Hume sonra, bu rızanın yönetimin bir temeli olarak ve şu an söz konusu olan yükümlülüğün temeli olarak neredeyse hiç hesaba katılamayacağını gösterdiğini düşündüğü sayısız itirazları sıralar. Örneğin, toplumsal sözleşme doktrininin dünyanın pek çok bölgesinde kabul edilmediğini ya da hatta bilinmediğini belirtir. “Her yerde vatandaşlarını [o zamanların gerçek bir uygulaması olarak] mülkleri olarak gören ve bağımsız egemenlik haklarının fetihten ya da yerine geçmeden kaynaklandığını ileri süren hükümdarlarla karşılaşıyoruz.”(¶7) Başkanların rıza teorilerini serdedenleri tehlikeli ve asi insanlar oldukları için hapse attıklarını da ekler, “eğer dostlarımız önceden böyle saçmalıkları yayan çılgınlar olarak çenenizi kapatmadıysa.” (¶7) (bu biraz aşırı bir yorum gibi görünüyor ancak onun meseleye dair düşüncesi budur.) Böyle doktrinler çoğu yerde kabul bile edilmezse ve anlaşılmazsa, rıza nasıl bağlayıcı olabilir? Rızanın, Locke'un sahip olduğunu söylediği şekilde etki türlerine sahip olması için kamusal olarak kabul edilmesi ve politik zorunluluğun temeli olarak anlaşılması gerekir. Hume bu olasılığı inkâr

ederken laubali değildir. Tam olarak bunların mevcut koşullar olmadığını söylüyor. Bu yüzden, rıza, yönetim ya da otoritenin temeli olamaz. Her durumda ilk rızanın antik olduğunu, yani “şimdiki neslin bilgisinin kapsamına giremeyecek kadar eski kaldığını” (¶8), artık bağlayıcı olamayacağını belirterek devam eder. Çünkü ebeveynler kendi nesillerinden olanları uzak nesillere mecbur edemez (¶8).

Hume’un başka bir itirazı şu an mevcut olan neredeyse tüm yönetimlerin yağma ya da fetih üzerine kurulmuş olmasıdır (1066’daki Fatih William’dan bahseder) ve her durumda zor kullanarak ve şiddete başvurarak, “halkın adil rızası ya da gönüllü vatandaşlığı hilesine başvurmaksızın” ortaya çıkmışlardır. (¶9) Bazı durumlarda evlilik yoluyla, hanedana saygı ve bir ülkenin halkına bir çeyizin ya da mirasın parçası olarak muamele eden benzer durumlar yoluyla ortaya çıkmışlardır. (¶11) Ama başka bir itiraz, seçimlerin birkaç büyük figürün kombinasyonu tarafından kontrol edilmeleri için büyük bir ağırlık taşımamasıdır ve rızaya dayanan toplumsal sözleşme düşüncesinin, belirli bir başlangıç rızasının hakikatlerde hiçbir karşılığı yoktur. (¶12) Ne de Hume’un görüşüne göre 1688 ve 1689 Devrimi’nde gösterilen rıza farklı olmuştur. Yedi yüz insandan oluşan bir çoğunluğun (Parlamento üyeleri) politik otoritenin kaynağının neresi olduğunu belirlediğini ve bir bütün olarak on milyon kişilik ulusun ise o zamanlarda bunda bir rolü olmadığını belirtir. (¶15) Dolayısıyla sonuç olarak rıza nadiren ortaya çıkabilir ve ortaya çıktığında Hume’un görüşüne göre o kadar düzensiz ve birkaç insanla o kadar sınırlıdır ki Locke’un isnat ettiği kadarıyla bir otoriteye neredeyse hiç sahip olamaz. Burada da Hume, Locke’dan ismen bahsetmez.

Hume, ikinci bölümden başlayarak ¶¶20–31, rızadan başka bir yönetim temeli olması gerektiğini belirtir. Şimdi bu iddianın aşığı yukarı bir açıklamasını yapmak istiyorum. Rızanın “yönetimin tam bir temeli” olduğunu inkâr etmez ve bir yönetim rızayı kazandığında “hepsi içinde kesinlikle en iyisi ve en kutsalı” olduğunu söyler. (¶20) Fakat yönetime fiilen çok nadir temel olduğu için tek temelin rıza olamayacağını ileri sürer. Rızanın bağlanması ve bir yönetim temeli olması için belirli koşullara bulunması gerektiği belirtir ve bu koşulların neden bulunmadığına dair bir dizi neden sıralar. Bir kere, toplumsal sözleşme görüşü insanların fiilen sahip olmadığı bir bilgi durumunu ve adalete saygıyı varsayar. Hume’un görüşüne göre çok fazla insan doğasına ihtiyaç duyar. Geçmiş ve şimdiki durumumuzun çok üzerinde bir tür mükemmeliyetçilik durumu ister.

Yine, toplumsal sözleşme görüşü insanların yönetime karşı yükümlülüklerinin kendi rızalarına dayandığına inandıklarını varsayar. Fakat sağduyu hiçbir yerde bunu gerektirmez. İnsanlar fiilen belirli bir –“uzun mülkiyet nedeniyle onların seçim ve eğilimlerinden (¶22) bağımsız bir unvan kazanan” hükümdara itaatlerinin doğdukları yer tarafından belirlendiğini düşünürler. Ve bu geçmişteki rızanın, rıza göstermeleri kanıt olarak gösterilen insanlar kendi başlarına bu itaatin yaptıkları anlaşmalara dayandığına inanmadıkları zaman politik zorunluluğun önemli bir temeli olduğunu kabul etmek absürttür. (¶23) O zaman, (¶24) sıklıkla alıntılanan ve çok güçlü olan bir paragrafta Hume, fakir bir köylünün, yabancı bilmediği ve yurtdışına çıkıp taze bir başlangıç yapmak üzere sermayesi olmadığı bir durumda ülkesini terk etmesi için özgür bir seçimi olduğunu varsaymanın bir insanın denizdeki bir teknede kalakalarak özgürce kaptanın yöneti-

mine rıza göstereceğini düşünmek gibi bir şey olacağını belirtir, gerçi uykundayken gemiye taşınmış, gemiyi terk ederse de denize atlamak ve boğulmak zorunda olsa da. Dolayısıyla Hume'un burada söylediği, köylülerin ya da diğer çalışan insanların –rejimi belirlemek açısından muhtemelen en az birkaç yüz insanın– herhangi bir şekilde bağlayıcı olan bir yönteme rıza göstermesinin, gemiye uykusundayken alınan insanın rızasını gemide olmak yönünde sergileyeceği anlamına geleceğidir. Hume pasif ya da örtülü rızanın en makul durumunu, yönetim ve kanunlarının önceden kendisine bildirildiği bir ülkeye yerleşen yabancıyı bağlayan durum olarak düşünür. Bu durumda, Hume'un görüşüne göre, itaat yerli vatandaşinkinden daha gönüllü olsa da yönetim aslında bu itaatın çok azını bekler ve çok azında dayanır. (¶27)

Hume, ¶28'de bir nesil tümüyle öldüyse ve başka bir nesil tümüyle bir grup halinde onun yerini aldıysa, yönetimlerini seçmek için birdenbire yeterli algıya sahip olarak reşitliğe ulaşıtlarsa, o zaman genel rızayla dahili yönetim şekillerini öncekini dikkate almaksızın tesis edebilirler. Fakat insan hayatının koşulları böyle bir şey değildir ve “her saat dünyadan kaybolan ve yerine bir başkası gelen” insanlık koşullarından anlarız ki, her bir nesil için yeni bir rızanın etkili bir şekilde gerçekleşmesi imkânsızdır. (Yönetim için bir gereklilik olan) sürekliliği sağlamak açısından “yeni nesillerin kendilerini tesis edilmiş yapıya uydurmaları” ve “şiddete dayalı hiçbir yeniliğe” girişmemeleri gereklidir (¶28).

Son olarak Hume, “tamamen adil yönetimin halkın rızasının sonucu doğduğunu” söylemenin “onları [yönetimleri] gerçekten hak ettiklerinden ya da hatta bizden bekledikleri ve arzu ettiklerinden çok daha şereflendirmek olduğu şeklinde yorum yapar (¶30).

¶31’le başlayan bölümde Hume, Locke’un düşüncesinin felsefi eleştirisi olarak adlandırdığım şeye girişir. Doğal görevler arasında ayırım yaparak başlar, örneğin, çocukları sevmek, hayırseverlerimize karşı minnettarlık vs. ile bir zorunluluk algısına dayanan görevler –yani, toplumun genel çıkarları ve gerekliliklerinin kabulünü ve bu görevlerin ihmal edilmesi durumunda düzenli toplumsal yaşamın imkânsızlığını koşul olarak gerektiren görevler. Bu ikinci görevleri “yapay görevler” olarak adlandırır. “Yapay” terimi Hume’dan bugüne tabii ki değişti. O zamanlar nedenin yapay olması anlamına geliyordu, böyle görevlerin önemli bir şekilde rasyonel olduğu düşüncesini taşıyordu. İkinci Charles, yangından sonra, Christopher Wren’in tasarımıyla yeniden inşa edilen Saint Paul Katedrali’ne ilk kez gittiğinde, Wren onun yanında, kubbenin altında, Charles’ın ne söyleyeceğini öğrenmek için büyük bir kaygıyla bekleyerek duruyordu. Charles yukarıya bakıp, “korkunç ve yapay” olduğunu söylediğinde o, müthiş rahatlamıştı– bu, bugün için çok yüksek bir övgü değil ancak o zamanlar hem büyük hayranlık uyandıran hem de rasyonel anlamına geliyordu.

Yapay görevler arsında (a) adalet, başkalarının mülküne saygı; (b) sadakat, sözünde durmak ve (c) yönetime itaat şeklindeki dahili görev yer alır. Hume’un burada Locke’a karşı felsefi iddiası bu görevlerin, adalet, sadakat ve itaatın *fayda* kavramı tarafından açıklandığı ve gerekçelendirildiğidir, başka bir şekilde söylersek, “toplumun genel gereklilikleri ve çıkarları” tarafından. (Burada özellikle ilgili olan pasajlar ¶¶35–38 ve ¶45’dir.) Adalet ve sadakat görevleri toplum üyeleri tarafından genel olarak kabul edilmemeseydi ve toplum tarafından riayet edilmemeseydi, o zaman Hume’un görüşüne göre düzenli toplumsal yaşam

imkânsızlaşırđı. “Toplum başkanlarının otoritesi olmasa toplumun korunması imkân dahilinde olamazdı.”(¶35) Bu onun bu görevler için düşündüğü temel felsefi açıklamadır. Bu yüzden, Hume’a göre, yönetime itaatimizi sadakat görevine ya da sözümüzde durmaya başvurarak yani bireylerin rızasına dayanan varsayılan ya da gerçek bir toplumsal sözleşmeye dayanarak gerekçelendirmeye ya da açıklamaya çalışmak oldukça saçmadır. Çünkü yapmış olduğumuz bir sözleşme ya da anlaşmaya neden itaat etmemiz gerektiğini sorarsak ya da bireysel rızayı bağlayıcı olarak görürsek Hume, fayda ilkesine bir açıklama olarak başvurmaktan başka bir alternatifimiz olmadığını öne sürer. Dolayısıyla, yönetime itaatimizin zeminleri sorulduğunda varsayılan bir sözleşmeye sadakat ilkesine başvurarak fazladan adımlar atmaktansa neden doğrudan fayda ilkesine başvurmayalım? İtaat görevini sadakat görevi üzerine kurarak girişilen felsefi gerekçelendirme yöntemiyle hiçbir şey elde edilmez: Bu anlamda, Hume, Locke’un toplumsal sözleşme görüşünü, diyebiliriz ki, gereksiz ve dahası tüm görevlerin gerekçelendirilmesinin toplumun genel gerekliliklerine ya da Hume’un diğer metinlerinde “fayda” olarak adlandırdığı şeye başvurmasının gerekmesini örtbas etme eğiliminde olan gereksiz bir karıştırma olarak görür.

Bu yüzden Hume’un vardığı sonuç, makalenin ilk bölümlerinde ileri sürdüğü gibi, felsefi bir doktrin olarak toplumsal sözleşmenin sadece mantıksız değil insanların fiilen inandıkları her türden şeye karşı çıkıyor olması nedeniyle sağduyuyla da çelişik ve yaygın politik görüşe karşıdır. Fakat aynı zamanda politik zorunluluğun gerçek zemininin ne olması gerektiğini yani toplumun genel gereklilikleri ve çıkarlarını ortaya çıkarırken de yüzeyseldir.

Hume, makalenin sonunda, ¶48’de, ahlakta yeni olan bir şey bulmanın imkânsız olduğu ve yeni olan düşüncelerin de neredeyse her zaman yanlış olduğu yorumunu yapar. Ahlak meselelerinde var olduğunda kesin olan şeyin insanlığın genel düşüncesi ve uygulaması olduğuna inanır. O der ki, “Bu meselelerde yeni keşiflerin olması beklenmez.” Başka bir şekilde söylersek, o, Locke’un, yeni keşfedilmiş doktrin olarak tarihsel açıdan kusurlu bulunduğu görüşünü bu yüzden insanlığın genel uygulama ve düşüncesine karşı olarak görür.

Hume’un Locke eleştirisini nasıl değerlendireceğiz? Onun eleştirisi şiddetli ve ikna edicidir ya da en azından pek çok açıdan yüksek ölçüde mantığa uygundur, fakat diğer yönlerden ise zayıftır. Sanırım Hume’un makalesinin (ve Bentham’ın sonraki makalesinin, her ne kadar Bentham, Hume’un söyledikleriyle temel olarak aynı şeyleri söylüyor olsa da) tarihsel açıdan toplumsal sözleşme görüşünü zayıflatması açısından çok etkili olduğu belirtilebilir. En azından İngiltere’de Locke’unkine benzer bir doktrinin yerine geçecek başka hiçbir doktrin yok gibidir. Bu kanıt üzerinde, Hume’un yazısı, tarihsel açıdan çok etkiliydi.

Bununla birlikte Hume, Locke’u bizim yönetime itaatimizi *şimdi* var olduğu haliyle ilk rızaya ya da ilk sözleşmeye, geçmişteki bazı nesillere dayandığını ve bizi şimdi bağlayan şeyin bu rıza olduğunu söylediği şekilde okuyor görünür. Ancak Locke aslında böyle bir şey belirtmez. Atalarımızın rızasının sonradan gelen nesilleri bağlayabileceğine inanmaz ve bunu *Second Treatise*’in ¶116 sayılı bölümünde bariz bir biçimde söyler: “Anlaşmalar ya da herhangi bir insanın kendisine verdiği sözler ne olursa olsun, insanlar bu anlaşma ve sözlerin yükümlülüğü altındadırlar, fakat nasıl olursa olsun hiçbir sözleşme ile

çocuklarını ya da zürriyetlerini bağlayan bir durum yaratamazlar.” Locke her insanın şimdi bile doğal bir özgürlük durumunda doğduğunu düşünür. Ve bu durumdan sadece, reşit olmamızın ardından eylemlerimizle ayrılırız. Bu yüzden Hume, Locke’da “kaynak rıza”ya karşı “katılma rızası” olarak adlandırdığım kavramı gözden geçirir.

Yine, Hume, Locke’daki açık rıza ve pasif rıza ya da örtülü rıza arasındaki zıtlığa dikkat etmez ki bu başka bir önemli farklılıktır. Locke fiili anlaşmayla bir yönetimin vatandaşı olmaya rıza gösteren bir insanın öyle kalması gerektiğini söyler; oysa bir yönetime sadece bu yönetimin koruması altında bir yere sahip oldukları ve bundan yararlandıkları için boyun eğenler (örtülü rıza) artık bu yere sahip değillerse ve bu yerden yararlanmıyorlarsa başka bir yönetime katılmak üzere özgürlüklerini yeniden kazanmalıdırlar. Kanunlara riayet edebilirler ve kanunların koruyuculuğunu kazanabilirler, fakat gerçek anlamda ulusun üyeleri değildir, ola ki açık rızayla ulusa dahil olsunlar (¶¶119–122).

Locke’un doktrininin Hume’un göremediği ya da en azından kendi iddiasında hesaba katmada başarısız olduğu daha önemli ve temel boyutu, bu doktrininin iki bölümü olduğudur. Locke’un toplumsal sözleşme kriteri hakkında konuşurken bu bir bölümün, ilk bölümün meşru olmak olduğundan, bir anayasanın olması ve böylece her insanın eşit politik yetki durumundan bu anayasa sözleşmeyle dahil olabilmesi gerektiğinden bahsetmiştim. Sözleşmeye “dahil” olmak kavramının neyi içerdiğini tartıştım—elbette ki çok kusursuz bir kavram değil, ama Locke’un görüşünün bir kenara bırakılamayacak önemli bir unsurudur.

Onun toplumsal sözleşme kriteri görüşünün başka bir bölümü, mevcut, meşru bir anayasanın o zaman rejimin tam vatandaşları

ve tebaaları olan belirli bireyleri ne zaman bağladığı meselesini ele alır. Locke burada katılma rızasını tartışır ve açık rıza ile pasif rıza arasında yukarıda anlatılan ayrımı yapar. Ancak bu katılma rızası bağlayıcı olacaksa rejim biçiminin (toplumsal sözleşme kriteri görüşünün ilk bölümüne göre) meşru olduğu bir durum olmalıdır. Locke, üst güç tarafından zorla koparılan sözlerin geçersiz olduğunu söyleyecek kadar dikkatlidir. *Second Treatise*'ın ¶¶176, 186, 189 ve 196 numaralı pasajlarında bunu belirtir. Gayrimeşru rejim durumlarında da aynı şeyi söyleyeceğini varsayıyorum. Pasif rıza ya da hatta açık rıza, zor kullanılarak alınmışsa verilmiş sözler hakkında bu paragraflarda yaptığı yorumların aynısına denk düşer.

Burada Locke'un görüşünün tutarlı bir bölümü olarak bireylerin meşru bir rejimi, bu rejim var olduğunda ve etkili işlediğinde desteklemeleri gibi doğal bir görevleri olduğunu eklenmelidir. Bu görev diyebiliriz ki temel doğa kanununu dolayısıyla ortaya çıkar ve kimsenin rızasına dayanmaz. Locke devrim açıklamasında, insanın Tahta nasıl karşı çıkabileceğini açıklarken, adil bir yapıyı devirmek ya da değiştirmenin insanın işleyebileceği büyük suçlardan biri olduğunu belirtir. Bunu gerekçelendirmek açısından temel doğa kanununa örtülü bir başvuru olacağını varsayıyorum. Dolayısıyla Locke'da insan adil bir rejime sahipse o zaman, kanunlarına boyun eğmek için rızamızın olup olmadığına bakılmaksızın hepimizin sahip olduğu bir görev var demektir diye düşünüyorum; bu temel doğa kanununun bir sonucudur.

Madem öyle o zaman Locke'un İngiliz halkının, geçmişte bir dönemde zor kullanılarak ve şiddet uygulanarak oluşturulmuş bile olsa herhangi bir zamandaki mevcut bir rejime nasıl bağlı olabildiğine dair açıklamasını düşünelim. O, bunun bir açıklama-

sını yapacak beceriye sahip. Açıklaması mevcut rejimin, aslında mevcut yapısına neredeyse tesadüfen ya da zaman içinde dönüşümlerden geçerek ulaşılmış bile olsa eşit hak durumundan hareket edip sözleşmeyle özgürce dahil olunabilmiş bir yapıya sahipse meşru sayılacağı şeklinde olacaktır. Eğer bu rejim şimdi doğru bir yapıya –sözleşmeyle dahil olunabilecek bir yapıya– sahipse o zaman insanlar bireysel olarak, temel doğa kanunuyla ortaya çıkan meşru bir rejimi destekleme şeklindeki doğal görevlerine binaen bu rejime bağlıdırlar.

Tüm bunlar doğruysa, o zaman Locke ve Hume arasındaki gerçek anlamda kalıcı bir temeli olan önem sorunu Locke'un toplumsal sözleşme doktrininin bir politik rejim yapısına uygulanıp uygulanmadığı ve varsayımsal bir kriter olduğundan, hak ve adalet olarak, Hume'un genel gereklilik ve toplum çıkarı kavramı ya da başka bir deyişle fayda kavramı tarafından seçilen politik rejimlerin ya da yapıların tıpkısının aynısı aileyi seçip seçmediğidir. Locke'un toplumsal sözleşme kriteri, bunun ilk bölümü, Hume'un fayda ilkesi gibi, meşru olarak düşünülen aynı tür rejim yapılarına yol gösterecek mi? Yoksa bu rejimler farklı mı olacak? Bu onların arasındaki gerçekten kalıcı olan temel sorunu anlamanın bir yoludur. Ve Hume bu sorunu asla ciddi olarak tartışmaz. Aslında bu temel meselenin farkındaymış gibi bile görünmez. Hume, Locke'un politik yükümlülük genel açıklamasının parçası olan bireylerin katılma rızası kavramını eleştirirken çok etkileyicidir. Ya da en azından sanırım öyle olup olmadığını siz düşünmelisiniz. Ama Hume, Locke'un bir eşit hak durumundan başlayan anlaşma kriterinin ve kendi genel avantaj kriterinin meşru olan aynı yapıda rejimlere yol açıp açmadığını asla ciddi olarak tartışmaz. Bu düşünülmeden belirlenmiş

kriterler oldukça farklıdır. Kesinlikle aynı şeyleri söylemezler, bu yüzden denebilir ki, farklı sonuçlar yaratacaklardır. Siz farklı kriterler olduklarını, her iki görüşün de karşıt pek çok iddianın ve fayda kavramının ne olduğu da dahil olmak üzere açıklamasının yokluğunda en azından varsayabilirsiniz. Bu konuyu bir sonraki derste ele alacağız. Bu arada, siz de meşru bir rejim için bu iki kriterin aynı şeyler olup olmadıklarını ya da eşit hak kavramının Hume'un fayda görüşünden farklı bir sonuca yol açıp açmayacağını düşünmelisiniz.

HUME II

FAYDA, ADALET VE AKLI BAŞINDA İZLEYİCİ

I. Fayda İlkesi Üzerine Yorumlar

Son derste söylediğim gibi Hume ve Locke arasındaki gerçekten temel olan mesele, “Of the Original Contract” (“İlk Sözleşme”) makalesini okurken bana görüldüğü haliyle Locke’un toplumsal sözleşme doktrininin politik bir rejimin kriteri olarak başvurulduğunda meşru olarak tıpkısının aynısı yapılar ve rejimler ailesini seçip seçmeyeceği ya da bunun sadece Hume’un fayda ilkesince seçilip seçilmediğidir.*Hume, bahsetmiş olduğum gibi bu temel meseleyi hiç tartışmaz ve aslında bu meselenin farkındaymış gibi de hiç görünmez. Üstelik fayda açıklaması o makalede aşırı derecede gevşektir; fayda basitçe toplumun genel çıkarları ve gereklilikleri anlamına gelir.

Şimdi bir anlamda Locke’un kriteri bu ilkeyi içerir. Yani, insanlar doğa durumundan politik topluma doğru, rızasıyla, herhangi bir zor kullanma vs. olmaksızın ilerlerlerse o zaman özgürce dahil olunan bu anlaşmaların Hume’un genel ilkesini içerdiği ve toplumun genel çıkarlarını desteklediği düşünülebilir. Bu yüzden, insan şunu sormak isteyebilir, “Pekâlâ, o zaman aralarında ne fark var?”

* 11 Mart 1983 tarihli, Rawls’un el yazısı ders notlarının da ekli olduğu ders dökümü (e.n.)

Locke'un doğa durumundan başlayan kurumsal değişim sisteminde, rasyonel insanların özgürce ve gönüllü olarak rıza gösterdiği bir dizi taahhüt vardır. Bu değişimlerin her biri Locke'un görüşüne göre kolektif olarak, kaza, felaket vs dışında rasyonel olurdu. Dolayısıyla biz bu tür yapısal anlaşmaların bir tür idealize edilmiş bir türünün olduğunu varsayıyoruz. Locke açıkça herkes düşünöldüğünde, diyelim ki paranın başlangıcı ve pek çok diğer değişiklikler gibi gerçekleşen durumlara rıza göstermek kolektif olarak rasyoneldi. Bu yüzden, Locke'un görüşüne göre, doğa durumuyla başlayan meşru bir rejime sahip düzenli bir ulus, o zaman, herkesin durumunu önce doğa durumunu sonra da ardından gelen sahneleri esas alarak geliştirmelidir. Bu yüzden, Locke'un rejimi Hume'un toplumun genel çıkarlarına ve gerekliliklerine yanıt verme koşulunu karşılar görünür. Öyleyse, her iki ilke de, Hume ve Locke'un her ikisi de yeterince gevşek ve genel olarak, farklılaşıp farklılaşmayacaklarını ve hangi yönlerden farklılaşacaklarını anlatmanın zor olduğu bir şekilde ifade edilirler. Her ne kadar, daha önce bahsettiğim gibi kesinlikle aynı şeyi söylemek istemiyor olsalar da ve temel dayanaklarının çok farkı olduğunu söyleyebilecek olsanız da.

Fayda ilkesine daha sıkı bir anlam verdiğimizi ve mümkün olabilecek ya da bir süreliğine ya da tarihsel açıdan bir dönem elverişli bir rejim anlamında ele aldığımızı düşünelim, tüm rejim biçimleri sadece ve sadece toplumsal avantajların (aynı zamanda "toplumsal fayda" terimini de kullanabiliriz) en azından uzun vadede en yüksek net toplamına yol açacaksa ya da bunu üretmesi çok olasıysa meşrudur.

"Toplumsal avantajlar" kavramını bir şekilde tanımlayabildiğinizi düşünöyoruz. Hume'un "toplum çıkarı ve gereklilikleri"

hakkında konuşmak yerine hem şimdi hem de gelecekte avantajların en yüksek net toplamı kavramını önerdik. Bu Locke'un görüşündekiyle aynı anlama gelir mi gelmez mi? Ama aynı gibi görünmüyor. Locke'un *Second Treatise*'de en çok ilgilendiği durumu, yani, mutlak monarşi durumunu ya da Tahtın karma bir monarşideki gaddarca hükümlerliğini ele alalım. Locke her zaman böyle bir rejimi meşruluk açısından hariç tutma niyetinde olmuştur ve iddiası da bu amaca göre oluşturulmuştur. Bu tür rejime sözleşmeyle dahil olunamayacağını öne sürer. Fayda ilkesi tanımladığımız anlamda mutlak monarşiye izin verir mi vermez mi? Burada aslında buna izin verebileceği söylenebilir ancak pek çok tartışmayı beraberinde getirir. Koşullara ve çeşitli olasılıklara dayanır ve mutlak monarşinin hariç tutulacağı ya da ona izin verileceği tamamen açık değildir.

Son olarak Locke'un "Of the Original Contract" makalesinin sonlarındaki düşüncelere karşı savlarda bulunurken ve Locke'un sözlere başvurusunun gereksiz olduğunu varsayarken Hume, sadece Locke'un ileri sürdüklerini reddeder. Bir rejim biçiminin testi olması açısından toplumsal sözleşme kullanımının imkânlarına karşı çıkmaz. Locke sırasıyla Filmer'in iddialarını reddeder. (bkz. Filmer üzerine Locke I dersi.) Locke sözleşme, söz verme kavramlarının ve diğer kavramların temel doğa kanunu kavramında türetilmiş olmayacaklarını ya da en azından kendisinin türetmek için herhangi bir girişimde bulunmadığı düşüncesini benimser. Bu yüzden yine iki görüşün en temel düzeyde gerçek anlamda bir karşılaştırmasının bulunmadığı bir duruma ulaşıyoruz.

Şimdi Hume hakkında daha fazla şey söylemeden önce faydacı görüşü, ilkelerinin en azından Hume'un "toplumun genel çıkar ve gereklilikleri" ifadesinden daha açık görüneceği şekilde

belirginleştirmek istiyorum. Bunu yapmak için faydacılığın ilkelerini eskiye özgü, Bentham, Sidgwick ve Edgeworth ile ilişkili anlamında düşüneneğim.

Temel düşünce insanının, iyi kavramını doğru kavramında bağımsız olarak düşünmesidir. Yani, zevk veya acının yokluğu veya hoş bir duygu veya arzunun tatmini veya bireylerin çıkarlarının yerine getirilmesi gibi bir “iyi kavramını” tanıtıyoruz. İstersek bunu idealize edebiliriz ve iyinin rasyonel çıkarların ya da bireylerin rasyonel tercihlerinin karşılanması olduğunu söyleyebiliriz. Bunun doğru kavramından bağımsız olduğunu söylerken, haz kavramını ya da acı yokluğunu, makul duygu ya da arzunun yerine getirilmesi, tatmini, rasyonel tercihin karşılanmasını kastediyorum –bu kavramların tümünü doğru ya da yanlış hakkında bir şey söylemeden sunabiliriz. Söz konusu kavramları içgüdüsel olarak doğru ya da yanlış bir şey yapmak zorunda olmak şeklinde karakterize edilmiş her kavramdan bağımsız olarak sunabiliriz. Dolayısıyla arzuların yerine getirilmesini maksimize edeceğimizi söylersek o zaman bu, iyi olanlar kadar kötü arzuları da bu kapsama aldığımız anlamına gelir. Bu arzuların neler olabileceğine dair doğru ve yanlış kavramından kaynaklanan herhangi bir kısıtlama bulunmaz.

O zaman ilk adım iyi kavramını bağımsız olarak sunmak olur; sonraki adımsa doğru kavramını iyiyi maksimize eden şey olarak tanımlamak. Geleneksel faydacı görüşü anlamak için iyi ideası benim belirttiğim biçimi almak zorundadır: yani, haz, arzuların tatmin edilmesi ya da rasyonel tercihin tatmin edilmesi anlamına gelmesi gerekir. Başka bir iyi kavramı sunarsak, diyelim ki, insanın kusursuzluğunun, mükemmelliğinin ya da bu tür bir şeyin iyiliğini, o zaman geleneksel faydacı bir görüşü değil, mükemmeliyetçilik adını verebileceğimiz bir görüşü anlarız.

Faydacı görüşü benimserseniz ve toplumsal kurumlara uygularsak şöyle bir şeye ulaşırız: bu kurumların ve yapısal şekillerin doğru olması ve sadece iyiyi maksimize etmeleri koşuluyla faydacı anlamda hem şimdi hem de gelecekte toplumdaki tüm bireylerin iyiliklerini toparladığımız yer olan hem haz hem de arzunun yerine getirilmesi şeklinde anlaşılır. Mevcut hangi kurumların olabileceğini düşünerek ve böyle tüm bireylerin üzerindeki iyiyi kapsam içine alarak şimdiki zamandan başlıyoruz. Meseleyi böyle ortaya koyarken kapsamı içinde inşa edilen hiçbir eşitlik ve bölüşüm ilkesi dolayısıyla dahil edilen hiçbir doğru kavramı olmadığını gözlemliyoruz. Bu kapsamı maksimize etmek isteyebilirsiniz. Bu “Bentham-Edgeworth-Sidgwick görüşü” olarak adlandırdığım şeydeki faydacılığın anlaşılış tarzıdır (her ne kadar insanlar bunların görüşünü iyi kavramının daha hedonistik karakterize edilmesini içerecek kadar ileri götürerek en iyi şekilde tanımlayabilecek olsa da.) Daha sonra Mill’e geldiğimizde onun faydacılık ilkesinin bu faydacılık ilkesine uyup uymadığını ya da inandığımız gibi daha karmaşık bir kavrama sahip olup olmadığını görmek isterim.

II. Adaletin Yapay Erdemi

Şimdi Hume’un *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*(1751) I. Bölümde belirtildiği haliyle amaçlarına çok kısaca bakalım ve sonra da Hume’un III. Bölümde ve Ek III’te ve başka yerlerdeki adaletin yapay erdemi açıklamasına dönelim. Hume I. Bölümü özetlemek için ¶¶1–2’de ahlaki ayrımların gerçek

olduklarını, kendi yargılarımızda bizim tarafımızdan oluşturulduklarını ve bunun ciddi olarak inkâr edilemeyecek bir hakikat olduğunu öne sürer. ¶¶3–7’de şimdiki ihtilaflarda yer alan bu hakikati açıklayan üç çift alternatif olduğunu belirtir ve sonra da ¶8’de bu üç çiftten her birindeki ikinci alternatifi kabul eden kendi doktrinini imasını yapar. Ardından ¶9’da ahlak teorisini deneysel (ya da ampirik) bir inceleme olarak ele alır. (bu, bizim bugün bir psikoloji türü olarak adlandırdığımız şeydir.)

Hume’un ¶¶3–7’de ve 8’de ima edilen kendi görüşü şu şekildedir: (i) Önce, ahlaki ayrımlar tek başına akıl tarafından bilinemez ve şeylere uygulanmaz (Cudworth ve Clarke’a karşı; Krş. Hume’un III. Bölümdeki 12 numaralı dipnotu, ¶34). Daha çok garip bir duyguya dayanırlar. (ii) Daha özel olarak söylersek, ahlaki ayrımları, çıkarıma dayalı, tümevarımla ya da olasılıkçı argümanlarla değil fakat bir içsel algıyla kabul ederiz ve bu ayrımları uygulama becerisine sahip oluruz. Ahlaki yargılar belirli bir bakış açısından belirli gerçeklerin farkındalığına ahlaki duyarlılığımızın bir yanıtını ifade eder. (iii) Dahası, kendi ahlaki yargılarımızı rasyonel ve akıllı varlıklar olarak bu hakikatlerini kavradığımız için değil bu hakikatleri örneğin geometrinin aksiyonları gibi kavvrarken kabul ederiz. (Cudworth ve Clarke’ın kabul ettiği gibi) Daha doğrusu kendi ahlaki yargılarımızı kabul ederiz, çünkü aynı ahlak duyarlılığını paylaşıyoruz.

Şimdi bunu yorumlayalım: Öncelikle *Treatise of Human Nature* (1740) adlı kitabında Hume ahlaki duyarlılığımızın işlemlerini karmaşık bir duygudaşlık teorisiyle açıkladı, bunu söz konusu eserin II. Kitabında ortaya koydu. *Enquiry*’de yine de “insanlık ilkesi” yerine kullanır. Beşinci Bölüm, ¶17’de bulunan dipnottaki bu konu üzerine açıklamasına bakınız.[İnsanlık ilkesini daha sonra tartışacağız.] İkincisi Hume’un ahlaki duyarlılığı-

mızla ilgili açıklaması başta epistemolojiktir. Orada ahlaki ayrımları nereden bildiğimizi ve nasıl uyguladığımızı açıklar. Bu ayrımlardan nasıl saptığımızın ya da bu ayrımlara nasıl boyun eğdiğimizizin açıklaması ayrı bir konudur. Bu yüzden, o zaman bilgi problemi ve ahlaki yargıları bilir duruma nasıl geldiğimizi, motivasyondan ve neyin bizi ahlaki ayrımlara göre davranmaya sevk ettiğinden ayırmanız gerekir.

Şimdi Hume'un adalet açıklamasına dönmek, bu konuda birkaç şey söylemek ve Locke'un düşüncesiyle karşılaştırmak istiyorum. Hume adaleti, sonraki kitabı *Enquiry Concerning the Principles of Morals*'de "Of Justice" başlıklı Üçüncü Bölümün yanı sıra *Treatise of Human Nature* eserinin III. Kitabının "Of Justice and Injustice" başlıklı İkinci Bölümünde ele alır. Hume "adalet" terimini kullanışı dikkatli anlaşılmalıdır, çünkü çağdaş bir anlamda kullanıyor değildir. Uygar toplumun temel düzen ve yapısı hakkında ve özellikle de mülkiyet hakkını belirten ilke ve kurallar hakkında konuşur. Hume'un "erdemler" olarak adlandırdığı şey insan karakterinin nitelikleri ve insanların belirli bir şekilde davranmaları, kendilerini idare etmeleri eğilimleridir. Bir erdem olarak adalet, insanların terbiyeli davranma, mülkiyet ve mülkiyet kavramını kuşatan öteki kuralları tanımlayan bu kuralara saygı duyma eğilimidir. "Adalet" terimini oldukça dar bir anlamda ele alıyor. Sadece pek çok erdemden biridir, pek çok, içgüdüyle uygulanan "doğal erdemler" olarak adlandırdığı erdemlerden biridir. Adalet muhtemelen sadakat ve doğrulukla birlikte, Hume'un "yapay erdemler" olarak adlandırdığı erdemlerin en önemlisidir: "bir ustalık ve hüner aracılığıyla, insanlığın koşulları ve gerekliliklerinden doğan haz ve takdir üreten erdemler."

* Hume, *Treatise of Human Nature*, Kitap III: *Of Morals*, Bölüm II: "Of Justice and Injustice," Kısım. I.

Hume'un adalet ilkeleri, aslında, ekonomik üretimin ve uygar toplumun üyeleri arasındaki rekabeti, bu üyeler kendi ekonomik çıkarlarının peşinden giderken düzenlenmesini amaçlayan geniş çaplı ilkelere. Rekabetin Hume'un görüşüne göre temel kurallarının esas olarak üç tane olduğu anlaşılıyor:

İlki özel mülkiyet hakkında bir ilkedir ve bu çok kabataslak olarak herkesin uygun şekilde sahip olduklarından yararlanmalarında rahatsız edilmemelerini gerektirir. "Uygun şekilde sahip olmayı" tanımlamak üzere sahipliğin haklarını belirten pek çok başka kural sunmalıyız. *Treatise*'de, Hume mevcut sahiplik, işgal, süre aşımı (ya da uzun süreli sahiplik), erişim ve başarıyı gerektiren bu kuralların bir karışımını ele alır ve bu kurallar belirli koşullar altında devreye girer.* Örneğin, mülkün sahibi öldüğünde, kimin mülkü miras olarak alacağı konusunda ihtilafı önlemek için miras ve benzeri konular hakkında kurallar olmalıdır.

İkinci adalet kuralı mülkün ticareti ve değiş tokuşuyla ilgili olmalıdır ve buradaki düşünce mülkün üzerinde belirli koşullar altında başkalarına geçirilebilen haklar olduğudur.** Temel fikir başkalarına geçmenin sadece rızayla gerçekleşebileceğidir. Hume ikinci ilkeyi gerekli olarak düşünür ki toplum içinde mülkü elde tutmak sürekli olarak zaman içinde bireylerin değişik çıkarları ve becerilerine göre ve bu mülklerden üretildikleri değişik en iyi kullanımlara göre ayarlanabilsin. Bu yüzden zaman içinde mülkü elde tutmanın ayarlanması ve transferine izin vermek zorundayız.

Hume'un üçüncü ana ilkesi sözleşmeler ve sözleşmelerin yerine getirilmesine aittir.*** Bunu ticaret ve değiş tokuşla ilgili olan ikincisinden daha genel ve kapsayıcı ilke olarak düşünür,

* Age., Kitap III, Bölüm II, Kısım III.

** Age, Kitap III, Bölüm II, Kısım IV.

*** Age., Kitap III, Bölüm II, Kısım V.

her ne kadar ilki de bir şekilde bunu bir şekilde kapsıyor olsa da. Gelecekte gerçekleştirilecek anlaşmalar da dahil olmak üzere her tür anlaşmaları kapsar.

Artık Hume'un adalet ilkeleri olarak düşündüğü üç ilkemiz var. İlkinin toplumu sahiplerin bir birleşmesi biçimde gördüğünü, ikincisinin toplumu bir pazar şeklinde gördüğünü ve üçüncüsünün de sözleşme ve sözlerin genel ilkesini tasdik ettiğini söyleyebilirsiniz. Aynı zamanda, Hume bu üç ilkeyi toplum üyeleri arasındaki ekonomik rekabeti ve üretimi düzenleyen ve belirleyen ilkeler olarak düşünür ve söz konusu ilkeler toplum üyeleri arasındaki ekonomik ilişkilerin temel kurallarını teşkil eder. O zaman diyebiliriz ki, Hume'un görüşüne göre adil bir insan, (erdemli insanların bir niteliği olarak gördüğünden –kurumsal yapıdan tekrar kişiliğe transfer olduğunu söyleyebilirsiniz) bu temel kurallara uymaya ikna edilmiş insandır. Hume, tartışması boyunca toplumsal kurumların fiilen fayda ilkesini karşıladığını varsayar, gerçekten de bu kadar geniş ve geneldir. Başka bir deyişle, kurumların gerçekten de bu ilkeyi karşıladığı ön varsayımı üzerine diyebiliriz ki o zaman Hume adil insanı bu temel kurallara riayet etmeye ikna edilmiş insan olarak düşünür. Daha sonra açıklayacağım şu cümleyi söyleyerek devam eder, “adalet yapay bir erdemdir ve geleneğe dayanır.”

Hume'un adaletten bahsettiği *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* çalışması Kısım III'te tezi kamu yararının (bu başka bir terimdir, ben toplumun genel çıkarları anlamında kullanıyorum –pek çok farklı terim kullanır ve kullandığı dil çok gevşektir)– kamu yararının adaletin yegâne kökeni olduğudur ve kamu yararının sonuçları üzerine düşünmek kamu yararının hünerlerinin yegâne temelidir. Bunun, kamu yararının muhte-

melen erdemlerinin bir temeli olduğu doğal erdemler durumuna zıt olarak ortaya konduğu zannedilir ancak kesinlikle tek temel değildir.

Bu tezin Hume'daki anlamı, adalet kurumlarının (bu kurumları uygun bir şekilde transfer ve sözleşme olarak kısaltacağım) halk bu kurumların kamu yararlarını kabul etmediği ve bu kurumların genel çıkarlarında yer aldığı algısına sahip olmadığı sürece var olmayacak ya da sadık kalınamayacak olmasıdır. Hume'un bu kurumların, bizim kuralların genel sistemlerini kamusal olarak kabul edip genel olarak hep birlikte ya da en azından çoğunluk halinde uymadığımız sürece, faydalı toplumsal sonuçları olduğunu ve kamu yararına hizmet ettiğini onaylamayacağımızı söylediğini kabul ediyorum.

Son derste bahsettiğim gibi Hume, adaleti kamu yararına uygun olduğu için kabul edilen kuralların genel bir sistemine sadık kalma eğilimi olduğu için "yapay bir erdem" olarak tanımlar. Bu kurallar sistemi kendi başına, deyim yerindeyse, bir akıl yapıntısıdır ve bu da "yapay" teriminin şu anda ifade ettiği anlamdır. Bir akıl yapıntısı akılla anlaşılabilen ve başka hiçbir şekilde anlaşılabilen bir şeydir. Dahası, bu genel kurallar sisteminin bu sonuçlara sahip olduğunu genel yarar kendi başına akıl kullanımını gerektiren bir şey olduğundan kabul etmektir.

Adaletin yapay erdemini iyilik gibi doğal bir erdemle karşılaştırarak biraz daha ileriye gideyim. Bir bireyin iyi davranışının –birine karşı kibar olmak, çocuklara iyi davranmak ya da diyelim ki, yardımımıza ihtiyacı olan insanlara yardım etmek– genel kurallar sistemleri düşünçesi kapsamına girmez. Bu bireysel bir kişinin yardımımıza ihtiyaç duyduğunu kabul ettiğimiz için yapmaya teşvik edildiğimiz bir şeydir. Mülkiyet kurallarının toplum-

sal bir iyiliği başlatmasıyla aynı şekilde genel kurallar sistemlerinin toplumsal iyiliği üretmek için ne kadar gerekli olduğu fikrini kapsamaz ya da bu fikre dayanmaz.

Daha ileri bir nokta, iyilik gibi doğal erdemlere zıt olarak, mülkiyete dayanan kuralların sonucu olan kamu yararı, transfer ve sözleşme, tümü kamu kuralları sistemleri olarak görülür, bu sistem esas olarak, Hume'un düşüncesine göre, bireysel bir durumda kurallarına boğun eğildiğinde bile kurallarına sadık kalmanın iyilikten çok zarar yaratacak gibi görünebileceği bir sistemdir. Oysa iyilik gibi doğal bir erdem durumunda durum böyle değildir. Mülkiyet kuralları, olabildiğince uygun oluşturulmuş olmasına rağmen, belirli özel durumlarda bize zarar verici görünebilecek şeyleri yapmamızı gerektirdiğinde bile kurallara kamu sistemleri olarak sadık kalacağımız durumda kendilerine özgü bir görünüm sergiler. Örneğin, mülkiyet kuralları muhtemelen mülklerini verimli olarak kullanma becerisine ya da isteğine sahip olmayan pintilerin yine de mülklerini koruma hakkına sahip olmalarını gerektirebilir. Ya da miras durumunda bu kurallar mülkiyetin kime miras olarak kalacağını belirler, her ne kadar mirası hak eden kişiler, bize, bu mülkü verimli olarak kullanamayacak ya da kullanmayacak gibi görünebilir olsa da; ya da belki de onların kötü, değersiz, mirasa sahip olmaması gereken insanlar olduklarını düşünüyoruzdur. Bununla birlikte Hume'un düşüncesinde, mülkiyet sisteminin yararlarına eylemlerimizin iyilikten çok zarara yol açacak gibi görüldüğü özel durumlarda bile sadece bu genel kurallar karşılıklı olarak herkese uygulanabilirse ve sadece biz bu kurallara az çok sıkılıkta sadık kalırsak erişilebilirler.

Bu yüzden, Hume'un düşüncesinde, yapay bir erdem için genel toplumsal arka plan aşağı yukarı şu şekildedir: bu arka planla *öncelikle*, mülkiyet transferini ve sözleşmelerini sınırlayan genel kurumsal kuralların bir sisteminin, aklın bir yapıntısı olarak gördüğü kurallar sisteminin olması. *İkinci özellik* bu kurallar sisteminin toplum üyelerince kamu yararını ve toplumun genel çıkar ve gerekliliklerini teşvik edici olduğundan kamusal olarak kabul edilmesi ve toplum üyelerince bu kabul edişin kendi başına bir akıl işi olması. "Kamusal kabul ediş" ile her bireyin kurallar sisteminin, toplumun genel yararına olduğunu kabul etmesini ve her bireyin bir başka bireyin de bunu tanıdığını kabul etmesini kastediyorum.

Üçüncü bir nokta, bu kurumsal kuralların genel sisteminin yararlarının, az önce belirttiğim gibi, öyle yapmanın zarar verici görünebileceği belirli durumlarda ya da mevcut kurallara boyun eğmekten daha iyi alternatiflerin olduğunun görünebildiği yerde bile sınımsız riayet edilmesine dayanmasıdır. Hume'un görüşünün bunlara uymadığını ya da bunları fazlasıyla esnek olarak meşru beklentileri zayıflattıkları şeklinde gördüğünü anlıyorum –bu diğer insanların yapacaklarına bel bağlamanın güvenilirliğini zayıflatırdı. Toplumsal davranışın güvenilir ve önceden görülebilir olması için, takip eden sertlikte bel bağlanabilecek kuralların belirli genel sistemlerine sahip olmak gerekir. İnsan bazı istisnalara (örneğin yakında gerçekleşecek krizi engellemek) ve bir dereceye kadar karmaşık kurallara izin verebilir. Ama Hume'un düşüncesine göre, bir insanın bunu yapabilmesinin kapsamının da bir sınırı vardır.

Son olarak *dördüncü* nokta, eğilimin adil olması bu kurallara, uygun sertlik derecesiyle, toplumdaki diğerlerinin de boyun

eğmek için benzer bir apaçık niyete sahip olması koşuluyla sadık kalmak bir karakter niteliğidir. Ve Hume, biz bu kuralların arka planını anladığımızda, insan psikolojisi ve benzeri kanunlar göz önüne alındığında, insanların bu *adil olma eğilimine* sahip olmasının doğal bir vaka olduğuna inanır.

Dikkatinizi Hume'un, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*'in (Kısım IX, Bölüm II) son bölümünün sonlarına doğru bahsettiği, kendi kârı için kendisine bu kurallara karşı istisnalar tanıyabilen "aklı başında bir dolandırıcı" meselesine çekmek isterim. Hume aslında bu kişi hakkında kendi çıkarlarının koşullarında herhangi bir iddiada bulunmaz. Böyle bir insanı sadece birçoğumuz gibi motive olmamış, kendisi hakkındaki, diyelim ki, dürüst olmayan, adil olmayan ya da kaytarıcı, kısaca bu sistem kurallarıyla ilgili söyleyebileceğimiz şeylerden incinmeyen biri olarak görür.

Enquiry'nin, "Some Further Considerations With Regard To Justice" (Adaletle ilgili Daha İleri Düşünceler) başlıklı Ek III bölümünü okumanızı isterim. Hume'un yapay erdem kavramının ne olduğuna dair öğretici özelliklere sahip. Burada onun adaletin "geleneğe" dayandığını, "ortak bir çıkar algısı" olarak anlaşıldığını söylediği muhakemesine dikkat edin.* Adaletin geleneğe dayandığını söylediğinde aklında ne olduğunu açıklamak için bir kayığı kürekle çeken, her birinin herhangi bir verilmiş söz ya da sözleşme olmaksızın diğerinin küreğini çektiğine inandığı iki adam örneğini kullanır. Şimdi az önce üzerinden geçtiğim dört nokta Hume'un aklında olan her şeye temas ediyor.

* bkz. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 2nd ed., 1902), s.306.

Bu açıklamaya dayanarak belirtmek istediğim iki nokta daha var. Hume toplumun genel çıkarlarından kendi başlarına mülkiyet, transfer ve sözleşme kurumlarını ve ayrıca bu kurumların adale-
tin, sadakatin, doğruluğun ve benzerlerinin yapay erdemleri için nasıl bir arka plan sağladığını açıklar nitelikteymiş gibi bahseder. Fakat söz konusu örneğin aslında, toplumun genel çıkarlarının, özel mülkiyet ve özel mülkiyetin bu özel şartnamesi ya da anlaşmasının açıklaması olmadığı örnek olabilmesi ihtimaline izin veriyor görünmez. Daha çok, mülkiyet için bu açıklamayı kapsayan başka çıkarlar olabilir –belki daha güçlü olanın ya da belki de en çok mülke sahip olanların çıkarları. Tam olarak buna izin veriyor görünmez. Şimdi Hume’un bu olasılıktan habersiz olduğunun söylenebileceğini düşünmüyorum. Fakat bu varsayılmalı. Bu durumu mülkiyet kurumunun ve adalet, doğruluk ve benzeri erdemlerinin nasıl ortaya çıkabildiklerine dair bir tür idealize edilmiş bir açıklama sunduğu ve doğal kökleri, ahlaki davranışımızın psikolojik temelini gerçekten açıklayan genel özellikleri ve genel faktörleri açıkladığı şeklinde yorumluyorum.

Başka bir deyişle, bence Hume’un sahip olduğumuz erdemlere neden sahip olduğumuza ve neden bu erdemlere uygun hareket etmeye motive olduğumuza dair bir açıklama sunmayı denediğini anlamak önemlidir. Ve bunun büyük çoğunlukla gerçek bir psikolojik açıklama olması istenir. Temel doğa kanunundan ve diğer doğal kanunlardan hareket eden normatif bir doktrin olan ve haklarımız ve görevlerimizin neler olduğunu söyleyen ve sonra da meşru bir biçimde ortaya çıkabilmiş rejim biçimleri için bir açıklama yapan Locke’un görüşü gibi değildir. Bu Hume’un yaptığı şey değildir ya da en azından benim Hume’un yapıyor olduğunu düşündüğüm şey değil. Onu neden bazı erdemlere sahip olduğumuzu açıklarken görüyorum, psikolojide

ya da daha geniş kapsamlı olarak bir insan doğası biliminde olduğu gibi –erdemlerin neden var olduğunu, neden övüldüklerini ve neden onlara uygun hareket etmeye motive edildiğimizi açıklarken. Öyleyse, amaçları açısından, bazı diğer insanları bir kenara koyarak ve mülkiyet kurumlarının ve bu kurumlarla ilişkili erdemlerin nasıl ortaya çıkabildiklerini ve diğer erdemlerden örneğin, doğal erdemlerden nasıl farklı olduklarını görerek bu biraz idealize edilmiş açıklamayı sunmak onun için uygundur.

Bu, bir mülkiyet sisteminin Locke’un görüşüne göre, temel doğa kanunlarından türetilmiş görüldüğü ve belirli şekillerde saygı duyulması gereken bazı mülkiyet haklarını içerdiği anlamına gelirdi. Bu belirtmiş olduğum gibi normatif bir açıklamadır. Doğal kanun sistemi türü bir şeyde ardında yatan tüm anlamlarıyla işleyen bir şey. Oysa Hume’un görüşüne göre bir haklar sistemi, tam olarak toplumda kabul edilecek ve belirli psikolojik zorlamalar nedeniyle riayet edilecek bir kurumsal kurallar sistemi olacaktır. Bu, Hume’un sunuyor olduğu görüşün çok farklı, her haklar açıklamasının bir fayda kavramından türeyeceği ve toplumsal kurumlarda işleminin nasıl beklenebileceğiyle ilgili bir türüdür.

III. Adil İzleyici

Şimdi Hume’un insanlık ilkesi ve ardından onun, *Enquiry*’de yer alan en ilginç ve önemli fikirlerinden biri olan ve aynı zamanda *Treatise of Human Nature*’da da bulunan “adil izleyici” kavramı hakkında bir şeyler söyleyerek bitireceğim.* Bunu ahlaki

* bkz. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, HumeLecture V, pp. 84–104, Hume’un “aklı başında izleyici” fikrinin rolünün derinlikli bir açıklaması için. (e.n.)

yargılarımızı nasıl oluşturduğumuza dair psikolojik bir açıklama olarak düşünmelisiniz. Hume ahlaki yargılar “mekanizması”nı açıklıyor. Nasıl oluşturulurlar ve içeriklerini ne açıklar? Hume ahlaki değerlendirmelerimizi ve duygularımızı doğal bir olgu olarak açıklamayı amaçlıyor. “Tutkuların Newton’u” olmak istiyor. O, Locke’un tersine, Doğa Kanunlarında bulunan ilkelerin, aklen bilinen Tanrı kanunları olarak normatif bir sistemini sunmaz. Bunun yerine ahlaklılığın doğal bir olgu olarak nasıl ortaya çıktığını, toplumsal yaşamda toplumsal birliği ve karşılıklı anlayışı tesis etmede oynadığı rolü ve hangi doğal insan kapasitelerinin ahlaklılığı mümkün kıldığını soruşturur. Kısacası, ahlaklılık nasıl işler ve insan psikolojisinin hangi boyutları onu destekler?

“İnsanlık ilkesi” kendi çıkarlarımız başkalarıyla rekabete katılmadığında başkalarının çıkarları ve ilgileriyle özdeşleştirmek zorunda olduğumuz psikolojik eğilimdir. *Enquiry*’nin V ve IX. Bölümlerinde insanlık ilkesinin İki ana tartışması ve ayrıca VI. Bölümde önemli bir pasaj yer alır.*Bunlar V. Bölüm: özellikle ¶¶17,41–45 ve ardından ¶¶3–4 için dipnotlar (ahlakın politikacıların bir icadı olduğu iddiasına karşı) ve (psikolojik egoizme karşı) ¶¶14–16. IX. Bölümde özellikle ¶¶4–8’e bakın ve VI. Bölümde ¶¶3–6’yı görün. IX. Bölüm Kısım II’de, Hume ahlaki motivasyon problemini epistemolojik probleme karşı düşünür ve “mantıklı dolandırıcı” (¶¶22–25) ya yanıtında kendi duruşunu herhalde en net olarak, hiç şüphesiz *Enquiry*’de ima edilen (¶19), “insanlığın itifakı” ile belirtir (her ne kadar bu birlik kendisini psikolojik ve toplumsal bir sorgu halinde ileri sürse de).

* Hume, “insanlık ilkesi”ne (s.272) ek olarak *Enquiry Concerning the Principles of Morals*’de “insanlık ve duygudaşlığın ilkeleri”ne (s.231) aynı zamanda doğamızdaki insanlık ya da başkaları için endişelenme ilkesine (p. 231), “insan duyarlılığı” (s.272), “insan sevgisi”ne (s.273) referansta bulunur ve der ki, “bu kendi başına ahlakın temeli olabilir” (s.273). (e.n.)

En basit haliyle o karakter niteliklerinin erdemli ya da korkunç ya da eylemlerin doğru ya da yanlış olduklarını söylediğimizde, bunları kendi çıkarlarımıza herhangi bir referansta bulunmaksızın uygun bir genel ya da “ortak bakış açısından”, “adil izleyici”^{***} bakış açısından gördüğümüzü söylüyor; ve biz ahlaki yargıda bulunarak *onayladığımızı* ve *onaylamadığımızı* ifade ediyoruz. Karakter kurumlarının niteliklerini onaylamamızın ya da onaylamamamızın nedeni, bu nitelikleri bu genel bakış açısından dikkate aldığımızda yargularımıza toplumun genel çıkarlarını ya da genel mutluluğunu etkileyecek bu eylemlerin ya da niteliklerin ya da kurumların eğilimleri kılavuzluk yapmasıdır. Hume’un yapmaya çalıştığı şey onayladığımız hakikati açıklamaktır. İnsanların kurumları yargılamak onaylayabileceği nasıl bir temel olabilir? Her insanın kendi görüşüne baktığımızda, kurumlar ya da eylemlerin iyi ya da kötü olup olmadıkları şeklinde bir anlaşmaya varmak mümkün değildir. O zaman insanların bu şeylerin üzerinde uyuşmaları için nasıl bir temel olabilir? Hume’un düşüncesinde sadece bir tane olası temel vardır ve bu da, yine, kendi çıkarlarımız başkalarının çıkarlarıyla rekabete girmediğinde başkalarının çıkarları ve ilgileriyle sınırlamak zorunda olduğumuz psikolojik eğilim olan insanlık ilkesimize başvuran temeldir.^{***}

* Hume, *Enquiries*, Sec. IX, Part I, p. 272.

** “Aklı başında izleyici” sadece *Treatise of Human Nature*, Kitap III, Bölüm 3, Kısım. I’de kullanılan bir terimdir (Oxford: Oxford University Press, İkinci basım., 1978), s.581. Sonraki paragrafta Hume, “kendi özel bakış açısını” “sabit ve genel bakış açılarından ayırır. Hume “ortak bakış açısını” ve “kitleyi”yi *Treatise* s.591’de birlikte kullanır. (e.n.)

*** Hume’un söylediği şudur: “dolayısıyla eğer o alçak, bu adamın, eğilimi toplum için öldürücü olan niteliklere sahip olduğunu ifade ediyorsa, bu ortak görüş açısını seçmiştir ve her insanın bir düzeyde uyduğu insanlık ilkesine temas etmiştir” *Enquiries*, s.272. (e.n.)

Adil izleyici bakış açısı, başkalarının karakter niteliklerine göre ya da kurumların kurallarına göre daralttığımız bir bakış açısıdır; bu bizim başkalarının karakter niteliklerini ya da kurumların kurallarını sadece toplumun genel çıkarları ya da genel mutluluğunu etkileme eğilimlerine göre takdir etmemize olanak tanır. Bunun bizi nasıl anlaşma noktasına getirmesi ne şekilde oluyor? Getiriyor, çünkü bizdeki, buna “mantıklı doğa” diyebilirsiniz, tek faktör, biz akli başında izleyicinin bakış açısını üstlendiğimizde kullanıma sokulan şey olan bizim insanlık ilkemizdir ya da ortak his. Kendi çıkarlarımız ve ailemizin çıkarları kapsama alınmadığında ya da etkilenmediğinde, karakterimizin yargımıza yönlendirilecek ve bizim ifade edeceğimiz tek motivasyonel boyutu bir eylem ya da kurumun ya da karakter niteliğinin kendi kendine dahil olmuş olanların çıkar ve ilgilerini nasıl etkileyeceğidir. Bu yüzden Hume’un düşüncesine göre o zaman, ahlaki yargı üzerinde uyuşmayı mümkün kılan şey, bizim kitle bakış açısı noktasını yakalayabilmemiz ve kendimizi bu noktada düşünebilmemizdir.

Bunu bir bakıma, bu kurumların ya da karakter niteliklerinin etkileriyle, yararlandıkları insanlar üzerindeki faydalı etkileri sayesinde bir tür yakınlık içinde yanıt verdiğimiz ve sahip olduğumuz şekilde yapabiliyor olmalıyız. O zaman diyelim ki, diğer kültürlerdeki ve diğer ülkelerdeki ve başka zamanlardaki erdemli kişileri, bu kurumlar ve karakter özelliklerince yararlanan insanlarla sınırladığımız ve duygudaşlık kurduğumuz bu bakış açısını benimseyebildiğimiz için onaylayabiliriz.

Öyleyse bu, ahlak yargısında anlaşmayı mümkün kılan şey olacaktır ve bu, insanın fayda ilkesinin sahip olduğu içeriğe neden sahip olduğunu anlayabileceği düşüncesini geliştirerek

mümkün kılan şeydir de. Yani, söz konusu düşünce, kapsam, her kurumun bu ilkeyi karşılayacağı kadar daha geniş olsaydı, aklı başında izleyici bakış açısını benimseyen kişinin bu kurum için daha güçlü bir onay hissetmesi kapsamına tekabül edecekti. Fayda ilkesini daha çok tatmin etmesi, daha güçlü etkilere sahip olması ya da kişinin ahlaki duyarlılığı ile yakınlık içinde olması demektir.

Bunun Hume'un düşüncesinde bizim ahlaki yargılarda bulunma ve ahlaki yargılarda anlaşmaya varmamızın nasıl mümkün olduğuna dair psikolojik bir açıklama olarak görüleceğine inanıyorum. Anlaşma için tek mümkün temel insanlık ilkesiyle mümkün olduğu görüşü ona aittir. İnsan doğasında, onun görüşüne göre, anlaşmayı mümkün kılacak başka hiçbir özellik yer almaz. Bu düşünceyi, aklı başında izleyici bakış açısını oluşturduğu yöntemi kullanarak geliştiresek sanırım, onun açısından, doğru ve yanlış kriteri sonucuna, yani fayda ilkesine ulaşmanın neden doğal olduğunu anlayabiliriz.

Hume tartışmamızı sonuçlandırmak için diyebiliriz ki, adil izleyici düşüncesi ahlak felsefesindeki en önemli ve ilginç fikirlerden biridir. İlk kez Hume'da görünür. Hume'un tüm düşüncesi, mülkiyet ve aklı başında izleyici açıklaması da dahil olmak üzere ahlak düşüncemizin psikolojik bir açıklamasını sunma girişimi olarak anlaşılmalıdır. Hume ve Locke arasında bu açıdan bir zıtlık söz konusudur. Hume aklı başında izleyici düşünceyle ahlaki ayrımları nasıl yapabildiğimizi anlatmaya çalışıyor. Doğru ve yanlış arasındaki ayrım nereden kaynaklanmaktadır? Ahlaki motivasyon hakkında –doğru ya da doğru olduğuna inandığımız şeyi yapmak için neden harekete geçirildiğimiz hakkında konuşmuyor. Daha çok, doğru ile yanlış arasındaki ayrımın

nereden kaynaklandığıyla ilgileniyor. “Bu ayrımı yapmayı nasıl öğreniyoruz? Neyin doğru ya da yanlış olduğu konusunda nasıl mutabık oluyoruz?” diye soruyor. Yanıtı ise bizim adil izleyicinin bakış açısını öğrendiğimiz şeklindedir. Hepsi yargılarımızı bu görüş açısının insanlık ilkesi olmasıyla harekete geçiriyor. Bu şekilde, hepimiz olaylara aynı şekilde karşılık veriyoruz.

Son olarak daha önce belirtilmiş bir konuyu tekrar etmemiz gerekirse; Hume ve Locke’un mülkiyet açıklamalarını karşılaştırsak, kanunları Tanrı tarafından ortaya konmuş bir anayasa için savlarda bulunan Locke’u bir anayasa hukukçusu olarak düşünebiliriz. Locke, Filmer ile tartışıyor. Bu, belirli temel düşünceleri kanıksayan tamamen normatif bir düşüncedir. Anayasa tüm insan evrenlerinden biridir. Temel kanun, temel doğa kanunu ve Tanrı’nın tüm yaratılmışlar üzerinde en yüce otoriteye sahip olduğu ilkesidir. Bu anayasayla ilgili tartışması Filmer’ledir. Hume bu çerçevede çalışmaz. Bunlardan hiçbirine inanmaz. Dinden nefret eder. Sadece neden mülkiyet diye bir şeyin olduğunu açıklamaya çalışır. Mülkiyet neden vardır? Nasıl ortaya çıktı? Onu ayakta tutan ne? Hangi toplumsal amaca hizmet ediyor? Mülkiyet sorusunu ortaya koyduğu zaman aynı soruyu hiç de Locke’un evren anayasasındaki normatif soruyu yanıtladığı gibi yanıtlamıyor. Öyleyse Hume için mülkiyetin ya da yönetimin geçmiş tarihi hakkındaki hiçbir şeyin önemi yoktur; mülkiyet ya da yönetimin şimdi gerekçelendirilebilir olup olmadığının bir anlamı yoktur. Hume’a göre mazi mazide kalmalıdır. Faydacı bir görüşte önemli olan, kurumun şu an ve geleceğe doğru nasıl işlediği, şimdi sahip olduğumuz kurumların toplum ihtiyaçlarına hizmet etmelerinin daha yüksek ihtimal olup olmadığıdır. Hume’un amacı, bu konuları şimdi “toplum bilimi” dediğimiz bakış açısından incelemektir. Bu meselelerin ampirik bir açıklamasını sunmaya çalışır.

ROUSSEAU

ROUSSEAU I

TOPLUMSAL SÖZLEŞME: PROBLEMİ

I. Sunum

1. Rousseau'yu ne yazık ki çevirisinden okumamız gerekiyor.* Büyük bir miktar kayıpkın Rousseau'nun harika tarzına ait bir şey yine de korunur.** Daha önce Hobbes'un *Leviathan* kitabının en iyi politik felsefe eseri olduğundan bahsetmiştim ya da en azından ben böyle düşünüyorum. Herhalde aynı zamanda *On the Social Contract* kitabının Fransızcadaki en iyi çalışma olduğunu da söyleyebiliriz. "Herhalde" diyorum çünkü *Toplumsal Sözleşme* Rousseau'nun düşüncesinin çeşitliliğini Hobbes'un *Leviathan*'ının yaptığı gibi göstermez. Fakat

* Rousseau üzerine sonraki derslerde Jean-Jacques Rousseau'ya *The First and Second Discourses*, ed. Roger D. Masters, trans. Roger D. and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964) çevirisiyle *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, ed. Roger D. Masters, trans. Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1978) çevirisini esas alarak değineceğim. Metin içindeki alıntılar, *Second Discourse* için SD olarak ve *Social Contract* için SC olarak kısaltılacak. Öncekinde sayfa numaraları kullanılacak; ikincisinde kitap, bölüm ve paragraflara referansta bulunulacak.

** Çevirideki tehlikelerle ilgili olarak (sınıırım 1987'de) Moskova televizyonunda Sovyet bir spikerin John Denver'ın "Rocky Mountain High" ifadesini "Drunk in Mountains" olarak çevirmiş olmasını hatırlayın. Ve Rusçaya ve Rusçadan bilgisayar çevirisi programı yazmak için çalışılan erken dönemde "The spirit is willing but the flesh is weak" cümlesi "The wine is good but the meat stinks" şeklinde çevrildi.

Toplumsal Sözleşmeyi *Second Discourse*(*Discourse on the Origin and Foundations of Inequality*) ve *Emile* (ahlak felsefesi ve toplumsal eğitim üzerine) ile birleştirirsek bu gözlem doğru görünür. Montesquieu, Tocqueville ve Constant ilk sırayı alırlar ve muhteşem yazarlardır; ancak Rousseau'da edebi tesirin ve düşünce gücünün birliği emsalsizdir.

Bu edebi tesirin ve düşünce gücünün bütünlüğü üzerine yorum yapıyorum çünkü çok vurucudur. Yine de tarzın tesiri ve görkeminin felsefi bir çalışmada iyi mi kötü mü olduğunu merak edebilir. Bu bir yazarın iletmeyi umduğu düşünceyi berraklıktan uzaklaştırır mı yoksa bu berraklığı pekiştirir mi? Bu sorunun peşinden gitmeyeceğim ama tarzın Rousseau durumunda olduğu gibi tehlikeli, dikkati kendisine çekici olabileceğini söylemeliyim. Aklımız karışabilir, dikkatimiz dağılabilir ve böylece tüm konsantrasyonumuzu gerektiren düşüncenin karışıklıklara dikkatimizi veremeyebiliriz.* Bunu söylüyorum, çünkü Rousseau'nun düşüncelerinin derin ve tutarlı olduklarına inanıyorum; duygusal geçişler vardır ve hiç şüphesiz yüzeysel çelişkiler mevcuttur, fakat düşüncenin tüm yapısı tek bir birleştirilmiş görüşte anlamlı bir bütün oluşturur.

Muhtemelen en iyi felsefi tarz, net ve açık olan, yan anlamlara fırsat vermeksizin düşüncenin kendisini sunmayı amaçlayan, fakat belirli bir incelikte ve biçimsel bir yöntem güzelliği olan tarzdır. Frege ve Wittgenstein sık sık bu ideale ulaşır. Ancak politik felsefede alanında en güzel Alman eserleri –Kant, Hegel

* Onun müthiş tarzı aynı zamanda parodilere de kayar, tıpkı De Maistre, Rousseau'nun *On the Social Contract*'ın Birinci Kitabı, Bölüm Birin açılışında yer alan şu ünlü "İnsan özgür doğar ve her yerde zincirlere vurulur," cümlesini duyduğunda şu yanıtı yapıştırdığı gibi: "Şunu da söyleyebilirsiniz: 'Koyunlar etobur doğarlar oysa her yerde çimen yerler.'" Ya da daha yakın zamanda New York Times'da yer alan bir kitap eleştirisinde dendiği gibi, "Eşekler özgür doğarlar ve her yerde hayvanat bahçelerine kapatılırlar."

ve Marks'inkiler –özellikle iyi yazılmamış olmalarıyla bilinirler; gerçekten de genelde oldukça kötü bir şekilde kaleme alınmışlardır. Nietzsche harika bir üslupçudur, fakat onun eserleri politik felsefeye ait değildir, gerçi düşünceleri kesinlikle politik felsefeye dayanıyor olsa da.

2. Şimdi Rousseau'yu *Toplumsal Sözleşme*'yi yazması için harekete geçirmiş soru ve problemlerin bir kanısına ulaşmayı denemeliyiz. Onun endişeleri Hobbes ve Locke'un ilgilerinden daha geniş kapsamlıdır: Gördüğümüz gibi Hobbes bölücü iç savaşın üstesinden gelmekle ilgilendi, Locke'un ilgi alanı ise karma bir yönetim sisteminde Tahta direnci gerekçelendirmektir. Rousseau ise tersine bir kültü ve uygarlaşma eleştirmenidir; çağdaş toplumun kökleri derinlere uzanan kötülükleri olarak gördüğü şeyleri tespit etmek ister ve toplum üyelerinde canlanan ahlak bozuklukları ve perişanlıkları resmeder. Bu kötülüklerin ve ahlak bozukluklarının neden ortaya çıktıklarını açıklamayı ve bunların mevcut olmadıkları politik ve toplumsal bir dünyanın temel çerçevesini betimlemeyi umar.

Rousseau, Hume gibi Hobbes'tan ve Locke'dan başka bir yüzünün insanıdır. Eski düzeni reddetmiş kuşağı temsil eder, gerçi ömrü süresince eski düzen iktidarda olsa da, bu iktidar yaklaşmakta olan Fransız Devrimi'nin yolunu hazırlamıştır. Tesis edilmiş gelenekler sorgulanıyordu ve birçok bilim alanında hızlı gelişmeler yaşanıyordu.

Rousseau'nun yaşamı hakkında çok şey bilinir, çünkü üç otobiyografik eser yazmıştır. 1712'de, o zamanlar bir Protestan site kenti olan Cenova'da doğdu. Ailesi akademik ve sosyal elite ait ve bu yüzden oy veren sınıftan olan annesi doğumundan çok kısa süre sonra öldü ve on yıl süresince bir saat tamircisi olan babası tarafından büyütülüp eğitildi. 1722'de babası bir kavga-

dan sonra Cenova'dan ayrılmak zorunda kaldı ve Rousseau iki yıllığına, onu bir pansiyonda Protestan bir papazın yanına yerleştiren dayısına bırakıldı. Sonra farklı zanaatlarda çırak olarak çalıştı. 1728'de on altı yaşındayken şehri kendi başına terk etti, beş parasız ve Avrupa'da değişik işlerde –uşaklık, sekreterlik, özel öğretmenlik ve müzik öğretmenliği– çalışarak, bazen çok etkili insanlar için çalışarak, onlarla yaşayarak ve dostluklar kurarak, her zaman da okuyarak ve kendini eğiterek ve bulabildiği yerden finansal yardım alarak kendi yolunu çizdi. 1742'de 1762'ye kadar yaşamak üzere Paris'e yerleştiğinde o artık bir besteci (iki opera yazmıştır), şair, oyun yazarı, deneme yazarı, felsefeci, politik bilimci, romancı, kimyacı, botanik uzmanı –kendi kendini geliştirmiş bir insandı.

1749'dan sonra Rousseau, sonrasında ünlü olacağı eserleri yazmaya başladı. 1762'de yayınlanan *On the Social Contract* ve *Emile*, Fransa ve Cenova'da Rousseau'ya karşı yasal hareketin nedenleri oldular, çünkü bu kitapların vahye dayanan dine saldırdığı düşünülüyor ve Rousseau Paris'i terk etmeye zorlandı. Rousseau'nun sonraki yılları yazdıklarını gerekçelendirmekle geçti ve daha sonra Robespierre tarafından devrimi gerekçelendirmek üzere alıntılanacak olan *Toplumsal Sözleşme* gerçekten de 1789 yılı, Bastille'in baskına uğradığı yılın sonrasına kadar çok okunmadı.*

3. Rousseau'nun düşüncesinin etki alanını anlatmanın bir yolu, onun değişik yazılarına dikkat etmek ve bu yazıların düşüncenin uyumlu yapısında nasıl birbirlerine geçtiğini göstermektir. Tüm insanlık tarihini ve eşitsizliğin, politik zulmün ve toplumsal ahlak bozukluklarının kökenini ilgilendiren *The*

* Biyografik malzemenin büyük kısmı Roger Masters'ın *On the Social Contract* kitabının sunuş bölümünden alınır. Ayrıca bkz. Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754* (London: Penguin Books, 1983).

Second Discourse karanlık ve karamsardır; *Toplumsal Sözleşme* daha güneşlidir ve tümüyle adil ve işletilebilir fakat aynı zamanda sabit ve mutlu bir rejimin temellerini düzenlemeye çalışır. Bu anlamda, gerçek anlamda ütöpiktir. Herhalde konusunun ve amacının bakış açısına göre, Rousseau'nun başlıca çalışmaları- nın en az dokunaklı ve en az coşkulu olanıdır.

Rousseau'nun başlıca yazılarını şu şekilde üç gruba ayırabiliriz:

(a) İlki, 18. Yüzyıl Fransız (Avrupalı) uygarlığının kötülükleri olarak gördüklerini düzenlediği ve nedenleri, kökenleri üzerine bir teşhis önerdiği üç adet tarihsel ve kültürel eleştiri eseri.

1750: *Discourse on the Sciences and the Arts (The First Discourse)*

1754: *Discourse on the Origin of Inequality (The Second Discourse)*

1758: *Letterto M. d'Alembert on the Theater*

Bu eserlerde Rousseau bir Aydınlanma eleştirmeni gibi görünür, Aydınlanmanın ilerici fikirlerinin ve sanat ve bilimlerdeki ilerlemelerin insan mutluluğuna yararlarının ve daha yaygın eğitim kanalıyla toplumsal gelişme olasılıklarının eleştirmeni. Rousseau'da gelenekçi bir eğilim vardır, çağdaşları Diderot, Voltaire ve d'Alembert de onu kendilerinden farklı olarak görür.*

* Bu gelenekçi eğilim Rousseau'nun operası *Devin du Village*'ın hikâyesiyle Pergelosi'nin *La Serva Padrona*'daki hikâyesi arasındaki zıtlıkta da görülebilir. *La Serva Padrona*. bkz. Maurice Cranston, *Jean-Jacques*, s.279.

(b) İkincisi, Rousseau'nun adil, işleyebilir ve mutlu politik bir toplum idealini betimlediği ve nasıl kurulabileceğini, sürekliliğinin nasıl sağlanacağını anlattığı üç yol gösterici eser şunlardır:

1761: *La Nouvelle Héloïse* (Kırsal bir demokrasi olarak Cenova'nın Alplere özgü mutlu ve huzurlu yaşam rüyasını içerir.)

1762: *Du Contrat Social*

1762: *Emile*

(c) Üçüncüsü, edebiyat ve romantizm duyarlılığı üzerinde devasa bir etki yaratmış olan üç otobiyografik eser:

1766: *Confessions*: İlk bölüm İngiltere'de Hume ile kaldıktan sonra Fransa'ya dönüşü sırasında tamamlandı, tamamı 1781'de yayınlandı

1772–76: *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*

1776–78: *Reveries of a Solitary Walker*

Gerçekten de bu eserler doğruluk ve güvenilirlik gibi değerlere modern vurgu açısından ve insanın kendini anlaması çabası açısından, yabancılaştırmanın üstesinden gelmek için, insanın başkalarının düşüncelerine göre değil kendisi için yaşaması için önemlidir. Bu düşünce ve vicdan özgürlüğünün bazı gerekçelendirilmelerinin önemli bir parçasıdır, tıpkı daha sonra Mill'de göreceğimiz gibi.

II. Politik Toplumdan Önce Tarih Sahnesi

1. Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* konusunda ilişkilendirildiği problemin arka planını göstermenin bir yolu olarak, önce *Second Discourse*'u ele alıyorum. Rousseau 1762'de Malesherbes'e* yazdığı dört otobiyografik mektuptan birinde bize (*Confessions*'da [Kitap. 8, 1749, çev. J. M. Cohen, 327f] daha kısa bir açıklama vardır) 1749'da Vicennes'e (Paris'ten altı mil uzaklıkta) yolculuğu sırasında ani ve olağanüstü bir zihinsel aydınlanma yaşadığını anlatır. Diderot'u (hapishanede) ziyaret etmek için yola koyulmak zorunda kaldı, fakat bu sıcak bir günde gerçekleştirilen uzun bir yürüyüş oldu. Beraberinde *Le Mercure de France*'ın bir nüshasını getirmişti ve orada Dijon Akademisi tarafından yöneltilen soruyu gördü –“bilimlerin ve sanat alanlarının restorasyonları ahlaki saflaştırabilir mi?” Rousseau sersemlediğini ve alt edildiğini hissetti. Nefes almaya çalışarak ve gözyaşları dökerek bir ağacın altına yıkıldı. O bu anla ilgili şöyle der:

“Ani bir ilhama benzeyen bir şey varsa, o da içimde beni dürtten bu duyuruydu: Birdenbire aklımın binlerce ışıkla büyüendiğini hissettim, müthiş bir düşünceler kalabalığı beni öyle bir güçle ve öyle bir karmaşayla sardı ki, kendimi tasvir edilemez bir hayretin içine fırlatılmış buldum. Aklımın zehirlenmeyi andıran

* Malesherbes Kralın kitap piyasası yöneticisiydi, yasa gereği resmi olarak Fransa'daki kitap ticaretini yönetmek üzere görevlendirilmişti. *Filozofların (philosophes, Fr.)* arkadaşıydı ve rejimin yasalarla ilgili labirentini mat etmeleri için onlara sık sık yardım etmiştir. Rousseau'nun onunla dostane bir ilişkisi vardı ve *Toplumsal Sözleşme* ortaya çıkmadan önce ona dört tane otobiyografik mektup yazmıştı. bkz. James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1984), s.76f.

bir sarhoşlukla esir alındığını hissettim... Nefes alamıyor aynı zamanda yürüyemiyordum, bir ağacın altına çöktüm... Bu ağacın altında gördüklerimin, hissettiklerimin çeyreği kadarını, toplumsal sistemin tüm çelişkilerini ortaya çıkarabilecek bir belirlenlikle, kurumlarımızın tüm suistimallerini açığa çıkaracağım güçle, insanın doğal açıdan iyi olduğunu ve insanların sadece bu kurumlar yüzünden kötü insanlara dönüştüklerini gösterecek yalınlıkla belki de hiç yazamam.”*

Rousseau bunun, bir bütün olarak yazdıklarının amaçlarını oluşturan ve kısa süren sevinçli bir düşünce anı olduğunu söyledi.**

2. Bu alıntı Rousseau'nun düşüncesinin çok iyi bilinen ana fikrini güzel bir biçimde ortaya koyuyor, yani: insanın doğal açıdan iyi olduğu ve sadece toplumsal kurumlar kanalıyla kötü insanlara dönüştükleri fikrini. Fakat bu fikrin anlamı açık değildir. Gerçekten de Rousseau'nun açıklayabileceği anlamda bilinen bir zorluk söz konusudur, çünkü *Second Discourse*'da söylediklerinin çoğuyla çatışır görünür. Bu zorluğu ve nasıl çözülebileceğini açıklamak için *Discourse* çalışmasının kendisine bakıyorum.

Yaklaşık olarak eşit uzunluktaki iki bölümde bu çalışma insanlık tarihinin doğa durumunun en erken sahnelerinden başlayan ve politik otoritenin ve uygar toplumun başlangıcıyla son bulan bir açıklamasıdır. Kültür ve toplumdaki tarihsel değişiklikleri gözden geçirir ve uygarlığın düşmanlıklarını ve ahlak bozukluklarını politik güçteki, toplumsal pozisyonundaki ve varlık ve mülkiyetteki artan eşitsizliğe bağlar.

Rousseau başlangıçta doğal eşitsizlik ve ahlaki ya da politik eşitsizlik arasında ayrım yapar. İlki “doğa tarafından kurulur ve çağların, bedensel güçlerin, akıl ya da ruh niteliklerinin

* bkz. Cranston: *Jean-Jacques: 1712–1754*, s.228.

** bkz. Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, s.5.

farklılıklarına dayanır.” İkincisi ki buna bazen uydurma eşitsizlik der, gelenekte kurulur ve “rıza tarafından tesis edilir ya da en azından izin verilir.” (SD, 101). Fakat o, uygarlıkta, şimdi gördüğümüz haliyle, bu iki eşitsizlik arasında hiçbir temel bağlantı olmadığını bariz olduğunu düşünür. Aksini düşünürsek şunu soruyormuş gibi olur “... Komuta edenler kaçınılmaz olarak itaat edenlerden fazlasını hak edip etmedikleri ve beden ya da akıl gücünün, bilgelik ve erdemün güç ve varlıkları oranına göre daima aynı insanlarda bulunup bulunmadığı: Kölelerin efendilerinin huzurunda tartışmaları için muhtemelen güzel bir soru, fakat hakikati arayan mantıklı ve özgür insanlar için uygun bir soru değil.” (SD, 101–102). Daha doğrusu, Rousseau, mesele- nin, olması gerektiğini düşündüğü hiçbir temel bağlantı olmadığı noktasına nasıl geldiğini ve olayların nasıl şimdiki hallerine ulaştığını göstermek ister,” ... bir çocuk yaşlı bir adamı kumanda eder (edebilir), bir ahmak ise bilge bir adama ve ihtiyaçlarını karşılayamayan çoğunluk açlıktan ölürken bir avuç insan fazlalıklarla tıka basa doymuş olur.” (SD, 181).

3. Şimdi doğa durumu fikri en az üç şekilde anlaşılabilir:

(1) Politik otoritenin eksikliği olarak hukuki anlam. Bu Locke’un düşüncesidir. Bireyler, herhangi bir ya da aynı politik otoritenin vatandaşları olmadıklarında bir doğa durumundadırlar.

(2) Kronolojik anlam, tarihsel olarak, karakteristik özellikleri ne olursa olsun insanlığın ilk koşulu. Patristik,* yani erken kilise babalarının düşüncesinde, doğa durumu –dünyaya gönderilmelerinden önce Âdem ve Havva’nın durumu– ahlaki bir mükemmellik ve rasyonalite durumuydu (bu, bir

* Patristik: Kilise Babaları olarak adlandırılan erken Hıristiyan yazarların çalışmalarına verilen ad. (ç.n.)

dereceye kadar, inayetin [Tanrı'nın iyiliğinin] yardımını görmemiş insanlar için mümkündür). Aynı zamanda bir eşitlik durumuymdu.

(3) Kültürün, sanat dallarının ve bilim alanlarının –politik olmayan unsurları içinde uygarlığın– çok az başladığı ilkel bir durum olarak kültürel anlam.

Açıkcası toplum ve kültürün bu farklı biçimlerinin aynı zaman diliminde gerçekleştirilmesi gerekmez. Tesis edilmiş politik otoriteden önce gelen dönem, Locke'a görüldüğü kadar ve Rousseau tarafından açıkça dile getirilecek kadar çok uzun bir dönem olabilir. Rousseau'ya göre doğanın hukuki durumu tümü uzun ömürlü dört farklı kültür aşamasına ayrılır ve onun (*Second Discourse*'daki) terminolojisinde, “doğa durumu” terimi bir bütün olarak politika-öncesi aşama değil, ama sadece dört kültürel aşamanın ilk ve en erken aşamasını ifade eder.

4. İlkel insanın bu ilk aşaması Rousseau tarafından hiç de ideal bir aşama olarak alınmaz. Onun *Second Discourse*'da ideal olarak ele aldığı ve uzun süre yaşamadığı için hayıflandığı, zaman içinde dikkate değer kültürel gelişmelerin oluştuğu aşama üçüncü aşamadır. Rousseau, açıklamasında birkaç önceki yazardan yararlanır: birinci aşaması Pufendorf'a dayanır; üçüncü aşaması Montaigne'nin doğa durumuna benzer ve –büyük çatışma ve krizin yaşandığı ve en sonunda da mülk sahibi olanların yönetimi altında politik otoritenin kurulmasına yol açan dördüncü aşaması ise– Hobbes'tan yararlanır, her ne kadar Rousseau, daha sonra bahsedeceğim önemli konularda ondan ayrılrsa da.

Tüm bunların bizimle ilgili şudur: Rousseau insanın doğası gereği iyi olduğunu ve biz insanların toplumsal kurumlar kanalıyla kötüye dönüştüğümüzü anlatmak ister. Ancak onun kültür

gelişimi, toplumsal işbirliği gelişimi ve değişik melekelerimizin özellikle de aklımız, düşünce gücümüz ve öz-bilincimizin– bu gelişimde oynadığı role ilişkin açıklamasının ayrıntılarına baktığımızda Rousseau'nun acı duyduğu toplumsal kötülüklerin ve bireysel ahlak bozukluklarının ortaya çıkması kaçınılmaz görünebilir.

İlk aşamada, melekelerimiz gelişmiş değillerdir. Sonradan *amour de soi* (kendimize duyduğumuz doğal sevgi) ve besin, barınma, uyku ve cinsellik gibi basit arzular tarafından harekete geçiriliriz. Ve başkaları için, toplumsal erdemlerin (SD, 131f) kaynağı olan merhameti (SD, 130–134) hissederken bu aşama hâlâ vahşi bir aşamadır. Yani, gerçi mutlu ve büsbütün zararsız hayvan olsa da tembel, düşünce ürünü olmayan, başkalarına cefa etme eğilimi olmayan insanın aşamasıdır.

Ancak hayvanlar olarak bile insanlar diğer hayvanlardan iki önemli açıdan ayrılırlar:

İlki, özgür irade kapasitesine sahiptirler ve geçerli nedenlerin ışığında hareket etme potansiyeline de sahiptirler; hayvanlar gibi yalnız başına içgüdüleriyle yönetilen canlılar değillerdir. (SD, 113f).

İkincisi, insanlar geliştirilebilirlerdir, yani, melekelerinin ve zaman içinde kültürde dışavurumlarının gelişimi aracılığıyla öz-gelişim için potansiyele sahiptirler. Geliştirilebilir oluşumuzun dile dayanan bir boyutu (SD, 124) tarihsel varlıklar oluşumuzdur. Bu geliştirilebilir olmanın türlerde olduğu kadar bireylerde de bulunduğu anlamına gelir ve uygarlaşmanın tarihsel gelişiminde görülür. Doğamızın özel gerçekleşimi içinde yaşadığımız toplum kültürüne dayanır. Tersine, hayvanlar dönüşecekler tüm şeye görece az sayıda aylarda dönüşür ve bu durum binlerce yıl önce olduğu gibi bugün de aynıdır. (SD, 114-115).

5. Yine de kültürel gelişim –dil ve toplumsal organizasyonun basit formları (aileler ve küçük gruplar)– boyunca diğer hayvanlardan ayrıldığıımız zaman iki şeyle ilgili kaygılı geliyoruz: ilki, doğal refahımız ve yaşamı sürdürmenin araçları ve ikincisi, diğer insanların bizim ve toplumsal grubumuzda görece duruşumuz hakkında ne düşündükleri. İlk kaygılar yukarıda da belirtildiği gibi, insanın, insan ve öteki hayvanlarda ortak belirli doğal ihtiyaçların neden olduğu çıkarı olan amour de soi'nin (kendimize duyduğumuz doğal sevgi) nesnesidir. İkinci kaygılar, sadece toplumda ortaya çıkan kendini beğenmişliğin ayrı bir formu olan *amour-propre*'nin nesnesidir. Bu, diğer insanlarla ilişkilerde güvenli bir duruş için duyulan doğal kaygıdır ve onlarla eşit bir kabul görme ihtiyacını içerir.*

Amour-propre'nin saptırılmış ya da doğal olmayan nesnesine sahip; doğal olmayan formunun yanı sıra, uygun nesnesiyle birlikte doğal bir forma sahip olduğunu vurguluyorum. Doğal ya da uygun formunda (insan doğasına uygun formu), amour-propre bizi kendimizin başkalarıyla eşit duruşumuzu güvenceye almak için yöneten bir ihtiyaç ve başka herkesinkiyle aynı temelde hesaba katılması gereken ihtiyaçlara ve arzulara sahip olarak kabul edildiğimiz tabiler arasında bir pozisyonudur. Bu, ihtiyaçlarımız ve isteklerimiz temelinde başkaları tarafından kendi yönetimlerinde haklı sınırlar düzenlediği için uygun bulunan hak talebinde bulunabileceğimiz anlamına gelir. Başkalarının bu kabulüne

* Benim amour-propre açıklamam N. J. H. Dent'nin *Rousseau* (Oxford: Blackwell, 1988), kitabındaki açıklamasını ve Frederick Neuhouser'in "Freedom, Dependence, and the General Will," *Philosophical Review*, July 1993, pp. 376f. kitabındaki açıklamasını takip eder. Dent *A Rousseau Dictionary* kitabında bir açıklama sunar (Oxford: Blackwell, 1992), pp. 33–36. Neuhouser'a, *amour-propre*'un nasıl karşılıklılık ilkesiyle ilişkili olduğu üzerine açıklamasına minnettarım.

ihtiyaç duymak ve bunu istemek karşılık olarak aynı şeyi onlar için yapmamızı kapsar. Çünkü bu doğal amour-propre tarafından harekete geçirilmiş olarak başkaları için de aynı şeyi yapmaya ve onların ihtiyaçlarının ve haklı taleplerinin bize dayattığı haklı sınırları, eşit statümüzün toplumsal ayarlamalarda kabul edilmesi ve güvenceye alınması koşuluyla –ki bu temeldir– kabul etmeye hazırızdır.

Toplumsal doğamızı ifade eden amour-propre'nin kendinde doğal bir yaradılış olarak karşılıklılık ilkesi içerip içermediği sorusu ortaya çıkıyor. Ben içermediğine inanıyorum. Karşılıklılık ilkesi akıl, hayal gücü ve bilinç tarafından formüle edilebilir ve kavranabilir ve amour-propre tarafından formüle edilip kavranamaz. Öyleyse bu ilke yalnız başına amour-propre tarafından bilinmez ve takip edilmez. Bununla birlikte amour-propre tarafından harekete geçirilmiş olan bizler, kültürümüz onu bizim için ne zaman elverişli ve anlaşılabilir kılsa ve toplumum temel düzenlemeleri güvenliğimizi, başkalarıyla eşit duruşumuzu ne zaman tesis ederse karşılıklılık ilkesini kabul edip bu ilkeye göre hareket etmeye hazırızdır.

Tersine, doğal olmayan ya da saptırılmış amour-propre (genelde basit bir şekilde “kendini beğenmişlik” (“self-concern”) olarak çevrilir) kendisini bu tür kendini beğenmişlik ve kibir gibi ahlaki bozukluklarda, başkalarına üstün olma ve başkalarına hükmetme ve başkalarının hayranlığını kazanma arzuları şeklinde gösterir. Doğal olmayan ya da saptırılmış nesnesi, başkalarına üstün olmak ve onların altımızda bir yere konumlandırmaaktır.

Bununla birlikte amour-propre'nin yukarıda vermiş olduğum ilk yorumu geniş anlamda kabul edilmez. Çok daha geniş anlamda kabul edilen, amour-propre'nin basit bir şekilde benim

doğal olmayan ya da saptırılmış amour-propre olarak adlandırıldığı şey olduğu ve bundan fazlası olmadığıdır. Bu yüzden karşılıklılık ilkesiyle birleşip birleşmediği sorusu asla ortaya çıkmaz. Amour-propre'nin geniş kapsamlı yorumunu düşünebileceğimizi iki sebeple (Ana fikrin kitap ve sözlüğünü tavsiye ettiğim N.J.H. Dent'te bulunduğu gerçeğinden bağımsız olarak) kabul ediyorum.*

İlk neden (ki bu nedenin bende çok ağırlık taşıdığını söylemeliyim) Kant'ın *Religion*: Kitap I, Kısım 1. Ak: VI:27'de şunları söylediğinde geniş yorumu uygun bulmasıdır:

İnsanlığa eğilim, bedensel olan ve ama üstünlük derecesini gösteren kendini-beğenme genel başlığı altında ele alınabilir... Başka bir deyişle, kendimizi sadece başkalarıyla mukayese ederek mutlu ya da mutsuz olarak değerlendiririz. Bunun dışında kendini-beğenme başkalarının düşüncesinde değer kazanma eğiliminden kaynaklanır. Bu kökensel olarak sadece eşitlik için bir arzudur, kimseye kendi üzerinde üstünlük tanımama, başkaları bu üstünlüğü edinmeye çalışmasın diye sürekli bir ilgiyle bağıntılıdır: Ancak bundan aşama aşama çıkan sonuç, bu üstünlüğü kendisi için ve başkaları üzerinde uygulamak üzere kazanmanın ayarlanamaz ihtirasıdır. Kıskançlık ve rekabetin bu ikiz kökü nedeniyle bizden olmadıklarını gördüğümüz herkese karşı gizli ve açık husumetin çok büyük ahlak bozuklukları aşılanabilir –bununla birlikte gerçekten de köklerini doğadan alarak filizlenmeyen ahlak bozuklukları; bizde daha çok başkalarının üzerimizde iğrenç bir üstünlük kazanmak için çok arzulu girişimlerinden filizlenen eğilimleridir... Bu eğilim nedeniyle aşılana kültürün ahlak bozuklukları, kötülüğün en yüksek formu,

* bkz. Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, çev. Peter Gay (New York: Columbia University Press, 1954).

örneğın kıskançlık, nankörlük, kincilik ve benzerlerinde olduğu gibi... Bunlar *şeytani* ahlak bozuklukları olarak adlandırılabilirler.

Burada *Second Discourse* 'u Kant'ın yorumlarıyla bağlantılan-
dırıncaya dek her ikisinin ne söylediğini en sonunda anlamış değildim. Genelde olduğu gibi, Kant en iyi Rousseau yorumcusudur.*

Amour-propre'nin geniş yorumunu kabul etmek için ikinci neden Rousseau'nun mükemmel çalışmalarını uyumlu ve tutarlı bir görüş olarak anlamlı kılınmasını gerektirmesidir. Açık hale getirmeyi deneyeceğim nedenlerden ötürü, Rousseau'nun Toplumsal Sözleşme'de önerdiği, insanın kötü durumunun çözümü, amour-propre'nin geniş yorumunu benimsediğimizde sadece Second Discourse ile uyuşmaktadır. O olmaksızın Rousseau'nun düşüncesi tamamen daha da karanlık düzeyde karamsarlaşıyor ve Toplumsal Sözleşme'de tasvir edilen politik toplum türü en sonunda ütöpic görünüyor. Neden, Amour-propre başlangıçta Kant'ın söylediği gibi sadece eşitlik için bir arzu değilse ve toplumun kurumlarının karşılıklılıkta güvence altına aldığı aynı eşitliği başkaları için de onaylamaya hazır değilse, Rousseau'nun böyle bir toplumu mümkün kılmak için tasavvur ettiği haliyle, hangi tür psikolojik temelin var olduğudur. Akli ve bilinç mi sadece? Bu neredeyse hiç yeterli değildir. Rousseau'nun kapsamlı düşünce şeması gerçekten de işe yaramaz hale geliyor. Amour-propre'nin geniş yorumunun eksikliği bizi Rousseau hakkında aptalca şeyler söylemeye götürüyor, her ne kadar kafası karışık ve tutarsız bir yazar olsa da göz kamaştırıcı olduğu gibi. Buna inanmayın.

* bkz. Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, çev. Peter Gay (New York: Columbia University Press, 1954).

6. Eşitsizlik ve doğal olmayan amour-propre üzerine kurulu olan toplumsal kötülükler kaba, kaçınılmaz görünüyor. Bunun nedeni bizim aklımızla, hayal gücümüzle ve öz-bilincimizle bağlantılı olmalarıdır. Düşünmek, akıl ve hayal gücü merhametin düşmanlarına dönüşebilir ve merhametin bizi başkalarının acılarıyla özdeşleşmeye götüren eğilimlerini engelleyebilir (SD, 132f). Rousseau diyor ki (SD, 132): “Akıl ahlak bozukluğunu doğuruyor ve düşünce de bunu takviye ediyor; akıl insanı kendisine döndürüyor ona dert veren ve ıstırap çektiren her şeyden uzaklaştırıyor. Felsefe onu izole ediyor; bu yüzden acı çeken bir insan görür görmez gizlice şunları söylüyor: Dilersen can ver, ben güvendedim. Artık tüm toplum için söz konusu olacak tehlikeler haricinde hiçbir şey filozofun huzurlu uykusunu bozamaz ve onu yatağından koparamaz... Vahşi insan bu hayran olunası yeteneğe sahip değildir ve bilgelik ve akıl ihtiyacıyla daima insanlığın ilk duyarlığına pervasız bir şekilde teslim oluyor görünüyor.” Biraz sonra (SD, 133): “...insan türü, savunması sadece üyelerinin akıl yürütmelerine bağımlı olsaydı uzun süre önce helak olacaktı.”

Burada Rousseau kültür ve aklın gelişiminin daha basit insanları harekete geçiren insanlığın duyarlığına etkileri üzerine yorumda bulunuyor. Fakat bu, şu şekillerde evrime uğrayan insanlar olarak genel bir eğilimin sadece bir örneğidir:

İlk aşama, tembellik ve düşünce sonucu olmayan ama özgür ve potansiyel olarak geliştirilebilir ve mutlu, yalnız yaşayan ve sadece amour de soi ve şefkat tarafından harekete geçirilen hayvan. Burada hiçbir şekilde ahlaki problemler söz konusu değildir ve tutkular az ve sakin (SD, 142),

Arkasından:

İkinci aşama, yeni oluşan, basit araçları ve silahları öğrenme sürecimiz içinde yüzyıllar süren, ham dilin geliştiği, karşılıklı koruma için gruplar halinde birleşilen ve mülkiyetin çok sınırlı kurumlarıyla kalıcı ailenin oluştuğu bir dönem; bireyler kendi silahlarına sahipti, her bir aile kendi barınağına sahipti; bir kendini geliştirme duygusu ve sevme duygusuna yol açan, karşılığında da sırası geldiğinde beraberinde kıskançlığı da getiren tercih duyarlıkları;

Arkasından:

Sadece yönetimin ailenin ataerki olduğu insan toplumunun ataerki durumu olan üçüncü aşama. İnsanlar gevşek köy gruplarında yaşarlar ve geçimlerini avcılıktan, balıkçılıktan ve doğanın cömertliklerini toplayarak sağlarlar ve eğlence kendiliğinden meydana gelen şarkı ve dans toplantılarında bulunur vb. İnsanlar birbirlerinin değerini bilmeye başlar ve bunu uygarlık görevleri takip eder. Kamusal saygınlığın bir değeri vardır (SD, 149).

Sonraki aşamaya bu geçişlerin neden oluştuklarını sorarsak, Rousseau söz konusu nedenlerin ekonomik olduğunu belirtir. Artan sayının baskısı altında bir araya gelmek, gruplar halinde avcılık yapmak ve değişik işbirliğine dayanan aktivitelerle meşgul olmak daha etkili hale geldi. Fakat bu basit doğal dünyada iltihaplı amour-propre çoktan mevcuttu. İlişkilere dayalı olarak kalıcı akrabalık oluşur; aşk ve kıskançlık duyarlıkları (bunlar daha basit insanların bilmedikleri duygulardır) artık ortaya çıkar. Rousseau der ki: “En iyi şekilde şarkı söyleyen ya da dans eden, en yakışıklı olan, en hünerli ya da en belagat sahibi insan, en yüksek dikkati çeken insan oldu ve bu eşitsizliğe ve aynı zamanda ahlak bozukluğuna doğru atılmış ilk adımdı.” (SD, 149)

Rousseau'nun insan için en iyisi olması gerektiğini düşündüğü “vahşilerin akılsızlıkları ve uygar insanın ölümcül aydınlanmasına eşit mesafede” (SD, 150) olan aşama, ataerkil olan üçüncü aşamadır. O, bu konuda şunları söyler:

... her ne kadar insanların ömürleri kısalmış ve doğal şefkat çoktan bazı başkalaşımından geçmiş olsa da, insan melekelerinin bu gelişim dönemi ilkel durumun uyuşukluğu ve değersizliğimizin hırçın etkinliği arasındaki ılımlılığın sürdürüldüğü bu gelişim dönemi en mutlu ve en uzun ömürlü çağ olsa gerek... Devrimlere asgari itimat, insan için en iyisi ve devrimlerin, ortak çıkarın asla gerçekleşmeyecek olması gerektiğinden meydana gelmesinin sadece ölümcül bir tesadüf sonucu olduğu konusunda tatmin olmasıdır. Bu noktada neredeyse tümü bulunan vahşi insanlar örneği, insan türünün daima bu vahşi durumda kalmak üzere yaratıldığını; bu durumun dünyanın sahici en parlak dönemi olduğunu ve tüm müteakip ilerlemelerin görünüş itibariyle insanın mükemmelleşmesine doğru ve aslında türlerin köhneleşmesi için atılan çokça adımlar olduğunu onaylar niteliktedir. (SD, 150–151)

Fakat bu üçüncü aşama, ilk eşitsizlik aşaması nedeniyle dördüncü aşamaya geçişle geride kalmıştır. Bu, insanların diğerlerinin yardımına artan bir hızda ihtiyaç duymasına, aynı şekilde, toprakta ve araçlarda özel mülkiyetin tesis edilmesinin yanı sıra emeğin bölünmesine ve en sonunda insanlar arasındaki, başlangıçta doğal eşitsizliklerden kaynaklanan eşitsizliğe neden olan madenciliğin ve tarımın gelişmesiyle meydana geldi. (SD, 151–154).

Aramızdaki doğal farklılıklar zorluğun parçalarıdır. Rousseau'ya göre makul bir mutluluk durumunun yeteneklerin eşit olduğu bir duruma dayanması gerekir (SD, 154). Ancak

madencilik ve tarım aşaması, hukuk ve mülkiyetin ve zengin ile yoksulun ayrılmasının başlangıcıyla birlikte tedricen bir eşitsizlik aşamasına doğru gelişir: “Daha güçlü olan daha çok iş yaptı; daha zeki olan kendisini daha büyük avantaja doğru döndürdü; daha becerikli olan işini daha kısa sürede tamamlamanın yollarını buldu; eşit olarak çalışanlardan biri yaşamasına güçlükte yetecek olana sahip olurken ötekisi büyük bir miktarda kazanç elde etti” (SD, 154–155).

III. Uygar Toplum ve Politik Otorite Aşaması

1. Rousseau açısından politik otorite kısmen zenginlerin bir aldatmacasıdır. Yani, daha güçlü olanın daha zayıf olan üzerinde olması değildir. Daha doğrusu, ilk toplumsal sözleşme, hakikatte, hileliydi, zenginin yoksula hükmetmesi ve onu kandırmasıydı. Merkezde yer alan kötülük ekonomik eşitsizlikti, zenginler sahip olduklarını güvence altına alırken yoksullar çok az şeye ya da hiçbir şeye sahip değillerdi. Ancak yoksullar, sonuçları önceden göremediklerinden kanun ve politik otoriteye yönetimsiz bir tarım toplumunun çatışma ve güvensizliğine karşı bir çare olarak razı olmaya hazırlardı (SD, 158ff)*.

Yönetimin kurduğu biçim az ya da çok politik otoritenin kurulduğu dönemlerde bireyler arasındaki eşitsizlikleri yansıtır. Bir insan güç ve varlık bakımından rakipsizse, bu insan tek başına başkan seçilir ve devlet biçimi monarşidir. Birkaç aşağı

* Yönetimin kökeninin diğer usulleri –fetih, (Locke’un mutlaki monarşi olarak gördüğü) mutlak bir efendiye, babadan kalma otoriteye, istibdata itaat–Rousseau’nun çok benzersiz bir şekilde reddettiği usullerdir. (SD, 161–168).

yukarı eşit kişi kalanın üzerinde hüküm sürüyorsa, rejim biçimi aristokrasidir; oysa tüm insanların talih ve yetenekleri çok eşitsiz değilse, orada da demokrasi vardır. Her iki durumda da politik otorite politik eşitsizliği zaten var olan eşitsizlik türlerine ekler (SD, 171f).

Second Discourse'un son sayfaları Rousseau'nun adlandırdığı şekilde "eşitsizliğin gelişimi"nin taslağını üç aşamada çizer: "Hukukun ve mülkiyet hakkının tesis edilmesi ilk aşamaydı, yüksek görevlilerin tesis edilmesi ikinci aşamaydı ve son aşama da meşru gücün gaddar bir güç olma yönünde değişimiydi. Böylece zengin ve fakir insanların statüleri ilk çağ tarafından onaylandı, güçlü ve zayıfın rolü ikinci aşamada ve üçüncü aşamada ki eşitsizliğin son noktası ve diğer tüm insanların en sonunda öncülük ettiklerine engel olan sınırın da en had safhası, yeni devrimler yönetimi tamamen çözülmeye uğratana dek ya da onu yönetimin meşru kuruluşuna yaklaştıran dek geçerli olan son aşamaydı, efendi ve kölenin statüsü onaylandı." (SD, 172)

Böylece olaylar tam bir döngü haline geldi: İnsanlık tüm insanların eşit oldukları doğa durumunda başlar. (Uygar toplumdaki önceki dört kültürel aşamanın ilki.) Sonuç olarak son aşama olan, herkesin yine eşit olduğu ama hepsi bir hiç oldukları için eşit olduğu eşitsizlik aşamasına varır ve tutkularının hükmettiği efendinin iradesi dışında artık hiçbir kanun yoktur: "İyi kavramları ve (yönetimin anlaşılmasıyla ortaya çıkan) adalet ilkeleri bir kez da yok olur. Burada her şey, başladığımız doğa durumundan farklı olan yeni bir doğa durumuna getirilir, bu durumda birincisi, saflığı açısından doğa durumuydu ve sonuncusu ise yozlaşmışlığın aşırı biçiminin ürünüdür." (SD, 177)

2. Second Discourse'un son paragrafında Rousseau tam olarak, tasvir ettiği kibirliliklere, ahlak bozukluklarına ve çağdaş uygarlığın sefilliklerine dayanarak ulaştığı ana sonucu şu şekilde belirtir: "... bu [yukarıda betimlendiği haliyle toplum ve kültür durumu} insanın orijinal durumu değildir ve... o sadece toplum ruhudur ve onun meydana çıkardığı, böylece hepimizin doğal eğilimlerini değiştiren ve başkalaştıran eşitsizliktir." (SD, 180) Ve yine şöyle söyler: "...bu yorumdan doğa durumunda neredeyse hükümsüz olan eşitsizliğin, (toplum ruhunun) gücünü ve gelişimini melekelerimizin gelişiminden ve insan aklının ilerleyişinden çektiği ve sonunda mülkiyet ve kanunların tesis edilmesiyle stabil ve meşru hale geldiği sonucu çıkar." (SD, 180)

Şunu söyleyebiliriz ki Rousseau açısından, tarih boyunca süregelen iki bağlantılı süreç vardır.

Biri, geliştirilebilirliğin artan farkındalığı, yani, sanat ve bilim alanlarında, zamanla kurumların ve kültürel biçimlerin bulunmasında gelişmiş başarılar ve düzeltmeler için sahip olduğumuz kapasitenin mükemmelleştirilmesi.

Öteki süreç bir toplumda büyüyen eşitsizlikler nedeniyle türemiş olan başka birinden artan yabancılaştırmamız sürecidir. Bu eşitsizlikler bizde iltihap yapmış amour –propre kaynaklı ahlak bozukluklarını, gururdan kaynaklanan ahlaksızlıkları ve hükmetme isteğiyle birlikte boş kibri ortaya çıkarır ve daha aşağı düzeydekiler arasında yaltaklık ve dalkavukluğa neden olur. Bu iki süreç gaddarca bir politik güç düzenini mümkün kılmak için birleşir ve muazzam bir çoğunluğu zengin ve güç sahibi olanlara bağımlı köleler durumunda tutar. (SD, 175)

IV. Toplumsal Sözleşme ile İlgisi

1. Belirttiğim üzere Rousseau'nun insanın doğal açıdan iyi olduğunu ve toplumsal kurumlar aracılığıyla kötüleştiğini söylemesi tuhaftır. Çünkü görüldüğü kadarıyla toplumsal kurumlar oluştuğunda daha kibirli ve zorba hale gelen mutlu vahşiler pek fazla bir şeye sahip olmayanlar üzerinde hükümlanlık kurma yoluna ya da başka bir şekilde, kendilerinin sahip olduklarından fazlasına sahip olanlara yaltaklık ve dalkavukluk yoluna başvuruyorlarsa ilkel insanlar da görmüş olduğumuz gibi tembel ve düşüncesizlerdir.* Aklımız arzularımızı sonsuza dek genişletir ve çoğaltır ve biz başkalarının düşüncelerinde giderek daha çok yaşayacak hale gelirken doğal farklılıklarımız kibir ve utanç için vesilelerdir. Öyleyse neden kök itibarıyla kötü olan insan doğası, toplumsal hayatın içinde, sadece doğamızın aslında ne kadar kötü olduğunu ortaya çıkarmıyor? Evet, biz mükemmele dönüşebiliriz; potansiyellerimiz zaman içinde, görünür hiçbir sınır olmaksızın kültür kanalıyla geliştirilebilir ve bu başarıları koruyan kurumlar gerektiği gibi ödüllendirilip sürdürülebilir. Faka biz sadece sefillik ve ahlak bozukluğu pahasına geliştirilebilirsek, doğamız nasıl iyi olabilir?

Bence Rousseau'nun neden doğamızın iyi olduğunu söylemek istediğinin en az iki nedeni var.** Biri Hıristiyan Ortodoksluğun iki boyutunu ve özellikle de Augustinci ilk günah doktrinini

* Kant'ın bir keresinde Prusyalı arkadaşları hakkında, onların tüm unvanlarını küçük görerek nezaketsizce söylediği gibi: "Hükmetmeye mi sürünmeye mi çalışacakları konusunda çok sık olarak kararsızlığa düşüyorlar."

** 14. Rousseau'nun bunu nasıl yapacağı konusunda, SD, 103, 105, 180'deki metodoloji üzerine yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla dikkatli olduğunu gözden kaçırmamalıyız.

reddediyor olmasıdır. İnsan Patristik Babalar arasındaki kölelik ve özel mülkiyetin Tanrı'nın günaha eğilimlerimize çare olarak tasdik ettiği kurumlar olarak görür. Bu eğilimler (Cennetten dünyaya) Düşüşle başlar ve artık günahkâr doğamıza yerleştirilmişlerdir. Etkileri sadece Tanrı'nın merhametiyle hafifletilebilir; hukukun ve toplumsal kurumların rolü sadece bu etkileri zapt etmektir.

Bu Augustinci doktrine göre Rousseau şunu söylemek ister: tam tersine kölelik ve özel mülkiyet tarihsel gelişmelerdir, insan eğilimlerinde belirli koşullarda toplumsal pratiklerin etkileriyle aşama aşama gerçekleşen değişikliklerin sonucudurlar. Bu uzun gelişim dönemi özel bir yol izler. Bu gelişimin farklı olabilmiş olması Rousseau için temeldir; o, farklı tesadüfleri ve yabancı nedenlerin (SD, 140) şans birleşimlerini göz önünde bulundurur ki, bana göre bu onun bu durumun kaçınılmaz olmadığını söyleme şeklidir.*

2. Rousseau'nun reddettiği ikinci bir neden görüş var: Hobbes'un görüşü. Boş gurur ve kibirden kaynaklanan ahlak bozuklukları ve (yaptığı Hobbes okumalarına dayanarak) Hobbes'un doğa durumunu karakterize eden kalan ahlak bozuklukları insan için doğal değildir (SD, 128ff). Bu, yol açtıkları ahlak bozuklukları ve sefillik, doğal olmayan ve saptırılmış amour-propre'nin sonuçlarıdır. Belirli bir tarih sürecinin getirileridirler. Bizim için doğal olan, doğal amour-propre'miz, daha önce gördüğümüz gibi, ortak kabul ve karşılıklılıkla tutarlı, başkalarına göre güvenli bir toplumsal konum için derin kaygıdır. Bu kibir, boş gurur ve hükmetme isteğinden çok farklıdır. Hobbes'un tarif ettiği kadarıyla insan doğası sadece

* Hıristiyan ilk günah doktrininin daha fazla ayrıntılandırılmış hali için bkz. Rawls'un 1981 ders notlarından alınan, bu dersin sonundaki Ek A (e.n.)

Rousseau'nun son kültür aşamasında bulunur (Locke'un hukuki anlamda kullandığı doğa durumu). Bu aşamanın sadece şunların gelişiminden sonra ortaya çıktığını hatırlayalım:

(1) Madencilik ve tarım;

(2) Özel mülkiyetteki, arazi mülkiyeti de dahil olmak üzere, geniş çaplı eşitsizlikler;

(3) Emeğin, bazılarının yönetim altına girmesi ve böylece başkalarına bağımlı olmasıyla bölünmesi,

(4) Bu eşitsizlikler, doğuştan gelen yeteneklerde, bu yetenekler geliştirilip eğitilirken ama bu sırada bazılarının yetenekleri kalanlardan daha yüksek ölçüde geliştirilip eğitilirken daha da büyür. Eşitliği korumak için etkili bir kamusal kurumsal taahhüt eksikliğinde, insanların kendi ilişkilerini düşmanca görmelerine neden olan, bu niteliklerdir. Toplumu bir rekabet alanı, tek tek her bireyin herkese karşı olduğu rekabetçi bir tırmalama alanı olarak görürler. Rousseau'nun görüşüne göre Hobbes karakter ve amaçları bu toplumsal koşullar tarafından belirlenmiş insanları tasvir eder.

Rousseau'nun okumalarına göre Hobbes'a karşı daha ileri eleştiri konusu, Hobbes'un sunduğu savaş durumunun boş gurur ve kibre dayanıyor olmasıdır. Ancak Rousseau açısından bu tutkular, belirli bir kültürel ve entelektüel gelişimin dolayısıyla belirli toplumsal kurumların mevcudiyetini varsayar. Rousseau'ya göre ilkel insan boş gurur ve kibir ve diğer, uygarlığa dayanan ahlak bozukluklarını geliştirecek kapasitede değildi. Sadece, (yemek, içmek ve uyumak [SD, 116] gibi arzulara gösterilen) amour de soi ve şefkat bu anlamda Rousseau açısından doğaldır. Ahlak bozukluğu, boş gurur ve iltihap olmuş amour-propre'ni-

nahlak bozuklukları ilk aşamalarda mevcut değildi, fakat sadece çok sonraları bulunur.

3. *Second Discourse* Rousseau'nun en kötümser eserlerinden biridir. *On the Social Contract*'ın yazıldığı zamanlarda (*Dialogue I*'den itibaren Kötü İnsanlar için daha önce alıntılanan açıklamayı yazdığı zaman) geçmişte en iyi çağ diye bir şey olduğunu artık düşünüyor değildir ve daha çok geleceğe bakar ya da belki de daha doğrusu mümkün olana. Artık inandığı şey, meşru bir yönetim biçimini ve bu yönetimin, iyi talihle, makul düzeyde adil, mutlu ve stabil olduğu kurumlar sistemini tasvir etmek, kolay olmasa da en azından mümkün olduğudur. Bu yönetim biçimi iltihap yapmış *amour-propre*'nin kibir ve yalan, ikiyüzlülük ve açgözlülük gibi daha ciddi ahlak bozukluklarından uzaktır. Gittikçe daha kötü insanlar olacak şekilde gelişecek olmamız kaçınılmaz değildir; daha iyi olmak bizim için mümkündür.

Eğer ayrıca *Toplumsal Sözleşme* de politik hak ilkelerini adil ve işleyebilir, stabil bir toplum için sunarsa çok fazla rotadan çıkılmaz. Rousseau'nun inancı insan doğasının iyi olduğu ve toplumsal kurumlar yüzünden kötü insanlar haline geldiğimiz şu iki meseleye varıyor:

- (a) Toplumsal yaşamın toplumsal kurum ve koşulları insan eğilimlerinin gelişeceği ve zamanla kendilerini ifade edecekleri ağır basan bir etki uygular. Bu eğilimler gerçekleştiğinde, kimileri iyi kimileri ise kötüdür.
- (b) Meşru politik kurumların en az bir adet mümkün ve mantıklı bir şekilde işleyebilir, hem politik hak ilkelerini tatmin eden hem de kurumsal stabil durum ve insan mutluluğu için gerekli olan şeyleri karşılayan şeması vardır.

Bu yüzden doğamızın iyi olması adil, stabil ve mutlu bir politik kurumlar şemasına izin verdiği anlamına gelir. Bu toplum nasıl bir toplumdur ve nasıl ortaya çıkabilir, Rousseau bunları bize *Toplumsal Sözleşme* kitabında anlatır. Rousseau'nun *Second Discourse*'da kibrin soy araştırması açısından bakış noktası doğal iyiliğimiz düşüncesini reddetmememiz gerektiğini gösterecek. Göz önünde bulundurulan neden, doğal iyilik düşüncesi gerçekse (*Toplumsal Sözleşme*'de bulunan) toplumsal işbirliği idealinin doğamızla uyumlu olmasıdır. *Toplumsal Sözleşme*, *Second Discourse*'un kötümserliğini biraz hafifletirken daha erken çalışmaları Rousseau'nun sonradan ele aldığı problem için arka planı sunar.

Adil ve stabil politik ve toplumsal düzenlemelerin kolay olmasa da en azından mümkün olması anlamında insan doğasının iyi olduğu sonucuna varıyoruz. Sorunumuzun çaresi, uygun bir şekilde, gerçek doğamızla ve amour-propre'mizin doğal durumuyla kaynaşmak üzere düzenlenmiş toplumsal bir çevreye dayanır. Bu yüzden *Toplumsal Sözleşme*'nin Kitap I'in açılış paragrafı şöyledir: “uygar düzende meşru ve itimat edilebilir bir yönetim kuralının var olup olmadığını, insanları oldukları gibi ve kanunları da olabilecekleri gibi kabul edip soruşturmak istiyorum. Bu araştırmada daima doğrunun izin verdiği şeyle çıkarın tasvir ettiği şeyi uyuşturmaya çalışacağım, ki adalet ve fayda uyuşmaz olmasın.”

4. Asıl soru şimdi ortaya çıkıyor: İnsan doğasının gerçek anlamda ne kadar iyi olduğunu düşünüyor? Bu soruyu sorarken, insan doğasının (bu soruyu yanıtlamak için) insan psikolojisinin, her türü öğrenmenin ilkeleri de dahil olmak üzere en temel ilkeleri tarafından temsil edilebileceğini düşünüyorum. Bu ilkelere tam

olarak, sağduyulu politik sosyoloji ilkeleriyle birlikte erdemlerin ve ahlak bozukluklarının, amaçların ve tutkuların, nihai sonuçların ve arzuların ve başka pek çok şeyin –kısacası karakter türlerinin– farklı toplumsal ve tarihsel koşullar altında ulaştığımız türlerine ilişkin en azından makul bir açıklama sunabileceğimiz zaman sahibiz. İnsan doğasının ilkeleri bir işlev gibidir: toplumsal ve tarihsel koşullar göz önünde bulundurulduğunda bu koşullar toplumda gelişecek ve kazanılabilecek karakter türlerini belirlerler.

Bu tanımlamayı kabul edersek o zaman insan doğasının iyi olduğu düşüncesi görüldüğü kadarıyla iki şeye dayanır:

- (a) Tarihsel koşulların, *Toplumsal Sözleşme* toplumunun gerçekleştirilebileceği koşullar altındaki çeşitliliği ve değişkenliğine ve
- (b) Bu koşullara en farklı ya da pek çok farklı diğer koşuldan ulaşıp ulaşılamayacağı.

Adil, mutlu ve stabil bir toplum için gerekli koşullara bulunduğumuz noktadan ulaşamayacağımızı farz edelim: ahlak bozukluğu ve yozlaşmanın yolu boyunca çok ileri gittik ve problemlerimizi çözmek için işbirliği de yapamayız. Durum bizim için çok kötü. Fakat daha da ötesini düşündüğümüzde çoğu koşulda uzun tarihimizden dolayı böyle olmuş gibi yapamaz mıyız? O zaman *Second Discourse*'un karamsarlığı neredeyse hiç hafifletilmiş olmaz.

Masters, *Second Discourse* kitabının yeni baskısının sunuş yazısında şunları söyler: “Onun yüzyılında neredeyse yapayalnız olan Rousseau insan doğasını doğası yaşam için iyi ve sağlıklı

bir yöntemi tanımlayan ama evrimi doğal olarak iyi bir yaşamı erişilemez kılmış olan bir hayvan türü olarak ele alacakmış gibi görünür. (En azından uygarlaşmış toplumlarda yaşayanların çoğu için.)”

Bu yargıya katılıyorum ve söylemiş olduğum başka hiçbir şey bu düşünceyle çatışmaz. Ayrıca *Second Discourse* ve belirttiğim *Toplumsal Sözleşme* arasındaki ilişkiyle uyumludur: yani, ikincisinin toplumsal bir dünyanın kurumlarını, ilkindeki ahlak bozuklukları ve sefilliklere tekabül eden ve şimdi tüm çağlarda ve kendi kültürümüzde, uygarlıkta gördüklerimizin ortaya çık-maması için nasıl düzenleyeceğimizi açıklaması.

Rousseau'nun yanıtı şudur: politik ve toplumsal kurumlarımızı toplumsal sözleşmenin belirttiği işbirliği koşullarına göre düzenlemeliyiz (SC, 1.6): etkili bir şekilde hayata geçirildiklerinde bu kurumların ahlaki özgürlüğümüzü, politik ve toplumsal eşitliği ve bağımsızlığı güvence altına almasını temin eden, bu koşullardır. Ayrıca vatandaşlıkla ilgili özgürlüğümüzü mümkün kılar ve aksi takdirde bizi bunaltacak düşmanlıkları, ahlak bozukluklarını önler.

Rousseau Dersi I (1981): EK A

ROUSSEAU: İNSAN DOĞASININ DOĞAL İYİLİĞİ DOKTRİNİ

I. İlk Günaha Karşı

Rousseau'nun düşüncesini şu bölümleri içeren Ortodoks ilk günah doktriniyle karşılaştırarak başlayalım: (a) İlk çiftin, Adem ve Havva'nın ilk doğal gelişimi. (b) Onların günahları kendi hatalarıydı ve kusuru olmayan bir doğadan hareket eden bir özgür irade davranışydı. (c) Boş gurur ve inatçılık tarafından motive edildi. (d) Ceza ve günahlarının yozlaşması şehvette belirgindir ve cinsel davranışta yayılır. (e) Hepimiz onların günahlarında ortak sorumluluğa sahibiz bu günaha katılırsınız; ki böylece artık (f) doğamız korkar ve ölüme ve sefilliğe tabi olur (g) sadece kutsal lütufta yer alandan kaçır.

Bu noktaları akılda tutarken Rousseau'nun bunları tek tek reddettiğine not edelim: (a) Doğal durum (Doğa Durumu) doğal bir mükemmellik durumu değil fakat mükemmellik için potansiyellerimizin, aklımızın ve ahlaki duyarlıklarımızın gelişmemiş bulunduğu ilkel bir durumdur. Bunlar sadece toplum içinde pek çok değişiklikle gerçekleştirilirler. (b) İnsanın sefilliği, mevcut ahlak bozuklukları ve yanlış değerler temelini özgür seçimlerde bulmaz ancak talihsiz tarihsel tesadüflerin ve toplumsal eğilimlerin

sonuçları olarak meydana gelirler. (c) Rousseau ilk çiftin boş guru ve inatçılıkla hareket etmiş olabileceğini bu güdüler sadece toplum içinde bulunduğundan reddeder. (d) Ahlak bozukluğu ve yanlış değerler toplumsal kurumlar tarafından her nesil bu kurumlara karşılık verirken yayılır. (e) Çıkış yolu ellerimizdedir.

Rousseau'nun tarihsel ve toplumsal gelişim açıklaması seküler ve natüralisttir, Aydınlanma çağındaki şu diğerlerinin açıklamaları gibi: Diderot, Condorcet, d'Alembert ve diğerleri. (Rousseau'nun açıklamasını Hume'un açıklamasıyla karşılaştırın.)

II. Hobbes'a Karşı Rousseau: Toplumsal Teorinin Öncülü Olarak Doğal İyiliğin Daha İleri Amacı

Rousseau ilk günahı reddetmekle birlikte (Hume ve diğer pek çokları gibi ve biraz ateşlice) Hobbes'un düşüncesinin unsurlarını da reddeder. Özellikle (doğru ya da yanlış) Hobbes'un boş gurur ve kibri ve iradenin temel ve ilk güdüler ya da, Doğa Durumunun neden bir Savaş Durumu olduğunu kısmen açıklayan insan doğasının psikolojik temelleri olarak baskın geleceğini kabul ettiğini düşünür. Rousseau bunu reddeder ve bu arzuları topluma atfeder. İlkel doğa durumunda insanlar sadece doğal ihtiyaçları tarafından yönlendirilir, ona kendimize duyduğumuz doğal sevgi (*amour de soi*) duygusu kılavuzluk eder ve doğal şefkat tarafından sınırlandırılır.

Rousseau ayrıca Hobbes'un şefkat ve diğer benzeri duyguların görünüşteki biçimlerinin kendini sevmeye indirgenebileceği düşüncesini reddeder. Şefkat ve kendini sevmenin ayrı olduklarını

kabul eder; gerçekten de kendini sevmeye akıl tarafından yol gösterilir ve uygun toplumsal koşullar ve eğitim usulleri altında insanın ve ahlaki davranışın psikolojik temelini sağlayan şefkat tarafından ılımlı hale getirilir.

III. İyi Düzenlenmiş bir Toplum Olasılıkları

Şimdi, ilk insan doğası ve bu doğanın eğilimleri hakkındaki bu çekişmelerin tümüyle neyle ilgili olduklarını soralım. Diyelim ki herkes insanların oldukları gibi göz önünde bulundurulması, çoğunun boş gurur ve kibir tarafından yönlendirilmesi ve iradenin en azından bazı vesilelerde baskın geleceği konusunda hem fikir ve yeterli sayıdaki çoğu da başlıca politik bir faktör olacak. Bu eğilimlerin ilk ya da türemiş olup olmaması nasıl bir fark yaratır? Peki bu ayrımla ne demek istediğimizi biliyor muyuz ve gerçek bir davranışta hangisinin hangisi olduğunu söyleyebilir miyiz?

Söz konusu mesele şu şekilde ortaya konabilir: Diyelim ki, (uygun şekilde anlaşılmış) sorumluluğun yanı sıra, (Rousseau ve Aydınlanmanın düşündüğü gibi) insanların ve hedeflerinin düşünüp taşınma ve eylemin temel birimleri olduğunu düşünüyoruz, böylece edimlerimiz de kolektif olarak tarihsel ve toplumsal değişimin tarihsel ve toplumsal değişiminin ana nedenlerinden biridir.

Bölüm 1 Sunum 1.1	Bölüm 2
(1) 1.2–1.5 Güç dahil [eşitsizlik] türlerini temel alan politik otoritenin hatalı açıklamalarının aksini ispat eder	(2) 3.10–3.18 Yönetimi Egemen Gücün otoritesini gasp etmesini önlemek için neler yapılabileceğini ele alır: insanların birleşmesi olarak Egemen Güç
(2) 1.6–1.9 Meşru politik otoritenin doğru açıklamasını sunar 2.1–2.6 Egemen Gücü ve hukuk kaynağını tartışır.	4.1–4.4 Genel iradenin halk meclislerinin yönetilmesi olarak nasıl düzenleneceğini tartışır, ki genel iradeyi en iyi şekilde açığa çıkarsın, özgürlük ve eşitliği korusun.
(3) 2.7–2.12 Yasa yapıcı ve stabil durum problemi.	(3) 4.5–4.8 Stabil durum kurumları: diktatörlük, sansür, sivil din Sonuç 4.9

Şekil 5

Şekil 5. *Toplumsal Sözleşme'nin* Taslağı. Hilail Gildin'in *Rousseau'nun Toplumsal Sözleşmesi* çalışmasında yer alan tartışmalarından uyarlanmıştır. *Rousseau's Social Contract* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 12–17.

Öyleyse toplumsal bir teoriye ulaşmak, başka şeyler arasında derin düşünce ve eylemin bu birimlerin bir teorisine ulaşmaktır; böyle herhangi bir teori derin düşünce ve eyleme çeşitli toplumsal koşullar göz önünde bulundurulduğunda nasıl hareket ettiklerini belirten kesin orijinal ilkeler atfetmelidir.

Bu yüzden, bir ilk insan doğası hakkındaki bu çekişmelerde söz konusu olan kökten toplumsal değişimlerin olasılıkları ve bunu ya da şunu benimsemenin bilgeliği mevcut tarihsel ve toplumsal koşullar göz önünde bulundurulduğunda bu anlama gelir. Karanlıkta hareket etmediğimiz sürece iyi düzenlenmiş özgür ve hümanist bir toplumun nasıl işleyeceğini, ne gibi görünebileceğini ve uygun arka plan temin edildiğinde, belirli bir eğitim sistemi

mevcut olduğunda, neden stabil ve uygulanabilir olacağını açıklayabiliyor olmalıyız. Ayrıca, psikolojik karakteristiklerin bizi baskılar hale gelmesine neden olan böyle bir toplumu mümkün kılan araçları kullanmaksızın bulunduğumuz yerde böyle bir topluma ulaşabilir miyiz?

Emile’de Rousseau iyi düzenlenmiş bir toplumu hem mümkün hem stabil kıldığını düşündüğü psikolojik teoriyi tartışır. Bu, tüm zorlayıcı otoritenin, kamu otoritesi ya da başka bir otoritenin, insanların kendilerine özgür ahlaklı insanlar olarak verebilecekleri ve kişisel bağımlılığı hariç tutacakları ilkeleri temel almasını gerektirir.

Rousseau: Ek B **Şekil 5 üzerine Yorumlar:**

1. 1.1 ve 4.9’u (*Toplumsal Sözleşme*’nin ilk ve son bölümleri) bir kenara bırakan her kitap aynı bölüm numaralarıyla eşit bölümlere bölünür.
2. 3.10-3.18’e kadar (Bölüm II’nin ikinci kısmı) Egemen Gücün insanların bir birliği olması ve sabit ve periyodik müddetlere uyması gerektiği açık değildir. (cf. 3.13.1).

Rousseau’nun Eserlerinin Listesi

1750 *Discours sur lessciences et lesarts* (“First Discourse”)
(1749’da yazıldı)

1752 *Le Devin de Village* (Opera)

1755 *Discours sur l'origine de l'inégalité* ("Second Discourse")

"*EconomiePolitique*" (Diderot'un *Encyclopédie* eserindeki makalesi)

1756 "*Lettre sur la Providence*" (replyto Voltaire's "*Poème sur le désastre de Lisbonne*")

1758 *Lettre à M. d'Alembert sur les Spectacles*

1761 *La Nouvelle Héloïse*

1762 Malesherbes'e yazığı dört biyografik mektup

Emile

ContratSocial

"*Lettre à Christophe de Beaumont*" (Paris Başpiskoposuna *Emile* üzerine yanıt)

1764 *Lettre Sécrètes de la montagne* (J. R. Tronchin's *Lettres écrites de la campagne* çalışmasına yanıt)

1765 *Projet de Constitution pour la Corse*

1766 *Confessions* (Birinci bölüm—Fransa'ya dönüldüğünde tamamlandı) 1781'de yayınlandı.

1772 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*

1772–76 *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*

1776–78 *Les Rêveries du promeneur solitaire*

Dizin

Cassirer, Ernst, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, trans. Peter Gay

(New York: Columbia University Press, 1954).

Cohen, Joshua, "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy,"

Philosophy and Public Affairs, 1986 yazı.

Cranston, Maurice, *Social Contract çevirisinin giriş bölümü*. (Penguin, 1968), pp. 9–25 (critical), pp. 25–43 (biographical); *The Early Life and Works of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754* (New York: Penguin, 1983).

Dent, N. J. H., *Rousseau* (Oxford: Blackwell, 1988) ve *A Rousseau Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992).

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (Knopf, 1969);

Rousseau, pp. 529–552 (re *La Nouvelle Héloïse*, pp. 240f).

Gildin, Hilail, *Rousseau's Social Contract* (Chicago, 1983).

Green, F. C., *Jean-Jacques Rousseau: A Study of His Life and Writings* (Cambridge, 1955).

Grimsley, Ronald, *The Philosophy of Rousseau* (Oxford, 1973).

Lovejoy, Arthur O., *Essays in the History of Ideas* (Johns Hopkins, 1948).

"The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality"i içerir.

Masters, Roger, *Rousseau* (Princeton, 1968).

Miller, James, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (Yale, 1984).

Neuhouser, Frederick, "Freedom, Dependence, and the General Will,"

Philosophical Review, Temmuz 1993.

Shklar, J. N., *Men and Citizens* (Cambridge UP, 1969).

ROUSSEAU II

TOPLUMSAL SÖZLEŞME: VARSAYIMLAR VE GENEL İRADE (I)

I. Sunum

1. Son derste Rousseau'yu *Toplumsal Sözleşme*'yi yazmak üzere harekete geçiren soruların ve problemlerin anlamaya çalıştık. Onun ilgilerinin Hobbes ve Locke'unkilerden daha geniş olduğunu söyledim: Hobbes ayrılıkçı iç savaşın bunaltan problemleriyle ilgiliydi, Locke ise karma bir yönetimde Tahta direnmenin gerekçelendirilmesiyle. Rousseau bir kültür ve uygarlaşma eleştirmenidir: *Second Discourse*'da, gördüklerini toplumun kökleri derinde kötülükleri olarak tanırlar ve toplumun üyelerinde ortaya çıkardığı ahlak bozuklukları ve sefillikleri betimler. Bu kötülüklerin ve ahlak bozukluklarının neden ortaya çıktıklarını açıklamayı ve *Toplumsal Sözleşme*'de bu ahlak bozuklukları ve kötülüklerin bulunmadığı politik ve toplumsal bir dünyanın temel çerçevesini tarif etmeyi umar.

Toplumsal Sözleşme, adil ve işleyen, stabil ve mantıklı, mutlu bir topluma sahip olacaksak kurumlarda hayata geçirilmesi gereken politik hak ilkelerinin taslağını çizer. Rousseau'nun insan doğasının iyi olduğu ve kötü bireylere dönüşmemizin toplumsal kurumlar kanalıyla gerçekleştiği düşüncesinin şu iki sava neden olduğunu belirttim:

İlki toplumsal kurumlar ve toplumsal yaşamın koşullarının insan eğilimlerinin gelişmesi ve kendilerini zamanla açığa vurması üzerinde çok baskın bir etki uygulamasıdır. Bazı eğilimler iyidir ve bazıları da kötü ve cesaretlendirilip kendilerini belli eden eğilimler toplumsal koşullara bağımlıdır.

İkincisi, politik kurumların hem politik hak ilkelerini tatmin eden hem de stabil durum ve insan mutluluğu için gereklilikleri karşılayan en az bir olası ve makul işleyen şeması mevcuttur. Böylece doğamız böyle bir toplumsal dünyaya izin vermesi bakımından iyidir.

2. *Toplumsal Sözleşme*'nin Kitap I'i için hazırlanana sunum metninin ilk paragrafını bir kere daha düşünelim: “uygar düzende meşru ve itimat edilebilir bir yönetim kuralının var olup olmadığını, insanları oldukları gibi ve kanunları da olabilecekleri gibi kabul edip soruşturmak istiyorum. Bu araştırmada daima doğrunun izin verdiği şeyle çıkarın tasvir ettiği şeyi uyuşturmaya çalışacağım ki adalet ve fayda uyuşmaz olmasın.” Rousseau'nun kendi akıl yürütmesini gerçekçi ve imkân dahilinde olarak amaçlanabilir görmesi, insanları oldukları gibi ve kanunları da olabilecekleri kabul etmekten bahsetmesinden anlaşılıyor. Hem stabil durumu hem de mutluluğu garanti altına almak için hakkın izin verdiği ve çıkarın salık verdiği belirli bir uygunluğa ulaşılabilmelidir. Aksi takdirde adil olanla faydalı olan çarpışır ve stabil ve meşru bir rejim mümkün olmaz.

Rousseau'nun insanları oldukları gibi kabul etmeyi kastettiği söylediklerinde iki anlamlılık durumu olduğuna dikkat edin. Kesinlikle insanları şimdi gördüğü haliyle, (*Second Discourse*'da tanımlandıkları haliyle) tüm ahlak bozuklukları ve yozlaşmış uygarlığın alışkanlıklarıyla gördüğünü söylemek istemez. Daha çok, insanların insan doğasının temel ilkeleri ve

eğilimlerine göre durumlarını kasteder. Bu ilkeler ve eğilimler; farklı toplumsal koşullardaki insanların sahip oldukları erdemler ve ahlak bozuklukları, amaçlar ve tutkular, nihai istek ve arzu türlerini –kısacası karakter türlerini– açıklayabileceğimiz şeylere göredir. Bu ilkeler ve eğilimler özgür irade kapasitesini (geçerli nedenleri tanımlamak ve bu nedenlerin ışığında hareket etmek) ve geliştirilebilirliği (kültür kanalıyla melekelerimizin tarihsel gelişimi boyunca kendini geliştirme potansiyeli) kapsar. Doğamızın temel psikolojik boyutları aynı zamanda amour de soi ve amour-propre’yi içerir, bu ikincisiyle Kant’ın izinden gidilerek geniş yorum anlaşılır.

3. Herhangi bir politik kavramı, hak ve adalet içeriğiyle tartışırken fark etmemiz gereken dört soru vardır: yani,

- (1) Bu kavram nelerin politik hakkın ve adaletin makul ya da gerçek ilkeleri olduğunu söylüyor ve bu ilkelerin doğruluğu nasıl tesis ediliyor?
- (2) Hangi işler ve uygulanabilir politik ve toplumsal kurumlar bu ilkeleri etkili bir şekilde gerçekleştiriyor ve toplumu zaman içinde stabil tutuyor?
- (3) İnsanlar, hak ilkelerini hangi yöntemlerle öğreniyorlar ve bu ilkelere göre hareket etme ve ait oldukları politik kavramı onaylama motivasyonunu nasıl kazanıyorlar?
- (4) Bu hak ve adalet ilkelerini gerçekleştiren bir toplum nasıl ortaya çıkabilir ve eğer böyle bir toplum varsa bazı gerçek örneklerde nasıl ortaya çıkmıştı?

Şimdi, toplumsal sözleşme düşüncesini ilk iki soruya hitap eder olarak yorumlayacağım. Bunu tartışırken varsayımsal, devam eden, toplumsal sözleşme toplumunun tamamen gerçekleştirildiği

ve dengede olduğu istikrarlı bir durumdan harekete geçeceğim. Toplumsal kurumlar ve kanunlar zaman içinde değişebilir ancak temel yapısı haklı ve adil olarak kalır. O zaman ilk soruyu soralım: Bu toplumda hak ilkeleri nelerdir? Yanıt, tek ifadeyle şudur: Bu ileler toplumsal sözleşme koşullarını karşılamalıdır. Bu ifadeyi daha sonra inceleyeceğiz.

O zaman ikinci soruyu soralım: hangi politik ve toplumsal kurumlar bu ilkeleri en etkili şekilde gerçekleştirir ve toplumu zaman içinde stabil durumda tutar? Buna yanıt ise şudur: Politik toplumun temel yapısının belirli genel boyutlarının toplumsal sözleşme koşullarını karşılaması gerekir. Temel yapının eşitliğin üç temel özelliğini nasıl yerine getirdiğine dair bir örnek, demek ki şudur: Tüm vatandaşlar için eşit bir konumu ve saygıyı nasıl idame ettirdiği; herkese uygulanan ve kaynağını herkeste bulan hukuk kurallarını nasıl hayata geçirdiği ve yeterince eşit maddi eşitliği nasıl güvence altına aldığı.* Bunların ne anlama geldiğini belirtmeliyiz.

Diğer iki soruyu –üçüncüsü ahlak psikolojisi hakkındadır, dördüncüsü ise tarihsel köklerle ilgilidir– gelecek ders için bir kenara koyuyorum.

II. Toplumsal Sözleşme

1. Rousseau'nun ortaya koyduğu haliyle insanların bir halk olmasını sağlayan yasa olan toplumsal sözleşme fikrine dönelim (SC, 1:5.2). Toplumsal sözleşmeyi sonradan genel irade düşüncesiyle

* Bu varsayımlar Joshua Cohen'ın şu çalışmasından yararlanılarak çıkarılır: "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy," *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1986, pp. 276–279.

(ve genel iradeye eşlik eden kamu yararı ve kamu çıkarı gibi çeşitli düşüncelere) ve egemen güç ve temel politik kurallar düşünceleriyle bağlıyorum. Fakat bunu yapmadan önce, *On the Social Contract* Birinci Kitap Kısımlar 2-5'te Rousseau'nun Locke'un yaptığı kadarıyla vakalardan hareket ederek politik otoritenin bir toplumsal sözleşme üzerine kurulması gerektiği iddiasında bulunduğunu not edelim. Buna paralel olarak politik otoritenin geleneğe dayalı olması gerektiğini ne baba otoritesinin ne en güçlünün hakkının ne de savaş galibinin hakkının politik otorite için yeterli olamayacağını öne sürer. Kısım 5'in başlığının da belirttiği gibi, "bir ilk geleneğe –bir toplumsal sözleşmeye– geri dönmek her zaman gereklidir."

Vakalara dayanan bu iddialardan dolayı olarak anlaşılan, tüm insanların Locke'un söylediği gibi eşit krallar (*Second Treatise*, ¶123) oldukları düşüncesidir, politik otoriteye sadece bu otorite ortaya çıkmışsa ya da gereğine uygun bir şekilde ortaya çıkabilmişse özgür ve eşit olarak ve mantıklı ve rasyonel insanlar olarak bağlıyızdır. Otoritenin her bir alternatif temeli incelendiğinde bağlanma rızası için esas olan bir ya da üç koşuldan fazlasının eksikliğimize dayandığı ortaya çıkıyor: yani, bağlanma rızasının gerektirdiği hem beceriden hem fırsattan hem de uygun iradeden yoksunuz. Rousseau'nun Toplumsal Sözleşme'de açıkladığı gibi:

- (a) Buluş çağından önceki küçükler tümüyle mantıklı ve rasyonel değillerdir, bu yüzden ebeveynler ya da çocukların vekilleri yaşları gelinceye dek onların adına hareket eder (SC, 1:2.1f).
- (b) Bir savaş galibinin yenilgiye uğramış vatandaşları özgür rızalarını sunma fırsatından yoksundurlar; rıza belirtileri,

bu rıza gösterilse bile, bu koşullarda zorlamaya dayanır ve bağlayamaz. Öz-korunma onları itaat etmeye yönlendirir ve galip gelen hükümdar güç kaybederse yine istediklerini yapabilirler. Hakkın, gücün başlayıp son bulmasıyla başlayıp son bulduğunu düşünmek ise saçmadır. (SC, 1:3).

- (c) Köleler “zincirlere vurulduklarında her şeylerini kaybeder, kurtarılmaya arzularını bile” (SC, 1:2,8) ve bu yüzden özgür rızalarını gösterme becerisi ve iradesinden yoksundurlar. Ancak insanlar doğaları gereği köle değildirler: bir insanı köle yapan güce itaattir ve köleleri esaret altında tutan, kölelikten kaynaklanan irade yoksunluğudur (ödlekliktir) (SC, 1:4).

2. Şimdi ana konumuz, Rousseau'nun SC, 1:6'da belirttiği haliyle toplumsal sözleşmedir. Bu sözleşme toplumsal işbirliği koşullarının politik ve toplumsal kurumlarda yansıtılmasını belirtir. Rousseau'nun toplumsal işbirliği açıklamasını dört varsayımda bulunarak sunuyorum.* Bu varsayımlar onun sözleşmenin genel içeriklerini ve dayandığı koşulları nasıl tasarladığı konusunda dolaylı yoldan anlaşılan varsayımlardır.

İlk Varsayım: İşbirliği yapanlar temel çıkarlarını –mantıklı ve rasyonel çıkarları olarak gördükleri şeyleri– ileri sürmeyi amaçlarlar. Bu çıkarların ikisi, uygun doğal biçimlerin ikisindeki, amour de soi ve amour-propre'deki kendini sevmeye bağlanır.

Amour de soi olarak benlik sevgisi, yalnızca çeşitli türlerdeki iyileşme araçlarıyla ilgilenmekle kalmaz, aynı zamanda biz insanların, diğer hayvanların sahip olmadığı, doğa durumunda

* Bu varsayımlarda, JoshuaCohen'in şu eserinden yararlanılmıştır: “Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy,” *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1986, pp. 276–279.

sahip olduğumuz iki potansiyeli, geliştirme ve kullanma konusundaki ilgiyi de içerir. Bunlardan biri hür iradeye sahip olma ve dolayısıyla geçerli sebepler ışığında hareket etme kapasitesidir (SD, 113f); diğeri ise, yeteneklerimizin gelişimi ve zamanla gelişen kültüre katılımımız yoluyla, mükemmellik ve kendini geliştirme kapasitesidir. (SD, 114f)

Bunlara göre (kolay şekillenmeyen) entelektüel düşünce için kapasitemizi (SD, 119-126); ahlaki tavırlar ve duygular için kapasitemizi (SD, 134-137); başkalarıyla özdeşleşme kapasitemizi (koşullara uygun olarak acıma ve şefkat) (SD, 131f) arttırabiliriz.

Son derste söylediğimi hatırlarsak doğal uygun formundaki amour-propre olarak kendini sevmek toplumsal grubumuzun eşit bir üyesi olarak güvenli bir konum ya da statü kazanırken başkalarından kabul görmek için duyduğumuz ihtiyaçtır. Bu konum, ihtiyaçlarımız ve davranışlarına sınırlar uygulayarak bizi kabul etmeleri için iddialarda bulunma hakkı tanınmış insanlar olarak bizlerin başkalarınca görülen eksiklerimiz temelinde tabii ki iddialarımızın karşılıklılığın belirli koşullarına uygun düşmesi anlamına gelir. Amour-propre'nin bu doğal uygun güç formundan hareket ettiğimizde, aynı konumu karşılığında başkaları için de garantilemeye ve dolayısıyla bize dayattıkları ihtiyaçlarının ve taleplerinin sınırlarına riayet etmeye hazırızdır.

3. İkinci Varsayım: İşbirliği halindeki insanlar çıkarlarını başkalarıyla toplumsal dayanışma haline ileri sürmelidirler. Burada Rousseau insanların bu noktaya politik ve toplumsal kurumlar biçimindeki toplumsal işbirliğinin hem gerekli hem de karşılıklı olarak avantajlı olduğu tarihsellikte ulaştıklarını tahmin eder (SC, 1:6.1).

Fakat bu bağımlılık başkalarının iradesine kişisel bağımlılık şeklinde yanlış anlaşılmalıdır. Rousseau bu bağımlılık biçiminin

Second Discourse'dan bildiğimiz üzere, doğal olmayan ya da saptırılmış, hükmetme iradesinde ve diğerlerine dayatmada görüldüğü haliyle amour-propre'nin gelişiminden ve ayrıca uygarlığın diğer ahlak bozukluklarından sorumlu olduğunu düşünür.

Bu ikinci varsayım dikkate değerdir: Rousseau insanlardan bağımsız olabileceğimizi asla düşünmez. Topluma bir şekilde ve daima bağımlı olduğumuzu ve toplum olmaksızın yaşayamayacağımızı garanti eder. Hem Second Discourse'da hem de *Toplumsal Sözleşme*'de toplum içinde olmamızın bizim için iyi olmadığını eşit düzeyde açıklıkta ifade eder: doğamızın tam ifadesine ve verimine ulaşabilmesi sadece uygun bir toplumsal yapıda gerçekleşir (SC, 1:8.1). Daha doğrusu, doğamız bizi topluma bir bütün halinde, birlikte halinde tümüyle bağımlı kılar. Bireyler olarak diğer tüm tek tek vatandaşlardan bağımsızdır, fakat onun söylediğine göre Şehir Halkına (Polis) tümüyle bağımlıyızdır (SC, 2:12.3).

Mesele sadece bir hayatın toplumun dışında olmasının bizim için uygulanabilir olmaması değildir; ya da toplum meydana gelmeden önce ilkel insanlar aşamasına –tembel, düşüneyemeyen, zararsız vahşi aşamasına– dönemeyecek olmamız da değildir. Mesele daha çok, bu hayatın özgür irade sahibi ve geliştirilebilir ve başka pek çok niteliği olan doğamızla uyumlu olmamasıdır (SD, 102). Voltaire, *Second Discourse*'u okuduğunda dört varsayımın tümünü terk etmeye kışkırtıldığını söyledi. Zevkli bir espri, fakat kitabı daha dikkatli okumalıydı.

4. Üçüncü Varsayım: tüm insanlar özgürlükleri için eşit kapasite ve çıkara sahiptir, yani, düşündüklerinin özel amaçlar ışığında en iyisi olması ve onları en çok harekete geçiren çıkarlar olması için kendi yargılarına göre hareket etme çıkarının yanı

sıra hem özgür bir iradeye sahip olma hem de geçerli nedenler ışığında hareket etme kapasitesine sahiptir. Kısacası, biz hem çıkarımızı bizim gördüğümüz kadarıyla en iyi gerçekleştiren şeyi değerlendirmek için eşit kapasiteye hem de bu değerlendirmeye uygun hareket etmek için eşit arzuya sahibizdir. Bu varsayım yukarıda amour de soi'ye karşılık düşen şey hakkında söylediklerimizi açık seçik ortaya koyuyor.

Dördüncü varsayım: tüm insanlar hem adaletin politik bir anlamı için hem de buna uygun hareket etmek için eşit kapasiteye sahiptir. Bu adalet anlamı, toplumsal sözleşme ilkelerini anlama, uygulama ve bu ilkelere göre hareket etme kapasitesi olarak anlaşılır. Bu, yukarıdaki üçüncü varsayımdan, Rousseau'nun SC, 1:8.1'de doğa durumundan uygar bir duruma geçiş hakkında söylediği bilinen "insanda, davranışlarında içgüdünün yerine adaleti koyarak ve hareketlerine önceden eksik olan ahlaklılığı kazandırarak gerçekleşen dikkat çeken bir değişim"den kaynaklanır.

Toplumsal dayanışma hakkında İkinci Varsayıma tekabül eden söylediklerinden anlaşıldığı kadarıyla Rousseau açık ki toplumsal sözleşmeyi bir doğa durumunda ya da hatta bir ilk toplum durumunda yapılan bir şey olarak düşünüyor değildir. Kısmen bu nedenle sözleşmenin sadece yukarıdaki §1.3'te ayrılan ilk iki soruya hitap ettiğini kabul ediyoruz.

5. Bu dört varsayımla birlikte, temel problem Rousseau'nun ortaya koyduğu haliyle (SC, 1:6.4) şu şekilleri alıyor:

(a) "Tüm ortak güçle insanı ve her kurumun çıkarlarını savunan ve koruyan bir kurum biçimini bulmak" nasıl mümkün olacak?

Bu kurum biçiminde aynı zamanda hal böyleyken:

(b) “... herkes herkesle birleşirken yine de sadece kendisine itaat eder ve önceden olduğu kadar özgür kalır.”

Bu, toplumsal sözleşmenin çözüm olacağı problemdir. Söz konusu problem o zaman kendi özgürlüğümüzden fedakârlık etmeden, temel çıkarlarımızın yerine getirilmesini güvence altına almak ve gelişim ve kapasitelerimizi gerçekleştirmek için koşulları garantiye almak için diğerleriyle nasıl birlik olacağımızdır (SC, 1:8.1). Rousseau bu problemi aşağı yukarı şu şekilde yanıtlar: toplumsal dayanışma gerçeği ve karşılıklı avantaja dayanan toplumsal işbirliği gerekliliği ve olasılığı göz önünde bulundurulduğunda bu ancak kurum biçiminin eşit insanlar için düşünülmesinin mantıklı ve rasyonel olduğu bir durumda olur.

Tüm önceki varsayımlar bilindiğinde, Rousseau toplumsal sözleşme maddelerinin: “Yasaların [toplumsal sözleşme koşulları ve konuları] doğası tarafından öyle bütünlüklü belirlenir ki en küçük değişiklik bu yasaları [bu maddeleri] hükümsüz ve geçersiz hale getirir.” (SC, 1:6.5)

Sanırım Rousseau bununla toplumsal sözleşme problemini tüm açıklığıyla ortaya koyduğumuzda, kurumun genel politik ve toplumsal biçiminin nasıl olması gerektiğinin açık olduğunu söylemek istiyor. Toplumsal sözleşme maddelerinin her yerde aynı olduğunu ve her yerde örtülü olarak onaylanıp kabul edildiğini düşündüğü için o aynı zamanda toplumsal sözleşme probleminin ortak insan aklımız tarafından anlaşıldığını da düşünüyor olmalı.

Rousseau daha ileride kurum maddelerinin doğru anlaşılıklarında tek bir cümleciğe indirgendiklerini belirtir: “her bir kurumun, tüm haklarıyla tüm topluma toplam yabancılaşması.” (SC, 1:6.6)

6. Rousseau bu ifade üzerine üç yorumda bulunur:

İlki (SC, 1:6.6): bizim kendimizi topluma bir bütün halinde, mutlak biçimde (nitelendirme olmaksızın) sunduğumuzu ve kendimizi ifade ettiğimiz koşulların herkes için aynı olduklarını söyler. Bu nedenle “hiç kimsenin [bu koşulları] başkaları için külfetli hale getirmede bir çıkarı yoktur.” Gerçi kesinlikle, kabul edilen maddelere teslim edilimiz, bu maddelerin kapsamı tüm toplumu kapsar nitelikte değildir: toplumsal yaşamın her şeyin dahil olduğu bir düzenlenmesini içermezler. Kendimize duyduğumuz sevgi (her iki biçiminde de) bunu engeller, hiçbir belirli insana bağımlı olmama anlamında her zaman kişisel olarak bağımsızken, çıkarımızın en iyi olduğunu düşündüğümüz özel amaçlarımızı gerçekleştirme özgürlüğümüzde yaptığı gibi. Bu yüzden genel kanunlar toplumsal sözleşmenin vatandaş özgürlüğünde, ortak çıkarı gerçekleştirmek, bu sayede de bireysel özgürlüğün uygun bir kapsamını korumak için gerekli olan kısıtlamalar düzenlenmesi gerektiğini belirtir (SC, 1:6.4).

SC, 1:8.2’de Rousseau şu sıralamadaki üç tür özgürlükten bahseder: doğal, vatandaş özgürlüğü ve ahlaki özgürlük. Doğal özgürlük, istediğimiz ve elde edebileceğimiz hiçbir şeyin sadece bireysel zorlamayla sınırlanamamasıdır, bunu toplumsal sözleşmeyle kaybederiz. Karşılığında, sadece genel irade tarafından kısıtlanan “vatandaş özgürlüğü ve insanın sahip olduğu her şeye sahiplik” kazanırız. Ve Karşılığında ayrıca ahlaki özgürlük kazanırız. Bu tek başına bizi kendimizin efendisi kılar: “Kendi başına

iştah güdüsü köleliktir ve bir insanın kendisine kanunlara itaat telkininde bulunması özgürlüktür.” (SC, 1:8.3)

Burada dikkat edilmesi gereken konu, toplumsal sözleşmenin topluma bağımlılık ilişkilerimizi bir bütün olarak ve başkalarıyla ilişkilerimizi hem ahlaki hem vatandaşlık özgürlüğümüz sağlansın diye düzenlemesinin gerektiğı toplumun kurumlarına, eğer mümkünse, erişilebilmesidir.

7. Rousseau'nun ikinci yorumu birlik kurallarının ayrıntılandırılmasında orta çıkar. Tüm topluma yabancılaşmamızın mutlak olması nedeniyle, toplumsal birlik olabileceğı kadar mükemmel olduğunu söyler. Anlatmak istediğı toplumsal sözleşmenin tarafları olarak bizim artık toplumun kendisine karşı geçerli haklarımızın olmamasının sözleşmeyi uygun şekilde oluşturulmuş ve tamamen riayet edilen bir sözleşme kılmasıdır. Biz ve toplumsal sözleşmenin politik toplumu arasında yargıda bulunmak üzere başvurabileceğimi daha yüksek hiçbir otorite yoktur. Bu iddiada bulunmak kendimizi hâlâ bir doğa durumunda, hâlâ, sözleşmenin kurduğı meşru politik toplumun dışında görmemiz anlamına gelir. Bu sözleşmenin koşulları uygun bir şekilde ve tümüyle itaat edilen anayasayı son başvuru mahkemesi kıldı. (SC, 1:6.7)

Burada esas olan toplumsal sözleşmenin daha önce not ettiğimiz şu ilk soruyla bir yanıt olmasıdır: Politik hakkın doğru ilkeleri nelerdir? Öyleyse Rousseau'yu şunu söylediğı yorumunda bulunarak belirttiğim, daima uygun şekilde oluşturulmuş ve tamamen itaat edilmiş olması koşuluyla, başvurabileceğimiz ve toplumsal sözleşmenin maddelerinin kendisinden daha yüksek başka otorite yoktur demekte hiçbir paradoks bulunmaz.

Rousseau'nun üçüncü (ve son) yorumu şudur: “Herkes bütüne teslim olurken, kimseye teslim olmuyordur ve birinin kendisi

aracılığıyla birine verdiği aynı hakkı kazanmadığı hiçbir kurum olmadığından, insan kaybettiği her şeyin eşitini kazanır.” Aslında, biz daha da iyisini yaparız: Çünkü artık yaşamımız ve yaşam araçlarımız tüm toplumun birleşmiş gücü tarafından korunur. (SC, 1:6.8)

Şimdi, bu bizim kişisel bağımsızlığımızı tesis eder. Peki, neden? Pekâlâ, biz başkalarının üzerinde onların bizim üzerimizde sahip oldukları hakların aynısını kazanırız ve bu, hakların bir değiş tokuşunu kabul ederek yaptığımız şeydir, çünkü nedenler özgürlüğümüz için sahip olduğumuz çıkarlarımız da dahil olmak üzere temel çıkarlarımızda kök salmıştır. Artık öteki belirli insanların özel ve gaddarca iradelerine bağımlı değiliz. *Second Discourse*’dan biliyoruz ki, Rousseau bu tür bir bağımlılığın engellenebileceği düşünür: bu bağımlılık bizim geliştirilebilirliğimizi yozlaştırır ve amour-propre’nin doğal olmayan biçimlerine –bir toplumda gerekçesi olmayan eşitsizliklerin neden olduğu hükmetme isteği ve yaltakçı köleliğe– neden olur.

Her birimiz tabii ki bir bütün olarak politik topluma bağımlıyızdır. Fakat toplumsal sözleşme toplumunda her birimiz eşit vatandaşlarız ve herhangi bir insanın gaddar iradesine ya da otoritesine tabi değiliz. Dahası, göreceğimiz gibi, vatandaşlar arasında koşulların eşitliğini tesis etmek için, onların kişisel bağımsızlıklarını güvenceye alan kamusal bir taahhüt vardır. Doğamızın ve uygun amour-propre’nin kişisel açıdan bağımsız olmaması gerektirmesi ve bu bağımsızlığı garanti altına alan koşulların eşitliği için kamusal bir taahhüdün bulunması Rousseau’nun ahlak psikolojisi açıklamasına aittir.

8. Son olarak Rousseau temellerine indirgenmiş toplumsal sözleşmenin başka bir tanımını sunar: “Her birimiz onun kişi-

liğini ve tüm gücünü genel iradenin en üstün yönetimi altında ortak olana yerleştiririz: ve bir yapı halinde, her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak görürüz.” (SC, 1:6.9)

Bu, Toplumsal Sözleşme’de “genel irade” (*La volonté générale*) teriminin ilk geçtiği yerdir. Anlamını ve Rousseau’nun diğer temel düşünceleriyle bağlantılarını idrak etmek esastır.

Öncelikle, biz yine de SC, 1:6.10:’da tanımlanan bazı terimlere bir bakalım. Toplumsal sözleşmeyle *kamusal kişilik* terimi ortaya çıkıyor, bu, klasik dönemlerde *şehir halkı* (polis), şimdi ise *cumhuriyet* ya da *politik yapı* olarak tanımlanıyor. Bu yapı söz konusu birlikte oy veren birçok üyesi olan yapay ve kolektif bir yapıdır. Bu birlik tüm halkı, tüm vatandaşları kapsar.*

Bu yapı aktif rolünü yerine getirirken (örn., temel bir kanun yaparken), politik yapı *Egemen Güç* olarak adlandırılır; pasifken ise *Devlet* olarak; öteki benzer yapılarla bağlantılığı konuşursak, *Güç* olarak bilinir; “Avrupa’nın büyük gücü” dediğimizde kastedilen önde gelen Avrupa devletleridir.

Kolektif olarak alındıklarında, toplumsal sözleşmeyle birleşen bu insanlar, *halktır*. Egemen gücü (eşit biçimde) paylaşanlar olarak bireysel anlamda ele alındıklarında, *vatandaşlardır*; oysa, kendilerini devletin kanunlarına tabi kıldıkları sürece *tebaalardır*. Yukarıda, vatandaşların egemen gücü eşit olarak paylaştıklarını belirttim. Her ne kadar Rousseau SC, 1:6.10’da bunu söylemiyorsa da, bu, onun düşüncesinde ayan beyan ortadadır ve ayrıca bu düşünce onun görüşlerini Locke’unkilerden ayırdığı için vurgulanmaya değerdir.

* Burada yine de Rousseau için birliğin kadınları kapsamadığını not edelim. Kadınlar aktif vatandaşlar olarak görülmezler: Rousseau’ya göre kadınların yeri evleridir.

III. Genel İrade

1. Şimdiye kadar toplumsal sözleşme üzerine söylediklerimiz çok geneldi ve pek ayrıntılı değildi. Daha açık bir görüşe ulaşmak için, birliğin, Rousseau'nun sözleşmeye yüklediği bilinen koşullara girilmesini sağlayacağını düşündüğü doğasına bakalım. Bunu yapmanın bir yolu onun genel iradeyi nasıl anladığını keşfetmektir.*

Bu terim *Toplumsal Sözleşme*'de (zamirler kullanarak değişimler de dahil olmak üzere) yaklaşık yetmiş kere geçiyor. İlk görüldüğü yer yukarıda not edilendir. Tekrarlarsak: "Her birimiz onun kişiliğini ve tüm gücünü genel iradenin en üstün yönetimi altında ortak olana [topluma] yerleştiririz: ve bir yapı halinde, her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası olarak görürüz" (SC, 1.6.9).

Bu yüzden toplumda –insanların oluşturduğu birliğin oyuyla hayata geçirilen otorite olan– politik adalet meseleleri üzerinde politik otoritenin gerekçelendirilmesini sağlayan şey, genel iradenin iyi niyetli (bona fide) dışavurumlarıdır. Bu irade uygun olarak anayasal esasları ve temel adaleti ilgilendiren temel politik kanunlarda ya da orayla uygun biçimde ilişkili kanunlarda açığa çıkar. Temel kanunlar genel iradenin iyi niyetli ifadeleri olmaları sayesinde meşrudurlar. Bu düşüncüyü nasıl anlamamız gerekiyor?

* Genel irade düşüncesi uzun bir tarihe sahiptir. bkz. Judith Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 168–169 ve 184–197. Ayrıca bkz. onun *Dictionary of the History of Ideas*'ta yer alan genel irade üzerine makalesi: ed. P. Weiner (New York:Scribner's, 1973), Cilt. 2, pp. 275–281 ve Patrick Riley, *The General Will Before Rousseau* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

2. Başlayalım: Politik toplumla birleşik her birey belirli çıkarlara sahiptir (SC, 1:7.7). Vatandaş özgürlüğünün (toplumsal sözleşme tarafından tesis edilmiş) sınırları içinde bu çıkarlar, geçerli eylem nedenlerinin temelidirler. Her birimiz o zaman özel ya da belirli bir iradeye sahibizdir. Burada, irade kelimesini kullanırken Rousseau'nun bununla bilinçli düşünce kapasitesini kastettiğini kabul ediyorum: Bu, *Second Discourse*'ta bahsedilen özgür irade için sahip olunan kapasitedir. Bu kapasitenin bir boyutu bizim, özel çıkarlarımızla ilişkili nedenler ışığında karar vermemizde görülür. Bu kararlar özel irademizin ifadeleridir.

Özel çıkarların varlığının garanti altına alındığına dikkat edin. Toplumsal sözleşme toplumu insanların politik topluma dahil insanlarınkilerden ayrı çıkarlarının olmadığı ya da genel iradeden ve kamu yararından ayrı ya da genelde ters çıkarlarının olmadığı bir toplum değildir.

3. Rousseau için toplumsal sözleşme toplumu sadece insanların bir araya gelmesi değildir. Daha çok, bu toplumun temel bir koşulu, üyelerinin Rousseau'nun genel irade olarak adlandırdığı şeye sahip olmasıdır. Bu konu hakkında beş sorum var:

- Genel irade neyin iradesidir?
- Genel irade ne ister?
- Kamu yararını ne mümkün kılar?
- Kamu çıkarlarını ne mümkün kılar?
- Temel çıkarlarımızı ne belirler?

İlk soruya, genel irade neyin iradesidir sorusuna yanıt vereyim: tüm vatandaşların, toplumsal sözleşme politik toplumunun üyeleri olarak sahip oldukları iradedir. Her biri belirli bir kişiye ait özel iradeden ayrı bir iradedir (SC, 1:7.7).

Genel irade ne ister şeklindeki ikinci soruya yanıt verelim: politik toplumun üyeleri olarak vatandaşların, kamu yararlarına dayanan bir içeriği paylaştıklarını söylüyoruz. (SC, 4:11.1) Böyle bir içeriği paylaşmaları, aralarındaki kamu bilgisidir. Şunu diyebiliriz: tüm vatandaşlar kendilerini düşünce ve eylemlerinde toplumsal sözleşmenin gerektirdiği gibi mantıklı ve rasyonel olarak yönettiklerinde, her bir vatandaşın genel iradesi, söz konusu kamu çıkarı içeriğini paylaşmalarıyla belirginleşen kamu yararını isteyecektir.

Genel iradenin kesinlikle toplum üyelerine üstün bir tüzelliğin iradesi olmadığını not edelim. Söz konusu olan, diyelim ki, bu şekilde bütünlüklü toplumun iradesi değildir. (SC, 1:7.5; 2:4.1) Genel irade sahibi olan bireysel vatandaşlardır: yani, her biri, uygun vesilelerde ne yapacaklarına –diyelim ki nasıl oy vereceklerine– karar vermelerine öncülük eden düşünen bir akıl kapasitesine, her birinin düşündüklerinin ortak güvenlikleri ve genel refah için, örneğin kamu yararı için, kamu çıkarlarını en iyi şekilde gerçekleştireceği düşüncesi temelinde sahiptir. (SC, 1:7.7) Başka bir deyişle, genel irade, her vatandaşın diğer tüm vatandaşlarla, kamu yararının bir içeriğini paylaşmaları sayesinde paylaştığı düşünen bir akıl biçimidir.

Vatandaşların bu ortak faydayı en iyi şekilde gerçekleştireceğini düşündüğü şey, kendi politik kararları için iyi nedenler olarak gördükleri şeyi tanımlar. Düşünen aklın ve iradenin her biçimi geçerli nedenleri tanımlamak için kendi yöntemine sahip olmalıdır. Böylece, birliğin üyeleri olarak, vatandaşlar olarak bizler istediğimiz gibi belirli, özel çıkarlarımıza oy vermeyecek ancak kendi düşüncemizi kamu yararını en iyi şekilde gerçekleştirmek üzere alternatifler olarak sunulan genel ölçülere göre ifade edeceğiz. (SC, 4:1.6; 4:2.8)

Bu bizi üçüncü soruya getiriyor: Kamu yararını mümkün kılan şey nedir? Belirtildiği gibi genel irade kamu yararını ister ancak kamu yararı kamu çıkarımızca belirlenmiştir. Burada kamu yararı vatandaşların kendi kamu çıkarlarını elde etmelerini mümkün kılan ya da buna yardım eden toplumsal koşullardır. Bu yüzden, kamu çıkarları olmaksızın kamu yararı olmaz ve aynı şekilde genel irade de. SC, 2:1.1'deki şu ifadeyi düşünelim: "Yukarıda saptanmış ilkelerin ilk ve en önemli sonucu genel iradenin yalnız başına Devlet güçlerine devletin kurulduğu, kamu yararı olanamaca göre kılavuzluk edebilmesidir. Çünkü özel çıkarların zıddı toplumların kurulmasını gerekli kıldıysa, bunu mümkün kılmış olan bu aynı çıkarların uzlaşmasıdır. Toplumsal sınırı oluşturan bu farklı çıkarların ortak olarak sahip oldukları şeydir ve tüm çıkarların uzlaşma halinde olduğu bir nokta olmasaydı, hiçbir toplum var olamazdı. Şimdi bu, toplumun yönetilmesi gereken bu ortak çıkar temelinde benzersiz bir şekilde vardır."

Toplumsal sınırı yaratan ve genel irademizi mümkün kılanın ortak çıkarlarımız olduğunu not edelim. Bu bizim yukarıda söylediğimizi onaylar: Yani, genel irade bireyler olarak vatandaşların üstünde yer alan bir tüzelliğin iradesi değildir. Genel irade vatandaşların çıkarları değiştiğinde son bulacağı ya da öleceği için böylece ortak olan temel çıkarlara sahip olmayacaklardır. Genel irade bu çıkarlarda dayanır.

Dördüncü soru şudur: Kamu yararını belirleyen kamu çıkarlarını mümkün kılan şey nedir? Bu sorunun yanıtı başlangıçtaki varsayımlarımıza göre belirlediğimiz haliyle temel çıkarlarımızdır; örneğin, temel çıkarlarımızı amour de soi ve amour-propre kapsamına girecek şekilde grupladığımız ilk varsayım. Ayrıca ortak ve sürekli toplumsal durumumuzu belirlemiş olan temel

çıklarlar da vardır: örneğin, durumumuzun bir toplumsal bağımsızlık durumu olduğu ve karşılıklı avantaja dayanan toplumsal işbirliğinin hem gerekli hem de mümkün olduğu hakikati.

Bu bizi beşinci soruya getirir: (ortak) temel çıkarlarımızı ne belirler? Bunun yanıtı Rousseau'nun insan doğası kavramı ve bu kavrama uygun ve esas olan temel çıkarlar ve kapasitelerdir. Ya da şöyle diyebiliriz: Sorunun yanıtı en temel boyutları bağlamında Rousseau'nun kişilik kavramındadır. İnaniyorum ki bu normatif bir kavramdır ve bu kavramdan temel çıkarlarımızın bir dökümü türetilir. Daha önce de belirtildiği gibi Rousseau aslında insanlara zengin ve fakir, güçlü ve zayıf arasındaki eşitsizliğinin aşırılıkları tarafından belirlenmiş, baskı ve itaatin sonucu ortaya çıkmış kötülükleri olan bir toplumun içindeki varlıklar olarak önem vermez. İnsanlara doğaları gereği, kendi kavramının ışığı dolayısıyla anlaşılabilir varlıklar olarak önem verir. Bu doğa bizim temel çıkarlarımızı belirler.

Burada toplumsal sözleşme doktrinleri açısından ortak olan şeye, yani sözleşmenin taraflarına atfedilen çıkarların bir normalleştirilmesine dikkat edin. Hobbes'ta bu, bizim öz-korunmadaki, aile şefkatindeki ve "zenginlik ve ferah bir yaşam araçları"daki temel çıkarlarımızdır. Locke'ta ise bu yaşamlar, özgürlükler ve mülklerdir. Rousseau'ya gelince ise incelemiş olduğumuz temel çıkarlardır. Herkesin aşağı yukarı aynı biçimde bu çıkarlara sahip olduğu ve mantıklı ve rasyonel olarak bu çıkarları aynı şekilde düzenledikleri varsayılır.

4. Herhalde Rousseau düşüncesinin bu yorumu onun genel irade konusunda SC, 2:3'te şu söyledikleri tarafından doğrulanmış oldu:

2:3.1. Genel irade daima haklıdır ve daima kamusal yarara eğilimlidir.

2:3.2. Bütünün iradesi ve genel irade arasında genellikle büyük bir fark vardır.

2:3.2. Genel irade sadece ortak çıkarı dikkate alır, oysa bütünün iradesi özel çıkarı dikkate alır ve bütünün çıkarı sadece özel iradelerinin toplamıdır.

2:3.2. Genel irade, özel iradelerden birbirlerini dengeleyen artılar ve eksileri çıkardıktan sonra kalan ve bu çıkarmalar tarafından değiştirilmiş olan bu iradelerin toplamının alınmasıdır.

2:3.3. Çok sayıda küçük farklılıklar genel iradeye yönelecek ve sonuç iradesi, insanların uygun şekilde bilgilendirilmeleri ve kendi aralarında herhangi bir iletişimleri bulunmaması koşuluyla daima iyi olacaktır.

2:3.3. Bir grup toplumsa baskın hale geldiğinde artık bir genel iradeden söz edilemez.

2:3.4. Genel irade iyi ifade edilecek olduğu için devlette hiçbir bölgesel kuruluş yoktur ve her bir vatandaş kendisi için karar verir.

2:3.4. Bölgesel kuruluşlar varsa, o zaman genel iradeyi açıklamak için sayılarını arttırmaları ve aralarındaki eşitsizliği önlemleri gerekir.

Bu ifadeler çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Ben özel çıkarlarımızın oyumuzu saptırmasının olası olduğunu belirttiği şeklinde okuyorum ve en iyi niyetlerin geçerli olduğu durumlarda, kamu yararını en iyi şekilde gerçekleştirmek konusunda bu niyetleri görmezden gelmeye ve kendi düşüncemize oy vermeye çalıştığımızda bile durum böyledir. Bu, oy vermenin bizim muhtemelen daha aşına olduğumuzdan çok farklı bir içe-

riğidir: Her zaman özel çıkarlarımıza oy verebileceğimiz. Fakat Rousseau'nun düşüncesini kabul edersek özel çıkarlar bilinçli oy vermeye engel değildir; özel çıkarlar kamu yararının akıl edilmiş düşüncesi şeklinde seçilirler, çünkü bu yarar tüm vatandaşların paylaştığı temel çıkarları karşılıyor olarak belirtilir.

Dolayısıyla Rousseau'nun neden şöyle şeyler söylediğini anlıyoruz: Genel irade sadece kamu çıkarını dikkate alır. Genel irade özel iradelerden birbirilerini dengeleyen artılar ve eksiler çıkarıldıktan sonra kalan şeydir. Bu artılar ve eksileri bizi şu ya da bu yönde sürükleyen önyargılara neden olan çeşitli özel ve belirli çıkarlar olarak okuyorum. İtinalı ve kamu yararını en iyi şekilde gerçekleştiren şeye göre düşüncemizi oylamaya niyetli olsak bile, dikkat etmediğimiz şekillerde özel çıkarlar tarafından etki edilmiş hedefi kaçırabiliriz.

Rousseau çok sayıdaki küçük farklılıkların yani çok sayıdaki küçük önyargıların genel irade ile birleşmesinin çok olası olduğunu söyler. Bu yüzden insanlar doğru şekilde bilgilendirilmişlerse ve kendi düşüncelerine oy veriyorsa, tüm oyun doğru olması oldukça muhtemeldir. Bu noktada onun aklındaki, her bir bilgilendirilmiş ve ihtiyatlı oyun doğru olmasının 50/50'den dikkat çekici düzeyde daha yüksek şansa sahip hakikatin bir örneği olarak görülebilmesi olabilir. Bu yüzden, böyle örneklerin (daha çok iyi bilgilendirilmiş vatandaşın ihtiyatlı oy vermesi) sayısı artarken olasılık oyların gerçekten kamu yararını gerçekleştiren düşünce üzerinde birleşmesi sonucunu artırır.*

* Tabii ki, bu yorumun işe yaraması için örneklerin birbirlerinden ayrı oldukları varsayılmalıdır. Aksi takdirde Bernoulli büyük sayılar yasası uygulanmaz. Muhtemelen bu Rousseau'nun vatandaşlar arasında neden hiçbir iletişim olmaması gerektiğini söylediğini de açıklar. Ama her durumda söz konusu analoji oldukça zorlama görünüyor. Bu konu K. J. Arrow tarafından şurada ele alınır: *Social Choice and Individual Values*, 2. basım (New Haven: Yale University Press, 1986), pp. 85f.

5. Beş sorunun yanıtlarını kısaca tekrar özetlersek:

- Genel irade toplumsal sözleşmeyle vücut bulan bir tüzel kişi ya da kamusal insan (politik yapı) üyesi olarak her vatandaş tarafından paylaşılan ve uygulanan düşünen aklın bir biçimidir (SC, I:6.10);
- Genel irade bu iradeyi vatandaşların kamu çıkarlarını gerçekleştirmeleri için mümkün kılan toplumsal koşullar olarak anlaşılan kamu yararını ister;
- Kamu yararını mümkün kılan kamu çıkarımızdır;
- Kamu çıkarlarımızı mümkün kılan paylaşılmış temel ihtiyaçlardır;
- Temel çıkarlarımızı belirleyen (Rousseau'nun tasavvur ettiği haliyle) ortak insan doğamız, temel çıkarlarımız, bu doğaya uygun temel çıkarlar ve kapasitelerdir; ya da alternatif düşünmek istersek, Rousseau'nun normatif bir düşünce olarak kişilik kavramıdır.

Bu beş soruyu yanıtladığımızda, genel iradenin geleneksel açıklamasını ve genel iradeyi mümkün kılanı elimizden geldiğince ileri sürdük. Geleneksel açıklamayla, genel iradenin kamu yararı, kamu çıkarları, temel çıkarlar ve insan doğası kavramı gibi geleneksel düşüncelerle ilgilenen açıklamayı kastediyorum.*

* Yorum açısından, insan doğamızı bu doğanın bu doğaya uygun temel çıkarlarıyla uygun olarak “insan doğasının esası” olarak adlandırmaya itirazım yok. Bu sadece bunu söylemekle, biraz daha ileri temellendirme yaptığımızı ya da zaten söylemiş olduğumuzun biraz daha derin (ya da metafiziksel) gerekçelendirmesini sunduğumuzu düşündüğümüz zaman itiraz edilebilir bir konudur. Bunun yerine Rousseau'nun görüşü açık düşünce üzerine düşündüğümüz her şeyi kapsıyorsa makul bir şekilde bir yargıda ve iddiada bulunabileceğimizi söyledim, o zaman da bu kendi başına kalır. Bir insanın yapabileceği tüm şey budur. Tabii ki düşüncesinin gerçekte yaptığı şey bu değildir.

Gelecek sefer, genel iradeyle ilgilenen diğler beş sorunun üzerinde duracağım. Bu soruları yanıtlayabilmek, genel irade fikrini anlayıp anlamadığımızı tespit etmek için iyi bir test olacak. Genel iradeye *Toplumsal Sözleşme*'de yapılan bazı referanslar anlaşılmaz haldeyken ben genel irade düşüncesinin kendisinin anlaşılır kılınabileceğine ve Rousseau'nun genel irade hakkında söyledikleri ana şeylerin tutarlı ve akıllıca olduğuna inanıyorum.

ROUSSEAU III

GENEL İRADE (II) VE TUTARLILIK MESELESİ

I. Genel İradenin Bakış Açısı

1. Genel irade konusundaki ve şimdiye kadar üzerinde durduğumuz beş soru belirtmiş olduğum gibi soyut, biçimsel bir niteliğe sahiptir. Şimdiye kadar gözden kaçan şey genel irade içeriğidir: yani, genel iradenin istediği ve temel yapıda gerçekleştirilmesini gerektirdiği belirli politik ilkeler, değerler ve toplumsal koşullardır.

Şu beş soruya yanıt vermek bu meseleler üzerine ışık yansıtacaktır:

- Genel iradenin bakış açısı nedir?
- Genel irade neden haklı olmalı, bütünden kaynaklanmalı ve bütüne uygulanabilmelidir?
- Genel irade ve adalet arasındaki ilişki nedir?
- Genel irade neden eşitliğe eğilimlidir?

(10) Genel irade vatandaş özgürlüğü ve ahlak özgürlüğü ile nasıl bir ilişki içindedir?

Bu beş sorunun yanıtları bize genel irade içeriği hakkında çok şey anlatır. Son soru göreceğimiz gibi özellikle önemlidir. Bu soruya ilişkin uygun bir anlayış Rousseau'nun düşüncesinin tüm gücünü anlamamanın anahtarını sunuyor bize.

2. Altıncı soruyla başlayalım: Genel iradenin bakış açısı nedir? Rousseau açısından (ortak çıkarlarımızı elde etmemiz için gerekli olan toplumsal koşullar tarafından belirlenen) kamu yararı faydacılık terimlerinin açıklamasını sunmaz. Yani, kamu yararını isterken genel irade, toplumsal koşulların toplumun tüm üyelerinin toplamının en büyük mutluluğu elde etmesi için gerekli olmasını (bireysel çıkarların tüm çeşitliliğinin en yüksek düzeyde gerçekleştirilmesini) istemez. *Political Economy*'de Rousseau, yönetime “çoğunluğun güvenliği için masum bir insanın kurban edilmesine izin verilmesi” şeklindeki veciz sözün “zorba yönetimin şimdiye kadar icat ettiği en iğrenç şey, amaçlanacak en büyük hata, kabul edilebilecek en tehlikeli ve toplumun temel kanunlarına en doğrudan aykırı durumlardan” biri olduğunu belirtir. Şöyle devam eder: “Bir insanın herkes için can vermesinin gerekmesindense, herkes araçlarını ve yaşamlarını, özel zayıflığın daima kamu gücü tarafından korunması ve toplumun her üyesinin tüm Devlet tarafından korunması amacıyla aralarındaki her bir insanın savunması için kullandı.”*

Burada Rousseau toplumsal sözleşme toplumunun temel kurallarının müşterek bir ilkede bulunmayacağı konusunda ısrarcıdır. Genel irade bireylerin sahip olduğu her türden tüm çıkarların toplamının yerine getirilmesinin maksimize edilmesini istemez. Daha çok, toplumun temel kuralları salt kamu çıkarlarını temel alır. (Hatırlatma, SC, 2:1.1.)

* bkz. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, s.220.

Kamu çıkarlarımızın belirli temel çıkarlar terimleriyle sunulduğunu gördük. Bu çıkarlar, kişiliğimizin ve mülkiyetimizin güvenliği konusunda sahip olduğumuz çıkarların yanı sıra kendini sevmenin iki doğal biçimi tarafından (amour de soi ve amour-propre) dışa vurulan çıkarları içerir. Mülkiyetin güvenliği, sadece sahiplikten çok, uygar toplumun avantajlarından biridir. (SC, 1:8.2)

Aynı zamanda (özgür irade ve geliştirilebilirlik olarak) potansiyellerimizin ve vatandaş özgürlüğünün sınırları içinde olduğunu gördüğümüz amaçlarımızı gerçekleştirme özgürlüğümüzün gelişimi için sahip olduğumuz ve genel toplumsal koşullarda yer alan çıkarlarımız vardır.

3. Her bir vatandaş için güvenceye alınmış –ve hem temel hem de özel, her türdeki çeşitli çıkarlarımızın en yüksek tatmini olmayan– çıkarımızı genel iradenin bakış açısından belirleyen bu temel çıkarlardır. Bu temel çıkarları herkes paylaşır. Temel kanunlar için uygun zemin, bu kanunların toplumsal işbirliği kanalıyla, herkesin kabul edeceği şartlarda bu çıkarların gerçekleştirilmesi için gerekli olan toplumsal koşulları güvenceye almalarıdır.

Bu düşünceyi genel irade bakış açısından ifade edersek, vatandaşlar olarak paylaştığımız temel çıkarları temel alan nedenlerin sadece anayasal normları ya da temel kanunları yaratırken birliğin üyeleri olarak hareket ettiğimizde söz konusu olan nedenler olarak hesaba katılmaları gerektiğini söylüyoruz. Bu bakış açısından devam edersek, bu temel çıkarlar, uygun nedenler düzenindeki özel çıkarlarımız üzerinde mutlak öncelik kazanır. Temel kanunlar için oy verdiğimizde, kendi düşüncemizi kanunların politik ve toplumsal koşulları, herkese kendi temel çıkarla-

rını gerçekleştirmeleri için eşit imkân sağlayarak en iyi düzeyde tesis etmesine göre açıklarız.

Bir bakış açısı fikrinin bu yorumlarda kullanıldığı haliyle bir üzerinde düşünülmüş neden fikri olduğunu ve böylelikle belirli kabataslak bir yapısı bulunduğunu not edelim: yani, çerçevesi belirli tür soruları –kamu yararını en iyi şekilde gerçekleştiren anayasal normlar ya da temel kanunlar hakkındaki soruları– düşünmek üzere belirlenmiştir ve sadece belirli tür nedenleri bir ağırlığa sahip olarak kabul eder. Böylece, buradan açıktır ki, Rousseau'nun düşüncesi benim kamu düşüncesi olarak adlandırdığım bir düşünce içerir.* Şimdiye dek bildiğim kadarıyla bu düşünce onunla ortaya çıkar, gerçi bu düşüncenin versiyonları daha sonra bu bağlamda ayrıca önemli yeri olan, Kant'ta da kesinlikle bulunur.

II. Genel İrade: Hukuk, Adalet ve Eşitlik Kuralı

1. Sonraki üç soruyu bir arada ele alarak daha kolay ilerleyebiliriz:

- Genel irade neden haklı olmalı, bütünden kaynaklanmalı ve bütüne uygulanabilmelidir?

* John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 91f. Kamu düşüncesi, devlet gücünün yaptırımları tarafından arka çıkılan kuralları birbirlerine dayatan birleşik bir yapı olarak eşit vatandaşlara uygun akıl yürütmedir. Akıl yürütmenin bahsi ve yöntemleri için paylaşılan kılavuzluk bu düşünceyi kamusal kılar, oysa anayasal bir rejimde konuşma ve düşünce özgürlüğü bu düşünceyi özgürleştirir.

- Genel irade ve adalet arasındaki ilişki nedir?
- Genel irade neden eşitliğe neden olur?

Genel irade bakış açısı bu üç soruyu birbirine bağlar ve nasıl birbirleriyle ilişkili olduklarını gösterir.* Haklı olmak üzere neden bütünden kaynaklanması ve bütüne uygulanması gerektiğini gösterir; adaletle ilişkisini ortaya koyar ve Rousseau'nun SC, 2:1.3'de belirttiği gibi neden eşitliğe yol açtığını anlatır. Yanıtın merkezi bir kısmı SC, 2:4.5'de şu şekilde yer alır:

Bizi toplumsal yapıya bağlayan yükümlülükler sadece karşılıklı olmaları bakımından zorlamaya dayanır ve doğaları öyledir ki bu yükümlülüklerin yerine getirilmesinde insan aynı zamanda kendisi için çalışmaksızın bir başkası için çalışamaz. Genel irade neden daima haklıdır ve neden bütün sürekli olarak her birinin mutluluğunu ister, eğer “her biri” kelimesini kendisine uygulayan hiç kimse olmadığı ve kendisini bütün için oy veren olarak düşünmediği için değilse? Hakkın eşitliğinin ve ürettiği adalet içeriğinin her bir insanın kendisi için tercihinden ve sonuç olarak insanın doğasından türediğini; genel iradenin, böyle güvenilir olduğu durumda tözünde olduğu gibi nesnesinde de genel olduğunu; bütünün bütüne uygulamasından kaynaklandığını ve herhangi bir bireye yöneltildiğinde doğal doğruluğunu yitirmesinin nesneyi belirlediğini kanıtlayan şey sınırlı nesnedir. Çünkü o zaman, bizim için yabancı olanı değerlendirirken bize kılavuzluk edecek hiçbir gerçek eşitlik ilkesi mevcut değildir.

* Takip eden yorumlar boyunca, genel iradenin çok karakteristik olarak ifade edildiği şekillerde, kamunun eylemlerinin temel politik ve esas yasaların yapılması olduklarını (SC, 2:12.2) böyle yasa yapım süreçlerinin kamu yararını en iyi şekilde güvence altına almasına gelince vatandaşların kendi düşüncelerine oy vermesi olduğunu aklınızdan çıkarmayın.

2. Bu olağanüstü bir paragraftır. Dikkatli okuduğunuzdan emin olun. Özetlemek mümkün. Rousseau genel irademizi temel toplum kanunları üzerine verdiğimiz bir oyda hayata geçirdiğimizde temel politik ve toplumsal kurumları dikkate alırız. Bu temel kanunlar, gerçekte toplumsal işbirliği koşullarını belirler –sınırlı hale getirir– ve toplumsal sözleşmenin kesin içeriğini sunar.

Böylece olan, aslında toplumun tüm üyeleri için oy veriyor olmamız ve böyle yaparak kendimizi ve temel çıkarlarımızı düşünmüyor olmamızdır. Temel bir kanun üzerine oy verdiğimiz için genel irade nesnesinde geneldir. Yani, temel kanunlar adı itibarıyla hiçbir bireye ya da birliğe değinmez ve bütüne başvurmalıdır. Bu yedinci sorunun ikinci kısmını tanımlar.

Dahası, her birimiz hepimizin ortak olarak sahip olduğu temel çıkarlarımızın kılavuzluğunda hareket ederiz. Böylece genel irade daima haklıdır ve vatandaşlar genel iradeleri sayesinde her birinin mutluluğunu ister. Çünkü oy verirken “her birini” bütün için oy verdikleri kendileri olarak kabul ederler. Genel irade herkesin genel iradenin bakış açısını benimseyerek başka herkes gibi aynı temel çıkarların rehberliğinde hareket ettiği bütünde bulur kaynağını. Bu da yedinci sorunun ilk kısmını yanıtlar.

Aynı zamanda genel iradenin neden adaleti istediğini de anlıyoruz. Yukarıda alıntılanan pasajda Rousseau genel iradenin ürettiği adalet ideasının, her birimizin kendimiz için sergilediği bir yeğ tutma tavrından kaynaklandığı ve böylece insan doğasından türediğini söyler (ya da ben bunu böyle yorumluyorum). Bu yeğ tutmanın adalet ideasını sadece genel irade bakış açısından ifade edildiği zaman yarattığını not etmek esastır. Bu bakış açısına göre –önceden taslağı hazırlanmış yapıya sahip düşünen aklımızın bakış açısı– desteklenmediği zaman, kedimizi yeğ tutmamız tabii ki, adaletsizlik ve hakkın çiğnenmesi sonucunu yaratır.

3. Ayrıca genel iradenin neden eşitliği istediğini anlıyoruz: istiyor ve bunun ilk nedeni, genel iradeye mahsus bakış açısının özellikleridir ve ikinci neden de kişisel bağımlılığın toplumsal koşullarını önleme çıkarımını da içeren temel çıkarların doğasından kaynaklanır. Bu koşullar amour-propre'miz ve geliştirilebilirliğimiz yozlaşmamışsa ve zorba yönetiminin iradesine ve belirli başkalarının otoritesine tabi değilsek önlenmelidirler. Bu temel çıkarların doğasını tanıyan vatandaşlar, kamu yararını en iyi şekilde destekler şekilde kendi görüşlerine oy verirken koşulların arzulanan eşitliğini güvenceye alan temel kanunlara oy verir.

Rousseau SC, 2:11.1-3'de eşitlik hakkındaki bu düşünceleri irdeler. Burada (2:11.1) özgürlük ve eşitliğin şunlar olduğunu belirtir: “bütünün her yasa yapma sisteminin nihai amacı olması gereken en büyük çıkarı... Özgürlüktür, çünkü bütünün özel bağımlılığı (dépendance particulière) Devlet yapısından fazlalık gücün çıkarılmasıdır; eşitlik çünkü özgürlük eşitlik olmaksızın tutunamaz.”

Rousseau açısından toplumsal sözleşme toplumunda özgürlük ve eşitlik, uygun bir şekilde anlaşıldığında ve gereğince ilişkilendirildiklerinde çatışma haline değillerdir. Bunun nedeni eşitliğin özgürlük için gerekli olmasıdır. Kişisel bağımsızlık eksikliği özgürlük kaybı anlamına gelir ve bu bağımsızlık eşitlik gerektirir. Rousseau eşitliği özgürlük için temel görür ve bu büyük çapta onu temel kılan şeydir. Eşitlik bununla birlikte sıkı eşitlik değildir: “Eşitliğe bakarsak, bu kelime güç ve zenginlik derecelerinin [herkes için] sıkı sıkıya aynı olması anlamında anlaşılmalıdır, daha çok güce dayalı olarak bütünün şiddet kapasitesinde olmaması ve gücün statü [otorite] ve kanunlar sayesinde olan dışında asla sarf edilmemesidir ve zenginliğe gelince,

hiçbir vatandaş bir başkasını satın alacak kadar varlıklı olmamalıdır ve hiçbir vatandaş kendisini satmak zorunda kalacak kadar fakir olmamalıdır.” (SC, 2:11.2)

Rousseau bu yumuşatılmış, kişisel bağımlılığa yol açacak kadar büyük olmayan ve ama vatandaş özgürlüğünün çıkarlarını ortadan kaldıracak kadar sınırlayıcı da olmayan eşitsizlik derecesinin uygulamada başarılamayacak bir fantezi olduğu görüşünü reddeder. Bazı istismarların ve hataların kaçınılmaz olduklarını onaylar. Fakat şunları söyler: “... bundan onun [eşitsizliğin] en azından düzenlenmemesinin gerektiği sonucu mu çıkar? Tam olarak [düzenlenmesi gerekir] çünkü şeylerin gücü, yasa yapma gücünün daima koruma eğiliminde olduğu eşitliği yok etme eğilimindedir” (SC, 2:11.3). Ayrıca “özel irade doğası itibariyle tercihler ve genel irade eşitliğe eğilimlidir.” (SC, 2:1.3)

Rousseau'nun bu yorumu ilk nedenin, tarafsızlık olarak adalette, neden temel yapının adaletin öncelikli konusu olarak alındığının bir atasıdır.*

4. Genel irade hakkındaki bu yorumları bir araya getirirsek: Genel iradenin bakış açısı kendi düşüncemize, hangi temel kanunların toplum sınırlarını oluşturan kamu çıkarlarını en iyi şekilde gerçekleştirdiğine göre oy verdiğimizde benimseyeceğimiz bir bakış açısıdır. Bu kanunlar genel olduklarından ve tüm vatandaşlara uygulandıklarından bu kanunlar hakkında başkala-

* Rawls, *Justice as Fairness*, 3, 4, 15. Toplumun temel yapısı, ana politik ve toplumsal kurumların birbiriyle uyularak bir toplumsal işbirliği sistemi oluşturma, bu kurumların temel hakları ve görevleri belirlemesi ve toplumsal işbirliği nedeniyle zamanla ortaya çıkan avantajların sınırlarının düzenlemesidir. Tam olarak temel bir yapı arka plan adaleti olarak adlandırabileceğimiz şeyi güvenceye alır. Adil arka plan koşullarının (özgür ve adil anlaşmalar) zaman içinde korunduğundan emin olmak için temel yapının adaletin öncelikli konusu olması esastır.

ıyla paylaştığımız temel çıkarların ışığında akıl yürütürüz. Bu çıkarlar bizim ortak çıkarlarımızı belirler ve bu çıkarları gerçekleştirmek için gerekli toplumsal koşullar da ortak yararı belirler.

Neyin kamu çıkarını gerçekleştirdiğine dair kabul edilmiş hakikatler ya da mantıklı inançlar genel irade bakış açısına göre akıl yürütmelerimizde uygun şekilde ağırlığı olan nedenlerin temelini sağlar. Genel irade bu uygun bakış açısını üstlenme kapasitemizin sonucudur. Politik toplum durumunda düşünülmüş neden için paylaşılmış kapasitemize başvurur. Bu itibarla genel irade *Second Discourse*'daki özgür irade için bir potansiyellik biçimidir: Toplum içinde yönettiği kamu yararlarını takip eden vatandaşlar tarafından gerçekleştirilir. Bunun bir sonucu özgürlüğümüzün gerçekleştirilmesinin –özgür irade için kapasitemizin tümüyle uygulanması olarak– belirli türdeki, temel yapısındaki belirli koşulları karşılayan bir toplumda mümkün olmasıdır. Bu çok önemli bir noktadır ve ilerleyen sayfalar buna geri döneceğiz.

Kendimize doğru soruyu sorduğumuz zaman Rousseau'nun neden iradelerimizin birbirleriyle örtüşme ve genel irade olma eğiliminde olduklarını düşündüğünü artık anlayabiliriz. Elbette ki, bu sadece bir eğilimdir ve bir kesinlik değildir, çünkü bilgimiz tam değil ve uygun araçlar hakkındaki inançlarımız mantıklı bir şekilde farklılaşabilir. Dahası yorumlama aşamasında mantıklı görüş farklılıkları olabilir –örneğin, insanların kendilerini satacak ve böylece kişisel bağımsızlıklarını kaybedecekleri kadar fakir oldukları mülkiyet düzeyi konusunda olduğu gibi.

III. Genel İrade, Ahlak ve Vatandaş Özgürlüğü

1. Bu bizi onuncu soruya getirir: genel irade nasıl vatandaş özgürlüğü ve ahlak özgürlüğüyle ilişkili hale geldi? Rousseau toplumsal sözleşme toplumunun temel politik ve toplumsal kurumlarıyla hem vatandaş özgürlüğü hem de ahlak özgürlüğünü yarattığına inanır. Toplumsal sözleşme vatandaş özgürlüğü için temel toplumsal arka plan koşullarını sağlar. Temel kanunların uygun bir şekilde kamu yararı için gerekli olan şeyin üzerine kurulduğunu varsayarsak, vatandaşlar kendi amaçlarının peşinden gitmede genel irade tarafından şart koşulan sınırlar içinde özgürdürler (SC, 1:8.2). Bu oldukça açıktır.

Daha derindeki soru ahlak özgürlüğüyle ilgilidir. O, toplumsal sözleşme toplumundan ne kazandığımızla ilgili açıklamasında şunları belirtir: “Uygar devletin daha önce belirtilen kazanımlarına ahlak özgürlüğü de eklenebilir, ki bu tek başına insanı güvenilir ve kendisinin efendisi kılar. Çünkü tek başına iştah güdüsü kölelikle ilgilidir ve insanın kendisine salık verdiği kanunlara itaat etmek ise özgürlüktür.” (SC, 1:8.3)

Benzer şekilde ahlak özgürlüğü de insanın kendisine salık verdiği kanuna itaat etmesine dayanır. Ve bu kanunun toplumsal sözleşme toplumunun temel kanunu olduğunu biliyoruz: yani, yasalar genel irade bakış açısından yapılmıştır ve uygun şekilde vatandaşların temel paylaşılmış çıkarlarını temel alır. Şimdiye kadar her şey yolunda ancak bundan başka ele alınması gereken daha çok şey varmış gibi görünüyor.

2. Herhalde sadece söylediklerimizi bir araya getirmemiz gerekiyor. Tüm gereklilik koşullarının toplumsal sözleşme top-

lumunu için yerine getirildiğini varsayıyorum. Açıkçası Rousseau durum hakkında onlar konuşmadıkça konuşmuyor. Bu onaylandığında, bu toplumda vatandaşlar ahlak özgürlüklerini şu açılardan gerçekleştirirler:

Bir açı şudur, kanuna itaat ederken ve genel iradenin şart koştuğu sınırlar içinde vatandaş özgürlüğümüzü yönetirken sadece genel iradeye göre hareket etmiyoruz, kendi irademize göre de hareket ediyoruz. Mantık, bizlim bu sınırları şart koşarken diğerleriyle birlikte özgürce oy verdiğimiz ve bunun bizim çoğunlukta olup olmadığımızı dayandırmasıdır. (Yine gereklilik koşullarını varsayarsak. Bu konuyla ilgili bkz. SC, 4:2.8-9)

Başka bir açı da, kendimize sunduğumuz kanunların toplumsal sözleşme koşullarını karşılaması ve bu sözleşmenin koşullarının şimdi olduğumuz halimizle bizim doğamızdan doğmasıdır. Yani Rousseau'nun kastettiği anlamda o koşullar temel çıkarlarımıza dayanır ve bu koşullar daima temel çıkarlarımızdır. Bu, yozlaşmış toplumların güzelliğini yitirmiş ve çarpıtılmış üyelerine baktığımız zaman bile böyledir, bu durumlar burada ilişkili olmasa da öyle olmadıkları anlaşılabilir. Bu toplumlarda insanlar kişisel çıkarlarının neler oldukları konusunda yanılıyor olabilirler, gerçi ahlak bozuklukları ve sefilliklerinden bir şeyin üzücü bir şekilde yanlış olduğunu kesinlikle bilirler.

3. Yine, toplumsal bağımsızlığımız nedeniyle toplumsal sözleşme koşulları hakkında kaygılanabiliriz. Bu bağımsızlığın anlaşma durumunun kurulmasındaki temel varsayımlarımızdan biri olduğunu hatırlayalım. Bu bizi bunaltıp özgürlüğümüzü sınırlamaz mı? Fakat Rousseau'ya göre bu bağımsızlığımız aynı zamanda doğamızın parçasıdır. Bu, onun "halkın kuruluşunu üstlenmeye cüret eden" kişi olarak yasa yapanın sahip olmasını

gerekli gördüğü niteliklerin bazılarında gösterilir. (SC, 2:7.3) Onun düşüncesinin birleşeni, temel çıkarlarımız ve özgürlük, geliştirilebilirlik kapasitemizin en yüksek ürününü sadece toplumda ya da daha özel olarak belirtirsek toplumsal sözleşme toplumunda verebileceğidir. Bu kadarı *Second Discourse*'da bile nettir.

Zorluğa neden olabilecek başka bir mesele de toplumsal sözleşmenin geçmiş bir zamanda gerçekleşmiş bir olay olduğu düşüncesidir. Bununla birlikte, Rousseau durumunda, onu yorumlarken durumu böyle gördüğünü düşünmüyorum –ya da daha doğrusu belki de bizim de böyle görmememiz gerektiğini.– Daha çok, süregiden bir şimdiki zaman yorumu yapıyorum: Bu, toplumsal sözleşme koşullarının Rousseau'nun anladığı anlamda daima iyi düzenlenmiş bir toplumda süregelen koşullardan ortaya çıktığı anlamına gelir. Bu yüzden vatandaşlar böyle bir toplumda her zaman toplumsal olarak bağımsızdırlar. Her zaman aynı temel çıkarlara sahiplerdir. Daima, uygun koşullarda özgür irade ve ahlak ve vatandaş özgürlüğünü gerçekleştirmek için aynı kapasitedelerdir. Her zaman *amour de soi* ve *amour-propre* tarafından harekete geçirilirler ve benzeri. Bu, toplumsal sözleşme durumu Rousseau tarzında kurulduğunda bu şekildeki şimdiki zaman yorumunun sonucudur.

Toplumsal sözleşme koşulları o zaman basit bir şekilde, vatandaşların temel olarak şimdi ve herhangi bir zamanda bu koşulları gerçekleştiren bir toplum içinde bulunuş tarzından ortaya çıkar. Bu yüzden bu koşulları tatmin eden kanunları takip eden ve bu kanunlara uygun hareket eden vatandaşlar kendilerine tanıdıkları bir kanuna göre hareket ederler. Ahlak özgürlüklerini gerçekleştirirler.

Sonuç olarak: Ahlak özgürlüğü, o zaman, doğru şekilde anlaşıldığında, basit anlamda, toplumun dışında mümkün değildir. Bunun nedeni, özgürlüğün mevcut duruma uygun olarak, üzerinde düşünülmüş neden yapısının hayata geçirilmesi ve bu yapı tarafından rehberlik edilmesidir. Bu, Rousseau açısından ahlak özgürlüğüdür. Ve sadece toplumsal bir bağlamda erişilebilir olan şu becerilere erişilmeksizin gerçekleştirilemez: düşüncenin ifade edileceği dil için gerekli tüm beceriler ve bunun ötesinde doğru bir şekilde düşünmek için gerekli düşünce ve kavramlar ve başka pek çok şey. Ayrıca, zorunlu güçleri en üst düzeyde gerçekleştirmek için belirli toplumsal olaylar olmaksızın da mümkün değildir.

IV. Genel İrade ve Stabil Durum

1. Hâlâ genel irade konusunda ele almadığımız ve doğrusu tümüyle ele alamayacağımız sorular var. Bunun nedeni *Toplumsal Sözleşme*'deki neredeyse her şeyin bir şekilde genel iradeye dayanıyor olmasıdır. İki soruyu dikkate almalıyız, öyleyse bu sorulara kısaca değineyim.

Son derste her politik hak ve adalet kavramını düşünürken ayırt edilmesi gereken, Rousseau'nun sorularını da içeren dört soru listelediğimi hatırlayın: yani,

- (1) Kavram mantıklı ya da politik hak ve adaletin gerçek ilkeleri konusunda neler söyler ve bu ilkelerin doğruluğu nasıl kanıtlanır?

- (2) Bu ilkeleri en etkili şekilde gerçekleştiren işleyebilir ve uygulanabilir politik ve toplumsal kurumlar nelerdir?
- (3) İnsanlar hak ilkelerini hangi şekillerde öğrenirler ve zaman içinde stabil durumu korumak için bu ilkelere uygun hareket etme motivasyonunu nasıl kazanırlar?
- (4) Hak ve adalet ilkelerini gerçekleştiren bir toplum nasıl ortaya çıkabilir ve eğer böyle toplumlar varsa bazı gerçek durumlarda nasıl ortaya çıkmıştır?

Toplumsal sözleşme düşüncesini ilk iki soruya yönelerek yorumladık. Rousseau açısından politik hak ilkeleri bu sözleşme koşullarını karşılayan ilkelere ve bu koşullar belirli ilke ve değerlerin bu toplumun temel yapısında hayata geçirilmesini gerektirir. Üçüncü soru, stabil durumu sürdürmeye yardım eden psikolojik güçler ve bu güçlerin nasıl kazanılıp öğrenilecekleri hakkındadır. Dördüncü soru toplumsal sözleşme toplumunun ortaya çıkabileceği başlangıçlar ve süreçler hakkındadır.

Toplumsal Sözleşme SC, 2:7-12'de yasa yapıcının (ya da yasa sunucunun), halka temel haklarını veren devlet kurucusunun ilginç şeklini buluruz. Yasa sunucu hükümet ya da egemen güç değildir ve anayasayı oluşturmak onun rolü olduğundan, bu anayasada hiçbir rolü yoktur. Ne de bir hükümdarın olarak rolü vardır, “Çünkü, kanunlar üzerinde otoriteye sahip olan biri aynı zamanda insanlar üzerinde otoriteye sahip olamaz” (SC, 2:7.4). İradesini halka dayatma hakkı yoktur. Olağanüstü bir akla ve bilgiye sahip olarak görülürken, yasa yapıcı olarak kendi işinde hiçbir otoritesi bulunmaz ve ancak halkı kanunlarını kabul etmeleri için bir şekilde ikna etmelidir. Tarihsel olarak bu, genelde halkı kendilerine kanun yapan kanalıyla sunulan kanunların tanrılar

tarafından gönderildiğine ikna ederek yapılmıştır. Din ve ikna, adil bir devletin kuruluşunda gerekli görülür.

2. Yasa sunucunun Rousseau'nun doktrinindeki rolü nedir? Bu açıklamanın Rousseau'nun az önce listelenen sorulardan ikisini ele alma şekli olduğuna inanıyorum. SC, 2:6.10'a bakarsak bu soruların her birine dayanan pasajlar buluruz. Buna göre Rousseau şunları söyler:

Kanunlar uygun şekilde sadece uygar toplum koşullarını belirliyor. Kanunlara tabi olan halkın kanunların yaratıcısı olması gerekir. Sadece bir birlik oluşturanlar toplum koşullarını düzenleme hakkına sahiptirler. Fakat bu koşulları nasıl düzenleyecekler? Ortak mutabakata göre mi düzenlenecekler, ani ilhama göre mi? Yasaları formüle etmek ve önceden yayınlamak için gerekli uz görüşlülüğü halka kim kazandıracak? Genelde kendisi için neyin iyi olduğunu pek bilmediği için ne istediğini bilmeyen kör bir çoğunluk kendi başına bir yasa yapma sistemi kadar muazzam ve zor olan bir süreci nasıl üstlenecek? Genel irade daima haklıdır ancak genel iradeye yön veren değerlendirme daima açık fikirli değildir... Özel bireyler onların reddettikleri faydayı görür; halk ise görmediği faydayı ister. Hepsi kılavuzluk ihtiyacına sahip olmak açısından eşit durumdadırlar. Birinci grupta yer alanlar kendi iradelerinin kendi akıllarına uymasını sağlamak zorunda olmalıdır. İkinci grupta yer alanlara ise ne istediklerini bilmeleri öğretilmelidir... Bundan bir yasa yapıcı için duyulan ihtiyaç ortaya çıkar.

Burada Rousseau'nun aklında dördüncü soru vardır, başlangıçlar ve geçiş sorusu: özgür, eşit ve adil toplumsal ortamın yokluğunda süregelenmiş olması gereken büyük engeller göz önüne

alındığında bir toplumsal sözleşme toplumunun nasıl hep ortaya çıkabildiğini sorar. Rousseau kesinlikle bir yasa sunucun kişiliğinde, bir tür nadir bulunan ongunluğun bulunmasının gerekli olduğunu belirtir. Antik Yunan'dan Lycurgus'dan bu rolü, anavatan kanunlarını sunmak için tahtından çekilerek yerine getirmiş tarihsel bir örnek olarak bahsedilir (SC, 2:7.5). Sadece böyle bir yasa sunucu insan doğasını kanunlar ve kurumların insanların karakterleri ve çıkarlarını dönüştürmek için nasıl ayarlanmasını gerektiğini bilmek için yeterli bilgiye sahip olacaktır ki, tarihsel koşullar göz önünde bulundurulduğunda eylemler bu ayarlamaların tembih ettikleriyle uyumlu olsun. Ve sadece böyle bir yasa sunucu halkı her şeyden önce bu kanunlara riayet etmeye ikna edebilirdi.

3. Rousseau'nun ayrıca stabil durum meselesiyle ilgilendiği söylediği başka şeylerde de gösterilebilir. Bu yüzden, SC, 2:7.2'de şunları söyler: “Büyük bir hükümdarın [Rousseau'nun kolektif bir yapı olarak yönetim için kullandığı terim budur] nadir bulunan bir insan olduğu doğruysa, büyük bir yasa yapıcı hakkında ne diyebiliriz? İlki sadece sonrakinin önerdiği modele itaat etmek zorundadır. İkincisi makineyi icat eden mühendistir: ilki ise makineyi bir araya getiren ve çalıştırmaya başlayandır.” Ayrıca şunu ekler: “Montesquieu toplumların doğuşu üzerine, cumhuriyetlerin liderlerinin kurumları yarattığını belirtir, bunun ardından, cumhuriyet liderlerini oluşturan da kurumlardır.”

Daha sonra, SC, 2:7.9'da Rousseau şunları belirtir: “Ortaya çıkan bir halkın politikaların sağlıklı düsturlarını takdir etmeleri ve devlet idaresinin temel kurallarına uymaları için, sonucun neden olması gerekirdi; kurumun sonucu olan toplumsal ruhun toplumun kendisinin kuruluşunu yönetmesi gerekirdi ve insanların kanun araçları sayesinde olmaları gerektiği gibi kanunlardan önce gelmesi gerekirdi.”

O kadar ki: “Ulusların babalarını her zaman cennetin aracılığına başvurmaya ve kendi bilgeliklerini Tanrılara atfetmeye zorlayan şey budur.” (SC, 2:7.10)

Rousseau'nun üçüncü, stabil durum sorusu hakkında konuştuğu, bu soruyu yukarıdakilerin belirttiği yapıya yerleştirdiğimizde açıktır: Yani, politik kurumların kurulma aşamasında, bu kurumları kuran yasalar yapmak için gerekli olacak olan toplumsal ruhu oluşturmakla ilgili olmasının nasıl gerçekleştiği. Çünkü kurumlar kendilerini yasayla yaratacak ruhu oluşturuyorsa dayanıklı ve stabil olacaklardır.

Yasa yapıcının çalışması tarafından neden olunan Doğa durumundan (*Second Discourse* tarihinin erken aşaması) değişimin ne kadar geniş kapsamlı olduğu, Rousseau'nun daha önce, SC, 2:7.3:'te söyledikleriyle kanıtlanır:

Bir halkın kuruluşunu üstlenmeye cesaret eden insan, doğasını değiştirme kapasitesinde olduğunu hisseder; tabiri caizse; kendinde mükemmel ve sağlam bir bütün olan her bireyi bu bireyin bir bakıma hayatını ve varoluşunu kazandığı rolden daha büyük bir bütünlüğe dönüştürmek; insanın yapısını onu güçlendirmek için değiştirmek; eksik ve ahlaki bir varlığı hepimizin doğadan edindiği somut ve bağımsız varlıkla değiştirmek kapasitesinde. Kısaca insanın kendi güçlerini ona yabancı olan ve başkalarının yardımı olmaksızın yararlanılamayan güçler kazandırmak için elinden alması gerekir... Ki, her bir vatandaş, başkaları olmaksızın hiçbir şeyse ve hiçbir şey yapamazsa ve bütün tarafından elde edilen güç tüm bireylerin doğal güçlerinin toplamına eşitse ya da üstünse denebilir ki, yasalar mümkün olan en yüksek mükemmellik noktasına ulaşmıştır.

Bu olağanüstü bir paragraftır. Rousseau'nun bizi her ne kadar kişisel olarak bağımsız olsak da (yani başka özel bireylere bağımlı olmamak anlamında) ne dereceye kadar, toplumsal olarak toplumsal sözleşme toplumuna bağımlı insanlar olarak düşündüğünü açıklar. Toplumda elde ettiğimiz güçler sadece toplumda ve öyleyse diğer insanların bütünleyici güçleriyle işbirliği halinde kullanabileceğimiz güçlerdir. Müzisyenlerin eğitilmiş güçlerinin en yüksek verimliliklerine diğer müzisyenlerle oda müziği ve orkestralarda uygulandıklarında ulaştıklarını düşünün.

4. Rousseau'nun yasa sunucu hakkında, herkesin kabul edeceği gibi alışılmışın dışında bir şekilde söyledikleri onun hitap ettiği iki soruyu kavradığımızda yeterince açıktır. Yasa yapıcının rolü hakkında gizemli hiçbir şey bulunmaz, ama yine de böyle bir canlı nadir bulunabilir bir canlıdır.

İlk tarihsel kökenler meselesini ele aldığımızda toplumsal sözleşme toplumunun birçok şekilde ortaya çıkabileceği açıktır. Örneğin, yüzyıllar boyunca, bir şiddetli din savaşları serisiyle tedricen ortaya çıkmış olabilir, insanlar en sonunda böyle mücadelelerde güce başvurmanın artık uygulanabilir olmadığını düşünme noktasına ve istemeden de olsa özgürlük ve eşitlik ilkelerini bir *modus vivendi* (yaşam tarzı) olarak kabul etme noktasına gelmiştir. Dini hoşgörü bu şekilde ortaya çıkmış görünür. Her ne kadar Hıristiyanlık âleminin bölünmesi korkunç bir facia olsa da yine de hoşgörü bitmek bilmeyen için savaş ve toplumun yıkılmasından daha iyi bir seçenek olarak görünmüştü.

Bu yüzden sonraki nesiller kendi içlerinde belirli ilkeleri, din savaşları son bulduktan sonra olduğu kadar uygun bulabilirler, din özgürlüğü ilkeleri tedricen temel anayasal özgürlükler olarak kabul edildi. Daha önceki nesillerin, daha sonra gelen, bu ilkelere göre yetişmiş olanların kabul etmeleri için sahip olduklarından

farklı nedenlerle ilkeler ve kurumlar önerebilecek olması basmakalıp bir sözdür. Aksi halde toplum gelişebilir miydi?

Rousseau'nun yasa sunucuyu sunuş biçiminden açık ki o, insanların bir anlaşmaya dahil olmasının politika öncesi aşamadan temel kurumları toplumsal sözleşmenin gerekli koşullarını uygulamış olan bir topluma geçiş olabildiğini hiç düşünmez. Bu, *Second Discourse* tarihinin ilk çağlarında yaşamış bir halkın, özgür, eşit ve adil bir doğa durumundaki toplumun genel bir iradesi olan vatandaşlara dönüşmüş olması şeklinde olmuş olamaz. Genel bir iradeye öncülük eden kurumlar halkı kendi otoritesinin daha yüksek düzeyde olduğuna ve bu yüzden önerdiği kanunlara uymaları gerektiğine ikna eden yasa sunucu tarafından tasarlanır. Zamanı gelince sonraki nesiller bir genel iradeye sahip olma ve bu iradeyi idame ettirme aşamasına gelir. Toplum kurulduğunda ve işlemeye başladığında, stabil bir denge durumundadır: toplumun kurumları bu kurumların altında yaşayanlarda genel iradenin bu denge durumunu, sonradan gelen nesiller de bu aşamaya geldiğinde sürdürmek için ihtiyaç duyduğu şeyi yaratır. Rousseau'nun Montesquieu'ya (yukarıda alıntılı olduğu gibi) değinmesi bu noktayı kusursuzca ortaya koyar.

Rousseau'nun yasa yapıcı/yasa sunucusu, öyleyse, sonuç olarak, soruların ikinci çiftini yanıtlamak için sunulmuş kurgusal bir figür a–*deus ex machina*– (beklenmedik yardım) olarak görülmelidir: ahlaki öğrenme ve stabil durum sorusuyla diğer, tarihsel kökenler sorusu. Bu icat, bütünlükte ve Rousseau'nun görüşünü anlamada, bazen iddia edildiği gibi problemler yaratmaz. Bunu dört soruyu birbirinden ayırdığımızda görürüz ve toplumsal sözleşme toplumunun ortaya çıkabileceği farklı yollar olduğunu fark ederiz.

V. Özgürlük ve Toplumsal Sözleşme

1. Hâlâ toplumsal sözleşme probleminin ikinci kısmını tartışmamız gerekiyor. Rousseau'nun bu probleme ilişkin bir birlik yapısı keşfederek, böylece kendimizi diğerleriyle birleştirerek, sadece kendimize boyun eğdiğimiz ve önceden olduğumuz kadar özgür kaldığımız ifadesini hatırlayalım. (SC, 1:6.4) Önceden olduğumuz kadar özgür kalmanın nasıl mümkün olduğu, Rousseau genel iradenin yüce yönetiminde kendimizi sahip olduğumuz tüm güçlerle topluma sunduğumuzu ve bunun karşılığında topluma hiçbir hak talebinde bulunmadığımızı vurguladığında yüksek ölçüde kafa karıştırıcıdır. Bazıları onun doktrininde totaliter bir ima gördü ve bizim özgür olmak zorunda olduğumuz şeklindeki yorumunu belirgin bir şekilde uğursuz buldu.

Bu yorumu düşünelim ve bu yorumu sadece kendimize boyun eğmemizle ve şu anki varlığımızla toplumsal sözleşmeden önceki kadar özgür olmamızla tutarlı bir şekilde okumanın bir yolunun olup olmadığını görelim. İlgili pasaj şu şekilde: "... toplumsal sözleşmenin etkisiz bir formül olmaması için, kendi başına başkalarına [başka taahhütlere] güç kazandırabilen şu sözleşmeyi örtülü bir şekilde içerir: genel iradeye boyun eğmeye direnen her kim olursa olsun, tüm yapı tarafından genel iradeye itaat etmeye mecbur kılınacaktır; ki bu da onun özgür olmaya zorlanacak olmasıdır." (SC, 1:7.8)

Rousseau'nun burada kast ettiği şeye uygar toplumu içeren gelecek bölüme bakarak bir başlangıç yapıyoruz. Bu bölüm onun görüş ve ruh halinin *Second Discourse*'daki görüş ve ruh halinden farklı bir yöne kaydığını gösteriyor. Burada doğa

durumundan geçiş uygun biçimde tasvir edilir, her ne kadar politik otoritenin büyük ölçüde suistimalinden rahatsız olmadığımızı esas alan önemli bir hükümlerle olsa da. Şunları söyler: “Doğa durumundan uygar duruma bu geçiş insanda, onun davranışındaki iç güdüyü adaletle değiştirerek ve eylemlerine önceden yoksun olduğu ahlaklılığı kazandırarak dikkat çekici bir değişiklik yaratır... Her ne kadar bu durumda kendisini doğanın sunduğu pek çok avantajdan mahrum bıraksa da, çok büyük avantajlar kazanır, melekeleri hayata geçirilir ve gelişir, düşünceler genişler, duyguları soylulaşır ve tüm ruhu öyle bir noktaya doğru evrim geçirir ki bu yeni koşulun suistimalleri, ardında bıraktığı koşulların altında onun onurunu sık sık incitmediyse, onu bu durumda sonsuza dek koparmış olan ve onu akılsız, sınırlı bir hayvan olmaktan zeki bir varlığa ve insana dönüştürmüş olan mutlu anlar için ara vermeden şükretmelidir.” (SC, 1:8.1)

Buradan da, insan doğamızın, kişisel bağımsızlık koşulları altında iki potansiyelimizi geliştirip gerçekleştirmekteki temel çıkarının sadece politik toplumda ya da daha doğrusu toplumsal sözleşme toplumunda hayata geçiyor olduğu açıktır. Sonraki bölümde Rousseau, uygar toplumla birleşirken yitirdiğimiz doğal özgürlüğü edindiğimiz uygar özgürlük ve yasal mülkiyet hakkından ayırıyor. İnsanın sivil toplum girişiyle birlikte aynı zamanda şunları kazandığını belirterek devam ediyor: “ahlak özgürlüğü, ki bu, kendi başına, insanı tamamen kendisinin efendisi yapar. İştah güdüsü tek başına kölelikle ilgilidir ve hukuka riayet etmek de insanın kendisine telkin ettiği bir şey olduğundan özgürlüktür.” (SC, 1:8.3)

Şimdi Rousseau'nun düşüncesi burada kesinlikle sadece herhangi bir kanuna boyun eğmeyi kendimize telkin edebilmemi-

zin özgürlük olduğu değildir: Bir düşüncesizlik anında kendime çılgınca bir kanunu telkin edebilirim! Hayır. O, vatandaşlar olarak, genel irade görüş açısından temel kanunlara oy verdiğimiz zaman ve (inanç ve bilgimiz göz önünde bulundurulduğunda) tüm vatandaşların teyit ettiğini düşündüğümüz, kamu yararını gerçekleştirmek için hangi kanunların en iyi çerçevelenmiş kanunlar olduklarına dair düşüncelerimizi sunduğumuz zaman kendimize vatandaşlar olarak telkin ettiğimiz kanunları net bir biçimde aklında bulundurur.

Fakat gördüğümüz gibi, bunu yaptığımızda özgürlüğümüzle ve kişisel bağımsızlığımızı sürdürmekle ilgili temel çıkarlarımız benzeri şeyler tarafından harekete geçiriliriz. Bu temel çıkarlar diğer öteki çıkarlarımız üzerinde bir önceliğe sahiptir: temel olarak, kişisel bağımlılık olmaksızın özgür irade ve geliştirilebilirlik kapasitemizi hayata geçiren özgürlüğümüzün ve eşitliğimizin temel koşullarını amaçlarlar. Genel iradeyle –düşünen aklın bir biçimiyle– uyum içinde yapılmış kanunlara riayet ederken ahlak özgürlüğümüzü gerçekleştiririz. Tümüyle gelişmiş bu akıl kapasitesiyle özgür iradeye sahibizdir: en uygun akılları anlayabileceğimiz ve bu akılların rehberliğinden yararlanabileceğimiz bir pozisyondayızdır.

2. Bu arka plandan sonra, özgür olmaya zorlanmakla ilgili yorumu geri dönelim. Dil kışkırtıcıdır, öyle diyelim; ancak biz bunun ötesindekini araştırıyoruz. Hemen önce davranan paragrafta (SC, 1:7.7) ayrı bir birey olarak (“doğal olarak bağımsız varlığımız”) sahip olduğumuz özel irade ile bir vatandaş olarak sahip olduğumuz genel iradeyi karşılaştırır. Şunları söyler: “Onun [vatandaşın] özel çıkarı ona kamu çıkarından epey farklı bir şey söyleyebilir. Mutlak ve doğal açıdan bağımsız varlığı,

onu dava arkadaşlığını ücretsiz bir katkı olarak borçlu olduğu, diğerlerine zarar verecek olanın kaybının buna yapılacak ve ona sıkıntı yaratan masraftan daha az olduğu şeklinde bir düşünceye sevk edebilir... Vatandaşlık haklarının tadını, bir vatandaşın görevlerini yerine getirmeden çıkarmak isteyebilir.” (SC, 1:7.7)

Rousseau'nun aklında bizim bugün kolektif olarak avantajlı işbirliği şemaları için kullandığımız bedavadan yararlanma durumunu bulundurduğu açıktır. (Rousseau bu problemi, “hakları görevlerle birleştirmek için düzenekler olmalı,” dediği SC, 2:6.2'de belirtir.)

Aşına bir tür örnek olarak, arabalardaki kirlenme denetimi düzeneğini düşünün. Her bir araçtan herkesin temiz havadan edilen yararının ederi olarak 7\$ kazandığını varsayalım, (her bir vatandaşa 7\$ kazanç) ancak bir araç her kişiye 10\$'a mal olur. 1.000 vatandaşın yaşadığı bir toplumda her araç 7.000\$ değerinde katkı sağlar; tüm araç düzenekleri dikkate alındığında, her vatandaşın net kazancı $7n-10$ ise (n = vatandaşların sayısı); bu kazanç $n > 1$ olduğundan büyüktür. Yine de her vatandaşın ötekilerin kazancına el koyması göz önüne alındığında her vatandaş döneklilik ederek kazanabilir.*

Rousseau sanırım mevzubahis bireyin birlik içinde, araçlara ihtiyaç duyduğu ve bu araçların düzeneklerinin denetimlerinden emin olmak için (denetimin maliyetini vergiler ya da harçlarla karşılayarak) oy verdiğini düşünüyor. Kendimize sunduğumuz kanunlara itaat etmemiz ve en iyi nedenler lehinde oy vermemiz için cezalarla zorlanmış olarak, genel irade bakış açısına göre bizzat teyit ettiğimiz kurallara tabi oluruz. Şimdi, bu bakış açısı ahlak bakış açımızdır ve bu şekilde yapılmış kanunlara uygun

* Peter C. Ordeshook'un örneği, *Game Theory and Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s.201f.

hareket edebiliyor olmak bizi iç güdü düzeyinden yükseltir ve kendimizin tam olarak efendisi kılar. Dahası, kimse, yine de mantıklı bir şekilde yakınabildiğimiz kesilen para cezasını ödemek zorunda kalmak istemez. Rousseau'nun bakış açısına göre temel çıkarlarımız düzenleyici çıkarlarımızdır; toplumsal sözleşmede özel çıkarlarımızı genel irade tarafından, başkalarıyla paylaştığımız temel çıkarların rehberlik ettiği irade tarafından teyit edilmiş temel politik kanunların sınırlarında gerçekleştirmeyi kabul ederiz.

Fakat tabii ki Rousseau önceki kadar özgür kaldığımızı söylerken doğru bir şey söylemiyordu. Aslında, artık doğal olarak hiç de özgür değilizdir. Ahlaken özgürüzdür ancak önceki kadar özgür değilizdir. Daha iyi ve oldukça farklı açıdan özgürüzdür.

VI. Rousseau'nun Eşitlik Üzerine Düşünceleri: Hangi Yönlerden Kendine Özgüdür?

1. Bu dersin §2.3 bölümünde Rousseau'nun özgürlük ve eşitliğin “her şeyin en iyisi olduğunu, her meşru sistemin hedefi olması gerektiğini,” ve bu özgürlüğün eşitlik olmaksızın sürmeyeceğini söylediğini görmüştük. İlk Rousseau dersinde eşitsizlik türleri ve kaynakları ve yıkıcı sonuçları hakkında söylemiş olmamız gerekenleri ele almıştık. Şimdi Rousseau'nun eşitlik üzerine düşüncesinde ona özgü olan şeyin ne olduğunu düşünmeliyiz. Eşitsizlikleri düzenlemek istediğimiz için karşımıza çıkabilecek birkaç nedeni konu dışına çıkmamaları amacıyla tekrar gözden geçirelim.

(a) Bir neden acıyı hafifletmedir. Özel koşulların yokluğunda, birkaç ya da hatta pek çok kişi mahrumken ve cefa çekiyorken, buna ilaveten tedavi edilebilir hastalıklardan ve açlıktan mustaripken toplumun bir kesiminin ya da çoğunun ferah ferah yaşaması yanlıştır. Daha genel olarak insan böyle durumları kaynakların yanlış tahsis edilmesi olarak görebilir. Örneğin, faydacı bir bakış açısından (Pigou tarafından *Economic of Welfare* eserinde belirtildiği gibi) gelir dağılımı eşitsizken, toplumsal ürün verimsiz kullanılır. Yani, daha az acil olan, zenginlerin ihtiyaçları ve hatta boş hazları ve hevesleri şımartılırken daha acil ihtiyaçlar ve eksikler yerine getirilip giderilemez. Bu görüşe göre, geleceğe dayalı üretim üzerine etkileri bir kenara bırakırsak, gelir öyle bir dağıtılmalıdır ki, herkesin söz konusu olduğu bir durumda yerine getirilmemiş en acil eksiklikler ve ihtiyaçlar yerine getirilir. (Bu, insanların kişilerarası karşılaştırmalar yapmanın yanı sıra benzer fayda işlevleri olduğunu varsayar.)

Bu durumda bize sorun çıkaran şeyin eşitsizlik olmadığını not edelim. Ne de hatta eşitsizlik etkileri nedeniyle sorunlar yaşarız, şu kadar ki, bu etkilerin acıya ya da yoksunluğa neden olduğu durumlar hariç ya da şeylerin verimsiz ve savurgan paylaşılması olarak gördüğümüz başka şeyleri kapsayan durumlar hariç.

(b) Politik ve ekonomik eşitsizlikleri kontrol etmek için başka bir neden bir toplum kesiminin kalanı üzerinde baskın olmasını önlemektir. Bu iki tür eşitsizlik büyük olduğunda, el ele ilerleme eğilimindedirler. Mill'in söylediği gibi, politik gücün temelleri (eğitilmiş) akıl, mülkiyet ve işbirliği gücüdür, bu sonuncusuyla o, bir insanın politik çıkarlarını takip

etmek için işbirliği yapma becerisini kasteder. Bu güç çok az insana, politik süreç üzerindeki kontrolleri sayesinde, baskın pozisyonlarını güvenceye alan ve sadece politikada geçerli olmayan fakat ekonomide de geçerli olan bir hukuk ve mülkiyet sistemi yaratmalarına izin verir. Bu onların, neredeyse tamamı toplumun zamanla nasıl bir şekil alacağını belirleyen şeylerin tümü olan, reel tasarrufun (yatırım) hem yönetilmesine hem hacmine ve inovasyon hızına şekil vermenin yanı sıra neyin ürettirileceğine karar vermelerine, çalışma koşullarını ve istihdam hadlerini kontrol etmelerine olanak tanır.

Başkalarının tahakkümüne girmeyi kötü bir şey olarak ve hayatımızı olabileceği kadar iyi, mutlu kılmayan bir şey olarak görürsek politik ve ekonomik eşitsizliğin etkileriyle endişeli olmalıyız. Çalışma fırsatlarımız çok iyi değildir; işyeri ve ekonominin genel yönetimi üzerinde daha fazla kontrol isteriz. Gerçi şimdiye kadar eşitsizliğin kendinde hem adaletsiz hem de kötü olduğu açık değildir.

(c) Üçüncü bir neden bizi eşitsizliğin kendisinde neyin yanlış olabileceğine daha çok yakınlatacak gibi görünüyor. Belirli politik ve ekonomik eşitsizliklerin genellikle alt statüdekilerin kendileri tarafından ve başkaları tarafından bayağı görünmesine yol açabilecek toplumsal statülerin eşitsizlikleriyle ilişkili oldukları gerçeğini dayanak alıyorum. Bu geniş ölçüde, bir yandan saygıya dayanan itaati ve gurursuzluk tavırlarını ve öte yandan da hor görme tavrını besleyebilir. İnsanların kendilerini nasıl gördükleri başkaları tarafından nasıl görüldüklerine dayandığı için, özsaygı (*amour-propre*), kendini beğenme algıları, kendilerine güvenleri, diğer insanların yargı ve değerlendirmelerine bağlıdır.

Bu politik ve ekonomik eşitsizlik etkileriyle ve statülerin olası kötülükleriyle Rousseau'nun endişelerine çok daha yakınızdır. Kesinlikle, bu kötülükler ciddidir ve tavırlar, statüler, sıralamaların oluşturduğu şeyler büyük ahlak bozuklukları olabilir. Fakat yine de eşitsizliğin, eşitsizlikten acı duyanlar üzerindeki yanlış ve adaletsiz etkilerinden ziyade kendinde yanlış ya da adaletsiz bir şey olduğu sonucuna vardık mı?

Şu anlamda kendinde yanlış ya da adaletsiz bir şey olmaya daha yakındır: herkesin en yüksek statüye sahip olamadığı bir statüler sisteminde. Bu konumsal bir şeydir, bazen söylendiği gibi, yüksek statüler kendisinin altındaki diğer konumlara dayanır; bu yüzden yüksek statüye böyle önem verirsek, aynı zamanda kaçınılmaz olarak başkalarının daha düşük statüde olmasına önem veriyor oluruz. Bu, statü konumları büyük toplumsal öneme sahip olduklarında yanlış ya da adaletsiz olabilir ve özellikle de statü bize doğumla ya da cinsiyet ya da ırkın doğal özellikleriyle atfedildiği zaman ve kazanılmış ya da başarılmış olarak geçmediği zaman. Bu yüzden bir statüler sistemi, belirlediği sıralamalara bu statülerin genel çıkarı hizmetlerindeki toplumsal rollerinin ayarlayabildiğinden daha çok önem ithaf ediliyorsa adaletsizdir.

(d) Bu Rousseau'nun çözümünü belirtir: yani, politik toplumda herkesin eşit olması gerektiğini. Ancak bunu ayrıntılandırmadan önce, kısaca, toplumun temel yapısı dürüst prosedürlerin kullanımını önemli kıldığı her koşulda eşitsizliğin kendinde yanlış ya da adaletsiz olabileceğinden bahsedeyim.

Adil prosedürlerin iki örneği; dürüst, yani, ekonomide açık ve işleyebilir rekabetçi pazarlar ve dürüst politik seçimler. Bu

tür durumlarda belirli bir eşitlik ya da iyi ayarlanmış eşitsizlik politik adaletin temel bir koşuludur. Burada tekelleşme ve akrabaları engellenecektir, sadece kötü etkileri aralarındaki verimsizlik dolayısıyla değil, fakat aynı zamanda özel bir ayarlama olmaksızın dürüst olmayan pazarlara yol açtıkları için de. Aynı tür gözlem, politikadaki zengin birkaç kişinin baskın olmasıyla sonuçlanan dürüst olmayan seçimler için de geçerlidir.*

2. Rousseau açısından eşitlik düşüncesi en yüksek düzeyde, en çok öneme sahip düşüncedir: yani, politik sisteminin kendisinin anlaşıldığı düzeyde. Ve toplumsal sözleşme bize bunu anlatan hüküm ve koşullardır. Bu sözleşmeden biliyoruz ki, bu herkesin eşit bir vatandaşın temel statülerine sahip olması; genel iradenin (herkes diğerlerinden kişisel anlamda bağımsız olduğunda, kendi temel çıkarlarını gerçekleştirebilmesinin güvenceye alındığı koşullarda ve vatandaş özgürlüğü sınırları içinde) kamu yararını istemesidir. Dahası, ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler öyle bir yumuşatılır ki bu bağımsızlığın koşulları garantiye alınsın. SC, 2:11.1'deki bir notta Rousseau şunları belirtir, “O zaman Devlete stabil bir durum mu vermek istiyorsunuz? Aşırılıkları mümkün olduğunca bir araya getirin.” Ve daha önce gözlemlediğimiz gibi, SC, 2:11.2'de şöyle devam eder, “Eşitlik... güç ve zenginliğin derecelerinin tam olarak aynı olması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır, daha çok güce dayalı olarak, herkesin şiddet iktidarından uzak olması ve şiddetin statü ve kanunlardan dolayı olmaksızın asla uygulanmaması olmalıdır ve zenginliğe geldiğimizde, hiçbir vatandaş bir başkasını

* Önceki paragraflar (a)-(d)'de T. M. Scanlon'un Kasım 1988'e tarihlenen “Notes on Equality” çalışmasını kısmen kısalttım. Ayrıca bkz. T. M. Scanlon, “The Diversity of Objections to Inequality,” in Scanlon, *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). (e.n.)

satın alabileceği kadar varlıklı olmamalıdır ve hiçbir vatandaş da kendisini satmak zorunda kalacak kadar fakir olmamalıdır.”

Tüm bunlar bize toplumsal sözleşme toplumunda, vatandaşların –kişiler olarak– en yüksek düzeyde ve en temel yönlerden eşit olduklarını söyleme olanağı tanır. Böylece vatandaş özgürlüğü sınırları içinde hepsi kendi özgürlükleri için ve kendi hedeflerini takip etmek için aynı temel çıkarlara sahiplerdir. Hepsi ahlak özgürlüğü için benzer bir kapasiteye sahiplerdir –yani, kendilerine sunduklarının yanı sıra başkaları için de kamu çıkarı adına tanıdıkları genel kanunlara uygun hareket etme kapasitesine. Bu kanunların her biri politik toplum için uygun bir düşünülmüş neden biçiminde oluşturulmuş olarak görülür, bu neden genel irade olduğunda her vatandaş bu toplumun bir üyesidir.

Fakat, daha kesin olarak, eşitliğin kendisi nasıl en yüksek düzeyde mevcuttur? Herhalde şu şekilde: Toplumsal sözleşme açıkça belirtir ki, gerçekleştirildiği zaman, eşitler olarak vatandaşlar arasında politik bir eşitliği başarır. Onları tüm temel meselelerde eşit kılan kapasite ve çıkarlara sahiplerdir. Birbirlerini eşit vatandaşlar olarak kadar ilişki halinde görüp kabul ederler ve oldukları şey –vatandaş– eşitler olarak ilgili varoluşlarını kapsar. Bu yüzden eşitler olarak ilişki halinde olmaları olduklarının şeyin, başkaları tarafından kabul edildikleri şeyin parçasıdır ve bu, kişiler arasındaki eşit ilişkinin gerektirdiği koşulları korumak için politik bir taahhüt vardır.

Artık *Second Discourse*’dan bildiğimiz kadarıyla Rousseau özsaygı ve özdeğer duygularının öneminin ve kişisel bağımsızlık için gerekli sınırları ihlal eden kendini beğenmeden kaynaklanan ahlak bozuklukları ve sefilliklerin politik ve ekonomik eşitsizliklerle ortaya çıktığının şiddetle farkındadır. Rousseau sanırım, hepimizin mutluluğumuzu, öz saygımızı ve özdeğerimizin canlı bir anlamını sürdürmek zorunda olduğumuza inanıyor.

Dolayısıyla duygularımızın ötekilerin duygularıyla uyumlu olması için kendimize ve başkalarına eşitler olarak ve en yüksek düzeyde saygı duymalıyız; bu, toplumun nasıl yaratıldığını ve hangi temel politik kanunların yapıldığını da kapsar. Bu yüzden, hepimiz eşit vatandaşlar olarak başkalarının saygısıyla özsaygı için ihtiyacımıza uyum kazandırabiliriz. Halihazırda bilinen, kişiler olarak ihtiyaçlarımız ve başkalarının zorba güçlerine (bize hem onların hem bizim eşitler olarak istediğimizi değil onların istediklerini yaptıran bir güç) tabi olurken yaşadığımız doğal içerlememiz, eşitsizliğin, toplumsal sözleşmede formüle edildiği haliyle en yüksek düzeydeki eşitlik olduğu problemine açık yanıtıdır.

Bu eşitlik bakış açısına göre vatandaşlar kişisel bağımsızlık koşullarını korumak için alt-düzey eşitsizlikleri genel kanunlarla yumuşatabilir, böylece hiç kimse gaddar bir güce tabi olmaz ve hiç kimse kendini beğenmeyi ortaya çıkaran yaralanmaları ve gücenmeleri deneyimlemez.

3. Bu eşitlik görüşü Rousseau'ya mı has? Bunu ilk gören o muydu? Bu sorunun yanıtı konusunda emin değilim. Eşitlik fikirleri politik felsefenin başlangıcından itibaren ortadadır. Ancak ben onun eşitlik düşüncesini sunmak üzere birleşen düşünceler ailesinin –toplumun nasıl yaratıldığına dair en yüksek düzeydeki eşitlik düşüncesinin, bu, temel çıkarları ve hem ahlaki hem de vatandaş özgürlüğü için kapasiteleri, kendini beğenme ve zorba güçle bağlantılı eşitsizliklerle olan bağlantısı sayesinde en yüksek düzeydeki eşitler olarak vatandaşlar düşüncesinin– bir aile olarak, kendine özgü olduklarını zannediyorum. Yani, Rousseau'nun eşitlik düşüncesinin özgünlüğü bu düşünceler ailesinin bu özel ve güçlü birleşiminde yatıyor olabilir.

MILL

MILL I

MILL'İN FAYDA KAVRAMI

I. Giriş Yorumları: J. S. Mill (1806-1873)

1. Mill faydacı filozofların en yaşlı çocuğuydu ve ekonomist James Mill, Bentham ile birlikte Felsefi Radikallerin liderleri arasındaydı. Mill tamamen babası tarafından eğitildi ve hiç bir okul ya da üniversiteye devam etmedi. Babası onu küçük kardeşlerinin öğretmeni yaptı ve Mill o kadar meşguldü ki normal bir çocukluktan mahrum kaldı.

Babasının himayesi altında erken yaşta, faydacı görüşün insan doğasının çağrışımçı psikolojisinin yanı sıra politika ve toplumun faydacı teorisinin tam anlamıyla ustası haline geldi. Aynı zamanda babasının Ricardcı ekonomi hakkında öğretebildiği her şeyde ustalaştı ve on altı yaşında başlı başına dehşet bir entelektüel figür haline geldi.

2. Daha önce söylediklerimizi hatırlayalım: felsefi gelenekte önde gelen yazarların eserlerini çalışırken rehberlik eden bir ana kural, yüzleştikleri problemleri doğru bir şekilde tanımlamak ve bu problemleri nasıl gördüklerini ve hangi soruları sorduklarını anlamaktır. Bunu yaptığımızda yanıtları çok derin görünecek gibidir, daima tümüyle sağlam olmasalar da. Bizi başlangıçta

arkaik ve alakasız olarak çarpan yazarlar aydınlatıcı olabilir ve bunu ciddi çalışmalarla telafi edebilirler.

Bu yüzden tüm politik filozoflarda olduğu gibi Mill'in soruları olarak neleri belirlediğini ve yazıları boyunca neyi başarmaya çalıştığını sormalıyız. Özellikle, Mill'in uğraşı olarak neyi seçtiğini not etmeliyiz. Bir bilim insanı olmayı amaçlamadı ya da Kant'ın yaptığı gibi, felsefede, ekonomide ya da politik teoride orijinal ve sistematik eserler yazmayı da, bununla birlikte aslında çalışmaları orijinal ve sistematik olabilirler. Mill ne de politik bir figür ya da bir parti insanı olmayı istedi.

3. Bunun yerine Mill kendisini aydınlık ve ileri düşüncenin bir eğitimcisi olarak gördü. Amacı modern toplumun örgütlenmiş olduğu şeye göre uygun temel felsefi, ahlaki ve politik ilkeler olarak aldığı şeyi açıklamak ve savunmaktı. Bunun dışında geleceğin toplumunun örgensel bir çağın yani genel anlamda kabul edilmiş politik ve toplumsal ilk ilkeler tarafından bütünlendirilmiş bir çağın gerekli uyum ve stabil durumuna ulaşamayacağını düşünüyordu.

Örgensel bir çağ düşüncesini (çözümsel bir çağın tersine) Mill Saint-Simoncılardan almıştı.* Mill modern toplumun demokratik, endüstriyel ve seküler, yani bir devlet dininden uzak olacağını düşünüyordu: Günah çıkarmanın olmadığı bir devlet. Onun İngiltere'de ve Avrupa'nın başka bir yerinde gelmekte olan toplum biçimi olarak düşündüğü toplum türü böyleydi. Böyle bir toplumun temel ilkelerini formüle etmeyi umuyordu ki böylece bu ilkeler politik ve toplumsal yaşamda etkiye sahip olanların aydınlanmış düşüncesince anlaşılır olacaktı.

* Saint-Simon takipçilerinin oluşturduğu bir Fransız tarikatı, tarihsel olarak örgensel dönemleri çözümsel dönemlerin ya da şüphe ve şüphecilik karakterize ettiği dönemlerin izlediğine inanırlar.

4. Mill'in, yazılarının bilim insanlığının önemli çalışmaları olması, seçtiği uğraşın bir parçası değildi ya da felsefi ve sosyal düşünceye orijinal katkılar sunmak da. Aslında yine de inancına göre Mill derin ve özgün bir düşünürdü, fakat özgünlüğü daima baskılanır ve bu iki nedenle olur:

Öncelikle, bu onun uğraş olarak seçtiği şeyin gereğidir: Politik yaşamda etki sahibi insanlara –(Tocqueville'nin *Democracy in America* kitabı için yazdıklarında belirttiği gibi) mülkiyet, zekâ ve birleştirme gücüne (meseleleri özellikle de hükümette halletmek üzere diğer insanlarla birleşme becerisine sahip)* insanlara hitap etmek istediğinden– yazıları çok özgün, çok bilimsel ya da çok zor olarak görünemez. Böyle olmasa hedef kitlesini kaybederdi.

İkincisi, Mill'in özgünlüğü babasıyla olan karmaşık psikolojik ilişkisinin baskısı altındadır. Sanırım babasının ve Bentham'ım faydacılık görüşleri hakkında kamuya açık bir fasıla vermek onun açısından imkânsızdı. Böyle yapmak Mill'in politik rakipleri olarak gördüğü, sürekli karşı çıktığı sezgici gelenekçi doktrini savunan insanları, Muhafazakâr Partilileri rahatlattırır.** Bununla birlikte, Mill Bentham'ın doktrini hakkındaki ciddi tereddütlerini kamuya iki makalesinde, "Bentham" (1838) ve "Coleridge" (1840) kesinlikle ifade etti; fakat imzasız, "Bentham Felsefesi Üzerine Yorumlar" çalışmasında şaşırtıcı olmayacak şekilde yine de daha eleştireldi. (1833)**

* John Stuart Mill, *Collected Works (CW)* (Toronto: University of Toronto Press, 1963–1991), Vol. XVIII, s.163.

** bkz. Mill, *Whewell on Moral Philosophy*(1852). CW, X.

*** Bu ilk, imzasız olarak Edward Lytton Bulwer'a ait şu eserde görünür: *England and the English* (London: Richard Bentley, 1833), CW, X' de.

5. Seçtiği uğraşta Mill kesinlikle olağanüstü bir düzeyde başarılı oldu. Viktoryan Dönemi'nin en etkili politik ve toplumsal yazarlarından biri oldu. Bizim amaçlarımız açısından, onun uğraşını anlamak, çalışmalarının kusurlarını: genelde gevşek ve muğlak olan terminolojilerini, neredeyse aralıksız kibirli sitillerini ve nutuk çeken, en girift sorular tartışılırken bile kendinden şüphe duymayan tonlarını anlamamıza yardım eder. Ondan hoşlanmayanlar onun ikna etmeyi hedeflediğini ve başarısız olduğunda da suçlamayı seçtiğini söylediler.

Bu kusurlar çokça okunan sonraki makalelerinde (1850'den sonra diyelim) ve tartışacağımız üç makalesinde çok rahatsız edicidir: *Utilitarianism*, *On Liberty* ve *The Subjection of Women*. Bu süre boyunca Mill İngiltere'yi dikkate alarak düşünür. Bunu biliyor ve sürdürmeyi amaçlıyordu. Ancak Mill'in hayatının en yaratıcı dönemi aşağı yukarı 1827-1848'dir. Mill'in olağanüstü yeteneklerinden şüphe duyan biri sadece bu dönemin, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, (geç 1830-31, 1833'de kısmen yeniden yazılan fakat 1844'e dek yayınlanmayan 5. Makale) ile başlayan çalışmalarını) ardından 1830'ların pek çok parlak makalesi ve 1843'deki *A System of Logic* makalesi ve 1848'de *The Principles of Political Economy* üzerine yazılan makalesini dikkate almalıdır.

Kusurlarına rağmen, Mill karşısında ona üstün bir tavır üstlenmek büyük bir hatadır. Harika bir insandır ve dikkatimizi, saygımızı hak eder.

J. S. Mill: Bibliyografik Veri

1806 20 Mayıs'ında Londra'da dünyaya geldi.

1809–1820 Babasından evde aldığı yoğun eğitim dönemi.

- 1820–1821 Fransa’da Sir Samuel Bentham’ın malikânesinde geçmiş olan yıl.
- 1822 Hukuk eğitimi. Gazetelerde ilk yayını.
- 1823 East India Company’de başlayan kariyeri.
- 1823–1829 Arkadaşlarıyla Grote’un evinde aldığı “Faydacı Toplum” eğitimi dönemi.
- 1824 1828 yılına kadar yazacağı *Westminster Review*’in kuruluşu.
- 1826–1827 Zihinsel krizler.
- 1830 Harriet Taylor ile tanışma. 1830 Devrimi boyunca Paris’te.
- 1832 Bentham’ın ölümü; İngiltere meclisinde ilk Meşruti Yasa’nın kabulü.
- 1833 “*Bentham’ın Felsefesi üzerine Yorumlar*”ın yayınlanması.
- 1836 Mill’in babasının ölümü.
- 1838 “Bentham” ve “Coleridge” çalışmalarının yayınlanması. (1840).
- 1843 *A System of Logic* çalışmasının yayınlanması. Ömrü boyunca sekiz kere basıldı.
- 1844 1831-32 yılları arasında yazılan *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*’nin yayınlanması.
- 1848 *Principles of Political Economy*’nin yayınlanması. Yedi kere basıldı.
- 1851 1849’de John Taylor ölümüyle dul kalan eşi Harriet Taylor ile evlendi.
- 1856 East India Company’nin Baş Denetçisi oldu.
- 1858 East India Company’deki işinden emekli oldu. Harriet Taylor’ın ölümü.
- 1859 *On Liberty*’nin yayınlanması.
- 1861 *Utilitarianism* ve *On Representative Government*’in yayınlanması.

1865 Westminster'den Parlamento üyesi olarak seçilmesi.
Parlamento 1868'de feshedildi.

1869 *The Subjection of Women*'ın yayınlanması.

1871 7 Mayıs'ında in Avignon'da öldü.

1873 *Autobiography*'nin yayınlanması .

1879 *Chapters on Socialism* çalışmasının yayınlanması.

II. Mill'in Faydacılığını Okumanın Bir Yöntemi

1. *Faydacılık* makalesini okumak için, bu makaleyi, Miller'ın daha önceki, "Remarks on Bentham's Philosophy" (1833) çalışmasında ve ardından, babasının 1836'daki ölümünden iki yıl sonra yazılan "Bentham" makalesindeki (1838) Bentham eleştirisine bağlayan, bir yöntem önermek istiyorum. Bu makale onun "Coleridge" (1840) makalesiyle birlikte Mill'in, Bentham'ın ve kendi babasının faydacılığıyla yaşayacağı en açık kırılmayı işaret eder. Açık kırılma diyorum çünkü onun geliştirdiği ve zamanı gelince açık hale gelecek bir düşünce olan faydacılık biçiminin onlarinkinden çok farklı bir düşünce olduğunu düşünüyorum. Yine de bu bir yorum meselesi ve geniş ölçüde paylaşılmaz.

"Remarks on Bentham's Philosophy" başlıklı çalışmasında (ki buna metinde alıntılanmak üzere RB olarak referansta bulunacağım) Mill önce Bentham'ın felsefesini şunları belirterek tanımlar: "İlk ilkeler... şunlardır: mutluluğun, haz terimiyle ve acıdan uzak olmakla kastedilen mutluluğun, kendinde arzulanabilir olan tek şey olması; diğer tüm şeylerin yalnızca şu hedef için bir araç olarak arzulanabilir olmaları: Bu yüzden en büyük

olası mutluluğun üretilmesinin tüm insan düşüncesi ve eylemine ve bunun sonucu olarak tüm ahlaklılığa ve yönetime uygun tek amaç olması ve dahası, haz ve acının insanlık davranışını yöneten tek unsurlar olmaları.” (RB, ¶2). O sonra diğerleri arasında Bentham’ın düşüncesine şu itirazlarda bulunur. Öncelikle, Bentham’ın hiçbir yerde faydacılık ilkesine ciddi bir felsefi gerekçe sunma girişiminde bulunmamasına ve Bentham’ın rakiplerine kaba, kısa ve saygısız bir ton sergilemesine itiraz eder. Mill diğer felsefi ve ahlaki doktrinleri kabul edenlerin bundan daha iyisini hak ettiklerini ileri sürer. (RB, ¶¶3–6).

2. İkincisi, Bentham’ın faydacılık ilkesi yorumuna Mill’in, genel olarak uygulansaydı yol açacağı, bir eylemi sadece bu tür eylemin sonuçlarının bir hesaplanmasına göre onaylayan ya da onaylamayan özel sonuçlar ilkesi olarak adlandırdığı dar anlamda yorumlamasına itiraz eder. Mill bu ilkenin pek çok durumda uygun olduğunu teslim eder, örneğin belirli tür davranışları yasal yönlendirmeler ya da cezalarla cesaretlendirmek ya da caydırmakla ilgilenen bir yasa yapıcının bakış açısına göre ve Mill Bentham’ın gelecekteki hukuk felsefesi ve yasa yapımı incelemesindeki hünerini de teslim eder (RB, ¶¶8–9).

Mill’in itirazı bu faydacılık ilkesi yorumunun çağın temel politik ve toplumsal meseleleriyle baş etmek açısından çok dar olduğudur; çünkü bu meseleler bir bütün olarak insan karakteriyle ilgilidirler. Burada öncelikli olarak doğru davranış için yasal teşviklerin nasıl sağlanacağıyla ya da insanların suç işlemekten nasıl caydırılacağıyla ilgilenmemiz gerekmez, fakat toplum üyelerinin suç işleme kapasitesinde olmamaları ya da önceden istenen davranışı gerçekleştirmeye teşvik edilmeleri için –amaçlar, arzular ve duyarlılıklarla– bir karaktere sahip olacak hale

geleceği toplumsal kurumları nasıl düzenlememiz gerektiğiyle ilgilenmeliyiz. Bu daha geniş kapsamlı meseleler bizi özel sonuçlar ilkelerinin ötesine geçmeye ve eylemlerin karakter oluşumuyla ilişkisini hesaba katmaya ve bu nedenle genel olarak politik ve toplumsal kurumlar aracılığıyla davranış rehberliğini düşünmeye zorlar. Yasama daha geniş tarihsel bağlamda ve “ulusal karakteri oluşturmada, toplum üyelerini gelişmeleri ya da dejenerasyondan korunmaları için ileriye taşımada mükemmel enstrümanlar olarak görülmesi gereken örgensel kurumlar ve genel politika biçimleri teorisi” ile bağlantılı olarak görülmelidir.” (RB, ¶12; bkz. ana hatlarıyla RB, ¶¶7–12).

3. Mill üçüncü bir şey olarak Bentham’ın bir insan doğası analisti olarak üst sıralara alınmayacağını, yanlış bir şekilde bizim tümüyle gelecek hazlarla ve acılarla ilgili arzuların bir dengesiyle harekete geçirildiğimizi sandığını ve hatalı bir şekilde, ilke olarak hem sayı hem de tür açısından sırlanamayacak olan güduları (insan arzuları ve isteksizliklerini) sayıp dökmeyi denediğini belirtir. Ayrıca, vicdan ya da görev duygusu gibi en önemli toplumsal güduları görüşünün psikolojik yönden egoist bir tonda olmasıyla sonuçlanan bir şekilde görmezden gelir (RB, ¶¶23–30).

Mill daha sonra Bentham’ın insan gelişimi için en büyük umut olan, karakterimizdeki bir değişimde, düzenleyici baskın arzularımızda yatan şeyi göremediğini söyleyerek ona itiraz eder. Bu hata Bentham adına, politik ve toplumsal kurumları bir halkın toplumsal eğitim aracı ve toplumsal yaşam koşullarını uygarlık düzeylerine göre ayarlama yöntemi olarak görmesiyle bağlantılıdır. (RB, ¶35)

4. Son olarak Mill, Bentham’ın genel hatasının insanları gerçekten harekete geçiren güdülerin sadece bir kısmına

sabitlenmesi ve bu güdülere “gerçekte olduklarından çok daha soğukkanlı ve daha düşünceli hesaplayıcılar” olarak dayanması olduğunu söyler. Onun yapay ya da akıl edilmiş, çıkarların tanımlanması ile ilgili düşüncesiyle bağlantılı bu eğilim Bentham’ın yasamanın amacına, vatandaşların kanunlara öncülük eden rasyonel ödüllendirilme, cezalar hesaplaması ve gerekli yasal korumaları sağlayan yönetim kanalıyla ulaştığını düşünmesine neden olur. Alışkanlık ve hayal gücünün rol ve etkilerini, insanların kurumlara eklediği, varoluşlarının sürekliliğine ve dışarıdan göründükleri haliyle özdeşliklerine dayanan merkezi önemi küçümser. İnsanları bir halkın tarihsel birikimlerine adapte eden ve kurumlarının otoritelerini sürdürmelerine yardım eden bu süreklilik ve özdeşliktir. (RB, ¶¶36–37) Bentham uzun ömürlü kurumların ve geleneklerin sayılıp dökülemez uyuşmaları ve ayarlamaları hiçbir yönetimin Mill’in inancına göre uzun süre sürdürülemeyeceği şey olmaksızın mümkün kıldığı yöntemi gözden geçirir. Mill açısından Bentham söyledikleri büyük bir marifet eseri olan ama söylediklerini tüm hakikat olarak sunarken aslında hakikatin yarısını tedarik etmeyi başkalarına bırakan bir “yarı-filozoftur.” (RB, ¶¶36–37)

5. Bu Bentham eleştirisini akılda tutarak bence biz *Faydacılık (Utilitarianism)* kitabının her bölümüne Mill’in, Bentham doktrinini ve kendi babasının doktrinini 1833 yılında yazdığı “Remarks”ta belirttiği gibi kendisinin bu doktrine itirazlarıyla buluşmak için yeniden formüle etme girişimi olarak bakabiliriz. Mill daima bir faydacı olmanın ve bu doktrini yeniden gözden geçirmenin, bir bakıma, belirli bir zaman alacağını öne sürer. Bu yeniden gözden geçirmeler hakkındaki bir çekişme konusu, mantıklı olarak genel nitelendirme göz önüne alındığında faydacılıkla

gerçekten tutarlı olup olmadıkları ya da özünde farklı bir doktrin anlamına gelip gelmedikleri; eğer böyleyse bu doktrinin ne olduğudur. Bu soruyu şimdilik bir kenara bırakıyorum.

Faydacılık'ın birinci bölümü ilk Bentham eleştirisine değinir: yani, Mill, faydacılık ilkesinin gerekçelendirilmesi meselesine değineceğini söyler ve I: ¶¶3–5'de neyin gerekli olduğunu krokisini sunar. Bu bölüm Dördüncü ve Beşinci Bölüm ile birlikte onun gerekçelendirmesini tamamlar. (Tüm tartışma I: ¶¶3–5; IV: ¶¶1–4, 8–9, 12; V: ¶¶26–31, 32–38'de bulunur.) (Metne ait referanslarda bölüm rakamları paragraf numaralarıyla takip edilebilir. Genelde olduğu gibi, kendi paragraflarınızı numaralandırmanız gerekecek.)

Mill'in buradaki iddiası Henry Sidgwick'in *Methods of Ethics* (1. Basım 1874; 7. ve son basım 1907) adlı kitabında detaylıca geliştirdiği iddiayı önceden sezer. Bu iddia aşağı yukarı, sezgici okuldan (bu okul Sidgwick ve Whewell gibi, Mill'in rakipleri arasında yer alan gelenekçi yazarları kapsar) olanlar da dahil olmak üzere herkesin doğru davranışın tek büyük zemininin insan mutluluğunu destekleme eğiliminde olduğunu kabul etmesidir. Dolayısıyla faydacılık ilkesiyle çatışmaya düşebilecek başka bir ilke varsa çatışma durumlarında, hangi ilkenin öncelik alacağına ve durumun çaresine bakacağına karar vermenin bir yolunu bulmalıyız. Hem Mill hem de Sidgwick faydacılık ilkesi dışında yeterince genel olan hiçbir ilke bulunmadığını ileri sürerler ve bu bir düzenleyici ilk ilke olarak hizmet etmek üzere tüm özelliklere sahiptir.

Mill ve Sidgwick'in ikisi de daha sonra faydacılık ilkesinin uygulamada kullanma eğiliminde olduğumuz ilke olduğunu ve bu ilkeyi kullanmamızın düzen ya da bağdaşım ne olursa olsun

düşünölmüş ahlak yargılarımızın gerçekten sahip olduğu şeyi sunduğunu iddia ederler. Kamu algısındaki ahlaklılığın insanlar düşünöüp ayarladıklarında ikincil oldukları ve dolaylı yoldan faydacı oldukları düşüncesini korurlar. Bir dahaki sefere not edeceğim gibi, Mill bu tür bir iddiayı V:¶¶26–31’de çeşitli adalet hükümleriyle bağlantılı olarak vurgular.

6. İkinci Bölüm başlangıç paragraflarında Mill’in faydacı düşünceyi yeniden formüle etme çabasını içerir. ¶¶1–18’de amaçlarımız açısından en ilgili olanlara odaklanıyorum. Şu şekilde ayrılabilirler:

¶1: Sunuş.

¶2: Faydacılık ilkesini aşağı yukarı Bentham’ın bu ilkeye verdiği, Mill’in gözden geçireceği biçimde açıklar.

¶¶3–10: Faydacılığın domuz için uygun bir doktrin olduğu itirazını ele alır. Bu itirazı değerlendirme sürecinde Mill kendi (aşağıda ele alacağım) nihai son olarak mutluluk açıklamasını sunar. Bu paragraflar bir bütöünün parçaları. IV: ¶¶4–9’de daha ayrıntılı olarak ele alınıyorlar.

¶¶11–18: Bu paragraflar aynı zaman bir bütönlük oluştururlar ve iki itirazı tartışırlar: ilki, faydacılığın uygulanamaz olduğu çünkü mutluluğun erişilemez olduğudur ve ikincisi, insanların mutluluk olmadan da yaşayabileceğidir ve mutluluk olmaksızın yaşayabileceğimiz şekilde karakterimizi oluşturan şeyin erdemini soyluluğuna ulaşmanın koşulu olduğudur.

İkinci Bölüm’ün kalan kısmı öteki çeşit çeşit itirazlarla meşgul olur. Gerçi, Mill’in ahlaki hükümler ve ilkeler ile fayda ilkesinin kendisi ve ilkeleri arasındaki ilişkiyi en yüce düzenleyici standart olarak gören düşüncesinin krokisini oluşturan önemli kısımlar olan II: ¶¶24–25’den bahsetmeliyim. Bu paragraflar

Mill'in eylem yanlısı bir faydacı mı yoksa kural yanlısı ya da başka tür bir faydacı mı olduğu konusundaki son tartışmalara dayanır. Bu meseleye gelecek derste kısaca temas ediyorum.

7. Üçüncü Bölüm Mill'in bizim fayda ilkesinden hareket etmek üzere sağlam bir düzenleyici arzuyu doğal yollardan nasıl kazanabileceğimize dair, yani zorlayıcı bir toplumsal baskı olarak görülen kamuoyu düşüncesi dahil olmak üzere çeşitli ama dışsal yasal ya da toplumsal yaptırımlardan bağımsız olarak bu ilkeye göre nasıl hareket edeceğimize dair açıklamasını içerir. Tıpkı ikinci bölümün Bentham'ın özel sonuçlar ilkesinin ötesinde görünen fayda düşüncesini geliştirmesi ve ulusal karakteri biçimlendirip eğiten temel kurumlara başvurması anlamına gelmesi gibi, üçüncü bölüm de Mill'in Bentham'ın rasyonel ve hesapçı egoist psikolojisi olarak gördüğü şeyin ötesine geçer. Burada, III: ¶¶8–11 özellikle önemlidirler ve bu paragrafları daha sonra ele alacağım.

Beşinci Bölüm çeşitli ilkelerin ve adalet hükümlerinin faydacı temeliyle ve ahlaki ve yasal doğruları nasıl destekledikleriyle ilgilenirken dördüncü bölüm Mill'in (kanıt denilen) faydacılık ilkesi gerekçelendirmesinin temel kısmını kapsar. Bu meseleyi Mill, Bentham'ın tatmin edici şekilde ele almadığı bir mesele olarak düşünür ve Mill'in bu mesele üzerine tartışması makalenin etkili ve en güçlü bölümlerden bölümlerinden biridir. Bu bir sonraki derste konumuz olacak.

III. Nihai Sonuç Olarak Mutluluk

1. Şimdi ikinci bölüme dönüyorum. Doğrudan Mill'in II: ¶10'daki özet anlatımına bakarak başlayalım. Burada şunları belirtir: "En Büyük Mutluluk İlkesine göre, nihai sonuç, diğer tüm şeylerin arzulanabilir olduğu şey uğruna ve bu şeye dayanarak (kendi iyiliğimizi mi yoksa başka insanların iyiliğini mi düşündüğümüze dayanarak) denebilir ki, acıdan olabildiğince uzak olan ve zevkler açısından hem nicelik hem de nitelik yönünden olabildiğince zengin olan bir varoluş müstesnasıdır."

2. Mill'in nihai sonuca (en büyük mutluluk) bir varoluş olarak (II: ¶10) ya da bir varoluş kipi ya da tavrı (sırasıyla II:¶¶8 ve 6) olarak değindiğini not edelim. Mutluluk salt zevk veren ya da kabul edilebilir olan duygular ya da basit ya da karmaşık olsa da olmasa da bu duyguların bir dizisi değildir. O bir kiptir ya da denebilir ki, hayatı mutlu olan kişinin deneyimlediği ve yaşadığı bir yaşam tarzıdır. Burada bir yaşam kipinin sadece, bu hayat, amaçlarını başarmada az çok başarılı olduğunda mutlu olduğunu varsayıyorum.

Mill hazlardan ve acılardan sadece duygular ya da belirli bir türdeki algısal deneyimler olarak bahsetmez. Bunlara özellikle de hazlara daha çok, kaynakları tarafından ayırt edilen (II:¶4) zevk veren aktiviteler olarak değinir: Yani, melekeler tarafından, zevk veren aktivitelerde içkin olanların hayata geçirilmesi olarak. Mill'in daha yükseğe karşı daha düşük melekelerden bahsettiği yer bu bağlantıdır:

(a) Daha yüksek melekeler zekâ, duygu ve hayal gücü ve ahlaki duyarlık melekeleridir, oysa daha düşük olanlar:

(b) Bedensel ihtiyaçlarımız ve taleplerimizle ilgili olanlardır, salt algı hazlarını ortaya çıkarmanın hayata geçirilmesidir (II: ¶4).

3. Böylece özetlersek, mutluluk nihai sonuç olarak bir yaşam kipi (ya da tavrıdır), yüksek ve düşük hazların her ikisi için de derecesi ve çeşitliliğine göre uygun bir yeri içeren –bir yaşam tarzıdır– yani, hem yüksek hem de düşük melekelerle zevk veren aktiviteleri makul bir sıralamada gerçekleştirmek için uygun olan bir yerdir.

IV. Kararlaştırılmış Tercih Kriteri

1. Nitelik testinin şu şekilde olduğu söylenir: Bir haz diğerinden kalite yönünden şu koşullarda yüksektir:

(a) İki hazzı da yaşayanlar diğeriyle bağlantılı olan aktivitenin yerine geçen aktiviteyle bağlantılı bir aktivite için kararlaştırılmış bir tercihe sahiptir ve bu tercih hem bu hazzı tercih edecek herhangi bir ahlak zorunluluğu duygusundan hem de aynı zamanda koşullara dayalı avantajlarının düşüncesinden bağımsızdır (II: ¶4).

(b) Başka bir hazzın yerine geçen bir haz için kararlaştırılmış bir tercih (örneğin, “hayvan arzularından daha çok evrim geçirmiş melekeler” [II: ¶4] sahip olmakla ilişkili hazlar için tercih) bu hazdan zevk almaktan, doğamızın kapasitesine dahil olan öteki hazların herhangi bir miktarı için, tercih edilmiş hazzın “mutsuzluğun daha büyük bir miktarı”nı içerdiği

bilindiği zaman bile vazgeçilmeyeceği ya da bu zevkin terk edilmeyeceği anlamına gelir. (II: ¶5)

(c) Kararlaştırılmış bir tercih öz-bilinç ve öz-gözlem alışkanlıklarını kazanmış insanlar kabul edilen bir şeydir. (II: ¶10)

2. Kararlaştırılmış tercih kriteri şu dört unsuru içerir:

(a) İki haz (zevk veren aktiviteler) arasında karşılaştırma yapan insanlar her iki hazzı da yetkin bir şekilde kazanmış olmalıdır ve bu da normal olarak her iki hazzın da yaşanmasını kapsar.

(b) Bu insanlar öz-bilinç ve öz-gözlem alışkanlıklarını kazanmış olmalıdır.

(c) Varılan kararlaştırılmış tercih bir ahlak zorunluluğu duygusundan etkilenmemelidir.

(d) Söz konusu olan hazlar (süreklilik, güvenlik, ücret gibi) koşullara ya da (ödüllendirilme ve cezalandırılma gibi) sonuçlara dayalı avantajlar temelinde değil, hazlar olarak yaratılış doğalarına göre oluşmuş olmalıdırlar.

Bunlardan (c) ve (d) hazzın niceliğine karşı niteliğine değinmek için bir tutunma noktası sunar. Buna geri döneceğiz.

3. Hazları karşılaştırırken koşullara bağlı avantajları dikkate almadığımızı söylediği zaman Mill, Bentham'ın (Mill'in tanımladığı haliyle) daha yüksek hazları tercih etmemiz için sunduğu neden türlerini aklında bulundurur. Bentham, "Hazzın niceliği eşit olduğundan pushpin [bir tür dart oyunu] şiir kadar iyidir,"*

* In Jeremy Bentham, *Rationale of Reward*, in *The Works of Jeremy Bentham* (London: Simpkin, Marshall, 1843–1859), Vol. II, s.253.

der. Burada bir yaşam planına göre yaşadığımız şey olarak yaşam kipi ya da tarzını düşündüğümüzde, bu plan belirli bir programa göre meşgul olunan çeşitli aktivitelerden meydana gelir. Bu düşünce aklımızdayken, Bentham'ın anlatmak istediği şey, yaşam kipimizi belirleyen aktivite programlarını düzenlerken pushpin oyununun (birim zaman başına) marjinal faydasının (şiirin birim zaman başına) marjinal faydasına tam olarak eşit olduğudur. O, normal olarak bizim şiire (ya da daha yüksek melekeleri hayata geçiren aktivitelere) harcadığımız toplam zaman ve enerjinin, pushpin oyununa (ya da benzer oyun ve eğlencelelere) harcadığımız zaman ve enerjiden daha büyük olduğunu varsayar. Açıklama insan psikolojisi göz önüne alındığında şiire yorulmadan ya da sıkılmadan ve ilgimizi kaybetmeden önce daha fazla zaman ve enerji harcayabileceğimiz şeklindedir.

Bentham yorumu hazzın kaynağının (hazzı arttıran aktivitenin) konu dışı olduğudur: yoğunluk ve süreklilik aynı şey olduğundan bir hazzın haz olması hazdır. Bentham marjda, pushpin oyununun şiir kadar iyi olduğunu söyler, şiire dair onu alçaltan bir ifade kullanıyor değildir (her ne kadar gerçekten ve kesinlikle böyle bir düşüncesi olsa da)* fakat daha çok kendi hazzı (hedonist) doktrinini dile getirir.

4. Yine de şimdi şu şekilde ortaya çıkan bir zorluk söz konusudur: Mill II: ¶8' de haz niceliği ve yoğunluğundaki farklılıkların ayrıca tercihlerimizde görüldüğünü ve tercihlerimiz tarafından

* Bununla ilgili olarak bkz. Mill'in, "Bentham'ın şiir üzerinde hususi düşünceleri"ne değindiği "Bentham" CW, Cilt. X, pp. 113f'deki makalesi. Burada Bentham'ın müzik, resim ve heykeli beğendiğini belirtir ancak, "Şiire gelince... kelimelerin dilini kullanan şiir için aklında hiçbir lütuf barındırmaz. Kelimeler ona göre kusursuz mantıklı hakikatten başka bir şeyi dile getirmeyen uygun vazifelerinden saptırılmıştır," der. Mill böyle olsa bile Bentham'ın pushpin/şiir örneğinin "sadece, en çok değer verdiği ve beğendiği şeylere eşit olarak değineceği bir ifadenin paradoksal olarak dile getirilişi" olduğunu belirtir.

bilindiğini düşünür. Yani, kararlarımızda ve seçimlerimizde aynı zamanda farklı hazların yoğunluk ve niceliklerine dair hesaplamalarımızı açığa vururuz. Ancak durum buysa, kararlaştırılmış tercih kriteri farklı hazların nitelik ve nicelikleri arasında nasıl ayırım yapıyor?

Yanıt sanırım aktivite programının tercih edilmiş varoluş kipiimizi belirleyen özel yapısında ve bu programı düzenlerken ve koşullar değişirken gözden geçirdiğimizde ilişkili olduğumuz önceliklerde yatıyor.

Bu yüzden, bir hazzın (bir aktivite olarak) diğerinden daha yüksek bir kalite olduğunu kanıtlayan şey, onu doğamızın kapasitesine dahil olan düşük hazların yerine getirilmiş herhangi bir miktarı karşılığında büsbütün terk etmeyecek (programımızdan, yaşam şeklimizden çıkarmayacak) olmamızdır. Yaşam şeklimizi ayarlarken (ya da aktivitelerimizi programlarken) düşük hazzın yüksek hazlarla değiş tokuş sırasının, uygulamayı esas alarak konuşursak, sonsuz olduğu bir noktaya ulaşırız. Yüksek hazları düşük hazların herhangi bir miktarı karşılığında terk etmeye bu direnç, yüksek hazzın özel önceliğini kanıtlar (II: ¶¶5-6).

5. Ancak yine de bir soru yanıtlanmamış kalıyor. Çünkü uygulama açısından konuşursak, aktiviteler programımızı düzenlerken yüksek hazların düşük hazlarla değiş tokuşunun zıt sırasının da sonsuz olduğu bir nokta kesinlikle karşımıza çıkmalıdır. Neden, belirli bir en az süre ve enerjiyi kendimizi iyi ve sağlıklı hissetmemiz ve neşeli olmamız için ayırmamız gerektiğidir. Diğer aktivitelerimizi, özellikle de yüksek olanları etkili bir şekilde gerçekleştireceksek bu gereklidir. Öyleyse Mill'in nicelik ve nitelik arasında yaptığı ayrımı ifade etmek istersek, değiş tokuşun iki sırasının da neden sonsuz olduğu açıklamasının, uygulama açısından konuşursak, bu sıraların farklı olmaları olduğunu söylemeliyiz. Bizi iyi, sağlıklı ve neşeli tutan gerekli minimum

düzeğin güvenceye alınması durumunda açıklama, fizyolojik ve psikolojiktir: bu bizim zindeliğimiz ve moralimizle ilgilidir. Oysa değiş tokuşun öteki sırası düşünöldüğünde açıklama daha yüksek melekelerin hayata geçirilmesini kapsayan aktivitelere içkin olan özelliklerde yatar.

6. Özetlersek: Mill'in hazların (aktivitelerin) nicelik ve nitelikleri arasında yaptığı ayırım budur. Kararlı bir şekilde tercih ettiğimiz yaşam şekillerine baktığımızda, o zaman bu yaşam şekillerini belirleyen aktivite programlarının (uygun bir süre için, buna bir yıl diyelim) birkaç karakteristik özelliği olduğunu kabul eder:

(a) Temelde bu programlarda ayırt edilecek iki farklı tür aktivite vardır, yani, yüksek melekelerin hayata geçirilmesini kapsayanlar ve buna zıt olarak düşük melekelerin hayata geçirilmesini kapsayanlar. Bu iki tür meleke açıklamış olduğumuz anlamdaki hazların kalite yönünden ayrı türleri olarak görülür.

(b) Aktivitelerimizi programlarken tabii ki, düşük hazları yüzeğe çıkararak aktivitelere özel bir yer vermeliyiz: bu iyi bir sağlığa ve kuvvete ve keyifli bir psikolojiye sahip olmamız için gereklidir. Bu, minimum düzeyde güvence altına alındığında düşük hazların daha büyük tatmini hızla önemini yitirir ve hemen sıfıra yaklaşır.

(c) Öte yandan yüksek hazlar, bu minimum tatminin üzerine hızla çıkar ve yaşam şeklimizin odağı, merkezi haline gelir, uygun bir birim zamanın üzerindeki aktivite programlarımızda kanıtlandığı gibi. Bu minimum düzeyin üzerinde (Mill'in II: ¶5'te belirttiği gibi) yüksek hazların ortaya çıkmasına neden olan aktivitelere özgürce vazgeçmeyiz ya da feragat

etmeyiz, düşük hazların telafi eden tatmininin ne kadar büyük olabileceğinin bir önemli yoktur.

(d) Son olarak, yukarıdaki (c) maddesinde yapılan değerlendirmelerde, koşullara bağlı avantajlar ya da sonuçlar, yüksek aktiviteler bir grup halinde hiç dikkate alınmamıştır, aktivite programının elverişli ve uygulanabilir olduğundan emin olmak için gerekli görüldüğü sürece ele alınanlar hariç olmak üzere.

Hazzın “niceliği”ne karşı “niteliği” terimine güç kazandıran, bir araya getirilen tüm bu özelliklerdir. Mill bu ayırmadan bahsettiği zaman aklında yaşam şeklimizi ve yüksek melekelerimizin hayata geçirilmesini kapsayan aktivitelere tanıdığımız öncelikleri belirleyen tüm aktiviteler programının özel yapısı vardır. Öyleyse mutluluk kavramımız hayatın sunabileceği mantıklı beklentiler bilindiğinde az çok başarıyla yaşanan bir yaşam şeklidir. (II. ¶12) Düşük hazlara karşı yüksek hazların bulunduğunu söylememiz, bir yaşam şeklini, yüksek melekelerle başlayan aktivitelere merkezi odak ve öncelik kazandıran özel yapıyı kararlılıkla tercih ettiğimizi söylemektir.

V. Kararlaştırılmış Tercih Kriteri Üzerine Daha İleri Yorumlar

(a) Öncelikle Mill’in amacı düşünüldüğünde yüksek hazlar sınıfında ya da alçak hazlar sınıfında incelikli ayrımlar yapmanın gerekli olduğunu sanmıyorum. Mill Carlyle ve ötekilerin faydacılığın sadece domuzlara uygun bir doktrin olduğu şeklindeki itirazlarının aksini kanıtlamakla ilgilenir. Bu suçlamayı insan

doğasına dair küçümseyen bir varsayım olarak boşa çıkarır ve yüksek-alçak hazlar arasında yaptığı ayrımla karşılık verir. Bu ayrım yapıldığında ve yüksek hazlar için kararlı tercih düşüncesi tesis edildiğinde Mill kendisini ortaya koydu. Tüm doktrini dikkate alındığında, yüksek ve alçak hazlarda daha ileri incelikler sergilemek esas değildir.

(b) Mill şu şekilde bir yorum yapar (II: ¶8): “ne acılar ne de hazlar homojendir ve acı daima hazla ile birlikte heterojendir.” Hem hazlarda hem de acılarda ve hazlar ve acılar arasında yapılan tüm ayrımların gerçek karar ve seçimlerimizle sonuçlanan kendi yargularımıza göre yansıtıldığını söyleyerek devam eder. Bu, hazların niteliği ve niceliği arasında yapılan ayrımın özel yapısal içeriklere ve yaşam şeklimizi belirleyen tercih edilmiş aktivite programlarına içkin olan önceliklere dayandığını daha çok vurgular.

(c) Mill’in hazların nitelik ve niceliği konusunda yaptığı ayrımın, hazların ve acıların algısal duygu ya da deneyim türleri olarak içgörüyle gözlemlenebilen (introspectable) nitelikler ve nicelikler arasındaki ayrımlara dayandığını kabul etmek çok kötü bir hata olur. Mill’in yaptığı ve yapmaya ihtiyaç duyduğu tüm ayrımlar gerçek kararlarımızda ve seçimlerimizde yansıtılır. Onun, tüm bu ayrımların, kararlılıkla tercih ettiğimiz yaşam şekillerinin özel yapısı ve öncelikleri içinde düşünölmeye açık meselelere dayandığını söyleyeceğini kabul ediyorum.

VI. Mill'in Altta Yatan Psikoloji Açıklaması

1. Şimdi, Mill'in *Faydacılık* kitabında anlattığı fayda kavramının altında yatan ahlak psikolojisinin boyutlarını ele alıyorum. Bu psikoloji birkaç önemli psikolojik ilkedен oluşur. Bir ilke –saygınlık ilkesi– az önce tartıştığımız mutluluk ideasını destekler. III: ¶¶6–11'de dikkate alınan başka bir ilke, genel mutluluğun etik standart olarak kabul edilmesidir ve insanların kendi türünden yaratılmışlarla birlik halinde yaşama arzusu Mill'in, ahlaklılığın temel ilkesi olarak görülen fayda ilkesinin nihai yaptırımını düşüncesini destekler.

Haz niteliklerinde farklılıklar düşüncesine, normal insanlar olarak kararlılıkla tercih ettiğimiz yaşam tarzlarında içkin olan yapı ve öncelikleri dayanak alarak nasıl anlam kazandırılabilceğini gördük. Fakat Mill bu kriterle yetinmez. (II: ¶¶4 ve 6)'da bizim aynı zamanda yüksek melekelerimize başvuran aktivitelerimize odaklanmayan bir hayatın küçük düşürücü bir varoluş biçimi olduğunu düşündüğümüzü belirtir.

Böyle bir hayatın onura ya da özgürlük sevgisine ve kişisel bağımsızlığa ya da hatta güç sevgisine öncülük etmesine isteksizlik atfedebileceğimizi anlatır. Fakat Mill bir saygınlık duygusunda yatan en uygun açıklamanın tüm insanların, yüksek melekelerinin gelişiminde pay sahibi olması olduğunu düşünür (II: ¶6). Bu ikincisinden onun şunu anlatmak istediğini kabul ediyorum: düşmanca koşullar bir yana, yüksek melekelerimizin uygun eğitim öğretimle gerçekleştirilme derecesine oranla ve bu melekelerimizin gelişiminin fakirleştirilmiş koşullarla ya da fırsat eksikliğiyle engellenmemiş olması.

2. Mill saygınlık duygumuzun bizim için bu duyguyu ihlal eden hiçbir varoluş türünü özel bir açıklama olmaksızın istemeyeceğimiz kadar önemli olduğuna inanır (II: ¶7). Mill, saygınlığımızı koruma arzumuzun mutluluğun kurban edilmesiyle yerine getirildiğini düşünmenin, gönül ferahlığıyla mutluluğu birbirine karıştırmak olduğunu kabul eder. Sorun, Mill'in saygınlık düşüncesinin nasıl yüksek ve düşük hazlar hakkında söyledikleriyle ilişkili olduğu konusunda yüzeye çıkıyor. Bu aynı ayrımı yapmanın başka bir yolu mu yoksa daha başka bir unsur mu ekliyor? Ve bu onun faydacılığıyla tutarlı mı?

Bu konu, onun yazdıklarına göre açıklık kazanmıyor. Saygınlık ideasının yeni bir unsur eklediğini varsayacağım. Bir mesele, bu durumun Mill'in sunduğum görüşüyle tutarlı bir şekilde yorumlanıp yorumlanamayacağıdır ve ben bunu *On Liberty* çalışmasını tartışacağımız bölüme geldiğimizde daha sonra ele alacağım. Yeni unsur şu: sadece düşük hazların yerine yüksek olanlar için kararlaştırılmış bir tercihe sahip değiliz aynı zamanda yüksek aktivitelere uygun şekilde odaklanan ve bu aktiviteleri sürdürmek için yeterli bir yaşam şekliyle yetiştirilmiş arzulara sahip olmak için daha üst düzey arzulara da sahibizdir.

Öncelikle, üst düzey arzu da bir arzudur, yüksek melekelerle sahip bir insan olduğumuz için, bu melekeler gerçekleştirilecek ve yetiştirilecektir ve ikincisi de, yüksek melekelerimizi hareketlerde oturtmamız ve uygulanmalarından zevk almak için uygun arzularımızın olması ve bu durumla çatışmaya düşmek gibi arzularımızın olmamasıdır.

3. Saygı duygusuyla bağlantılı olarak Mill'in idealler ve insanın mükemmelliği dilini kullandığını not etmek önemlidir

(II:¶6). Özsaygıya, sıralamaya ve statülere ve bizce küçültücü görünen hayatın belirli türlerine değinir. Değerin zevk alınan ve mutlu edenlerin, yani beğenilen ve saygıdeğer olmanın zıtlarıyla, küçük düşürücü ve aşağılayıcıyla birlikte başka bir biçimini sunar.*

Aşağılanma duygumuz öyleyse ötekiler bizim altımızdayken ve uygunsuzken bazı tür hayatların doğamıza göre beğenilir ve saygıdeğer olmasını kabul etmemize bağlıdır. Buna aşağılanma duygusunun ahlaki bir zorunluluk duygusundan türetilmiş bir duygu olmadığını da eklemek elzemdir. Bunu söylemek farklı bir değer biçimi olan aşağılanma duygusunun yanı sıra kararlaştırılmış kriter koşullarından biriyle de çatışacaktır.

* Mill bu değerleri “Bentham,” CW, X, pp. 95f, 112f’de ve *On Liberty*, IV:¶¶4–12’deki pek çok yerde ele alıyor.

Mill II

MİLL'İN ADALET AÇIKLAMASI

I. Mill'e Yaklaşımımız

1. Bu Mill'e yaklaşımımızı açıklamamız ve yaklaşımımızı Locke ve Rousseau'ya yaklaşımımızla ilişkilendirmemiz için uygun bir zaman.

Locke'ta başlıca iki şeyi tartıştık. Önce, meşruiyet açıklaması üzerine, yani, onun, ideal tarihte ortaya çıkabilecek bir rejim olarak meşru bir rejim kriteri üzerine düşündük. Bunun rasyo-nel insanların bir rejime, kendilerine temel doğa kanunları tarafından dayatılmış görevlerin hiçbirini ihlal etmeksizin sözleş-meyle dahil olabileceği anlamına geldiğini gördük. Ve ikincisi Locke'un mülkiyet açıklamasını ve bu açıklamanın eşit olmayan temel politik özgürlüklerle (bir kimseye oy hakkı tanıyan mülki-yet sahipliğiyle) ve aynı şekilde sınıf devletiyle nasıl bağdaşabi-ler olduğunu tartıştık.

Rousseau'da ise ayrıca başlıca iki şey üzerinde; önce, eşit-sizlik açıklamasını, eşitsizliğin hem tarihsel kökenlerine ve hem de uygarlığın ahlaksızlıkları ve kötülüklerine neden olan politik ve toplumsal sonuçlarına bakarak durduk. Bu, söz konusu ahlak bozuklukları ve kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılmasalar da kontrol altına alınmaları için toplumun kendi kuruluşlarında

gerçekleştirdiği bazı hak ve adalet ilkelerinin bulunup bulunmadığına dair soruyu sahneye getirdi. *Toplumsal Sözleşme* bu soruyu yanıtlar. Rousseau toplumsal anlaşmayı arzulanan ilkeleri özgür ve eşit olan vatandaşlar arasında politik ve toplumsal işbirliği normları olarak belirleyen şey olarak görür ve bunun yanı sıra onun genel irade görüşünü anlamaya çalıştık.

Rousseau'nun toplumsal anlaşma düşüncesini Locke'un bulunduğu noktanın ötesine götürdüğünü gördük. Eşitliğin (ve eşitsizliğin de) rol ve önemine dair fikri daha derindir ve daha merkezidir. Tarafsızlık olarak adalet* Rousseau'yu bu açılardan her ikisine de uygun bir şekilde daha yakından takip eder.

2. Mill'i anlamak konusundaki bir problemi belirterek başlıyorum. Pek çok yazısında Mill bazen "modern dünyanın ilkeleri" olarak adlandırdığı belirli ilkelerden bahseder. Bu ilkeleri biz toplumun temel yapısı için politik ve toplumsal adalet ilkeleri olarak düşünebiliriz.** Bu ilkeleri *On Liberty* ve *The Subjection of Women* kitaplarını tartıştığımız sonraki iki derste biraz ayrıntılı olarak ele alacağım; ama burada Mill'in bu ilkeleri bireylerin ve azınlıkların haklarını modern demokratik çoğunlukların olası zulümlerine karşı korumak açısından gerekli gördüğünü söylemek yeterli (*On Liberty*, Bölüm I).

Şimdi, Mill'in politik ve toplumsal adalet ilkeleri içeriğinin tarafsızlık olarak adaletin iki ilkesinin içeriğine çok yakın olduğuna ina-

* Adaletin politik içeriği adı, Rawls'un, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; rev. ed. 1999) ve buradan sonra *Restatement* olarak anılacak olan *Justice as Fair A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001) kitaplarında geliştirilmiştir.

** Bir toplumun temel yapısı ana politik ve toplumsal kurumlarına ve bu kurumların bir işbirliği sisteminde bir araya geliş tarzına dayanır. (*Restatement*, pp. 8f)

nyorum.* Bu içeriğin yeterince yakın olduğunu bu yüzden de mevcut amaçlarımız açısından sağlam içeriklerini aşağı yukarı aynı görebileceğimizi düşünüyorum. Şimdi ortaya çıkan problem şudur:

Görünüş itibariyle faydacı bir görüş, aynı sağlam içeriğe (aynı adalet ilkelerine) dürüstlük kadar adalete nasıl yol açar?

Burada en az iki olası yanıt vardır.

- (a) Herhalde bu politik adalet ilkeleri her iki görüşe göre de gerekçelendirilebilir –ya da ulaşılabilir– böylece her ikisi de bu ilkeleri örtüşen bir konsensüste destekledikleri kadar desteklerler.***Restatement*'te, başlangıç pozisyonundaki taraflar, temel yapı için ilkeleri seçerek, benim özgür ve eşit kişiler olarak göz önünde bulundurulan ve iki ahlaki güç tarafından karakterize edilen vatandaşların temel ihtiyaç ve gerekliliklerinde bir fayda işlevi olarak adlandırdığım bir adalet duygusu için kapasiteyi ve bir iyilik kavramı kapasitesini kullananlar olarak görülebilir. Bu insanların gerçek

* Tarafsızlık olarak iki adalet ilkesi şunlardır: (a) her insan, eşit temel özgürlüklerin, tümüyle kâfi derecedeki, herkes için geçerli olan özgürlüklerin aynı şemasıyla uyumlu şeması için aynı feshedilemez hakka sahiptir ve (b) şu İki koşulu karşılayan toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler: ilki, dürüst fırsat eşitliği koşullarındakilerin tümüne, açık görev ve pozisyonlara ilâştirilirler ve ikincisi toplumun en az avantajlı üyelerinin en büyük çıkarına olacaklardır. Bu sonuncu “fark ilkesi” olarak adlandırılır. Bazı yazarlar “maksimin ilkesi”ni tercih ederler, fakat ben belirsizlik koşulu altındaki karar için maksimin kuralından ayırt etmek üzere fark ilkesini tercih ediyorum (*Restatement*, pp. 42f).

** Örtüşen bir konsensüs, adaletin aynı politik içeriğinin mantıklı, gerçi zıt, dinsel, felsefi ve belirli bir yandaşlar yapısı kazanan ve bir nesilden sonrakine devam eden ahlaki doktrinler tarafından tasdik edildiği bir konsensüstür (*Restatement*, s.32 ve s.184)

tercihleri ve çıkarlarını temel almaz. Bu uygun şekilde yapılaşmış fayda işlevinin kullanarak iki adalet ilkesini benimserler.* Mill'in fayda kavramı da aynı sonucu pekâlâ verebilirdi. Bu bizim incelemek istediğimiz bir şeydir.

- (b) Öte yandan, Mill doktrininin modern dünya ilkelerine öncülük ettiğini düşünürken yanlış olabilir. Fayda kavramının bunu yaptığını düşünse de muhtemelen gerçekte olan bu değildir.

3. İkinci yanıtın doğru olmadığını varsayacağım. Bunun yerine Mill'in muazzam yeteneklerine sahip bir insanın kendi doktrinine bu kadar temel olan bir konuda yanlış olamayacağını varsayacağım. Küçük hatalar ve sürçmeler, evet –önemli değildir ve biz bunları onarabiliriz. Fakat çok alt düzeydeki temel hatalar: Hayır. Çok mantıksız olarak görmemiz gereken, bizim şaşkınlığımıza dönüşmedikçe başka hiçbir alternatifin bulunmadığıdır.

Bunun bir yöntem hükmü olduğunu not ediyorum. Bu bize okuduğumuz metinlere nasıl yaklaşacağımız ve bu metinleri nasıl yorumlayacağımız konusunda kılavuzluk yapıyor. Yazara güvenmeliyiz, özellikle de yetenekli bir yazara. Metni belirli bir şekilde ele aldığımızda bir şeyin yanlış olduğunu görürsek o zaman yazarın da bu yanlışlığı görmüş olacağını varsayabiliriz. Dolayısıyla bizim yorumumuz muhtemelen yanlıştır. O zaman şunu sorarız: Zorluğu önlemek için metni nasıl okuyabiliriz?

Öyleyse şimdilik ilk alternatifin doğru olduğunu tahmin ediyorum ve bu yüzden, Mill'in fayda kavramının, onun ahlak

* *Restatement*, s.107.

psikolojisinin ve toplumsal teorisinin temel ilkeleriyle birlikte bu modern dünya ilkelerinin faydayı maksimize ederken –yani, *Faydacılık*'in önemli bölümleri olan II: ¶3–10'da tanımlandığı haliyle bir varoluş biçimi (yaşam tarzı) olarak anlaşılan insan mutluluğunu maksimize etmek olarak– düşündüğü diğer ilkelere daha iyi olacağını düşünmesine yol açtığını tahmin ediyorum.

4. Mill'in doktrininin bu anlayışını karşılaştırmak için okuduğumuz *Faydacılık*, *On Liberty* ve *The Subjection of Women* makalelerde bulunan ayrıntılara bakmalıyız. Birkaç önemli politik soruyu nasıl işlediğini görmeliyiz ve fayda kavramının modern dünya ilkeleriyle ve özellikle de adalet ilkeleriyle ve özgürlük ilkesiyle bağlantılanma biçimini incelemeliyiz.

Bu sonuca göre, Mill'in düşüncesinin, onun fayda kavramı terimleriyle anlaşıldığında makul bir yorumunun –en makulü olduğunu iddia etmiyorum– faydacı olarak görülebileceğini göstermeyi deneyeceğim.* Her ne kadar bunu mükemmeliyetçi değerler için önemli bir rol oynamasına izin vererek okusam da, onun görüşü, politik meselelerde, özellikle özgürlük meselelerinde mükemmeliyetçi değerlere belirli bir tür ağırlık vermemesi bakımından hâlâ faydacıdır. Bunu sonraki iki derste açıklayacağım.

Mill'in düşüncesinin özel bir yönü, bazı oldukça spesifik psikolojik ilk ilkeler tarafından ifade edildiği haliyle insan doğasının belirli bir psikolojik açıklamasına dayanıyor olmasıdır. Mill, bir yerde bu ilkelere şöyle değinir: “duygusal yapımızın genel

* Onun fayda kavramının kendinde faydacı olup olmadığı tümüyle farklı bir meseledir. Ben olmadığına inanıyorum, ama şimdilik bunu bir kenara koyuyorum.

kanunları” (*Faydacılık*, V: ¶3). Bu ilkeler arasında şunlardan ilk ikisi son derste tartışmış olduklarımızdır:

- (a) Kararlı tercih kriteri: *Faydacılık*, II. ¶¶5–8.
- (b) Saygınlık ilkesi: *Faydacılık*, II: ¶¶4, 6–7; *Liberty*, III: ¶6.
- (c) Başkalarıyla birlikte halinde yaşama ilkesi: *Faydacılık*, III: ¶¶8–11.
- (d) Bireysellik ilkesi: *Liberty*, III: ¶1.
- (e) Aristocu ilke: *Faydacılık*, II: ¶8.

Açıkçası bu ilkeler, bazıları ötekileri destekler ya da ötekilerin temelini oluşturur görünürken çeşitli şekillerde birbirleriyle ilişkilidir; örneğin (b), (a)’nın temelini oluşturuyor olarak düşünülebilir ya da en azından onun desteklediği düşünülebilir. Ancak ben bu meseleleri şimdilik bir kenara bırakıyorum.

5. Bu ilkelerin doğru ya da yanlış olduklarını iddia etmeyeceğim, her ne kadar çoğu insan bu ilkeleri mantıksız bulabilse de. Bu ilkeler Mill’in doktrinini oldukça spesifik bir insan psikolojisine dayandırır. Bunun adaletin politik bir kavramı açısından, kendi ilkeleri açısından daha dirençli olması ve şimdiye dek mümkün olduğu kadarıyla insan doğasının sadece psikolojik özelliklerine, daha aşikâr olarak ise sağduyuya bağlı olması için daha iyi olduğunu düşünebiliriz. Fakat hâlâ Mill’in psikolojik ilkeleri doğrudur, öyleyse şimdiye dek onun doktrinini sağlamdır.

Burada bir olasılıklar sıralaması vardır. Politik bir kavram oldukça spesifik bir insan psikolojisine dayanabilir ya da insanın ve toplumun oldukça spesifik normatif kavramıyla birlikte daha

genel bir psikolojiye de.* Bu tür normatif bir kavrama, tarafsızlık olarak adalette kullanılanı örnek alalım. Politik kavramların emeğin bölünmesini bir yandan normatif politik kavramlar arasında ve öte yanda temel psikolojik ilkeler arasında nasıl tasavvur ettiklerine göre farklılıklarını kestirebilirdim. Fayda ilkesi kadar genel ve soyut bir ilkeyle, Mill'in bu ilkeyi anladığı haliyle bile, oldukça spesifik bir psikolojinin kesin sonuçlara ulaşmışa benziyor. Oysa tarafsızlık olarak adalet psikolojisi, daha sonra açıklanacak şekillerde muhtemelen daha genel gibi görünür.

* Kişilerin ve toplumun normatif bir kavram ahlaki ve politik düşünce ve uygulamamız tarafından sunulur, biyolojik ya da psikolojik nitelikler tarafından değil. Toplumu dürüst bir işbirliği sistemi olarak belirleyen tarafsızlık olarak adalette, bütüncül bir hayatta tamamen işbirliği yapan üyelerin rolünü oynayabilenler olarak özgür ve eşit kişilerin yoldaşlık ideasını kullanıyoruz. Tarafsızlık olarak adalette normatif ve politik kişiler kavramı kişilerin vatandaşlar olarak kapasitelerine bağlıdır. Özgür ve eşittirler iki ahlaki güçleri vardır: (1) bir adalet duygusu için kapasite (işbirliğinin adil koşullarını belirleyen politik adalet ilkelerini anlama, bu ilkelere başvurma ve bu ilkelere göre hareket etme becerisi) ve (2) iyinin bir kavramı için kapasite (normal olarak kapsamlı dinler, felsefi ya da ahlaki doktrinlerle kurulan- düzenli bir nihai sonuçlar ve bir kişinin insan hayatında değer ne olduğuna dair düşüncesini belirleyen amaçlar ailesine sahip olma, bu sonuçları ve amaçları yeniden düzenleme ve mantıklı olarak takip etme becerisi.) Aynı zamanda akıl güçlerine sahiplerdir ve yargıda bulunma bu iki ahlaki gücü uygulamayı gerektirir. Herkesin bütünlüklü bir yaşamda toplumsal işbirliğine girmeleri ve toplum içinde eşit vatandaşlar olarak rol almaları için elzem olan minimum düzeyde ahlaki güçlere sahip olarak görülmeleri açısından eşittirler. Kendilerini ve birbirlerini bir iyi kavramına sahip olmaları ve bu kavramı eğer isterlerse mantıklı ve rasyonel zeminler üzerinde gözden geçirip değiştirme becerisine sahip olmaları yönünden ve ahlak gücüne sahip olarak tasavvur etmeleri bakımından özgürdüler. Bunu yapmayı seçerlerse kimliklerinden hiçbir şey kaybetmezler. Ayrıca -iyi kavramlarını geliştirmek için kendi kurumları üzerine iddialarda bulunma yetkisi verilmiş insanlar olarak- kendilerini geçerli iddiaların kendi kendini doğrulayan kaynakları olarak düşünmelerinde de özgürdüler. (Restatement, pp. 18-23).

II. Mill'in Adalet Açıklaması

1. *Faydacılığın* uzun final bölümü “Adalet ve Fayda Arasındaki İlişki Üzerine” başlıklı Beşinci Bölümde –makalenin üçte birini oluşturur– Mill kendi adalet açıklamasını sunar. Bu konuyu, faydacılık ilkesi ve bizim adalet kanılarımız ve duygularımız arasındaki görünür tutarsızlığın faydacı ahlak teorisindeki tek gerçek zorluk olduğunu düşünürken uzun uzun işlemek üzere ayırmıştır. (V: ¶38) Zaman zaman onun yanıtlarıyla kanıtlanmış olduğu gibi, incelediği diğer pek çok itirazın yanlış anlamalar ve daha da kötüsüne dayandığını düşünür. Şimdi ona göre neyin gerçek bir problem olduğu sorusuna geliyoruz. Bu soru üzerine mükemmel izahı, onun kendi araştırmacı soruşturmalarının verimi olsa gerektir.

Benim 5. Bölümdeki Mill'in adalet üzerine tartışmasıyla ilgili taslağım şu şekilde:

Birinci bölüm: ¶¶1–3: Problemin belirtilmesi.

İkinci bölüm: ¶¶4–10: Adil ve adil olmayan davranışın altı türü.

Üçüncü bölüm: ¶¶11–15: Adalet Kavramının Analizi.

Dördüncü bölüm: ¶¶16–25: (a) Adalet duygusu ve (b) İktidardaki Hakların temeli (İkincisi ¶¶24–25'de).

Beşinci bölüm: ¶¶26–31: Sadece fayda ilkesiyle yerleşmiş adalet hükümlerinin çatışması.

Altıncı Bölüm: ¶¶32–38: İnsan varoluşunun temelleri için gerekli kurallar olarak tanımlanan adalet.

2. İki genel yorum:

(a) Tartışmanın birinci bölümünde, Mill problemi beşinci bölüm için bir bütün halinde şu şekilde belirtir: Adalet duyarlığı ya da duygusu büyük psikolojik yoğunluğa sahiptir ve fayda ilkesiyle görünür bir çatışma halindedir. Öyleyse sorudur: Bu duyarlık yine de fayda ilkesiyle tutarlı şekillerde açıklanabilir mi? Mill'in göstermek istediği açıklanabileceğidir. O (a) adil olduklarını ve adil olmadıklarını (ikinci bölüm) düşündüğümüz şekildeki şeyleri ve (b) bilinen psikolojik karakterimizi düşündüğümüzde adalet duygumuzun nasıl geliştiğini ve sahip olduğu (dördüncü bölüm) psikolojik yoğunluğa neden sahip olduğunu açıklayabiliriz. Mill neyi göstermeyi umduğunu V: ¶3'te şöyle belirtir: "Eğer, insanların adil ya da adil olmayan olarak karakterize etmeye alışkın olduğu her şeyde, tavırların ortak bir isnadı ya da bir isnatlar derlemesi daima mevcutsa, bu özel isnat ya da isnatlar birleşiminin çevresinde bu özel karakterin bir duygusunu ve duygusal yapımızın genel kanunları sayesinde yoğunluğu toplama kapasitesinde olup olmadıklarını ya da bu duygunun izah edilebilir olup olmadığını ve Doğanın özel bir şartı olarak görülmesinin gerekip gerekmediğini değerlendirebiliriz." Mill elbette ki ilkinin doğru ve haksızlık duygusu yoğunluğunun hem fayda ilkesiyle hem de ahlak psikolojimizle açıklanabileceğini kanıtlamaya çalışacaktır. İddiasını V: ¶23'de şu şekilde özetler: "... adalet duygusu bana hayvanın bir acıyı geri püskürtme ya da kendisine ya da sevdiklerine verilen zarara, tüm insanları içerecek şekilde genişletilmiş, büyüye-bilen sempatinin insana ait kapasitesiyle ve zeki bencilliğin insani kavramıyla misilleme yapma arzusu gibi görünür. İkinci unsurlardan [büyüye-bilen sempati ve zeki bencillik]

oluşan duygu onun ahlaklılığını türetir; ilkinden [hayvanlara özgü acıyı püskürtme ve kendisine verilen zarara misilleme yapma arzusu], onun hususi etkililiği ve kendini savunma enerjisi türer.”

Böylece, adalet duygusu adalet *suigeneris* (kendine özgü) bir şey olduğu için sezgici bir görüşü desteklemez. Mill, daha çok, adaletin faydacı bir açıklamasına ve bu duygunun nasıl ortaya çıktığına dair mantıklı bir psikolojik açıklamaya kulsursuz uyacağını kabul eder. Adalet fayda ilkesinin yanında bağımsız ve ayrı bir standart değildir ve muhtemelen faydacılık ilkesine zıt olarak büyük bir ağırlığa sahip. Bunun yerine, fayda ilkesinden türetilmiştir.

(b) Tartışmanın son iki, beşinci ve altıncı bölümü, Mill’in fayda ilkesini sunmayı denediği gerekçelendirme türüne örnek oluşturur: yani, görünürde bu ilkeyle çatışma halinde olan hüküm ve standartlar bulunmasına rağmen, dikkatli düşününce durumun böyle olmadığını ortaya çıktığını. Bu daha önce not ettiğimiz düşünceyi destekler: yani, fayda ilkesini gerekçelendirmesinde Mill, bunun yeterli genelliği olan tek ahlak ilkesi olduğunu ve uygun içeriğin bir ahlak ve politika doktrininin ilk ilkesi olarak hizmet edeceğini ileri sürer. Bu iddia biçimi, değişik adalet hükümleri arasındaki çatışmanın sadece bu hükümlerin herhangi birinden daha yüksek bir ilkeye başvurarak çözülebileceğini öne sürdüğü beşinci bölümde: ¶¶26–31, hoş bir şekilde görünür. Sadece fayda ilkelerinin, en sonunda, bu amaca hizmet edeceğini düşünür. Bu yüzden, örneğin V: ¶28’de bir eylemin adaletsiz olduğunu kabul edenler fakat adaletsiz davranırken düşündükleri nedenler konusunda birbirleriyle anlaşamayanlar hakkında

şunları söyler: “... mesele, adaletin altında yatan ilkelerin adaletin yetkisinin kaynağı olmasına inilmeden basit bir adalet meselesi olarak tartışıldığı sürece, bu mantıklı düşüncelerin herhangi birinin nasıl yalanlanacağını anlamakta zorlanırım.” Sondaki ¶¶32-38 arasındaki bölümler, Mill’in kendi fayda ilkesini gerekçelendirmesinin kalan kısımlarını sunar.

III. Ahlaklılıkta Adaletin Yeri

1. Beşinci Bölümün üçüncü paragrafında Mill genel ahlak düşüncesinin adil ve adil olmayan olarak dayandığı çeşitli türdeki eylemleri ve kurumları inceler. Burada adeta veriyi tanımlıyor: onun faydadan ve ahlak psikolojisi ilkelerinden türemiş olarak adalet açıklaması bu incelemede temas ettiği noktalara uymalıdır.

Mill’in temas ettiği altı konu özetlenerek şöyle sunulabilir:

(a) İnsanların yasal haklarını ihlal etmenin adaletsiz ve saygı duymanın ise adil olduğu, ortak düşüncedir. (V: ¶5). (Burada dolaylı olarak kanunun adaletsiz olmadığı varsayılır.)

(b) Fakat bazı kanunlar adaletsiz olabileceği için insanlara bazen sahip olmamaları gereken yasal haklar tanındı ve bazen sahip olmaları gereken yasal hakları reddettiler. Bu yüzden ikinci tür bir adaletsizlik, halkı ahlaki olarak sahip oldukları bir hakka götürür ya da halktan bu hakkı esirger (V: ¶6).

(c) Halkın sadece, iyi ya da kötü, hak ettikleri haklara sahip olmaları adildir ve adaletsiz olan hak etmedikleri haklara sahip olmalarıdır –yine iyi ya da kötü (V: ¶7).

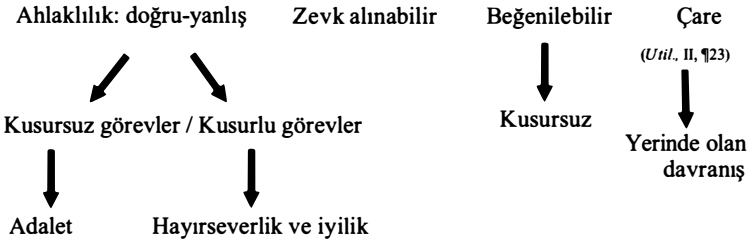
(d) Güven duygusunu incitmek ya da anlaşmaları ihlal etmek, meşru beklentilerde hayal kırıklığı yaratmak da dahil olmak üzere adaletsizdir (V: ¶8).

(e) Haklar söz konusu olduğunda, tarafı olmak, yani, mevcut duruma dayanmaması gereken düşüncelerden etkilenmek adaletsizdir. Tarafsızlık –sadece ilgili düşüncelerden etkilenmek– yargıçlar, okul müdürleri ve ebeveynler gibi yargıda bulunma kapasitesine sahip olan kişilerin uyması gereken bir adalet zorunluluğudur (V: ¶9).

(f) Tarafsızlıkla yakından bağlaşıklık olan doğal adalet duygusunda eşitlik: yani, herkesin haklarına eşit koruma imkânı sunmak (V: ¶10).

2. Mill, bu veri incelemesinin bir sonucu olarak adalet kavramının kendi faydacılık doktrinindeki yerini bir bütün olarak belirler. Şekil 6'daki şemayı göz önünde bulundurunuz.

Değerin en genel kavramı için değerlendirmede bulunan görüş –Mill'e değil– bana ait: Mill'in kabul ettiği tüm değer biçimleri, ahlaki ve ahlaki-olmayan, bu görüşün kapsamına girer. Mill'in sınıflandırması dikkatli bir şekilde sunulmaz. Yine de ahlaklılığı (doğru ve yanlış) zevk alınabilir, beğenilebilir ve yerinde olandan ya da önlemden ayırma amacına hizmet eder ve ardından ahlaklılık kapsamında adaleti hayırseverlik ve iyilikten ayırma amacına. Mill'in ahlaklılık tanımı, doğru ve yanlış tanımlı şöyledir:



Şekil 6. Mill: Değerlendirmeci bakış açısı

Doğru eylemler yapılması gereken eylemlerdir ve yanlış eylemler yapılmaması gereken eylemlerdir ve yanlış eylemin gerçekleştirilmesinin uygun bir şekilde cezalandırılmasına saygı duymaktır. Hem kanun hem halkın kınaması tarafından cezalandırılabilirler hem de vicdani ayıplamayla cezalandırılabilirler. Burada yaptırımların üç farklı türü vardır. Fayda düşünceleri bir eylemin gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesi gerektiğini gösterir. Aynı zamanda farklı vaka durumlarında hangi yaptırıma başvurmanın en iyisi olduğunu belirlerler. Burada “vicdani ayıplamalar” dolaylı yoldan ahlak eğitimi dayanır. Bazı eylemlere insanların eğitilmesiyle en iyi şekilde yaptırım uygulanabilir böylece vicdanları bu eylemleri işledikleri için kendilerini ayıplar.

Bu yüzden Mill’in düşüncesini özetlersek: Bir eylem, diyelim ki, genel olarak gerçekleştirildiğinde sadece kötü sonuçlar doğurduğu için değil, aynı zamanda sonuçları tüm toplumsal faydanın belirli bir derecedeki riayeti, (kaçınılmaz olarak mükemmel riayet değil, çünkü mükemmel riayet gaddarca ölçüler gerektirir) güvenceye almak için uygun yaptırımlar tesis etmesini

arttıracak kadar kötü olduğu için, yanlış bir eylemdir. Şimdi bu yaptırımları belirlemek fayda terimleriyle düşünürsek daima maliyetlidir. Polis, mahkemeler ve cezaevleri maliyetlerini içerir. Kamu ahlak düşüncesinin ve vicdanın yaptırımları da, her ne kadar çok belirgin olmasalar da ıstırapları içerir. Yine de her şeyi göz önünde tutarsak yanlış eylemler durumunda kazanım, bu eylemlere dayatmayı gerekçelendirmek için, “yeterli” olarak değerlendirilir.

3. Mill adil ve adil olmayanın doğrular ve yanlışların daha geniş kategorisinde düşünür, örneğin, hayırseverlik ve iyilik ve bunlardan yoksun olmak kişisel doğru ideasıdır. O şöyle der: “Adalet, sadece yapmanın doğru olmadığı ve yapmamanın yanlış olduğu bir şeyi değil, ama [atfedilebilir] bireysel bir kişinin bizden kendisinin *ahlaki* hakkı olarak talep edebileceği bir şeyi ima eder.” (V:¶15) Bunun tersine hiçbir birey, atfedilebilir kişi bizim iyiliğimiz ya da hayırseverliğimiz için ahlaki bir hakka sahip değildir. “Mükemmel” adalet görevleri bazı atfedilebilir kişilerde bağıntılı haklara sahiplerdir ve bu kişiler toplumdaki haklarının güvence altına alınmasını isteme gibi geçerli bir iddiaya sahiplerdir. Mill daha sonra şunları söyler: “Bir şeyi bir insanın hakkı olarak tanımladığımız zaman, onun toplumdaki bu hakka sahipliğinin, ya hukuk gücüyle ya da eğitim ve düşünce gücüyle korunması için geçerli bir iddiaya sahip olduğunu kastediyoruz. O, bizim, hangi açıklamaya göre olursa olsun, toplumun onun için koruduğu bir şeye sahip olmak için yeterli bir iddia olarak dikkate aldığımız şeye sahipse diyebiliriz ki, buna hakkı vardır.” (V: ¶24) “O zaman bir hakka sahip olmak, benim tasavvuruma göre, toplumun benim sahipliğimi savunması gereken bir şeye sahip olmaktır. Muhalifler bunun neden böyle olması

gerektiğini sormaya devam ederse onlara genel fayda dışında hiçbir neden sunamam.” (V: ¶25)

4. Benim Mill yorumuma* göre haklara sahip olmak genel olarak başvurulabilir olan hak ve adalet kuralları tarafından belirlenir. Bunlar genelde, fakat daima değil, uygun bir gerekçelendirilmesi olan hukuk kurallarıdır. Fakat Mill açısından bir hakka sahip olmak özel bir durumda faydalara (maliyet ve çıkarlar) dayanmaz. Her ne kadar özel bir durumdaki haklar iptal edilmiş olabilse de bu çok alışılmışın dışında koşullarda olabilir; temel adalet hakları durumunda bu özellikle geçerlidir.

Gerçekten de hakların kurulmasında amaç dizginlemeyi yaratmaktır, daha doğrusu, belirli durumlardaki çıkara dayanan faydalarımızı gereksiz kılmaktır. Doktrin bir hakkın böyle çıkarların ilişkili olabileceği küçük kazanımlar uğruna ihlal edilebileceği kadar geniş çaplı olsaydı temel hakların sağladığı güvenlik tehlikeye girerdi.

Özetlersek: Bir hakka sahip olmak, belirli durumlardaki faydaların dengesine dayanmaz, daha çok adalet kurallarına (hukuka uygun ya da değil) ve bu kurallar genel olarak tatbik edildiklerinde kurallar olarak faydalarına dayanır. Bununla birlikte bir hak iptal edilmiş olabilir ancak sadece faydanın şu ya da bu şekilde kazandıkları ve kaybettiklerinin açıkça çok büyük olduğu çok istisnai durumlarda. Bu istisnai koşullarda kural özel durumlarda faydaların yönlendirmesine karşı askıya alınır.

* Burada Fred Berger'in şu çalışmasını kabul ediyorum: *Happiness, Justice, and Freedom*(Berkeley: University of California Press, 1984), s.132.

IV. Mill’de Ahlaki Hakların Özellikleri

1. Mill açısından ahlaki haklar görüldüğü kadarıyla üç özelliğe sahiptir. Sonraki iki derste ele alacağım politik ve toplumsal hakların, Mill’in modern dünyanın kuruluşları için elzem olarak gördüğü haklar olduğu özellikte doğrudur. Burada onun V: ¶¶16–25, 32–33’deki açıklamasından yararlanacağım.

Özelliklerden biri şudur: Ahlaki hakların, diyelim ki adalet haklarının olması için, bu hakları desteklemenin özel ağırlıklarla sahip nedenler olmalıdır. Bu nedenler diğer insanların, eğer gerekirse kanun zoruyla bu haklara saygı duymasını talep etmeyi gerekçelendirmek açısından yeterince ağırlıklı olmalıdırlar. Dolayısıyla bu nedenler söz konusu sonucu güvenceye almak için gerekli kurumsal tesisatı oluşturmak açısından yeterince zorlu olmalıdır.

Mill’in ileri sürdüğü haliyle: bu nedenler “insan refahı için elzem olanlar” ile (V: ¶32), “varoluşumuzun tam zemini” ile bağlantılıdır. (V: ¶25) Yine, bu nedenler “olağanüstü düzeyde önemli ve baskılayıcı” fayda türleri üzerine tesis edilir. (V: ¶25)

2. Bu ahlaki hakların ikinci bir özelliği ise buyurgan karakterli olmalarıdır: Bununla Mill açısından, böyle bir hakka sahip olmak bir talepte bulunmak için (yalnızca yasal olana zıt olarak) ahlaki bir gerekçelendirmeye sahip olmaktır: örneğin, özgürlüğümüze başka insanların saygı duyması ve bunun hukuki yaptırımlara ya da genel ahlaki düşünceye göre, hangisine göre olursa olsun uygun olmasıdır. Bununla birlikte bu haklar mutlak değildir –yani, bazen genelde öteki, birbiriyle çatışmaya düşen, benzer haklar tarafından iptal edilebilirler– ama görmüş

olduğumuz çok özel ağırlığı olan zorunlu nedenler dışında iptal edilemezler.

Bu yüzden, Mill örneğin adalet haklarının politik nedenler ya da bazı insan ilişkileri dairelerinin en iyi şekilde yönetilmesi gerekçesiyle iptal edilemeyeceğini belirtir. bkz. V: ¶¶32–33: burada “adaletin politikadan daha kutsal bir şey olduğu ve ikincisinin ancak ilki yerine getirildikten sonra dikkate alınması gerektiğini” düşünürken aldatılmış olmadığımızı belirtir. (V: ¶32) Bu yorum temel adaletin önceliği gibi bir şeyi belirtiyor görünür. Bu yüzden, Mill’in ayrıca çok kısa süre sonra eklediği yorum da şu şekildedir: “Adalet insan refahının esaslarıyla daha yakından ilgilenen ve bu yüzden hayatı yönlendirmek için olan diğer her kuraldan daha mutlak zorunluluklar olan ahlaki kuralların belirli sınıflarına verilmiş bir addır.” (V: ¶32) Mill adaletin esasının bir bireyde yer alan hakkın esası olduğunu söyleyerek devam eder ve bu, söz konusu daha bağlayıcı olan zorunluluğu kanıtlar ve gerektirir. Bizi bir başkasının özgürlüğüne yanlış bir şekilde müdahale etmekten alıkoyan adaletin ahlak kuralları şunlardır: “... insan refahı açısından, yine de önemli olan her düsturdan daha yaşamsal olan, sadece bazı insan ilişkileri dairelerini yönetmenin en iyi şeklini ortaya koyanlar kurallardır.”(V: ¶33) Bu tümüyle, Dworkin’in koz olarak haklar düşüncesinin yanı sıra çok iyi bilinen, ilke meseleleri ve politika meseleleri arasında yaptığı ayrımı önceden gösterir.*

Ahlak haklarının, özellikle de adalet hakları olan bu hakların üçüncü bir özelliği, geçerli kıldıkları iddiaların var olan kanun ve kurumlar karşısında zorlayıcı olmalarıdır. Bu düzenlemeler o iddiaları reddederse, kanun ve kuruluşlar reformu dikkate alınmalı ve mevcut koşullara dayanarak ayarlanmalıdır.

* bkz. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), pp. xi, 184–205.

3. Şimdi problemimiz şu: hukuki hakların, hukuk ve kurumlar tarafından kabul edilen hakların gerekçelendirilebileceği iki yöntem var.*

(a) Uygun bir politik ilkeye ya da bir kamu yararı ilkesine başvurarak ve muhtemelen ayrıca etkili ve geçerli örgüt ilkelere başvurarak.

Ya da:

(b) Ahlaki ilkelere, diyelim ki, politik ve toplumsal adalet ilkelerine başvurarak. Bu ahlaki hakları öncelik tayin edilebilen ve mevcut yasal kuruluşların belirli doğasından bağımsız olarak düşünüyoruz. Daha doğrusu, bu hakların neler olduğunu bireylerin mecburiyetleri ve temel ihtiyaçlarını dikkate alarak saptayabiliriz. Bu ihtiyaçlar ve mecburiyetler halkın adalet hakları için iddialarına dayanır. Bu haklar Mill'in "varoluşumuzun tam zemini" (V: ¶25), "insan refahının esasları" (V: ¶32) ve diğer benzeri ifade biçimleriyle başvurduğu zaman dayandığı şeye dayanır.

Şimdi bu iki tür gerekçelendirme epey farklıdır: belirli mahsuller için üretimlerini teşvik etmek, fiyat değişikliklerini düzenlemek ve benzeri nedenlerle bir fiyat destek sistemi oluşturulması hakkında düşünen Kongre durumunu göz önünde bulundurun. Bu politik bir meseledir. Hiç kimse çiftçilerin bir fiyat destekleri sistemi için temel bir ahlaki hakka sahip olduğunu

* Bu ayrım H.L.A. Hart'ın *Essays on Bentham* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 94f, eserindeki "Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill" başlıklı bölümde bulunur. Bu makaleye çok şey borçluyum.

tahmin etmez. Bunu temel haklarla karşılaştırın, örneğin vicdan özgürlüğü ve oy verme haklarıyla. Politik meseleler hak olabilir ya da belirli koşullarda yapılacak en iyi şey olabilir; ancak adalet haklarını yasal olarak korumak ayrı bir konudur.

Mesele şudur: fiyat destekleri politikası (yukarıda bahsedilen örnekte olduğu gibi) bir bütün halinde toplumun refahına başvuru olarak gerekçelendirilir ya da kamu yararına başvuru olarak; oysa kanunların gerekçelendirilmesi adalet haklarına dayanılarak düşüncesizce yapılmaz. Daha doğrusu, Mill'in görüşü, bağımsız olarak bireylerin tayin edilebilir, bu hakların zemin bulduğu esas mecburiyetlere dayanır.

Adalet haklarını belirlemek için topluca toplumsal refaha görünür hiçbir referansta bulunulmaz. Mill insan refahının esaslarını ya da varoluşumuzun zemin unsurlarını tanımladığında bunu toplam faydayı maksimize etme düşüncesiyle yapıyor değildir. Bireylerin temel ihtiyaçlarına ve varoluşlarının tam çerçevesini oluşturan şeye başvurur. Ancak, Mill ayrıca neden adalet haklarını yasal olarak korumamız gerektiği sorularsa, "genel fayda dışında hiçbir neden" sunamayacağını belirtir. (V: ¶25).

V. Mill'in İki Parçalı Kriteri

1. Mill burada politik ve toplumsal adaletin temel hakları olarak yorumladığım, bireylerin temel haklarını tanımlamak için iki parçalı bir kritere kalkışmış görünür.* Söz konusu iki parça şunlardır:

* Hart, "Natural Rights," s.96.

- İlk parça: İnsan refahının esaslarını, varoluşumuzun zeminini dikkate alıyoruz: bu esaslar ve zemin (görünüş itibarıyla) ahlaki hakları birleştirici düşüncelerden ayrı olarak gereçlendirir.
- ve

- İkinci parça: Birleştirici anlamdaki toplumsal faydanın özellikle verimli olan kuralın uygulanması olan ve dolayısıyla bu faydayı maksimize etme eğiliminde olan genel kuralları dikkate alıyoruz.

Mill'in haklar açıklaması çelişkiyi önleyecekse, Mill'in iki parçalı kriteri daima bir noktada birbirine kavuşmalıdır (acayip durumlar dışında).^{*} Bu şu anlama gelir: en azından uzun vadeli baktığımızda, toplumsal faydayı, birleştirici anlamda normal yollardan maksimize etmek, her zaman olmasa da, politik ve toplumsal kuruluşların kurulmasını ve böylece hukuki kuralların temel adalet haklarını belirlemesini ve uygulamasını gerektirir. Bu haklar bizim bireysel varoluşumuzun tam zeminini oluşturan şey tarafından belirlenir. Ve bu kuralların uygulanması tüm insanlar için insan refahının eşit unsurlarına, adalet haklarının zemini olan unsurlara eşit biçimde güvenlik sağlar ve bunları korur.

2. Fakat Mill'in iki parçalı kriterinin daima kesiştiğini nasıl öğrenebiliriz? Mill Beşinci Bölümde genel toplumsal faydanın maksimize edilmesinin tüm insanların aynı eşit adalet hakları güvencesine sahip olmasını gerektiğini kanıtlamaya çalışmaz. Daha büyük toplumsal faydanın, küçük bir azınlığın belirli eşit haklara sahip olmasını engelleyerek başarılması gibi bir şey neden olamasın? Adaletin ahlaki haklarından tümüyle yoksun bırakılmaları gerekmez; fakat neden herkes adaletin tüm ahlaki

* Kaçınılmaz olarak birleşmelerine ihtiyacımız yok.

haklarının eşit korunmasından yararlanması gerekiyor? Mill neyi temel alarak herkesin eşit olarak güvence altına alınacak aynı eşit haklara sahip olması gerektiğinden bu kadar emin olabiliyor?

Mill'in kamuoyunun adaletin “çareden [ya da birleştirici toplumsal faydadan II: ¶23] cins olarak ayrı] ve düşünce olarak ona zıt” iken onunla uzun vadede her zaman kesiştiği görüşünü kabul ettiğini söylediğine dikkat edelim. Bu konu hakkında onun V: ¶¶1–2'deki yorumlarına bakabilirsiniz. Bu, Beşinci Bölümde başlıca iki şeyle ilgilendiğini belirtir.

Biri fayda ilkesiyle tutarlı bir şekilde adaletsizlik duygumuzun psikolojik yoğunluğunun (ya da gücünün) açıklamasını sunmaktır; Diğeri de faydacı bir görüşte toplumun sadece en istisnai durumlarda ihlal edilmesine izin vererek koruması gereken belirli ahlaki hakların ve adalet haklarının nasıl yer alabildiğini açıklamaktır.

Bununla birlikte benim problemim ve Hart'ın da problemi şudur: Söylenenlere bakarak herkesin Mill'in anladığı anlamdaki faydayı maksimize etmesi için eşit hakları nasıl zorla uyguladığını genel olarak nasıl öğrenebileceğimizi anlamıyoruz. Bundan emin olmak için hep oldukça özel varsayımlar yapmamız gerekmiyor mu? Eğer böyleyse, bu varsayımlar nelerdir? Ve özellikle de Mill'in hangi özel varsayımlarda bulunuyor? Bunları belirlemek, Mill'i anlama görevimizin bir parçasını oluşturuyor. Buna geri döneceğim.

3. Laf arasında, Bentham'ın, “herkes bir kişi içindir, hiç kimse bir kişiden fazlası için değildir” şeklindeki veciz sözüne başvurmak da yardımcı olmuyor. Bunun nedeni şudur:

(a) Bir yönden ele alındığında, şu, faydanın nasıl ölçüleceğinden çıkarılan basit bir kuraldır: yani, farklı insanların eşit faydası, toplumsal faydanın toplamına ulaşması açısından eşit olarak ölçülür. Toplumsal fayda işlevi basit bir şekilde, tüm insanlar için belirli ağırlığı olan faydaların doğrusal bir toplamıdır (her insan için bir insan). Bu konuda V: ¶36 için verilen dipnota bakabilirsiniz. H. S. Maine'in Brahman Rahibi, o, bir Brahman Rahibinin faydasının, Brahman Rahibi olmayanların faydasının 20 katına eşit olduğunu söylediği zaman bu kuralla çelişir.*

Bu, “herkesin [her birinin] bir kişi için olduğu” yorumu toplumsal faydayı ölçmek ve özetlemek için herkesçe bilinen bir basitliktir. Hazların hazlar olduğunu söyler; kimin bilincinde oluştukları fark etmeksizin aynı ölçüde olacaklardır. Eşit hazlara eşit adalettir: Fakat bu sadece ölçen şeydir! Bunu su miktarını ölçmekle karşılaştıralım: Bir rezervuarın çeyreği bir başka şeydeki bir çeyreğe eşittir. Ancak bu neden eşit hakların herkes için güvenceye alınması gerektiği sorusunun yanıtı değil. Mill'in bu noktadaki yanıtı tuhaf bir biçimde bu sorudan habersiz görünüyor. Nedenini bilmiyorum.

(b) Başka bir yönden ele alındığında, “herkes bir kişi içindir”, herkesin “mutluluğun tüm araçlarını talep etmek için eşit” olduğu anlamına gelir; ya da “tüm kişilerin eşit muamele hakkına sahip olduğu” anlamına gelir; fakat Mill şunu ekler: “bir insanın toplumsal çarenin, tam tersini gerektirdiğini kabul ettiği durumlar hariç” (V: ¶36). Adaletsizlik

* bkz. H. S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* (London: Murray, 1897), pp. 399f.

o zaman kısmen toplumsal çare tarafından, toplumsal faydayı uzun vadede maksimize etmek için gerekli olan şey tarafından gerekçelendirilmeyen bu eşitsizliklere dayanır. Bu ikinci yorum bizi daha önce olduğumuz yerde bırakır.

4. Yanıtlamamız gereken iki soruyla baş başa kaldık.

İlki, Mill temel adalet haklarını belirlemek için olan kriterinin iki parçasının birbirinden uzaklaşmayacağına neden bu kadar güveniyor? Ya da alternatif olarak, neden modern dünyanın ilkelerini –tarafsızlık olarak adaletin iki ilkesine biraz benzer bir içeriğe sahip olan ilkeleri– hayata geçiren politik ve toplumsal kurumların toplumsal faydayı (uzun vadede) maksimize etmek üzere gerekli olduğu konusunda, bu dünyanın tarihsel koşulları göz önünde bulundurulduğunda, bu kadar emin? Ve bu yanıt onun *Faydacılık* eserinde anlaşılır biçimde aktarılan II: ¶¶3–10 fayda kavramına dayanıyor?

İkincisi, Mill'in güveninin insan doğasının kesin oldukça spesifik psikolojik ilkelere dayandığı yönündeki tahminimiz doğruysa, o zaman bu daha spesifik ilkeler nelerdir ve Mill bu ilkelerin birbirine bağlı olarak onun fayda kavramıyla birlikte onun modern dünya ilkelerini gerekçelendirmek üzere çalıştığını nasıl düşünüyor? Mill'in doktrini tamamen düzenlendiğinde, bu doktrininin uygun bir anlamda faydacı olup olmadığını sormak zorunda kalacağız. Ancak şu anki koşulları göz önünde bulundurarak bunu bir kenara bırakıyorum. İlk amacımız onun düşüncesini anlamak olmalıdır.

VI. Başkalarıyla Birlik Halinde Olma Arzusu

1. Geçtiğimiz derste Mill'in, yüksek melekeleri hayata geçirmeyi kapsayan aktivitelere özel bir yer ve öncelik tanıyan bir hayat tarzı olarak mutluluk görüşünü destekleyen psikolojik bir ilke olarak saygınlık duygusu üzerinde durduk. Artık psikolojisiindeki başka bir ilkeye dönüyoruz, başkalarıyla birlik halinde olma arzusuna. Bu arzu III: ¶¶8-11'de Mill'in faydacı ahlaklılığın nihai yaptırımını olarak tanımladığı şeyle bağlantılı olarak ele alınır. Bu, adil davranmak ve bu noktada uygun şekilde tartışılmak arzusunu ya da istekliliğini içerir.

Söylemiş olduğum gibi, Üçüncü Bölüm Mill'in ahlak psikolojinin ve bizim nasıl olup da fayda ilkesi ve adalet mecburiyetlerine göre harekete geçirildiğimiz ve bunlara uygun hareket ettiğimize dair açıklamasının yer aldığı kısımları sunar. Bazı yerleri açısından bu bölüm çok net değildir; ama sanırım bu bölümüm amaçlarımıza uygun tatmin edici bir açıklamasını sunabiliriz.

Mill'in ana noktalarından biri, ahlaki değerlendirmelere ilişkin felsefi açıklamamız ne olursa olsun bizim ahlaki ayrımların soyut ya da nesnel bir temelini olduğunu düşünüp düşünmediğimiz ya da görüşümüzün natüralist ya da hatta öznel olup olmadığıdır, ahlaki canlılar olarak, bilincimiz tarafından ya da ahlaki ikna ya da ahlaki motivasyonun başka bir formu tarafından harekete geçirilmediğimiz sürece ahlak ilkelerine uygun hareket etmiyor oluşumuz hâlâ doğrudur. Doğru davranışın doğamız ve karakterimizde bir temeli olması gerekir. Böylece soyut ya da sezgici bir doktrin faydacı ya da başka herhangi bir doktrin gibi bir ahlak psikolojisini içermelidir.

Mill ana temas noktalarından bir başkası tarihsel deneyimin diğerk ahlaki ilkelerin yanı sıra faydacı ilkeye de uygun hareket etmek üzere eğitilebilir olduğumuzu gösteriyor olmasıdır. Fayda ilkesinin ahlak psikolojimizde en azından başka bir ilkenin sahip olduğu kadar güvenli ve doğal olan ayak basacağımız bir yere sahip olduğunu öne sürer.

2. Artık Üçüncü Bölümü sonuçlandıran ¶¶8–11'e odaklanıyorum. ¶¶8–9 paragrafları¶¶10–11 paragraflarını hazırlarken bir birlik oluşturur. 8-9 ile başlayalım. Burada Mill kendi ahlak psikolojisinin birkaç genel tezinden aşağıdaki şekilde bahseder.

- (a) Ahlaki duygularımız ve tavırlarımız şüphesiz kendiliklerinden herkeste eğitim ve öğretim olmaksızın mevcut olmaları anlamında doğuştan sahip olunan şeyler değildir; fakat konuşmak ve akıl etmek, şehirler inşa etmek ve tarımla uğraşmak türünden eğitilmiş kapasiteler gibi doğamızın doğal bir filizidirler. Ahlaki duygular ve tavırlar bir dereceye kadar, kendiliğinden türeme kapasitesindedirler ve aynı zamanda yüksek bir yetiştirme ve gelişim düzeyine getirilme kapasitesindedirler.
- (b) Mill dışsal yaptırımlar ve birlik kanunlarının yönlendirdiği ilk ahlaki eğitimin yeterince geniş kapsamlı bir kullanımıyla ahlak melekemizin neredeyse her yönde yetiştirilebileceğini kabul eder. Ancak şu farkla: tümüyle tarımsal oluşumlar olan ve doğamızda hiçbir desteği bulunmayan ilk birlikler yavaş yavaş entelektüel analizin eritici gücü sonucunu verir. Görev duygusu doğamıza uyumlu ve doğal duyarlılıklarıyla ahenkli bir ilkeyle birleşmediği sürece, entelektüel analiz üzerindeki bizi harekete

geçirme gücünü tedricen yitirecektir. Bu, Mill'in yapay olana karşı doğal kriterinin parçasıdır.

- (c) Dolayısıyla Mill fayda ilkesinin bilinen içeriğinin, görev duygularının ve bununla ilgili ahlaki zorunluluğun bu temel koşulu karşıladığını göstermek zorundadır. Çünkü eğer karşılamıyor olsalardı yapay olur ve bu yüzden düşüncenin, analizin önünde erirlerdi.

3. Mill bunu ¶¶10–11'de göstermeye çabalar. İnsan doğasında fayda ilkesini destekleyen güçlü bir doğal duyarlık, yani, başkalarıyla birlik halinde olma arzusu olduğunu belirterek başlar. Böyle bir arzu birlik kanunlarını temel alan öğrenmeden bile ayrı olarak, ilerleyen uygarlığın etkilerinin sonucu olarak daha güçlü olma eğilimindedir. Önce bu, başkalarıyla birlik halinde olma arzusunun içeriğini ve ikincisi uygarlık ilerlerken bu arzuyu daha güçlü kılan etkileri düşünelim:

- (a) Bu arzunun içeriğini Mill ¶11'de bizim mutluluk araçları konusunda başkalarıyla rakip olmamamızın gerekmesi olarak tanımlar. Bu ayrıca duygularımız ve amaçlarımız arasında ve bunlarla başkalarının da duyguları ve amaçları arasında da bir ahenk olması için duyulan arzudur, böylece davranışımızın amaçları ve onları davranışlarının amaçları çatışma halinde değil birbirini tamamlayıcıdırlar. Mill'in aklındaki şey, başkalarıyla birlik halinde olma arzusunun bir karşılıklılık ilkesine uygun davranma arzusu olduğudur. Çünkü ¶10'da başkalarıyla birlik halinde olma arzusu kusursuz

olduğunda, bizi kendimiz için çıkara dayalı hiçbir koşulu arzulamamıza asla neden olmayacağını söyler.*

- (b) Neden bu arzu doğamızın doğal bir filizidir? Mill toplumsal durumun kendisinin bizim açımızdan sadece doğal olmadığını ama gerekli ve alışılmış olduğunu da düşünür. Toplumun kendisi için elzem olan her özelliğini eşit olarak bizim için de elzem görme eğilimindeyizdir. Toplum bir bakıma bizim doğal alışkanlığımızdır ve onun için elzem olan her neyse bizim doğamızla ahenk halinde olmalıdır. Fakat modern toplum için elzem olan özellikler uygarlığın ilerlemesinden nasıl etkilenir? Başkalarıyla birlik halinde olma arzusu gitgide çağımızın karakteristiği haline geliyor; bu yüzden Mill ilerleyen toplumun, bu arzuyu gitgide daha çok ayakta tutan özel özellikleri bulunduğunu düşünmelidir.
- (c) Mill Üçüncü Bölümün uzun 10 numaralı paragrafında bu özelliklerin kısa bir açıklamasını sunar. Keskin bir şekilde sıralanmış değerlerdir ancak onun ana fikri bu sayısız değişikliklerin modern toplumu gitgide insanların, tabii ki, başkalarının duyguları ve çıkarlarına vadesi geldiğinde ödeme yapmaları gerektiğini kabul ettikleri bir toplum haline getirdiği şeklindedir. Modern uygarlığın artan eşitliği ve diğer insanlarla işbirliğinin ve onlara ortak çıkarlar önermenin geniş skalası bizim paylaşılan ve bireysel olmayan sonuçlar için birlikte çalışmamız gerektiğini fark etmemizi sağladı.

* Gerçek şu ki, Mill'in bunu söylemesi, bizi fark ilkesinin (bkz. *Restatement*pp. 42f) Mill'in eşitlik ve dağıtıcı adalet hakkındaki düşüncesinin, fayda ilkesi hakkında daha iyi bir ifade olup olmadığını sormaya götürür. Bununla birlikte burada bu sorunun izinden gitmeyeceğim.

(d) Modern toplumun artan eşitliği şu şekilde ortaya çıkıyor: Mill insanlar arasındaki her ortaklığın, efendi ve köle arasında olan ortaklık dışında herkesin çıkarlarına danışılmadığı sürece imkânsız olduğunu düşünür ve birbirlerini eşit olarak gören insanlar arasındaki bir ortaklık herkesin çıkarının eşit olarak hesaba katılacağı anlayışı üzerinde var olabilir. Toplumun her aşamasında herkes “bazılarıyla eşit koşullarda yaşamını idame ettiren mutlaki bir monarşiye ve herkesle [eşitlikten] başka koşullarda kalıcı olarak yaşamını idame ettirmenin imkânsız olacağı bir duruma doğru gerçekleştirilen her ilerleme çağında karşı çıkar.” Öyleyse uygarlığın daha büyük bir eşitlik durumuna doğru ilerlemesi başkalarıyla birlik halinde olma arzusuna güç kazandırır.

Dahası bu arzu doğamızla birleşebilir ve ahenk halindedir ve yapay değildir. Neden? Çünkü eşitlik koşulu toplum açısından doğaldır. Bu, zorlama ve fetihten, uzun süreli dominyondan, cehaletten ve daha önceki toplumun genel fakirleştirilmiş durumundan kaynaklanan tarihi güç ve mülkiyet eşitsizlik bariyerlerini ortadan kaldırmanın sonucudur.

4. O halde saygınlık ilkesinden ayrı olarak fayda ilkesinin eşit adaletle olan ilgisi bakımından en yüksek kabulü nedir? Mill’in tasvirinde bunun iki birleşeni varmış gibi görünüyordu. İlk birleşen, modern eşitlik koşulları tarafından desteklenip güçlendirilirken başkalarıyla birlik halinde yaşamadı; ikincisi ise bu arzu hakkında belirli kanılar ve bu arzuya ilişkili tavırlardır.

Bu ikinci birleşenin izah edilmesi gerekiyor. Bunu Mill’in bu arzuya sahip olanlar için bu arzuya eşlik eden duygular kadar doğal bir arzu gibi görüldüğünü kastettiği şeklinde anlıyorum.

Yani, düşünce ve analizde onlara birlik kanunlarının ya da toplumun caydırıcı gücüne dayanan kanunların yönlendirdiği eğitim tarafından dayatılmış bir arzu olarak darbe vurmaz ve bu şekilde, bunu anladıklarında söz konusu arzu gözden kaybolur. Her ne kadar bir tavır olarak düşündükleri bu arzunun yokluğunun kendileri için iyi olamayacağını düşünseler de.

Bu yüzden Mill'in doğal olana karşı yapay kriterine göre, başkalarıyla birlik halinde yaşama arzusu doğaldır ve analizle zayıflatılamaz. Ve Millin fayda ilkesinin en yüksek onayı ve aynı şekilde adalet sunma istekliliğimizin en yüksek temeli olduğunu belirttiği şey, başkalarıyla birlik halinde olma arzusu hakkındaki (gerçekten de tüm o kanı ve tavırlarla birlikte) bu kanıdır.

Asıl soru şimdi ortaya çıkıyor: Mill'in burada sunduğu yanıt ya da açıklama ne kadar sağlam? Bunu gerçekten çözebilir miyiz? Daha iyisini mi yapmalıyız? Bunu nasıl deneyebiliriz?

Mill III

ÖZGÜRLÜK İLKESİ

I. *On Liberty* (1859) Problemi

1. *On Liberty* kitabındaki problemi Mill'in Birinci Bölümde formüle ettiği haliyle belirterek başlıyorum. Bu problem, irade özgürlüğünün felsefi problemi değildir, fakat uygar ya da toplumsal özgürlük problemidir. "Toplum tarafından bireyler üzerinde meşru bir şekilde hayata geçirilebilen gücün doğası ve sınırları" ile ilgili problemidir. Bu antik ancak Mill'in kendi zamanındaki İngiltere toplumu durumunda yeni koşullar altında farklı bir biçim aldığına inandığı bir problemidir. Dolayısıyla farklı ve Mill'in görüşüne göre daha temel bir muameleyi gerektirir (I: ¶1). Mill'in aklında, özgürlük probleminin öngördüğü gibi, toplumun demokratik, seküler ve endüstriyel olacağı yeni örgensel çağda ortaya çıkacağı düşüncesi vardır.

Problem toplumun monarkların ya da genel olarak hükümdarların zorbalığından korunması değildir, çünkü bu problem yönetim yetkisi üzerinde ve politik dokunulmazlık ve haklarıyla çeşitli anayasal kontrol kuruluşları tarafından yerleşik hale getirilmiştir. Problem demokratik yönetimin kendisinin suistimal edilmesiyle ilgilidir, özellikle de azınlıkları üzerindeki yetkilerinin

çoğu tarafından gerçekleştirilen suistimal ile. Mill şunları söyler: “Halk iradesi ... uygulamada halkın sayıca en çok ve en aktif parçasının –çoğunluğun ya da kendisini çoğunluk olarak kabul ettirmeyi başarmış olanların– iradesi; sonuç olarak halk kendi sayısal miktarının bir parçası olanlara zulmetmek isteyebilir ve tedbirlere, yetkinin başka bir suistimaline karşı olduğu kadar buna karşı da oldukça ihtiyaç duyulur” (I: ¶4). Bu yüzden Mill’in kaygısı deyim yerindeyse, Tocqueville’in daha önce dikkatleri çektiği “çoğunluğun tiranlığıdır.”*

2. Bununla birlikte Mill’in eşit oranda, “egemen düşünce ve duygunun tiranlığı... toplumun uygar müeyyidelerin dışında başka araçlarla, kendi düşüncelerini ve uygulamalarını, kendisini kabul etmeyenlere davranış kuralları olarak dayatma eğilimi; kendi yöntemleriyle uyuşmayan her bireyselliğin gelişimini prangalara vurması... Kolektif düşüncenin meşru müdahalesinin bireysel bağımsızlıkla çakışan bir sınırı vardır ve bu sınırı bulmak ve insan ilişkilerinin iyi bir durumu için saldırıya karşı korumak, politik despotizme karşı korumak kadar vazgeçilmezdir”(I: ¶5) şeklinde düşündüğünü de not edelim. Dahası, Mill bu problemin, eli kulağında demokratik toplumun yeni koşullarında, henüz ayrıcalık tanınmış çalışan sınıfın –sayıca en çok sınıf–oy hakkı kazanmasıyla oluşacağını önceden görür.

O zaman problem bu yeni koşullar altında “bireysel bağımsızlık ve toplumsal kontrol arasında uygun ayarlamanın” ne olduğunu belirlemektir. (I: ¶6) Bazı davranış kuralları, yasal ve ahlaki, açıkça gereklidir. İki çağ da bu soruyu aynı şekilde çözmez ve ama her çağ kendi yönteminin “aşikâr ve özgerçekçi olduğunu” düşünür. (I: ¶6)

* bkz. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*(1. basım., 1835).

3. Bu noktada Mill üstün gelen ahlak düşüncesinin sayısız karakteristik arızasına vurgu yapar. Bu yüzden, bu düşünce genellikle genelde düşünce ürünü değildir, alışkanlık ve geleneğin sonucudur. İnsanlar ahlaki kanılarını desteklemelerini yoktan yere gerektirecek hiçbir neden olmadığını düşünmeye yatkındırlar. Ve gerçekten de bazı filozoflar (muhtemelen burada Mill geleneksel sezgicilere dayanıyor) bizi duygularımızın “nedenlerden daha iyi olduğunu ve nedenleri gereksiz hale getirdiğini” düşünmeye teşvik eder (I: ¶6). Ardından Mill saldırmak istediği ana ilkelerden birini şöyle belirtir: “Uygulamaya dayalı, onların insan davranışının düzenlenmesi üzerine düşüncelerine yön veren ilke, her insanın aklındaki, onun ve onun sevdiği insanların davranmalarını istediği şekilde davranması için herkese ihtiyaç duyan duygudur.” (I: ¶6) Tabii ki, kimse “kendisi için onun değerlendirme standardının onun istediği gibi olmasını kabul etmez”; ama Mill bunun yine de doğru olduğunu savunur, çünkü: “bir davranış noktasındaki, nedenlerle desteklenmeyen bir düşünce sadece bir insanın tercihi olarak hesaba katılabilir ve eğer nedenler, bilindiği zaman, salt başka insanlar tarafından düşünülen benzer bir tercihe bir başvuruysa, o hâlâ bir insan yerine sadece pek çok insanın istediği şeydir.” (I: ¶6) Ancak çoğu insana göre, diğerlerinin tercihleriyle desteklenen kendi tercihleri kuresuz tatmin edicilikteki nedenlerdir ve aslında ahlaki kanıları için genelde sahip oldukları eşsiz nedenlerdir. [Seealso IV: ¶12.]

4. Toplumda üstün gelen ahlaki düşüncenin eğilimi, Mill’in inancına göre, akıl edilmemiş ve düşünülmemiş, paylaşılan, karşılıklı olarak desteklenen tercihlerin bir gruplaması olması yönündedir; fakat bu düşünceler pek çok nedenden etkilenirler:

- (a) Örneğin, nüfuzlu bir toplumsal sınıfın olduğu yerde bir ülkenin ahlaklılığının geniş bir oranı bu sınıfın çıkarlarını ve bu sınıfın sınıf üstünlüğü duygularını yansıtır.
- (b) Fakat aynı zamanda toplumun genel ve bariz çıkarları da ahlak düşüncesini etkilemede bir paya sahiptir ve geniş bir paya; bu yüzden fayda rolü (Hume'daki bu çıkarlara başvurma şeklindeki gevşek anlamda) önemsiz değildir. Bu genel çıkarlar yine de akıl tarafından kabul edilmelerinden kaynaklanan, onlardan doğan şefkat ve hoşlanmamanın bir sonucu olarak olandan daha az olan etkiye sahiptir.

Böylece Mill'in iddiasını özetlersek, toplumun akıl edilmiş beğenileri ve beğenmemeleri ya da toplumun baskın bir oranı şu ana kadar genel riayet kurallarını belirlemiş olan, kanun ve üstün gelen düşüncenin yaptırımları tarafından zorlanmış olan ana unsurlardır. Ve "çoğunluk duyarlığı hâlâ samimi ve yoğun olduğu her yerde, boyun eğilme iddiasını biraz hafifletmek üzere bulunur" (I: ¶7).

5. Bu detaylara bizim Mill'in özgürlük problemini nasıl gördüğünün ve –I: ¶9'de ilk belirtildiği haliyle– Özgürlük İlkesinden faaliyet anlamında ne anladığının gerçek önemini anlamamıza yardım ettikleri için girdim. Mill sadece, şimdiye kadar bizzat belirtildiği haliyle toplumsal kurallar ve bireysel bağımsızlık arasındaki ayarlamayı değiştirmek istemekle kalmaz, aynı zamanda halkın –kendisinin hitap etmek istediği eğitilmiş düşüncenin– bu ayarlamalar hakkında akıl yürütme şeklini de değiştirmek ister. Özgürlük İlkesini yaklaşımakta olan demokratik çağdaki halk akli ilkesi olarak sunar. Bu ilkeyi halkın o meseleleri üzerine politik kararlarına kılavuz olacak bir ilke olarak düşünür. Çünkü üstün gelen ve akıl edilmemiş düşüncenin hükümlerinin

gelecek olan yeni demokratik toplumda geçmişte olduğundan çok daha kötü olabilmemesinden korkar.

Mill'in değişiklikler yapma zamanı olarak "şimdi"yi düşündüğünü ancak durumun umutsuz olmadığını düşündüğünü not edelim. [Cf. III: ¶19 esp.] "Çoğunluk henüz yönetim gücünü kendi gücü [olarak] ya da yönetimin düşüncelerini kendi düşünceleri olarak düşünmeyi öğrenmedi." (I: ¶8) Çoğunlukta olanlar, yeni çalışan sınıf da dahil olmak üzere bu şekilde düşünür hale geldiğinde, bireysel özgürlük, kamuoyu istilasına maruz kalmış olduğu kadar yönetim istilasına maruz kalacak.

Öte yandan Mill bu tür istilalara çokça örtülü direnç olduğunu düşünür. Ancak durum onun gördüğü kadarıyla, bir akış durumundadır ve muhtemelen bir yönde ya da başka bir yönde ilerleyebilir. "Yönetimin müdahalesinin yerindeliği ya da yerinde olmayışının alışıldığı üzere test edildiği hiçbir kabul edilmiş ilke yoktur. İnsanlar kendi kişisel tercihlerine göre karar verirler." (I: ¶8)

Nadiren herhangi bir ilkeye göre karar verirler, "tutarlı bir şekilde, yönetimin yapacaklarının uygun olduğu bir düşünce olarak bağlı kaldıkları ilkeye göre." Yönetimin müdahalede bulunduğu anda bu müdahalenin doğru olduğu kadar yanlış da olması ihtimalinin nedeni bu ilke (bu durumda akış) eksikliğidir. (I: ¶8)

6. Bunu Mill'in toplum gücünü arttırmak üzere mevcut olan eğilimden bahsettiği yer olan I: ¶15 ile birlikte ortaya koyarak, onun şunları umduğunu söyleyebiliriz:

(a) O, bir özgürlük ilkesinin yaklaşmakta olan yeni demokratik çağ için uygun olduğunu belirtmeyi amaçlar. Bu ilke toplumsal kuralların ve bireysel bağımsızlığın ayarlanması için sürdürülen kamu politik tartışmasını yönetebilirdi.

ve

(b) Mill ikna edici iddialarla Şu ilkeye destek oluşturmak istiyordu “...güçlü bir ahlaki kanı bariyeri” (I: ¶15). İnsanları kendi düşüncelerini dayatma yaradılıŐı sadece bir zıt güç tarafından dizginlenebilir; bu durumda Mill, bu gücün en azından kısmen ahlaki kanının gücü olması gerektiğini düşünür.
ve

(c) Bu iddialar akla dayanacaktır, çünkü sadece bu durumda, geniş kapsamlı olarak paylaşılan ve karşılıklı olarak destekleyici tercihler olarak gerçekten ahlaki kanılara başvururlar. Mill’in akıl edilmiş iddialarla Özgürlük İlkesi üzerine kurulmuş iddiaları kastettiğı (Birinci Bölüm ¶¶9–13’de açıkladığı haliyle), bu ilke kendisinin Fayda kavramıyla birleşirken açıklık kazanıyor (I: ¶11). Bu ilke ona göre düşünülmüş bir ilkenin tüm gerekliliklerini karşılar, oysa başka bir ilke karşılamaz.

O zaman bireysel bağımsızlık ve toplumsal kontrol arasında uygun ayarlamayla ilişkili olarak özgür kamusal tartışmaya düzenlemek üzere çerçevelemiş Özgürlük İlkesi kamusal bir politik ilke olarak mevcuttur (I: ¶6). Bu haliyle bu ilke yaklaşmakta olan çağda gerekli olan ulusal karakteri amaçlara, istiyaklara ve ideallere sahip olmak üzere biçimlendirmede araçsal olacaktır.

Burada Mill’in seçilmiş kabiliyetinin açık olduğı şeklinde bir yorum yapayım: O kendisini etkileyici bir düşünce eğitmeni olarak görür. Amacı budur. Durumun umutsuz olmadığını düşünür: Gelecek hâlâ parlaktır. Yaklaşmakta olan çağda demokratik çoğunlukların olası tiranlıklarının önüne geçmeye çabalamak mantıksız ya da salt hayali bir şey değildir. Mill açıkça ahlaki kanılara ve politik ve toplumsal meseleler hakkındaki entelektüel tartışmaya özel bir etkililik atfeder. (Burada Marks’tan farklılaşır

görünür. Ancak bunun daha kesin olarak nasıl ortaya konacağı gibi bir mesele vardır: Çünkü Marks da *Das Kapital*'inin toplumsal bir rolü olduğu görüşündedir.) Akıl ve tartışma tarafından ikna etme girişimleri önemli bir duruşa sahip olabilir, en azından şeylerin akış halinde olduğu ve bir şekilde bu yöne ilerleyebildiği o durumlarda. Mill'in vurgusunun belirgin olarak iyimse olduğunu söylemezdim. Mevcut koşullarda en iyisini yapabileceğini düşündüğü şeyi yapıyor.

Mill'in *On Liberty* çalışmasının bölümleri özellikle dikkatli okunmalıdır:

- I. Giriş
- II. ¶¶1-11 ve son 5 paragraf, 37-41
- III. ¶¶1-9; 14; 19 ve ¶13'teki önemli bir pasaj.
- IV. ¶¶1-12
- V. ¶¶1-4 ve son sekiz paragraf, 16-23 (yönetim, devlet sosyalizmi ve bürokrasi konusunda).

II. Mill'in İlkesi hakkında Bazı Temel Noktalar

1. Mill'in Özgürlük İlkesinin anlamı ve gücüyle meşgul olmadan önce bu ilkeyle ilgili olarak birkaç hazırlayıcı nitelikteki noktayı ele alacağım. Öncelikle onun söz konuyu ilkeyi bazı sıralanmış özgürlükleri kapsayıcı olarak düşündüğünü not edelim. Bu özgürlükler liste halinde ve genel anlamda bir özgürlük tanımı ya da bunun gibi bir şey olmaksızın sunulur. (Bu prosedür Mill'in bu açıdan takip edildiği tarafsızlık olarak adalette kullanılır.) Özel korumaya alınan ve bazı yasal ve ahlaki adalet haklarına göre tanımlanan, bu listelenmiş özgürlüklerdir.

- (a) İlk özgürlük (bilinçliliğin iç alanını kapsayan), bilinç özgürlüğüdür, düşünce ve duygu özgürlüğüdür; düşüncenin mutlak özgürlüğü ve tüm vatandaşlar üzerindeki duyarlık, uygulamaya dayalı ve kuramsal, bilimsel, ahlaki ya da teolojik özgürlük. Konuşma ve basın özgürlüğü uygulamada öncekinden ayrılamaz.
- (b) İkincisi, zevkler ve gerçekleştirmeye çalışma özgürlüğü; ya da “yaşamımızın karakterimize uygun olması için yaptığımız planın” çerçevesini, başkalarının meşru çıkarlarına (ya da ahlak kurallarına) zarar vermemek üzere ve davranışımızın aptalca, küçük düşürücü ya da yanlış olduğunu düşünseler bile çok uzun süre kısıtlamaksızın belirleme özgürlüğü.
- (c) Üçüncüsü, başkalarının (meşru) çıkarlarını incitmeyen herhangi bir amaç uğruna ötekilerle birleşme özgürlüğü; birlik halinde olma özgürlüğü. (a, b, c maddeleri için bkz. I: ¶12.) Mill şunu da ekler: “Bu özgürlüklerin genel olarak saygı görmediği hiçbir toplum, yönetim biçimi ne olursa olsun özgür değildir ve bu özgürlüklerin mutlak ve şartsız mevcut olmadıkları hiçbir toplum tam anlamıyla özgür değildir.” (I: ¶13) Bu yüzden Mill iddiasının büyük bir kısmını bu özel özgürlükleri tanımlayarak sunar. Özellikle İkinci ve Üçüncü Bölümlerde ilk ikisine ayrı ayrı odaklanır.

2. Sonra, Mill’in Özgürlük İlkesinin uygulandığını söylediği koşulları ve kapsamı inceleyelim:

- (a) Bu ilke çocuklara ve olgunlaşmamış yetişkinlere uygulanmaz; ya da zihinsel rahatsızlıkları olanlara. (I: ¶10)
- (b) Geri kalmış toplumlara uygulanmaz: burada şöyle der: “Özgürlük bir ilke olarak insanlığın özgür ve eşit tartışmayla geliştirilme kapasitesinde olduğu zamandan önceki durumların hiçbir durumuna uygulanmaz.” (I: ¶10).
- (c) Mill makalesinde ilgilendiği ulusların bu aşamaya ulaşmalarının üzerinden çok geçtiğini belirtir. Sonra Mill, İlkenin harici düşmanlar tarafından kuşatılmış ve düşmanca bir saldırıyla her zaman açık olan bir halka uygulanamayacağını da ekler. İlke ne de iç çekişmeler ve savaşlar yaşayan, bu her iki durumda da kendi kendine hâkim olmanın ölümcül bir şekilde gevşediği bir halka uygulanabilir. (I:¶14)

3. Bu yorumlardan anlaşılıyor ki Özgürlük İlkesi bir ilk ya da üstün ilke değildir: Fayda İlkesine tabidir ve Fayda koşullarına göre gerekçelendirilir. Daha doğrusu, Özgürlük İlkesi ne olduğu ortada olan ve kendiliğinden apaçık anlaşılıp kabul edilen bir önermedir (axiom) (*Faydacılık*, II: ¶¶24–25) Fakat buna rağmen şu açıdan çok önemlidir: Bir kamusal akıl ilkesidir; halkın demokratik bir toplumda gerçekleştirdiği tartışmaya rehberlik eden politik bir ilkedir.

Özgürlük İlkesinin Mill tarafından apaçık bir aksiyom olarak, bir tabi ilke olarak görülmesi (II: ¶24) onun I: ¶11’de söyledikleri tarafından onaylanır: şöyle yazar: “... Soyut hak fikrinden ortaya çıkmış olan iddiamdan, faydadan bağımsız bir şey olarak türetilebilecek herhangi bir avantajdan vazgeçiyorum. Faydayı tüm etik meselelere nihai başvuru olarak görüyorum.” Buna çok ciddi desteği de ekliyor: “... fakat bu en geniş anlamda fayda

olmalı, ileri bir varoluş olarak insanın kalıcı çıkarlarını zemin almalıdır.”

Sonraki derste bu kalıcı çıkarları tartışacağım ve Mill’in görüşünün altında yatan psikolojik ilkelerle bağlamaya çalışacağım. Şimdilik bu çıkarların arasında yer alan ve adaletin ahlaki haklarının sağlam bir garantisi altında bulunan, “varoluşumuzun tam zeminini” tesis eden çıkarlara değineceğim. (*Faydacılık*, V: ¶25) Başka bir kalıcı çıkar, ilerici değişim motorunun temel bir parçası olan özgür bireysellik koşullarındaki çıkardır.

Mill’in düşüncesi sadece; “demokratik bir toplum, toplum ve bireylerin ilişkisine dayanan kamusal tartışma kurallarını düzenlemesi için Özgürlük İlkesini kabul ederse ve sadece, kanılarını ve kanunlarını bu doğrultuda ayarlarsa, bu toplumun politik ve toplumsal kurumları ulusal bir karakter biçimlendirme rollerini yerine getirebilir ve böylece vatandaşları ilerici bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarlarını gerçekleştirebilir,” şeklindedir.

III. Mill’in Belirlenmiş Özgürlük İlkesi

1. Mill, Özgürlük İlkesini I: ¶¶9–13; IV: ¶¶3, 6; V: ¶2’de, daha fazla açıklanmış haliyle ¶¶3’de ve 4’de belirtir. İlk kez belirttiği yer şöyledir (I:¶9): “... insanlara, bireysel ya da kolektif olarak, herhangi bir sayıda insanın eylem özgürlüğüne müdahale edilirken garanti edilen yegâne amaç, kendini korumaktır.” Ardından şunu ekler: “... yetkinin onun iradesine karşı uygarlaşmış bir topluluğun herhangi bir kesimi üzerinde doğru bir şekilde kullanılmasının tek amacı, başkalarına zarar vermesini

engellemektir. Kendi iyiliği, fiziksel ya da ahlaki olarak yeterli bir garanti değildir.” Bir insanın kendi çıkarı, “onu kınamak, onunla akıl yürütmek, onu ikna etmek ya da ondan rica etmek, fakat onu mecbur bırakmamak ya da onun tersini yaptığı durumda ona bir kötülükle musallat olmamak” koşuluyla iyi bir nedendir. Böyle bir baskı yapmayı gerekçelendirmek söz konusu davranışın bir başkası için kötülüğe neden olması ihtimalini gerektirir. Mill, bir insanın sadece kendisini ilgilendiren davranışına bakarak şunları söyler: “Onun bağımsızlığı haklı olarak mutlaktır. Birey kendi üzerinde, kendi bedeni ve aklı üzerinde egemenlik sahibidir.” (I: ¶9)

2. Bu ilke tabii ki, Mill’in özgürlük üzerindeki kendi tanımıyla “kamuoyunun ahlaki baskısı”nın sonucu olan kısıtlamalar ve ayrıca kanun ve devlet yaptırımı gücünü kullanan diğer kurumların kısıtlamalarına başvurma niyetini ortaya koyar. Özgürlük ilkesini şu üç madde halinde formüle edebiliriz:

(a) İlk madde: Toplum, kanunlarını ve ortak kanılarının ahlaki baskısını kullanarak bireylerin inançlarına ve davranışlarına bu inançlar ve davranışlar başkalarının meşru çıkarlarına ya da (ahlaki) haklarına zarar vermediği sürece asla müdahale etmemelidir. Özellikle, kamusal tartışmalarda sadece doğru ve yanlış nedenlerine başvurulmalıdır. Bu, üç tür nedeni kapsam dışında tutar: *Liberty*, III: ¶9; IV: ¶3.

- Ataerkil nedenler, diğer insanların çıkarlarında kurulu bulunan nedenlerden yardım alan nedenlerdir –kendi bireysel bakış açlarına göre neyin akıllıca ve sağduyulu olduğunu belirler.
- Mükemmellik nedenleri ve insan gelişiminin idealleri, bizim ya da toplumun mükemmellik ideallerine göre belirlenirler.

(Faydacılık II: ¶6; On Liberty, IV: ¶¶5, 7. IV: ¶¶3–12'nin ise tümü önemlidir.)

- Beğenmemenin, tiksindenin ya da tercihin Faydacılık V: ¶¶14–15'de tanımlandıkları haliyle doğru ve yanlış nedenleriyle desteklenemeyeceği, beğenmeme ya da tiksindenin nedenleri ya da tercih nedenleri.

Bu yüzden Mill'in Özgürlük İlkesini kamusal neden olarak okumanın bir yöntemi, bu ilkeyi bazı nedenleri yasa yapımında hesaba katmanın ya da kamuoyunun (toplumsal bir yaptırım olarak) ahlaki baskısına rehberlik ederken dışarıda tuttuğunu anlamaktır. Kamusal akıl durumunda, yukarıda verilen üç tür nedenin değeri sıfırdır.

Burada dikkatinizi bir yorum meselesine çekmek istiyorum. Özgürlük ilkesinin ilk maddesini toplumun bir bireyin inanç ve davranışlarına bu bireyin inanç ve davranışları başkalarının meşru çıkarlarına ya da ahlaki haklarına zarar vermediği sürece müdahale etmemesi gerektiği şeklinde okudum. Bu, Mill'in bu ilkeyi belirtirken görülen tarzına her zaman uymaz. I: ¶9'de şunları anlatır: "... insanlara... herhangi bir kesimin eylem özgürlüğüne müdahale ederken garanti edilen yegâne amaç kendini korumaktır." Ya da: "... başkalarının zarar görmesinin engellemek için." Ya da: "davranış ... bir başkasına kötülük yaratacak davranış olarak hesap edilmeli." Ya da "herhangi birinin topluma karşı mesul olduğu davranışın bir kısmı, başkalarını ilgilendiren kısımdır." Ve I: ¶11'de davranışa, "başkalarına zarar verici" olarak değinir, IV: ¶3'de davranış "başkalarının çıkarlarına sakıncalı bir şekilde zarar verir" niteliktedir.

Başkalarının yaptıkları bizi açıkçası çok ilgilendirir, fakat bu yaptıkları her şeyin bize zarar verdiği anlamına gelmez. Mill'in IV: ¶3'de söylediği gibi, "Bireysel davranışlar başkaları için onların anayasal haklarını ihlal edecek kadar olmaksızın zarar verici olabilirler." "İlgi" ve "etki" çok şeyi kapsayan genel terimlerdir. O zaman Mill'in dilinin bu saklı anlam bulanıklığını ve anlaşılmazlığını nasıl çözeceğiz ve bunu onun metnini anlamlı kılan bir tarzda nasıl yapacağız, buna karar vermeliyiz. Bu amaca uygun olarak ima eden metni III: ¶9'da verildiği haliyle ve IV: ¶3 tarafından desteklendiği gibi okuyorum. Öyleyse IV: ¶3'ten yararlanarak şunları söyleyebiliriz:

İlk Madde: Toplum bireyin inançları ve davranışlarına bireyin inançları ve davranışı başkalarının meşru çıkarlarına, hem (gerekçelendirilebileceği varsayılan) açık yasal karşılığa göre hem de (ahlaki) haklar olarak dikkate alınması gereken örtük bir anlayışa göre zarar vermediği sürece –yani yanlış ya da ihlal edici olmadığı sürece– kanun ya da ceza yoluyla ya da baskılayıcı olan ahlaki kanı kanalıyla asla müdahale etmemelidir.

Bu hâlâ yorum ve izaha muhtaç ancak şimdi belirli bir doktrin elde ediyoruz. Şimdi III: ¶9'un başlangıç ve daha anlaşılır hale getirmek için de paragrafın sonraki bölümlerini ele alalım. Toplum bireyselliğini gelişmesine "(ahlaki) haklar ve diğerlerinin (meşru) çıkarları tarafından dayatılan sınırlar içinde izin verecektir." Dolayısıyla bireyler "başkalarının uğruna adaletin değişmez kurallarından sorumlu tutulacaklardır" ve bu sınırlamalar içinde farklı kişilerin doğasına, bu kişilerin seçmiş oldukları farklı yaşamlarını sürdürmelerine izin vererek dürüstlikle yaklaşacaklardır, çünkü "bireyselliği çiğneyen her şey despotluktur."

Bunu şimdilik kabul ederek anlatıma devam edeyim.

Şimdi Mill, başka bağlamlarda –diyelim ki kişisel yaşam bağlamında ya da çeşitli birliklerin içsel yaşamları bağlamında– başkalarının (ahlaki) haklarını ihlal etmede yetersiz kalan düşüncelerin sağlam nedenler olabileceklerini reddediyor değildir. Elbette ki olabilirler. Ne de başkalarının inançları ve davranışları konusunda yaşadığımız beğenmeme ve sıkıntılı durumumuzun, bu sıkıntılı durum haklarımıza ya da meşru çıkarlarımıza zarar vermediği zaman bile bizim için acı verici olduğunu inkâr eder. Bu, tabii ki rahatsız edicidir! Ve aynı şekilde genel terimi kullanırsak bir ıstıraptır da.

Onun görüşü ilerici bir varlık olarak insanların kalıcı çıkarlarını geliştirmek için toplumun, kendisini yukarıda bahsedilen üç tür nedenin dışına yönlendiren Özgürlük İlkesine tereddütsüz bağlıysa daha iyisini yapacağını şeklindedir. Bu yüzden Mill'in ilkesi söz konusu nedenlere kamusal politik tartışmada kabul edilebilir olarak stratejik bir kısıtlama dayatır ve bu yüzden bir kamusal neden ideası belirler. (Bunu *Restatement*'deki kamusal neden ideasıyla karşılaştıralım.)*

3. İkinci Madde: Belirli tür bireysel inanç ve davranışlar meşru çıkarlara ve ahlaki haklara zarar veriyorsa, ilk neden tarafından kabul edilebilir olan doğru ve yanlış mülahazalarıyla gösterildikleri gibi, o zaman kamusal tartışma bu inançların ve davranışların kısıtlanmış bir şekilde olmasının gerekip gerekmediği meselesiyle uygun şekilde meşgul olabilir. Bu mesele o zaman meselenin erdemleri üzerine tartışılabilir ancak elbette yukarıda not edilen üç tür nedeni dışarıda tutarak.

* Politik yargılarımızı başkalarına kamusal olarak savunmak onları kamusal nedenle ikna etmektir, yani, onu temel politik meseleler için akıl yürütme ve uygun çıkarımlarda bulunma yöntemleriyle ve inançlara, zeminlere ve politik nedenlere uygulamak, başkalarının da kabul ve teyit etmesi için mantıklıdır. Rawls, *Restatement*, s.27. Ayrıca bkz. 26.

Başkalarının meşru çıkarlarına ya da ahlaki haklarına zarar vermek (güncel olarak anlaşıldığı ya da belirtildiği haliyle) kendi başına hukuk ve ahlaki düşünce müdahalesini gerektirebildiği için, her zaman onu gerektirmemesinin sonucu olmayacağını gözden kaçırmayalım. Geriye meselenin erdemlerinin kabul edilebilir nedenler koşullarında tartışılması kalıyor.

Üçüncü Madde: Mesele şu erdemlere göre oraya konmalıdır.

4. Sonuç olarak Mill'in özgürlük ilkesinin sağlam gücü, ilk maddenin dışarıda tuttuğu üç tür neden tarafından sunulur, doğru ve yanlış nedenlerinin, *Faydacılık*, Beşinci Bölüm: ¶¶14–15'de tanımlandığı haliyle özellikle de ahlaki haklar ve adalet hakları nedenlerinin tartışmayı sonlandırması gerektiğini etkili bir şekilde ifade eden son iki maddeyle. Sonuç sadece belirli tür nedenlerin –sadece belirli tür faydaların– Mill'de kamusal neden biçimini hatırlatmaya uygun olmasıdır.

IV. Doğal (Soyut) Hak Üzerine

1. Mill'in neden (I: ¶11'de) faydadan bağımsız bir şey olarak soyut hak ideasından türemiş olabilecek iddiası için her avantajdan vazgeçtiğini söylediğini soralım.

Bunun açık bir nedeni, sadece, onun felsefi pozisyonu konusunda okuyucusunu bilgilendirmek ve resmi faydacı görüşünün tüm hakların; ahlaki, yasal ya da kurumsal tüm hakların fayda üzerine kurulduğu düşüncesini yeniden teyit etmektir. (*Faydacılık*, V: ¶25)

Örneğin, faydacılar çeşitli özel mülkiyet haklarını genel olarak kabul etmişlerdir. Bu hakların genel gönenci destekledikleri için gerekçelendirildiklerini düşünüyorlardı. Ancak en azından prensip olarak özel mülkiyet hakkı üzerindeki kısıtlamaları ya da bu hakkın yürürlükten tamamen kaldırılmasını iddia etmek genel gönence açısından, mevcut ve gelecekteki toplumsal koşulları düşündüğümüzde, daha uygun bile olabilirdi.

Mill bu iddianın genel yapısını kabul eder. Bu görüşün belirgin özellikleri onun ilerici bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarlarına göre fayda yorumuyla ortaya çıkar. Söz konusu olan düşünce, fayda Bentham ya da Mill'in tarzına göre ya da tüm faydacılar tarafından reddedilen başka bir şekilde de anlaşılabilir hakların faydadan ayrı olarak felsefi bir gerekçelendirmesi olduğudur. Bu onun Bentham tarafından "cambaz ayaklığı üzerindeki safсата" olarak tasvir ettiği doğal haklar düşüncesine itirazlarından biriydi.*

2. Ancak Mill'in onun soyut hakkı reddinden bahsetmesinin ikinci nedeni, onun özgürlük ilkesi formüleştirmesinin koşul olarak bunu gerektiriyor görünebilmesidir. Bu onun reddetmek istediği bir şeydir.

Ancak toplumun ezici çoğunluğu sadece birkaç başka kişinin kendilerini önemsemelerine dayalı davranışla müdahale etmesini istiyorsa –ki Mill, "Düşünce ve Tartışma Özgürlüğü" üzerine yazdığı güçlü bölümde böyle davranma hakkına sahip olmadıklarını belirtir (*On Liberty*, II: ¶1) neden böyle davranmamaları gerektiğini sormak isteriz. Faydayı anlama üzerine bazı yöntemlerde, faydanın öneminin kesinlikle arttığı görünür.

* Bentham, *Anarchical Fallacies*'te şunları söyler: "Doğal haklar saçmalaktan başka bir şey değildir: doğal ve zaman aşımına uğramayan haklar, söz sanatına özgü saf-satalardır –cambaz ayaklığı üzerindeki saf-satalar." bkz. Nonsenseupon Stilts, ed. Jeremy Waldron (London: Methuen, 1987), s.53. Bu kitapta insan haklarının üç tarihsel öneme sahip eleştirisi, Bentham'ın, Burke'ün ve Marks'ın eleştirileri yer alır.

Mill aynı yerde (II: ¶1) ayrıca düşünce ve tartışma özgürlüğü ilkesinin zorlama ve kontrol meselesi ortaya çıktığında toplum bireylerle baş etme biçimini kesinlikle yöneteceğini söyler. Burada Mill'in "kesinlikle" ifadesiyle özgürlük ilkesinin hiçbir istisnaya izin vermediğini, daima demokratik çağın normal koşulları altında (en azından çok özel koşullar dışında) kabul ettiğini anlatmak istediğini düşünüyorum. Kişi, özgürlük ilkesinin, tek bir birey söz konusu olduğunda bile, geçersiz kılınamayacak bir doğal hakkı çağırmadıkça, nasıl her zaman istisnasız tutulabileceğini ve hiçbir istisnaya izin vermediğini sormaya yönlendirilir.

Burada Mill'in II: ¶1'de tüm bir halkın bile politik tartışmayı tek bir insan durumunda bile susturma yetkisinden (hakkından) yoksun olduğunu söylediği aklımızda bulunmalıdır. Bu yetki halk tarafından da kullanılsa halkın hükümeti tarafından da kullanılsa gayrimeşrudur. O, şöyle der: "Tüm insanlar bir kişinin düşüncesinden eksikse ve sadece bir insan zıt bir düşüncedeyse, insanlar bu bir kişinin eğer yetki sahibi idiyse, insanları susturmak için gerekçelendirilmesinden daha çok gerekçeye sahip olamazdı." Bu, bir kere daha bizi şunu sormaya teşvik ediyor: insanların ne kadarı tartışmanın susturulmasının gerekçelendirilmesine göre, doğal ya da soyut bir hak doktrini arka planda yer almadığı sürece bir fark yaratmada başarısız olur? Mill anlattığı bir süslemede bunu yapmak üzere kendine izin mi veriyor?

3. Bu pasajları, yaklaşımakta olan demokratik toplumun kamusal politik kavramının, ilerici bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarlarının ilerlemesi için özgürlük ilkesini daima, istisna olmaksızın, tek bir bireysel muhalif durumuna uygulandığı zaman bile onaylamasının Mill'in söyleyiş tarzına göre bir soyut hak doktrinini işaret ettikleri şeklinde yorumluyorum.

Mill'in yaptığının özgürlük ilkesini kamusal politik tartışmaları temel politik ve toplumsal kurumları düzenleyişine göre yönetmek üzere fayda ilkesine tabi bir ilke olarak savunmak olduğunu unutmamalıyım.

Onun bu kurumlara demokratik çağ için uygun ulusal bir karakter oluşturmak ve eğitmek üzere dayandığını hatırimızdan çıkarmamalıyım. Özgürlük ilkesinin rolünü ve uygulandığının şimdiki ve gelecekteki koşullarını anladığımız zaman, herhangi bir istisna yaratmanın, fayda ilercisi bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarları şeklinde uygun bir şekilde anlaşıldığında fayda üzerine kurulu hiçbir iyi nedeni bulunmadığını göreceğimizi belirtiyor.

Bu yorum Mill'in II: ¶1'de söyledikleri tarafından doğrulanıyor. Orada şöyle yazar: "Sahibi için ifade ettiği değer istisna olmak üzere hiçbir değeri olmayan kişisel bir düşünce olsaydı; sadece özel bir fenalık olmasından yararlanılması durumunda engellenseydi, fenalığın sadece birkaç insana mı yoksa çok insana mı zarar verdiği bir fark yaratırdı. Fakat bir düşüncenin ifadesinin susturulmasının hususi kötülüğü, bunun insan ırkını, mevcut neslin yanı sıra gelecek nesiller de dahil olmak üzere yağma etmesidir; bu düşünceden ayrılanlar hâlâ bu düşünceyi kabul edenlerden daha çoktur. Söz konusu düşünce doğruysa, hatayı hakikatle değiştirme fırsatından yoksundurlar; yalnızca neredeyse harika olan bir çıkarı, daha açık, hatalı olanla ihtilafından kaynaklanan bir hakikat algısını elden geçirirler."

Tabii ki, Mill'in aklında genel doktrin meseleleri vardır, politik ve sosyal, ahlaki, felsefi ve dini meseleler. Bu genel doktrinlerden hangisinin doğru veya en makul olduğunu bilmenin, ilercisi bir varlık olarak insanın, daimi çıkarına (güvenlik ve bireysellik) olduğuna inanır ve ayrıca bu sorular hakkında makul

inancın, gerekli koşulunun, “tartışma ve sorgulamada tam özgürlük” olduğuna inanır.. “Güvenebileceğimiz hiçbir koruyucusu olmadığı içinen çok yetkiye sahip olduğumuz, ama asılsız olduklarını kanıtlamak için tüm dünyaya sağlam bir davet olan inançlar.” (II: ¶8)

Bu yüzden bir insanın bir düşünceyi ifade etmesini engelleyerek özgür tartışmanın kamusal sürecine zarar veriyor oluruz. Ve tartışmanın bu özgür süreci ilerici bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarlarının gerçekleşmesi için gereklidir. Dahası, özgür tartışmaya verilen zarar hiçbir telafi edici avantajı olmadan verilen zarardır. Tartışmayı susturmak sadece yanlış ulusal karakter geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda toplum ve üyelerini hakikat faydalarından yoksun bırakmaya da eğilimlidir. Bu son noktaya *On Liberty*, II: ¶¶3–11’de, Mill’in hiçbir insanın kanılarından bağımsız olarak yanılmaz olmadığını ileri sürdüğü “yanılmazlık ilkesi” ile temas edilir ve karşıt düşünceleri ifade eden herkes baskılanırsa yanılan insanlar gerçeği keşfetme şansını kaybedeceklerdir.

Sonuç

Kamusal neden ideası ele aldığımız üzere kabul edilebilir olmayan nedenlere karşı kabul edilebilir nedenler ideasını kapsar. Fakat neden tüm nedenlerin kabul edilebilir olmadıklarına dair neden sunulmalıdır, çünkü tüm nedenlerin kesinlikle birbirlerine uydurulabilir olmaları gerektiğini düşünmek kolaydır. Farklı politik adalet içerikleri, elbette ki farklı nedenleri kabul edilebilir olarak görür ve bunu yapmak için farklı nedenler önerir.

Tarafsızlık olarak adalette, kamusal neden açısından kabul edilebilir olan sınırlayıcı nedenlerin zemini meşruiyetin özgürlük

ilkesidir; vatandaşların anayasal esaslarla ilgili meseleler üzerine kolektif politik yetkisi ve dağıtıcı adaletin temel soruları, tüm vatandaşların mantıklı bir şekilde teyit etmesi ve aynı zamanda paylaşılan kamusal bir anlayışa güvenmesi beklenen politik değerlere başvuruyu harekete geçirmelidir. Özgür kurumların öncülük edip koruması gereken makul çoğulculuk konusu göz önünde bulundurulduğunda, vatandaşların birbirlerine karşı yetkilerini bu ilkeye uygun olarak hayata geçirme görevi vardır. Bunun gerçekleştirildiği demokratik bir toplum bir uygarlık ideali gerçekleştirilmiş olur.*

Mill'in kendi kamusal neden ideası için nedenleri tabii ki farklıdır ancak bunlara hemen hemen hiç zıt değildir. Onun ahlaki hak ve adalet ilkeleriyle birlikte kullandığı özgürlük ilkesi ve modern dünyanın öteki ilkeleri, tüm ilkeler üstün fayda ilkesine tabidir. Özgürlük ilkesi kamusal tartışmada sıkı sıkıya kabul edilir. Bu toplumun vatandaşları belirli bir ulusal karaktere ulaşmaları için eğiten temel kurumlarının rolüdür: bu, tabii ki, eşit özgürlükleri güvenceye alan ve insanlığın kalıcı çıkarlarını en etkili şekilde destekleyen roldür.

* Meşruiyet ve makul çoğulculuk meselesinin özgür ilkesiyle ilgili olarak bkz. pp. 40–41 ve 90–91. Ayrıca bkz. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993; paperback ed., 1996), pp. 137, 217.

Mill IV

BİR BÜTÜN OLARAK DOKTRİNİ

I. Sunum

1. Bir kere daha Mill'in doktrini konusunda dikkate almamız gereken soruyu belirteyim. Onun modern dünya ilkelerinin, kendi tanımladığı haliyle, adalet ve özgürlük ilkelerinin iki adalet ilkesi olarak aşağı yukarı aynı içeriğe sahip olduğunu tahmin ediyordum. Dolayısıyla Mill'in iyi düzenlenmiş toplumunun tarafsızlık olarak adaletin iyi düzenlenmiş toplumunkilere oldukça benzer temel kurumlara sahip olduklarını düşünüyorum.

“Modern dünya ilkeleri” adı, Mill'in “evlilikte hizmet kanununun tüm modern dünya ilkelerine korkunç düzeyde aykırılığı olduğu”nu söylediği “*The Subjection of Women*”IV: ¶2'den alınmıştır. Mill, *Subjection*'da başka bir yerde I: ¶23'de “modern toplumda yer alan ilkeler”; IV: ¶5'de “ahlak ve politikada modern hareket ilkeleri” gibi başka adlandırmalara başvurur. Ayrıca, herkesin toplumsal bir pozisyona uygun davranmak üzere doğduğu geçmişin aristokratik düzenlerine zıt olarak, modern kurumların, toplumsal fikirlerin doğası şeklinde bir ifadenin ve hareket özgürlüğüne ve bireylerin dizginlenmemiş seçimlerine izin veren ve fırsat eşitliğini güvenceye alan açık toplum ilkelerinin

takip ettiği “modern dünyanın hususi karakteri”ne değinir.
(I: ¶13)

2. Modern dünyanın ana ilkeleri her ne kadar Mill, görece önemlerini ele almasa da şunları takip eder görünür. Tüm göndermeler *The Subjection of Women* çalışmasına dayanır.*

(a) Eşit adalet ve (temel) hakların eşitliği ilkesi.

II: ¶¶11–12, 16; IV: ¶¶3, 5, 9, 18 (Ayrıca bkz. *Utilitarianism*, V: ¶¶4–10)

(b) Özgürlük ilkesi.

I: ¶13; IV: ¶¶9–20 (Ayrıca bkz. *On Liberty*, I: ¶¶9–12)

(c) Açık toplum ilkeleri ve özgür yaşam tarzı ve meslek seçimi.

I: ¶¶13–15

(d) Fırsat eşitliği.

I: ¶¶23–24

(e) Özgür ve adil ekonomik ve toplumsal rekabet ilkesi.

I: ¶¶14–16

(f) Eşitler arasında (toplumsal) işbirliği ilkesi.

II: ¶¶7–12

(g) Koca ve eşi arasında eşitliğe dayanan modern evlilik ilkesi.

I: ¶25; II: ¶¶12, 16; IV: ¶¶2, 15–16, 18

(h) Doğru kamusal yardımseverlik ilkesi: insanların kendilerine yardımcı olmalarına yardım etmek.

IV: ¶11

3. Bizim adlandırabileceğimiz haliyle Mill’in feminizminin günümüzün daha radikal olan feminizminin çok farklı olduğu

* Önceden olduğu gibi hiçbir standart, hemen kullanılabilir hiçbir metin bulunmadığı için, her bir bölümdeki paragraflara referansta bulundum. Bu, söz konusu paragrafların elle numaralandırmasını gerektiriyor.

şeklinde bir yorum yapayım. Onun feminizmi sadece kadınlar için tam adalet ve eşitlik, kadınların çok uzun süredir tabi olduğu altta olma durumunu ortadan kaldırmak anlamına gelir. Mill, evlilikte kadınların pozisyonunu, hoş görülemez olarak değerlendirir. Örneğin, aklında hukukta sahip olduklarının kocalarına ait olduğu ve kocalarına itaat borçlu oldukları gerçeği vardır. Asaleti bir kenara koyarsak Mill'e göre kadınların toplumsal olarak alt düzeyde olması göze çarpıyordu, "modern toplumsal kurumlarda izole olmuş bir gerçek, temel hakları haline gelmiş olan hukukun münferit bir ihlali; eski bir düşünce dünyasının bir tek yadigârı ve uygulama, başka her şeyde yıkılıyordu ancak en evrensel çıkara ait bir şeyde devam ediyordu." (I: ¶16)

Gerçi bu açık görünse ve herhalde pek çok günümüz insanı için daha açık bile olsa da, Mill'in yaşadığı dönemde bu açık değildi. Çağdaşları onun iki konuda fanatik olduğunu düşünüyordu. Biri nüfusun çalışan sınıfların refahına baskı uyguladığını düşündüğü şekilde artması; diğeri de kadınların itaati. Bu konularda en basit anlamıyla dengesiz görülüyordu; insanlar başlarını sallıyor ve onu dinlemeyi bırakıyorlardı.

Fakat Mill bu konuları konuyla ilgili görüyordu. Çalışan sınıfların refahı ailelerin boyutunu sınırlamayı gerekli kılıyordu; ancak bu ayrıca kadınların eşitliği için de gerekliydi. Dahası, koca ve karısı arasında kanun önünde eşitlik, aile despotizm için bir okul olmayacaksa şarttı, II: ¶12'de ortaya koyduğu gibi, "oysa aile, adil bir şekilde oluşturulduysa, özgürlük erdemlerinin gerçek okulu olur." Aile despotizm için bir okul olduğu sürece, insanların karakteri ciddi biçimde yozlaşır ve bu da tüm toplum kurumlarında eşitlik için arzulu eğilimleri zayıflatır. Bu yüzden Mill'in feminizmi köklerini kesinlikle kadınların altta

olmalarının ciddi hatta olduğu kanısında bulur, bu düşünce ayrıca aklındaki, kadınlar için eşit adaleti gerçekleştirmenin geniş kapsamlı toplumsal yararı tarafından da desteklenir.

II. Mill'in Doktrininin Esas Yapısı

1. Artık, Mill'in faydacılığının, ilk olarak Bentham ve Mill'in babası tarafından sunulmuş olan doktrininin modern dünya ilkelerine yol gösterdiğinin nasıl ortaya çıktığını görmek üzere bu doktrinin esas yapısına, temel ahlaki ve psikolojik varsayımlarına bakıyoruz.

Bu soruya yaklaşımımızda önce onun fayda kavramını bu kavramın kararlı tercih kriterini inceledik. Sonra ahlaki adalet hakları düşüncesi ve bireylerin eşit haklarını tanımlamak üzere göze çarpan iki parçalı kriterini ele aldık. Ardından onun bir kamusal aklı yönetme ilkesi olarak özgürlük ilkesi ve bu ilkenin fayda ilkesine tabi statüsü üzerinde durduk. Tüm bunlar bizi şunları sormaya götürür:

Öncelikle Mill neden modern dünya ilkelerinin, adalet ve özgürlük ilkelerinin yukarıda listelenen diğer ilkelerle birlikte temel kurumlarda gerçekleştirilirse ilerici bir varlık olarak insanlığın kalıcı çıkarları tarafından tanımlandığı haliyle uzun vadede faydayı maksimize eden ilkeler olduklarından bu kadar emin? Burada tabii ki fayda *Faydacılık*'ın ışığında anlaşılıyor, II: ¶¶3–10 ve insanlığın kalıcı çıkarları ideası da *On Liberty*, I: ¶¶11'den alıntıdır.

Aynı zamanda Mill'in doktrininin mutluluk dışındaki değerlerle nasıl ilgilendiğini ve doktrininin insan doğasının psikolojik

bir açıklamasına hangi belirli şekillerde dayandığını bilmemiz gerek. Bu bizi şunları sormaya götürür:

İkincisi, Mill'in doktrininin kabul ettiği idealar olan takdire sayan ve harikanın kapsamı içinde yer alan belirli mükemmeliyetçi değerleri ve idealleri içerip içermediği ve bunlara ağırlık verip vermediği ya da fayda kavramı mutluluk olarak verildiğinde, doktrininin sadece insan doğasını en derin düzeyinde tasvir eden psikolojik ilkelere dayanıp dayanmadığı.

2. Bu ikinci alternatifin doğru olduğuna tamamen güvenmeksizin, bizim onun faydacılığının bir bütün olarak politik ve toplumsal bir doktrin gibi formüle edildiği psikolojik bir okumasının taslağını çizerek yaptığımız (bundan fazlasını yapamam) Mill incelememizin temel yapıyı içereceği sonucuna varıyorum. Bu hâlâ diğer durumlarda onun düşüncesinin, gerçi genel anlamda ikincil olsa da farklı bir biçim alabilmesine olanak tanır. Politik ve toplumsal kalıcı çıkarlar normal olarak daha belirli ve ikincil değerlendirmeleri geçersiz kılar.

Bu okuma mutluluğun (*Faydacılık* II: ¶¶3–10'da tanımlandığı haliyle) kendi başına iyi olduğu düşüncesinden başlar ve mutluluğun politik ve toplumsal düzenlemelerle maksimize edilmesi her zaman uzun vadede gerçekleşir. Bu, fayda ilkesini politik ve toplumsal anlamlarından birinde sunar. Bunun Mill'in politik doktrininde yüce ahlak ilkesi olduğunu öne sürüyorum. Ya da daha güvenli olmasını istersek, bu, onun ahlaki doğru ve yanlış açıklamasının ve politik ve toplumsal adalet açıklamasının yüce ilkesidir.

3. Söylediğim gibi Mill, kendi daha kesin sonuçlarına ulaşmak için insan doğasının oldukça spesifik olan psikolojik bir içeriğine dayanır. Bu içeriğin, kendisinin, insanların kalıcı çıkarları olarak fayda kavramı (ifadeyi kısaltıyorum) göz önünde

bulundurulduğunda ve mevcut eğilimleriyle modern dünyanın koşulları göz önünde bulundurulduğunda temel adalet ve temel özgürlükler ilkelerini yaratmak üzere yeterince kesin olduğunu düşünür. O zaman bizim problemimiz onun psikolojik ilk ilkelere değinmek ve Mill'in, kendisinin öteki varsayımlarıyla birleştiğinde bu ilkelerin nasıl bu sonuca ulaştığını düşünmüş olabileceğini ana hatlarıyla açıklamaktır.

Ana psikolojik ilkeler şunlar gibi görünür:

- Kararlı tercih kriteri: *Utilitarianism*, II: ¶¶5–8
- Saygınlık ilkesi: age. II: ¶¶4, 6–7; *Liberty*, III: ¶6
- Başkalarıyla birlik haline yaşama ilkesi: *Utilitarianism*, III: ¶¶8–11.)
- Aristocu ilke: age. II: ¶8 (bkz. T.J, böl. 65).
- Bireysellik ilkesi: *On Liberty*, III: ¶¶1–9.
- Doğal iyinin kabul edilmesi: *Utilitarianism*, III: ¶¶10–11.
- İlk üçünü I. ve II. derslerde ele aldık.

Son ilke, doğal iyimizi kabul etmek ve genelde bir tür ödüllendirme ya da cezalandırma yoluyla gerçekleştirilen salt toplumsal ve çağrışımçı (associationist) eğitimin yapaylığı olan görünürdeki iyiden ayırt etmek için kapasitemiz olarak tanımlanır. Kuşkusuz bu ilkeleri ifade etmenin daha iyi yolları var ancak şimdilik bu liste bizim için yeterli.

Temel düşüncem Mill'in doktrinde bu psikolojik ilkelerin rolünün şu olduğudur: Normatif fayda ilkesi ve modern dünyanın tarihsel ve toplumsal koşulları ve modern dünyanın değişme olan eğilimi gibi diğer değerlendirmelerle birlikte, bu ilkeler insanlığın dört kalıcı çıkarını tanımlar.

Bu bizi Mill'in mükemmeliyetçi değerlere sık referanslarının nasıl anlaşılacağı sorusuyla karşı karşıya getirir. Bu soruyu, onun tüm düşüncesinin önümüze geldiği en son bölüme bırakacağım.

III. İnsanlığın İlk İki Kalıcı Çıkarı

1. Öyleyse şimdi şunu sormalıyız: Bu çıkarların kalıcı olduklarını nasıl anlayacağız? İnsanın ilerici bir varlık olduğu düşüncesiyle hangi yönlerden bağlılar? Mill bu soruları ele almaz bu yüzden onları bizim çözmemiz gerekiyor.

İnsanın ilerici bir varlık olduğu düşüncesinin, toplumun, sonunda *Faydacılık* III: ¶¶10–11'de tanımlanan tümüyle eşit bir toplumun normal ve doğal durumuna ulaşmasıyla, insan uygarlığında az-çok sürekli bir gelişim imkânını kastettiğini düşünüyorum. Bu durumda toplum Mill'in eşit temel adalet ve özgürlük ilkelerine tümüyle yanıt verir. Bu yüzden Mill açısından ilerleme, zamanla gerçekleşen bir ilerlemedir ya da uygulama yönünden en iyi toplum olma yönünde gerçekleşen bir ilerlemedir, buna rağmen toplum durumu yine de normal ve doğaldır.

Şimdi, ilerlemenin mümkün olması için, bazı gerekli koşullara ulaşılmalıdır. Bu yüzden *Faydacılık* Beşinci Bölüm'ü takip ederek diyelim ki, kalıcı çıkarlardan biri, eşit adaletin ahlaki haklarının güvence altına alınmasındaki çıkardır. Bu bizim toplumda, toplumun kanunları ve kurumları ve ortak ahlaki düşüncesi kanalıyla sahip olduğumuz çıkarın, toplumun bizim için "refahımızın esasları"nı korumasındaki ve "bizim için varoluşumuzun tam zeminini güvenli kılması"ndaki bir çıkardır. (V: ¶32, ¶25)

Sonra, ilerici bir varlık olarak insan ideasından kaynaklanan kalıcı çıkarlar üzerine düşünelim. Böyle bir çıkarın karşılaması gereken iki koşul görünüyor.

- Uygarlığın toplum uygulama yönünden en iyi durumuna ulaşana dek, toplumun sürekli ilerlemesi ya da gelişimi için gerekli olan toplumsal koşullardaki bir çıkar.
- Kendi başlarına en iyi durumun kendisi olan ve bu durumun işlemlerini gerektiren toplumsal koşullardaki bir çıkar. Bu koşullar, çıkar en iyi durumda kalmak ise gereklidir.

O zaman kalıcı çıkarlar, iki açıdan kalıcıdır. Toplumun en iyi durumuna ve ayrıca doğal durumuna sürekli ilerlemenin gerekli koşullarındaki çıkarlar olarak kalıcıdır; ayrıca bu en iyi koşulla bir kere ulaşıldığında bu durumda kalmak üzere gerekli olan koşullardaki çıkarlar olarak kalıcıdır. Mill'in toplumun en iyi durumu düşüncesinde anıştırılan, böyle bir toplumun toplumsal canlılar olarak doğamızı en iyi şekilde gerçekleştirmesidir. Bu toplum yüksek melekelerimizi en çok ortaya çıkaran, hayata geçiren ve en önemli isteklerimizi ve ihtiyaçlarımızı tatmin eden, tüm bunları eşit adaletin temel haklarıyla ve başkalarının meşru çıkarlarıyla tutarlı bir şekilde gerçekleştiren toplumdur. Bu son özellik için bkz. *On Liberty*, III: ¶9.

Özetlersek: İlk kalıcı çıkar eşit adaletin temel haklarındaki çıkardır: bir eşitlik durumu olarak en iyi toplum durumuna sürekli ilerlemek için gerekli olan koşullarda bulunan ve bu duruma ulaşıldığında onu korumak için bir çıkardır

2. *On Liberty*, II'den yararlanarak, sanırım, ikinci bir kalıcı çıkar tanımlayabiliriz. Bu bölümün, Mill'in adlandırdığı haliyle, vicdanın dahili alanını koruyan özgürlükleri ele aldığını

hatırlayalım. Bu özgürlükler vicdan özgürlüğüdür, düşünce ve duygu özgürlüğüdür ve uygulamaya dayalı ve kuramsal, bilimsel, ahlaki ve teolojik her konuda mutlak düşünce ve duyarlık özgürlüğüdür.

Mill burada din ve felsefe, ahlak ve bilim ve tüm genel politik ve toplumsal sorular ve politik meselelerdeki genel doktrinleri ilgilendiren inanç ve tartışmayla ilgilidir. Barışa zarar verecek kadar kışkırtıcı ya da bir kalabalığı şiddete sevk edecek konuşmadan bahsetmez ya da savaş zamanında ve benzeri pek çok başka durumda askeri birlik hareketlerini ilgilendiren konuşmadan da bahsetmez. Bu tür durumdan *On Liberty*, III: ¶1 'de bahseder ve böyle bir konuşmanın kısıtlanabileceğini onaylar. (II: ¶1 'In dipnotu)

Bu yüzden ikinci kalıcı çıkar, hukukla, kurumlarla ve düşünce ve vicdan özgürlüğünü güvence altına alan kamusal davranışlarla ilgili toplumsal koşullardaki çıkardır. Mill'in *On Liberty* II'deki iddiası bu koşulların her konuda hakikatin keşfedilmesi için gerekli olduğudur. Dahası ayrıca, hakikati öğrenmede kalıcı bir çıkarımız olduğunu düşünür. Dostoyevski gibi Rus romancılar da bulunabilecek karanlık düşünceye aklına yer vermez: hakikatin korkunç olacağını bilmenin bizi kederlendirdiği ve rahatımızı ve gerekli düşlerimizi korumak adına diktatörce bir rejimi desteklemeye hazır hale getirdiği *Karamozov Kardeşler* 'de tanık İvan'ın Büyük Engizisyon Mahkemesi Üyesi hikayesi. St. Augustine ve Dostoyevski, Batı düşüncesinin iki karanlık zihnidir ve ikincisi bu düşünceyi derinlemesine biçimlendirir.

3. Mill'in II: ¶¶3–11'deki yanılmazlık düşüncesinden dolayı çok eleştirilen iddiası bu konuları önemli kılıyor ve bu düşünce aşağı yukarı şu şekilde düzenlenebilir: Toplum, kanunları

ve kurumlarıyla bazı genel doktrinlerin tartışılmasını yasakladığında, dolaylı olarak bu meseleler hakkındaki gerçeğin zaten kesin olarak bilindiğini varsayar. Başka şekilde ifade edersek: kabul edilmiş doktrinlerin gerçek olmamaları ve tamamen doğru olmamaları için hiçbir olasılık bulunmadığını, yani, bu doktrinlerin yanılmaz olduklarını düşünür.

Mill neden bunu söyler?

Benim tahminim iddiasının şu öncüllere dayandığı şeklindedir:

- (a) Genel doktrinler hakkında hakikati bilmek daima yararlıdır, en azından bu genel doktrinler kayda değer olduklarında fevkalade iyidir.
- (b) Bu doktrinlerin özgürce tartışılması hataların düzeltilmesi için gerekli bir koşuldur.
- (c) Özgür tartışma ayrıca inandığımız genel doktrinlerin doğru olduğu yönündeki herhangi bir rasyonel değerlendirmeye sahip olmamızın da gerekli koşuludur. Bunun da ötesinde,
- (d) Özgür tartışma kendi inançlarımızın, bu inançları bizim kılan şekilde uygun bir anlayışı ve takdirine ulaşmak için de gerekli bir koşuldur. bkz. *On Liberty*, III: ¶¶2–8.
- (e) Mevcut toplum, genel doktrinlerin özgür tartışılmasından bir şeyler öğrenmek ve böylece gelişmek için izin veren bir durumdadır.

Tüm bu varsayımlarla birlikte, Mill toplum açısından genel tartışmayı susturmanın mantık dışı olduğunu kabul eder, bu toplum kendisini yanılmaz olarak görmediği sürece: yani, toplum

kendisini zaten hakikate sahip olarak görmediği ve hatalı olması gibi bir olasılığın bulunmadığını düşünmediği sürece. İddiası bu sonucun olmayana ergi (reductio) olduğunu varsayar: Herkes bunu reddeder. Çünkü toplum halihazırda hakikate sahip olamayacağını düşünürse ya da hakikat olduğu düşünülen şeyin hatalı olması için gerçekten de bir olasılık bulunuyorsa, o zaman bu hakikat sanılan şey ilerici bir varlık olan insanların kalıcı çıkarlarından birini nedensiz yere tehlikeye atar. Bu bizim, hakikati öğrenmedeki ve bu hakikati tüm önemli meselelerde keşfedip takdir etmenin gerekli koşullarını korumadaki çıkarımızdır.

IV. İki Diğer Kalıcı Çıkar

1. Artık iki daha ileri düzeyde kalıcı çıkarla ilgilenebiliriz. Bunlardan ilki, Mill'in *On Liberty*, Bölüm III'de tartıştığı şu özgürlüklerle bağlantılı olabilmemizdir.

Zevkler ve ilgi alanları özgürlüğü ve başkalarının adaletin eşit hakları ve doğru ile yanlışın hükümleri tarafından korunan meşru çıkarlarını incitmediğimiz sürece karakterimize uygun yaşam tarzımızı belirleme özgürlüğü. Bu tarzları belirlemede başkaları yaşam tarzımızı aptalca ve mantıksız, hiçbir şekilde beğenilebilir ve hatta uyumsuz bulsalar da özgürdür. Bu özgürlükleri etkili kılmak üzere onlara örgütlenme özgürlüğü yakıştır.

Bu özgürlüklerin sağlam bir güvencesini sağlama çıkarını da bireysellik koşullarındaki kalıcı çıkar olarak tanımlayalım, bu çıkarın diğer benzer düşüncedeki insanlarla örgütlü olmayı içerdiğini anlayarak. Şimdi, III: ¶¶10–19'da Mill bu özgürlüklerin

uygarlığın ilerlemesi için temel bir koşul olduklarını ileri sürer. III: ¶17’de “gelişmenin yanılmaz ve kalıcı tek kaynağı özgürlüktür” der. Bu yüzden söz konusu kalıcı çıkar, düşünce ve vicdan özgürlüğündeki kalıcı çıkarla birlikte, bizim ilerici varlıklar olarak sahip olduğumuz bir çıkardır.

Tabii ki bu özgürlükler sadece şimdi değil, aynı zamanda toplumun ulaşılan en iyi durumunda da esastır. Mill için daha az açık olan ve şu şekilde ortaya konabilecek şekilde temeldirler: Bu özgürlüklere tümüyle saygı duyulan bir yer ancak kararlı tercih kriterinin uygun bir şekilde uygulandığı yer olabilir. Bunun önemi, abartılmasının zor olmasıdır: insanların sadece özgür kurumlar koşulları altında hangi tarz yaşamın onlara (Mill’deki anlamıyla) en çok mutluluk şansı sunduğunu öğrenmek ve bu konuda mantıklı kararlar vermek için yeterli düzeyde kendini anlama becerisi kazanabileceği anlamına gelir. Bu temel konuya birazdan döneceğim.

2. Son olarak dördüncü ve son kalıcı çıkara geliyoruz. Bu kalıcı çıkarı ben Mill’in (*Faydacılık*, III: ¶¶8–11’de belirttiği) normal durumdaki toplumun, en derin doğamıza tamamen uyum sağlamış toplumun, eşit adalet ve özgürlük haklarının sarsılmaz bir şekilde güvence altına alınmış bir toplum olduğu inancına bağlıyorum.

Bu normal (ve doğal) toplum durumunda herkesin çıkarlarının eşit olarak dikkate alınacağı koşullar haricinde başkalarıyla birlik oluşturmak imkânsızdır. Bu durum karşılık olarak Mill’in, doğamıza uygun olduğunu düşündüğü başkalarıyla birlik halinde yaşama arzusunu ortaya çıkarır. Bu hazırlıksız, müphem ifadeyi o, söz konusu arzunun başkaları da bu çıkarın yararlarına dahil edilmediği sürece herhangi bir toplumsal koşuldan yarar

sağlayamayacağını anlatarak açıklar. Bir karşılıklılık ilkemiz mevcut. *Utilitarianism*, III: ¶10'da şöyle der: “İnsan aklının gelişen bir durumunda her bireyde geriye kalan herkesle bir birlik duygusu oluşturma eğiliminde olan etkiler sürekli olarak artıştadır; duygunun, eğer mükemmelse, kendisi için herhangi bir yararlı koşulu asla düşünmemeye, arzulamamaya zorlayacağı çıkarlar, kapsama dahil edilmeyen çıkarlardadır.”

Öyleyse, dördüncü kalıcı çıkarımız toplumun normal durumunu bir eşitlik durumu olarak belirleyen ve bu durumu olası istikrarlı denge durumu yapan toplumsal koşullardaki ve kurumlardaki çıkarımızdır.

3. Özetlersek: Dördüncü Kalıcı Çıkarlar Şunlardır:

- (a) İlki, (*Faydacılık 5*'te tartışılan) eşit adaletin temel haklarını güvence altına alan kurumlardaki kalıcı çıkardır. Bu haklar “refahımızın temelleri”ni korur ve “varoluşumuzun tam zeminini bizim için güvenli kılar,” ve ilerleme için gereklidirler. Bu çıkara uygarlığın her aşamasında sahibizdir.
- (b) İkincisi, düşünce ve vicdan özgürlüğünü koruyan özgür kurumlardaki ve ahlaki düşüncenin kamusal tavırlarındaki çıkardır. Bu kurumlar ve tavırlar bir eşitlik durumu olarak doğal toplum durumuna doğru ilerlemek için gereklidir, bu durumu sürdürmek için gerekli olduğu kadar.
- (c) Üçüncüsü, bireyselliğe izin veren ve zevk özgürlüğünü, karakterimize uygun yaşam tarzı seçme özgürlüğünü, bize kendi yaşam tarzımızı yaratma imkânı sunan her şeyi seçme özgürlüğümüzü koruyan ve teşvik eden özgür kurumlardaki ve kamusal tavırlardaki kalıcı çıkardır. Ve bununla

eşleşmiş olan, bireyselliğe verimlilik kazandıran örgütlenme özgürlüğü.

- (d) Dördüncüsü, doğal ve normal toplum durumunu, bir eşitlik durumu olarak gerçekleştirmek üzere gerekli olan adalette, özgür kurumlarda ve tavırlardaki kalıcı çıkarlardır.

V. Kararlı Tercih Kriteriyle İlgili Olarak

1. Bu, ilerlemeci bir varlık olarak insanın dört kalıcı çıkarı için giriştiğimiz incelemeyi bütünlüyor. Bu incelemenin tamamlandığını öne sürmüyorum: Mill'in görüşüne göre başka kalıcı çıkarlar da olabilir ve kabul edilmelidir ki yapılan ayrımlar biraz yapay. Ancak sınırim doktrininde taşların nasıl yerine oturacağını düzenlemek için kullanışlılar.

Mill söylemiş olduğum gibi, onun (*Faydacılık*, II: 3–10'daki) fayda kavramını benimsediğimizde, onun adalet ve özgürlük ilkelerinin bu ilkeleri teyit eden, kalıcı çıkarlarımızı yerine getirmemizde en etkili unsurlar olan politik ve toplumsal düzeni belirleyen ortak ahlaki düşünce tarafından bütünlendiğini kabul etmek ister. Modern dünyanın koşulları ve insan psikolojisinin ilkeleri bilindiğinde, politik ve toplumsal kurumları düzenlemenin daha iyi bir yolu yoktur. Ancak neden, Mill'in varsayımlarına, göre doğru olan budur? Ayrıntılarını nasıl görür?

2. Mill'in tüm doktrininde önemli olan, sadece adil ve özgür toplumsal düzenlemeler durumunda kararlı tercih kriterinin uygun bir şekilde uygulanabileceği düşüncesidir. Bu kriterin bir haz ya da aktivitenin diğerinden nitelik koşullarına göre daha

yüksek olduğu yönünde ve yüksek melekelerle sahip bir insan için daha uygun (ve bu anlamda daha iyi) olduğu yönünde değerlendirmede bulunmayı kapsadığını aklımızdan çıkarmayalım. Bu daha sonra saygınlık ilkesiyle bağlantıyı kurar. Bu adil ve özgür düzenlemelerin olmadığı durumda etkileyici sonuçlara sahiptir, toplumun Mill'in anladığı anlamda faydayı maksimize etmek üzere ihtiyaç duyduğu belirli malumat ve bilgiyi edinmesinin açıkçası bir yolu yoktur. Ve bunun da iki nedeni vardır:

- İlki, bireylerin hem tek başına hem başkalarıyla birlikte melekelerini karakterlerine ve yetkinliklerine en uygun şekilde eğitip geliştirmesi sadece o kurumlar altında gerçekleşir. Bu yüzden bu kurumlara hangi aktivitelerin insanların kararlı tercihlerince teyit edileceğini bilmek için ihtiyaç duyarız.

ve

- İkincisi, toplumda faydayı maksimize etmek için gerekli bilgiye sahip olabilecek ve bu yüzden hangi spesifik ve ayrıntılı kanunların ve düzenlemelerin dört kalıcı çıkarı gerçekleştirebileceğini bilebilecek merkezi hiçbir kuruluş, hiçbir merkezi bilgi ofisi ya da planlama kurulu yoktur.

3. Bir analogi düşünelim: Mill, diyelim ki biraz, her insanın tam rekabete dayalı bir pazardaki bir firma olduğunu varsayar. Böyle bir pazarda firma, girdisinin ve çıktısının fiyatlarını dikkate alarak neyi üreteceğine karar verir. Bu firmaya ne yapması gerektiğini söyleyen merkezi bir planlama kuruluştur yoktur. Ekonomik teörinin düzenlediği belirli koşullar altında, her bir firma kârını maksimize ettiğinde, toplam toplumsal ürün verimli bir şekilde üretilir. (Pareto anlamında.)

Analoji şudur: Firmaların neyi, nasıl üreteceğini bildiğinin varsayıldığı durum, sadece rekabetçi koşullar altında gerçekleşir. Rekabetçi pazarlarda belirlenen fiyatlar bir firmanın verimli olmak için duyulan ihtiyaçları içerir. Dolayısıyla üretim kararlarını bir başkasından bağımsız olarak vermek üzere özgür bırakılırlar.

Mill'in görüşünce, bireylerin hangi daha yüksek aktivitelerin doğalarına ve karakterlerine en iyi yanıt verdiğini bilebilmeleri, sadece uygun bir şekilde eğitildiklerinde ve melekelerini eşit adalet ve özgür kurumlar koşulları altında geliştirme fırsatı verildiğinde mümkündür.

Sonuç, Mill'in kullandığı anlamda faydayı maksimize etmektir, adil ve özgür kurumlar yaratmak için bu gereklidir ve halkın becerilerini geliştirmek için de. Bu, kararlı tercih kriterinin işleyebileceği arka plan koşullarını tesis eder. Toplum faydayı maksimize etmeyi umarak bunlardan başka kurumları kullanırsa, bu sadece belirsizlik içinde işler. Sadece, özgür kurumların toplumsal koşulları altında yetişmiş ve eğitilmiş kişi, bu kişinin kendi durumuna göre gerekli bilgiye ulaşabilir.

Burada eleştiri anlamda birkaç yorum yapayım. Öncelikle, halihazırda belirtmiş olduğumuz gibi, Mill'in yüksek hazlar sınıfı ve düşük hazlar sınıfında incelikli ayrımlar yapmadığına inanıyorum. Beysbol yüksek bir aktivitedir, ki neden olmasın? O, kısmen Carlyle'in faydacılığın "sadece domuzlara değer bir doktrin" olduğu şeklindeki doktrinin aksini kanıtlamak (*Faydacılık*, II: ¶3) ve yüksek ve düşük hazlar, yüksek ve düşük melekeler arasında ayırım yapılabileceğini –kararlı tercih kriteri tarafından yapılabileceğini– vurgulamak amacındadır. Amaçları için kabataslak bir ayırım yeterlidir.

İkinci bir yorum, inceliksiz ayrımların yapılması, Mill'in tüm normal kişilerin, bazılarının diğerlerinden daha yetenekli olduğu kabul edildiği durumlarda bile eşit miktarda yüksek melekelerinin tadını çıkarabilme ve hayata geçirebilme kapasitesine sahip olduğu anlamına gelir. Bunu şu ifadeyle daha açık olarak ortaya koyabiliriz: her normal insan için (uygun eğitilmişler ve kalanlar) kendi hayatlarının merkezine almak isteyecekleri bir yüksek aktivite sıralaması vardır. O, aynı zamanda, özel şerhler haricinde, doğru dürüst fırsatlar verildiğinde, insanların gerçekten de böyle yapacaklarını kabul eder. (Tabii ki, bu aktivite sıralamaları kişiden kişiye farklılık gösterir.) Bu tümüyle Mill'in *Faydacılık*II: ¶7'de, saygınlık ilkesinden kaynaklanan görünen sapmaları, kararlı tercih kriteri tarafından desteklenen temel psikolojik ilkeyi açıkladığında bahsettiği türlerdeki şerhler tarafından teyit edilir. Yüksek aktivitelerin ve melekelerin özellikle entelektüel, estetik ve akademik oldukları düşüncesi tam anlamıyla zırvadır.

Üçüncü bir yorum, daha yetenekli olanların yüksek hazlarının (böyle insanlar olduğunu kabul edersek) değer açısından çok yetenekli olmayanların yüksek hazlarından daha büyük olmadığıdır. Normal, iyi eğitilmiş ve adil, özgür kurumlar koşullarında yaşayan insanlar tarafından kararlılıkla tercih edilmiş tüm aktiviteler aynı anlama gelir. Sanırım, gerçekten de bir uygulama meselesi olarak hiç de değer açısından karşılaştırılmalarının gerektiği bir vesilenin olmadığı görülecektir. Ancak bunun kanıtlanması gerekir. Düşüncesizce oluşturulduğu görülen hazların niteliğindeki farkların gerçekten de toplumsal politikalara zarar verebileceği görülüyor. Bunu inceliksiz bir yorum yapma gereksinimi olmaksızın kabul edebilir miyiz? Burada vakalar karşımıza çıkıyor.*

* Bu mesele Columbia'dan Jeffrey Cohen'e dayanır.

Son olarak dördüncü bir yorum: Mill açısından insan doğasının toplum ya da bir merkezi planlama kuruluşu tarafından kullanılabilir ve bize, diyelim ki belirli psikolojik testleri kullanarak belirli bir yaşam tarzının şu ya da bu belirli birey için en iyisi olduğunu söyleyecek genel psikolojik bir teorisi yoktur. Edinebileceğimiz en iyi bilgi özgür bireylerin kararlarına bakmaktır: Onların gerekli özgür koşullar altında kendileri için uygun yaşam tarzının hangisi olduğuna karar vermelerine izin veririz. Yüksek aktivitelerin hangi grubunun, hayatlarını odağı yapacaklarını onlar belirleyecektir. Bu bilgiyi bize peşinen sunabilecek hiçbir genel psikolojik teori mevcut değildir.

4. Sonuç olarak: eşit adalet hakları ve üç tür özgürlük, her birinin kendileri için en uygun yaşam tarzını bulmaları için en iyi durumda bulunan, içinde yaşadığımız çağdaki demokratik bir toplumdaki eşit vatandaşlar için gerekli kurumsal koşulları belirler. Bu bize Mill'in, neden bu adil ve özgür kurumların ilerici varlıklar olarak kalıcı çıkarımız koşullarında anlaşılabilir faydayı maksimize etmek üzere gerekli olduğunu düşündüğünü –düşünüyor görüldüğünü– açıklamaya yardımcı olur.

VI. Bireysellik İlgili Olarak

1. Bireysellik ilkesinin kararlı tercih kriteriyle ilgili olduğunu gördük. Bu yüzden bu ilkenin anlamını temel bir psikolojik ilke olarak düşünmeliyiz. *On Liberty*, III: ¶1 'de Mill, şunları söyler: “öncelikli olarak başkalarını ilgilendirmeyen şeylerde bireyselliğin kendisini beyan etmesi istenen bir şeydir. Bir insanın

kendi karakterinin değil, diğer insanların gelenekleri ve alışkanlıklarının davranış kuralları olduğu yerde mutluluğun ilkesel bileşenlerinden biri, bireysel ve toplumsal ilerlemenin oldukça basat bileşeni eksiktir.” Bunun psikolojik bir ilke olması, bireyselliğin mutluluğun birleşenlerinden biri olmasıyla kanıtlanır. (*On Liberty*, III: ¶¶1–9 bölümü bu konuda tümüyle önemlidir.)

Mill bireyselliği iki bileşene sahip bir şey olarak düşünür:

- (a) Biri, yüksek melekelerimizi geliştirmeyi ve uygulamayı kapsayan çeşitli doğal güçlerimizi geliştirmemizin Yunan idealidir (III: ¶8).
- (b) İkincisi kendini geliştirmenin Hıristiyan idealidir ve bu, ötekilerin arasında (benim Mill okumama göre) temel adalet hakları tarafından davranışlarımıza dayatılan sınırlamaları kabul etmeyi kapsar (III: ¶¶8–9).

2. Mill III: ¶8’de, iyi bir varlık tarafından yaratıldığımızı düşünmek dinin bir parçasıysa, yüksek melekelerle sahip olduğumuza, bu melekelerin geliştirilebilmesi ve ortaya çıkarılabilmesi ve köklerinin kurumaması, tükenmemesi için inanmanın dinle tutarlı olduğunu belirtir. Ayrıca Tanrı’nın, melekelerimizde vücut bulmuş ideal içeriği hayata geçirmeye çalışmamamızı da beğendiğini düşünmek de dinle tutarlıdır. Mill burada, “insanlığın Calvinist kavramı” olarak adlandırdığı, “insanlığın kapasitesinde yer alan tüm iyi şeyler itaati oluşturur” inancının yer aldığı ve bu inançtaki, insan melekelerinin, kapasitelerinin ve yatkınlıklarının tamamen yok edileceği düşüncesini reddeder (III: ¶7).

Mill düşüncesi mükemmeliyetçi bir ideal olarak sunulmuş görünür. Ardından, bu düşüncenin psikolojik bir doktrin olarak

okunmasının ne bize ne kadar uzak olduğunu düşünürüz. Şimdilik sadece Mill'in burada ideallerden bahsettiğini, çünkü idealleri, kararlı tercih kriterinin saygınlık ilkesiyle birlikte işlemesi için gerekli olan koşullarda insanlar tarafından benimsenen ve kabul edilen yaşam tarzlarını karakterize eden şeyler olarak gördüğünü söylüyorum. Bu idealler özgür ve tümüyle gelişmiş doğamızla en uyumlu hayat tarzlarını karakterize eder.

3. Mill'in bireysellik düşüncesinin bir özelliği bu düşünciyi eski bir düşünceyle karşılaştırdığımız zaman ortaya çıkar. Locke "Hoşgörü üzerine Mektup"unda (1689), hoşgörüyü tartışırken, büyük ölçüde din savaşlarının üstesinden nasıl gelinebileceği problemi üzerinde durmuştur. Devlet bazı sınırlamalar dahilinde vicdan özgürlüğüne saygı duyarken devletle gönüllü bir birlik kurmak şeklindeki kilisenin çözümünü önerir. Din savaşları boyunca inanç içeriklerinin önemli olan her şeyin üzerinde olduğu fikri kanıksanmıştı. İnsan hakikate, doğru doktrine inanmalıdır aksi takdirde insan manevi kurtuluşunu tehlikeye atar. Dinsel hatalardan çekiniliyor ve bu hataları yayanlardan korkuluyordu.

Bununla birlikte Mill'in zamanında bu meseleye dair görüş büyük ölçüde değişmişti. Hoşgörü ilkesi üzerindeki mücadele çok uzun zaman önce hafiflemişti. Ve inanç içeriği tabii ki önemsiz değilken nasıl inandığımız da önemliydi. Artık mesele, inançlarımızı kendi başımıza hangi boyuta kadar genişlettiğimiz; inançlarımızı anlamak için ne kadar uğraştığımız; daha derindeki anlamını öğrenmek ve inançlarımıza hayatlarımızda merkezi bir rol kazandırmak için ne kadar çabaladığımız ve bir bakıma inançlarımıza dudak bükmememizdir.

Bu tavır modernidir, her ne kadar din savaşları sürecinde ortaya çıkmış olsalar da. Elbette ki bu düşünce, Mill bariz bir şekilde William Humboldt'un çalışmalarında yer aldığını kabul ettiği için Mill'e özgü bir düşünce değil (1792) ve zaten Milton *Areopagitica*, §49'da şunları anlatır: "... bir insan şeylere, başka bir neden bilmeksizin, sadece papazı öyle söylediği için ya da ittifak öyle belirlediği için, kendi inancı doğru olsa da, tam da kabul ettiği hakikat sapıklık olsa da inanıyorsa." Bu tarz düşüncede başlıca etki sahibi olanlardan biri de, bir insanın iç yaşamını öz-gözlemle geliştirmesinin öz ve yaradılışa dayalı değerine yaptığı vurguyla Rousseau idi. Kökleri ne olursa olsun, Mill buna *On Liberty* III: ¶¶1-9'da özel bir bölüm ayırır.

Bu modern tavrın rolü hatalı olana inançtan artık aynı şekilde korkulmamasıdır. Kesinlikle korkulur, çünkü hata büyük zararlar verebilir; ancak kaçınılmaz olarak lanetlenmeye neden olacak şekilde korkulmaz. Samimiyet ve vicdanlılık da önemlidir. Açıkçası Mill yanlış dini inanışlara sahip olanların bu yüzden, bu nedenle, lanetlenmeleri ihtimaliyle çok ilgilenmez. Hatanın bu sonucu yaratmayacak olmasını kanıksar. Bu inanç, benim tahminime göre bireyselliğin merkezi bir şey olması için gereklidir, tıpkı Mill'de merkezi olan şey gibi. İnançlarımızı ve tutkularımızı kendi inanç ve tutkularımız kılmamızın önemli olduğu düşüncesi, hata bu şekilde lanetlenme anlamına gelebilseydi açık bir şekilde mantıksız görünürdü.

4. Mill'in bireysellik düşüncesinin bu rolünün inandığımız şeyi kendi inancımız yapma düşüncesi olduğunu belirtmiştim. Bu bir öz-gelişim boyutudur. Fakat Mill'in vurguladığı diğer boyutlar ise şunlardır: yaşam planımızı kendimizin kılmak; arzularımızı kendi arzularımız kılmak; arzularımız ve dürtülerimize

denge kazandırmak, aynı zamanda bize ait olan önceliklerin bir sıralamasını yapmak.

Mill'in farklı olmak uğruna kendimizi diğer insanlardan farklılaştırmamızı kastettiğini düşünmüyorum. Daha çok, her ne kadar yaşam planımız diğer insanların planlarına benzer ya da onlardan farklı olabilse de planımızı kendi planımız olarak düşünmeliyiz: yani, planımızın anlamını idrak eder ve bu planı kendi düşüncemizde ve karakterimizde sahipleniriz. Hayatımızı hiç de uç tercihler denilen türden şeyler üzerine inşa etmemiz gerekmez. Tercihen hayat tarzımızı yeterince düşünüp taşındıktan sonra onaylayabiliriz ve tarzımızı sadece bir alışkanlık olarak takip etmeyiz. Düşünce, hayal gücü ve duygu yetilerimizin tam ve özgür kullanımıyla, artık hayat tarzının daha derindeki anlamını iyice kavradığımız bir noktayı göreceğimize hale geldik. Bu şekilde hayat tarzımızı kendi hayat tarzımız kılabiliriz, bu hayat tarzının kendisi uzun zamandır süregelen ve bu anlamda geleneksel olsa da.

Bu konudan bahsediyorum çünkü, Mill'in bazen eksantrikliğe (ayrıkılığa), herkesin kendisine göre davranmasına vurgu yaptığı söylenir. Bu bence bir yanlış anlamadır. Kesinlikle umar ki, özgür düşünceler daha büyük kültürel çeşitliliğe önayak olsun ve bu onun büyük bir arzusuyla düşündüğü şeydir. Ancak o özgür öz-gelişime ve öz-yönetime vurgu yapar; ikincisi öz-disiplini ima eder ve ikisinden hiçbiri tek başına ya da birlikte ayrıksılıkla karıştırılmamalıdır. Temel düşünce, bireysellikteki çıkarımızın herkes için eşit adalet haklarının belirlediği sıkı sınırlamalar içindeki düşünce ve karakterimizin özgür ve düşünceye dayalı yapısı olarak anlaşılmasıdır.

Bu ikincisine göre, insan adalet sınırlamaları üzerine olan şu çok önemli paragrafı not etmelidir, III: 9:

İnsanların soylu ve güzel bir temaşa konusu olması, kendilerinde bireysel olan her şeyi tekdüzeliğe dönüşecek şekilde güçsüz kılmak değil, ama onu başkalarının çıkarları ve hakları tarafından dayatılan sınırlamalar içinde geliştirmek ve ortaya çıkarmaktır... Bireyselliğinin gelişimine oranla her insan kendisi için daha değerli bir şey haline dönüşür ve bu yüzden başkaları için de değerli olmak için daha yüksek kapasiteye sahiptir. Adaletin sert kurallarının başkaları uğruna kabul edilmesi başkalarının kendi nesnelere sahip olan duygu ve kapasiteleri geliştirir. Ancak çıkarlarını etkilemeyen şeylerde salt hoşnutsuzluk tarafından dizginlenmiş olmak, kendisini dizginlemeye direnirken geliştirebilen böyle bir karakter gücü dışında değerli olan hiçbir şey geliştirmeyiz... Herkesin doğasına adil davranmak için farklı insanların farklı yaşamlara öncülük etmesine izin verilmesi elzemdir.

Mill'in buradaki düşüncesi ne yazık ki tartışmak için zamanımız olmayan daha ileri bir düşünceyi belirtir, şunu: daha büyük kapsamlı değere özgür kurumlarda insan çeşitliği sayesinde ve bu değer öz-yönetimin adalet haklarını referans almayı içeren sınırlamaları içindeki bireyselliğin öz-gelişiminin sonucu olduğunda ulaşılır. Bu Mill'in ve diğer modern liberalizmlerin önemli bir temasıdır. Locke'un aklına gelmeyecektir: o, dini çeşitliliğin kendisinin iyi olduğunu düşünmeyecektir, her ne kadar dini çeşitliliğin; özgür inanç ve hoşgörü ilkesinin kabul edilmesini mümkün kılan telafi yöntemleri olduğunu düşünmüş olsa da.

VII. Mükemmeliyetçi Değerlerin Yeri

1. Sonuç olarak iki noktaya ulaşıyorum. İlki Mill’de, onun hep bahsettiği mükemmeliyetçi değerlerin sahip oldu yerle ilgilidir. Bu değerler açıkça bireyselliğin saygınlık ilkesiyle bağlantılı bir role sahiptir. Fakat bu rol en iyi nasıl anlaşılabilir? Mill hangi anlamda mükemmeliyetçi değerleri savunur ya da teyit eder? Hangi politik ve toplumsal kurumlar, eğer varlarsa, bu değerler tarafından gerekçelendirilir?

Şimdi Mill beğenilen ve harikulade olanın ve bunların karşılarının, alçaltıcı ve rezil şeylerin mükemmeliyetçi değerlerinin varlığını kesinlikle kabul eder. Ve ona göre, bunlar önemli değerlerdir. Dahası, bu değerlerin bizim tarafımızdan kabul edilmesini kanıksar, çünkü bu değerler saygınlığın ilkesi biçiminde Mill’in merkezi, daima bizim için neyin uygun olduğuna dair bir değerlendirmeyi içeren kararlaştırılmış tercih kriteri düşüncesini vurgular. Böylece, bu değerlerin varlığını ve bizim için büyük olan önemlerini kabul etmemiz, onun normatif doktrininin temel bir parçasıdır ve onun temel insan psikolojisi tarafından desteklenir.

Bununla birlikte, özgürlük ilkesi içeriği düşüncesinde –bireysel özgürlük sınırlaması için olan mükemmeliyetçi zeminleri dışlamasında– bu değerler, hukuk ve ortak ahlak düşüncesinin yaptırımları tarafından zorlayıcı toplumsal baskı olarak dayatılamaz. Bu, dostlarımızla ve iş arkadaşlarımızla birlikte her birimiz için bunu kendimiz için kabullenmektir. Bu anlamda, onun doktrinin mükemmeliyetçi değildir.

2. Mill’in politik ve toplumsal doktrininin temel değerleri onun en ayrıntılı ve anlaşılır biçimde açıklanan modern dünya

ilkelerinde adalet ve özgürlüğün temel değerleridir. Burada onun mükemmeliyetçi değerleri hariç tuttuğu şeklinde bir itirazda bulunulursa onun yanıtı bence, hariç tutmadığı şeklinde olacaktır. Daha doğrusu, bu değerleri olabildiğince, yani, toplumsal düzenlemelerde gerçekleştirildikleri zaman, ilkeleri sergileyerek hesaba katmasının insanların özgürce –ve kendi doğalarına ve dostları ve diğer iş arkadaşlarının kendilerine en çok uyan tavsiye ve teşviklerine göre– bu değerlere kendi yaşamlarında merkezi bir yer vermelerine öncülük etmek için en etkili yöntem olacaktır.

Bence, insanları bu değerleri gerçekleştiren aktiviteleri takip etmeye, adalet ve özgürlük kurumları yürürlükte değilken böyle yapmaya mecbur etmenin faydadan çok zarara yol açacağını söylemesine gerek yoktur. Öte yandan, bu kurumlar yürürlüğe girdiğinde mükemmellik değerleri özgür hayatlarda ve adil ve özgür kurumların sınırları içindeki ortaklıklarda en uygun şekilde hayata geçirilir. Adalet ve özgürlük değerleri temel bir arka plan rolüne ve bu anlamda belirli bir önceliğe sahiptir. Mill bu değerlere hak ettikleri mükemmeliyetçi değeri verdiğini söylerdi.

3. İkinci maddede olduğu gibi –Mill’in psikolojik ilkelerinin rolü için de– şu gözlemi yapıyorum. Tüm ahlaki doktrinler diğer kurumsal ve tarihsel varsayımlarla birlikte insan psikolojisi ve politik sosyoloji unsurlarıyla birleşik normatif kavramlar ve ilkeler içerir. Mill’in görüşünün hiçbir istisnası bulunmaz. Ama, sadece bir ana normatif varsayım içerir; ilgili kavram ve değerleriyle fayda ilkesini. Bu ilkenin temel rolü her yerde görülebilir ve *System of Logic* (1843) çalışmasının sonundaki uygulama ya da sanat mantığı üzerine olan bölümde bir teoloji doktrini olarak yüzde bir saltanat sürer.

Mill'in psikolojisinin ilk ilkeleri temel bir role sahiptir ve başarısız olurlarsa ya da bize mantıksız gelirlerse o zaman onun görüşü de başarısız olur ya da güvensiz görünür. Onun yanında bu ilkelere en çok dayananları önerdim. Ancak tüm ahlak doktrinleri bu ilkelerin altta yatan ahlak psikolojisine dayanır. Mill'in doktrini bu açıdan da tuhaf değildir.

Mill'in görüşünün kapsamlı başarısıyla çok ilgilenmedim. Bunun yerine itirazım onun görünür olan Benthamcı başlangıcı dikkate alındığında, adalet, özgürlük ve eşitlik ilkeleriyle, hiç de tarafsızlık olarak adaletten çok uzak olmayan ilkelerle sonuca ulaşması başarısını nasıl gösterdiğini açıklar, böylece –kapsamlı ahlak görüşünden ortaya çıkan– politik ve toplumsal doktrini bize modern ve etraflı bir liberalizmin ilkelerini sunabildi.

EK: Mill'in Toplumsal Teorisi Üzerine Yorumlar [c. 1980]

A. Ön Yorumlar: Toplumsal Teorinin Arka Planı:

1. Mill'i anlamak için insanın, hem onun yeteneğinin içeriğini (yaklaşmakta olan örgensel çağ için modern dünyanın ilk ilkeleri üzerinde yeterli konsensüsü sağlamak amacındaki kamusal seçkin düşüncenin bir eğitmeni olarak) hem de arka plandaki toplumsal teoriyi tarihsel gelişimi gördüğü ışık altında anlamak gereklidir. *Utilitarianism*(1861), *On Liberty* (1859), *On Representative Government* (1861), *Subjection of Women* (1869) makalelerinin tümü bu ışık altında okunmalıdır.

Fakat bunlar kendi başlarına yeterli değil: toplumsal teorisini daha detaylı olarak sunan diğer yazıları, özellikle *Principles of Political Economy* (1. baskısı, 1848; 3.baskısı, 1852) ve *A System of Logic* (1843). İlki, özellikle Kitap II, Bölümler 1-2 (mülkiyet üzerine); Bölümler 1, 6-7 (Durağan Durum ve çalışan sınıfların geleceği üzerine) ve Kitap 5, Bölümler 1-2, 8-11 (yönetimin rolü üzerine) ve ikincisinde Kitap 6 (toplumsal bilimler yöntemi üzerine), bu aynı zamanda onun *Logic* çalışmasını sanatsal yapıt doruğuna çıkararak kitaptır. Ek olarak bkz. *Chapters on Socialism* (1879) ve onun görüşlerinin kökenlerinin daha erken arka planı olarak örneğin *Autobiography* (1873), vb. okunmalıdır.

B. Temsili Yönetim: İdeal olarak en iyi politika ve kademeli gelişme hedefi:

1. Bu çalışmanın ilk üç bölümü Mill'in toplumsal teorisinin arka planını sunar ve çok büyük dikkatle okunmaya değer, her

ne kadar diğler bölümler pek çok detayla dolu olsa da: örneğın, Bölümler 7-8 Mill'in, azınlıkların orana dayalı temsiline ve daha eğitimli olanlara oy veren çoğunluğa dayalı tartışmalı önerilerinin bazıları için onun iddialarını sunar (burada yol gösterici olan, Mill'in bu öneriler için dayandığı nedenler ve onun kapsamlı düşüncesine uyum sağlamalarıdır). Temel temalar, Bölümler 15-18'deki yerel yönetim, milliyetçilik, federalcilik ve bağı hükümetler örnekleriyle açıklanır.

2. Bölüm I yönetim biçiminin rasyonel seçimden ne kadar sorumlu olduğu temele sorunuyla ilgilenir. 4-11. paragraflarda Mill (Benthamcı) yönetimin bir sonuca götüren araç olduğu (ve bu şekilde benimsenebileceği) ve (Coleridge'ci) insan yönetiminin konusu olmayan örgensel bir gelişim olduğu görüşlerini reddeder. Onun vardığı sonuç belirli (8-9. paragraflarda belirtilen) koşullarda kurumlarımızın bir seçim meselesi olduğudur. (paragraf 11)

3. 12-14. paragraflar bu sonuca kökten bir itirazı ele alır: yani, yönetim biçiminin zaten tüm gerekliliklerde toplumsal güç ve yönetsel otoriteyi kabul eden en güçlü yetki unsurlarının dağıtımını tarafından saptandığını ele alır: bu yüzden her değişim toplumsal gücün dağıtımında bir değişimden üstün gelmelidir. Mill, yanıtında bu doktrinin değerlendirmek için fazla özensiz olduğunu söyler; bu doktrini daha kesin kılmak için toplumsal gücün altı ana unsurunu sıralar: (i) fiziksel güç (sayısal çoğunluk), (ii) mülkiyet, (iii) zekâ, (iv) örgütlenme, (v) yönetsel otoriteye sahiplik, (vi) birleşmiş ve etkili kamuoyu tarafından yol gösterilen aktif toplumsal güç (ve dolayısıyla aşamalar: örneğın, pasif ve bütünleşmemiş [kamuoyu]). Bu bir toplumsal gücün genel dengesi görüşüdür: bu unsurların değişen gruplaşmalarına dayanır.

4. Bu bölümde ve sonraki iki bölümde Mill'in iddiasının realizmi ve onun toplumsal eğitimci olarak benimsenmiş yeteneğinin pratikliğini desteklediğine dikkat edelim: yaşadığı döneme (geçiş dönemi) ait gücün toplumsal unsurlarının gruplaşması göz önüne alındığında, altıncı güç unsurunun dikkat çeken bir ağırlığa sahip olabileceğini ve bu unsura zarar vermek için uğraşanların bu yüzden bir şeyler başarabileceğini ileri sürer. Şimdi, bu muhtemelen yapılabirdi, sonra ise herhalde yapılamazdı. *On Liberty*, III: 19'u hatırlayalım. Mill o zaman yeteneğinin rasyonelliğini açıklayan bir *teoriye* sahip.

5. Bu teori önemli olan *Logic*'in Kitap VI bölümünde ele alınır, özellikle de Kısım 10'da: burada toplumsal durumların başarısını yöneten kanunların başlıca kültürel ve toplumsal değişikliklere entelektüel gelişimin önceki durumlarından anlaşıldığı üzere, entelektüel değişimlerin üstün geldiği şeklindeki görünür tarihsel gerçeği ortaya çıkarması gerektiğini savunur. Entelektüel değişim kısmen otonom olduğu için, toplumsal değişim salt toplumsal gücün diğer unsurlarındaki değişimlerde yer alamaz.

6. Son olarak, *On Representative Government*'in II ve III. Kısımlarının Mill'in fayda ideasına en geniş anlamda anlamını kazandırmaya yardımcı olduğunu not edelim, yani, "ilerici bir varlık olarak insanın kalıcı çıkarları"nın (*On Liberty*, I: 11) geliştiren: başka bir deyişle, bu çıkarları gerçekleştirmek için olan politikanın en iyi biçimi Temsili Yönetim'dir (*Representative Government*) (cf. *Utilitarianism*, II: 3-9, 11-18; III, özellikle 8-11; *On Liberty*, III: 2-9) ve tarihsel olarak söz konusu eğilim

böyle bir yönetimi mümkün kılan koşullar yönündedir. Bu yüzden faydanın geniş kapsamlı testi şunlar üzerinden yapılır: kuramlar bu tarihsel eğilime ne kadar arka çıkabiliyor ve temsili hükümetlerle ne kadar uyumludurlar vb.

C. Politik Ekonomi İlkeleri:

Toplumsal felsefeye uygulamalarıyla ortaya çıkan alt başlık

1. Mill'in savunucusu olduğu ve bizim *laissez-faire* kapitalizmi adını verdiğimiz düşünce, inancımıza göre, tümüyle bir bozukluktur, yukarıdaki *Political Economy*'deki A:2'de listelenen kısımların görülmesiyle anlaşılacağı üzere: Mill, Kitap II'de mülkiyeti, mirası ve vasiyeti vb. kabul etmeye dayanan, kendinden emin olarak, mülkiyet eşitliğini amaçlamayan fakat zaman içinde tüm sınıflar üzerinde çok fazla eşitsizlik yaratacak kadar büyük (sermaye) yoğunlaşmalarını ve genişleyen mülkiyeti engelleyen kurallar tasarlar. Bu kurallar tanımlanmış en geniş anlamında faydacılığa dayanır (Yukarıdaki B: 6). Kitap V, 1-2 ve 8-11 özellikle yönetimin ne zaman ve nasıl aktif olması gerektiğini ele alır.

2. Kitap IV'de Mill aslında Ricardocu Durağan Durum kavramının, bu kavramın politik ve toplumsal çıkarımlarını büyük ölçüde değiştiren bir yeniden yorumunu sunar: bu durumu süregelen sermaye birikimi ve yenilikle engellenecek bir kıyamet günü olarak değil, hoş karşılanacak arzulanan bir durum olarak görür.

Bu geçiş modern bir kapitalist toplumun dünya görüşünün altını, sermaye ve zenginliğin edebi gelişiminin geçişi olarak oyar: bkz. Kısımlar 1, 5-6.

3. Mill bugün sıklıkla endüstride işçinin öz-yönetimi olarak adlandırılan ve kendi görüşüyle büyük lde uyumlu olan şeyi, katılımı, aktif ve din insanları cesaretlendirmesi zemininde destekler. Durağan durum sosyalizmini bürokratik bulup reddederken, özel olarak sahiplenilmiş şirketlerdeki [işçiler arasındaki] öz-yönetimin pazarlar rekabetçi olsaydı galip geleceğini düşünüyordu. Onun feminizmi, düşüncesinin önemli bir parçasını oluşturuyordu. bkz. *Subjection of Women*, zellikle Kısım 2.

MARKS I

MARKS'IN TOPLUMSAL BİR SİSTEM OLARAK KAPİTALİZM GÖRÜŞÜ

I. Başlıca Yorumlar

Karl Marks'ın yaşadığı dönem, 1818-1883, onu kendisinden 12 yaş büyük olan J. S. Mill'in yakın bir çağdaşı yapar (1806–1873). Halihazırda Sosyalizm ile ciddi anlamda ilgilenen, Mill'in hayatının erken döneminde ilişki kurduğu Saint-Simoncuların çalışmalarını da kapsayan bir yüzyılda dünyaya geldi.

Marks'ın en dikkat çekici başarılarından biri, 1830'ların son yıllarında Berlin Üniversitesi'nde eğitimini aldığı bilimsel içtihat ve felsefe alanlarındaki akademik bir arka plandan başlayarak, düşüncelerini netleştirmek ve derinleştirmek için sadece 28 yaşına girdikten sonra ekonomi bilimine yönelmesiydi. Bu alanda Ricardo ve Mill, Walras ve Marshall gibi adlarla birlikte sıralanması, 19. Yüzyıl'ın büyük örneklerinden biri olmayı başarmasını sağlayan muhteşem yeteneklerinin kanıtıdır. Kendi kendini eğitmiş, izole bir bilim insanıydı. Ricardo ve Mill bir tür çalışma grubu oluşturmuş klasik okulun diğer ekonomistlerini tanıyorken, Marks'ın böyle meslektaşları yoktu. 1840'ların ilk yıllarından sonra yakın çalışma arkadaşı ve işbirlikçisi olan ve kimi yönlendiren Marks için vazgeçilmez olan Friedrich Engels,

Marks çapında asli bir düşünür değildi ve ona kullanabileceği entelektüel yardım türünü doğrusu veremezdi. Engels'in kendisi bu konuda şöyle der: "Benim katkıda bulunduğun şey; Marks'ın ben olmaksızın çok iyi yapabildiği şeydi. Marks'ın başardığını ben başaramazdım. Marks bir dâhiydi; biz ötekiler ise sadece çok yetenekliydik."** Marks'ın yaşam koşulları göz önünde bulunduğunda, bir ekonomi kuramcısı ve kapitalizmin politik sosyoloğu olarak başarısı olağanüstüdür, doğrusu kahramancadır.

1. Marks'ın okuyacağımız çalışmaları şu şekilde bölümlere ayrılabilir:

İlki, 1840'ların erken ve daha felsefi yazıları: *On the Jewish Question*(1843) ve *The German Ideology*(1845–1846).** nemli ancak çok dikkat çekmemiş çalışmaları ise şunlardır: *Economic and Philosophic Manuscripts*(1844) ve *Theses on Feuerbach*(1845).

İkincisi ekonomi yazılarının oluşturduğu bölüm: *Capital*, Cilt. I (1867) (ilk taslak, 1861-63); Cilt II (1885) (1868-70, 75-78' yıllarında üzerinde çalışıldı); Cilt III (1894) (ilk taslak,

* Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, s.386. Tucker (bkz. dipnot 2) şunları söyleyerek Engels'e onun kendisine güvendiğinden daha çok güvenir: "Onun yetenekleri ve Marks'ınkiler büyük lde birbirini tamamlayıcıydı. Klasik Marksizm, Engels'in çalışmasının elden çıkarılamaz bir parçasını oluşturduğu bir aladır." Introduction to the *Marx-Engels Reader*, 4

** Belirlenmiş çalışmaların tümü Robert C. Tucker'ın, ed., *The Marx-Engels Reader*, ikinci basım. (New York: W. W. Norton, 1978)'dedir. Tucker'daki bu iki makale sayfa numaraları, 26–52, 147–200dir. Bu ikinci seçim sadece, 500'den fazla sayfadan oluşan *Collected Works of Marx and Engels*, Cilt . 5'te (London: Lawrence and Wishart, 1976) yer alan *German Ideology*'nin ilk bölümüdür.

1864-65). Önemli olan fakat üzerinde durulmamış çalışması *Grundrisse* (1857-58).*

Üçüncüsü: Marks'ın politik yazılarından biri: *Critique of the Gotha Program* (1875)**

2. Bizim Marks tartışmamızın itirazları fazlasıyla ılımlıdır, Mill tartışmamızdaki ılımlıktan bile daha çok bir ılımlılıktır bu. Marks'ı sadece bir liberalizm eleştiririni olarak dikkate alacağım. Bu aklımdayken hak ve adalet üzerine düşüncelerine odaklanıyorum, özellikle de hak ve adalet, üretim araçlarında özel mülkiyete dayalı bir sosyal sistem olarak kapitalizm adaleti meselesiyle ilgiliyken. Marks'ın düşüncesi kapsam açısından devasadır ve muazzam zorlukları sunar. *Capital*'in tüm üç cildinde yer alan düşünceleri, efendiyi az çok anlamak başlı başına ürkütücü bir görevdir. Yine de, kısaca da olsa Marks'ı tartışmak onu hiç tartışmamaktan daha iyidir. Onun düşüncesine geri dönmeye ve daha sonra bu düşünceyi derinden takip etmeye cesaret kazanacağınızı ümit ediyorum.

Marks'ın liberalizm eleştirisine, aynı zamanda mülkiyet sahipliğine dayalı demokrasiye ya da eşit oranda liberal sosyalizme uygulanmak için hazırlıksız görünebilecek olan eleştirilerine odaklandığımızı söylediğimde, onun toplumsal bir sistem olarak kapitalizm eleştirilerini inceleyeceğimizi anlatmak istiyorum. Onun eleştirilerinin bu türden olanlarını, en açık şekilde bir yanıt gerektirenleri bulmaya çalışacağız. Örneğin:

* *Capital*, Cilt. I'den şunları okuyacağız: Kısım 1, Emtialar, Bölümler 1, 2, 4; Kısım 4, Sermaye için Genel Formül, tümü; Kısım 6. Emek Gücünü Satın Alma ve Satma, tümü Kısım 7, Emek Süreci ve Artı Değer Üretme Süreci, Bölüm 2, sayfalar 357-361. Kısım 10, Çalışma Günü, Kısımlar 1,2. Tüm bu seçilenler Tucker, *Marx-Engels Reader*'da yer alır. *Capital*, Cilt. III'den yapılan ve Tucker'da yer alan seçim, s.439-441.

** Bunda sadece Tucker, *Marx-Engels Reader*, s.525-534'deki Kısım 1'i okuyacağız.

- (a) Marks'ın bazı temel hak ve özgürlüklerin –insan haklarıyla bağlantılandığı hakların (ve bizim, modernlerin özgürlükleri olarak etiketlediklerimiz)– kapitalist bir dünyanın uygar toplumunda yaşayan vatandaşların karşılıklı egoizmlerini açığa çıkardığı ve koruduğu itirazına, iyi düzenlenmiş bir mülkiyet sahipliğine dayalı demokraside bu hak ve özgürlüklerin, gerektiği biçimde belirlendiklerinde, uygun olarak özgür ve eşit vatandaşların daha üst düzey çıkarlarını açığa çıkardıklarını ve koruduklarını belirterek yanıt veriyoruz. Üretken varlıkların mülkiyetine izin verilirken, bu hak temel bir hak değildir ancak var olan koşullarda adalet ilkelerini karşılamanın en etkili yöntemi olması gerekliliğine tabidir.
- (b) Politik hakların ve anayasal bir rejimin özgürlüklerinin salt resmi oldukları yönündeki itiraza, politik özgürlüklerin adil değeriyle (öteki adalet ilkelerinin de işletilmesiyle birlikte) tüm vatandaşlara, toplumsal konumu ne olursa olsun, politik etki uygulamaları için adil bir garanti edilebilmesiyle yanıt verebiliriz. Bu, tarafsızlık olarak adaletin temel eşitlikçi özelliklerinden biridir.
- (c) Marks'ın özel mülkiyetin bulunduğu anayasal bir rejimin sadece negatif özgürlükler denen (başkaları tarafından engellenmeden hareket etme özgürlüğünü kapsayanlar) özgürlükleri güvenceye aldığı itirazına mülkiyet sahipliğine dayalı bir demokrasinin arka plan kurumlarının, adil fırsat eşitliği ve fark ilkesiyle birlikte ya da başka paralel ilkelere pozitif özgürlükler denen özgürlüklere (Olası seçimler ve aktiviteler için engellerin bulunmadığı, kendini gerçekleştirmeye öncülük eden özgürlükler) eşit koruma sağlar.*

* bkz. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), Introduction, 2 ve “Two Concepts of Liberty” makalesi

(d) Emeğin kapitalizm altında bölünmesine karşı itiraza yanıt olarak bölünmenin kısıtlayıcı ve alçaltan özelliklerinin üstesinden mülkiyet sahipliğine dayalı bir demokrasinin kurumları hayata geçirildiğinde büyük ölçüde gelineceğini söyleyebiliriz.*

Fakat mülkiyet sahipliğine dayalı demokrasi ideası sosyalist geleneğin meşru itirazlarını yanıtlamaya çalışırken iyi düzenlenmiş tarafsızlık olarak adalet toplumu Marks'ın tamamen komünist toplumu ideasından epey farklıdır. Bu toplum, dağıtıcı adalet problemini ortaya çıkaran koşulların gölgede bırakılması ve vatandaşların günlük yaşamlarında ilgilenmemeleri gereken ve ilgilenmedikleri koşullar anlamında adaletin ötesindeki bir toplum olarak görünür. Oysa tarafsızlık olarak adalet demokratik rejimlerin politik sosyolojisinin genel gerçekleri (örneğin, makul çoğulculuk gerçeği) göz önüne bulundurulduğunda, çeşitli türlerdeki adalet grubuna giren ilkeler ve politik erdemler kamusal politik yaşamda daima bir rol oynayacaktır. Adaletin ortadan kaybolması, dağıtıcı adaletin bile, mümkün değildir, ne de bu arzulanabilir bir şey olarak görünür. Bu merak uyandırıcı bir meseledir ve her ne kadar cezbedilmiş olsam da bu konu üzerinde daha fazla durmayacağım.

3. Bugün Marks'ın ekonomik teorisinin amaçlarını ve bir toplumsal sistem olarak kapitalizm açıklamasını yorumluyorum. Tabii ki, bu meselelere sadece yalın ve basitleştirilmiş olarak değinebiliriz. İtirazlarımızın ılımlı olduklarını akılda tutarsak, muhtemelen kimseye acı vermiş olmayız. Marks'ın ekonomi bilimine özel

* John Rawls, *A Theory of Justice*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), s.529; gözden geçirilmiş basım (1999), s.463f.

bir dikkat göstermek sadece o bu bilime merkezi bir yer verdiği için değil, fakat onun ekonomi bilimi, kendisinin kapitalizm açıklamasında bir yönetim ve sömürü sistemi olarak ve dolayısıyla adaletsiz bir toplumsal sistem olarak merkezi bir yere sahip olduğu için de gereklidir. Marks'ı bir liberalizm eleştirmeni olarak anlamak için, onun, kapitalizmi neden adaletsiz bir sistem olarak gördüğünü anlamaya çalışmalıyız. Çünkü çoğu liberalizm görüşü, özgürlükçülüğün olduğu gibi*, üretim anlamında özel mülkiyet hakkına kendilerini adarken pek çok liberal, Mill'in de yaptığı, üretim araçlarında özel mülkiyeti genel olarak değil ama belirli koşullar altında gerekçelendirildiklerinde savunmuşlardır.

Bu düşüncelerin rehberliğinde Marks üzerine üç derste şu konuları kapsama almaya çalışacağım:

Önce, Marks'ın toplumsal bir sistem olarak kapitalizmi nasıl yorumladığı üzerinde duracağım ve onun emek değer teorisinin ve bu teorinin altında yatan niyetin can damarı olarak ele aldığım konuların hepsini kısaca not edeceğim.

İkincisinde, Marks'ın haklar ve adalet idealarını nasıl gördüğü üzerine düşüneceğim ve –son yıllarda çokça tartışılan– onun kapitalizmin toplumsal bir sistem olarak adaletsiz olduğunu mu düşündüğü yoksa sadece, adaletten başka ve adalete bağlı olmayan değerlerin ışığında kınanan bir sistem olarak mı gördüğü sorusunu kısaca inceleyeceğim. Marks'ın kapitalizmi kınadığı açıktır. Bunu yaparken başvurduğu temel değerler çok açık değillerdir.

Üçüncü derste, Marks'ın özgürce işbirliği yapmış üreticilerin oluşturduğu bir toplum olarak tam komünist bir toplum kavramında yabancılaşma ve sömürünün yanı sıra ideolojik (ya da yanlış) anlayışların alt edilmesini tartışıyorum. Marks için tam

* Özgürlükçü bir yorum için, bkz. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*(New York: Basic Books, 1974).

komünist bir toplumun adaletin ötesinde bir toplum olup olmadığı ve haklar ideasının hâlâ temel bir role sahip olup olmadığı sorusunu ortaya atacağım.

Mill’de olduğu gibi Marks’ın düşüncesinin sadece bir kısmını ele alabileceğimiz meydanda. Bu, muhtemelen onun çalışmasını sadece bir perspektiften, yani, bir liberalizm eleştirisi olarak yorumlamanın da bir nedenidir. Bunu yapmak onun doktrininin mükemmel gücüne göz atmak için öğretici bir yöntem sağlar.

4. İlerlemeden önce Marks’ın önemi konusunda kısa bir yorumda bulunayım. Sovyetler Birliği’nin çöküşüyle birlikte Marks’ın sosyalist felsefesinin ve ekonomi biliminin bugün bir önemi kalmadığı düşünülebilir. Bunun en az iki nedenle ciddi bir hata olacağına inanıyorum. İlk neden Sovyetler Birliği’nde hüküm sürmüş olan merkezi yönetim sosyalizminin güveniliriz olmasıdır –gerçekten de, asla akla yatkın bir doktrin değildi– aynı şey liberal sosyalizm için de geçerlidir. Bu aydınlatıcı ve zahmete değer görüşün dört unsuru bulunur:

- (a) Politik özgürlüklerin makul değerlerine sahip anayasal demokratik bir politik rejim.
- (b) Özgür rekabete dayanan hukuk tarafından, gerektiği kadarıyla güvence altına alınmış pazarlar.
- (c) İşçi mülkiyetindeki ya da hisse senetleri kanalıyla kısmen kamu mülkiyetinde bulunan ve seçilmiş ya da yetkin yöneticiler tarafından yönetilen şirketlere sahip bir düzen.
- (d) Üretim araçlarının ve doğal kaynakların geniş kapsamlı ve az çok eşit dağılımını tesis eden bir mülkiyet sistemi.*

* Bu özellikler hakkında bkz. John Roemer, *Liberal Socialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

Tabii ki, tüm bunlar çok daha karmaşık bir ayrıntılandırmayı gerektirir. Burada size sadece birkaç gerekliliği hatırlatıyorum.

Marks'ın sosyalist düşüncesini önemli görüp yorumlamak için öteki neden müdahalesiz kapitalizmin ciddi sakıncalarının olmasıdır ve bu sakıncalar temel yöntemlerle not edilip giderilmelidir. Liberal sosyalizm, öteki yorumların yanı sıra, bu değişikliklerin en iyi şekilde nasıl halledilebileceği konusunda düşüncelerimizi netleştirmeye yardımcı olabilir.

II. Kapitalizmin bir Sosyal Sistem Olarak Özellikleri

1. Marks'ın incelediği toplumlar onun sınıf toplumları olarak adlandırdığı toplumlardır. Bunlar toplumsal fazlaya –fazla emeğe ya da ödemesi yapılmamış emeğin toplam ürününe*–toplumsal sistemdeki durumları sayesinde bir sınıf insan tarafından el koyulduğu toplumlardır. Örneğin savaştan önce Güney'de yaşayan kölelik toplumlarında kölelerin emeği onların sahibi olan efendilerinin kullanımındaydı ve kölelerin fazlalık ya da karşılığı ödenmemiş emeği –bu tanıma ve diğer ayrıntılara daha sonra döneceğim– ve ürettikleri ürün efendilerinin mülkiyetindeydi. Feodal toplumda topraksız köylünün (serfin) fazlalık emeğine serfin bağlı olduğu ve serfin her yıl belirli bir sayıda gün boyunca çalışması gereken toprakların sahibi olan lord tarafından el koyulur. Bu zorla çalıştırma (angarya) idi: serfin lordun topraklarında ürettikleri lordundu.

* Fazlalık ya da karşılığı ödenmemiş emek, emekçinin kendisini ve ailesini geçindirmek üzere gerekli olan emtiayı üretmek için gerekenden fazlasını yapmasıdır. Bu fazlalık onun kendi tüketimine ve yaşamasını sağlamak için gerekli olanlarla eklenmez; fazlalık başkalarınındır –onun yerine kazanan feodal lordların, köle sahiplerinin ya da kapitalistlerindir.

Bunlar belirli bir halk sınıfına –köle sahipleri ve lordlara– başkalarının fazlalık emeğine kendi malları gibi el koymalarına izin veren kurumsal organizasyonu açık bir biçimde resmeden iki örnektir. Bu, onların toplumsal sistemdeki konumları sayesinde yapabildikleri bir şeydir. Marks’a göre, analizin köklü temel birimleri arasında yer alan unsur sınıflardır, iyi tanımlanmış bir durumda yer aldıkları ve ekonomik bir rol oynadıkları bir üretim biçimi olarak tüm toplumsal sisteme dayalı şekilde tanımlanırlar.

2. Marks kapitalizmi tanımlanmış anlamında bir sınıf toplumu olarak inceler. Bu ona göre, kapitalist sistemde, kurumsal organizasyondaki durumları sayesinde başkalarının fazlalık emeğine el koyabildikleri, insanlardan oluşan bir sınıf olduğu anlamına gelir. Onun açısından kölelik ve feodalizm gibi kapitalizm bir baskı ve sömürü sistemidir.

Kapitalizmi kendine özgü kılan şey kapitalizmin normlarına göre kendi kararlarını verenlere ve eylemlerini yönetenlere bir baskı ve sömürü sistemi olarak görünmemesidir. Bu nasıl olur? Sömürü ve baskı nasıl zamanında fark edilmez? Bu sorularda bir zorluk vardır: Marks bu sistemin bu özelliklerinin neden zamanında fark edilmediğini ve nasıl görüş alanından kaçırıldığını açıklamamız için bir teoriye ihtiyacımız olduğunu düşünür. Fakat ben kaldığımız yerden devam edeyim.

3. Şimdi, Marks’ın anladığı haliyle bir toplumsal sistem olarak kapitalizmin ayrıntıları açısından düşünürsek: Öncelikle, kapitalizm karşılıklı olarak özel ve ayrıntılı iki sınıfa, sermayedarlar ve çalışanlar olarak bölünen bir toplumsal sistemdir. Bu tabii ki basitleştirilmiş bir anlatımdır. Diğer sınıfların da –toprak sahipleri ve küçük burjuvalar– araştırmanın yönü değiştirilerek eklenmesiyle uygun biçimde karmaşık hale getirilebilir. Burada söz konusu olan basit içerikle devam edelim.

- (a) Kapitalistler doğal kaynakların (toprak, madenler vb.) yanı sıra tüm üretim araçlarına (enstrümanlar) sahiplerdir ve bu araçların kontrolünü ellerinde bulundurlar. Ancak kapitalizmde kölelik yoktur. Kapitalistlerin sahip olmadıkları bir üretim faktörü, öteki insanların emek gücü, insanların emek kapasitesidir. Bu üretim faktörünün sahibi bireysel olarak işçilerdir.
- (b) İşçilerin sahip olduğu tek üretim faktörü olan emek güçlerini hayata geçirmek ve bu güce başvurmak için işçilerin kapitalistlerin sahip olduğu üretim araçlarına erişmesi ve bu araçları kullanması gerekir. Bu araçlar olmaksızın işçilerin emekleri üretici değildir.

4. Kapitalizmin ikinci özelliği, özgür rekabete dayalı pazarların var olduğu bir sistem olmasıdır. Tüketim malları endüstrilerinin ürettiği ürün, tüketim malları pazarında ailelere satılır. Aynı zamanda üretim faktörleri için de mevcut olan, bu faktörlerin diğer kapitalistlerden ya da bir toprak sahibi sınıfı eklersek, toprak sahiplerinden satın alınabildiği pazarlar da vardır. Son olarak kapitalistlerin, işçilerin emek gücünü kiralayabildiği bir emek pazarı vardır. Üretim faktörleri ve sermaye fonları bu pazarlarda özgürce hareket eder. Özellikle, sermaye fonları kâr oranının en yüksek olduğu endüstrilere akar ve bu, tüm endüstrilerde tek tip bir kâr oranı tesis etme eğilimindedir.

- (a) Marks, *Grundrisse*'de kapitalizme bir kişisel bağımlılık sistemi olan feodalizmin aksine bir kişisel bağımsızlık sistemi olarak referansta bulunur.* Serflik ve kölelik kurumları bir

* *Grundrisse*: Pelican ed., s.156–165, cf. 158. Ayrıca bkz. *Capital*, Cilt I, kısım 1: §4. (Tucker, *Marx-Engels Reader*, s.325; ayrıca s.365.)

kişisel bağımlılık sistemiyle neyin kastedildiğini açıklar. Yukarıda da gördüğümüz gibi, serfler ve köleler çeşitli şekillerde lord ya da köle sahibinin mülkiyetindedirler. Örneğin, serflerin hareket özgürlükleri yoktur ve lordun arazisine bağılıdır, bir yıl boyunca lord adına o kadar çok gün çalışmalıdırlar ki işlerinin ürünü lordları tarafından sahiplenilsin. Bu durumda, Marks karşılığı ödenmemiş (fazla) emek gerçeğinin ve bu emeğin oranının görünür ve incelenmeye açık olduğunu belirtir.

Söylemek istediği, hem lordun hem de serfin, lordun arazilerinde serfin kaç gün çalışması gerektiğini bildiği ve serflerin kendileri için çalıştıkları günlerin lord için çalıştığı günlere rasyosu göz önüne alındığında, her ikisinin de sömürü oranının farkında olduklarıdır. Serfler hesaplama yapabilirlerse, sömürü oranını öğrenirler: Bu incelenmeye açıktır.

Bu rasyoyu s/v şeklinde belirleyelim. Bu, fazla emek/gerekli emek oranına eşittir. Ayrıca serfin lord için çalıştığı saatler/serfin kendisi ve ailesi için çalıştığı saatler oranına da eşittir. Aynı zamanda sömürü oranına eşit olduğu sonucu da ortaya çıkar. Bu konuda daha fazlasına daha sonra değineceğim.

(b) Bunun tersine, işçiler çalıştıklarından başka bir işin de var olduğunu ve pazarda yapılan ücret anlaşmasının görünüş itibarıyla özgür ve bağımsız ekonomik unsurlar arasında yapılan bir kontrat olduğunu varsaymakta özgür oldukları için kapitalizm bir kişisel bağımsızlık sistemidir. Bu türden tüm unsurlar sözleşme özgürlüğünü garanti eden ve bağlayıcı anlaşmaların koşullarını düzenleyen yasal bir sistem tarafından da korunuyor olarak görülür.

Marks'a göre, kapitalizmin darbe vuran özelliği, kişisel bağımsızlık ve sözleşme özgürlüğünün hüküm sürdüğü özgür rekabetçi pazarları olan toplumsal bir sistem olduğu hakikatine rağmen hâlâ fazla ya da ödemesi yapılmamış emeğin (ya da artı değerin, fazla emek tarafından üretilen değerin) var olduğu bir sistemdir. Onun açısından problem şuydu: Bu nasıl mümkün oluyordu? Ve bu sistem, ekonomik sistemin günlük işlemleri sırasında her nasılsa yüzeyin altında gizlenmiş yere nasıl yerleşebiliyordu?

Basit bir örnek Marks'ın ne demek istediğini izah eder. Kapitalizmde işçilere ödeme yapılır, diyelim ki, standart (on iki saatlik) bir günün maaşı ödenir. Kapitalist, işçinin sonradan az çok yoğun olarak ya da standart gün uzatılırsa daha uzun süre kullanılacak iş gücünü (*Arbeitskraft*) ücretle çalıştırır (ya da kiralar.) Şimdi, Marks'ın düşüncesinde bir iş gücünün benzersiz örneği, iş gücünün, emekçinin çalışabildiği sürede, zamanla kendi yaşamını sürdürmesi için gerekli olandan daha fazla değeri üretmiş olması bu iş gücünün tek üretim faktörü özelliğidir. Diğer faktörler, sistemin ilk ve en önce değerlendirmek üzere kazandığı faktörler de aynı değere hemen eklenir. Şunu söyleyebiliriz: insan emeği kendi başına yaratıcıdır ve açıkçası buna benzer en az bir faktör olmalıdır. Aksi durumda ekonomik sistem zaman içinde gelişemez.

Tüm bunlar feodalizmde, lordun toprağında zorla çalıştırmayla geçen dönem boyunca açıkça yapılıyordu ve ayrıca kölelikte de bu durum açıkça görülüyordu. Ancak kapitalizmde işçiler, çalışarak geçirdikleri saatlerin kaçının kendi yaşamlarını sürdürmeleri için gerekli olduğunu ve kaç saatin kapitalistin yararına fazla emek olduğunu anlatmanın bir yoluna sahip değiller. Kurumsal anlaşmalar bu gerçeği perdeler. Bu yüzden, kapitalizmin

ayırt edici özelliği, onda köleliğe ve feodalizme zıt olarak bulunan, işçilerin fazla ya da ödenmemiş emeğinin derlemesinin incelemeye açık olmamasıdır. İnsanlar bunun meydana geldiğinin farkında değiller ve oranı konusunda da bir fikirleri yok.*

Bu yüzden, Marks'ın *emek değer teorisinin* amaçlarından biri fazla emeğin bir kişisel bağımsızlık sisteminde nasıl var olabildiğini ve bu fazla emeğin ve oranının nasıl incelemelerden gizlenebildiğini açıklamaktır.

5. Kapitalizmin üçüncü bir özelliği iki tür ekonomik unsurun –kapitalistlerin ve işçilerin– toplumsal sistemde bir üretim biçimi olarak farklı rol ve amaçlara sahip olmalarıdır:

- (a) Kapitalistlerin rolü ve amacı $M-C-M^*$ döngüsüyle sunulur ($M =$ para iken ve $C =$ emtialar iken $M < M^*$). Bu, kapitalistlerin M 'değer kazanan likit sermaye fonlarını makine ve malzemelere yatırdığı ve ilerleyen sürede de kâr koyularak satılmak üzere bir emtia stoku (ürün) üretmek için emeğe (yiyecek, tedarikler, ekipman ve benzeri şeyler şeklinde) yatırdığı gerçeğini temsil eder. (normal olarak, $M < M^*$.)
- (b) İşçilerin rolü ve amacı ise, C 'nin değerinin normal olarak C^* 'ye eşit olduğu $C-M-C^*$ döngüsüyle sunulur. Bu işçilerin işe katıldıkları ve kullanım için üretim yaptıkları gerçeğini temsil eder. Yani işçiler, kendi ücretleriyle kendi yaşamlarını –emek güçlerini– sürdürmeleri için ve aileleriyle çocuklarını destekleyerek kendilerini yeniden üretmek için gerekli olan emtiaları satın almak üzere emek harcarlar.

* Bu konuda bkz. *Capital* Cilt. I Kısım. 10:§2; Tucker'da ise, *Marx-Engels Reader*: s.365.

6. Kapitalizmin dördüncü bir özelliği, kapitalistlerin ve işçilerin toplumsal rollerindeki ve amaçlarındaki farklılıklara üstün gelmektir. Bu özellik, kapitalistlerin rolünün biriktirmek olmasıdır: yani, zaman içinde reel sermaye biriktirmek ve toplumun üretici güçlerini geliştirmek. (Tesislerini, makinelerini vb.)

- (a) Kapitalistlerin döngüsündeki $M < M^*$ kapitalistlerin kendi reel sermayelerini biriktirmek ve geliştirmek üzerine kurulu bir durumda olduklarını anlatır. Biriktiren kapitalistlerdir. Tüm kapitalistler tarafından sahiplenilen toplam reel net birikim toplumun birikmiş üretim araçlarıdır: makine, tesis, imarlı arazi (burada da toprak sahipliğine izin vermek) vb. Bu yüzden, kapitalist bir toplumsal sistemde bireysel olarak ve başkalarıyla rekabet halinde toplumun kararlarını hem her bir dönemde reel birikim miktarına (yatırım) hem de toplumun yönetimine dayalı olarak veren, kapitalistlerdir. Tüm bunlar hangi endüstrilerin ve hangi üretim şekillerinin gelişeceğini ve hangilerinin çökmesine izin verileceğini belirler.
- (b) Kapitalistlerin kendi sermaye fonlarına yatırım yaparken öznel amacı –yani, neyi amaçladıkları ve akıllarında ne olduğu– sadece kâr değil, ama maksimum kârdır. Kapitalistlerin tüketim düzeyi dikkat çeken düzeyde işçilerinkinden yüksekken, kapitalistler –kapitalizmin, daha yüksek bir aşamasında bulunduğu, kendi tarihsel rolünü yerine getirdiği– bir aşamada daha yüksek ve bundan da yüksek bir tüketim düzeyine ulaşmak için uğraşmaz.
- (c) Uğraşmamalarının nedeni kapitalistlerin diğer kapitalistlere karşı rekabetçi durumlarının (şirketlere karşı şirketler)

kapitalistleri biriktirmeye ve yenileştirmeye zorlar. Aksi takdirde şirketleri başarısız olur ve artık kapitalist olamazlar. Bu yüzden kapitalistler bireysel olarak genel eylemsizlik durumunda değillerdir: sıklıkla şirketlerini yönetip kontrol ederler ve şirketlerinin çalışmasına yardım ederler. Bu yüzden, kâr olarak hesaba katılmayan yönetim ücretleri alırlar. Marks, kapitalistlerin emek gücü dışında sadece üretim araçlarının ve doğal kaynakların vs. sahipleri olarak kazandıkları saf kârın köken ve kaynağıyla ilgilenir.

- (d) Kapitalistler, emek gücü dışındaki üretim araçlarının ve doğal kaynakların, vb. sahipleri olarak, konumları nedeniyle, gerçek sermaye inşa etme konusundaki toplumsal rolü yerine getirebilirler. Toplumsal durumları, yatırımın yönetimini, üretim organizasyonunu, genel olarak emek süreçlerini kontrol altında tutmalarına ve biriktirme süreci ilerlerken kâr ekleyerek ayrıca süreklilik içinde satabilecekleri üretilmiş ürüne sahip olmalarına olanak tanır.

Üretim araçlarına sahipliğin tüm bu imtiyazlarının uygulanması, kapitalistlerin sadece şirketlerindeki değil bir bütün olarak toplumdaki baskın rolünün temel bir parçasıdır. (Örneğin, yatırımın yönünü belirlemek.)

- (e) Son olarak geriye işçilerin bir bütün halinde kendi yaşamları için sermaye biriktirmediklerini eklemek kalıyor; birikimleri ertelenmiş tüketimdir (örneğin yaşlılıkları için biriktirmek). İşçilerin durumunu bir bütün halinde özetlersek, net birikimlerinin sıfır olduğunu söyleyebiliriz: Genç işçilerin biriktirdiklerini yaşlı işçiler harcar. (Bu çalışan nüfusun sabit olduğunu varsayar.)

5. Kapitalizmin beşinci bir özelliği, ki üstün gelen özellikler göz önüne alındığında açıktır, iki sınıfın (basit modelde) zıt çıkarılara sahip olmalarıdır, tıpkı toplumsal sistemde farklı roller sahip oldukları gibi. Kapitalizmin en son aşamasında, yüksek çağı geçmişte kaldığında, bu sınıflar artarak düşmanlaşırlar ve toplumsal çekişme daha görünür, daha kalıcı olur. Bu Marks'ın çökme teorisine yol gösterir.

III. Emek Değer Teorisi

1. Şimdiye kadar emek değer teorisi konusunda neredeyse hiçbir şey söylemedim. Bu teori, Marks'ın adıyla özdeş olduğu için hiç şüphe yok ki sizde oldukça tuhaf bir izlenim bırakır. Bununla birlikte, sanırım önce kapitalizmin ana özelliklerini Marks'ın gördüğü halleriyle toplumsal düzen olarak gözden geçirmek ve ona bu düzenin neden bir baskı ve sömürü sistemi olarak görünmüş olabileceğine dair bir fikir vermek açısından en iyi, en azından yapıcı olanı, bu teoridir. İncancıma göre onun emek değer teorisinin en iyi anlaşılacağı nokta bu bağlam içinde bulunur.

Emek değer teorisinin birkaç şeyden bahsettiğini düşünebiliriz. Öncelikle, bir emtia üretim toplumunda toplam değer, sarf edilen toplam toplumsal emek zamanıdır. İkincisi, toplam artı değer, toplam, karşılığı ödenmemiş emek süresine denk düşmektedir. Burada ödenmemiş emek boşu boşuna harcanmış*, kazancı emekçi tarafından alınmayan emektir.

* Ödenmemiş emek işçilerin satın alma yapmak üzere ücret ödenmesine ihtiyaçları olmayan (ve bu yüzden de ücret ödenmeyen) emek olması bakımından “boşu boşunadır”, Rawls'un yukarıda söylediği gibi “emtiyanın –emek gücünü sürdürmek için– kendi yaşamını sürdürmesi ve ailelerine, çocuklarına bakarak kendilerini yeniden üretmesi gerekir.” (e.n.)

Marks'ın düşüncesi bir bütün olarak toplumun bakış açısından bu toplumun tüm üyelerinin potansiyel insan emeğinin özel toplumsal önem değerini bir üretim faktörü olmasıdır. Bu, diğer insan olmayan, toprak ve doğal kaynaklar gibi, doğa güçleri (rüzgâr), araçlar, makineler ve kalanları türünden üretim faktörleriyle aynı şekilde değerlendirilmemesi bakımından özeldir. Bu sonuçları geçmişte kalmış emektir. İnsan emeği ayrıca toplumun alışılmışın dışındaki karakteristiğinin üretiminin bir faktörü olması bakımından da özeldir. En temel bakış açısıyla düşünüldüğünde bir insan toplumu insanlar üretebilsinler ve zaman içinde kolektif insan emeği araçlarıyla kendilerini yeniden üretsinsinler ve hepsi kaynaklardan ve doğa güçlerinden yararlanırlarken toplumun kontrolü altında olsunlar diye organize olur.

Şimdi, sınıf toplumları konusunda hakikat, eklenen toplam değerinde sadece bu değeri üretenler tarafından paylaşılmadığı ve ama aynı zamanda büyük payların hiçbir emek harcamayan insanlar tarafından paylaşıldığı, aksi takdirde kendi paylarının, emek sürelerinin izin verdiğinin fazlası bakımından uzak olduğudur. Bunun nasıl olduğu bir kölelik toplumu ya da feodal toplumda açıkça görülebilir. Ancak, söylediğimiz gibi, Marks bunun kapitalizmde görüş alanından saklandığını düşünür ve bu yüzden ona göre bunun, sözleşmelerin görünürde özgür ve eşit ekonomik unsurlar arasında düzenlendiği bir kişisel bağımsızlık sisteminde nasıl olduğuna dair bir teoriye ihtiyacımız vardır.

2. Emek değeri teorisinin esası yüzeydeki kapitalist düzen görünüşlerinin altındakileri iyice anlamak, emek süresi giderinin izini kaybetmemek ve çalışan sınıflardan artı değer ya da ödenmemiş emeğin ortaya çıkarıldığı çeşitli kurumsal aygıtların ve hangi oranda ortaya çıkarıldıklarının ayırına varmaktır.

Marks'ın ilgisi sadece ücret dışı gelirlerin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl yeniden bölüştürüldükleri ve görüş alanından saklandıkları değildir. Aynı zamanda, bu gizli süreçlerin ayrıntılarını ve emek süresi akışının miktarının belirlenip belirlenemeyeceğini öğrenmek ister.

Marks'ın ücret dışı gelirin nasıl oluştuğuna yanıtı *Capital* Cilt. I'de bulunabilir. Kapitalistlerin bir sınıf olarak özel mülkiyetleri halinde üretim araçlarına sahip oldukları için belirli bir artı değer ya da ödenmemiş emek toplamı ortaya çıkarabileceklerini düşünür. İşçiler bir bakıma, bu verimli enstrümanları kullanılabilirleri için bir bedel –fazla emekleriyle– ödemelidirler. *Capital*, Cilt. III'de toplam artı değer nasıl ortaya çıkarıldığının sonradan kâr, faiz ve çeşitli alacaklar arasındaki rant olarak yeniden paylaşılması olduğunu açıklar: arazi sahiplerine rant halinde ve tefecilere faiz hainde. Bu durumda ayrıca, mülkiyet sahipliği önemlidir. Bu bereketli arazi parçalarına ya da doğal kaynaklara, likit fonlara sahip olanlar kapitalistlerin kendi kârlarından, arazinin kullanımından kaynaklanan rant formunda ya da bir vergi için faiz ödemeleri formunda vazgeçmelerini sağlayabilirler. Kapitalistler ödenmemiş emeği işçilerden koparabilir, bu sırada da toprak sahipleri ve tefeciler kendi kârlarını kapitalistlerden çıkarabilirler. Sömürücüler kendi sıraları geldiğinde sömürülürler. Fitzhugh'un başlığının beyan ettiği gibi; hepsi Yamyamdır!*

* Bu, George Fitzhugh'un ünlü ve 1856 yılında yayınlanan, Güney'in siyah kölelerinin dünyadaki en özgür insanlar olduklarını iddia ettiği kölelik yanlısı eserinin başlığıdır.

3. Bu doğruysa (burada Baumol'un peşinden gidiyorum),* Marks'ın ilgisi fiyat teorisi üzerine değildir. Kusursuz bir şekilde bilir ki fiyatlar, tedarik, rekabetçi bir piyasa sistemindeki talep koşullarına göre ve emek değeri kullanılmaksızın açıklanabilir.

Marx'ın emek değer teorisi, adil (veya adil) bir fiyat fikriyle ilgilenen geç skolastiklerin fiyat teorisi gibi bir adil fiyat teorisi de değildir. Adil (ya da dürüst) fiyatın belirli sürdürülebilir piyasa koşullarında, örneğin tekelleşmenin olmadığı ya da kıtlık ve kuraklığın olmadığı koşullarda rekabetçi fiyat olduğu sonucuna varmışlardır.

Marks "bir şeyin faydasının ona kullanım değeri kazandırdığını" söyler. Ancak, "Kullanım değerleri sadece kullanım ya da tüketim kanalıyla bir gerçekliğe dönüşür: Ayrıca tüm zenginliğin maddesini meydana getirirler." (Tucker, *Marx-Engels Reader*, s.303) Şimdi, Marks emeğin –emek tarafından üretilen kullanım değerlerinin– tüm maddesel zenginliğin kaynağı olduğunu kabul etmez. Bu düşünceye şunları belirterek karşı çıkar: "Kullanım değerleri iki unsurun birleşimidir –madde ve emek. Üzerlerine harcanan faydalı emeği çıkarırsak, Doğa tarafından insanın yardımı olmaksızın döşenen bir madde alt tabakası daima olduğu yerde kalır." İnsan çalışır "Doğanın yaptığı gibi, bu, maddenin form değiştirmesidir." (Tucker, s.309)

Son olarak Marks sömürüyü piyasa kusurlarından ya da oligopolcü unsurların mevcudiyetinden kaynaklanan bir sorun olarak görmez.** Onun emek değer teorisi diğer şeylerin arasında, mükemmel bir rekabet sisteminde bile kapitalist bir sistemde sömürünün var olduğu anlamına gelir. O –herkesin görebilmesi

* W. J. Baumol, "The Transformation of Values: What Marx 'Really' Meant (An Interpretation)," *Journal of Economic Literature* (1974).

** Böyle bir düşünce şurada bulunabilir: A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (London: Macmillan, 1920).

için netleştirmek amacıyla– kapitalist düzenin, tümüyle rekabet halinde olduğunda bile ve adalet kavramını kendisi açısından en elverişli şey olarak karşıladığı zaman bile hâlâ adaletsiz, baskı ve sömürüye dayanan bir toplumsal sistem olduğunu aydınlığa kavuşturmak ister. Bu sonucusu önemlidir. Marks kusursuz düzeyde adil bir kapitalist sistemin bile, kendi ışıkları altında ve kendisi için en elverişli şey olan adalet kavramı açısından bir sömürü sistemi olduğunu anlatmak ister. Feodal sömürü, kapitalist sömürüyle yer değiştirir.* Esasında, her ikisi de aynıdır. Emek değer teorisinden kanıtlanması istenen şey budur.

4. Şimdi söylemeliyim ki, emek değer teorisinin başarılı olduğunu düşünmüyorum. Doğrusu Marks'ın fikirleri bu teorinin kullanılmasına hiç de gerek kalmaksızın daha iyi belirtilebilir. Bunu söylerken emek değer teorisini hem sağlam hem elzem görmeyen Marglin'in ve diğer pek çok günümüz Marksist ekonomistin düşüncesini kabul ediyorum. Ara sıra yetersiz kalıyor; başka zamanlarsa, yeterli olduğunda bile fuzulidir.**

Emek değer teorisinin gerçek konusu kapitalist ürünün doğası hakkındaki temel çekişmeyle ilgilidir. Arazi, sermaye ve emek taleplerinin denliğini ve buna bağlı olarak da arazi sahiplerinin, kapitalistlerin ve emekçilerin taleplerinin denliğini vurgulayan baskın neo-ortodoks düşüncenin tersine, Marks önceki bu tür modellerde çalışanlar gibi kapitalist üretim biçiminde çalışan sınıfın merkezi ve temel rolünü öne çıkarır. Teorisinin amacı kapitalizmin bir üretim biçimi olarak sahip olduğu, pazardaki değiş tokuş ilişkilerinde faaliyet gösteren kapitalistlerin denliğiyle

* *Capital*, I, Ch. XXVI: ¶¶5–7, Tucker'ın yazdığı, *Marx-Engels Reader*, s.433.

** bkz. Stephen A. Marglin, *Growth, Distribution, and Prices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), pp. 462f.

görüştten gizlenen ana özelliklerini vurgulamaktır. Tüm bunlar Marks'ın ne düşündüğünü sunma yöntemi olarak kapitalizmi bir baskı ve sömürü sistemi olarak kınamak için dayanılacak tamamen bilimsel bir temeldir.* Buna sonraki derste Marks ve adalet konusunu tartışırken geri döneceğiz.

5. Bunu söyleyerek sonuçta emek gücü konusunda bir yorum yapıyorum: Marks emek gücü ve emek ya da emek gücünün kullanımı arasında çizdiği ayrımla gurur duyuyordu. Bu ayrımın kârın, her piyasada, eşit değerlerin eşit değerlerle takas edildiği zorlayıcı olmayan özgür bir pazarda nasıl ortaya çıkabildiğini açıklamasına yardımcı olduğunu düşünüyordu.

(Cilt I'deki varsayıma göre) kapitalistin, işçiyi işe alırken işçiye emek gücünün tam değerini ödediğini kabul eder. Bu görmüş olduğumuz gibi, bir işçiye toplumsal olarak gerekli emek süresinin gerektirdiği emeğinin gücünün üretimine eşit ücretler ödendiği anlamına gelir. Bir gün boyunca bu, işçinin yaşamını sürdürmesini, aşınma-yıpranma durumunu ve diğer kayıplarını tazmin etmesini kapsayan miktardır. Kısacası, bir işçinin ücretleri, işçilerin zaman içinde üretmesine ve kendini yeniden üretmesine olanak tanıyan toplumsal olarak gerekli olan şeyi kapsar.

Emek gücü ve emek gücünün kullanımı arasındaki ayrım, bir makine (bir sermaye donanımı parçası olarak) ve makinenin (belirli bir sürede belirli bir amaç için) kullanımı arasındaki ayrıma benzerdir. Kapitalistler, işçileri işe alarak insan makinelerini kiralarlar. Walras insanın bir makine olarak görüldüğü söyledi, “bedensel bir kapital” olarak. Eğitim ve öğretim “insan kapitali”ne yapılan yatırım olarak adlandırılır. Bir kapitalistin insan makinesini ne kadar kullanabildiği, bir kapitalistin bir işçinin

* bkz. Marglin, *Growth, Distribution, and Prices*, s.463, 468.

bir çalışma günü boyunca iş sürecinde ne yapmasını istediği çeşitlilik gösterebilir. Her durumda kapitalist bir makine için bir tam günün değerini ödemiştir. İşçiyi işe almak zahmete değerdir çünkü emek gücü emek gücünün kendisini üretmek için gerektiren daha fazla değer üretme kapasitesine sahiptir. Önemli olan nokta budur.*

EK: Marks Dersi I

1. Şimdi emek değer teorisini netleştirmek için birkaç tanımlama ve yorum açısından. *Capital*, Cilt.I'den şunları okuduk. (Bu seçimlerin tamamı Tucker'ın *Marks-Engels Reader* kitabında yer alır.)

Bölüm 1: Emtialar, Kısım. 1, 2, 4;

Bölüm 4: General Sermaye Formülü, hepsi;

Bölüm 6: Emek Gücünün Satın Alınması ve Satılması, hepsi;

Bölüm 7: Emek Süreci ve Artı Değer Üretim Süreci, Kısım. 2, s.357-361;

Bölüm 10: İş günü, Kısımlar 1, 2.

Capital Cilt. III'den, Tucker'da bulunan seçim, s.439-441.

2. Referanslar: (Tucker'da) emek değer teorisinde kapsanan tanımlamalar: tanımlanan emtia: 306f.

* Burada bir güçlük vardır: Emek kendi başına yaratıcısıysa, neden kapitalist emek ücretini sadece sıfır kâr kalıncaya dek arttırmaz? Bu konu hakkında bkz. Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 1954), pp. 650f. Bu eserde bu konuda daha fazla yanıt bulunur.

Emtia değeri, emtianın üretimi için gerekli olan, toplumsal olarak gerekli emek süresi toplamına eşittir: 305-307.

Toplumsal açıdan gerekli emek süresi: 306

Soyut ve somut emek: 310.

Basit emek: 310

Kalifiye olmayan emek olarak basit emek: 311.

Basit emeğin çoğaltılması olarak kalifiye emek 310.

Tanımlanan emek gücü: 336.

Tanımlanana emek gücü değeri: 339.

3. Bir şema: Kısım. 10, Bölüm. 1, s.361-364 ile bağlantılı olarak (bkz. Şekil 7).

Ödenmiş Emek Süresi	Ödenmemiş Emek Süresi
Ücretler	Kârlar
(Değişken Sermaye)	(Artı Değer)
Gerekli Emek	Fazla emek
Çalışma Günü	

Şekil 7. Şema, *Marx's Capital*, Vol. I, Ch. 10, Sec. I.

Fazla emeğe karşıt olarak gerekli emek: 361-364.

Artı değer: 351.

Mutlak ve görece artı değer: 418.

4. Bir Tanım:

Emtia yığınlarının değeri = $C+V+S$ ile eklenen, C = sabit sermaye (makine, ham maddeler vb.) olduğu değer.

V = değişken sermaye (ücretler ya da ödenmiş emek).

S = fazla emek (ödemesi yapılmamış emek).

Makine ve ham maddeler hiçbir değer ekmediği için ve ücretler gerekli emek için harcandığından, toplam artı değer toplam fazla emeğin ürünüdür.

Bu Marks'ın emek değer teorisinin tüm toplumsal fazlaya, her fazla (ödenmemiş) emek süresinde atıfta bulunduğu anlamına gelir.

5. Bazı Rasyolar

s/v rasyosu: fazla emek rasyosu/gerekli emek

= sömürü oranı (artı değer ürünü).

$s/c + v = kâr$ oranı, rasyosu

$c/c + v =$ sermayenin örgensel oluşumu

6. Bir Yorum

Kâr oranı sadece s/v ve $c/c + v$; yani, sadece artı değer (sömürü) ve sermayenin örgensel oluşumu oranında.

Bu ilişki:

Kâr oranının, sermayenin ($= c/c + v$) örgensel oluşumundan bir eksik olarak arttırılmış sömürü oranına eşit olduğunu söyleyen

$$s/c + v = (s/v) (1 - (c/c + v))$$

oranı nedeniyle ilerler.

Böylece, sömürünün daha büyük oranı, daha yüksek kâr oranı ve daha büyük sermaye oluşumu, daha düşük kâr oranıdır.

Marks II

MARKS'IN HAK VE ADALET KAVRAMI

I. Marks'ın Adalet Görüşlerindeki bir Paradoks

1. Marks'ın sömürü hakkındaki düşünceleri hakkındaki bir tartışmayla başlayayım: Marks'ın emek değer teorisindeki sömürü tanımı tümüyle betimleyici bir tanımdır: fazla (ya da ödenmemiş) emeğin gerekli emeğe rasyosuyula da s/v sunulur. Ancak bu tümüyle sömürü kavramına göre olamaz. Nedeni, adil sosyalist bir toplumun da diğer herhangi bir toplum gibi, diyelim ki, kamu sağlığı, eğitim ve refah, çevre koruması ve başka pek çok şey türünden kamu çıkarlarını sağlamak için toplumsal bir fazlaya ihtiyaç duymasındır. Bu, insanların ücret olarak aldıkları kazançları üretmesi için gerekenden daha fazla süre çalışmalarını gerektiği anlamına gelir. Bu bir insanın içinde yaşamakla ilgilendiği her toplumda geçerlidir. Bu yüzden s/v rasyosu sömürü oranıyla tanımlanırken ve bu tümüyle betimleyici bir tanımken, bundan daha çok sömürü olmalıdır. Muhakkak ki sömürü bir ahlak kavramıdır ve dolaylı olarak bir tür adaletin ilkelerine başvurur. Aksi durumda, bizim için sahip olduğu çıkara sahip olamazdı.

Marks açısından, içinde s/v rasyosunun olduğu, bu rasyoyu bir sömürü ölçüsü yapan şey kurumsal arka plandır. S/v sömürüsü

bu sömürüyü ortaya çıkaran temel yapının doğasına ve s'nin kurumsal kontrolünü elinde bulunduran kişiye dayansa da dayanmasa da. Marks bu yapıyı adil ya da adil olmayan yapı olarak değerlendirmek için bir yöntemle sahip olmalıdır. Sonraki derste onun sömürüyü temel yapı, kapitalist toplumun iki ana sınıfı tarafından sahip olunan verimli devredilebilir varlıklardaki temel eşitsizliğe dayandığında ortaya çıkan şey olarak gördüğü şeklinde yorum yapıyorum. Kapitalist durumda fazla emek hiçbir şekilde işçiler tarafından diyelim ki demokratik oyları kanalıyla kolektif olarak kontrol edilmez, ne de bu fazla emek genel olarak onların çıkarına uygundur; oysa sosyalist toplumda (sosyalist durumda s'nin yerini alan) tüketilmemiş toplam kazanç için her ikisi de geçerlidir. S'nin ürettiği şeyin nasıl kullanıldığını anlamak için toplumun temel yapısına bakmalıyız. Ortalama işçini kamu sağlığı, eğitimi ve refahı gibi şeyler için kullanılıyorsa, artık fazla emek muamelesi görmez.*

Sonuç olarak sömürü kavramı, temel yapıların yargılandığı şeyin ışığında bir hak ve adalet anlayışını varsayar. Yoksa bir hak ve adalet kavramı değilse de şüphesiz bir tür normatif görüş gereklidir. Bu meseleyi ortaya çıkarır: Marks ne tür normatif görüşü kabul etti? Bu konuda Marks öğrencileri arasında dikkat çekici düzeyde çekişme yaşandı, Marksist olsalar da olmasalar da. Örneğin, o, kapitalizmi adaletsiz bir sistem olarak ayıpladı mı? Ayıpladığını düşünenler de var, ayıplamadığını düşünenler de.

Elbette ki her iki taraf da onun kapitalizmi ayıpladığını kanıksamıştır. Bu açıktır ve *Capital*'in sayfalarından sızar. Mesele onun böyle yapması yönünden belirli değerlerle ilgilidir: bu değerlerin bir hak ve adalet kavramını içerip içermediği ya da diğer değerler örneğin özgürlük, kendini geliştirme ve insanlık yönünden ifade edilip edilmediği.

* bkz. Tucker, *Marx-Engels Reader*, s.440, *Capital*, Cilt. 3'ten.

2. Benim önerdiğim yanıt (ve burada Norman Geras ve G. A. Cohen'i takip ediyorum) Marks'ın kapitalizmi adaletsiz olması nedeniyle reddetmediğidir. Bunun yanı sıra kendisini bunu yapan biri olarak görmedi.* Görünüş itibariyle paradoks olan bu durumu açıklayan, Marks'ın adalet hakkındaki belirgin yorumları adalet kavramını dar bir yöntemle yorumlamasıdır ve bu yorumun da iki boyutu vardır:

- (a) Adaleti toplumsal ve ekonomik düzene dahil, yasal ve yargılayıcı normlar olarak düşünür ve uygun olduğunda bu normlar düzenin kendi tarihsel rolünü yerine getirmesine elverişlidir.
- (b) Marks aynı zamanda adaleti pazardaki değiş tokuşlarla ilişkili olduğunu ve sonuç olarak ortaya çıkan gelir ve tüketim mallarının dağıtımının ötesinde olduğunu düşünür. Bu açıdan adalet değiştirilebilen ve dağıtımcı adalettir, ki her ikisi de dar çözümlerdir.

Ancak bir politik adalet içeriğini toplumun temel yapısına başvurarak ve böylece arka plan kurumlarına başvurarak geniş kapsamlı düşündüğümüzde, o zaman Marks en azından dolaylı olarak geniş anlamda bir politik adalet kavramına sahip olmuş olabilir. Bu, durumun bu olduğunu kanıtlarsa, paradoks ortadan kaldırılabilir. Böyle bir politik kavrama sahip olup olmadığı, söylemiş olduğum gibi kapitalizmi kınamak için başvurduğu spesifik değerlere bağlıdır.

* bkz. Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice," in *Literature of Revolution: Essays on Marxism*(London: Verso, 1986), s.36.

3. Şu şekilde devam edeceğim: Marks'ın kapitalizmi adaletsiz bulup kınamadığını söylemek için bazı nedenleri kabaca açıklayacağım. Ve ardından, en azından dolaylı yollardan kınadığını söylemek için bazı nedenleri kabaca açıklayacağım. Bununla onun söylediklerinin her ne kadar çok fazla kelimeyle söylemiyor olsa da kapitalizmin adaletsiz olduğunu ima ettiğini kastediyorum.

Sonra onun –kapitalizmi yargıladığı şeyin ışığında ideal olan ve tamamen toplumun önde gelen tarihsel biçimleri olan– tam komünist toplum kavramının unsurlarını, ideal olanın politik bir adalet kavramını içermesini sağlayacak unsurlar içerip içermediğini ve eğer varsa bu toplumun hangi anlamda adaletin ötesinde olduğunu anlamak için kabaca açıklayacağım.

Bununla birlikte kabul edilmelidir ki, bu mesele kesin bir karara ulaştırılacak türden bir mesele değildir. Marks bu mesele hakkında dikkatle ve sistematik olarak düşünmez. Doğa ve mizacı yönünden bir bilim insanıyken, amaçları bilindiğinde, böyle yapmanın önemli olduğuna inanmıyordu. Düşündüğü diğer şeyler daha kaçınılmazdır. Bunda epey yanlış olabilir, çünkü hak ve adalet ideaları karşısında görünüş itibariyle önemsemez tavrı sosyalizm açısından uzun vadeli ciddi sonuçlar doğurmuş olabilir. Kim bilir? Ancak bunu bir kenara bırakırsak, ulaştığımız sonuç, onun söylediklerini toparlamak ve kendimize hangi kapsamlı düşüncenin izah edici olduğunu ve onun düşüncesinin daha önemli ve açıklıkla formüle edilmiş boyutlarına bağlandığını sormak zorunda olmamızdır.

II. Hukuksal Bir Kavram Olarak Adalet

1. Allen Wood ve diğeri tarafından ileri sürülen görüşle başlayayım.* Bunlar ana düşünceler olacak gibi görünüyor ve sonra birkaç ayrıntı vereceğim.

- (a) Marks *Capital*'de ücret ilişkisinin, eşdeğer değerlerin (ücretler karşılığında emek gücünün) bir değiş tokuşu olarak işçi için hiçbir adaletsizlik içermediğini kabul eder.
- (b) Kendisinin *Critique of the Gotha Program* çalışmasında Marks dürüst ya da adil dağıtım sosyalist idealarına ciddi anlamda hatalı olarak ve yanlış yönde hareket ederek saldırır.
- (c) Marks hak ve adalet normlarına spesifik üretim biçimlerine içkin ve yani bu biçimlerin elzem unsurları olarak dayanır ve bu anlamda, bu üretim biçimleri yürürlükte oldukları belirli tarihsel dönemlerle ilgilidirler.
- (d) Marks ahlaklılığı genellikle ideolojik ve bu yüzden toplumun üstyapısına ait bir şey olarak düşünür; ahlaklılık ve ahlaklılıkla birlikte adalet, bu üstyapı tarihsel spesifik üretim biçimlerine adapte oldukça değişir.
- (e) Marks'ın adalet için bir endişesi olduğunda ısrar etmek, görüşlerini dağıtımla ilgili endişelerin ücret düzeyleri ve gelir farklılıkları gibi dar, reformist yönünde yanlışlıkla toplamak olur; oysa onun amaçları açıkçası daha kökten ve daha devrimciydi, bir bakıma özel mülkiyetin ve ücret sisteminin kendisinin dönüşümüyle ilgililerdi.

* Allen Wood, *Karl Marx* (London: Routledge, 1981).

- (f) Ayrıca, Marks'ın adaletle ilgilendiğini söylemek, onun gerçeği, kapitalizmin alaşağı edilmesi ve yıkılmasına öncülük eden aktif tarihsel güçleri ortaya çıkarmak olan ana çabasından uzaklaşmaktır. Bunu söylemek Marks'ın idealizme ait bir şey olarak gördüğü ve çok şüphe duyduğu çeşitli türlerdeki ahlaki tartışmaların yerine geçer.
- (g) Üstelik, o adaletin, hukuksal bir değer olduğu için, Marks'ın hukuksal kanun ve devlet kurumları olmayacak şekilde tasarladığı iddia edilen tam komünist bir toplumda yürürlüğe konamayacağını düşünüyordu.
- (h) Marks tam komünist toplumu kıtlık ve çekişme koşullarının ötesinde bir şey olarak tasarlıyordu. Adalet kurallarını gerekli kılan, tümü daha yüksek dağıtıcı modeli dört gözle bekleyen bu koşullardır: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre."*
- (i) Marks elbette ki kapitalizmi kınadı fakat bunu başka değerleri savunarak yaptı, özgürlük ve kendini gerçekleştirme gibi değerleri.

2. Bu ilk görüş hakkında birkaç ayrıntıya girelim. Örneğin Wood, Marks'ın kapitalizmi adaletsiz olduğunu söyleyerek eleştirmedeğini ve hatta adil olduğunu söyleyecekmiş gibi görüldüğünü düşünür.** Bu konudaki açıklaması şu şekildedir:

Marks adalet kavramını devlet ve toplum arasındaki kurumsal ayrılık boyunca ilerleyen politik ve hukuksal bir kavram olarak düşünür. Bu kurumsal ayrılık, devlete bir ihtiyaç olmasını ve dolayısıyla baskın bir sınıfın ve baskılanmış bir sınıfın var

* bkz. *Critique of theGotha Program*, I, Tucker, s.531.

** Wood, *Karl Marx*.

oluşunu mantıken gerektirir. Böyle bir devlet var olduğunda, (Marks'ın kullandığı anlamda) sömürü de var olur. Politik ve yasal kurumlar Marks'ın kimi zaman üstyapı olarak adlandırdığı şeye aittir: bu kurumlar düzenleyici bir role sahiplerdir ve üretim biçim ve ilişkilerinin gerekliliklerine göre ayarlanırlar. Her toplumsal biçim, her tür politik organizasyon ve bu politik organizasyonun ilişkili olduğu üretim biçimi, toplumsal bir sistem olarak politik organizasyon için elverişli olan kendine özgü bir adalet kavramına sahiptir. Bu kurumlar altta yatan üretim biçimine uygun şekilde düzenlendiklerinde, bu üretim biçiminin işleyişine etkili bir şekilde hizmet eder.

Bu yüzden Marks'a göre uygun şekilde düzenlenmiş üstyapı kurumları altta yatan üretimin ekonomik biçimin tarihsel rolüne hizmet eden bir adalet kavramını içerir. Kapitalizm, diğer herhangi bir tarihsel üretim biçimi gibi uygun şekilde ayarlanmış bir üstyapıya ve kendisi için elverişli bir adalet kavramına sahiptir. Bu kavram kapitalizmin üretim araçlarını daha önceki toplumsal biçimlerle karşılaştırıldığında hızlı bir oranda güçlendirmek şeklindeki tarihsel rolüne en iyi hizmet eden kavramdır. Ancak, o zaman: "Modern emekçi endüstrinin ilerleyişiyle yükselmek yerine, kendi sınıfının varoluş koşullarının altında derine ve daha derine batır. Bir yoksul olur." (*Communist Manifesto*, Tucker, s.483)

Böylece kapitalizmin rolünü yerine getirmesi çok uzak olmayan bir gelecekteki tam komünist toplumu mümkün kılan şeydir. Gerçekten de, *Komünist Manifesto*'da kapitalist, kapitalin kişileşmiş hali olarak tarihin, dünyayı dönüştüren ve "proleteryanın zaferi" ve Marks'ın zihninde canlandırdığı toplum için yolu hazırlayan büyük kahramanıdır.*

* bkz. "Manifesto of the Communist Party," Kısım I, Tucker, s.473-483.

3. Bu yüzden, bu görüş üzerine kapitalizm özellikle de üstün olduğu dönemde, üretim araçlarını geliştirme şeklindeki tarihsel rolünü etkili bir şekilde gerçekleştirdiği dönemde, adaletsiz değildir. Buna uygun bir adalet kavramı vardır, bu kavramla düşünüldüğünde kapitalizm, normları saygı gördüğü sürece adildir. Diğer adalet kavramları basitçe ilgisizdir; önceki zamanlarda var olmuş ya da geleceği var edecek diğer üretim biçimlerine uygulanabilirler, ama kapitalizmin belirli tarihsel koşullarında uygulanmazlar.

O zaman tüm toplumsal biçimlere uygulanabilir ya da uygulanan hiçbir adalet kavramı bulunmaz. Bu anlamda Marks'a göre evrensel olarak geçerli adalet ilkeleri vardır. Bir adalet kavramının belirli bir politik ve toplumsal sisteme uygulanıp uygulanmadığı, tarihsel rolü hesaba katıldığında mevcut üretim biçimi için elverişli olup olmadığına göre belirlenir.

Capital Cilt III'deki bir pasaj bu tür bir görüşü belirtir. Marks şunları yazar:

Burada Gilbert'ın yaptığı gibi doğal adaletten bahsetmek saçmalık. Üretim unsurları arasındaki adalet işlemleri, .bu [işlemlerin] üretim ilişkilerinin doğal sonuçları olarak ortaya çıktığı gerçeğine dayanır. Bu ekonomik işlemlerin ilgili tarafların kasıtlı [gönüllü] davranışları olarak, ortak iradelerinin tezahürü ve bireysel bir tarafa karşı kanun tarafından mecbur edilen sözleşmeler olarak görüldüğü hukuki biçimler, salt biçimler olarak bu kavramı belirleyemez. Bunlar, [hukuki biçimler] adaleti sadece beyan eder. Bu kavram üretim biçimine karşılık geldiği, üretim biçimine uygun olduğu sürece adildir. Kölelik kapitalist üretim biçimi temelinde, adaletsizdir; benzer şekilde emtianın niteliğindeki hile de. (*Capital*, Cilt. III, International Publishers baskısı, s.339–340. Bölüm 21, ¶15; italikler tarafımdan eklenmiştir.)

Bu pasaj Marks faiz getiren sermayeyi tartışırken ortaya çıkar. Bu paragrafa koyulan bir dipnotta devam eden cümledeki söyleyen Gilbert'in *The History and Principles of Banking (Londra, 1834)* çalışmasını alıntılar: "Kâr elde etmek için borç para alan bir insanın, kârının bir kısmını borç verene ayırmasının gerekmesi doğal adaletin apaçık bir ilkesidir." Marks faiz ödemenin doğal adaletin apaçık bir ilkesi meselesi olmadığını belirterek karşılık verir. Faiz ödemesi, para piyasasında, bu piyasa kapitalizm çerçevesinde var olduğu sürece fonlar için arz ve talep ilişkisinin doğal sonucu olarak ortaya çıkar. Bir borç mantıklı bir sözleşmedir ve kapitalizm durumunda yasal sistem borç ilişkisini mecbur edecektir.

4. Bu pasaj kendi başına, kapitalizm durumunda bir adalet kavramı açıklaması değildi, fakat birkaç noktaya temas eder. İlki, hukuksal biçimler arasında –örneğin (geçerli) bir sözleşmenin (diyelim ki kredi kullandırma ya da bir satın alma anlaşması olarak) hukuksal biçimi– ve bu biçimlerin içeriği arasında Marks'ın yaptığı ayırım vardır. Aynı hukuksal biçimler pek çok farklı yasal sistemde bulunabilirler ve üretimin geniş kapsamlı biçimleri durumundaki ekonomik işlemlere uygulanabilirler. Sözleşmenin hukuksal içeriğinin, diyelim ki, yasal olarak yapılabilen ve mecbur edilecek belirli tür sözleşmelere dayandığını varsayıyorum. Böylece, kapitalizm durumunda bir kölelik sözleşmesi ya da köleleri satın alıp satmak için yapılan sözleşme, geçersizdir ve dolayısıyla adaletin kapitalist kavramıyla düşünüldüğünde adaletsizdir. Ayrıca sözleşmenin hukuksal biçiminin içeriğinin geçerli anlaşmaların yapıldığı çeşitli koşulları kapsadığını varsayıyorum. Bu yüzden kapitalizm durumunda, anlaşmaya varırken hile ve aldatmaca, özgür bir sözleşme rejimiyle

açıkça bağdaşmaz olan başka her şey gibi adaletsiz görülerek sözleşmeden çıkarılır.

İkincisi, kölelik ya da hilenin vb. bir üretim biçiminde adaletsiz olup olmadığı, kölelik ve hile pratikleri türlerine izin verilip verilmemesinin, sözleşme hukuku açısından var olan üretim biçimine en elverişli içeriği belirlemesi ve bu üretim biçiminin işleyişine tarihsel rolünü yerine getirmesi için iyi adapte olması tarafından belirlenir. Bu rolün, (gerçek) sermayenin hızlı birikimi ve bu sermayeyi yenilikçi şekillerde kullanmak için teknolojinin gelişmesi olduğunu unutmayın.

Dolayısıyla, kapitalizm durumunda sözleşme kanununun hukuksal biçiminin içeriği bu üretim biçiminin sermayeyi en etkili şekilde biriktirmesini olanaklı kılmak için ayarlandığında en elverişli durumdadır. Kölelik bununla bağdaşmaz, bir üretim biçimi olarak kapitalizmin gereklilikleriyle de. Bir kişisel bağımsızlık sistemi olarak, adaletin kapitalist içeriğinde adaletsizdir. Kapitalizmin temel bir özelliği de, özgür emek gücünü işe almak üzere, özgür bir piyasayı da içeren bir özgür rekabet sistemi olmasıdır.

Bu içerikte Marks'ın görüşünün, rekabete dayalı ücret ilişkisinin, işçilere emek güçlerinin tam değeri ödendiğinde, yani toplumsal olarak gerekli, işçilerin emek gücünü üretmesi ve yeniden üretmesi gereken emek süresinin eşdeğeri ödendiğinde, kapitalizmin temel bir özelliği olarak adaletsiz olmadığı şeklinde olacağı söylenir. Emek sözleşmesini *Capital'* de tartışırken Marks, şunları söyler:

Onu [kapitalisti] gerçekten etkileyen şey, bu emtianın [emek gücünün] sadece değer olmayan ama kendi başına sahip olduğundan

daha çok değere sahip bir kaynak olarak sahip olduğu kullanım değeridir [Marks'ın italikleri]. Bu kapitalistin emek gücünden beklediği özel hizmettir ve bu işlemde o, metaların değiş tokuşunun "sonsuz kanunları"na göre hareket eder. Emek gücünü satan, başka herhangi bir emtiayı satan bir insan gibi emek gücünün değiş tokuş değerini uygular ve kullanım değeriyle elden çıkarır. Paranın sahibi bir günlük emek gücünün değerini öder; para sahibininki, dolayısıyla, emeğin bir günlük kullanımı içindir; bir günün emeği ona aittir. Bir yandan emek gücünün günlük gıdasının sadece bir günün emeğinin yarısına mal olması, öte yandan emek gücünün ta kendisinin tüm bir gün boyunca çalışabilmesi, sonuç olarak emeğin bir gün boyunca kullanılmasının yarattığı değer bu kullanım için harcadığının iki katıdır, bu koşul şüphe yok ki, satın alan için kayda değer bir şanstır ancak satan için katiyen bir zarar değildir. (*Capital*, Cilt. I, Bölüm 7, §2, ¶21; ya da bkz. Tucker, 357–358).

Yani, bu bir zarar ya da kapitalizme elverişli adalet kavramına göre adaletsizlik değildir. Marks ana hatlarıyla şunları belirtir: "eşdeğer eşdeğeriyle değiş tokuş edilmiştir." Ve kapitalizme uygun adalet kavramı da tatmin edilmiştir. İşçilere harcadıkları emek güçlerinin değerinden daha azını ödemek adaletsiz olurdu ve bu adaletsizliğin kölelikten çok daha ilişkili bir modelidir. O zaman Marks, kapitalizmin özgür rekabetçi pazarının kusursuz adalete sahip olduğunu düşünüyormuş gibi görünür! Ya da en azından adaletsiz olmadığını.

5. Elbette ki, kapitalist adalet kavramının, üretimin kapitalist biçiminin eşiti olarak bu ideası, adaletin kapitalist kavramının kendisine ait değildir. Bu yoruma göre, bu idea, Marks'ın kapitalist

toplumun ideolojik bilincinin parçası olarak adalet kavramlarının tarihsel rolü ideasına aittir. Adaletin kapitalist kavramı, kendi terimleriyle sunulduğu haliyle, insanın özgürlüğü, eşitliği ve eşit haklarına değinir. Özgür sözleşme rejimi ve kişisel bağımsızlık sisteminin dayandığı ilkeler, bu ilkelerdir.

Bu, ideolojik bilinç ideasına geri döneceğim, burada sadece bu bilincin her zaman iki türü olan hatalı bir bilinç biçiminin bir türü olduğu yorumunu yapayım: hem bir yanılısma hem de bir hezeyan. Fakat bu başarılı da oluyor.

III. Marks'ın Kapitalizmi Adaletsiz Görerek Kınaması

1. Az önce tartıştığımız düşüncenin tersine öteki yazarlar (ki aralarında Norman Geras ve G. A. Cohen bulunur)* Marks'ın kapitalizmin adaletsiz olduğunu düşündüğünü ve bunu güçlü bir şekilde ima eden şeyler söylediğini kabul ederler. Bu yüzden, iddiaları, onun farkında olsa da olmasa da hak ve adalet kavramına sahip olduğu ve bu kavramı kullandığı şeklindedir.

Bu ikinci görüşün bazı ana noktaları arasında şunlar bulunur:

- (a) Marks'ın ücret ilişkisinin, eşdeğerin eşdeğerle değiş tokuş edildiği bir değiş tokuş ilişkisi olduğu konusundaki ısrarı eksik ve koşullara bağlı, bu ilişkiyi kapitalist toplumdaki dönüşüm sisteminin bir parçası olarak değerlendiren bir

* bkz. Cohen'in Allen Wood'un *Karl Marxın Mind*, Temmuz 1983, kitabı hakkındaki yorumu.

görüş açısından ortaya çıkmıştır. Durumun hiç de bir değiş tokuş ilişkisi olmadığını ancak açıkça sömürücü bir ilişki olduğunu kanıtlamış olan bir bütün halindeki üretim biçimi açıklaması tarafından tamamlanır: Durum açıkça ödenmemiş emeğin kapitalist gaspıdır.

- (b) Her ne kadar Marks ahlakçı ve etkisiz eleştiri olarak değerlendirildiği şeye karşı polemiklere karşılık vermiş olsa da, sömürüyü kendi kapitalizm teorisinde insafsız ve adaletsiz olduğu şeklinde, onu “soygun” ve “hırsızlık” olarak adlandırıp sunmuştur. Bu ifadelerin kastı yapılanın yanlış ve adaletsiz olduğudur.
- (c) *Critique of the Gotha Program*'daki tartışmasıyla Marks, dağıtım ilkesini, kapitalizmin normlarının üzerinde olduğu gibi, sosyalizmin işleyişine göre de dağıtım ilkesinin (komünist toplumun ilk aşaması) üstündeki ihtiyaca göre bir sıraya yerleştirmiştir. Böyle yaparak sonuçta, üretim ilişkilerinin ve eşleştirilmiş toplumların bu sıraya yaklaşımlarına göre değerlendirebileceği nesnel, tarihsel olmayan bir adalet standardını varsaymıştır.
- (d) Marks'ın görünürdeki ahlaki görecelilik yorumları gerçekten belirli maddi koşulların aslında belirli adalet ve dürüstlük ilkeleri ve diğer önemli değerler gerçekleştirileceklerse gerekli olduğu gerçeğini ifade eder. Adil ve dürüst toplumsal kurumlar, arka planda belirli maddi koşulların var olduğunu ve hakikatin görmezden gelinmesinin gerçekçilik ve anlayış eksikliğini kanıtladığını önceden varsayar.
- (e) Dağıtım meselelerindeki bir endişe de her türden temel hakların dağıtımını kapsayan adalet kavramını uygun ve geniş kapsamıyla kavradığımızda aşağılayıcı olmayan

anlamda reformist olması ve aynı şekilde mülkiyet hakları ve diğer temel meseleleri de içermesidir. Bu kesinlikle Marks'a devrimci bir doktrin için izin verir ve hiçbir şekilde bu doktrini kısıtlamaz.

- (f) Ayrıca, Marks ahlaki eleştiriciliğin adalet ve diğer kavramlar üzerine kurulu olmasının yeterli olduğunu düşünmedi, gelgelelim bu onun düşüncesinde bir yere sahipti ve değişim için tarihsel güçler analiziyle birlikte ilerledi.
- (g) Hak ve adalet kavramlarını hukuksal açıdan sınıflandırmak genelde çok fazla kısıtlayıcıdır. Bu kavramlar devletin baskı kurumlarından ve hukuk sistemlerinden bağımsız olarak kavranabilirler ve gerçekten de söz konusu kavramlar toplumun temel yapısını ve köklü düzenlemelerini değerlendirmede kullanıldıkları her durumda kavranırlar.
- (h) Aslında, “Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre” ilkesi bu türden bir kavramdır. Gerçekten, herkesin kendilerini gerçekleştirmeleri için eşit haklarının olması amaçlar, her ne kadar Marks bunun meydana gelmesini devletin ve baskıcı hukuk kurumlarının ortadan kalkmasıyla birlikte hayal ediyor olsa da.
- (i) Son olarak, değerler ve ilkeler –özgürlük ve kendini gerçekleştirme değerleri ve ilkelerine karşı hak ve adalet değerleri ve ilkeleri– arasındaki sözde ayrımın tümüyle soyut olduğu, Marks'ın tam komünist bir toplum ilkesiyle kanıtlanmıştır. Bu ilke kendini gerçekleştirmek için temel bir eşit hak bahşetmez, bu dili tercih ederseniz. Ve biz kesinlikle tıpkı başka herhangi bir şeyin dağıtımına değinebildiğimiz gibi, temel özgürlüklerin de adil dağıtımına

değinebiliriz. Muhtemelen Marks diğer eşit temel hakları da bizim göreceğimiz gibi düşünüyor.

2. O zaman genel noktalara çok kısa değinelim. Şimdi önceden olduğu gibi, birkaç ayrıntı vereyim. İlk görüşün aksine, bu yazarlar onları incelediğimizde diyelim ki, Marks'ın kapitalistler ve işçiler arasındaki değiş tokuş ilişkisinin kapitalist toplumun yüzeydeki görünümünün altında bulunduğunu gördüğünü kabul eder, öyleyse onun, zorla çalıştırmanın hiç de bir değiş tokuş olmadığını fakat salt bir yalan olduğunu düşündüğü açıktır.*

Eşdeğerlerin değiş tokuşu, bizim başlattığımız orijinal işleyişle, şimdi sadece görünür düzeydeki bir değiş tokuş olacak şekilde tersine çevrilmiş oldu. Bu öncelikle emek gücü karşılığında değiş tokuş edilmiş sermayenin kendi başına, sadece diğerlerinin emeğinin bir eşdeğeri olmaksızın tahsis edilmiş ürününün bir parçası olduğu gerçeğine borçludur ve ikincisi, bu, sermayenin üreticisiyle [emekçiyle] yer değiştirmemesinin gerekmesi, fakat eklenmiş bir artı değerle birlikte yer değiştirmesidir. Kapitalist ve emekçi arasında süregiden değiş tokuş ilişkisi dönüşüm sürecine bağlı olan salt bir suret halini alıyor, böylece adet yerini buluyor. Sürekli tekrarlanan emek gücünün satın alınması ve satılması artık salt halinde; gerçekten meydana gelen şey ise şudur: –kapitalist, diğerlerinin daha önce metalaştırılmış emeğinin bir oranını, eşdeğeri olmaksızın tekrar tekrar gasp eder ve bu oranı daha fazla sayıda zinde emekçiyle değiş tokuş eder.**

* *Capital*, Cilt. I, Bölüm. 24'te: "Artı Değerin Sermayeye Dönüşümü" (New York: International Publishers, 1967), pp. 583f.

** A.g.e: s.583

Marks bu sürecin kapitalist toplumdaki mülkiyet ve değiş tokuş kanunlarına uygun olarak devam ettiğini ve bunun bu kanunların bir ihlali değil ama uygulanması olduğunu söyleyerek ilerler. Bu kanunlar altında kapitalistin diğerlerinin ödenmemiş emeğini ve ürününü gasp etmesi kapitalistin hakkı halini alır. Şunları (s.584’de, aynı paragrafın sonunda) söyler: “Mülkiyetin emekten ayrılması görünüş olarak bir hukukun, köklerini mülkiyet ve emeğin özdeşliğinden alan hukukun gerekli sonucuna dönüşür.” Bu bölüme koyduğu bir dipnotta emekçinin kendi emeğinin ürününe el koyabileceği şeklindeki orijinal ilkenin “diyalektik tersinim” altında gerçekteleştiği yorumunda bulunur. Bu, kapitalist kurumların yüzeydeki görünümünün altında oldu.

3. Bu bir insanın adil bir sistem olarak onaylayabildiği ve kabul edebildiği temel kurumların bir sistemini tasvir etmesi gibi gelmiyor kulağa. Bu yüzden Marks’ın, kapitalist sistemin adaletsiz olduğunu düşündüğünü ima edecek normal olarak ele alınacak şeyler söyleyip söylemediği meselesi ortaya çıkıyor. Bu görüşü benimseyenler olarak bizler, şimdi onun böyle şeyler söylediğini savlamayı düşünüyoruz, yani artı değerin kapitalist gaspına soygun, hırsızlık ve benzeri koşullarda değindiği zaman. Bunu söylemek onların savlarına göre kapitalistin artı değeri gasp etmek gibi bir hakka sahip olmadığını ima eder ve kapitalistin bunu yapması bu yüzden insafsızca ve adaletsizdir. Bunun yerine adaletsiz olanın kapitalistin kendisi değil, sistemin kendisi olduğunu söyleyebiliriz.

Bu yüzden, bir yerde fazlalık ürüne “çalışan sınıftan kapitalist sınıf tarafından çıkarılan yıllık haraç olarak” olarak değinen Marks şöyle devam eder: “İkincisi, haracın bir kısmını tam karşılığını ödemek koşuluyla ek emek gücü satın almak için kullanıyorsa

da, ki böylece eşdeğer eşdeğeriyle değiş tokuş edilir, toplam yine de metalleri fethedilmiş olandan fethedilmiş olandan çaldığı para-
parayla satın alan fethedenin asırlık aktivitesi olarak arta kalır.”**

Bu tek başına bir pasaj değil. Marks’ın yıllık fazlalık ürüne “İngiliz işçilerden herhangi bir eşdeğer, karşılık olarak öden-
meksizin zimmete geçirilen” şeklinde değindiği başka pek çok örnekleri var. O, “kapitalist tarım kültüründe tüm ilerleme sa-
natta bir ilerlemedir, sadece işçiyi değil, toprağı da soyarak sağ-
lanan ilerleme,” der. Kapitalist mülkiyetin müstakbel lağvını o
“birkaç gaspçının gaspı”*** olarak tasvir eder. Ve aynı şeyleri sa-
yısız başka pasajlarda da belirtir.

Başka bir yerde Marks işçi emek sözleşmesine isteye-
rek olarak giriyormuş gibi görünebileceğini anlatır; dönüşü-
mün alanı “tam olarak insanın doğuştan sahip olduğu hakların
Cennet Bahçesi” gibi görünür, “... Orada tek kural Özgürlük,
Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham’dır” (*Capital*, Cilt. I, International
Publishers ed., s.176; Tucker, s.343). Fakat gerçeklik yine fark-
lıdır: özgür işçi isteyerek bir anlaşma yapar, yani, o “toplum-
sal koşullar tarafından aktif yaşamının tümünü, çalışmak için
tüm kapasitesini satmak üzere mecbur edilir.” (Tucker, s.376)
Başka bir yerde yine: “sermaye... fazla emeğin belirli bir mik-
tarını doğrudan üretici olanlardan ya da emekçilerden pompayla
çeker; sermaye bu fazlayı bir eşdeğeri olmaksızın elde eder ve
esasinda bu daima zorla çalıştırma olarak artakalır –bunun ne
kadar özgür sözleşmeli rızanın sonucu olarak görünebileceğinin
bir önemi yoktur.” (*Capital*, Cilt. III, Tucker, s.440)

* Geras, *Literature of Revolution*, s.17, alıntı *Capital* Cilt I (Penguin basımı),
s.728. *Capital* Cilt I’de böyle pek çok pasaj var. Şu şekilde: 638, 728, 743,
761, 874, 875, 885, 889, 895, 930. Cilt. II: 31. *Grundrisse*, 705.

** Geras, *Literature of Revolution*, s.17.

Şimdi, incelemekte olduğumuz görüşte, Marks kapitalistlerin işçileri adaletin kapitalist kavramına göre soyduğunu düşünmediği için, işçileri başka bir anlamda soyduklarını kastetmiş olmalıdır. Dahası Marks kölelik ve feodalizmi pek çok yerde aynı terimlerle kınadığı için, bu öteki anlam galiba genel olarak kabul edilen bir adalet kavramına aittir. Yani tüm toplumlar değilse de çoğu toplumun temel yapısına başvuran bir anlam olmalıdır ve aynı şekilde bu, görece olmayan anlamda geçerlidir.

Böylece, bunlar (örn. G. A. Cohen) Marks'ın kapitalizmi adaletsiz bulup kınadığını ileri sürerek şunu görmüşlerdir: Marks, kapitalizme uygun adalet kavramıyla, kapitalistlerin çaldığı ya da soyduğunu düşünmediği için başka, kapitalist olmayan bir adalet kavramı açısından çalıp soyduklarını kastetmiş olmalıdır: çalmak ya da soymak bir başkasının hakkıyla sahip olduğunu almak ve dolayısıyla adaletsiz davranmak olduğu için. Hırsızlık üzerinde kurulduğu söylenen her ekonomik sistem adaletsiz olarak görülmelidir (Cohen'in görüşü).

IV. Gelir Dağılımının Marjinal Verimlilik Teorisiyle İlişkisi

1. Sanırım bu görüş, Geras, Cohen ve diğerlerinin görüşü doğrudur. Bu düşüncenin belirli bir biçimini belirtmeye çalışıyorum. Bunu yapmaya başlamanın ve Marks'ın emek değer teorisinin amacını açıklamanın bir yöntemi Marks, dağıtımın marjinal verimliliği teorisine nasıl yanıt vermiş olurdu, bunu kestirmektir. Elbette, bu teori onun öldüğü yıl (1883) geliştirilmiş

olsa da bu teori hakkında bilgisi olamazdı: Fakat bu teori hakkında ne düşünmüş olabilirdi sorusunun yanıtı söylediği pek çok şeyden açıkça çıkarılabilir.

Bu teori bazen özgür rekabetçi koşullar altında, varlığın ve gelirin kapitalizm durumunda dağıtılmasının adil olduğunu öne sürmek üzere kullanılmıştır. Böyle bir iddia, bugün nadiren işitilir*, 19. Yüzyıl sonlarında, marjinal verimlilik teorisi neo-klasik ekonomistlerce geliştirilmesinin hemen ardından yaygın olmayan bir iddia değildi. Marjinal fayda ve marjinal verimlilik düşüncelerini fiyat teorisi içine yerleştirdiler. Çok kabaca, söz konusu düşünce, her üretim faktörünün –emek, toprak ve sermaye– toplumun toplam ürününü üretmedeki payına katkıda bulunduğu şeklindedir. Bu kaideye göre her bir kişiye bu kişinin katkısına göre olması, tam olarak, topraklarına ve sermayelerine katkıda bulunanların emekle birlikte ürünü de paylaşmaları gerektiğidir, Adam Smith şunları söyledi: “... kira, bu doğa güçlerinin ürünü olarak, toprak sahibinin çiftçiye ödünç verdiği arazinin kullanım hakkı olarak düşünülebilir. ... O [kira], insanın ürünü olarak görülen her şey çıkarıldıktan ve bedeli ödendikten sora artakalan doğanın ürünüdür.”** Bu, Marks’ın etkili bir şekilde yanıt verdiği bir görüştür: Tabiat Ana kendi payını toplamak için ortalıkta görünmediğinden toprak sahibi, toprakta Tabiat Ana’nın yerine iddiada bulunmak üzere ortaya çıkar.

2. Marks şunları belirtir (*Capital*, Cilt. III, International Publishers, s.824): “Bu üretim araçları kendi başlarına

* Dersin bu kısmı, dağıtımçı adalet ilkesine dayanan politik ve akademik tartışmaların ardındaki varsayımların bugünkünden epey farklı olduğu 1980’lerin başlarında yazıldı.(e.n.)

** Adam Smith, *Wealth of Nations* (New York: Random House, 1937), Kitap. II, Bölüm. V, pp. 344f.

doğanın sermayesidirler; sermaye bu üretim araçları açısından salt bir ‘ekonomik adlandırma’dır ve aynı şekilde, kendinde toprak, doğası gereği, toprak sahibi tarafından belirli sayıda monopolleştirilmiş yeryüzüdür. Tam olarak ürünlerin üreticiyle –aslında sadece kapitalin kişilik kazanmış halleri olan– kapital ve kapitalistlere ait bağımsız bir güç olarak yüzleşmesi gibi arazi de toprak sahibinde kişilik kazanır ve toprak sahibi aynı şekilde, bağımsız bir güç olarak onun yardımıyla yaratılmış ürün payını talep etmek üzere huysuzlanır. Bu şekilde, kırsal bölge verimliliğini restore etmek ve geliştirmek için üründeki haklı payını alamaz ancak bunun yerine toprak sahibi bu ürünün bir payını pazarlık etmek ya da har vurup harman savurmak üzere alır.”

Tabii ki, buradaki son kelimeler “pazarlık etmek ya da savurmak” dikkat dağıtıcıdır ve Marks’ın aşağılayıcı ifadeleriyle sık sık yaptığı gibi, bu kelimeler onun ana noktayı örtbas ederler. Bu nokta toprak sahibinin bir müsrif olabilmesi ve bomboş ve lüks içinde bir yaşama kapılması değildir; çünkü çoğu toprak sahibi bilinçlidir ve mülkleriyle ilgilenirler (Tolstoy’un *Anna Karenina*’sındaki Levin’i hatırlayın). Daha doğrusu, toprak sahibinin sadece bir sahip olarak bir geri dönüş alması; yani, toprak sahibinin topraktan, toprağın marjinal katkısını ölçen bir kira alması: Bir tahıl üreticisi için değerli olan şeye göre bir ücret alan arazi birimi; diyelim. Marks bir toprak sahibinin mülkün yönetiminin karşılığını almasından bahsetmez; kapitalistlerin ve toprak sahiplerinin yönetim ücreti olarak aldığı, artı değerın çıkarılması olarak hesaba katılmaz.

Artı değer olarak hesaba katılan kapitalistin ya da toprak sahibinin yönetim emeği karşılığı olan herhangi bir ücretin üzerinde aldığı şeydir, yani basitçe kıt üretim faktörlerin

sahipleri olarak kazandıkları, kıt ürünleri için pazardaki yüksek rağbettir. Marks'ın düşüncesine göre, belirli sınıflara, geri dönüşü kâr, faiz ve kira olarak talep etmelerine izin veren, üretim araçlarının sahipliğinin stratejik pozisyonunu bahşeden şey kapitalizmin toplumsal sistemidir.

Marks arazi hakkında konuşurken, arazinin “toprak sahibinde kişilik kazanması” hakkında konuştuğunda, bunun, toprağın toprak sahibi, toprağın kullanımı için ödeme alan pazarda bir adım öne çıkan ekonomik bir unsur olarak toprak sahibi olduğu gerçeğine değinen sözün birazcık mistik bir biçimi olduğunu not edelim. Pazarlar sisteminin zaman içinde var olan değişik unsur kategorileriyle değişik türlerde yarattığı ödemeler –ücretlerin yanı sıra kâr, faiz ve kira– kusursuz doğal ve “kadim zamanlardan beri” var olmuş görünür.

3. Capital Cilt. III, International Publishers, s.830'daki, Bölüm 48'in (TheTrinity Formula-Üçlülük baba oğul kutsal ruh Formülü) şu uzun paragrafına (sondan üçüncü paragraf) bakalım:

Sermaye-kâr ya da hatta daha doğrusu sermaye-faiz, sermaye-kira, emek-ücretlerde, değer ve varlığın genel anlamda bileşen parçaları olarak sunulan bu ekonomik üçlü ve bu formülün kaynaklarında kapitalist üretim biçiminin tam mistikleştirilişine sahibizdir; toplumsal ilişkilerin şeylere dönüşümü, maddi verimli ilişkilerin bu ilişkilerin tarihleriyle ve toplumsal belirleyiciliğiyle doğrudan kaynaşmasına. Bu büyü, saptırılmış ve allak bullak bir dünyadır... [ancak] bu... üretimin gerçek unsurlarının bu yabancılaşmış ve mantık dışı, içinde dolaşıp durdukları ve günlük uğraşlarını buldukları yanılısamasında kendilerini tamamen evde

hissetmeleri için doğaldır... Bu formül [üçlülük formülü]... sınıfları fiziksel zorunluluğu ve kendi hasılat kaynaklarının sonsuz gerekçelendirilmesini ve bunların bir dogma haline getirilip yüceltilmesini beyan ederek düzenleme çıkarlarına tekabül eder.

Daha önce Marks, bu üçlülük formülüne “tek tip ve simetrik bir uyumsuzluk” sunan şey olarak referansta bulunmuştu. (Cilt III, International Publishers, s.824). Onun bununla üçlülük formülünün sermaye, toprak ve emeği üretim sürecindeki üç akran arkadaş olarak sunduğunu kastettiğine inanıyorum ve akran arkadaş olarak her biri kendi katkısına göre üründen kendi payını hak eder. Formül eşit düzeydeki üç üretim faktörü sunar, tek tip ve simetrik olarak sunar. Formül bir uyumsuzluktu çünkü söylemiş olduğumuz gibi, Marks’ın emek değer teorisinde emek özel bir üretim faktörü olarak görülür. Toplumsal bir açıdan bakıldığında, toplam üretim süreci çıktısı geçmiş ve şimdiki emeğe isnat edilecektir. Kapitalist kurumların yüzeydeki görünüşleri artı değer in elde edilmesinin ve kâra, faize ve kiraya dönüşmesinin üstünü örter.*

* Marks, *Capital* Cilt. III. Bölüm 48, kısım III, s.825’de, (New York: International Publishers, 1967) ayrıca *Selected Writings*’da ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977) şunları söyler: “... yeryüzünün emeğin orijinal aktivite alanı olarak oynadığı şahsi rol... ve üretimin üretilmiş araçlarının (enstrümanlar, hammaddeler vb.) genel üretim sürecinde oynadığı diğer rol, onlar tarafından sermaye ve gayrimenkul olarak iddia edilen şahsi paylarda açığa vurulmuş görülmelidir, yani, onların kâr (faiz) ve kira biçimindeki toplumsal temsilcilerinin paylarına tıpkı emekçinin payına düştüğü gibi denk düşen şey olarak görülmelidir –onun emeğinin üretim sürecinde oynadığı rol ücretlerde açığa vurulur. Kira, kâr ve ücretler böylece toprak, üretilmiş üretim araçları ve emeğin, bu emek sürecini sadece doğa ve insan arasında, her tarihsel belirlenimciliği bir kenara bırakarak gerçekleşen bir şey olarak düşündüğümüz zaman bile basit emek süreçlerinde oynadığı rolden ortaya çıkıyor gibi görülür.” (McLellan, *Selected Writings*, s.501)

Marks'ın kapitalizmin, tarihsel rolünü yerine getirdiği yüksek dönemde, kâr, faiz ve kira adaletine olan genel inancın aldatmanın sonucu olduğunu yani, kamu inançlarının diğerlerinin yanlış kaniya varmasından kazanç elde etmek üzere bekleyen sahne arkasındaki belirli kişilerce zekice manipülasyonunun bir sonucu olarak ortaya çıkan bir inanç olduğunu söylemediğini akılda bulundurmak önemlidir. Daha doğrusu, Marks'ın düşüncesi, bir kişisel bağımsızlık sistemi olarak kapitalist kurumlar sistemindeki ekonomik unsurlar göz önünde bulundurulduğunda kâr, faiz ve kira adaletine yaygın inancın mükemmel bir biçimde doğal olduğu, (bir hezeyanın tersine) bir yanılsama olduğudur. Bu inanç üretimin kapitalist biçiminin gerekliliklerine uyum sağlamış adaletin kapitalist bir içeriğinin parçasıdır. Kapitalist toplumun ideolojik (yanlış) bilincini karakterize eder ve işçiler ile kapitalistler tarafından benzer şekilde paylaşılır. Bu, Marks'ın *Capital*'inin artık kapitalizm tarihsel rolünü sunmuşsa defetmeyi umduğu bir yanılsamadır.

V. Ücretlerin, Dağıtıma Ait ve Bölüştürücü Rolü

1. Marks'ın düşüncesini daha ileri düzeyde netleştirmek ve onun adalet kavramının örtük kavramının ne olabileceğini meydana çıkarmak niyetiyle, ücretlerin dağıtıma ait ve bölüştürücü rolü arasında bir ayırım yapalım.* Dağıtıma ait rol ücretlerin ekonomik randımanı elde etmek için kullanılmasıyla ilintilidir, yani, kıt kaynakların ve üretim faktörlerinin kullanımını bu kaynak ve

* bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, 42.

faktörlerin en yüksek toplumsal faydayı yarattığı işlere yönlendirmektir. Ücretlerin dağıtımına ait rolü bireylerin üretime katkılarının karşılığında kazanılacak geliri belirlemeleridir.

Şimdi, bu sosyalist bir rejimin bir faiz oranı, diyelim ki, işçi yönetimindeki firmaların sermaye genişlemesi için borç fon alabildikleri bir para piyasası kurarak belirlemesi açısından kusursuz tutarlıdır. Bu faiz oranı yıllık gelirleri yatırım projeleri arasında dağıtacak ve kira vergilerini sermaye ve arazi, madenler gibi kıt doğal kaynakların kullanımı açısından hesaplamak için bir temel sağlayacaktır. Gerçekten de, bu üretim araçları toplumsal bir bakış açısından en iyi şekilde işe koşulacaksa yapılmalıdır. Çünkü bu kaynaklar insan çabası olmaksızın gökten düşmüş olsalar bile, yine de verimli değillerdir, Marks'ın kavrayıp ileri sürmek üzere dikkat ettiği gidi. Diğer üretim faktörleriyle birleştiğinde sonuç daha büyük bir üründür.

Bununla birlikte bu durum, söz konusu kaynakların sahipleri olarak, bu değer biçmelerin parasal eşdeğeri olan kişisel gelirlerini kazanan özel insanların olmasını gerektirmez. Daha doğrusu sosyalist bir rejimde hesaplanan ücretler, ekonomik etkinliklerin etkili programını kaleme almak için kullanılacak ekonomik göstergelerdir. Tüm türden –zihinsel ve fiziksel– işler durumu hariç olmak üzere, sosyalizm durumunda ücretler özel kişilere ödenen gelire tekabül etmez. Bunun yerine, ücretler doğal kaynaklara ve kolektif mallara hiçbir bir paylaşımcı rol yüklemeyiz. Kapitalizmde bu ücretler bölüşümcü bir role kesinlikle sahiplerdir ve saf sahiplik olarak adlandırdığım şeyi karakterize eden, bu roldür. İki rol arasındaki bu ayrım, piyasanın ekonomik aktiviteleri randımanlı olarak organize etmek üzere kullanımını ve kaynakların değerinin sahiplerin kişisel geliri olduğu bir özel

mülkiyet sistemini birbirlerinden ayırt etmenin önemini kanıtlar. Bu ikinci kullanım, özel mülkiyeti bir sömürü sisteminin temeli olarak açıklar.

2. Marks'ın emek değer teorisinin noktası muhtemelen şu şekilde açıklanabilir. Marks'ın tıpkı onun toplam çıktıyı emeğe atfederken belirttiği görüşe yönelik itirazı düşünelim, istersek, toplam çıktıyı sermayeye ya da toprağa atfedebilir ve sermayenin ya da toprağın sömürüldüğü sonucuna varabiliriz.* Bu durumda toprak ya da sermaye, hangisini seçersek seçelim, kendisini yeniden üretmek üzere ve aynı şekilde artı değer yaratmak üzere gerekli olandan fazlasını üretir. Eğer, üretim faktörleri olarak, sermaye, toprak ve emek mükemmel düzeyde simetrik olarak görülecekse, bunu gerçekten yapabiliriz. Marks bunu eski bir aldatmaca olarak gördü: anlatmak istediği, söylemiş olduğum gibi, bir eldeki sermaye, toprak ve öteki eldeki emeğin simetrik olarak görülemeyeceğidir.

Daha doğrusu, insan emeğinin, ekonomik kurumların adaleti dikkate aldığımızda toplumsal bir bakış açısına göre ilintili olan tek üretim faktörü olduğunu düşünür. Bu böyle olduğundan saf kâr, faiz ve kira, saf sahipliğin geri dönüşleri olarak emeğe atfedileceklerdir. Bu geri dönüşler fazlalık emeğin ürününün karşılığının ödenmesi olarak görülür ve bunlar emek eksi. emeğin kendisi tarafından tüketilen miktar tarafından üretilen toplam değere eşitlerdir.

Bu yüzden, Marks'ın tarihsel olarak var olan ve var olacak olan, değişik üretim biçimlerinden bir adım geriye attığımız zaman elbette ki kapital ve toprağın verimli olduklarını kabul etmemiz

* bkz. John Roemer'in *Value, Exploitation, and Class* (New York: Horwood, 1986), 3.2'de kanıtlanmış olan Genelleştirilmiş Emtia Sömürüsü Teoremi.

gerektiğini söyleyeceğini düşünüyorum. Fakat Toplum üyelerinin bakış açısından, onlar bu üretim biçimlerini bir arada düşünebilirlerken, tek ilintili toplumsal kaynak onların birleşmiş emekleridir. Onları ilgilendiren, toplumsal ve ekonomik kurumların, dürüst koşullarda işbirliği yapabilecekleri ve birleşmiş emeklerini bir bütün olarak toplum tarafından kararlaştırılmış yöntemlerle doğa güçleriyle birlikte etkili kullanabilmeleri için nasıl organize olacaklarıdır. Sanırım bu fikir Marks'ın özgürce birleşmiş bir işçiler toplumu vizyonunun altında yatan fikirdir. Marks, *Capital*, Cilt. I, Bölüm 1, §4 (Tucker, s.327)'de şunları anlatır: "Maddi üretim süreçlerini temel alan toplumun yaşam süreci, mistik peçesini bu süreç özgürce birleşmiş insanların üretimi olarak görülmediği sürece açmaz ve yine bu süreç insanlar tarafından belirlenmiş bir plana göre bilinçli bir şekilde düzenlenir. Bununla birlikte bu, toplum için belirli bir maddi zemin çalışması ya da dönüşleri uzun ve acılı bir gelişme sürecinin kendiliğinden ortaya çıkmış ürünü olan varoluş koşulları dizisini talep eder."

3. İnaniyorum ki, Marks insanların birleşmiş emeğinin tek ilintili toplumsal kaynak olduğu düşüncesini kanıksar. Ona göre temel bakış açısının ne olduğu bellidir ve aynı şekilde onun için emek değer teorisinin temel düşüncesi de aynı şekilde apaçıktır. Sermaye ya da toprağın sömürüldüğünü söyleyen basit bir sermaye ya da toprak değer teorisi ise anlamsızdır. Bir toplum kesinlikle belirli üretici doğal kaynaklar üzerinde kontrolü kabul eder ve bu kontrole sahiptir; ancak kendi toplumsal ilişkileri halindeki toplum üyelerinin bakış açısından bakıldığında, insanlar olarak sahip oldukları ilintili kaynak sadece emekleridir, açıkça ve demokratik olarak belirlenmiş bir plana göre emeklerini

en iyi şekilde nasıl kullandıklarıdır. Bu sonraki derste ele alacağımız konudur.

Marks öyleyse toplumun tüm üyelerinin eşitler olarak ve adalete dayanarak doğal üretim araçları ve doğal kaynaklara tam erişim imkânına sahip olma hakkı olduğunu düşünür. Temel mesele bu araçların nasıl etkili kullanılacakları işin nasıl paylaşılacağı, meta yararlarının nasıl üretileceği ve geriye kalanlardır. Bu yüzden ona göre mülk sahipliğinin saf ekonomik kirası adaletsizdir çünkü buna sahip olan etkili bir şekilde erişme ve kullanım için adil hakları reddeder ve böyle bir kira durumu oluşturan her sistem bir tahakküm ve sömürü sistemidir. Ve bu, onun neden kapitalistin böyle koşullar altında fazlalık emek ürününe el koymasını soygun ve yolsuzluk, zorla çalıştırma ve hırsızlık olarak tasvir ettiğini açıklar.

4. Marks'ın *Capital*'de kapitalizmi ekonomik ve toplumsal bir üretim biçimi olarak temel bir tarihsel role sahip olduğunu inkâr etmediğini gördük. Üretim araçlarını geliştirmek ve geleceğin komünist toplumunu mümkün kılmak, kapitalizmin devasa başarısıdır. Yani, kapitalizmin bir tahakküm ve sömürü sistemi olarak tarihsel rolü. *Capital*'in bir amacı da bu tarihsel rolü açıklamak ve bu rolün başarıya ulaştığı tarihsel süreci betimlemektir.

Fakat Marks'ın yaşadığı dönemde, kapitalizm zaten kendi tarihsel rolünü yerine getirmişti ve Marks'ın *Capital*'inin başka bir amacı, bu rolün geçmişte kalma sürecini hızlandırmaktır. Marks kapitalizmin nasıl işlediğini anladığımızda, bu sistemi bir sömürü sistemi –emeğin belirli bir süre, karşılığında hiçbir şey almadığı (ödenmemiş emek) bir değiş tokuş ilişkisinde çalıştırılacağı bir sistem– olarak kavrayacağımızı düşünür. Bu

sistemi gizli hırsızlığa dayanan bir sistem olarak göreceğiz. O, hepimizin, üstü örtülü bir şekilde hep birlikte, bir toplum halinde emeğin tek toplumsal olarak ilintili kaynağı olduğumuz kökten düşüncesinin doğal olduğunu kabul ettiğimizi varsayar. Aynı zamanda hepimizin toplumun işini görürken dürüstçe paylaşmamız gerektiğini ve toplumun üretim araçlarına, doğal kaynaklarına eşit erişim ve bu araçları eşit kullanma hakkına sahip olmamız gerektiğini de varsayar. Bu onun, özel mülkiyeti, üretim araçlarındaki temel adaletle tutarsız paylaşım rolü nedeniyle reddettiğini de açıklar.

Sonuç olarak, Marks'ın kapitalizmin adalet ve adaletsizliği hakkındaki çeşitli düşüncelerinin gerçekten tutarlı olup olmadıklarını konusunda bir yorumda bulunmadığımı size hatırlatırım. Kapitalizmin adaletsiz olmadığını söyler gibi görüldüğü temelinde, kapitalizmi bir zorla çalıştırma ve örtülü hırsızlık olarak tasvir etmesiyle tutarlı olduğunu söyleyebilir miyiz? İnsan emeğinin toplumsal bir açıdan bakıldığında üretimin tek ilintili faktörü olduğu düşüncesi ve toplumun tüm üyelerinin toplumun üretim araçlarına ve doğal kaynaklarına erişime ve bunları kullanabilme hakkı olduğu düşüncesiyle tutarlı mıdır? Sanırım Marks'ın adalet hakkındaki çeşitli düşünceleri birbirleriyle tutarlı oldukları şeklinde anlaşılabilir ve ben de bir sonraki derse bu düşünceyle başlıyorum.

Marks III

Marks'ın İdeali: Özgürce Birleşmiş Üreticiler Toplumu

I. Marks'ın Adalet Üzerine Düşünceleri Tutarlı mı?

1. Son derste üç şey üzerinde durdum:

- (a) Marks'ın kapitalizmin adil olduğunu ya da en azından adaletsiz olmadığını söylüyormuş gibi görünebileceği pasajlar.
- (b) Marks'ın kapitalizmin adaletsiz olduğunu ima eden şeyler söylediği, örneğin artı değerın gasp edilmesini “zorla çalıştırma” “yolsuzluk” “örtülü hırsızlık” gibi ifadelerle karakterize ettiği pasajlar.
- (c) Marks'ın (hakkında bilgisi olsaydı) kapitalizm durumunda sonuçta ortaya çıkan dağıtımın gerekçelendirilmesi olarak dağıtımın marjinal verimlilik teorisi hakkında, Marks'ın, aşağıdakileri düşünmüş olduğunu belirtmemden sonra, söylemiş olacağını varsaydığımız şeyler:
 - Toplumun toplam insan emeği, tüm üyelerinin özgürce birleşmiş üreticiler olduğu toplumun bakış açısından bakıldığında, bizim bakış açımızdan, üretimin tek ilintili faktörüdür.

Ve:

- Ve tüm toplum üyeleri –toplumun özgürce birleşmiş tüm üreticileri– eşit olarak üretim araçlarına ve doğal kaynaklarına erişim ve bunları kullanma hakkında sahiptir.

2. Marks'ın adalet hakkında söylediği farklı şeyler çelişkili görünebilir, sanırım bunlar şu şekilde tutarlı hale getirilebilirler:

- (a) Marks'ın kapitalizmin (kapitalizmin tarihsel döneminde kapitalizm için elverişli adalet kavramına göre) adil olduğunu söylediği şekilde görülebilecek pasajlara dayanarak, onun kapitalist toplumların ideolojik bilincini ve kapitalist toplumsal düzenin yasal sistemi tarafından açığa çıkarılan adaletin hukuksal kavramını tasvir ettiğini söylüyoruz. Marks belirli bir hukuksal adalet kavramının kapitalizm için uygun olduğunu ve kapitalizmin işleyiş şartlarının gerekliliklerine uygun şekilde uyum sağladığını belirttiğinde bu adalet kavramını teyit ettiğini söylemek istiyor değildir. O, adaletin kapitalizme elverişli hukuksal kavramını yorumlar: adaletin bu kavramının nasıl işlediğini ve bu kavramın toplumsal rolünü ve bu kavramın kapitalistler ve benzer şekilde işçiler tarafından kabul edilen adaletle ilgili düşünceleri biçimlendirme tarzını.
- (b) Marks'ın adaletin hukuksal kavramı düşüncesinin bu yorumu doğruysa, o zaman adaletle ilgili görüşleri de tutarlıdır. Fazla emeğin kapitalist gaspını “zorla çalıştırma” “yolsuzluk” ve “örtülü hırsızlık” gibi terimlerle tanımlarken onun kendi kanılarını ifade ettiğini belirtiyoruz sadece. O kapitalist gaspın adaletsiz olduğunu anırtır ancak bunu bu kadar

çok kelime kullanarak açıkça ifade etmez, kendi söylediklerinin tüm içeriğinin de farkında olamaz.

(c) Marks'ın insan emeğinin toplumsal bir bakış açısından tek ilintili faktör olduğu ve daha ileri bir iddiada bulunarak herkesin toplumun üretim araçlarına ve doğal kaynaklarına erişim hakkına ve bunları kullanma hakkına sahip olduğu görüşüne dayanarak, şunları belirtelim:

- Bu, Marks'ın, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet, bu eşit hakkı ihlal ettiği için, kapitalistin gasp edimini soygun, yolsuzluk ve kalan terimlerle tasvir ettiği şeyin altında yatan adalet kavramıdır.

Dahası,

- Adaletin bu kavramı, adaletin farklı hukuksal kavramlarının antik dünyada köleliğe, Ortaçağ dünyasının feodalizmine ya da modern dünyanın kapitalizmine elverişli olması anlamında tarihsel koşullara göre bir kavram değildir. Bu kavramların her biri tarihsel koşullarla görelilik ilişkisindedir ve sadece kendi belirli tarihsel dönemlerinde elverişlidirler. Aynı terimlerle Marks tüm bu üretim biçimlerini ve ilişkili hukuksal adalet kavramlarını kınar. İnsan emeğinin üretim tek ilintili faktörü olduğu fikri, tarih öncesi* tüm toplumsal biçimleri daima kabul eder ve Marks da tüm bu biçimleri reddeder: bu ölçünün ışığında altında yatan adaletsizlik dolayısıyla.

* Marks kapitalizme öncülük eden sürece (üreticiyi üretim araçlarından ayırma sürecine) “kapitalizmin tarih öncesi aşaması” olarak değinir (*Capital, Cilt. I, Tucker, s. prg. 714f*) ve arzuladığı, özgürce birleşmiş üreticilerin oluşturduğu nihai toplum aşamasına öncülük eden tüm süreçlere basit anlamda “tarihöncesi” olarak temas eder.

- Özgürce birleşmiş üreticilerin oluşturduğu bir toplumun tüm toplumsal koşullarda gerçekleştirilemeyeceği ve üretim araçlarının ve buna eşlik eden teknolojik bilginin geliştirilmesi için kapitalizmin beklenmesinin gerektiği hakikati, böyle göreceli bir toplum idealini yaratmaz. Bu sadece Marks'ın kendisinin adaletin politik kavramının ilişkili idealleriyle yalnızca belirli koşullar altında tam olarak gerçekleştirilebileceği anlamına gelir; ancak bu tüm kavramların ve ideallerin hakikatidir.
- Bunun tersine, adaletin köleliğe, feodalizme ve kapitalizme elverişli içeriği asla geçerli değildir. Daha çok, belirli bir dönem boyunca temel tarihsel ve araçsal amaca hizmet ederler. En fazla, bunların elverişli olduğu üretim biçimlerinin geçerli olduğu toplum mazur görünebilir ya da bu toplumun koşulları hafifletilebilir, fakat sadece, tarih öncesi dönemin sonunda, özgürce birleşmiş bir üreticiler toplumu yolunda gerekli aşamalar olarak görüldükleri sürece.

II. Marks Neden Adalet İdealarını Açıkça Tartışmıyor?

1. Marks'ın adalet hakkındaki ideaları eğer tutarlıysa en azından, inandığı anlam belirsizliğini ortadan kaldırmak için bu ideaları tartışmaması yine de kafa karıştırıcı değildir. Söylemiş olduğum gibi, elbette ki adalet ve buna dayanan pek çok diğer konu hakkında daha zorunlu olmalarına karşın hiç sistematik bilgiye sahip değilmiş görünür. Fakat onu yöneten başka nedenler de olduğu görülür. Birkaçından bahsedeyim.

- (a) Bir neden onun ütopyacı sosyalistlere karşı olmasıdır. Bu Marks'ın şu deyişle bağlantılıdır: “Filozoflar sadece, dünyayı değişik yöntemlerle yorumladılar; bununla birlikte asıl mesele dünyayı değiştirmektir (*Feuerbach*, Tucker'da *Tez XI*, 145; italikler Marks'a ait). Bu ayrıca Marks'ın *Capital*'deki kapitalizmin “hareket kanunlarını” kavrama ve gerçekten nasıl işlediğini açıklama çabasıyla da bağlantılıdır ki tarihsel koşullar olgunlaştığında gerçekçi olarak bilgilendirilmiş olarak nasıl hareket edeceğimizi öğreneceğiz.”
- (b) Ve onun adalet idealarını tartışmamasının ikinci nedeni, Marks'ın reformizme ve dağıtıcı adalet meselelerine, yani, dar anlamıyla anlaşıldığında gelir ve mal varlığının dağıtımını ve artan ücretlere odaklanma eğilimine karşı olmasıdır. Elbette ki, ücretlerin artmasına karşı çıkmaz, işçilerin ücretlerini arttırmak üzere kapitalizmle mücadelelerine devam etmelerini gerekli görür. Fakat bunu toplumun ekonomik yeniden inşasını ilerletme çabalarının bir parçası olarak yapmaları gerektiğini düşünüyordu. İlk Enternasyonalin Genel Konseyi'ne 1865'te Londra'da verilen bir derste şunları söylemiştir: “ Onlar, [işçiler] adil bir günün işi karşılığında adil bir günün ücreti *geleneksel* mottosunun yerine, pankartlarına şu devrimci sloganı yazmalıdırlar: Ücret sistemini ortadan kaldırın.”*
- (c) Marks ütopyacı sosyalistlerin çalışan sınıfın amaçlarına erişmek için başlangıçtaki girişimlerini temsil ettiğini düşünür. Bu sınıfın geri kalmışlık durumu ve kurtuluşu için gerekli ekonomik koşulları, bu amaçlara başarıyla ulaşmak

* Marx, *Value, Price and Profit* (New York: International Publishers, 1935), Bölüm. XIV, s.61. [Sondan beşinci paragraf]

için gerekli koşulların gerçekçi bir kuramsal içeriğini geliştirmeyi imkânsız kılar. Bunun yerine bu yazarlar onların ya yukarıdan kişisel müdahale ya da ahlaki ikna ile kurtuluş için gerekli koşulları yaratmalarını sağlamayı temel alan yeni bir toplumsal bilimin var olduğunu düşünürler. Ütopycacı sosyalistler çalışan sınıfı, Marks'ın olması gerektiğini düşündüğü şekilde kendi kurtuluşunun unsuru olarak dayanak almaz. Onlar, çalışan sınıfı daha çok, sadece en acı çeken sınıf olarak görürler. Çalışan sınıfı, Marks'ın gözüyle, politik olarak aktif ve toplumsal ve sınıf durumunun zorunlu ihtiyaçları tarafından yönlendirilen bir sınıf olarak görmezler.

- (d) Daha ileri bir nokta ise şudur: ütopycacı sosyalistlerin temsil ettiği daha erken aşama, bir düşünce anarşisi ve geleceğin ideal bir toplumunun pek çok çeşitlilikteki kavramları tarafından belirlenir. Bu anarşi durumu söz konusu doktrinlerin yüksek ölçüde kişisel ve tarihsel olmayan doğasına dayanan bir bakış açısından bakıldığında tümüyle doğaldır. Nihayetinde, hayal edilen bir gelecek için şablonlardır ve mevcut politik ve ekonomik koşulların gerçekçi kuramsal analizlerin sonucu değildir. Marks'ın düşüncesinde bu şablonlar kendisinin “kapitalizmin hareket kanunu” olarak adlandırdığı şeyi, sınıfların zamanı gelince tamamen ortadan kaldırılması için gerekli koşulları ortaya çıkaracak şeyi görmezden gelerek çizilmişlerdir. Marks'a göre gelecek kavramlarının anarşizminin ütopycacı sosyalistlerde bulunabilecek olmasının üstesinden gelinmesi, sadece şimdi mümkün olanın var olan koşulları üzerine doğru bir kuramsal anlayışla mümkün olacaktır: Böyle bir anlayış yapılması gerekeni daha açık ortaya koyar.*

* Cf. Marx, *Selected Writings*, ed. David McLellan, ikinci basım., s.149 (Oxford: Oxford University Press, 2000), *Holy Family*'den.

(e) Marks'ın ütopyacı sosyalistlere başka bir itirazı, kendi görüşüne göre, kendi kişisel gelecek kavramlarına fazla kapılmış olmalarıdır ve bu kavramları topluma yukarıdan ya da ahlaki ikna yöntemiyle dayatabileceklerini düşündükleri için, sınıf mücadelesinin ve devrimci eylemin gereksiz olduklarına inanmalarındır. Sınıftan daha derin ve daha temel "insanlık" a başvurmayı hedefliyorlardı. Bu nedenle Marks kapitalizmin sınıf temelini ve kapitalizmin üstesinden gelmek için gereken dönüşümün derinliğini kavramada başarısız oldukları kanısındaydı. Marks'ın görüş noktasından bakıldığında ütopyacı sosyalistler doktrinlerinin onları kurtuluşa giden tek gerçekçi yola, yani devrimci mücadeleye ve çalışan sınıfın politik bir güç olarak organizasyonuna karşı çıkmalarına neden olması anlamında gericilerdi.

O zaman Marks ütopyacı sosyalistlerin doğru prosedüre zıt yönde ilerliyorlardı, başka bir deyişle, onun daha önceki bir makalede söylediğine göre gelişimin zıddı bir yönde ilerliyorlardı: "dünya için kendi ilkelerinden başka ilkeler gerek. Biz dünyaya: 'Kavgayı durdurun; mücadelenizin hiçbir açıklaması yok. Size mücadelenin gerçek sloganını haykırmak istiyoruz' demiyoruz. (Daha çok) Sadece onların uğruna savaştığı dünyayı gösteriyoruz ve bilinç dünyanın kazanması gereken bir şey, istese de istemese de." Marks'ın (açıkça ifade edilmiş) amacı dünyaya –yani, gelişen ve artan düzeyde aktif politik güç olarak çalışan sınıfa– ne olduğunu ve ne uğruna savaşması gerektiğini göstermektir. Marks bunu çalışan sınıfa onların kendi deneyim ve ey-

* Tucker, *Marx-Engels Reader*, ikinci basım., s. prg..14f, "Letterto Arnold Ruge," Deutsch-Französischer Jahrbucher, 1844; ayrıca bkz. *Selected Writings*, ed. McLellan, 2. basım., s.44–45.

lemlerinin anlamını var olan tarihsel durumda açıklayarak yapmayı hedefler. Çalışan sınıfın kendi kurtuluşu için varsayması gereken rolü izah etmek ister. Bu yüzden *Capital*'in bir amacı da kapitalizmin toplumsal bir sistem olarak hareket kanunlarını aydınlatmalarıyla açıklamaktır, ki böylece çalışan sınıfın kendi durumu ve tarihsel rolü üzerine anlayışı, kuramsal hayalciler tarafından benimsenen geleceğin kişisel ve ahlaki kavramlarına zıt olarak gerçekçi bilimsel bir temele sahip olabilsin.

- (f) Bu konuda son bir değerlendirme şu olabilir: Marks sadece ahlaki ideallerden bahsetmeye şüpheyle yaklaşır, özellikle adalet ve özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerinden bahsetmeye. Sosyalizmi desteklemek için doğuştan idealist nedenleri olan insanlardan şüphe duyar. Bu idealler üzerinde gerçekleştirilen kapitalizm eleştirilerinin tarihsel olmama ve meselelerin gelişmesi için bu ideallerin kendi bakış açılarından bile gerekli toplumsal ve ekonomik koşulların yanlış anlaşılması ihtimali bulunduğu düşüncesindedir. Örneğin, dağıtımda adaletin üretim ilişkilerinden az çok bağımsız gelişebileceğini düşünebiliriz. Bu bizi bunu yaparken bize kılavuzluk yapacak dağıtıcı adaletin en iyi açıklamasına ulaşmak için kışkırtır. Fakat Marks'ın temel olduğunu düşündüğü dağıtım, üretim ilişkilerinden bağımsız değildir.*

Marks ayrıca genel olarak ve pek çok bireysel istisnaları bir kenara bırakarak (sınıflara ayrılmış bir toplumda) sınıf çıkarları

* Bu konu hakkında bkz. *Critique of theGotha Program*'in I. Kısmı.

bağlarının çok güçlü olduğunu da düşünür. Çalışan sınıfla kader birliği yapmadıkça, mücadelesine katılmadıkça ve yazgısının ıstırabını yaşamadıkça bu sınıfın güvenilir müttefiki değildir. Hak ve adalet düşünceleri genelde bizi bu kadar çok gayrete getirmeye dayanmaz. Marks'ın görüşüne göre biz daha zorlayıcı ihtiyaçlarımız tarafından yönlendiriliriz ve bir sınıf toplumunda bu ihtiyaçlar başlıca bizim sınıf pozisyonumuz tarafından şekillendirilir. Bunu kendini aldatma olarak görmez.

Sonuç olarak: Marks pek çok neden tarafından böyle çok sayıda kelimeyle kapitalizmin adaletsiz olduğunu söylememek üzere gayrete getirilmiş olabilir. Ancak söz konusu nedenlerin hiçbiri onun adalet idealarına sahip olmasını ve kendi içinde samimiyetle kapitalizmin adaletsiz olduğunu düşünmesini engelleyecek türden değildir.

III. İdeolojik Bilincin Kaybolması

1. Şimdi, *Critique of the Gotha Program*'da Marks'ın komünizmin ilk aşaması olarak düşündüğü şeyi ele alacağım ve daha sonra başka sefere tam komünizmin ikinci aşaması hakkındaki birkaç meseleyle meşgul olacağım. Marks'ın ideal toplumuna referansta bulunmak üzere, onun *Capital*'de sık sık başvurduğu “özgürce birleşmiş üreticilerden oluşmuş bir toplum” tayinini kullanıyorum. Bunu kısaca nasıl betimleyebiliriz?

Herhalde bunu şu şekilde yapabiliriz: bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumunun iki aşaması vardır: sosyalist bir aşama ve bir tam komünizm aşaması. Her bir aşama benim her birini biraz ayrıntılı olarak tartışacağım şu iki parçalı tasvire karşılık gelir:

Öncelikle, bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumu ideolojik bilincin yok olduğu bir toplumdur. Üyeleri kendi toplumsal dünyalarını anlarla ve bu toplumsal dünyanın nasıl işlediğine dair herhangi bir yanılsamaları yoktur. Dahası, ideolojik bilinç kayb olduğundan toplumdaki rolleri konusunda aldanmaları söz konusu değildir, ne de böyle aldanmalara ihtiyaç duyarlar.

İkincisi, bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumu ne yabancılaşmanın ne de sömürünün bulunmadığı bir toplumdur.

İnsan ilk aşamanın, sosyalizmin, bu gereklilikleri yeterli bir derecede karşılayıp karşılamadığını sorabilir. Bu noktadaki sınırlı amaçlarımız açısından, sosyalizmin bu gereklilikleri karşıladığını varsayıyorum.

2. Bu gerekliliklerin ilkiyle başlıyorum. Marks'a göre ideolojik bilinç belirli bir tür yanlış bilinçtir. Bir ideolojiye sahip olmak Marks'taki anlamında ve "ideoloji" teriminin bugün genelde kullanıldığı haliyle salt bir felsefeye ya da bir politik ilkeler ve değerler şemasına sahip olmak değildir. Ne yazık ki, bu terim istismar edildi ve Marks'ın verdiği orijinal, sınırlı anlamını yitirdi. Onun açısından bir ideoloji sadece hata değil, toplumu bir sosyal sistem olarak koruyan belirli bir toplumsal ya da psikolojik role hizmet eden bir yalandır da.

Marks'ın kullandığı anlamda, iki tür ideolojik bilinç vardır: yanılsamalar ve hezeyanlar. Yanılsamalara gelince, algının ve şeylerin yüzey görünümünü kullanarak yaptığımız çıkarımın tamamen normal güçleri söz konusu olduğunda gerçeklerdir. Temelde, kurumların yüzey görünümünü kullanarak da çıkarımlarda bulunuyoruz ve bu yüzeyin altında gerçekte ne ol-

duğunu görmekte başarısız oluyoruz. İnsanın inancı hatalıdır çünkü insan hakikatte aldatıcı olan benzerlikle tarafından kandırılırız. Bu durumlar optik yanılsamalara benzer.

Capital, Cilt. 1, Bölüm 1: §4’de Marks, metaların görece ücretlerine odaklanarak ve ücretler ile nesnelere arasındaki ilişkiye sabitlenerek bizim, metaların insan emeği tarafından üretilmesinin ve ücretin üreticiler arasındaki toplumsal bir ilişkiyi dışı vurduğunun önemini anlamakta nasıl başarısız olduğumuzu tartışır. Daha açık ve basit bir örnek, Marks’ın, serflerin fazla emeğinin incelemeye açık olduğu feodal sistemin tersine, ücret sisteminin gerekli emeğin fazla emeğe rasyosunu gizlediği görüşüdür (*Capital*, Cilt. 1, Tucker, s.365). Ücretlerin ödenme biçiminde işçilerin dikkatini gerekli ve fazla emek için ödenen miktara çekecek hiçbir şey yoktur. İşçiler muhtemelen her durumda aradaki farkın ayırında değiller.*

Bu kısmen Marks’ın kapitalist kurumların yüzeydeki aldatıcı ve saptıran görünümünün altındakini delip geçmek üzere bir ekonomi teorisine –özellikle de emek değer teorisine– ihtiyacımız olduğunu düşündüğü bu yanılsamalar yüzündendir. O, şöyle der: “Dışarıdan görünüm ve şeylerin özü doğrudan kesişseydi, bilim tümüyle gereksiz bir şey olurdu.” *Capital*, III, Chapter XLVIII: §3 (New York: International Publishers, 1967), s.817.

Yüzeydeki, özgürce birleşmiş üreticiler toplumu ve politika ile ekonomide şeylerin özü kesinlikle ve doğrudan kesişirler. Bunun nedeni, toplumun ekonomik aktivitelerinin demokratik prosedürlere göre kamusal olarak kararlaştırılmış bir ekonomik plana göre gerçekleştirilmesidir. Buna tekrar döneceğim.

* bkz. Duncan Foley, *Understanding Capital: Marx’s Economic Theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), s.46.’daki hesaplamalar.

3. Başka bir ideolojik bilinç türü, kuruntudur. Bunlar da yine ya yanlış inançlardır ya da yanlış inançları içerir; fakat aynı zamanda yanlış ya da mantık dışı değerler içerebilirler. Bu değerler neden inandığımızın tümüyle farkında olsaydık ya da bunlar, üzerimizde baskı oluşturan ve bizi toplumsal pozisyonumuzda ve rolümüzde bunların özel karakteristik güçlüklerine mecbur eden belirli psikolojik ihtiyaçlar için olmasalardı, onları benimsemezdik.

Çok iyi bilindiği üzere Marks bu anlamda dinin bir ideolojik bilinç biçimi olduğunu düşünüyordu. Ancak Marks dini Feuerbach ve genç Hegelcilerin yaptıkları gibi, dinsel yabancılaşmanın, hayali bir dünyada hayali bir tamamlanmaya düşkünlük olduğunu savunarak eleştirmenin saçma olduğunu da belirtiyordu. Feuerbach din psikolojisinin çoğu doğru olabilir ancak bu görüşü insanlara açıklamak onların inançlarının üstesinden gelmesine yardımcı olmaz.

Marks'ın böyle bir eleştiriyi saçma bulmasının nedeni psikolojik ihtiyaçların Feuerbach'ın açıklaması doğrultusunda mevcut toplumsal koşullara dayanır. Din insanların kendi sınıf pozisyonlarına ve toplumsal rollerine göre yaptıkları ayarlamaların parçasıdır. Toplumsal koşullar insanların doğru insanlık ihtiyaçlarının etkili bir şekilde, bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumunda tatmin edilmek üzere değişmediği sürece, din varlığını sürdürecektir. *Capital*, I (Tucker, 327)'de Marks şunları söyler: “Gerçek dünyanın dini refleksi herhangi bir durumda sadece şu durumda yok olur, günlük yaşamın pratik ilişkileri insana; yoldaşına ve Doğaya dayanan kusursuz anlaşılabilirlikte ve mantıklı [*durchsichtig vernunftig*] ilişkilerden başka hiçbir şey önermediği zaman.”

Bu bize Marks'ın Feuerbach üzerine olan ve girişinde şunları anlattığı Tez XI'deki –son tez– sadedini hatırlatır: “Filozoflar

sadece, dünyayı değişik yöntemlerle yorumladılar; bununla birlikte asıl mesele dünyayı değiştirmektir.” Bu aynı zamanda Hegel’in yorumunu aklımıza getirir: “Dünyaya rasyonel olarak baktığımızda, rasyonel olarak geri görünecektir.” Marks buna aslında, rasyonel olmadığımız sürece dünyaya rasyonel olarak bakamayacağımızı da ekler ve toplumumuz rasyonel olmadığı sürece biz de rasyonel olamayız. Dolayısıyla koşullar izin verdiğinde toplumsal dünyamızı değiştirmeliyiz ki böylece toplum rasyonel olsun.

4. Marks’ın düşüncesinde diğer tür bir kuruntu, toplumsal sistemin ve toplum uygun işliyorsa bu sistem içindeki bireylerin ihtiyaçlarına dayanır. Şimdi, kapitalist sistem işçilerin fazlalık ürününü onların toplumun üretim araçlarına eşit erişim hakkını çiğneyerek gasp ettiği soygun ve hırsızlığı kapsar. Ancak üretimin kapitalist biçimi, üretim araçlarını geliştirmek ve böylece bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumunu mümkün kılmak gibi tarihsel bir role de sahiptir. Bu soygun ve hırsızlığın gözlerden saklanması için kapitalizmin (tarihsel rolünü sunduğu zaman) düzgün işlemesi elzemdir. Bunu nedeni, hem kapitalistleri hem de işçileri edepli insanlar olarak görmektir, kapitalistler soyguncular olarak görülmek ve soyguncu olmak istemezler ve işçiler de soyulmak ya da soyulmuş olarak görülmek istemezler. Bu bir bakıma Hegel’in *List der Vernunft*’un “aklın kurnazlığı”nın bir parçasıdır.

Bu yüzden, üstün olduğu dönemde, adaletin hukuksal kavramı, Marks’ın bazen alaylı bir ifadeyle “tam olarak insanın doğuştan sahip olduğu hakların Cennet Bahçesi” dediği şey (*Capital*, Cilt. I, Bölüm VI, Tucker, s.343) tüm ekonomi unsurlarının, kapitalistlerin ve yine işçilerin, kendi pozisyonlarını

adil olarak ve gelirleri ve sahip oldukları varlıklarını da hak etmiş olarak düşünmelerine olanak tanır. Bu, kapitalist kurumların aldatıcı görünüşleriyle birlikte toplumsal düzenin operasyonlarını yumuşatır.

Bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumunda bu kuruntulara artık ihtiyaç duyulmaz: ekonominin işleyişine kamusal olarak tanınan bir plan rehberlik eder ve bu yüzden bu işleyiş görünürdür ve bunun rahatsız edici sonuçları bulunmaz.

IV. Yabancılaşmanın Olmadığı bir Toplum

1. Bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumu için gerekli olan şeylerin ikincisi hiç yabancılaşa ve sömürü olmamasıdır. Marks 1844'deki Paris Kitabı'nda "Yabancılaşmış Emek" (Tucker, pp. 70–81) başlıklı bir bölümde yabancılaşma ideasının dört boyutu üzerinde durur.

Kapitalist üretim biçiminde işçiler önce, emeklerinin ürününden, ürettikleri şeyden yabancılaşmışlardır. Bu ürün işçiye yabancı bir şey haline gelir: yani, bir kere ürün, işçilerin emeklerinin ürününü karar verdikleri şekilde dağıtan başkaları –kapitalistler– tarafından sahiplenilir ve kontrol edilir.

Fakat üstelik, işçilerin fazla emeği, büyük ölçekli (gerçek) sermayeyi geliştirir ve dolayısıyla bu sermaye çıkarları işçilerinkine düşman sınıfın varlığına ve kontrolüne girer. Emeğin ürünleri ayrıca pazarda görünür ve –rekabete dayalı– ücret hareketleri işçiler tarafından (ya da başka herhangi biri tarafından) anlaşılabilir, çünkü ortada halkın demokratik olarak belirlediği bir üretim planı yoktur.

Bu yüzden işçilerin ürettiği şeylerin arz ve talebe göre ayarlanması işçilere yabancı bir güç tarafından kontrol edilen bir şey olarak görünür. Bu güç, üreticiler olan işçilerden bağımsızdırlar ve söz konusu güç onları emeklerinin ürünlerine bağımlı kılar.

İkincisi, işçi kendi başına emeğinin verimli aktivitesine yabancılaşır. Yani, iş onları doğasını gerçekleştirmediği için işçilerin dışında bir durum haline gelir. İşleri onların doğal güçlerini hayata geçirmez ya da geliştirmez; ne de bu iş istekle yapılan bir iştir, fakat zorlanmış, sadece başka ihtiyaçları tatmin etmek için olan araçlar olarak üstlenilir. Kısacası iş, anlamlı değildir.

2. Üçüncüsü işçiler kendi türlerine ve kendi türlerindeki yaşamlara yabancılaşırlar (*Gattungswesen*). Bu yüzden kapitalistlere benzerler. Şimdi kendi yaşam türlerinin ideası rastgele ve oldukça anlaşılmazdır. Ancak bu Alman İdealizmidir ve bunu önemsiz hale getirmemek önemlidir. Örneğin, insanları “türsel varlıklar” olarak tanımlamak, bu onların doğaları gereği toplumsal varlıklar olduğu anlamına gelir ve bunu önemsizleştirmiş oluruz. Ya da akla ve öz-bilince sahip olmaları ve her üyenin benzer şekilde akla ve öz-bilince sahip oldukları bir türe ait olarak kendilerinin ve diğer insanların farkında olmaları.

Daha doğrusu, sanırım Marks’ın ideası bundan çok daha doludur. Şu şekilde bir şeyi söylemek ister: İnsanlar, zaman içinde toplumsal yaşamlarının koşullarını kolektif olarak üretmeleri ve yeniden üretmeleri anlamında kendilerine özgü doğal bir türdür ya da türlerdir. Ancak bununla birlikte onların toplumsal biçimleri, tarihsel olarak ve belirli bir dizide sonunda bir bakıma doğa güçleriyle birlikte çalışarak kendi bütünlüklü toplumsal kendini-gerçekleştirmelerini yaratan az çok rasyonel ve aktif varlıklar olarak kendi doğalarının eşdeğeri toplumsal bir biçim

gelişene dek evrim geçirirler. Bu kolektif kendini ifadenin gerçekleştirildiği, etkinlik tür etkinliğidir, yani, birçok neslin ortak çalışmasıdır ve ancak uzun bir süre içinde tamamlanır. Kısacası: türlerin kendi tarihleri üzerindeki çalışmasıdır. Türler vaat edilmiş topraklara –tam komünist topluma– gireceklerdir ancak tüm üyeleriyle birlikte değil. (Rousseau'nun *Second Discourse*'daki insanın mükemmelleşebilirliği ideasını hatırlayalım.)

İnsanların zaman içinde bu toplumsal kendini-yaratmalarının önemli bir parçası ekonomik bir aktivitedir. Tür aktivitelerinden yabancılaşmış olarak her şeyden önce bu süreci kavrayamamak ya da anlayamamaktır ve ikincisi, bu aktivite bir “kendini-gerçekleştirme” şekline katılmak değildir.

Herkesin bu şekilde katılmasının ne anlama geldiğini sorarsak, yanıt, bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumunda var olan ekonomik şema türüne göre sunulur. Bunun ne olduğuna dair bir fikre Marks'ın *Gotha*'da sosyalizmin ilk aşaması hakkında belirttikleri dolayısıyla sahibiz. Buna geri döneceğim.

Yabancılaşmanın dördüncü boyutu bizim diğer insanlardan yabancılaşmamızdır. Kapitalizm durumunda bu yabancılaşma özgür pazarın sağladığı özel biçimi kazanır. Bu durumda işçiler doğrudan kapitalistlerin gücüne tabidir. Güçleri fazla emeği pazar yoluyla meydana çıkarırlar ve görüş alanında değildir. Ve kapitalistler ve işçiler arasındaki ilişki bir düşmanlık ilişkisidir; bu sınıfların üyeleri birbirlerine yabancılaşmışlardır ve bireyleri karşılıklı olarak bir başkasının endişelerine kayıtsız kılma eğilimindeki ekonomik sistem içinde yer alırlar.

3. Dolayısıyla, Marx'ın özgürce birleşmiş üreticilerden oluşan bir toplumda, yabancılaşma ve sömürünün yokluğuna ilişkin iddiasını şu şekilde alıyorum: bu dört yabancılaşma türü ya da boyutunu

incelersek o zaman bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumunda yabancılaşma, tam olarak ideolojik bilincin ortadan kalkması gibi ortadan kalkar. Bunun nedeni herkesin demokratik ve kamusal planlama sürecine katılabilmesi ve herkesin sonuç veren planı gerçekleştirmek üzere kendi payına düşeni yapmasıdır.

V. Sömürünün Yokluğu

1. Bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumunun ikinci gerekliliği sömürünün olmamasıdır. Sömürü olduğu sürece, s 'nin fazla ya da ödenmemiş emek ve v 'nin de işçinin kendi tüketimi için şeyler üretmesi açısından gerekli emek olduğu $s/v > 0$ oranının gerçekleşmesi için yeterli olmayacağını hatırlayalım. Bu, kapitalistler artı değeri kontrol ettiği ve bundan yararlandığı için kapitalizm açısından tatmin edicidir. Fakat bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumunda –sosyalist bir toplumsa– fazla ya da ödenmemiş emek bulunmaz. Bunun nedeni sosyalist bir toplumda, her adil toplumda olduğu gibi, işçinin yararına kullanılacak fazlalık olmalıdır –toplumun sağlık, eğitim ve refah gibi maliyetleri için. Aynı zamanda Marks'ın söylediği gibi, “fazla emeğin belirli bir miktarı, kazalara karşı sigorta olarak gereklidir ve nüfusun ihtiyaçları ve büyümesinin gelişimiyle aynı çizgideki yeniden üretim süreçlerinin gerekli ve ilerici genişlemesiyle sağlanır.” (*Capital*, Cilt. I, Tucker, s.440) Böylece gördüğümüz gibi, $s/v > 0$ durumunu sömürü haline getiren, bu durumun içinde ortaya çıktığı toplumun temel yapısıdır. Sosyalizm durumunda hiç sömürü olmamasının nedeni, ekonomik aktivitenin her tarafın

eşit durumda olduğu bir kamusal demokratik planı takip etmesi gerçeğinde yatar. Bu, Marks'ın adalet düşüncesinde kök bulan, herkesin toplumun kaynaklarına eşit erişim hakkına sahip olduğu eşit hakka dayanır.

2. Kapitalizmin sömürüye yol açan ($s/v > 0$ rasyosunu bir sömürü belirleyicisi kılan) arka plan kurumlarının ana özelliklerini hatırlayalım. Bunlar basit bir biçimde üretim araçlarının özel mülkiyetini elinde tutma imtiyazlarıdır. Şöyle ki:

- (a) Toplumsal fazlanın bütünü (fazla emek tarafından üretilen şeylerin toplamı) diğer (işçi olmayan) üretim araçlarına (yasal düzenin prosedürleri kanalıyla, adil sözleşmelerle vs.) sahip olan insanların eline geçer. Bu şekilde bu araçlara sahip olanlar bir sınıf olarak üretimin çıktısına sahiplerdir.
- (b) Üretim araçlarının sahipleri ayrıca firma ve endüstride emek süreci üzerinde zorba bir kontrol uygularlar. Yeni düzeneğin sunumu ve kullanımına, bölümlenmenin genişlik ve ayrıntılarına ve geri kalanlara karar verenler işçiler değil onlardır.
- (c) Üretim araçlarının sahipleri aynı zamanda yeni yatırımın yönetim ve akışını belirlerler: her firma bireysel olarak (rekabeti hesaba katarak) fazla sermayelerinin uzun vadeli kârı vs. maksimize etmek üzere nereye yatırılması gerektiğine karar verirler. Bu şekilde bu sınıf (bir bütün olarak, ama müştereken olmaksızın) toplumsal fazlanın yaratılması için kullanımı ve ekonominin büyümesinin oranını belirler.

3. Bu yüzden nihayet Marks bu imtiyazların, özgürce birleşmiş üreticiler toplumunun elinde olduklarında ve herkesin anladığı ve herkesin katılabildiği çerçevede kamusal ve demokratik

bir plan kanalıyla uygulandıklarında sömürü diye bir şey olmadığını düşünür. Ne de ideolojik bilinç ya da yabancılaşma söz konusudur. Bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumu “teori ve pratik birliği”ni başarırlar.

Bunu başka bir şekilde ortaya koyarsak, bu toplumun kendi toplumsal dünyalarının, kamu ekonomi planında ifade edildiği haliyle paylaşılan anlayışı onların toplumsal dünyalarının doğru bir tasviridir. Bu ayrıca adil ve güzel bir dünyanın tasviridir. Bu, bireylerin özgürlük ve kendini geliştirme gibi, kendi gerçek insancıl ihtiyaçlarını, aynı zamanda herkesin toplumsal kaynaklara eşit erişim hakkına sahip olduğunu kabul ederek yerine getirdiği bir dünyadır.

VI. Tam Komünizm: Sosyalizmin Üstün Geldiği İlk Sorun

1. Şimdiye kadar, bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumu ideasını incelerken amacım, kamusal ve demokratik olarak ulaşılmış, tamamen anlaşılabilir ve herkesin katıldığı bir ekonomi planını düşüncesinin Marks açısından önemini vurgulamak oldu.

O, bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumu böyle bir planı takip ederse ideolojik bilincin yok olacağı ve yabancılaşma ile sömürünün ortadan kalkacağına inanıyordu. Bir teori ve pratik birliği varlığını sürdürür: yaptığımız şeyi neden yaptığımızı anlarız ve yapmakta olduğumuz şey özgürlük koşullarında doğal güçlerimizi hayata geçirir. Komünizmin ilk aşamasında –geleceği takip ederek bu aşamayı “sosyalizm” olarak adlandıralım– yine de hâlâ doğuştan gelen yeteneklerin eşitsizlikleri ve emeğin

tüketim eşyalarında dayanıklılığı ve yoğunluğuna göre ödüllendirilmesi gerçeği nedeniyle eşitsizlikler vardır. Bu eşitsiz yeteneklerin ödüllendirilmesi sosyalist sömürü olarak adlandırıldı.*

Ayrıca emeğin bölünmesi de Marks'ın belirttiği haliyle (*Gotha*, Tucker, s.531) hâlâ varlığını sürdürür, sadece komünist toplumun daha yüksek aşamasında geçerlidir –yine geleneği takip ederek buna da “komünizm” diyelim– emeğin bu bölünmesi üstün gelir. Marks öyle görünüyor ki, bu iki kusurun, eşitsizlik ve emeğin bölünmesi kusurlarının, tam olarak, kapitalist toplumdan beri süregelen bir mücadelenin ardından ortaya çıkan bir toplumda, ilk aşamadaki sosyalizm durumunda kaçınılmaz olduğunu düşünür.

Buradaki amaçlarımızı göz önüne aldığımızda, Marks'ın kamusal ve demokratik bir ekonomik plan ideasını kabul edeceğim. Ayrıca, onun böyle bir planın ideolojik bilinci, yabancılaşma ve sömürünün yanı sıra saf dışı bırakacağı düşüncesini de kabul ediyorum. (Yukarıda Roemer tarafından tanımlandığı haliyle sosyalist sömürünün varlığı için yarattığı olasılık hariç olmak üzere.) Kamusal ve demokratik bir ekonomik plan ideası konusunda pek çok zorluklar bulunur ve Marks söz konusu detayları aşırı derecede belirsiz bırakır. Bunu gelecekte ele alınacak bir problem olarak bırakır. Bu zorlukları tartışmayacağım. Bunun yerine, bizim Marks'ın adalet hakkında düşünceleriyle ve onun liberal gelenek eleştirileriyle ilgili endişelerimize daha yakın olan birkaç başka problemi ele alacağım.

2. Sosyalizmin ilk kusuruyla, “doğal imtiyaz” olarak sonuçlanan eşit olmayan bireysel yeteneklerin sonucu olan tüketim ürünlerinin paylaşımındaki eşitsizlikle başlıyorum. *Gotha*'daki şu pasajı hatırlayalım (Tucker, s.530–531):

* bkz. John Roemer, *Value, Exploitation, and Class* (New York: Horwood, 1986), s.Pargrf. 77f.

“Eşit hak... ilke olarak hâlâ burjuva hakkıdır.”

“Eşit hak hâlâ ... burjuva bir sınırlama tarafından lekelenmiştir.”

“Üreticilerin hakları tedarik ettikleri emekle orantılıdır.”

“Eşitlik [uygulamada] eşit bir standarda, emeğe dayanır.”

“Ancak bir insan bir başkasına fiziksel ya da zekâ yönünden üstünse aynı zamanda daha çok emek tedarik eder.”

“Eşit hak, eşit olmayan emek için eşit olmayan bir haktır.”

“Eşit olmayan bireysel yetenek ve bu yüzden eşit olmayan verimlilik kapasitesi doğal imtiyazlar [olarak kabul edilir].”

“Bu yüzden bu içeriği yönünden bir eşitsizlik hakkıdır, her hak gibi.”

“Üstelik, [bazılarının daha büyük aileleri ve başka ayrı sağlam hakları vardır].”

“Tüm bu kusurları engellemek için, hak, eşit olmak yerine eşitsiz olmak zorundadır.”

3. Marks bu eşitsizliği komünist toplumun ilk aşamasında kaçınılmaz bir şey olarak kabul ediyor görünür. Şöyle der: “Hak asla toplumun ekonomik yapısından ve bu nedenle bu koşula bağlı kültürel gelişiminden daha yüksek olamaz.” (*Gotha*, Tucker, s.531) Bu yüzden, ekonomik koşulların değişmesi için beklemeliyiz.

Fakat neden sadece koşulların değişmesini beklemeliyiz? Neden, örneğin, Fark İlkesi* gibi bir ilke benimseyen toplum, değişik vergiler vs. dayatmasını ve bir işin daha büyük gelirin

* Fark İlkesi toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin iki koşulu karşılamak için olduğunu belirten tarafsızlık olarak adaletteki adaletin iki ilkesinden ikincisinin ikinci parçasıdır: ilki bunlar tüm adil fırsat eşitliği koşullarında açık olan görev ve pozisyonlara ilişiklerdir; ikincisi toplumun en avantajlı üyelerinin en büyük çıkarları olacaktır. Rawls, *Restatement*, pp. 42f.

daha az geliri olan işlerin avantajlarına göre teşvikler düzenlemesin. Bunu düşünmemiş olması Marks'ın adına sadece bir gözden kaçma mı?

G. A. Cohen'i takip ederek, diyelim ki, Marks aşağıdaki şekilde tanımlanan, bizim liberal görüş olarak adlandırabileceğimiz bir şeyi kabul ettiğini söyleyelim:

- (a) “Her insan kendi kişiliğinde ve yetkilerinde kendisinin tam mülkiyetine sahiptir ve bu yüzden her insan, başka birinin kendi üzerinde sahip olduğu mülkiyet haklarını ihlal etmemek şartıyla kendisinde beğendiği şeyi yapmak için ahlaki hakka sahiptir.”

Bu yüzden,

- (b) “eziyet çekmek pahasına başka birine yardım etme ceza mecburiyetine tabi tutulamaz, ta ki bunu yapmak için bir sözleşme yapmadıkça.”

Bu durumda (b)'yi teklif etmek (a)'nın sonucu olarak görülür.*

4. Yine, Cohen'i takip edersek, ekonomik özgürlük ilkesi şu şekilde tanımlanır: “insanlar olmayan verimli kaynaklara dayanarak bir başkasıyla birleştirilebilir... ilkeler”—toprak, madenler ve doğa güçleri. Bizim muhafazakâr özgürlükçülük olarak (Robert Nozick'in *Anarchy, State and Utopia*'daki tanımı) adlandırabileceğimiz şey, “bu kendi mülkiyetine sahip insanların benzer şekilde dışsal doğa kaynaklarının eşit olmayan

* G. A. Cohen: “Self Ownership, Communism, and Equality,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 64 (Supplement), 1990, pp. 1f.

miktarlarını kazanmak üzere güçlü haklara sahip olmalarını ekler. Muhafazakâr ekonomik özgürlükçülük tam tersine, ham dışsal kaynakların paylaşımına dayanan siyasal ve toplumsal eşitliktir: Henry George, Leon Walras, Herbert Spencer ve Hillel Steiner bu pozisyonda yer alırlar.”*

Marks’ın her ne kadar bu şekilde ortaya koymayacak olsaydı bile sol ekonomik özgürlükçü olduğunu söyledim. Fakat bu, onun birkaç açıdan söylediklerine uyan bir görüştür:

- (a) Öncelikle, bu, incelemiş olduğumuz üzere onun kapitalizm eleştirisine uyar. Bu eleştiri kapitalistlerin tüm üretim araçlarına sahip olmaları açısından sömürüyü temel alır. Şimdi, Marks’ın düşüncesine göre herkesin bu kaynaklara eşit erişim hakkına ve bu kaynakları kullanma hakkına sahip olduğunu belirtmişim. Sömürünün köklerinde yer alan şey üretim araçlarının sınıf tekelidir.
- (b) Marks daha iyi doğuştan yetenek sahiplerinin daha büyük tüketim paylarını bu daha az yetenek sahibi olanların refahına katkı sunacak şekilde kazanmalarının gerektiğini öne sürmez. Herkesin dışsal doğal kaynaklara eşit erişim hakkına dayanırsak, kimse kimseye gönüllü olarak yapmak istediğinden başka bir şey borçlu değildir. Bu daha az varlıklı olanlar dışsal kaynaklara erişimden yoksundurlar; yani doğuştan gelen yetenekleri daha azdır.
- (c) Bu tavır, Marks’ın *German Ideology* kitabında sergilediği düşüncesinde yer alır. Bu, insanlara başkalarına yardım etmelerinin söylenmesi gibi bir şey değildir; ya da insanlar üzerinde kültürlerine göre değişik görevler ve zorunluluk

* A.g.e s.118.

etkisine sahip değildir. Daha çok, böyle bir ahlaki öğretimin olmadığı bir toplumdur, insanların çıkarlarının birbirleriyle ciddi çatışmalara girmediği ve yapacak şuuruları olduktan sonra galebe çalan emeğin bölünmesiyle baş edebilecekleri bir toplumdur (*The German Ideology*, Tucker, s.160).

Buradan vardığım sonuç Marks'ın fark ilkesini ve benzer ilkeleri reddedeceğidir. Cohen'in ortaya koyduğu gibi, o, komünizmi, zorlamanın olmadığı, radikal siyasi ve toplumsal eşitlik olarak düşünür –toplumun kaynaklarına eşit erişim. Bu sonucusu kimsenin kendisini sadece başkalarının refahına katkıda bulunacak şekilde kullanıma sunmaya zorlanamayacağı anlamına gelir. Bu zora başvurma olurdu. Bu öteki insanların kendi güçlerini nasıl kullanacakları konusunda –tümüyle sol ekonomik özgürlüğün eşit erişim hakkı ilkesine dayanmasını onaylayarak– bazı insanlara (yardım edilenlere) haklar tanıma anlamına gelirdi. Öte yandan, zaman içinde arka planda, Fark İlkesi gibi ilkeleri veya benzeri önlemleri, adaleti sağlamak için uygulamamız gerektiğini düşünüyorum.

VII. Tam Komünizm: Emeğin Bölünmesinin Üstün Gelmesi

1. Emeğin bölünmesinin üstün gelmesini mümkün kılan şey nedir? Ancak öncelikle, emeğin bölünmesi konusunda kötü olanın ne olduğudur? Pekâlâ, pek çok şey, *Alman İdeolojisi* kitabındaki çok iyi bilinen pasajda listelenenler şunlar: "... emeğinin

paylaşımı ortaya çıkar çıkmaz her insan kendisinin zorlandığı ve kaçamadığı özel, biricik aktivite dünyasına sahip olur. O, eğer geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa, bu durumda [bu aktivite dünyasında] kalmalıdır; kimsenin bir biricik aktivite dünyasına sahip olmadığı ancak her birinin istediği herhangi bir dalda yetenekli olduğu komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler ve böylece benim bugün bir şey ve yarın başka bir şey yapmamı, nasıl ki aklım varsa, mümkün kılar.” (Tucker, s.160).

2. Marks açısından bu komünizm tanımını çekici kılan özellikler nelerdir? İlkın, “nasıl ki aklımız varsa” bunu yapabiliriz. Aktivitelerimiz başka herkesin aktiviteleriyle uyum halinde ilerler. Mutlu olduğumuz şekilde yaparız, onlar da mutlu oldukları şekilde yaparlar ve işleri birlikte yaparız. Fakat ahlaki kısıtlama ya da ahlaki zorunluluk asla söz konusu değildir; hak ve adalet ilkeleriyle sınırlanmak diye de bir şey yoktur.

Komünist toplum hak ve adaletin ve ahlaki zorunluluk anlamının günlük farkındalığının kaybolduğu bir toplumdur. Marks’ın görüşüne göre artık komünist toplumun toplumsal role ihtiyacı yoktur ve toplumsal rol diye bir şeye de sahip değildir.

3. Marks’ın başka bir etkileyici özelliği, her birimizin dilersek değişik güçlerimizi gerçekleştirebilecek ve insan aktivitelerinin tam alanıyla meşgul olabilecek olmamızdır. Hepimiz –istersek– insan olanaklarının her türünü sergileyen her alanda başarılı bireyler olabiliriz. Bu onun, emeğin bölünmesinin üstesinden gelme anlamındaki rolüdür.

Müzisyen olsaydık orkestradaki tüm enstrümanları çalmak isteyebileceğimizi düşünün. (Bu abartılı görünürse, o zaman orkestranın insan aktivitelerinin alanı temsil ettiğini düşünün.) Öte yandan, Wilhelm von Humboldt tarafından belirtilen ve A

Theory of Justice, §79, not 4'deki orkestra analogisiyle daha ileri düzeyde açıklanan çelişik bir düşünce var. Bu [toplumsal birlik] ideası, bir emek bölünmesiyle birbirimizin tüm insani yeteneklerini gerçekleştirmede işbirliği yapabilmemiz ve dahası müşterek bir aktivitede hep birlikte zevk almamız vasıtasıyla gerçekleşir.

Bu farklı bir düşüncedir: emek bölünmesini aksi durumda ulaşılamaz olanı mümkün kılan ve belirli koşulların sağlanması –zorlanmış ve ayrıcalıklı olmaması– koşuluyla kabul edilebilir olarak görür, ki bunlar da Marks'ın itiraz ettiği şeylerdir. Ancak bu Marks'ın düşüncesi değildir. Onun düşüncesi bizim yetenekli bireyler olmamız ve başkalarıyla birleşmemizin sadece böyle yapma yönünde bir bilince sahip olduğumuzda söz konusu olmasıdır. Bu düşünce kişinin daha önce açıklandığı gibi kendi mülkiyetine sahip olması düşüncesiyle tutarlıdır ve bu bir hak ve adalet anlamının farkındalığı tarafından kısıtlanmaz.

4. Emegın bölünmesinin üstün gelmesini mümkün kılan şey nedir? Bunu sağlayan özü itibariyle üç şeydir:

- (a) Üretim araçlarının gelişmesinin sonucu olan sınırsız bolluk.
- (b) Emegın yaşamın birincil ihtiyacı olması: insanların çalışması gerekir ve çalışmaya teşviklerle ikna edilmeleri artık gerekmez.
- (c) Emek ayrıca çekicidir de (b)'nin bir boyutu olarak anlamlı iştir.

Marks'taki iki pasaj özellikle bu açıdan ilintilidir. *Gotha*'dan (Tucker, s.531; McLellan, s.615) alınan bir pasajda Marks şunları anlatır: sadece komünizmin daha üst aşamasında,

“burjuva hakkının dar ufku” (daha önce tartıştığımız eşitsizlik) aşılır. “Zihinsel ve fiziksel emek arasındaki antitez, yok olmuştur.” Emek “sadece bir hayat aracı olmamış ama hayatın birincil ihtiyacı olmuştur” ve Toplum pankartına şu ifadeyi yerleştirir: “Herkesten yeteneğine göre ve herkese ihtiyacına göre!”

Capital, Cilt III’den (Tucker, s.441) alınan öteki pasaj “sadece gereklilik tarafından belirlenen emeğin bulunduğu ve dünyevi düşüncelerin son bulduğu yerden başlayan” özgürlük ülkesiyle ilgilenir.

5. “Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre” kaidelerini nasıl yorumlamalıyız? Sanırım bu bir adalet kaidesi ya da bir hak ilkesi değildir. Kısaca komünizmin daha üst aşamasında ne yapıldığına ve olayların nasıl gerçekleştiğine göre doğru olan betimleyici bir kaide ya da ilkedir.

VIII. Komünizmin Üst Aşamasında Olan Bir Toplum Adaletinin Ötesinde midir?

1. Pek çok insan komünizmin adaletinin ötesinde bir kurum olduğunu söylemek istedi. Fakat bu hangi anlamda doğru? Yanıt, komünist toplumun hangi boyutunu dikkate aldığımızı göre değişir. Komünizmin radikal siyasi ve toplumsal eşitlikçiliğe eşit olduğunu hatırlayın. Bu düşünce hâlâ geçerlidir ve şunları kapsar:

* Bu kaide, Louis Blanc’in, *Organization of Work*, 9. Basım (Paris, 1850) çalışmasına ekli bölümden alınmıştır.

- (a) Herkesin toplumun üretim araçlarına eşit erişim ve bu araçların eşit kullanımı için sahip olduğu eşit hak.
- (b) Herkesin ekonomi planını oluşturan kamusal ve demokratik prosedürlerde başkalarıyla birlikte eşit rol alma hakkı.
- (c) Kimsenin yerine getirmek istemediği –benim varsayımıma göre– yapılması gerekli işi, böyle bir iş varsa (böyle bir işin varlığına yüksek ihtimal tanıyarak) yapmada eşit paylaşım.

Dolayısıyla ürünlerin paylaşımı biz eşitliği adil olarak kabul edersek adildir. Dahası, herkesin kaynakların kullanımı ve demokratik kamu planlamasına eşit katılım hakkına riayet edilir, böyle bir planlama gerekli olduğu sürece. Öyleyse bu anlamda –bu adalet ideasıyla– komünist toplum kesinlikle adildir.

2. Fakat başka bir anlamda, komünist toplum, adaletin ötesinde görünür. Yani, tam olarak tanımlandığı haliyle adaleti başarırken, bunu insanların hak ve adalet duygularına hiç güvenmeksizin yapar. Komünist toplumun üyeleri adalet ilkeleri ve erdemleriyle –yani, adalet ilkeleri ve erdemlerine göre hareket etme yaradılışıyla– hareket eden insanlar değildir. İnsanlar adaletin ne olduğunu bilebilirler ve atalarının da bir zamanlar adalete göre hareket ettiklerini hatırlayabilirler; fakat adalet konusunda tasalı bir ilgi ve adaletin neyi gerektirdiği konusunda çekişmeler insanların ortak yaşamlarının bir parçası değildir.

Bu insanlar bize yabancıdır; onları tasvir etmek zordur.

Yine de adalete bu ilgisizlik Marks'ı çekmiş bir özelliktir. Kendimize bunun gerçekten çekici bir özellik olup olmadığını sormalyız. Bunun nasıl bir şey olduğunu anlayabilir miyiz?

Mill'in *On Liberty*, III:9'de söylediklerini düşünelim;* Marks'ın sınırsız bolluk düşüncesini ütopyacı bulup reddetmek kolaydır. Fakat adaletin gözden kaybolmasının arzulanırlığı meselesi çok daha derin bir mesele olarak yüzeye çıkar.

Bana göre bu hem bu şekilde hem de bir uygulama meselesi olarak arzulanmayan bir şeydir. Adil kurumlar sanırım kendiliklerinden ortaya çıkmaz, bir derece vatandaşların tam olarak bu kurumların kendileri bağlamında öğrenilmiş bir adalet duygusuna sahip olmalarına dayanır; her ne kadar tabii ki tek başına bu duyguya dayalı olmasa da. Adalet endişesinin bulunmaması da aynı şekilde arzulanmaz, çünkü bir adalet duygusuna sahip olmak ve bunun kapsadığı her şey, insan yaşamının, diğer insanları anlamının ve onların haklarını kabul etmenin parçasıdır. Bir bilince sahip olarak, başkaları hakkında kaygılanmadan ya da başkalarının haklarının farkında olmadan hareket etmek, düzgün bir insan toplumunun temel koşullarının farkında olmaksızın yaşanan bir hayat olurdu.

* Mill bunun “[kendilerinde bireysel olanı] işleyerek ve bunu başkalarının hakları ve çıkarları tarafından dayatılan sınırlarda açığa çıkararak insanların temaşanın soylu ve güzel bir nesnesi haline gelmesi olduğunu...” belirtir. “İnsan doğasının daha güçlü tiplerinin başkalarının haklarını gasp etmelerini engellemek üzere gerekli olduğu ölçüde çok kısaltma ekarte edilemez... Başkaları uğruna adaletin bükülmez kurallarının kabul edilmesi, başkalarının amaçları için başkalarının iyiliğini düşünen duyguları ve kapasiteleri geliştirir.”

Son Sözlür

Marks'ın görüşünde yer alan, bir özgürce birleşmiş üreticiler toplumunun –onun adlandırdığı gibi– kendi türlerine ait yaşamlarını sürdürmeleri düşüncesindeki merkezi noktayı, herkesin anladığı ve herkesin katıldığı kamusal ve demokratik olarak ulaşılmış bir ekonomi planına göre açıklamaya çalıştım.

Toplum kendisini bu şekilde yönetirse, ideolojik bilinç kaybolur ve yabancılaşma, sömürü kalmaz. Bir teori ve pratik birliği vardır: hepimiz yaptığımız şeyi neden yaptığımızı anlarız ve doğal güçlerimizi de özgürlük koşulları altında hayata geçiririz. Toplum boyutunda bir kamusal ve demokratik ekonomi planı, Marks'ın düşüncesinde çok derin köklere ve kökten sonuçlara sahiptir. Bunu görmek, özellikle de komünizmin yıkılması bizi kolaylıkla bu bağlantılara tepeden bakmaya ve tam da demokratik ekonomi planı düşüncesinin güvenilmez olduğunu düşünmeye kışkırttığı şu günlerde önemlidir. Her ne kadar bu düşünceyi reddedebilecek olsak da bu düşüncenin sosyalist gelenekte neden merkezi bir yere sahip olduğunu ve bizim için taşıdığı önemi idrak etmeye çalışmalıyız.

EKLER

HENRY SIDGWICK ÜZERİNDE DÖRT DERS

JOSEPH BUTLER ÜZERİNE BEŞ DERS

DERS TASLAĞI

İNDEKS

HENRY SIDGWICK ÜZERİNE DÖRT DERS (Sonbahar 1976, 1979)

Ders I Sidgwick'in Etik Metotları

I. Giriş Yorumları

1. Hume üzerine ilk derste faydacılığın tarihsel geleneğinin aşağı yukarı 1700'den 1900'e kadar yayıldığı şeklinde bir yorum yaptığımı hatırlarsınız. Ve bu gelenek içinde "klasik çizgi" olarak adlandırdığım şey Bentham, Edgeworth ve Sidgwick tarafından temsil edilir. (Buna "BES çizgisi" diyelim.) Sidgwick'in *Etik Metotları* (1. basım, 1874; 7. ve son basım, 1907) bu doktrin en iyi düzenlenmiş ve tümüyle felsefi ifadesidir (Kitap. I, Bölüm. 9; Kitap. II, Bölüm. 2; Kitap III, Bölümler 13 & 14; Kitap IV, tümü) ve bu tarihsel gelişme aşamasını sonuçlandırdığı söylenebilir. Bentham ve Edgeworth'un her ikisi de matematiksel yorumun konusu olan keskin ve kesin bir kavram olarak faydanın klasik ilkesine yönelik temel düşüncelere katkıda bulunmak açısından Hume'un toplumun mutluluğu ve gereklilikleri olarak daha gevşek fayda kavramının tersine daha orijinaldir; her ne kadar Hume'un aklı başında izleyici bakış açısına dayanan açıklamasını bir şekilde zorlarsak, klasik ilkeye doğal

bir geçişin bu açıklamada örtük olarak bulunduğunu görsek de. (bkz. Hume Ders II ve aşağıdaki tartışma.) Sidgwick'in özgünlüğü ahlak felsefesinin kavramının kendisinde yatar: bu felsefe nedir, nasıl yapılır ve gibi.

2. Üç faydacı yazarı –Hume, Sidgwick ve J. S. Mill– düşünürken ilk anda fayda kavramına odaklanıyoruz ve bu kavramın nasıl tanımlanıp anlaşıldığına dikkat ediyoruz. Hume'de, Sidgwick'de (ya da BES'de) ve J. S. Mill'de oldukça farklı üç fayda kavramı bulacağız.

Hume, Ders II'de akli başında izleyici* bakış açısına dayanan açıklamasına baktık, bunu yaparken amacımız şunları görmektir:

- Hume bu bakış açısının rolünü ahlaklılığın psikolojik ve doğacı açıklamasında nasıl anladığı
- ve
- Hume'un *Treatise*, *Enquiry* ve "İlk Sözleşme"de kullandığı ve Locke'un *Toplumsal Sözleşme* kriteriyle, her ikisi de normatif ilkeler olarak kullanıldıklarında açık bir zıtlık sergilemediğini gördüğümüz kavramdan daha keskin (daha kesin) bir fayda kavramına ulaşmada sezgiye dayalı bir yöntemi kapsayıp kapsamadığı.

Böylesi doğal ve sezgici bir yöntemin aşağıdaki şekilde bulunabileceği düşüncesini savundum.

- (a) Hume'un ahlaki onaylamaların ve onaylamamaların doğal insan duygularıyla –doğamızın orijinal (ve doğaya içkin) tutkularıyla– yani, sevgi ve kin ile süreklilik arz ettiği düşüncesini

* "Akli başında izleyici" terimi için bkz. *Treatise on Human Nature*, Kitap. III, Pt. III, Kısım. 1, ¶14.

benimsiyoruz. Ya da *Enquiry*’de insanlık ilkesiyle (iyilik-severlikle) süreklilik arz eder.

- (b) Bu onaylamalar ve onaylamamalar akli başında izleyicinin bakış açısında hayat bulan insanlık ilkesinde kurulur. Bu konuda, *Enquiry*, Kısım VI.’ün, Hume’un şunları söylediği önemli 5. Paragrafını not edelim: “Aklın aynı, doğuştan gelen yetenekleri [karakter niteliği] her durumda ahlak duyarlılığı ve insanlık duyarlılığı açısından kabul edilebilirdir; aynı huy, bir duyarlılığın ve başka bir duyarlılığın yüksek derecelerinde elverişlidir ve amaçlardaki aynı değişim, bu amaçların daha yakın yaklaşımları ya da alakalarıyla bir duyarlılığa ve öteki duyarlılığa canlılık kazandırır.”

Hume şöyle devam eder: “Bu yüzden felsefenin tüm kuralları açısından bu duyarlılıkların köken açısından aynı [demek istediği, *artık* köken itibariyle kendilerinde aynı olduklarıdır] oldukları sonucuna varırız; çünkü, özel, hatta en ince duyarlıklar aynı kanunlar tarafından [ve aynı derecede] yönetilir ve aynı amaçlar tarafından harekete geçirilir.”

- (c) O zaman bu varsayımları karşılaştırılabilir ahlaki yargılar sunmak için birleştirecek, akli başında izleyici bakış açısından bizim bir kurumu ya da nitelikler dizisini eğer bu kurum daha çok mutluluk üretiyorsa (ya da üretmek için tasarlanmış görünüyorsa) bir başkasından daha güçlü, daha yüksek bir dereceye kadar onayladığımızı söylemek doğaya aykırı değildir. Daha fazla mutluluk duyarlıklarımıza daha çok canlılık kazandırır. Ve böylece Bentham–Edgeworth–Sidgwick’in faydayı tanımladığı yoldayızdır.

Bu daha keskin kavramın Hume’da bazı belirtileri mevcuttur ancak çok değil. *Enquiry*’de bir yerde “malların bilançosu”na değinir

(App. III); başka bir yerde ise eksilen marjinal fayda ilkesinin bir farkındalığını sergiler: mükemmel eşitliğin elverişsizliği tartışmasında. (Kısım III, par. 25, s.194’de) Fakat esasen, daha keskin kavram BES çizgisini beklemelidir. Bu kavramı “daha keskin” olarak adlandırırken, felsefi konuşarak her şeyin daha keskin kavramı düşünmüş olmasının daha iyi olduğunu ima ediyor değilim. Yine de bu, diğer görüşlerle daha açık bir zıtlık oluşturur ve bu bir kazanımdır: şimdi, en azından, faydacılık ve toplumsal sözleşme geleneği arasındaki farklılıkların bazılarının nerede yattığını daha net görebiliyoruz. Bu bizim Sidgwick’le meşgul olmamız için kışmen bu keskinliği ve açıklığı yakalar.

3. Felsefi bir çalışma olarak *The Methods of Ethics*: bu kitabı, şüphesiz birazcık eksantrik olarak, hem felsefi bir çalışma olarak hem de ayırt edici tarihsel bir değere sahip olması açısından önemli bir kitap olarak görüyorum.

(a) Öncelikle, kitap Oxford ve Cambridge’in İngilizce felsefi geleneğe serbestçe ve ciddi olarak yeniden girmesinin sembolüdür. Bütün bunların ne kadar taze olduğunu hatırlayın; aşağı yukarı 1870’e dayanıyor olabilir. Sidgwick, 1869’da Otuz Dokuz Madde’ye katılmaya ve Trinity College’deki bilim kariyerini terk etmeye direnerek bu süreçte rol aldı*. Bu, Sidgwick’ten önce hiç önemli bir üniversite figürü olmadığı anlamına gelmez: çünkü vardı, örneğin, F.

* Otuz Dokuz Madde İngiltere Kilisesi’nin 1563’te ortaya koyulan başlıca itirafıydı ve 1571’de Anglikan Meclisi tarafından onaylandı. Bu maddeler büyük çapta Lutherci Augsburg İtirafı’nı (1530) ve Württemberg İtirafı’nı (1562) temel alıyordu. Bunlar geleneksel Üçlü Hristiyan doktrinlerini, İsa’nın Bedeni’ni (hem insan hem kutsal bir varlık olmasını) ve insanın günahkâr bir varlık olduğunu onaylarlar ve kaderle gerekçelendirme, Kutsal Yazılar ve sadece iki kutsal varlık vurgularındaki karakter göz önüne alındığında Protestan’dırlar ya da “Reform geçirmiş Katolik.” bkz. Stephen Sykes ve John Booty, eds., *The Study of Anglicanism*(New York: Fortress Press, 1988), pp. 134–137. (e.n.)

D. Maurice, Whewell ve John Grote; ama bunların tümü Anglikan'dılar ve (Hume, Bentham, Mill vb. temsil ettiği) faydacılıkla deneyciliği reddediyorlardı. Burada denebilir ki, onlar faydacılığa karşı çıkmaya adanmışlardı çünkü faydacılığı kendi dini kanılarıyla tutarsız görüyorlardı. Bunda bu itibarla bir kötülük bulunmuyor; fakat bu, üniversitede bulunmanın bir koşulu olduğunda, tablo değişir.

(b) *The Methods of Ethics*, klasik faydacı doktrinin en açık ve en kolay anlaşılabilir formülleştirilmesidir. Bu klasik doktrin, toplumsal ve bireysel eylemin nihai ahlaki sonucunun duyarlı insanların mutluluğunun en büyük net toplamı olduğunu kabul eder. Mutluluk, hazzın acıya aşkın net dengesi tarafından (olumlu ya da olumsuz olarak) belirlenir ya da Sidgwick'in tercih ettiği şekilde söylersek, kabul edilemez bilince aşkın olan kabul edilebilir olanın net dengesi olarak. Sidgwick'in yaşadığı dönemde tam olarak önceden gösterilmiş olan klasik doktrin, Bentham'ın çalışmaları ve bu çalışmaların sonradan gelen yazarlar üzerindeki geniş çaplı etkisi nedeniyle uzun süre aşinalık hissedilen çalışmalar olmuştur. *Methods of Ethics*'i bu kadar önemli kılan, Sidgwick'in diğer klasik yazarlara göre bu doktrinin karşılaştığı pek çok zorluğun daha çok farkında olmasıdır ve Sidgwick bu zorluklarla, katı doktrinden, örneğin J. S. Mill'in yaptığı gibi asla ayrılmazken, tutarlı ve derinlikli olarak baş etmeye girişir. Sidgwick'in kitabı bu yüzden sıkı kurallara dayalı klasik çalışmaların felsefi olarak en engin olanıdır ve kitabın bu gelenek dönemine bir nihayet kazandırdığı da söylenebilir.

(c) *Methods Of Ethics* başka bir nedenden dolayı da önemlidir. Ahlak felsefesi alanında (İngilizce) yazılmış gerçek anlamda akademik ve hem yöntemi hem de yaklaşımının ruhu

açısından modern olan ilk eserdir. Ahlak felsefesini başka bir bilgi dalı olarak görür. Ahlak kavramlarının, tarihsel olarak ve güncel değerlendirme açısından en önemlileri olan kavramlardan başlayarak sistematik ve karşılaştırılabilir bir incelemesini sunmayı üstlenir. Sidgwick bu incelemeyi üstlenir, çünkü klasik doktrinin (ve aslında başka bir ahlak kavramının) makul ve tatmin edici bir gerekçelendirilmesinin başka şekilde sunulamayacağını düşünüyordu. Ve sağlamayı umduğu, böyle bir gerekçelendirmeydi. Bu sonuca göre Sidgwick ana ahlak kavramlarını üçe indirgemeyi dener: egoist hazcılık, sezgicilik ve evrensel hazcılık (klasik faydacı doktrin). Etiğin konusunu ve sınırlarını Kitap I'de tasvir ettikten sonra, peşinden gelen üç kitap, yukarıda bahsedilen bu kavramlarla ilgilenir, her ne kadar evrensel hazcılığın Kitap III'ün sonunda sezgiciliğe üstün bir kavram olarak açıklanmış ve tartışılmış olduğu gözlemleniyor olsa da. Sezgiciliğe üstün olan evrenselci hazzın sistematik gerekçelendirmesi Kitap IV'de sunulur. Sidgwick'in devam etmesini ve evrenselci hazzın aynı zamanda egoist haza da üstün olduğunu ileri sürmesini bekliyoruz, çünkü onun felsefi ve ahlaki görüşleri önceki düşünceye yakındır. Fakat bunu yapamayacağını anlar. Hazcılığın iki biçiminin de eşit olarak çok dikkatli formüle ettiği makul gerekçelendirmenin standartlarını karşılayabileceğine inanır. Sidgwick şaşkınlık içinde, pratik aklın kendisine dayalı olarak bölünecek gibi görüldüğü sonucuna varır ve bu bölünmenin nasıl tasarlanacağı ya da tasarlanıp tasarlanamayacağı onun bir problem olarak bıraktığı, etik üzerine bir eserde değil, fakat biz doğru ve yanlış inançlar

kriterini genel olarak inceledikten sonra ele alınacak bir konudur.

- (d) Method of Ethics'te bizi şimdilik kaygılandırması gerek-meyen iki ciddi kusur vardır: (i) karşılaştırmaların biraz dar bir aralığını ele alır ve bence bir ahlak kavramının birkaç temel boyutunu ihmal eder; (ii) Sidgwick, Kant'ın başlı başına incelenmeye değer doktrinini ayrı bir ahlak kavramı olarak görmede başarısız olur. Yine de, Sidgwick sezgiciliğin tam ve iyi yapılmış geniş kapsamlı bir karşı-laştırmasını kesinlikle sunar.
- (e) Sidgwick'in özgünlüğü, onun ahlak felsefesi konusunun kavramında ve ayrıca herhangi bir belirli ahlak kavramının makul ve tatmin edici bir gerekçelendirmesinin, felsefi ge-lenekteki daha belirgin ahlak kavramlarının tam bilgiye ve sistematik karşılaştırmaya dayanan kıyaslamasına göre iler-lemesi gerektiği görüşünde yatar. Methods of Ethics temel bir eserdir, çünkü ahlak felsefesinin bu kavramını gizli bir hünerle ve gerekli ayrıntıların tam bir hâkimiyetiyle geliştiren ve gerekli ayrıntıların tam bir hâkimiyetiyle geliştiren gösterir. Klasik faydacı doktrinin doğru bir anlayışı ve bilinçli bir değerlendirmesine –ki bu, günümüz ahlak felse-fesiyle hâlâ yüksek düzeyde ilgilidir– en iyi, Sidgwick'in tezinin dikkatli bir incelenmesiyle başlanabilir.

Eserin akademik doğası ve hiç kuşkusuz Sidgwick'in tarzının belirli özellikleri eseri anlaşılması zor kılıyor; kolaylıkla sıkıcı ve yorucu görülebilir ancak akademik çalışmaların sıkıcı olması nadir bir durum değildir, en ön sırada eserler durumunda bile insan düşüncelere uyum sağlamadığı ve kitaba yeterince hazırlanmadığında durum budur. Başka türlü nasıl olabilirdi? Bu

yüzden benim işim *Methods of Ethics* kitabını ve arka planını size yeterince anlatmak, ki siz de en azından tartışmaya katılabilecek bir pozisyonda olasınız. Onu eğlenceli bulmazsınız. Bir kerede anlamak, bir kenarda kalsın.

4. Sidgwick'in Yaşamı: Sidgwick'in tüm yaşamı Kraliçe Victoria (1837-1901) dönemine denk düşer: 31 Mayıs 1838'de dünyaya gelmiştir ve 28 Ağustos 1900'de ölmüştür. İyi bir tabut imalatçısı olan bir insanın torunudur, babası Trinity College'e devam etmiştir ve Anglikan bir rahip olmuştur ve sonra Yorkshire, Skipton'daki gramer okuluna öğretici olarak atanmıştır. 1841 yılında ölmüştür.

Henry Sidgwick, Rugby'e devam etti, ardından 1855'te Trinity'e gitti ve burada öğrenci olarak parlak parlak bir kariyerin ardından 1859'da yine Trinity'nin öğretim üyesi oldu. (Bu sırada 21 yaşındaydı.) Sidgwick 1869'da (31 yaşındayken) öğretim üyeliğinden dini şüpheleri nedeniyle istifa etti; öğretim üyesi olmak hukuken İngiltere Kilisesi'nin Otuz Dokuz Madde bildirisine katılmayı gerektiriyordu.* Ona derhal Maddelere

* Takip eden yorumlar arasında Rawls'un, Sidgwick üzerine, onu öğretim üyeliğinden ayırmaya götüren düşünceler üzerine notları arasında yer alır. Bu yorumlar, J. B. Schneewind'in, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 48–52. (e.n.) kitabındaki tartışmasının izinden gidiyor görünür. "Sidgwick, 'Ethics of Conformity and Subscription' (1870) ile ilgili olarak: inancı bir topluluğun ilerlemeci üyelerinin bu topluluk için görevi, ortaya çıkan muhalif görüşler nazarında nedir? Sidgwick insanın iki şeytan arasında seçim yapması gerektiğini düşünür: doğruculuğun ve mutlak değişmezliğin kaybı. Burada şu koşullarda hangi şeytanın eksiltilebileceği konusunda biraz samimiyetsizlik olduğu kabul edilmeli: (1) bu sebeple maksimum düzeyde olan bir samimiyetsizlik var; (2) muhalifliğin açıkça beyan edilmesini teşvik ediyoruz. Sidgwick'in makalesinin üç ana özelliği: (1) ideal topluma değil fiili uygulamaya gerçekçi bir değer kazandırılmasıdır. (2) İki görev çatıştığında nasıl hareket edeceğimize karar vermede bize rehberlik eden açık sağduyu kuralları mevcut değildir. Örneğin, insanın seçilmiş kilisesine karşı doğruculuk görevi ve sadakat görevi. (3) Zorluklar ve çatışmalar faydacı ilkeye bir tür başvuruyla çözülür."

katılmasını gerektirmeyen yeni bir pozisyon verildi ve Maddelere katılımı gerektiren kanun feshedildiği zaman yeniden öğretim üyesi olarak atandı. Sidgwick, 1883’de, 45 yaşındayken (F.D. Maurice’in halefi olan Birks’in peşinden) Knightbridge Profesörü (Cambridge Üniversitesi’nde felsefe kıdemli profesörlüğü) oldu. Başka hiçbir yerde öğretmenlik yapmadı. William James onun 1900 yılı için Harvard’a gelmesini istedi, fakat Sidgwick bu fırsatı değerlendirmekle ilgilenmedi.

1876’da 39 yaşındayken sonradan başbakan olan Arthur Balfour’un kız kardeşi olan Eleanor Balfour ile evlendi. Cambridge’de kadınlar için ilk yüksek öğrenim yeri olan Newnham College’i kurdu.

Öğrencisi G. E. Moore, Sidgwick hakkında şunları söyledi: “Onun zekâsı –ki seviye yönünden dikkat çekicidir; iç-görüsünün taşkınlığındadır.”*

II. *Methods of Ethics*’in Yapısı ve İddiası

1. Muhtemelen *Methods of Ethics* konusunda not edilecek ilk şey, özel bir ahlak, felsefî ya da teolojik doktrinin avukatlığına soyunmamasıdır. Bu yönden bu kitaptan önce gelen çalışmaların çoğundan farklıdır; örneğin, Hobbes ve Locke, Bentham ve J. S. Mill gibi. Elbette ki bu, *Methods of Ethics*’in ahlak felsefesine

* bkz. J. B. Schneewind, *Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy*, pp. 15–17. Sidgwick’in etiği üzerine ikincil bir kitaba danışmayı isteyenler için, Schneewind’in kitabı çok tavsiye edilir. Sidgwick’in doktrin kapsamlı bir tartışmasını sunar ve bu doktrini İngiliz ahlak felsefesi tarihine yerleştirir.

başka bir bilgi dalı olarak yaklaştığını söylerken kastettiğim kısımıdır.

Fakat bundan da fazlası, Sidgwick'in, (*Methods of Ethics*, s. vii; bundan sonra *ME* olarak anılacaktır) kitabının ilk baskısına yazdığı Önsözdeki “–hem aleni hem örtülü olarak– genel anlamda insanlığın ahlak bilincinde bulunacak olanların, yapılması gerekenler konusundaki makul [ahlaki] kanıları edinmede geçerli farklı metotlarının tümünü incelemeyi (ve ben buna kıyaslama ve karşıtlıkları bulmayı da eklerim) amaç edindiği yorumunu da not edelim. Bu metotlar “bireysel düşünürler tarafından hem tek başına hem karma halinde geliştirildi ve bugünkü tarihsel haline getirildi.” (s.Vii) Sidgwick bu metotları “nötr bir pozisyondan ve mümkün olduğunca tarafsızca tasvir etmek ve eleştirmek (değerlendirmek) ister.” (s.Viii) Buradaki görevimiz bu nötr ve tarafsız pozisyonun ne olduğunu anlamaktır.

Bir “Etik Metodu” nasıl bir şeydir? Sidgwick bunu bireysel insanların ne yapması gerektiğini belirlediğimiz ya da insanların ne yapmaya hakları olduğunu ya da (özgür) gönüllü eylemle gerçekleştirilecek olanı aramak için belirlediğimiz bir rasyonel prosedür olarak tanımlar. (*ME*, s.1) “Bireysel insanlar” ifadesi, etiği Sidgwick'in hakkın ya da iyi yasaların ne olduğunu incelediğini belirttiği politikadan ayırır,* fakat bu ayırım bizim için önemli değildir, çünkü fayda ilkesi her ikisine de başvurur ve Sidgwick'in adalet tartışması gerçekten politikaya aittir.

Sidgwick'in verili her koşul altında (belirli bir değişimli kurum ya da alışkanlık vs. olan) bir şeyin olduğunu, bunun yapılmasının ya da (eğer mümkünse) meydana getirilmesinin bir

* “Politika... uygun anayasayı ve hükmedilen toplumların haklı kamusal idaresini belirlemek ister.” *ME*, s.1

hak ya da makul olduğunu: ve bunun ilke olarak bilinebileceğini varsaydığını not edelim. (bkz. *ME*, Önsöz, 1. basım. s.Vii) Ek olarak, Sidgwick rasyonel bir metodun doğru takip edildiğinde aynı sonuca ulaşmak üzere tüm rasyonel (ve makul) insanlara uygulanabileceğini düşünür. (cf. *ME*, 27, 33) Özetlersek, daima bir hak ya da en iyi karşılık vardır ve bu karşılık tüm rasyonel zihinler için aynıdır. Sidgwick için bu varsayım bilimin karakteristik özelliğidir ve hakikat arayışıdır; ahlak felsefesini ve etik inançları düzenlediğine inanır; bu, "... tüm zihinler için esasen aynı olan Hakikat kavramının kendisi, [ve ayrıca] benim kendi geçerliliğinde güvenimi zayıflatma eğilimine sahip olduğunu onayladığım başka bir mesele tarafından reddedilmesi." (*ME*, s.341)

Bu, neden apaçık bir işaretin yargıda genel anlaşma olduğunu açıklarken söylenir. Bu yüzden Sidgwick ahlak nesneliği tezini kabul eder.

2. Şimdi, Sidgwick'in aklındaki etik metotları tarihsel doktrinlere yerleştirilmiş şu prosedürlerdir: Rasyonel sezgiciliğin değişik biçimleri ve ahlak duygusu görüşleri; mükemmeliyetçilik ve faydacılık ve böyle doktrinlerin parçalarını içerdikleri sürece toplumsal sözleşme doktrinleri. Sidgwick ayrıca rasyonel egoizmi de bir etik metodu olarak kapsam içine alır.

Sidgwick'in bu metotların kendilerine ve metotlar olarak pratik sonuçlarına değil, farklılıklarına konsantre olmak istediğini not edelim. Etikte ilerlemenin ve metotları tarafsız bir merakla incelemenin önünde bir bariyer olarak gördüğü ahlak yönünden gelişme arzusunu bir kenara bırakır. "Yapmamız gerekeni belirlemenin doğru metodunu bulup benimsemeyi, belirli etik öncüllerle başlarsak basit anlamda hangi sonuçlara, hangi kesinlik ve

doğruluk ölçüsünde rasyonel olarak ulaşılabileceğini düşünme”yi (ME, Önsöz, 1. basım, s.viii) bile göz ardı etmek ister.

Bu ifade, Sidgwick’in görüşünü doğru bir şekilde betimlemekten uzaktır, çünkü o, rasyonel bir etik metodunun belirli kriterlere yanıt vermesi gerektiğini söylemeye hazırlanır; bu kriterler göreceğimiz üzere farklı metodların değerlendirilebileceği nötr bakış açısı olarak hizmet eder. Bununla birlikte, değişik etik metodlarını tarafsız bir bakış açısından düzenleme ve karşılaştırma arzusu *Methods of Ethics* kitabının önemli bir özelliğidir.

Bu özelliğin ima ettiği şey *Methods of Ethics*’i klasik faydacılığı gerekçelendirme amacı olarak görmememiz gerektiğidir. Bu Sidgwick’in ayan beyan tercih ettiği ve onun en güçlü şekilde içine çekildiği doktrindir. Fakat ME’nin sonunda faydacılığın, nötr bir bakış açısından görüldüğünde, rasyonel bir etik metodu kriterlerini sezgiciliğin bir formuna göre fazlasıyla geçerken ve bu yüzden sezgiciliğe üstün gelirken yine de klasik faydacılığın ve rasyonel egoizmin her ikisinin de bu standartları aynı derecede geçtiğini kabul etmeye zorlandığını düşünür. Sidgwick, pratik hayat söz konusu olduğunda kendi içinde akıl çatışması gibi görünen tatsız sonuçla karşılaşır.

3. ME’nin yapısı aşağı yukarı aşağıda belirtildiği gibidir: (Bunu elden geçireceğim, ki siz de Adalet ve Sidgwick’in iddiasındaki Kısım 5’i bir bütün olarak kendi uygun bağlamına yerleştirebilesiniz.)

(a) ME 4 Kitaba ayrılır.

Kitap I: başlangıçtaki meseleleri ele alır: etiğin ve ahlak yarısının tanımları, etik ilkeler ve metodlar; özgür iradenin tanımı

ve etikle ilişkisi; arzunun, hazzın ve sezgiciliğin vs. egoizmin ve kendini beğenmenin tanımları vb.

Kitap II–Egoizm: Sidgwick temel olarak kökten ayrı, rasyonel egoizm, sezgicilik ve faydacılık şeklinde sadece üç etik metodu bulunduğu karar verdiği için, bunların sistematik bir karşılaştırmasını ve tanımlamasını sunmak üzere yola çıkar. Kitap II rasyonel egoizme adanmıştır.

Kitap III–Sezgicilik: (Kitap I’in 8. Kısımı ile birlikte) sezgiciliğin değişik türlerini kapsar ve aynı zamanda sezgiciliğin bir metot olarak zayıflıklarına dikkat çeker ve klasik faydacılığın üstün olduğu şeklindeki gelecek tartışmayı hissettirir. Özellikle sağduyu ahlaklılığı yorumu üzerine olan Kitap III, Kısım 11 ve ardından Felsefi Sezgicilik üzerine olan Kısım 13 ve En Büyük İyilik üzerine olan Kısım 14’e bkz.

Kitap IV–Faydacılık: Faydacılığın klasik ilkesinin tanımlanmasıyla başlar. Kısım 1 nötr ve tarafsız bakış açısını ya da etik metotlarının değerlendirilebileceği tartışmayı sunar. Kısım 2 fayda ilkesinin kanıtlanmasını ele alır; Kısım 3 sağduyu ve faydacılık arasındaki ilişkiyi inceler ve sağduyunun bir bakıma bilinçsiz faydacılık olduğunu iddia eder. Kısım 4-5 faydacılık metodunu sergiler: Kısım 6 üç etik metodu arasındaki ilişkileri tartışır ve “pratik aklın düalizmi” açmazıyla son bulur.

- (b) Açık konuşmak gerekirse, Methods of Ethics tartışması klasik faydacı doktrini gerekçelendirmez, her ne kadar Sidgwick’in açıkça güçlü bir şekilde yatkın olduğu görüş olsa da. Faydacılık sonuçta sezgiciliğe Kitaplar III-IV’de üstün gelirken, faydacılık ve rasyonel egoizm arasında bir bağ olmasıdır: yani, her ikisi de eşit miktarda rasyonel bir

etik metodunun nesnel kriterlerini tatmin eder. Bu kaba şaşırtıcı sonuca Kitap IV'ün son kısmında ulaşılır; bu yüzden biz, Sidgwick'e göre, pratik aklın düalizmine sahibizdir ve görüş alanında hiçbir nesnel ayırım bulunmaz.

Böylece bu yapıdan ve taslaktan da açık ki, Sidgwick kendi nesnellüğünde başarısız olur. Bir anlığına, ana etik metotlarını doğru olarak betimleyip karşılaştırdığı konusunda tatmin olurken, ortaya çıkan sonuç, bu metotların en azından ikisi –rasyonel egoizm ve faydacılık– onun şimdiye dek anlatabildiği kadarıyla, böylesi herhangi bir metodun rasyonel ve nötr testlerini eşit oranda geçmesidir. Bu yüzden onun başlangıçtaki *nesnellik* varsayımı –daima doğru bir yanıtın bulunduğu şeklindeki tez– sorun yaratır. Teolojik bir varsayım üzerinden bir çıkar yol önerir ancak bu bizim incelemek için zamanımızın olmadığı bir konudur. (Doğru olamayacağına ikna olunabilecek olsa da bu konunun, incelenmeye değer olduğuna inanıyorum.)

4. Bu noktada bahsetmem gereken (daha sonra konumuzla ilgili olacak şey), öncelikle, Sidgwick'in ana etik metotlarını tarihsel öneme sahip olan ötekileri incelemeksizin sadece üç indirgemesidir: rasyonel egoizm (Kitap II); sezgicilik (Kitap III) ve faydacılık (Kitap IV) –şüphesiz ki, durum böyle değildir. Bu yüzden mükemmeliyetçilik sezgiciliğe indirgenir ve Kant'ın doktrini Sidgwick'in terminolojisindeki biçimsel eşitlikçilik ve dürüstlük ilkesine. (cf. *ME*, s.379) Bu benim görüşüme göre çok küçük bir karşılaştırma aralığıdır: Kant'ın doktrininin ya da buna benzer bir görüşün, kendine özgü bir etik metodu olduğunu görmediği için kusurludur ve *Theory of Justice* böyle bir görüştür. Ayrıca, onun, mükemmeliyetçiliği sezgiciliğe yanlışlıklar

benzettiğini düşünüyorum. Sidgwick'in karşılaştırma aralığındaki bu uçurum onun kapsamlı düşüncesinin bir zayıflığıdır.

İkincisi, Sidgwick'in kendi etik metotları betimlemesinde, ahlak kavramının belirli önemli boyutlarını kapsam içine alırken yanlış yaptığına inanıyorum ancak bu nokta üzerinde fazla durmayacağım.

5. Etiğin Rasyonel bir Metodunun Genel Kriterleri:*

Sidgwick'in "keyfi" olarak (tanımlara başvurulmuş bir olarak) sınırlamalar (istisnalar ve nitelikler) içeren tanımların "ilkenin apaçıklığını yıkan" şeyler olduğunu; "ve yakından incelendiğinde bizim onu ast olarak görmemize neden olduğunu" söylemek istediği (Kısım 5'in) 293. sayfasındaki dipnota dikkatinizi çekerim. Şimdi buradaki arka planda olan şey Sidgwick'in Rasyonel Etik Metodunun birinci ilkeleri için kriterler düşüncesidir: Söz konusu kriterler ise şunlardır:**

(a) Öncelikle, Sidgwick bir etik metodunun birinci ilkelerinin şu koşulları karşılaması gerektiğini kabul eder: (i) En az diğer ahlak prensipleri kadar *kesin*, (ii) diğer ilkelere *üstün sağlamlıkta* olmalıdırlar; (iii) *gerçek anlamda apaçık* olmalıdırlar ve sağlamlıklarını ya da kanıtlarını başka hiçbir ilkeden türetmemelidirler;

dahası:

(b) Bu tür her ilke (iv) kendi kendini sınırlamalara, istisnalara ya da kısıtlamalara maruz bırakmadıkça hiçbir sınırlama, istisna ya da kısıtlama içermemeleri anlamında tamamen

* Burada, Sidgwick'in prosedürünü ve iddialarını yorumluyorum, fakat özellikle bkz. Kitap IV:2.

** Burada *Methods*, III, Kısım. 11 ve IV, Kısım. 2 ve Schneewind Kısım. 9-10'a bakmalısınız.

rasyonel olmalı; yani, ilkenin kendisinin sonucu olarak ortaya çıkmalı ve açıklanmaz hükümler olarak basitçe ilişti-rilmemiş olmalı. (cf. *Methods of Ethics*: 293n. “keyfilik” tanımı)

Ek olarak.

(c) (v) Birinci ilkeler tâbi olan ilkeleri ve standartları (ve alt düzey ahlak hükümleri ve inançlarını) bütün ve uyumlu, key-fi unsurlardan uzak bir şema içinde organize etmek amacıyla kontrol etmeli, düzenlemeli ve sistematik hale getirmelidir. Bu gereklilik bir başkasıyla bağlantılıdır: yani (vi) birinci il-keler fiili haklılığı belirleyen (saptayan) ve salt ilk bakıştaki haklılığı belirlemekle kalmayan bir etik metodu tanımlama-lıdır (vii) –birinci ilkeler her şeyin dikkate alındığı doğru bir yargıyla sonuçlanmalıdır ve aynı şekilde bizim rasyonel dav-ranmamıza olanak sağlamalıdır– dolayısıyla ilk ilkeler anla-şılmaz ya da şüpheli, özensiz ve muğlak olmamalıdır ve son olarak (viii) bir ilk ilke önceden düşünülmüş yargılarımızı uygun bir şekilde doğrulayan bir ilke olmalıdır.

Sidgwick’in adalet açıklaması (Kitap. III, Kısım 5) adalet il-kelerinin hiçbirinin sağduyuda bulunmadığını, bu kriterleri kar-şılamadığını ve dolayısıyla ast ilkeler olduğunu göstermek üzere tasarlanmıştır. Onun Kitap III. Kısım 5 boyunca adalet üzerine tartıştığı, özellikle son üç koşuldur, (d)-(f), her ne kadar bu ki-tapta ilk üç koşul da bulunsa da. Sidgwick’in adalet açıklaması-na gelecek derste döneceğiz.

Ders II

ADALET VE KLASİK FAYDA İLKESİYLE İLGİLİ OLARAK SIDGWICK

I. Sidgwick'in Adalet Açıklaması

1. Sidgwick'in sağduyuda bulunan, uzun ve özenli, değişik yazarlar tarafından iyi niyetli ve rasyonel ilk ilkeler olarak formüle etme çabasıyla elden geçirilen sezgici ilkeler açıklamasının bir parçası olarak Kitap III, Kısım 5'teki adalet açıklamasını okumalısınız. O, bu ilkeleri incelemesinin her durumda, biz onları uygulamaya dökmeye çalıştığımız zaman bu ilkelerin şüpheli ve belirsiz olacaklarını ve değişik istisna ve kısıtlamaların konuları olduğunu gösterdiğine inanır, ki bu istisna ve kısıtlamalar, ilkelerin kendi başlarına bu istisna ve kısıtlamaların hiçbir mantıklı temelini açıklamalarını içermemesi anlamında keyfidir. Dolayısıyla, Sidgwick bu ilkelerin iyi niyetli rasyonel ve nesnel ilk ilkeler olamayacağını sonucuna varır. Bu kısıtlama ve koşulları açıklayan *başka* ve daha yüksek kontrol sağlayan ilke ya da ilkeler olmalıdır. Ve baştan sona bu *daha yüksek ilkenin* fayda ilkesi *olması gerektiğini* ima eder (ve genelde imalardan fazlasını yapar). Tüm bunlar tabii ki, doğru ya da gerçek bir yanıt olduğu ve (aklı takip edersek) bu yanıtı bilebileceğimiz ve üzerinde anlaşabileceğimiz varsayımına dayanır.

2. Sidgwick adalet kavramını üç vesileyle ele alır: en dolusu, *Methods*, Kitap III'ün Kısım 5'inde yer alır; sonraki Sidgwick'in Kitap III, Kısım 11, sayfalar 349-352'deki "Sağduyu Yorumu" çalışmasında sunduğu Kısım 5'in özetidir ve son olarak, Kitap IV. Kısım 3, sayfalar 400-448'de bir değerlendirme vardır.

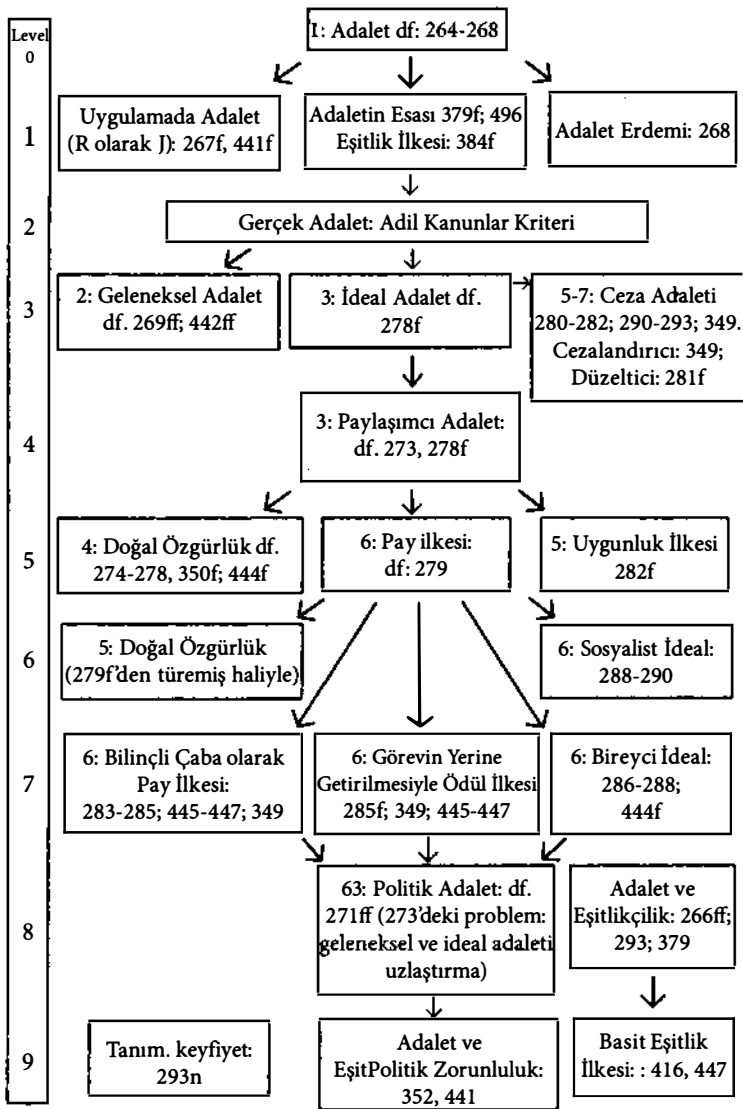
Sidgwick bu tartışmaların farklı amaçlarını aşağıdaki şekilde açıklar. Kitap III'ün Kısım 5'inde amaç, "Sağduyunun hükümlerinin fiiliyatta neler olduğunu tarafsız olarak saptamak"tır (*ME*, s.343); Kısım 11'deki "Yorum"da amaç "bu açıklamaların [örneğin sağduyu hükümlerinin] nereye kadar Sezgici Hakikatler olarak sınıflanabileceğinin iddia edilebileceğini sormaktır. (*ME*, s.343) Kitap III'ün Kısım 3'ünde amaç, adalet kavramlarını tanımlayıp belirlerken uygulamada ortaya çıkan zorluklarla ve iki anlamlılıklarla vs. baş ederken sağduyunun, bir bakıma, bilinçsizce faydacı olduğunu kanıtlamaktır, çünkü fayda ilkesine doğal olarak ve sadece ima yoluyla da olsa başvurulabilir. (Sidgwick'in insanlığın sağduyusu tanımlamalarından biri şudur: "genel olarak insan kitlesi tarafından ahlak yargılarının [insanın] temel almaya hazırlandığı şeyle ilgili ifade edilen" şey; *ME*, s.343). Öyleyse bu değişik türdeki adalet açıklamaları biraz tekrara dayanır, belirlenmiş amaçları farklıdır ve aslında Sidgwick'in gözlemleri aynı değildir ve birbirlerine bir dereceye kadar eklenirler.

3. Kısım 5'in aşağı yukarı bir taslağı şu şekildedir:

- (a) 1'de (*ME*, sayfalar 264-268) Sidgwick adalet, aklımızda kanunlarla (cf. Adalet yönetimi) bağlantılıyken, yasal olanla tanımlanamayacağını kabul eder, çünkü kanunlar adaletsiz olabilir. Yine, adalet, kanunların çerçevesinde ve

infazlarda keyfi eşitsizliklerin yokluğunu içerip ima ederken, adalet, salt bu ikisi değildir.

- (b) 2’de (sayfalar 268-271) Sidgwick kendisinin “*geleneksel adalet*” olarak adlandırdığı şeyi tartışır, yani şunu: (1) sözleşmelerin yerine getirilmesi ve kuşkuyla yer bırakmayan anlaşmalar ve (2) tesis edilmiş uygulamalar ve toplum kurumlarından doğal olarak ortaya çıkan beklentiler. Bununla birlikte, ikincisini yerine getirme görevi açık olarak tanımlanmamıştır; ne de bu beklentilerin ne kadar ağırlığa sahip olmaları gerektiği nettir.
- (c) 3’de (sayfalar 271-274): Toplumsal düzenin kendisi *ideal adalet* standartlarına göre adil olmayan bir şekilde düzenlenmiş olabilir. Fakat bu standarda dair farklı içerikleri söz konusudur.
- (d) (4)’de (sayfalar 274-278): Bir görüş, özgürlüğün mutlak sonuç olduğudur: ancak ideal bir kavramı bu temel üzerinde ayrıntılandırma girişimi, başa çıkılmaz zorluklarla karşılaşabilir.



Şekil 8. Sidgwick'in adalet açıklamasının şeması,
Methods, Kitap. III, Kısım. 5

- (e) 5'te (s.278-283): Ne de özgürlüğün gerçekleştirilmesi, ortak ideal adalet kavramımıza karşılık verir, ki doğrusu bu payın karşılığı verilmelidir.
- (f) In 6'da (s.283-290): Fakat bu ilkelerin benzer şekilde kullanılması, payın farklı yorumlarını onayladığı için çok kafa karıştırıcıdır: örneğin, pay bilinçli çabayla ya da yapılanan (ya da hizmetin) değerine göre hesaplanmalıdır: dahası, uygunluk ilkesi çetrefilli bir unsurdur.
- (g) 7 (s.290-294): Benzer olarak, cezai adaleti tanımlamada *haksız* payla ilgili zorluklar vardır. Sidgwick kendi sonuçlarının bir özetiyle sonlandırır (s.293–294).

II. Klasik Fayda İlkesinin Beyanı

Sezgisel olarak, söz konusu düşünce net haz dengesini acı üzerinde maksimize etme düşüncesidir.

1. İlke oldukça genel olarak tüm konulara uygulanır: durumlar ve uygulamalara, bireysel eylemler ve karakter hususiyetlerine vs. ve hem ideal hem ideal olmayan tüm koşullara. Böylece: kurum ya da eylemin vs. haklı olduğu her verili durumda ya da eğer koşullarda gerçekleştirilebilir tüm uygulanabilir alternatifler arasında bulunuyorsa yapılması gereken, bu maksimize eden şeydir:

$$\sum a_i u_i = a_1 u_1 + a_2 u_2 + \dots + a_n u_n \quad (u_i\text{'s'nin çizgisel bir toplamı})$$

ai 's'nin gerçek rakamlar olduğu yer (ai 's'nin ağırlıkları) ve ui 's her birey (I) için faydayı sunan gerçek rakamlardır (hazzın acı üstündeki net dengesi), uzay ya da zamanda vb. pozisyonları ne olursa olsun etkilenen her bir bireyle ilgili söz konusu olan kurum ya da eylemlerin tüm sonuçlarını hesaba katan bu rakamlar yine de uzak gelecek için geçerlidir.

2. Söz konusu olan bireylerin aynı topluma ait olduklarını ve diğer tüm bireyleri bir kenara bıraktıklarını varsayan düşünceleri onarmak istersek: bu düşünceler yine de, hipoteze göre ulaşılabilecek gelecekteki m nesilleri için tüm kişileri kapsama aldığında dünya bir sonla karşılaşır. Söz konusu düşünce, faydayı geçmiş hariç tutarak bu esnek zamanda maksimize etmektir, çünkü mazi mazidir ve insan eyleminden etkilenmez.

3. Klasik doktrinde ağırlıklar ai all = 1, J. S. Mill'in söylediği gibi bu, ölçüm hazları ve acıları kavramı tarafından yoğunlukları ve dayanıklılıklarının sunduğu nesnel nicelikler olarak ima edilir. Hiçbir şeyin "mutluluk için eşit hak" kadar felsefi olmaması, Herbert Spencer'in aksine gereklidir (cf. J. S. Mill, *Utilitarianism*, Kısım 5: paragraf. 36, dipnot).

4. ui 's'ler belirtildiği gibi, her bir birey (I) için mutluluğun, zamanın (söz konusu kurum ya da eylemin etkilerinin olduğu zamanın) konuyla ilgili esnekliği üzerindeki net dengesini ölçen rakamlardır. Zamanın bu esnekliğinin, her biri $ui = uij, j = 1, \dots, q$ olan birim aralıklara bölündüğünü düşünebiliriz. Fakat bu sadece kırışıklıklardır, bu yüzden artık bu türden bir şey değildir. Nasıl ilerlediğini görebilirsiniz.

5. Temel nokta ui 's'nin sadece bir tür bilgi sunmasıdır: yani faydanın net dengesi, sadece haz ve acının kabul edilebilir ya da kabul edilemez bilincinin yoğunluğu ve dayanıklılığından itibaren,

bu deneyimlerin koşulları olan, bireylerin birbirleriyle nesnel ilişkilerinin herhangi birinden ya da haz ya da acıyı meydana çıkaran tatmin ya da tatminsizlik olan arzuların amaçlarından bağımsız olarak tahmin edilir ya da hesaplanır. Kendi başlarına, ikinci gaddarlık hazları cömertlik ve şefkatin hazlarıyla eşit olarak hesaplanır. Bentham'ın söylediği gibi: en uçta, raptiye şiir kadar iyidir (birinin birimi = ötekinin birimi).

III. Kişilerarası Fayda Karşılaştırmaları Hakkında Bazı Yorumlar (IP-Karşılaştırmaları)

1. Faydaların çizgisel bir toplamını maksimize etmek için her bireysel haz ve acıyı ve bu hazların, acıların hesaplandığı birimlerin farklı bireylerin aynı birimleri olduğunu eklemenin mantıklı olduğunu varsaymalıyız. Klasik doktrin kişilerarası karşılaştırmaların tam karşılaştırılabilirliğini varsayar: (a) bu mutluluk düzeyi karşılaştırılabilir ve (b) aynı birimlerde bulunur. Bentham-Edgeworth-Sidgwick çizgisi ayrıca bir doğal sıfırı varsayar, bu hazlar ve acılar arasındaki kayıtsızlık noktasıdır. Bu konularla ilgili olarak bkz. Sidgwick'in *Methods of Ethics*, Kitap. II, Kısım. 2.*

2. Klasik doktrin her bireyin kendi mutluluk düzeylerini içe bakış ve bellek temelinde hesaplayıp karşılaştırabileceğini varsayar: hazlar ve acılar, kabul edilebilir ya da kabul edilemezliklerine göre yargılandıkları deneyimlerle bilinen görünüşlerdir.

* Faydanın kişilerarası karşılaştırmalarıyla ilgili geniş kapsamlı bir tartışma için bkz. bu kitaptaki Sidgwick Dersi III (e.n.)

3. Tüm bireylerin istikrarlı olarak mutluluk düzeyleri arasındaki farkları sıralayabilmesinde olduğu gibi, aynı doğal sıfırı tüm bireyler için ve (Edgeworth'u takip ederek) mutluluk düzeylerinde tüm bireyler için ortak birim olarak aynı hemen-fark edilebilir farkın olduğunu düşünmek, gerekli kişiler arası karşılaştırmaların, şans ve riski içeren seçimlere dayalı olmaksızın mevcut olduğunu kabul eder. (Bu varsayımlar olağanüstü güçlüdür ve mantıksız görünürler; ancak bunu daha sonra geniş kapsamlı olarak ele alacağım.)

IV. Rasyonel Etik Metodunun İlk İlkesi Olarak Fayda İlkesinin Bazı Özellikleri

1. Klasik faydacılığın, Sidgwick'in, onun adalet tartışmasında (bir önceki dersteki tartışma) gösterildiği gibi sezgiciliğin kusurlarının üstesinden geldiğini düşünmesine neden olan bu özellikleriyle hassasiyetle ilgileniyoruz. Bu aklımızdayken öncelikle faydacılığın tek-ilke kavramı olduğuna dikkat edelim: İlk ilkelerin bir çatışması mümkün değildir çünkü böyle olan tek bir ilke vardır. Bu sezgiciliğe karşı bir kazanımdır.

2. Dahası, Sidgwick fayda ilkesinin üç apaçık (ya da görüldüğü kadarıyla apaçık) ilkenin sonucu olduğuna inanır: (a) Sidgwick'in esas itibarıyla Clarke (pp. 384f) ve Kant (pp. 385f) tarafından zaten formüle edilmiş olarak bulduğu eşitlikçilik (ya da dürüstlük) ilkesi (*ME*, pp. 379f); (b) Rasyonel Kendini Beğenme İlkesi (sıfır zaman tercihi) (s.381) ve (c) Rasyonel Cömertlik İlkesi (pp. 382f). Bu üç ilke yine de çatışmaz fakat birlikte tek fayda ilkesini yaratırlar ve apaçıklık kriteri, uygulamada bir rehberine sahip olma kriterinden vazgeçmeksizin karşılanır. (Bununla ilgili olarak bkz. Kitap: 5'teki Sidgwick üzerine olan Ders I.)

3. Sidgwick fayda ilkesinin keyfi istisnalar ya da kısıtlamalarla sınırlı ya da kısıtlı olmaması anlamında tamamen rasyonel olduğunu savunur; tam genellekle pratik düşüncenin tüm durumlarına başvurur; ikinci kuralların ya da “orta aksiyomların” (ME, sayfa350) kullanımı ilkenin kendisi tarafından ve böylece Ders I, Kitap: 5’te tartışılan kriteri karşılayarak açıklar.

4. Son olarak, fayda ilkesi sağduyu yargılamalarını uyumlu ve sistematik hale getirir ve bu yargılamaları anlaşılır ve tutarlı bir şekilde gerekçelendirir. (bkz., örneğin, Kitap III, Kısım 14’deki ideal değerler üzerine olan tartışma, ayrıca fayda ilkesi dışında hiçbir ilkenin bu yargılamaları düzenleyemeyeceğini belirten sonuç bölümü pp. 406f.) Aynı zamanda, bu ilke önceden düşünülmüş yargılarımız ve ayrıca ilkeleri düzeltir Kitap (5): (c): viii ayrıca karşılanır. Sidgwick bizim önceden düşünülmüş yargılarımızın (ya da bazılarının) ilk bakışta bir geçerliliği olduğunu varsayar ve bu şekilde bu yargılara düzen kazandırmak fayda ilkesinin daha ileri onaylanmasıdır. (bkz. Kitap IV, Kısım. 2, s.419–422.)

V. Sidgwick’in bir Örnekleme Olarak Doğal Özgürlük Eleştirisi

1. Kitap III’ün §4’ü, Kısım 5’te Sidgwick Özgürlük İlkesinin –insanların birbirlerine borçlu olduklarının tümü olan ilkenin, sözleşmelerden (bu sözleşmelerin zorlayıcılıkları da dahil olmak üzere) ayrı olmasının, müdahaleden kaynaklanan özgürlük olduğunu– etiğin rasyonel bir metodunun ilk ilkesi olamayacağını öne sürer. Bir kere (a) keyfi kısıtlamalar içerir: çünkü kendi

* Aksiyom: Kendiliğinden kabul edilen apaçık temel önerme. (ç.n.)

başına, çocuklara ve zihinsel olarak engellilere ve benzerlerine neden uygulanmadığını açıklamaz, fakat örtülü olarak başka bir ilkeyi yardıma çağırmalıdır; örneğin faydacı ilkeyi (ME, s.275).

2. Yine, (b) baskı dışındaki her tür rahatsızlıklara izin veren eylem özgürlüğü arasında olduğundan ya da tahminen tüm rahatsızlıklardan değil ama en azından belirli rahatsızlıklardan kaynaklanan özgürlüğü de kapsadığı için muğlaktır. Fakat bu iki kabul edilemez aşırılıklar arasındaki anlamı bulmak istersek, daha ileri bir ilkeye ihtiyacımız vardır, örneğin, yine, fayda ilkesi. (pp. 275f)

3. Eğer bu ilkenin kullanılmasıyla bir sosyal düzen mümkün olacaksa, Özgürlük İlkesi kişinin kendi özgürlüğünü sözleşmeyle sınırlamasına izin vermelidir. Fakat bu hakkın kendisi kişinin kendisini köle olarak satmasına neredeyse hiç izin vermediğinden sınırlanmalıdır; zira kişinin özgürlüğünü sadece Özgürlük İlkesinden kaynaklanan sözleşmeyle sınırlamak için uygun bir sınırlanmış hak türetmek imkânsız görünüyor. O zaman geçerlilik vb. yönünden üstün olabilecek ek bir ilkeye ihtiyacımız vardır. (s.276)

4. Maddi şeylere ve özellikle de toprağa el koyulması meselesine dönersek (ve burada Sidgwick'in aklında Locke var gibidir; yukarıdaki 1-3'de de muhtemelen Spencer'ı düşünür), o, özgürlük ilkesinin en iyi şekilde hiçbir el koyma olmaksızın gerçekleştirilebileceğini öne sürer. Eğer, tüm araziye el koyulmuş ve mülke bir tür miras düşmemiş bir toplum söz konusuysa, iddia bu toplumdaki herkesin yine de el koyma nedeniyle, el koymanın olmadığı durumdakinden daha varlıklı olduğudur, o zaman söz konusu görüş, özgürce müdahalenin tazmin edilebileceğidir. Ancak bu sonuç olarak başka bir ilkeye başvurmaktır ve aynı şekilde özgürlüğün gerçekleştirilmesi "dağıtıcı adaletin nihai bir sonucu" olamaz. (pp. 276ff)

VI. Fayda İlkesi Tanımıyla İlgili Daha İleri Konular

1. “En büyük niceliktekinin en büyük mutluluğu” ifadesi, gördüğü kadarıyla ilk olarak Hutcheson’un *Inquiry Concerning Moral Good and Evil*(1725) kitabında karşımıza çıkıyor: bkz. III, §8. Bu ifade, bazılarının ilkeyi saçma bulmasına neden oldu, çünkü maksimize edecek iki amacı vardı (mutluluk ve nicelik.) Fakat bu bir yanlış anlamadır: ilke, toplam mutluluğu maksimize etmektir ve bu, insanların sayısının yanı sıra (ki toplumsal politika şimdiye kadar bu sayıyı etkilemiştir) mevcut insanlar arasında ya da nesiller boyunca mutluluğun dağıtılmasına (ortalama değil) toplam faydanın ne olduğuna göre karar verilmesi anlamına gelir. Sidgwick bu konularda nettir: bkz. *ME*, pp. 415f (ayrıca bkz. *A Theory of Justice*, pp. 161ff.)

2. Fayda ilkesinin eşitlikçiliğe (faydanın eşit dağıtımını anlamında) hiç de ağırlık vermediğini not edelim: hesaba katılan tek şey toplam faydadır. Bu, ilkenin ek katkı doğası tarafından (*ui*'s'nin çizgisel toplamını maksimize etme) ima edilir. İlkenin faydaları çoğaltacağı söylendiyse eşitlik lehine bir atak olacağına dikkat edelim. Bu şekildeki matematiksel form zaten bir *etik* kavramını kapsamına alır; yani, dağıtım önemli değildir.

3. Uygulamada örneğin meşruiyete dayalı olarak faydacılık genelde insanların haz ve acı için benzer kapasiteleri olduğunu ve eksiltilmiş marjinal fayda ilkesinin şunu kabul ettiğini varsayar: Bu tümüyle mutluluk araçlarının dağıtımında *ceteris paribus** eşitliği ima eder.

* Diğer tüm unsurlar sabitken (ç.n.)

DERS III

SIDGWICK'IN FAYDACILIĞI (SONBAHAR 1975)

I. Faydacılığa Giriş

1. Daha önce de söylediğim gibi, faydacılık İngiliz ahlak felsefesinde süregelen en uzun (en eski) gelenektir. İngiliz ile kastettiğim şey şu: İngilizce dilinde yazılmış; önemli faydacı yazarların pek çoğu İskoçya'lıdır –Francis Hutcheson, David Hume, and Adam Smith– ve faydacılığın bu yüzyılda ABD'de de güçlü temsilcileri oldu. Sanırım, 18. Yüzyıl'ın ikinci çeyreğinden başlayarak faydacılığın İngiliz ahlak felsefesinde egemen hale gelmeyi az çok başardığını söylemek abartı olmaz.

Egemenlikle kastettiğim şey şu:

- (a) Temsilcileri arasında, sayıca ve entelektüel güç açısından, toplumsal sözleşme teorisi, idealizm, sezgicilik ve mükemmeliyetçiliğin de dahil olduğu başka herhangi bir ahlak felsefesi hattına üstün gelen yazarların olağanüstü bir diziliminin –Hutcheson, Hume, Smith, Bentham iki Mill, Sidgwick ve Edgeworth– bulunduğu sayılıyor. (Almanya, Fransa gibi kıta Avrupası'nın ahlak felsefesinden değil, İngiliz ahlak felsefesinden bahsettiğim unutulmamalı.)
- (b) Yine, diğer gelenekler ona bir alternatif oluşturmak üzere uğraşırken faydacılık şimdiye kadar felsefi çekişme sürecini, genelde başarıyla kontrol altında tutma eğiliminde

olmuştur. Sezgicilik ya da idealizm, faydacılıktaki değişik zayıflıkları saptamada başarılı olurken, en iyi faydacı yazarların sistematik doktriniyle karşılaştırılabilecek eşit bir sistematik doktrin formüle etmede ise çok başarılı değiller. 19. Yüzyıl Britanya İdealistleri arasında öne çıkan adlar Hamilton, Bradley ve Green iken aklımdaki sezgiciler arasındaki başlıcaları, Butler, Price, Reid ve Whewell'dir.

- (c) Üstelik, faydacılık toplumsal teoriyle çok yakın bağlara sahip ve önde gelen temsilcileri aynı zamanda başlıca politik kuramcı ve ekonomistlerdir. Şu çarpıcı gerçeği düşünelim: büyük klasik politik ekonomistlerin tamamı, her biri –Ricardo hariç– bir ahlak felsefesi geleneği olarak faydacılıkta eşit ölçüde önemli bir yere sahiplerdir! Söz konusu isimleri sıralamak gerekirse, 18. Yüzyıl: Hume, Adam Smith ve Jeremy Bentham.

19. Yüzyıl: James ve J. S. Mill, Edgeworth ve Sidgwick (son ikisi, ekonomi ve felsefeyle görece daha çok ilgililer ancak her ikisi faydacılıkla da ilgilenmişlerdir.) Sidgwick'in üçüncü kitabı, *The Principles of Political Economy* (1884, üçüncü basım 1901) faydacı refah ekonomisi üzerine ilkinde göre kısa bir tezdur.

20. Yüzyıl'da, Marshall ve Pigou'nun temsil ettiği faydacılık, ekonomi bilimi üzerinde diğer herhangi bir ahlak felsefesinden çok daha fazla etkili olmuştur; sadece 1930'larda klasik doktrinin başarısız olduğu kabul edilmiştir. Fakat bugün hâlâ pek çok ekonomist, faydacılığın çok genel bir biçimi adını verdikleri şeyi kabul eder. Bu konuda ayrıntılara daha sonra gireceğiz.

Dolayısıyla, faydacılığa özenli bir dikkat harcamak kesinlikle gerekli. Böyle etkili bir gelenek büyük bir hüner olmaksızın başarılamazdı.

2. Şimdi, modern zamanlarda faydacılığın başlangıcı hakkında birkaç kısa yorum yapalım. Modern İngiliz ahlak felsefesinin ve toplumsal teorinin başka pek çok dalında olduğu gibi şunu söylemek uygundur: faydacılık, Hobbes ile ve Hobbes'a tepki olarak başlar. Unutmamalıyız ki, Hobbes karşı konulamaz bir figürdür, coşkulu bir tarzı olan fevkalade bir yazar ve görünüş itibariyle alışılmışın dışında derin ve biraz korku verici ifade biçiminin, politik yaşam vizyonunun kusursuz bir formu. Hobbes şiddetli bir entelektüel reaksiyon uyandırır; bunu Hobbizm olarak görmek biraz tehlikeli ve bunun nedenlerini anlamak kolay, Hobbes modern sadakatsizliğin baş temsilcisiydi.

Hobbes ile birlikte Şekil 9'un sol sütununda gösterilen felsefi görüşleri aşağı yukarı benimsemiş olan Cudworth gibi geleneksel Hıristiyan ahlakçıları düşünün ve onu onunla karşılaştırın.

Bunu [Cudworth'un] Hobbes'u nasıl yorumladığıyla karşılaştırın (döneminin çoğunun yaptığı gibi; sağ sütün).^{*} Hobbes'un yaşadığı çağ için ne anlama geldiğini, Hıristiyan ahlak ve felsefe geleneğine uyguladığı şiddeti görmek için, Cudworth'un *True Intellectual System* (1671) (Kiliseden izin alınarak basılmış), (1678-yayın yılı) kitabından daha iyi bir kaynak bulunmuyor.

3. Bununla birlikte, önde gelen faydacıların Hobbes'a reaksiyonu tabii ki, Cudworth'un reaksiyonunda çok farklıdır. (Burada teolojik faydacıları –Gay, Paley, Austin– ve bazı ilahiyatçıları ya da Hutcheson ve Smith gibi deistleri –özel örnekler oldukları için– bir kenara bırakıyorum.) Onları Hobbes ile meşgul olmaya yönlendiren başlıca neden onun ateizmi değildir, eğer ateistse ya da materyalizmi, determinizmi ve bireyciliği de değil. Makul bir ölçüde, Hume, Bentham, iki Mill ve Sidgwick de bu düşünceleri

* John Passmore, *Ralph Cudworth*(1951), pp. 11f.

kabul ediyordu. Onların Hobbes'ta (ya da Hobbes'un demek istediği ya da temsil ettiği şeyde) reddettikleri daha çok şunlardı:

- Psikolojik egoizm doktrini ve etik egoizm doktrini.
- Politik otoritenin üstün güç tarafından meşru hale getirildiği düşüncesi (gerçi bunun Hobbes'un düşüncesi olduğu şüphe götürür) ya da üstün güç huzurunda yapılan anlaşmalarla meşru kılındığı ya da aslında toplumsal sözleşmeye ya da (genel anlamda) herhangi bir tür sözleşmeye hiç de dayanmadığı düşüncesi.

Etik görelilik tezleri.

Bu yüzden, klasik faydacılığın (Hutcheson-Hume'dan Sidgwick-Edgeworth'a uzanan yazarlar hattı) hemen hemen şu şekilde, yani Hobbes'a gösterilen reaksiyonda formüle etme girişimindeki gibi olduğunu düşünmek yararlıdır:

- (a) Politik otoritenin zeminlerine dair, gücü temel olarak değil ama ahlak ilkelerini temel olarak bir açıklama sunan ve görelilikçi olmayan, ne de psikolojik egoizme dayanan, ne de etik egoizmi esas alan bir ahlak ve politika kavramı. Aynı zamanda, klasik faydacılık, bir ahlak ve bir politika kavramının seküler olması gereken modern kültür devletinin koşulları olarak kabul eder, yani:
- (b) Klasik faydacılık, kutsal iradedeki ahlaki ilk ilkeleri temel almaz ve (geleneksek anlamdaki) deizmin reddiyle tamamen bağdaşır. Aynı zamanda şunlarla da bağdaşabilir: materyalizm,

determinizm, bireycilik ve aynı şekilde toplumsal teori ve doğal bilimlerin sonuçları olarak düşünölebilecek olanlarla.

Sözün kıyası: klasik faydacılık, modern koşullardaki seköler bir toplum varsayımı durumunda sistematik bir ahlak kavramı geliştirecek ilk gelenektir. Faydacılık görüşünü savunan yazarların çabalarının çoğu, geleneksel ahlak geleneğine karşı ve herhangi bir teolojik arka plandan uzak tamamen özgür politik kurumlar için ahlaki bir temel tesis etmeye adanmıştır; bu çaba seköler varsayımlarla ve modern dünyanın eğilimleriyle bağdaşabilir şekilde oluşturulmuştur.

Gerçek anlamda, makul politik kriter olarak iyi düzenlenmiş bir toplumu temel alan kavramın aynı düşünceye dayandığı dikkatinize çekecektir. Öyleyse şunu amaç olarak kabul edebiliriz: bunu geleneksel [teolojik] varsayımların yanlış olduklarını ima etmeksizin yapabiliriz. Bu, söz konusu [teolojik] temelin [eğer mümkünse] var olduğunu farz etmeyen bir ahlak doktrini geliştirmek için yeterlidir. Tartıştığımız tüm düşüncelerin bu arka plan amacını kabul ettiğini varsayacağım.

Cudworth	Hobbes
Deizm	Ateizm
Düalizm (akıl ve beden)	Materyalizm
Özgür irade (özgürlükçölük)	Determinizm
Örgensel devlet teorisi	Bireycilik
Sonsuz ve değişmez ahlaklılık	Etik görelilik

Şekil 9

II. Klasik Fayda İlkesinin Açıklaması (Sidgwick)

1. Sidgwick, *Methods of Ethics* Kitap IV. Kısım I'de bu ilkenin özenli bir açıklamasını sunar. Netleştirmek amacıyla birkaç yorum yaparak ana konuların üzerinden geçeceğim; faydacılığı (onun bazen dediği gibi “Univeralistic Hedonism”) (tarafsızlıkla) doğru kurumu ya da kurumların dizisini ya da (bireylerin) tarafsızlıkla doğru idaresini verili her koşulda kabul etmesinin her şeyi hesaba kattığımızda en büyük mutluluğu üreteceği etik kavram olarak tanımlıyorum. Ya da mutluluğun en büyük net dengesine (makbul duyguya) götüreceği kavram olarak.

Maksimize edilecek bu mutluluk özetinde kim olurlarsa olsunlar kurum ya da idareden etkilenen tüm bireyleri (kişileri) kapsama alacağız, (yani, mutlulukları olumlu ya da olumsuz etkilenenleri). Aslında, klasik faydacılar ilke olarak tüm hissedebilen varlıkları kapsamaması gerektiğini düşünüyorlardı ve bu yüzden tüm hayvanlar ya da haz ve acıyı deneyimleyebilen her şey. Bu duygular için kapasite ve sorumluluk kapsam içine alınmalarını gerektirir. Bu, faydacılığın daha sonra not edeceğimiz önemli bir boyutu; bir anlığına kurumların ve eylemlerin sonuçlarının insan bireylerle ve bireylerin arkalarından gelen nesillerle sınırlı olduklarını varsayalım.

Şeklen, faydacı ilkeyi şu şekilde yazabiliriz: u_1, \dots, u_n kurumlardan (ya da kurumlar sisteminden) ya da söz konusu eylemlerden etkilenen n bireylerinin faydaları olsunlar (rakamlar mutluluk derecesini temsil etsin): diyelim ki toplumdaki n bireyleri, her türlü (grup). a_1, \dots, a_n bu faydaların ağırlıkları olsun. O zaman ilke şudur:

$$\sum a_i u_i = a_1 u_1 + \dots + a_n u_n \dots\text{yi maksimize etmek}$$

Yani: doğru alternatif (kurum ya da eylem (ya da her neyse) bu işlevi maksimize eden uygulanabilir (mümkün) alternatiflerin dizisine ait olarak alternatiftir. (Bir an için ortada hiç bağ bulunmadığını varsayalım.)

Bu ilkenin etik egoizm olmadığı hemen ortaya çıkar: herkesin mutluluğu hesaba katılır ve bu mutluluğa bir ağırlık verilir (tüm $a_i > 0$ 'yı varsayarsak).

2. Bu noktada bu ilkenin çok önemli bir özelliğine dikkat edelim: *ui*'s'lar mutluluğun sayısal ölçütleridir ve Sidgwick açısından en büyük iyilik makul duygulardır ya da makul deneyimlerdir (ya da bilinçlerdir) (bu konuya daha sonra ayrıntılı olarak değineceğiz). Bunlar bu yüzden akıl durumlarıdır ya da boyutlarıdır ve bir bakıma doğrudan olarak içebakışla öğrenilirler: deyim yerindeyse (belirli bir zaman aralığında) *kendilerinde eksiksizdirler ve kendilerinde iyidirler* (ya da acı durumunda olduğu gibi, kendilerinde kötüdürler). Bu duyguların kabul edilmesi, hak ya da adalet vs. kavramını içeren hiçbir ilkeyi önceden varsaymaz ya da kullanmaz ya da bu duruma denk düşen başka hiçbir kavramı. Bu yüzden, klasik faydacılık, *bağımsız olarak* tanımlanan ve bir bakıma *diğer tüm ahlak kavramlarından önce* gelen ya da herhangi bir oranda hak ve adalet kavramlarından ve ahlaki erdem ve ahlaki değerden önce gelen bir mutluluk ve en büyük iyilik kavramını kullanır. Bu, *teolojik* kavramların karakteristiğidir ve aynı şekilde faydacılık da teolojik bir doktrindir.*

* Teolojik doktrinler ve sözleşme doktrinlerine karşıtlıkları üzerine bir tartışma için bkz. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, rev. ed., 1999), pp. 21–23, 35–36, 490–491, 495–496, (e.n.)

Öteki teolojik kavramlardan ayrıştığı yer –maksimize edilecek olanın iyi tanımıdır. Bu yüzden mükemmeliyetçilik belirli mükemmellik biçimlerini (insani ya da öteki mükemmeller) ya da bazı öteki değerleri maksimize etmemiz gerektiğini söyler: güzel şeyleri ya da dünyaya dair bilgiyi (ya da bundan dolayı ana yapısal parçaları vb.) ya da bunların bir karışımını.* (Bazen “ideal faydacılık” terimi bu bakış açısıyla kullanılır ancak bu bir yanlış adlandırmadır.) Mükemmeliyetçilik örnekleri mükemmeliyetçi değerlere ağırlık veren G. E. Moore’da, Hastings Rashdall ve diğer pek çok yazarda bulunur.

Fakat klasik faydacılık, iyiyi öznel olarak maksimize edilecek şey olarak tanımlar, yani, (insan) bireylerin makul duyguları ve deneyimleri (bilinçleri) koşullarında.

3. Bu iynin aşırı düzeyde dar bir tanımı gibi görünebilir. Bunu kullandım çünkü ilkin bu konuda belirli bir anlaşılabilirliğe ve basitliğe sahip ve ikincisi, Sidgwick’in (ve Bentham ile Edgeworth’un) görüşü ve Sidgwick bu konuda (daha sonra bahsedeceğim) birkaç ilginç iddiaya sahip. Onun görüşü katı klasik doktrinin en keskin ifadesidir ve bundan ayrılmayı amaçlayan tüm çabalara, özellikle de (sonra ilgileneceğimiz) Mill’in ve Moore vb.’nin çalışmalarına direnir.

Yine de, iyiliğin faydacı kavramının daha ayrıntılı yorumlanabilmesini; böylece hedonist olmayan insan çıkarlarının tatmini ya da yerine getirilmesi olarak; ya da rasyonelitenin belirli testlerine bunların diğer ahlak kavramlarını (haklar ve ahlaki değer, vb.) içermemesi koşuluyla tabi tutarak rasyonel (insan) çıkarlarının tatmini ya da yerine getirilmesi olarak daha ayrıntılı yorumlanabilmesini istersek; yani, insan çıkarları ya da arzuları-

* Mükemmellik İlkesi için bkz. *A Theory of Justice*, bölüm 50 (e.n.)

nın belirli uygun şekilde sınırlanmış düzeltilişlerine izin veririz (rasyonel tasarlama vb. yoluyla). Ya da daha genel olarak, iyiyi rasyonel bir yaşam planının başarıyla gerçekleştirilmesi olarak tanımlanan mutluluk şeklinde düşünebiliriz (yine, “rasyonel” olarak tanımlandığında).^{*} Faydacılık bu varyasyonları içerecek şekilde genişletilebilir ve doktrine yöneltlen pek çok yaygın itiraz bu faydacılık biçimlerine kıyasla mantıksız değildir. Örneğin Mill, kesinlikle, iyiyi (en azından) bu yöntem türüyle maksimize edilecek şey olarak kategorize etmek ister.^{**}

Faydacılıkta iyi tanımının çok önemli olan özelliği şudur: (a) iyiyi (hak ve ahlaki değer kavramlarından) bağımsız olarak tanımlaması ve (b) öznel olarak: iyinin (i) makul duygu (ya da bilinç) (haz) olduğu ya da (ii) insanların gerçek çıkarlarına göre belirlenmiş rasyonel bireysel çıkarların tatmini olduğu –(“rasyonel”in uygun şekilde sınırlanması koşuluyla) ya da (iii) rasyonel yaşam planlarının gerçekleştirilmesi (mutluluk) olduğu ve (c) bir anlamda bireyci olduğu: en büyük iyinin yalnızca bireysel kişilerin bilinçli deneyimine atfedilmesi ve başka nesnel ilişkileri hesaba katmaması. Her durumda, (d) söz konusu tanım, maksimize edilecek olan bu iyinin (bireylerin bu iyilerinin) toplamıdır. Muhtemelen bireyciliğin bu anlamı konusunda açık bir düşünceye ulaşmanın en iyi yolu bu tanımları öteki tanımlarla kıyaslamak anlamına geliyor.

4. Düzeltmelerin hoş görülebilir Varyasyonları: Klasik faydacılığın hoş görülebilir bir varyasyonu (ya da düzeltilmesi) kavramını daha ayrıntılı olarak açıklayalım: yani, bu kavramın amacı

^{*} bkz. Rawls’un bir kişinin ihtiyatlı rasyonalite koşullarında Aristocu İlkeyi hesaba kadar seçeceği rasyonel yaşam planı koşullarında iyiliği açıklaması için *A Theory of Justice, bölümler 63–66.* (e.n.)

^{**} bkz. faydacılığın hoş görülebilir varyasyonları üzerine olan bu ders için sunulan Ek.

nedir ve bu kavramı kullanarak biz ne demek istiyoruz? İlk amacına değinelim: “faydacılık” terimini aşırı düzeyde gevşek anlamda kullanma eğilimi var, ki faydacı oldukları söylenebilecek farklı tür ahlak kavramlarının belirgin biçimde farklı pek çok türü bulunuyor. Bu gevşekliğin talihsiz bir etkisi var: farklı ahlak doktrinleri yapısını örtbas ediyor ve her biri konusunda özel olanın hangisi olduğunu akılda tutmakta başarısız oluyoruz. Bu yüzden, tümü klasik faydacı görüşün karakteristik ya da özel yapısını paylaşan bu varyasyonları belirlemek için hoş görülebilir bir faydacılık varyasyonu kavramına ihtiyacımız var.

Şimdi, bu karakteristik yapı nedir? (a) Bu, öncelikle, faydacılığın teolojik doktrinlerle genel olarak paylaştığı karakteristik yapıdır: yani, iyi kavramının haktan önce ve haktan bağımsız (ve hak tanımına denk düşen tüm kavramlardan önce ve bağımsız) olarak tanımlanmasıdır ve o zaman da hak, iyiyi maksimize etmek olarak tanımlanır. Hakkın bu tanımı faydacılığın altında yatan doğal sezgici ideanın bir özelliğidir. Bu, rasyonel idare ve kararın iyiyi makimize ettiği ideadır: en büyük iyi için uğraşmak. (Toplumsal Sözleşme Teorisine Karşıt.)

(b) İkincisi, diğer teolojik kavramlardan ayrı olacak faydacılığın karakteristik özelliği iyiyi, aşağı yukarı öznenin bakış açısından konuşarak öznel olarak tanımlamasıdır: Bireysel insan unsuru. Bunun söz konusu durumda ifade ettiği anlam şudur:

- İyi makul ya da arzulanabilir bilinç olarak tanımlanır; ya da acıdan ziyade haz olarak; ya da yoğunluk ve dayanıklılığına göre arzunun tatmini olarak.
- Haz ve acı için kapasiteler ya da ilgili arzular ve isteksizlikler; belirlenen herhangi bir zaman aralığında insanların aslında sahip olduğu arzu ve isteksizliklerdir. Düşünüp taşıdığımız her anda insanların öngörülen ya da öngörülebilecek bu özelliklerinden başlıyoruz. Pratik Akıl, verilmiş eğilimler ve arzuları temel alır.

Bu yüzden klasik faydacılığın karakteristik özelliği, kişiye haz ve acı, tatmin kapasitelerine göre davranmasıdır. Toplumsal kaynaklar üzerine iddiaları bunlara dayanır. Ve bu, kişinin iddialarını farklı olarak temel alan diğer bazı görüşlerle karşıtır; örneğin, Toplumsal Sözleşme Teorisi ve Kant'ın teorisine.

Şimdi faydacılığın hoş görülebilir bir varyasyonu tanımlayalım: yani, bu özellikleri koruyan ve bunlarla tutarlı olmayan unsurları kapsama almayan varyasyon. Faydacılığı incelerken idea budur, bu üç özelliğe sahip olan herhangi bir düşüncenin doğru olup olamayacağını anlamak istiyoruz. Bu özelliklere sahip olan tüm görüşlerin tatmin edici olmaması gerektiğini kanıtlamak bir ilerleme olurdu.

Bu nedenle, (daha önce de belirttiğim gibi) bu düşüncüyü –bu düşünce faydacılığın durumunu güçlendirdiği ve onu daha iyi bir kavram haline getirdiği zaman– iyinin; *rasyonel* arzuların, bu arzular, bireylerin şimdiki gerçek arzularının belirli rasyonel değerlendirme biçimlerine göre amaçladılarsa sahip olacakları arzular oldukları yerde tatmini olarak tanımlandığını tahmin etmek üzere hoş görmek istiyor olabiliriz (rasyonel seçim ilkelere). Bu farklı bir düşünce (bir varyasyon) sunar ancak bunu aynı yapı içindeki hoş görülebilir bir varyasyon olarak hesaba katmak isteyebiliriz.

Mesele şudur: Eğer ona, bu varyasyona, faydacı düşüncüyü daha iyi hale getirdiği zaman izin vermeseydik faydacılığın temel hatasını bulamayacaktık. (Aşağıda da ele aldığım gibi, gerçek arzular da yer alan hak kavramının kısıtlamalarından kaynaklanan sınırlamalara izin verilmez.)

III. Kişilerarası Karşılaştırmanın Esasları

1. Hazların (basit olması açısından) ya da farklı bireylerin mutluluk derecelerinin toparlanması kavramının farklı kişilerce deneyimlenen hazları karşılaştırıp hesaplamak için bir yöntemeye sahip olduğumuzu varsaydığı açıktır. Örneğin, A bireyinin B bireyi olarak iki kat hazza sahip olduğunu söyleyebiliriz vb.

Bu konu üzerinde birkaç gözlem yapalım.

Öncelikle, *ai's*'ların tümünün eşit olduklarını ve bu yüzden 1 olduklarını varsayıyoruz. Bu tahminen Bentham'ın (Mill tarafından *Faydacılık*, Kısım V, par. 36'da alıntılındığı haliyle) şunları yazarken kastettiği şeydir: "hepimiz birimiz için, hiç kimse bir kişiden fazlası için değildir." Mill bu ağırlık kuralını doğru yorumlar bu, Spencer'in *Social Statistic* 'te iddia ettiği gibi, mutluluk için sahip olunan eşit bir hakkı ima etmez: bunun yerine, haz ya da tatmin olarak iyinin bağımsız tanımından hareket eder. Mill'in söylediği gibi: sadece, mutluluğun (hazzın), aynı ya da farklı insanlar tarafından da hissedilse eşit miktarlarının, eşit arzulanabilir (iyi) olduğunu varsayar. Bu tümüyle, hazlara uygulanan ölçüm düşüncesinde ifade edilmeden anlaşılır. Fayda kavramının kendisinin ilkesinin parçasıdır, bu kavramı desteklemek üzere ihtiyaç duyulan bir öncül değildir.* Mill de bunu söyler. Bu, haz (tatmin) olarak ve haz dışında hiçbir şey olmayan olarak iyi anlayışı göz önünde bulundurulduğunda yeterince anlaşılırdır. (Bir Brahman olan insanın hazzına, Brahman olmaya insanın 20 katı ağırlık veren Maine Brahman Rahibi'nin tersine; katı klasik ilkeyi kendi sonucuna ulaşacak tarzda hafifletmeye ihtiyaç duyar.)**

* Mill şunları söyler: "Mr. Herbert Spencer... fayda ilkesinin herkesin mutluluk için eşit bir hakka sahip olduğu yönündeki çok eski ilkeyi varsaydığını belirtir. (Fayda ilkesi) eşit mutluluk miktarlarının, aynı ya da farklı insanlar tarafından da hissedilmiş olsa, eşit düzeyde arzulanabilir olduklarını varsayarak daha doğru betimlenmiş olabilir. Bu yine de bir önkoşul değildir, fayda ilkesini desteklemek için gerekli olan bir öncül değildir, fakat tam olarak ilkenin kendisidir; çünkü fayda ilkesi, eğer 'mutluluk' ve 'arzulanabilir' terimlerinin eşanlamlı terimler olması değilse nedir? İma edilmiş birçok eski bir ilke varsa, bu ilke bundan başkası olamaz, aritmetiğin hakikatleri mutluluğun değerlendirilmesine, diğer tüm ölçülebilir niteliklere uygulanabildikleri gibi uygulanabilir. *Faydacılık*, Kısım V, 36. Paragrafa dipnot.

** Henry Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* (London: Murray, 1897), pp. 397ff.

2. Bu yüzden, bundan böyle, ağırlıkların tümünün = 1 olduğunu varsayıyoruz. Bunun tüm bireyler için doğru olduğunu da ekleyebiliriz, uzay ya da zamanda ne kadar belirsiz olsa da ve eylemlerimiz şimdiye ya da geleceğe etkileri açısından sınırlı olduklarından, (mazinin mazi olmasına da izin vererek) gelecekteki tüm insanların hazlarının şu anda yaşayanlarıinkiyle aynı ağırlığa sahip olduğunu da söyleyebiliriz. Öyleyse söz konusu olacak hiçbir saf zaman tercihi bulunmaz: hem bizim hem başka insanların gelecekteki hazlarını indirirsek bu, sadece zaman ya da uzaydaki salt bir yerden başka bir nedenle olmalıdır; aksi durumda fayda ilkesine yanlış bir biçimde başvuruyor oluruz. Örneğin, şunu söylemeliyiz, bazı ileriye yönelik hazlar az çok muhtemel olan değişik nedenlerden dolayıdır, gerçekleştirilmeleri az çok belirsizdir. Öyleyse, indirilebilirler ya da hesaplanmış olasılıklarına ve olabilirliklerine göre ağırlık kazanırlar; bu matematiksel denilen beklentiyi verir. Ama bu indirme biçimi saf zaman tercihini ima etmez; bu indirim mantıklı belirsizlik (olabilirlik) hesaplamalarını temel alır ve bir hazzın zamanda (gelecekte) belirsiz olduğu gerçeğine dayanmaz.

3. Şimdi, kişiler arası karşılaştırmalar konusunda birkaç söz söylemeliyiz. Kişiler arası karşılaştırmalara doğrudan ulaşmak için en azından iki şey ihtiyacımız var:

- (a) Her bir birey için (hepsi için tüm n) faydanın esaslı bir ölçüsü ve
- (b) Ayrı bireylerin faydasının ölçülerini eşleştirmenin bir yöntemi, ki anlamlı bir şekilde ilişkilendirelim ve ekleyelim: kısacası, farklı insanların hazlarını nasıl karşılaştırıp bu hazlara nasıl ağırlık vereceğimizi gösteren karşılık gelme (mütekabiliyet) kurallarına ihtiyacımız var.

Sadece (a)'yı başarmak yeterli değil; sadece (a) ve (b)'nin her ikisini de tatmin edici bir şekilde başarabilirsek, kişilerarası karşılaştırmaların bir yöntemini saptamış oluruz.

Bu esas ölçüler hakkında bazı önemli konulara değinmemiz gerekir: ilkin, klasik doktrinde bireysel asal fayda ölçüleri, bireylerin içebakış ve temaşa yoluyla ulaşılan kendi mutluluklarıyla ilgili hesaplamalarını ve kendi değişik refah durumları arasında yaptıkları karşılaştırmaları temel alır: makul ya da kabul edilemez bilinç durumlarının yoğunluk ve dayanıklılığı. Sözün kısası: bireylerin (a) kendi değişik refah düzeylerini istikrarlı bir şekilde sıraya koyabildikleri düşünülür; ayrıca (b) A ve B durumlarının düzeyleri arasındaki farkın C ve D arasındaki farka eşit (ya da daha büyük veya daha küçük) olduğunu söyleyebilirler. Bu varsayımlar üzerine diyebiliriz ki, her birey için esas bir ölçü kesinlikle vardır: ve böyle bir ölçü risk ve belirsizliği içeren seçimlerden (tercihlerden) bağımsızdır. (Başka bir olası ölçü Edgeworth'a kadar uzanan bir teoriye dayanır; bu ölçü de riskler ve belirsizliklerden bağımsızdır.)* Bu yüzden klasik ölçü, tesa-

* *A Theory of Justice*, rev. ed., bölüm 49, s.282'de, Rawls şunları belirtir: "Faydanın kişilerarası bir ölçüsünü saptamanın birkaç yolu vardır. Bunlardan biri (ki en azından Edgeworth'a kadar uzanır) bir bireyin fayda düzeylerinin sadece sınırlı sayısını ayırt edebileceğini ummaktır. Bir insanın aynı ayırt etme düzeyine ait alternatifler arasında kayıtsız kalacağı söylenir ve fayda farkının esas ölçüsü, her iki alternatif arasında alternatifleri ayıran ayırt edilebilir düzeylerin sayısına belirlenir. Sonuç veren esaslı ölçü, pozitif bir çizgisel dönüşüme dek, olması gerektiği gibi benzersizdir. İnsanlar arasında bir ölçü belirlemek için, insanın bitişik düzeyler arasındaki tüm bireyler için ve tüm düzeyler arasında aynı olduğunu varsaymalıdır. Bu kişilerarası mütakabiliyet kuralıyla hesaplamalar olağanüstü kolaydır. Alternatifleri karşılaştırmada bu alternatifler arasındaki düzey sayılarını her bir birey için saptar ve sonra da artıların ve eksileri hesaba katarak toplarız. bkz. A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*(San Francisco: Holden-Day, 1970), pp. 93f; Edgeworth için bkz. *Mathematical Psychics* (London: Kegan Paul, 1888), pp. 7-9, 60f." (e.n.)

düfler üzerinden tutarlı tercihlere (olasılığın alternatiflere ağırlık verdiği değişik kombinasyonlar) dayanan Neuman-Morgenstern fayda ölçüsüyle birbirine karışmaz. (Muhtemelen bu konuda daha sonra daha fazla şey söyleyebiliriz.)*

İkincisi, mütekabiliyet (karşılıklılık) kurallarını ayrı ayrı bireylerin fayda ölçülerini ekleyebilmemiz için belirlerken, bu bireylerin refah düzeylerini (mutlak düzeyleri) karşılaştırabiliyor olmamız gerekli değildir. Birim karşılaştırılabilirliği yeterlidir; düzey karşılaştırılabilirliği ise gerekli değildir. (Tam karşılaştırılabilirlik = düzey artı birim karşılaştırılabilirliği.) Refah toplamını maksimize ettiğimiz için, tüm mesele her bireyin, değişik uygulanabilir alternatiflerin gerçekleştirilmesinin bir sonucu olarak buldukları yerden ne kadar (kaç birim kadar) yukarı çıkıp aşağı indiğidir. Birimi karşılaştırılabilir olarak varsayarsak, diyelim ki bireysel A'nın, n birimlerine B düzeyinden daha yüksek ya da daha alçak bir düzeyden inip çıkmadığı önemli değildir. Mevcut durumdan en büyük net artışa (+'ların ve -'lerin dengesi) götüren kurum ya da politika ya da eylem bu alternatifler üzerindeki faydayı maksimize edecektir.**

IV. Kişilerarası Karşılaştırmaların Tatmin Edici bir Ölçüsü Üzerine Felsefi Kısıtlamalar

1. Kişilerarası karşılaştırmalarda geçerli herhangi bir tatmin edici mütekabiliyet kuralları dizisi için en az iki önemli felsefi kısıtlama vardır. Bu kısıtlamalar yerine getirilmedikçe henüz

* Von Neuman-Morgenstern'in fayda tanımı ve kişilerarası fayda karşılaştırmalar problemleri üzerine bir tartışma için bkz. Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed., bölüm 49, pp. 283–284 (e.n.)

** Ekonomistler “marja faydalar eklemek” konusuna değinirlerken böyle olan ve eğer biz her bireyin şeylerde ve hizmetlerde ölçülen olası kazanım ve kayıpların tüm mesafesi üzerinde aşağı yukarı istikrarlı kalması için (şeylerde ve hizmetlerde ölçülen) kazanım ve kayıpların yeterince küçük olmasını umarsak kusursuz olan bir şeyi kastederler vb. (Bu cümleyle Rawls'un el yazısı ders notlarında karşılaşıldı.(e.n.)

mantıklı bir faydacı görüş tanımlamış olmayız. İlk kısıtlama, mütekabiliyet kurallarının söz konusu olan özel faydacılık biçimince –mevcut durumda, katı klasik doktrinçe– yorumlandığı haliyle ahlak düşüncesi açısından hem anlamlı hem de kabul edilebilir olmasının gerekmesidir. Her mütekabiliyet türü kabul edilebilir olmayacaktır. Dahası, tüm mütekabiliyet kuralları oldukça güçlü etik varsayımları ya da en azından etik imaları olan varsayımları kapsar görünür ve bu önkoşullar söz konusu olan görüşle uyumlu olmalıdır.

2. Açıklarsak: çok iyi bilinen *sıfır-bir* kuralı vardır. Bu şunu anlatır: esas ölçülere sahip olduğumuzu varsayarak ve bu ölçülerin yukarıda ve aşağıya zıpladığını varsayarsak, bu birbirine karşılık gelen (mütekabil) alçak ve yüksek sınırların her birini göreceli olarak sıfır ve birle birer çift haline getirin. Bu kişilerarası bir esas ölçü oluşturur ancak bu bizim ihtiyacımız olan bir ölçü müdür? (Faydacı düşünce göz önünde bulundurulduğunda) maksimize etmek istediğimiz bir amacı tanımlar mı? Bunun üzerine, şu ekstrem (ve şüphesiz ciddi olmayan) örneğin ışığında düşünelim: Bu örnek açıkça zorluğu sergileme hünerine sahip. N İnsanlarının ve m kedilerinin sayısal ve yaklaşık olarak $t0$ zamanında eşitliklerine dayanan bir toplumu düşünelim (bir bakıma, herkesin kendi kedisi var). Tüm hassas varlıkları kapsam içine alarak şunu yazalım: Maksimize etmek için:

$$\sum u_i = u_1 + \dots + u_n + u_{n+1} + \dots + u_{n+m}$$

Bir miktar X mannası her bir Hicksci haftaya* (zaman periyodu) denk düşer: bunu nasıl dağıtırız? Şimdi, kediler büyük mutluluk noktasına yaklaştıkları için ($u = 1$) insanlardan (0-1 kuralını benimseyen insanlardan) daha rahatlar, diyelim. Öyleyse herhalde zaman geçtikçe faydaların toplamını n/m rasyosunu düşürerek

* John R. Hicks (1904–1989), Kenneth Arrow ile birlikte 1972’de Nobel Ödülü’nü kazanan Britanyalı bir ekonomist (e.n.)

maksimize ederiz, ki t^* zamanında (optimum) yaklaşık olarak olağanüstü mutlu kedilere göre mannaları toplayan görece az insan olsun. (Manna miktarının tüm t 'ler için X 'e sabitlendiğini varsayıyorum.) Bu sonucun açıklaması, 0-1 kuralı kullanırsak kedilerin her X biriminde daha etkili fayda üreticileri olmalarıdır.

Bu örnek ciddi bir itiraz olarak önerilmiyor ancak daha çok, zorluğu canlı bir biçimde görmemizi sağlıyor. Başka bir deyişle, şimdiye kadar herhangi bir kişilerarası ölçü saptayabilmemiz hiçbir şey kanıtlanmadığı için: bu ölçü kuramın felsefi bir bakış açısından maksimize etmemiz gerektiğini söyleyen ya da birlikte yaşayabileceğimiz bir amaç tanımlamalıdır. Kişilerarası ölçü kabul edilemez çıkarımlara sahipse, faydacının aklında muhtemelen başka bir şey olacaktır. Mesele o zaman şudur: mütekabiliyet kurallarının herhangi bir şeması görüldüğü kadarıyla etik çıkarımlara sahiptir, (a) sonuçta oluşan ilkenin çıkarımları yoluyla ve (b) mütekabiliyet kurallarına etik kavramların yerleştirilmesi yoluyla ve bu şema görünüş itibarıyla ahlaki kavramlar ya da ilkeler kavramına da etik çıkarımlara sahiptir. Bu çıkarımlara sahiptir çünkü bizim maksimize edeceğimiz bir amaç belirler ve kurumların ve eylemlerin salt sonucu olarak maksimize edeceğimiz bir amaç. Dahası bazı etik kavramların mütekabiliyet kurallarına yerleştirilmiş olduğu bazen açık olabilir; örneğin, 0-1 kuralı hassas varlıkların eşit haklara sahip olduklarını ya da (belki de daha iyisi) tatmini maksimize etmek üzere eşit haklara sahip olduğunu söylemenin bir şekli midir? Mill'in Spencer'a yanıtında bu durumun karşıtı bulunur: hazların içgüdüsel yoğunluk ve dayanaklılık özellikleri sıfatıyla (diyelim ki) kimlerin hazları olduklarından bağımsızca eşit olmaları. Yukarıdaki örnekte, basitçe şunu belirtiyoruz: insan hazlarının toplam ara-

lığı (tüm bireyler durumunda) (koşullu olarak) kedi hazlarının toplam aralığına (tüm kediler durumunda) insan bireyler ya da bireysel kediler ya da kediler ve insanlar arasındaki varyasyonlardan bağımsız olarak eşittir. Bu koşulu gerekçelendiren nedir? 0-1 kuralını kediler ve insanlar durumunda reddedersek, doğru rasyo nedir? 0-1 kuralı tüm insanlar için geçerli midir? 0-1 kuralını uygulamak üzere daha basit hazları mı amaçlayalım?*

3. İkincisi, mütekabiliyet şeması (kişilerarası karşılaştırmalar durumunda) *hak* ya da *ahlaki değer* kavramlarına dayanan etik kavramlar ya da ilkeleri kapsamamalıdır. Bunun nedeni klasik doktrinin hak kavramını bağımsızca tanımlanmış bir iyi kavramının maksimize edilmesi olarak sunmasıdır. (Bu örnekler verilerek netleştirilebilir: örneğin, hedonizm, insan üstünlüğü vs.)

0-1 kuralının etik bir kavram içerebileceğini görmüş olabiliriz, örneğin (maksimize edilmiş) tatmin için eşit haklar ya da eşit talepler. Elbette ki bu sonuç olarak ortaya çıkan ilkeyi kullanan görüşe bir itiraz değildir; fakat hakkında açık olmamız gereken şey, bu ilkenin artık klasik fayda ilkesi olmadığıdır: O artık başka bir şeydir. Tüm hassas (ya da insan) varlıklar için eşit haklar üzerine kurulu bir ilke sunduk; peki bunu nereye koyduk? Faydayı maksimize etmenin en iyi yolu olması dolayısıyla değil; çünkü bu ilkeyi faydayı tanımlamak için kullandık. Bu yüzden bu herhalde temel bir ilk ilkedir; eğer öyleyse, o zaman bunun açık seçik hale getirilmeye ihtiyacı vardır. Son olarak, neden faydaları ekleyelim? Neden faydaların daha büyük olan, fayda dağıtımında daha az eşitsizlik sonucunu veren ürününü almayalım?

* Kişilerarası karşılaştırmaların altında yatan değer varsayımlarıyla ilgili bir tartışma için bkz. *A Theory of Justice*, rev. ed., pp. 284–285

4. Yine, faydacı yazarların genellikle kullandığı standart varsayımlar ilk ilkeleri sunma ya da eklemenin üstü kapalı yöntemleri olabilir.* Bu, söz konusu varsayımların nasıl kullanıldıklarına ve gerekçelendirildiklerine dayanır. Bireysel psikolojinin gerçek meselelerine aldırılmadan kabul edilirlerse, o zaman bu kapsama göre ilk ilkelerdir ve sonuç olarak şu anlama gelir: Her zaman insanlara bu varsayımları kabul etmişler gibi davranın. Öyleyse bu ilkeler açık seçik not edilmelidir ve bir kere daha söylemek gerekirse, artık katı klasik doktrine sahip değiliz.**

5. Son olarak, aynı problemin daha ustaca bir örneği ise şudur: hazlar ve tatminler arasında sadece uygun tanımlanmış bilinçler ve duygular durumlarını hesaba katmak için dikkatli olmalıyız; yani, salt iyi olan ve ahlaki olmayan kavramlar tarafından karakterize edilmiş. Bu yüzden belirli eşitsizliklere karşı, diyelim ki insanların eşitsizliklere kızdıkları faydacı bir bakış açısından, hiçbir iddia bulunmaz ya da bu eşitsizliklerin insanları darılttığı bir bakış açısından. Kızmak ve darılmak ahlak duyguları olduğu için: bireyin bir tür hak ve adalet vs.

* bkz. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, pp. 399f. [bkz. Rawls'un bu aynı referans üzerine aşağıdakileri yazdığı yer olan *A Theory of Justice*, rev. ed., s.285: -Ed] "Maine'in standart faydacı varsayımları üzerine olan düşünceleri tam olarak bu noktada uygundur. O, bu varsayımlar için zeminlerin yasa yapımının basit bir şekilde işleyen bir kurallı olduklarını gördüğümüzde açık olduklarını ve Bentham'ın da konuya yaklaşımının bu olduğunu öne sürer. Kalabalık nüfuslu ve makul düzeyde homojen bir toplumu ve enerjik bir modern meclisi göz önünde bulundurduğumuzda, yaşamaya büyük ölçüde rehberlik yapacak tek ilke fayda ilkesidir. Kişiler arasındaki, çok etkili olanların bile arasındaki farkları görmezden gelme gerekliliği, bizi herkesi eşit olarak hesaba katma düsturuna, benzerliğe ve marjinal önermelere götürür. Kesinlikle kişilerarası karşılaştırmalar da aynı ışık altında değerlendirilir. Sözleşme doktrini biz bunu gördüğümüzde, aynı zamanda ölçen ve toplayan refah ideasının tümüyle en uygun şekilde terkedildiğini de göreceğimizi kabul eder."

** Cf. Lionel Robbins, *The Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan, 1932), s.141.

türünü onayladığını ima eder ve bu kavramları tanımlayan ilkelere bu eşitsizlikler tarafından ihlal edildiklerine bir inanç olduğunu varsayar. Böyle bir iddiaya klasik görüşe dayanan kısıtlamalar tarafından izin verilmez. Bir klasik faydacı doktrinin bunun yerine ileri sürmesi gereken, bazı eşitsizliklerin çok fazla kine ve ıstıraba ya da çok fazla umursamazlık ve depresyona (diyebiliriz ki aklın tüm nahoş durumlarına) neden olduğu, daha iyi mutluluk dengesine bu eşitsizliklerin saf dışı bırakılmasıyla ulaşıldığı olmalıdır. Bu ahlak duygularını hesaba katsak bile bu duygulara sadece duygular olarak yoğunlukları ve dayanıklılıklarına göre ağırlık veririz. Peki bu uygun mu?

6. Ahlak kavramlarının bireysel fayda işlevlerinin kapsanma şeklini açıklayan daha ileri bir örnek ise şu şekildedir. Bireylerin, iyilerin mevcut dağıtımına (burada tüm bireylerin bu dağıtımın ne olduğunu bildiğini varsayıyoruz) ya da hatta tatmine değer biçme, atıfta bulunmalarını temsil eden bir değişkeni hesaba kattığımızı düşünelim. Ve diyelim ki, bu amaca uygun olarak, mevcut dağıtımın ilgili özelliği Gini katsayısına dayanıyor: her birey bu katsayı tarafından ölçülen eşitsizliğin derecesine göre mutlu ya da mutsuz. **Diğer tüm durumlar sabitken* eşitlik arttıkça, her ne kadar bireyler eşitlik arzuları yönünden farklılaşabilecek olsalar da, daha mutlu oluyorlar. O zaman her bir *ui* şöyle görünür:

$$u_i = u_i(X, I, G) \text{ ve o halde } \sum u_i$$

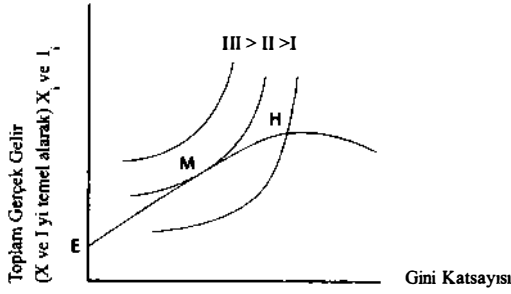
* Gini'ye atfedilen (1912) Gini katsayısı bir eşitsizlik ölçüsüdür. "Gini katsayısını tanımlamanın değişik yolları var bir parça tahmin... ortaya koyar ki, tam olarak, her gelir çiftleri arasındaki farkların mutlak değerlerinin aritmetik ortalaması olarak hesaplanan görece ana farkın bir yarısıdır... Kuşkusuz Gini katsayısına ya da görece ana farka *her* gelir çifti arasındaki farkları not alarak yapılan bir başvuru, gelir farklarının çok doğrudan ölçüsü olduğu gerçeğinde yatar." Amartya Sen, *On Economic Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 30-31.

X'in iyilerin bir vektörü, I'nın gelir ve G'nin Gini katsayısı olarak tanımlandığı haliyle maksimize edilir.

Burada sahip olduğumuz şeyi (basitleştirmek) için, her birey adına, kayıtsız eğimleri, Şekil 10'dakiler gibi olur.

Bu şema hem sıra gösteren hem de koordineli (coordinal) teoriye uygun. Buradaki amaçlarımız açısından diyelim ki, kayıtsız eğimleri anlamlı, mütakabiliyet kuralları kanalıyla diğer bireylerin ölçüleriyle (kişilerarası karşılaştırmalar geçerlidir) uygun bir şekilde birbirine geçen esas ölçülere sahip. Şimdi mesele şudur: Net fayda dengesini maksimize etmek üzere şekilsel olarak ilerleyebiliriz. Ancak teori artık olması gerektiği anlamda teleolojik değildir.

- (a) Gini katsayısı için bir girdiyi içeren bireyler dağıtımını hesaba katar. Sanki bireyler ilk türün bir model ilkesine sahiplermiş gibi görünür. (İyiler ve (X'in ve I'nin) gelirinin dağıtımına göre hesaba katılan bir özellik tarafından temsil edilen dağıtım modelini temel alan bir ilke.)
- (b) Bireylerin gerçekte hangi temel üzerinde dağıtımını hesaba kattığını bilmemiz gerekiyor. Bu gerçekten bireylerin G'ye yanıtlarının şunlara dayanması mıdır:
- İyiliksever ve halden anlayan mizaç.
 - Bağışta bulunma görevleri düşüncesinden kaynaklanan ahlaki kanılar.
 - Dağıtımda adalet kanıları ve kavramın daha belirgin olarak belirttikleri.



Şekil 10

EH eğilimi = maksimum çıktı (Gini katsayısı verili)a

Bu yüzden H = maksimum çıktı (tam Gini katsayısı)

Bu yüzden M = çok tercih edilen nokta (i bireyi için)b

• [grafik üzerindeki notlar: E dik akslar ve EH eğimi arasındaki kesişme noktasını niteler: M, EG eğimi ve II arasındaki kesişme noktasını niteler; H, EH eğimi ve I arasındaki kesişme noktasını niteler. —Ed.]

• Cf. William Breit, "Income Redistribution and Efficiency Norms," Hochman ve Peterson'da, Redistribution Through Public Choice (1974).

• Toplumsal stabil durum için, daha büyük eşitliğin tavsiye edilebilirliği hakkındaki görüşler.

• Kin ve depresyonu azaltmanın genel tavsiye edilebilirliği hakkındaki görüşler.

• Kişinin gelecekte yaşayacağı olası kayıplara karşı sigortalama hakkındaki görüşler: daha büyük eşitsizlikler için risk isteksizlikleri ve daha az eşitsizliğe dayanan kamu politikasını tesis etme isteği.

(c) İlkinin olası istisnasıyla birlikte ilk üçü bağdaşabilir değilken son üçü teleolojik kısıtlamalarla bağdaşabilir.

Ahlak teorisinin bakış açısından bizim bilmek istediğimiz şey insanların hangi temel üzerinde fiilen ve kesinlikle dağıtımını hesaba kattığı değildir (tahminen yukarıdaki altı nedenin tümü ve daha fazlası bu ya da şu bireyi etkiliyordu), fakat bilmek istediğimiz şey, hangi temel üzerinde hesaba katmaları gerektiğini düşündükleridir. Ve bu bakımdan ahlak kavramlarının neler olduğudur. Özellikle de bu yüzden klasik faydacılığın dağıtımına yönelmesine izin veren şey nedir?

V. En Büyük Sayıya ve Mutluluğa ve Ortalama Faydaya Karşı Toplam Faydayı Maksimize Etmeye Dayanan Bazı Noktalar

1. “En büyük sayıda insanın en büyük mutluluğu” ifadesi ilk olarak ve görüldüğü kadarıyla Francis Hutcheson’un şu eserinde karşımıza çıkar: *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1725), Kısım. III, §8. Bu ifade ara sıra fayda ilkesinin bizi total hazzı maksimize etmemiz için ya da kişi sayısını veya da ikisinin de karışımından oluşan bir ağırlığı maksimize etmemiz için yönlendirip yönlendirmediği şeklinde bir karışıklığa neden olur.

Klasik doktrin açıktır: Toplam hazzı maksimize ederiz. (Hazzın acı üzerindeki net dengesi) Uzun vadeli rakamlar (ya da toplum boyutu) durumunda uygun şekilde ayarlanır. Bu klasik görüşün söylediği şeydir. Net (toplam) haz ve sezgici bir görüşü temsil eden ve klasik doktrinin bir parçası olmayan rakamların ağırlıklı bir karışımını maksimize etmek. Herhalde aynı zamanda şu da söylenmelidir ki Bentham’ın faydacılığına von Neuman ve Morgenstern tarafından atfedilen (*Theory of Games*, 2. basım, 1947) absürtlük yani, Bentham’ın bir kerede ikisini de maksimize etmek, mutluluk ve rakamların yekûnunu almak istediği asılsızdır. Ne Bentham, Edgeworth ne de Sidgwick bu aptallığa düşmüştür.

2. İkincisi, *toplum* faydayı mı yoksa *ortalama* faydayı (toplum üyeleri durumunda kişi başına refah) mı maksimize edeceğimize dair soru da var. Burada yine klasik görüş kusursuz biçimde açıktır: *Toplum*, *ortalama* olmayan faydayı maksimize edeceğiz. Tabii ki, kısa vadede her ikisi de n 'nin sabit olduğu (n = toplum nüfusu) durumunda aynı şeydir. Ancak uzun vadede n sabitlenmiş değildir ve belirli koşullar altında toplam ve ortalama görüşler nüfus politikası ya da daha doğrusu her toplumsal politika için nüfusun boyutunu etkilediklerinden farklı sonuçlar verir (örneğin, doğum oranı, ölüm oranı vb. üzerindeki etkileri yoluyla). Toplum boyutunu belirlerken geçerli koşullar arasında önemli olanı, nüfus artarsa ortalama faydanın azaldığı görece orandır. Ortalama fayda yeterince yavaşça azalırsa ortalamadaki kayıp daima toplamda kazanılandan daha büyük sayılar nedeniyle az olur, o zaman biri kuramsal olarak çok düşük (her bir birey için, pozitif > 0) olan faydanın geçerli olduğu çok geniş bir nüfusa izin verilebilir; ortalama faydayı maksimize edecek oldukça daha küçük bir nüfus tercih edilir. Muhtemelen faydacılık yine de her durumda nüfus politikası için uygulanabilir bir ilke değildir, öyleyse soru şudur: Klasik doktrin tam bir düşünce haline nasıl kavuşur?

Sidgwick'in bu noktalarından ikisinde de açık olduğu dikkat çekecektir. (bkz. *ME* pp. 415f.) Bu, öteki nedenlerin arasında, benim neden Sidgwick'in klasik görüşün en iyi temsilcisi olduğunu söylediğimi açıklar: Bu türden tüm noktaların farkındadır ve bu noktaları her seferinde bu görüşle tutarlı bir şekilde çözer. Toplum faydadan ziyade ortalama faydanın maksimize edilmesi gerektiğini söylersek yeni ve başka bir ilk ilke sunuyor görüneceğimizi yine not edelim. Çünkü eğer haz kendi başına salt iyi olursa, hazzın toplamını maksimize edecek olmamız gerektiği açıkça görünür. Bu durumda neden ortalama, hiç önemli değildir?

VI. Sonuç Yorumları

(1) Önceki yorumlar noktasını vurgulamak önemli. Başlangıç niteliğindeki tarihsel yorumlar faydacı geleneğin uzun sürekliliğini vurgular: 18. Yüzyıl'ın (en azından) ilk çeyreğinden itibaren İngilizce (konuşan) ahlak felsefesi süreci üzerindeki etkileyici baskınlığı (en azından üç açıdan) ve toplumsal teoriyle, özellikle de politik teori ve ekonomiyle sıkı bağı: Bu içerik modeline yaklaşan başka hiçbir şey bulunmaz.

Ayrıca şunun farkında olmalıyız ki, önde gelen faydacılar, çok değil ama biraz sınırlandırmayla, Hobbes'a tepki olarak, modern dünyanın özelliklerini içeren seküler bir toplum için kabul edilebilir bir ahlak teorisi tasarlama girişiminde bulundu. Hobbes'a tepkileri (geleneksel Hıristiyan yanıtı zıt olarak, örneğin Cudworth) onların çalışmalarının şu özelliğini ortaya çıkardı: Onlar ilk modern ahlak ve politika teorisini temsil ediyorlar.

(2) Aynı zamanda ikincisi, ben Sidgwick'i katı klasik faydacıların önde gelenlerinin sonuncusu olarak ele aldım: Bentham–Edgeworth–Sidgwick üçlüsü. Sidgwick'in sunumu en ayrıntılı olanıdır; her şeyin (en azından) tüm problemlerin tamamıyla farkındadır (çağdaş faydacıların bile farkında olmadıkları kadar. Burada ilk bakışta oldukça basit bir ilke (kavram) olarak görüleni formüleştirmedeki pek çok karmaşıklık bulunduğu kabul edilmelidir. Gerçekten de, başlangıçtaki basitlik kompleks durumun görülmesini kolaylaştırıyor.

(3) Son olarak, kişilerarası karşılaştırmayı tesis ederken ortaya çıkan meselelerin bazılarının üzerinden hızlıca geçtik. Bu sadece, zorlukları canlandırmak için problemlerin altını çizmek şeklinde oldu. Örneğin 0-1 kuralı, sanırım, tüm hassas varlıklar üzerinde üç aşağı beş yukarı da olsa tatmin edici değildir, gerçi insan varlıklar üzerinde daha iyi olsalar da. Fakat bu birçok derin sorunun nerede yattığını gösteriyor. Bu soruların peşinden gitmeyeceğiz. Fakat söz konusu problemlerin farkında olmak gerekir.

Ders III'e Ek: **Asal Kişilerarası Karşılaştırmalar Üzerine**

Konular: Ana konular şunlardır:

(1) Faydacı ilkeye başvururken iki şeye ihtiyacımız var:

- (a) Her birey için asal bir ölçü
- (b) Bu ölçülerin ilişkilendirileceği anlamlı mütekabiliyet kuralları: En azından birim karşılaştırılabilirliği.

(2) Sıra Gösteren Ölçülere Karşı Asal Ölçüler:

- (a) Sıra gösteren ölçü basit anlamıyla daha iyi ve daha kötü olanın tüm bir sıralamasını tanımlar, fakat ne kadar kötü ya da iyi olduğunu göstermez.
- (b) Asal ölçü ise bir sıfır ve bir birim tanımlar ve düzeyler arasında ne kadar birim olduğunu belirtir.
- (c) Benzersiz bir skala bulunmaz fakat asal ölçülerdeki tüm skalalar pozitif doğrusal dönüşümle ilişkilidir (örneğin, sıcaklık skalaları). Sıra gösteren ölçülerde pozitif monoton dönüşüm.

(3) Klasik asal bireysel ölçülerde, örneğin Sidgwick: ME, Kitap. III, Kısım. 2'de:

- (a) Bireyler refah düzeylerini iç gözleme başvurarak sıralayabilirler (tam sıralama).
- (b) Bireyler düzeyler arasındaki farkları iç gözleme başvurarak sıralayabilirler (düzeyler arasındaki farkların tam sıralaması). Bunlar ((a) ve (b)) asal bir bireysel ölçü verebilir.
- (c) Bu sıralamaları yaparken riski ya da belirsizliği içeren hiçbir seçim ya da karar kapsama alınmaz.

(4) Mütekabiliyet Kuralları Hakkında: Bunlara ayrı bireyler arasındaki ölçüler arasındaki bağlantıyı bulmak için ihtiyaç duyulur.*

* Burada, cf. Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden-Day, 1970), Kısımlar. 7 ve 7*.

- (a) Düzey karşılaştırılabilirliği bir düzeyler eşleştirmesidir.
- (b) Birim karşılaştırılabilirliği bir birimler eşleştirmesidir. (Kaç A = 1 birey birimi, B bireyi birimi)
- (c) Tam karşılaştırılabilirlik = Düzey artı birim. Faydacılığın kullanılması için sadece birim karşılaştırılabilirliğine başvurmamız gerekir. (Faydacılık toplamlarla ilgilidir, düzeylerle değil)

(5) Sıfır-Bir Kural Şu Şekilde açıklanabilir:

- (a) Bu kuralın sonuçlarını bir insan ve kedi toplumu için düzenlersek, tuhaf olabilecek sonuçlara ulaşırız. Fakat kuralı insan-kedi mütakabiliyetine göre reddedersek, neden böyle yaparız? Bu sadece kedilerin köleleri olmak istemememiz nedeniyle midir? Ve doğru rasyo nedir, tam olarak da değil, yaklaşık olarak? Tam anlamıyla yaklaşık olarak?
- (b) 0-1 kuralı insanlar ve kediler için ilerlemede başarısız olursa, tüm insanlar arasında ilerler mi? Bizim insanlar –kediler mütakabiliyeti için bunu reddetmemize yol açan nedenler neden bizi bunu farklı tür insanlar arasında da reddetmeye götüremez. Ve biz bu çıkarımı kabul edebilir miyiz ya da kabul etmeli miyiz? Yine, reddetmemize neden olan nedenler, klasik faydacı görüşle ne kadar tutarlıdır? Bu nedenler faydacılığın izin veremeyeceği, farklı haz niteliklerinin bir doktrinini içerir mi? (Örneğin, her ne kadar çok anlaşılır olmasa da J. S. Mill.)
- (c) 0-1 kuralı basitçe ve kolayca tatmin edebilir hazlara bir toplumsal politika meselesi olarak gayret etmemiz gerektiğini mi ima eder? Ya da hatta: basit türdeki, az toplumsal kaynakları gerektiren yöntemlerle kolayca mutlu edilebilen insanları mı ima eder?
- (d) 0-1 kuralında hangi ahlak ilkesi içkindir: Bu, tatmin için bir kapasiteye sahip tüm varlıklar adına eşit ya da en büyük tatmin için bir talep midir?

0-1 kuralı asal kişilerarası karşılaştırmalar problemini basitçe açıklamak için kullanışlı bir yöntemdir. Ve varsayım, herhangi bir müteakabiliyet kuralları şemasının, faydacılığın dışına çıkarılması zor derin etik varsayımları somutlaştırır görünmesidir. Faydacılığın kompleksliğinin görünür olmaya başladığı nokta da burasıdır.

Ders IV

FAYDACILIĞIN ÖZETİ (1976)

(1) Geçen üç derste Sidgwick tarafından *Methods of Ethics*'de formüle edildiği haliyle klasik faydacı doktrini tartışıyorduk.* (Bunu B-E-S faydacılığı olarak düşünün, her ne kadar aralarında değişiklikler bulunsa da. Sidgwick'in açıklaması en bütüncül ve tutarlı olanıdır. Klasik görüşü felsefi sınırlarına doğru iter.)

Klasik faydacı görüşün maksimize etmek üzere şunu belirttiğini unutmayalım:

$$\sum \sum u_{ij} = u_{11} + u_{21} + \dots + u_{nm};$$

Burada i = bireyler ve j de = süre.

Her bir u_{ij} için şunlar geçerlidir:

- (a) Gerçek rakamlar, sürede (j) birey (i) için net refahın kişilerarası asal ölçüsünü temsil eder ve bu, net refahın bilincin arzulanabilir duygu özelliği olarak hedonizm açısından yorumlandırdığı yerdir. (cf. *ME*, I:ix; II: ii; III:x)

* Devam eden, "Faydacılıktan Yapılan Geçişler", başlıklı yorumlar "Locke ve Toplumsal Sözleşme Doktrini" üzerine bir 1976 dersinin ilk bölümünü oluşturur. (e.n.)

- (b) Bu asal ölçü, iç gözlemi temel alır: (refah düzeylerini ve ayrıca bu düzeyler arasındaki farklılıkları sıralayabildiği varsayılan: ve risk ve belirsizliği içermeyen bu değerlendirmeler tarafından yapılan her şey (VonNeumann-Morgenstern asal fayda ölçüsüne zıt olarak)) birey tarafından yapılan değerlendirme.
- (c) *uij*'lerin nitelendirilmesi teleolojiktir: Hiçbir hak kavramı faydaların tanımını için gerekli değildir.

(2) Klasik faydacılığın sezgici ideası sayısız etkileyici özelliklere sahiptir. Doğrusu, apaçık görünebilir ki yapmamız gereken iyiyi maksimize etmektir; ya da bu koşullarda bu eylemi daima yapmamızın gerekmesi, her şey dikkate alındığında çok olası bir şekilde en iyi sonuçlara sahip olacaktır. Klasik faydacılık bu düşünceyi formülle etmenin açık bir yöntemi olarak görünür.

Bu şekilde formüle edildiğinde, pek çok hayran olunası özelliklere sahiptir:

- (a) Kavramı maksimize eden tek ilkedir.
- (b) Bu yüzden, teoride, hiçbir öncelik kuralına ihtiyacı yoktur; işleyen tüm kurallar yaklaşımlardır, yaklaşık hesaplamalardır vb.
- (c) Tamamıyla genel bir kavramdır, daima aynı tarzda tüm konulara uygulanabilir.
- (d) Sadece bir temel kavramı vardır –iyi ve sonra maksimize eden düşünce yoluyla diğerlerini sunar. (Hak ve ahlaki değer.)
- (e) Genelde hesaplamaları kullanarak düşünmek için uygun matematiksel biçimde rahatlıkla anlatılabilir göründü ve aynı şekilde ekonomi biliminde de kullanıldı.

Bu özellikler akılda tutulmalıdır. Bu dersler boyunca basit, altta yatan, etik ve politik içeriklerin gelişim ve formülleştiril-

mesine rehberlik edecek gibi görünen sezgici ideaları vurgulamaya çabaladım. Bundan anlaşılan şudur:

Klasik faydacılık iyiyi maksimize etme kavramından ortaya çıkar; iyiyi en iyi şekilde desteklemek için olan tüm araçları kullanma düşüncesine rahatlıkla uyar. (Toplumsal enstrümanlar ve kaynakların en rasyonel idaresidir.)

Klasik görüş yapısı da böyledir.

(3) Bu doktrini tartışırken basitliğinin yanıltıcı olabileceğini ileri sürdüm. Şöyle ki:

- (a) *uij*'lerin bir ölçüsü olduğu iyunin kendisini tanımlamada, *teleolojik* bir kuramın kısıtlamalarına bağlı kalma konusunda dikkatli olmalıyız: *uij*'ler gücenme ya da saçmalığa umursamaz isteksizlikler duyguları için (Sidgwick); dağıtım dayanan atıflar için (Gini katsayısı) vb. bir gerekçelendirme içeremez.
- (b) Kişilerarası karşılaştırmaların prosedürleri kendi başlarına hak ilkelerine yerleştirilmiş olabilirler, ki bu durumda açık seçik hale getirilmelerini ve bir açıklamayı gerektirirler: örneğin, sıfır-bir kuralı; diğer standart varsayımlar.
- (c) *uij*'lerin tercihen toplanacak olması; örneğin, çarpılmış olan kendinde bir etik varsayımdır; örneğin, sadece toplam, dağıtıma kayıtsızdır.

Dahası, yukarıdaki tüm değişik kısıtlamalar (a), (b), (c) doğal olarak insanın belirli bir kavramını önerebilir ya da hatta buna zorlayabilir: örneğin, (Sidgwick'de bulunduğu haliyle) bir konteyner-insan* kavramı.

* Konteyner-insan: İnsanları makul bir sakinlikte tutan insan. (ç.n.)

Bu yüzden söz konusu olan düşünce şudur: Klasik doktrin- de neler olduğuna dikkat edersek bu doktrin- in ilk ortaya çıktığı anda olduğu kadar basit olmadığını görürüz. Elbette bu itiraz değildir. Fakat bizi *mantıklı bir politik kavramın* kompleks bir yapı kazanmaya mecbur olduğu gerçeğine karşı uyarır, basit bir sezgici düşünceden ortaya çıksa bile. Tahminen toplumsal sözleşme teorisi de aynı özellikleri gösterecektir.

(4) Fayda fonksiyonu kavramının kullanılmasıyla ilgili son bir yorumda bulunalım. Bu terim sıklıkla (ekonomi bilimi ve başka bir yerde) bir insanın tercihlerinin, seçimlerinin, kararlarının vb. matematiksel bir temsili olarak kullanılır. Örneğin, insan bir fayda fonksiyonunu bir sezgicinin kararları ya da yargılarını temsil etmek üzere kullanabilirdi. (TJ, §7) Ya da bu fonksiyonlar bir toplumun ya da anayasaları kanalıyla seçimler yapan üyelerinin aldığı kolektif toplumsal kararları temsil etmek üzere de kullanılabilirdi.

Benim görüşüne göre, fayda fonksiyonu kavramının böyle geniş kullanılması çok talihsizdir: Şunu yapmak çok daha iyi olurdu:

- (a) Her durumda uygun olarak başka bir terim benimsemek; örneğin, (çok katmanlı) nesnel fonksiyon; toplumsal karar fonksiyonu ya da anayasal seçim fonksiyonu. “Fayda” ya da “refah fonksiyonları” gibi terimlerin özel ve kısıtlayıcı çağrışımlara sahip olmasından kaçının.
- (b) Böyle nesnel –ya da karar– veya yargı fonksiyonlarının sadece bir unsurun (unsur bir kişi, firma, kuruluş, toplum vb. olabilir) seçimleri ya da kararları olan bir teorinin amacını temsil ya da tasvir eder. Fonksiyon bu unsurun nasıl kadar aldığı, ilkelerin hangi güçlüklerini fiilen işe koştuklarını

hiç de hesaba katmayabilir. Örneğin bir sezgici yargı-fonksiyonu durumunu düşünün.

- (c) Problemin ahlak teorisinin bakış açısından zayıf anlamda temsil olmadığı, fakat yargılamaların fiilen yaptıklarına giren ve bu yapıları düzenleyen ya da yansımaları dengelilikte yapılacak olan, ilkelerin güçlüklerini kavramak olduğunu anlayalım.
- (d) Ayrıca, matematiksel konuşursak, temsil fonksiyonu, un-suru her şeyi maksimize etmek olarak betimlediği hiçbir doğal anlamın olmadığı bir şey olabilir. Örneğin, çok katmanlı amaçlar olabilir; ya da sözcüklerle ilgili düzenlemeler. (sürekli temsil fonksiyonu değil)
- (e) Son olarak, temsil fonksiyonu uygun teleolojik kuramın tüm kısıtlamalarına riayet etmediği sürece bir klasik faydacı teorimiz olmayacak.

Ana noktayı etrafıca özetlersek:

Kimseyin ahlaki ya da politik yargıları, diyelim ki, matematiksel bir fonksiyon tarafından temsil edilemez. Bu fonksiyonun terimleriyle konuşursak şu söylenebilir: her durumda toplumun bu işlevi maksimize etmesi, (bu fonksiyon tarafından tanımlanan) en iyi sonuçları desteklemeleri gerektiğini düşünüyorlarmış gibi yargıda bulunurlar.

Ancak böyle konuşmak hiçbir spesifik politik kavramı ima etmez. O zaman soru şudur: bu fonksiyonun şekli ya da özel içerikleridir ve (bireyler ya da toplum olarak) unsurların düşünce ve yargılamalarında ardındaki hangi kavramlar ve ilkeler onu destekler?

JOSEPH BUTLER ÜZERİNE BEŞ DERS

Ders I

İnsan Doğasının Ahlak Yapısı

I. Giriş: Yaşamı (1692–1752), Eserleri ve Amaçları

(1) Joseph Butler Wantage, Berkshire'da 1692'de doğdu. Babası presbiteryen kilisesi üyesiydi ve oğlunun da presbiteryen hizmetine girmesini istiyordu. Butler, zamanı gelince İngiltere Kilisesi'ne dönmeye karar vereceği Gloucester'daki ünlü bir Muhalif Akademi'ye devam etti. (Bu akademi daha sonra Tewksbury'ye taşındı.) 1714'de az çok olgun bir yaşta, 22 yaşındayken sıradan bir insan olarak Oxford Oriel Enstitüsü'ne girdi ve 1718'de edebiyat ve beşeri bilimler derecesini aldı. Aynı yıl yardımcı papazlık emri aldı ve ardından St. James, Westminster'deki Talbot Piskoposluğu tarafından papazlığa terfi ettirildi. Ayrıca bu yılda, 1718, Londra, Rolls Şapeli'ne vaiz olarak atandı –1726 yılına dek sürdüreceği bir makam. Bu dönemde ahlak felsefesindeki şöhretinin fazlasıyla süreceği *Vaazlar*'ı (*Sermons*) yazdı. Bu vaazlar ilk olarak, 1726'da yayınlandı. Butler, en sonunda da 1750 yılında zengin Durham Piskoposluğu'nun piskoposu olacağı değişik başka pozisyonlarda yer aldı.

Butler, *Vaazları'nın* yanı sıra, daha sonraki bir çalışmasıyla da ünlüdür, *The Analogy Of Religion*, Vaazlar'dan on yıl sonra, 1736 yılında yayınlandı. Bu eser hakkında fazla bir şey söylemeyeceğim, fakat Butler'ın arka plan içerikleri ve onun ahlak felsefesinin anlaşılacağı düşüncelerin çerçevesi hakkında çok şey anlattığı için bu kitabı aklımızda bulundurmanız önemlidir. Bu arka planı unutmak açıkçası yorum sırasında söz konusu olabilecek ve benim engellemek istediğim türden bir hata olur. Şunu da eklemeliyim ki, *Analogy*, iki kısa Ek içerir, biri kişisel kimlik üzerine, öteki ise (onun adlandırdığı gibi) kısa bir erdem söylevidir. İkincisini ayrıca okuyacağız.

(2) Her ne kadar tarzından Butler'in, ihtilafların boğuşmasından hoşlanmadığı açıkça anlaşılrsa da çalışmaları yine de bazı kesin görüşleri ve çağdaşı olan yazarları yalanlamak üzere oluşturulmuştur. Butler'in amaçları şu anlamda kullanışlıydı:

(a) Kimsenin reddetmediği hakikatleri kanıtlamayı dert edinmedi. Geçerli hakikatleri tesis etmenin yeni ve daha zarif yöntemlerini bulmakla hiç ilgilenmedi.

(b) O sadece tehlikeli olduklarını gördüklerine saldırır, yani, ahlaki yozlaşmaya ya da insan toplumu için gerekli inançların ve erdemlerin ya da Hıristiyan inancının bütünlüğünün altını oyma eğilimine. Esasen Butler eski anlamda bir savunucudur: ahlakın ve mantıklı inancın bir savunucusu. Ona göre felsefe, aynı zamanda Kant'a göre de, ilginç şekilde farklı da olsa, savunmadır.

(c) Butler daima rakipleriyle birlikte ortak olarak inandıklarının öncüller olduğunu varsayar. Bu ortak zeminde paylaşılmış varsayımları kabul etmekten ve ahlak kuralları ve makul

inançları savunmaktan mutludur. Onun tarzı saygılı ve ılımlıdır, her ne kadar ara sıra, saldırdığı görüşlerin kötücül sonuçlarını ilgilendiren güçlü ifadelerde söz konusu olsa da.

(3) Butler'ın felsefi ölçülülüğü ayrıca başka bir anlamda da kullanışlıdır: metafiziksel ya da epistemolojik ya da diğer felsefi meselelere bunların iyilikleri için çok ilgi göstermez. Felsefi anlaşılmağı önler; spekülâtif meseleler ulaşamayacağımız yerdedirler. *Analogy*'de iki kısım vardır, ki başlıkları bu tavrı gösterir: Bölüm I, Kısım 7, "Kusurlu Kavranmış bir Şema ya da Yapı Olarak Düşünülen Tanrı Yönetimi" ve Bölüm II, Kısım 4, "Kusurlu Olarak Kavranmış bir Şema ya da Yapı Olarak Hıristiyanlık."

Bu yüzden Butler'ın pratik amacı bizi, kendi günlük yaşamamızda ahlak ve inanç pratiğimizde onaylamaktır. Yeni ahlak değerleri üzerinde durmakla ya da ahlaki erdemler ve benzer şekilde inanç pratiğimiz için yeni bir temel tasarlamakla ilgilenmez. O bir muhafazakârdır, ahlak kuralları ve makul Hıristiyan inancının bir savunucusudur. Toplum içindeki pratik yaşamamızda felsefeye ihtiyaç duymayız; bununla birlikte pratik yaşamımızın temeli felsefi araçlarla saldırıya uğradığında ise kesinlikle felsefeyle, ihtiyaç duyarız. Bir bakıma felsefeyle felsefeyi kullanarak savaşmalıyız ve sadece gerektiği kadar felsefeyle.

II. Butler'ın Rakipleri

Butler'ın rakiplerini şu şekilde iki gruba ayırabiliriz:

(1) Bazı ahlak filozofları, özellikle de Hobbes ama aynı zamanda diğerleri arasında Shaftesbury ve Hutcheson.

Butler'in bunlardan farklılaştığı yer referansların belirgin olduğu *Vaazlar*'dan anlaşılmaktadır. Ana rakibi Hobbes ve Hobbes'un etkilediği yazarlar ya da ilgili görüşleri ifade etmiş olan, Mandeville gibilerdir. Hobbes ile ilgili olarak, modern felsefe tarihine onunla başlayan bir şey olarak bir bakış için bir şema olarak kullanışlıdır. Hobbes yaşadığı dönemde modern sadakatin en dramatik ifadesi olarak görülür ve tabii ki, eserinin, *Leviathan*'ın, devasa gücünün bakış açısından konuşursak herhalde İngilizcede yazılmış ahlak ve politika felsefesi üzerine en büyük çalışmadır, her ne kadar ana tezinin hatalı olduğu düşünülse de. Hobbist doktrinlerin materyalizmi, determinizmi ve egoizmi ima ettiğini anlıyoruz. Hobbes'un ahlak kuralları için makul bir temeli reddettiği düşünüldü; bundan dolayı, Hobbism amoralizmi içerir ve çıkarların rasyonel hesaplamasını pratik ya da rasyonel düşüncenin tek türü olarak kabul eder. Hobbes'un güç ilişkileri üzerine politik zorunluluğu temel aldığı ve ahlak kurallarına yönelik her nesnel ya da paylaşılan temeli reddettiği söylendi. Toplum kanunlarının içeriği üzerine karar vermek Egemen Güce kalmıştır, ki bu yüzden kamusal gelenekler Egemen Güç etkili olduğu zaman Egemen Gücün tekelindeki güç tarafından zorlanır.

Açıkçası, Butler bu düşüncenin aksini kanıtlamakla çok ilgilenir. (Cudworth ve Clarke ve Shaftesbury ile Hutcheson ve Hume gibi faydacıların da ilgili oldukları gibi...) Butler bu görevle sadece Hobbes'a açıkça referansta bulunulan (örneğin, *Vaaz I: 4*, dipnot) yerlerde ilgilenmez, fakat Butler'in insan doğasının yapısı kavramı kendi başına bu yanıtın en önemli ögesidir. Bu, (yorumlandığı haliyle) Hobbes'tan, insan doğasına bir iyilik ilkesini ve bizi ahlaki erdemlere yönlendiren ve bu erdem-

lerin hatırına onlara uygun davranmaya teşvik eden bilincin üstün ilkesini atfederken açıkça farklılaşır.

Bu aşikâr farklılıkların ötesinde daha temel olan bir farklılık vardır, şöyle ki: Hobbes insan doğasının, bizi genelde toplum için uygun olmayan; gösteriş, görkem ve kendini teşhir etme güdülere tarafından yönetilen varlıklar olarak betimleyen bir resmini çizmişti. Hatta aklımız bizim için tehlikedir; daha çok şey anlayabilelim diye ve toplumu başka birinden daha iyi çalıştıralım diye bizi spekülasyon yapmaya ve hayal kurmaya sevk eder. Aklımız bizi fanatiklere dönüştürebilir (Hobbes'un aklında tarikat vaizleri vardır) ve toplumu yönetilemez hale getirebilir, ta ki durumumuzu ağırbaşlı bir şekilde düşünüp kendimizi koruma şeklindeki temel çıkarımız temelinde hesaplayana dek. Hobbes'un İngiliz İç Savaşı çılgınlığı olarak düşündüğü şey bizim toplum için uygunsuzluğumuz tablosunun ardında yatar. Toplum için uygunsuz varlıklar olarak bizlerin bu tablosu Butler'in insan doğasının ahlaki yapısı kavramıyla karşı çıktığı şeydir. Bu, bu yapının taslağını çizdiğim bir anda netlik kazanır.

(2) Butler'in rakiplerinin başka bir grubu her ne kadar bizi doğrudan ilgilendiriyor olmasalar da Butler zamanında yaşamış olan İngiliz deistlerdir. Bu yazarlar Vahiy ve (Butler'in deyişiyle) Vahye dayalı Hıristiyan İnancı Şeması'nın gerekliliğine saldırmışlardır. Deistler doğal teolojinin yeterli olduğuna inanıyorlardı: akıl, dünyanın yaratıcısı, en üstün zekâ ve güç ve adalet ve iyiliğin timsali olarak Tanrı'nın varlığını saptayabilir. Bu yazarların ikisi, *Christianity not Mysteriorous* çalışmasının yazarı John Toland (1670-1722) ve 1730'da Butler'in *Vaazları*'nın yayınlanmasının ardından ortaya çıkan *Christianity as Old as the Creation* çalışmasının yazarı Matthew Tindal idi. Butler'in *Analogy'de* (1736) saldırdığı bu tür eserlerdir.

Bu yüzden Butler'in Deist görüşü belirtildiği haliyle öncüller olarak kabul etmiş olduğunun farkında olmamız gerekir. Butler, Tanrı'nın dünyanın yaratıcısı olarak var olduğunu vs. kanıksar, hem *Vaazlar*'da hem de *Analogy*'de. Bu arka plan öncülleri *Vaazları* okurken ve yorumlarken aklımızdan çıkarmamalıyız. Örneğin, Butler'de, bilincin üstünlüğü hakkında belirttiklerinde, uygun ve makul kendini sevme iddialarında bir tutarsızlık bulunduğu görülür. Onun bu noktada tutarlı olup olmadığı bu arka plan varsayımlarına dayanır. Buna daha sonra döneceğiz.

III. İnsan Doğasının Ahlak Yapısı

Bu bizi günümüzün ana konusuna getiriyor. Ancak önce Önsöz'ün içeriği ve ilk üç vaaz hakkında bir yorumda bulunmama izin verin.

(1) Söz konusu Önsöz ikinci basımda eklendi ve *Vaazlar*'ın ana tezlerinin bir incelemesini sunar. İnsan doğasının yapısına tanınan ehemmiyet Butler'in bu yapıyı kendisinin ahlak doktrininin en önemli ögesi olarak gördüğünü gösteriyor. İlk Vaaz bu yapıyı daha ayrıntılı olarak tasvir eder; ikinci Vaaz bilincin telkin edici etkisine karşı bilinç otoritesi kavramına odaklanır. Bu, Butler'in açıklamaya çalıştığı ve bizim ahlak deneyimimize başvurarak desteklemek istediği önemli bir ayrımdır. Bir dahaki sefere, bu konuda daha ayrıntılı olarak söylediklerini açıklamaya çalışacağım. Üçüncü Vaaz, bilinç otoritesi ve uygun ve makul kendini sevme arasındaki muhtemel çatışma sorusunu ele alır. Butler bu soruyu aynı zamanda Önsöz'de tartışır: paragraflar 29 ve 41 ve Vaaz XI: 20-21.

(2) İnsan doğasının bir yapısı kavramına dönelim. Butler bu kavramın değişik özellikler içerdiğini düşünür:

(a) İnsan doğası değişik parçalara sahiptir ya da psikolojilere, entelektüel güçlere ve yaradılışlara.

Butler ayrımlar yapar:

- İştahlar, şefkatler ve değişik türde tutkular ve burada belirli insanlara, yerlere, şeylere yapılan ve kurumlarla gelenekleri de içeren iliştiirmeleri de kapsam içine almalıyız.
- İki genel ve rasyonel ya da bilinçli iyilik ve makul kendini-sevme ilkeleri. Butler'in iyilikseverlik açıklamasında belirsizlik vardır; kimi zaman bunu bir şefkat ya da tutku olarak betimler ve başkalarındaki genel ve bilinçli bir ilke olarak. Bu başlıca bir zorluk değildir ve Vaazlar XI-XII'ye geldiğimizde bu durumu açıklığa kavuşturabiliriz. Şimdiki koşullarda iyiliği genel ve bilinçli bir ilke olarak düşünelim (ve böylece üst düzey bir ilke olarak).
- Derin düşüncenin üstün ilkesi (Butler'in bazen söylediği gibi) bilinç ilkesidir. Bu, ahlaki yargının ilkesi ya da gücüdür ve bilinç yargıları bize ahlak erdemlerine-doğruluk, dürüstlük, adalet, şükür vb. için bu erdemlere uygun hareket etme telkininde bulunur.

(b) İnsan doğasının parçaları böyledirler. Yapı kavramı bu parçaların bazı ilişkilerde yürürlükte olmasını gerektirir. Bir hiyerarşi halinde organize olurlar ve üstün bir düzenleyici ilke tarafından yönetilir ya da yönlendirilirler. Bu gereklilik akıldaki bulunduğunda, Butler'in organizasyon ilişkisini üç düzeyi olan bir şey olarak betimlediği ortaya çıkar: en düşükler, şefkat ve tutkular; sonra, genel ve rasyonel bilinçli iyilik ilkeleri

ve makul kendini-sevme; en yüksek i se, derin düşünce ve bilinç ilkesi. Bu yüzden, yapı ideası, Butler açısından, normal olarak buyurucu bir değerlendirme kararının böyle bir karar gerektiğinde verildiğini ima eder. Bu buyurucu ve üstün düzenleyici rolü bilince atfetmek, bilinç hükümleri ya da yargılarının, ihtiyaç duyulduklarında, ne yapacağımızı belirlemek için nihai ve kati nedenleri belirleyeceğini söylemektedir. Bilince başvuru final bölümüdür; meseleyi çaresine bakar.

(c) Butler bir yapı kavramına başvurulacaksa daha ileri bir konuyu eklememiz gerektiğini düşünür. İnsan doğası yapısının, organizasyonunun anlaşılabilceği şeye dayanarak yönlendirildiği amacı belirlemeliyiz. Önsöz 11. Paragrafta, insan doğasını bir kol saatiyle karşılaştırır. Bir saatin yapısı hakkında konuşabiliriz çünkü saat zamanı söylemek üzere organize olmuştur. Bu amaç bizim neden parçalarının oldukları haliyle organize edildiklerini anlamamıza yardımcı olur. Benzer şekilde, Butler insan doğasının yapısını erdeme uygun şekilde uyarlanmış bir şey olarak tasvir eder: parçaları oldukları gibi –derin düşünce ya da bilinç ilkesi nedeniyle buyurucu ve üstün– erdemli davranmaya, kendilerinde doğru ve güzel olanı yapmaya teşvik edilebilmemiz için organize olmuştur.

(3) İlk bakışta insan doğasının yapısı bu karşılaştırma ve bir saatin organizasyonu arasındaki bu karşılaştırma tatmin edici görünmez. Bizi kendi amaçları uğruna yaratmış olan üstün varlıkların belirli amaçlarını yerine getirmek üzere tasarlanmış

yapay şeyler değiliz. Fakat bunu söyler söylemez biliyoruz ki Butler kesinlikle buna inanır; sadece ona göre sadece bir üstün varlık vardır, yani Tanrı. Bu yüzden genel olarak konuşursak, Tanrı'nın amaçları uğruna yaratılmışızdır, her ne kadar Tanrı'nın amaçları ve yönetim şeması, ki her ikisi de doğada ve vahiyde yer alır, bizce kusursuz bir biçimde kavranmamışlardır.

Bu dini doktrin kendi ahlak yapımızın ayrıntılarına bakarsak bize çok çok yabancı gelmez. Butler'in görüşü daha öğretici bir şekilde ortaya konabilir, eğer biz şunu söylersek: yapımız erdeme uygundur ve erdem o halde toplumun üyeleri olarak günlük hayatımıza uygun olan idare biçimleridir. Erdemlerin içeriği ve bilincimizin hükümleri, toplum ve diğer insanların taleplerine hak ettikleri izni verir, tıpkı makul kendini-sevme haklarına (ki bu elbette ki egoizmle aynı şey değildir) izin verdiği gibi. Bizler iştahlarımız, şefkatlerimiz ve değişik türlerde bağılıklarımız olduğu için kısmen kendimizle ilgilenmemiz gereken varlıklarız; ancak aynı zamanda toplum içinde toplumsal doğamızın bakış açısına göre yaşamalıyız, bu Butler'in tekrar tekrar vurguladığı bir noktadır. Bu yüzden Butler yapımızın erdem uygun olduğunu söylediğinde, yapımızın, toplumun makul üyeleri olmamıza imkân tanıyan idare biçimlerine uygun olduğunu söylediği şekilde anlaşılabilir.

Kendi iyiliğimiz ve başkalarının iyiliği için haklı izni ve faaliyet alanını sunan toplumsal yaşam biçimleriyle meşgul olabiliriz. Buna göre, insan doğasının yapısı kavramının Hobbes'a karşı nasıl yöneltildiğini görebiliriz. Bilinç otoritesi kavramının Shaftesbury'e karşı nasıl yöneltildiğini ve Butler'in bilinç içeriği kavramının (bilincin yargılamalarının) Hutcheson'a karşı yöneltildiğini sonradan göreceğiz. (İkincisiyle ilgili olarak bkz. *Dissertation of Virtue.*)

Ders II

Bilincin Doğası ve Otoritesi

I. Sunum

Son olarak insan doğasının ahlak yapısını ele aldım, parçalarını ya da unsurlarını bu parçalar arasındaki ilişkileri –bilincin üstün ve buyurucu rolü tarafından nasıl bir ahlak yapısı halinde organize edildiklerini– ve en sonunda da bu yapının, Butler’in doğamızın erdeme uyarlanması olarak betimlediği amacını. Doğamızın erdeme uyum sağlamasını şu şekilde yorumladım: Doğamız erdeme uygundur ve o halde erdem, bizi toplumsal yaşamımızla uyumlu kılan eylem ve idare ilkeleri ve biçimleridir: yani, bizim kendi çıkarlarımızla ve ilgilendiğimiz insanların çıkarlarıyla uyumlu olmamızın gerekmesi fakat başkalarının çıkarlarına ya da ilgilerine hak verebilmemiz anlamında toplum üyeleri olarak kendimizi idare etmeye uyarlayan şeylerdir. Ahlak yapımız bizi, topluluğun iyiliği ve kendi özel iyiliğimiz için haklı taleplere uygun hareket etmemize olanak tanıyarak toplum için uyumlu kılar. İnsan doğasının ahlak yapısı üzerine, bizi topluma uygun kılan şey olarak bu vurgu ve Butler’in bu ahlak yapısına vurgusu, Butler’in Hobbes’a yanıtının öne çıkan özelliğidir.

(1) Bugün Butler’in *derin düşünce* ya da bilinç ilkesinin doğası ve otoritesiyle ilgili görüşleri üzerine bazı gözlemlerde bulunacağım. Bu ayrıca onun bilinç içeriği olarak dayandığı şeyi not etmenin bu noktada faydalı olduğunu kanıtlar. Bununla söylemek istediğim idare eylemleri ya da biçimlerinin türleridir ve bilincin onayladığı, doğamızdaki mizaç ve karakter türüdür.

Örneğin, *Dissertation on Virtue II*'de (*Analogy*'de yer alan bir ek) Butler, Hutcheson'a karşı çıkararak bilincimizin içeriğinin faydacı olmadığını öne sürer. Bu, bilincimizin hükümlerinin fayda ilkeleriyle uyumlu olmadığı anlamına gelir ya da Butler'in ortaya koyduğu haliyle "iyilik, iyilik ihtiyacı, tek başına düşünülür" ifadesi, "erdem ve ahlaksızlığın tamamı" (paragraf 12) değildir. Durum (belli belirsiz uyumlu) "biz... iyilikseverliği başkalarından çok bazı insanlar için uygun görürüz ya da adaletsizliği ve kötülüğü; sadece mutluluğun bir fazlalığı olmasının ilki tarafından üretilen gibi öngörülmesinden ve ikincisi tarafından da sefaletin üretilen olmasından başka bir açıklamaya uygun görmeyiz" (paragraf 12) şeklinde değildir.

Burada ilginç olan sadece Butler'in faydacılığı bir bilinç içeriği açıklaması (hak ve erdemin doğru bir kavramı) olarak reddetmesi değil, kendi reddini desteklemek üzere kullandığı iddia türü ve vardığı sonuca kazandırdığı yorumdur.

(2) Böylece iki giriş yorumu şu şekildedir: ilki, Butler'in iddiası basitçe bizim sağduyulu ahlak yargılarımıza yapılan bir başvuruya dayanır, ki o herkesin ya da neredeyse herkesin bu yargıları kabul ettiğini varsayar. Aklındaki yargılar, tarafsız ve meseleyi soğukkanlılıkla dikkate alan her adil insanın yargıdır. Burada Butler'in ifadelerine başvurduğum: "adil" "tarafsız" "soğukkanlı". Tabii ki, benim burada ayrıntılarıyla açıklamaya gerek görmediğim pek çok diğer koşulu da kanıksar. Böyle yargılara "düşünülmüş yargılar" diyelim. Butler bu yargıları az çok verili olarak alır, yani ahlak deneyimimizin yaygın biçimde kabul edilmiş gerçekleri olarak. Onun ahlak doktrini, vahiy ya da rasyonalist felsefi görüşlerin aksine ahlak deneyimine yapılan bu başvuruya dayanır. Bir rasyonalistle sözgelimi Clarke ile aynı

fikirde gibi görünürken iddiası başka bir şekil alır. Butler'in metodunun bu özelliği kendine özgü bir geçiştir. Dahası bu ahlak deneyimini *nevi şahsına münhasır* olarak dayanak alır: Ahlak kavramlarının ahlaksal olmayan kavramlarla çözümlenebileceğini düşünmez. (Kavramlar arasında varsayılan böyle bir çizgi faydalı bir şekilde bağımsız olarak çizilebilir.) Burada o Hobbes ile zıt düşer ve muhtemelen Hume ile de (bu hâlâ belirsiz) bu açıdan, Clarke ve rasyonel sezgicilerle aynı fikirdedir.

Butler'in faydacılık reddine (paragraflar 12-16) ilişkin ikinci girişi yorumu, ona göre bir ahlak doktrininin insan doğamızın ahlak yapımızın bir açıklaması olduğudur. Butler bu düşünceyle, Tanrı'nın sadece İyilikseverlik İlkesine göre hareket ettiği şeklindeki spekülative bir olasılık olarak oyalanmaya hazırdır. Fakat onun için sanırım bu basit bir spekülative olasılıktır; böyle meseleler üzerinde kavrayışımızın ötesinde oldukları sürece spekülasyon yapmak bizim işimiz değil. Bilincimiz dünyada Tanrı'nın bizi çağırdığı memuriyet ve yer göz önüne alınarak kılavuzumuz olacaktır; bilincimiz faydacı değildir. Bildiğimiz ve tüm bilmemiz gereken budur. Butler dünyanın mutluluğunun Tanrı'nın mutluluğu olduğunda, bizim mutluluğumuz olmadığında ısrar eder: "... ne de insanlığın iyiliğini her zaman desteklemek için kendimizi adadığımız zaman ne olduğumuzu biliyoruzdur, fakat Onun [Tanrı'nın] yönettikleri; yani gerçekten hiçbir şekilde, doğruluk ve adalete karşıt değildir... doğruluk ve adalete bağlı kalarak davranmak, rahatlığa, kolaylığa ve hatta hemcinslerimizin neşesine ve zevkine katkıda bulunmak bizim işimiz ve görevimizdir." (Paragraf 16.)

Bizim için iyilikseverlik ilkesi adalet ve doğruluk ve diğer ilgili erdemler tarafından belirlenmiş bağlar ve sınırlar içinde

onaylanır. Daha ileri noktada, büyük bir geçişin daha sonradan, üzerinde durarak dünyanın mutluluğunun bizim işimiz olduğunu (göreceğimiz gibi Hume bunu söylemez) belirtecek olan Bentham ile ortaya çıkacağını dikkatlerden kaçırmayalım. Bu geçişin neden oluştuğunu ve ardında neyin yattığını kendinize sormalısınız.

II. Ahlak Melekesinin Özellikleri

(1) Bizi ahlak yönetimi konusunda kapasite sahibi kılan şey bilinç ve ahlak doğamızın bu melekesidir. Butler, burada “ahlak doğamız” ile (ahlak melekemiz ve bilincimize zıt olarak), ahlak duygularımızı kasteder: merhamet, gücenme, haksızlık karşısında öfke vb.; ya da doğal şükür duygumuz vb. Acı ve incinme arasında bir bakıma kendi kendine (Butler’in söylediğine göre “kaçınılmaz” olarak) (*Dissertation II*: paragraf 1) ayırım yaparız.

(2) Bilincin genel konular üzerine, belirli olanlara dayalı hükümleri de şüphelidir. Kabul edilmiş evrensel bir standart vardır; bu, tüm çağlarda ve ülkelerde, uygar anayasaların temel kanunlarında kamusal olarak ileri sürülmüş olan standarttır; başka bir deyişle adalet, doğruluk ve kamu yararına saygı. Evrenselliğin eksikliği gibi bir problem söz konusu değildir. (Paragraf 1)

(3) Bizim böyle bir bilinç melekesine sahip olduğumuz barizdir. Bu melekenin bazı özellikleri şöyledir:

(a) Nesnesi –yargıladığı ve onayladığı şey– bizde değişmez ve alışkanlık halinde olduğunda karakterimizi belirleyen eylemler ve aktif pratik ilkelerdir. (Paragraf 2)

- (b) Bu yüzden nesnesi, bir eylem kavramının, iradesiyle ve maksatlı olarak bir şey yapan, falan filan sonuçları ortaya çıkarma niyetinin tasarlanmasında kapsanan insan kavramını içerdiği –olaylardan farklı– eylemlerdir. (Paragraf 2)
- (c) Aynı zamanda böyle eylemleri bu melekenin yetkimize dahil nesnelere olduğunu hem yaptığımız şeyde hem de yapmadığımız şeyde varsaymak. (Paragraf 2)
- (d) Böyle bir eylem ve idare ahlak melekesinin doğal nesnedir, tıpkı spekülâtif gerçek ve sahteliğin spekülâtif aklın nesnesi olması gibi. (Paragraf 2)

(4) *Dissertation*'ın arta kalanı bilinç içeriğinin özelliklerini göstermek üzere ahlak deneyimine bir başvurudur. (Burada bkz. sayfa 53'teki paragraf 1'in sonundaki açıklama: "Ve bu içsel duyguların kendilerine göre; bu duyguların gerçek olmaları, insanın doğa tutkuları ve şefkatlerinde (bu duygulara) sahip olması, insanın dışsal duygulara sahip olmasından daha fazla sorgulanamaz." Ayrıca bkz. Vaaz II, paragraf 1'in sonu.)

Örneğin:

- Ahlak meleğimiz iyi ya da ahlaksız payın ahlaki iyi ya da kötü eylemleriyle ilişkilidir: bu ilişki doğaldır (yapımızın parçasıdır) ve yapay ya da tesadüfi değildir. (Paragraf 3)
- Ahlak meleğimiz bir erdem olarak ihtiyatı onaylar ve budalalığı bir kötülük ahlaksızlık olarak değerlendirip onaylamaz. (cf. Paragraflar 6-7)
- Ahlak meleğimiz iyiliği erdemin tümü olarak onaylamaz. Burada Butler bir Hutcheson eleştirisi ileri sürer. (Paragraflar 8-10)

Önsöz’de ve Vaaz I’de Derin Düşünce ya da bilinç ilkesinin rolünün üstün ve düzenleyici olduğunu hatırlayalım. Görevi, uygulamak ve yönetmektir. Vaaz I’de Butler’in açıklaması kısadır ve 8-9. paragraflarda yer alır. 8. Paragrafta bilinci tanımlar ve bilincin varlığını iki eylemi tasvir ederek kanıtlamakla ilgilenir, öyle ki soğuk kanlılıkla düşündüğümüzde birini onaylamamız ve diğerini onaylamamamız absürt olur.

III. Butler’in Bilincin Otoritesi Hakkındaki İddialarının Çerçevesi: Vaaz II

(Referanslar: Önsöz: paragraflar. 24–30, özellikle. 26–28; Vaaz I: paragraflar 8–9).

(1) Bir yaratılmış olarak yapımız ve belirli amaçlara uyum sağlaması, doğamızın Yaratıcısının bu amaçlara niyet ettiğine inanmamız için bir nedendir. Butler’in deizme dayalı önermelerini not edelim: ayrıca bkz. paragraf 3: satırlar 9-11. (Paragraf 1)

(2) İtiraz şuna dayanır: ahlak melekesi olarak böyle bir melekenin var olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu meleke neden buyurucudur? Diyelim ki, her biri kendi doğalarını takip ettiğinde, o zaman bilinç neden sadece en güçlü olduğu durumda yönetim sergilemesin? Doğamızın Yaratıcısının başka amaçlar güttüğüne dair işaret nedir? (sayfa 5)

(3) İtiraz, aksi yönde hiçbir ayartı olmadığı zaman, adaletin şimdiki haz uğruna ihlal edilmesi ve adil biçimde davranmak arasında bir ayrım olmadığını varsayar. Her ikisi de eşit olarak doğamızı takip eder. Ancak eğer bunlar doğruysa:

- (a) Doğamızdan türedikleri düşüncesi absürt olur.
- (b) O zaman, Paul'un kendi kafamıza göre hareket etmemiz hakkında söylediği absürt olur.
- (c) Çünkü bir emir olarak doğanın izinden gitmenin hiçbir anlamı olmaz.

Böylece itiraz Paul'un söylediklerini reddeder, gerçi söylediklerine izin veriyor görünse de.

Dil doğanın izinden gitmenin istediğimiz gibi davranmak olmadığını gösteriyor. (Paragraf 6)

(4) Şunu söylerken ne demek istediğini açıklamamız gerekir: her insan doğal olarak kendi başına buyruk bir varlıktır ve bunu takip etmek üzere kendi içinde hak ve zorunluluğun yararını bulabilir. (Paragraf 6)

(5) Doğanın iki anlamı konuyla ilişkili değildir. (Paragraflar 7-9)

(6) Üçüncü anlam St. Paul'e aittir ve bir insanın kendi başına buyruk olmasındaki anlamı açıklar. Buradaki iddia şudur (tümü 10-11. paragraflardan alınmıştır):

- Kamusal ve özel iyi için tutkularımız ve eğilimlerimiz çatışır.
- Bu tutkular ve eğilimler kendilerinde doğal ve iyidirler, fakat her birinin bize doğa yoluyla nasıl derinlikli olarak ait olduklarını anlamanın bir yolu bulunmuyor.
- Bu tutkular ve eğilimlerin hiçbiri bizim için bir hukuk olamazlar.
- Fakat kendisini ileri süren ve onaylayan ya da onaylamayan üstün bir bilinç ilkesi var.
- Bu meleke bizi kendi başımıza buyruk kılar.

- Bu, bizi etki derecesine göre düzenleyecek merkezi bir ilke değildir ama tür olarak farklı ve doğamızın diğer tüm unsurlarına üstün bir melekedir ve kendi otoritesine dayanır.
- Yine de, bizi etkileyen ve emirlerine boyun eğmeye teşvik eden bir ilkedir.

(7) Butler'in kullandığı açıklayıcı örnek (bir tuzak yemi tarafından yakalanan hayvan) insana uyarlandığında, doğamızla orantısız ve bundan dolayı da doğal olmayan eylem olurdu. (Paragraf 13) Bu eylem doğadışıdır fakat kendini-sevmeye karşı gelmeyi doğal bir şey olarak savladığı için değil, çünkü aynı şey kendini-sevme uğruna tutkunun baskılamasında da doğrudur. (Sadece, doğal olarak) (Paragraf 15)

(8) Söz konusu olacak başka bir ayırım olmalı: yani, kendini-sevme ilkesi tutkulara üstündür. Doğamıza uygun hareket etmemiz için bu hareketi kendini-sevme yönetmelidir. Bu, üstün bir ilkenin örneğini bilinci yardıma çağırmaksızın sunar. (Paragraf 16)

(9) Benzer şekilde bilinç, edinilmeleri için gerekli anlam ayrımları olmaksızın doğrudan nesnelere arayan tutkulara üstündür. Bu anlamlar başkalarını incittiğinde bilinç onaylamaz ve bilince boyun eğilir. Burada kendini-sevme değerlendirme dışında kalır. Bilinç etki değerlendirmeleri olmaksızın üstündür. (Paragraf 17)

(10) Bu yüzden güç ve otorite arasında ayırım yapıyoruz, burada medeni kanuna ve toplum yapısına değil, insan doğası ilkelerine başvuruyoruz. Doğası ve rolü nedeniyle, bilinç açıkça üstündür; yargıyı, yönetimi ve denetimi içerir. Ve bilinç bu oto-

rite ve role ona ne kadar sık isyan ettiğimize bağlı olmaksızın sahiptir. (Paragraflar 18-19)

(11) Butler ikinci bir iddia sunar. (Paragraflar 20-22) Tam tersini düşünün. Davranışımızın bağlılıklar ya da sınırlamaları o zaman bir yandan doğal gücümüz ya da davranışımızın kendi iyiliği için bize ya da başkalarına bir fenalık aramamamız tarafından tanımlanır. Bu, sadece görece güçlerinin insan doğasının ilkeleri arasındaki fark olduğu düşüncesinin sonucudur. Fakat yukarıdaki sınırlamalar bizi ahlak yönünden, örneğin baba katili olma ve evlatlık görevini yerine getirme arasında farksız kılar. Oysa bu absürttür.

Bu iddianın ilkeleri şunlardır:

(1) Doğamızın çalışma şekli ve düzenlenmesi, Tanrı'nın kendimizi nasıl yönetmemiz gerektiği konusundaki amacını belirtir.

(2) Doğamızın bu bilgisine göre ahlak deneyimine başvuru; örneğin, utanma duygularımızın bizi nasıl etkilediği, vb. ve bilinç melekesi hakkında.

(3) Butler bilinç değerlendirmelerinin aşağı yukarı bir uyuşmasını varsayar. Butler'in Bilincin Otoritesi ve Üstünlüğü konusunda İddiası nedir?

(A) Bir model şudur:

(1) Tanrı bizi kendi başımıza buyruk yaşama kapasitesine sahip mantıklı ve rasyonel varlıklar olarak yaratmıştır.

(2) Böyle varlıkların, sayısız tutkuları, eğilimleri ve iştahları ve iyilik, kendini-sevme gibi rekabet eden daha genel eğilimleri

varsa, ki öyle, bir yönetim ilkesi ya da melekesine ihtiyacı vardır.

(3) Bu diğer ilkelerin ve eğilimlerin vb. hiçbiri böyle bir yönetim ilkesini sağlayamaz.

(4) Bilinç böyle bir ilke ya da meleke olarak üstünlük ve otorite iddiasında bulunur.

(a) Öncelikle, bilincin onaylamaları ya da onaylamamaları kanalıyla ve ortak bu yüzden de insanlar arasındaki mutluluğa mutabık kalma yoluyla.

(b) İkincisi, bilinci ihlal edersek kendimizi kınayabilecek olmamız gerçeği,

(c) Başka hiçbir ilke ya da eğilim bu özelliklere sahip değildir: Eğer bilinci ihlal edersek başka biri bizi kınamaz.

(5) Dil kullanımı bilincin taleplerini destekler.

(6) Gücenme eğiliminde bilincin üstün ve buyurucu olduğu güçlü bir şekilde kanıtlanır.

(B) Başka bir model ise şudur:

(1) Yukarıdaki ilk öneriyi sadece, kendi başımıza buyruk olduğumuzu düşünerek yeniden düzenleyelim. (Teolojik arka planı dışarıda bırakalım.)

(2) Ardından önceki kadar geniş kapsamlı ilerleyelim.

IV. Butler'in Bilinç Otoritesi İddiasının Özeti

(1) Butler'in bilinç otoritesi iddiasını, tümüyle bu meseleye adanmış Vaaz II'de sunduğu haliyle inceledik ve başka bir yerde (özellikle Önsöz, paragraflar 24-30 ve Vaaz I: 8-9'da) temas ettiği noktalardan bahsettik. Gelin şimdi söz konusu iddianın ne olduğunu ya da daha doğrusu hiç de bir iddia olmadığını söylemenin katı konuşmak olup olmadığını soralım. Söyleyeceğim şey, bunun, olsa olsa Butler'in iddiasının ya da sunumunun bir yorumu olduğudur. Açık ki, o da kendi görüşü için kesin bir durum yaratmaya çabalyor değildir.

Butler sanırım, Deist Varsayım adını verdiğim, Tanrı'nın doğamızın Yaratıcısı olduğunu ve doğamızın oluşumunun, Tanrı'nın doğamızın ne olması gerektiğini ve değişik unsurlarının nasıl bir arada işleyeceğini planladığına inanmak üzere nedenler sunduğunu ima eden şeyi kanıksar. Butler aynı zamanda mantıklı ve rasyonel varlıklar olarak kendi başımıza hareket etme ve toplum yaşamında rol alma kapasitesine sahip olduğumuzu düşünür. "Mantıklı" kelimesiyle Butler'in "adil" kelimesiyle anlatmak istediğini kapsam içine alıyorum. Mantıklı ve adil rasyonaliteden farklı kavramlardır. Bu ikincisi, verili amaçlar için en etkili araçların aşağı yukarı benimsenmesi ya da verili amaçların birbirine göre, bu amaçlar rekabet ettiğinde ve birlikte tatmin edilemediğinde düzeltilmesi anlamına sahiptir.*

(2) Şimdi, kendi başımıza buyruk hareket etme kapasitesine sahipsek, doğamız, Butler'in bir amaç için uyarlanmış ve kendisini yönetme kapasitesindeki bir ahlak yapısı olarak adlandırdığı şeye sahip olmalıdır. Bilinç otoritesi konusu ya da böyle bir oto-

* bkz. mantıklı ve rasyonel arasındaki ayrım için, Hobbes dersleri.

ritenin olmaması durumu doğamızı yönetebilen ve davranışımızı yönlendiren ve doğamızı toplum içindeki yaşamımıza uygun hale getiren herhangi bir elverişli otoriter unsur bulup bulamayacağımızı anlamak üzere ahlak deneyimimize bakarak adapte edilecektir.

Kesinlikle, doğamızda bulunan pek çok unsur göz önüne alındığında böyle bir yönetici ve düzenleyici ilkeye ihtiyaç duyarız. Çeşitli türlerde iştahlarımız, eğilimlerimiz ve tutkularımız var, bazıları diğer insanları daha doğrudan ilgilendirir, bazıları daha doğrudan bizimle ilgilidir. Bu iştahlar, eğilimler ve tutkular bazı sonuçlara götüren araçlara odaklanır –koşullar ya da her neyse– ve bu şekilde, diğer insanlar üzerinde genel olarak daha geniş etkileri hesaba katmaz. Bu davranış kaynaklarına, diyelim ki, dar anlamda odaklanılır, odağın diğer insanlar ya da bizim üzerimizde olması fark etmez. Bu davranış kaynaklarının hiçbiri yönetici ve düzenleyici bir ilke sağlayamaz. Bu, iştahların, eğilimlerin ve tutkuların doğasının sonucudur. Kendini-yönetmenin ya da kendini-düzenlemenin mümkün olduğu mantıklı ya da rasyonel bir ilkeyi içermez. Butler bunu, açlığını gidermesi varsayımıyla yem tuzaklanmış kapana girmesi için kandırılan hayvan örneğiyle açıklar. Biz de makul (mantıklı) kendini-sevme ilkesiyle açıklanan kendimize duyduğumuz şefkate zıt olarak aynı şekilde davranırsak, biz de yanlış davranıyor oluruz. Butler bu örneği genel üstünlük ideasını örneklemek üzere kullanır: Doğamızdaki bir ilkenin nasıl yönetilebileceği ilkesi, doğamızdaki diğer unsurlar üzerinde, salt etkiden fazla olarak otorite sahibi bir ilke.

(3) Sonra, Butler'in bu makul kendi-sevme ilkesinin doğamızın otoriter ilkesi olmadığını kabul ettiğine inanıyorum, her ne kadar bunu ileri sürerken huzursuz olsa da en azından uzun vadede ve Tanrı'nın ahlak yönetimi dikkate alındığında bilinç

otoritesi ve makul kendini-sevme arasında hiçbir temel çatışma yaşanmaz. Görünüşteki gerçek olmayan çatışma düşüncesini şimdilik öteliyorum. Ancak makul kendini-sevme, her ne kadar anlam olarak genel bir eğilim, belirli iştahları, şefkatleri ve tutkuları düzenlemesi olsa da kendimize yönelik bir şefkattir. Makul kendi-sevmenin nesnesi daima parçalıdır: Pek çok insan arasında sadece bir insanın iyiliğiyle ilgili. Ve aynı şekilde toplumun bir üyesi olarak kendi başımıza buyruk oluşumuza uygun bir ilke sağlayamaz.

Aynı şey iyilikseverlik konusunda da geçerlidir: İyilikseverlik de başka insanların iyilikleri için belirli eğilimleri düzenlemesi anlamında benzer şekilde genel bir eğilimdir (kendini-sevmenin olduğu gibi). Bu iyilikseverliğin kamu yararı ya da yurt sevgisi (vatanseverlik) ve benzeri biçimleri aldığı zamanki durumdur. Fakat makul kendini-sevmeye meraklı insanlar daima iyi tanımlanmış olduklarından –yani tümüyle kendini-sevme güdüsüyle hareket eden insanın ta kendisi olduklarından– iyiliğe meraklı insanlar dönüşür ve değişir, kişiden kişiye değişen tüm yöntem türlerinde çapraz geçişler yaşarlar. C. D. Broad, Butler’in iyilikseverlikle fayda ilkesini anlatmak istediğini belirtir: Toplumun mutluluğunu maksimize etmek. Fakat metinlerde bu görülemez ve doğrusu aslında tam tersini anlatır. O zaman neticede ne kendini-sevme ne de iyilikseverlik, genel de olsa özel de olsa gerekli buyurucu ilkeyi sağlayamaz, ki biz kendi başımızda buyruk olalım.

(4) Elbette ki, böyle bir ilke olamaz; buna rağmen Butler bu olasılıkla oyalanmaz. Tanrı suretinde yaratıldığımızı söylemek doğamızda böyle bir ilkenin mevcut olduğunu söylemek anlamına gelir. Butler ahlak deneyimimizin bu ilkenin bilinçte bulunduğuna dair yeterli bir kanıt olduğuna inanır.

Öncelikle, bu, her (normal) adil insanın, tarafsız olduğunda ve meseleyi soğukkanlılıkla değerlendirebildiğinde, bazı eylemleri onayladığı ve başka tür eylemleri ise onaylamadığı gerçeğinde biçimseldir. İnsanlar bazı şeyleri yapmaları ve bazı şeyleri ise yapmamaları gerektiği değerlendirmesinde bulunur ve durumu kabul eder ve bu değerlendirmeler kesindir ve onlar için bağlayıcıdır. Bu değerlendirmelerin sonucu olarak daha ileri bir başvuru bulunmaz: Nasıl hareket edeceğimize dair nihai nedenleri belirlerler. Dahası, bu değerlendirmelerin kesin ve bağlayıcı doğası, karakterimiz ve davranış kaynaklarımız üzerindeki hükümlerine ve etkili nüfuzlarına dayanmaz. Bu yüzden bu değerlendirmeler buyurucudur: Bu özellikle hep beraber otoritenin, nüfuzun zıddı olarak ne olduğunu belirler.

İkincisi, insanların onların onaylamalarını ve onaylamamalarını genel olarak kabul etmesi önemlidir. Ya da daha önce sunulan terimi kullanırsak, bilinç hükümleri içeriği az çok tüm çağlarda ve tüm ülkelerde aynıdır. Bu, (daima koşullar olarak düşünülmüş değerlendirmeler için gerekli olanlara dayatan) bilinç hükümlerinin otoriter bir ilke sağlamasına olanak tanır ki biz de toplumun üyeleri olarak kendi başımıza buyruk olabilelim. Açıkçası, her bir insanın bilinci başka herkesinkiyle çatışmışsa gerekli koşullar eksik demektir.

Üçüncüsü, Butler, bilincimize aykırı davranırsak, kendimizi kendimizin önünde kınayacağımız ve kendimizden nefret durumu yaratacağımız şekilde daha ileri bir gözlemde bulunur. Sanırım doğamızdaki başka hiçbir unsurun bu özelliğe sahip olmadığını söylemek istiyor. Değişik şekillerde özveride bulunmayı bir zorunluluk olarak reddedebiliriz; fakat mantıklı bir düzeyde gerekli oldukları sürece sonunda kendimizi kınamaya

katlanmayız. Ve bazı durumlarda bazı zor durumlardaki başkalarının çıkarlarını feda etmemiz gerekse de (örneğin, birinin hakkını kaybetmesi gerekiyorsa ve buna karar verecek olan bizsek, bir bakıma, sağgörlü bir şekilde), bu tür saptırmalar ve eylemlerle dertleniriz ve genelde elimizden gelenin en iyisini yapmayı kendimize dert ederiz. Kararın ve eylemin gerçekleştirilmesinin söz konusu koşullarda makul olduğunu ve bu koşulların bizim faaliyetimiz ya da sorumluluğumuzda olmadığını varsaydığımızda, bu yüzden kendimizi kınamamız ve kendimizden nefret etmemiz gerekmez. Bilincin bu özel içeriği, gerçekten özelse, Butler'in bilincin otoritesi için rekabet ederken başvurduğu ahlak deneyimimizin içeriklerinden biridir.

Dördüncüsü ve sonuncusu Butler bilincin otoritesini ve ahlak tutkularıyla bu otoriteye aykırı davrandığımızda hissettiğimiz kendini-kınamayı, örneğin, gücenme ve haksızlık karşısında öfke ve benzeri duygularla bağlar. Vaaz VIII: 18'de (paragraflar 148-149) şunları söyler: “Neden insanlar erdem gerçekliğiyle ilgili olarak, bu gerçeklik henüz kesin olarak söz konusu olmayan şeylerin doğasında bulunsa da bulunmasa da çekişmeye girmeli; fakat neden bu, her insan kendisinde adalet ve eşitlikçilik kurallarının, bu eylemin kılavuzu olduğunu göstermesi için gücü yeten bu tutkuyu taşıdığı zaman, diyelim ki, çekişme konusu olmalı? Çünkü her insan doğal olarak hainlik ve soysuzluk örnekleri gördüğünde öfkeye kapılır ve dolayısıyla aynı şeyi kendisini kınamaksızın işleyemez.” Bu yüzden gücenmenin ve öfkenin ahlak tutkularında dahili olan ilkeleri genelleştirirsek (ya da çağdaş bir terimi kullanarak, evrenselleştirirsek) bu ilkelerin Butler'in “adalet ve eşitlikçilik” dediği şey olduğu ortaya çıkacaktır. Bu kurallar neden kuralları değillerdir, fakat o, bu kuralları güçlü

bir şekilde hissedilmiş, ahlak tutkuları tarafından kanıtlanmış kurallar olarak düşünür. Bilincimize aykırı hareket ettiğimizde kendimizi kınamamızın nedeni, başkalarında nefret ettiğimiz ve gücenmemize, öfkemize neden olan şeyleri yapmamızdır.

(5) O zaman, tüm bu nedenle Butler bilinç hükümlerini etkilerinden ayrı olarak, bizim için otoriter hükümler olarak düşünür. Otorite ve etki arasındaki bu ayrım çok önemlidir ve bu yüzden mümkün olan bir açıklamasını sunmaya çalıştım. Son bir nokta olarak Butler'in ahlak deneyimimizin kendine özgü olduğunu varsaydığına (ve bu anlamda Clarke ve sezgicilerle hemfikir olduğuna) inanıyorum. Bu, ahlaki onaylama ya da onaylamamamın, "gereklilik" anlamının kendi başımıza buyruk oluşumuzda kapsandığı anlamına gelir, zarara (hatalara) değil, incinmeye yöneltilen gücenme ve haksızlık karşısında öfke kavramları bir ya da daha fazla ilkel ahlak kavramlarını temel alır, ahlaki-olmayan terimlerde daha fazla tanımlanamaz. Butler'in bilinç otoritesi açıklamasının onun Deistçe varsayımına ne kadar dayandığını düşünmedim ve bu konuyu burada ele almıyacağım. Bununla birlikte açıklamasının çoğunun bozulmamış olarak korunabileceğinden emin değilim; en azından ahlak deneyimini kendine özgü olarak kabul edersek.

Ders III

Tutkuların Ekonomisi

I. Giriş

Bugün, tutkuların ekonomisi olarak adlandıracağım, Butler'in V-VII numaralı Vaazlar'da şefkatler hakkında ve VIII-IX numaralı Vaazlar'da gücenme ve incinmelerin affedilmesi hakkında söyledikleriyle açıklanan şeyi ele almak istiyorum. Fakat önce iki kısa yorum yapayım.

(1) Bir kere daha, Butler'in insan doğasının toplumsal karakterine verdiği ağırlığı vurgulamak istiyorum. Doğrusu, bu Vaaz I'ınana temasıdır. Bu vaazın metninin Katolik olduğunu hatırlayalım 12:4-5: “bir bedende pek çok uzvumuz olduğu için ve tüm uzuvlar aynı makama sahip olmadığı için: Biz de çok sayıda olduğumuzdan İsa'daki bir bedeniz ve herkes bir başkasının uzvudur.” Butler burada, St. Paul'un, bedenimizin parçaları ve nasıl beden ürettiklerini, diğer taraftan bizim çok sayıda ayrı insanlar olarak bireylerin salt toplaşmasına karşı nasıl bir toplum inşa ettiğimizi açıklamak üzere önerdiği analogiyi tamamlamak ister. İnsan doğasının (fiziksel) bütünlüğüne (karşı) ahlak açıklaması, “toplum için ve hemcinslerimize iyilik yapmak üzere yaratılmış olmamızı” göstermek üzere, “kendi hayatımız, sağlığımız ve özel iyiliğimizle ilgilenmek üzere tasarlandığımız” (Vaaz I: 3, s.35) düşüncesinin yanı sıra oluşturulmuştur. (On sekizinci yüzyılda “ahlak” teriminin bugünkünden daha geniş kapsamlı ve genelde, Butler'in “insan doğasının ahlak yapısı”nı sorgulamak için tasarladığı “psikolojik” bir kullanımı olduğunu

hatırlayalım.) Bu yapı tasvir edildiğinde Butler insanların toplumsal doğası temasını az önce alıntılanan (1:9, s.44) ve uzun ve oldukça harika paragraftaki 1: 10 (pp. 44f) açıklamanın tekrarıyla özetler. Bu paragrafın ikinci cümlesi şöyledir: “İnsanlar doğaları gereği çok sıkı birleşmişlerdir, bir insanın içsel duygularıyla bir diğerinkiler arasında öyle bir mütakabiliyet vardır ki, utanç, bedensel acı olarak engellenecek kadar çoktur ve dışsal iyiler kadar çok arzulanan saygı ve sevgi nesnesi olacaktır.” Buradaki tüm paragrafı okumalısınız.* Elbette ki burada Butler, uzun bir geçmişî olan bir Hıristiyan temasını, sadece Hobbes’un toplumla uyumsuz insan doktrinine karşı değil, daha genel olarak bireyciliğin değişik biçimlerine de karşı vurgulamaktadır. Bu

* Vaaz 1, paragraf 10, mükemmel bir biçimde aşağıdakileri belirtir. “Ve dolayısıyla tüm incelemeye bize genelde sunulmuş olduğu için insan doğasının farklı bir taslağını kazandırmak gerekir. İnsanlar doğaları gereği çok sıkı birleşmişlerdir, bir insanın içsel duygularıyla bir diğerinkiler arasında öyle bir mütakabiliyet vardır ki, utanç, bedensel acı olarak engellenecek kadar çoktur ve dışsal iyiler kadar çok arzulanan saygı ve sevgi nesnesi olacaktır ve pek çok özel durumda, insanlar, şefkatlerinin eğilimlerinin amacı olarak diğerlerine iyilik yapmakla meşguldürler ve bunda rahatlarlar ve bu davranış sürecinde gerçek tatmin ve eğlenceyi bulduklarını belirtirler. İnsanda insana yönelik öyle bir doğal çekicilik ilkesi vardır ki, aynı yolda yürümek, aynı havada soluk almak, güç bela da olsa aynı yapay bölgede ya da sınır içinde doğmuş olmak, yıllar sonra tanışlık ve tanıdıklık kurmak için vesilelere dönüşür; çünkü her şey bu amaca hizmet edebilir. Böylece sadece göstermelik ilişkiler görülür ve uydurulur, yöneticiler tarafından değil, insanların en alt düzeydekileri tarafından; insanları biraz kardeşlik ve ortaklık durumunda bir arada tutmak için yeterli görülen şeyler şunlardır: gerçekten zayıf bağlar ve eğlence için yeterli kaynak bulabilen durumlar; absürt bir biçimde bu birliğin gerçek ilkeleri olarak düşünüldürse de aslında sadece, doğamızın kendi geçmişteki yatkınlıkları ve önyargılarına göre vesilelerdir, herhangi birinin herhangi birinin vesilesi olabilmesi gibi; ki vesileler, doğanın bu önceki yaratılış ve önyargıları olmasaydı, bu yüzden hiç de hiçlik olmazlardı. İnsanlar birbirlerine karşı tuhaf bir hususiyette hissettikleri utanç, ani öfke, gücenme, gurur, ongunluk, sıkıntıda bir bedene çok benzerler: biri ya da ötekisi veya da bu duyguların tümü, genel olarak, doğal ilişki, tanışlık, koruma, bağımlılık vesilelerine dayanan toplumsal doğadan, iyilikseverlikten kaynaklanırlar; bunların her biri toplumun bariz yapıstırıcılarıdır. Ve bu yüzden hiçbir şekilde dizginlenmemek, davranışlarımızda başkalarını hiç düşünmemek, kendimizi tek ve bağımsız, doğamızda hemcinslerimize münasebet namına hiçbir şeye sahip olmayan varlıklar olarak değerlendirmenin eylem ve uygulamaya indirgenmiş spekülâtif absürtlüğüdür. Ve bu, bir elin ya da başka herhangi bir organın, bir başkasıyla veya da tüm bedenle doğal hiçbir münasebeti olmadığını sanmakla aynı absürtlüktür.” (e.n.)

aşikâr noktalardan bahsetmedeki amacım sadece görüş alanımızdan kaybolmamalarıdır.

(2) Yukarıdaki I:10'dan yapılan alıntıda Butler'in toplumsal doğamızın işaretlerini, şefkatlerde bulunduğunu görüyoruz, örneğin, utanç korkusunda ve saygı arzusunda. Bugün, şefkati ve gücenmeyi özellikle önemli olan, Butler'in de bu yüzden ahlak yapımız için bir bütün olarak düşündüğü tutkular olarak ele alacağız. Şefkat bizim bilincin diktelerini ve iyilik taleplerini takip edip bunlara uygun hareket etme kapasitemize güç kazandırır ve bu kapasiteyi destekler. Her ne kadar, ortaya çıktığı gibi, şefkatin ahlaki olmayan bir tutku olmasında bir anlam var olsa da, oysa gücenme bazı vesilelerde şefkati yatıştırmak ve hukukun, daha doğrusu ceza hukukunun diktelerini gerçekleştirme kapasitemizi güçlendirmek için gereklidir. Fakat gücenme intikam ile karışmaz, daima hatalı olanın mutluluğu ve gücenme kendi başına bizi inciten insanları bağışlama ahlaki kuralıyla önlenmeli ve dengelenmelidir. Bu, değişik tutkuların bir arada dengelenmesi ve işlemesi ve bilincin diktelerine göre hareket etme kapasitemize yardımcı olmasıdır ve genel olarak başkalarına karşı iyi niyetin kamu yararı olmasıdır, "tutkuların ekonomisi" ifadesiyle söylemek istediğim şeydir. Tutkular bir bakıma, insan doğasının ahlak yapısındaki bir alt sistemdir; Butler'in görüşünde ahlak yapısını erdeme, yani düşüncenin ve davranışın, bizim toplumda rol almamızı ve toplum yaşamına katkı sunmamızı sağlayan biçimlerine bağlamak gibi esaslı bir role sahiptir.

Hume ve Kant'a geldiğimizde, tutku açıklamalarını ve Butler'in açıklamalarına göre rollerini karşılaştıracacağız.* Bu yüzden bu sezgici sağduyu psikolojik araştırmaları bizim kapsamak istediğimiz malzemenin esas parçasıdır.

* Burada yapılan referanslarla ilgili olarak Hume ve Kant üzerine dersler için bkz. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000) (e.n.)

II. Butler'in Metodu

Şimdi Butler'in tutkulara yaklaşım metodu hakkında birkaç yorum olarak şunlar söylenebilir:

(1) Öncelikle, teolojik arka planı ya da benim Butler'in "Deistçe Varsayımları" dediğim şeyi akılda tutmalı: yani, Tanrı'nın aşına olunan deist özelliklere sahip olarak var olması; Tanrı'nın dünyayı yarattığı; her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten vb. olmasına ek olarak Tanrı aynı zamanda iyiliksever ve adildir ve dolayısıyla yaşayan şeylerin ve özellikle de insanların iyiliklerini ister. Bu varsayımı Butler hiç tartışmaz; sadece kanıksar. *Vaazlar* bu varsayımla Analogy'nin (*Vaazlar* her şey bir yana vaazlardır ve metinleri vb. olarak Kitabı Mukaddes'i temel alır) olduğu şekilde sınırlı değilken, amaçlarımız göz önünde bulundurulduğunda (benim durumun kendisi olduğuna inandığım) Deistçe Varsayımın kendi açıklaması açısından, Butler'in ihtiyacı olduğunu düşündüğü her şey değilse de çoğu şey olduğunu not etmekte yarar var.

Bu yüzden bu, Butler'in ahlak yapımızın "içimizdeki Tanrı sesi" olduğunu nasıl söyleyebildiğini (*Vaaz VI:8, s.114*); başka bir vesilede insan doğamızın (yani, ben bunu ahlak yapımız olarak alıyorum) "O insanı Tanrı suretinde yarattığı" için (*Vaaz VIII: 19, s.149*) kutsal kabul edildiğini nasıl söyleyebildiğini açıklar. Üstelik, Butler'in ahlak yapımızın doğru betimlenmesinin, Tanrı'nın yapımızın nasıl olacağını amaçladığına inanmak için neden sunduğunu varsaydığı sayısız yer var. Bu yüzden *Vaaz II: 1*'de (ki bu, Butler'in bilinç otoritesi için ana iddiasını sunduğu yerdir) şunları söyler: "Her yaratılmışın gerçek doğası ona öncülük ediyorsa ve sadece filanca amaçlara uyarlanıyorsa ya

da başka bir amaca uyarlanmasından çok o amaçlara uyarlanıyorsa; bu, bu doğanın Yaratıcısının doğayı bu amaçlar için seçtiğine inanmak için bir neden sağlar (s.51). Butler'in, Tanrı'nın varlığını bu filanca özellikler ve niyetler vs. ile tartışmadığını not edelim. Tanrı'nın varlığına ve Tanrı'nın dünyayı yaratırken iyilikseverliği ve adaletiyle tutarlı belirli amaçları olduğuna inanır. Dolayısıyla doğamızın ahlak yapısı Tanrı'nın bizi ilgilendiren niyetleri hakkında bir şeyi açığa çıkarmak üzere mantıklı bir şekilde ele alınabilir; ki bu niyetler, Tanrı ile ilişkimiz göz önüne alındığında bizim için kanunlardır. Yapılarımızın incelenmesi buyurucu ve kararlı bilincimizin hükümlerine göre (ve sadece şu ya da bu olayda az çok bir etkiye sahip olduğu için de değil) bağlı olduğumuzu gösterdiğinden, Butler, ahlak yapımıza kutsal ve Tanrı'nı sesi olarak değinir.

Paragraf (II:3)'te, şunları belirterek devam eder:

Bu yüzden o zaman içsel duygularımız ve dışsal duyularımızdan aldığımız algıların ilkinden hareketle hayat ve davranışın bir nebze istisnaya eğilimli olduğunu, ikincisinden hareketle ise spekülâtif hakikate eğilimli olduğunu ileri sürmek için eşit oranda gerçeklerdir... Ve içsel duyguya, utanca izin veren bir insan, bu duygunun, kendisini utanç verici davranışı yapmaktan alıkoyması için verildiğinden, gözlerinin attığı adımlarına rehberlik etmesi için verildiğinden şüphe duyacak kadar şüphe duyabilir. (s.53)

Butler devam eder:

... bu içsel duyguların kendilerine göre; gerçek olmaları, insanın doğasında tutku ve eğilimlere sahip olması, dışsal duyulara sahip olduğundan daha çok sorgulanamaz. Ne de ilki (tutkular)

tümüyle yanlış olabilir; gerçi belirli bir düzeye kadar ikincisinden (duyular) daha büyük yanlışlara eğilimli olsa da. (s.53)

Paragraftaki önemli noktalar arasında Butler'in tutkular (iştahlar, eğilimler ve bağılıklar) adını verdiği şeylerin ahlak yapımızın önemli bir parçası olduğu ve bize Tanrı tarafından kendimizi yönetmek üzere nasıl planlandığımızı açıkça göstermeye yardımcı oldukları inancı yer alır.

(2) Deistçe Varsayımların sonuçları arasında şunlar bulunur: Öncelikle, tutkuların hiçbiri kendilerinde kötü değillerdir; böyle çünkü böyle (kötü) tutkular Tanrı'nın amacı olamazdı. Elbette ki tutkuların suistimalleri ve uygun kullanımlarının ötesine geçmelerine izin vermek söz konusudur (Vaaz VIII: 3-4, pp. 137-138). İntikam, gücenmenin bir suistimalidir ve bizim sorumluluğumuzdadır, bizim hatamızdır. (Vaaz VIII: 14-15, pp. 145-146) Ahlıksız ve kötü bir karakter, bu bozulma oluştuğunda ahlak yapımızın bozulması ve ahlak yapımızın birkaç unsurunun kontrolünün eksikliği ve suistimalidir.

Deistçe Varsayımın ikinci bir sonucu, bir tutkunun, en azından önemli ve kökten olan bir tutkunun, ahlak yapımızda bir bütün olarak uygun bir rol ve göreve sahip olmasının gerekmesidir. Elbette ki, bize hiç de böyle bir rol ve görevi yokmuş gibi görünebilir. Ancak Deistçe Varsayımda bu böyle olamaz ve bu sebeple biz onun rol ve görevinin ne olduğunu anlamak üzere kendi yaratılışımız üstüne derin düşünceye teşvik ediliriz. Butler açısından bu gücenme durumunda önemlidir. Şefkatin rol ve görevinin görece dosdoğru olduğuna inanır; bilincin diktelerine ve başkalarına karşı, özellikle de söz konusu başkaları rahatsız olup yardımımıza ihtiyaç duyduklarında, iyi niyetli olma kaygılarına yardım eder. Fakat Butler'in tutkular arasında (bu

tutkuların suistimaline zıt olarak) benzersiz olduğunu söylediği güvenme duygusuna, bu insanın yapmış olduğu şeyin bir başkasına, (zarara karşıt olarak) sadece bir incinme nedeniyle bile olsa ıstırap ve sefalet acısı vermesi amacıyla neden sahip olmamız gerekiyor? Bu yüzden Butler, güvenmenin sahip olması gereken rol ve görevi arar; ahlak yapımızı doğru bir şekilde betimlersek ne olduğunu ortaya çıkarabiliriz. Tabii ki, doğa şeması ve bu şemadaki yerimiz, Tanrı yönetiminin bir ahlak şeması olduğu için ve sadece kusurlu olarak kavranabildiği için bunu yapamayabiliriz. (bkz. *Analogy*: Bölüm I, Kısım 7, “Kusurlu Kavranmış Bir Şema ya da Yapı olarak Tanrı yönetimi.”)

Ahlak yapımızın bu durumlara ve doğal koşullara göre ayarlandığını varsayar; uygun yapımız doğadaki durumumuz dolaşısıyla olduğu şeydir. Bu yüzden, bu soruşturmada bizim “insan doğasını olduğu haliyle ve koşulları da doğamızın, oldukları haliyle içlerine yerleştiği koşullar olarak kazandığımızı ve sonra bu doğa ve bu koşullar arasındaki mütekabiliyeti ya da eylem ve davranış süreci olan şeyi, bu koşullara, her belirli eğilim ya da tutkunun bizi götürdüğü şey olarak dayanarak dikkate aldığımızı” belirtir (s.136). Ayrıca bkz. Vaaz VI: 1, s.108. Bu meseleden kendi soruşturmasını başka tür soruşturmalardan ayırt etmek üzere bahsettiğini söyler; yani, neden olduğumuzdan daha mükemmel varlıklar değiliz soruşturmasından (örneğin, bizdeki bilinç neden otoriteye sahip olduğu gibi güce (etkiye) de sahip değildir) ya da neden daha iyi koşullarda mukim değiliz? Ancak böyle sorular oldukları halleriyle yapacak hiçbir şeyimizin olmadığı sorulardır. Bu soruların peşinden gitmek “küstah meraktan daha kötüsünü” yapmamız gibi bir tehlikeye meyillidir (Vaaz VIII: 1, s.137). Bu yüzden Butler görevini “ne-

den böyle bir doğada yaratıldık ve böyle, gücenme gibi kırııcı ve kavgacı tutkuya hiç ihtiyaç duyulmayan koşullara yerleştirilmedik?” sorusunu sormak olarak görmez, görevinin doğamızı ve koşulumuzu oldukları haliyle, “Neden ve hangi amaçla böyle bir tutku bize verildi” sorusunu sorarak kabul etmek olduğunu düşünür ve bunda başat olan şey, bu tutkunun suistimallerinin neler olduğunu göstermek amacıdır (VIII: 2, s.137). Böylece, pratik huyunun onu sürüklediği yönde ilerleyen Butler, felsefi spekülasyon ve ustaca soruşturmalarla meşgul olmayı reddeder. Gerçekten de en çok yaptığı şey, ortak ahlak deneyimimizde görünür olan, ahlak yapımızla ilgili açık gerçekler olarak gördüğü şeylere sınımsız sarılmaktır; bu gerçeklerin bizim onları keşfedecek hiçbir felsefi ya da başka tür doktrine ihtiyacımızın olmaması anlamında incelemeye müsait olduklarını, hiçbir özel prosedür ya da metodun bu gerçekleri bizim açımızdan elverişsiz kılamayacağını düşünür. Butler muhakkak ki sadece zaten sistematik bir kurama sahip olan insanın doğamızı Hobbes’un yaptığı şekilde betimleyeceğine inanır (cf. Vaaz I: 4, ftnt. b (pp. 35ff); V: 1, ftnt. a, pp. 93ff). Fakat bize göre Hobbes’un yanıltığının, ortak ahlak deneyimimizi dikkatlice incelediğimizde açık olduğunu düşünür. Aklındaki şey Butler’de, ahlak deneyiminin kabul edilmiş gerçeklerinin değerlendirilmelerinin, bu yan tutma ve gururu vs. onaylayarak bile olsa bilhassa zor olduğu düşüncesinin bizi kendimizi aldatmaya ve kendimizi dolandırmaya çekebileceği düşüncesini bulmadığımızdır (Vaaz X: “Kendimizi Dolandırmak Üzerine” (“Upon Self-Deceit). Tüm bunlar Butler’in tutkular tartışmasına, doğa tarihinin deneysel eğiliminden farklı olmayan oldukça düzgün deneysel bir eğilim kazandırır. Butler’in *Vaazları*’nı teolojik arka planlarına rağmen

Hume için çok önemli kılan, bu özelliğidir. Butler'in söylediklerinin hepsi değilse de çoğu hiç de bu arka plana dayanmaz.

III. Toplumsal Doğamızın Parçası Olarak: Şefkatin Rolü:

(1) Vaaz V:1'e göre şefkat tanımı için şunu söyleyebiliriz: Şefkat hemcinslerimizin iyiliği için bir eğilim ve bize bahşedilmiş eğilimlerden zevk almak ve bu iyiliğe zıt olan şeylerden rahatsızlık duymaktır.

Bu yüzden şefkat, tanım gereği, (bir hatayı, incinmeyi ilgilendiren gücenmeden ayrı olarak) başkalarının iyiliğiyle ilişkilidir. Kapsam içine aldığı kişiler aralığında biraz belirsiz bir genel eğilimdir; ama bir dereceye kadar genelde tüm insanları kapsar –ve bu yüzden, Butler'in sıkça söylediği gibi ortak histir. Bu açıdan bağılıklardan –belirli insanlar için eğilimlerden– ve bir tür kendine genel eğilimi ifade eden kendini-sevmeden ayrıdır.

Butler'in başlangıçtaki şefkat tanımlaması tam olarak doğru değildir ve bu tanımlamayı düzeltmek, onun görüşünü anlama açısından önemlidir. O der ki (Vaaz V): Başkalarının ongunluğuyla neşelendiğimizde ve rahatsızlıklarına şefkatle yaklaştığımızda, biz, bir bakıma, onları bizim yerimize koyarız, çıkarları bizim çıkarımız olur ve onların ongunluklarından onlarla aynı tür hazzı alırız, rahatsızlıklarında, kendi rahatsızlıklarımız üzerine düşüncelerimiz sırasında sahip olduğumuz kederle kederleniriz (92–93). Fakat açıkça görünüyor ki başkaları rahatsızken ve biz onlar için şefkat hissettiğimizde onların sahip olduklarıyla aynı tür rahatsızlığa sahip değilizdir: Ne de (şefkati) kendimizi onların durumunda düşüneydik (düşünebildiğimiz kadarıyla)

hissedebileceğimiz kadar hissederdik. Çok kabaca konuşursak, siz hasta olduğunuz zaman ve ben sizin için şefkat hissettiğimde, kendimi hastalanmış hissetmem; fakat şefkatim size bir şekilde yardım etmem ya da sizi rahatlatmam için beni teşvik eder. Dahası, şefkatim bende, eğer sizin olduğunuz biçimde hasta olsaydım nasıl hissedeceğim konusunda uzun süre durmaz. Bu duruma göre hayatımı sürdürmeye başlayabilirim, fakat mesele şu: Benim şefkat duygumu yaratan şey bu değildir. Bu duyguyu yaratan, kendi adıma rahatsızlık duygularının eşlik ettiği size yardım etmek ve sizi rahatlatmak için neler yapabileceğim düşüncesidir. Elbette ki, Butler bunu çok iyi biliyordu ve bunu daha sonra Vaaz V:5'te şu şekilde doğru olarak belirtir: "Oysa rahatsız olan insanlar yardım ister [yardıma ihtiyaç duyar] ve şefkat bizi doğrudan onlara yardım etmeye yöneltir... Şefkat nesnesi rahatlaması için özel bir ilgiye ihtiyaç duyan bir başka nesnenin mevcut sefaletidir... [Şefkat] kendisine dayanmaz, fakat bizi rahatsız olana yardım etmeye sevk eder." (97) Burada Butler şefkati başkasının kutlamasında sevinmeyle karşılaştırır.

Ders IV

BUTLER'İN EGOİZME KARŞI İDDİASI

I. Giriş

Bugün Butler'in egoizme karşı iddiasını, yoldaşımızın sevgisi üzerine olan iki vaazın ilki Vaaz II'de bulunduğu haliyle tartışacağım. Bu bağlamda egoizm ile Hobbes'in psikolojik egoizmini ve bunun Butler'in zamanında (Örneğin Mandeville'de) revaçta bir görüş olduğu değişik biçimleri anlamalıyız; ya da Butler'in açıkça inandığı bir görüş olarak anlamalıyız. Butler'in savunmayla meşgul olduğunu, sağduyulu ahlak doktrinleri ve erdemler savunmasıyla ve bunlarda da Hıristiyan imanının ve inancının bir parçası olarak savunma tavrı sergilediğini akılda bulduralım. Bu sağduyu erdemlerinden haberdar bir hayat tarzının kendi kişiliğimizin uygun iyiliğinin delice ve akıldışı olmadığını ancak tam tersine doğru anlaşıldığında bu iyilikle tamamen tutarlı olduğunu iddia etmekle ilgilenir. Bir dahaki sefere, bilinç ve kendini-sevme arasındaki varsayılan çatışmayı ele alacağım ve Butler'in bu çatışmayı çözdüğünü nasıl düşündüğümüz belirteceğim. Bu bağlamda Vaazlar XII-XIII önemlidir.

Vaaz XI'de ("Yoldaşımızın Sevgisi Üzerine") ("Upon the Love of our Neighbor") Butler metinde şu düzende görünen dört soruyu inceler:

(1) Özel ilginin, kendini-sevmenin bizi cezbetme ve öteki ilkelere üstün gelme derecesini desteklemesinin olası olup olması. Butler'in Egoizm Paradoksu (ya da hedonizm paradoksu) olarak adlandırılan şeyi sunması bu soruyla bağlantılıdır: söz

konusu düşünce, insanın kendi endişeleriyle meşguliyetinin değişik şekillerde insanın kendi mutlulukları için yıkıcı olabilmesidir. Bu konu uzun paragraf 7: 190ff’de tartışılır.

(2) İkinci soru, özel ilgi ve zıttı kamu meşguliyeti arasında herhangi bir hususi bağdaşmazlık olup olmadığıdır. Butler, kamusal ve özel çıkar arasında hususi bir bağdaşmazlıkla, genel ya da özel de olsa iki eğilim arasındaki bağdaşmazlıktan başka ve daha büyük olan bir bağdaşmazlığı kastetmektedir. Bu yüzden (paragraf 18’de) başkalarının iyiliğine ayırdığımız daha çok zaman ve düşünce, kendi iyiliğimize ayırdığımız daha az zaman ve düşünce vesaire gözleminde bulunur. Onun sorusu özel ve kamu çıkarı arasında bağdaşmazlığın hususi ve belirgin bir türünün bulunup bulunmadığıdır. O bulunmadığını kabul etmek ister. Bu soru ilk olarak paragraflar 10-11, pp. 194ff’de tartışılmıştır.

(3) Üçüncü soru diğer ilkeler ve akıl eğilimlerinden ayrı olarak doğayı, nesneyi ve kendini-sevmenin amacını inceler. Butler bu üçüncü soruya yanıtın öncelikli olarak ele alınması gerektiğine inanır; öteki sorulara yanıtlar buna dayanır, her ne kadar tartışma ilerlerken bu soruyla ilgili şeyleri varsaysa da. Bu sorunun ilk tartışması paragraflar 5-8, pp. 189-192ff.’de sunulur.

İlk üç soru (3) →(1) →(2) düzeninde yanıtlandığında, Butler, birinci sorunun bir genelleştirmesi olarak görülebilecek dördüncü bir soruyu ele alır. Bu soru bir yaşam tarzının, iyiliğe, erdeme ve kamu yararına adanmanın, özel iyiliğimiz için uygun bir ilgiyle bağdaşmazlığını kanıtlar gibi olup olmadığını sorar. O, başka herhangi bir özel eğilim ya da tutkunun bağdaşmazlığı kanıtlayabilmekten daha fazlasını yapmadığını kabul eder. Gerçekten de, daha da ileri gider ve bu bağdaşmazlığı azaltma eğiliminde olan iyiliğe ve erdeme adanmayla karakterize olmuş

bir yaşam tarzının birkaç belirgin özelliğini sayıp döker. Bu soru paragraflar 12-15, pp. 197-200'de ele alınır. Yanıtına bir itirazı paragraflar 17-19'da dikkate alır ve paragraflar 20-21, pp. 204-206'da bilinç ve kendini-sevme arasındaki çatışmanın kanıt olarak gösterilmesi üzerine olan, kendini-sevmenin üstünlüğünü kabullenir görünen, Butler'in daha önceki bilinç üstünlüğü teziyle görünüş itibarıyla çelişkili olan çok iyi bilinen bir pasaj vardır: Şöyle der: "Gerçi, erdem ve ahlaki dürüstlük, gerçekten de doğru ve iyi olana eğilime, bunların arayışına ve böyle şeylere dayansa da buna izin verilsin: Fakat soğukkanlı bir şekilde oturup düşündüğümüzde biz kendimiz için bu ya da başka bir arayışı gerekçelendiremeyiz, ta ki bunun mutluluğumuz için olacağına ya da en azından mutluluğumuza zıt olmayacağına ikna olana dek." (206) Bu pasaj ve diğerleri gelecek sefer ele alacaklarımla ilişkili. Sormamız gereken soru, Butler'in tutarsız olup olmadığı; ya da sorunlu pasajı onun kapsamlı düşüncesi bağlamında ve bu düşünceyi akılda tutarak ele alarak tutarlı bir doktrin tasarlayıp tasarlayamayacağımızdır. Elbette ki bazı ayrıntılar tedarik etmek ve birkaç ufak yanlış düzeltmek zorunda kalabiliriz, fakat –okumaya hazırlandığımız her metinde genel olarak yaptığımız gibi– tutarlı bir yorumun bulunabileceğini varsaymalıyız.

II. Butler'in Hedonist Egoizme Karşı İddiası

Butler'in hedonist egoizme karşı iddiası (paragraflar 4-7'de, başka yerlerdeki tamamlayıcı gözlemlerle birlikte)* tümüyle başarılı değildir, yararlı bir tekzip için yolu hazırlayan birkaç temel noktaya değinir. Bu noktalar sonraki yazarlar (örneğin, Hume,

* Cf. Özellikle paragraf 13'teki temel bir psikolojik ilkenin açıklaması.

Enquiry, An Enquiry into the Principles of Morals'in ek II'si ve Bradley'in *Ethical Studies*, Makale VII, özellikle. pp. 251–276) tarafından seçilir.* Bradley'in iddiası oldukça karardır, sanırım. Bu yüzden, Butler'in iddiasına kendisinin sunduğu haliyle eğilip onu yorumlamaktansa Bradley'in iddiasının bir versiyonu olarak kabul ettiğim kısa biçiminin taslağını oluşturayım ve sonra Butler'in, Bradley'in iddiasına nasıl katkıda bulunduğunu göstereyim. Bu aynı zamanda Butler'in formülleştirmelerinin düzeltilmesi gerektiğini görmemize yardımcı olacaktır.

(1) Makul ve rasyonel unsurların eylemlerinin belirli özelliklerini not ederek başlayalım. Bu unsurların, değişik alternatif eylemler arasında, bu eylemlerin koşullarına ve konusu oldukları değişik kısıtlamalara dayanarak seçim yapabildiğini varsayıyoruz. Alternatifler sınıfı bu alternatiflerin güçlerinde yer alır: bu eylemleri yapabilirler ya da yapmamayı seçebilirler. Ki bir unsurun gerçekleştireceği uygun bir eylem bu unsurun inançlarına, arzularına ve olası eylemin sonuçlarının unsur tarafından anlaşılmış değerlendirilmesine dayanır. Burada “arzular” Butler'in iştahlar, eğilimler ve tutkular olarak hem genel hem de özel anlamda bahsettiği şeyin bir vekilidir ve biz bunlarda Butler'den az önce alıntıladığımız pasajda yer alan, onun “doğru ve iyi olanın ve böylesi şeylerin ne olduğuna dair eğilim ve arayış” olarak adlandırdığı şeyleri kapsam içine almalıyız. Butler'in bunu bir eğilim olarak adlandırdığını not edelim.

(2) Sonra, *arzu nesnesini* arzunun amacı olan şeye yol açan şeyin gidişatı olarak düşünelim. Bu nesne başarılığında söz konusu arzunun *yerine getirildiğini* söyleriz; amacına nesnesini gerçekleştirerek ulaşmıştır. Bir arzunun unsur, arzunun yerine

* F. H. Bradley, *Ethical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1927).

getirildiğini bildiğinde, makul bir şekilde buna inandığında ya da bunu deneyimlediğinde giderilmiş olduğunu düşünelim.

Buradaki dil değişik aktivitelere katılma ya da bu aktivitelerle ilgilenme ya da değişik şeyler yapmak uğruna değişik şeyler yapma arzularına yer verecek şekilde farklı bir anlamda kullanılmalıdır. Bazen aktiviteleri gidişatlar olarak düşünmek sıkıntılıdır, bazı deyimlerle bunu yapabilecek olsak da. Aynı zamanda, bir nihai arzu kavramını da, örneğin bir aktiviteyle meşgul olma arzusu ya da belirli bir gidişata kendisi uğruna neden olma arzusu olarak sunmalıyız. Bir nedenler zinciri –Y’yi başarmak için X’i gerçekleştirmek istiyorum ve Y, Z’ye neden olacak vs.– diyelim ki Z’de durmalı, ki ben bunu onun uğruna başarmak istiyorum. Bir nedenler zinciri sadece sonlu olmamalı fakat bu zincir genellikle ve makul düzeyde kısadır. Butler’in not ettiği gibi, durum bu değilse, arzuyla değil rahatsızlıkla hareket ederiz –aktivite için görünür neden olmaksızın amaçsız bir yatkinlik. Bu rahatsızlık, arzunun hareket dışında hoşnut edilmesi imkânı ya da imkânsızlığı nedeniyle boşluktur.

(3) Şimdi çok kabaca bir eylem niyetini bir eylemin, unsur tarafından arzunun nesnesini belirleyen gidişata yol açmak için gerekli olayların ve temel süreçlerin neden zincirinin bir parçası olarak önceden görülen ve kabul edilen bir eylemin sonuçları olarak karakterize edebiliriz. Diğer sonuçlar da önceden görülebilir örneğin, zaman içinde arzu nesnesinin gerçekleştirilmesini takip eden ve söz konusu eylemin gerçekleştirilmesi uğruna olan sonuçlar gibi. Tabii ki, bu sonuçları unsurun niyetinin parçası olarak hesaba katmasak bile, unsuru hâlâ hesap edebilir ya da bu sonuçlardan sorumlu olarak kabul edebiliriz, bu sonuçların önceden görülebilir olması ya da olması gerekmesi koşuluyla.

Bu çizgileri çizmenin farklı yöntemleri aynı felsefi amaçlara eşit olarak hizmet edebilir.

Sonra, bir eylemin güdüsünün arzulan ve eylemin gerçekleştirildiği şey uğruna varsayımsal olarak önceden görülebilen sonuçlar olduklarını söylüyoruz. Bu element, bir dürtü ve unsuru yöneten ve harekete geçiren şeyin düşüncesindeki formüleştirmenin düşünülmüş bir planı aralığındaki koşullara dayalı olarak değişik şekillerde tasvir edilebilir. Bu hesaplanmış düşüncenin bağlamının rolü, arzulan ve önceden görülen sonuçların düşüncesi olacaktır ya da az önce güdü olarak değindiğim şey olacaktır.

(4) Önce gelen, kabul edilmelidir ki, oldukça can sıkıcıdır. Fakat bu ayrımların üzerine gitmek bizi, egoizmin düşüncemiz üzerindeki hâkimiyetini kırabilecek basit ve gerçekten de açık bir noktaya getirir. Bu nokta şudur: arzunun yerine getirilmesi daima haz verir ya da zevklidir veya da tatmin edicidir (vb.) –artık, hangi tanım uygunsa. Fakat bu, her zaman arzu nesnesinin haz, zevk ya da tatmin deneyimini kazanmasını (ya da gerçekleştirmesini) takip etmez. Arzunun hoşnut edilmesinin daima haz verici, zevkli ya da tatmin edici olması güdünün daima haz, zevk ya da tatmin olduğunu işaret etmez, ne de haz, zevk ya da tatmin düşüncesinin bizim eylemlerimizi teşvik eden psikolojik element olmasını gerektirir. Bu, şu iddiadaki yanılmayı görmemize olanak sağlar:

(1) Her düşünülmüş ve kasıtlı eylemimiz bir ya da daha çok arzumuzun bir nesnesine yol açmak ya da yol açmaya çalışmak için üstlenilir, ki arzular bizim kişiliğimize aittir ve bizi eyleme geçirir.

(2) Bir arzu yerine getirildiğinde –arzunun nesnesine ulaşıldığında ve bu gerçeği bildiğimizde, mantıklı bir şekilde buna inandığımızda ya da bu gerçeği deneyimlediğimizde– arzumuz hoşnut edilmiş olur.

(3) Arzunun yerine getirilmesi daima haz verir ya da zevkli veya da tatmin edicidir; arzuların hüsrana uğraması ise daima nahoş vb. Dolayısıyla;

(4) Arzularımızın nesnesi gerçekten hazlardır (haz deneyimleri) ya da arzularımızın yerine getirildiğini kabul etmemizin sonucu olan zevk halidir.

Bu çıkarım, iddia arzu nesnesi ve arzunun hoşnut edilmesi arasındaki bir çatışmaya dayandığından anlaşılmaz. Arzular belirsiz bir biçimde pek çok farklı nesne türüne sahiptir ve nesnelere içeriklerini belirler. Yanılma tüm arzunun içeriğinin arzunun hoşnut edilmesi haz verici ve zevk verici olduğundan haz verici ve/ya zevk verici deneyim olduğunu düşünmekte yatar.

Butler’in 4-7. paragraflardaki üçüncü soru tartışmasında peşinde olduğu hata budur. Ayrıca yukarıdaki iddiada gizli olan ikinci bir yanılmanın da peşinden gider; yani, bunu, tüm eylemlerimizin bir ya da daha çok arzu tarafından harekete geçirildiğinden düşünme yanılığı –Butler, Hume ve Kant bunu kabul eder– ve arzularımızın tatmini başkasına değil de bize haz ya da zevk verici olduğundan, o zaman arzumuzun nesnelere olarak bu arzu ya da zevk verici deneyimler tarafından harekete geçirilmiş olmalıyız. Burada bizi harekete geçiren arzuların bizim arzularımız olduğu ideası ve yerine getirilmiş arzuların haz ve zevkinin deneyimlerimiz olduğu düşüncesi bizi her nasılsa arzularımızı bizim bu deneyimlerimizin nesnelere olarak düşünmeye kıskırtır. Bu hatalara karşı Butler şunları söyler: “Her belirli eği-

lim ve yoldaşımıza duyduğumuz sevgi bile, gerçekten de kendimizi-sevme eğilimi kadar bizim kendi eğilimimizdir [bizim bir eğilimimiz] ve arzunun hoşnut edilmesiyle ortaya çıkan haz da kendini-sevmenin sahip olacağı haz kadar benim kendi hazımdır [başkasının değil benim deneyimlediğim hazdır.] Burada silinen, anlamından emin olamadığım eski bir madde var. Butler şöyle devam eder: “Ve eğer, her belirli eğilim bir insanın kendisine aitse, bu eğilimin karşılanmasından ortaya çıkan haz onun kendi hazzıysa, böyle belirli bir eğilim kendini-sevme olarak adlandırılmalıdır; böyle bir söyleme uygun olarak, hiçbir yaratılmış imkân dahilinde yapabileceği her ne olursa olsun salt kendini-sevme güdüsü dışında hareket edemez ve her eylem ve her eğilim çözümlenecek eylem hangisi olursa olsun bu tek ilkeye dahildir.”

Ardından şunları ekler: “Ama o zaman bu, insanlığın dili olmaz; ya da olsaydı, benim kendi avantajım olacak soğukkanlı değerlendirmenin sonucundan ileri gelen bir eylem ilkesi ve bir insanın bir başkasına kötülük ya da iyilik yapmak üzere kesin mahvoluşla karşılaştığı şeyden dolayı intikam ya da dostluk beklentisi olan eylem arasındaki farkı ifade edecek kelimelere ihtiyaç duyarız. Bu eylemlerin ilkelerinin tümüyle farklı olduğu aşikârdır ve bu yüzden ayrımı yapacak farklı kelimelere ihtiyaç duyarız; her iki eylem ilkesinin de onayladığı şey tümüyle, sonuçları oldukları ve bir insanın benliğindeki bir eğilimi hoşnut etmek üzere yapılan şeylerdir.” (188).

Bu önemli paragraflar 4-7’de Butler’in bizim daha önce naklettiğimiz ayrımı yapma şeklini görebiliriz. Onun iddiasını ortaya koymanın bir yolu psikolojik egoizmin temel ayrımlarına aldırmamaktır. Bizim her zaman kendi arzularımızla, o arzular ki, bu eylemler başarılı olduklarında ve hoşnut edildiklerinde;

ve arzularımızın bu hoşnut edilmeleri *bizim* hoşnut edilmelerimiz olduğunda, kendi arzularımızla hareket ettiğimiz bilinen bir gerçektir de. (Başka türlü nasıl olabilirdi ki?) Ya da: Psikolojik egoizm hatalıdır. Deneyimin açık gerçeklerine baktığımızda, arzularımızın –iştahlarımız, eğilimlerimiz ve tutkularımızın– pek çok farklı nesneye sahip olduğu, hazdan çok daha fazlasını kapsayan olağanüstü çeşitlenmiş bir içerik olduğu görülebilir.

(5) Butler ayrıca başka ve önemli bir psikolojik temasta bulunmak ister; yani, psikolojik yapımız göz önünde bulundurulduğunda haz ya da zevkin arzu nesnesi olmasının imkânsızlığına temas etmek ister. Bunu farklı şekilde ortaya koyalım: hazdan başka bir şey arzulanmalıdır ve gerçekten de, hazlara ve zevklere bir tür kendini-sevme olarak odaklanmak kendi yapımız gereği belirli nesnelere sahip olan arzuları –iştahlar, eğilimler ve tutkuları– önceden varsayar ve bu arzular, arzular ve nesneleri arasında bir “öncel uygunluk” bulunmadığı sürece hoşnut edilemez (Paragraf 3).

Ayrıca temas edilen birkaç nokta:

(1) Bu son noktaya dayanarak şu söylenebilir: Butler bu nesnelere *dışsal* şeyler olarak adlandırır. Arzuların dışsal şeylerimizi kapsayan ya da kullanan şeyleri yapma arzuları olduklarını söyleseydi daha iyisini yapmış olurdu. Yemek yeme örneğini alalım; ya da başkasına yardım etme. Bu, Butler’in ana teması etkilemez.

(2) Butler, arzuların farklı türlerini daha açık ayırsaydı bu da iddiasını netleştirirdi. Örneğin:

(a) Bir *benliğin* yerine *birbenlikteki* arzular ve ikincisinin arasında şunlar:

(b) Ben-merkezli arzular: *kendi* onurum, gücüm ve şöhretim için duyduğum arzular; sağlık ve beslenme.

(c) Benle ilgili arzular: *benimle* ilişkili insanlar ve grupların –ailem, dostlarım, ulusum vb.– onuru ve gücü

Bencillik bu tür arzularla ilişkili olarak belirlenir.

(d) Başkaları için eğilimler ne ben-merkezlidir ne de benle ilgili arzulardır: başkalarının iyiliği için arzuları içerir. Uygun kendini-sevme bizim kendi iyiliğimiz için bir eğilimdir ve gelecek defa ele almayı umduğum gibi bencillikten tümüyle farklıdır.

(3) Ayrıca sanırım Butler kendini-sevmenin iki oldukça farklı kavramını ve mutluluğun iki farklı kavramını bir araya getiriyor, ki bunlar birbirini tamamlıyor.

(a) İlki, Butler kendini-sevmenin nesnesinin “içsel, kendi mutluluğumuz, zevkimiz, tatminimiz gibi bir şey.. [o] şey uğruna dışsal olarak bir şey aramaz fakat sadece mutluluk ya da iyilik aracı olarak bir şey arar” (paragraf.3, s.187) dediği zaman hedonizmi ima eden fikirlerdir.

(b) Kendini-sevmenin bir planlaması ya da rasyonel planlanması kavramı: kendi iyiliğimizi güvenceye almak için amaçlanmış arzuların, sıralanması, programlanması, düzenlenmesi ve yerine getirilmesi. Paragraf 16’nın ikinci cümlesini örnek olarak görebilirsiniz: “Mutluluk belirli eğilimlerin, iştahların, tutkuların kendi doğaları tarafından onlara uyarlanan nesnelere hoşnut edilmesine dayanır. Kendini-sevme gerçekten de bunları hoşnut etmek için çabalamaya ayarlar; ancak mutluluk ya da zevk kendini-sev-

me ile hiçbir dolaysız bağlantıya sahip değildir, fakat böyle bir hoşnut etmenin kendisinden ortaya çıkar. Yoldaşımıza duyduğumuz sevgi bu eğilimlerden biridir.

Hedonist kavramdaki sorun her şeyi emme eğiliminde olmasıdır. Planlama kavramı bunu yapmaz, fakat bizi daha doğrudan ilgilendiren bu eğilimlerin ve arzuların düzenlenmesine başvurur ki bu eğilim ve arzular bizim uygun iyiliğimiz içindir.

(4) Ayrıca Butler, Bradley'in bahsettiği, haz düşüncesi ve haz veren bir düşünce arasındaki bir ayrımın yardımına da başvurmuş olabilir. İkincisinin hiçbir hedonist iması bulunmaz: Hazzın arzu nesnesi olacağını kanıtlamaz.

(5) Son olarak, Butler iyilikseverliğe ve erdeme adanmış bir yaşamın doğal olarak mutluluğumuz ile bağdaşabilir olduğunu kanıtlamakla ilgilenir. bkz. Vaaz XI'un tümü ve nihayet yanıtlanan 4. soru. İyilikseverlik ve erdem için eğilim, benliğimiz çirkinleşmediği sürece bizde eksik olamaz.

Ders V

BİLİNÇ VE ÖZ-SEVGİ ARASINDA VARSAYILAN ÇATIŞMA

I. Giriş

Butler'in görüşünde bir yandan Bilinç Otoritesi hakkında söyledikleri ve bir yandan da benlik-sevgisi talepleri hakkında söyledikleri arasında varsayılan çatışma ya da tutarsızlığı ele alarak günümüzün ana soruları üzerinde duracağım. Bu mesele- nin tartışmayı umduğum ana meseleye giriş için basit bir yöntem olduğunu vurguluyorum, çünkü inancım Butler açısından bir tutarsızlık ya da çatışma olmadığı yönünde. Anlaşılması gereken önemli şey durumun neden böyle olduğudur: kabaca, onun düşün- çüncesi doğamız kusursuzluğuna yaklaştıkça, erdem-adalet ve doğruluk-sevgisi ve Butler'in (XII:4'de) "gerçek iyilikseverlik" adını verdiği şey de bir ve aynı şey olacağı şeklindedir. Bu yüz- den iyilikseverlik o zaman erdemlerin toplamıdır; o, "mantıklı yaratılmışlarda bulunan bir ilkedir ve onların akılları tarafından yönetilecektir." (XII: paragraf. 19, s.223). Ve yine durumu şu şekilde daha iyi ifade edebiliriz: doğal iyilikseverlik daha geniş kapsamlı yaratılmıştı ve aklın yönetimiyle bütünleşmiştir, yani, bilinç ya da düşünce ilkesiyle.

Öte yandan Butler kendini-sevmenin değişik biçimleri ara- sında ayırım yapar. Bizim çıkarımız denen şey anlamında ken-

dini-sevme vardır, yani, kendi çıkarımız, kendini-sevme düşüncesinin modaya uygun sözel düşüncesidir. Dar kendini-sevme diyebileceğimiz, çıkarları çoğunlukla kendilerinde çıkarlar olan kişilerin kendilerine olan sevgisi anlamında bir şey var: kendi gururları, güçleri, pozisyonları, varlıkları vesairede, doğal iyilikseverlik eğilimleri ve bağlılıkları zayıf olan kişiler. Yine, kendini-sevme, geçici ve kusurlu durumumuzla ilişkilerinde sınırlı olup olmadığına göre ya da aynı zamanda gelecekteki olası kusursuzluk durumumuzu dikkate alıp almadığına göre kapsamına göre farklılaşabilir. *Makul kendini-sevme* kavramını mantıklı bir yaratılmış (Vaazlar I-III’de betimlendiği haliyle ahlak yapısına sahip) olarak kişiliğimizin uygun iyiliği için tesis edilmiş bir eğilim olarak sunarsak ve kendini-sevmenin, olası kusursuzluk durumumuzu içeren tam kapsamına alırsak, o zaman Butler erdem sevgisinin yol gösterdiği –hak ve adalete eğilimle ve gerçek iyilikseverlik tarafından harekete geçirilen– bir yaşamın iyiliğimize en çok yardım eden hayat tarzı olduğuna inanır. Bizim kapasitemize dahil olan en büyük mutluluğu sağlar; makul bir şekilde inandığımız ve umduğumuz bir mutluluk. Bu yüzden, doğamız ve dünyadaki yerimiz göz önünde bulundurulduğunda, bilinç, daima takip etmemiz gereken hükümleri ve kendini-sevme arasında hiçbir çatışma ya da tutarsızlık bulunamaz. Burada söylemeliyiz ki, bilinç akıl tarafından bilgilendirilmiş gerçek iyilikseverliktir ve kendini-sevme, tam kapsamlı olarak alınan kişiliğimizin uygun iyiliği için tesis edilmiş bir eğilim olarak anlam verilmiş makul kendini-sevme olarak kabul edilir.

Doğaçlama devam edersek, bu sorun felsefi derinlikten yoksunmuş gibi görünebilir. Şunu söyleyebilirsiniz: “Elbette ki, Tanrı’yı resme eklersek ve erdemimiz nedeniyle cennet nimet-

leriyle ödüllendirileceğimizi umup ahlaksızlığımız nedeniyle cehennem ateşiyle cezalandırılacağımızı düşünürsek, o zaman bilinç ve kendini sevme arasında bir çatışma olamaz. Şu aşına olduğumuz soru ‘Neden ahlaklı olalım?’ bu durumda açık bir yanıtı sahiptir. Fakat Butler’in çözümünü bu şekilde yorumlamak, Vaaz XI-XIV’ün metninde yer alan her şeyi tümüyle gözden geçirir: yani sayısız farklı iyilikseverlik ve kendini sevme kavramını düzenleyen bir ahlak psikolojisini ve bu farklı kavramları iyilikseverliğin ve kendini sevmenin daha yüksek ya da daha tamamlanmamış biçimlerini düşünebileceğimiz bir yöntemi işaret eden şeyi. Bu, iyilikseverliğin, düşünce ve bilinç ilkesi olarak akıl tarafından genişletilebileceği ya da genelleştirileceği ve dolayısıyla bilgilendirilip kılavuzluk kazanacağını varsayar. Bu ahlak psikolojisi, o zaman, Butler’in bizim yoldaş sevgimizi ve Tanrı sevgimizi bu sevgilerin gerçek mutluluğumuz ve dolayısıyla kendini sevmenin en yüksek formuyla en uyumlu haliyle açıklamasına imkân sağlar. Butler’den öğrenilecek olan şey onun ahlak psikolojisinin ilkeleri ve bu ilkelerin bu sonuca ulaşacaklarının nasıl varsayıldığıdır.

Butler’in ahlak psikolojisi üzerine incelemede, cennet ödüllendirmeleri ve cezalandırılmalar ideasını tümüyle bir kenara koymanız için ısrar ediyorum. Ödüllendirme ve cezalandırma kavramları hiçbir temel role sahip değildir. Dikkat çekici bir kapsama kadar –tamamen olmasa da– Butler’in psikolojisini seküler analogiler terimleriyle yorumlayabiliriz ve bunu yapmadığımız zaman, Tanrı’yı akıl ve iyiliğin mükemmelleşmesi olarak ve ödüllerin ve cezaların dağıtılması olmayarak düşünmeliyiz. *The Visio Dei* –Tanrı’nın görünümü– Butler’in Vaazlar XIII-XIV’deki açıklamasında önemli bir rol oynar; bu mutluluğumu

ya da uygun iyiliğimizin tamamına ermesidir. Benim savım, bu düşünceyi ciddiye alsak da almasak da, Butler'in ahlak psikolojisinin ilkeleri ve nasıl işlediklerinin bu düşünceden etkilenmedikleridir.

II. Butler'in Tutarsız olduğunun Düşünülmesinin Nedeni: Bilinç ve Kendini-Sevme Hakkında

Burada konuyla ilgili birkaç pasaj üzerinde duralım:

Butler'in *Vaazlar (Sermons)* kitabının Önsöz'ü, paragraf 21'de, Butler kendi mutluluğumuzun apaçık bir zorunluluk olduğunu düşünür; ancak bu, bilincin belirli durumlarda gerektirdikleriyle çatılabilir: O, çatışmayı bilinç lehine çözer. Şunları söyler: "Fakat çıkar tarafındaki zorunluluk gerçekten kalmaz. Çünkü düşünce ilkesinin doğal otoritesi, en yakın ve en derin zorunluluk, en kesin ve en bilinen zorunluluktur. Oysa zıt zorunluluk ne kadar olsa da ihtimalden daha çoğu olarak görünemez; kimse, her durumda, mevcut dünyada, ahlak bozukluğunun, çıkarı olduğundan emin olamayacağından bir başkasına karşı çok az emin olabilir. Ve böylece kesin zorunluluk tümüyle kesin olmayan zorunluluğun yerine geçer ve onu yıkar; ki (kesin olmayan zorunluluk) yine de ilki olmaksızın da olsa gerçek güç olur" (21. paragrafın sonu, pp. 15–16). Bu pasaj bilincin daha yakın daha ilk olduğunu anlatarak meseleyi saptar. Butler burada her koşulda ahlaksızlığın mevcut dünyada çıkarımız olduğundan emin olamayacağımızı söyler. Fakat bazen emin olabileceğimiz söylenebilir. Ve her durumda bu, bilincin otoritesini her zaman aşmak için zorlamayla ikna edici ya da yeterli derin zemini sağlar.

(2) Vaaz III'ün paragraf 13'ünün özeti benzer bir etki yaratır. Bu paragraf makul kendini-sevmenin ve bilincin, görüldüğü kadarıyla, insan doğasında birbirine eşit ve üstün ilkeler olduklarını belirtir.

Makul kendini sevme ve bilinç insan doğasındaki başat ya da üstün ilkelerdir: Çünkü bir eylem bu doğa için uygun olabilir, gerçi diğer tüm ilkeler ihlal edilse de; fakat bunlardan herhangi biri (ihlal edilirse) uygunsuz olur. Bilinç ve kendini-sevme, eğer kendi gerçek mutluluğumuzu anlarsak bizi daima aynı şekilde yönetir. Görev ve çıkar dünyanın büyük bir bölümü açısından kusursuz bir şekilde, fakat geleceği ve bütünü kavrarsak, tümüyle ve her an çakışıktır; bu durum şeylerin iyi ve kusursuz bir yönetimi kavramında ima edilen şeydir. Bu yüzden kendi kuşakları içinde kendi varsayılan çıkarları hakkında çok akıllı olanlar, başkalarının pahasına ve onları incitme pahasına, nihayet mevcut dünyanın tüm avantajlarından vazgeçmiş olanın, bilinci ve hayat ilişkilerini ihlal etmektense kendisi için daha iyi sağlanmış olana sonsuza dek sahip olduğunu, kendi çıkarını ve mutluluğunu güvenceye aldığını anlayacaktır. (s.76)

Yine bu yüzden bilinci görev ve çıkar mükemmelen çakışık oldukları için takip ettiğimiz görünüyor ve tahminen bilinç daha güvenli kılavuzdur; bizim için gerçekten de buyurucudur.

(6) En vurucu pasaj herhalde Vaaz XI: 21'dir: "Gerçi, erdem ve ahlaki dürüstlük, gerçekten de doğru ve iyi olana eğilime, bunların arayışına ve böyle şeylere dayansa da buna izin verilsin: Fakat soğukkanlı bir şekilde oturup düşündüğümüzde biz kendimiz için bu ya da başka bir arayışı gerekçelendiremeyiz, ta ki bunun mutluluğumuz için olacağına ya da en azından mutluluğumuza zıt olmayacağına ikna olana dek." (206)

Butler burada dini ve sağduyu ahlaklılığını moda tabirle bencil doktrinlerin hor grsnden korumaya girişiyor olabilir. Burada bizim, bir bakıma, soğukkanlılıkla oturup düşündüğümüz zamana uyguladığı kendini-sevme kavramı olduğunu sylemediğinden, bu pasaj benim başlangıçta yaptığım genel öneriyle tutarsız değildir. Butler'ın bizim için bilincin üstün buyurucu olduğu düşüncesine hiç geri dönmediğini sanıyorum. Onun III. Vaaz paragraf 6'da (s.71) söylediklerini aklımızda bulundurmalıyız: "Bilinç bize kendisini sadece, üzerinde yürümemiz gereken yolu göstermek üzere önermez, fakat kendi otoritesine benzer şekilde bununla, bizim doğal kılavuzumuz olduğu düşüncesiyle yol açar; doğamızın yaratıcısı tarafından bize atanan kılavuz: Bilinç bu yüzden bizim varoluş koşulumuza aittir, bu yolda yürümek ve bu kılavuzu, (söylediklerini) cezasız kalacak şekilde terk edip edemeyeceğimizi görmek üzere çevremize bakmaksızın takip etmek bizim görevimizdir." Bu yüzden bilinç, Tanrı tarafından bize atanan kılavuzdur ve görevimiz de bu kılavuzu takip etmektir. Ayrıca, bilincimizin bu şekilde yorumlanan mutluluk ya da iyilikseverliğin maksimum düzeyiyle aynı olmayan bir içeriğe sahip olduğu *Dissertation of Virtue*'yi hatırlayalım. Gerçek iyilikseverlik doğru ve adil olan vs. için, başkalarının iyiliği için, bu kavramların izin verdiği sınırlamalar içindeki bir eğilim olarak iyilikseverliktir.

Özetlersek, o zaman, bu pasajlar –belirli bir dereceye kadar sorunlu olan bu pasajlar– genel çözümün nerdiklerine zıt dşmyor. Zorluk muhtemelen Butler'ın kendisinin *Vaazlar (Sermons)* için yazdığı nsz'de Vaazlar XIII-XIV hakkında çok az şey söylemesidir. Bu bizi onun düşüncesinden dolayı bu vaazların önemini göz ardı etmeye cesaretlendirebilir, söz ko-

nusu vaazlar onun iyilikseverlik, kendini-sevme ve mutluluğun ve aynı şekilde ahlak psikolojisi ilkelerinin değişik kavramları açıklamasının doruğudur.

III. Butler'in Ahlak Psikolojisinin Bazı İlkeleri

(1) Geçen sefer tartıştığımız ilkeyle başlayalım: “Ne olursa olsun tüm belirli eğilimler, gücenme, iyilikseverlik, sanat sevgisi hoşnut edilmeleri için, başka bir deyişle kendi hoşnutluğumuz için eşit oranda bir hareket sürecine neden olur ve her birinin hoşnut edilmesi zevk verir: o zaman buraya kadar, hepsinin özel çıkar için aynı ilgiye sahip oldukları apaçıktır.” (XI: paragraf 14, s.197)

Ama: “Bu hoşnutluk, eğilimlerin nesnesi değildir; nesnelere olarak hazları almayan eğilimleri önceden varsayan türden hazzın temkinli takibidir.” XIII: paragraf 13 (pp. 239-240)'da Butler'in meselenin şu olduğunu söylediğini not edelim: Bizim Tanrı'yı Tanrı'nın kendisi için mi yoksa kendimiz için mi sevmemiz gerektiği sadece, dilde bulunan bir hatadır. Daha önce egoizme dayanan Hobbes ve diğerlerine karşı yaptığı gibi aynı konuya temas eder. Tanrı'yı tamamlanmış gerçek iyilikseverliğimizin en yüksek ve en uygun nesnesi olarak (aklımızın bilgilendirdiği ve yönettiği gibi) severiz fakat tabii ki, bu sevgiden aldığımız zevk doğamızın tam hoşnutluğunu oluşturur ve bu yüzden gerçek mutluluğumuzu gözetken bizim makul kendini-sevmemize yanıt verir. Butler daha önce tamamlanmış Tanrı sevgisi ve uygun iyiliğimiz arasında çatışma olmadığını anlatmak üzere tartıştığımız ayrımları kullanıyor.

(2) İyilikseverliğe onu genel olarak eğilimlerden ayıran erdem ve kamu yararı için bir eğilim olarak başvuran birkaç önemli psikolojik ilke söz konusudur:

(a) Birine XI'in 16. paragrafında (s.201) değinilir: “Yoldaş sevgimiz... erdemli bir ilke olarak, başkalarının iyiliğini desteklemek üzere gayret etme bilinci tarafından hoşnut edilir; ancak doğal bir eğilim olarak düşünüldüğünde, hoşnut edilmesi, bu gayretin fiilen gerçekleştirilmesine dayanır.”

Fakat bu meselenin açıklaması nedir? Burada bunu Butler basitçe ele alır. Açıklama böyle bir ilkenin temel bir ilkesi ya da doğal bir sonucu mudur? Galiba yanıtı XII. Paragraf 23'te ulaşıyoruz (bkz. ayrıca XIII: paragraflar 7-10). Çünkü Butler burada şunları belirtir: “İnsan doğası öyle oluşturulmuştur ki her iyi eğilim kendisi için sevilmesini ima eder; başka bir deyişle, aynı insanda yeni bir eğilimin nesnesi olur. Böylece, doğru olmak, içinde doğruluk sevgisini içerir; iyiliksever olmak, iyilikseverlik sevgisini; iyi olmak, iyilik sevgisini... Bu doğruluk, yardımseverlik veya iyilik; ister kendi zihnimizde ister bir başkasının zihninde görülsün –ve mükemmel bir varlık olarak Tanrı sevgisi olsun– bir varlıkta veya kişide düşünülen mükemmel iyiliğe duyulan sevgidir.” (s.228).

Bu, XIII:3 (s. 230); XII: ve paragraf 6'da (pp. 234f)'de Butler tarafından şu şekilde yeniden belirtilmiştir: “Adil, iyi, doğru bir insan olmak, açıkça kendisiyle birlikte buna hususi bir eğilimi ya da adalet, iyilik, doğruluk sevgisini, bu ilkeler temaşa nesnelere oldukları zaman taşır. Şimdi bir insan kendinde ve kendisi için olan herhangi bir ilkeye eğilimi onaylar ya da bu eğilime sahipse; rastlantısal şeyler, bu ilkenin kendi aklında ya da baş-

kasının aklında, insanın kendisinde ya da komşusunda olmasının aynı şey olmasına izin vermiştir. Bu, bizim ahlak sevgimizi ve iyi karakterlere olan eğilimimizi tasdik etmemizin açıklamasıdır; ki (ahlak sevgisi ve iyi karakterlere olan eğilim) kendilerinde, gerçek iyiliğin herhangi bir derecesine sahip olanlar ve başkalarındaki aynı ilkeyi ayırt edip fark edenler dışındakilerde olamazlar. Buna düşünme eğilimimin temel bir ilkesi diyelim: iyi bir eğilim –ve erdeme eğilim– kendisine yönelik bir eğilim yaratır.* Aynı zamanda bilinci kendimizi kınamaksızın neden ihlal edemeyeceğimizi açıklar: Kendimizdeki ahlaksızlığı hor görmeliyiz.

- (b) Sonra sevgiyi oluşturan iki ilke vardır: İlki, Üstün Mükemmellik İlkesi, XIII: paragraflar 7-8 (pp. 234-235). İkincisi, Karşılıklılık İlkesi: kendi yararımıza ve iyiliğimize yönelik iyi niyetler ve eylemler doğal bir tavır ve sevgiye karşılık vermeyi oluşturur. (XIII: 9–11, pp. 236–238)
- (c) Sonra temel bir varsayım vardır: yani, bu ilkelerin işe yaramayacağı varsayımı –özellikle (a) yansıtıcı Sevgi İlkesi– ahlaki iyiliğe bir dereceye kadar sahip olmazsak; başka bir deyişle, aklımızda ve karakterimizde iyilik için bir eğilim bulunmazsa: XIII: 9, s.236.
- (d) Uygun Arzu İlkesi: XIV: 3, s.244, burada Butler Teslimiyet İlkesi ile bağlar = korku-umut-sevgi: “Tanrı iradesine teslimiyet takvanın tamamıdır: kendi içinde, iyi olan her şeyi içerir ve en yerleşik aklı huzuru ve dinginliğinin kaynağıdır. Doğamızda uysallığın genel ilkesi vardır.”
- (e) Süreklilik İlkesi: XIII: 12, pp. 178f.**

* bkz. XI’in Paragraf 16’da bulunan, yukarıda alıntılanan açıklama. bkz. yukarıdaki kısım 2a’dan hemen sonra yer alan seçim.

** Bu ilkenin ne olduğu beli değildir. Dersler burada, daha fazla ayrıntı ya da bir özet olmaksızın birden son buluyor. (e.n.)

EK: BUTLER ÜZERİNE EK NOTLAR

Butler'de Önemli Noktalar

(Hobbes ve Butler, modern ahlak felsefesinin iki büyük kaynağı: Hobbes, probleme, aksini ispat eden yazara tavır koyarak. Butler ise Hobbes'a derin bir yanıt sundu.)

(1) Güce karşı Otorite

(2) RE kavramın tezi = burada başlıyor*

(3) Metot üzerine –Son paragraf. Kişisel kimlik üzerine tez.

(4) Hobbes'a karşı Egoizm: Butler ahlak projelerini benliğin öteki parçaları kadar bir parçası olarak kabul eder: doğal arzularımız, vb. Kant bunu ML (Moral Law-Ahlak Hukuku) ile benlik arasında R + R (Rational ve Reasonable (Mantıklı)) bağlantısı kurarak derinleştirir.

(5) Butler'in Hutcheson'un ahlak duygusu açıklamasını hedef aldığı Tezde.

(6) Butler'ın genel metodu deneyime başvurmadır; fakat farklı türlerde deneyimler vardır, ahlaki olmayana karşı ahlaki, bellek olmayana karşı bellek (3'teki referansta bulunduğu haliyle).

(7) Hume, Butler'a iki şekilde karşılık verir:

* “RE” yansımali dengeye ve “*Dissertation notion of RE*” ya Butler'in “*Dissertation: Of Personal Identity*” eserine ya da Rawls'un kendi tezine ve onun orada tasarlanan başlangıçtaki yansımali denge açıklamasına dayanır görünür. Rawls'un bu açıklamanın yer aldığı eseri: “Outline of a Decision Procedure for Ethics” (1951), in Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999), Kısım. 1. (e.n.)

- (a) Hume, Butler'in Güce karşı Otorite ayırımına, şiddetli tutkulara karşı sakin tutkular arasındaki ayrımla izin vermeyi dener.
- (b) Hume, Butler'in faydacılık eleştirisine yanıt vermeye çalışır (Hutcheson) doğal ve yapay erdemler arasındaki ayrım üzerinden adaletle ilgili. (Hume, Butler'in adaletin her zaman yararlı olmadığını söylerken haklı olduğunu teslim eder.)

(8) Butler her şeyi açıklamak istemez: ya da ahlak deneyimimizin verisini sistemleştirmek ya da bu verinin altına girmek istemez. Sistematik teori onun amacı değildir. Kurtuluşumuz için yeterli bilgiye sahibiz ve bu bilgi hakkında açık olmamız ve sınıksız tutmamız gereken bilgidir.

Sturgenon: Butler üzerine *Felsefi İnceleme* (Schneewind yanlış olduğunu düşünür) Whewell'in *Ethics of History* eserinde Butler üzerine olan bölümü: "Butler doğru veriye sahipti; görevimiz kuramı (ya da buna benzer bir şeyi) tasarlamak.

(9) Bunu Kant ile bağlar: Onun mantıklı inanç kavramını da kapsam içine alarak.

(10) Butler ahlak otoritesi için yeni bir temel önerir –vahiy ya da kutsal irade değil; fakat ahlak deneyimi (sağduyu ve bilince uygun olarak).

Bilinç ve Bilinç ve Otoritesi:

Önsöz: 24-30, özellikle 26-28; Vaaz I: 8-9; II: tümü

İnsanın Toplumsal Doğası:

Vaaz 1:9-13; cf. Özellikle 10, 12

İnsanda kendinden nefret etme bulunmaz ya da başkalarına onlar için acı verme arzusu, adaletsizlik, zulüm, ihanet, nankörlük vb. (Ayrıca Kant)

Önsöz: 26-28: Bilinci çiğnemek kendini kınamak olacaktır, “gerçek kendini sevmeme” olmaksızın böyle hareket edemeyiz.

Kendini-Sevmeye karşı Çatışma Bilinci (-n Çatışması)

Önsöz: I 6-30; özellikle 24, III: 9; XI: 20

Analogy: 87 ve 87n

Kendini-sevmenin cf. 70f dini ve dünyevi çıkarı.

Analogy'deki Bilinç:

(1) Kendini-kınama ile [kendini-kınama olmaksızın] ayrılamaz: 111

(2) Tanrı kanunlarını dikte eder, müeyyideleri içerek kanunlar olarak: 111

Çatışma Bilinci (-n Çatışması) ve Kendini-Sevme: (Pasajlar)

Önsöz:

İnsanın kendi çıkarıyla, mutluluğuyla çatışması, Shaftesbury tarafından bir çare bulunamayarak terk edilir; 26; 27-30 ayrıca ilgilidir.

Çatışma, bilinç [in] bilgisel (epistemic) kesinliğiyle çözülür.

Vaaz I:

Paragraf 15: bilinç ve kendini-sevmeyi aynı düzeyde sunar görünür.

Vaaz II: (bilinç ve kendini-sevme karşılaştırmasını önler)

Kalpteki ve üstün bilinç ilkesi: 8,15

Vaaz III: tartışma 6-9:

Dar bencillik bizim için imkânsızdır: 6-7

Tatminleri genel olarak maksimize etmek olarak bencillik (mevcut ve geçici)

Erdem ve erdemın yaşam sürecıyle denk düşer: 8
Ve şeylerin nihai dağıtımında da böyle olur: 8
Bilinç ve kendini-sevme uygun bir şekilde birbiriyle eşit olarak anlaşılır, fakat biz daima bilinci kabul ederiz: 9

Vaaz XI: 20-21

Butler'in Amacı: Bizi Kendimize Göstermektir: II:1

Bilinç Üzerine:

İnsan Doğasının Yapısındaki rolü:

İnsan doğasının bölümleri sergilenir (yapı = ekonomi): sayfa: 14

İnsan doğasının yapısını belirleyen bilinç üstünlüğü: sayfa: 14

Bilinç tarafından yönetilen tüm parçalar, insan doğasının yapısı ya da sistemi ideasını sunar: sayfa: 14; Bu sistem erdeme uyarlanır: Sayfa: 14.

Yapımızın zamanla bozuluyor olması onu bir yapı olmaktan çıkarmaz. Sayfa: 14

Bilinç ve yapımızı sayesinde ahlaki ve davranışları tahmin edilebilir unsurlarız: Sayfa: 14

Hiçbir şey doğamıza ahlaksız ve adaletsizlik kadar zıt değildir: Sayfa: 15

Doğamızın yapısı kendimizi bilinçle yönetmemizi gerektirir: Sayfa: 25

Yapımız bizi kendimize karşı bir kanun ve cezalandırılmaya yatkın haline getirir, müeyyideden şüphe duyduğumuz zaman bile: Sayfa: 29

Onun Otoritesi: Sayfa: 16-30

Bazı ilkelerin ve eylemlerin vb. tasdik edilmesi olarak bilinç: Sayfa 19

Bilinç ve otoritesi insanı hayvanlardan ayıran şeydir: Sayfa: 18-24

Bilinç yapımızın mutlak yönetimini talep eder: Sayfa: 24

Bu talep etkinin gücünü bağımsız kıldı: Sayfa: 24

Shaftesbury'nin hatası: gücün karar verdiği bir şema yaratmak: Sayfa: 26

Bilincin üstün gelmesinin nedeni: kesinlik ve otoriteden kaynaklanan bilgisel (epistemic) iddia: Sayfa: 26

Bilincimizi kendini-kınama ve kendini-beğenmeme olmaksızın ihlal edemeyiz: Sayfa: 28

Bilinç ve kendini-sevmenin çatışması: 16-30

Dine dayanmaz fakat bizzat aklımızın konularındırlar: *Analogy I:7:11*

Bilinç, insan doğasının diğer elementlerini yönetmek ve düzenlemek için gereklidir: II:8

Oransızlıktan kaynaklanan iddia II: 40

Metot ve Sezgicilik

Clarke vs. ile ilişkisi, Sayfa: 12

Butler'in kendi metodu olarak ahlak meselelerine başvurmak: Sayfa 12, 27, II:1

Kendine özgü bir şey olarak ahlak deneyimine başvurmak: Sayfa: 16

Her bir insanın kalbinin ve doğal bilincinin ahlak anlamına başvuru: II :1

(Şeylerin bilgisi hakkındaki duyguya başvurmak üzere karşılaştırır)

Ahlak duygularına ve rollerine: örneğin, utanç: II: 1

Tümüyle yanlış olamazlar: II: 1

Doğamız neden toplumsaldır?

(1) İştahlar ve eğilimler vs. tarafından kanıtlanır. (gücenme, şefkat hakkındaki Vaazlar XI-XII)

- (2) Genel iyilikseverlik ilkesi
- (3) Bilinç bağlamında
- (4) Makul kendini-sevmenin bizi toplumsal olmaya götürdüğü gerçeğiyle

İnsan Doğasının Yapısı Gerçek midir yoksa Sadece İdeal midir?

- (1) Parçalar gerçektir, bilinç de dahil olmak üzere.
- (2) Bozulabilir olması bakımından idealdir ve bilinç genellikle takip edilmez.
- (3) Bu, soğukkanlı bir durumda, tarafsız ve adil olan insanların bilincinin fiili hükümlerinde belirgindir.
- (4) Kısıtlama, o zaman eğer biz genel olarak bilinci takip ettiyse eylemlerimizde nasıl bir şey olacağımızdır.
- (5) Bilincin bu yapı ve üstünlüğü bizi kendi başımıza buyruk kılar; bizi sorumlu ve davranışı tahmin edilebilir ve makul unsurlar haline getirir.
- (6) Butler şunu söyledi: Bu tümüyle ahlak deneyimimizin gerçeklerine dayanır.

Butler bir sezgici midir? Örneğin Clarke gibi?

Önsöz

Butler'in Clarke tarzında sezgicilik kabulü: Önsöz: 12

Butler'in kendi metodu: Önsöz: 12f

ahlâk deneyimlerine gerçek meseleler olarak başvurmak; 12, 27

İnsan doğasının yapısı (ya da ekonomisi): Pref: 12f; 14

değişik parçalar: 14

parçaların ilişkisi ve bilincin üstünlüğü: 14

amaç: erdem uyarlanmış: 14

Zamanı söylemesi için saat gibi: 14

Bozulmaların konu dışılığı: 14
Kısıtlamalardaki bozuklukların mesul unsurlarının yapısı: 14.
Hiçbir şey insan doğasına ahlaksızlık ve adaletsizlikten daha ters değildir: 15
Sefalet ve acı doğru ve (buna) neden değildir: 15; III:2
Kendini-sevme ilkesi: 35
Belirli tutkular ve iştahlar: 35
İnsan güdülerinin birbiri ardına gelen çeşitliliği: Sayfa: 21
Bilinç Otoritesi Kavramı: 14, 16, 19
Harding konusunda ahlak deneyiminin tür farkı: 16
Yapımızın diğer parçaları üzerinde otoriteye sahip olmak: 24
Bu otorite güçten ayrılır: 24
Bu otorite yansıtma tasdiki ile ima edilir: 25
Shaftesbury Eleştirisi: bu otoriteyi kim göz ardı eder?: 26-30
Mantıklı kendini-sevmeye karşı bilinç çatışması: 26, 41;
III: 5–9; XI: 20–21
Neden bilinç daima üstün gelir: 26
Çıkar ve kendini-sevmeye başvuru: 28
Bilincin çiğnenmesi kendini-kınamaya kendini-beğenmemeye yol açar: 28
İnsan kendi başına buyruktur: 29
Cezalandırmanın sadece imansızların adaleti olmasının nedeni: 29
Shaftesbury'nin tezini kabul eder: erdem mutluluğa eğilimlidir, ahlaksızlık ise sefilliğe: 26, 30
Zorunluklar nasıl kanıtlanır; doğamız ve koşulumuz neyi gerektirir: 33
Ahlak deneyimi *kendine özgüdür* 16, 24

Vaaz I

İçine doğduğumuz NL erdemi

Tüm yapımız: erdeme uyarlanmıştır

İnsanın toplumsal doğası: yapımızın parçalarının bütünlenmesi: 4f; 10

Toplum ve kendi iyiliğimiz için dünyaya geliriz: 9

İyilikseverlik İlkesi: 6

Kendini-sevme ilkesi: 6; (soğukkanlı kendini-sevme) 14; II:

10-11 *Analogy*: 1:3-7

Rastlantı İyilikseverlik ve Kendini-sevme: 6; III: 9: cf III: 5-9

Tutkulara üstünlük: II:10-11

Tutkuların Belirli Eğilimleri: 7

İyilikseverlik ve kendini sevme ilkelerinden nasıl ayrılırlar: 7

Neden Tanrı'nın enstrümanları olarak görülürler: 7

Düşünce ya da Bilinç İlkesi: 8

Ahlak deneyimine başvuruyla kanıtları: 8

İnsan doğasında kendinden nefret etme gibi bir şey söz konusu değildir: 12

Kötü niyet: 12

Adaletsizlik Sevgisi: 12

Kötülük ve yanlış davranış nedeni: 12; Geniş kapsamlı: 56

İnsanlığın çoğunluğu tarafından değerlendirilen insan doğası: 13

Etkiye karşı Bilinç Otoritesi: II: 1-8, 12-14; III:2

Doğal olandaki anlam: II:8

Bilinç Makamı: II:8; III: 2 (yönetmek ve başkanlık yapmak)

Bizi kendi başımıza buyruk kılar: II: 4, 8, 9; III:3

İmtiyaz, bilincin doğal üstünlüğü: 8, 9; III: 2

Doğal olmayan davranışı açıklamak için örnek: II:10

Tanrı, bilinci uygun yöneticimiz olması için doğamıza yerleştirmiştir: II: 15; III:3, 5

Doğru ve Yanlış, adil insan tarafından (felsefenin) ilkeler ve kurallarının yararına sahip olmaksızın ayırt edilebilir: III: 4

Kendi içimizde doğru kurala sahibizdir: III: 4

Bilinç kendi otoritesini gerçekleştirir: itaat etme zorunluluğu, bilincin doğamızın kanunu olmasına dayanır: III: 5

Tanrı'nın sesi olarak bilinç: III:5 (Bernard'ın yorumu), bkz.

Analogy I: 3:15-16; I: 7:11; II: 1:25; I:3:13

Doğamıza uygun erdem: III:9

Deneyime başvuru: II: 1; 17

Butler'in Amacı: II: 1

Bilinç ve kendini-sevmenin eşit aralığı: III:9

Ders Taslağı

Felsefe 171:

Politik ve Toplumsal Felsefe–Bahar 1983

Bu ders felsefi bir doktrin olarak liberalizmin gelişmesinde önemli olan birkaç toplumsal sözleşme ve faydacılık görüşü üzerine olacak. Yoğunluk bir liberalizm eleştirisi olarak Marks'a verilecektir: ve zaman yettiği kadar, ders TJ [*A Theory of Justice*] ve diğer çağdaş görüşlerle sona erecek. Dersin odağı derin bir anlayışa ulaşmak umuduyla dar tutulmuştur.

A. Sunum

B. İki Toplumsal Sözleşme Doktrini: (3 hafta)

1. Hobbes:

a. İnsan doğası ve Doğal Durumun Stabil Durumu

b. Hobbes'un Tezi ve Barış Maddeleri

c. Egemen Gücün Rol ve Yetkileri

2. Locke:

a. FLN Doktrini (Fundamental Law of Nature: Temel Doğal Kanunu)

b. Toplumsal Sözleşme ve Politik Otoritenin Sınırları

c. Meşru Yapı ve Eşitsizlik Problemi

C. İki Faydacı Doktrin: (3 hafta)

1. Hume
 - a. Toplumsal Sözleşme Doktrini Eleştirisi
 - b. Adalet, Mülkiyet ve Fayda İlkesi
2. J. S. Mill
 - a. Gözden Geçirilmiş Fayda İlkesi
 - b. Özgürlük ve Doğal Haklar İlkesi
 - c. Kadınların İtaati ve Modern Dünyanın İlkeleri
 - d. Özel Mülkiyet, Rekabetçi Pazarlar ve Sosyalizm

D. Marks: (2½ hafta)

- a. Adalet İçeriklerinin Rolü
- b. İdeolojik Bilinçlilik Teorisi
- c. Yabancılaşma ve Sömürü Teorisi
- d. Rasyonel bir İnsan Toplumunun İçeriği

E. Sonuç: Birkaç Çağdaş Yorum

- a. TJ Ana Düşüncelerinin Taslağı
- b. Diğer Görüşlerle ilişkileri

Metinler

Hobbes, *Leviathan* ed. Macpherson (Pelican Classics)

Locke, *Treatise of Government*, ed. Laslett (New American Library)

Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Liberal Arts)

J. S. Mill, *Utilitarianism (Faydacılık)* and *On Liberty* (Hackett); *Subjection of Women* (MIT)

Marx, *Selected Writings*, ed. McLellan (Oxford)

Okumalar, Bölüm.1, özellikle Kısımlar 5-16, Bölüm. II (tümü); *Second Treatise*, tümü; *Enquiry*,

entire, and *Of the Original Contract*(Xerox); *Utilitarianism*, tümü, *On Liberty*, özellikle Kısımlar 1-3; *Subjection of Women*; tümü; McLellan'de, ed., *On the Jewish Question* #6; *Economic and Philosophical Manuscripts*, #8; *On James Mill*, #10; *Theses on Feuerbach*, #13; *German Ideology*, #14; *Wage-Labor and Capital*, #19; *Grundrisse'den Seçmeler*, #29 ve *Capital ve Critique of the Gotha Program*, #40.

Dersler Pazartesi ve Cuma günleridir. Bir final sınavı, yaklaşık 3.000 kelimelik bir yıllık ödev olacaktır.

DİZİN

(AbsoluteRegyme) Mutlakiyetçi Rejim, Hobbes'da, 159

(Absolutism) (Mutlakiyetçilik), 159; Yasadışılık üzerine Locke, 189; kraliyet ve Robert Filmer, 190; kraliyet,278; kraliyet durumuna sözleşmeyle bağlanılamaz, (Locke), 243 ve fayda ilkesi, 285

Ackerman, Bruce, 30 söylem etiği, 54 eylemler, bilinç nesnesi olarak ve Butler'de ahlak melekesi, 664 Yüksek ve düşük aktiviteler (Mill), 422

Adam ve ilk günah, 334

Alembert, Jean le Rond d', 317

(Alienation) yabancılaşıma: başkalarından (Rousseau), 360; Marx'da, 512; (Marx)'ın dört özelliği, 513;

emek ürününden yabancılaşıma, 513;emeğin verimli aktivitesinden yabancılaşıma, 512-513; yaşam türlerinden yabancılaşıma, 512-513; diğer insanlardan yabancılaşıma, 512-513

(Amour de soi) kendimize duyduğumuz doğal sevgi (*amour de soi*)(Rousseau), 324; doğal benlik sevgisi, 354; vs. özsaygı *amourpropre*, 324; uygun biçimi, 321 (*amourpropre*) özsaygı(Rousseau), 324-328 doğal olmayana karşı doğal özsaygı; 325; toplumda

kendini beğenmişliğin (self-concern) farklı biçimi, 335; doğadışı ya da saptırılmış, 324-326,335; Kant, 324-325; Kant'ın genişkapsamlı görüşü,324-325; eşitlik için doğal arzu olarak,325-327; uygun biçimi, 356 Anarşi ve Hobbesçu doğa durumu, 15

Aristocu ilke, Mill'de, 432,481 doğal görevlere karşı yapay görevler (Hume), 284; adalet, bağlılık ve yönetime sadakat (Hume), 284 yapay erdem(ler): adalet, 297,304; Hume'da adalet, 291; adalet, 219-292; doğal erdeme karşıt olarak 291-292 itimat, egemen gücün sağlama rolü,81**Augustine**, batı düşüncesinin karanlık zihni 484

(Authority) Egemen gücün otoritesi, buyuruculuğunun sağladığı otorite, yetkiye karşı (Butler) 125, etkiye karşı, 712. bkz. ayrıca politik otorite Bilinç otoritesi, Butler'de, 655,658,669; Butler'inbilinç otoritesi iddiaları , 655. bkz. ayrıca *bilinçotoriteleştirmesi*:egemen gücün, 157 doğanın, 125

(Background culture) arka plan kültürü, 28

(Balance of Powers) Güçler Dengesi: Hobbes'un reddi, 163; güç üzerinde kontrol, 164
Barber, Benjamin, 26
Basic liberties (Temel Özgürlükler): eşitlik, listesi, 42; Mill'in Özgürlük ilkesindeki, 481
(Basic structure of society) Toplumun temel yapısı, 50 ve toplumsal sözleşme, 216; adaletin birincil konusu, 234, 234n ve Mill, 267 ve sömürü, 335, 346
Benevolence (İyilikseverlik): Hobbes'un kabulleri, 87 ve insan doğası, 138; doğal erdem olarak 300; Butler'in görüşü, 653; üst düzey bir ilke 624; ve Butler'in Hutcheson'a yanıtı, 652; doğamızın buyurucu olmayan ilkesi, 657; fayda ilkesiyle aynı olmaması, 671; genel olarak eğilimlerden ayrılması 683; iyilikseverlik sevgisi, 703
Bentham, Jeremy, 273,619,
Bismarck, 36
Bradley, F. H. 619, 688
Butler, Joseph, 650-705 Kampanya finansman reformu, 42
Capital: Marks; 524,528,538, Emekle simetrik olmadan, 552
Capitalism: Marx; 553,557,559, laissez-faire, 505 baskı ve sömürü siste mi olarak (Marx) 515 tarihsel rolü, 538,542,557,566 Marx adaletsiz bularak kınar 512 sahiplik, kapitalizm içindeki stratejik pozisyon, 554; ücretlerin, kapitalizm içindeki dağıtım rolü, 554; sınıf temeli, 565 ana özellikleri, sömürüye yol açması, 574
Capitalists (Kapitalistler) Marx; 519

Carlyle, Thomas, 422,491
Character (Karakter) Biçimlenişle ilgili olarak Mill; 411,465 Hayırseverlik ilkesi, 250,438,440
Charles II, Kral, 189,284
Christian (Hıristiyan inancı) Butler; 652, 654, 685
Citizens (Vatandaşlar): ve politik felsefe; adalet ve kamu yararıyla ilgisi, 100,132 Locke'da aktif ve pasif, 237
Civilfreedom (Vatandaş Özgürlüğü) ve toplumsal sözleşme toplumu, 359
Civil Society (Sivil Toplum), 392
Clarke, Samuel, 63,296,614,653,660,674
Class societies (Sınıf toplumları) tanımı, 514,523
Class state (Sınıf Devleti): Locke'da, 237-242,
Classstruggle (Sınıf Mücadelesi) 565
Cohen, G. A., 580,582
Cohen, Joshua, 20, 259;
Collingwood, R. G., 185
Commodities (emtia) ve fiyatlar, 360
Commongood (Kamu yararı) politik felsefe, 35, 50, 149, 198, 205,211,213,217
Commoninterests (Kamu çıkarları), vatandaşların temel çıkarları tarafından sunulur, 170-171 (Butler), 686
Communism: (Komunizm) 577-578; 582-583
Communistociety (Komünist toplum), 534,583,586
Compassion (Doğal Şefkat) Rousseau'da, 330,342 Butler'de, 657-658, 663
Competition (Rekabet): 80,94-95; 103-104, 108

Conscience (Bilinç) , Butler 655, 659, 696 Rousseau 323,327 Mill 463 Marks 542,560,567 573,577 “ahlak tutkuları” 674; kendini-sevmeye karşı, 666 Locke’un meşruiyet teorisi, 228 örtülü, (Locke) 229;
Constant, Henri-Benjamin de Rebecque, 314
Constituent power: halkın kurucu bileşeni; 216,233,236
Constitution (Anayasa): 160-163, 178, 187
Constitution, U.S. (Amerikan anayasası) 33
Constitutional (Anayasal): 160
Constitutional Democracy (Anayasal demokrasi), 26,31,159
Contract (Sözleşme): Hobbes, 160,161,164,168 Marks; 539-540
Convention (Gelenek): 236, 272
Cooperation (işbirliği): Hobbes; 112,114, 125 Rousseau; 354, karşılıklı avantaja dayalı işbirliği 358 eşitler arasında işbirliği 477
Correspondence Rules (Mütakabiliyet kuralları 115,164,630
Covenant (Uzlaşma): 66,70,75
Covenants (Uzlaşmalar): Hobbes; 112,129,133
Cudworth, Ralph, 63,296, 620, 622, 642
Daniels, Norman, 53
Decided-Preference Criteria (Kararlı tercih kriteri): 432,481,489
De Cive: Hobbes; 69,86,100; Hobbes’un Leviathan’dan farklılaşan egemen güç açıklaması, 172
Declaration of Independence (Bağımsızlık Bildirgesi): 33
Deistic Assumption (Deist Varsayım): Butler; 655

Demokrasi: Demokrasinin politik felsefesi, 25; Çoğulcu demokrasiye karşı anayasal demokrasi, 31 ve çoğulcu irade problemi (Mill), 475
Demokratik toplum: 457,472
Dent, N. J. H., 326
Desert (Pay): Butler; 664
Desire (Arzu): Hobbes; 118-120 Mill; 425,450,452-454
Desires (Arzular):61,98,117-120 Sidwick; 627-628
Diderot, Denis, 319
Difference Principle, (Fark ilkesi): 579-582
Dignity (Saygınlık): Mill; 424,432,481
Discourse Ethics, (Söylem Etiği) 54, 19-20
Discourse on Inequality (Eşitsizlik Söylemi): Rousseau; 320-321, 328 Marks; 577-579, 585
Diversity (Çeşitlilik): 528
Dostoyevsky, Fyodor: 484
Duty (Görev): 210-212, 218-219 Politik Görev: 230
Dworkin, Ronald: 30
Economics (Ekonomi bilimi): Hume; 274
Economy of the Passions (Tutkuların ekonomisi): Butler; 675
Edgeworth, P. Y: 273-275, 294-295, Sidwick; 5591,593, 613-614, 61-619, 620-621; 640, 642
Efficiency (Etkililik): 461, radikal komünizm 585
Egoistlik: 596, hedonistçe, Butler’in karşı iddiası 687
Elections (Seçimler) ve seçimde hile yapmak, 52
Elster, Jon, 54
Engels, Friedrich, 507

England (İngiltere): Ülke- deki liberalizm, 22
English Civil War (İngiliz İç Savaşı), 76,315,349
English Deism, (İngiliz Deizmi) Butler'in verdiği karşılık, 621
Eşit vatandaşlar: kişisek bağımsızlıkları 401, Rousseau'nun görüşleri 516-519 Eşit değerlendirme: birlik halinde olma çıkarları ve arzularının eşit değerlendirmesi, 450, çıkarların eşit değerlendirilmesi, mutluluk için eşit bir hakkın olmaması (Mill),629
Eşitlik: Hobbes; 108, 175 Locke; 203, 209-211 Rousseau; 375, 378, 395,401 Mill, 454,483
Equality of Opportunity, (Fırsat Eşitliği) 42,510,579
Eşit insanlar: 358
Eşit hak: kendini gerçekleştirmek için (Marks), 536,544,574
Eşit haklar: 635
Etik: metodu, tanımlanmış(- Sidgwick), 635 Havva ve ilk günah, 341
Exclusion Crisis (Dışlama Krizi) 189,240-241,265
Exploitation (Sömürü) (Marks): ve kapitalizm, 512,515,517,522, 530-532, 575
Fairness (Dürüstlük): 137, 164, 165 Locke; 198, Mill; 429
Falseconsciousness. (Yanlış Bilinç) bkz. ideolojik bilinç
Family(Aile) despotizm için okul, 478
Feminizm, Mill'de, 478, 506
Feuerbach, Ludwig: Marks; 508,563
Fidelity (Sadakat): Hobbes; 134, Locke; 208,210,219 Hume; 284
Filmer, Robert, 190,204,209,221-222, Locke; 243

Final desires (Nihai arzular): 118-119
Fool, (Akılsız): Hobbes'un karşıt iddiası, 133
Forced labor, (Zorla çalıştırma): 514,547,557
Franchise, Locke'daki kapsamı, 240
Free and Equal Persons: 258,353
Freedom:(Özgürlük): Locke; 202-204, Rousseau; 359,378, 391 Mill; 456, 463, 465 Marks; 510 Sidgwick; 615
Freely Associated Producers (Özgürce birleşmiş üreticiler) (Marks), 559 Yabancılaşmanın olmaması, 572
Free-riding, (Boş vermek) 303
Freewill (Özgür İrade) Rousseau 323,341,351,364, genel irade; 374, ahlak özgürlüğü, 381
Frege, Gottlob: 314
Fransız Devrimi: 315
Fundamental Interests: (Temel çıkarlar) Hobbes'ta, 74,76, 132,198,213 aile şefkati, Hobbes 124; Rousseau; 354,358,361, Mill; 401
Fundamental Law of Nature, Temel Doğa Kanunu (Locke), 193,196,198-220, 277 288-289
Gauthier, David, 82
Genel Çıkar Toplumun, 202-203
Genel İrade: 363,375, 381, 384
Geras, Norman, 533, 542, 547
Germany (Almanya): 618, Wilhelm Almanyası; 36
Gerrymandering (Hile): 52
Gibbon, Edward, 105
Gini-coefficient, (Gini Katsayısı): 637-639
God (Tanrı) : Kanunları 66 ,yaptırımları 68, Hobbes; 82, 126, Locke; 194-201Butler; 667

Good, (iyilik): Hobbes; 87, Rousseau; 301, Butler; 656 Sidgwick 624
Government:(Yönetim-Hükümet) 37,41,134,156, 213, 217, 222, Kurucu Yetki 234
Grote, John, 595
Habermas, Jürgen, 54-54
Happiness (Mutluluk): 81,128, Mill; 414,416
Hart, H. L. A., 444
Harvard University, 599
Hegel, G. W. F., 39,314,570
Heidegger, Martin, 34
Hobbes, Thomas, 59,89,111,141,174
Hobbes'un tezi: 92
Humanity (insanlık), 306,593
Human nature:(insan doğası): 79-80, 89-90, 92 Rousseau; 338, 341, Mill; 452, Butler; 650 ,655-657, 659
Hume, David, 269, 291
Hutcheson, Frances, 14,63,273,617, 618, 620
Hypothetical imperatives (Varsayımsal Mecburiyetler): 444 İdeolojik Bilinç, 567
Illusions, (Yanılgılar); 569
Individuality (Bireycilik), 622
Inequality (Eşitsizlik) Rousseau; 320-321, 328, 336, 344,
Initialsituation: (Başlangıç Durumu) 49, 55
Institutions: (Kurumlar) Mill; 415, .özgür Kurumlar 475, 488
Interests: (Çıkarlar) Locke 223, 247, 259, Hume; 291, 307, 364, 366, 370, 374 Mill; 465, Butler 659
Intuitionism: (Sezgisicilik) Sidgwick; 603,618-619
James II, 1890
James, William, 599
Judicial Review, (hukuksal gözden geçirme) 30

Judicious Spectator: (aklı başında izleyici) Hume; 277, 309 Rousseau; 592
Justice: (Adalet) Hobbes;97, 133, 170, Hume; 284, 291, 295, 297, Rousseau; 372, Mill; 434 437,476, Marks 511, 531, 533, 535, 538, 542, 559, 562, 585, Sidwich; 607
Justification (Gerekçelendirme) 44
Kant, Immanuel, 13-14, 18, 49, 128,
Labor (Emek) 253, Marks, 516, 521, 522, 527-530, 541
Labor Power (Emek Gücü) (Marks): 527
Labor theory of value: (Emek-Değer Teorisi) 522
Laslett, Peter, 192,243
Lasswell, Harold, 34
Law (Kanun ve Doğa Kanunu): Hobbes; 125, 138, Egemen Gücün Kanunları;156, Locke; 193, 198, 203, Mülkiyetin Temel Kanunu 255, Rousseau; 386, Mill; 437, Sidwick 608, Hobbes'un listesi, Hobbes'un Leviathan'ında yapılan referansları
Lawson, George, 215,235
Legitimacy (Meşruiyet): 47, Locke; 216, 223, Sidwick 617
Lenin, Vladimir, 29
Leviathan, 70
Liberalizm: 41, 44, Marks; 512
Liberal politik kavram: 30
Liberal sosyalizm: 509
Libertarianism (Özgürlükçülük), 43, 198, 580, 622
Liberties (Özgürlükler): Hobbes; 154
Liberty (Özgürlük): Hobbes'un özgürlüğe referansları Leviathan, 94-95; Locke; 203 Rousseau; 391, Mill'in özgürlük ilkesi 456

Liberty of conscience (Bilinç özgürlüğü), 463
Liberty of Tastes and Pursuits (Zevk ve ilgi özgürlükleri) (Mill), 486
Liberty of thought, (Düşünce özgürlüğü) 375
Lincoln, Abraham, Gettys- burg hitabesi, 33
Locke, John, 185, 213, 237
Louis XIV, Kral, 189, 193
MacPherson, C. B., 238
Maine, Henry, 629
Mandeville, Bernard, 653, 685
Mann, Thomas, 34
Markets (Pazarlar): 398, 513, 516, 551
Marriage (evlilik) 478
Marshall, Alfred, 507
Marks, Karl, 507, 531, 559
Masters, Roger, 339
Materyalizm, Hobbes'un materya- lizmi, 68
Maurice, F. D., 599
Means of production (Üretim Araç- ları) **Marks**; 513,520, 538,
Method of ethics (Etik metotları) Sidgwick; 591
Michelman, Frank, 30
Mill, James, 404, 427, 456, 476, 502
Mixed Constitution (Karma anaya- sa), Locke; 213,
Molina, Luisde, 59
Money (para) , 254
Monopol (tekel) 550
Montesquieu, Baron de, 314, 387
Moore, G. E., 599, 625
Moral(ahlak) anlamı, Hu- me'da, 164
Moral constitution (Ahlak yapısı) Butler; 650, 655
Moral experience (Ahlak deneyimi) Butler 706, 711

Moral freedom (Ahlak özgürlüğü) Rousseau 372, 381
Morality (Ahlaklılık) 378, 306, 437, 535, 622
Moral motivation (Ahlak motiva- syonu): Mill; 450
Moral obligation (Ahlak zorunlu- luğu) 417, 418
Moral opinion, (Ahlak düşüncesi) 61, 437, 440
Moral philosophy (Ahlak felsefesi) Hobbes; 131
Moral powers, (Ahlaki güçler) 438
Moral progress, (Ahlaki gelişim) Mill, 476
Moral psychology (Ahlak psikoloji- si): 13, 352, 361, 437, 698
Moral relativism (Ahlaki görelilik) Marks; 543
Moral rights, (Ahlak hakları): Mill; 442 – 443
Moral sensibility (Ahlak duyarlığı): Hume; 296
Mutuality, (Karşılıklılık) 122,164
Natural duties (Doğal görevler): 284
Naturalgoodness (Doğal iyilik) 338, 696
Naturalism (Doğacılık): 279
Natural law (Doğal kanun): 185, 193
Natural liberty (Doğal özgürlük), 242
Naturalright(s) (Doğal haklar): 210, 471
Neuhouser, Frederick, 348
Newton, Isaac, 62
Nietzsche, Friedrich, 315
Nozick, Robert, 212, 580
Okin, Susan, 127n
On Representative Government (Mill), Temsili Yönetim Üzerine (Mill) 502,504

Orijinal durum, 333
Original sin (İlk günah) , Augustini-
an doctrine 334
Overlapping consensus (örtüşme
konsensüsü), 380
Ownership (sahiplik) 248,251-252,
503
Oxford Üniversitesi, 594
Paradox of hedonism, (hedonizm
paradoksu) Butler; 685
Parlamento: 256, 409
Parlamento üstünlüğü: 215
Passions (tutkular): 592,Butler; 656,
665
Paternal authority (babadan kalma
otorite) 331
People (halk): 352, 362, 382, 388,
390
Perfectibility (mükemmellik) Rous-
seau; 341, 388 Mill; 466, 625, 704
Perfectionism (mükemmeliyetçilik)
282, 294, 601, 604, 625
**Permanent interests of human-
kind** (insanlığın kalıcı çıkarları)
Mill; 475,479
Person(s) (kişiler): 150, 190, 429,
630
Personal property (kişisel mülki-
yet) 96, 160
Philosophical knowledge (felsefi
bilgi) 71-73
Pigou, Arthur, 619
Plan of life, (yaşam planı) 626
Plato, 29
Pleasure (haz) : 87, 120, 297, 409
Pleasures: 416-418, 420-423, 448,
612, 613, 630
Politik otorite: 79,82,203, 211,222
Politik içerik: 646
Political legitimacy (politik meşrui-
yet):47 ve rıza Locke; 211, 218-220

Politik liberalizm, 44
Politik özgürlükler, 42,
427,510,513
Politik zorunluluk, 47,48,71, Loc-
ke; 223, 257 politik partiler, 36-38,
255 Whig partisi 278-279
Politik felsefe: 9-15, 25
Politik değerler, örnekleri, 33
Poverty mülkiyet, 237, 244, 261
Power (yetki): 26-28, 72, 74, Hob-
bes ; 141, Egemen Gücün Yetkilen-
dirilmesi 152, 172
Practical reason (Pratik akıl): 81,
Hobbes;111 Sidgwick , 627
Prices (ücretler), 519,521,527, 535
Pride (gurur) algılarımızı çarpıtır,
135
Principle of dignity (Mill), saygım-
lık ilkesi 432
Principle of humanity, insanlık il-
kesi (Hume), 277, 305 Sidwick; 593
Principle of liberty (Özgürlük İlke-
si) Mill; 459, 461-465, 467,
Principle of reflection, (düşünme
ilkesi) modern dünyanın ilkeleri
(Mill), 428, 449
Principles of justice: (adalet ilkele-
ri) 298, 428, 538
Prisoner's dilemma, tutsakların
ikilemi 143
Private property (özel mülki-
yet): 160, 238, 253, 298, 336, 471,
Marks; 510
Promising (vaat) : 230, 574
Property (mülkiyet): Locke;
187, 212, 237, 238, 244, 252, 261,
Marks; 513,
Property-owning democracy,
(Mülkiyet sahipliğine dayalı demok-
rasi) 509
Provisos (maddeler), 130, 239,
529-530

Public good (kamu yararı), 36, 50, 200 Butler; 662
Publicity (kamusallığı), Hume; 280, 300
Public political culture, (kamusal politik yapı) 33
Publicreason (kamusal akıl): 464, 467
Rashdall, Hastings, 625
Rasyonel: Hobbes; 104, 106, 111, Locke; 224,260 Marks 571
Rasyonel seçim, ilkeleri, 118, 120, 129, 503
Rasyonel egoizm, Sidgwick; 601-604
Rasyonel toplumsal dünya: Marks; 568;
Reason: (akıl) Hobbes; 111 Rousseau; 328
Reasonable, (mantıklı): Hobbes; 111-115, 133 Locke;
Reasonableness: (mantıklılık) 115, 125, 224
Reasonableperson, (mantıklı insan) 233
Reasons:(nedenler) Mill; 442
Rebellion,(isyan) Hobbes; 134
Reciprocity, (karşılıklık) 452,488,632,704
Reflective equilibrium,(yansımali denge) 649, 705
Relativizm, (görelilik) 63, 621
Religion,(din) 65, 344, 386, 389, 570
Rent, Marks; 550
Reputation, (şöhret): Hobbes; 93, 100
Resentment (gücenme):But ler; 662, 668, 673
Resistance(direnc) Locke 191, 315; 420

Respect:(saygı): 400-401, 424 bkz. ayrıca-öz-saygı
Revolution(devrim) 288,315,330
Ricardo, David, 274, 507
Right, (hak) Hobbes 153, 172, Locke 185, 233 Mill; 442
Rights (haklar) Locke; 207 temel haklar 161; eşit haklar 203 Eşit hakları tanımlamak Mil; 479
Robespierre, Maximilien, 316
Roemer, John, 578
Rousseau, Jean-Jacques, 313, 349, 372
Rye House Suikastı, 17, 192
Saint-Simoncular, 507
Sanctions: (müeyyideler) 457
Scanlon, T. M., 20,218
Scarcity of resources, (kay nakların kıtlığı) 94, 96
Self-defense,(kendini savunma) 436
Self-development (kendini geliştirme) 329, 351, 355
Self-love: (kendini sevme) 342, 354, 656,666 bkz. ayrıcaamour de soi (kendimize duyduğumuz doğal sevgi)
Self-preservation (kendini koruma): 87, 200, 206, 465
Self-realization: (kendini gerçekleştirme) 510,536,544
Self-respect: (öz-saygı) 397,401
Sen, Amartya, 218, 643
Sense of justice (adalet duygusu): 429,434, 438,587
Sensible knave,(aklı başında dolandırıcı) 277,303
Shaftesbury, Earl of, 189, 192, 652-653
Sidgwick, Henry, 592, 607, 618, 645
Slavery (kölelik) Marks; 514-516
Slaves, (köleler) 624, 639, 644
Smith, Adam, 273, 549

Social compact (toplum sözleşmesi) 208 bkz. ayrıca toplumsal sözleşme.
Social contract (toplumsal sözleşme) Hobbes 59, Rousseau; 349, 372 Sidwick 618
Social cooperation (toplumsal işbirliği) 164, 199, 354
Social institutions: (toplumsal kurumlar) 33, 36, 39, 90, 196, 202
Sosyalizm: Marks, 507, 513, 534
Social power, (toplumsal güç), Mill; 504
Social union, (toplumsal birlik) 584
Society: (toplum) Hobbes; 59, 95 Uygur Toplum 331, Mill; 456, Marks 585
Sovereign (egemen güç), Hobbes; 80 132, 151, 169, Rousseau; 362
Spencer, Herbert, 581, 612, 616
Stability: (stabil durum) 145, 372, 384, 388,
Stable equilibrium, (stabil denge) 136
State, (devlet) Marks; 537
State of nature, (doğa durumu) 89, 199, 203, 261 263
State of war (savaş durumu): 89, 102, 108
Stationary state, (durağan durum) Mill'de, 316
Suarez, Francisco, 23
Subjection of Women, (Kadınların itaati) (Mill), 205
Supreme Court, (en üst mahkeme) ve hukuksal yorum, 161
Surplus labor (fazla emek) Marks; 517, 529
Surplus value (artı değer) Marx; 575
Sympathy: (şefkat) 328, 336, 342
Taylor, A. E., 82
Teleolojik kavram: 638, 646

Teleolojik doktrin, Locke'un görüşü temelinde; 211
Thirty-nine Articles of Anglican Church, (İngiliz Kilisesi'nin otuz dokuz maddesi) 594
Time preference, (zaman tercihi) 614, 630
Tindal, Matthew, 654
Tocqueville, Alexis de, 314, 406, 457
Toland, John, 654
Toleration 212
Tolstoy, Leo, 550
Tory party (İngiliz muhafazakâr partisi), 406
Trinity formula (üçlülük formülü) 552
Truth (hakikat): 458
Tucker, A. W., 142
United States, (Birleşik Devletler) 33, 42
Unity, birlik Mill; 450
Utilitarianism faydacılık: 273, Mill; 409, 470, Sidwick; 595, 603, 618, 623, Butler 640,
Utility (fayda): Hume; 291, Mill; 404, Sidwick; 607
Von Neumann-Morgenstern 646
Value (değer), emtiyanın değeri (Marks), 519
Vanity, (kibir) 335
Veil of ignorance, (cahillik peçesi) 258
Virtue, (erdem): Adaletin Yapay Erdemi 295
Vittoria, Francisco de, 59
Voltaire, François-Marie Arouet, 317, 356
Voluntary action: (gönüllü eylem) 122, 600
Voting: (oy verme) 187, 242, 365, 368,

Wage maaş ilişkisi, Marks; 518
Waldron, Jeremy, 44
Walzer, Michael, 34
War ,(savaş) 353
Warrender, Howard, tezi 82
Well-ordered society, iyi düzenlenmiş toplum, 476
Whewell, William, 595
Whig partisi, 189, 192,213
William, fatih, 281
Wittgenstein, Ludwig, 314
Women: kadınlar 42,221,228
Wood, Allen, 535
Workers: (işçiler) Mill; 497 Marks; 506, 516
Working class:(işçi sınıfı) 506, 516
Zero-one rule (sıfır-bir kuralı), 633, 647

Politika Felsefesi Üzerine Dersler okurlara liberal siyaset geleneğinin arkasındaki felsefenin en büyük çağdaş temsilcisi olarak görülen bir akademisyenden açıklamalar sunuyor.

John Rawls'un derslerdeki amacı, kendi ifadesiyle demokratik anayasacılık geleneğinden bakıldığında liberalizmin, politik adalet anlayışını ifade eden daha merkezi özelliklerini belirlemektir. Otuz yıl boyunca sürekli gözden geçirilen bu dersler, onun liberalizm ve demokrasi tarihi üzerine gelişen, değişen görüşlerine yer verilmiştir.

Politika Felsefesi Üzerine Dersler toplumsal sözleşme, faydacılık, sosyalizm doktrini ve bunların en etkili savunucularına ilişkin çarpıcı analizleriyle önemli bir kaynaktır. Rawls'un sabrı ve merakıyla öne çıkan öğrencisi, aynı zamanda asistanı Samuel Freeman tarafından titizlikle düzenlenen bu dersler, onun eserine ve siyaset felsefesi tarihine bir katkıdır.



nemesiskitap • norakitap • masalperestkitap
nemesiskitap.com • norakitap.com
www.kitap365.com

nemesis
KİTAP

MASAL
PEREST

nora



KDV'den muafdir.