

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**SİYASET FELSEFESİNDE OLAN-OLMASI GEREKEN  
TARTIŞMASI VE DEĞER KAVRAMI**

**DOKTORA TEZİ**

**Sema ÜLPER OKTAR**

**KOCAELİ, 2015**

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**SİYASET FELSEFESİNDE OLAN-OLMASI GEREKEN  
TARTIŞMASI VE DEĞER KAVRAMI**

**DOKTORA TEZİ**

**Sema ÜLPER OKTAR**

**Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK**

**KOCAELİ, 2015**

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

SİYASET FELSEFESİNDE OLAN-OLMASI GEREKEN  
VE DEĞER KAVRAMI

DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Sema Ülper OKTAR

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 02.07.2015/113

Jüri Başkanı: Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Saffet BABÜR

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Nevzat CAN

Jüri Üyesi: Yard. Doç. Dr. Zeynep Deniz KANIT

KOCAELİ 2015

# İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: AHLAK VE POLİTİK DEĞER BİRLİKTELİĞİ VE MADDİ DEĞER KAVRAMSALLAŞTIRMASI.....	9
1. 1. İlkçağ Felsefesinde Değer Kavrayışının Politik İçeriği.....	9
1.2. Homo Mensura: Yeni Bir Yorumla "Değer Biçen İnsan".....	12
1.3. Platon'da "Biriktiren İnsan"a Yönelik Tartışma: Temel Bir İlke Olarak Dokunulmaza Dokunmamak.....	39
1.4. Aristoteles'in Adalet Kavrayışı Üzerinden Maddi Değer'in Tanımı.....	43
1.5. Maddi Değer Tartışmasının Devamı: Aristoteles'te "İyi" nin, Adaletin ve Mutluluğun Tanımı ve Değer Tartışması ile İlişkisi.....	54
2. BÖLÜM: OLAN OLMASI GEREKEN AYRIMINDA İKTİDAR VE DEĞER... 73	
2.1. Machiavelli'nin Politik Kavrayışında Değer Sorunu: "Olan"- "Olmaması Gereken" Ayrımı.....	73
2.1.1. Toplumsal Kurtuluş ve Rızanın Üretiminde Değerlerin Rolü.....	85
2.1.3. Olumsuz İnsan Doğası Kavrayışı Üzerinden 'Politik Değer'in Tanımı... 89	
2.1.4. Machiavelli'den Hobbes'a Olan- Olması Gereken Tartışmasının Evrimi.....	110
2.2.1. Hobbes'un Politik Felsefesinde Olan-Olmaması Gereken Tartışması.....	115
2.2.2. Hobbes'ta Eşitlik ve Bölüşüm Fikri: Devletli Durum ve Değer Tartışması.....	121
2.3. John Locke'un Siyaset Felsefesinde Olan-Olmaması Gereken Tartışması.....	164
2.3.2. John Locke'ta Bir Değerlendirme Aşaması Olarak Arzuyu Askıya Alma Gücü.....	167
2.3.3. Olan-Olmaması Gereken Ayrımında Locke'un Doğa Durumu Tasviri.....	186
2.3.4. John Locke'ta Maddi Değerin Sahiplenilmesi: Mülkiyet Tanımı.....	198
3. BÖLÜM: OLAN OLMASI GEREKEN TARTIŞMASINDA TOPLUM - ADALET VE DEĞER.....	206

3.1. David Hume'un Ahlâk ve Siyaset Felsefesinde Değer Araştırması .....	206
3.1.1. Ahlâki ve Siyasi Amacın Ortak Araştırma Konusu Olarak David Hume'un İnsan Doğası Kavrayışı .....	207
3.1.2. Ahlâksal Ayrımların Kökeni ve Ahlâkın Tanıtlanabilirliğinde Değer .....	214
3.1.3. David Hume'un Olan- Olması Gereken Tartışması .....	224
3.1.4. Hume'un Siyaset Felsefesinde Toplumsal Mutluluk/Mutsuzluk ve Din Tartışması Bağlamında Değer .....	239
3.1.6. Maddi Değerin Temel İlkesi: Mülkün El Değiştiremezliği.....	248
3.1.7. Bir Olması Gereken Aşama Olarak Devletin Ortaya Çıkışı.....	254
3.2. Adam Smith'in Ekonomi Politik Kavrayışında Duygudaşlık ve Değer .....	264
3.3. Karl Marx'ın Değer Tartışması.....	278
3.3.1. Klasik Ekonomi Politğin Değer Kavrayışının Eleştirisi ve Yabancılaşma Teorisinin Yeni Bir Tanımı .....	278
3.3.2. Emegin ve Değerin Toplumsal Niteliği.....	310
SONUÇ .....	332
Kaynakça.....	334
Özgeçmiş.....	353

## ÖZET

Felsefe tarihinde olan ve olması gereken, betimleyici ve normatif olan, olgu ve değer arasındaki ilişki sorunu ahlak felsefesinin, hatta bir yanıyla bilim felsefesi ve mantığın araştırma konusu olarak ele alınmıştır. Olması gereken ve olan arasında ne türden bir ilişki vardır? Olması gerekene karar veren ya da yönlendiren nedir? Olandan olması gerekene bir geçiş mümkün müdür? Bu sorular felsefenin hem kadim hem de yeni tartışmalarında farklı şekillerde ifade edilirler. Bu tez çalışmasının amacı ise sözü edilen türden soruların, aynı zamanda en yalın halleriyle siyaset felsefesinin de soruları olduğunu göstermektir. Bunlar, insanların ortak ilkelere nasıl vardıklarını da içeren bir sorunun farklı uzantıları olarak görülebilirler. Bu bağlamda değerli olanın nasıl tanımlandığı, ahlâk felsefesi ve siyaset kavrayışı arasında nasıl bir bağ olduğu sorusunu da içermektedir. Ayrıca bu tartışmanın bir devamı niteliği taşıyan değer sorununun da siyaset felsefesi için önemine dikkat çekilecektir. Özellikle maddi değer sorunu, siyaset felsefesi bağlamında, olan-olması gereken tartışması gibi oldukça önemli olan ama yeterince üzerinde durulmamış bir konudur.

Anahtar Kelimeler: Olması gereken, olan, değer, maddi değer, siyasal iktidar

## **ABSTRACT**

In the history of philosophy the is-ought dilemma, the relationship between descriptive and normative and the contradiction between facts and values generally regarded as the problems of moral philosophy, philosophy of science and logic. what can we say about the relationship between "is" and "ought"? Who decides what ought to be? Is it possible to switch to "ought" from "is"? These questions can be found in both ancient and modern philosophical discussions in various forms. This dissertation tries to justify the fact that aforementioned questions are also the questions of political philosophy. These questions can be considered in relation with the question of "how the valuable defined" and also with the linkage of moral philosophy and politics. This dissertation also tries to examine the problem of value, matter value specifically, in consideration of political philosophy.

## ÖNSÖZ

Bu tez sürecinde iki büyük duygu yaşadım. Oğlum Rüzgar Ege'nin doğumu ve çok sevdiğim dostum Taner Yelkenci'nin ölümü... Tezim, bu ikisi arasında bir ömür gibi sürdü. Ne var ki umudumu ve tüm gücümü kaybettiğim zamanlarda yalnız değildim. Bu tezi bitirebilmemde payı olan herkese teşekkür borcum var.

Öncelikle tezimi titizlikle okuyan, bana görüş ve önerileriyle ışık tutan, çok sevdiğim değerli hocam Prof. Dr. Sinan Özbek'e çok teşekkür ederim.

Tüm tez sürecimi takip edip, benim için çok yönlendirici olan öneriler sunan Prof. Dr. Betül Çotüksöken'e teşekkürü bir borç bilirim.

Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde ikinci ailem var. Alfabetik sıra ile arkadaşlarım, Aras Ergüneş'e, Cemil Uludağ'a ve Tanzer Yakar'a ne kadar teşekkür etsem az.

Tüm doktora sürecini beraber geçirdiğim değerli arkadaşım Fehmi Ünsalan'a da desteklerinden ötürü teşekkür ederim.

Ve ailem... Anneme, babama, ablama, destekleri için ayrı ayrı çok teşekkür ederim. Onlar olmasaydı bu tezi bitiremezdim.

Son olarak sevgili eşim Adem Oktar'a yetecek teşekkür cümlesi bulamıyorum. Tüm özverisi, fedakârlığı ve desteği için binlerce kez teşekkür ederim.

Sema Ülper Oktar, 2015.



## GİRİŞ

Felsefe tarihinde olan ve olması gereken, betimleyici ve normatif olan, olgu ve değer arasındaki ilişki sorunu ahlak felsefesinin, hatta bir yanıyla bilim felsefesi ve mantığın araştırma konusu olarak ele alınmıştır. Olan ve olması gereken arasında ne türden bir ilişki vardır? Olan ve olması gerekene karar veren ya da yönlendiren nedir? Olandan olması gerekene bir geçiş mümkün müdür? Bu sorular felsefenin hem kadim hem de yeni tartışmalarında farklı şekillerde ifade edilirler. Bu tez çalışmasının amacı ise sözü edilen türden soruların, aynı zamanda en yalın halleriyle siyaset felsefesinin de soruları olduğunu göstermektir. Bunlar, insanların ortak ilkelere nasıl vardıklarını da içeren bir sorunun farklı uzantıları olarak görülebilirler. Bu bağlamda değerli olanın nasıl tanımlandığı, ahlak felsefesi ve siyaset kavrayışı arasında nasıl bir bağ olduğu sorusunu da içermektedir. Ayrıca bu tartışmanın bir devamı niteliği taşıyan değer sorununun da siyaset felsefesi için önemine dikkat çekilecektir. Özellikle maddi değer sorunu, siyaset felsefesi bağlamında, olan-olması gereken tartışması gibi oldukça önemli olan ama yeterince üzerinde durulmamış bir konudur.

Felsefe tarihinde sözü edilen sorun ile ün yapmış filozof David Hume'dur. Ahlak felsefesi alanında Hume'un özellikle "olan ve olması gereken" tartışmasına sunduğu dönüştürücü katkı, günümüze değin önemini ve yeniliğini korumuştur. Bu çalışmada David Hume ile ünlenen, olan - olması gereken tartışmasının siyaset felsefesi için ne ifade edeceği sorusu tarihsel bir incelemeye konu edilmiştir. Bu tez çalışmasında farklı formlar altında ele alınan bu sorular eşliğinde, bir siyaset felsefesi tarihi araştırması amaçlanmaktadır. Platon'dan Karl Marx'a değin filozofların politik öğretilerinin, olan ve olması gereken tartışmasında bir yerleri olup olmadığı incelenecektir. Ek olarak bu tarihsel seyirde, siyaset felsefesinde değer kavramsallaştırmalarının "adalet, bilgelik, ölçülülük" gibi soyut değerlerden, "tahıl ve keten bezi" türünden maddi değere doğru evrimine de dikkat çekmek amaçlanmaktadır. Antik Yunan'ın değer tanımlamaları da dahil olmak üzere maddi değerlerin her çağda felsefe tarihinin üzerinde önemle durulan bir konusu olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Birinci bölümde, ilgili sorular eşliğinde, bilgi kuramları ile tutarlı olarak gelişen, Platon ve Aristoteles'in politik görüşleri incelenecektir. Platon'un, "olması gereken"i gözeten bir bakışla ortaya koyduğu devlet öğretisi, Aristoteles'in "olan"dan yola çıkan görüşleri ile birlikte ele alınacaktır. Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" savından hareketle, doğruluğa yönelik bu görelî tutumun, yararlılık ve değerliliği de kapsadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Değer konusunda, diyaloglardan verilecek örneklerle değerî Platon için koşullara göre anlam yüklenen bir nitelik olduğu gösterilecektir. Herkes için önemi ve değeri olduğu su götürmez bir biçimde kabul olunmuş şeyler dışında, gerçekte kendisine ihtiyaç duyulmayan hiçbir maddî değeri kendinde somutlaştırmayan sıradan bir nesnenin bile "görelî" bir durumda değerli görülebileceği örneklendirilecektir. İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu fikrinin Platon için, bu açıdan bakıldığında sorunsuz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Platon'un görüşlerinde sorunun nerede ortaya çıktığı gösterilecek olup, görelîliğin bu kabulünden yasanın her şeyin ölçüsü olduğunu ifade eden görüşe varılacaktır.

Platon'da maddî değere dair tanımlama incelenecektir. Varlığıyla da yokluğuyla da ahlâkî ilgilendiren maddî zenginlik ya da en kestirme adıyla para ya da mal sahibi olmak, politik alana şöyle bir ilke ile giriş yapar: Dokunulmaza dokunmamak. Çok yaygın olarak tanınmayan bu ilke tanıtılmaya çalışılacaktır.

Platon'un ardından Aristoteles'in değer konusundaki kavrayışı incelenecektir. Marx'ın büyük bir saygıyla söz ettiği Aristoteles'in maddî değer konusundaki görüşleri serimlenecektir. Aristoteles'in değışimi olanaklı kılmak için bir eşitliğin farz edilmesinin zorunluluğunu ifade etmiş olması üzerinden, eşitlik ve eşitsizlik ile Platon kısmında ana tema olan ölçülebilirlik, araştırma konusu olarak belirlenecektir.

Aristoteles'in değeri, tek tek kişilerin kendileri üzerinden açıklamanın doğuracağı dezavantajları görmüşçesine, toplumsal yaşamda alıp vermenin zemini olarak kabule dayalı tek bir ölçüyü -parayı- yerleştirmesinin önemine değinilecektir.

Bu tezin amacı doğrultusunda Aristoteles'in her bilgi ve her tercihin bir iyiyi arzuladığını ifade eden görüşleri, olan-olması gereken tartışması eşliğinde incelenecektir. Bu görüşlerin anlamının olan'ı konu alan her tür bilginin, bir olması gerek'e yöneldiği şeklinde özetlenebileceği ifade edilecektir. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles, her bilginin ve her tercihin bir iyiyi arzuladığını ifade ederek, siyasetin

arzuladığı söylenen iyinin ne olduğunu sorgulamaktadır. Soru şu şekilde formüle edilmiştir: "(...) tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir?" sorunun bu tarzı, içinde yine oldukça önemli bir ayrıntı barındırmaktadır. Şöyle ki iyinin araştırılmasında temel ölçü onun yapılabilir yani olanaklı olmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te "olması gereken"in, amaçlanan, arzulanan yer ve hedef, ulaşılması mümkün olan şey olarak özetlenebileceği gösterilecektir. Ortaya konan bu olanaklılık fikrinin son derece gerçekçi ve insan merkezli görünümüne dikkat çekilecektir.

İkinci Bölümde Machiavelli, Hobbes ve Locke'ta iktidar ve değer tanımlamaları ekseninde olan - olması gereken ilişkisine değinilecektir.

Machiavelli'nin "olması gerek"i değil, "olan"ı vurgulayan görüşlerinin felsefi önemine değinilecek, politika ve ahlâkın Antik Yunan'da görülmeyen ayrılığının, modern düşüncedeki dönüşümünü temsil ediyor olmasına dikkat çekilecektir.

Machiavelli'ye göre değişmez ve mutlak ahlâki değerlerin de yasaların da olmadığı vurgulanacaktır. Değerli olanın değişmezliği, değişen koşullardaki değişmez olan amaca uygunluk üzerinden tanımlanacaktır. Bu amaç ise Machiavelli'de şüphesiz ki iktidardır.

Siyaset felsefesinde ahlâkı ayrı bir tartışmanın konusu haline getiren Machiavelli'nin insan anlayışı, politik açıdan olumsuz bir içerikle dolu olan bir "doğa" anlayışı üzerinde şekillenmiştir. Bu bölümde bu görüşleri ekseninde Machiavelli'nin değeri nasıl tanımladığı üzerinde durulacaktır.

Machiavelli'nin görüşlerinden, insanın verili ahlâki amaçlara göre değil, karşılaştığı olumsal durum ve toplumsal olgulara göre eyleyen bir canlı olduğunu söylemenin mümkün olduğu ortaya çıkar. Buna göre insani davranışın ahlâki ya da politik olarak yargılanması ve yargılamanın kriterlerinin neler olacağı belirsizdir. Hobbes'un doğal durum uygar durum ayrımını temel alan görüşleri, olması gerekeni değil, olanı bir sorumluluk meselesi olarak tanımlayan Machiavelli'den sonra bu sorunu tartışılır hale getirir. Hobbes üzerinde Machiavelli'nin etkisi haklar ve ödevler konusunda siyaset felsefesinde yeni bir yaklaşımın doğuşuna neden olur. Haklar her zaman "olan"ı yansıtmasa da ödevler daima "olması gereken"e işaret eder. Hobbes'ta olan - olması gereken ayrımı esas olarak bu çerçevede incelenecektir.

Hobbes'un klasik geleneğe yönelik itirazı olan – olması gereken tartışması için bir başlangıç zemini olarak alınacaktır. Hobbes felsefesinde en yüksek iyi fikrinin olmayışının siyaset felsefesine katkısı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu görüş onun gelenekten esas kopuşunu temsil eden dönüşüm olarak tanımlanabilir. Hobbes'un politik görüşleri ekseninde sivil toplumların yalnızca insanların biraraya toplanması şeklinde tanımlanamayacağına değinilecektir. Onlar oluşumları için sağlam bir inanca ve sözleşmeye ihtiyaç duyan "ittifaklar"dır. Böylelikle tartışma sözleşme fikri ekseninde devam edecektir.

İkinci bölümde aynı zamanda Hobbes'un politik felsefesi hem yurttaşlar hem de egemen açısından görev ve insanın ne yapması gerektiğine yani edimin olması gereken formuna dair de pek çok düşüncüyü içerdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Doğa yasalarının tamamı zorunlu ifadeler ve değerlendirici öneriler oldukları ve hemen hemen her yerde sorumluluğu ima ettikleri üzerinde durulacaktır.

Hobbes'a göre olması gerektiği gibi davranmaya iten, getirmesi beklenen itibardan daha güçlü bir itki olmalıdır. Antik Yunan'da bu, "sevilen aslında daha büyük bir sevilen için seviliyordur" görüşüne karşılık gelirken, Machiavelli'de iktidarın kazanılması ve elde tutulması içindir. Hobbes ise bu itkiyi bir öz sakınım üzerinden tanımlar. Olandan olması gerekene geçiş onda yaşamın devamı adına zorunludur. Yaşama tutunmak adına gereksinim duyulanlar, en zorunlu insan ihtiyaçlarıdır ki bunlar Hobbes'a göre "anlaşılabilirliğin ve anlamın" esas kaynağıdır.

Locke için de normatif olanın varlık nedeni yalnızca ve yalnızca toplumsal düzendir ve daha da özel olarak korunmadır denilebilir. Locke erdemini genellikle onaylanışının doğuştanlığından değil, yararlılığından ileri geldiğini düşünür.

Locke özgürlüğün olanağını arzuyu askıya alma gücü adını verdiği güçte görür. Bu çalışmada bu güç bir değerlendirme yöntemi olarak ele alınacaktır. Locke'a göre bir arzunun askıya alındığı sırada, zihnin eyleme karar vermesinden ve eylemin gerçekleşmesinden önce, yapmak üzere olduğumuz şeyin iyi ya da kötü yanlarını inceleme, gözden geçirme ve değerlendirme olanağı ortaya çıkar.

İnsanı doğanın biricik ve en değerli varlığı olarak tanımlayışıyla eleştirilmesi mümkün olan Locke, siyasal kavrayışa, daha önceki öğretilerde küçük bir detay

olarak katılan “mülkiyet”i esaslı bir şekilde yerleştirmekle, kendinden önceki tüm düşünürlerle olan kökten farkını ortaya koyar.

Doğa durumu ise Locke için bir özgürlük ve eşitlik durumudur. Buna rağmen, her bir kişinin doğa yasasını yürütme iktidarını kamuya bırakması daha arzu edilir bir durumdur. Doğa durumunun bir “olması gereken” durum olarak betimlenmeyeceği açıklanmaya çalışılacaktır.

Bu bölümde Hobbes'ta çok'u bir yapan sözleşmenin, Locke'ta insanları diğer bütün yaratıklardan ayırık tek bir toplum haline getiren yasaya karşılık geldiği gösterilecektir. Topluma olan gereksinimin temel kaynağı, Machiavelli ve Hobbes'a benzer şekilde, insan doğası üzerinden açıklanır. Bu insan doğası kavrayışları incelenerek, insan doğası kavrayışının kendisinin olan - olması gereken ve değer tartışmasına köklü bağlılığına atıfta bulunulacaktır.

Üçüncü bölümde Hume ile birlikte olan ve olması gerekene dair tartışmayı, ahlâk ve siyaset arasındaki bir aracı tartışma olarak yorumlamaya çalıştıktan sonra, siyaset felsefesi için sorunun önemine giriş yapılacaktır.

Hume'un bu konuyla ilgili pasajı çoğu kez yükümlülük bildiren normatif ifadelerin betimleyici olan olgusal ifadelerden türetilmeyeceğini kanıtlayan bir kesit olarak görülmüştür. Hume yorumlarının birincisini teşkil eden bu yaklaşım olan ve olması gereken arasında bir geçişin olanaksız olduğunu, başka bir ifade ile aralarındaki bağın kopuk olduğunu ifade eder. Bu yorumlar kendileri tarafından ortaya konan bu savın Hume'un ilgili pasajı tarafından desteklendiğini iddia ederler. En bilinen ifadesiyle söz konusu iddia Richard Hare'nin "Hume Yasası" adlandırması ile tanınmıştır. Özeti ahlâki yargılar, ahlâki olmayan yargılardan türetilemez şeklindedir. Ancak bu pasajın ne semantik ve mantıksal yorumu ne de ahlâk tartışmasını merkeze alan bir incelemesi bu çalışmanın esas konusudur. Hume'un ortaya koyduğu ve "Hume Yasası" olarak adlandırılan bu görüşler incelendikten sonra çalışmayı ilgilendiren soru şu şekilde ortaya konabilir. Bu nedenle "siyaset felsefesi bağlamında olan ve olması gereken arasında ne türden bir geçişlilik vardır?" sorusu Hume'un politik felsefesinin bütünü gözetilerek incelenecektir.

Hume'un ahlak görüşüne ek olarak adalet ve mülkiyet arasındaki ilişkiye dair

görüşlerine değinilecektir. Dokunulmaza dokunmamak ilkesi başka bir formda Hume'da da görülür. Bu görüşler mülkün el değışmezliği üzerine Hume'un ortaya koyduğu temel bir ilkeye giriş niteliği taşımaktadır. Mülk üzerine tüm insanlar toplumun temeli olan bir "uylaşım" içine girerler ve bu Hume'a göre kesin olarak söz vermekten farklı bir yükümlülüğu imler. Bir mülkün el değıştirilmezliği ile ilgili kural Hume'a göre insan uylaşımından türer. Bu kuralı çığnemenin getirdiği sıkıntılar konusunda defalarca yinelediği deneyimler sayesinde güç kazanır. Bu görüşleri bağlamında Hume'un adalet ve mülkiyet arasındaki ilişki konusundaki görüşlerine yer verilecektir.

Hume, adalet ve mülkiyetin kökeni üzerine görüşlerini ortaya koyarken ilk olarak insanın toplumsallığına atıf yapar. Bu görüşleri üzerinden Hume'un değerin karşılaştırma yoluyla belirlenmesi gerektiği, herhangi bir iç değerdan söz edilemeyeceği yönündeki varsayımı üzerinde durulacaktır. Bu görüşleri ekseninde Hume'un, değerdan söz ederken koşullardan, nedenlerden vb. gibi dışsal öğelerden de bahsederek, koşulları siyaset felsefesi gündemine soktuğuna dikkat çekilecektir. Bir altınçağ betimi üzerinden, adaletin de mülkiyetin de kurgusal şeyler olduğunu anlatır. Hume için gerekli olmasa da bir doğal durum anlatısından söz etmek mümkündür. Hume'un tüm politik görüşlerinde düzenin, dengenin, huzurun ortaya çıktığı durum, bir karmaşa durumundan daha çok arzulanır olduğundan bir olması gereken durum imasının gözlenebileceği ifade edilecektir.

Hume'un politik toplumun birleştirici bir unsuru olarak ortaya koyduğu duygudaşlık öğretisi, Adam Smith'in görüşleri için önemli bir başlangıç zemini olarak alınacaktır. *Milletlerin Zenginliği* adlı eserinde, ekonomi politik için son derece önemli ayrımları görmüş olan Smith'in, aynı zamanda insan doğasını betimleyen ve ahlâki görüşlerini içeren bir çalışma ortaya koymuş olduğu ifade edilecektir. Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*'nde, işbölümü, paranın kökeni ve kullanılışı, servetin doğal gelişmesi, emeğin ücretleri, rant üzerine vb. konular üzerine yazar. Ancak yapıtının satır aralarının, insan doğasının iyilikseverlik ve bencillik arasında gidip gelen özelliklerinin toplumun birlikteliğini ve devamlılığını sağlayan nitelikleri ile dolu olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

İnsanın insanla ilişkisinde Smith için, pazarın mantığını ve zorunluluğunu

aşan başka bir duygusal bağ söz konusudur. Başka bir ifade ile pazar yerinden ve ekonomik ilişkilerden söz ettiğimizde insanı başka bir ilişkiler alanında ve başka eğilimler içinde buluruz. Tıpkı politika söz konusu olduğunda Machiavelli’de başka ilişkilerden söz edilmesi gibi. Bu açıdan pazar yeri Smith için ahlâki açıdan bir sorgulama konusu değildir diye yorumlanabilir. Bu alanda ahlâki değer değil, ekonomik yasalarca tanımlanan maddi değer araştırma konusudur. Bu maddi değer araştırmasına duygudaşlık öğretisi üzerinden giriş yapılacaktır. Adam Smith, Hume'dan devraldığı duygudaşlık konulu mirası toplumsal bir niteliğe büründürerek kendi teorisine uygular. Ancak duygudaşlığın tanımını giderek Hume’unkinden farklı bir içerik kazanır. Smith’in görüşleri incelenecektir.

Adam Smith yeryüzünde, her dönemde ve her ülkede, insanların birbirlerinin davranışlarına ve ilgilerine göz kulak olmaları gerektiğini ifade eder. Ona göre insanların yaşam biçimi üzerinde birçok akla uygun kurallar ve düsturlar konulup, bunları kamunun rızasıyla onaylamak gerekmiştir. Ahlâk kurallarının, olması gerekeni ifade eden normatif ilkelerin kökeni bu kaynaktan hareketle açıklanır.

Normatif olan bu bağlamda Smith’e göre duygulara olduğu kadar akla ve mantığa da uygun olandır. Smith eski ahlâk felsefesinin incelemek istediği şeyin, bir insanın, yalnız bir birey olarak değil, bir ailenin, bir devletin ve büyük insan topluluğunun üyesi olarak mutluluğunun yollarını aramak olduğunu ifade eder. Bu felsefeye göre olması gerekeni buyuran insan yaşamının ödevleri, insan yaşamının mutluluğuna hizmet edecek araçlar olarak tanımlanır. Smith’in bu eleştirisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Smith’in başarısı, değişim değeri temelinde tanımlanan bir ticari toplum analizini yapabilmiş olmasıdır. Onun ortaya koyduğu çelişkiler Marx’ın ekonomi politiği için bir başlangıç zemini oluşturur. Değeri belirleyen şeyin emek olduğunu söylemek önemlidir. Emek Smith’e göre bütün metaların değişim değerini belirleyen gerçek kıstastır. Hatta emek evrensel olarak değişim değerinin hesaplanabilmesi için kullanılabilir tek ölçüttür. Bizim açık bir şekilde bir eşyanın değerini her türlü yer ve zamanda anlayabilmemiz veya belirleyebilmemiz için referans yapabileceğimiz tek kaynaktır. Özetle emek Smith için değer tek, evrensel ve gerçek belirleyicisidir. Bu analiz ortaya konmaya çalışılacaktır.

Son olarak klasik iktisadın değer tanımlamasının yetersizliğini ortaya koyan Marx ile birlikte, “değer sözü emek sözünün bir öteki ifadesi” haline gelecektir. Olması gerekene dair tartışmanın Marx için anlamı incelenecektir.

Marx için emeğin en temel niteliğinin onun toplumsal niteliği olduğu ifade edilerek, insanı bir tür varlığı olarak ayıranın toplumsal emek olduğu gösterilecektir. Emeğin toplumsal niteliğinin metaların mübadelesine olanak veren biçim olduğu, bunun da aynı zamanda metaların değişilmesini de mümkün kılan biçim olduğu ifade edilecektir. Emek temelli toplumsal ilişkiler birtakım normatif ilkeler ile çerçevelenmiştir. Metaların değişilmesi, bu, yazılı olmasa da gerekli olmayan ortak ilkeler ile olur. Bu çalışmada normatif ilkelerin toplum için anlamı siyaset felsefesi açısından incelenecektir.



# 1. BÖLÜM: AHLAK VE POLİTİK DEĞER BİRLİKTELİĞİ VE MADDİ DEĞER KAVRAMSALLAŞTIRMASI

## 1. 1. İlkçağ Felsefesinde Değer Kavrayışının Politik İçeriği

Felsefe tarihi evrenin bilgisine, -ne'liğine dair merak ve bu bilgiye ulaşma çabasıyla başlar. Elbette bu çabaya eşlik eden derin bir "anlamlandırma" isteğiyle... Değişende değişmeyen, sabit ve kalıcı bir ögenin olması gerektiği fikri; fiziksel bilginin insanın arayışı içinde olduğu bu "anamlı dünya"nın yalnızca bir yönünü açıkladığını gösteren ilksel bir başlangıç oldu. Evrende süreklilik ya da kalıcılık bildiren bir öge olduğu inancı, yalnızca ahlâkı ilgilendiren bir konu olmadı. Değişende değişmeyen, çoklukta ve çeşitlilikte birlik arayışı, felsefenin başlıca alanlarından biri olan epistemolojinin de bilginin kaynağına dair ortaya koyduğu görüşlere arkeik bir malzeme sundu: Bilginin olanağı bir yanda duylulara -ki bunlar aldaticı da olabilirler- ve bu duylulara görünen dış dünyaya, bir yandan da bilinecek bir durağan gerçekliğin varlığına bağlandı. Duylulara yönelik kuşku, hiç olmazsa onların verdiği izlenimlerin salt uylasımsal terimler olduğunu ortaya koyan düşünceler ilk olarak Demokritos'la karşımıza çıktı.

W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* adlı yapıtında bu kuşkuculuğun, değerler alanına kapı açan, daha sonra "olgu-değer ayrımı" diye anılacak olan keskin ayrımı şöyle özetliyor:

"Acı ve tatlı, soğuk ve sıcak gerçek olan hiçbir şeye karşılık gelmiyordu. Bu nedenle bana tatlı görünen sana ya da, iyi durumda değilsem eğer, bana acı görünebilir ve aynı su, ellerimden birine sıcak diğerine soğuk gelebilir. Her şey bedenimizdeki atomların geçici düzeniyle onların, atomların duylusal nesnede de söz konusu olan aynı geçici birleşimlerine gösterdikleri tepkilerle ilgili bir sorundur. Bu düşüncelerin değerler alanına geçirilmesi artık çok kolaydı ve bu ilk olarak, bu dönemde, daha sonraki geleneğe güvenirse eğer, Anaxagoras'ın bir öğrencisi olan Atinalı Arkhelaus tarafından gerçekleştirildi. Acı ve tatlının, sıcak ve

soğğun doğada hiçbir varoluşu yoksa ancak bunlar yalnızca bir biçimde, belirli bir zamanda kendimizi nasıl hissettiğimizle ilintili şeyler iseler, adalet ve adaletsizliğin, doğru ve yanlışın da aynı biçimde gerçek olmayan, öznel bir varoluşu olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi? diyordu Arkheleus. Doğada insanla insan arasındaki ilişkileri yöneten hiçbir saltık ilke olamaz. Bu tümüyle ona nasıl baktığımızla ilgili bir sorundur." (Guthrie, 1999: s. 73).

Duyu verilerine yönelik bu kuşkucu bakış, yalnızca güvenilir bilginin kaynağını araştırmadı. Bu bilginin zemini olamayacak, bir değerler alanı yarattı. Değer sorunu aynı zamanda Arkhelaus'ın sorduğu yukarıdaki soruyla, (aksiyolojiyi etik ve estetikle sınırlayanların aksine) ortaya konulduğu biçimiyle, tarihinin en başından itibaren siyasetin de bir araştırma konusu olmuştur. Değişende değişmeyen unsur, değişen koşullara rağmen buyuracak, ahlâki ve siyasi normatif biçimlenmelere evrilecek, farklı görünüşleriyle insana ve insandan hareketle dünyaya dair fikri üretilen görüşlere çağlar boyunca eşlik edecektir. Adalet, doğruluk, erdem gibi şeylerden söz ederken, "mutlak" değerlerden mi söz etmekteyiz, yoksa değerler alanını bilimin konusu olan olgular alanından ayıran fark, sözü edilen değerlerin, "görelî" oluşları mıdır? Hem siyaset, hem de ahlâk felsefesi; felsefenin kökleri "değişende değişmeyenin" peşine düşen, Doğa filozoflarının ortaya koydukları fiziksel açıklamalara yönelik gelişen hümanist kuşkuya dek geri götürülebilecek bu sorunu görmezden gelemeyiz. Protagoras bu sorunu ortaya koyabilmek için iyi bir başlangıç noktasıdır.

Ünlü "insan her şeyin ölçüsüdür" deyişiyle, doğruluğu tümüyle görelî olan üzerinden tanımlayan Protagoras, yalnızca şeylerin insana görünme biçimleri üzerinden öznelci bir doğruluk fikri geliştirmekle kalmaz. O felsefeye göreliliğin girişinin de başlangıç noktasıdır. Jean Paul Dumont, Protagoras'ı gerçeğin ölçüsünü söyleme indirgeyen bir filozof olarak tanımlar. Dumont göreliliğin felsefe için Protagoras'a dek geri götürülmesi gerektiğini şöyle anlatır:

“Gerçekten de, Protagoras'a göre, eğer gerçek bir dünya varsa ve olmamayı reddeden bir doğa yoksa bu dünya, kendisini anlamlandırarak

birleştirme iddiasındaki bir söylem dünyasıyla uyuşmaz. Gerçek her zaman zıt ya da çelişkili söylemlerin gereğidir. Sözelimi, Plutarkhos'un aktardığı bir mızrak yarışmasında bir seyircinin nedeninin tartışıldığı tatsız tartışma konusunda Protagoras birçok farklı görüşün belirtilmesinin gerekliliği üstünde durur. Hekime göre mızrak kesinlikle ölümün doğrudan nedenidir, yargıca göre ise, tersine, mızrağı atan sorumludur, oradaki resmi görevliye göre de bu nedenle cezalandırılması gerekenler stat komiserleridir. Dolayısıyla, çözüm araştırmalarında her şeyden önce tümel görüş açısının terk edilmesi gerekir. Bu noktada, Protagoras'a göre, gerçek, yani doğru ve kesinlikle upuygun bir söylem olsa bile onu bulmak mümkün değildir. Böylece, felsefeye görelilik kategorisi girmiş olur; bundan anlamamız gereken, gerçeğin ölçüsünün söylem olmasıdır." ( Damont, 2007: s. 37–38).

Demont'un Protagoras'a yönelik bu yorumu "insanın her şeyin ölçüsü olduğu" savının, sadece nesnelere ve olaylarla ilgili düşüncelerin insanlara göre değiştiği ve dolayısıyla olayları anlamlandıramayacağımız anlamına gelmediğini ifade eder. Buna göre bu sav, insanın gerçeği söylemiyle yakalayarak kendi gerçekliği haline getirdiğini ve "ölçü aldığı" belirtir. Platon'un hem bilgi hem de ahlâk alanında sakıncalı bulunduğu bu tutum bilgi ve ahlâka yönelik öznelci ve Demont'un yorumuyla "söylemi ölçü haline getiren tutumun" felsefeye girişidir. Aynı zamanda bu tutum bu bölümde tartışılmak istenen esas sorunu da tanımlar. Homo mensura<sup>1</sup> yalnızca, dış dünyayı insana görüldüğü biçimiyle "bilmez", "tanımaz". Aynı zamanda değerlendirir de. Yani homo mensura aynı zamanda "değer biçen insan"dır. Bu tanım, modern öncesi değer kavrayışlarını serimleyebilmek için iyi bir başlık gibi görünüyor.

---

<sup>1</sup> Protagoras'ın Homo Mensura düşüncesi, düşünce tarihinin şiar olmuş sözlerinden biri olarak tanınır. İnsanı evrenin merkezi olarak görmeye büyük katkı sunmuş olan bu söz, hümanizm için kaynaklık yapmıştır. Örneğin *The Searching Mind of Greece* adlı çalışmada bu söz hümanizm için tarihsel bir başlangıç noktası olarak görülür. John M. Warbeke şöyle der: "İnsan bu sözde evrenin merkezi olduğu için onu hümanizmin yapı taşı olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. Diğer bir deyişle bilen evrenin karakterine kendi karar verir. Her yeni deneyim ile onu genişletir. Benim bir şey hakkındaki bilgim onu algıladığım kadar olmalıdır. Kim ya da neyim, bu yüzden algıladığım nedir, öncelikli sorudur. Gerçeklik, dünyanın merkezi olan benim kendi aklımda oluşur."(John M. Warbeke, *The Searching Mind of Greece*, F.S. Crofts, New York, 1930, s.116.)

## 1.2. Homo Mensura: Yeni Bir Yorumla "Değer Biçen İnsan"

Protagoras bir sofist olarak, Platon'un diyaloglarında bilgi ve bilgi edinme yolları üzerinde en kritik pasajlarda karşımıza çıkan oldukça önemli bir isimdir. Felsefe tarihi kitaplarında ondan, bugün toplumsal sözleşme olarak adlandırdığımız kuramı ilk kez ortaya koyan filozof olarak bahsedilir. İ.Ö. 443 yılında bir anayasa kaleme almak üzere, Atina'nın Güney İtalya'daki yeni sömürgesi Thuri'ye gönderildiğinden söz edilir. Ahlâksal ölçütleri ya da yasaları olmadan insanların toplum içerisinde yaşamasının olanaksız olduğunu ifade eden Protagoras ve diğer sofistler hakkındaki tarihsel bilgilerden biri de şudur:

"Protagoras'ın kendisi, yasaların ve geleneklerin, zorunlu oldukları için, varlığa gelmiş olduklarını söylüyordu. Protagoras şu halde toplumsal sözleşmeyi savunuyor ve yasaya itaat etmeyi buyuruyordu. Diğer daha köktenci (radikal) Sofistler ise ona karşı çıktılar ve nasıl istiyorsa öyle eylemenin gücünün doğal hakkı olduğunu dile getirdiler. Hiçbir ayrılmaksızın, hepsi de, ister tanrıbilimsel değerlendirmelere dayansınlar ister dayanmasınlar, saltık değer ve ölçütlerin yokluğuna uygun bir biçimde eylediler. Sofistler her tür insan eyleminin yalnızca deneye (tecrübeye) dayandığını ve başka hiçbir şey tarafından değil de, yarar elde etmek ya da hedefe ulaşmak için başvurulması gereken yollar ya da çareler tarafından belirlendiğini söylüyorlardı. Doğru ve yanlış, bilgelik, adalet ve iyilik her ne denli bazen, sanki onlar daha fazla bir şeylermiş gibi eyleminin ussal olduğu savunulabilse bile, birer addan başka bir şey değillerdir." (Guthrie, 1999: s. 76–77).

Bu alıntıda Guthrie, Protagoras'ı diğer sofistler karşısında ayrıcalıklı bir yere koymakla birlikte, Sokrates'in savaş ilan ettiği, bilgi bakımından yanlış, ahlâki açıdan zararlı bulduğu entelektüel mirası özetlemiş olmaktadır. Bir siyasetçi olarak Protagoras, Platon'un diyaloglarında oldukça az yerde görünür. *Protagoras* diyalogunda Platon, sofistlik mesleğinden söz ederken, ideolojik boyutu tüm çıplaklığıyla ortaya koyar. Ona göre sofistlik mesleğinin kökleri, sanıldığından daha

gerilere gider. Ama başlangıçta bu meslekle uğraşanlar, "kıskançlıktan korunmak, hor görülmemek" gibi gerekçelerden ötürü, sofistliklerini sanatların peçesi altına gizlemişlerdir. Örneğin Homeros ve Hesiodos şiirin, Orpheus, Musaios ve çömezleri ise sır ve kehanet peçesinin altına gizlenmişlerdir. Protagoras'ın sahip olduğu aleniliği, Platon şöyle aktarır:

"Bense, bu konuda onlarla aynı düşüncede değilim, hedeflerine kesinlikle ulaşamadıklarına inanıyorum çünkü sitelerde iktidarı ellerinde tutan insanlar, bu ince aldatmacaları yutmazlar; halk ise, zaten hiçbir şeyin farkına varmaz, yöneticilerin kendisine söylediğini tekrarlarlar ancak. Başarmak mümkün değilken kaçak bir köle gibi saklanmaya çalışmak ve ister istemez yakalanmak, çılgınca bir davranıştır, üstelik düşmanlığı arttırmaktan başka bir işe yaramaz; halkın bizden şikâyetlerine müzevirlikte eklenmiş olur çünkü." ( Platon, 1999: s. 130).

Görüldüğü gibi, ideolojik olarak nitelendirilebilecek olan, bu “amacı gizleme tutumu” bir sofist olarak Protagoras'ın doğru bulmadığı bir tutumdur. Ek olarak bu tutum ona göre yararlı da değildir, çünkü yöneticiler yukarıdaki alıntıda belirtildiği gibi, gerçek niyeti görmeye yetenekli kişilerdir. Halkı kandırmak ise bir işe yaramayacağından biçare bir tutumdur. Dolayısıyla Protagoras'a göre sofistlik mesleği aleni olarak icra edilmelidir.

Sözü edilen diyalogun ilginç yanlarından bir diğeri, sözleşme fikrinin önemini vurgulayan Protagoras'ın doğruluk, utanma ve adaletin insanlara Zeus tarafından gönderildiğini ifade etmesidir. Yazılı ve tanrısal yasalar arasındaki ayırım, olgu ve değer tartışmalarında sıklıkla atıf yapılan *Eutyphron* diyalogunda farklı bir şekilde dile getirilir: Yasalar Tanrı istediği için mi adildir, yoksa adil olduğu için mi Tanrı tarafından istenir? Tartışmayı özetleyen soru budur. Oysa Protagoras'ın ifade ettiği gibi doğruluk ve utanma Tanrı vergisi şeylerse bu sorunu tartışmak anlamsızlaşacaktır. Diyalogda yürütülen erdem tartışması değer ve yarar arasındaki ilişkiyi kavramak açısından verimlidir.

Sokrates, *Protagoras* diyalogunda, Protagoras'a doğruluğun, ölçülülüğün,

dindarlığın erdemini parçaları olup olmadığını sorar. Bu niteliklerin tek ve aynı şeye verilen, kısaca erdeme verilen değişik adlar olup olmadığını öğrenmek ister. Protagoras bu soruya cevaben erdemini tek, sözü edilen niteliklerin ise onun parçaları olduğunu ifade eder. İyi olan şeylerin de tıpkı diğer şeylerde söz konusu olduğu şekilde "görelili" olduğunu ifade eder. Yararlılık da bu ilkeye uygun olarak tanımlanır. Protagoras şöyle der:

"(...); ama bazı besinler, içkiler, ilaçlar ve daha birçok şey gibi bir yığın iyi şey biliyorum ki, insanlara zararlıdır, başkaları için yararlı, başkaları ise ne yararlı ne zararlı; oysa atlar için iyidir bunlar. Bazı şeyler yalnız öküzler için, öbürleri yalnız köpekler için iyidir. Hiçbir hayvana yararlı olmayan bazı şeylerse, ağaçlara yararlıdır; ağaçlarda da bazıları kökler için iyi, yeni sürgünler için kötüdür. Sözcüğü gübre, köklere serpilirse her bitkiye iyidir ama yeni sürgünlerle filizlere serpildi mi hepsini öldürür. Aynı şekilde sıvı yağ, her çeşit bitki için zararlıdır, bütün hayvanların tüylerini de bozar ama sözcüğü yağ insan bedenine dıştan kullanıldı mı iyidir de, ağızdan alındı mı çok kötüdür." (Platon, 1999: s. 147).

Gerçeğe ve doğruluğa yönelik bu görelili tutum yararlılık için de aynı şekilde geçerlidir, değerlilik için de. Aslında Sokrates'in karşı olduğu tutumun böylesi bir görelilik olduğunu söylemek hatalı bir yaklaşım olur. Benzeri bir tutumla Sokrates, *Lysis* diyalogunda bir değer araştırması yapar. Ancak ulaştığı sonuç, genel bir ilkeye indirgenebilir niteliktedir; yani göreliliğin üzerine yükselen, herkes için geçerli olacak bir ilke ortaya konur. Sokrates dostluk temalı bu diyalogda, Meneksenos'a herkesin peşinden koştuğu bir amaç olduğunu söyler: Kimi atlara, kimi köpeklere sahip olmak ister, kimi altın kazanmak, kimi şan şeref ister... Kendisi için ise dost edinmenin, dara'nın bütün altınlarından, hatta dara'nın kendisi olmaktan bile daha değerli olduğunu ifade eder. Yani buraya kadar Sokrates, insanların değerli gördükleri şeylerin, görelili ve değişken olduklarını itiraf eder. Asıl ayrım bu görüntünün gerçeğe karşılık gelip gelmediği noktasındadır. Ancak aşağıdaki diyalog kesiti, "değişende değişmeyen"e atıf yapan bir "en değerli" fikrine dayanır. Bir şeyin başka bir şey için seviliyor ve değerli görülüyor olduğundan söz eden Sokrates,

tartışmasına şöyle devam eder:

"- Ama böyle olunca bir şeyden öbürüne gide gide yorulup bırakırız bu yolu, ya da bizi artık sevilen başka bir şeye göndermeyen bir ilkeye yani aşkın ilk şeyi olan, bütün sevdiklerimizi onu bulmak için sevdiğimiz şeye varırız değil mi?"

— Öyle olması gerekir.

— Bu yüzden, ilk şeyi bulmak için sevdiğimiz bütün şeyler onun birer görüntüsü olduklarından, dikkat edelim de bizi yanıltmasınlar, gerçek dost o ilk şeydir diyorum. Şöyle anlatayım: İnsan bir şeye çok bağlı olunca, bir baba oğlunu dünyada her şeye tercih edince, oğlunu her şeyden değerli saydığı için başka şeyleri değerli görmez mi? Tatalım, oğlunun bir gün baldıran zehiri içtiğini öğrendi; oğlunun şarapla kurtulacağına inanıyorsa şarabı çok değerli bir şey saymaz mı?

— Sayar kuşkusuz.

— Şarabın bulunduğu testiye de değerli sayar değil mi?

— Evet.

— Peki, o zaman balçık testiye, oğluna ve testideki şaraba aynı değeri mi veriyordur?

— Yoksa tersine, böyle bir durumda harcanan bütün çaba, her şeyi elde etmek için aranan şeyler için değil; bu şeyler sayesinde elde edilecek şeyler içindir demek daha doğru olmaz mı? Altına gümüşe değer verdiğimizizi sık sık söyleriz, ama yanlıştır bu, aslında her şeyden daha değerli saydığımız şey, peşinden koştığımız altın ve gümüş sayesinde elde edebileceğimizi sandığımız şeydir." (Platon, 1999: s. 112)

Yukarıdaki kesitte sunulan oğul-şarap-balçık testi üçlemesi, Platon'un değer konusundaki görüşlerini serimleyebilmek için iyi bir örnektir. Bir başkası için hiçbir anlam ve önemi olmayan sıradan bir testinin, oğlunu hayatta tutabilmek için içindeki şaraba zorunlu olarak ihtiyacı olan birine dünyanın en değerli şeyi olarak görülebilmesi, "değer biçme"nin insandan insana ve koşullara göre değişen yanını özetler. Herkes için önemi ve değeri olduğu su götürmez bir biçimde kabul olunmuş şeyler dışında, gerçekte ona ihtiyacı olmayan, hiçbir maddi değeri kendinden

somutlaştırmayan sıradan bir nesne bile "görelî" bir durumda değerli görülebilir. Bu, değerî Platon için koşullara göre anlam yüklenen bir nitelik olduğunu göstermektedir. İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu fikri Platon için, bu açıdan bakıldığında sorunsuzdur. Ancak bir başka açıdan Protagoras'ın bu ifadesi, bilginin ve ona ulaşmanın yönteminin de bir tanımını verir: Bilgi algıdan başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle duyum bilgisidir.

Her şeyin ölçüsünü, varolan şeylerin varlıklarının, varolmayan şeylerin de yokluklarının ölçüsünü "insan" olarak tanımlayan Protagoras'ın bilgi konusundaki görüşleri en detaylı haliyle Platon'un *Theitetos* diyalogunda tartışılır. Protagoras'ın "şeylerin bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyle oldukları" fikri, Platon tarafından "görünme"nin algılamakla bir olduğu çıkarımına temel olur. Sıcak, soğuk ve bunlara benzer bütün durumlarda görünüş ile duyum aynıdır, çünkü herkes onları böyle algılıyorsa herkes için böyle olacaktır. Öyleyse duyum daima varlığa dayanacaktır. Varlık ise, Protagoras'ın "sadece bir bilmece" şeklinde söylenmiş olduklarında yanlış yorumlanmıştır. Platon şöyle der:

"İmdi hiçbir şey, kendiliğinden olmadığı gibi, kendiliğinden bir şey de değildir ve 'bir şey' veya 'herhangi bir nitelik' ifadeleri hiçbir şey için doğru değildir; büyük dediğın, küçük de görünebilir. Ağır dediğın hafif de görünebilir; böylece gider, çünkü hiçbir şey ne bir şeydir, ne de herhangi bir niteliğe sahiptir. Her şey belki de, yer değiştirme, hareket ve birbirleriyle karışma sayesinde olur ki biz buna yanlış olarak varlık diyoruz. Çünkü bir şey var değildir, tersine her şey sürekli oluş halindedir." (Platon, 1999: s. 194).

Bu durumda Sokrates, ölçülen ve dokunulan yani duyulara sunulmuş olan her şeyin, büyük veya beyaz ya da sıcak olsaydı, bu şeyin kendisi değişmedikçe, kendisine rastlayan birine asla başka türlü görünmeyeceğini ifade eder. Bu çıkarımın bir sonucu olarak, bu niteliklerin ölçende veya dokunanda bulunması durumunda ise o zaman bu şeye yaklaşan veya bazı değişikliklere uğrayan başka bir şeyin, kendisine bir şey olmadan değişmeyeceği sonucuna varılır. Yani daha basit bir anlatımla edenle edilen algıdır ve her ikisi de hareketten ibarettir. Yalnız şuna dikkat etmek gerekir ki



Sokrates'e göre "ben" algı değil, "algılayan"dır ve bu şekilde algıladıkça hiçbir zaman başka bir şey olamaz. Ancak eden başka olursa, başka bir algı vücuda getirir, algılayanı değiştirir ve başka kılar. Bu anlamda Sokrates'e göre bu yolla varolan ve olmakta olan hakkındaki hükümlerinde hataya düşmeyen "ben", aynı zamanda ele alınan şeyleri bilen de olmalıdır. Özetle Sokrates'e göre Herakleitos'un "her şey akar", Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" ve Theitetos'un "bilgi algıdır" şeklindeki sözleri aynı şeyi söylemektedir. Ancak bu kabul toplumsal meselelere uygulandığında ortaya büyük bir sorun çıkartır.

Sokrates, devlete zararlı olanın doğru görünmesine yardım eden bilge ve iyi hatipleri örnek verir. Her devlete doğru ve iyi gelen şey, devlet bu inançta buldukça iyi ve doğrudur. Oysa bilge, yurttaşlar için kötü bir durum yerine onlara iyi olan, aynı zamanda iyi gelen bir durumun ortaya çıkmasına neden olur. Aynı nedenden dolayı Sokrates'e göre, öğrencilerine böyle bir eğitim verecek halde olduklarından sofistler de bilge diye nitelendirilir. Özetle insanlar kıyaslandıklarında, bazıları en iyi ihtimalle ötekilerden daha bilgedir. Bir de birbirlerinden daha yanlış düşünenler açısından ortaya çıkacak durumlar vardır. Ayrıca Sokrates'e göre yanlış düşünme ve çıkarımda bulunma ihtimali yoksa yani Protagoras tüm insanların sanılarını doğru olarak kabul ederse, o halde, onun sanısını ve yargılarını yanlış kabul eden kimselere, onun yanlış olduğunu söyleyenlere zorunlu olarak hak vermiş, kendi sanısının yanlış olduğunu kabul etmiş olacaktır. Yani Sokrates, Protagoras'ın gerçeğin bu ön kabullerle, hiç kimse için, ne herhangi bir kimse için, ne de kendisi için doğru olmayacağı sonucuna ulaşır. Elbette Protagoras'ın bu sözünün abartılı bir yorumudur bu.<sup>2</sup> Protagoras'ın bu eleştiriye cevap olabilecek nitelikte görüşleri mevcuttur. Örneğin kişilerin duyuları değişir demek ve bunun koşullarını ortaya koymak bu görüşlere birer örnektir. *The Older Sophists (Eski Sofistler)* adlı çalışmada Michael J.Obrien, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu, başka bir ifade ile bu ölçünün yargının standardı olduğunu şöyle ifade eder: "Ve bu nedenle o, sadece

---

<sup>2</sup> *The Searching Mind of Greece* adlı yapıtta çalışmada Platon'un muhtemelen abartılı bir şekilde ortaya koyduğu Protagoras'ın bu düşüncelerine yer verilir. Esas sorun burada bir algının nasıl yanlış olabileceğidir. Akıl ölçü oluşuna yapılan vurgu burada şöyle yorumlanır: Şeyler değil akıl ölçüdür. Duyularımız Protagoras'a göre bu ölçünün kısımlarıdır. Bu çalışmada Protagoras'ın *Tanrılar Üzerine* yapıtından şu alıntı yapılır: "Tanrılarla ilgili olarak ben, onların varlığını ya da varolmadığını, onların neye benzediklerini bilemem." Bu küçük ama önemli kısım sadece dini bir itiraf değil, aynı zamanda bir açıkgörüşlülüğün temsili olarak görülür. Werbacke, bunu yargının askıya alınması olarak tanımlar. Buna göre Protagoras, varlıklarının hissi konusunda kanıt bulamadığı kaynaklara karşı olumsuz bir tutum takınacaktır. Bu yüzden Protagoras, ilk radikal empirist olarak adlandırılır. A.g.e., s.122.

kişiyi görüneni farz eder ve bu yüzden görelilik ortaya çıkar. Onun söylediği aslında her şeyin akış halinde olmasıdır ve bunun sürekli yayılan kötü bir koku gibi değişmesi nedeniyle, kişilerin duyuları değişir ve diğer vücut koşullarına bağlı olarak sürekli bir değişim yaşanır. (218)" (Diels, 2001: s. 10). Buna göre insan farklı zamanlarda farklı düşüncelere kapılabilir. Durumu normal olan bir insan Protagoras'a göre herhangi bir durumda neyin görüneceğini kavrayabilir. Aynı durum yaş farklılıklarında, insanın uykuda ya da uyanık olmasında da geçerlidir. Bilgi konusundaki bu görelilik esas olarak Platon için bir başka açıdan sorunludur.

Varlığın sonsuz bir değişmeden ibaret olduğu ve düşünen kişi için Protagoras'ın ifade ettiği şekilde düşündüğü şeyin gerçek olduğunu savunanlar için Sokrates'in tartışmayı getirdiği nokta örneğin adalet konusunda düğümlenir. Sokrates yukarıda sözü edilen kişilerin adalet konusundaki tutumlarını ve çelişkilerini konu eder. Burada çelişki yaratan bu kişilerin bilgi konusundaki göreliliğe rağmen adalet konusunda kesin bir inanca sahip olmalarıdır. Buna göre bir devletin doğru olarak ortaya koyduğu bir şey yasa olarak varoldukça, o, kararı alan devlet için doğrudur. Oysa iyi konusuna gelince tutum değişir. Hiç kimse bir devletin genel çıkarına yararlıdır inancıyla ortaya koyduğu bir şeyin, yasa olarak kaldıkça yararlı olduğunu iddia edemez. Kaldı ki öyle olsa bile bu yukarıda sözü edilen konu ile açıktan açığa çelişiktir. Buradan hareketle Sokrates, "yararlı" olanın gelecek zamana aitliğini tartışır. Yasalar gözönünde bulundurulduğunda onlar, gelecek zamanda da yararlı olacakları düşüncesiyle yapılır. Öyleyse "insanın her şeyin ölçüsü olduğu"nu söyleyen görüş, Sokrates tarafından şu soruya ve eleştiriye maruz kalır:

"İnsan gelecekteki şey hakkında da hüküm verebilir mi? Gelecek olarak kabul ettiği şey, kabul ettiği için, gerçekten varolur mu? Örneğin, ısıyı al: hasta bir kimse sıcak olacağını ve bu sıcaklığın şu kadar olacağını sanıyor; başka biri; yani hekim tersini düşünüyor; şimdi ne dememiz gerekiyor? Gelecek ikisinden birinin kararına mı uyacak, yoksa her ikisinin de mi, yani hasta hekim için ateşli ve hararetle değilken, hem ateşli hem hararetle mi olacak?" (Platon, 1999: s. 226).

Bu gibi örneklerle herkesin sanısının gerçek olduğunu söyleyen iddiayı çürüten

Sokrates, araştırmasının sonunda önemli bir ayırımla, önemli bir sonuca varır. Buradaki “her” ifadesi –ki aynı soru değerler alanına da uygulanabilir- bu ayırımı anlaşılır kılacaktır: Görüldüğü gibi Sokrates “her” insanın “her şeyin” ölçüsü olduğunu kabul etmez. Bir parantez açmak gerekirse, R.M. Hare, Platon’da bütün değil, ancak bazı insanların değer meseleleri üzerine söz söylemeye yetkin olduğunun ifade edilmesinin anlamını şöyle açıklamaktadır:

“Esasen bu savın sadece iki dayanak noktası bulunur: Değerler nesnelir ve insanlar onlar hakkında farklı fikirlere sahiptir. İkinci nokta bariz biçimde doğru gibi gözüküyor; dahası otoriter sonuçlardan kaçınmak isteyen herkes ilkin reddetmeliymiş gibi de gözüküyor. Aksi takdirde nesnel yanıtları hiç kimsenin bilmediği gibi karamsar bir kanıya kapılırız, oysa öyleleri gerçekten de var. Tanrısal bir yönlendirmenin eksikliğinde, siyasetimizi düzeltmek için hiçbir umut kalmaz; fakat her ne kadar *Menon*’da Platon tanrısal yönlendirmeye büyük başarılar atfetmişse de, daha güvenilir bir şeylerin umudunu taşıyordu (99c).” (Hare, 2002: s. 90–91).

Elbette burada önemli bir noktaya dikkat çekmek gerekecektir: Doğa gereğince belli özelliklere sahip olanların ayrıcalıklı bir yere konmuş olduğuna dair görüş üretmek Platon’u yanlış yorumlamaktır. Filozof yaradılışı, daha sonra belirtileceği gibi, kendisine uygun olan eğitimle donatılmalıdır. Diğer tüm insanlar için de doğru bilgiye ulaşma şansı ancak eğitim yoluyla mümkün olan bir süreç olarak betimlenir. Her insanın her şeyin ölçüsü olup olamayacağı, her insanın her doğruya ulaşmasının mümkün olup olmaması bu bağlamda düşünülmesi gereken bir tartışma konusudur. Ancak tüm bu tartışmalara ek olarak, Hannah Arendt, her insanın her şeyin ölçüsü olamayacağı yönündeki görüşü destekleyecek bir başka görüş daha ileri sürer. Ona göre “insan her şeyin ölçüsüdür” ifadesi yanlış yorumlanmıştır. Arendt, Yunanlıların en büyük insani potansiyeli (kuvveyi) homo faber’de bulmanın yaratacağı sonuçların ne ölçüde farkında olduklarını gösteren ifadenin açılımını şöyle yapar:

“Ünlü Antik deyişlere dair öteki alıntılarda olduğu gibi bu örneklerde de Protagoras daima şöyle zikredilmiştir: panton chrematon metron estin

anthropos (İnsan her şeyin ölçüsüdür, bkn. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 1922.) Chremata kelimesi hiçbir surette ‘bütün şeyler’ anlamına gelmez aksine bilhassa insanlar tarafından kullanılan insanların ihtiyaç duydukları ya da tasarruflarında bulunan şeyler demektir. Protagoras’a ait olduğu ileri sürülen, ‘insan her şeyin ölçüsüdür’ ifadesi Yunancaya anthropos metron panton şeklinde çevrilebilir ve örneğin Heraklit’in polemos pater panton (‘mücadele bütün her şeyin babasıdır’) deyişine karşılık gelir. Protagoras geleneksel ve standart çevirilerin aksine ‘insan her şeyin ölçüsüdür’ dememiştir. Meselenin mihenk noktası, Platon’un şayet insan kullanım amaçlı bütün şeylerin ölçütü yapılırsa, dünyayla rabıtası içinde insanın, konuşan ve eyleyen ya da düşünen değil kullanan ve araçlaştıran olacağını hemen görmüş olmasıdır.” (Arendt, 2008: s. 233).

Platon’un bu öngörüsü, bir başka açıdan daha ele alınır. Her şeye amaç için araç – örneğin ağaca odun olarak bakmak- kullanan ve araçlaştıran insanın doğası gereği olduğundan, Arendt, nihai olarak bunun, insanın sadece mevcudiyeti kendisine bağlı olan şeylerin değil, kelimenin tam anlamıyla varolan her şeyin ölçütü haline geldiği anlamını taşıyacağını ifade eder. Bu Platonik yorumda, Protagoras’ın Immanuel Kant’ın\* bir ilk habercisi gibi seslendiğini ifade eden Arendt, şayet insan her şeyin ölçüsü ise bu durumda insanın amaç-araç ilişkisi dışında kalan şey, başka her şeyi bir araç olarak kullanabilen yegâne kendinde amaç olduğunu söyler. Arendt görüşlerini daha da ileriye taşıyarak homo faberin kıstaslarının bu dünyayı yönetmesine izin verilmesi durumunda, onun her şeyi kendisi için salt bir araç olarak mütaala edeceğinden söz eder:

“Her şey, sanki chremata, yani faydalı nesnelere sınıfına dâhilmiş gibi görecektir; (...). Bu sonuçlarından ötürü, yaşamının sonunda bir kere daha Laws’da Protagoras’ın deyişini anan Platon, neredeyse paradoksal bir formülle karşılık verir ona; salt kullanım nesnelere ölçütü insan

---

\*Arendt, Kant’ın “kendinde amaç” a başvurmak suretiyle, homo faber’in anlam sorunundaki körlüğünü aydınlatıldığını düşünür. Sözü edilen karmaşayı Arendt, homo faber olduğu ölçüde insanın araçsallaştırmasına ve bu araçsallaştırılışı her şeyin araç düzeyine düşürülmesi, içkin ve bağımsız değerini yitirdiği anlamına gelmesine bağlar.

değil Tanrıdır- çünkü insan, ihtiyaçları ve istidatları nedeniyle her şeyi kullanmak ister ve böylece her şeyi fitratındaki kıymetten yoksun bırakır.” (Arendt, 2008: s. 234).

İster ihtiyaç duydukları ya da değerli buldukları şeylerin ölçüsü olarak yorumlansın isterse de her insanın her şeyin ölçüsü olmadığı şeklinde bir yoruma izin verilsin Protagoras, değer sorununu insan için görelî bir açıya yerleştirmiştir. Aynı zamanda Platon’un Protagoras sorgulaması bir başka açıdan da bilen özneyi ilgilendiren bir değerlendirme sürecini içermektedir. *Kratylos* diyalogu bir örnek olarak gösterilebilir.

Sokrates’in Protagoras’ı sorguladığı diyaloglardan bir diğeri de *Kratylos* diyalogudur. Bu diyalogda varlıkların özlerinin her bireye göre değişip değişmediği tartışma konusudur. “Her şeyin ölçüsü insandır” demek; nesnelerin kişilere nasıl görünüyorsa öyle oldukları anlamına gelir. Sokrates onların özlerinde bir değişmezlik olup olmadığını sorgular. Protagoras’ın dediği doğruysa, gerçek de nesnelerin her bir kişiye göründükleriyse, Sokrates’e göre, insanların bazılarının diğerlerinden daha “us”lu olduğu söylenemez. Ona göre uslulukla ussuzluk diye bir şey varsa, Protagoras’ın sözünün doğru olamayacağı açıktır. Nesnelerin kendilerinin doğa gereğince nasıl olduklarını ise Sokrates şöyle açıklar:

“Her şey herkesçe doğru olmuyorsa, her nesne her bir kimsenin değilse, nesnelerin bize görece, bize bağlı olmayan kendilerinin değişmez bir varlıkları olduğu açıktır. Nesnelere imgelememizin dileğince oradan oraya sürüklenmezler, kendi kendilerinin yaratılışları gereğince bir varlıkları olur.” (Platon, 1999: s. 198).

Nesnelerin kendileri için doğa gereğince geçerli olan bu özellik Sokrates’e göre eylemler için de geçerlidir, onların da kendilerine göre doğa ve oluşları vardır. Öte yandan Sokrates, bilginin algı olduğunu söyleyen görüşlere de Protagoras’a yönelttiği eleştirileri yöneltir. Ayrıca Sokrates’in “birinci türden algı yetisi” olarak nitelendirdiği yani vücut aracılığıyla ruhun haberdar olduğu tüm izlenimler yalnız insanlarda değil, hayvanlarda da doğumla birlikte, doğa vergisi olarak vardırırlar. Oysa

vücut insanın varlığı algılayan bölümü değildir. Dolayısıyla bu izlenimler, varlıkla ve yarar ile ilgileri açısından kıyaslanarak çalışmayla, zamanla ve uzun bir eğitim pahasına ruha yerleşirler. Burada varlığın bilgisine ulaşma açısından bir değer hiyerarşisi içine sokulan ruhun beden karşısındaki üstünlüğü ortaya konur. Bu üstünlük Platon'un diyaloglarının hemen hemen hepsinde vurgulanan önemli bir noktadır. Tinin ten karşısındaki "değer"li konumu, bütün bir ortaçağ boyunca, hazların ve acıların kaynağı, ikâme edici yeri olarak görülen maddi olan bedenin aşığılanmasına dek süren kararlı tutumun ilk örneklerinden bir tanesi olacaktır. *Kriton* diyalogunda ruhun, içimizde doğru ile yanlışın bağlı olduğu kısmımız olarak bedenden çok daha değerli olduğu vurgulanır. (Platon, 1999: s. 16). Aynı diyalogda saygı gösterilmesi gereken değerli düşüncelerin, kötü olanlar değil, iyi olanlar olduğunu, akli başında insanların iyi düşüncelerinin, delilerin kötü düşüncelerinden çok daha değerli olduğunu ifade eder. Her insanın her şeyin ölçüsü olamayacağını ifade eden görüşler burada bir kez daha açığa çıkar: İnsanların bütün düşüncelerinin önemsenmemesi; bazılarının önemsenip bazılarının umursanmaması gerektiğini belirten Sokrates, bütün insanların düşüncelerine değil, ancak bazılarınıninkine saygı gösterilmesi gerektiğini söylemek için haklı nedenler gösterir. Ortaya konan tüm gerekçeler, koşullara rağmen buyuracak yasalara ilişkin birer gerekçe olarak sunulur. Platon, *Kriton* diyalogunda Sokrates'i şöyle konuşturur:

"Bugüne kadar savunduğum kanıtları başıma bir felaket geldi diye silkip atamam; tersine hiç değişmediler bence ve eskisinin aynı saygıyı duyuyorum onlara. Şu içinde bulunduğumuz durumda da aklın sesinden iyisini söyleyemezsek, iyice inan ki, her şeye gücü yeten çoğunluk, bizi çocuklar gibi korkutmak için korkulacak şeyleri çoğaltıp hapisle, işkenceyle, mallarımıza el koymakla tehdit etse, ne yapabiliriz? Senin insanların fikri üstüne düşünceni yeniden ele alarak değil mi? Bundan ne zaman söz etsek, bazı fikirleri önemsemek, bazılarını da aldırış etmemek gerektiğini söylerken haksız mıydık? Yoksa bu düşünce benim ölüm cezasına çarptırılmamdan önce doğrudu da, şimdi onu rastlantı sonucu, laf olsun diye söylediğimizi; aslında basit bir eğlence ve gevezelikten başka bir şey olmadığını mı sanıyoruz?" (Platon, 1999: s. 14).

Bu alıntıda açıkça görüldüğü gibi Platon'a göre, aklın sesi olan "en değerli şey" ifadesini hak eden yasa, koşulsuz bir şekilde buyurmaktadır. Oysa insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söyleyen düşünce, kimi durumlarda koşulların insanların değerlendirmelerini etkileyebileceğini göz ardı etmektedir. Bu nedenle Platon doğru ve yanlış, güzel ve çirkin, iyi ve kötü söz konusu olunca, yani bilgiyi, estetiği ve ahlâkı ilgilendiren değerlendirmelerde uyulması gerekenin çoğunluğun düşüncesi değil, eğer böyle biri varsa işinin ustası olan tek bir kimsenin görüşü olduğunu söyler. Yani çoğunluk kabul etse de etmese de, sonucu ne denli istenir bir durum olsa da olmasa da; yanlışlığın her durumda onu işleyen insan için bir kötülük ve utanç kaynağı olduğu fikri Sokrates'in görüşlerini şu şekilde özetlemeyi olanaklı kılar: Yasa her şeyin ölçüsüdür. İnsanlar için böyle bir kural altında, erdemden, meşruluktan ve yasalardan daha değerli hiçbir şey ölçü olamaz. Ölçü olabilecek diğer tüm görelî değerler, yasalar karşısında anlamsızlaşır. Bunun nedenini Sokrates, kendi kendine şöyle telkin eder: "Haydi Sokrates, seni beslemiş olan bizi dinleyip çocuklarını da, yaşamını da, başka herhangi bir şeyi de adaletten üstün tutma ki, Hades ülkesine varınca, orayı yönetenlere karşı kendini savunabilmek için bunları söyleyebil." (Platon, 1999: s. 23). Görüldüğü gibi Platon, hem bu dünya hem öbür dünya için yasayı her şeyin üzerindeki tek değer olarak görür. Şüphesiz ki görünen şeylerin ve ideaların dünyası arasındaki ayrım yasayı kullanacak olanın gücünü aldığı ayrı bir kaynağa işaret eder. Arendt, Yunan düşüncesinin hiçbir yerde otorite kavramına, Platon'un devletinde olduğu kadar yaklaşmış olmadığını ifade eder. Buna göre Platon, burada polis yaşamının gerçekliği ile filozof kralın şahsında aklın egemen olduğu ütopyik bir yönetimi karşı karşıya getirir. Arendt, idealar öğretisinin nasıl bir ölçü birimi olarak iş gördüğünü, otorite kavramı üzerinden şöyle açıklar:

"Somut şeylerin oluşturduğu çokluk karşısında idealar, ölçülebilir şeyler karşısında bir ölçü aletinin veya somut olayların çokluğu karşısında aklın veya sağduyunun işgal ettiği konumdadır; hepsinde de ikinciler, birincilerin kapsamına sokulup sınıflandırılırlar. Platon'un idealar kuramının, Batı geleneği üzerinde en fazla etkiye sahip veçhesi budur. İnsanın yargı gücüne ilişkin son derece farklı ve çok daha derin bir anlayışa ve düşünceye sahip olmakla birlikte Kant bile zaman zaman 'kapsamak/sınıflamak' yetisinin, yargı gücünün temel işlevi olduğunu

belirtir. Yine otoriter olan yönetim biçimlerinin başlıca özelliği – gücün/iktidarın kullanımını meşrulaştıran otorite kaynağının iktidar alanı dışında bulunması ve doğa yasası ya da Tanrı buyruğu gibi insan yapımı olmaması gereği- köklerini, ideaların Platon’un siyaset felsefesindeki bu uygulamasında bulur.” (Arendt, 2004: s. 152).

İdeaların dünyayı ve evreni aydınlatmadaki özerk güçlerini yitirip, Platon’da siyasi alanla ilişkileri içinde varolan ölçütler durumuna gelişlerini modern bilimin doğuşuna tekabül ettiğini açıklayan Arendt, bu gelişmeyi değer sorunu ile ilişkilendirir. Buna göre Sanayi Devriminin, aklın “yapma” karşısındaki önceliğine, zihnin kurallarını önceden buyurmakla eylem karşısında sahip olduğu üstünlüğe son vermesiyle birlikte, sözü edilen idealar geçerlilikleri bir ya da birçok insan tarafından değil, işlevsel gerekleri sürekli değişmekte olan bütün bir toplum tarafından belirlenen değerler haline gelmiştir. Arendt’in ifadesiyle toplumsallaşmış insanların nasibine, idea olarak düşe düşe bu karşılıklı ve birbirleriyle değişebilir özellikteki değerler düşer ancak toplumsallaşmış insan bunları idealar olarak anlar. Oysa *Devlet*’in ilk kitaplarında bile ideaların özgün işlevi yönetmek değil, parlak ışıklarıyla, insan ilişkilerinin karanlık yapılarını aydınlatmaktır. “Yönetmek, ölçmek ve düzenlemek, ilk kavramsallaştırmasında idealar kuramına temel teşkil eden deneyimlere tamamıyla yabancıdır.” (Arendt, 2004: s. 155). Platon idealar öğretisini siyaset teorisi için yararlı olacak şekilde değiştirmek adına iyi ideasını kullanır. Yunancada “iyi”nin her zaman “için iyi” veya “ideasına uygun” anlamına geldiğini ifade eden Arendt, bütün ideaların idea olabilmeleri için pay almaları gereken en yüksek ideanın uygunluk ideası olması, ideaların tanım gereği uygulanabilir ve idealar ustası filozofun elinde kurallar ve ölçütler ve hatta yasalar haline gelecek olduklarına vurgu yapar. Daha açık bir anlatımla idealar kuramının bu siyasi yorumunun fiili sonucu, insanı veya Tanrıyı değil, iyinin kendisini ölçü haline getirir. Ancak bu sonuca varan ilk kişi, Arendt’in de ifade ettiği gibi Platon değil, Aristoteles’tir. Bu tarihsel seyre rağmen, Platon için tek bir ayırıcı ilke vardır. O da yasaların nihayetinde bilgili kralın elinde adaleti mümkün kılmasıdır. Yasa ancak bu aracıyla insan için koşullara uygun hale gelir. Platon, *Devlet Adamı*’nda bir kesitte bunun nedenini şöyle açıklar:



"Yabancı- Çünkü kanun, en faydalı emirleri verecek şekilde, herkes için en iyi, en doğru olanı aynı zamanda asla kavrayamaz. Çünkü insanlarla onların işleri arasındaki ayrılık, sonra insana ait hiçbir şeyin hiçbir zaman olduğu yerde durmaması, hiç bir sanata, hiç bir konu üzerinde, her zaman ve her hal için doğru, mutlak bir kural koymak imkânını vermiyor. Bu nokta üzerinde anlaştık sanırım.

Genç Sokrates- Anlaşmaz olur muyuz?

Yabancı- Hâlbuki kanunun, tıpkı kendinden emin kara cahil, buyurduğuna karşı kimseye ağzını açtırmayan, şu veya bu hal için daha iyi ve kendi buyruklarının önceden görmediği yeni bir durum karşısında bile bir soruya katlanamayan bir adam gibi, bu mutlak kuralı kurmaya uğraştığını görüyoruz.

Genç Sokrates- Doğru söylüyorsun: kanun her birimize karşı gerçekten senin söylediğin gibi davranıyor.

Yabancı- Öyleyse her zaman mutlak kalanın hiçbir zaman mutlak olmaya uyması imkânsız değil midir?

Genç Sokrates- Korkarım öyledir. "(294 b-d) (Platon, 1997: s. 89–90).

Yazılı yasaların adaleti sağlamada mutlak bir ölçü olarak alınmasının kimi durumlarda başarılı olamayacağını savunan Platon, adil ve bilgili kralın bu yasaların görelî durumlara uygulanması noktasında iş göreceği bir unsur olduğunu düşünür. Yine de adaleti yasalar yoluyla garanti altına alınmış da olsa, insana ait olan adaletin Tanrı'nın adaleti karşısında yetersiz kalışına değinir. Tüm erdem ve adaletine rağmen insan, Tanrı karşısında değersiz bir varlık olarak konumlandırılır, Tanrı ve hayvan arasındaki ara yerde bulunur. İnsanlar arasında kadın cinsi erkek cinsinden, canlılar arasında hayvan cinsi insan cinsinden daha değersizdir. *Timaios* diyalogunda bu hiyerarşik düzen evrenin yaratılışına içkin bir yapılanma olarak şöyle tasvir edilir:

“(…) Bütünü düzene sokunca, onu ne kadar gök cismi varsa o kadar parçaya böldü, her birini bir gök cismine ayırdı, onları oraya bir savaş arabasına oturtur gibi oturttu, onlara evrenin özünü gösterdi, alın yazısının yasalarını tanıttı; hiçbirinin kendisince ötekilerden farklı bir muamele görmemesi için de hepsine ilk yaratılışlarında aynı muameleyi

gösterdi. Her biri kendisine uygun düşen zaman dilimi içine serpilmiş olarak, tanrıya en çok saygı gösteren bir canlı varlık olacaktır; ama insanların özü ikiz olduğundan üstün cins sonradan erkek denecek cins olacaktır. (...) Bu ihtiraslara hâkim olanlar doğruluk, onların hükmüne girenler de eğrilik içinde yaşayacaklardı; kendisine bağışlanan zamanı iyi kullanan bağlı olduğu gök cisminde yaşamaya dönecek, orada bahtlı bir ömür sürecekti. Buna aykırı hareket eden de ikinci doğuşunda kadın olarak doğacak, bu haliyle de kötü olmakta devam ederse, kötülüğün çeşidine göre, her yeni doğuşta, yaşayışına en çok benzediği hayvanın kalıbını alacaktı.” (41 e–42 d) (Platon, 2001: s. 39–40).

Yukarıdaki alıntıda dikkat edilmesi gereken önemli nokta Tanrı adaletinin insanlar arasında eşitliği sağlamaya dönük etkinliğidir. Akıl ve duygular arasında, kadın ve erkek arasında, insan ve hayvan arasındaki hiyerarşi, adil bir düzeni bozan bir “yoldan sapma” ile ilişkilendirilir. Bozulma, ideal olandan kopma, adil olana karşı işlenmiş bir suçtur buna göre.

*Theitetos* diyalogunda insanın durumu bir kez daha adalet açısından yorumlanır. Buna göre, “Tanrı hiçbir zaman adaletsiz olamaz; tersine o, son derece adaletlidir ve aramızdan hiçbir kimse bu son derece adaletli olmakta ona benzeyemez. İşte insanın da yetisi, hiçliği ve insan olmak bakımından değersizliği bu noktada belli olur. Zira insanın bilgisi, bilgelik ve gerçeklik erdemdir; cahillik ise budalalık ve kötülüktür.” (Platon, 1999: s. 224–225). İnsanın eylemlerinin değeri açısından ölçü olan adalet, burada görüldüğü gibi, Tanrı’nın insan karşısındaki üstünlüğünü açıklayan bir ölçü olarak görülür. Aynı zamanda sofistlerin rölativizmine karşı “rasyonel bir ahlâk” geliştirme çabasında olan Platon için adalet, uzaklarda aranıldığı halde “elin altında, ayakların önünde olan” ve insanı Tanrı’ya en çok yaklaştıran erdemdir de. Jean François Mattei, *Platon* adlı çalışmasında Platon’un erdem üzerine görüşlerini şöyle özetler:

“Erdemin bir anlamı varsa eğer, bu, insana, düzeni etik ve politik alanlar aracılığıyla yansıyan tek bir dünyanın parçası olduğunu açıklamaktır. Adalet, onların özgünlüklerini, yani hiyerarşilerini koruyarak ruhun üç

erdeminin mükemmel uyumunu sağlamak amacıyla dördüncü bir unsur olarak müdahale ettiğinde Aziz Ambrosius'un kanonik adını vereceği erdemli sistemleri elde ederiz: temel erdemler. Sokrates iki vesileyle yer vermiştir bunlara: adalet, düşünülen erdemlerin her birine göre insanın kendi çıkarına sahip olmasından ve bu bağlamda amacını gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir.” (Mattei, 2008: s. 91).

Burada Platon adalet görüşü açısından haksız bir yoruma maruz bırakılmıştır demek yanlış olmaz. “Adalet gücünün işine gelendir” savıyla desteklenebilecek olan çıkarıcı bir adalet tanımlaması *Devlet*'te Platon tarafından açık bir biçimde reddedilir. Çıkarılara ters bile düşse adil olmak, erdemli bir insanın temel görevi olarak addedilir. Kaldı ki tanımlanan dört erdem de anlamı insana ait olduğu tek bir dünyanın parçası olduğunu göstermez yalnızca. Platon'u daha sonra Ortaçağa önemli bir malzeme yapacak olan ikili dünya anlayışı, erdemlerin güvencesiyle iki dünyanın da parçası olduğunu duyurur ona. Bu açıdan Mattei, Platon'un taraflı ve hatalı bir yorumunu sunar. Ancak onun çalışmasında adalet bir başka açıdan birleştirici ve düzen verici olması açısından başarılı bir biçimde tanımlanmaktadır. Buna göre, site herkesin çıkarı için hiyerarşize olmuş üç ayrı etkinlik olan yönetmeye, yasaları korumaya ve mal üretmeye dayanır. Ruhun işlevlerinin adaletle olan bağımlı ise Mattei şöyle açıklar:

“Akıl, to logistikon, bilgelik sayesinde ruhun tümünü yönetir; ateşli yürek to thumoeides onu destekler; nihayet, ruhta en önemli yere sahip olan arzu, to epithumetikon adaletten başka bir şey olmayan psukhe'nin hiyerarşik düzenine tabidir. Sonuç doğal olarak kendiliğinden gelir: politikanın sadece dış eylemleri dikkate aldığı yerde, insanın eylemlerinin iç düzeni gibi kabul edilen etik, adalet ‘ruhun üç bölümünün uyumunu kesinlikle müzikal ölçünün üç terimi (en yüksek, en alçak, orta) ve olabilecek tüm ara tonlar gibi sağlar’(443 d-e). (...) Etik düzlemde ruhun erdemleri bilgelik, cesaret ve ölçü olsun ya da psikolojik düzlemde ruhun yetenekleri akıl, cüret ve arzu olsun, adalet her zaman egemen ya da bağımlı parçaların bir hiyerarşisi kurmakla ilişkilidir, buna karşılık, adaletsizlik bu düzeni altüst etmektir, öyle ki, yönetmek ve yönetilmek

bunların doğal ilişkilerini tersine çevirir.” (Mattei, 2008: s. 94–95).

Mattei, Platon’da politikanın dış eylemlerle ilgili olduğunu söylemesinin dışında insanın toplumsal ve kendi kendisiyle ilişkisinde adaletin işlevine ilişkin yeterli bir açıklama ortaya koymaktadır. Yalnız politikanın etki alanı konusunda küçük bir hatırlatma yapmakta fayda vardır. Platon insanların arzuları ve öfkelerinin de yasa koyucunun uğraş alanı olacağını söyleyerek, arzulayan özneyi politik olanın sınırları içerisine çeker. Ancak hiyerarşik düzen tüm görüşlerinde kendini gösterdiğinden adaletin bu hiyerarşinin güvencesi olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi, Platon’un görüşlerinin bütünü incelendiğinde değerler açısından sürekli bir hiyerarşik derecelendirme yapıldığı görülmektedir. Adalet açısından Tanrı ve insan, erdem açısından kadın ve erkek, gerçeğin bilgisine ulaşma yetisi bakımından ruh ve beden –akıl ve arzular-, toplumsal açıdan yöneticiler ve diğerleri, epistemolojik açıdan bilgi ve sanı arasında bir değer hiyerarşisi ortaya konulmaktadır. Onun bilgi anlayışı, ahlâk ve değer konusundaki görüşlerinin temel kaynağıdır denilebilir. Eylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığı, başka bir ifadeyle bir eylemin insan açısından değeri, bilginin kılavuzluğunda ortaya konulabilir. Bilgi her iyiyi kavramaya yetilidir. Sokrates’e göre bilgiden ayrı olduğu halde iyi olan bir şey varsa erdem de bilgi olduğu kabul edilebilir. Ancak yine de bilginin kavramadığı iyi olmadığına göre, Sokrates erdem de kendisinin de bir bilgi olduğunun kabul edilmesinin zorunlu olduğunu söyler. Erkeğin, kadının, çocuğun, kölenin, özgür insanların, her yaşta insanların her biri için ayrı ayrı erdemleri tanımlayan Menon’a, aynı adı taşıyan diyalogda, ne kadar çok birbirlerinden ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmasını sağlayan genel bir öz olduğunu söyler. (Platon, 2012: s. 151). Erdem nedir sorusuna doğru cevap verebilmek, erdem de olduğunun anlaşılabilmesi için Sokrates’e göre bu öz göz önünde tutulmalıdır. Aynı şey değerler açısından da geçerlidir. İnsanların her biri açısından farklı farklı tanımlansa da –*Lysis* diyalogunda verilen örnekle gösterilmeye çalışıldığı gibi- bunların hepsinin “değer” olduğunu söylemeye yarayacak bir tanım vardır: Amaç edinilen şey açısından fayda sağlayan şey. Çalışmanın devamı açısından önem arzeden bir tanım vermiş bulunuyoruz. Değerin fayda olduğunu söylemek, Sokrates’in erdem de faydalı olduğunu söylemesi gibidir. Faydalı olan şey ise

Sokrates'e göre her durumda akla uygun olan şeydir. Eylemleri doğru olarak yöneten şey akıldır. Sokrates bunu *Menon* diyalogunda açık bir biçimde ifade eder. Buna göre bilgi sınıflaması açısından bilgiye değerce eş olmasa da insanların eylemlerini bilgi gibi doğruya götürmeye gücü yeten başka bir şey daha vardır: doğru sanı. Sokrates eylemlerin doğruluğu bakımından doğru sanıyı bilgi kadar iyi bir kılavuz olarak görür. Yani daha farklı bir açıdan sağladığı fayda açısından doğru sanı bilgiye eşittir. Ancak değer açısından doğru sanı bilgiden aşağıdadır. Bunun nedenini Sokrates şöyle açıklar:

“Doğru sanılar da yaşadıkları kadar fayda veren güzel şeylerdir. Ama uzun zaman kalmazlar; insanın ruhundan kaçıp giderler; demek ki değerleri yüksek değildir; meğer ki sebeplerin düşünceli bilgisiyle bağlanmış olsunlar. İşte dostum Menon, demin üzerinde anlaştığımız belirsiz hatırlayış budur. Böylece bağlanmış olan doğru sanılar önce bilgi olurlar, arkasından da sağlamlaşırlar. Bunun içindir ki, bilgi doğru sanıdan daha değerlidir.” (Platon, 2012: s. 185).

Sokrates bilgiyi doğru sanıdan ayırmanın tam da bu bağ olduğunu ifade eder. Yine de Sokrates eylem bakımından bilgiden daha az faydalı olmayan doğru sanıya sahip olan kimsenin, bilgi sahibi olan kişinin değerinden daha aşağıda olmadığını belirterek, kişileri bu açıdan bir değer hiyerarşisi içine sokmaz. İnsanlar yalnızca insanlık değerleri bakımından daha iyi ya da daha kötü olurlar.

İlkçağın soyut değer kavrayışı, doğruluğu insana özgü bir değer olarak tanımlar. Ahlâk anlayışı bilgi anlayışına bağlı olan Platon, kötülüğü doğruluktan uzaklaştıran şey olarak tanımlar. Ama gerçekte insanların birbirlerine iyilik ya da kötülük yapmaları da mümkün değildir. *Kriton* diyalogunda belirttiği gibi, gerçekte ne bir insanı bilge kılıp ona iyilik etmek, ne de akılsız kılıp kötülük etmek başka bir insanın elinde değildir. (Platon, 1999: s. 13). Ancak insanlara yapılan kötülük onları doğruluktan uzaklaştırır. İnsana ait bir değer olarak ortaya konan doğruluk ise hiçbir maddi değerle kıyaslanamaz. Örneğin doğruluk Sokrates'e göre som altından çok daha değerlidir. Gerçek değerlerle karşılaştırıldıklarında bütün maddi değerler Sokrates'e göre birer birer anlamını yitirirler. Platon *Devlet*'te, manidar bir şekilde

maddi değer taşıyan altın ve gümüş gibi madenleri, toplumsal hiyerarşiye dair yurttaşlara yönelik ikna edici bir yöntem olarak gördüğü güzel yalanlara örnek olan bir Fenike masalının içine yerleştirir.

Devletin ideolojik aygıtlarına örnek gösterilebilecek bu “güzel masallar”, Platon’a göre yurttaşları, hem kendi toplumsal durumlarına hem de devlete karşı itaatkâr kılabacak ve istikrarlı bir şekilde düzeni sağlayacaktır. Bu masal Platon’a göre önce önderleri ve yardımcılarını sonra da yurttaşları, gerçekte silahlarıyla beraber yerin altında yetişip yoğrulduklarına inandıracaktır. Toprak bir ana gibi, onları iyice büyüttükten sonra yeryüzüne çıkarttığından insanlar kendilerini büyüten, emziren analarına karşı ve aynı anadan doğmuş oldukları diğer kardeş yurttaşlarına karşı sorumluluk ve yükümlülüklerle donatılmışlardır. İnsanlar arasındaki “maya farklılığı” yani toplumsal hiyerarşinin gerekçesi maddi değer yüklenen birtakım madenler aracılığıyla açıklanır. Platon *Devlet*’in Üçüncü Kitabı’nda yukarıda sözü edilen Fenike masalının en çarpıcı kısmını şöyle anlatır:

“Evet, ama sonunu dinle: ‘Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızda önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aranızda hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da size benzeyeceklerdir. Ama arada bir, altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık doğanlar olursa, onları gözetecek, kimini önderliğe kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur.’ Sen şimdi yurttaşları bu masala inandırmanın bir yolunu bulabilir misin, onu söyle!” (Platon, 1992: s. 96–

97).

Bu masala yurttaşların inanması Sokrates'e göre çok önemlidir. İnsanın toplumsal hiyerarşideki yerlerine ikna edilmesi düzeni sağlamanın başlıca yoludur. Platon *Yasalar*'ın İkinci Kitabı'nda yasa koyucunun gençlere isteyerek adaletli olmalarını sağlayan güzel bir yalan söylemenin gerekli olduğundan bir kez daha söz etmekte ve bu Fenike masalını iyi bir örnek olarak bir kez daha ortaya koymaktadır. (bkz. *Yasalar*, s.101) Ek olarak Platon çocukların ruhlarının henüz genç ve körpe olduğu en erken dönemlerde böyle masallarla büyülenmesi gerektiğini ileri sürer. Bunların başında da Tanrıların en zevkli yaşamla en iyi yaşamın aynı olduklarını söylediklerini bildiren masalların geldiğini söyler. Siyasal düzenin nasıl başladığını anlattığı *Yasalar*'ın Üçüncü Kitabı'nda bu gibi masalların insanlar üzerindeki etkisine bir kez daha yer verir. İnsanların bu masallara inanan "saf" ruhlarını ise şöyle açıklamaktadır:

“(...) Bu nedenle aralarında yoksullar yoktu ve yoksulluk yüzünden birbirlerine düşman olmuyorlardı. Altın ve gümüşleri olmadığı için de zengin de olmuyorlardı: işte onlar o zamanlarda böyle yaşıyorlardı. Zenginlik ile yoksulluğun olmadığı bir toplulukta, işte en soylu karakterler bu toplulukta yetişebilir: çünkü ne küstahlık ne de haksızlık, ne rekabet ne de kıskançlık görülüyor. Bu nedenle ve saflık denilen şey nedeniyle, iyi insanlar idiler: çünkü saf oldukları için, güzel ve çirkin olduğu söylenen şeylerin gerçekten öyle olduğunu düşünüyorlar ve inanıyorlardı. Nitekim hiçbiri şimdiki gibi yalan olabileceğinden kuşkulanan kadar uyanık olmayı öğrenmemişti, tanrılarla insanlar üzerine söylenenleri doğru sayıyor bunlara göre yaşıyorlardı: bu yüzden her açıdan biraz önce betimlediğimiz gibi insanlar idiler.” (Platon, 2012: s. 122–123).

Anlaşılabacağı üzere, insanların isteyerek adaletli olabilmesi için, onlara adil olmalarını buyuran yasalara ve bu yasalara içkin olan ideolojik anlatılara bağlı olması yani onları benimsemesi gerekir. Başka bir anlatımla Platon'a göre hakikatin, mutlak olanın, yasaların, tanrısal olanın ya da nasıl nitelendirilirse nitelendirilsin daha

“değerli” olanın ayakta kalabilmesi için, ona dayanak olacak bir “ideolojik” kalkanın varlığı zorunludur. Yukarıdaki masalda görüldüğü gibi, tüm tektanrılı dinler de yoksulluğa ilâhi bir açıklama yapma gereği duyarlar. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, insanları kendi durumlarına ve yoksulluklarına iknâ etmeksizin düzen sağlanamaz. Sonuç olarak Sokrates, bu masallardan söz ederken, masalın yayılacağı ilk kuşağın itaatinin şüpheli, gelecek açısından ise bunun sağlanması daha kolay olduğunu belirtmiştir. Yani, bu masala inanacak çocuklar ve torunlar kuşağı, devletin ya da şehrin devamının garantisi olarak görülür. Şüphesiz ki bu yol, Tanrıların savaştığını ya da kötülük yaptıklarını, çocukların ilk duyacakları masallardan çıkarmayı emreden eğitim anlayışının kendisi olacaktır. İnsanlar arasında ister yaradılıştan, ister doğaca verili olsun böylesi bir ayırımın yapılmış olması, insanların kimilerinin diğerlerinden daha üstün olduğu bir değerler hiyerarşisinin toplumun kuruluşundan önce oluşturulmuş olduğunun göstergesidir. Platon’da çiftçi ve işçiler, Aristoteles’te işçiler ve köleler, kimilerinin neden bunlardan birileri olduklarının açıklanma sebepleridir. Tek farkla ki Platon’da son derece ideolojik bir yöntemle bu insanların inandırılması beklenen ve zorunlu görülen bir “yalan”dır; Aristoteles’te ise zihin-beden ayırımının ve hiyerarşisinin gerçek bir sonucudur. Platon’un Aristoteles’ten bir diğer önemli farkı da yine yukarıda anlatılan masal aracılığıyla açığa çıkan, maddi değerlerin gerçek değerleri olan şeyler karşısındaki değersizliğine dair sunulan kanıtlardır. Yiyecekleri ölçülü, mal mülk edinmesinin sınırları belirlenmiş ve bir arada yaşaması zorunlu olan bekçilerin yaşamını betimlerken Sokrates, onlara konularını armağan eden masalın devamında şöyle hitap eder:

“Gümüş ve altına gelince, diyeceğiz ki onlara: İçlerinde tanrının koyduğu altını, gümüşü saklayanların, insanların vereceği altında ve gümüşte gözü olmaz. Kendi altın yaratılışlarını dünyanın altınıyla kirletmek günahdır. Çünkü dünya altını yüzünden türlü kötülükler işlenmiştir. Oysa ki, içlerindeki altın tertemizdir. Şehirde yaşayanlar arasında yalnız onlar için altına, gümüşe dokunmak, onu kullanmak, ona eşyasında, evinde yer vermek, onunla süslenmek, altın ya da gümüş kaplardan içmek yasaktır. Böylece hem kendilerini, hem devleti korumuş olacaklardır.” (Platon, 1992: s. 98).



Sokrates bu alıntıda görüldüğü gibi, bekçileri dünya malından uzak tutar. Bunun nedeni ise toprağın, evin, paranın sahibi olduklarında onların yurttaşların yardımcısıyken, düşmanı ve “zorba efendi”leri olacaklarını önceden kestirmiş olmasıdır. Henüz *Devlet*’in Birinci Kitabı’nda yönetimi üstüne alan “iyiler”in, bunu ne şan, ne şeref için, ne herhangi bir ücret için, yaptıklarını söyler. Sokrates’e göre onların bu sayılanların hiçbirine ihtiyaçları yoktur. Hatta bu yaradılıştaki kişilerin parayla ilgili olarak kendilerine ücretli uşak, daha da ileri giderek hırsız denmesinden büyük korkuları da yoktur. Onların yönetme işini üzerlerine almalarına sebep olan, karşılarında bir “zor”un, cezanın bulunmasıdır. Buna göre cezanın en büyüğü, eğer yönetme işini üstlenmezlerse, daha kötü birinin yönetimine girmiş olmaktır. Sokrates şöyle devam eder:

“Bence en değerli insanlar, bundan korktukları için yönetmeyi ele alırlar; yoksa bir nimete konmak, rahatlarını sağlamak için değil. Yönetimi verecek kendilerinden daha değerli, hiç değilse kendilerine eşdeğerde kimseyi bulamadıkları için ister istemez yönetimi alırlar üzerlerine. Ama bir toplum düşünelim ki burada herkes değerli olsun, o zaman şimdiki gibi iyi adam yönetimi almaya değil, almamaya çalışırdı. Böylece asıl yönetmenin gerçekte kendi işine geleni değil, yönetilenin işine geleni gözettiği belli olurdu: Çünkü başkalarına yararlı olacağım diye uğraşmaktansa, başkalarından yardım görmek akıllı adamın daha çok işine gelirdi.” (Platon, 1992: s. 37).

Tıpkı bunun gibi Sokrates’e göre, doğada haksızlık etmek iyi, haksızlığa uğramak ise kötü olarak değerlendirilir. Haksızlığa uğrayanlar ise, haksızlık edenlerden sayıca çok daha fazladır. Kanunların ve devletin ortaya çıkışını, bir anlaşma gereğini, Protagoras gibi Sokrates’te bu durum üzerinden açıklamıştır. Buna göre insanlar haksızlığa uğramaktan sakınamayacaklarını, haksızlık etmeyi de her zaman beceremeyeceklerini anlayınca bir anlaşmaya varmayı düşünmüşlerdir. Kanunun buyurduğu, kanuna uygun olanı da doğru diye tanımlamışlardır. Sokrates’e göre, doğruluğun kaynağını bu şekilde açıklayan Trasyakhos’un cümleleriyle, doğruluğun seviliyor oluşunun nedeni, onun iyi oluşu da değildir: Ona değer verdiren, insanın hep haksızlık etmeye gücünün yetmemesidir. Özetle *Devlet*’te

haksızlık etmeye güçleri yetmeyen insanların “doğru olma zorunluluğu” bu şekilde tartışılır. Başka bir ifadeyle insanın kendi isteğiyle değil de zorlanarak doğru oluşunun ispatıdır bu. *Devlet* diyalogunun etkileyici anlatılarından biri de Lydia’lı Gyges’in elindeki güç anlatısıdır. *Devlet*’in İkinci Kitabı’nda Gyges efsanesi şöyle anlatılır:

“Gyges, Lydia kralının hizmetinde bir çobanmış, günün birinde bir sağanak ve bir deprem yüzünden yer çatlamış, hayvanların otladığı yerde derin bir yarık açılmış. Bunu görünce, şaşakalan çoban, yarığın içine inmiş ve orada görülmedik birçok güzel şeyler arasında, içi oyuk, üstü delik deşik, tunçtan bir at görmüş. Eğilip içine bakmış atın, insan boyundan büyük bir ölü görmüş, ölünün parmağındaki altın yüzükten başka bir şeyi yokmuş. Bu yüzüğü alıp yukarı çıkmış. Çobanlar, her ayın sonunda olduğu gibi, krala hesap vermek için toplandıklarında, Gyges toplantıya bu yüzükle gelmiş. Otururlarken yüzüğün taşını farkına varmadan avucunun içine çevirmiş. Bunu yapar yapmaz da yanında oturanlar kendisini görmez olmuşlar, nereye gitti diye soruşturmaya başlamışlar. Şaşakalmış herkes. Yüzükle oynarken taşı çevirince gene göze görünür olmuş. Böylece işi çakan Gyges, yüzüğün tılsımını denemiş, bakmış ki, yüzüğün taşını içeri çevirince görünmez oluyor, düzeltince görünüyor. Bunun üzerine saraya girenlerin arasına katılmanın yolunu bulmuş. Sarayda kralın karısını baştan çıkarmış, onun yardımıyla kralı öldürüp yerine geçmiştir.” (Platon, 1992: s. 48).

*Devlet*’teki bu pasaj, bu alıntıdaki gibi iki yüzüğün olması durumunda, bunlardan birinin doğru, birinin eğri kişinin elinde olması sonucu ortaya çıkacakların tasavvur edilmesiyle devam eder. Yani görünmez olsaydık, hâlâ doğru eyleme gereği duyar mıydık? *Devlet*’te, Sokrates’e öyle olmayacağı yönünde kanıtlar sunanların görüşleri bildirilir: Buna göre doğru kişinin de eğri kişinin de davranışları aynı olacaktır. Çünkü bu görüşe göre, bu durumda hiç kimse, doğru kalacak, başkalarının malına el sürmeyecek kadar babayiğit değildir. Bu tartışma *Devlet*’te böyle bırakılır. Eğriliğin son kertesini ise, “doğru olmadan doğru görünmektir” şeklinde tanımlanır. Eğrinin ustası, başka bir ifade ile en büyük haksızlıkları yaparken, doğruluğun verdiği üne

bürünebilmelidir. Sokrates'e göre bu kişi işlediği haksızlıklardan biri dışarı sızarsa, duyanları kandırmaya yetecek kadar güzel söz söylemesini bilmelidir. Hatta gerekirse, gücüne, dostlarına ve parasına güvenerek zor kullanabilmelidir. Sokrates'in kimi zaman sofistlere, kimi zamanda söylev sanatına yönelik eleştirilerinin kökeninde de bu kandırma gücüne yönelik öfkesi yatar. "Dalkavukluk" kendisini, ruhun iyiliğine yarayan sanatlardan (siyaset sanatı gibi) birbirine benzetir, onların kılığına bürünür, benzediği bu şeylerin kendileriymiş gibi ortaya çıkar ona göre. Ama insanın en yüksek iyiliği ile uğraşmayıp, hoşla gidene yaparak, sanki insan için en değerli olan buymuş gibi, bu gerçeği haz tuzağına düşürerek aldatır. Söylevciliğin ruhla ilgisini ortaya koyarken, aslında ruh ve beden arasındaki ayrım ve hiyerarşiye dayanan ve yukarıdaki yarım kalan tartışmaya cevap üretmeye yarayacak bir çıkış yolu gösterir. Sokrates *Gorgias* diyalogunda ruh ve beden için uygun düşen iki sanat olduğunu söyler. Ruhla ilgili olan siyaset sanatıdır, bedenle ilgili olana ise tek bir isim vermez. Ancak onu da ikiye ayırır: Beden eğitimi ve hekimlik. Siyasetin beden eğitimine denk düşen kısmı Sokrates'e göre yargılama, hekimliğe denk düşen kısmı yasalardır. Söylevcilik üzerine düşüncelerini bu ayrımlar üzerinden şöyle açıklar:

"Beden ruhun kılavuzluğu altında olmasaydı da kendi kendini yönetseydi, ruh ahçılıkla hekimlik arasındaki ayrımı anlamasaydı, beden başına buyruk olsaydı, sadece kendine haz veren şeylerin ardından koşsaydı, Anaxagoras'ın senin de çok iyi bildiğin sözü ile bir 'Kaos' başlardı gene; ahçılık, sağlık, hekimlik, birbirlerinden ayırddilemeyecek gibi karışırırlardı. İşte söylevcilik üstüne ne düşündüğümü anlattım; ahçılığın bedenle ilgisi ne ise söylevciliğin ruhla ilgisi odur." (Platon, 1999: s. 67).

Platon ruhu ve bedeni, birini hesaplayan, düşünen, akli yan; ötekini düşünmeyen, sadece arzulayan, seven, acıkan, susayan, coşan, zevk almak isteyen yan olarak ikiye ayırır. Görünen yanları olan bedenleriyle insanlar; hazlarına, tutkularına karşılık gelen yanlarına hoş ve işe yarar gelen tüm şeylere "değer" yükleyebilirler. Ya da bedenleriyle görünmez olsalar, ahlâklı davranmak, adil olmak için hiçbir sebep bulamayabilirler. Oysa Platon'un görüşlerine bütünsel olarak bakıldığında sıradan

insanların bu tutumlarının yalnızca görünüşü kurtarmaya yarayacağı ortaya çıkar. *Devlet*'te bilgelik (tabiata uygun olarak kurulmuş bir devlet, akıllı olmasını kendisini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur - ki Platon'a göre bilgelik budur), yiğitlik, ölçü ve doğruluk olarak tanımlanan dört değer vardır. Aslında diyalogların hemen hepsinde erdem olarak tanımlanan bu dört nitelik, özellikle *Devlet*'te değer olarak adlandırılır. Bir değer olarak "ölçülülüğü" diğerlerinden ayıran Sokrates, onu, isteklere ve tutkulara vurulan bir çeşit dizgin olarak tanımlar. Bu değer diğerlerinden farkı, örneğin yiğitlik ve bilgeliğin toplumun yalnız bir parçasında bulunması ve bütün toplumu yiğit ve bilge kılmasıdır. Oysa bedeni en yakından ilgilendiren ölçü anlayışı, bütün topluma yayılır. Sokrates'in ifadesiyle yurttaşlar arasında ölçü, tam bir düzen kurar ve ona göre aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir, herkes aynı ahenge uyar. Bu uyuşmaya Sokrates "ölçü" der. Bu tanım homo mensura'nın yeni bir tanımını verir. Yasanın her şeyin ölçüsü olduğunu söyleyerek değiştirilen Protagoras'ın deyişi şimdi yeni bir anlama bürünüyor: İnsan (eğer isterse ve gerekli eğitimi alacak kadar şanslıysa) arzulayan yanının ölçüsüdür.

Eğitim burada daha önce de belirtildiği gibi önemli bir işlev görür. *Devlet*'in Altıncı Kitabı'nda Sokrates, en güzel değerlerle yüklü insanların kötü bir eğitime düşerlerse kötünün kötüsü olacaklarını söyler. Tüm insanlar için geçerli olan bu durum filozof için de geçerlidir. Filozof yaradılışının gelişe gelişe tüm değerlere ulaşabilmesi için kendine uygun eğitimi bulması gerekir. Eğitim aynı zamanda haz ve acılarla başa çıkmayı öğreten temel yöntemdir. Zihnin beden üzerindeki denetimini sağlar. Halkın -sıradan kişilerin "haz"da buldukları "iyi"yi, "düşünce"de arayan aydın kişileri yetiştirmeye yarar.\* Bu nedenle insan bedeni aracılığıyla "iyi"yi, "doğru"yu, "değerli"yi tanımlama çabasında olsa da Platon'a göre gerçek ve güvenilir bir dayanak noktası değildir bu. Yalnız maddi zenginlik ve değer peşinde koşmak

---

\* İyi'nin sıradan insan için ulaşılabilir olmayışını eleştiren Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*'nde Platon'un ilk doğru iç görüşünün, iyi kavramının mümkün arzu ve özlem nesnelere değerlendirilmesini ve derecelendirilmesini kullanıyor oluşu ile tanımlar. İyinin basitçe "insanların arzuladığı şey" anlamına gelebileceğine ilişkin doğru sonuç da ona göre buradan çıkar. Platon'un ulaştığı eleştiriye açık noktayı ve onu bu düşünceye götüren nedeni MacIntyre şöyle açıklar: "Platon'un ikinci doğru içgörüsü, bundan dolayı iyi'nin peşinden koşulmaya ve arzulanmaya değer olan şey olmak zorunda olduğudur; iyi, mümkün ve öne çıkan bir arzu nesnesidir. Fakat bundan dolayı iyi'nin transendental, bu -dünyanın- dışında nesnelere, Formlar arasında bulunmak zorunda olduğu ve bu yüzden de iyi'nin sıradan insanların bu hayatın gündelik işleri içinde kendi başlarına arayıp bulabilecekleri bir şey olmadığı Platon'un vardığı yanlış sonuçtur. İyi'nin bilgisi ya özel dinsel bir açıklama yoluyla iletilir (rahibe Diotima'nın Sokrates'e ilettiği gibi) ya da otorite sahibi öğretmenlerin ellerinde uzun intellektüel bir disiplin yoluyla kazanılır. (Devlette olduğu gibi.)" *Etik'in Kısa Tarihi*, Alasdair MacIntyre, çev. Hakkı- Solmaz zeylut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s.61.

değil, bedeni asıl amaç edinmiş olan aşırı sağlık kaygısı da Sokrates'e göre, insanın erdeme yükselmesine engeldir. Sıradan insanın sahip olmaktan haz duyduğu değerler, görünüşteki değerlerdir ve bedeni yakından ilgilendirir. "Mağaradan kurtulan adam" gelip geçici değerleri değil, yani altın zengini olmayı değil; kalıcı olan değerleri, yani akıl ve erdem zengini olmayı arzular. Çünkü Sokrates'e göre hayatın amacı sayılan, en değerli, en üstün şey, "iyi" denilen şeydir. Ancak denilebilir ki bedene sahip olduğu sürece ruhun görünüşteki değerlerin peşinden koşmaktan başka da çaresi yoktur. Sokrates *Phaidon* diyalogunda filozofların ölüm konusunda nasıl düşünmeleri gerektiğini açıklarken, tenin hakikate ulaşmada ortaya çıkardığı engeli şöyle açıklar:

"Evet, belki ölüm bizi amaca dosdoğru götüren yoldur, çünkü araştırmamızda ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış buldukça isteğimizin amacı olan şeyi, yani hakikati, hiçbir zaman elde edemeyeceğiz. Gerçekten tenimiz, kendisini beslemeğe mecbur olduğumuz için binlerce güçlülere sebep olur. Bundan başka ansızın çıkıp gelen hastalıklar hakikatin peşinden koşmamıza engeldir. Bu kadarla da kalmıyor: Ten bizi her neviden istekler, tutkular, korkular, kuruntularla, bin türlü saçmalıklarla doldurur, öyle ki haklı olarak denildiği gibi, bir an olsun onunla gerçekten düşünmek mümkün olmaz. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden değil de nereden geliyor? Bütün bunlar, mal ve para hırsından çıkıyor. Bizi mal ve para biriktirmeye zorlayan sebep ise, ihtiyaçlarının kölesi olduğumuz tendir." (Platon, 2002: s. 19–20).

Sokrates hem mal mülk edinme sevkine sebep olarak gördüğü, hem de bu isteklerin peşinden koşmak nedeniyle felsefe yapmaya engel olarak gördüğü teni, gerçeğe ulaşmanın da engeli olarak görür. Ona göre bir şeyi gerçek olarak bilmek isteyen kişi, tenden ayrılması gerektiğini, yalnız ruhla, nesnelere "kendiliklerinde" temaşa etmesi gerektiğini bilmelidir. Bu uslamlamanın doğal sonucu Sokrates'i şöyle bir ikiliğe götürür: Ya gerçek bilgi mümkün değildir ya da yalnız ölümden sonra elde edilebilir. Bunun nedeni tenden ayrılan ruhun ancak bu durumda kendi kendisiyle kalmasıdır. Başka bir ifadeyle, Ortaçağ dünyasına entelektüel bir malzeme sunan bu görüşün

özeti şöyledir: "Gerçekten saf olmayan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkânsızdır." (Platon, 2002: s. 21).

İdealar öğretisini tüm açıklığıyla sergilediği bu diyalogda Platon, ten ile birleşik halde olduğu sürece hakikatin bilgisinin olanaksızlığından söz ederken, bir de çok iyi bilinen bilginin anımsama olduğunu ifade eden görüşlerine yer verir. Ona göre iki şeyden biri zorunludur: İnsanlar ya kendinden gerçeklerin bilgisi ile doğmuşlardır ve yaşadıkları müddetçe onları muhafaza ederler ya da öğrenmek denilen şey hatırlamaktan başka bir şey değildir. Ten ile birleşik olduğu sürece ruh, nesnelere bir hapishanenin demirleri arasından görür gibi görürler, bu hapishane işlevi gören beden, değer kavrayışlarında da sıkı sıkıya bağlı oldukları zincirlerine tutsak eder onları. Zevkler, tutkular, üzüntü, korku ve acılar, ancak felsefenin kurtarıcılığı aracılığıyla ruhu gerçek bilgiye ve değerlere yöneltir. Ruh ve beden arasındaki biraradalığı sağlayan hazlar ve acılar, arzulayan özne fikrinin ve bu fikre dair ortaya konan ahlâk anlayışının bir ilk örneğini sunar. Sokrates görüşlerine şöyle devam eder:

"Her hazzın, her acının bir nevi çivisi var. Bununla ruhu tene çiviler, ruhu tene benzetir, onu tenin dediklerine göre nesnelere doğruluğuna inandırır. Ruh hükümlerinde tene uymasıyla, aynı hazlardan hoşlanmasıyla, sanırım, aynı eylemlerde bulunmak, aynı şekilde duymak zorunda kalacaktır. Bunun sonunda, Hades'e asla arınmış olarak varamayacaktır. Her zaman bıraktığı tene bulaşıktır. Bunun için bir başka tene girmekte gecikmez, bir tohum gibi atılır, orada kök salar. Bunun sonunda, tanrılık olanla, arınmış olanla yalın olanla ilgisi kalmaz." (Platon, 2002: s. 61).

Özetle değer araştırmasında da Platon'un hazlar ve acılar aracılığıyla teni ve tini birbirine çivileyen "insan doğası" fikri damgasını vurmuştur. Yukarıdaki alıntı ruh göçünün anlatımı değildir yalnızca, bu çalışma açısından önemli olan ruhun hükümlerinde tenin dediklerine uygun hareket eder hale gelmesindedir. *Yasalar*'ın Beşinci Kitabı'nda, insanın çilelere, korkulara, acılara ve üzüntülere karşı direnir savaştığı, kendini bıraktığı zaman ruhunu değersiz kıldığından söz edilir. Diğer

diyaloglarda ruhu bedeninin denetleyicisi ve kılavuzu olarak tanımlayan Platon, burada da hazların ve acıların ruh üzerindeki baskısından söz eder. Bedenin ruhtan değerli oluşunu anlatan şu alıntı Platon'un maddi zenginliğe yönelik tutumunu da anlatır:

“(…) Çünkü topraktan doğmuş olan hiçbir şey Olympos'takilerden daha değerli değildir, ama ruh konusunda başkaca düşünen, bu harika nimeti göz ardı ettiğini bilmiyor demektir. Biri haksız yoldan para kazanmaya can atarsa, ya da bu kazançtan utanç duymazsa, yine ruhunu armağanlarla nurlandırmamaktadır- bundan çok uzaktır-, çünkü ruhunun değerini ve güzelliğini birkaç altın parçasına satmış demektir: nitekim yeryüzündeki ve yeraltındaki bütün altınlar erdem bedeli olamaz.” (728a) (Platon, 2012: s.187).

Tanrı'ya en yakın olduğundan ruha verilen değerden sonra üçüncü sırada bedene verilen değer gelir. Platon, ne güzel, hızlı ya da iri bir beden ne de bunların tersi niteliklere sahip olan beden değerli olduğunu düşünür. Tüm bunların ortasını bulan, ölçülü nitelikler bedeni değerli kılar. Aynı ilke, aynı değer ölçüsü para ve mal sahibi olma konusunda da geçerlidir. İnsan ahlâklı olabilmek için daima ölçülülüğe davet edilir. Çünkü “doğası gereği” ölçüyü aşmaya yönelir. "İnsan doğası"nın bu çelişkisi, maddi değer kavrayışının Platon'da anlaşılır kılındığı yerdir.

### **1.3. Platon'da “Biriktiren İnsan”a Yönelik Tartışma: Temel Bir İlke Olarak Dokunulmaza Dokunmamak**

İnsanı zenginlik ve maddi değer peşinden koşmaya yönelten şeyin tenin istekleri uğruna ruhun köleleştirilmesi olarak nitelendiren Platon, daha önce belirtildiği gibi bu tutumu kişiyi erdemden uzaklaştıran bir kötülük olarak betimlemiştir. İnsanı hem iyi bir yurttaş hem de ahlâklı biri kılacak temel nitelikler, daima maddi çıkar ve zenginlik hırsının arz ettiği tehlikelere yönelik önlemler olarak sunulur. Aristoteles'ten önce Platon oldukça sınırlı şekilde paradan ve maddi kazançtan söz eder. Zenginlik daima erdemli davranışlar ve çok kez maddi değeri küçümseyici bir tavır üzerinden tanımlanır. Ölçülü olmak kaydıyla para kazanmak, yaşamın devamı açısından gerektiği ölçüde kabul edilir, fazlası aşağılanır. *Yasalar*'ın Beşinci

Kitabı'nda para ve mal sahibi olmanın aşırısının kentlerde ve kişilerde düşmanlık ve ayaklanmaya götüreceğini bildirir. Kadın ve çocuk ortaklığı konusundaki görüşlerinin temelinde, onlara bir gelecek hazırlama adı altında birikim duygusunu körükleyeceği yönündeki argüman yatar. *Yasalar*'da bir kez daha hiç kimsenin çocukları yüzünden onları ardında olabildiğince zengin bırakmak için para canlısı olmaması telkin edilir. Çünkü bu ne çocuklar için ne de kent için iyi değildir. Biriktirme duygusu hemen her zaman gelecekle ilgilidir. Geleceğe ilişkin olarak insanların çocuklarına bırakacakları miras adı altındaki varlık Platon'a göre şöyle olmalıdır: "Nitekim gençler için çevrelerine dalkavuk toplamayacak, ama zorunlu gereksinimlerden de yoksun bırakmayacak bir varlık, en uygunu ve en iyisidir; çünkü uyumlu ve elverişli olduğundan, tümüyle sıkıntısız bir yaşam sürmemizi sağlar. Öte yandan çocuklara altından çok ar duygusu bırakmak gerekir."(729a) (Platon, 2012: s. 189). Görüldüğü gibi yaşamın devamı için yeterli miktarda –ki bu kadar varlıktan yoksun olmak insanı zorunlu olarak köleliğe götürür- maddi zenginlik gereklidir. Ölçülü olmak kaydıyla para sahibi olmak Platon'da özgür olmanın bir aracı olması nedeniyle zorunludur. Ahlâkı ilgilendiren bir konu olmasının ötesinde Platon'da, aynı zamanda tıpkı hazlar ve acıların politik alanın sınırlarına çekilmesi gibi, para ile ilgili meseleler de yasa koyucunun sorumluluğuna verilmiştir. *Yasalar*'da açık bir biçimde hiç kimsenin kişisel olarak altın ya da gümüş para sahibi olamayacağı (742b), günlük alışverişlerde yalnızca içerde geçerli olup, başkaları arasında değeri olmayan madeni paraya sahip olunması gerektiğinden bahsedilir. Askeri seferler gibi dış işler için ise, ortak para kullananlar, dışarıdan getirdikleri parayı da değeri kadar yerli parayla değiştirip devlete bırakmalıdır. Kişisel zenginliğin sınırlarından, yabancıların pazar yerinde değiş tokuşu ne şekilde yapacağına kadar(850a), para konusunda kurallar kati şekilde belirlenmiştir ve tüm önlemler kişisel zenginliği önlemek içindir. Çünkü Platon'a göre, hem zengin olup hem de erdemli olmak mümkün değildir.(742e) Varlığıyla da yokluğuyla da ahlâkı ilgilendiren maddi zenginlik ya da en kestirme adıyla para ya da mal sahibi olmak, politik alana şöyle bir ilke ile giriş yapar: Dokunulmaza dokunmamak.

*Yasalar*'ın On Birinci Kitabı'nda insanlar arasındaki karşılıklı anlaşmalar konusunda görüşlerini ortaya koyan Platon, çiğnenmesi kişi onuruna zarar veren ilkelerden bahseder. Dokunulmaza dokunmamayı salık veren ilke şöyle basit bir



kuralı açıklayan düşüncelerin peşinden gelir. Platon basit bir kural koymayı önerir: “Hiç kimse benden izin almadıkça, elden geldiğince benim malıma dokunamaz, en küçük parçasını dahi yerinden kımıldatamaz; aklım başımda ise, ben de başkalarının malına karşı aynı şekilde davranmalıyım.” Bu konuda ilk örnek olarak kendi ataları arasında bulunmayan birinin kendisi ve ailesi için sakladığı gömüyü ele alır. Böyle bir şey bulmak için ne Tanrılara yalvaracağını ne de bulursa yerinden çıkaracağını; toprakta saklı olan gömüyü almasını bir biçimde salık verecek sözde bilicilere de danışmayacağını bildirir. Platon şu sözlerle devam eder: “Servet kazanmak için bunu alsam, almamakla saygınlık bakımından ruh erdemi ve adaletinden sağlayacağım yarar kadar kazançlı çıkmazdım; buna dokunmamakla, ruhumdaki adaleti zenginliğe tercih ederek servet yerine varlığımın daha değerli parçası için daha üstün bir kazanç elde etmiş olurum. ‘Dokunulmaza dokunmamak’ ilkesi pek çok duruma uyabilir bunlardan biri de budur.” (913b) (Platon, 2012: s. 421).

Görüldüğü gibi Platon maddi zenginliği, ruhun zenginliğinin gerisinde bir yerlerde, ahlâkı güvence altında tutacak ilkelerin yardımıyla korumaya çalışmaktadır. Bu da maddi olanın tümüyle göz ardı edilmediğini, her türlü tehlikeye rağmen ondan vazgeçilmediğini gösteren bir düşünce olarak savunulabilir. Platon sahtekârlıktan bahsetmesinin peşi sıra ticaretten bahsederek de maddi olanın ahlâkla olan ilişkisinin nasıl bir ince mesele olduğunu göstermeye çalışır. Perakende ticaret konusunda tümüyle öğütlerinden oluşan görüşlerini sıralar. Paranın bir değer ölçüsü olarak iş görüşü ilk kez erdemle nasıl bir ilgisi olduğu açısından ele alınır. Platon devam eder:

“Her devlette perakende ticaret doğal olarak zarar verme amacıyla değil, tam tersi bir amaçla yapılmaktadır. Nitekim oranlı ve eşit olmayan türlü türlü malı oranlı ve eşit kılan insanın nasıl olur da iyiliği dokunmaz? Burada paranın güçlü bir etkisi olduğunu, toptancı tüccarın da bunun için iş yaptığını söylememiz gerekiyor. Ücretli işçilerin, hancıların ve kimi aşağılık kimi saygın öteki iş sahiplerinin işlevi de budur: yani her türlü gereksinimi karşılamak ve mallar arasında eşitliği sağlamak. O halde bu işin güzel ve saygın görünmemesinin nedeni nedir? Neden kötü gözle bakılıyor? Ticaretin tümünü değilse bile, bazı kollarını yasayla düzeltmek için bu nedenleri görelim. Bana öyle geliyor ki, bu kolay bir iş değil, az

bir erdem de gerektirmiyor.” (918b-c) (Platon, 2012: s. 427–428).

Platon bu sorunun cevabı olarak, insanların pek azının, birtakım gereksinimler ve arzular karşısında ölçülü kalmayı başarabildiğini, çok para kazanma fırsatı çıktığında kendini tutabildiğini, ölçülü kazancı çok kazanca tercih edebildiğini söyler. Yani birikim hırsı adaleti zedeler, ölçüyü bozar. Bu da ticaretin karalanmasına neden olmuştur. Başka bir ifade ile ahlâkın garantisi, biriktirme arzusunun köreltilmesidir demek yanlış olmayacaktır. Ancak yinelemek gerekir ki ölçülü olmak kaydıyla- ki bu yaşamak için yeteri kadarını edinmektir- kazanmak Platon’ın savunduğu bir görüştür. Ölçü ile ilgisi açısından kazanç, bir başka yerde daha konu edilmektedir. Kazanç üzerine düşüncelerin ortaya konulduğu *Hipparkhos* diyalogu, maddi değer anlayışının ölçü fikri ile ilgisini özetlemek için yeterli zemini sunmaktadır.

Platon, *Hipparkhos*'ta kazanç düşkünlüğünün ne olduğunu, kazanç düşkünlü denilen kişilerin kimler olduğunu sorar. Araştırmasının sonunda bir şeyi değerli görmenin, onu kazançlı görmek anlamına geldiğini ifade eder. Ona göre hiç kimse değersiz saydığı bir şeyden kazanç bekliyor olamaz, ancak değerini bilmedikleri bir şeyi değerli sayabilir. Maddi değer kavrayışına dair ipuçları onun Dost ile Sokrates arasında kazanç üzerine geçen şu diyalog kesitinde bulunabilir:

"Sokrates- Peki şimdi şunu sorayım sana: Yarım altın verip iki kat ağırlığında gümüş alırsan bu bir kazanç mı olur bir kayıp mı?

Dost- Kayıp tabii Sokrates! Harcadığım şey elde ettiğimden on iki kat daha değerlidir.

Sokrates- Yine de elde ettiğin daha değerli ama. İki kat, yarımından daha çok değil midir?

Dost- Değerce değildir: Biri altın, biri gümüş.

Sokrates- Demek ki kazanca bir başka özelliği, değeri katmamız gerekiyor. Gümüş çok da olsa altın değerinde değildir, altın az da olsa daha değerlidir diyorsun.

Dost- Diyorum tabii, öyledir.

Sokrates- Öyleyse, değer, alınan şeyin azlığına, çokluğuna bakmadan kazanç getirir ve kazançta değersiz yeri yoktur.

Dost- Evet.

Sokrates- Peki, sence değer, elde edilmeye değer bir şey değil midir?

Dost- Öyledir tabii.

Sokrates- Elde edilmeye değer şey yararlı mıdır, yararsız mı?

Dost- Yararlıdır.

Sokrates- Yararlı olan şey, iyi bir şey değil midir?

Dost- İyi bir şeydir.

Sokrates- Öyleyse, ey değerliler değerlisi dost, kazanç getiren bir şeyin iyi bir şey olduğunda üçüncü ya da dördüncü kezdir anlamış bulunuyoruz." (Platon, 1999: s. 287).

Burada "iyi"nin yeni bir tanımıyla karşılaşılmaktadır: "İyi" kazanç getiren şeydir aynı zamanda. İyinin fayda sağlayan şey olduğunu söylemekle aynı anlamdadır bu. Değerli olan burada maddi olan üzerinden tanımlanmaktadır. Ölçü kavrayışına, "iki kat"ın, ölçü anlamında "yarım"dan çok daha değerli olduğunu söylemenin üzerine yükselen bir ek düşünce üretir: Değerin niteliksel boyutu. Altın ve gümüş nicelikçe ne durumda olurlarsa olsunlar nitelikçe kıyaslanamadıklarından, değer bakımından kıyaslanamazdılar. Değişim değeri- kullanım değerinin "soyut emek" kavrayışına dayanan modern ayırımının çok uzağında bir değer tanımı ile karşılaştığımız Platon'un bu düşünceleri, bize Marx'ın kendisini övgüyle andığı Aristoteles'in düşünce çizgisine uzanmanın olanaklı olduğu perspektifi sağlamaktadır.

#### **1.4. Aristoteles'in Adalet Kavrayışı Üzerinden Maddi Değer'in Tanımı**

Marx *Kapital*'in Birinci Cildi'nde Aristoteles'in altı ayrı yerde adını anar. Bunların hepsi Aristoteles'in özellikle *Politika*'sından yapılmış doğrudan atıflardır. "Değerin Eşdeğer Biçiminin Analizi" adlı bölümde Marx, eşdeğer biçimin dört özelliğini sıralar. Bunlardan ilki herhangi bir metanın değişilebilir olduğunu ifade eder. İkinci özellik, somut emeğin, kendi karşıtının, yani soyut insan emeğinin ortaya çıkış biçimi halini; üçüncüsü ise, bireylerin özel emeklerinin, karşıtlarının biçimini, yani doğrudan doğruya toplumsal emeğin biçimini almasıdır. Marx bu dört özellikten sonuncusunu, düşüncede de olsa, toplum, doğa gibi birçok biçimi, bunlar arasında da

değer biçimini ilk kez tahlil ettiğini belirttiği "büyük düşünür"ün, kendi ifadesiyle "Antikçağ'ın en büyük düşünürü" olan Aristoteles'in görüşleriyle özetlemektedir. Marx'a göre Aristoteles'in sözü edilen görüşleri, bir metanın değerinin, gelişigüzel alınan bir başka meta ile ifadesi olduğunu açıkça söylemektedir. Çünkü Aristoteles açık bir biçimde "5 yatağın 1 ev ve 5 yatağın aynı zamanda şu kadar para" ettiğini ve bu ifadelerin ikisinin birbirinden ayırdedilemeyeceğini ifade etmektedir. İşte bu değer ilişkisini ortaya koymuş olması, böyle bir eşitleme olmaksızın değişimin mümkün olmadığını düşünmüş olması, onun Marx tarafından "çağının çığır açıcı büyük filozofu" olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Ancak Marx, Aristoteles'in bu noktada durduğunu, birbirlerinden bu kadar farklı şeylerin, aynı ölçü ile ölçülebilir olmasının olanaksız olduğunu ifade eder. Bunun ancak pratik amaçlar için geçici bir çare olabileceğinden söz etmesinin gerçek nedeninin ne olduğunu sorgular. Ona göre, Aristoteles'i metanın tahlilinin devamından alıkoyan şey, onun değer kavramından yoksun olmasıdır. Marx, Aristoteles üzerine görüşlerine *Kapital*'in 1.1.3. kesiminde şöyle devam etmektedir:

"Bununla birlikte Aristoteles'in metalara değer atfetmenin, aslında, her emeği eşit insan emeği olarak ve bunun sonucunda eşit nitelikte emek olarak ifade etmenin bir biçimi olduğunu farketmekten alıkoyan önemli bir gerçek vardı. Bunun doğal temeli, Yunan toplumu kölelik üzerine kurulduğu için, insanların ve onların emek güçlerinin eşitsizliydi. Değer ifadesinin sırrı, yani her tür emeğin gerçek anlamda insan emeği oldukları için eşit ve eşdeğer bulunmaları, insanların eşitliği düşüncesi, halkın önyargıları arasına yerleşmedikçe çözümlenemez. Bu ancak, emek ürününün büyük kütesinin meta biçimini aldığı ve bunun sonucu olarak da, metaların, insanla insan arasında, meta sahipleri arasında egemen ilişki halini aldığı bir toplumda olanaklıdır. Yalnızca metaların değeri ifadesinde bir eşitlik ilişkisi bulmuş olması bile, Aristoteles'in dehasının büyüklüğünü göstermektedir. Bu eşitliğin temelinde 'gerçekte' ne olduğunu ortaya çıkarmaktan onu alıkoyan tek şey, içinde yaşadığı toplumun özel koşullarıdır." (Marx, 2004: s. 70–71).

Bu alıntıda görüldüğü üzere Marx'ın büyük bir saygıyla Aristoteles'ten söz etmesinin

nedeni, değişimi olanaklı kılmak için bir eşitliğin farz edilmesinin zorunluluğunu ifade etmiş olmasıdır. Dolayısıyla eşitlik ve eşitsizlik, başka bir ifadeyle, bir önceki bölümün ana konusu olan ölçülebilirlik, burada esas araştırma konusu olarak belirlenebilir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtında adaletsiz kişiyi tanımlarken onu "eşitliği gözetmeyen kişi" olarak tarif eder. (s.95) Ona göre adaletsizlik eşitsizlik ise adil olan eşitlik olacaktır ve bu bir temellendirilmeye gerek duymadan herkesin hem fikir olduğu temel bir tanım gibidir. Bu görüşlerini ifade ettiği satırlarda Aristoteles, yukarıda Marx'ın insanlar arasında eşitsizliği vurguladığı açıklamalarda tanımlanan toplumsal kavrayışı dile getirir. Hatta Aristoteles, eşitliğe "şeyler" açısından da bir açıklama getirir. Adil olanın adil olanda zorunlu olarak bulunan dört unsurundan şöyle söz eder: "Nitekim adil olanın söz konusu olduğu kişiler ikidir, şeyler de ikidir. Kişilerde de şeylerde de aynı eşitlik olacaktır, kişilerin birbirlerine göre durumu nasılsa, şeylerin durumu da öyle olacaktır; eğer kişiler eşit değilse, eşit şeylere de sahip olamayacaklardır." (Aristoteles, 2007: s. 95–96). İnsanlar arasındaki eşitsizliği, şeylere sahip olma bakımından şeylerle ilişkiyle kıyaslayan Aristoteles, eşit kişilerin eşit olmayan şeylere ya da eşit olmayanların eşit şeylere sahip olmaları durumunda ortaya çatışma ve suçlamaların çıkacağından söz etmektedir.\* "Değere uygun yararlanma" ile paylaştırmadaki adil olanın bir değere uygun olması gerektiğini ifade etmektedir. Herkesin aynı şeye değer dememesi, "demokrasi yanlılarının özgürlüğe, oligarşi yanlılarının zenginliğe, aristokrasi yanlılarının ise erdeme değer demesi" onun "hak"kı bir tür orantı olarak tanımlamasına neden olmaktadır. Aristoteles'e göre iki çeşit eşitlik vardır. Bunlardan biri sayısal denkliğe, diğeri değerce denkliğe dayanır. Aristoteles büyüklük ya da nicelik bakımından eşit ve aynı olanı anlatmak için "sayısal eşit", değerce eşit olan içinse "orantılı eşit" ifadelerini kullanır. Adil olanın yeni tanımı böylece "orta olan" olarak tanımlanmakta olan orantı fikrine dayanır. Sayısal ve orantılı eşit Aristoteles için aşığıdaki anlamlara gelir:

---

\*Aynı zamanda bir başka yapıtında Aristoteles çatışma üzerine ve çatışmanın siyasi karakteri üzerine şunları söyler: "Her iki taraf için de olası olmayan bir şeye iştah duyulduğunda çatışma çıkar. Oysa uzlaşan kişiler çatışmaz. Yönetme ve yönetilme ile ilgili olarak aynı tercih ortaya çıktığında, yani her ikisi birden değil, yalnızca biri ve aynı kişi için tercih ortaya çıktığında uzlaşma olur. Uzlaşma siyasi bir dostluktur." *Eudemos'a Etik*, 1241a–35–30 s.191.

“Örneğin, sayısal olarak üçle iki arasındaki fark, ikiyle bir arasındaki farkla aynıdır; onun için, bu farkların tutarları sayısal olarak eşittir. Fakat dördün ikiyle ilişkisi; ikinin birle ilişkisine orantılı olarak eşittir; iki dördün ne kadarıysa, bir de ikinin tam o kadarı, yani yarısıdır. Fakat insanlar, mutlak adaletin değere göre orantılı adalet olduğu üstünde anlaşmakla birlikte, önce de söylendiği gibi, değer üstünde anlaşmazlığa düşüyorlar. Bir grup insanlar herhangi bir bakımdan eşit iseler, onların her bakımdan eşit olduğuna inanıyor; başkaları da bir bakımdan eşit iseler, her bakımdan kendilerine ayrıcalık tanınması gerektiğini iddia ediyorlar.” (Aristoteles, 2012: s. 142).

Aristoteles anayasaların da yukarıda açıklanan nedenlerden hareketle çeşitlilik gösterdiğini ifade etmektedir. Halkın ve azınlığın, yani demokratik ve oligarşik. Siyasal anlamda bu anlama gelen oran fikri, adil değerlendirmenin sağlanması konusunda ekonomik bir ölçü gibi de iş görmektedir. Aristoteles’in fikirlerini tüm modern iktisat için oldukça önemli kılan da daha önce de belirtildiği gibi ekonomik olana hak ve adaleti kattığı orantı anlayışıdır.

Aristoteles orantıyı yalnızca birimlerden oluşan sayıların bir özelliği olarak görmez. Oranlamada oranların eşitliğini ve en az dört şeyin söz konusu olduğunu ifade eder. Buna göre “a”nın “b” ile ilişkisi nasılsa, “c”nin “d” ile ilişkisi öyle olacaktır. Adaletli oranlama bu şekilde “a”nın “c” ile “b”nin “d” ile ilişkisinin aynılığını sağlar. Başka bir ifade ile bu şekilde ilişki içine sokulması Aristoteles’e göre “hak”kı oluşturur ve orta olan bu adil olan, adaletsizlik ise bu orana aykırı olandır. Bu orantının piyasadaki karşılığı, Aristoteles’in ünlü mimar ve ayakkabıcı karşılaştırmasıdır. Paranın ortaya çıkışını, piyasa açısından anlamını, kişilerin karşılaşmasının “şey”lerin karşılaşmasına ne anlamda karşılık geldiğini Aristoteles şöyle anlatmaktadır:

“Örneğin a bir mimar, b bir ayakkabıcı, c bir ev, d ise bir ayakkabı olsun. O zaman mimarın ayakkabıcıdan onun yaptığını alması, ona da kendininkini vermesi gerekir. Şimdi eğer ilkin oranlamaya göre eşit olan bu oranlama yapılırsa, sonra da buna karşılık verilirse, o zaman

söylediğimiz olur. Yoksa eşitlik sağlanmaz, ilişkileri de devam etmez. (...) Nitekim iki doktorun bir araya gelmesiyle biraradalık olmaz, bir doktor ile bir çiftçi, ya da tamamen farklı ve eşit olmayanlar biraraya gelirlirse bu olur; ama bunların eşitlenmesi gerekir. Bunun için değiş tokuşu yapılan her şeyin belli bir şekilde karşılaştırılabilir olması gerekir. Para da bu yüzden ortaya çıkmıştır ve o bir anlamda ortayı buluyor (aracı oluyor); çünkü her şeyi ölçer, dolayısıyla aşırılığı ve eksikliği de ölçer, yani bir eve ya da besin maddesine kaç ayakkabının eşit olduğunu ölçer. Demek ki mimar ile ayakkabıcı arasında nasıl bir ilgi varsa, şu kadar ayakkabı ile bir ev ya da besin maddesi arasında öyle bir ilişki vardır.” (Aristoteles, 2007: s. 100–101).

Aristoteles’e göre değiş tokuşun ve bir araya gelmenin temeli bu şekilde tanımlanır. Ancak her şeyin tek bir ölçü ile ölçülmesi gerektiğini ifade ederek, Antik Yunan’ın “ölçü” anlayışına yeni bir soluk getirmiş de olsa, Aristoteles’i asıl önemli kılanın her şeyi bir arada tutan şeyi, her şeyin kendisiyle ölçüleceği şeyin “ihtiyaç”\* olduğunu belirtmesi olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü insanın, Aristoteles’e göre hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ya da ihtiyaçlarının birbirinden farklı olmaması durumunda değiş tokuşun olması mümkün değildir. Değiş tokuşun kaynağı ihtiyaçtır ve bir ihtiyacın giderilmesi için yapılan değiş tokuşta kullanılmak üzere, uyuşum yoluyla kullanılan araç paradır.

Aristoteles’in ihtiyacın değiş tokuşunda kullanılmak üzere geliştirilen paranın

---

\* Aristoteles, ihtiyaçları zengin ve yoksul insanları karşılaştırarak tanımlar. (Retorik 1.10.) Zenginler de yoksullar da Aristoteles’e göre aslında yoksullardır. Çünkü *Retorik*’te ifade ettiği gibi, yoksul insanlar ihtiyacı olanları, zengin insanlar da her zaman daha fazlasını isterler. *Buridan’a Göre Değer ve Ekonomik Ölçüt* yapıtta mübadele ürünleri konusunda, sadece yoksulların geçinme gereksinimlerini değil, aynı zamanda zenginlerin lüks ihtiyacının bir ölçüt olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Bu çalışma açısından büyük önem taşıyan “ölçü” kavrayışının Aristotelesçi anlamı sözü edilen yapıtta şu şekilde özetlenir: “Sayısal eşitlik açısından sadece bir tane ölçüt olduğu söylenmiştir. Ölçüt; yinelenerek ölçülen nesneyi dengelediğinde uyum miktarının ölçütüdür ve ağırlık onsla, şarap kuartla, kumaş arşınla ölçülür. Aristoteles bu konu hakkında *Metafizik*’in Onuncu Kitabı’nda ölçütün ölçülen nesneyle algısal, kuramsal ya da bunlara benzer bir şekilde aynı türde ve bölünemez olduğunu söylemiştir. (Metafizik, X.) Oran benzerliği açısından bir diğer ölçüt, hareketi uzaklık ya da zamanla ölçme şeklimizdir. Eğer a hareketi b zamanda ve c hareketi d zamanda gerçekleşiyorsa şu sonucu çıkarırız: a’nın b’ye oranı c’nin d’ye oranıdır. Böylelikle orantı şu pozisyona dönüşür: a, c ile oranlı ise; b de d ile oranlıdır, fakat b süresi d’nin iki katıdır, bundan dolayı a hareketi c hareketinin iki katıdır ve aynı örnek hareket uzaklıkla ölçüldüğünde de kullanılabilir. Yani bu sebeple, insan oran benzerliğine göre ticarete ölçü aletlerine ihtiyaç duyar, sayısal eşitlikten dolayı değil. Bir şeyin değerinin fazlalığı ya da azlığı, bizim ona ne kadar ihtiyaç duyduğumuza göre değişir. Buna rağmen sayısal eşitliğe göre, ticarete bir ürünün değeri o ürünün değeriyle, ihtiyaç ihtiyaçla, zaman zamanla ve hareket hareketle ölçülür. Örneğin bir kuart şarabın değerini biliyorsa, yineleme sayesinde, bir fiçinin değerini bilebiliriz, o halde belli ihtiyaçların ortak yönlerini ölçebiliriz.” (s.280–281.)

uylaşım yoluyla ortaya çıktığını belirtmiş olması, ona kendinde bir amaç, tinsel bir güç atfetmediğini gösterir. Yani Aristoteles'e göre insan, onu değiştirmek ya da işe yaramaz hale getirmek gücüne sahiptir. Ancak para, gelecek ihtiyacı sağlama konusunda insanın elinde güvence sağlayan bir güç gibi durur. Bir arada olmayı sağlayan karşılıklı ihtiyaçlar, karşılık verme ilişkisi içinde, kabule dayanan belirli tek ölçü yani para ile oranlanır. Aristoteles bir kez daha değiş tokuşun olanağını ihtiyaç zemininde açıklamaktadır:

“İhtiyacın –sanki tek bir şey imişcesine- insanları bir arada tuttuğunu şu da gösteriyor: Eğer iki kişi karşılıklı olarak birbirlerine – ya da biri diğerine- ihtiyaç duymazsa, değiş-tokuş yapmazlar. Örneğin sahip olmadığı bir şeye, söz gelişi şaraba, ihtiyaç duyulan, ihtiyaç duyduğu bu şeye karşılık buğday vererek ihtiyacını gidermek isterse o zaman bunun eşitlenmesi gerekir. Para gelecekteki değiş-tokuşlar için bir güvence gibidir: Eğer şimdi bir şeye ihtiyacı yoksa ihtiyacı olduğu zaman onu edinebileceği konusunda bir güvence; çünkü bu parayı taşıyanın bunu almasının olanaklı olması gerekir.” (Aristoteles, 2007: s. 101).

Aristoteles devam eden görüşlerinde paranın da başına aynı şeyin gelebileceğinden söz eder. Çünkü ona göre, genellikle sabit kalıyor da olsa para her zaman aynı güce sahip değildir. Bu değişkenlik, yönetim biçimleri arasındaki kaymalara da sebep olur. Aristoteles bu değişkenliğin oligarşilerde ve siyasal yönetimlerde, yurttaşlık için aranan mülkiyet koşullarının belirlenmesinde gözardı edilemeyecek bir husus olduğunu belirtmiştir. Tedavüldeki paranın artmasına rağmen, tutarının aynı kalması konusunda Aristoteles bazı önlemler alınmasını salık verir:

“Bunun en iyi çaresi, paradaki artışın ışığında vergilendirilebilir serveti yeniden değerlendirmek, öylelikle yeni toplamı eskisine oranlamaktır. Bazı şehirlerde bu iş her yıl, daha büyüklerinde ise üç ya da beş yılda bir yapılır. Bulunan yeni değerın yurttaşlık koşullarının saptandığı zamankinden çok daha büyük yahut çok daha küçük olduğu görülürse, aranan ölçülerin artırılması ya da azaltılması ya da gereği olmalıdır; değer yükselmişse, yükselmeyele orantılı olarak bunlar da artırılır,



düşmüşse, düşmeyle orantılı olarak bunlar da azaltılır. Oligarşilerde ve siyasal yönetimlerde durum böyle karşılanmaz ve ayarlama yapılmazsa, değer düşünce, değişim siyasal yönetimden oligarşiye, oligarşiden erk grubu olan egemenliğe doğru olmak eğilimindedir; yükselinceyse, siyasal yönetim demokrasiye, oligarşi de siyasal yönetime ya da demokrasiye dönüşecektir.” (Aristoteles, 2012: s. 158).

Paranın değerinin mutlak ve değişmez bir ölçü gibi ele alınamayacağını ve buna bağlı olarak yönetim şekillerindeki kaymalardan söz ediyor olması, Aristoteles’i çağının önüne geçiren görüşlerinden diğerleridir. Paranın kendinde değeri konusundaki görüşlerine birçok ayrı yerde rastlanmaktadır.\*

*Politika*’da Aristoteles, paranın uyuşma dayanan öteki kullanımların yanı sıra, doğadan kök almadığı için yapay bir iğretlik olduğu yönündeki düşüncelerini ortaya koyar. Onun servet biriktirme ve para kazanma arasındaki ünlü ayrımı, paranın yukarıda belirtilen özelliği üzerinden açıklanır: “Bir para sistemini kullananlar, onu değiştirmeye karar verirlerse, basılı paranın değeri kalmaz ve artık yaşamın gereksinmelerini sağlamaya yaramaz.” (Aristoteles, 2012: s. 21). Oldukça naif de olsa, Aristoteles, paranın değerinin bu değişiminde, bol parası olan bir adamın yeterince yiyecek bulamadığı birçok durumların görülebileceğinden söz eder. Aristoteles bu konudaki görüşlerine şöyle devam etmektedir: “Bolluğu bile sizin açlıktan ölmemenizi sağlayamayan servet, ne gülünç bir zenginliktir ama! Bu Midas hakkında anlatılan öyküye benzer: Hani dualarının uygunsuz açgözlülüğünden ötürü, önüne konan her şey altına dönüşüyormuş. Onun için biz serveti ve para kazanmayı

---

\*Son yıllarda ekonomik düşünmenin boyutlarını belirlemeye yardımcı olan inanışların en köklü ve kalıcı olanı; paranın, işlevini doğru bir şekilde yerine getirebilmesi için, kendi içinde değer arz eden bir materyal içermesi gerektiği ilkesidir. Bu görüş yüzyıllardır revaçta olan parasal düşüncenin esas unsurudur ve geçmişte baktığımızda ekonomi yazarları arasında buna zıt fikirlerin örnekleriyle nadiren karşılaştığımızı ifade eden *Aristotle, Schumpeter and Metallist Tradition* adlı yapıtta, para ve kıymetli metaller arasında bir bağ olması gerektiği fikrinin, neredeyse ticaret çağı ve ortaçağın bütün yazarlarında hâkim olduğunu söyler. Schumpeter’e göre Aristoteles, temel savı "para, yararlı ve mali işlevinden bağımsız olarak ticaret değeri olan bir nesne olmalıdır" olan "Paranın Mentalist Teorisi"ni ortaya atmıştır. Platon gibi Aristoteles’in de uluslararası paranın geniş ölçekte kabul görmesi için doğası gereği değerli olması gerekliliğini görmüş olması muhtemeldir. Fakat mentalizmin bu türü ne bütünüyle yerel ticarete ne de paraya uyarlanabilir. Sözü edilen yapıtta Aristoteles'in esasen non-metalist oluşunu kanıtlayan nihai faktör, onun değer teorisidir: "Değere yönelik bu yaklaşım, daha önce bahsettiğimiz teleolojik önemden ileri gelir. Diğer bir deyişle, paranın değeri ve statüsü, kullanılan materyalin doğal özelliklerinden değil, bir ticaret aracı olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Non-metalizm Aristoteles'in değer teorisine doğrudan bağdaşan bir parasal görüştür, oysaki paranın değeri ve ham maddesinin özellikleri arasında gerekli ve evrensel bir bağ olduğunu iddia etmek buna bağlı sorunları artırır." (bkz. Aristotle, Schumpeter and Metallist Tradition, s.613.)

ayrı ayrı tanımlamaya çalışıyoruz.” (Aristoteles, 2012: s. 21). Aristoteles bu ayrımı yaparak bir yanda, doğaya uygun olan, ev yönetiminin sınırları içerisine giren ve üretken olan gerçek serveti tanımlar. Ticaretin sınırları içine giren, tam olarak mal üretici olmayan ve doğada yeri olmayan bir diğerini ise “para kazanma (sanatı)” olarak tanımlar. Aristoteles basılı paranın hem alışverişte izlenen amaç hem de alışverişin aracı olduğu ikinci para kazanma türünde, elde edilecek zenginliklerin sınırı olmadığından söz eder. Aristoteles’in karşı çıktığı kazanç türü, tıpkı bir önceki kısımda Platon’un sözünü ettiği gibi, ihtiyaçların karşılanması için kazanma ile birikim hırsı ile kazanma arasındaki ayırmada görülen ikinci türdür.

Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm* adlı ünlü çalışmasında, “Toplumlar ve Ekonomik Sistemler” üzerine görüşlerini ortaya koyduğu bölümde ev ekonomisi ve para kazanma arasında, Aristoteles’in yaptığı bu ayrımı, tıpkı Marx gibi büyük bir saygı ile atıf yapar. Polanyi “karşılıklılık” ve “yeniden dağıtım” olarak adlandırdığı ve ilkel kabilelere dek geri götürdüğü iki ekonomik davranış ilkesine “ev idaresi” denilen; tarihte büyük rol oynamış olan ve insanın kendi kullanımı için yaptığı üretimi içeren üçüncü bir ilke ekler. Ona göre etnografya kayıtlarına bakıldığında, bir kişinin ya da grubun kullanımı için üretimin, karşılıklılık ya da yeniden dağıtımdan daha eskiye gittiğini varsaymak için bir neden yoktur. Kendisi için ya da ailesi için yiyecek arayan ya da avlanan “bireyci vahşi tip” hiç varolmamıştır. Polanyi, gerçekte ailenin ihtiyaçlarını karşılamamanın, ancak tarımın ileri bir düzeye ulaşmasından sonra ekonomik yaşamın bir özelliği durumuna geldiğini belirtir. Bununla birlikte, bu kazanç dürtüsü ya da piyasa kurumuyla ilgili olmayan, kapalı bir grup içerisinde biçimlenen bir durumdur ona göre. Aristoteles’in iki bin küsur yıl önce genel kabul olarak kabul ettirmeye çalıştığı bu durumu Polanyi, onun dehasını överek şöyle açıklamaktadır:

“Şimdi, dünya çapında bir piyasa ekonomisinin giderek alçalmakta olan zirvesinden geriye baktığımızda, Politika’sının giriş bölümünde ev idaresi ile para kazanma arasında yaptığı ünlü ayrımın, sosyal bilimlerin alanında yapılan gelmiş geçmiş kehanetlerin herhalde en önemlisi olduğunu görebiliyoruz. Bu konuda elimizde bulunan çözümlerimizin en iyisinin bu olduğu kuşkusuz. Aristo ev idaresinin özünü, kazanç için

üretim karşı kullanım için üretimin oluşturduğunu vurguluyor; ama piyasa için yan üretimin, satılan malın nasıl olsa geçim dürtüsüyle üretildiği durumlarda, evin kendine yeterliliğini bozmayacağını öne sürüyor, ‘artan ürünün satılması ev idaresinin temelini sarsmaz’ diyor. Kazancın piyasa için üretime özgü bir dürtü olduğunu ve para unsurunun bir yenilik oluşturduğunu, gene de piyasa ve para genelde kendini yeterliliğini koruyan ev ekonomisi içinde ikinci planda kaldıkları sürece, kullanım için üretim ilkesinin geçerli olabileceğini, yalnızca Aristo gibi bir sağduyu dehası görebilirdi.” (Polanyi, 2006: s. 98).

Polanyi, Aristoteles’in yaptığı bu ayrımın onun dehasını gösterdiğini ve sosyal bilimler için anlamını bu şekilde açıklar. Devam eden görüşlerinde Aristoteles’in bu başarısına rağmen onun, iş bölümünün sonuçlarını ve bu sonuçların piyasalar ve parayla ilişkisini açıkça görememiş olduğunu ifade eder.\* Yine de o, Aristoteles’in, para kazanma uğraşının insani sonuçlarını göstermesinden ötürü önemini vurgular. Kısaca Aristoteles, Polanyi’nin de ifade ettiği gibi, kullanım ve kazanç ilkeleri arasındaki farkın yepyeni bir uygarlık için nasıl bir belirleyici olduğunu anlatmanın tarihsel ayağıdır. Kazanç için üretim ilkesini, sınırsızlığı ve insan doğasına aykırılığı nedeniyle reddeden Aristoteles, Polanyi’ye göre çok önemli bir noktaya, sosyal ilişkilerden bağımsız ekonomik ilişkilerin olamayacağını işaret etmektedir. Gerçekten de Aristoteles’in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* adlı yapıtlarında ekonomik ilişkilerin meşruluğu insani ilişkiler üzerinden tanımlanmakta ve bu ilişkilerle içiçe geçmiş bulunmaktadır. Etik üzerine görüşlerini ortaya koyduğu eserlerinde "para"dan ve insanca olan ekonomik ilişkilerden söz etmesi, ekonomik alanın insan yaşamının olağan bir parçası olduğunun göstergesidir. Aynı nedenden ötürüdür ki, "değer" ifadesi, Aristoteles için bir anlamıyla niceliksel bir ölçüyü tarif eden bir araç olarak "para" için kullanılırken bir yandan da toplumsal yaşamda, örneğin dostlar arasında eşitliği sağlayan bir oran olarak tanımlanmaktadır. Ancak denilebilir ki “değer”, Aristoteles için hep bir ölçülebilirliği ve "karşılıklılık" ilkesini ima eder. Adalet, hak ve eşitlik kavrayışları birbirleriyle son derece bağlantılı şekilde tanımlanırken nicelik

---

\* Polanyi tüm sağgörüsüne rağmen Aristoteles’in, Yunan ekonomisinin kendini toptan ticaret ve dış sermayeye bağımlı kıldığı bir ortamda piyasaların varlığını göz ardı etmenin sakatlığını göremediğini belirtir. Oysa söz konusu devir, ona göre “Delos ve Rodos’un nakliye sigortası, deniz ticareti kredileri, ciro bankacılığı üzerine kurulu, bir yüzyıl sonraki Avrupa’nın yanlarındaki ikelliğin ta kendisi gibi kalacağı ticaret merkezlerine dönüştüğü devirdi.”(Polanyi, s.98.)

ve değer arasındaki ayrımı, Aristoteles adalet anlayışı üzerinden açıklar.

*Nikomakhos'a Etik*'in Sekizinci Kitabı'nda eşitliğin belirlenmesinin tarif edildiği orantı kavrayışını ortaya koyarken, adaletli şeylerde eşit olanın ilk olarak değere göre, ikinci olarak da niceliğe göre olduğunu açıklar. Oysa Aristoteles'e göre dostlukta bu eşitlik ilk olarak niceliğe ikinci olarak değere göre belirlenir. Daha açık bir anlatımla Aristoteles, değere göre eşitlemenin mümkün olmadığı ya da gerekli olmadığı durumlarda, adaleti sağlamak için niceliksel karşılıklılık ilkesinin gerekliliğinden bahseder. Hatta ona göre olanaklı olanın kimi zaman mutlak ya da ideal olandan daha önce geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Aristoteles'in aşağıdaki görüşleri sözü edilen bu düşünceyi desteklemektedir:

"Dediğimiz gibi, değere göre olan şey, dostluğu eşitler ve onu korur. Demek ki eş olmayanları düzeltmeli, paraca ve erdemce yararlanılan kişiye olabildiğince karşılık vermeli, çünkü dostluk olanaklıyı gerektirir, değere göre olanı değil. Tanrılar ve ana-babalarla ilgili onurlarda olduğu gibi, her durumda bu olanaklı olmaz. Bunlara hiç kimse değere göre karşılık veremez, gücünce saygı gösteren kişinin doğru olduğu düşünülür. Bunun için çocuğa babayı geri çevirme izni verilmezken, babaya oğlunu geri çevirme izni verilebilir diye düşünülür. Çünkü borçlu olan geri vermek zorunda; çocuk gördüğü iyiliklere değer karşılığı hiçbir zaman veremeyeceğine göre de hep borçlu kalacaktır." (Aristoteles, 2012: s. 164).

Özetle nitelikçe değere karşılık vermenin olmadığı koşulda, karşılıklılık ilkesinin temel ölçeni niceliksel olacaktır ve Aristoteles'in olanaklıyı ideal olanın önüne koyması bu koşulla açıklanabilir. Bu hem eşitliğin ve doğruluğun hem de adaletin olanaklı olmasını sağlar. Aristoteles'e göre dostluğu koruyan bir kural olarak ortaya konan bu ölçü, toplumda da örneğin ayakkabıcının, yaptığı ayakkabılar karşılığında değere göre karşılık almasına benzer. Bu yüzden toplumsal alışverişte, değerin niceliksel ölçüsü olarak para belirlenmiştir. O Antikçağ'ın bu büyük filozofunda her şeyin kendisine çevrildiği ve kendisiyle ölçüldüğü temel kabuldür. Paranın değerin ölçüsü olamayacağı kimi durumları belirlemek içinse Aristoteles, değeri belirlemenin

kime düştüğünü, alana mı verene mi ait bir görev olduğunu tartışarak devam eder. Bunun için Protagoras'tan bir örnek veren Aristoteles, karşılıklılık ilkesinin hangi hallerde değerce bir olamayacağını şöyle açıklamaktadır:

"O birine bir şey öğrettiğinde, öğrencinin, bilgisinin değeri kendisine göre ne kadarsa o kadar ödemesini ister ve o kadar alırımış. Bu tür durumlarda kimin hoşuna giden 'adamına göre ücret'. (...) Aralarında görev dağılıımı belirlenmemiş olanlar içinse, kendileri nedeniyle verenlerin suçlanmadığını söylemiştir (erdeme dayanan dostluk böyle). Burada tercihe göre karşılık vermek gerekir (budur dosta ve erdeme yakışan). Öyle geliyor ki felsefe yapmak için biraraya gelenler için de böyle olmalı: Burada değer para ile ölçülemez ve ona eşdeğer bir onur da olmasa gerek. Ama belki de tanrılar ve ana-babalar için olduğu gibi olanaklı olan yeterli." (Aristoteles, 2012: s. 176).

Aristoteles yukarıdaki özetlenen tüm bu görüşlerine karşın, olanaklı olanın yeterli olmadığı bir karşılıklılık ilişkisi de belirler. Alış veriş, bir amaca hizmet içinse, dostlukta ya da diğer örneklerde olduğu gibi niteliksel bir anlamda değilse, bu durumda karşılığın her iki tarafça saptanan değere göre olması zorunlu ve aynı zamanda adildir demek yanlış olmayacaktır. Aristoteles'e göre bu alıp verme ilişkisinde karşılığı ödemek, bir şeye sahip olan kişiye görünen değerle değer, bu kişinin buna sahip olmadan önce biçtiği değerle ölçmek suretiyle olmalıdır. Bu ince detay oldukça önemlidir. Çünkü bu hem Platon'dan hatırlanacak olan değerin göreliliğine imada bulunan hem de karşılığın belirlenimi görevini tam da bu görelilik nedeniyle, alan kişiye veren önemli bir ayrıma dikkat çeker. Değer, tek tek kişilerin kendileri üzerinden açıklamanın doğuracağı dezavantajları görmüşçesine, toplumsal yaşamda alıp vermenin zemini olarak kabule dayalı tek bir ölçüyü -parayı- yerleştiren Aristoteles, hazların araştırılmasında, yukarıda sözü edilen göreliliği şöyle açıklamaktadır:

"Ayrıca nasıl yaşamını sürdüren her canlıya özgü bir iş varsa, ona özgü bir haz da var görünüyor, çünkü haz etkinliğe bağlı. Bu her bir araştırıcıya böyle görünse gerek: Bir atın, bir köpeğin, bir insanın hazzı

farklı. Herakleitos'un dediği gibi 'eşekler samanı altına tercih eder', çünkü eşekler için yiyecek altından daha hoş. (...) Ne ki insanları ilgilendiren şey bakımından da hazlarda farklılık yok değil: Aynı şeye kimini sevindiriyor, kimini üzüyor; kimi için acı, kimi için nefret uyandıran şeyler, kimi için hoş, sevilen şeyler oluyor. (...) Ama öyle görünüyor ki, bütün bu konularda durum, erdemli kişi için nasılsa öyle olmalı. Görüldüğü gibi, bunu söylemek yerinde ise, her şeyin ölçüsü erdemdir." (Aristoteles, 2012: s. 204).

Erdem yaşamı ile haz yaşamını mutlak bir biçimde birbirinden ayırmış da olsa Aristoteles, hazları ve acıları en insani duygulanımlar olarak tanımlar ve siyaset açısından onları yadsımaz. Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de ruha ait olan tüm etkilenimleri devlet adamının yetki alanına verilir. Mutluluk ruhun bir etkinliği olarak, ruhun erdemini gerektirir. Aristoteles'e göre bu nedenle devlet adamı ruh konusunu ele almalıdır.

### **1.5. Maddi Değer Tartışmasının Devamı: Aristoteles'te “İyi” nin, Adaletin ve Mutluluğun Tanımı ve Değer Tartışması ile İlişkisi**

Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı yapıtının Birinci Kitabı'na, her bilginin güzel ve hayran olunacak bir şey olduğunu ifade ederek başlar (402a) ve şöyle devam eder:

"(...) Bununla birlikte, bir bilgiyi başka bir bilgiye tercih ederiz; (çünkü bu bilgi ç.n) ya doğrudur, ya da üstün bir değer ve hayranlığa daha layık bir değer konularını incelemektedir; bu iki nedenle ruhu incelemeyi ilk sıraya yerleştirmek akla uygundur. Ruhun bilinmesi, tüm gerçekliğin bilinmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir; çünkü ruh, sonuçta hayvanların ilkesidir." (Aristoteles, 2001: s. 1).

Aristoteles'in ruh üzerine görüşleri siyaset felsefesi açısından da önemlidir. Ruhun araştırılmasını konu alan bilimi her tür bilgeliğin ötesindeki amaç olarak belirleyen Aristoteles, ruh araştırmasını bu doğrultuda siyasetin önemli bir araştırma alanı

olarak belirler. Hem ruhun madde karşısında hiyerarşik üstünlüğe sahip olması hem de canlılar arasında "ruh" konusundaki farklı derecelendirmelerin söz konusu ediliyor olması, kendisine özel bir "doğa" atfedilen insanın politik bir canlı olarak tanımına önemli bir katkı sunar. Bitkiler yalnız beslenme yetisine, diğer canlılar buna ve ayrıca duyumlama yetisine sahiptir. Duyumlama yetisine sahip olanlar ek olarak isteme yetisine de sahiptirler. İşte bu isteme yetisi, iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı olmakla (414b), Aristoteles'e göre yalnız ruh araştırmasını değil, siyaset yaşamını, haz yaşamını, theoria yaşamını ve elbetteki ticaret yaşamını da ilgilendirir. İnsan bu isteme aracılığıyla tercihte bulunur. *Cognition of Value in Aristotle's Ethics* adlı çalışmada Deborah Achtenberg, Aristoteles'te erdemini iyi tercihte bulunan yerleşik eğilimler anlamına geldiğinden söz edilir. Bu yoruma göre Aristoteles'te seçim, düpedüz bir arzu ya da düşünürler tarafından "irade" olarak adlandırılan bir tür yetenek değil, bilinçli bir istektir. Başka bir anlatımla erdem, kişinin doğru bir şekilde iyi olarak algıladıklarını istemesini sağlayan yerleşik bir tavrıdır.<sup>3</sup> Bu tavır Aristoteles'te birçok seçenek arasından bir tanesini seçmeyi ifade eder. Başka bir ifade ile alternatif olarak seçilen, beraberinde gelecek olanların tüm sorumluluğuyla birlikte "diğerlerinden öncelikli olarak tercih edilmektedir." (Bkz. *Nikomakhos'a Etik*, 3. 2.1112a 17).

Aristoteles her bilgi ve her tercihin bir iyiyi arzuladığını ifade eder. Bunun anlamı olan'ı konu alan her tür bilginin, bir olması gerek'e yöneldiğidir. Değerlerin teorik bilgiye mi yoksa pratik bilgiye mi konu alacağı ise bir soru olarak ortaya konulabilir. Bu soruya cevap olarak Aristoteles'te değer tartışmasının teorik ve pratik bilgi anlayışları arasında bir aracı yerde durduğu söylenebilir. Joseph Owens, Aristoteles'te değer ve pratik bilgi arasındaki ilişkiyi "değer" kavramının tanımı üzerinden yapar.\* Onun bu çalışmayı ilgilendiren görüşleri Aristoteles'teki pratik ve teorik bilgi arasındaki farkın olgu ve değer arasındaki farka cevap verip vermeyeceğine dair sorgusudur. Bu sorgulama modern değer felsefesinin Antik mirasına bir cevap arayışı olarak görülebilir. Owens, modern değer felsefesi nesnesini, hem varolandan hem de betimsel dayanaklardan, Aristoteles'in reddettiği

<sup>3</sup> Bkz. *Cognition of Value in Aristotle's Ethics*, Electronic, ISBN10: N/A, ISBN13: 978-0-7914-8813-8, s.7.

\* Owens değer açısından Aristotelesçi pratik bilgiye yaklaşımda soruyla karşılaşmamak gayet normaldir. Çünkü Yunan dili değer için kendine ait bir kavrama sahiptir: "axia". Terazide tartmayı ima eden etimolojisi ile ilişkili olarak, Yunanca sözcük temelde ekonomik alandaki zenginliğe tekabül etmiş, ancak çok çabuk ahlâki düzendeki değer'e doğru anlamını genişletmiştir.

bireysel örneklerin üzerinde ya da altında olan herhangi bir iyi ideasıyla radikal bir uyumsuzlukla ayırdığını ifade eder. Ama ona göre benzerliği gösteren bir şey de vardır. Aristoteles'in etik kavramlardaki tamamen sabit ve durgun öğeleri görmeyi reddi, onları somut varlıkların gerçekliğinden tamamen ayırır gibi görünmektedir. Doğalarındaki esneklik onları üzerinde çalışmak için tamamen farklı bir disiplin gerektiren farklı nesnelere yapmaktadır. Farklı tür nesnelere farklı tipte bilim ve disipline konu olmalarını örnek gösteren Owens, değer felsefesi ve Aristoteles'in pratik bilgi anlayışı tarafından ayrı ayrı tasarlanan nesnelere de fark ve benzerliklerinin ortaya konulması gerektiğini vurgular. Her bir durumda Antik Yunan düşünürlerinin etik anlayışlarını açıklamak için değerlerin modern dilini kullanmakta dikkatli olmak gerektiğini ifade eder. Bu görüşlerinin devamında Aristoteles'te hoş olan ve güzel olan arasındaki ayrıma atıfta bulunur:

“Fakat şu an için, teorik ve pratik bilgide Aristotelesçi ayrımın, olgu ve değer arasındaki modern ayrımla karşılaştırılacağı belirtilmelidir. Aristotelesçi ayrım ahlâken güzel olanı ya da *kalon* (hoş) olanı hâlihazırda varolan olarak göstermez ve bu nedenle teorik bilginin nesnesi olarak sunamaz; ama seçilecek olan bir şey olarak sunar. Aristotelesçi ayrımın esası, gerçekte varolanla uygunluğu içermez, fakat aracının doğru alışkanlığıyla uyumunu içerir ki bu da pratik ve düşünsel olarak iyi olanı, doğru isteklerle uyum içinde gerçeklik olarak verir. Teorik olanın ölçüsü gerçeklik, pratik olanın ölçüsü ise kişisel alışkanlıklardır.” (Anton vd 1991: s. 146).

Bu durumda belirtilmelidir ki ahlâki iyilik Aristoteles'te, varolan, değişen durumlara kendini adapte ederken aynı kalan bir şey olarak sunulur. Ahlâki iyiliğin teorik ya da pratik alanlardan hangisine ait olduğu sorusuna Owens şöyle devam eder:

“Ahlâki iyilik pratik bilginin nesnesidir. Çünkü ahlâki iyilik, varolan bir şeydir, genel varlık olgusundan gelmektedir ve ‘varlık sıfatıyla, varlık bilimi altında, metafizikle ilişkilendirilebilir. Fakat bu açıdan bakıldığında pratik felsefenin değil, teorik felsefenin konusu haline gelir. Teorik ayrımın altında değer olarak adlandırıldığında, pratik bilginin



nesnesi olarak sunulamaz. Başlangıç noktasında insanların seçimiyle oluşturulan kaynağına dair bilgi, değerin dile getirilmesinde hiçbir etkili yolla aktarılmamıştır. Tek taraflı bir düşünce gibi, her zaman aynı yerde olan bir şey olarak görülmüş ve teorik düşüncenin nesnesi olarak hizmet etmiştir.” (Anton vd 1991: s. 152). (Not: kalon: arzu edilir olan ve güzele motive eden’e karşılık gelen bir ifadedir. Ancak bu ifadenin Aristoteles’te –meli –malı ifadeleriyle olması gerek alanına dahil edilir. Kalon kendini yapılması gereken olarak tanıtır).

Daha net bir anlatımla, değerlerin bu durumu onların motive edici, düzenleyici ve zorlayıcı olan yanlarını gölgelemiştir. Bir değer olarak, hayran olunması bir şey olabilir, bir ideal olarak benimsenebilir veya uğruna gayret gösterilecek bir şey olunabilir. Owens, tüm bunlara rağmen insan davranışının en derinine bakıldığında, üzerinde durulmadan pas geçiliyor olduklarını söyler. Bütün bunlar ona göre, Aristoteles’in pratik felsefesinde nesneyi bir değer olarak görme girişiminde karşılaşılan güçlükler olarak sunulur. Yine de belirtilmelidir ki bunlar üstesinden gelinemez güçlükler değildir. Bu güçlükten kaçınmak için Owens, en güvenli yolun, Aristoteles’in pratik bilgisini açıklarken “değer” ifadesini kullanmaktan kaçınmak olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre insanların özgür iradelerinde bulunan hoş olan şeylerin kesin kaynağı dikkatlice açıklanıp göz önünde bulundurulmadıkça, bunların bir değer olarak kavramsallaştırılması, teorik ayrımın ahlâki olarak arzu edilen bir şey olduğu düşüncesine dair bir yanılsamaya sebep olabilir. Başka bir ifade ile denilebilir ki, bilginin spekülâtif ve pratik çeşitleri arasındaki Aristotelesçi ayrım neredeyse belirsizleşmiştir. Yine de tüm bu uyarılara rağmen Aristoteles’in düşüncelerinde yer alan olandan olması gerekene doğru bir arzu, bir amaçlılık fikrinin yer alıyor olması değer tartışmasının zemini olarak görülebilir. İyinin yararlı ile olan ilişkisi ise değer tartışmasının Aristoteles’te ne denli kapsayıcı şekilde ele alındığını göstermektedir. İyinin ne olduğunun net bir tanımı *Retorik* adlı yapıtta detaylarıyla verilir. Kendisi iyi bir şey olan yararlı olan üzerinden iyi şu şekilde tanımlanır:

“İyi bir şeyi, sırf kendisi olduğu için seçilecek, ya da uğruna başka bir şeyi seçtiğimiz şey olarak tanımlayabiliriz; ya da her şeyin veya anlamı

ve nedeni olan her şeyin elde etmeye çalıştığı, ya da neden kazanan herhangi bir şeyin elde etmeye çalışacağı şey olarak; ya da belli bir kişi için genellikle bir nedenle salık verilmesi gereken veya ona kendisine ait bir nedenle salık verilen şey olarak –bu onun kişisel iyiliğidir-; ya da varlığı, herhangi bir şeyi doyurucu ve kendine yeter yapan şey olarak; ya da kendine yeterlik olarak; ya da bu tür özellikleri doğuran, sürdüren veya gerektiren, ve de bunların tersini önleyen ve yok eden bir şey olarak tanımlayabiliriz.” (Aristoteles, 2001: s. 52).

İyinin bu kapsayıcılıkta tanımlanması mutluluğun, zenginliğin, adaletin, sağlığın; cesaret, ölçülülük gibi niteliklerin, yaşamın kendisinin ve bunların tümünün yukarıdaki nedenlerden biri gereğince, bu kategori altına alınmasını sağlar. Ancak iyiler arasındaki hiyerarşi örneğin dışsal iyileri sağlayan zenginliğin, kendisi amaç olan şey olan mutluluğun altında konumlanmasına neden olur. Tıpkı Platon’da olduğu gibi Aristoteles’te de iyiler arasında bir değer ilişkisi görülmektedir. John M. Cooper, *Aristoteles’te Kesinlik ve Kendine Yeterlilik* başlıklı makalesinde tercihte bulunanın durumunu bu ilişki üzerinden şöyle açıklamaktadır:

“Tercihte bulunanın bakış açısından bakıldığında tek tek iyilerin değeri, doğru tercihlerde kendini gösteren benzeri değerlere bağlıdır. Tercihin zamanlaması ve durumuna ek olarak tercihten kaynaklanan iyinin kullanımı, değer olarak kendileri seçilen bağımsız iyilerin değerlerinden daha yüksek bir değerde olan özel değerleri yansıtmaya olarak algılanır. Sonrakiler ancak seçildiğinde seçime değerlidir ve olması gerektiği gibidir. Bu sebeple bağımsız iyilerin seçiliş biçimi ve kullanımı seçilen ve kullanılan öğelerin kendi değerinden daha yüksek değere sahiptir. Tam olarak söylemek gerekirse, kendini ahlâki eylemde açığa vuran ahlâki erdem, ahlâki seçici için son derece önemli bir sondur. Bu son bağımsız iyinin değerinden daha üstün bir değerden oluşmaktadır.” (Heineman, 2003: s. 144).

Daha sade bir anlatımla tercihte bulunan eyleyicinin konumu açısından bakıldığında tıpkı Platon’un balçık testi-şarap-oğul üçlemesi örneğinde olduğu gibi, iyiler ya da

sıradan şeyler görelî bir değerlilik ya da anlama bürünebilirler. Ancak kendinde bir amaç olan “en yüksek iyi”<sup>\*</sup> tüm bu görelî iyilerden, bağımsız kendi başına değerlerden üst bir yerde konumlanır. Buna göre her türlü bilginin bir iyiyi arzulaması sonucu, en yüksek iyiyi arzulayan bilgi en değerli bilgi olacaktır. Bu durumda ruhun araştırılması her tür bilginin öncelikli amacı iken, siyasetin arzuladığı şey, tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey olarak tanımlanır. Sözü edilen en uç iyi şüphesiz ki mutluluktur ve mutluluk siyaset adamının ilk amacıdır. Aristoteles’in mutluluk konusundaki görüşleri etik konulu iki kitabında, birbirini tamamlayıcı şekilde gelişir. Yine de iki yapıtın başlangıç noktaları iyi yaşamın ne olduğuna ilişkin sorguyla başlar. Yani mutluluk esas araştırma konusu değildir. *Eudemos’a Etik*, mutluluğun genel tanımına dair yorum yaparken iyinin doğasını tartışarak, *Nikomakhos’a Etik* ise en yüksek iyinin ne olduğunu sorgulayarak mutluluğu konu alır. Asla başka bir şey adına değil, daima kendisi için aranan bir şey olan bu iyi fikri, kendi içinde yeterli olma gibi bir ikinci özelliğe sahiptir. Yani kendi başına ele alındığında hayatı değerli kılan bir şey olmalıdır. *Nikomakhos’a Etik’in* daha önce de farklı şekillerde ifade edilen bilindik açıklaması böyledir. *Eudemos’a Etik* de ise bazı açılardan buna benzeyen ancak önemli farklılıklar da gösteren bir açıklama yer almaktadır. Anthony Kenny, *Aristotle On the Perfect Life* adlı eserde, sözü edilen farklılıkların en önemlisi olarak gördüğü ayrımı şöyle açıklamaktadır: “Bunların en önemlisi Aristoteles’in, *Nikomakhos’a Etik’in* Birinci Kitabı’nda, mutluluğun tek bir baskın amaçla –yani en yüksek iyinin hareketiyle- tanımlanma olasılığını açık bırakırken; *Eudemos’a Etik’in* mutluluğu, kapsamlı bir amaç, ruhun, bütün erdemlerinin hareketi, kelimenin en geniş anlamıyla aklın ruhu olarak görmesidir.” (Kenny, 1992: s. 5). *Nikomakhos’a Etik*’te insan için iyi, ruhun erdem yönündeki hareketi; *Eudemos’a Etik*’te mutluluk, kusursuz erdem ile uyumlu kusursuz yaşam

---

\* Aristoteles *Eudemos’a Etik*’te (1217b-b5) “en iyi nedir, kaç anlama gelir?” diye sorar. Bu soruyu üç görüş altında ele alır ve durağan, sabit, mutlak bir iyi ideası görüşünü şu düşünceleriyle reddeder: “Buna göre kendinde iyi’nin her şeyin en iyisi olduğunu söyleyenler var. Kendinde iyi ise hem iyilerin en önde geleni olarak nitelendiriliyor hem de başka iyilerde iyinin bulunmasının nedeni olarak. 1217b5. S.33. Bu iki şey ise iyi ideasında bulunuyor (bu iki şeyden kastım, hem iyilerin en önde geleni olması hem de öteki iyilerde iyinin bulunma nedeni olması). İyi en çok hem o ideaya göre doğru anlamında kullanılıyor- öteki iyiler ise ondan pay almakla ve ona benzemekle iyi oluyorlar- hem de iyilerin en önde geleni olarak. Nitekim pay alınan şey ortadan kalktığında, o ideadan pay almaları bakımından dile gelen nesnelere de ortadan kalkacaktır: iyi olanın daha sonra gelenle bağlantısı bu. Dolayısıyla iyinin kendisi ile iyinin ideası aynı şey. Nitekim nasıl öteki idealar da ayrılabilir iseler, o idea da pay alan iyilerden ayrılabilir. ...Bunlar üzerine kabataslak konuşmak gerekirse şunu söyleyelim: Birincileyin yalnızca iyinin değil, başka herhangi bir şeyin ideası olduğunu söylemek anlamsız ve içeriksiz. (...) İkincileyin, idealar ve iyi’nin ideası olsa bile, bunun iyi yaşama için de bir yararı olmaz, eylemler için de bir yararı olmaz. (1218 a–30. S.37.) Dahası bütün varolanların bir iyiye doğru çaba gösterdikleri yanlış, çünkü her bir varolan kendine özgü iyiye doğru çaba gösteriyor, onu arıyor: göz görmeyi, beden sağlığı; her farklı nesne farklı bir şeyi arıyor.”

etkinliği olarak tanımlanır. Bu bağlamda kusursuz, mutlak anlamında değil; daha sonra belirtileceği gibi yaşamın tümünü işaret eden “bütün” anlamındadır. Yalnız belirtilmesi gerekir: Çizilen bu çerçeveye rağmen Aristoteles görüşlerinde, mutluluğa dair görelî yaklaşımların söz konusu edildiği bir betime de yer verir. Değer konusunda olduğu gibi, çoğunluğa göre, mutluluktan anlaşılan şey de insanların görelî tutumlarıyla tanımlanmaktadır. Aristoteles'e göre, kimi için haz, zenginlik ya da onur, kimine göre hasta olunca sağlık, yoksul olunca zenginliktir bu. İnsansal iyi Aristoteles tarafından bu görelî mutluluk tanımları üzerinden şöyle açıklanmaktadır:

"Marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? Bu acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duylara sahip yaşam geliyor, ama bu da at öküz ve bütün hayvanlarda ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın - bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki tür söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü daha önemli diye ona dendiği düşünülüyor. (...) İnsansal iyi ruhun erdeme uygun etkinliği olur, eğer erdemler birden çoksa, en iyi ve tam erdeme uygun olana - üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği." (Aristoteles, 2012: s. 12).

Aristoteles'e göre insansal şeylerin en iyisi olan mutluluk; belirli bir eğitim ve öğretimle gelse bile tanrısal ve kutlu bir şey olarak tanımlanmaktadır. Çünkü o yalnızca en iyi amaç değil, erdemin ödülüdür. İşte mutluluğun siyasetle ilişkisi bu noktada açığa çıkar. İnsanı hayvandan ayıran özellik de budur: Siyaset Aristoteles'e göre yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmalarına yardım eder. Mutlulukla olan bu garanti edici ilişkisi nedeniyle politik olan ve ahlâki olan, Aristoteles'te birbirlerini koşullayan alanlardır denebilir. Yani devlet ahlâkın; "polis" "ethos"un zeminidir denilebilir. Yine de onun görüşlerinde iyi bir insan olmakla, iyi bir yurttaş olmak her zaman aynı anlama gelmeyecektir. Ancak Aristoteles'te bunların her ikisi de adil olanla ilişkisi içerisinde ele alınır. Adalet

öncelikli olarak onur gibi, para gibi ya da topluma katılan yurttaşların arasında bölüşdürülebilir diğer şeylerin dağıtılmasında söz konusudur. Yani bir anlamıyla yurttaşlığı katılımcı ilke üzerinden açıklayan Aristotelesçi siyaset anlayışı, adalet tanımlanmasını dağıtımcılık vurgusuyla genişletir. Adalet bölüşdürülebilir şeylerin dağıtılmasıyla ve alışverişlerin düzenlenmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla öncelikli olarak, yurttaşlık ilkesi gereği adaletin hayata geçirilmesi konusunda yükümlüdür. Bir ilke olarak Aristoteles'te, bütünü parçayı öncelemesi nedeniyle devlet de bireyden önce gelir. Ancak devletin incelenmesinde en küçük birim olan “yurttaş kimdir?” sorusu bir başlangıç noktasıdır. Aristoteles'e göre bu soruya verilecek cevaplar, farklı yönetim biçimlerinde farklılık gösterir. Örneğin demokrasi de yurttaş olan bir kimse, oligarşi de yurttaş değildir. Aristoteles'in katılım ilkesi üzerinden yaptığı yurttaş tanımını ise şöyledir:

“Bence, yurttaş bütünü ötekilerden etkinlikle ayıran Yargı'ya ve Yetke'ye katılması, yani yasal, siyasal ve yönetsel görevler almasıdır. Bazı görevler süreleri bakımından ayrılır, bazılarını aynı kimse her ne olursa olsun iki kere yapamaz, başkalarına aradan belli bir süre geçmedikçe üst üste iki kere gelmez. Bir yargıçlar kurulu ya da bir şehir meclisi üyeliği gibi daha başkalarında ise hiç öyle bir sınırlama yoktur. Bu gibi kimselerin gerçekten ‘yönetmedikleri’ ve dolayısıyla yetkeye katılmadıkları ileri sürülebilir. Fakat erkleri vardır ve yetkeye katıldıklarını yadsımak gülünç olur. Zaten bu bir şey fark etmez; bütün sorun, jüri yargıcı ile yasa kurulu üyesi için her ikisini de kapsayan ortak bir ad bulunmamasıdır. Tanımlamak amacıyla, ‘belirlenmemiş yetke’ dememizi öneriyorum. Yurttaşları işte buna katılanlar diye tanımlıyoruz. Böyle bir tanım, gerçekte yurttaş adı verilenlerin hemen hepsine uyar gibi görünüyor.” (Aristoteles, 2012: s. 70).

Aristoteles devletin varolması için bulunması gereken bütün insanlara yurttaş denemeyeceğinin de altını çizmektedir. Çocuklar koşullu anlamda yani geleceğin yurttaşları anlamında kabul edilseler bile köleler- ve hatta işçiler Aristoteles'e göre yurttaş olamazlar. Yine de Aristoteles'e göre, yurttaş olmasalar bile, tüm insanlar arasında, onları bir ortaklığa sürükleyen doğal bir içgüdü vardır. (Çok ünlü sözü

hatırlanacak olursa “insan politik bir hayvandır”.) İnsanın kendi mükemmelliğine erişmesinin yolu olarak onun devlete katılımını gören Aristoteles, görüşlerine şöyle devam eder:

“İnsan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman hayvanların en iyisiyse, yasa ve kurallardan ayrılınca da en kötüsü olur. Baş edilmesi en güç kötülük, silahlı olanıdır; insan her ne kadar silahlarını elinde tutarken anlayış ve erdeme yatkın olabilirse de, bunlara karşıt amaçlarla silahlarını kullanması çok kolaydır. Bu yüzden erdemsiz insan varlıklarının en vahşisi en adalet bilmeyendir, cinsel tutkunlukları ve oburluğu bakımından da en kötüsüdür. Oysa adalet devletin orta direğidir; çünkü siyasal topluluğun temeli hak’tır ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin aracıdır.” (Aristoteles, 2012: s. 10).

Bir başka yerde Aristoteles, neyin adalet olduğuna karar verirken, “kimin için?” sorusunun gözardı edilmemesi gerektiğini belirtir. Tıpkı Platon gibi O da, insanların kendi haklarında kararlar verirken kötü yargıçlar olduklarını düşünür. İnsanlar adil olan konusunda anlaşsalar bile, “kimin için adil olan” üzerine anlaşmazlığa düşebilmektedirler. Aristoteles’e göre sorun şu nedenden kaynaklanmaktadır:

“(…) her iki taraf da, yalnızca belli bir ölçüde haklı oldukları, sınırlı bir anlamda adalete dayandıkları için, kendilerinin mutlak adaletten söz ettiklerini sanıyorlar. Bundan ötürü bir bakımdan, örneğin mülkiyet bakımından birbirlerine eşit olmayan insanların her bakımdan eşit olmadıklarını varsaymak yanlıştır; tıpkı insanların bir bakımdan, örneğin özgür olmaları bakımından eşit oldukları için her bakımdan eşit olduklarını varsaymanın yanlış olduğu gibi. Böyle düşünenler işin özünü gözden kaçırmaktadırlar: İnsanlar en başından bir araya gelir de, mülkiyet sahipliğine dayanan bir birlik kurarlarsa, o zaman o birlikte, devletten mülkiyet sahiplikleriyle orantılı olarak pay alırlar.” (Aristoteles, 2012: s. 83).

Burada Aristoteles’in mutlak ve zorunlu arasındaki, ideal ve olanaklı arasındaki

ayrımı yeniden belirlemektedir. Bu ayrımlar Aristoteles'in görüşlerinde mutluluğun söz konusu edildiği yerlerde ortaya çıkar. Örneğin en iyi anayasanın araştırılmasında o, en iyiye erişmenin olanaksız olduğunun kabul edildiği yerde "mutlak olarak en iyi" ve "koşullu olarak en iyi" arasında bir ayrım yapar. Yasa koyucu bunların ikisini de bilmelidir. Mutluluk ise, bütün güçlerin ve iyiliklerin koşullu olarak değil, mutlak olarak kullanılmasıdır. "Koşullu" ile Aristoteles, o koşullar için zorunlu olan eylemleri, "mutlakla" da ahlâklı eylemleri ifade eder. İyi bir yurttaş ve iyi bir insan arasındaki ayrım bu esas göz önünde bulundurulduğunda anlam kazanır. Bu ikisinin birbirlerini koşulladıklarını ifade eden görüşlerine ek olarak bunların aynılığı şu bağlamda ortaya çıkar: "Ancak mutlak erdem ölçü alınır (ya da yetkin devlette), iyi adam ile iyi yurttaş bir ve aynı olabilir; öteki örneklerde iyi adamlar ancak kendi toplum biçimlerine oranla iyidir." (Aristoteles, 2012: s. 121). Yetkin devlet böylece, katılımcılarını hem iyi insan hem de iyi yurttaş kılar. Böylece Aristoteles'e göre, insan için en doğru, usa en uygun yaşamın amacı erdem ve adalet olan ve ancak devlete katılım ile mümkün olan yaşam olduğu açıktır. Aristoteles, devlete katılma yetkisi bulunmayan herhangi bir varlığın, örneğin sessiz bir hayvanın ya da kendine mutlak anlamda yeten Tanrı'nın devletin bir parçası olmadığını düşünür. İyi bir insan olmanın gereği olarak iyi bir yurttaş olmayı zorunlu kılan Aristoteles, tam da bu nedenle mutluluğun siyasal yaşamın bir getirisi olduğunu düşünür. Bu nedenle, Aristoteles'e göre, bir öküz, bir ata ya da başka bir hayvana mutlu denemez. Çocuk da sözü edilen bu etkinlikte bulunamayacağından ötürü mutlu olarak tanımlanamaz. Bir insana mutlu diyebilmek için ise Aristoteles, "hem erdemini tamı, hem de yaşamın tamı" fikrini yineler:

"O halde yaşamın gelişigüzel bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişiye mutlu dememize engel olan bir şey var mı? Yoksa gelecek bizim için belirsiz olduğundan, mutluluğu da her bakımdan amaç olarak ve kendisi amaç olarak koymuş olduğumuzdan; bunla ve böyle yaşayacak ve söylediğimiz şekilde ölecek olana diye eklememiz mi gerekiyor? Bu böyle ise, yaşayanlardan bu söylediklerimize sahip olanlara ya da sahip olacak olanlara kutlu diyeceğiz, ancak onlara kutlu insanlar diyeceğiz!" (Aristoteles, 2007: s.

25).

Görüldüğü gibi Aristoteles'e göre mutluluk ancak erdemi amaç edinenlerin kendisine ulaşma olanağı bulunan en "değer"li şeydir. Bu nedenle Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı yapıtında ruhun bölümlerini incelerken besleyici ruhu bir yana bırakır. Ancak yukarıdaki alıntıda ifade edilen bir noktaya dikkat çekilmelidir. Bu nokta mutluluğun bir koşulu olarak dış iyilere yeteri kadar sahip olunmasıdır. Aristoteles bu tatminin sağlanması üzerinden oldukça önemli bir varlık hiyerarşisi yapar. Ona göre besleyici ruhun bu iki fonksiyonu, bütün varlıkların isteğinin nesnesi ve doğal etkinliklerinin ereğidir. İnsanı mutluluğa ulaşabilir Tanrısal bir varlık olarak tanımlayan Aristoteles'e göre hiyerarşinin zemini, bir pay alma hikâyesidir:

"Sonra, bireyin ezeli olana ve Tanrısal olana sürekli bir biçimde katılması imkânsızdır; çünkü bütün bozulabilir varlıklar aynı ve sayısal olarak bir kalamaz; her varlığın tanrısalından pay alma oranı farklıdır; kimi daha çok, kimi daha az ve her varlık ezelden ve tanrısalından pay alabildiği ölçüde, ezeliye ve tanrısala katılır; böylece bizzat kendi olarak değil; fakat kendine benzer olarak kalır; sayısal açıdan değil; fakat özgül olarak bir kalır." (415b 5-10) (Aristoteles, 2001: s. 84).

Yukarıda ortaya konan bu ontolojik hiyerarşi, aynı zamanda bir değer hiyerarşisidir. Pay alışı Tanrı'dan yana daha fazla olan tür, değerce daha aşağıda olandan daha yüksektir. Aynı şekilde canlı bedeninin nedeni ve ilkesi olmasıyla ruh, maddeden daha değerlidir. Ruhun tanrısalından pay almasına göre artan yetileri nedeniyle insan da en üstün canlı türü olarak varlık hiyerarşisinde yerini alır. Örneğin besleyici yeti daha önce de belirtildiği gibi, tüm canlılarda ortak olması nedeniyle üst bir yeti değildir. Dolayısıyla sadece bu yetiye sahip olan canlılar, hiyerarşik değerlendirmede üst basamaklarda yer almayacaktır. *Ruh Üzerine*'nin III, 11-12. Kısmı'nda "Canlı Varlığın Korunmasında Çeşitli Duyuların Rolü"nden bahseden Aristoteles, her canlının - bitki veya hayvanın- zorunlu olarak besleyici yetiye sahip olmak zorunda olduğundan söz eder. Aristoteles, mutlulukla ilgisi olmayan; yalnızca doğan varlığın büyümesi, olgunlaşması ve yaşlanmasıyla ilgili olan yetiye karşılık olarak, diğer yetilerden şöyle söz etmektedir:



"Buna karşılık duyumlama, bütün canlı varlıklarda zorunlu olarak bulunmaz; çünkü bedenleri basit olan canlılar dokunmaya sahip değildir (ve yine dokunma olmadan hiçbir hayvan varolamaz); aynı şekilde, maddesiz biçimleri algılayamayan varlıklarda duyumlama yoktur. Fakat hayvan zorunlu olarak duyulamaya sahip olmalıdır; çünkü tabiat hiçbir şeyi boşuna yaratmaz. Gerçekte bütün bu doğal şeyler bir amaç için vardır veya bir amaç için varolan şeyin beklenmedik rastlantılarıdır. Oysa ilerleme hareketiyle donatılmış fakat duyulamaya sahip olmayan her beden gibi yok olmaya mahkûm olacaktır ve kendi mahiyetinin fonksiyonu olan amacına ulaşamayacaktır."(413a 30) (Aristoteles, 2001: s. 205).

Bu alıntıda doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığının belirtilmiş olması bir amaçlılık fikrini ima ettiği gibi, her şeyin bir amacı olduğunu ifade eden olumsal bir ilerlemeden söz ediliyor olması da bu çalışma açısından oldukça önemlidir. Daha açık bir ifade ile Aristoteles'te olandan olması gerek'e, mutluluğa, erdeme, bilgiye uzanan bir amaçlılık vardır. Bu yalnızca insanlarda değer anlamında bir içeriğe sahipken, daha aşağı canlılarda olması gereken, kendi "doğa"sına, varoluşuna uygun yaşamın etkinleştirilmesidir. Arzu ve iştah bu amaçlılık konusunda anahtar kavramlardır. Örneğin daha önce belirtildiği gibi *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles, her bilginin ve her tercihin bir iyiyi arzuladığını ifade ederek, siyasetin arzuladığı söylenen iyinin ne olduğunu sorgulamaktadır. Soru şu şekilde formüle edilmiştir: "(...) tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir?" Sorunun bu tarzı, içerisinde yine oldukça önemli bir ayrıntı barındırmaktadır. Şöyle ki iyinin araştırılmasında temel ölçü onun yapılabilir yani olanaklı olmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te "olması gereken", amaçlanan, arzulanan yer ve hedef, ulaşılması mümkün olan şey olmalıdır. Daha önceki görüşleri hatırlandığında bu, Aristoteles'in olanaklı olanı mutlak olana tercih etmesi gibidir. Ortaya konan bu olanaklılık fikri amacın hem son derece gerçekçi ve insan merkezli görünmesine neden olur. Ancak en değerli şeyi, hedef olarak konulan yeri, ulaşılabilir bir mutluluk şeklinde tanımlamış da olsa, Aristoteles için bu mutluluğa ulaşma olanağının, yaşamın tamamı içerecek bir süreci içermesi bu mümkünlüğün "tam da burada ulaşılır" bir şey olmadığı düşüncesini

beraberinde getirir. Ancak Aristoteles bu fikre itiraz eder. Mutluluk insan için ulaşılır bir olanaktır ancak yaşamın tümünün erdeme ve usa uygun etkinliğini gerektiren bir olanak. O yaşamın tamamını görmeyi gerektiren mutluluğun, insan doğasını aşacağı yönündeki sorunlu noktaya da bu olanaktan hareketle cevap verir. Us insandaki Tanrısal bir özelliktir ve usa uygun yaşamın mutlulukla ilişkisini Aristoteles şöyle betimler:

“İmdi us, insandaki tanrıca bir şey ise, usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır. İmdi, insan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı. Nitekim o, kütlece küçük olsa bile, olanak, değer bakımından her şeyi çok çok aşar. Asıl olan, en iyi olan o ise, her bir kişiye o kişi yapanın da us olduğu görölse gerek. İmdi insan kendi yaşamını değer, başka birininkini tercih etse, bu saçma olacaktır. Daha önce söylediğimiz de şimdi söylediğimize uyuyor: Doğal olarak her bir kişiye özgü olan şey, onun için en asıl olan, en hoş olandır. O halde bir insan özellikle o olduğundan ötürü; “insan” için bu, “usa uygun yaşam”dır. Demek ki en mutlu yaşam da budur.” (Aristoteles, 2007: s. 208).

Buradan anlaşılacağı üzere, her insanı o insan kılan şey, kendi usuna uygun yaşamı seçmiş olması, bir başka ifade ile usuna uygun yaşamını etkinleştirmesidir. *Eudemos'a Etik* adlı yapıtında mutluluğun insana özgü iyilerin en önemlisi ve en üstünü olduğunu ifade eden Aristoteles “insana özgü oluş”un ne anlama geldiğini şu şekilde açıklamaktadır:

“İnsana özgü diyoruz, çünkü varolanlar içinde daha iyi olan başka birine özgü, söz gelişi bir tanrıya özgü bir mutluluk da olabilir. Doğaca insanlardan daha aşağı olan öteki canlıların hiçbirisi de böyle adlandırılmıyor- nitekim ne bir at, ne bir kuş, ne bir balık, ne de doğasında tanrıca bir şey taşımayan, ama başka tür bir iyiden pay alarak daha iyi ya da daha kötü yaşayan başka bir var olan bu adlandırmaya

göre mutlu.” (1217a–20) (Aristoteles, 1999: s. 29).

Tam mutluluğun bir theoria etkinliği oluşunu, Tanrıların mutlu ve bahtlı olarak görülmesinden hareketle açıklayan Aristoteles, theoria etkinliğinden pay almayan hiçbir canlının mutlu olamayacağını ifade eder. Buna göre theoria olduğu ölçüde mutluluk olur, çünkü o kendi başına değerli olan tek şeydir. Kendi başına yeterli olmayan, doğası gereği dış iyilere de ihtiyaç duyan insan ise Aristoteles’e göre yine de birikimi gerektirecek bir yoksunlukla donatılmış değildir:

“Dış iyiler olmaksızın mutlu olunamasa bile, sanılmamalı ki, mutlu kişi olmak için, pek çok büyük şeylere gerek duyulacak; kendi kendine yeterlik ile eylem ise aşırılıkta değildir; ‘denize karaya egemen olmadan’dan iyi işler yapmak olanaklı. Dozunda olanakla da erdeme göre davranılabilir (bunu açıkça görmek olanaklı: sıradan yurttaşın iktidarda olanlardan hiç de daha az değil, üstelik daha çok doğru şeyler yaptığı görülüyor), bu yeter. Erdeme göre etkinlikte bulunan kişinin yaşamı mutlu olacaktır.” (Aristoteles, 2007: s. 210).

Aristoteles için en değerli şey bu şekilde tanımlanmaktadır. Görülüyor ki Aristoteles, "değer"den söz ettiğinde "insan"a ilişkin olan bir ulaşılabilecek yerden, mertebeden, bir amaçtan bahsetmektedir. İnsanın kendinde bir amaç olarak görüldüğü bir başka düşüncesini *Politika*'da yineler: "Doğanın amaçsız hiçbir şey yapmadığına, boşu boşuna bir şey yapmadığına inanmakta haklıysak, doğa tüm şeyleri özel olarak insan için yapmıştır."(I. Kitap, IX. bölüm). (Aristoteles, 2012: s. 19). *Nikomakhos'a Etik*'te, *Metafizik*'te ve *Ruh Üzerine*'de hep bir varoluşa uygunluğu, bir amaçlılığı ima eden bu çıkarım, *Politika*'da mülkiyet edinmenin, bunun doğaya uygunluğunun araştırılması için bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Aristoteles bu çıkarımla hem mutluluğun koşulu olarak varsayılması zorunlu olan kabullerden, hem de doğaya uygun olarak tanımlanan ve daha önce yaptığı ayrıma yönelik övgü dolu atıflarla hatırlanacak olan edininim biçimlerine bir giriş yapmaktadır. Sorunlu olan nokta ise, doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığı vurgusunun, neden zorunlu olarak tüm şeyleri insan için yaptığı sonucunu içeriyor olmasıdır. Devam eden görüşlerinde Aristoteles, tam da doğanın bu amacı nedeniyle mülkiyet edinmenin bir türü olan geçim

sağlamanın doğaya uygun olduğundan ve bunun ev idaresinin bir parçası olduğundan söz eder. Buna göre yaşamak için zorunlu olan biriktirilebilecek kaynaklar ya başından hazır bulunmalı ya da edinim yoluyla sağlanmalıdır. Aristoteles gerçek anlamda zenginliğin, bu tarzda mülkiyet kavramlarından oluştuğuna inandığını belirtir. Bunun nedeni ise, daha sonra Locke'un ifade edeceği gibi, iyi bir yaşam için yeterli mali bağımsızlığı yaratacak olan bu çeşit mülkiyet tutarının sınırsız olmadığını düşünmesidir. Bu sınırı Aristoteles şöyle açıklar:

"Fakat bir sınır vardır; zenginlik bir araçtır ve nasıl her sanatın araçlarının kullanımının sınırları varsa, onun da öyledir: Gerek büyüklük gerekse sayıca kullanışlılığının sınırları vardır. Servet bir ailenin ya da bir devletin yönetiminde kullanılacak bir araçlar toplamıdır. Onun içindir ki, bir evin ya da bir şehrin başında bulunanların doğal ödevi olan belli bir çeşit mülkiyet edinme olduğu açıktır; bunun için böyle olduğu da açıktır." (Aristoteles, 2012: s. 19).

Aristoteles bir sınıra sahip olduğunu düşündüğü bir edinim biçimini, tam da bu sınır nedeniyle doğaya uygun bulurken para kazanma diye adlandırılan, kâr amaçlı birikim şeklini, sınırsızlığından ötürü doğaya aykırı bulur. Bu ayrım tüm modern iktisada damgasını vuran ikili değer ayrımı, modern tabiriyle kullanım ve değişim değerine sahip olan şeyler arasındaki ayrıma dayanır. Aristoteles her eşyanın, malın yani mülkiyet konusu olan her şeyin iki işe yaradığını söyler. Oldukça başarılı bir şekilde bir şeyin kendi gerçek kullanımı ile yani yerli yerinde kullanımı ile öyle olmayan yani değişime aracı olan kullanımı arasına keskin bir set çeker. Bir ayakkabının ayağa giymeye yarayan kullanımıyla, onu bir başka şeyle, parayla, yiyeceklerle ya da başka herhangi bir ihtiyaçla değiştirmeye yarayan kullanımını birbirinden ayırır. Bu ikinci durumda ayakkabı yerli yerinde kullanılmamıştır, çünkü ayakkabı esas itibarıyla değiş tokuş için üretilmemiştir. Ek olarak Aristoteles, kullanılan araçlar arasında da ayrım yapar. Ona göre olağan anlamıyla araçlar, üretim araçlarıdır. Örneğin bir mekik, Aristoteles'e göre kendi kullanımından başka bir şey üretir, ama bir ayakkabı böyle değildir. Dolayısıyla o, üretim ve eylem arasında ve bunların her ikisinin de kullandıkları araçlar arasında da fark olduğunu belirterek daha da ileri

gider. Buna göre araçlar üretime, mülkiyet eyleme uygun olacaktır. Köle ve efendi arasındaki ilişki de bu ayrımlar üzerinden açıklanır:

“Yaşam üretim değil, eylemdir, onun içindir ki, mülkiyet konusu olarak köle, eyleme yarayan şeylerden biridir. Bazen mülkiyet konusu olan bir şeye parça denir; çünkü parça yalnızca bir şeyin parçası değildir, bütünüyle ona bağlıdır, mülkiyet konusu olan bir şey de böyledir. Dolayısıyla, bir köle yalnızca efendisinin kölesi değildir, fakat bütünüyle efendisinin mülkiyeti altındadır da; oysa efendi, kölesinin efendisidir, fakat ona bağlı değildir.” (Aristoteles, 2012: s. 12).

Bu düşünceleri ile Aristoteles, kölenin doğasını ve işlevlerini ortaya koymaya çalışır. Köleliğin tanımını, doğaca kendi kendisinin olmayıp, başkasına bağlı oluş üzerinden açıklar. Ona göre bir kimse, mülkiyet konusu olursa, yani ayrı bir varlığı olan ve yaşama amaçlarına yararlı bulunan bir araç olursa, o zaman bir başkasının malı olur. Ruhun beden karşısındaki üstünlüğü konusundaki görüşleri hatırlandığında, Aristoteles’in insanın kendi yetkinliğine ulaşabilmesinin yolu olarak, tutkulara değil de usa uygunluğu gördüğü ortaya çıkar. Erdemi anmak Aristoteles’te bir ruh incelemesine karşılık gelir. Bilindiği üzere ona göre ruhun düşünme yetisi kölede yoktur, kadında vardır ama işlemez, çocuk da henüz gelişmemiştir. Buradan hareketle, kölelerin araç ve uşak olarak sahip oldukları maddi değerlerinin üzerine, onlara ait daha başka nitelik ya da erdem olup olmadığını tartışan Aristoteles, bu sorunun biri olumlu diğeri olumsuz iki tür güçlüğü olduğunu ifade eder. Kölelerde erdemlerin bulunduğu söylenirse, onların özgür kişilerden nasıl ayrılacağı sorusu, bulunmadığı söylenirse, onların da insan olmaları ve akıl yetileri bulunması nedeniyle, neden erdemleri olmayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Aynı sorunlar kadınlar ve çocuklar için de geçerli olacaktır. Bu sorunu çözmek için Aristoteles yöneten ve yönetilenlerin erdemleri arasında bir ayrım yapar. Ahlâk erdemlerini de adalete konu olan hakların dağılımını da Aristoteles bu yetilere sahiplik üzerinden açıklar. Aristoteles’in bu konudaki görüşleri şöyledir:

“Onun için ahlâk erdemleri bakımından da aynı koşulların geçerli olduğunu kabul etmemiz gerekir; yani, hepsi onlardan pay alır, ama

payları aynı ölçüde değildir, ancak hepsinin kendi işinin gerektirdiği kadardır. Öyleyse yönetende ahlâk erdemi tam olarak bulunmalıdır; çünkü onun ödevi başyapıcı olmaktır ve akıl başyapıcıdır.” (Aristoteles, 2012: s. 28).

Bu nedenle tıpkı Platon’da olduğu gibi, Aristoteles’te de akıl tarafından yönetilmesi gereken bedenın arzuları dizginlenmeli ve ahlâka engel oluşu engellenmelidir. Sınırsız isteme, us tarafından sağlama alınmalıdır. Aristoteles, insan doğasının bir kusuru olarak, onun gözünün hiç doymamasını gösterir. Çünkü isteklerinin bir sınırı yoktur. Bu nedenle ona göre, istikrarlı bir toplum için, mülkiyeti eşitleştirmek yerine, doğadan üstün bir sınıfa girenlerin, kendi paylarına düşenden daha çoğunu istememelerini güvencelemek daha iyi bir yoldur. Buna ek olarak aşağı olanları böyle bir şey yapmasına meydan vermemek adına, onları ezmeden zayıf durumda tutmak gerekir. Özetle sınırsız istemeye engel olunmalıdır, çünkü bu her kesimden insan için doğaya aykırıdır. Ticaretin doğaya aykırılığı da bu sınırsız istemeyi konu edinen insan doğasının kusuru ile ilgilidir. Daha önce de belirtildiği gibi, tarafların gereksinmelerini karşılayacak kadar değiş tokuş yapmaları zorunludur ve Aristoteles’e göre bu zorunluluk nedeniyle bu çeşit değiş tokuş doğaya aykırı değildir. *Politika*'da sözlerine şu şekilde devam eder ve burada Aristoteles, paranın ortaya çıkışını da bir kez daha gündeme getirmektedir:

“Bu çeşit değiş tokuş doğaya aykırı değildir ve para kazanma biçimi de değildir; baştaki amacının –doğanın kendi kendine yeterlilik dengesinin yeniden kurulması amacının- dışına çıkmaz. Yine de para kazanma ondan doğmuştur. Bu kolayca anlaşılabilir; çünkü gereksinmelerin başka yerlerden getirilmesi ve artık malların başka yerlere gönderilmesi ulusal sınırların ötesine yayılmaya başlayınca, ulaşım sal bir değişim aracının (paranın) bulunması ve kullanılması zorunlu oldu. Doğal olarak gereksinme duyduğumuz her şey kolay taşınmaz; bu yüzden değişim amacıyla insanlar demir, gümüş ve benzerleri gibi, kendisi yaşam sürme bakımından faydalı olan ve kolaylıkla kullanılabilen bir başka maddeyi birbirlerinden alıp vermekte anlaştılar. Başlangıçta bunların tutarı, büyüklük ve ağırlığıyla saptanıyordu; fakat giderek bu maden parçaları

damgalandı, böylelikle –her keresinde- tartma ve ölçme gereğinden kurtulundu, çünkü vurulan damga, değerinin tutarını gösteriyordu.” (Aristoteles, 2012: s. 20).

Aristoteles, malların zorunlu değiş tokuşu ile başlayan sürecin, sonuçta, kendisine değer atfedilerek, satın alma gücü yüklenmiş olan parayı ortaya çıkardığını bir kez daha bu şekilde anlatmaktadır. Taşınması kolay, değeri soyut ve hacminden büyük olan şeyleri satın almaya gücü yeten bir ölçü birimi olarak para, birikimin, servet biriktirmenin çıkış noktası olarak tanımlanmaktadır. Ancak biriktirmek ve arttırmak amaçları bakımından ev yönetiminin çok uzağındadır. Birinin amacı yaşamak, ötekinin salt biriktirmektir. Aristoteles bu kafa karışıklığının temelinde, yaşama dair bir yanılgıdan kaynaklandığını düşünür. Buna göre salt birikim peşinde koşan biri, iyi yaşamayı değil, sınırsız yaşamayı arzuluyor demektir. Bu insanlarda yaşam isteği, sınırsız olduğu için, yararlı olduğunu düşündükleri maddi şeyleri de sınırsız olarak isterler. Başka bir ifade ile Aristoteles’e göre insanı birikime iten, iyi yaşama amacı değil, sonsuz-sınırsız yaşama isteği yani ölümsüzlük arzusudur demek yanlış olmayacaktır. Bu bilgece yaklaşımı nedeniyle Aristoteles, paradan para kazanma yollarının tümünü doğaya aykırı bulacaktır.\* Yine de birikime itmeyen ölümsüzlük arayışı, daha önce de belirtildiği gibi, Aristoteles’te tam mutluluğa kapı açan *theoria* etkinliğinin bir olanağı olarak karşımıza çıkar. Büyük suçlar da tıpkı, birikim arzusunda olduğu gibi, amaçların aşırılığı yüzünden ortaya çıkar. Başka bir ifade ile büyük suçlar, zorunlu gereksinimlerini sağlamak için vuku bulmazlar. Aristoteles “soğuktan korunmak için tiran olan bir kimseyi kim duymuş ki?” (Aristoteles, 2007: s. 47) diye sorar. Aynı nedenden ötürü, yani suçun büyüklüğünden ötürü, bir tiranı öldürmenin, bir hırsızın öldürmekten daha şerefli olduğunu söyler. Burada bir parantez açarak Aristoteles’in insanların hangi koşullar altında başkalarına kötülük yaptıklarına yönelik tartışmada yaptığı bir ayrıma yer verilebilir. Bu ayrım eylemleri

---

\* Aristoteles’e göre, doğaya aykırı oluşu nedeniyle birikim arzusu aynı zamanda da ahlâk dışıdır. Para her halükârda Aristoteles’e göre bir araçtan fazlası olmamalıdır. *Adam Smith and The Classics: The Classical Heritage in Adam Smith* adlı çalışmada Aristoteles’in para konusundaki bu tutumu şöyle özetlenir: “Paranın *Nikomakhos’a Etik*’teki esas işlevi, daha önce de belirtildiği gibi, ‘ölçen’ değer oluşudur. Öte yandan *Politika*’da buna belli pratik yönler de atfedilir: içkin değer, nakliye kolaylığı, taşınabilirlik. Para bir araçtan fazlası olmamalıdır. *Nikomakhos’a Etik*’de paranın asıl işinin, mallar için para takasının, ihtiyacı ölçülebilir veri hesaplarına dönüştürmesinin *Politika*’da olduğundan daha az eleştirildiği gerçeği ortadadır. Ancak ikinci yapıtta, paranın ‘doğal olmayan’ takaslar aracılığıyla elde edilebilmesinin getirdiği kolaylığa yapılan vurgu, ağırlığı kendi adına bu şekilde zenginlik peşinde koşmanın ‘ahlâksızlığı’na kaydırmasıyla neticelenir.” (Adam Smith and The Classics: The Classical Heritage in Adam Smith, s.151.)

haklı ve haksız eylemler adı altında toplayarak bunların tam bir sınıflandırmasını yapar. Bunların tanımlanmalarını sağlayan iki tür yasadaki söz etmesi, oldukça eski bir ayrıma, kökleri Sophokles'in *Antigone*'sine dek uzanan bir tartışmaya dönmemizi sağlar. Bu köklü tartışmanın özeti olabilecek ayrımla Aristoteles, özel ve evrensel yasa farkını ortaya koyar: "Özel yasa, her topluluğun kendi koyduğu ve kendi üyelerine uyguladığı yasadır: bunların bir kısmı yazılı, bir kısmı değildir. Evrensel yasa doğanın yasasıdır. Çünkü herkesin bir dereceye kadar sezdiği gibi, gerçekten de, bütün insanları, hatta birbiriyle birlikteliği ve anlaşması olmayanları bile bağlayan bir adalet ve adaletsizlik vardır." (Aristoteles, 2001: s. 82-83).



## 2. BÖLÜM: OLAN OLMASI GEREKEN AYRIMINDA İKTİDAR VE DEĞER

### 2.1. Machiavelli'nin Politik Kavrayışında Değer Sorunu: "Olan"- "Olmayı Gereken" Ayrımı

"Biz insanların ne yapmaları gerektiğini değil de ne yaptıklarını açıkça ve dürüst bir şekilde dile getiren ya da betimleyen Machiavelli'ye ve onun sınıfından öteki düşünürlerle çok şey borçluyuz."

Bacon\*

Louis Althusser, *Yazılar- İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach* adlı yapıtında, bütün büyük klasiklerin, Machiavelli'nin "şaşırtıcı, afallatıcı kimliğinden, *Prens*'in bir hançer gibi keskin olan üslubundan" övgüyle söz ettiklerinden bahseder. Bu klasikler *Tractatus Politicus*'un ikinci paragrafında üstü örtülü bir şekilde değinen Spinoza ile başlar. Montesquieu, Hegel, Marx ve daha pek çok kişiden geçerek Gramsci'ye dek uzanır. Gerçekten de Machiavelli siyaset felsefesinde değer sorununu konu edinen bir araştırma için zorunlu bir uğraktır. Bunun nedeni "olan" ile "olması gereken"e dair yeni bir tartışma yapmayı mümkün kılan görüşleridir. Machiavelli'nin tarihe ve topluma bakışı, onun değerlere, ahlâka dair bakışının bir uzantısı olarak görülmelidir. Althusser yukarıda sözü edilen yapıtında Machiavelli ile başlayanın ne olduğu sorusuna yanıt verir:

"Hakiki bir tarih bilgisi... Prenslerin bilgisi'; yönetme sanatının ve savaşmanın bilgisi, kısacası pozitif bir bilimin, politika biliminin temeli olarak belirtmenin klasikleştiği her şeyin bilgisi. Bu terimlerin (politikanın pozitif bilimi) doğru olup olmadığı sorusunu askıya alıyorum. Her şekilde bir başlangıcı kayda geçiriyorlar ve de bu başlangıç bir temelin ta kendisi; bize kadar sürüp giden bir 'şey'in (bu bilimin) başlangıcı ve buna bağlı olarak bir karşıtlık ve bir kopuş." (Althusser, 2010: s. 18).

Althusser, bu başlangıç ile kopuşu geçerli kılan formülü, Machiavelli'nin çok ünlü

---

\* Bacon, *De augmentis scientiarum*, Kit. VII, II, kıs.10, Aktaran Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s.125.

olan şu sözleri ile özetleyerek önemini vurgular: "(...) şeylerin imgelemi yerine fiili hakikatine yönelmek daha doğru göründü bana." Bu formül Machiavelli'nin kendinden önceki siyaset felsefesi ile kopuşunu da temsil eden temel düşüncesidir. Fiili hakikat yani Machiavelli'nin sözünü ettiği anlamıyla "şey"lerin nesnel bilgisi ile öznel yani imgesel temsili, bu düşünce çizgisinde karşı karşıya konur. Althusser'in Machiavelli hakkındaki görüşlerinin en önemli kısmı; onun, "şey"in, politikanın, yani politika pratiğinin nesnel bilgisini, politikanın imgesel temsilinden, politika "ideolojisi"nden ayırmış olduğuna yönelik vurgudur. Althusser, Machiavelli'nin, Cicero'nun, Stoacıların, Epükürosçuların, Platon'un, Aristoteles'in önemli politik metinlerini, anmamış olduğuna dikkat çeker. Onun Antikçağın politika teorilerini ve Hristiyan ideolojisi geleneğini mahkûm edişini bu suskunluk üzerinden açıklar. Ancak Machiavelli'nin eserlerine bakıldığında zaman zaman yerini Antikçağ'a olan hayranlığı özetleyen satırlara dönüştüğü de gözlenebilmektedir. Örneğin *Askerlik Sanatı* adlı yapıtında Fabrizio Colonna adlı karakterin, "Eskiler"in zevk ve sefalarını değil, erkekçe tavırlarını ve ağırbaşlı değerlerini taklit etmenin daha doğru olduğunu ifade ettiği satırlar bu hayranlığa bir örnek olarak sunulabilir. Antiklerin gölgede yaptıklarını değil, yakıcı sığın altında yaptıklarını taklit etmenin doğru olduğunu telkin eden Colonna sözlerine şöyle devam eder: "O gelenekleri edinmek için Eskiçağ'ın pınarına, onun en katıksız, yozlaşmadan önceki temel kaynaklarına başvurmak gerekir. Böylesi şeyler, (zevk ve sefa) benim Romalılar'ıma egemen oluncadır ki vatanım elden gitti." (Machiavelli, 2003: s. 85). Görüleceği gibi Antikçağ'ın yozlaşmamış değerlerini hayranlıkla anan Machiavelli, kendi yaşadığı çağın bozulmuşluğuna dair sıkıntı duymaktadır. Aynı yapıtta Cosimo, bu sıkıntılı dönemi "herkesin alaya alacağı kadar yozlaşmış bir yüzyıl" diye anar ve yozlaşma öncesi değerli görülen davranış kalıplarını şöyle özetler:

"Tıpkı onlar gibi erdemi onurlandırmak ve ödüllendirmek gerekirdi; yoksulluğu kesinlikle küçümsememek gerekirdi; askeri talimlere ve disipline önem vermek gerekirdi; yurttaşları birbirlerini sevmeye, bölünmekten kaçınmaya, topluluğun çıkarını özel çıkardan daha çok kollamaya ve nihayet zamanımızla bağdaşabilecek buna benzer davranışlara yönlendirmek gerekirdi; eğer üzerinde sıkça düşündükten sonra onları gerçekten uygulamayı sağlayacak yollara başlanılsaydı bu

duyguları esinlemek o kadar zor olmazdı. Doğrulukları o kadar çarpıcıdır ki, en sıradan zihinler bile anlayabilir." (Machiavelli, 2003: s. 85).

*Siyaset Üzerine Konuşmalar*'da Machiavelli, Antikçağ'daki eğitim anlayışının özgürlük için onusuz olunmaz bir yöntem oluşundan büyük bir övgüyle söz eder. Mevcut koşullarda yani "olan" durumdaki yetersizlikleri gelecekteki bir "olması gerek"e değil, yozlaşma öncesi bir geçmişe atıf yapılarak açıklanmaya çalışılır. Bu durum Machiavelli'nin tarihe bakışının da bir belirtisi olarak görülebilir. Ona göre Antik ve yakın tarihle uğraşan bir kimse, tüm devletlerin ve halkların ezelden beri aynı isteklere ve mizaca sahip olduklarını görür. Özetle Machiavelli insanın, geçmişi incelediğinde, geleceğe dair görüş üretmesinin kolay olduğunu düşünür. Her devlette geleceği önceden görmesinin, eskilerin kullandığı yöntemlerin aynısını kullanmasının ve benzer olaylarda eğer daha önce denenmiş yöntemler mevcut değilse yeni yöntemler icat etmesinin mümkün olduğunu öne sürer. Bu tarihin tekerrürden ibaret olduğunu söylemenin dışında insan doğasının kötü ve yozlaşmaya açık olduğunu ifade eden bir görüştür. Machiavelli, Antikçağ'da insanların özgürlüğü her zamankinden çok sevmesinin nereden ileri gelmiş olabileceğine dair ortaya koyduğu görüşlerde, bunun, kendi çağında "insanları daha az güçlü kılanla aynı sebepten ileri geldiğini ifade eder. Machiavelli sözlerine şöyle devam etmektedir:

"Yani sebep kanımca, bugünkü ve Antikçağ'daki eğitim arasındaki farklılıkta yatıyor. Bu farklılığın sebebi ise bugünkü dinle, Antikçağ'daki arasındaki ayrımlar. Bize hakiki ve kurtuluşun doğru yolunu gösteren dinimiz bu dünyanın şeref, onur, özsaygı gibi kavramlarına daha az itibar etmemizi isterken, paganlar bu kavramlara çok itibar ediyorlar, bunu en büyük zenginlik olarak görüyorlar ve bu yüzden işlerinde daha cesur oluyorlardı." (Machiavelli, 2000: s. 222).

Kendi yaşadığı yüzyılda artık Antikçağ'da olduğu kadar çok sayıda cumhuriyetin olmamasını ve dolayısıyla halkların o zamanki gibi hürriyet sevgisiyle dolu olmamasını; alınan eğitimin ve inanılan dinin yanlış yorumlanmasının bir sonucu olarak görür. Eğitimin insan üzerindeki mevcut etkisini Machiavelli, yapıtının sonlarında yeniden ele alır. Ona göre, "eğer eğitim öğretim zayıf ve değersizse insanı

da zayıf ve değersiz yapar; yok başka türlüyse, insana da başka türlü bir damga vurur, insanın dünyayı daha iyi tanıyıp bilmesini sağlayarak baht açıklığında sevinci ve neşeyi ve felaketli zamanlarda da kederi ılımlı yapar." (Machiavelli, 2000: s. 455). Din ise Machiavelli'ye göre, bir değerler alanı olarak siyasal projenin bir parçası olarak iş görür ve yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere daima bir yorum meselesidir. Hatta dinin ve inancın gereklerinin yorumu politik başarı ya da başarısızlığın bir devindiricisi olarak iş görebilir. Din ile ilgili "olması gerek"en "olan"ı istenir halde tutmanın ya da dönüştürmenin bir aracı olmasıdır. Başka bir anlatımla din "Machiavelli için hiçbir zaman verilmiş bir şey değildir; her zaman bir yorum olgusudur. Ona göre eğer biri dinin her zaman yorumlanması gereken bir olgu olduğunu unutursa –ve bu din hakkında onun kabul ettiği tek değişmeyen gerçekliktir- başkalarının yorumlarının kurbanı olmak zorundadır."(Najemy, 1999: s. 680). Cennetin silahsız olduğu argümanından hareket ederek, politik erdem ve din arasında bir karşıtlık gören çalışmalara rağmen, Machiavelli'nin bu konuda bir politik araç işlevi yüklediği dinin sivil toplum açısından önemi bir kez daha vurgulanmalıdır. Bu anlamda yukarıdaki alıntı bağlamında düşünüldüğünde Machiavelli'nin dininin, eleştirdiği Hristiyanlık ya da övdüğü Pagan dini olmadığı açıktır. Hatta denilebilir ki "Machiavelli'nin yöneldiği erdem de Hristiyanlık erdemi değil, daha geçici ödülleri vaadeden Machiavelli'nin politik erdemidir." (Sullivan, 1993: s. 263). Hristiyanlık Machiavelli'ye göre bozulmuş bir din örneğidir. O Hristiyan dininin başı olan Roma kilisesine en yakın olanların, en az dindar kimseler olmalarını örnek göstermek suretiyle, bu din için bir çöküş değerlendirmesi yapmanın mümkün olduğunu söyler. Ona göre kilise, İtalya'ya zarar vermiştir. Belki bu görüşleri nedeniyle Machiavelli'nin dini yok saydığı ve hatta din düşmanı olduğu iddia edilmiştir. Ancak Machiavelli'de bu eleştirel tutum "olan" yani mevcut hali ile dine yönelik bir tutum olmanın ötesine uzanamaz ve dini meşru bir araç olarak görmesi ve mevcut dine yönelik eleştiri getirmesi arasında herhangi bir çelişki yoktur. Ernst Cassirer, Machiavelli'nin bir değerler alanı olarak dini ele almasını bu mevcut durum üzerinden özetler:

"Bu nedenle din, Machiavelli'nin dizgesinde bile zorunludur. Ama artık kendi başına bir erek değildir. O, insanın toplumsal yaşamının temeli değildir. Ancak tüm siyasal savaşılarda güçlü bir silahtır. Bu silah,

gücünü eylemde kanıtlamak zorundadır. Yalnızca edilgin, yani dünyayı düzenleyecek yerde bir yana bırakan din, pek çok krallık ve devletin yıkımına neden olduğunu kanıtlamıştır. Din, ancak iyi bir düzen ortaya koyarsa iyidir. İyi bir düzene ise, herhangi bir girişimde genellikle iyi şans ve başarı eşlik eder. İşte son adım bu noktada atılmıştır. Dinin aşkın bir nesnel düzeni ile hiçbir bağlantısı yoktur ve o tüm tinsel değerlerini yitirmiştir." (Cassirer, 1984: s. 142–143).

Machiavelli'nin din görüşüne ileride tekrar değinilecektir. Eğitim konusundaki görüşlerine geri dönecek olursa, Machiavelli eğitimi insanı "değerli" bir varlık haline getiren bir yol olarak görür. Buna rağmen Machiavelli'nin insan anlayışının, insanların iyi tabiatlı ve iyi eğitim almış olsalar bile kolay yozlaşabilen ve karakterine aykırı eğilimler edinen varlıklar olduğunu ısrarla vurguladığı belirtilmelidir. Ona göre bu bilgi, cumhuriyetlerin ve diktatörlerin kanun yapıcılarını, insanların iyi tabiatlı ve iyi eğitim almış olsalar bile kolay yozlaşabilen ve karakterine aykırı eğilimler edinen varlıklar olduğunu ısrarla vurgular. Machiavelli'ye göre bu bilgi, cumhuriyetlerin ve diktatörlerin kanun yapıcılarını, insanların hırs ve isteklerine gem vurmaya ve insanların kabahat işlediklerinde cezalandırılmadan kurtulabileceklerine dair umutlar beslemelerini engellemeye sevk etmelidir. Görüldüğü gibi Machiavelli'nin, Althusser'in ifade ettiği gibi bu görüşleriyle, "tarihin yasalarını" değilse bile en azından "politikanın yasalarını" ele alan evrensel ve nesnel bir söylem üretme çabası içerisinde olduğu görülebilir. Althusser'e göre, hükümetlerin döngüsünden, ebedi geri dönüşlerinden ve yozlaşmalarından, yasalarla görenekler arasındaki, yasalarla kurumlar arasındaki diyalektikten söz ettiğinde bize evrensel ve nesnel olma iddiası taşıyan görüşler sunmaktadır. Ancak belirtilmelidir ki Machiavelli bunu, en çok insan doğasının değişmez niteliğinden ve onun sahip olduğu dizginlenmesi güç arzuların sonuçlarından söz ettiğinde yapar. Somut politik sonuçların ortaya konulması, ütopyik bir düzene ulaşma umudunun, "en yüksek iyi", "en iyi yaşama biçimi"nin şüphesiz mümkün olan bir tasvirinin önüne geçer. Machiavelli'nin görüşlerinde pratik politika, felsefi bir denemenin kaygısı olabilecek bir tartışmanın ötesine taşınır. Machiavelli'nin "olması gerek"i değil, "olan"ı vurgulayan görüşlerinin felsefi önemi, politika ve ahlâkın Antik Yunan'da görülmeyen ayrılığının, modern düşüncedeki

dönüşümünü temsil ediyor olmasıdır. Althusser'in, Machiavelli'nin teorik düzeneğini çözümleme girişiminde bulunarak ortaya koyduğu bu genel teorinin tezleri takip edilerek, Machiavelli, değer sorununu tartışan bir çalışmaya konu edilecektir.

Althusser, *Yazılar*'da Machiavelli'nin genel teorisinin iki önemli tezinden söz eder. Bu tezlerin ilki Machiavelli'nin *Söylevler*'inin Otuz Dokuzuncu Bölümünde karşımıza çıkan ve tüm kentlerin, tüm halkların hem geçmişte hem de şimdiki zamanda aynı istek ve tutkulara sahip, aynı devrim ve kötülüklerle şekillendiğini söyleyen görüşlerini özetler. Bu tez "doğanın şeyleri ile insanların şeyleri değişmez" şeklinde özetlenebilir. Daha önce de sözü edilen bu düşünce son derece genel olmakla birlikte, teorik statüsü nedeniyle Althusser'in görüşlerine konu edilir. Althusser, Machiavelli'nin tarihe ve insana bakışını açıklayan bu görüşünü şu şekilde betimlemektedir:

"Aslında bu tez tarihe ilişkin bilimsel-teorik bir önerme olarak değil, daha çok felsefi bir tez olarak iş görmektedir. Bir yandan gelecekteki bilimsel önermelerin evrensellik ve nesnellik tezi, bir yandan da Machiavelli'nin kendi teorik önermelerini üretmek için girişeceği deneysel "durum" karşılaştırmalarının imkânını temellendiren tez olarak iş görmektedir." (Althusser, 2010: s. 56–57).

Althusser yukarıdaki görüşleriyle Machiavelli'nin, bu dünyayı tanıma imkânını ortaya çıkaran bir düşünce biçimi içerisinde olduğunu iddia eder. Başka bir ifade ile Althusser, insanların dünyasının değişmezliğinden söz eden Machiavelli'nin, böylelikle şimdiyle Antikçağ arasında bir karşılaştırma yapma olanağına sahip olduğunu ifade eder. Yani bu tarihe bakış yoluyla ki Machiavelli, bu dünyanın "sabitlerini, yasalarını daha doğru bir ifadeyle de değişmezlerini" çekip çıkarma imkânı bulur. Bu tutumun bilinebilirlik niteliğinin üzerine yükselen bir başka politik değeri, "yasa"nın kavramsal çerçevesinin içine soktuğunu söylemek mümkündür. Çağlar ve koşullar değişse de içeriğinin değişimi yasaya olan ihtiyaç ve zorunluluğu ortadan kaldırmaz. Bu genel kabul doğrultusunda Althusser'in birinci tezle kesin bir biçimde ters düştüğünü düşündüğü ikinci tez arasında bir bağlantı kurulabilir. Althusser'in Machiavelli'nin görüşlerinden çıkardığı ikinci tez, yer küredeki her şeyin

değiştğini, her şeyin süregiden bir devinim içinde olduğunu söyleyen görüşleridir. Yani ikinci tez "her şeyin öngörülemez bir zorunluluğa boyun eğen, istikrarsız bir süre giden bir devinim içinde bulunması"dır. Bu zorunluluk, mitik ve kavramsal bir "kişi" olan Fortuna da (talih) beden bulur. Talih konusunda görüşlerine değinmeden önce Machiavelli'nin uzlaşmaz görünen bu iki düşüncesinin ilişkisi şu şekilde yinelenmelidir: Zaman değişir, bağlamlar, insanlar değişir. Ancak döngüsel tarih fikrinin Machiavelli'nin görüşlerindeki belki de en tutarlı uğrağı, içeriğın değil biçimin, yani yasanın içeriğinin değil, yasa olarak kendisine duyulan ihtiyaç ve mutlak zorunluluğun değişmiyor olmasıdır. Yasanın değeri, özetlenecek olursa, değişmez olan ortaya çıkma koşulunda yani kendine duyulan ihtiyaçta yatar. Althusser'in söz ettiğı bu tutarsızlığa cevaben Machiavelli, çağın koşullarına uymayı, politik başarının vazgeçilmez bir kuralı olarak tanımlayarak görüşlerine devam eder. *Siyaset Üzerine Konuşmalar*'da insanların başarı ve başarısızlıkları konusunda, çağın koşullarının etkisi hakkında şunları söyler:

"Sık sık gördüm ki insanların başarılarının ve başarısızlıklarının sebebi hareket tarzlarının çağın hal ve şartlarına uyum sağlamamasında yatıyor. İnsanlar eylemlerinde kısmen ateşli ve hırçın kısmen de çekingen ve dikkatli davranırlar. Ama hiçbir zaman doğru yola riayet edemediklerinden ve dolayısıyla her iki yöntemde de uyulması gereken münasip sınır aşıldığından ikisinde de hata yapılır. Ama yukarıda dediğim gibi, davranış biçimini çağın hal ve şartlarına uyumlu hale getiren kişi daha az hata yapacak ve daha başarılı olacaktır. Ancak insan hep sadece doğasının kendini yönlendirip teşvik ettiğı şeyleri yapacaktır." (Machiavelli, 2000: s. 384).

Özetle değişende değişmeyen unsur Machiavelli'ye göre bozulmaya son derece açık olan insan doğası ve bu doğayı ehlileştirecek olan yasanın gücüdür. Bu anlamda Machiavelli'nin görüşlerinde durağanlık ve devinim arasında herhangi bir çelişki olmadığı iddia edilebilir. Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Değişmez ve mutlak ahlâki değerler de yasalar da yoktur. Değerli olanın değişmezliği, değişen koşullardaki değişmez olan amaca uygunlukta yatar. Bu amaç Machiavelli'de şüphesiz ki iktidardır. Sık kullanılan ifadeyle Machiavelli hiçbir yapıtında, yaşamın

her alanında geçerli olan "amaç aracı meşru kılar" tarzında bir ifade kullanmamıştır. Leo Strauss gibi oldukça önemli isimler bile bu sözü Machiavelli'nin sözü gibi kullanmıştır. Oysa Machiavelli'ye sürekli atfedilen bu sözün kaynağı hakkında "*Leo Strauss'a Göre Machiavelli*" *Üzerine Diğer Düşünceler* adlı çalışma yol gösterici olacaktır. Bu yaygın kullanımın esas kaynağı şu görüşler içerisinde yer almaktadır:

"Burada Prof. Strauss'un çıkarmış olduğu bu sonuçtan ayrılmalı ve daha öteye giderek söylemeliyim ki, böylesine dikkatli bir akademisyenin, Machiavelli'nin amaca yönelik olarak yapılan her şeyim mübah olduğunu öğrettiğini ön gören yaygın düşünceye destek vermiş olması hayli üzücü bir durum. (...) Max Lerner'ın çevirdiği *Prens* kitabının on sekizinci bölümünde, bu kalıp sözün Machiavelli'ye atfedildiğini görüyoruz. Floransa kâtibinin aslında yazmış olduğu şey, 'kendilerinden bir temyiz mahkemesi doğmayan bütün insanların, özellikle de prenslerin eylemlerinde, amaca önem verdiği'dir. Şu ana kadarki araştırmalarım göre, Machiavelli, meşruiyet terimini ve konseptini, siyasi lüğatinin bir parçası olarak hiçbir yerde kullanmıyor." (McSheo, 1963: s. 803).

Yapılan bu küçük hatırlatmadan sonra Machiavelli'nin görüşlerine dönülecek olursa amaca ve koşullara uygun davranmanın politik önemi bir kez daha tekrarlanmalıdır. Savaş ve barış durumlarında olduğu gibi verilebilecek pek çok örneğin hepsinde geçerli olan, değişmez kural ve kriterlerin olduğunu düşünmek, Machiavelli'nin tabiriyle politik bir başarısızlığa sürükler. Bu düşüncenin en önemli kanıtı, Prens gerektiğinde hileye başvurmasının zorunlu oluşunu pek çok yerde dile getirip, siyasal söyleminin kavramsal çerçevesine "hile"yi sokan Machiavelli'nin koşullara yaptığı şu vurgudur:

"Hileye başvurmak, her yerde alçakça bir davranış olarak görülür, oysa savaşta takdire layıktır. Düşmanı hileyle alteden kimse, tıpkı düşmanı bilek gücüyle yenmiş kimse gibi methedilir. (...) Benim burada kastettiğim hile, insanın, yalnızca sayesinde, kendisine şüpheyle bakan düşmanını aldattığı ve her türlü savaş stratejisinin dayandığı hiledir" (Machiavelli, 2000: s. 481).



Verilebilecek pek çok örnekle Machiavelli'nin sıklıkla yanlış anlaşıldığı ispatlanabilir. Machiavelli hile üzerine yazarken, insanın verdiği sözü tutmayarak ve yaptığı hiçbir anlaşmaya uymayarak yaptığı hileyi, hiçbir şekilde övgüye değer bulmadığını ifade eder. İnsan bu yolla ara sıra toprak ve nüfus elde etme olanağına sahip olsa da hiçbir zaman şan ve şöhret kazanamayacaktır. Ancak Machiavelli, toprağın aşağı katmanlarında bulunanların zora ya da hileye başvurmaksızın –bu mevki onlara mevkiyi işgal eden kişi tarafından devir veya teslim edilmez veya miras bırakılmazsa- yüksek mevkiye çıkmalarının mümkün olmadığını da ifade eder. Aşağı katmanlarda kalmak bir kader olarak görülemez ve zor, bu devrim için tek başına yeterli değildir. Yine de Machiavelli için esas kriter kişinin değil ülkenin kurtuluşudur. Nesnel ölçüt ülkenin saadeti ya da felaketinin söz konusu olmasıdır. Böyle bir durumun söz konusu olduğu yerde ve zamanda, Machiavelli'ye göre yapılacak olan şeyin haklı mı haksız mı, övgüye değer mi değil mi, insafli mı zalimce mi olduğu üzerine düşünmek yersizdir. Bunun yerine kaygıyı bir kenara bırakmak ve sadece ülkeyi ve ülkenin özgürlüğünü kurtaracak tedbirlere başvurmak gerekir. Görüleceği gibi Machiavelli'nin yanlış yorumu, onun her koşulda hileyi ve gücün acımasız kullanımını meşru gördüğünü ifade eden düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olur.\* Bu çalışmada Machiavelli'nin görüşleri ve Machiavellizm olarak bilinen bu radikal kavrayış arasında bir bağdaşmazlık olduğu kabul edilecektir. Yani Machiavelli'nin kendisi ile Machiavellizm denilen şey arasında bir ayırım gözetilmiştir. Bunun nedeni Machiavelli'nin kendi görüşleri içerisinde, sıklıkla ona atfedilen “siyasi immoralizm” tutumuna rastlanmıyor olmasıdır. Machiavelli'nin tutumunu özetleyen görüşler *Neo Machiavellizm ve Ahlâki Nihilizm* adlı çalışmada yeteri kadar açıklanmıştır:

---

\* Aynı tartışmalı yorumlar Machiavelli'nin Prens'i üzerine de yapılmıştır. Söz konusu anlayışı Althusser şu şekilde sorunsallaştırır: Kamuya mal olmuş Prens adlı metin, tüm prenslere değil de Prese ithaf edildiğine göre, Prens'in egemen dine ya da bireysel ahlâka uygun olmasa da, eldeki tüm araçları kullanıp kendi Devletini kurmak ve genişletmek için nasıl davranması ve neler yapması gerektiğini bildirdiğine göre bu yapıtın kime yarayacağını sorar. Prens'te ve Söylevler'de kişilerin kanılarını hedef alarak, her şeyden önce aldatma sanatından kaynaklanan etkileri yaratmak için uyulması gereken kuralları verir: “Yönetme sanatının tümü, hesaplanmış bir yalan, tezgâhlanmış bir görünüşe dayanan denetlenmemiş kanılar yaratmaktan ibaretse, oyunun kuralını, sahtekârlık ve aldatma kuralını, kurnazlığın yolunu yordamını kamuya açmak da tuhaf bir çelişkidir. Ama buna bakarak Machiavelli'nin kendi metninin de bir aldatmaca olduğunu söylemek, fazla acele etmek olur. Gerçekten de Machiavelli Prensleri eğitiyor gibidir. Ama sadece olanı söylediğini, onlara Prenslerin kendi uygulamalarının hesabını verdiğini iddia ediyorsa, zaten her şeyi bildikleri bu alanda onlara yeni ne öğretilbilir ki? Prensler zaten hep kendi başlarının çaresine bakmış olduklarına göre, Machiavelli'nin onlara ne yararı olabilir ki? Tam tersine, başvurdukları ama kimseye itiraf edilmemesi gereken yolu yordamı itiraf eden, gerçekleştirdikleri gizli uygulamaları orta malı yapan bu çapanoğlundan son derece rahatsızlık duymuş olmaları gerekir.” (Yazılar, s.50–51) *Prens*'in nasıl okunması gerektiği de bu şekilde bir tartışma konusu olmuştur.

“Machiavelli siyasi immoralizm tutumunu kendi içinde bir amaç veya sonuç olarak yüceltmiyor. Ne yapılması gerektiğine dair bir değil, ne yapılmakta olduğuna dair görüş üretiyor. Bu yolla o bütünüyle gerçekçi bir siyaset analizi yapma arzusu taşıyor. Kendisinin geliştirdiği kurallar ne olumlu, ne de olumsuz etiğin kuralları. Bu kurallar siyasi bir teknik üzerine tavsiyelerden ibaret. Tam olarak, Kantçı etik teori açısından, ‘koşullu buyruklar’ı yansıtmaktalar. Bu kurallar, ahlâki olarak farklı amaçlar tarafından belirlenen önerileri oluşturmakta. Machiavelli’ye göre, bu tekniğin uygulandığı yegâne amaç, iktidarı ele geçirip, elde tutmak. Siyasi amaçlar ‘necessitia’ (gereksinimler) dünyasından gelir. Gereksinimler gerçeğe hükmeder; o, arzularımızdan, hayal gücümüzden ve ahlâki esaslarımızdan bağımsız durumdadır.” (Siegfried, 1941: s. 185).

Machiavelli herhangi bir siyasi etik anlayışı inşa etme çabasıyla değil, iktidar siyasetinin yegâne amacı olan iktidarın elde tutulması ile ilgilidir. Onun bu akılcı analizi yukarıda adı anılan çalışmada, bu gerçekçi düşünürün modern zamanların tipik temsilcisi olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Machiavelli buna göre siyaset ile “dogmalardan, doğüstü önvarsayımlardan ve önyargılardan arınarak uğraşma gayretindedir. Machiavelli böylece, siyaset biliminin otonomisini keşfetmiş bulunmaktadır.” (Siegfried, 1941: s. 186). Ancak pek çok düşünür Machiavelli ve Machiavellizm arasında “ahlâka aykırı görüşler öne sürüyor” olması bakımından bir uyum yakalama eğilimindedir. Leo Strauss bu düşünürlerden belki de en önemli olanıdır. Leo Strauss *Thoughts on Machiavelli* adlı çalışmasında Machiavelli’nin “Machiavellizm” akımında ortaya çıkan kötü ününün, kendi çalışmasına başlamak için uygun bir başlangıç olduğunu iddia eder. Ancak en sade anlatımıyla Machiavellizmin, Machiavelli’nin görüşlerinin radikalleştirilip kimi zamanda çarpıtılmış versiyonu olduğu düşüncesini değil, Machiavelli’nin kendisinin uyanık ve bilinçli bir “kötülük öğreticisi” olduğu iddiasını taşır. Machiavelli’nin öğretisinin ahlâksız ve din dışı olduğunu, düşüncesinin kötü ve şeytani özellikler taşıdığını iddia eder. (Strauss, 1958, s. 11-14). Harvey C. Mansfield, *Strauss’a Göre Machiavelli* başlığını taşıyan makalesinde Strauss’un *Thoughts on Machiavelli (Machiavelli Üzerine Düşünceler)* adlı çalışmasının son kısmına atıfta bulunur. O, Strauss’un

klasik siyaset felsefesindeki hangi önemli kusurun Machiavelli'nin girişimlerini mantıklı kılmış olabileceğini sorguladığını ifade eder. Strauss'un Machiavelizm'den Machiavelli'ye ulaşmayı olanaklı gördüğü noktayı özetleyerek, bunun sınırlı bir bakış olduğunu belirtir:

“Derler ki; eskiler bile, güzel şehrin askeri teknolojilere ve gelişmelere duyarsız kalamadığını ve bu güzelliğini ve sahip olduğu ruha dair endişelerini, müdafaa gereksinimlerine teslim etmek zorunda kalabileceğini kabul etmişlerdir. Strauss'a yakın eleştirmenlerden biri olan Carl J. Friedrich buna şu şekilde karşı çıkmıştır: ‘Ancak bu yalnızca silah meselesi mi? Peki ya propagandadan ya da yıkıcı faaliyetlerden ne haber?’\*Ancak Strauss, Machiavelli'nin detaylıca kullandığı, bilinen savaş silahlarıyla manevi savaş silahları arasındaki karşılaştırmayı ortaya çıkarmıştı. Eskiler (Antikler) ve modernler arasındaki farklılık temelini böylesine dar bir şekilde ifade ederek, Machiavelizm'den Machiavelli'ye ulaşmanın nasıl olması gerektiğini belirtmekteydi.” (Mansfield, 1975: s. 383).

Strauss'un modernliğe yönelik saldırısı pek çok çalışmaya konu olmuştur. Antik Yunan'la ilişkisine geri dönülecek olursa, Leo Strauss, Machiavelli'nin Klasik Antikçağ'ın, özellikle de cumhuriyet dönemi Roma'sının siyasi pratiklerine duyduğu hayranlığın, sadece onun klasik felsefeyi reddedişinin karşı kutbunu oluşturduğunu ifade eder. Machiavelli'nin klasik siyaset felsefesini, daha geniş anlamıyla da tüm geleneksel siyaset felsefesini gereksiz bularak reddedişini Strauss şöyle açıklar:

“Klasik siyaset felsefesi ‘insan nasıl yaşmalıdır’ sorusundan hareket ediyordu; oysa doğru toplumsal düzen sorusunu cevaplamanın uygun yolu, ‘insanlar gerçekte nasıl yaşıyorlar’ sorusundan hareket etmekten geçer. Machiavelli'nin geleneğe karşı ‘gerçekçi’ başkaldırısı onu, insanın yetkinliğinin ya da daha belirgin bir biçimde ifade etmek gerekirse ahlâki erdemlerin ve tefekkür hayatının yerine yurtseverliği ya da sadece siyasi

---

\* Carl J. Friedrich, *Teacher of Evil, New Leader*, vol. 42, 1959, s.27–28. aktaran Harvey C. Mansfield, *Political Theory*, Vol.3. No.4. 1975, s.383.

erdemleri koymaya sürüklemektedir. Bu başkaldırı, hedefe ulaşabilme olasılığını arttırmak için onun bilinçli bir biçimde aşağı çekilmesini amaçlar. Tıpkı daha sonraları Hobbes'un, bilgeliğin tesisini güvence altına almak uğruna bilgeliğin özgün anlamını terk etmesi gibi, Machiavelli de iyi toplumun ve iyi hayatın özgün anlamını bir kenara bırakacaktır.” (Strauss, 2011: s. 209).

Bilindiği gibi Strauss genel olarak doğal haklar\* öğretisinin modern bir savunucusudur. *Doğal Hak ve Tarih* adlı yapıtı esas olarak doğal haklara duyulan ihtiyacın yüzyıllarca değişmeden kaldığı iddiasını taşımaktadır. O, Antik düşünürlerden bahsederken doğal hukuku, modern dönemlerden söz ederken de doğal hakları konu edinir. Ancak bu ayrım gözetilmeksizin her dönem için temel iddia, doğal hakların reddedilmesinin doğuracağı “korkunç” sonuçlardır. *Leo Strauss'un Machiavelli Üzerine Düşünceleri* adlı çalışmasında Robert J. McSheo, Leo Strauss'ın siyasal düşüncede saptadığı iki ana dönemi şu şekilde ayırt eder:

“Aquinas'a kadar olan ve onu da içeren klasik (sonradan dini öğelerle birleşen) dönem ve Machiavelli ile başlayan modern dönem. ‘Klasik dönem Yunanistan'ında ortaya çıkan gelenek, yeni bir siyasal felsefe adına 16. ve 17. yüzyıllarda reddedilmiştir.’ Strauss'un klasik siyasal felsefe bakışına göre bu felsefe özgürlükten çok erdemi amaçlamış, duruşunu ‘insanoğlunun nasıl yaşaması gerektiğine göre’\* belirlemiş ve muhafazakâr bir hal almıştır.” (McSheo, 1963: s. 783).

Machiavelli, Strauss'un oldukça doğru bir biçimde analiz ettiği gibi, arzuları yukarıda ifade edilen sınırlı amacı aşan insanların ya da insan ruhunun doğal eğilimleriyle ilgilenmemekte, bu eğilimleri göz ardı etmektedir. Strauss'un ifadesiyle Machiavelli sonuç almak için ufkunu sınırlamıştır.

---

\* Strauss, doğal hakkın çağdaş reddinin nihilizme yol açacağını, hatta nihilizmin kendisi olduğunu savunur.

\* Leo Strauss'un metinde atıfta bulunulan düşünceleri *Thoughts on Machiavelli* adlı eserin 298. sayfasında geçmektedir ve alıntıda sözü edilen üç filozof Platon, Aristoteles ve A. Thomas'tır.

### 2.1.1. Toplumsal Kurtuluş ve Rızanın Üretiminde Değerlerin Rolü

Machiavelli'nin "kurtuluş" fikrine yakından bakıldığında, toplumun menfaatinin doğru analiz edilmesi gerektiği yönünde görüş ürettiği, kişisel ve toplumsal çıkarın karıştırılmaması gerektiğini telkin ettiği görülür. Machiavelli, toplum menfaatinin yanıltıcı görüntüsüyle gözleri kamaşıp kör olan halkın bilmeden felaketine koşacağını ifade eder. Toplum, itimat ettiği biri ona neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlatmazsa sayısız tehlike ve kötülüklerle karşı karşıyadır. Burada dikkat edilmesi gereken iki noktanın aydınlatılması, çalışmanın devamlılığı açısından önemlidir: Birincisi, toplumsal menfaat açısından doğru ve yanlışın tayin edilmesi konusunda fikrine güvenilen bir kesimden söz ediliyor olması, ikincisi ise rızanın kazanılmasının önemi. Başka bir ifade ile doğru ve yanlış diğerlerinden daha iyi bilen bu kesim aracılığıyla, rızanın üretimidir. Bu iki nokta *Siyaset Üzerine Konuşmalar* adlı yapıt üzerinden anlaşılabilir:

"Veii şehrinin fethedilmesinden sonra Roma halkında halkın yarısında Veii'ye göç etmesinin Roma'nın iyiliğine olacağı düşüncesi yayıldı. Böyle düşüncelerinin sebebi Veii'nin arazi bakımından zenginliği, şehirde çok sayıda ev olması ve Roma'ya yakınlığıydı. Böylelikle Roma halkının yarısı zenginleşebilirdi ve bu yapılırken devlet işleri de aksamazdı. Çünkü Veii Roma'ya çok yakındı. Bu plan, senatoya ve daha sağduyulu Romalılara öylesine zararlı göründü ki, sakınmadan böyle bir karara rıza göstermektense ölmeyi yeğleyeceklerini açıkça ilan ettiler. Mesele tartışmaya açıldığında halk senatoya karşı öylesine öfkelenmişti ki, eğer senato birkaç yaşlı ve hürmet gören yurttaşın arkasına sığınmasaydı, iç savaşlara ve kan dökülmesine kadar varacaktı. Senatonun sığındığı yurttaşlara duyulan derin saygı daha fazla tecavüzün vuku bulmasını önledi." (Machiavelli, 2000: s. 183).

Machiavelli'nin savaş halinde hileyi bir erdem olarak sunuşu hatırlandığında, rızanın üretilmesi için ideolojik bir söylemin gerekliliğine yapılan vurgu bir başka anlam kazanır. Bu, hilenin yalnızca düşmana karşı değil yurttaşlara karşı da bir araç olarak kullanılabilir bir yöntem olduğudur. Bu düşünceye örnek olarak *Askerlik*

*Sanatı*'ndaki şu sözler hatırlanabilir:

“Eğer askerlerinizi cenk için tahrik etmek istiyorsanız, düşmanın onlar hakkında kustuğu aşağılayıcı lafları tekrar ederek galeyana getirmek, düşman kampından gizli istihbarat alabildiğinize ve ordunun bir bölümünün size satılmış olduğuna adamlarını ikna etmek gerekir, düşmanınkinin menzilinde bir yere kamp kurmalı, sık sık çatışmalar çıkartmalısınız; her gün karşılaşılan şeyler artık eskisi gibi korkutucu olmaktan çıkar; sonunda çok öfkelenmiş gibi yapın ve bu amaç için daha önce hazırlamış olduğunuz bir söylevle gevşekliklerini yüzlerine vurun; kendi kendilerinden utanmaları için onları inandırın ki madem ki arkanızdan gelmek istemiyorlar, düşmana karşı tek başına gideceksiniz.” (Machiavelli, 2003: s. 194).

Machiavelli'ye göre başarı, ancak herkesin sözü edilen şekilde ikna edilmesi ile mümkündür. Bunun içindir ki Machiavelli büyük komutanların aynı zamanda iyi birer konuşmacı olmaları gerektiğini düşünür. Bütün orduya seslenmesini bilen komutanın –ki bu Machiavelli'ye göre kaybolmuş bir hünerdir- büyük başarılar elde etmesi zordur. Söylevin önemi bu bağlamda şöyle vurgulanır:

“Bir şeyi az sayıda insana kabul veya reddettirmek çok kolaydır; zira, sözün yetmediği yerde buyurganlık ve zor kullanabilirsin, ama güç olan çok sayıda insanın kafasından ister herkesin iyiliğine ister senin görüşlerine aykırı olsun hatalı bir görüşü çıkartmaktır; bu da herkesin ikna olması için ancak herkesin uyup anlayacağı bir söylevle sağlanır.” (Machiavelli, 2003: s. 195).

Özetle söylev, yurttaşı istenir duruma getirmek için bir nevi hile yapmaktır. İstenir durum koşulların dayattığı bir tür kurtuluş durumudur. *Savaş Sanatı*'nın önsözünde Neal Wood, Machiavelli'de neye genel bir insan kurtuluşu teorisi denebileceğinin net olduğunu belirtir. Kurtuluş nasıl tanımlanırsa tanımlansın Machiavelli'de gördüğümüz dünyevi bir kurtuluştur. Wood, bununla birlikte “kurtuluş” sözünün Machiavelli'nin görüşleriyle ilgili olarak oldukça dikkatli kullanılması yönünde bir

uyarıda bulunur. Bunun nedeni, Machiavelli'nin kökten karamsar insan ve insan ilişkileri görüşünün, akıllıca organize edilmiş ve düzenlenmiş toplulukta sürekli/geçici barış ve refah elde etme imkânını zihinde canlandırmasını engellemesidir. Dolayısıyla hiçbir sivil toplum, ne kadar iyi yapılanmış olursa olsun sonsuza kadar sürmeyecektir. Dünyevi kurtuluşun içeriğini ise Wood şöyle özetler:

“Olsa olsa, kaçınılmaz bozulma ve halkın sonu ortaya çıkmadan önce, insanların umabileceği tek şey daha genel, üzüntülerin en kötüsünden uzak, uzun ve rahat bir yurttaşlık hayatıdır. Erken gerilemeden kaçınılabılır ve politik problemlere yaklaşımımız mantıklı olursa, birlik ve dinçlik sürdürülebilir. Fakat tarih ve yerleşmiş adetlerin değişimi durdurulamaz; değişim en sonunda daima amacına ulaşacaktır. Kaçınılmaz çöküşün ertelenmesi, o zaman, Machiavelli'nin bize sunduğu kurtuluşun tek umududur.” (Machiavelli, 2003: s. 51).

Görüldüğü gibi nihai çöküşü ertelemek bu düşünce çizgisi içinde olanaklı değildir. Ancak bu sonun ertelenmesinde önemli bir uğrak olarak askerlik, kendi değerlerine sahip bir disiplin olarak öne çıkmaktadır. Machiavelli politik ve askeri sanatların birliğine dikkat çeken bir filozof olarak farkını, başarılı bir devlet adamının filozof ya da bilge kişi olmasını değil, kabiliyetli bir general olmasını şart koşarak ortaya koyar. Ona göre talih meselesi, bu kabiliyet karşısında ikincildir. *Hükümdar* adlı başyapıtında, sıradan bir insanı hükümdar yapanın ya yetenek ya da talih olduğunu söyler. Bununla birlikte “talihe daha az yer bırakan hükümdarın tutunma imkânı daha çoktur.” (Machiavelli, 2008: s. 38). Yapıtının bir başka yerinde hükümdarları yerlerinde tutan iki şeyin, irade ve talih olduğunu yazar. (Machiavelli, 2008: s. 38). Ona göre bu ikisinin ortak özelliği değişken ve süreklilikten yoksun oluşlarıdır. Yetenekli olmayan biri, talihin kendisine sunduğu olanakları değerlendirmeyi de başaramaz. Askeri yeteneğin kişiye yüklediği değerler Machiavelli'nin hükümdarının özellikleridir. Bu özellikler sayesinde ki kişi, iktidar olmasına ek olarak “saygın” ve “değerli” bir kimse olur. Machiavelli daha önce de kişinin toprak kazanması ile onur ve şan kazanması arasındaki farka dikkat çekmişti. *Hükümdar*'da Machiavelli bir kez daha bu ayrıma değinir:

“Bir adamın yaptığı işlere ve yeteneklerine bakacak biri, talihe bağlanacak hiçbir şey göremez ya da çok az şey görür. Yukarıda söylediğimiz gibi herhangi biri herhangi birinin yardımı ile değil, bin türlü güçlük ve tehlike ile askerlik hayatında kazandığı yer sayesinde hükümdar olmuş ve sonra da güçlü ve tehlikeli önlemlerle yerini korumuştur. Yurttaşları öldürmek, dostlara ihanet etmek, imansız, merhametsiz ve dinsiz olmak “değer”li olmakla nitelendirilemez. Bu yollar insanı iktidara getirebilir ama onur kazandırmaz.” (Machiavelli, 2008: s. 56).

Machiavelli’ye göre insanlık dışı davranışlarıyla, sayısız cinayetleriyle biri büyük komutanlardan biri haline gelse bile “üstün” bir insan sayılamaz. Bu gibi nitelikler sıradan insan için önemsenmese de yöneticiler için çok önemlidir. Ancak Machiavelli olan-olması gereken ayrımını, yönetenden beklenecek erdemlere değin genişleterek tartışır. *Hükümdar*’ın On Beşinci Bölümünde bu ayrımı çok açık bir şekilde ortaya koyar. Onun için her koşulda önemi olan “olan”dır, “yaşanan”dır: “Yaşananla yaşanması gereken arasında o kadar fark var ki, yaptığını yapması gereken için bir kenara bırakan kişi varlığını korumaktan çok yok olmayı öğrenmiş olur.” (Machiavelli, 2008: s. 93). Machiavelli’nin bu düşüncesinin doğal sonucu, varlığını sürdürmek isteyen bir hükümdarın koşulların gereklerine göre iyi olmak gibi, olmamayı da öğrenmesinin gerekli olduğu şeklindeki düşüncedir. Hükümdarlar konusundaki hayal ürünü düşünceleri bir yana bırakıp gerçekler üzerinde durmak gerektiğini belirten Machiavelli, yöneticilerin daha çok göz önünde bulunmalarından ötürü, onların iyi ya da kötü nitelikleriyle anıldıklarından söz eder. Buna göre ahlâki değerler ve bunların karşıtları –cömertlik, açgözlülük, gaddarlık, merhamet, korkaklık, yüreklilik gibi hep iyi ya da kötü olarak kişilerde bulunmazlar. Machiavelli yine gerçeklik düzleminden hareket eder, ancak bunu “olan”a, “olan durum” a katlanmaya yarayan bir olumluluk atfederek yapar:

“Bu saydığım niteliklerden iyi olanlarının bir hükümdarda bulunmasının övgüye değer olduğunu herkes kabul eder: bunu biliyorum. Ancak bunların tümünün bir arada bulunması, bunların tümüne uyulması insanın doğasına uygun olmadığından, hükümdarın, en azından, kendisini



yerinden edecek derecedeki kusurlardan kaçınmasını bilmesi gerekir. Diğer kusurlara gelince, hükümdar bunlardan kaçınabiliyorsa kaçsın, kaçınamıyorsa fazla tasalanmasın. Hatta devletin rahat bir biçimde korunmasına yarayan bazı kusurlara sahip olmaktan da yüksünmesin. Çünkü her yönü ile iyice bakılırsa bazı nitelikler meziyet gibi gözükür fakat yıkım getirir; bazı nitelikler de kusur gibi gözükür fakat güvenlik ve esenlik sağlar.” (Machiavelli, 2008: s. 94).

Machiavelli insanın hemen her zaman doğruyu bulmaya yetenekli olmadığını düşünür. Dolayısıyla kurtuluş doğrunun bulunmasına, yöntem ise rızanın teminine ilişkin görüşleri içerir. Şimdiye kadar özetlenenler ışığında Machiavelli'nin insan doğasını olumsuz olarak tanımladığı söylenebilir. Olumsuz bir insan doğası kavrayışı üzerinden “değerli” olanın nasıl tanımlandığı yakından incelenmelidir.

### **2.1.3. Olumsuz İnsan Doğası Kavrayışı Üzerinden ‘Politik Değer’in Tanımı**

Değer konusunda yapılan araştırmalar, filozofların insan doğasına dair mutlaka görüş ürettiğini gösterir. Batı felsefesi bunun olumlu ya da olumsuz görüşlerle donatılmış örnekleriyle doludur. Siyaset felsefesinde ahlâkı ayrı bir tartışmanın konusu haline getiren Machiavelli'nin insan anlayışı, politik açıdan olumsuz bir içerikle dolu olan bir “doğa” anlayışı üzerinde şekillenmiştir. *Siyaset Üzerine Konuşmalar*'da insanoğlunun kiskanç bir doğaya sahip oluşu nedeniyle yeni kurumlar ve rejimler yaratmanın zorluğundan söz eden Machiavelli, bu zorluğun aşılmasının mümkün olduğundan söz eder. Ama bu hiç de kolay değildir. (Machiavelli, 2000: s. 21). İnsan doğasını, sözü edilen politik başarılar için eğitmek, Machiavelli'ye göre bilinmeyen denizleri ve ülkeleri keşfetmek kadar zordur. Çünkü kim olursa olsun insanlar, diğer insanları övmek yerine yermeye daha çok meyillidir. Devletlerin ve yönetimlerin ortaya çıkışını, insan doğasının olumsuzluğu üzerinden açıklayan Machiavelli, bu görüşleriyle sözleşmecî geleneğe öncülük etmiştir. Roma'nın devlet düzeni ve onu siyasi mükemmelliğine götüren olayları araştıran Machiavelli; diktatörlük, aristokrasi ve demokrasiden oluşan üç rejim şekli tanımlar: Devlet kurmak isteyen herkes bu amaca hizmet edebilme derecelerine göre bu üç rejim biçiminden birinde karar kılmalıdır. İyi olarak tanımladığı bu rejim şekillerinin bozulmuş hallerini, kötü

olanları da ekleyerek tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi bir yönetim anlayışı ortaya koyar. Yani otokrasi kolaylıkla tiranlığa, aristokrasi oligarşiye, demokrasi anarşiye dönüşür. *Machiavelli ve Siyasal Gelişim Sorunu* adlı çalışmada Aristoteles ve Machiavelli arasındaki farklı bir benzerliğe daha dikkat çekilmektedir. Buna göre “siyasal amacın başarılı bir şekilde yürütülebilmesi için, kendisinden çok önce yaşayan Aristoteles gibi, Machiavelli de bir toplumun temelindeki siyasal kültürüyle siyasi düzeni veya anayasası arasında yaratılacak, belirli bir uyum seviyesi olması gerektiğine inanıyordu.” (Tsurutani, 1968: s. 323). Sözü edilen çalışmada, Aristoteles'in *Politika*'sından ve Machiavelli'nin *Söylevler*'inden örneklerle bu iddia pekiştirilir. Aristoteles'in iyi bir yöneticinin niteliklerini sıralarken söylediği şu sözler ve Machiavelli'nin Prens için getirdiği bir öneri karşılaştırılır:

“‘İyi bir kanun adamı ve gerçek bir devlet adamı... Sadece mutlak olarak en iyiye değil, aynı zamanda mevcut koşullara ilişkin olarak neyin en iyi olduğuna dair de tetikte olmalıdır’ ve ‘önerilecek yasal sistem tipi, insanoğlunun kolaylıkla ayak uydurabileceği ve mevcut sistemi rahatlıkla kendisine uyarlayabilecek bir sistem tipidir’. Machiavelli ise şunu önermiştir: ‘Bir devletin yönetimini yenilemeyi isteyen veya buna çabalayan ve bu yeniliği kabul ettirip, kendi arzularını herkesin memnuniyeti doğrultusunda kalıcılaştırabilecek bir hale getirmeyi arzulayan birisi, eski yönetim şekillerini en azından muhafaza etmelidir’\*.” (Tsurutani, 1968: s. 323).

Aynı yerde, Machiavelli'nin eğitim ve kanun arasında gördüğü döngüsel ve bütüncü ilişki ile Aristoteles'in ahlâki erdem, eğitim ve hukuk egemenliği üzerine ortaya koyduğu görüşler arasında da neredeyse kusursuz bir benzerlik olduğu iddia edilmektedir. Yine de Machiavelli ve Aristoteles arasında yönetim biçimleri ve iktidarın istikrarı konusundaki tüm benzerliklere rağmen yönetim biçiminin istikrarı Machiavelli'de bozulmaya mahkûmdur. İnsan doğasının istenmeyen özellikleri nedeniyle ki devlet kuran kişi bu üç yönetim biçiminden birini ancak çok kısa bir süre için yürürlüğe koyabilir. Machiavelli'ye göre dünya üzerinde bu rejimlerden birini kendi zıttına dönüştürmekten alıkoyacak hiçbir araç/yol yoktur.

---

\* The Politics, çev. Ernest Barker, Londra, 1950, IV, 3-7, - Discourses, I, XXV.

Machiavelli'nin daha önemli olan görüşleri, bu görüşleri üzerinden erdemle ahlâksızlık arasında gördüğü büyük bir benzerliğin olduğunu ifade eden düşünceleridir: Seçilen türün bozularak kendi zıttına dönüşmesi, dünya üzerinde hiçbir yolla engellenemez. Doğal durum anlayışı bu düşünceler üzerinden açıklanır:

"İnsanlar arasındaki bu farklılaşmış yönetim biçimleri tesadüf eseri ortaya çıkar. Dünyanın başlangıcında henüz sayıları çok azken insanlar hayvanlar gibi dağınık bir halde yaşıyorlardı. Derken sayıları arttığında bir araya toplandılar ve kendini daha iyi savunabilmek için içlerinde en güçlü ve cesur olanını ortaya (ön plana) çıkarmaya başladılar; onu kendilerine yönetici yaptılar ve onun söylediklerine riayet ettiler. Buradan "zararlı" ve "kötü" olanın bilgisinin "şerefli" ve "iyi" olduğu bilgisi ortaya çıktı; çünkü insanın kendisine iyilik edene haksızlık etmesinin nefret uyandırdığı ve merhametin iyilikbilirlere saygı duyulması sonucunu doğurduğu görüldü. İnsanlar kendilerine de benzer haksızlıkların yapılabileceğini öğrendi ve kötülüklerden sakınmak için kanunlar yapılmasına ve bu kanunları ihlâl edenlerin cezalandırılmasına karar verdiler; adalet kavramı da buradan ortaya çıktı." (Machiavelli, 2000: s. 30).

Machiavelli'nin, Aristoteles'in yasaların gerekliliğini açıkladığı "herkesin kötülük yapmaya gücünün yetmemesinden dolayı" yasalara ihtiyaç olduğunu ifade eden görüşleri yinelediği görülmektedir. Bu düşüncenin kökeninde, insan doğasının kötülüğü nedeniyle yasaların yapılmasının zorunlu olduğu düşüncesi yatmaktadır. Kaldı ki Machiavelli, oldukça açık bir ifadeyle, medeni hayat hakkında tartışan, bir devlet kuran ve yasa yapan herkesin, öncelikle tüm insanların kötü oldukları ve ellerine geçirdikleri ilk fırsatta kötülük yapacakları varsayımından hareket etmesi gerektiğini söyler. Yani adalet fikrinin kökeninde insan doğasının kötü olduğu düşüncesi yatar. Burada bir karşı düşünceye yer verilebilir. Ross King, *Machiavelli: İktidar Filozofu* adlı yapıtında Machiavelli'nin insan doğasına ilişkin olumsuz görüşlerinin kendi içinde çelişkili olduğunu söyler. Bu iddia *Hükümdar ve Söylevler* türünde incelemelerin ana fikriyle taban tabana zıttır. Ross, şöyle devam eder:

"Her iki eserde de liderlere siyasette uymaları gereken birtakım ilkeler önerilir; yöntemlerini ve fikirlerini değiştirerek nasıl başarıya ulaşacakları gösterilir. Gelgelelim Machiavelli, kimsenin böyle radikal bir değişim geçiremeyeceğini savunur: Her insan kendi doğasının emir kuludur. Şayet bir hükümdar kendi doğasını ve dolayısıyla davranış biçimini değiştiremiyorsa, politik kararlarında seçim şansı yoksa, onlara akıl ve tavsiye vermek için dil dökmenin ne lüzumu vardır? Machiavelli yazılarında bir yandan insanların eylemlerinde özgür olduğunu ve tarih biliminin onlara en doğru politikayı göstereceğini varsayarken, diğer yandan insanın kendi doğasına uymaktan başka bir çaresi olmadığını ve iş çığından çıktığında yenilmeye mahkûm olduğunu söyleyerek, bu özgürlüğü külliyen reddeder." (King, 2011: s. 135).

Ancak bu iddia, Machiavelli'nin hiçbir yöneticinin gücünün yönetim biçimini ilelebet muhafaza etmeye yetmeyeceği ifade eden görüşleri hatırlandığında kolaylıkla reddedilebilir. Kaldı ki yasaya olan ihtiyaç Machiavelli'de son derece tutarlı bir biçimde tanımlanmıştır. Machiavelli insan doğasının nasıl yönetileceği değil, bu olumsuz doğa ile yönetimin ve gücün nasıl devamlı kılınacağına yönelik bir tartışma yapmıştır. Yasanın ortaya çıkışını anlatırken Machiavelli kötülük üzerine yazar. Herhangi bir kötülük bir süre için gizli kalsa bile er geç ortaya çıkacaktır: "Çünkü tüm hakikatlerin babası olduğu söylenen zaman, kötülüğün üzerindeki örtüyü er geç açar." (Machiavelli, 2000: s. 36). Yasalara gereksinim, böylece yasanın olmadığı yerde çatışmanın başladığı an ortaya çıkar. Açlık ve yoksulluğun insanları çalışkan, yasaların ise iyi yaptığını söyleyen ünlü sözün anlamını bu söz üzerinden açıklar. İnsanların birbiriyle iyi geçindiği, hayatın normal düzeninin devam ettiği yerde yasalara gerek yoktur. Yasalara ihtiyaç bu düzenin sona erdiği yerde başlar. Ancak Machiavelli'nin görüşlerinde yasanın frenleyici gücünün olmadığı zamanlardan söz ettiğine rastlanmaz. Bu görüşleriyle Machiavelli, onun en büyük başarısını siyasal sorunu daha önce hiç olmadığı gibi tanımlamakla kutlayan *Seküler Reformasyon ve Machiavelli'nin Etkisi* adlı çalışmaya şöyle konu edilmektedir: "Machiavelli, hukuku insanların dışında değerlendirip, onları 'karmaşa ve düzensizlikten' kurtarmak adına iyi ve yararlı sonuçlara bağlamak için tasarılar geliştirdi. Bu yüzden o açlığın ve yoksulluğun insanları çalışkan, yasaların ise iyi kıldığını söyledi." (Maddox, 2002: s.

547). Devam eden görüşlerinde Machiavelli yasalarla dizginlenmeyen herkesin, zincirlerinden kurtulmuş bir halk yığınının yaptığı hataların aynısını yapacağını söyler. Yasalar karşısında, hükümdar, halk ile aynı tutku ve ihtiraslara, başka bir ifadeyle "doğa"ya sahip olarak tanımlanır. Başka bir anlatımla, halk yığınlarının karakterinin bir hükümdarın karakterinden daha kötü olduğu söylenemez. Her ikisi de kanunlardan çekinmeden, mümkün olduğunda aynı ölçüde suç işlerler. Kanunlar ve insanlar arasındaki ilişki şudur:

"Bundan dolayı, halkların hüküm sürerken istikrarsız, değişken ve nankör olduklarını söyleyen genel kanaate karşı çıkıyorum. Ben daha ziyade, bu tür hataların tek tek hükümdarlarda olduğu gibi ortaya çıktığını iddia ediyorum. Bu yüzden halkları ve hükümdarları aynı şekilde tenkit etmek ya da suçlamak en doğrusudur; hükümdarlar bu tenkidin dışında bırakılırsa hata edilmiş olur. Çünkü bizzat kendisi hüküm süren ve iyi bir anayasası olan bir halk, bir diktatör kadar istikrarlı, sağduyulu ve iyilikbilir olacaktır, hatta bu konularda, despot, bilge bir kişi olarak tanınsa dahi, onu geçecektir. Diğer yandan kanunlara tabi olmayan bir diktatör, kesinlikle halktan daha nankör, ikiyüzlü ve aptal olacaktır. Ama davranış tarzlarının farklı olması, mizaçlarının farklı olmasından değildir, çünkü mizaç her yerde aynıdır (ama iyi özellikler herhangi bir yerde ağır basıyorsa, bu kesinlikle halkta oluyordur). Davranış tarzlarının farklılığı, daha ziyade halk ve hükümdarın gölgesinde yaşadıkları kanunlara duyulan saygının derecesine bağlıdır." (Machiavelli, 2000: s. 30).

Machiavelli görüşlerini daha da ileri taşır. Halkın bir diktatörden daha akıllı ve istikrarlı olduğunu ve daha doğru muhakeme yeteneğine sahip olduğunu iddia eder. Halkın sesi ona göre "hak"ın sesi ile kıyaslanabilir, kamuoyu gelecekte olacaklar konusunda yanılmaz bir şekilde kehanette bulunur. Nesnelerin doğru değerlendirilmesinde, halkın hakikati kavrayamadığı nadiren görülür. Ancak daha önce belirtildiği gibi, tutku ve çıkarları söz konusu olduğunda insanlar yanılırlar. Tıpkı insan biçimli Yunan Tanrılarının, insanların iyilik ve kötülüklerinin yetkin hallerini taşıması gibi, diktatör de Machiavelli'nin görüşlerinde tutkular konusunda, insanlar karşısında aynı şekilde resmedilir. Bu düşüncelerin içeriği şöyle

özetlenebilir: Diktatörlüklerin de cumhuriyetlerin de uzun ömürlü olmaları, kendilerine kanunları esas almalarına bağlıdır. Her istediğini yapabilen halk bilge değildir ama her istediğini yapabilen bir devlet başkanı olsa olsa delidir. Machiavelli kanunlara tabi bir diktatörle, kanunlarla zapt edilen bir halk kıyaslandığı, ikincisinin daha iyi özelliklere sahip olduğunu söyler. Kanunların olmadığı ortamda ise halkın hataları, diktatörünkinden daha küçük ve daha kolay düzeltilebilecek niteliktedir. Bunun nedeni asi bir halkın, doğru zihniyetteki bir adamın hitabıyla doğru yola gelebilecek olması; diktatör için ise hançerden başka bir çare olmamasıdır. Halk ve diktatör arasındaki farkı Machiavelli olan ile olması gereken arasındaki ayrıma benzetir:

"Bir halk zincirini kırsa bile yaptığı aptallıklardan korkmaya gerek yoktur; insan zaten mevcut kötülükten korkmaz. Aksine gelecekte bundan doğabilecek musibetten korkar; çünkü karşıtıktan genellikle tiran ortaya çıkar. Buna karşın bir diktatörde tersi söz konusudur: İnsan hali hazırdaki kötülükten korkar ve umutla geleceği bekler, çünkü diktatörün dinsiz imansız tutumunun gelecekte özgürlüğe yol açacağına kendini inandırır. Böylelikle her ikisinin arasındaki, hali hazırda olan ve olması gereken fark kadar büyük olan farkı görebiliriz." (Machiavelli, 2000: s. 202).

Machiavelli'nin siyaset felsefesinde olan ve olması gereken arasındaki ayrım, aşılması mümkün olmayan bir ayrımdır. İnsanı bir halk bileşeni, bir uyruk yani devletle ve hükümdarla ilişkisi ile ele alan Machiavelli; onu olması gereken bir varlık olarak inceleyen ahlâk alanıyla ilgilenmez. İnsanın gelecekteki durumuyla değil, şimdiki mevcut haliyle, durumuyla ilgilenir. Olumlu özelliklerin insanda bulunması bir zorunluluk değildir. Ancak burada onun ünlü "hile" üzerine görüşleriyle ilgili küçük bir ayrıntı vardır. Yine de insanın, hele bu insan bir hükümdarsa tüm bu niteliklere sahipmiş gibi davranması gerekmektedir. Merhametli, vefalı, insancıl ve doğru bir insan olarak gözükmek, fakat gerektiği zaman tümüyle aksine davranabilecek kadar ruhsal hazırlık içinde olmak, zorunlu görülen davranış normudur. Hükümdarların insan ve hayvan yaratılışını kendinde toplaması bu öncül üzerinden açıklanabilir. Bu şekilde davranması öğütlenen hükümdarı iktidarda

tutmanın bir diğere yolu olarak Machiavelli, onun yurttaşlarını her zaman ve her durumda kendisine muhtaç bırakması gerektiğini belirtir. Yurttaşların sürekli bağıllığını sağlayacak tek yol budur. Çünkü Machiavelli'ye göre insan doğası gereği itaatsizdir. *Hükümdar*'da insan doğasının tüm kötü özellikleri aralıklarla yapıt boyunca sıralanır. Muhtaç bırakma zorunluluğu ve yine iyi bir insan olmaktansa korkulan bir insan olma gerekliliği, insan doğasının olumsuzluğuna dayanan görüşler üzerinden açıklanır:

"Çünkü insanlar genellikle nankör, değışken, ikiyüzlü, tehlikeden kaçan, çıkarlarında hasis yaradılıştadırlar. Kendilerine iyilik yaptıkça sizinle olurlar. Onlara ihtiyacınız olmadığı zaman, yukarıda söylediğim gibi, kanlarını, mallarını, canlarını, çocuklarını size adarlar. Fakat tehlike baş gösterince herkes ortadan kaybolur. Sadece onların sözlerine dayanan hükümdar, başka önlemler almadığı için yok olup gider. Çünkü onların dostluğu para gücü ile kazanılmış, gönül yüceliğı ile değıl. Bu dostluklar hak edilir ama kullanılamaz; bir ihtiyaç halinde bunlara dayanılmaz. İnsanlar, sevilen kişilerin şiddetinden çok korkulan kişilerin şiddetinden çekinirler. Çünkü insanlar yaradılıştan kötü oldukları için bir çıkar karşısında sevgi bağları yok olur. Oysa korku ile bağlanmış insanlar ceza tehdidi altında oldukları için bu bağlar hiçbir zaman onların yakasını bırakmaz." (Machiavelli, 2008: s. 101).

Yaradılışı gereğı kötü olan insan, Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının bir başka yerinde, sakın zamanlarda fırtınalı günleri düşünmeyecek (Machiavelli, 2008: s. 144), babalarının kaybını unutacak kadar unutkan, mallarının kaybını unutmayacak kadar kindar (Machiavelli, 2008: s. 101) bir doğaya sahip olarak resmedilir. İnsanın bu olumsuz nitelikleri, Machiavelli'nin görüşlerinde topluma olan etkileri göz önünde bulundurularak söz konusu edilir. Başka bir anlatımla, insanın ne ise o olduğı başka bir sebepten değıl, onun olumsuz yönleri için alınacak önlemler nedeniyle önemlidir. Örneğın Machiavelli, insanın art niyetli bir doğaya sahip olmasıyla değıl, sahip olduğı bu doğa nedeniyle bir halkın törelerinin yozlaşmasına yol açıyor olması ve buna dair alınacak önlemlerle ilgilendir. *Siyaset Üzerine Konuşmalar* adlı yapıtında *Hükümdar*'da sıraladığı olumsuz niteliklere yenilerini ekler. Sabırsızlığı nedeniyle

insan tutkularının tatminini, uzun süre erteleyemeyecek kadar acelecidir. (Machiavelli, 2000: s. 383). Bu özelliklerin belki de toplumu en fazla ilgilendireni, insanın kendini ilgilendiren meselelerde -en çok da her şeyden çok arzulayıp iple çektiklerinde- yanılığa düşmesidir. Machiavelli, insanın bu olumsuz özelliklerinin etkilerini azaltacak önlemleri, politik öneriler olarak sunar. İnsan doğasının, Machiavelli'nin politik kavrayışındaki önemi yalnızca budur. Burada küçük bir vurgu yapmak gereklidir. Machiavelli'nin *Prens* ve en hatırı sayılır kitabı olan *Titus Livius'un On Kitabı Üzerine Söylevler* adlı yapıtlarında ortaya koyduğu görüşlerin farklılık gösterdiğine yönelik tartışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi, Machiavelli'nin *Söylevler*'de yönetim şekli olarak cumhuriyeti methederken, *Hükümdar*'da hükümdara otokratik gücünü nasıl elinde tutabileceği konusunda öğütler verdiğini ifade eder. Sözü edilen durumun bir paradoks olduğunu söyleyen *Machiavelli'nin Paradoksu: Prens'i Hapsetmek mi, Eğitmek mi?* adlı çalışma bu tartışmalara bir örnektir. John Langton ve Mary G. Deitz, bu paradoksun nedenini sorgular ve buna dair tartışmalara yer verir. Bu tartışmalar içerisinde Mary Dietz'in *Hükümdar*'da izlenen politik tavır ile *Söylevler*'deki değerleri bağdaştırma çabalarını, inandırıcı olmadıkları gerekçesiyle reddettiği\* ve Machiavelli'nin bir yöneticiyi hükmünü yok edecek eylemlere hapsedip aldatma arayışında olduğunu ifade ettiği görüşleri yer alır. Çalışmada yer verilen ikinci tartışma John Langton'un bu görüşün tam tersi olan, Machiavelli'nin, otokratik bir devletin cumhuriyetçi bir sisteme evrilebilmesi yönünde Prense bir devleti nasıl yönetebileceğini gösterdiğini ifade ettiği görüşlerdir. Bu konuda genel kabul gören görüşler ise şöyle özetlenmiştir:

“Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler’de Machiavelli, tarihsel olaylara dayanıp; en istikrarlı, sağlam ve insancı devletlerin sosyal eşitlik, siyasi özgürlük, hukuk egemenliği, halk seçimleri ve bir kuvvetler ayrılığı sistemini bünyesinde barındıran karma hükümet üzerine kurulduğunu öne sürerek, cumhuriyetçi hükümetin ideallerini savunur. Buna karşılık en bilindik kitabı *Prens*'te Machiavelli, otokratik gücü kazanmak ve elde tutabilmek için detaylı ‘Machiavellist’ bir plan tasarlar ve böylece, siyasal değerlerinin idrakının etkisini azaltan uygulamalı

---

\* Mary Dietz'in sözü edilen görüşleri için *Trapping the Prince: Machiavelli and Politics of Deception* adlı yapıttan atıfta bulunulmuştur. *American Political Science Review*, 1980, s.781.



politikaları teşvik eden bir role bürünür... Siyasi teori araştırmacıları ve öğrencileri, bu paradoksa birçok çeşitli çözüm sundular. Açıkça görülüyor ki, en egemen kanı, Machiavelli'nin *Prens* kitabında aslında, mutlak hükümdara yozlaşmış ve güçsüz bir devleti yeniden biçimlendirmek için elindeki gücü nasıl kullanacağını ve böylece tutarlı bir cumhuriyetin doğuşunun temelini atmayı öğrenme amacıyla olduğudur. Başka bir deyişle baskın izaha göre Machiavelli, *Prens'te* teşvik ettiği mutlakçılığı, *Söylevler'de* desteklediği cumhuriyetçilik biçiminin başlangıcı için gerekli bir ön koşul olarak değerlendirmektedir.” (Dietz, 1980: s. 1277).

Machiavelli ya da başka herhangi bir filozofun eserleri arasında görülen bu tarz görüş farklılıklarını bir tür çelişki olarak değerlendirmek yerine, yazar aksini belirtmedikçe niyet okumaya kalkışmamak daha yerinde bir yaklaşım olacaktır. Kaldı ki Machiavelli'nin tüm yapıtlarında süreklilik arz eden bazı temel kabul noktaları sabit bir şekilde bulunmaktadır. Güç vurgusu bunlardan şüphesiz en önemli olanıdır. Güç Machiavelli'de politikanın ana temasıdır. *Neo-Machiavelizm ve Ahlâki Nihilizm* adlı çalışmada Siegfried Marck, Machiavelli'de güç kavramsallaştırması şöyle özetlemektedir:

“Devlet hayat verilmiş her varlık gibi varlığını sürdürmekle ilgisi olan doğal bir küre değildir sadece; fakat o en büyük işlevinde bile, yani kanunun beden bulmasında, devlet güce ihtiyaç duymaktadır çünkü güçsüz bir hukuk kendi içinde çelişkidir. Pozitif bir biçimde bütünleyici eleman olarak güç yasa kavramsallaştırmasına aittir. Devlet bu güç faktöründen hiçbir zaman ayrılamayacağı için politikanın maddesini temsil eder. Baskı ile benzer değildir ama baskı gücün kanıtlanması için sonsuz bir araçtır.” (Marck, 1941: s.194).

Burada baskı ile şiddeti zorunlu bir araç olarak tartışmak yerine Machiavelli'nin ikna konusundaki görüşlerine öncelikli düşünceleri gözüyle bakmak, Machiavelli'nin kendisi ile günümüz totaliter toplumlarına temel olan radikal düşünce formları arasındaki ayırımıda bir tercihte bulunmaktır. Güç tartışmasının anlamı Machiavelli'de

bu çerçevede incelenecektir. Onun görüşlerine geri dönecek olursa, güç vurgusunun politik öneminin, yine insan doğası üzerinden açıklandığı görülür. Gücü sadece imha etmek için kullananlar değil, inşa etmek için kullananlar övülesidir. Yani sanıldığı gibi Machiavelli'nin görüşlerinde gücün politik anlamı yıkıcı değil yapıcıdır. Bir yöneticinin istenir vasıfları arasında, elinde bulundurduğu mutlak gücü, bir başkasına miras bırakmayacak kadar akıllı olması sayılır. Bunun açıklaması, Platon'un bilge kişinin yönetimi ele alma zorunluluğundan söz ettiği görüşlerine benzer bir düşünce ile ortaya konur: "İnsanlar iyilikten ziyade kötülüğe eğilimli olduklarından, bu adamın iyi yönde kullandığı gücü halefi kendi ihtiras dolu amaçları doğrultusunda kötüye kullanabilir." (Machiavelli, 2000: s. 60). Görüldüğü gibi gücün elde tutulması, yine insan doğasının sebep olacağı kötü bir ihtimali önlemek içindir. Savaşlara ve olası ayaklanmalara karşı alınacak önlemler, Machiavelli'de daima insan doğası kavrayışı üzerinden açıklanır. İnsan doğası, mecburiyetten çıkmıyorsa, savaş ve çatışmanın başlıca nedenidir. "Haklı savaş nedir" sorusu bir yana bırakılırsa, insan doğasının savaş nedeni oluşunu Machiavelli şöyle açıklar:

"Çünkü hırs insanların içinde öyle güçlüdür ki, ne kadar yukarılara tırmanırsa tırmansınlar yakalarını bırakmaz. Bunların sebebi tabiatın insanları her şeyi arzulayacak, ama her şeyi elde edemeyecek şekilde yaratmış olmasıdır. Hal böyleyken, bir şeyi elde etme arzusu, arzu edilen şeyi elde etme yeteneğinden daha büyük olduğundan, hali hazırda sahip olunan şeylerden memnuniyetsizlik duyma ve dahası çok az tatmin olma söz konusu olur. İnsanların talihlerindeki değişiklikler de bu yüzden ortaya çıkar; çünkü insanların bir kısmı daha fazla şeye sahip olmak istediği ve bir kısmı da elindekileri kaybetmekten korktuğundan düşmanlıklar ve bir ülkenin mahvı diğer ülkenin ise yükselmesiyle sonuçlanan savaşlar vuku bulur." (Machiavelli, 2000: s. 141).

Savaş nedeni olan insan doğası bu şekilde açıklandıktan sonra, "haklı savaş" terimi üzerine Machiavelli'nin ne düşündüğü tartışılabilir. *Hükümdar* adlı yapıtında bu tartışmayı serimleyen çok net görüşleri vardır. Onun ifadesiyle "zorunlu olan her savaş haklıdır. Başka bir şeyden umut kalmayan yerde silahlar kutsaldır." (Machiavelli, 2008: s. 154–155). *Savaş Sanatı* adlı yapıtında esas zenginliğin sahip

olunan altınlar değil, düşmanı boyun eğdiren silahlar olduğunu yazar. İyi yapılanmış bir devlet, savaş sanatını barış zamanı bir alıştırmaya olarak, savaş zamanı da bir gereklilik ve şan kazanma fırsatı olarak sunmalıdır. Machiavelli'nin belki de en yanlış anlaşılan görüşleri savaş üzerine yazdıklarıdır. Bu konuda bir uyarı yapmak zorunludur. Savaş sanatını bir meslek olarak yapmak, tıpkı övgüyle andığı Roma örneğinde olduğu gibi, sadece hükümetin işi olmalıdır. Ona göre savaşın icrasında bundan başka bir amacı olan her özel kişi kötü bir yurttaş, bu ilkeye aykırı hareket eden her devlet kötü yapılanmış bir devlettir. İyi yapılanmış bir devlette, bir hükümdar, sefere çıkmadan önce sahip olduğu kuvvetleri iyice değerlendirip, onların durumuna göre hareket etmeli, bu konuda yanılığa düşmeyecek kadar da basiretli olmalıdır. Ahlâklı olmak ve güçlü olmak ise Machiavelli'ye göre ayrı değerlendirmelerin konusu olarak görülmelidir. Bu nedenle, kendisini savaşa hazır kılan kuvvetleri; zenginliğe, uyruklarının iyi karakter ve zihniyetine göre ölçüp, silah ve askeri kuvvetlerini ve silahlarının durumunu göz ardı ederse hataya düşer. İnce ayırım şudur: Sözü edilen şeyler hükümdarın gücünü pekiştirir ama ona güç vermez. Çünkü iyi, ahlâklı vb. olmak, kendi başlarına hiçbir şey değildir ve güçlü bir ordu olmaksızın hükümdara hiçbir faydaları dokunmaz. Hatta Machiavelli'ye göre güçlü bir ordu olmaksızın büyük paralar da hiçbir işe yaramaz. Yani maddi zenginlik ve değerler, bir savunma aracı olmadığından gerçek değer değildir. Bu yüzden Machiavelli paranın, savaşın ana unsuru olduğu şeklindeki genel kanaatten daha yanlış bir görüş olamayacağını savunur. Sivil yaşam ve askeri yaşamın ne kadar farklı olduğunu anlatırken, ordu ve silahlı kuvvetlerin Tanrı ve yasa korkusu esinlemek üzere yapılmış tüm kurumları saydırmaya yarayan kamusal güç olduğunu söyler. Bu güç iyi örgütlendiğinde devletin yapısının dahi zaafına çare olan bir yapılanma olarak tanımlanır:

“Onun yardımı olmadan en iyi yapılanmış devlet bile sonunda dağılır: Tıpkı içi altın ve mücevherlerle pırıl pırıl parlayan ama hava bozduğunda onları koruyacak bir çatısı olmayan sırça saraylar gibi, cumhuriyetlerde olsun, monarşilerde olsun, Eskilerde yasalara sadakat, barış aşkı ve tanrılara saygının tercihen telkin edilmek istendiği bir yurttaş tabakası vardıysa bu özellikle asker yurttaşlardı. Gerçekten de vatan kendisi için canını vermeye hazır olanlardan değil de kimlerden daha fazla sadakat

beklemelidir? Savaştan en çok çekecek olandan daha çok kim barışı sevebilir? Nihayet her gün bir sürü tehlikeye açık olunandan, gökten gelecek yardıma en çok gereksinimi olandan başka kim Tanrı'ya daha çok saygı duyar? Bu hakikatleri onların yasa koyucuları ve generalleri iyi hissetmişlerdi; o yüzden her biri (askeri) kampların ağırbaşlı ve katışıksız göreneklerini yüceltmekten ve izlemeye çalışmaktan zevk alıyordu.” (Machiavelli, 2003: s. 78).

Neal Wood, *Savaş Sanatı*'nın ön sözünde, Machiavelli'nin savaş ve politika arasındaki temel ilişkiyi nasıl gördüğünü özetler. Sivil topluluğun temeli olan askeri kurum, birleştirici bir unsur işlevi görür. (Machiavelli, 2003: s. 48). Gerçekten de Machiavelli için insanların değer verdiği sanat, bilim, din ve yurttaşlık düzenleri, askeri kuvvet tarafından sağlanan güvenliğe bağlıdır. Kanunlar ne kadar iyi yapılmış olursa olsun, askeri kurum dış saldırılara karşı yetersizse değersizdir. Wood'a göre “iyi yaşam askeri kuvvete bağlıdır” sözü, Machiavelli'nin “hiçbir ülke ordu olmaksızın yaşamını sürdüremez” düşüncesinden türemiş bir sözdür. Machiavelli'nin tüm bu görüşleri bir değer çalışmasını ilgilendiren virtu görüşü ile ilişkilidir. Virtu askerlik ve politika arasındaki yakın ilişkiyi incelemenin kuramsal zeminidir. Hem askeri, hem politik liderliğin zorunlu bir özelliği olan virtu, Machiavelli'ye göre, “yabancı ve saldırgan bir dünyada” halkların refahı için gerekli bir özelliktir. Wood, “Machiavelli tarafından ister şahıs veya toplum, ister bir general veya bir devlet adamı tartışılıyor olsun, özel bir anlayışla virtu esas olarak askeri bir özelliktir. Virtu'nun bu kullanımı için hiçbir eşanlam yoktur.” (Machiavelli, 2003: s. 55). diye düşünür. Cesaret, yiğitlik, azim ve kararlılık gibi özellikler virtu'ya ait özellikler olarak tanımlanır ve Machiavelli'ye göre bir şahıstaki veya ulustaki gerçek virtu daima en büyük disiplin ve eğitimle ilgilidir. Virtu tartışmasında, bir değerler alanı olan din, ahlâk ve savaşı içeren askeri alanda ruhun en güçlü destekçilerinden biri olarak karşımıza çıkar. Machiavelli için dinin özellikle bu pratik yararı dışında bir anlamı yoktur. Quentin Skinner, *Machiavelli* adlı kitabında dini duyguların önemini şöyle açıklar:

"Machiavelli, çeşitli dinlere değer biçerken, yalnızca bu yararlı sonuçları ortaya çıkarma kapasitelerini dikkate alır. Bu yüzden, herhangi bir

toplumun liderlerinin, 'dinin lehine olacak' her türlü şeyi kabul edip büyütme gibi bir görevle karşı karşıya oldukları sonucuna varmakla kalmaz; aynı zamanda, bu liderlerin, yanlış olduğunu düşündüklerinde bile hep aynı şeyi yapmaları gerektiği hususunda ısrar eder." (Skinner, 2002: s. 93).

Denilebilir ki ideolojik bir araç olarak din, hükümdarın iktidarını yasladığı zorunlu temeldir. Louis Althusser'in ideoloji tartışmasını Machiavelli'ye kadar geriye götürmesi esas olarak bu zorunluluk üzerinden açıklanabilir. Ona göre politik ideoloji ve ideolojinin politik pratiğine ilişkin sorun, Machiavelli'de biri görece basit, ötekiye daha karmaşık iki izleğin çevresinde dönmektedir. Althusser'e göre bunlardan basit olanı din, ötekiye prensin kişiliğinin halkın kanısındaki temsilidir. Machiavelli görüşlerinde dini tartışmak zorundadır, çünkü egemen kitlenin ideolojisi olarak din, kesinlikle görmezden gelinemeyecek bir veri olarak iş görür. Dinin Machiavelli için güvenilir ve geçerli bir değer sayılmadığı düşüncesiyle başlayan Althusser, dinin onun görüşlerindeki mahiyetini şu görüşlerle ifade eder:

“Ona asla kökeniyle ve dinsel unvanlarla ilgili bir soru yönetmez. Dini yalnızca politikanın olguları açısından ele alır. Devletin temellerinin atılması, kurulması ve ömürlü olması için, dini ordunun yanındaki bir araç gibi görür. Politik işlevi ile tanımlanmış varolan bir gerçeklik olarak ele alır dini. Yöneltiği tek soru, dinin kullanımının ve dönüştürülmesinin biçimlerine ve koşullarına dair politik bir sorudur.” (Althusser, 2010: s. 133).

Machiavelli'nin *Siyaset Üzerine Konuşmalar*'da din üzerine görüşlerini ortaya koyduğu pek çok bölümde, “sivil toplumun en çok ihtiyaç duyduğu destek olarak gördüğü dinin”<sup>\*</sup> rıza ve itaat koşulu olarak iş gördüğü dikkat çekmektedir. Din

---

\* Burada Leo Strauss'un Machiavelli'nin din karşıtı olduğunu ifade eden görüşlerinin gerçekliği yansıtmadığı hatırlatılmalıdır. Machiavelli'nin din kavrayışı, Marx'ın “din halkların afyonudur” şiarıyla birlikte düşünülebilir, bir rahatlatıcı ve ikna edici unsur olarak iş görür diye düşünülebilir. Belki bu konuda *Disiplin ve Din: Machiavelli'nin Modern Yüzü* adlı çalışma yol gösterici olabilir. Şüphesiz Machiavelli'nin görüşleri içerisinde din, sivil toplum için son derece ciddi bir mesele olarak tartışılır. Sözü edilen yapıtta Harvey Masfield'in şu görüşlerine yer verilir: “Machiavelli'nin politik görüşünde ‘insanlara, önceden hükmedemedikleri, daha önce düşünülmüş veya ortaya konulmuş şeylerin o kadar fazlasına hükmetme kabiliyeti vaat edilir ki, insanların sessizce erişmesi gereken tüm ciddiyet ortadan kalkar.’, ki bu iddiayı Mansfield şu yorumla izler;

orduda askerlerin gerekirse ölüme razı oluşlarının bir garantisidir; yasalara itaatın temel koşulları arasında din vazgeçilmez bir uğrak olarak iş görür. Denilebilir ki Tanrı korkusunun olmadığı yerde yasalar da uzun süre varlığını sürdüremeyecektir. Machiavelli'nin bu konudaki görüşleri hatırlanmalıdır. Machiavelli şöyle demektedir:

“Çünkü din, iyi yasalara neden oldu; iyi yasalar iyi talih sağlar ve iyi talihten şehrin ganimetlerinin mutlu sonuçları gelmiştir. Ve dini öğretileri yerine getirmek, beraberinde devletlerin büyüklüğünü getirirken, onları küçük görmek beraberinde bozulmayı getirir. Çünkü nerede Tanrı korkusu eksikse, orada ya bir krallık düşer ya da dinin eksikliğini karşılayan bir prensin korkusu yerini doldurur.” (Machiavelli, 2009: s. 71).

Machiavelli'nin Tanrı korkusu ve prensin saldığı korku arasında yaptığı bu öncelik sonralık ilişkisi hatırlandıktan sonra, Althusser'in Machiavelli hakkındaki görüşlerine geri dönülebilir. Althusser, Machiavelli'nin din konusundaki görüşlerine dair tartışmasına, dinin “sivil toplumun en çok gerek duyduğu destektir” tezini çözümleyerek devam eder. İdeolojik bir araç olarak dinin rolünü Althusser şöyle açıklar:

“Neden destek? Neden ‘en çok gerek duyduğu?’ Destek terimi, dinin ideolojik işlevini belirtir. Din halkı varolan kurumlara dahil eder, halkın yasalara ve ordunun kurallarına itaat etmesini, bağlı kalmasını sağlar. Halkın bu katılımı, bu muvafakati, yasaların ve ordunun işlevi açısından vazgeçilmezdir. ‘Din yoksa ordu da yasa da olmaz’ demek, ideolojinin desteği olmadan, halkın Devlete muvafakat vermesi sağlanamaz demektir. Din halkın muvafakatini, şiddete başvurmadan, bir tek Tanrı fikri ve O'nun saldığı korku ile sağladığına göre, gerçekten de ideoloji

---

‘Machiavelli din gibi ciddi şeyleri, insanlar tarafından manipule edilebildikleri için anlamsız olarak, ancak yine de insanların ihtiyaçlarına cevap verebildikleri için ciddi meseleler olarak değerlendirir.’ (Harvey Mansfield, Machiavelli's New Modes and Orders, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979, s.11.) Buradan çıkarılan sonuç söz konusu çalışmada şöyle özetlenir: “Machiavelli'nin bu konudaki disiplini araçsaldır, ciddi ve gerekli olan şeyleri anlamsız olarak değerlendirdiği, ve öğretisinde anlamsız olmayan, insanoğlunun kontrolü dışındaki ve bir zamanlar sükunet gerektirecek kadar ciddi olan şeylerin önemsiz ve hatta reddedilmeye eğilimli olduklarıdır.” (*Disiplin ve Din: Machiavelli'nin Modern Yüzü*, s.189. Machiavelli'nin din konusundaki tutumu bu çerçevede değerlendirilmeli ve araçsal yüzü göz ardı edilmemelidir.

söz konusudur.” (Althusser, 2010: s. 134).

Althusser bu ideolojik işlevi, Machiavelli'nin Tanrı'ya bağlılığın cumhuriyetler için anlamını vurgulayan ve Yüce Varlık'ın korkusunu taşımayan her devletin yıkılmak zorunda olduğunu ifade eden görüşleri üzerinden tartışır. Buradaki en can alıcı vurgu, bu korkunun yokluğunda devleti ayakta tutacak gücün Prens'in mutlak gücünün saldıgı korku olduğudur. Görüldüğü gibi ideolojik iknanın özü, dinin ya da Prens'in ikna gücünün özü korkudur. Dinin daha kolay kullanılan bir ikna aracı oluşu ise Tanrı'ların ya da bilinmeyen şeylerin uyandırdığı korkunun daha büyük ve daha değişmez bir korku olması nedeniyledir. Machiavelli, Numa'nın yönetiminde dini kullanması üzerine yazarken, şöyle demektedir:

“Romulus'un senato'yu oluştururken de sivil ve askeri hazırlıkları yaparken de Tanrı otoritesine ihtiyacı olmadığını görüyoruz. Bununla birlikte Numa'nın ihtiyacı vardı; sanki bir peri, halka tavsiye edecekleri hakkında kendisine önceden tavsiyelerde bulunmuş gibi yaptı. Öyle yaptı, çünkü şehre yeni ve alışılmadık yasalar sunmayı planlamıştı fakat sahip olduğu otoritenin yeterli olamayacağından korktu.” (Machiavelli, 2009: s. 70).

İşte Machiavelli'nin temel iddialarından biri tüm bu nedenlerden ötürü, hem cumhuriyetlerin hem de Prenslerin iktidarlarının garantisi olarak, sahip olunan dinin ayakta kalması için ellerinden geleni yapması gerektiğidir. Althusser, Machiavelli'nin kendi devleti için düşlediği gerçek dinin tanımına ilişkin tüm sorunlu yanları bir kenara bırakır. Onun kendi devleti için, Roma'dan esinlenmiş bir din, kati anlamıyla politik bir din, insanı vazgeçmeye ve güçsüzlüğe değil, güce ve eyleme, kısacası virtu'ya hazırlanan bir din tanımladığını iddia eder. Machiavelli'nin din anlayışı başka bir tanımla politik ve ahlâki bir kitle ideolojisi olarak özetlenebilir. Onun görüşlerinde din kesinlikle korku ve virtu anlayışı üzerine yükselen bir ideolojidir. İdeoloji terimini kullanmak için temkinli olunması gerekse de; Althusser, Machiavelli üzerine görüşlerinde, onun sözünü ettiği dinin, değişmez ve genel bir ideoloji, temel bir ideoloji görevini üstendiğini çok net ifade eder. Aynı zamanda Althusser, bir kitle ideolojisi olarak dinin, prensin halkın karşısındaki temsili ile

ilişkinin ideolojik meseleler olarak tanımlar. Ona göre prensin bu temsili, devlet iktidarının gerçek bir aracı olarak, “devletin ideolojik aygıtı” olarak tanımlanamasa bile, “devlet ideolojisinin parçası” sayılabilir. Prens’i tikel bir birey olmaktan, devletin birey olarak kişileşmesi olmaya yükselişinin bu ideolojik süreç sayesinde mümkün olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu ikisi arasındaki fark Machiavelli’nin *Hükümdar*’ında kolaylıkla görülür. Tikel birey için amaç tutku ve ihtiyaçların tatmini iken, onun yetkinliği ahlâki bir erdem olarak tanımlanır. Ahlâkın erdem ve kusur ikilemi, tikel birey için bağlayıcıdır. İktidar söz konusu olduğunda başka bir varoluş düzlemine geçilir. Ahlâki bir erdem değil, politik virtu aracılığıyla yetkinlikten söz edilebilir. Yargıda bulunmak için sonuca bakmak, yani başarıya odaklanmak yeterlidir. Machiavelli hüküm süren için geçerli olan amacı tanımlayarak, bu amacın tikel bireyinkinden farkını ortaya koyar:

“İnsanların eylemlerinde, (bilhassa yargılayıcı olmadıkları için hükümdarların eylemlerinde), sadece sonuçlara bakılır. Hükümdar sadece yaşamını ve devletin varlığını sürdürmeyi amaçlar. Bunu sağlamak için başvuracağı araçlar her zaman doğru ve övgüye değer olacaktır. Çünkü halk sadece görünüşe bakar.” (Machiavelli, 2008: s. 108).

Amacın aracı haklı kılışı, yalnızca bu amaç doğrultusunda düşünülmelidir. Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise sonuçların ahlâki bir değerlendirme için değil, politik bir değerlendirme yani politik virtu için yol gösterici olabileceğidir. Ahlâki erdem ve politik virtu arasındaki benzerlik ve farkları Althusser, *Hükümdar*’dan hareketle şu şekilde ortaya koyar:

“Ahlâki erdemin tersi değildir virtu: başka bir düzende yer alır. Ahlâki erdemi dışlamaz, ahlâki erdemle ilişkisi, ahlâki erdemi içeren, ama taşarak içeren bir ilişki olabilir. Dolayısıyla virtu, ahlâki erdem biçimine bürünebilir, ama bu durumda, Prens’in virtu sayesinde ahlâk alanında erdemli olduğunu söylemek gerekir. Machiavelli de Prens’in mümkün olduğunca sıklıkla böyle olmasını diler. Ne var ki virtu, erdeme oranla öyle bir konumdadır ki, Machiavelli’nin dediği gibi Prens’in ‘iyi



olmamasını da sağlayabilir’, hatta bir suç, bir kardeş katli (Romulus), bir cinayet işlemesine, sözünden dönmesine (Borgia) vb. bile yol açabilir.” (Althusser, 2010: s. 137).

Görüldüğü gibi erdem ile virtu arasında bir zıtlık ilişkisi değil, bir içerme ve aşma ilişkisi söz konusudur. Ahlâki anlamda negatif bir sonuç bile doğursa, bir politik eylem başarıya ulaşmışsa virtuya sahip bir eylemdir. Burada Kant’ın ahlâk anlayışı ile taban tabana zıt bir ahlâk anlayışı ile karşılaşılmaktadır. Eylemlerin sonucuna değil niyetine bakan Kant, ahlâki başarıya değil, yasanın kendisine odaklanır. Oysa Machiavelli’de önemli olan sonuç, devletin bekası, uyrukların iyiliği ve varlığının devamıdır. Prens hem ahlâki erdemini, hem de politik virtusunu sağlayan ölçüt, sözü edilen bu hedefe ulaşmasıdır. Olanaklı olduğunda ahlâki erdeme uyan ama olanaklı olmadığında ahlâk dışı olmasını bilen özel birey, Machiavelli’nin prensidir. Althusser’in tabiriyle, “virtu dolayısıyla ahlâka uygun, ama yine virtu dolayısıyla ahlâkdışı.” Bu nedenle prensin olması gerekenle, vicdanla, ahlâkla ilgisi yoktur. Ondan beklenen sadece kendi kişiliğinde virtuyu taşımasıdır. Bu yüzden Machiavelli’nin yapıtlarında prens, insan ve hayvan yaratılışının bir arada bulunduğu kişi olarak resmedilir. Bu iki niteliğin biri olmadığında, yönetimin devamını sağlamak mümkün değildir. İnsan gibi davranmak iknayı sağlamak, hayvan gibi davranmak şiddete başvurmaktır. Halkın rızası iyi yapılmış yasalarla sağlanır, hatta kimi zaman da “kandırma sanatıyla”. Ancak gücün orantısız kullanımı hiçbir şekilde ahlâki erdeme de politik virtuya da uygun değildir. Oysa Machiavelli, hükümdarın aldatmasını, halkın kurnazlığından ayırır. *Hükümdar*’ın On Sekizinci bölümünde, hükümdara özgü rızanın temini şöyle anlatılır:

“Bir hükümdarın sözünde durmasının, sinsisi değil içtenlikle davranmasının ne kadar övgüye değer olduğunu herkes kabul eder. Fakat deneyler bize göstermektedir ki, büyük işler yapmış hükümdarlar verdikleri sözleri fazla dikkate almamışlar, ustalıkla insanları aldatmışlardır. Sonunda doğruluğa dayanmış olanları geçmişlerdir. Bilmek gerekir ki mücadelenin iki yolu vardır: biri kanun yolu, diğeri kuvvet yoludur. Birincisi insanlar, ikincisi hayvanlara özgüdür. Fakat

çoğu zaman olduğu gibi, birinci yol yeterli gelmediği zaman ikinci yola başvurmak gerekir. Bu nedenle hükümdar insanca davranmayı da hayvanca davranmayı da bilmelidir.” (Machiavelli, 2008: s. 105).

Machiavelli asla ilk yola başvurmadan, yani ikna yoluna gitmeden, ikinci yola başvurmayı, yani güç kullanımını meşru görmez. Ancak ihtiyatlı bir hükümdar, kendi varlığına zarar veriyorsa, verdiği sözü tutmaz. Ona göre söz vermesini gerektiren şartlar değişmişse, hükümdarın sözünden dönmesinde herhangi bir beis yoktur. Machiavelli tekrar başladığı yere döner: İnsanlar doğaları gereği kötüdür. Eğer iyi olsalardı böyle bir davranış şekli kötü olurdu. Tüm bu görüşlerinin ışığında, en iyi “tilki” olabilen hükümdarın en iyi sonuca ulaştığını düşünür. Yani hükümdarın rolünü çok iyi oynayıp, gerçek amaçları konusunda açık vermemesi gerekir. Althusser bu yönetim anlayışının Machiavelli’nin görüşlerinde hayvanca bir yeti olan gücün kullanımına yakın olduğunu düşünür. Yani kurnazlık, “yasaların yönetimini ahlâkdışı bir yolla yönetme yetisidir, yasaları çiğneyerek ya da çevrelerinden dolaşarak yasalara saygılıymış gibi yapma sanatıdır. Varlık görünümündeki var olmayanın (ve varolmayan görünümündeki varlığın) zorunluluğu ve zekâsıdır.” (Althusser, 2010: s. 143). Althusser’in tüm bu görüşleri, baştan aşağı doğru olduğunu düşündüğü bu akıl yürütmenin, dayandığı ön kabul açığa çıkarılmadıkça bir işe yaramayacağını ifade eden şu uyarı eşliğinde düşünülmelidir: Bu ön kabul, yasaların ve yasalara uygun yönetimin önceden varsayılmasıdır ki bu yasalar ahlâki yasaları ve erdemleri içerir. Althusser’e göre yasaların üzerinde kurnazca oynamak için, yasaların gerçekten var olması ve onlara rıza gösterilmiş olması gerekir. Bu noktada Althusser, bu tez açısından büyük önem taşıyan ideoloji tartışmasına geri döner: Prens halkın karşısında temsil edilmesi sorunu, Althusser’i "kurnazlık" üzerine görüşlerinde yeniden ideoloji sorununu tartışmaya iter.

Althusser’e göre prens, nereye yerleşirse yerleşsin, kendi töreleri olan, ahlâkın ve dinin yasalarına boyun eğen insanlar bulacaktır. Burada enteresan olan Althusser’in çağına pek uygun düşmese de bu yerleşik insanları “ideolojiler” dediği temsillere ve kanılara bağlı insanlar olarak tanımlıyor olmasıdır. İdeolojik diye tanımlanan bu kanılar Machiavelli’nin o ya da bu kişiye ait olarak gördüğü fikirler değil, kitlenin sahip olduğu kabullerdir. Tikel kişi ile halk arasında, yasalara uygun

davranışlar gösterme konusunda bir gerilim vardır. Buna göre bireylerin tikel kişiler olarak sergiledikleri tavırlar Machiavelli için önemsizdir. Tikel doğalarının olumsuz yönlerine yenilerek ahlâk ya da din kurallarına saygı göstermemeleri, dizginlenmez arzularını doyumak için din ve ahlâk kurumlarının getirdiği yasakları çiğnemeleri şaşırtıcı değildir. Oysa Althusser'in ideoloji tartışmasını dayandırdığı, Machiavelli'nin halkın ya da çoğunluğun yasalara uyduğunu ifade eden görüşler, tikel davranışın tümüyle zıttıdır. Çoğunluğun, kendilerinin özellikle de kadınlarının güvenliğinden başka bir isteği yoktur. Althusser bu alanda olan biten her şeyi yöneten gerçekliği, ideoloji sorunu bağlamında şu şekilde tartışır:

“Kitleye yönelik bir din ve ahlâk ideolojisinin varlığı. Bundan çıkan sonuç ise basittir: halk ve ulus çapındaki ereklerine ulaşmak istiyorsa, Prens'in halkın ideolojisine saygılı davranmakla işe başlaması gerekir; bu ideolojiyi dönüştürmek istiyorsa bile, hatta özellikle bunun için. Her politik eylemin, her politika pratiği biçiminin, bu ideolojinin bir unsuruna müdahale ettiğini ve burada yankılandığını unutmamalıdır, dolayısıyla kendi politika pratiğinin ideolojik etkilerini sırtlanmalı, üstlenmeli, öngörmeli ve bunları kendi politika pratiğine katmalıdır. Ayrıca Prens tam anlamıyla Devlet'in kişileşmiş hali olduğuna göre, halkın Prens'in kişiliği konusundaki temsilinin, halkın ideolojisinin bir parçası olmasına dikkat etmelidir, böylece bir ideoloji üstünde kendi politikasına uygun etkiler yaratabilir. Zira bu temsilin Devletin oluşumunda, Devletin uyruklarının birliğinde ve eğitimlerinde vazgeçilmez bir rolü vardır.” (Althusser, 2010: s. 144).

Yani Althusser'e göre prens, halkın ideolojisinin gerçekliğini hesaba katmalıdır. “İdeolojinin gerçekliği” terimi burada Althusser'in ideoloji ve devletin ideolojik aygıtları üzerine geliştirdiği teorisinin temel tezlerinden birine karşılık gelir. Bu teorinin, “ideoloji bireylere özne diye seslenir” önermesinden çoğunlukla daha az önemsenen iki tezinden birincisi, ideolojilerin bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkiyi gösterdiklerini söyler. Bu tez, prensten beklenen tutum göz önüne alınarak incelendiğinde, Althusser'in Machiavelli'nin siyaset felsefesi üzerine yazarken, ideoloji terimini kullanmaktan sakınmamasını anlaşılır hale getirir.

Althusser gündelik dilde; dinsel, ahlâki, siyasal ideolojilerin birer “dünya görüşü” olduklarının söylendiğini hatırlatır. Bu kullanımda eleştirel bir biçimde sözü edilen ideolojinin, bu “dünya görüşlerinin” büyük ölçüde imgesel olduklarını ve gerçekliğe denk düşmediklerini ima ettiğini ifade eder. Ancak bu tezin esas önemli kısmı Althusser’in bunun üzerine yazarken, insanların ideolojide gerçek varoluş koşullarını, gerçek dünyalarını değil, her şeyden önce gerçek varoluş koşulları ile kurmuş oldukları ilişkilerini tasarımladıklarını ileri sürmüş olmasıdır. Ona göre her türlü ideolojik tasarımlamanın, dolayısıyla gerçek dünyaya ilişkin imgeselliğin merkezinde işte bu ilişki yatar. Althusser görüşlerinin devamında gerçek dünyanın ideolojik tasarımlamasının yaşadığı imgesel çarpıtmanın hesabını verecek nedenin bu ilişkide yattığını savunur. Başka bir anlatımla ideolojide tasarımlanan, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, “bu bireylerin boyun eğerek yaşadıkları gerçek ilişkilerle kurdukları imgesel ilişkidir.” (Althusser, 2006: s. 89). Prens’in ideolojilerin gerçekliğini hesaba katma zorunluluğu, birinci tez eşliğinde düşünüldüğünde, “olması gerek”e değil, “olan”a ilişkin bir yönetim sergilemek zorunda olan prensin çoğunluğun algısındaki tasarımın, gerçek dünyanın koşulları ile olan ilişkisini kavramak zorunda oluşunu ifade ettiği savunulabilir. Ancak Althusser’in görüşleri göz önüne alındığında Prens’in görevinin gerçek varoluş koşullarını açığa çıkarmak ve ideolojinin imgeselliğini halka göstermek olduğu söylenemez. Çünkü Machiavelli’ye göre prens, halkın ideolojik görüşlerinin gerçekliğini hesaba katmanın ötesinde ikinci bir göreve daha sahiptir ve bu görev birinci görevin etkisini pekiştirir. Sözü edilen ikinci görev, yukarıda bahsedilen ideolojik gerçekliğe devletin kişileşmiş hali olan kendi temsilini eklemektir. Tüm davranış ve uygulamalarında halkın kendiliğinden ideolojisini gözetmesi söz konusu olan prens, Althusser’e göre kendi davranışını ve temsilini politik olarak oluşturmalı ve denetlemelidir. Çünkü ideolojik tasarıma sahip olan kitle, siyasal zeminin bileşeni “olan”a karşılık gelmektedir. Althusser’in ideoloji konusundaki ikinci tezi eşliğinde Machiavelli üzerine ortaya koyduğu görüşlerine son verilebilir. Bu tez oldukça iyi bilinen ve bu çalışma açısından yeni bir düşünme biçimi ortaya koymayı mümkün hale getiren ikinci tezdur: “İdeoloji maddi bir varoluşa sahiptir.” (Althusser, 2006: s. 89).

Althusser ideolojiyi oluşturan düşüncelerin ya da tasarımların; düşünsel, tinsel

vb. değil, maddi bir varoluşa sahip olduğunu savunur. O bu tezin, ideolojilerin doğasını ele alan analizde ilerleyebilmek için gerekli olduğunu düşünür. Devletin İdeolojik Aygıtları ve bu aygıtların pratiklerinden söz ederken, bu aygıtların her birinin “bir ideolojinin gerçekleşmesi” olduğunu ifade eder. Ona göre birbirinden farklı tüm ideolojilerin -ki bunlar ahlâki, dini, hukuki, siyasal ideolojiler olabilirler- birliği, bu ideolojilerin devlet ideolojisine boyun eğmesiyle sağlanmaktadır. Ancak ideolojilerin maddiliği, ideolojinin daima bir aygıtta ve bu aygıtın pratiklerinde var olmasıdır. Bu varoluşun mahiyetini Althusser şöyle anlatır:

“İdeolojinin bir aygıt ve bu aygıtın pratiklerinde maddi varoluşu bir kaldırım taşının ya da tüfeğin maddi varoluşuyla aynı kipliğe sahip değildir elbette. Ne var ki, adımızın Aristoteles’çiye çıkması pahasına (unutmayalım ki Marx Aristoteles’e çok saygı duyardı), ‘madde demek birçok anlama gelir’ ya da madde, tümü de son kertede ‘fizik’ maddeye kök salmış değişik değişik kipliklerde var olur.” (Althusser, 2006: s. 91).

Bu açıklamanın ardından Althusser, bireylerin davranışları üzerinden, gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkilerin maddi gerçekliğine dair örnekler verir. Ona göre bir birey örneğin Tanrı’ya, Görev’e ya da Adalet’e, vb. inanır. Bu inancın kaynağı, düşüncesinden çıktığı bilinç sahibi varlığın kendisidir. Söz konusu birey Althusser’e göre şu ya da bu biçimde davranabilir: Tanrı’ya inanıyorsa kiliseye katılır, Görev’e inanıyorsa, kurallar uyarınca belli pratikleri gerçekleştirir, Adalet’e olan inancı varsa, hukuk kurallarına tartışmasız boyun eğer, bu kurallar çiğnendiğinde vicdanından yaralanır. Tüm bu şema içerisinde Althusser, her öznenin “düşünceleri uyarınca eylemesi” gerektiğini, yani kendi maddi pratiğinin “edimlerinde özgür özne olarak sahip olduğu kendi düşüncesine yer vermesi gerektiği”ni kabul etmek zorunluluğunu saptar. Ona göre “ideolojinin ideolojisi”, her koşulda, uğradığı imgesel çarpıtmaya rağmen, bir insanın görüşlerinin edimlerinde var “olan” ya da “olması gereken” şeydir. Son olarak Althusser’in sözünü ettiği sistemin Machiavelli ile ilişkisi, bir ideoloji tanımını bağlamında kurulabilir: “ideoloji maddi bir kurallar bütünü tarafından düzenlenen maddi pratikler gerektiren maddi bir ideolojik aygıtın bağrında var olur; söz konusu pratikler kendi inancı uyarınca eylediğine gönülden inanan bir öznenin maddi edimlerinde var olurlar.” (Althusser,

2006: s. 95). İşte Machiavelli'nin görüşlerinde, gözetilmesi gereken "ideolojinin gerçekliği" bu tespitler üzerinden anlaşılabilir. Machiavelli'yi Althusser için önemli bir siyasi figür haline getiren, çağının çok öncesinde ideoloji ve ideolojik aygıt tanımlamasını hak eden görüşler öne sürmüştür. Rızanın temininin politik gücü, Machiavelli için ideolojik bir boyuta sahiptir. Prens kesinlikle gözetileceği şey, iktidara itaati pekiştiren tüm ideolojik süreçleri desteklemektir.

#### **2.1.4. Machiavelli'den Hobbes'a Olan- Olması Gereken Tartışmasının Evrimi**

Alasdair MacIntyre, Machiavelli ve Luther'in, ahlâk felsefesi kitaplarında nadiren tartışılmasını bir kayıp olarak niteler. Ona göre Machiavelli ve Luther, Ortaçağların hiyerarşik, sentezleyici toplumundan kopuşu temsil etmekle kalmaz. Aynı zamanda onlar, modern dünyaya yönelik ayırt edici hareketlerin alametleri olarak görülmelidir. Şüphesiz ki bunun nedeni Platon ve Aristoteles'in ahlâk ve politika arasında bir ayrım olmayan görüşlerinde rastlanmayan birey figürünün Machiavelli'de ortaya çıkışıdır. MacIntyre ünlü çalışması *Ethik'in Kısa Tarihi*'nde geleneksel toplumlarda ve hatta Grek polisinde ya da feodalizm altında bile, bir insanın kendini yerleşik bir betimlemeler kümesi çerçevesinde tanımladığını ifade eder. Ona göre bu yerleşik betimlemeler kümesi aracılığıyla insan kendisini başka insanlarla karşı karşıya konumlandırır ve kimliklendirir. Onun bu görüşleri hem siyaset felsefesi açısından Machiavelli'den Hobbes'a geçişi mümkün kılması hem de olan ve olması gereken arasında gördüğü bir "mantıksal uçurum"dan bahsetmekte gördüğü sakıncayı ifade etmesi açısından bir başlangıç niteliği taşır. Olgu ve değer, olan ve olması gereken ayrımın yanlış yönlendirici olmasının nedenini MacIntyre şöyle açıklar:

"O ilkin toplumsal düzenin olgularını ortaya koyabileceğimizin ve sonra bir ikincisi, mantıksal olarak bağımsız bir görev olarak da bu toplumda insanın nasıl davranması gerektiğini araştırabileceğimizin her toplumda aynı ölçüde doğru olduğunu telkin eder. Fakat bir toplumsal düzen daima zorunlu bir şekilde ödevlere ve yükümlülüklerle ilişkin kavramları kullanmaksızın betimlenebilseydi ancak, bu, tüm toplumlar için doğru olabilirdi; oysa aslında birçok toplum için, biz, bir bireyi şöyle şöyle yükümlülüklerle veya ödevlere sahip bir birey olarak tarif etmeksizin,

birakın onun toplumsal rolünün tamamının tarifini, (bir reisin oğlu ya da bir ortaçağ köylüsü ya da şöyle şöyle bir sınıfın veya ailenin mensubu olarak) bir bireyin minimal toplumsal kimliğinin bir tarifini bile veremeyiz." (MacIntyre, 2001: s. 141).

MacIntyre sözü edilen bu soruna verilecek yanıtı, kendi görüşlerinin ayırddedici bir argümanıyla formüle eder: Böyle bir toplumda bir insanın belli özdev ve yükümlülüklerle sahip olması, yalnızca ve yalnızca o toplum hakkındaki bir olgu olabilir. Özetle MacIntyre'a göre toplumsal hayatı, salt olgusal terimlerle karakterize etmek, söz konusu toplumsal hayatın değerlendirmelerinden kaçmak çoğu kez başarılamaz. Birey değerinin ölçüleceği şekilde kendisine yüklenen yükümlülükleri, kısmen de olsa, artık sadece kendi toplumsal kimliği sorusunu yanıtlayarak keşfetmez ona göre. Bir başka anlatımla kimlik yalnızca "olumsal bir olgu sorunu olarak belli betimlere uyan verili bir adın taşıyıcısının kimliğidir." (MacIntyre, 2001: s. 142). Bu tanımdan hareketle, kişinin kendi durumuna ilişkin olgulardan, ne yapması gerektiği hakkında hiçbir şey çıkmaz. MacIntyre'a göre her şey, onun kendi bireysel seçimine bağımlı olmaya başlar. Bunu söylemek, insanın verili ahlâki amaçlara göre değil, karşılaştığı olumsal durum ve toplumsal olgulara göre eyleyen bir canlı olduğunu söylemektir. Buna göre insani davranışın ahlâki ya da politik olarak yargılanması ve yargılamanın kriterlerinin neler olacağı belirsizdir. Hobbes'un doğal durum uygar durum ayrımını temel alan görüşleri, olması gerekeni değil, olanı bir sorumluluk meselesi haline getiren Machiavelli'den sonra bu sorunu tartışılır hale getirir.

Hatırlanacağı gibi Aristoteles açısından insani ihtiyaç ve istekler, insan eylemini yargılamanın ve olması gerekeni tanımlamanın bir ölçüsüdür. Machiavelli'ye göre ise toplumsal ve politik hayatın amaçları, tıpkı insani ihtiyaçlar kadar açık olmakla birlikte, verilidir. İktidarın elde edilmesi ve korunması kendinde amaçtır ve amaç uğrunda eyleyen ve amacına ulaşan kişi olması gerektiği gibi davranmış kişidir. Tüm erdemli davranışlar Machiavelli'de iktidarın varlığını sürdürme amacına hizmet eder. MacIntyre, Machiavelli'yi hem sofistlerin bir mirasçısı hem de modern yazarların bir habercisi olarak tanımlar. Ona göre Machiavelli değer biçmeyi "ne yapmak durumundayım?" sorusuna yanıt aramaktan ziyade başka insanları etkilemenin bir

aracı olarak anlamak zorundadır. Ancak MacIntyre buradan bir başka sonucun daha çıktığını ifade eder:

"Machiavelli insan davranışını yasalar tarafından ve bizzat failerin genellikle bilincinde olmadığı yasalar tarafından yönetilen bir şey olarak ele alır. Machiavelli'ye göre bu yasaların çok yalın bir görüntüsünü elde etmek mümkündür, çünkü o, insan doğasını, insan doğasının motivlerini ve iştihaklarını zamandışı ve değişmez olarak ele almaya hazırdır. Eski Romalılardan çıkarsanan genellemeler, güçlük çekmeksizin on altıncı yüzyıl Floransasına uygulanabilirler. 'Birey', Machiavelli'de tam da Luther'deki kadar kesin bir şekilde görünür. Birey böyle görünür, çünkü toplum yalnızca içerisinde bireyin eylediği arena değil, fakat aynı zamanda bireyin amaçları için yeniden şekillendirilecek, yasaya bağlı ama tava gelir potansiyel bir hammaddedir de." (MacIntyre, 2001: s. 208).

MacIntyre'in Machiavelli yorumu, bireyin herhangi bir toplumsal bağ tarafından kısıtlanmadığı yönünde bir görüşü içerir. İktidar ve şan-şeref olan bireyin amaçları, biricik eylem kriteridir. Böylelikle MacIntyre şu meşhur düğüm noktası ile ilk kez Machiavelli'de karşılaşıldığını iddia eder: Kendi seçimlerinde ve amaçlarında bireyin egemenliği ile insan davranışının değişmez yasalar tarafından yönetildiği görüşünün bağlanıp birleştirilmesi. Daha önce bu çelişkinin Machiavelli'de nasıl çözümlendiği üzerinde durulmuştur. Ancak belirtmelidir ki değişmez ve iflah olmaz bir insan doğası fikrinin politik felsefe açısından ilk örneği elbette Machiavelli'de değildir. Etik ve politik olanın birbiriyle uzlaşmaz bir şekilde ayrılması değil, etiğin politik olan adına yeniden tanımlandığı bir anlayışın açığa çıkışıdır Machiavelli'de söz konusu olan. Bu anlamda MacIntyre'in, Platon'u andıran bir filozof olarak görüşüne şüpheyle yaklaşılmalıdır. MacIntyre Machiavelli'yi etik ve politikanın pek çok vesileyle birbirine kaynaşmış olduğunu açıkça belirtmesi nedeniyle Platon'a benzeter. Oysa Machiavelli'de etik ve politik olan arasındaki ilişkinin ele alınışı, kesin olarak Platon'da karşılaşılandan tümüyle farklıdır. İlkinde etik olanın politik olan adına yeniden tanımlandığı bir "araçsallaştırma" düzeni mevcutken, ikincisinde etik ve politik olanın nerede başlayıp nerede birbirine kaynaştığı son derece muğlaktır.



MacIntyre'in Machiavelli'nin politik düzenlerin gelip geçiciliğine ve insan doğasının sürekliliğine yaptığı vurgunun önemi konusundaki görüşleri ise yerindedir. Bu görüşleri ile Machiavelli kendisinden sonra gelen doğal hak kuramcılarının da bir hazırlayıcısı olmuştur. Toplum öncesi zamandışı bir insan doğasının MacIntyre'in tabiriyle "değişen toplumsal formların zemini olduğu" bir teorinin Hobbes'un görüşlerinin ne denli belirleyicisi olduğu Hobbes kısmında görülecektir. Ancak burada onun etkisinin ne olduğuna dair küçük bir ön bilgi vermek yerinde olacaktır.

Leo Strauss siyaset felsefesinin kurucusu olarak tanımladığı Hobbes'un öğretisinde Machiavelli'nin önemini şu sözlerle vurgular: "Hobbes'un üzerinde kendi binasını inşa edeceği kıtayı bulan kişi, Colomb'dan daha büyük bir kâşif olan Machiavelli'ydi." (Strauss, 2011: s. 208). Dolayısıyla Machiavelli, Hobbes'a uzanan tarihsel seyrin hem hazırlayıcısı hem belirleyicisidir. Leo Strauss, Hobbes'un yöntemini yine bir kâşif olarak tanımladığı Machiavelli'nin keşfettiği kara parçasına dayandığını söyler. *Doğal Hak ve Tarih* çalışmasının seksen beşinci dipnotunda Max Weber'in olgular ve değerler üzerine görüşlerini tartıştığı satırlara bir ek yapar. Strauss'a göre Weber, kapitalist ruhun kökeninin Rönesans'ta aranabileceğini doğru gözlemlemiştir. Çünkü Strauss da Weber gibi Rönesans'ın klasik Antik ruhun; başka bir ifade ile kapitalist ruhtan tümüyle farklı bir ruhun yenilenme teşebbüsü olduğunu düşünür. Ancak Strauss'a göre görüşleri olgu değer ayırımına odaklanan Weber'in görüşlerinde eksik olan bir şey vardır:

"Weber'in unuttuğu şey, 16. yüzyıl boyunca tüm felsefi gelenekle bilinçli bir kopuşun olduğuydu, bütünüyle felsefi ya da ussal ya da dünyevi düşünce düzeyinde yer alan bir kopuş. Bu kopuş Machiavelli tarafından yaratıldı ve onun yazıları, Weber'in tezlerini dayandığı, onların Püriten hemşehrilerinin yazılarını on yıllarca önceleyen düşünürler olan Bacon'ın ve Hobbes'un ahlâki öğretilerine götürdü." (Strauss, 2011: s. 85).

Strauss'a atıfla Machiavelli'nin görüşlerinin Hobbes'a uzanan tarihsel seyir açısından önemi bu şekilde özetlenebilir. Ancak bu seyrin esas önemi ahlâki ve politik olanın alanlarının ne yeniden tanımlanması ne de ayrılması değildir. Hobbes'ta Machiavelli etkisi esas olarak siyasetin söz dağarcığından en yüksek iyi fikrinin dışlanmasıdır.

Hobbes'ta görülen haktan, adaletten, egemenlikten, iktidardan gelenekle örtüşmeyen bir dille konuşma çabasıdır. Kuşkusuz bunun kökleri Machiavelli'dedir. Hobbes ve Machiavelli ilişkisini Strauss bir başka bağlamda daha serimler. Bu bağlam, Hobbes'un Machiavelli'nin düşüncesini nasıl içselleştirip aştığıdır. Strauss, Hobbes'u Machiavelli'nin gerçekçiliği düzeyinde, siyasete, yani "doğal hukukun ahlâki ilkelerini yeniden oluşturma girişimine" yönelten düşüncesini açıklar. Bu düşünce insanın bunu yaparken, doğru düzen ve bu düzeni oluşturmanın koşulları hakkında; kesin, tam ya da bilimsel bir bilgiye sahip olduğu sürece, iyi düzeni kurmayı başaramayacağıdır. Tam da bu nedenle Hobbes, Strauss'a göre doğal ya da ahlâki yasayı kesin bir biçimde ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Hobbes'un yaptığı bu durumda Machiavelli'nin doğal yasayı "toplumsal bir hayvan olan" insan ereğine ya da mükemmeliyetine göre tanımlayan ütopyacı hâkim geleneği sahiplenmektir. Hobbes, Machiavelli'nin getirdiği itirazı sahiplenir ancak önerdiği çözüme karşı çıkar. O insanın mükemmel olduğu iddiasını taşımayan bir doğal yasa fikrini ortaya atar. Hobbes'un doğal yasayı etkin hale getirme yöntemini Machiavelli'nin olması gerekene değil olana odaklanan görüşlerinden hareketle açıklar. Burada şüphe götürmez bir Machiavelli etkisi olduğu söylenebilir:

"Doğal yasanın etkin kılınması ya da pratik bir değere sahip olması için, insanların fiilen nasıl yaşadığından ya da insanları -en azından çoğu insanı çoğu zaman- harekete geçmeye fiilen zorlayan devindirici güçlerden çıkarsanması gerekmektedir. Doğal yasanın temelini insanın yönelmiş olduğu amaçta değil, insanın kökenlerinde, yani prima naturede (ilk doğasında) ya da daha ziyade primum naturae de aramak gerekir. İnsanların çoğunda etkin olan unsur genelde akıl değil tutkudur. Getirdiği ilkeler tutkuya karşı çıktığı ya da tutkuların hoşuna gitmediği sürece, doğal yasa etkin olmayacaktır. Doğal yasa tutkuların en güçlüsünden çıkarsanmalıdır." (Strauss, 2011: s. 211).

Hobbes'un düşüncesinde görüleceği gibi tutkular içerisinde en güçlüsü ölüm korkusudur. Mantıksal çıkarımlarla Hobbes'un düşüncesi takip edildiğinde, doğal yasa hayatta kalma, eş deyişle kendi varlığını koruma arzusundan türüyorsa (yani Strauss'un ifadesiyle bu arzu adaletin ve ahlâkın temelini oluşturmaktaysa) temel

ahlâki olgunun bir ödev değil hak olarak tanımlandığı görülür. Tüm ödevler tek bir mutlak hak olan kendi varlığını koruma ilkesinden türer. Devletin amacı da Hobbes'a göre ahlâki bir donanımla bir yönetim sergilemek değil mutlak olan bu doğal hakkı herkes için korumaktır. Strauss, insanların ödevlerini değil haklarını temel alan ve devletin işlevini bu hakları korumak ya da himaye etmek olarak saptayan siyasi öğretinin liberalizm olarak adlandırılması durumunda Hobbes'un liberalizmin kurucusu olduğunu söylemenin bir gereklilik olduğunu söyler.\* Ona göre Hobbes doğal yasayı Machiavelli'nin alanına naklederek yepyeni bir siyasi öğreti yaratmıştır.\*\* Hobbes üzerinde Machiavelli'nin etkisi haklar ve ödevler konusunda siyaset felsefesinde yeni bir yaklaşımın doğuşuna neden olur. Haklar her zaman "olan"ı yansıtmasa da ödevler daima "olması gereken"e işaret eder. Hobbes'ta olan olması gereken ayrımı esas olarak bu çerçevede incelenecektir.

### 2.2.1. Hobbes'un Politik Felsefesinde Olan-Olması Gereken Tartışması

“İnsan sadece doğal bir beden değil, aynı zamanda şehre ait, yani güya siyasal parçayı oluşturan bir bedene sahiptir.”

(Hobbes, De Homine, s.1.)

Hobbes pek çok konuda yeni bir akımı başlatan bir filozof olarak tanınır: Liberal felsefenin atası, modern devlet tartışmalarının başlatıcısı, otokrasi kültürünü modern haline getiren etkili bir düşünür ve sıklıkla rastlanılan ifade ile bir

---

\* Hobbes'un bir liberal olarak anılmasına dair görüşler tartışma konusu olmuştur. Judith Shklar, liberalizmin temelde düşüncenin belirli dini ve felsefi sistemlere dayanmak zorunda olmadığını ileri sürer. Hobbes'un hoşgörü anlayışının yalnızca “liberalizmin sarmal soyu ile tanımlanabileceğini” söylerken, Alan Ryan Hobbes'u bir liberal olarak tanımlamanın anormal olacağını dile getirmiştir. Ryan Hobbes'un hoşgörüyü bir fayda unsuru olarak gördüğünü ifade eder. Bu tartışma, çalışmamız açısından merkezi bir tartışma değildir. Buna rağmen söz konusu görüşler için bkz. Hoşgörlü Leviathan-Hobbes ve Liberalizm Paradoksu(21), s.133-37.

\*\*Bu yepyeni siyasi öğretiyi, modern öncesi doğal hukuk öğretilerinden farklı olması bağlamında ele alınır. Strauss'un oldukça doğru bir şekilde tanımladığı gibi, modern öncesi öğretiler, insanın ödevlerine yani insan ediminin olması gerekenini ifade eden düşünceleri içermektedir. Haklar bu öğretilerde, ödevlerden çıkarılmaktadır. 17. ve 18 yüzyıllarda ise ilgi ödevlerden haklara doğru kaymıştır. Hobbes'un siyasi öğretisinin klasik felsefe karşısındaki önemi yine Leo Strauss'un katkı sunduğu Hobbes'un Siyasal Felsefesi: Temeli ve Kökeni adlı çalışmada Elsa M. Sinclair tarafından şöyle özetlenir: “Bir yandan Hobbes ve diğer yandan Platon ve Aristoteles tarafından kurulan bütün gelenek arasındaki karşıtlık ve bunun sonucu olarak aynı zamanda Hobbes'un siyasal felsefesinin yeni bir çığır açan önemini en iyi şu soruyla araştırabiliriz: Klasik siyaset felsefesi hakkında modern siyaset felsefesinin hususiyeti ne içindir? Modern düşünce bireyin haklarıyla başlarken ve devletin, gelişimin durumlarını güvene almak için var olduğunu ifade ederken, Yunan düşüncesi Devletin önceliğiyle başlar. Devletin hakkı hâlbuki kanundur: Sokrates tinini özgür olarak nitelendirdiği gibi, o kendini kanunun kölesi olarak gördü.”, Hobbes'un Siyasal Felsefesi: Temeli ve Kökeni, Elsa M. Sinclair, Chicago University Press, Chicago, 1992, s.155.

mutlakiyetçi.\*Ancak belki de en uygun tanımlama Hobbes'un modern doğal hukuk öğretisinin kurucusu ve klasik sözcüsü olduğudur. Her ne kadar siyaset felsefesinde gelenekten sıyrılıp öne çıkan isim Machiavelli de olsa, Hobbes esaslı bir kopuşu temsil eder. Hatta bu kopuş Hobbes'un öylesine ün salmasını sağlar ki, onun en önemli yapıtı *Leviathan*'ını, "siyasi teoride tüm varisleri aşan bir başyapıt", hatta "İngiliz siyasi teorisinin tek başyapıtı" olarak kabul edilir. Quentin Skinner, *Hobbes'un Siyasi Düşüncesinin İdeolojik İçeriği* adlı çalışmasında Hobbes'un siyasi teorideki büyük ününün, hem geleneğe karşı güçlü başkaldırısından hem de zamanının ruhunu çok iyi kavramasından kaynaklandığını ifade eder. Hobbes, geleneksel kabullerden uzak bir siyasi öğreti inşa etmeyi büyük bir ustalıkla başarmıştır. Skinner'a göre kendi çağdaşlarının geçici siyasi tartışmalarından farklı olarak, "Leviathan'ın öğretisi İngiliz düşüncesinde yer alan en büyük siyasi yapıt olma özelliğini taşımaktadır." (Skinner, 1966: s. 286). Gelenekten kopuş açısından düşünüldüğünde Machiavelli bir ilktir. Ancak Hobbes gerçekten de modern siyaset felsefesi için hak ve hukuk kavramlarına güçlü bir dünyevi anlam yüklemekle bir öncü olarak görülebilir. O yalnızca siyaset ve ahlâkın bölünmesini değil, ahlâk ve toplum felsefesi arasındaki incelikli ilişkiyi resmetmesi açısından da yenilikçidir. Ahlâk Hobbes'ta "insanların tutkularından kaynaklanan sonuçların bilgisi" olarak tanımlanır. Richard Tuck'un ifadesiyle "toplum felsefesi de ahlâkın çok uzaktan akrabasıdır", çünkü bilimlerin diğer tarafına yani yapay olan bölümüne aittir. Tuck *De Corpore*'den insan bilgisinin haritasını tasarlayan ve felsefeyi temel iki bölüme ayıran Hobbes'un şu düşüncelerini aktarır:

"Biri doğanın işi ki doğal temel olarak adlandırılır, diğeri insanların uyum ve istekleri tarafından yapılır ve ulus/millet olarak adlandırılır. Bunlardan da doğal ve kamu/sivil olarak adlandırılan felsefenin iki bölümü doğar. Ancak modern bir ulusun özelliklerinin bilgisi için öncelikle insanların yaradılışlarını, eğilimlerini ve mizaçlarını bilmek gerekir; kamu/sivil felsefe tekrar genel olarak iki kısma ayrılır ki bunlardan insanların yaradılış ve mizaçlarıyla ilgili olana ahlâkbilim, kamu görevlerinin malumatı ile ilgilenen diğerine ise siyaset ya da

---

\* Hobbes'un mutlakiyetçi olduğunu ifade eden çalışmalar için bkz. Alan Ryan, *Hobbes'un Siyasal Felsefesi*, s.210, Q, *Mutlak Demokrasi ve Vazgeçilmez Haklar*, s.739. Otokrasi kültürü ile ilgili başlatıcı rolü konusunda bkz. Sheldon Wolin, *Liberalizmin öncüsü oluşu için Hoşgörülü Leviathan*, s.131.

basitçe toplum felsefesi denir.” (Tuck, 1961: s. 178).

Tuck, Hobbes’un bu görüşlerini, onun ahlâk bilime ve siyasete ayrılan toplum felsefesinin “Aristotelesçi bir nosyonu tasdik etmeye en çok yaklaştığı nokta olarak görür. *De Corpore*’den hareketle toplum felsefesinin insanların psikolojileri ile siyasal çatışmaları hakkındaki ortak deneyimlerinin çıkarımlarına dayandırılabilceğini söyler. (ch.6, 6) Özetle Hobbes’un felsefesi yer yer gelenekten bir kopuşu, yer yer de eski olanın içinden çıkan yeni bir öğretiyi barındırır. Kaldı ki felsefede bu tarz dönüm noktalarının, her anlamıyla bir dönüşümü içinde barındırdığını iddia etmek güçtür. Düşüncesindeki yenilikle öne çıkan filozof, düşüncesinin kimi yerlerinden, felsefenin tarihsel mirasının izlerini köklü bir biçimde taşır. Bu anlamda Hobbes’ta ne sorununu sahiplenip yöntemine karşı çıktığı Machiavelli’den ne de asla benimsemediği Aristoteles’in insan ve toplum kavrayışından arınmış bir siyaset felsefesi anlayışı aramak nafile bir çaba olacaktır. Hobbes'un hatalı bulduğu ve eleştirdiği kendinden önceki gelenekle ne ölçüde uzlaştığına yer yer dikkat çekilecektir.

Türkçe'ye *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* adıyla çevrilen ünlü kitabı *Elementa Philosophica De Cive*'de Hobbes, sivil toplumun dışında insanın durumunu betimler. Tıpkı *Leviathan*'da olduğu gibi, insanın "uygar" durumu karşısında, ilksel bir başlangıç noktası olarak varsayımsal bir doğa durumu betimlemesidir bu. Hobbes karşı çıktığı felsefi mirası burada reddeder ve bu reddedişin kökenini şöyle açıklar:

"Toplumsal ilişkiler üzerine kalem oynatan geçmişteki yazarların çoğunluğu, insanın toplum için uygun doğmuş bir hayvan olduğunu, ya varsayarlar ya da ispatlamaya çalışırlar - Yunanca ifadesiyle zoon politikon. Bu temel üzerinden bir sivil öğreti inşa ederler; sanki barışın korunması ve tüm insan ırkının yönetilmesi için insanların bu yazarlar üzerinde fazla düşünmeden yasa dedikleri belli sözleşmelere ve koşullara rıza göstermelerinden fazlasına gerek yokmuşcasına. Bu aksiyon çok yaygın bir şekilde kabul görse de yanlıştır; bu hata insan doğası hakkındaki gerçeküstü bir görüşten kaynaklanmaktadır." (Hobbes, 2000: s. 22).

Hobbes'un toplumların başlangıcına yönelttiği itirazı temellendirdiği bu görüşleri esas olarak Aristoteles'e yöneliktir. Çünkü mitik öğelerle bezenmiş bir biçimde Antik Yunan'ın düşünsel ikliminde doğal durum tasvirini andıran bir Altınçağ'dan söz edildiğini iddia etmek güç değildir. Yine Ortaçağ'ın teolojik yazılarından ilk günahla sonlanan bir cennet yaşantıdan söz edilir. Ancak tüm bu örnekler insanın toplumsallığını inkâr etmez. Ancak insanın doğası gereği toplumsal, dolayısıyla da politik bir canlı oluşu Aristoteles'in politik felsefesinin anahtar sözcükleridir. Hobbes'un esas hedefinin Aristoteles olması bu nedenledir. Hobbes toplumların ilkel bir barış durumu içerisinde yaşadıklarına itiraz etmeden önce ilk olarak onların toplum için uygun doğdukları argümanına itiraz eder. Bu görüşün kökeni insan doğası hakkındaki yanılıcı görüşlerdir. Ona göre insanların birbirlerinin varlığına ihtiyaç duymasının -ki ihtiyaç Aristoteles'te toplumun birleştirici ilkesidir- ve bu insanlarla biraraya gelmekten hoşlanmalarının nedeni, sanıldığı gibi doğa gereği başka türlü olamayacağı fikri değildir. Hobbes toplumun kaynağına dair bu açıklamanın ikincil olarak kabul edilebileceğini düşünür. Hobbes'un Machiavelli'den devraldığı olumsuz insan doğası fikri, değerli olanın çıkar ya da yarar olarak tanımlandığı bir düşünceyi içinde barındırır. Zira Hobbes'a göre insan diğer insanlara karşı doğal bir sevgi besleyen yani onları dostları olarak seven bir canlı olsaydı, herkesin herkesi insan olduğu için eşit derecede sevmemesi veya arkadaşlığı diğerlerinden daha değerli yani yararlı olanı tercih etmeleri için bir nedene sahip olmazdı. Hobbes bunun sonucunda doğa gereği insanın başka kişilerin arkadaşlığını değil, onlardan gelecek şan ve yararın peşinde koştuğunu söyler. Bunun esas, arkadaşlığın ise ikincil olduğunu düşünür. Aslında bu düşünce hatırlanacağı gibi, değerli olanı yararlı olan üzerinden açıklayan Platon'un, çok önce örneklerle altını çizdiği bir düşüncedir. Hobbes'un klasik geleneğe yönelik esas itirazı Aristoteles'in kimi politik görüşlerine dairdir. Bu örnek üzerinden görülebileceği gibi pek çok açıdan Platon ve yer yer de Aristoteles ile olan benzerliği dikkat çekicidir. Toplum Hobbes'taki anlamıyla olmasa da rızayı gerekli kılan iradi bir düzenlemedir. Hobbes'un bu görüşleriyle Platon'dan ayrıldığı nokta ise her toplumda amaçlanan şeyin, istencin bir nesnesi yani tüm üyelerine kendisi için iyi olarak gözükken şeyin mutluluk verici olduğu düşüncesi değildir. Bir en yüksek iyi fikrinin yokluğudur ki bu görüş onun gelenekten esas kopuşunu temsil eden dönüşüm olarak tanımlanabilir.

Hobbes'a göre de iyi görünen şey mutluluk vericidir veya beden ya da zihin üzerinde etki yapar. Zihinsel bütün zevkler her durumda gurur ile diğerleri tensel kısım ile ilintilidir ve tümü çıkar adı altında toplanabilir. Tüm toplum Hobbes'a göre, bundan dolayı ya çıkarın ya da gururun peşinden koşulması için vardır. Özetle Hobbes'a göre toplum insanın başkalarına değil, kendi benliğine yönelik duyduğu sevginin bir ürünüdür. Yine de Hobbes'a göre büyük ve köklü hiçbir toplum gurur üzerine inşa edilemez. Bunun nedeni gururun bir kıyaslamayı ve üstünlüğü içermesinden ötürü, herkes buna sahipse -onur gibi- gururun da hiçbir anlamı olmamasıdır. Bir insan başkalarına dayanmadan yapabilecekleri oranında değerlidir. Hobbes tüm bu nedenlerle büyük ve köklü toplumların kökenine sevgiyi değil, kendini koruma arzusunun ve hatta eşitlik fikrinin zeminine yerleştirdiği korkuyu koyar. İnsanın toplum için uygun doğduğu argümanını reddederek bir sivil öğretinin hemen başında okuyucunun önüne bir engel çıkarmanın "tuhaf bir aptallık" gibi görülmesinin mümkün olduğunu daha başlarken söyler. Ancak tüm bu görüşlerini önemli kılan şu başlangıç noktası bu uygunsuzluğun nedenini anlaşılır kılar: Sivil toplumlar yalnızca insanların biraraya toplanması şeklinde tanımlanamaz. Onlar oluşumları için sağlam bir inanç ve sözleşmeye ihtiyaç duyan "ittifaklar"dır. Bu yüzden Hobbes'un politik görüşlerinde çocuklar bilgisizliklerinden, eğitimsizler ise toplumun iyiliklerine yönelik bilgisizliklerinden doğan umursamazlıklarından ötürü topluma katılamazlar. Dolayısıyla tüm insanların birer bebek olarak dünyaya gelmeleri ve bir kısmının da eğitim eksikliği nedeniyle hayatları boyunca öyle kalmaları yüzünden, toplum için uygun olmadıkları Hobbes için aşikârdır. Yine de çocuklar ve eğitimsizler de insan doğasına sahip olduklarından, insan topluma doğa yoluyla değil, eğitim yoluyla uygundur diye düşünür. Anlama yetisini kullanma becerisiyle yurttaşlığın temelini açıklayan; kadınların, çocukların ve kölelerin topluma katılımlarını sorgulayan Aristoteles'in görüşleriyle karşılaştırıldığında Hobbes'un bu görüşleri anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Rızanın temini açısından eğitimi zorunlu bir süreç olarak gören Platon'la ise benzerlik taşıdığı dahi söylenebilir. Hatta Philip Soper *Yasanın Ahlâki Değeri* adlı çalışmasında, devletin gereklerine uyma konusundaki titizliği bağlamında Hobbes'un "Sokrates'in modern sözcüsü olarak görülebileceği"ni söyler. Kanuna uymaya yüklenen ahlâki anlam ve devlete karşı görevin mutlaklığı konusunda Hobbes, Sokrates'in *Kriton*'undaki görüşü benimser: "Kriton'daki görüşleri benimseyen ve modern bağımsız devlet modelini geliştirmeden son derece

etkili olan siyasi kuramcılar vardır ve Hobbes bunun en iyi örneğidir.” (Soper, 1985:s. 65). Bu gibi benzerlikler üzerinden Hobbes'un düşüncesinin özgünlüğünü anlayabilmek için, Platon ve Aristoteles ile yer yer benzerlik gösteren görüşlerinde esas ayrılığın ne olduğu araştırılmalıdır. MacIntyre, Hobbes'un reddettiği Aristoteles'in geç dönem, dejenere olmuş skolastisizmin Aristoteles'i olduğunu düşünür. (MacIntyre, 2001: s. 147). Ancak Hobbes'un itirazının Aristoteles'in düşüncesinin köşe taşlarından birine yönelik oluşu gözönüne alındığında bu yorum çok da doğru değildir. *Hobbes'un Siyasal Felsefesi* adlı çalışmasında Alan Ryan, kendi amacını Hobbes'un merkezi problem ya da problemler olarak neyi gördüğünü araştırmakla sınırlar. Ryan Hobbes'un tüm külliyatındaki en önemli ibarenin, doğal yaşamın "yalnız, pis, yabani ve kısa"lığına yönelik görüşler olduğunu ifade eder. Hobbes'un en önemli düşüncesi ise Aristoteles'in insanın doğal toplumsallığına yönelik itirazı olduğunu düşünür. Devletlerin genel kabul ve anlaşma ile varoluşu, genel kabullerin insanlar tarafından meydana getirildiği, dolayısıyla devletlerin açık bir biçimde yapay yani doğal olmayışı Hobbes düşüncesinin ana öğeleridir. Ryan, Aristoteles ile Hobbes düşüncesini, her ne kadar yaşadıkları dönemler gözetilmeksizin de yapılmış olsa, farklılaştıran ayrımı şöyle özetler:

"Aristoteles iyiliğe ve yaşama karşı, toplum içerisinde bir çeşit doğal ilginin varolduğunu düşünmüştür. Hobbes ise en iyi ihtimalle summum malum ya da ölüme karşı ortak bir tiksintinin varolduğu ve nazik bir yönetim içerisine doğru sosyalleştirilerek toplum için uygun hale geldiğimiz görüşündedir. Neredeyse eşit derecede önemli olan şey, insanoğlunun doğal eşitliği üzerindeki ısrardır. Aristoteles'e göre sosyal düzen, bireylerin 'daha iyi' olanlarının, 'daha az iyi' olanından açıkça ayırıldığı doğal bir hiyerarşiyi yansıtabilir ve yansıtır: Aristokratların alt tabakada olanlardan, erkeklerin kadınlardan, yetişkinleri çocuklardan, özgür insanları kölelerden ve Yunanlıları 'barbarlar'dan ayırır. İşte Hobbes bu dünya görüşünü reddetmiştir. Bu görüş yalnızca yanlış değildir, siyasal barışın iki koşulunu da ihlal eder." (Ryan, 1996: s. 217).

Hobbes'un görüşlerinin Aristoteles'e yönelik olan kısmını anlamlı kılan, burada özetlenen eşitlik vurgusudur. Ancak Hobbes'a atfedilen bu değer, Aristoteles'in



görüşlerini gözden düşürecek değildir. Şüphesiz ki bir filozofu anlamının en iyi yolu, onu çağrı ve koşullarıyla birlikte düşündürmektir.

### **2.2.2. Hobbes'ta Eşitlik ve Bölüşüm Fikri: Devletli Durum ve Değer Tartışması**

Eşitlik vurgusunun olumsuz bir açıdan yani öldürme güçlerinin eşitliği açısından ele alınışı Hobbes'un tanımlamasını farklı kılar. *Aristoteles'e Atıfla Hobbes'taki Eşitlik Kavramı* adlı makalesinde Martin A. Bertmen, politik eşitlik ilkesini doğrulamak için Hobbes'un Aristoteles'in teorisine karşılık olarak psikolojik bir teori sağladığını ifade eder. Hobbes'un Aristoteles ve Platon'dan farkı, aklın ve arzunun uyumlu bir şekilde bütünleştiği, bu yakın ve uyumlu ilişkinin politik faaliyet için gerekli olduğunu ifade eden bu düşünürlerin karşısında farklı bir psikolojik model ileri sürmesidir. Hobbes'un egemeninin, sözleşmeyi yapanlar karşısındaki eşitsizliği de hem barışın bir koşulu olarak hem de gelenekten ayrılığını temsil eden bir görüş olarak şöyle ortaya çıkar:

“Anlaşma tarafı olmadan ve anlaşmayı yapan kimseden daha iyi olmadan, egemen kişiye tüm yasal yetkiler ve yasama yetkisi verilmektedir; üstelik bu barışın gereğinden ötürü talep edilmektedir. Kişinin pozisyonu ya da durumu doğru politik faaliyet için otoriter bir ortam yaratmaktadır. Güç ve politik dilin merkezleştirilmesiyle, egemen kişi doğanın kanunlarını belirleyen ve barış amacına ulaşmaya çalışan medeni kanunlarla adaleti ya da sosyal düzeni tanımlayabilmektedir. Toplumun gücü onu oluşturan bireylerin gücüne, insanın değerinin önemi ve davranışın halk tarafından belirlenen standartları ile katkıda bulunmaktadır. (...) Egemen kişinin doğal bir birey olarak eşitsizliğini içeren eşitsizlik, gerçekleştirilen politik tercih egemen kişinin yapay bir birey olarak anlaşmayı yapan kişiyi temsil ettiği eşitlik içerisinde yer almaktadır: ‘Çok sayıda kişi bir kişiyi oluşturmaktadır, tek kişi olduklarında ya da bir kişiyi temsil ettiklerinde bu çoğunluk içerisinde yer alan kişilerin rızası ile gerçekleşmektedir.’ Böylece egemen kişinin

aşikâr eşitsizliği yapay bir kurgu ile mantıklı bir hale gelmektedir. İşte bu politik düşünce klasik politik düşüncenin kapsamını değiştirmiştir.” (Bertman, 1976: s. 544).

Ayrıca egemenin eşitsiz konumu, Ryan'ın Hobbes'un düşüncesinden hareketle özetlediği, siyasal barışın iki koşulundan biri yine eşitlik fikrine odaklanmıştır. Koşullardan biri, herkese eşit gözüyle bakmalıyız ve onların bizden istemesine müsaade ettiğimizden daha fazlasını onlardan istememeliyiz şeklindedir. İkincisi ise herkesin hükümdarı yegâne şeref kaynağı olarak görme gerekliliğidir. Ryan, Hobbes için bir aristokratın, hükümdarın asilzade ilân ettiği bir kişiden ne fazla ne de eksiği anlamına geldiğini düşünür. Dolayısıyla "soyun gururu" denilen şey barış için tehdittir. Bu onlara, onların siyasal yükselme talebi haklarına sahip olduklarını düşündürmüş ve gereksiz çatışmalara sebep olmuştur. Bu görüş Hobbes'a doğrudan doğruya Machiavelli'den geçmiştir. Machiavelli de asilzadeler dediği "gereksiz" insan topluluğunun her türlü yönetim şekli için zararlı olduğunu söyler. Ryan, insanı ahlâki ve siyasal olarak bir seviye üzerinden düşünmenin, devletin bir hiyerarşiye doğru eğilim gösterdiğinden ziyade, evrensel bir genel-geçer üzerine dayandığı görüşünü güçlendirdiğini düşünür ve Hobbes için oldukça kabul edilebilir bir doğal durum tanımı yapar: "Doğal durum en basit mantıkla, birbirimize olan davranışlarımızı yönetmek için yaptırımlar ve kurallar uygulayan üstün bir otoritenin yokluğu durumunda bizim birbirimizle ilişki içinde olmamızı zorunlu kılan durumdur." (Ryan, 1996: s. 217). Hobbes eşitlik ve doğal durum görüşlerini *De Cive* adlı yapıtında yine Aristoteles ile tartışarak ortaya koyar. Hobbes'un değer tartışmasına dair görüşleri bu bağlamda şöyledir:

"İki kişiden hangisinin daha değerli olduğu devletli durumun bir konusudur, doğal durumun değil. Doğa gereği insanların eşit olduğu daha önce gösterilmişti; bundan dolayı da, örneğin zenginlik, güç ve zenginlik gibi mevcut eşitsizlikler, medeni yasalardan kaynaklanmaktadır. Politika'nın Birinci Kitabı'nda Aristo'nun siyasete ilişkin bilgilerin kaynağı olarak bazı insanların yönetebilmeleri için daha değerli, diğerlerinin ise hizmet etmek için yaratıldığını, öyle ki efendi ve kölenin arasındaki ayrımın sözleşme ile değil ama doğal bir istidat eş deyişle

bilgileri ve cehaletleri ile- belirlendiğini iddia ettiğini biliyorum. Bu temel postula sadece akla değil ama aynı zamanda deneyimlere de aykırıdır. Zira hiç kimse kendisini yönetmek için başkalarına izin vermenin kendisini yönetmekten daha iyi olduğunu düşünecek kadar doğuştan aptal değildir. Ne de zeki ve güçlü arasındaki mücadelede, zeki olan her zaman ve çoğunlukla güçlü olana üstün gelmektedir. İnsanlar doğaları gereği eşit olduğuna göre, bu eşitliği tanımamız gerektirmektedir; eğer eşit değilse, güç için mücadele edeceklerinden, barışın sağlanması eşit olarak kabul edilmelerini gerektirmektedir." (Hobbes, 2000: s. 54).

Eşitliği barışın önkoşulu olarak gören Hobbes, değer tartışmasını devletli durumun meselesi olarak betimleyen bu açıklamayı, doğal hukukun sekizinci maddesi olarak belirler. Barıştan söz edebilmek için herkesin eşit olduğunun kabul edilmesi zorunludur. Bu yasanın ihlali Hobbes tarafından kibir olarak tanımlanır. Eşitlik ilkesiyle Hobbes'un tanımladığı duygu biçimlerinden diğeri haddini bilmezlikdir. Orantısallık ilkesi olarak bilinen bir diğer ilke -ki Hobbes'ta Aristoteles'ten bulunabilecek bir diğer etkidir- eşitlere eşit haklar tanınmasıdır. Bu yasanın ihlâl edilmesi haddini bilmezlik, gözetilmesi ise alçakgönüllülük olarak tanımlanır.

Eşitlik ilkesinin gözetilmesi, Hobbes'a göre barışın doğrudan güvencesi değildir. Hobbes'un bu ilkeye verdiği değer bir güvensizlik durumunun gözetilmesi durumudur. İnsanların eşitliği fikri burada değerce bir eşitliği imlemez. Hatta denilebilir ki bu fikir olsa olsa bir sanıdan ibarettir.

Hobbes, *Leviathan*'ın Birinci Kısımının Sekizinci Bölümünde düşünsel erdemini tanımlar. Burada genel olarak erdem, bütün konularda yüceliği nedeniyle değer verilen bir şey olarak ortaya çıkar. Bunun ölçülebilmesi ise mukayese yoluyla mümkündür. Çünkü Hobbes'a göre bütün şeyler bütün insanlarda eşit olarak varolsaydı, hiçbir şeye fazladan değer verilmezdi. Düşünsel erdemler tartışması bu eşitsizliğin düşünülmesini sağlayan konulardan biridir. Çünkü bu ifade daima insanların övdükleri, değer verdikleri ve kendilerinde de olmasını istedikleri zihinsel yeteneklerdir. Dolayısıyla bu ifade kıyaslanabilir oluşuyla, eşitlik ilkesine

muhafifmiş gibi görünür. Bu noktada *Leviathan*'daki eşitlik fikri ile *De Cive*'dekinin ortak noktası, ancak doğa durumu tartışması ile anlaşılır kılınır. Hobbes doğa durumu tasvirini şöyle yapar:

"İnsanlar doğuştan eşittir. Doğa insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür." (Hobbes, 1993: s. 99).

Burada eşitlik ve eşitsizliğin ne ölçüde Machiavelli'den Hobbes'a geçen bir fikir olduğu açıkça gözlenebilmektedir. Özetle fizik ya da zihinsel gücün bir stratejisiyle insan daima birbirini öldürebilme potansiyeline sahip olma anlamında eşittir. *De Cive*'de eşitlikten sözü edilen güvensizliğin doğuşu bu şekilde anlaşılır kılınır. Hobbes yetenek eşitliğinden, amaca erişme umudunun eşitliğinin doğduğunu ifade eder. Machiavelli'nin her insanın her şeyi elde etme isteğinin ve bu amaca ulaşmada her zaman denk olmayan yeteneğinin yol açtığı fikrini doğrudan devralır. Düşmanlığın tanımı Hobbes'ta da benzer şekilde yapılır. Sözü edilen eşitlikten dolayı, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederlerse, birbirlerinin düşmanıdır. Ancak Hobbes için en esaslı durum, insanların zevk almak uğruna değil de varlığını koruma ve sürdürme amacı için birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışmalarıdır. Ayrıca Hobbes'a göre düşmanlık, özel değerlendirmelerin bir sonucu olarak da ortaya çıkar. Ahlâk ile ilişkili olan epistemik çatışma alanının son derece geniş bir tanımını verir:

"Her insanın kendi hâkimi olduğu ve varoluşların isimlerini ve unvanlarını ilgilendiren diğerlerinden farklı olan doğal durumda, bu farklılıklardan tartışmalar doğar ve asayiş bozulur; ihtilafa düşme ihtimali olan bütün varolanların ortak bir ölçüsünün bulunması gerekir.

Örnek verilirse neye doğru denir, neye yanlış, neye iyi neye kötü, neye fazla neye az, ne meumdur ne tuum. Bu şeyler hakkında özel değerlendirmeler değişiklik gösterir ve uyumsuzluğa sebep olur.”  
(Aktaran: Tuck, 1961: 10)

Bu uyumsuzluğu Hobbes, değerlendirme ölçüsünü egemenin eline vererek aşmaya çalışır. Artık eşitlik devredilen değerlendirme yetkisi bağlamında düşünülebilir. İnsanlar karşılıklı bozucu etki konusundaki yetenek ve güç konusunda eşittirler. Ancak yukarıda ifade edilen ve sanıdan ibaret olduğu söylenen eşitlik fikri, zekânın insanlar arasındaki dağılımı ile ilgilidir. Descartes "sağduyu dünyanın en iyi pay edilmiş şeyidir" derken, herkesin kendi akli durumundan duyduğu memnuniyeti ima eder. Tıpkı Descartes gibi Hobbes da, memnuniyetin eşitliğin en iyi kanıtı olduğunu düşünür. Ona göre insanlar doğaları gereği, başka insanların "daha zeki, daha güzel sözlü, daha bilgili" olduklarını teslim etseler de kendileri kadar zeki çok fazla insan bulunduğuna kolay kolay inanmazlar. Bunun nedeni kendi zekâlarının iyi, başkalarınınkini az ve uzaktan tanıyor olmalarıdır. Ancak Hobbes'a göre bu durum insanların eşitsizliklerinin değil, aksine eşitliklerinin bir ispatı olarak sunulur. Çünkü bir şeyin eşit pay edilmesinin en büyük kanıtı olarak Hobbes, herkesin kendi payından memnun oluşunu gösterir.

Bölüşüm fikri, eşitlik ilkesinde olduğu gibi doğrudan doğruya adaletle ilgilidir. Hobbes, Türkiye'de adaletin kaynağı ve gerekliliğine işaret eden şu ezber cümle ile bilinir: "homo homini lupus". Yani insan doğasının kötü ve bencil oluşuna istinaden söylenmiş bir söz: "insan insanın kurdudur". Hobbes söz konusu olunca hemen akla gelen bu söz, doğru olmakla birlikte eksiktir. *De Cive*'nin hemen başında Hobbes, çok önemli olan bir başka ifade daha kullanır: "Her ikisi de doğru olan iki söz vardır. İnsan insanın Tanrı'sıdır ve insan insanın kurdudur." (Hobbes, 2000: s. 1). Hobbes bu sözlerden ilkinin yurttaşlar, ikincisinin ise devletler arasındaki ilişkiler için doğru olduğunu söyler. Burada Hobbes'ta, daha önce Aristoteles'te benzer ifadelerle tanımlanan şu düşünce ile karşılaşırız: Barışın ilkeleri olan adalet ve yardımlaşma bakımından yurttaşlar Tanrı'ya benzerlik gösterir. Ancak devletlerarası ilişkilerden söz ederken Hobbes durumun değiştiğini söyler. Kantçı bir ifade ile insanlar birbirlerinin iyiye yönelik taraflarını tahrip ederler. Hobbes'a göre kötülerin

kötülükleri, iyi insanları da kendileri adına vahşi ve düzenbaz olmaya, başka bir ifade ile "yabani hayvanların avcı ruhuna" sahip olmaya zorlar. Hobbes *Leviathan*'da doğa durumunda her şeyden kötü olan daimi bir ölüm korkusu ve tehlikesinden söz eder. Ancak hiç kimse bundan ötürü insan doğasını suçlayamaz diye ekler. Çünkü insanın istek ve duyguları kendi başlarına günah sayılamaz. Onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar, bu duygulardan kaynaklanan eylemler günah sayılamaz. Çünkü böyle yasalar yapılmaya kadar onları bilmek mümkün değildir. Hobbes şöyle der: "Böyle bir savaşta hiçbir şey adalete aykırı değildir. Bu herkesin herkese karşı savaşının bir sonucu da, böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağıdır. Orada doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur." (Hobbes, 1993: s. 101–102). Hobbes'a göre adalet ve adaletsizlik zihnin de bedeninin de melekeleri değildir. Eğer böyle olsalardı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da duyu ve duygular gibi varolmaları gerekirdi diye düşünür. Özetle bunlar tek başına değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir. *De Cive*'deki eşitlik fikrine dönüşecek olursa, adalet ve adaletsizliğin medeni duruma ait olması gibi eşitlik ve eşitsizlik de onun eseridir: "Birbirlerine karşı eşit gücü olanlar eşittir, en büyük güce öldürme gücüne sahip olanlar, aslında eşit güce sahiptir. Bundan dolayı, doğa gereği tüm insanlar eşittir. Aralarındaki mevcut eşitsizlikler medeni yasaların sonucudur." (Hobbes, 2000: s. 1). Bu nedenle bir kişinin bedenini ve uzuvlarını ölüme karşı savunmak ve onları korumak için elinden gelen her şeyi yapmaya kalkışmasında, Hobbes'a göre doğal akla olmadığı gibi adalete aykırı da hiçbir şey yoktur. Çünkü doğal akla aykırı olmayan bir şey, adildir ve olması gerektiği gibidir. Yani Hobbes'ta "olması gereken" in doğal akla uygunlukla ölçüldüğü de söylenebilir. Doğal aklın zorunluluğun temeli olarak da görüldüğü belirtilmelidir. *Zihinlerimizdeki Hobbes* adlı çalışmasında Perez Zagorin, Hobbes'un doğal hak tanımlamasının, zeminini doğal akılda bulan hem betimleyici hem de normatif bir tanımlama olduğunu ifade eder:

“Kendini koruma ile tanımlanan ve insanın kendi haklarıyla yaşamak için yaptığı her şey olarak tanımlanan ‘olması gereken’ bu açıdan doğal akıldan daha fazla bir şey değildir. Bunun ötesinde, insan doğal hakkını güvene almak ve bunu meşrulaştırmak için, egemen olana boyun eğmesine yardımcı olan akla sahip olduğundan, zorunluluğun ve devletin

tek meşrulaştırıcısı olarak kalmaya devam edecektir.” (Zagorin, 1990: s.333).

Burada bir güç olarak tanımlan doğal akıl kavramından, Hobbes’un hak kavramı da türer. Hobbes'un hak kavramının kati olarak kastettiği şey "insanın tüm doğal yetilerini doğal akla uygun bir şekilde kullanabilme özgürlüğü"dür. Bu şekilde tanımlanan doğal hakkın ilk temeli, en olması beklenen ve hayatla zorunlu bağı kuran kendini korumadır. Bunun için kullanılacak araçlar, bulunulma niyeti olunan edimlerin gerekliliği son derece subjektiftir. Bu içe bakışta Hobbes, Kant'ın edimin ahlâkiliğinin tayininde hedef gösterdiği yargıcı tanıtır: Herkes kendisinin yargıcısıdır. Ancak Hobbes'un tüm bu görüşlerinden herkese her şey üzerinde bir hak verdiği sonucu çıkmaz ve ilerleyen görüşlerinde adalet fikri bu bulanıklığı önlemek için devreye girer. Herkese herhangi birine istediğini yapma durumu yalnızca, hakkın tek ölçütü çıkar olan doğa durumuna aittir. Hobbes'ta insanların çoğu adi yollarla veya hileyle kendi çıkarlarını güvence altına alma eğiliminde olan kötü karaktere sahip de olsa, devletli durumda doğru ile yanlış arasında tercih yapmayı olanaklı kılacak kadar da akıllı kabul edilir. Hobbes tarafından akıl “doğrunun ölçütü” olarak tanımlanır:

"Devlette devletin aklının kendisinin (medeni yasa) tekil yurttaşlar tarafından doğru olarak kabul edilmesi zorunlu olsa da, kendisinininkiyle kıyaslamak dışında kimsenin doğru ve yanlış akıl arasında bir ayırım yapamayacağı devletin dışında, herkesin kendi akli sadece edimlerinin bir ölçüsü değil ama aynı zamanda başkaları ile girdiği ilişkilerde diğerlerinin uslamlaması hakkında karar vermesini sağlayan bir ölçü olarak kabul edilmelidir." (Hobbes, 2000: s. 34).

Hobbes bu yetinin yanı sıra bir başka yetinin daha varlığına dikkat çeker: Dilin kullanımı. Hobbes'un savaş tanımı da kuvvet yoluyla mücadele etme istencinin kelimeler veya edimler ile açık bir şekilde bilinir kılındığı bir zaman olmasıdır. Bu yüzden insanı "sözleşme yapabilen bir varlık" olarak tanımlamak yerinde olur. Hobbes kendini koruma ilkesinden sonra gelen ikinci doğa yasasını sözleşme ile ilişkilendirir. İnsan Hobbes'ta ilk olarak doğal, sonra da sözleşme yapan bir varlıktır.

Hayvanlarla sözleşme yapılamamasının, onlara haklar tanınmamasının nedeni Hobbes'a göre, onların dil ve anlama yetisinden bağımsız olmalarıdır. Hobbes'un insanı, sözleşme anlayışı çerçevesinde incelendiğinde, pek çok filozofta alışık olduğumuz gibi, Tanrı ve hayvan arasında bir yerde oluştaki konumlanır. Çünkü insan ne Tanrı ile ne de hayvanlarla sözleşme yapamaz. Tanrı'nın kutsal kitaplar aracılığıyla vekil tayin etmesi dışında hiçbir insan Tanrı ile herhangi bir sözleşme yapamaz. Hayvanın Hobbes'a göre insanla sözleşme yapamaması, sözleşmenin anlamını kavrayamayacak olması nedeniyledir. İnsanın da Tanrı karşısında aynı durumda olduğu iddia edilebilir: İnsan Tanrı'yla yapacağı sözleşmenin anlamını kavrayamaz. Türetilmiş bir doğa yasası olan "sözünde dur" emri, bir şeyin anlamını bilerek onu ortadan kaldırmanın akla aykırı olduğu argümanına dayanır. Sözleşme altına girme zorunluluğu olan kişi verdiği sözü tutmakla yükümlü olduğunu bilecek kadar yasanın anlamını kavramış kişidir denebilir. Tanrı ile yapılması muhtemel bir sözleşmenin anlamı asla tam olarak kavranamayacağından, insanın Tanrı'ya karşı vereceği sözü tutma yükümlülüğü de olmayacaktır. A.P. Martinich *Hobbes* adlı çalışmasında Hobbes'un yapıtlarında doğa yasasının ele alınışını oldukça kısa bir biçimde özetleyerek, sözleşmeye bağlı kalma mecburiyetini bir çıkarım olarak ortaya koyar. Buna göre *The Elements*'te Hobbes doğa yasasını mutlak akıl olarak tanımlamaktadır. *De Cive*'de bu tanım yumuşayarak aklın buyruğu halini alır. *Leviathan*'da ise Martinich'e göre tanım daha da karmaşıklaşmış ancak en makul şeklini almıştır. Martinich genel olarak Hobbes'un *De Cive*'de ve *Leviathan*'da doğa yasalarını ele alma tarzının, önceki yapıtlarına kıyasla çok daha sofistike olduğunu ifade eder ve şöyle bir özetleme yapar:

"*The Elements*'te barış için uğraşma yükümlülüğü doğanın genel yasası gibi görünmektedir. Sonraki iki yapıtta ise 'barış için uğraşma' diğer yasaların çıkarsanacağı ilk doğa yasasını ifade eder yalnızca. İkinci doğa yasası da 'her şey üzerindeki hakkından vazgeç'tir. İlk yasanın sonucudur bu, çünkü her şey üzerindeki haktan vazgeçmek ilk yasayla bağdaşmaz. Hobbes *The Elements*'te bu ikinci doğa yasasını kanıtlamaya girişmemiş olsa da, üçüncü yasa için bir kanıt sunar. Üçüncü yasa, yani kişilerin akdine bağlı kalması, ikinci yasanın yanı sıra 'doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz' şeklindeki eski aksiyomdan türemiştir. Özetle insanlar ahitlerine



bağlı kalmadığı takdirde her şey üzerindeki haklarından vazgeçmemelerinin hiçbir anlamı olmayacağı için ve doğa da hiçbir şeyi boşuna yapmayacağı için, insanların ahitlerine bağlı kalma mecburiyeti bir doğa yasasıdır." (Martinich, 2013: s.168).

Hobbes'ta yasaya uymanın bu zorunluluğu, amacı güvenliği sağlamak olan devletin de kökenidir. Doğa yasası aracılığıyla, bir insana yaşamını koruması için yapması gereken şeylerle, yaşamını tehlikeye atacaklar konusunda sakınması gerekenler bildirilir. Ancak bu yasaların metafiziksel ya da tanrıbilimsel bir gönderimi yoktur. Bu konuda uyarıda bulunan Copleston, bir doğa yasasının bu bağlamda Hobbes için bencil sağgörünün bir buyruğu olduğunu ifade eder. Doğa yasalarının, akla uygun öz sakınımın koşullarını verdiğini söyler. Ona göre özsakınımın ussal izlenişi insanları commonwealthler ya da devletler oluşturmaya götürür. Yani bu yasalar toplumun ve devletin kuruluşu için koşulları da verir. Copleston'un bu konudaki yorumu şöyledir:

“Bundan şu sonuç çıkar ki bu yasalar fiziksel doğa yasalarına andırımlıdır ve aydınlanmış bencillerin gerçekte nasıl davrandıkları, ruhbilimsel yapılarının onlar için belirlediği davranış yollarını belirtirler. Hiç kuşkusuz, Hobbes sanki bu kurallar ereksel ilkelermiş gibi ve sanki Kant'ın varsayımlı buyrumlar, daha doğrusu önesürümlü varsayımlı buyrumlar (assertoric hypothetical imperatives) diyecek olduğu şeylermiş gibi konuşur; çünkü her birey zorunlu olarak kendi özsakınım ve güvenliğini arar. Aslında Hobbes'un bu yolda konuşmaktan kaçınması gücü. Ama commonwealth denilen o yapay cismin yaratılmasına götüren devim ve kuvvetlerin karşılıklı oyunlarıyla ilgilenir ve düşüncenin eğimi 'doğa yasaları'nın işleyişini etker nedenselliğin işleyişine benzeştirmektedir. Devletin kendisi kuvvetlerin karşılıklı oyunlarının bileşkesidir ve insan usu, bu kurallar tarafından anlatılan davranışta sergilenmiş olarak, bu belirleyici kuvvetlerden biridir. Ya da, eğer soruna toplum ve hükümetin felsefi tündengelimi bakış açısından bakmayı dilersek, doğa yasalarının bu tündengelimi olanaklı kılan belit ya da konutları temsil ettikleri söylenebilir. Bunlar doğal savaş durumundan örgütlü toplumlarda yaşayan insanların durumuna geçişi anlaşılır kılan

koşullar nelerdir sorusunu yanıtlarlar. Ve bu koşullar insan doğasının kendi dinamiğinde köklenmişlerdir. Tanrı tarafından verilmiş bir yasalar dizgesi değildirler. Ne de saltık değerler bildirirler; çünkü Hobbes'a göre hiçbir saltık değer yoktur." (Copleston, 1991: s. 43–44).

Bir tanrısal tınıyı taşıyor da olsa kendisine iradi bir istekle yönelinen yasa bir doğal bildirim olarak sunulur. Özsakınım adına gösterilen bir gönüllü yönelim. Burada doğal olan ile iradi olan arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Yasaya uymanın iradi zorunluluğu bir nevi doğal zorunlulukla garanti altına alınmış gibi görünür. Burada Aristoteles ve Hobbes arasında olduğu düşünülen bir tezatlığa da değinilmelidir. Hobbes'un sivil toplumun doğası hakkında Aristoteles'e karşılık, toplumun temelini doğal terimlerle değil, sözleşme gibi insan iradesine dayanan bir açıklama sunduğunu bir kez daha ifade eden Andres Rosler'in görüşleri Aristoteles ve Hobbes ayrılığının yeniden düşünülmesini olanaklı kılar. Rosler, *Aristoteles'te Siyasal Otorite ve Yükümlülük* adlı çalışmasında siyasal zorunluluğun modern bir mesele olmasına rağmen Aristoteles'te hiçbir rolünün olmadığını düşünülmemesi gerektiğini ifade eder:

“Aristoteles'in siyasal otorite ve zorunluluk teorisine sahip olduğu iddiasına karşı bulunan itirazların çoğunun, siyasal zorunluluğun modern siyasal düşüncede önemli bir rol oynadığı, temel olarak modern bir nosyon olduğu ve bu yüzden de Aristoteles'in siyasal felsefesinde hiçbir yeri olmadığı varsayımı ile ilgili olduğuna inanmak için bir sebep vardır. Ancak bu çalışmanın asıl meselesi, pek çok hukuki, siyasal ve ahlâki kabuller ve geniş kapsamlı varsayımların birçok yanlış anlamaya yol açtığını ileri sürmektir. Siyasal düşüncenin tarihine klasik/modern karşıtlığı açısından uygun bir tedbir olmadan yaklaşıldığından, bu tür yanlış anlamaların ortaya çıkması kaçınılmazdır. (...) Böylelikle, Hobbes ve Aristoteles arasında bulunan, modern ve klasik siyasal felsefe arasındaki antitez genellikle modern siyasal felsefenin kendini anlamasının bir sonucudur, metinlerin dikkatli bir sonucundan ziyade, sırasıyla Hobbes'un kendini siyasal teori yapmanın yeni bir yolunun kazanımı olarak anlamasından epeyce etkilenmiştir. Aristoteles ve Kant

arasındaki siyasal farklılıklar durumunda olduğu gibi, sorun, Aristoteles ve Hobbes arasındaki siyasal farklılıkların olmadığı meselesi değil, bağlamın başka bir tarafa çekilmesi gerektiğidir.” (Rosler, 2005: s. 260).

Daha önce de ifade edildiği gibi felsefede büyük kopuşlar gibi görünen düşünce ayrılıkları, bazen bir geçişliliğin tezahürü olarak da okunabilir. Hobbes’un ayrıcalıklı görüşlerinden biri zorunluluk fikrine değil de rıza göstermenin biçimine ilişkindir. Onda söz konusu olan basit bir rıza gösterme değildir. Söz vermenin anlamı razı olmayı kapsadığı gibi, onu aşar da. *Leviathan*’ın hemen başında Latince’de Civitas denilen, "devlet adlı büyük Ejderha"nın yaratılışını resmeder. Devlet bu söylemde doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmıştır. Egemenlik bütün gövdeye hareket ve canlılık veren ruhtur. Hobbes bu kuruluş anlatısında hukukçulardan, adalet ve yasalardan, zenginliklerden mekanizmanın birer parçası gibi söz eder. Son olarak bu siyasi varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren sözleşme ve ahitlerden söz eder. Burada Hobbes kendi kuramının belki de en ilgi çeken ve en önemli kısımlarından birine değinir. Sözleşme ve ahitleri Hobbes, Tanrı’nın "insanı yaratalım" emrine benzetir. Belki asıl söylemek istediği, sözleşmenin ya da sözleşme yapan insanın Tanrı’nın bu dünyadaki sureti olduğudur. Bu insanı tanrısallaştırmaz, sözleşme Tanrı’yı insansallaştırır.

Hobbes'a göre Tanrı, merak ve bilme isteğinden doğan ezeli bir fikirdir. Başı ve sonu olmayan bir Tanrı’nın varolduğu inancına yönelmeksizin, doğal nedenlerin derin bir araştırmasını yapmak mümkün değildir. Ancak insanlar hiçbir zaman onun doğasına uygun bir Tanrı fikrine sahip olamazlar. İtaatin sağlanması açısından böyle bir Tanrı fikrine dayanan dinin rolü konusunda ise Hobbes üzerinde derin bir Machiavelli etkisi görülür. Dinin insanlar üzerinde devlete itaatin sağlanması konusunda büyük bir etkisi vardır. Yasaların Tanrısal olduğuna insanları inandırmak, onların insan yapımı ve değişebilir olduğunun bilinmesinden daha etkileyicidir. Dolayısıyla Hobbes'ta da din, egemenin işini kolaylaştıran bir devlet aracıdır denebilir. Böylece Kant’ın Hobbes’a din temelli bir politik kavrayış atfettiği görüşler tartışmalı bir hal kazanır. Hobbes, Paganların dininin kurucularının amaçlarından söz eder. Buna göre tek amaçları halkı itaat ve barış içinde tutmak olan Pagan devletlerinin ilk kurucuları ve yasa koyucuları, her yerde; ilk olarak, insanlarda, dinle

ilgili yasaların kendi icatları değil, Tanrı'nın buyruklarından kaynaklandığı yönünde bir inanç oluşturma gayretinde olmuşlardır. Uygulama gücünü sağlayan ise kendilerinin de diğer insanların üzerinde böyle bir güce sahip olduklarını salık veren sözleridir. Böylece yasaların daha kolayca kabul edilmesi amaçlanır. İşte Hobbes'ta devlet, kendisine barış ve savunma borçlu olunan ölümlü Tanrı'dır. Sözleşmeden başka hiçbir yolla bu Tanrı dünyaya gelemez. Ölümlü Tanrı'nın doğuşunda sözleşmenin rolü şudur:

"İnsanları yabancıların saldırılarından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani, kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine tabi kılmasıdır." (Hobbes, 1993: s. 136).

Daha önce de belirtildiği gibi Hobbes'un sözünü ettiği bu tabi oluş, onaylamanın ve rıza göstermenin ötesine uzanır. Çok bilinen Hobbesçu ifadeyle, herkes kendisini herkese bir şartla teslim eder. Bu şart herkesin hakkını egemene bırakması ve onu bütün eylemlerinde yetkili kılmak şartıyla, herkesin aynı kişilikte gerçekten birleşmesidir. Bu yapıldığında olan durumdan yani teker teker doğa durumunda ömrü kısa ve savaş içinde geçen yalıtılmış insanlardan oluşan dağınık insan topluluğundan, olması gereken duruma yani barış ve güvenliğin esası olan devlete geçilir. Böylece olandan olması gerekene geçiş, çok'un bir'de tezahür bulmasıdır denilebilir. *Leviathan*'da Hobbes "çok sayıda insan nasıl tek kişi olur?" diye sorar. Çok sayıda insan, onlardan her birinin "rızaı aşan rızası" ile tek bir insan tarafından temsil edildiğinde tek kişi olur. Çünkü Hobbes'a göre kişiliği tek yapan, temsil edilenlerin birliği değil, temsil edenin birliğidir. Başka türlü çokluk içindeki birlik anlaşılabilir. (Hobbes, 1993: s. 128). Bu şekilde anlaşılması gereken devletin kuruluşu, herkesin birden kişiliğini temsil eden bir temsilciye, güvenlik adına teslim olmak demektir. Söz konusu iradi tutum, sivil toplumun ve devletin kökenidir. İradi bir katılım kararı

olmaksızın söz konusu birliktelik anlaşılabilir. Bu iradi tutumun doğa durumunun tecrübesinden hareketle oluştuğunu söylemek yerinde olur. Richard Ashcraft, *Hobbes'un Politik Teorisinde İdeoloji ve Sınıf* adlı çalışmasında sivil toplumun bir tecrübe sonucu ortaya çıktığını şöyle açıklar:

“Sivil toplum siyasi tecrübenin temel bilgisini oluşturan kişilerin gönüllü faaliyetlerinden oluşmaktadır. Hobbes siyaset felsefesini tüm insanlar tarafından bilinen tecrübe ile açıkladığında, devlete katılan insanların gönüllü faaliyetlerinin nedenlerini açıklamaya kalktığımızda daha fazla ilerleyemediğimizi dile getirmektedir. İnsanların Hobbes'un inandığı bir küresel ilke olarak oluşturulan tecrübeye nasıl sahip olabileceklerini anlama konusundaki genel epistemolojik güçlükler var olsa da Hobbes kendi siyasi düşüncelerini dayandırdığı bir çeşit temeli benimsemektedir. Savaş durumunda güvenlik, mülkiyet hakları ve yasalara bağlılık yoktur ve hayat zor, vahşi ve kısa olabilmektedir. Bu Hobbes'un düşündüğü, kendi siyasi teorisini dayandırdığı ve insanların tecrübelerine dayanan faaliyetlerin betimsel açıklamasıdır.” (Ashcraft, 1978: s. 36).

Belirtilmelidir ki böyle bir siyasi teoride sözü edilen tecrübe birebir yaşanarak olabileceği gibi, tarihsel hafızanın aktarılması suretiyle de edinilebilir. Güvenlik arayışı için tehdidin her an yanı başımızda bulunmasına gerek yoktur. İnsan güvende olmadığı zaman başına gelebilecek tehlikeleri tahayyül edebilir. Bu nedenle doğa durumunun bir tarihsel tecrübe mi yoksa kurgu mu olduğu tartışması manasızdır. Ashcraft yukarıdaki sözlerine ek olarak gelecek ile içinde bulunulan zamana dair beklentilerimizin, geçmişin ne olduğu, gücün neyi ürettiği ve neye sebep olduğuna bağlı olduğunu söyler. Ona göre Hobbes sadece insan faaliyetinin nedensel analizinin temelinde yer alan felsefe ve tarih arasında köprü oluşturamaz. Aynı zamanda geçmiş ile geleceği bağlayan nedenlerin altını çizer.\* Alan Ryan'ın *Hobbes'un Siyasal Felsefesi* adlı çalışmasında betimlediği Hobbes'un “siyasal ihtiyat” olarak

---

\* Yaşadığı dönem açısından düşünüldüğünde Hobbes'un tecrübenin siyasi rolüne dair düşüncelerinin kökenini Ashcraft şöyle açıklar: “İngiliz Devrimi'nin Hobbes için neden büyük bir endişe uyandırdığı açıktır. Onun tahminine göre gelecek için insanoğlu bir ihmalkârlık sürecinde yer almaktaydı. Hobbes'u bu kadar endişelendiren geçmişe ilişkin korkular ve son bulan devrim değildi. Onu endişelendiren şey diğer bir devrimin meydana gelebileceği içinde bulunulan zamandı. Siyasi düşüncesinin temel noktası gelecekte meydana gelebilecek olan iç savaşın nasıl dile getirebileceğiydi.”, A.g.e. s.38.

tanımlanacak görüşleri de tecrübe konusundaki görüşlerine paraleldir. Buna göre,

“İhtiyat, geniş deneyimlerden, düşüncelerden, tarihe yazılı olan diğerlerinin deneyimlerinden ve düşüncelerinin yinelenmesinden gelen ilişkilerin ve olayların bilgisidir. İhtiyat temel olarak deneyimlere dayanır; ve yöntemi tarihseldir. İster kendi deneyimlerimiz üzerine geçmişe dönük yansıma konusu olsun ister genel olarak insanoğlunun deneyimleri üzerine olsun ve onun nesnesi belirli durumlarda sağlam muhakemedir. İhtiyat bilgiden farklıdır, ancak o her zaman detayların bilgisidir; geçmişte ne olduğunun ve olayların geçmişte nasıl geliştiğinin bilgisidir, ne olması gerektiğinin ya da nasıl gelişmeleri gerektiğinin bilgisi değil.” (Ryan, 1996: s. 212).

Tüm bu görüşler çerçevesinde doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında devlet, hem bir olması gerek olarak hem de bir ihtiyat gereği olarak, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan savaş durumunu sonlandırmak için tesis edilir. Bu güvenlik doğa durumunda sağlanamaz. Bu nedenle olması gerekir ki Hobbes, aklın buyruklarının yasalar diye adlandırılmasını uygunsuz bulur. Bunlar olsa olsa insanların kendini korumasına ve savunmasına yararlı olacak çıkarsamalar ve teoremlerdir. Yasanın tanımı Hobbes için nettir: Yasa başkaları üzerinde buyurma yetkisine meşru olarak sahip olan kişinin sözüdür. Teorem ya da çıkarsamalar ancak her şey üzerinde buyurma yetkisine sahip olan Tanrı'nın sözü biçiminde tebliğ edilmiş düşünülürse, yasa olarak adlandırılabilir. Özetle sözü yasa olan kişi egemendir. Egemenin yokluğu yalnızca yasanın değil, itaati sağlamanın bir yolu olan gücün de yokluğudur. Burada Hobbes'un sık tekrarlanan bir sözü hatırlanabilir: "Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez." (Hobbes, 1993: s. 133). Dolayısıyla doğa yasalarına rağmen, kurulu bir iktidarın yokluğunda ya da güvenliği sağlamak için yetersiz kaldığında Hobbes'a göre herkes, bütün diğer insanlardan korunmak için meşru bir hakka sahip olur. Egemen varlık nedeni sözü edilen savaş durumunu ortadan kaldırmaktır. Yani egemen uyrukların aslında kayıtsız şartsız hâkimi değildir yalnızca. Onlara karşı sorumludur da. Bu açıdan bakıldığında Hobbes'un politik felsefesi hem yurttaşlar hem de egemen açısından görev ve insanın ne yapması gerektiğine yani edimin

olması gereken formuna dair de pek çok düşünceyi içerir. Doğa yasalarının tamamı zorunlu ifadeler ve değerlendirci önerilerdir ve hemen hemen her yerde sorumluluğu ima ederler. Perez Zagorin, *Hobbes ve Doğa Yasası* adlı eserinde Hobbes'un zorunluluk kavramını sorumluluk ve insanların hâkim güce olan sorumluluğuna dair söylemleriyle aynı kefeye koyduğunu ifade eder. Gerçekten de *Leviathan*'da egemenin sorumluluğu hakkındaki tartışma, hükümdarın halkına olan vazifesi ile büyük ölçüde ilişkilidir. Kant'ın Hobbes yorumu ise egemenin halkına karşı hiçbir sorumluluğu olmadığına dair bir itirazı içerir. Kant politik görüşlerine yer verdiği sayılı çalışmalarından biri olan *Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz"* adlı makalesinde, devlet hukukunda teorinin pratikle ilişki üzerine Hobbes'a ithafen bir bölüm yazar. Burada, mutluluk ilkesinin, onu savunanların tüm iyi niyetine rağmen ahlâk alanında olduğu gibi, devlet hukuku alanında da kötü sonuçlara sahip olduğunu söyler. Buna göre egemen, halkı kendi anlayışı doğrultusunda mutlu kılmak ister ve böylece bir despota dönüşür; buna karşılık halk kendi mutluluğunu elde etmeye yönelik "evrensel insan arzusundan" vazgeçmez ve böylece isyankâr olur. Kant egemen ve uyruk arasındaki "baskı" ilişkisini şöyle anlatır:

"Ayrıca mutluluk ilkesini savunanlar genel irade oluşmadan önce halkın yöneticiye hiçbir surette baskı yapma hakkı olmadığını; çünkü halkın yasal olarak sadece yöneticisi vasıtasıyla baskı uygulayabildiğini de anlardı. Fakat genel irade oluştuğunda da halk yöneticiye asla baskı uygulayamaz, eğer uygulayabilseydi o zaman en üstün yönetici halk olurdu. Bu nedenle halk, devlet başkanına karşı baskı uygulama hakkına asla sahip olamaz (sözde ve edimde ona karşı gelme hakkını taşıyamaz.) Hükümdarları dokunulmaz ilan eden bu savlarımdan ötürü, kesinlikle fazla dalkavuk olmakla suçlanmak istemem ve umut ediyorum ki, halkın devlet başkanına karşı, baskı uygulama haklarını değilse bile, devredilemez haklarını aşırı vurguladığımdan ötürü fazla talepkâr olmakla suçlanmam. Hobbes karşıt görüştedir. Ona göre (De Cive, 7, 14) devlet başkanının halka karşı sözleşmeden kaynaklanan hiçbir yükümlülüğü yoktur ve vatandaşa haksızlık yapmamak onun gücü dâhilindedir. (Fakat vatandaşa canı nasıl istiyorsa öyle davranabilir.) Eza

gören tarafa, ona adaletsizlik edene karşı baskı yapma hakkını vermek, haksızlık yapana eza çektirmek anlamına gelseydi ve bu bir adaletsizlik olarak anlaşılıyorsa, Hobbes'un yukarıdaki önermesi tamamiyle doğru olurdu. Fakat genel anlamda bu önerme son derece korkunçtur.” (Kant, 2010: s. 45–46).

Kant devam eden görüşlerinde direnmeyen bir uyruğun, yöneticisinin ona adaletsizlik yapmak istemediğini varsayabilmesi gerektiğini ifade eder. Her insan ona göre, istese bile, vazgeçemeyeceği devredilemez haklara ve kendisi hakkında kendi kararını verme yetkisine sahiptir. Dolayısıyla Kant'a göre insan, yöneticisinin tutumunun iyi niyetli olduğunu varsayarsa, maruz kaldığı herhangi bir adaletsizliğin olsa olsa yöneticinin hatasından veya öngörü eksikliğinden kaynaklandığını düşünür. Bu nedenle vatandaş, yöneticinin yaptığı bazı düzenlemelerin halka yönelik bir haksızlık içerdiğini düşünürse, Kant'a göre, yöneticinin onayını almak kaydıyla, bu kanısını kamusal kılma hakkına sahiptir. Çünkü Kant, devlet başkanının hata yapmayacağını veya her şeyi öngörebilir olduğunu düşünmenin, yöneticiyi insanüstü bir varlık olarak tasarlamak anlamına geldiğini düşünür. Hobbes, Kant'a göre insana bu özgürlüğü tanımamakta, dolayısıyla uyruklara yöneticiden hiçbir hak talep etme hakkını vermemektedir. Kant şöyle devam eder: “Fakat halk, yasa koyucunun iyi niyetle buyurduğuna inandığı her şeyi negatif olarak eleştirme hakkını kullanırken özetle şu temel ilkeye dayanmalıdır: Bir halkın kendi üzerine kendisinin dayatamayacağı şey her ne ise, o şey halka yasa koyucu tarafından da dayatılamaz.” (Kant, 2010: s. 47).

Tüm bu görüşleri çerçevesinde Kant'ın Hobbes yorumunun iki noktada önyargı içerdiği ifade edilmelidir. Bunlardan birincisi egemenin halka karşı sorumluluğu ve uyrukların devredilemez hakları konusundadır. Çünkü defalarca gösterilmeye çalışıldığı gibi, egemenin varlık nedeni, kişinin devredilemez hakkı olan yaşam hakkını korumaktır. Egemen başka hiçbir konuda olmasa dahi Hobbes'da bu konuda yönettiklerine karşı sorumludur. Yalnızca egemenin sorumluluğu ile halkın sorumluluğu başka anlamlara gelmektedir. Burada belki de Emile Durkheim'in Hobbes'un sözleşme kavrayışını açıklayan şu görüşleri sorumluluğun bağlamını kavramaya yardımcı olur:



“Anlaşmanın egemen ve tebaası arasında olup bitmediği aşikârdır. Aslında anlaşma imzalandığına egemen henüz ortada yoktu, çünkü kimin egemen olacağı ancak uzlaşma ile belirlenebilir ve yalnızca bu uzlaşmayla belirlenmelidir. Egemen ortada olmadığına göre yalnızca bilkuvve parçalar vardır ve bu parçalardan biri diğeriyle durduk yere anlaşma yapamaz. Egemen anlaşmayı imzalayan taraf olmadığına göre buradan egemenin bir kere oluşturulduktan sonra hiçbir anlaşmayla tebaasına bağlı olmadığı sonucu çıkar. Bununla birlikte yükümlüler kendi haklarından egemene verdikleri ve bu sayede onu oluşturdukları ölçüde egemene karşı yükümlüdürler. Devletin temelini oluşturan şey şu türden zorunluluklar serisidir: Her bir bireyi diğer bireylere karşı yükümlü hale nasıl getiriyorsa, anlaşmaları da kendi aralarında bağlayıcı kılacak ve her birey tek yönlü hak devrini kendi lehine zorunlu olarak gerçekleştiriyorsa bu şekilde tesis edilen erke de bağımlı hale gelecektir. Devletin temelini oluşturan işte böylesi bir çifte zorunluluktur.” (Durkheim, 2012: s. 39).

Durkheim, bu açıdan bakıldığında civitas kavramının yol açtığı karışıklığın çözüldüğünü söyler. Bazı metinlerde civitas yalnızca egemenin şahsını içerirken, bazılarında civitas yurttaşların toplamını kapsar. Oysa Durkheim, Hobbes’un görüşlerinden hareket ederek devletin ve toplumun birbirlerinden tamamen ayrı iki farklı gerçeklik değil, bilakis aynı gerçekliğin farklı veçheleri olduğunu ifade eder. Devlet buna göre toplumun temsilcisi olmaktan ibarettir, yani o toplumun örgütlenmesinden başka bir şey değildir. Durkheim’in ifadesiyle devlet “kimi bireylerin doğuştan sahip oldukları üstünlüklerini başkalarına dayatmasıyla kurulmaz.” (Durkheim, 2012: s. 40). Özetle sözleşmenin kökeni gereği egemen biz sözleşme zorunluluğuna sahip değildir. Ancak bu onun sorumlu olmadığını söylemek anlamına gelmez. Toplumun birliğini sağlayan varlığını sürdürme ilkesi adına egemen toplumun istenciyle birleşmiştir. Hobbes’un bu görüşünü Ernst Cassirer *Devlet Efsanesi* adlı yapıtında (her ne kadar kendi içerisinde tutarlı da olsa) keyfi bulur. Ona göre Hobbes’un kuramı, yönetici ile yönetilenler arasındaki yasal bağ bir kez kuruldu mu, artık bir daha çözülemez türünden bir önerme ile doruk noktasına ulaşır. Toplumsal istencin, devletin yöneticisi ile birleşme sürecini ve kendinden

sonrakilerin bu konuda Hobbes'a yönelik eleştirilerini Cassirer şöyle anlatır:

“Bu istenç sınırsızdır, saltık egemenin dışında ya da üstünde hiçbir güç yoktur. Açıkçası, bu, genel toplumsal sözleşme tarafından kanıtlanıp haklı çıkarılamayacak keyfi bir görüştür. Çünkü bu kavram Stoacı doğal hukuk öğretisi ile birleştiğinde, çok karşıt bir sonuca yol açmaktaydı. Birbirleri ve bir yönetici ile sözleşme içine giren bireylerin yalnız kendileri için eylemde bulunabilecekleri apaçıktır. Onları saltık anlamda katı ve değiştirilemez bir düzen yaratamazlardı. Giderek tüm haklardan koşulsuz olarak ve kesinlikle vazgeçmek ve onları bir yöneticiye aktarmak, şimdiki kuşağın görüş açısından bile olanaksızdı. Kendisinden vazgeçilip terk edilemeyecek olan en azından bir hak vardı: Kişilik hakkı. Bu ilke üzerinde tartışan on yedinci yüzyıl siyaset yazarlarının en etkilileri, Hobbes'un varmış olduğu sonuçları yadsıdılar. Onlar bu büyük mantıkçıyı sözlerde çelişki ile suçladılar. Eğer insan kişiliğinden vazgeçseydi, ahlâksal bir varlık olmaktan çıkacak ve cansız bir şey haline gelecekti. Cansız bir varlık, nasıl olur da bir söz verebilir ya da toplumsal sözleşmeye katılabilirdi? Bu temel hak, yani kişilik hakkı, bir anlamda tüm öteki hakları da içine almaktadır. İnsanın kişiliğini koruması ve geliştirmesi evrensel bir haktır. O, tek tek bireylerin gelip geçici düşün ya da isteklerinin konusu olmadığı için, bir bireyden öbürüne aktarılamaz. Bundan ötürü, tüm sivil gücün yasal temeli olan yöneticilik sözleşmesi doğa gereği sınırlıdır. İnsanın, aracılığıyla özgür bir varlık olma durumundan vazgeçip kendisini köleleştireceği hiçbir boyun eğme edimi, hiçbir pactum subjectionis (boyun eğme anlaşması) yoktur. Çünkü o, böyle bir özveri ile kendi doğa ve özünü oluşturan gerçek özyapıdan vazgeçmiş olacak, insanlığını yitirecektir.” (Cassirer, 1984: s. 175–176).

Burada sözü edilen boyun eğme sürecinin zamansal olarak Hobbes'un sözünü ettiği sözleşme sürecinden farklı olduğu belirtilmelidir. Kişiler iradi bir kararla “rızaı aşan” bir istek duyarak sözleşme içine girerler ve bu esnada henüz yetki devri söz konusu değildir. Dolayısıyla cansız nesnelere nasıl sözleşmeye katılacağı yönündeki aşırı görüş, sözleşme yapan değil, sözleşmeye itilen insanları öngörmektedir.

Herkesin herkese savaşının insanı buna zorladığı ve bu nedenle ölmek karşısında hayatta kalmak adına özgürlüğünü feda ettiği söylenebilir olsa da ilk kişilik hakkı olarak varlığını sürdürme kabul edilecekse, bu görüş kabul edilemez. Dolayısıyla varlığını tanımakla, yetkilerini devrettiği egemen karşısında insan tüm kişilik haklarından feragat etmiş değildir çünkü insan Hobbes'ta hayatta kaldığı sürece kendini korumaya dair doğal bir itki taşır. Özetle Hobbes'ta insan yine çok önemli olan başka bir kişilik hakkını yitirir: Karar verme yetkisi. Böylelikle eksildiği şey insanlığı değil, etkinliğidir demek daha yerinde olacaktır.

Kant'ın görüşlerine yönelik ikinci itiraz ise, Kant'ın egemenin buyurma yetkisinin sınırsızlığına ilişkin görüşlerine yöneliktir. Hobbes'da yasaların ve buyrukların akla uygun olması gerektiği, aksi halde kimsenin onay vermeyeceği bir kurala itaat etmeyeceğine dair birçok vurgu vardır ve yukarıdaki görüşlerinde görüldüğü gibi Kant tarafından bunlar görmezden gelinmiştir.

Egemenin sorumluluğu konusunda Hobbes'un görüşlerini inceleyen Zagorin'in görüşleriyle devam edilirse, o burada kullanılan vazife/görev/sorumluluk sözcüğünün hem yönetsel bir pozisyonun ahlâki ya da kanuni sorumluluk şeklinde çift anlama geldiğini söyler ve son derece yerinde bir sorgulamayla bir soru türetir. Bu soru Hobbes'un ahlâki tanıtlamalarında "olması gereken" kavramını nasıl karşıladığı ve tartışmayı nasıl yürüttüğü sorusudur. Bu soruyla birlikte hukuki pozitivizm ve doğal hukuk teorileri arasındaki tartışma anlaşılır kılınacağı gibi Hobbes'un konumunun ne olduğu belirlenebilecektir.

Bir sonraki bölümde açıklanacak olan David Hume'un olan ve olması gereken ilişkisini ahlâki bir söylemle açıklayan görüşleri, yukarıdaki sorunun daha sonra formüle edilmiş şeklidir. Zagorin, ahlâki farklılıkların akıl tarafından algılanmadıklarını tartışan Hume'un, Tanrı'nın varoluşu ve insan ilişkileri hakkında, çeşitli gözlemler yapmak için usamlamanın olağan yolunda değişmeden ilerleyen ahlâk filozoflarının yanlış düşüncelerine işaret ettiğini söyler. Burada Hume aynı zamanda "olması gereken" in "olan" dan nasıl çıkartılabileceğinin, ahlâk felsefesi için temel bir soru oluşunu da ima etmiştir. İlk olarak olan-olması gereken ayrımının yirminci yüzyıldaki tartışmasını özetleyen Zagorin, daha sonra Hobbes için bu

tartışmanın ne anlama geldiğini inceler. Çağdaş tartışmanın kısa bir özeti şöyledir:

"Yirminci yüzyılda olan ve olması gereken arasındaki boşluk ile olgu ve değerler arasındaki fark, ahlâki rölativizmin dayanak noktalarından biri olmuştur. Bu boşluğun üstesinden gelmek için araştırma yapan ya da bu boşluğun kapatılamayacağını iddia eden filozoflar, sosyal bilimciler, tarihçiler ve diğer bilim adamları arasında başlıca bir tartışma ve münazara konusu olmuştur. Ahlâki naturalizmin yanlış düşüncesi, ahlâki değerlerin dünya hakkındaki olgulardan ortaya çıkarılacağını savunan ve doğal olgularla iyilik, zevk ya da fayda gibi nitelikleri belirleyenlere isnat edilmiştir." (Zagorin, 1990: s. 112).

Zagorin, olgular ve değerler arasındaki ayrım geçerliyse, bu durumda ahlâki ya da değerlere ilişkin diğer önermelerin doğruluğunu kanıtlamanın hiçbir yolu olmayacağını düşünür. Bu aynı zamanda hukuki pozitivistin, doğa yasası kavramına karşı geliştirdiği itirazlardan biridir. Bu tartışma esas olarak kanunun ahlâki boyutuna dair bir tartışmadır. Hukuki pozitivism bir hukuki bildirim ahlâki kriterleri karşılamazsa geçerli olup olamayacağını tartışarak olgular ve değerler arasındaki ayrımı hiçe sayan doğal hak nosyonuna karşı çıkar. Yani kanun başka ahlâk başkadır. Bu gelenek Platon'la başlayan klasik felsefeye olgular ve değerler arasındaki hiçbir ayrımı algılayamaması, doğal kanunun varlığını, doğada/usda ya da Tanrı'nın takdirinde meydana gelen, tabiat gereği ahlâki ve ussal bir kanun olarak tanımlaması nedeniyle itiraz eder. Platon'da, Aristoteles'te, Hobbes'ta, Locke'ta doğal hak öğretilerinin örneklerini görürüz. *Doğal Hak ve Tarih* adlı çalışmasında Leo Strauss sözü edilen bu filozofların ilk ikisini klasik doğal hak kuramcıları son ikisini ise modern doğal hak kuramcıları olarak niteler. Ancak Strauss hangisi olursa olsun, doğal hakka yapılan eleştirilerin, tarihin haklı çıkarımıyla olduğunu söyler. Doğal hak insan usuyla ayırt edilebilir ve evrensel olarak tanınan bir hak olduğunu iddia etse de tarih böyle bir hakkın olmadığını söyler. Strauss "sözde bir tekbiçimcilik" yerine, sonsuz bir hak ve adalet mefhumları çeşitliliğiyle karşılaştığını ifade eder. Yani ona göre değişmez adalet ilkeleri yoksa doğal hak da olamaz. Tarih ise adalet ilkelerinin değişken olduklarını göstermiştir. Strauss'a göre ileri sürülen uslamlamanın yersiz olduğu kavranamazsa, tarih adına doğal hakka yapılan itirazın

anlamı kavranamaz. Siyaset felsefesi ona göre, hak mefhumları çeşitliliğinin, doğal hakkın varolmadığı ya da tüm hakların uzlaşım sal karakterini kanıtladığı ihtilafıyla başlamış görünür. Köklerini *Nikomakos'a Etik*'te gördüğü bu görüşe Strauss "uzlaşım cılık" adını verir. Bu görüş doğanın her uzlaşım dan ya da her tür toplumsal karardan karşılaştırılmaz derecede üstün bir itibara sahip olduğunu ya da doğanın ölçü olduğunu imlemektedir. Strauss'a göre hakkın ve adaletin uzlaşım sal olduğu tezi, bunların doğada hiçbir temellerinin olmadığı, son tahlilde doğaya karşı oldukları ve zeminlerinin de ister açık ister üstü kapalı olsun, toplulukların keyfi kararına bağlı olduğu anlamına gelir. Strauss bunların bir tür anlaşmadan başka bir temeli olmadığını düşünür ve oldukça tartışmalı olan şu görüşlerini yineler: "Anlaşma belki barışı tesis edebilir ama hakikati değil." (Strauss, 2011: s. 31). Modern doğal hak eleştirmenlerinin itirazı Strauss'a göre hakikatin kavranması ile ilgili bir yaklaşımdan kaynaklanır. Temel öncülü "ebediyi kavrama girişimi olarak felsefe" fikri olan uzlaşım cılara yönelik modern itiraz, tüm insan düşüncesinin tarihselliği hatırlatmasını içerir. İnsan modern doğal hak eleştirmenlerine göre ebedi olanı kavramaya yeteneksizdir, acizdir. Bu görüşe Strauss "tarihsicilik" adını verir. Uzlaşım cılık ve tarihsicilik arasındaki karşıtlığı şöyle özetler:

"Bütün doğal hak öğretileri, adaletin temellerinin, ilkece, insan olarak insana açık olduğunu iddia eder. O halde bunlar, en önemli hakikatin, ilkece, insan olarak insana açık olabileceğini varsayarlar. Köktenci tarihsicilik bu önvarsayımı yadsıyıp, tüm insan düşüncesinin asli sınırlılığının temel davranışının insan olarak insana açık olmadığını ya da onun insan düşüncesinin ilerlemesinin veya emeğinin sonucu değil de nüfuz edilemez yazgının beklenmedik bir hediyesi olduğunu savlar. Bu tarihsizciliğin tüm diğer düşüncelerle ortak noktasıdır ve o da yazgıya bağımlıdır." (Strauss, 2011: s. 48, bkz 29–48).

Yazgıya olan bu bağımlılığı nedeniyle tarihsicilik adı verilen tutumun kesin olarak uzlaşım cılığın düşünsel anlamda gerisinde kaldığı söylenebilir. Çünkü ortaya koyduğu görüşlerin tamamı felsefe yapmayı olanaksız kılmaktadır. Bu nedenle doğal hakkın bu reddi ciddiye alınamaz. Ancak Strauss doğal hak düşüncesine dair bir başka reddiyeyi daha ortaya koyar. Bu görüşler tüm değerlerin aynı seviyede

olduklarını bildiren Max Weber\* tarafından da benimsenir. Buna göre doğal hak yalnızca tüm insani düşünceye tarihsel olarak bakmasından ötürü reddedilmez. Aynı şekilde hak, doğru ve iyiye dair değişmez ilkelerin çok çeşitli olduğu, bunlardan hiçbirinin diğerlerine üstünlüğü ispatlanamadığı için de reddedilir. Ancak burada Aristoteles'e, Strauss'un uzlaşmacılık adını verdiği görüşün temeli olarak görülen fikirlerden hareketle, bir karşı çıkış söz konusu olabilecektir. Birinci bölümde gösterilmeye çalışıldığı üzere, adalet ilkelerinin değişebilirliği ve yasanın mutlak olup olmayacağı bir tartışma konusudur. Aristoteles'in görüşlerinde yasanın içeriğinin değişiyor oluşunun, onun varlığına duyulan ihtiyacı etkilemeyeceği gösterilmeye çalışılmıştır. Doğal haklara yönelen itirazın, bu hakkın evrensel ama yine de çeşitlilik arzedecek görüşlere dayanmadığı, bu görüşlere mutlaklık atfettiği söylenebilir. Bu felsefede kesin olarak gözetilmesi gereken bir ayrımdır. Mutlaklık ve evrensellik ayrı şeylerdir. Klasik doğal hak görüşlerinde "adaletin taleplerinin çeşitliliği" kesin bir biçimde belirlenmiştir. Strauss hem Platon'un hem de Aristoteles'in mutlaklıktan kaçınmak için şu görüşe sahip olduklarını söyler:

"Evrensel olarak geçerli bir erekler hiyerarşisi vardır ama evrensel olarak geçerli eylem kuralları yoktur. Daha önceden belirtileni tekrarlamamak için, ne yapılması gerektiğine, eş deyişle bu birey (veya bu birey topluluğu) tarafından burada ve şimdi ne yapılması gerektiğine karar verirken, kişi sadece yarışan amaçlardan daha yüksek seviyede olduğunu değil, ayrıca o durumlarda hangisinin daha acil olduğunu da dikkate almalıdır.(...) Evrensel olarak geçerli tek ölçüt, ereklerin hiyerarşisidir. Bu ölçüt bireylerin ve toplulukların, eylemlerin ve kurumların saygınlık seviyesine dair hüküm vermek için yeterlidir. Ama eylemlerimize yön vermek için yetersizdir." (Strauss, 2011: s. 189–90).

Buradan anlaşılacağı üzere, olması gerektiği gibi davranmaya iten, getirmesi

---

\* Strauss, Max Weber'i tarihsicilikten köklü bir şekilde ayırmanın ne olduğunu açıklar. Weber'e göre sınırsız sayıda bir çeşitliliğe sahip olan somut ve tarihsel değer yargıları, "bir tarihötesi karakterin" unsurlarını içerir. Strauss Weber'in bu görüşünü şöyle özetler: "En asli değerler, mantığın ilkeleri denli ebedidirler." Weber'in konumunu ona göre tarihsicilikten kesin olarak ayıran şey, ebedi değerlerin varlığını kabul etmesidir. Weber'in doğal hak fikrini reddedişinin temeli tarihsicilikten çok ebedi değerlere dair kabulüdür. Oysa Strauss'un da kabul ettiği gibi Weber "değerler"den neyi kastettiğini hiçbir zaman açıklamamıştır. Esas ilgi alanı değerlerin olgular ile olan ilişkileridir. Bu ikisi kesin olarak birbirinden ayrıdır ve farklı türdendir. Weber'e göre herhangi bir olgudan, onun değerine ilişkin bir sonuç çıkarılamaz.

beklenen itibardan daha güçlü bir itki olmalıdır. Antik Yunan'da bu, "sevilen aslında daha büyük bir sevilen için seviliyordur" görüşüne karşılık gelirken, Machiavelli'de iktidarın kazanılması ve elde tutulması içindir. Hobbes ise bu itkiyi bir öz sakınım üzerinden tanımlar. Olandan olması gerekene geçiş onda yaşamın devamı adına zorunludur. Yaşama tutunmak adına gereksinim duyulanlar, en zorunlu insan ihtiyaçlarıdır ki bunlar Hobbes'a göre "anlaşılabilirliğin ve anlamın" esas kaynağıdır. Strauss doğal hak geleneği içinde bir kopuşun Locke ile başladığını, doğal hak mefhumunun tam bir dönüşüme onunla başladığını söylemiş olsa da (ki bunun nedeni modern doğabiliminin; ereksel olmayan doğabiliminin doğuşuna ve ardından geleneksel doğal hakkın temellerinin çöküşüne tanıklık etmiş olmasıdır), bu temel dönüşümden doğal hak için sonuçlar çıkaran ilk kişinin Hobbes olduğunu ifade eder. Hobbes modern hukuk kavrayışı için esaslı bir dönüşümü temsil eder. Strauss onun modern doğal hukuk öğretisinin kurucusu oluşunu, daha önce de başka bir bağlamda değinilen şu dönüşüm üzerinden açıklar:

"Üzerinde durduğumuz derin dönüşümün izleri, doğrudan doğruya Hobbes'un doğru toplum düzeninin tesisi için insani bir güvence arayışında ya da sahip olduğu 'gerçekçi' niyette bulunabilir. İnsanın ödevlerine göre tanımlanan bir toplumsal düzenin oluşturulması zorunlu olarak kesinlikten uzak, hatta gerçekleşmesi imkânsız bir olgudur; böyle bir düzen daha çok bir ütopya olabilir. Oysa insanın haklarına göre tanımlanan bir toplumsal düzen açısından durum oldukça farklıdır. Çünkü söz konusu haklar, herkesin herhalde gerçekten istedikleri şeyleri ifade eder ve etmeleri de istenir." (Strauss, 2011: s. 214).

İşte Hobbes'un karşı çıktığı gelenek en doğru bir şekilde hak ve ödev ikileminde kendini gösterir. "Sivil toplum"un bireyden önce geldiği ve insan doğasının onun aracılığıyla yetkinleştiği düşünüldüğü için, temel ahlâki olgu haklar değil ödevler olduğunu ifade eden klasik görüşe Hobbes karşı çıkar. Strauss'un ifadeleriyle, bireyin her açıdan sivil toplumdan önce geldiği savunulmadan doğal hakların önceliği ileri sürülemez. Egemenin hakları da dâhil tüm haklar bireye ait olan haklardan türemektedir. Birey bu bağlamda Hobbes'da, sivil toplumdan bağımsız olarak gelişmiş bir varlık olarak kabul edilir. Strauss'a göre bu anlayış sivil topluma öncel

olan bir doğa durumunun olduğu savında gizlidir. Hobbes'un doğa durumu anlayışını hem klasiklerin hem de sözleşmecilerin bakış açılarından ayıran, doğal bir amacın, summum bonum'un varlığını reddetmesidir. (Strauss, 2011: s. 211–214). Bu çıkarımdan hareketle Strauss, Hobbes'un doğal yaşamı kusurlu bularak, çareyi sivil toplumda aramakta olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Hobbes'a göre sivil toplum ile doğal olan arasında herhangi bir gerilim yoktur, bir geçişlilik vardır. Yani olan ile olması gereken arasında her zaman düşünüldüğü gibi çatışmalı bir biçimde karşı karşıya gelmez. Bazen de bir sürekliliği arz eder. Zagorin, Hobbes'ta olan-olması gerekenin ilişkisini serimlemeye çalışır. Ona göre olan olması gereken Hobbes tarafından birbirine bağlanmamaktadır. Hobbes insanların kendilerini korumaya çalışmaları için doğal haklara sahip oldukları fikrini ilk tanıttığında, normatif bir ilke olan bu hakkın kaynağını, arzu, ihtiyaç ya da insan eşitliği gerçeğinde bulmaz. Bu hakların kaynağı Hobbes tarafından bir diğer normatif ilke olarak tanımlanan doğru akıldır. Hak kelimesinin anlamı her insanın yeteneklerini doğru akla göre kullanabilme özgürlüğüdür. Bu sebeple doğal hakkın ilk kuruluşu, insanın kendi yaşamını korumak için çaba sarfetmesidir. Zagorin Hobbes'un sözü edilen doğal hak talebi üzerinden doğruluğu ve olan ile olması gereken ilişkisini şöyle tanımlar:

"Doğruluk, dolayısıyla, usu, insanın doğal bir hakkı olan kendini koruma talebiyle birleştiren ahlâki özelliği oluşturur. Herhangi bir kişi Hobbes'un ahlâk felsefesindeki kılıklı (pratik) usun olan ve olması gerekeni birbirine çok yaklaştırdığını söyleyebilirken, ikinci olan yani olması gereken tündengelimli bir sonuç olarak sunulmaz. Bundan ziyade o, kendini daha önce de belirtildiği gibi olgularla ilgili ilişkide gelinen ussal ve yararlı bir karar olarak sunar. Bu sebeple Hobbes'ta olması gereken, insan için mükemmel bir kamu çıkarı olan barışı anlamak için teşvik edicidir. Eğer bu tartışma doğruysa, o zaman Hobbes'un doğa yasaları olguların değerlerinin safsatalı bir çıkarımı değildir. Ancak yararlı bir yansımada meydana gelen ve insanlara, iç barış, güvenlik ve medeni yaşam olarak adlandırılan her şeye nasıl erişeceğini anlatan ahlâki doğrulardır." (Zagorin, 1990: s. 117).

*Hobbes'un Leviathan'ında Normatifik ve Yansıtma* adlı çalışmasında Stephen



Darwall, Hobbes'un normatif gücün ne yapmak gerektiği konusunda yönlendiren araç için bir motif olduğu fikriyle, İngiliz ahlâki düşüncesinde bir iç gelenek başlattığını ifade eder. Bu gelenek iki şekilde ortaya çıkmıştır. Bunlar normatifliğin - aracının ne yapmamız gerektiği konusundaki yönlendirmesi- kişinin mantıksal olarak ne yapması gerektiğini ileri sürmesinden oluşan ampirik naturalist internalizm ve özerk internalizm kavramları ile ortaya çıkmaktadır. Darwall, Hobbes'un Locke ve Hume'u içeren bir gelenek olan naturalist internalizmi başlattığını ileri sürer. Naturalist internalistlere göre, akıl yürütme deneysel olarak usûl hakkındaki kuramsal akıl yürütmeye dayanmaktadır. Bir kişi kendi hakkında deneysel düşünceler ile hareket ediyorsa bir şeyler yapmalıdır. Locke gibi özerk internalistler sadece özgür araçların olması gerekenlere tabi olduklarını ileri sürer. Özerk içselciler, zorunluluğun sıradışı bir akıl yürütme kaynağı ve öz belirleme ile ortaya çıkan farklı bir motivasyon kaynağından geldiğine inanmışlardır. Buna göre bir kişinin yapması gereken öz belirleme seçeneği için gerekli olan bu kapasiteyi ortaya çıkarmak olacaktır. Darwall, Hobbes'un akıl yürütmeyi bir araç olarak kullanan bir naturalist internalist olduğunu ileri sürer. Kuramsal akıl yürütme -örneğin sözleşme ve öz sakınım arasındaki ilişkiyi içeren- bir sonuç olarak öz sakınımına sahip olanın akıl yürütmesindeki normatif bir güç haline gelecektir. Darwall, doğa yasası ve doğal hak arasındaki ilişkiyi, normatif olan nitelikleri üzerinden tanımlar:

"Leviathan'da Hobbes'un ahlâki ve siyasi düşüncelerini yorumlamadaki en temel problemi kendi materyalizm ve emprizmindeki Hobbesçu kavramların normatifliğini ortaya çıkarmak olacaktır. Bu sebeple Hobbes doğa yasasını mantık tarafından bulunan ve kişinin hayatı için tehlikeli olan bir değer olarak, doğal hakkı ise kendi doğasını korumak için kişinin kullanabileceği güç olarak tanımlar. Her ikisi de oldukça normatiftir. Doğa yasası ne yapmamız ve ne yapmamamız gerektiğini ileri sürmektedir ve doğal hak ne yapabileceğimizi tanımlamaktadır." (Darwall, 2000: s. 313).

Başka bir anlatımla Darwall, Hobbes'un Leviathan'ın merkezi normatif iddialarını, doğa düzenini müzakere eden araçlar olarak gördüğü okuyucularına tanıttığını ifade eder. Darwall'e göre öz sakınım/kendini korumaya yol açan teoremler, kişinin

kendisinin engelleyemeyeceği etkiler altında kaçınılmaz olarak bulduğu normatif düşünce ile birlikte her aracının akıl yürütmesinde birleşen önermeleri ortaya çıkarmaktadır. Normatif olan Hobbes'ta kendini koruma arzusu ve yeteneğinin doğal bir sonucu olarak, bir nevi kendiliğinden belirir. *Leviathan*'da "kendini koruma hakkı"ndan türeyen tüm normatif ilkeler bir "ortak akıl" ve uzlaşma temeline sahiptir. *Leviathan*'da aklın insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterdiğini, bu yasaların da doğa yasaları olduğunu söyler. (Hobbes, 1993: s. 103). Doğa yasaları ebedidir, değişmez. Bu yasaların bilimi Hobbes'a göre gerçek ahlâk felsefesidir. Hatta Hobbes'un tabiriyle tek ahlâk felsefesidir. Çünkü ahlâk felsefesi Hobbes'a göre, insanların konuşmalarında ve eylemlerinde, neyin iyi neyin kötü olduğunun bilimidir. İyi ve kötüyü Hobbes, insanların değişik huy, adet ve düşüncelerinde farklı olan eğilimleri ve kaçınılan şeyleri ifade eden sıfatlar olarak belirler. İyinin ve kötünün koşullarına göre değişik tanımlanabilirliğinin de altını çizen Hobbes, ahlâk felsefesinin anlaşma ve uzlaşma zeminine dayalı bir "yasa" bilimi oluşunu ifade eder:

"Hatta, aynı kişi, farklı zamanlarda farklı olur; bir vakitler övdüğü, yani iyi bulduğu bir şeyi, bir başka vakit yerer, yani kötü bulur; anlaşmazlıklar, çatışmalar ve nihayet savaş işte bundan doğar. Bir insanın doğa durumunda (ki bir savaş durumudur) bulunduğu sürece, iyinin ve kötünün ölçüsü kişisel zevki olduğu için, bütün insanlar barışın ve barışın yolu veya araçlarının ki bunların adalet, minnettarlık, hakkaniyet ve diğer doğa yasaları olduğunu saha önce gösterdim, yani ahlâki erdemlerin iyi, bunların karşısında yer alan erdemsizliklerin ise kötü olduğu üzerinde anlaşacaktır. Erdem ve erdemsizliğin bilimi, ahlâk felsefesidir ve bu nedenle doğa yasalarının gerçek doktrini gerçek ahlâk felsefesidir." (Hobbes, 1993: s. 125).

*Leviathan*'ın bir başka yerinde Hobbes, toplum yasalarından söz eder. Toplum yasalarından o, insanların şu veya bu durumun değil fakat bir toplumun üyeleri oldukları için uymak zorunda oldukları yasaları anlar. Bu yasalar Hobbes felsefesinde "yapmalısın"ı ifade eden bir tavsiye değil, "yap" formunda birer emirdir. Bu emirler herhangi bir kişi tarafından bir başkasına verilmez. Daha önce devletin

oluşumunda anlatıldığı üzere, belirli bir kişiye itaate adanmış bir kişiye, o kişi tarafından verilir. Bu emri veren kişi Hobbes'ta "persona civitatis" yani devlettir. Doğal hukuk ve toplum yasaları arasındaki ilişki ise normatif bir ilkenin yasa formuna evrildiği bir ilişkiyi resmeder. Toplum yasaları bu anlamıyla doğal hukuku içerdiği gibi, onu aşar. Hobbes şöyle der:

"Adalet, hakkaniyet ve kadirbilirlikten ve bunlara dayalı diğer ahlâk erdemlerinden oluşan doğal hukuk, on beşinci bölümün sonunda ifade ettiğim gibi, salt doğa durumunda, tam anlamıyla yasa değil, insanı barış ve uyuma teşvik eden niteliklerdir. Doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda, gerçekten yasa hükmü kazanır, daha önce değil; çünkü ancak o zaman devletin buyruğu ve devletin yasası haline gelir." (Hobbes, 1993: s. 202).

Hobbes'un bu görüşlerinden şu sonuca varmak mümkündür: Normatif olma iddiasındaki bir önermeyi yasa haline getiren devlet güvencesidir. Başka bir ifadeyle bireyler için neyin adalet, neyin hakkaniyet ve neyin ahlâk erdemi olduğunu ilân etmek ve bunları bağlayıcı kılmak Hobbes'a göre egemenin yani devletin yetkesindedir. Doğal hukuk ve toplum yasaları farklı türden değildir. Hobbes'a göre her ikisi de olması gerekeni ima ederler. Yalnızca yasallık dereceleri farklıdır. Antik Yunan'daki yazılı ve ilahi yasa ayrımını Hobbes'un siyaset felsefesinde de görürüz. Hobbes'ta yazılı olanlara toplum yasaları, olmayanlara da doğal hukuk veya doğa yasaları denmektedir. Tüm hukuku Hobbes bu bağlamda kaynağına göre biri ilahi, diğeri ise insan yapımı olmak üzere ikiye ayırır. Daha sonra Tanrı'nın istencini insanlara bildirme şekline göre ilahi hukuk da pozitif doğal hukuk ve doğal (ahlâk) hukuk olmak üzere ikiye ayrılır. Yani Hobbes ahlâk ve doğa yasasını aynı zamanda ilahi yasa olarak da adlandırır. *Leviathan*'da ortaya koyduğu bu düşünceleri *De Cive*'de yineler. Yapıtının dördüncü bölümünde doğa yasasının ilahi bir yasa olması üzerine şunları yazar:

"Ahlâk ve doğa yasaları aynı zamanda ilahi yasalar olarak da adlandırılmaktadır. Bu iki nedenden dolayı doğrudur: çünkü bizzat doğa yasasının kendisi olan us, tüm insanlara davranışlarının bir kuralı olarak

doğrudan Tanrı tarafından verilmiştir ve yine çünkü yaşamak için gerekli bundan türeyen ilkeler aynı zamanda Yüce Tanrı tarafından Hz. İsa, Kutsal Kitaplar ve Havariler aracılığıyla cennetin Krallığı'nın yasaları olarak buyuran ilkeler ile aynıdır." (Hobbes, 2000: s. 65).

Doğa yasasına atfedilen bu Tanrısal konum, pozitif hukuk karşısında üstün değildir. Yasallık statüsüne erişebilmek için devlete ihtiyaç duyar. Dolayısıyla olması gerekenin yasalaşması, devlet sayesinde, yani istenci, belli sayıda insanın yaptığı sözleşmeyle, hepsinin istenci olarak kabul edilen ve onların güç ve kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak tek bir kişi sayesinde mümkündür. Olanması gerekenin yasalaşma süreci, insan kalabalığının halk haline ya da insan toplumu haline gelme sürecidir. Bu süreç içerisindeki en önemli sorun ise yetkilerini devretmiş insanların özgürlüklerinin ne ifade ettiğidir. Bu sorun başka bir anlatımla egemen ile uyrukların ilişkisi sorunudur. Bu bağlamda *Hobbesçu Kamusal Akıl* adlı çalışmasında Michael Ridge, egemenin uyrukları ile iletişim kurmasının bir zorunluluk olduğunu ifade eder. Egemenin mantığı uyruklarınkine paralel olmalıdır, çünkü Hobbes'a göre insanlar ikna olmadıkları emirlere uymazlar. Başka bir ifade ile emirler ortak mantığa aykırı olamaz. Yetkilerin kısıtlanması ve özgürlük arasındaki gerilimli ilişkiyi Ridge şöyle anlatmayı dener:

“Uyruklar tarafından başka bir uyruğa dair bir kısıtlama gerçekleştirilirse, böylesi bir durumda egemen kişinin mantığına güvenmek zor olacağından onlar söz konusu kısıtlamaları uygulayabilmek için kendi özel ve doğal akıllarına güvenileceklerdir. Kendi özel koşullarında ve doğal akıllarına dayanarak böyle bir işe kalkarlarsa insanlar, salt doğal akıllarına güvenen insanların acizliklerine düşerler, yani doğaya itilme riskini taşırlar. Hobbes için egemen kişinin emirleri insanı ‘bir şey yapmak gerektiği’ konusunda yani olması gereken konusunda daha üst bir seviyeye taşıyacak gibi gözükmemektedir.” (Ridge, 1998: s. 559).

Buradan anlaşılacağı üzere egemen ve uyruklar arasındaki ilişki, doğa durumuna ait olma karmaşasına tekrar geri dönme konusundaki kaygıyı gözetten bir ilişkidir. Bu ilişki egemen kişinin güç ve yetenek anlamındaki üstünlüğünü ima etmez. Burada

egemene yalnızca toplumun birleştirici gücünü temsil etmesi bakımından bir ayrıcalık atfeder. Cezalandırmanın ya da yetkileri sınırlandırmanın tikel karşılığı daima olumsal olacaktır. Egemen bu gibi konulardaki keyfiliği zorunlu kararlara dönüştüren kişidir.

Hobbes devlette egemenlik yetkisini elinde tutan meclis veya kişinin hakları hakkında *De Cive*'nin Altıncı Bölümünde yazar. Burada ilk ve en kritik sorunun, kendi kararları ile bir devlet çatısı altında birleşen insan kalabalığının gerçekte ne olduğu sorusu olduğunu söyler. Hobbes bu insan kalabalığının tekil birer varlık değil ama her biri kendi istencine sahip ve teklifler karşısında kendi kararı olan insanlardan oluştuğunu söyleyerek özgürlüğün olanağını ortaya koymaya çalışır. Elbette sözü edilen özgürlük doğa durumundaki doğal insanın özgürlüğü değil, insan toplumunun özgürlüğüdür. Daha önce birçok kişinin nasıl tek bir kişide tezahür ettiğini anlatan Hobbes, benzer ifadelerle halkın özgürlüğünü açıklar:

"(B)u nedenle, kalabalık doğal bir insan değildir. Ama onu oluşturan bireylerin tek tek bir kişinin istencinin veya kendi istençlerinin çoğunluğunun rıza gösterdiği istencin hepsinin istenci olarak kabul edilmesi konusunda anlaşması durumunda bu kalabalık tek bir kişi haline gelir; zira bir istence sahip kılınmıştır ve böylece buyurmak, yasa yapmak, hak elde etmek ve devretmek vb. gibi iradi edimlerde bulunabilir ve buna kalabalıktan ziyade halk denir." (Hobbes, 2000: s. 88-89).

Dolayısıyla halkın özgürlüğü, Devlet çatısı altında zorunlu bir boyun eğişin özgürlük olarak tanımlanması değildir. "Rızayı aşan rıza" anlatımı burada bir kez daha tarif edici olabilir. Özgürlük insanın kendi güvenliği ve öz sakınımı adına gönüllü olarak adandığı "uygun barış koşulları" olan doğa yasalarının yasallık statülerini devlet güvencesinde pekiştirerek ölüm karşısındaki özgürlüğüdür demek doğru olur. Doğa durumunda iyinin ve kötünün tek yargıcı kendi iken, devlette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak uygar yasa koyucunun yetkesi altına girer. Ancak öz sakınım kesin olarak sözü edilen bu yetkiyi devretmekten duyulacak olası bir korkudan daha güçlü bir iradi istektir. Öz sakınım ve güvenlik uğruna Hobbes'un resmettiği insan, iyiye ve

kötüye dair bilginin güvencesini egemene verir. Doğal ve medeni durum arasında doğru ile yanlışın bilgisine erişim hakkında kati bir sınır bulunur. *De Cive*'nin Ön İkinci Bölümünde bireyleri zorunlu olarak ilgilendiren bu konunun insanları nifaka yönlendiren öğretilerin ilki olduğunu söyler. Neyin adaletli, neyin adaletsiz olduğu Hobbes'a göre yöneticinin hakkından türer. Hobbes bu bağlamda egemeni şöyle anlatır:

"Meşru krallar, bundan dolayı, buyurmak suretiyle buyurdıkları şeyi adaletli ve yasaklamak suretiyle adaletsiz kılarlar. Bireyler iyi ve kötünün bilgisine sahip olduklarını iddia ettiklerinde, kral olmaya özenirler. Bunun olması durumunda ise, devlet ayakta kalamaz. Tanrı'nın en eski buyruklarından biri iyi ile kötüyü bilme ağacından yeme ( Yaratılış, 2, 17) iken, şeytanın en eski buyruklarından biri iyi ile kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınızdır. Tanrı'nın insana verdiği ilk tepki ise çıplak olduğunu sana kim söyledi? Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin? şeklindedir. Burada Tanrı şöyle demektedir: İyinin ve kötünün bilgisini gasp etmeden, sizi yaratırken bana güzel gözükken çıplaklığımı onursuz olduğuna nasıl karar verdiniz?" (Hobbes, 2000: s. 158–159).

Hobbes bu görüşleriyle aslında, ilk günahın yasanın inkârı anlamına geldiğini beyan etmenin dışında başka bir düşünceyi daha ortaya koymaktadır. Hobbes için sanki Tanrı'yı esas rahatsız eden, insanın iyinin ve kötünün bilgisini gasp etmesi değildir. Tanrı'yı rahatsız eden insanın bu bilgiye, Tanrı'nın bilgisini aşan bir yorum eklemesidir. Dolayısıyla iyinin kötünün ölçüsü nasıl egemense, yasanın yorumunun da egemene ait olması anlaşılır kılınır. Yasanın tebliğ edilmesi ile yasanın yorumunun egemene devredilmesi aynı zamana denk düşer. Bu oldukça iyi bir zamanlama gibi görünmektedir. Çünkü insanın sorumlu olmaya başladığı an, aslında yetkilerini devretmeye başladığı andır. Hobbes'a göre yasa tebliğinden sonra bağlayıcı olur ve günah fikri de bu bağlayıcılık zemininde anlam kazanır. *De Cive*'de "insanın vicdanına karşı yaptığı her şeyin günah olduğu" (Hobbes, 2000: s. 159).nu ifade eden Hobbes, Leviathan'da doğal-medeni durum ayrımının zorunlu kıldığı bir düzeltme yapar. Bu ifade Leviathan'da devlete zararlı bir fikir olarak görünür. Çünkü insanın kendisinin iyinin ve kötünün yargıcı olduğu kabulüne dayanır. (Hobbes, 1993: s.

242). Hobbes vicdan ve muhakeme arasında bir ayrım yapmaz. Muhakeme gibi vicdan da yanlış olabilir. Dolayısıyla Hobbes'a göre devletli olmayan durumda, kendi aklını izlemekten başka bir kurala sahip olmadığı için vicdanına karşı yaptığı her şeyde günah işliyor olsa da, devlette böyle değildir. Leviathan'da yeni bir yasa tanımını vicdan üzerinden verir: "Yasa kişinin uymaya söz vermiş olduğu kamu vicdanıdır." (Hobbes, 1993: s. 242). Hobbes aksi takdirde, kişisel görüşlerden ibaret olan kişisel vicdanların söz konusu çeşitliliğinde, itaatin gereğince sağlanamayacağını düşünür. Yasayı yorumlama gücü egemene devredildiğinde bu sorun ortadan kalkar. İtaatin amacı ile devletin kuruluş nedeni Hobbes'ta özdeştir. Bu neden korunmadır. İşte bir kimse bu korumayı, kendisinin ya da başka birinin kılıcında bulduğunda, doğa o kimsenin buna itaat etmesini ve bunu sürdürmek için gayret etmesini emreder. Leviathan'da öne sürülen bu görüş daima *De Cive*'de yasaların bağlayıcılığını betimleyen görüşler ekseninde düşünülmelidir. Buna göre bir doğa yasası her zaman ve her yerde içsel veya vicdani bir yükümlülük doğursa da, dışsal bir yükümlülük yalnızca bunlara güven içinde riayet edilebildiğinde ortaya çıkar. (Hobbes, 2000: s. 60). Bir şey yapmanın doğal hakka uygun olup olmadığı konusundaki tek kural ise duygudaşıktır. Tereddütte kalınan durumda ihtiyaç duyulan tek çözüm kişinin kendini diğer kişinin yerine koymasıdır. Doğru ve yanlış konusunda ise bilgisizlik insanı geleneğe bağlanmaya götürür. İnsan bilgisizliğinden ötürü cezalandırılması gelenek olmuş bir şeyin haksız, cezalandırılmayan hatta onaylanan davranışların ise haklı olduğunu düşünür. İnsanlar Hobbes'a göre böylece işlerine geldiği gibi davranırlar. Tam da bu nedenden ötürü yasanın yorumu başka bir ifade ile yasanın anlamını belirleme gücü egemene aittir. Hobbes yasa koyucunun bilinmesi ile yasaların yazılı olarak ve doğal yollardan yeterince ilan edilmesinin gerekli olduğunu ancak yeterli olmadığını ifade eder. Bir kural daha vardır:

"Bir yasanın özü, onun lafzı değil, o yasa konurkenki amaç ve niyet, yani (yasa koyucunun ona verdiği anlam olan) yasanın asıl anlamıdır. Dolayısıyla yasaların yorumu egemen güce aittir; ve yorumcular da, uyrukların itaat borçlu oldukları tek makam olan egemen gücün tayin edeceklerinden başkası olamaz." (Hobbes, 1993: s. 207).

Ancak Hobbes'un mutlak egemeninin iyiyi ve kötüyü belirleme, yasaya anlam verme

ve yorumlama gibi, kendini diğerlerinden ayıran vasıfları olsa da Hobbes, muhakemesinde asla yanılmayacak hiçbir yargıç ya da egemenin olamayacağından söz eder. Değişebilir olan yasalarda egemenin yetkisine dayanarak verilmiş yanlış bir karar, Hobbes'a göre egemenin bilgisi ve müsaadesi dâhilinde bile olsa, doğa yasaları gibi değişmeyen yasalar bakımından daha sonraki benzer durumlar için yasa olamaz. Yasanın ebediliği denilebilir ki yasayı koyandan bağımsızdır. Hobbesçu ifadeyle egemenler gelir geçer, hatta yer gök bile gelip geçicidir. Ancak Tanrı'nın ebedi hukuku olan doğal hukuk ebedidir. Dolayısıyla egemenin yasa koyuculuğu ancak doğal hukukla uyumlu olduğu ölçüde mutlaktır. Yasa koyucu da dâhil tüm insanlar yanılabilir ancak kesin olan tek şey yanlış olan bir şeyin ebedi olarak yasa adı altında hüküm süremeyeceğidir. Hobbes insan edimlerine dair bilginin şekillerin büyüklüklerine benzer kesinlikte bilinmesinin mümkün olmadığını, başka bir ifade ile insan davranışının mutlak bilgiye konu olamayacağını altını çizmiştir. Ancak ona göre doğru yanlış, adalet adaletsizlik gibi konularda egemenin egemenlik hakkında saldırıda bulunan hiçbir bilgi de sürekli olamaz. Bilgi ve iktidar arasındaki modern mesele, Hobbes'ta şu şekilde ortaya konur:

“Çıkarları öyle gerektirdiği vakit gelenekten uzaklaşarak ve akıl onların yanında olmadığı sürece de akla karşı tavır alarak: işte bu yüzdendir ki doğru ve yanlışın ne olduğu hakkındaki görüşler, hem kalem hem kılıç arasında devamlı bir tartışma konusudur. Çizgilerin ve şekillerin bilimi ise böyle değildir; çünkü bu konuda çalışan kişiler, hiç kimsenin ihtiras, kâr ve şehvetinden geçmeyen bir şey olarak, gerçeğin ne olduğu hakkında endişe etmezler. Çünkü hiçbir şüphem yoktur ki, bir üçgenin üç açısı bir karenin iki açısına eşit olmalıdır fikri eğer herhangi bir kimsenin egemenlik hakkına veya egemenlik sahibi insanların çıkarına aykırı bir şey olsaydı, doğruluğu tartışılmasa bile, ilgili kişinin elinden geldiği ölçüde, bütün geometri kitaplarının yakılması suretiyle yeryüzünden silinirdi.” (Hobbes, 1993: s. 85–86).

Hobbes'un iktidarın bilgi üzerindeki gücünü ima ettiği bu satırlar, onun bilime



duyduğu hayranlığı da itiraf eder.\* Çünkü bu bilme türünde egemenin gücünü aşan bir şey vardır. Egemen bu bilginin bilinmesini ve geleceğe aktarılmasını engellemeye muktedir iken, onun doğruluğunu yadsıma gücünde değildir. İşte Hobbes'a göre ahlâk filozofları da aynı derecede başarılı bir biçimde kesin bilgiler ortaya koyabilecek bir alanda iş görüyor olsalardı, insan mutluluğuna yapılabilecek daha büyük bir katkı olamazdı. Ancak Hobbes bilgiyi, biri olguların, diğeri ise bir beyanla başka bir beyan arasındaki ilişkinin bilgisi olmak üzere ikiye ayırır. Ancak insan davranışını araştıran bilme türünü her ikisi içinde de saymaz. Bir "değer" araştırması olarak bu ancak ahlâkın ve hukukun ilgi alanı olarak belirir.

Hobbes'un siyaset felsefesinde değerden söz edildiğinde Hobbes iki şeyi anlar: Biri insanın kıymeti veya değeri ve şeylerin değeri. Siyaset felsefesi açısından sorun teşkil eden ve her türlü ayrımcılık biçiminin temeli olabilecek "insanın değeri" fikrini Hobbes şöyle açıklar:

"Bir insanın kıymeti veya değeri, bütün diğer şeylerde olduğu gibi, onun fiyatı yani kudretinin kullanımı için verilmesi gereken şeydir ve bu nedenle mutlak olmayıp başkalarının ihtiyacına ve yargısına göre değişir. Askerlerin iyi bir yöneticisi savaş zamanında veya bir savaş arifesinde çok değerlidir; barışta ise o kadar değil. Bilgili ve dürüst bir yargıç barış zamanında çok değerlidir, savaş zamanında ise o kadar değil. Pek çok başka şeyde olduğu gibi, insanlarda da fiyatı belirleyen satıcı değil, alıcıdır. Çünkü genellikle olduğu gibi, bir insan kendine ne kadar yüksek bir değer biçerse biçsin, onun gerçek değeri başkalarınca takdir edilenden başka değildir." (Hobbes, 1993: s. 74).

Özetle Hobbes insanın değerinden söz ettiğinde, değer kişilerin kendilerinde değil,

---

\* Alan Ryan *Hobbes'un Siyasal Felsefesi* adlı çalışmasında, Hobbes'un geometriye duyduğu bu hayranlığı söz konusu eder. Hobbes'un geometri ve siyaset kavrayışının ekonomik bir argümana benzeterek en iyi şekilde anlaşılabilirliğini belirtir. Ona göre Hobbes'un siyaset bilimi "ayrıntılı bir plan yapma biçimidir; tehlikeli ve endişe dolu bir doğal duruma yerleştirilen, amacı kendini koruma olarak varsayılan ve varlıklarını sürdürme araçları en az olan bireyler için ussal bir strateji belirlemektedir. Siyaset normatif bir disiplindir ve bu yönüyle modern iktisada benzer. Ayrıntılı plan, siyasal bir toplumu şekillendirecek olan ussal bireylerin ne yapmaları gerektiğini belirler, yapacaklarını öngörmez. Aslında ne yapacaklarına dair doğrulanamayan bir öngörü sunmak şöyle dursun, Hobbes'un siyaseti, insanların sık sık ayrıntılı planın belirttiklerini yapmada başarısız oldukları ve bu yüzden kendilerine dehşet verici bir ıstırap ve sefalete neden olduğu gerçeğine dayanmaktadır." A.g.e. s.212–213.

algılayandadır. İnsanların birbirlerine verdikleri ya da vermedikleri değer, onurlandırma veya hakir görme olarak adlandırılır. İnsanın toplum içerisindeki değeri ise haysiyet olarak tanımlanır ve Hobbes'a göre toplumca insana verilen bu değer, yönetim, yargı, kamu görevi makamları ile bu değerın ifadesi için verilmiş unvanlar ile anlaşılır. Buradan çıkan sonuç insanlar içerisinde toplumca en değerli kılınmış kişinin egemen olduğudur. Elbette liyakat Hobbes'un değer atfetmesine eşlik eden en önemli kriterdir ve insanın kendine dair sanısının toplumda karşılık bulup bulmadığını belirler. Liyakat, insanın değeri mevzusunu politik alanın sınırına sokar. Çünkü liyakat, bir insanın kıymeti veya değerinden ve ayrıca "fazilet ve layığından" başka bir şeydir. O insanın değerli olduğu alandaki özel bir yeteneğinden oluşur. Bir komutan, bir yargıç veya başka bir görev sahibi olmaya en uygun kişi, Hobbes'a göre o görevin en iyi şekilde yerine getirilmesi için gerekli niteliklere sahip olan kişidir. Yine de bu layık olma durumunun kişiye, başka birinin önüne geçip layık olduğu şeyi almaya dair bir hak iddia edemeyeceğini belirten Hobbes, layık olunan şeyin sözleşme ile alınacağını ifade ederek "olması gerek"e dair bir işaretle bulunmuş gibi durur. Olması gereken durum kati anlamda yasalı durumdur. Kişilerin yasalı durumlarda hak etmedikleri şeylerle karşılaşmalarının Hobbes'ta bir açıklaması yoktur. Kişi yasalı durumda layığını bulmuştur ve bunu sorgulamak uyrukların hakkını aşar. Leviathan'daki adalet tanımlarından biri bu durumu mülkiyeti de içine alarak şöyle açıklar:

"Adalet herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesidir. Bu nedenle, kendisinin olanın, yani mülkiyetin olmadığı yerde, adaletsizlik de yoktur; ve kurulmuş bir zorlayıcı gücün, yani devletin olmadığı yerde de mülkiyet yoktur; herkes her şey üzerinde hak sahibidir: dolayısıyla devletin olmadığı yerde, adalete aykırı hiçbir şey yoktur. Adaletin doğası, geçerli ahitlere uyulmasıdır fakat ahitlerin geçerliliği, insanları onlara uymaya zorlayacak bir devlet gücünün kurulmasıyla başlar ve ancak mülkiyet de o zaman başlar." (Hobbes, 1993: s. 114).

Adalet ve mülkiyet arasında kurulan bu karşılıklılık Hobbes'tan sonra Locke'ta tekrar karşımıza çıkar. Locke'ta görüldüğü ağırlıkta bir önem atfedilmemiş de olsa, adil olan-olmayan tartışmasında mülkiyetin de içerilmiş olması ve bölüşümde adalete

dair geliştirdiği fikirler, Hobbes'un Locke'u bu anlamda da önceleyen bir isim olarak tanınmasını sağlar. Bölüşümde adaletten söz etmeden önce Hobbes tıpkı şeylerin ve insanların değeri konusunda yaptığı gibi bir ayırım yapar. Bu ayırım insanların adaleti ile eylemlerin adaleti arasında yaptığı ayırımdır. Hobbes'a göre adil olan ve olmayan tanımlamaları, insanlara ve eylemlere atfedildiklerinde farklı farklı anlamlara gelirler. İnsanın adil olması, davranışlarının akla uygun olması demektir. Adil bir insan Hobbes'a göre, eylemlerinin tümüyle adil olması için elinden geleni yapan kişidir ve dürüstlük ile adalet insanlar için bir ve aynıdır. Dürüst bir insan, nesnelere veya kişilerle ilgili ani bir duygudan veya yanılgıdan kaynaklanan bir veya birkaç adaletsiz eylemden ötürü bu sıfatı kaybetmez. Eylemlerin adilliklerini ise Hobbes "mübadelede ve bölüşümde adalet" başlığı altında inceler. Hobbes'un yaptığı bu ayırımda kesin bir biçimde Aristoteles etkisi gözlenir. Bu etkinin açık bir şekilde gözlenebileceği görüşleri ise şöyledir:

"Burada iki tür eşitlik arasında bir ayırım olduğunu görüyorum. İlki, eşit değerde iki şeyin kıyaslanmasında –örneğin bir paund gümüş ile aynı gümüşten on iki ons- olduğu gibi basit eşitliktir. İkincisi bin paundun bin kişi, altı yüz paundun altı yüz kişi ve dört yüz paundun dört yüz kişi arasındaki paylaşımında olduğu gibi orantısal eşitliktir... Böylesi bir eşitlik geometrik orantıyla aynı şeydir. Peki, bunun adaletle alakası nedir? Zira mallarımı olabildiğince pahalıya satarsam, bunu almak isteyen ve bunun için çaba gösteren birine haksızlık etmiş olmam. (...) Dolayısıyla bu, adalet ile değil ama eşitlik ile ilgili bir ayırımdır." (Hobbes, 2000: s. 51).

Böylece Hobbes tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi mübadelede adaletin aritmetik oranda, bölüşümde adaletin ise geometrik oranda olduğunu düşünür. Böylece Hobbes mübadelede adaleti kendileri için sözleşme yapılan şeylerin değerindeki eşitliğe bağlar. Hobbes mübadelede adaletin, sözleşmeye taraf olan kişinin adaleti olduğunu düşünür. Yani mübadelede adalet, satın alma ve satma, kiralama ve kiraya verme, borç verme ve alma ve diğer sözleşmelerde ahdin ifadesidir. Bölüşümde adalet ise Hobbes'a göre bir hakemin adaleti anlamına gelir. Bu hakem neyin adil olup olmadığını belirler. Kendisine güvenenlerce tayin edilen kişi, bu güvene uygun davranırsa herkese kendi hakkını verir. Hobbes'un adil bölüşüm dediği ve bölüşümde

adalet olarak adlandırdığı şey budur. Ancak Hobbes bölüşümde adaletin gerçek anlamda bir doğa yasası olan hakkaniyet olarak adlandırılmasının doğru olduğunu düşünür. Hakemin hakkaniyeti olmadan, insanlar arasındaki anlaşmazlıklar savaşa dönüşür. Hakkaniyet Hobbes'a göre herkese akla dayanarak ona ait olanı eşit olarak dağıtmaktır. *Leviathan*'da karşılaşılan bu hakkaniyet tanımı *De Cive*'de yeniden sorgulanır ve mülkiyetin ortak olmasının savaşı nedeni oluşu yinelenir:

“Düşüncelerimi doğal adalet hakkındaki araştırmalara yönelttiğimde, (sürekli bir hakkını verme istencini ifade eden) adalet adı beni ilkin bir insanın nasıl olup da bir şeyin kendisine değil ama başkasına ait olduğunu söyleyebileceği sorusuna götürdü; ve bunun doğadan değil ama insanlar arasındaki sözleşmeden kaynaklandığı açığa kavuştuğunda (zira insanoğlu, doğanın ortak olarak yarattığı şeyleri dağıtmıştır), bu beni her şeyin herkese ait olduğu bir anda hangi zorunluluk sonucu ve kimin çıkarı için herkesin sadece kendisine ait olan şeylere sahip olmayı seçmiştir şeklinde yeni bir soru sormaya sevk etti. Ve gördüm ki, savaş ve her türden felaket, şeyler üzerindeki ortaklıktan kaynaklanmaktadır, zira insanlar bunları kullanmak için, şiddetli bir mücadeleye girerler ve doğaları gereği insanların kaçınmaya çalıştığı bir durumdur bu.” (Hobbes, 2000: s. 4).

Bu görüşlerinden hareketle Hobbes, insan doğasına ilişkin iki kesin postulaya ulaşır. Bunlardan birincisi, herkesin ortak mülkiyeti kendisinin kullanmak istemesidir. Diğeri ise tüm insanları doğadaki en büyük kötülük olan bir ölümden kaçınmaya yönelten doğal akılla ilgilidir. Yine de Hobbes insan doğasının daha önce de ifade edilen bu özelliklerine bakarak ona kötü denemeyeceği konusunda ısrarcıdır. Çünkü iyiye ve kötüye karar verme yetisi böylesi bir durumda bile egemene devredilmiştir. Mülkiyetin başlaması da Hobbes'a göre, ancak onu temsil eden kişinin eliyle bir şey yapabilen devletin bir sonucu olduğundan, sadece egemenin işidir. Ancak belirtmelidir ki *Leviathan*'daki mülkiyet tartışması, bir uyruğun mülkiyetinin, egemenin değil ama başka bir uyruğun hâkimiyetini dışladığı fikrini de içerir. Adil bölüşüm, hakkaniyet gibi ekonomik ilişkileri tanımlayan terimler Hobbes'un görüşlerinde egemenin yetkisi ve sorumluluğu dâhilinde yer alır. Hobbes insan

emeğini bir meta olarak tanımlar ve özel mülkiyetin de emeğin de güvencesini egemene bağlar. Bundan sonraki görüşleri çoğunlukla es geçilen ekonomik değer araştırmasıdır. Parayı toplumun her kesimini besleyerek dolaşım duran ve insan vücudunun her organını besleyen kan dolaşımına benzetir. Bu görüşleri Aristoteles'ten Locke'a uzanan çizgide maddi değer araştırmasının bir özeti gibidir:

“Para bir toplumun kanıdır. Şimdiki zamanda tüketilmeyip gelecekte tüketilmek üzere saklanan bütün malların, insanların bir yerden başka bir yere hareketini engellemeyecek ölçüde taşınması kolay ve eşit değerde bir şeye indirgendliğini düşünüyorum; o amaçla ki insan, nerede olursa olsun, o yerde bulunan tüketim maddelerini böyle edinebilsin. Bu altın ve gümüşten başka bir şey olmayan paradır. Çünkü altın ve gümüş, dünyanın bütün ülkelerinde değer verilen şeyler olmakla, ülkeler arasında bütün diğer malların değerinin uygun ölçüsüdür; para ise, bir devletin egemeni tarafından hangi madde üzerine basılırsa basılsın, o devletlerin uyrukları arasında bütün diğer malların değerinin yeterli ölçüsüdür. Bu ölçülerin yardımıyla, taşınabilir veya taşınamaz bütün mallar, insanın mutlak ikâmet yerinin içinde ve dışında, insanın bulunduğu her yere onun yanı sıra giderler; ve bu ölçüler, toplumun her kesimini besleyerek dolaşım dururlar.” (Hobbes, 1993: s. 191–192).

Hobbes'un kâğıt ve altın gümüş para arasında yaptığı bu ayırımı yine metalist geleneğin başlatıcısı kabul edilen Aristoteles'in etkisi görülür. Altın ve gümüş yurtdışında da geçerli olduğu için, bütün yerlerdeki malların ortak ölçüsüdür. Bu madenlerin değeri birkaç devletin gücüyle değiştirilemez. Fakat üzerine basıldığı madde için değil, sadece üzerindeki damga için değer taşıyan para Hobbes'a göre, “hava değişimine tahammül edemediği için”, sadece yurt içinde geçer. Bu onun yasalardaki değişmelere tabi olması yani egemene bağlı olması demektir. Hobbes'a göre değeri egemence belirlenen bu ölçü birimi, onu elde tutanların sayısı ile orantılı olarak değer kaybeder. Ulaşılabilir olması başka bir ifadeyle alım gücünü azaltır. Hobbes'un zenginlik tanımı, Tanrı lütfundan sonra insanların çalışmalarına bağlanır. Yoksulluk ise *De Cive*'de insan ruhuna her şeyden çok acı veren şey olarak tanımlanır. Ancak ona göre kurulu bir devlette yoksullar elbette buna layık oldukları

için yoksuldurlar ve bu son derece doğaldır: “Ve herkes zenginliğin çalışmayla elde edildiğini ve tutumlulukla korunduğunu bilse bile; yoksullar her zaman suçlu olarak kendi tembellikleri veya savurganlıklarını değil ama, sanki özel mülkleri kamu harcamaları yüzünden yok olmuş gibi devleti görürler.” (Hobbes, 2000: s. 164). Yani Hobbes’a göre yoksullar kendi durumlarıyla ilgili olarak sadece kendilerini sorumlu tutabilirler. Egemen uyrukların yoksulluğundan sorumlu tutulamaz. Hobbes başkalarının hakkına değer biçerken, herkesin diğerine kendisinin eşitmiş gibi davranması gerekliliğinin bir doğa yasası gereği olduğunu söyler. Bu nedenle egemenler devletin yükünü yurttaşları üzerine eşit bir şekilde yaymakla yükümlüdür. Ancak Hobbes buradaki eşitliğin parasal eşitlik değil, yükün eşitliği olduğuna vurgu yapar. Bu eşitliği sağlamanın egemendeki karşılığı yalnızca vergilendirmenin adaleti ile sınırlıdır. Hobbes’ta sıkıntılı nokta olası bir anlaşmazlıkta adaleti, doğruyu, eşitliği belirleyen daima egemen olmasıdır. Hobbes bunun ölçüsünü öyle ileriye çeker ki, ekonomik alanda değer belirleyicisinin ve dağıtımcısının egemen olması hafif bir görüş gibi kalır. Bir kişinin doğru bir şekilde akıl yürütüp yürütmediği sorusunu karara bağlayacak olan egemenin karar yetkisi insanın kim olduğu sorusunu tanımlayacak denli geniş bir çepere yayılır. Hobbes’un şu varsayımı çarpıcıdır:

“Örneğin bir kadının deforme bir çocuk dünyaya getirdiğini ve yasanın insan öldürmeyi yasakladığını farzedelim; bu durumda doğan bu şeyin çocuk olup olmadığı şeklinde bir soru gündeme gelecektir. Buna devletin karar vereceğinden ve bunu insan ussal bir hayvandır şeklindeki Aristocu tanımı dikkate almadan yapacağından hiç kimse şüphe duyamaz.” (Hobbes, 2000: s. 259).

Hobbes’un bu sözleri hem Aristoteles ile ayrıldığı noktayı hem de sahip olduğu ucu bucağı olmayan bir egemenlik söylemini açığa vurmaya yeterlidir. Egemenin en yerinde tanımı Hobbes’da şu şekilde özetlenebilir: Egemen karar verendir. Burada Carl Schmitt’in *Siyasal İlahiyat* adlı çalışması, Hobbes’un çağdaş bir yorumu olarak gösterilebilir. Bu yapıtında Schmitt’in egemenlik tanımı, yukarıdaki alıntıda görüldüğü şekilde Hobbes’un egemenini de kuşatacak bir uzama yayılır: “Egemen olağanüstü hale karar verendir.” (Schmitt, 2002: s. 13). Schmitt’e göre olağanüstü halin, egemenliğin hukuki tanımı açısından son derece uygun oluşunun sistematik ve

hukuk mantığıyla bağdaşan bir temeli vardır. Olağanüstü hal hakkında verilen karar, tam anlamıyla bir “karar”dır. Schmitt öncelikli olarak Locke’a atıfta bulunur. Buna göre Locke, the law gives authority (yetkiyi veren kanundur) der ve kanun sözcüğünü, bilinçli olarak monarkın kişisel emrinin karşıtı olarak kullanır. Ancak Schmitt, Locke’un kanunun yetkiyi kime verdiğini belirtmediğini görmez. Schmitt, Hobbes’a uzanan görüşlerini bu çerçevede ortaya koyar:

“Bir karar normu olarak kanun hükmü, yalnızca nasıl karar verilmesi gerektiğini belirtir, kimin karar vermesi gerektiğini değil. Nihai bir merci olmasaydı, herkes içeriksel doğruluğun ne olduğunu ileri sürebilirdi. Ama nihai merci, karar normundan anlaşılabilir. Buna göre sorun yetkiye ilişkindir; bir hükmün hukuki niteliğinin içeriğinden kaynaklanmak şöyle dursun, bununla yanıtlanması bile zor olan bir sorun. Yetki sorununu maddi olana gönderme yaparak çözümlenmek biriyle dalga geçmekle eş anlamlıdır. Bilimsel bilincin nereye kadar hukuksal kararın normatif karakterinden oluştuğuna göre saptanabilen, belki de iki tip hukuk bilimi anlayışı vardır. (Şu sözcüğü icat etmeye hakkım varsa) dezisyonist tipin klasik temsilcisi Hobbes’tur. Bu tipin özgün doğası, niçin antitezin klasik formülasyonunu diğer tipin değil de onun icat ettiğini açıklar: Autoritas, non veritas facit legem (Leviathan, 26) (Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil.)” (Schmitt, 2002: s. 38).

Carl Schmitt, bu kitabında ilk kez desizyonizm\* kavramını kullanmıştır. Bu kavramın Hobbes bağlamındaki anlamı şudur: Hobbes’a göre tüm olması gerekenleri içeren normlar, kanunlar egemenin kararlarından ibarettir. Schmitt yukarıdaki sözlerine ek olarak, Hobbes’un desizyonizm ve personalizm arasındaki bağıntıyı içeren ve somut devlet egemenliği yerine, soyut olarak geçerli bir düzeni geçirmeyi amaçlayan tüm girişimleri reddeden kesin bir argüman da geliştirdiğini söyler:

“O (Stahl- yazarın notu) manevi güç daha üstün bir düzen oluşturduğu

---

\*Emre Zeybekoğlu, Siyasi İlahiyat adlı çalışmanın 14. dipnotunda “kararcılık” olarak çevrilebilecek “desizyonizm” kavramını Schmitt’in entscheidungdenken (karar düşüncesi) kavramıyla karşıladığını belirtir. Ancak kendi çevirisinde desizyonizmi Taner Yelkenci’nin Marksist Leninist Devlet Teorisi adlı çalışmasında (s.90) yaptığı gibi kararcılık olarak çevirmek yerine, olduğu gibi korumayı uygun gördüğünü ifade eder. Ben de bu çalışmada Emre Zeybekoğlu’nun kullandığı haliyle kullanmayı tercih ediyorum.

için, devlet gücünün manevi güce tabi olmak zorunda olduğu iddiasını tartışır. Böyle bir gerekçeye Hobbes şu yanıtı verir: Eğer bir güç diğerine tabi olacaksa, bu, yalnızca, güçlerden birini elinde bulunduranın, diğer gücün sahibine tabi olacağı anlamına gelir: He which hath the one Power is subject to him that hath the other (Bir gücü elinde bulunduran, diğerine sahip olana tabidir.) Bir yandan hakim ve tabi düzenden bahsederken öte yandan soyut kalmaya çalışmak onun için anlaşılmasın bir şeydir. ‘For subjection Command, Right and Power are accidents, not of Powers but of Persons’ (Böl.42) (Tabiyet bakımından emir, hak ve güç, iktidarların değil, kişilerin belirtiridir) Bunu, derin sağgörüsünün sarsılmaz sağlamlığıyla son derece vurucu bir biçimde kullanmayı bildiği benzetmelerinden biriyle resmetmektedir: Güç ve düzen, saracın sanatının süvarininkine tabi olması gibi, bir başkasına tabi olabilir, ama önemli olan, düzenlerin bu soyut basamaklarına rağmen, kimsenin münferit bir saracı, her bir süvariye ayrı ayrı tabi ve ona itaat etmeye mecbur kılmayı düşünmemesidir.” (Schmitt, 2002: s. 38).

Schmitt on yedinci yüzyılın soyut pozitivizminin en tutarlı temsilcisi olarak gördüğü Hobbes’un bu kadar bireyci olmasını dikkat çekici bulur. Ama bunu o, Hobbes’un hukukçu bir düşünür olarak “toplumsal yaşamın etkin gerçekliği kadar, bir filozof, pozitivist bir düşünür olarak doğanın gerçekliğini kavramak istemesiyle” açıklar. Ona göre Hobbes pozitivist gerçekliğe bürünmeye ihtiyaç duymayan hukuki bir gerçeklik ve canlılığın var olduğunu keşfedememiştir. Hobbes’un aradığı şekil Schmitt’e göre, somut ve belirli bir meryenden kaynaklanan bir kararda yatmaktadır. Schmitt’e göre kararın bağımsız anlamı, kararın içeriğinin olduğu kadar, karar öznesinin bağımsız anlamını da içerir. Hukuki yaşamın kendisi için önemli olan kimin karar vereceğidir:

“İçeriksel doğruluk sorununun yanı başında yetki sorunu bulunur. Hukuki şekil sorunu, kararın öznesi ile içeriği arasındaki tezatta ve öznenin kendine özgü anlamında yatmaktadır. Aşkın (tranzendental) şeklin apriori boşluğu onda yoktur, çünkü hukuki şekil, doğrudan doğruya hukuken somut olandan doğar. O teknik kesinliğin şekli de değildir,



çünkü bu esas itibarıyla, objektif ve gayri şahsi bir amaca yönelik ilgi taşır.” (Schmitt, 2002: s. 39).

Bir başka çalışması olan *Siyasal Kavramı*'nda Schmitt yetki sorununu yeniden ele alır. Siyasal yaşamı ayakta tutan temel ayırım olarak gördüğü dost-düşman ayrımı üzerinden Schmitt, karar yetkisinin en önemli siyasal ayağının dostu ve düşmanı belirleme, bir başka anlatımla dostun ve düşmanın kim olduğuna karar verme olduğunu ifade eder. Bu ayırım Schmitt'e göre salt kavramsal bir ölçüt sunar. Nihai bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylememektedir. Sözü edilen ölçüt, Schmitt'in ifadeleriyle, başka ölçütlere dayandırılmadıkça, siyasal kavramı açısından diğer karşıtlıklardaki görece bağımsız ölçütlere karşılık gelir: Ahlâkta iyi-kötü, estetikte güzel-çirkin gibi. Ancak Schmitt dost ve düşman ayrımının tüm diğer ayırimlardan farklı olarak, diğerlerinin kullanılmasına gerek olmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebileceğini söyler. Ona göre siyasal düşmanın ahlâki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükabilir. Schmitt siyasal düşmanın tanımı için tek bir ölçüt sunar. Bu da onun varoluşsal anlamda başka bir varlık, öteki yani yabancı olmasıdır. Koruyucu olanın karar yetkisi, “koruma ve itaat arasındaki ebedi ilişki”ye dayanarak düşmanın kim olduğuna karar vermekten ibarettir. Koruma ve itaat ilişkisi olmaksızın hâkimiyet ya da tabiyet, meşruiyet ya da yasallık durumu mümkün değildir. Schmitt “proto ergo obligo”nun (korkuyorum, o halde kendime bağlıyorum'un), devletin “cogito ergo sum” ilkesi olduğunu söyler. Bu cümlenin bilincine sistematik açıdan vakıf olamayan bir devlet teorisi yetersiz bir fragman olarak kalır. İşte Hobbes'un *Leviathan*'ının temel amacı böyle nitelendirilebilir: Koruma ve itaat arasındaki ilişkiyi tekrar gözler önüne sermek. Hobbes'un insana dair kötümser kavrayışını Schmitt şöyle izah eder:

“(Bu- y.n); gerçeğe, iyiye ve haklıya dair her iki taraftaki mevcut kanaatlerin en kötü düşmanlıklara neden olduğu yönündeki isabetli fikir ve son olarak herkesin herkese karşı ‘Bellum’u (savaşı): bu fikirler ne korkunç ve hasta bir fantezinin ürünü, ama ne de sadece kendini ‘serbest’ rekabet üzerine kuran bir burjuva toplumunun felsefesi (Tönnies) addedilmelidir. Çünkü Hobbes'un söyledikleri özgül bir siyasal düşünce

sisteminin asli önkoşullarıdır.(...) Hobbes'un sürekli vurguladığı şey, hukukun egemenliğinin, hukuk normlarını koyan ve uygulayan insanların egemenliği anlamına geldiğidir. Bu anlamda, eğer belli insanların daha üstün bir düzene dayanarak, daha alt bir düzenin insanları üzerinde egemenlik kurması gibi siyasal bir anlamda kullanılmıyorsa, 'daha üstün bir düzenin' egemenliği boş bir laf olmaktan öteye geçmez. Buradaki siyasal düşünce, özerkliği ve kendi içlerindeki bütünlüğü dikkate alındığında, çürütülemez. Çünkü "hukuk", "insanlık", "düzen" ya da "barış" adına diğer somut insanlara karşı savaşan, hep somut insan gruplarıdır. Siyasal düşüncesine sadık kalarak siyasal olguları gözlemleyen birisi, ahlâkdışılık ya da sinizm ithamı pahasına da olsa, sahici insanların mücadelelerinde somut birer siyasal amaç görür. O halde siyasal düşünce ile siyasal içgüdü, teoride ve pratikte, dost ve düşman ayrımı ayırt edebilme yeteneğinde kendisini gösterir. Büyük siyasetin doruk noktasını düşmanın en açık ve net bir biçimde düşman olarak müşaade edildiği anlar oluşturur." (Schmitt, 2006: s. 86–87).

Politik olanın temelini savaş olarak belirleyen bu görüşler, şüphesiz zeminini Hobbes'un görüşlerinde bulur. Schmitt'in görüşleri politik bir birlikteliğin koşulu olarak, karar yetkisinin esas temasını serimler. Politik bir örgütlenmenin nasıl olması gerektiği, yani politik bir birlikteliğin olması gereği bu anlamda ötekini tanımayı ve onu "düşman" addetmeyi içeren bir dizi uyarı ile tarif edilir. Hobbes'ta ve onun çağdaş anlatımlarında düşmanın ya da savaşın varlığı kurucu rol oynar. Çatışma bir başlangıç noktası gibi görünür. Olması gereken, bu savaş ve yıkıcı sürecin farkına varmayı içeren bir bilinç durumunun açığa çıkmasıyla kurallaşır. Bu yıkıcı süreç ister gerçekten tarihsel bir deneyim olarak düşünölsün, isterse de bir kurgu olarak tasarlanmış olsun egemenin varlık nedenidir. Agamben hukuk ile şiddetin belirsizlik alanını dayandırdığı bu önvarsayım ile ilişkilendirdiği bir "istisna hali" olan doğal durumu şöyle özetler:

"Hobbes'un anlayışında, insanlığın doğal durumu, egemenin kişiliğinde yaşıyor; egemenin yani bu durumun doğal jus contro omnes'ini (karşıt durumun hukukunu) koruyacak olan tek kişinin şahsiyetinde yaşıyor.

Dolayısıyla egemenlik, doğal durumun topluma sokulmasıdır. Ya da isterseniz şöyle diyebiliriz: Egemenlik, doğa ile kültür, şiddet ile hukuk arasındaki bir belirsizlik durumudur ve işte egemenliğe özel şiddeti oluşturan şey de zaten bu belirsizliktir. Nitekim, doğal durum gerçekten de nomos'un dışında bir şey değil, nomos'un potansiyelini içeren bir şeydir. İnsanlığın doğal durumu, hukukun potansiyel olarak varolduğu, hukukun kendi kendisini 'doğal hukuk' olarak koyutladığı bir durumdur. “ (Agamben, 2013: s. 48–49).

Agamben, Hobbes'un sonuç olarak, Strauss'un altını çizdiği gibi, doğal durumun ille de gerçek bir dönem gibi tasavvur edilmesi gereken bir şey olmadığını, bunun yerine devletin sanki “yıkılmış/çözülmüş olarak görüldüğü anda ortaya çıkan bir ilke” olduğunu bilincinde olduğunu söyler. Bu ilke devletin içinde bir ilkedir. Dışsallık –doğanın yasası ve kişinin kendi hayatını koruma ilkesi- Agamben'e göre siyasal sistemin en merkezindeki özdür ve tıpkı Schmitt'in kuralların istisnalara dayandığını söylemesi gibi, siyasal sistem de dışsallığa dayalıdır. Schmitt'e göre egemen kişi hukuk düzeninin hem içinde hem dışındadır. Bu bağlamda dışsallık bir kez daha gündeme gelebilir. Egemenin hukukun geçerliliğini askıya alma konusunda sahip olduğu doğal yetki, onu yasal olarak hukukun dışında tutar. Bu paradoksu Agamben şöyle dile getirir: “Hukuk kendisinin dışındadır ya da hukukun dışındaki egemen olarak ben, hiçbir şeyin hukukun dışında olmadığını ilan ediyorum.” (Agamben, 2013: s. 25). Ek olarak diyebiliriz ki egemen, düşmanın kim olduğunu ilân ederken ve bu konuda yasa koyarken de yasaya ihtiyaç duymaz. Yani kendisini yasanın dışında tutar. Bu, Schmitt'te de Hobbes'ta da aynıdır. Schmitt'in düşüncesinin bu anlamda Hobbes'un görüşlerinden farkı şudur: Ona göre kişilerin siyasal düşmanı olamaz. Başka bir anlatımla bir devletin yurttaşlarının kişisel düşmanları politik alanın sorunu değildir. Hobbes düşmanlık mefhumunu en küçük parçaya yayar. Hayatta kalmak adına kendine tehdit unsuru addettiği her bir kişinin tanımı Hobbes'ta düşmandır, başkadır, ötekidir. Bu tehditten kurtulmak adına egemene verilen karar yetkisi ise Schmitt'in görüşleri karşısında hâlâ şu ayrıcalığı taşır: Egemen yalnızca hukukun askıya alındığı bir istisna hali olan olağanüstü

durumda karar verme yetkisine sahip olan değildir.\* Egemen matematiksel kesinlik hariç her durumda karar verme yetkisi kendisine verilmiş olandır. En kesin anlamı ile ise Hobbes'ta egemen “değer” biçendir. Özetle politika, değerler alanının kurucusudur. Çıkar savaşlarının hüküm sürdüğü doğa hali Hobbes için her türlü normun ve değerın saf dışı bırakıldığı durumdur. Bu duruma dikkat çeken Louis Dumont doğal ve medeni durum ayrımını toplum öncesi ve toplum sonrası olarak değil siyaset öncesi ve siyaset sonrası olarak tanımlamanın daha uygun olacağını söyler. (Dumont, 2000: s. 159). Bu yerinde bir tanımlamadır. Toplumsal olan Hobbes'ta siyasi olanla sınırlıdır. Dolayısıyla toplumsal yani siyasal olan normların, olması gerekenlerin ve değerlerin alanıdır.

### 2.3. John Locke'un Siyaset Felsefesinde Olan-Olması Gereken Tartışması

John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı büyük eserinde kendi amacını, insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini araştırmak olarak belirler. Bunun yanı sıra Locke, inancın, sanının ve onaylamanın temellerini de inceler. Locke'un bilgiye adanmış bu temel eserini bir siyaset felsefesi incelemesine konu etmenin mümkün olması, onun anlığa yüklediği bir nitelikten başlanarak açıklanabilir. Locke'a göre insanı öteki duyarlı varlıklar üzerine çıkaran şey anlıktır. Ancak onun

---

\* Giorgio Agamben *Olağan Üstü Hal* adlı çalışmasında, Carl Schmitt'in olağanüstü hal ile egemenlik arasında dikkat çektiği temel yakınlığa değinir. Kamu hukuku ve siyasal olgu arasında ve hukuk düzeni ile yaşam arasındaki ara bir bölgeyi tanımlayan olağan üstü hal tanımlamasını Schmitt'in bakış açısından şöyle özetlemek mümkündür: Karar Schmitt için, egemenlik ile olağanüstü hali birleştiren bağdır. Agamben, Schmitt'in doktrinindeki olağan üstü hali şöyle açıklar: “.(onu-y.n) norm ile normun gerçekleştirilmesi arasındaki karşıtlığın azami yoğunluğa ulaştığı karşıtlığın yeri olarak tanımlayabiliriz. Olağanüstü hak, asgari bir biçimsel yürürlükteliğin (vizanga) azami bir geçek uygulamayla örtüştüğü –ve tersi- bir hukuki gerilimler alanıdır. Ama bu uç noktadaki bölgede de, hatta özellikle bu bölge sayesinde, hukukun iki ögesi arasındaki sıkı bağı sergilerler. Agamben burada dil ile hukuk arasındaki yapısal benzerliğe dikkat çeker. Ona göre nasıl dilsel öğeler dilde gerçek herhangi bir anlam olmaksızın varoluyorsa, bu anlamları yalnızca gerçek söylemde ediniyorlarsa, olağanüstü halde de norm gerçekliğe herhangi bir göndermede bulunmaksızın var olur. Ancak Agamben'e göre nasıl somut dilsel etkinlik, dil gibi bir şeyin önceden var olması aracılığıyla anlaşılır hale geliyorsa, norm da olağan üstü halde uygulamanın askıya alınması aracılığıyla normal duruma gönderme yapabilir. (Giorgio Agamben, *Olağan Üstü Hal*, çev. Kemal Atakay, Varlık Yayınları, İstanbul, 2008, s.52. İstisna halini bu şekilde açıklayan Agamben, *Kutsal İnsan* adlı yapıtında ise, Hobbes'taki doğal durumun, şehrin yasalarından bağımsız bir hukuk öncesi durum değil, tam da şehri kuran ve şehrin ortasında bulunan bir istisna bir eşik olduğunu ifade eder. (s.139) Schmitt'in amacının istisna halinin hukuki bir bağlama yerleştirilmesinden ibaret olduğunu ifade eden Feysel Taşçier, önemli bir noktaya dikkat çeker: Her ne kadar istisna hali hukuki düzeni askıya alıp onun yokluğunu imleyen bir anlama da gelse, o anarşi ve kaostan farklıdır. “Deyim yerindeyse istisna halinde hukuki anlamda bir düzen olmasa da, yine de bir düzen mevcuttur. Söz konusu düzen istisna haline geçiş karar veren egemenin varlığıyla açıklanabilir. Normun hükmü yürürlükte değilse de; normu askıya alabilme hakkını yasal olarak elinde tutan –siyasi- karar yürürlükteydi. Dolayısıyla burada kaotik ve anarşik bir durumdan tümüyle farklı bir durumun olduğu açıkça kendini gösterir.” (Feysel Taşçier, *Hukukun 'yok yeri': Giorgio Agamben ve İstisna Hali Üzerine*, Felsefelogos 32. sayı, Bulut Yayınları, 2007, s.21.)Bu bağlamda Hobbes'un doğa durumu tasvirinin bir olağanüstü hal durumu değil de bir ara, bir geçiş durumu yani Agamben'in ifadesiyle bir eşik olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Çünkü o durumda egemen henüz yoktur.

anlığa atfettiği özel önem bu kadarla sınırlı değildir. Anlık insanın diğer tüm duyarlı varlıklar üzerindeki üstünlüğünü ve egemenliğini sağlar. İnsanın diğer canlılar karşısında doğaca üstün ve değerli bir varlık oluşunun dayandığı temel anlıktır. Dolayısıyla henüz yapıtının girişinde siyaset felsefesini ilgilendiren bir önermeyle karşılaşırız: İnsan doğanın en değerli varlığı olarak diğer tüm varlıklar üzerinde egemendir. Bu başlangıçla, satır aralarında gizli pek çok görüşü ile Locke, yalnızca bilginin ne olduğu üzerine değil, insan eyleminin ahlâka ve politikaya konu olan kısmını da incelemeyi olanaklı kılar.

Locke'un bilgiye dair detaylı incelemeleri bir yana bırakılırsa, insana dair en kesin tanıtlamalarından biri, herkesin mutluluğu arzuladığıdır. Mutluluk ve mutsuzluğa duyarlı her düşünen varlığın kabul etmesi gereken ontolojik bir zemin vardır. Locke bu zemini şöyle açıklar:

"Kendim dediğim bir şey vardır, onunla ilgilidir ve onun mutluluğunu ister; bu kendilik bir andan daha uzun olan sürekli bir zaman içinde varolmuştur, bu yüzden de, eskiden olduğu gibi, sonraki aylar ve yıllar boyunca da, süresine bir sınır konmadan sürebilir ve gelecekte sürecek olan aynı bilinç aracılığıyla aynı kendilik olabilir. Böylece bu bilinçle kendini, yıllar önce şu ya da bu eylemleri yapmış ve şimdi de o yüzden mutlu ya da mutsuz olan aynı kendilik olarak bulur." (Locke, 2000: s. 241).

Locke'un bu görüşlerinden kendilik, tarih ve mutluluk bilincinin birbirini içerdiği sonucuna ulaşılabilir. Tarihsel seyir içinde "ben" mutluluk ya da mutsuzluğu tadan kendinin bilincini bulur. John Confield, William James'in Locke'un ben bilinci üzerine görüşlerini tartıştığı çalışmasında, ben bilincinin aynı zamanda bir vicdani bilinç olduğunu ifade eder: "Açık bir şekilde vicdani hafızanın bir bütünlük prensibi ya da özelliği olarak adlandırarak Locke, kimliği doğru terimler kullanarak açıklamayı başarmıştır. Yaşayan bir insan süregiden bir vicdan ve farkındalık dalgasıdır; kişisel deneyimleri bu devamlı dalgada birleştiren şey, bu deneyimler arasındaki belirli türdeki hafıza ilişkilerinin mümkün oluşu ile ilgili olan şeydir." (Confield, 1997: s. 96). Ben bilinci ile geçmişi sorgulama bir vicdan tanımı olarak

görülebilmektedir. Ancak Locke'tan yapılan yukarıdaki alıntıda bir detay esas olarak dikkat çekicidir. Mutluluğun ya da mutsuzluğun zeminini Locke eylemde bulur. Kendiliğin araştırılmasında Locke ona hukuksal bir terimle atıf yapar. "Kişi" bir hukuk terimidir ve kendiliğin adıdır. Kişi eylemlerle ve bunların değerleriyle ilgilidir. Bu nedenle *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* salt bir ide-bilgi araştırması değildir. Bir bilinç durumu olarak kendiliğin ötesine uzanan kişi, Locke için yasa yapabilen, mutlu ya da mutsuz olabilen insanları imler. Bu kişilik Locke'a göre şimdiki varoluştan geçmiştekine yalnızca bilinç yoluyla uzanır ve yine bilinç yoluyla şimdiki eylemlerini benimseyişiyle aynı nedenlerle geçmiş eylemlerine ilgi duyar, onlardan sorumlu olur, onları bilir ve benimser. Tüm bu olup bitende her şey mutlulukla, mutluluk ya da mutsuzluk ise hazlar ve acılarla ilgilidir. İnsanlarda haz üretme özelliği olan şeylere iyi, diğerlerine yani acı verenlere kötü der. Yani ahlâki terimler olan iyi ve kötü, eyleme yapılan atıf nedeniyle bir politik kavram olarak ele alınabilecek olan mutluluğun kendisine bağlı olduğu açıklayıcı ilkelere. Mutluluk ve mutsuzluk en son sınırlarında hiç deneyimlenmemiş şeyler olarak tanımlanır. Locke bunu "gözün hiç görmediği, kulağın hiç işitmediği, insan yüreğinin hiç anlamadığı şey" (Locke, 2000: s. 189).olarak betimler. Herkes mutluluğu arzular. Buna rağmen her iyi, her tikel kişinin arzusunu zorunlu olarak uyandırmaz. Herkes ondan kendi mutluluğuna dair gördüğü kısmı alır. Tıpkı cennetin zevklerinin olabirliğini kabul edenlerin hepsinin onların ardından gitmemesi gibi, Locke'un ifadesiyle insan "iyi olduğu kabul edilen öteki şeylere, onları arzulamadan bakar, yanlarından geçer ve onları gerekli bulmaz." (Locke, 2000: s. 190).

Hobbes gibi en yüksek iyinin varlığını reddetmiş olmasa da onu eylemin belirleyicisi olma rolünden çıkarır. Onun yerine Hobbes'un siyaset felsefesinin kurucu duygulanımı olan kaygıyı geçirir. Gerçekleştirdiğimiz tüm eylemlere bizi yönlendiren duygu kaygıdır. Yani istenci belirleyen kaygıdır. İyi ve hatta en yüksek iyi her ne ise onunla orantılı olarak ortaya çıkan arzu, onun eksikliği yüzünden kaygı vermedikçe Locke'a göre istenci belirleyemez. Eyleme karar verdiren temel böylece kaygıdır. Yoksul bir insan Locke'a göre zenginliğin yoksulluktan üstün ve iyi olduğuna ne kadar inandırılırsa ya da benimsetilirse de bu onu eyleme geçirmeye yetmez. Eğer yoksulluktan kaygı duymuyorsa bunu değiştirmek için hiçbir girişimde bulunmaz. Yani istencin kişiyi daha kötü bir durumdan kurtaracak bir eyleme karar

vermesi zorunludur. Bunu başaran tek duygu ise kaygıdır. Locke bu durumu şöyle ifade eder:

"Görülebilene daha iyinin insanların arzularını, görünen ve kabul edilen iyilik derecesiyle orantılı olarak davranışa geçirmedeğini, buna karşın her küçük kaygının bizi ondan kurtarma çabasına yönelttiğini, herkesin, hem kendinde hem de başkalarında gözlemleyebildiğini sanıyorum. Bunun nedeni mutluluk ve mutsuzluğumuzun doğasında açıkça görülür. Her edimsel acı, ne olursa olsun, o andaki mutsuzluğumuzun bir bölümünü oluşturur; oysa elde bulunmayan her iyi bizim o andaki mutluluğumuzun bir bölümünü oluşturmadığı gibi, bir iyinin bulunmayışı da mutsuzluğumuzun bir bölümünü oluşturmaz." (Locke, 2000: s. 190).

Locke'un burada kaygıyı öncelikli duygu haline getirmek adına, bir yanıltmaca yoluna gittiği fark edilmelidir. Mevcut bir acının mutsuzluk nedeni olarak ortaya konulmasına rağmen, mevcut olmayan bir iyiliğin mutluluğu sağlamadığını söyler. Oysa mevcut olmayan bir acı da mutsuzluk kaynağı olamaz. Öyleyse Locke'un kaygı konusundaki görüşlerini şöyle düzeltmek gerekir: Eyleme yönelik kaygı yaratan bir şeyin varsayılması, elde olmayan bir mutluluğun arzu edilmesinden daha güçlü bir itki yaratır. Daha sonraki politik yapıtlarına damgasını vuracak iyelik fikrinin ilk taslağı kaybetmeye dair duyulan kaygı üzerinden açıklanır. Bu konuya geçmeden önce, Locke'un insan için ortaya koyduğu bir güçten söz etmek yerinde olur: Bu güç arzuyu askıya alma gücüdür.

### **2.3.2. John Locke'ta Bir Değerlendirme Aşaması Olarak Arzuyu Askıya Alma Gücü**

Locke özgürlüğün olanağını arzuyu askıya alma gücü adını verdiği güçte görür. Zihin Locke'a göre birçok durumda arzularından herhangi birinin ya art arda hepsinin uygulanmasını ya da doyurulmasını askıya alma gücüne sahiptir. Tüm arzuları her yönüyle inceleyip ötekilerle tartabilir. Locke'a göre insan özgürlüğünün kaynağı burada yatar. Hatta bu noktada Locke kullanılmaktan hoşlanmadığı "özgür istenç" kavramını kullanır. Yaşamın yönetilmesi ve mutluluğa yönelik çabada, özgürlüğü

doğru yolda kullanmanın tek yolunu Locke bu güçte görür. Bu zihinsel durum, değerlendirme sürecinin bir aşaması olarak belirir. Locke'a göre bir arzunun askıya alındığı sırada, zihnin eyleme karar vermesinden ve eylemin gerçekleşmesinden önce, yapmak üzere olduğumuz şeyin iyi ya da kötü yanlarını inceleme, gözden geçirme ve değerlendirme olanağı ortaya çıkar. Söz konusu incelemenin ardından Locke mutluluk için yapılması gerekenin yapıldığını düşünür. Bu incelemenin sonucuna göre arzulamak, istemde ve eylemde bulunmak insan doğasının bir yetkinliğidir:

"Ussal varlıkların gerçek mutluluğa ulaşmak için gösterdikleri sürekli çabalar ve kesintisiz arayışları sırasındaki özgürlüklerinin üzerinde döndüğü eksen budur; yani onların tikel durumlarda, önlerine bakarak, ortaya çıkan ya da arzuladıkları şeyin, kendilerini ana amaca götürecektir ve kendi en büyük iyilerinin bir bölümünü oluşturacak şeylerden biri olmadığını görünceye dek bu çabalarını askıya alabilmeleridir. Çünkü doğalarının mutluluğa yönelik ve onları zorunlu olarak, amaçlarına ulaşmanın araçları olan tikel eylemler yönünde önlem almaya, düşünmeye ve uyanık olmaya götürür. Gerçek mutluluk arkasından gitmeyi sağlayan zorunluluk neyse aynı zorunluluk, aynı güçler, ertelemeyi, düşünmeyi ve ardışık arzulardan her birinin karşılanmasının gerçek mutluluğumuzla çatışması ya da bizi ondan saptırması olasılıkları üzerinde irdeleme yapmayı da sağlar. Bu bana ölümlü insan varlıklarının en büyük ayrıcalıkları olarak görünüyor." (Locke, 2000: s. 192).

Locke'un insana özgü bir ayrıcalık olarak belirlediği arzuyu askıya alma süreci, iyi ile kötünün değerlendirilmesi için içsel bir konuşmayı içerir. *İnsan Anlığı Üzerine Deneme*'nin bir başka yerinde ise Locke, ahlâksal bağlantılar konusunda yazar. Burada insanların istençli eylemlerinin bağlı oldukları dışsal bir değerlendirme sürecinden daha söz eder. Bu da istençli eylemlerin, ona göre değerlendirildikleri bir kurala uyma ya da uymama durumudur. Yani eylemlerimizde arzuyu askıya alma süreci içsel değerlendirme için gereklidir ama bu Locke için yeterli değildir. Dışsal bir zorunluluk değerlendirme için şarttır. Bu ise yasadan türer. Bu bağlamda iyi ile kötünün, hazzın ve acının yasalı durumdaki tanımları gündeme gelir: "Ahlâksal iyi



ve kötü de, istençli eylemlerimizin, yasa yapıcısının istenç ve gücüne bağlı olarak bize iyilik ya da kötülük getiren yasalarla uyuşması ya da uyuşmamasıdır; yasaya uyup uymadığımıza göre yargıç kararıyla gelen bu iyi ya da kötüye, haz ya da acıya ödül ve ceza denir." (Locke, 2000: s. 245). Görüldüğü üzere kendiliğin politik anlamının kişi olarak belirlenmesi gibi, haz ve acının politik alandaki karşılığı ödül ve ceza olarak adlandırılır. İnsan eyleminin doğruluk ya da yanlışlığını saptamak üzere, başvuru dışsal bağlantıya "yasa" der ve onları üç başlık altında toplar. Birincisi tanrısal yasa, ikincisi yurttaşlık yasasıdır. Üçüncüsünü ise Locke, kanı ya da saygınlık yasası olarak belirler. Locke'a göre insanlar bunlardan birincisine bağlı olarak eylemlerin günah mı yoksa sevap mı olduğuna karar verirler. Yurttaşlık yasasına göre suçluluk veya masumluk, saygınlık yasasına göre ise erdem veya kötülük olduğuna karar verilir. Tanrısal yasa Locke'ta günahın ve sevabın ölçüsü olmakla kalmaz, daha ötede bir bildirim taşır. Birincisi Locke, insanların kendilerini yönetmeleri için Tanrı'nın bir yasa koyduğunu yadsıyacak kadar "insanlıktan uzak" olacaklarını kabul etmez. Yani günah ve sevap herkes için ölçüdür. İkincisi tanrısal yasa ahlâksal doğruluğun tek gerçek mihenk taşıdır. Ahlâki bakımdan iyilik ya da kötülük sevabın ve günahın bir izdüşümüdür. Özetle Tanrı ahlâkın güvencesidir. İkinci yasa olan yurttaşlık yasasını toplum koyar ve suç ile ilişkilendirir. Üçüncü yasayı (erdem ve kötülüğün yasasını) ise Locke bir başka yerde "felsefi yasa" olarak tanımlar. Erdem ve kötülük adlarının, doğru ve yanlış olan eylemlerin yerini tuttukları herkesçe öne sürülen ya da öyle kabul edilen adlar olmalarından, zaman zaman Tanrısal yasa ile çakıştığını söyler. Fakat ne söylenirse söylensin erdem ve kötülük adlarının her zaman dünyadaki birçok ulusta ve insan topluluklarında uygulandıkları tikel örneklerde, her ülke ya da toplumda beğenilen ya da beğenilmeyen eylemlere verildiğini ifade eder. Övme veya yerme felsefi yasanın yaptırım gücüdür. Locke her yerde erdem ya da kötülük olduğu söylenen ya da öyle kabul edilen şeyin ölçüsünü övme ve yerme olarak belirler. Övme ve yerme ona göre dünyadaki birçok insan topluluğunda "örtük ve sözsüz bir anlaşmayla" yerleşmiş olan onaylama ya da beğenmemedir. Özetle eylemler, insanlar arasında o yerdeki yargılara ya da alışkanlıklara göre değer kazanır ya da değerden düşer. Erdem dışında mülkiyet de Locke için yine sözü edildiği şekilde bir örtük anlaşmayla güvence altına alınır. Mülkiyete konu olan şey anlaşmadan önce de vardır ama sahipliğin garantisi örtük bir uzlaşma ile sağlanır.

Gabriella Slomp, Locke'un sözünü ettiği mülkiyet tanımının, bu örtük uzlaşma zeminine dayanan objektif, tam ve değiştirilemez bir gerçeklik olduğunu ifade eder. Locke'un mülkiyete ölçü veren görüşleri bağlamında Slomp, rızayı sağlayan şeyi şöyle açıklar: "Hiç kimse zarar görmediği sürece istediğim kadar araziye çevreleyebilir ve verimli hale getirebilirim. Bu durumda örtük rıza ortaya çıkar. Bir şey olduğunda ve herkese yarar sağladığında genel bir onaylamanın ve örtük rızanın varlığından söz edebiliriz." (Slomp. 2000: s. 236). Benzer olarak Locke'un erdem tanımı da aynı yararlılığı ve rızanın teminini de içerir. Bu bağlamda Locke'un kati bir dizi erdem tanımı vardır: Erdem her yerde övülmeye değer görülen şeydir. Yalnızca kamunun saygısını kazandıran şeye erdem denir. Burada genel kabule göre değerlendirilen eylem konusundaki görüşleri ile ilgili olarak Locke, böyle yapmakla yasa kavramını unutmadığını belirtmek ihtiyacı hisseder:

"İnsanların erdem ve kötülüklerini ona bakarak yargıladıkları bir yasanın, yasa yapacak yetkisi olmayan, özellikle de yasa için öylesine gerekli olan yaptırım gücünden yoksun olan özel kişilerin onayından başka bir şeye dayanmadığını söylemekle yasa kavramını unutmuş olduğumu öne süren birine karşı, öyle sanıyorum ki, yerilmenin ve gözden düşmenin, insanları, ilişkide buldukları kimselerin düşünce kurallarına uymaya zorlayacak kadar yönlendirici gücü bulunmadığını söyleyen bir kimsenin, insanlığın doğası ve tarihi üzerinde yeterli deneyiminin bulunmadığını söyleyebilirim; insanların büyük bölümü, davranışlarını, yalnızca değilse bile genellikle bu yaygın bu yaygın uygulama yasasına uydurur ve bunlar Tanrı'nın ya da yargıcın yasalarını bir yana bırakarak çevrelerinde kendilerine iyi ün sağlayacak şeyler yaparlar. İnsanlardan bir bölümü, giderek çoğu, Tanrı yasalarına uymamaktan gelecek cezalar üzerinde pek seyrek düşünür ve düşünenlerden çoğu da, bir yandan yasalara uymaz bir yandan da barış ya da bağışlanma umarlar. Bunlar toplum yasalarından gelecek cezalardan da kaçabilecekleri umuduyla avunurlar. Oysa kendini beğendirmek istediği çevrenin görüşlerine ve düşüncelerine karşı gelen hiç kimse onların kınanmasından ya da horlanmasından kaçamaz." (Locke, 2000: s. 248).

Dolayısıyla Locke'un eylemin ölçüsü olarak yasayı yadsıdığı söylenemez. O yalnızca toplum baskısının devindirici gücüne atıf yapar. Yaptırım yasa olmanın gereğidir. Leo Strauss da yasa olabilmesi için doğa yasasının yaptırımlarının olması gerektiğini söyler. Geleneksel görüşler ona göre bu yaptırımların Tanrı'nın hükmü olan vicdan ile saplandığını ifade eder. Onun bu görüşlerinin Locke ile bağlantısı ise Locke'un bu görüşü reddetmiş olmasıdır. Ona göre vicdan tanımı eylemlerimizin ahlâki değerine dair kendi hüküm ve görüşlerimizden başka bir şey değildir. Strauss, Locke'un Hobbes'un bir takipçisi olduğu yönündeki görüşüne burada yer verir.<sup>4</sup> Ona göre Locke Hobbes'u "zımnen" izlemiş, kişisel vicdanların kişisel görüşlerden ibaret olduğunu ifade etmiştir. Vicdan bu nedenle bir yaptırım aracı olamaz ve doğa yasasının bir yaptırımı olamazsa Strauss'a göre şöyle olabilir:

"Vicdanın yargısı eylemlerimizin ahlâki değerine ilişkin görüşle bir tutulursa kendi başına tamamen güçsüzdür: 'Sadece bir kenti yağmalayan bir orduya bakın ve yaptıkları bütün zulüm için ahlâki ilkelere dair nasıl bir bilince ve saygıya sahip olduğunu ya da nasıl bir vicdani tedirginlik duyduğunu düşünün.' Eğer bu dünyada doğa yasasının bir yaptırımı olamazsa, o yaptırımlar insanlar tarafından sağlanmalıdır. Ama doğa yasasının sivil toplum içinde ve vasıtasıyla her 'uygulaması', insan uzlaşımının bir sonucu olarak görünür. Bundan dolayı, eğer doğa yasası sivil toplumdan veya yönetimden önce gelen durumda –doğa

---

<sup>4</sup> Ayrıca Locke'un bir Hobbes destekçisi ya da takipçisi olup olmadığı da bir inceleme konusu olmuştur. Özellikle özsakınım konusunda Locke'un bir Hobbes takipçisi olduğu düşünülmüştür. Bu düşüncenin en tanınmış sahibi Leo Strauss olmuştur. *The Tolerant- Hobbes and he Paradox of Liberalism* adlı çalışmada Zuckert ise Strauss'un Locke'un Hobbes'tan ayrıldığı en önemli noktayı yani, doğal hak öğretisinin değişimini ortaya çıkaramadığını düşünür. Zuckert, Strauss'un liberalizmin kurucusu olarak Hobbes'u tanımlamasını reddetmektedir. J.Judd Owen, (s.556) Zuckert Hobbes ve Locke arasındaki farklılıkların bir kısmını özetlemektedir. Bunlardan bir tanesi doğal hakların Locke için bir zorunluluk taşırken, Hobbes için her insanın hakkı olan doğal hakkın bir özgürlük olduğunu ifade etmesidir. Zuckert bunu Locke'un siyasi felsefesindeki en anlaşılmasız ve en ilginç nokta olarak adlandırmaktadır. Sözü edilen yapıtta Zuckert'in iki filozof arasındaki öz sahiplik ve doğal hakları içeren temel ayrıma yer verdiği görüşler şöyle özetlenebilir: "Locke ilkini otoritenin temel yargısının gerekliliği olarak ve ikincisinin kişinin faaliyeti üzerinde hak olmaksızın bir güç olarak tanımlarken, Hobbes kavramsal olarak doğa düzeni ve savaş düzeni arasında ayrım yapmamaktadır. Locke'a göre çıkarım doğal haklardan yapılırken Hobbes tutkularından hareketle çıkarım yapmaktadır. Locke batı düşüncesinde devrimin en belirgin filozofu haline gelirken Hobbes inkâr etmiştir.(...)Hobbes devletinde dini inancın alanını egemenin yetkisine verirken, Locke dini hoşgörüyü tercih etmiştir. Hobbes toplumsal bütünlüğü egemen olana dair korku aracılığıyla ifade ederken, Locke mülkiyet hakkını ve insan iş gücünü temel kabul etmiştir. (...) Hobbes tüm bunları reddederken Locke, özgür, sorumlu ve mantıklı insan analizini gerçekleştirmiştir."(s.557) Ortaya koyduğu bu farklılıklar ekseninde Zuckert, Locke'u Hobbes'a benzetirken Strauss'un bu farklılıkları gözden kaçırdığını ifade etmiştir. (*The Tolerant- Hobbes and he Paradox of Liberalism*, J.Judd Owen, Polity, Vol. 37, No.1, Fashion for Democracy, 2005)

durumunda- etkili değilse, bu dünyada etkili olmayacaktır ve dolayısıyla gerçek bir yasa olamaz; doğa durumunda bile herkes diğer insanlara karşı fiilen sorumlu olmalıdır. Ne var ki bu, doğa durumunda herkesin doğa yasasının uygulayıcısı olma hakkına sahip olmasını gerektirir: ‘doğa yasası, bu dünyada insanlarla ilgili diğer bütün yasalar gibi doğa durumunda onu uygulayacak gücü olan kimse yoksa beyhudedir.’ Doğa yasası gerçekten Tanrı tarafından verilmiştir, ama yasa olması için Tanrı tarafından verildiğinin bilinmesi gerekmez, çünkü o doğrudan doğruya Tanrı tarafından veya vicdan tarafından değil insanlar tarafından uygulanır.” (Strauss, 2011: s. 257).

Strauss, Hobbes’un “zimni bir takipçisi” olarak gördüğü Locke’un doğa yasası öğretisinin, insanın diğer insanlara karşı korunma ve savunmasına neyin yardım ettiğiyle ilgili sonuçlar olduğu varsayılırsa mükemmel bir şekilde anlaşılacağını söyler. Doğa yasasının bu dünyadaki yaptırımının ise gözardı edilmekle halkın sefilliğine ve yoksulluğuna yol açmak olduğunu ifade eder. Strauss doğa yasasını şöyle özetler: “Kısacası, doğa yasası ‘doğanın bir işi olmaktan ziyade aklın bir yaratımıdır’; o bir mefhumdur ve ‘şeylerin kendisinde’ değil ‘yalnızca zihinde’ vardır. Bu etiğin neden bir kanıtları bilim seviyesine yükseltilebileceğinin esas nedenidir.” (Strauss, 2011: s. 265). Özet olarak eylemin başlıca yargılayıcısı Locke’a göre zihindir. Zihin her eylemin ahlâk kuralına bağıntısını kolayca gözlemleyebilip, onun ne’liğine dair karar verebilir. Eylemleri bağıntılar aracılığıyla incelemeyi, ona göre değerlendirmeyi ve bu işlemlerin sonunda onlara sanki değerlerinin imleri olarak adlar vermeyi zihin sağlar. Onun bunu sağlayan kuralı, ister toplumun görüşlerinden, ister yasa yapıcının istencinden almış olması önemli değildir. Bu yolla zihin Locke’a göre bir eylemin bir kurala uyup uymaması demek olan ve bu yüzden de ahlâksal doğruluk adını alan ahlâksal iyilik ya da kötülük kavramını kazanır. Bu kural birçok basit idenin bir topluluğu olarak tanıtılır. Bu kurala uymak böylece, eylemlerini onun basit idelerinin yasaların gerektirdiği basit ideleri karşılayacağı biçimde düzenlemektir. Doğruluk nasıl yargının idelere uygunluğuyorsa, Locke’a göre eylemlerin ahlâksal iyilik ve kötülük bağlamında değerlendirilmesi, yine idelere uygunlukları ile ölçülür. Başka bir anlatımla ahlâksal eylemler, her biri belli basit idelerden oluşmuş olarak kavranır. Onları ele almanın bir diğer yolunu Locke şöyle

ortaya koyar:

"İkincisi, eylemlerimiz iyi, kötü ya da ne öyle ne böyle olarak ele alınır; bu yönden bunlar görelidir, çünkü bunları iyi ya da kötü yapan şey bir kuralla uyuşma ya da uyuşmamazlık durumunda bulunmalarındır; böylece bunlar bir kuralla karşılaştırılarak buna göre belirlendikleri ölçüde bu bağıntı kapsamına girerler." (Locke, 2000: s. 249).

Belki de Locke'un ahlâkın tanıtlamaya elverişli olduğunu göstermeye çalıştığı yer burasıdır. Tüm bağıntılar gibi, ahlâka dair olanlar da Locke'a göre basit idelere indirgenebilir. Ancak ahlâk idelerini tanıtlamaya elverişsiz gösteren iki şey vardır. Bunlardan birincisi karmaşıklık, ikincisi duyulur temsilden yoksunluktur. Yapıtının bir başka yerinde Locke, nicelik idelerine üstünlük sağlayan ve onları kesinlik ve tanıtlamaya elverişli gösteren şeylerden birincisini şöyle açıklar:

"Kâğıt üzerine çizilen şekiller zihinlerdeki idelerin kopyalarıdır ve sözcüklerin imlerinde bulunan belirsizlik bunlarda bulunmaz. Çizgilerle çizilen bir açı, daire ya da kare göz önündedir, bunlar üzerinde yanılma olmaz; değişmez olarak kalırlar ve istenildiği kadar bakılıp incelenebilirler ve tanıtlama yeniden gözden geçirilebildiği gibi bütün bölümleri de idelerde bir değişme tehlikesi olmadan yeniden elden geçirilerek denetlenebilir. Ahlâksal idelerde bu yapılamaz; bunları ötekilerde olduğu gibi ortaya koyabileceğimiz duyulur imler yoktur; bunları yalnızca sözcüklerle anlatabiliriz; sözcüklerse yazıldıkları zaman aynı kalmakla birlikte yerini tuttıkları ideler aynı kimsede değişebilir ve bunların değişik kimselerde değişik olmadıkları durumlar çok seyrek." (Locke, 2000: s. 378).

Bu güçlüğün yanı sıra Locke, ahlâkta daha büyük güçlüğe neden olan bir başka soruna daha işaret eder. Bu da ahlâksal idelerin, matematiksel idelerden daha karmaşık oluşudur. Böylece yargıya daha uzun çıkarımlarla ulaşılabildiği ve zihnin birbirinden uzak ideler arasındaki uyuşma ve uyuşmamayı eksiksiz ve kesin olarak saklama konusunda zorlandığı için güçlükler ortaya çıkar. Ancak bu güçlükler

Locke'a göre çözümsüz değildir. O tüm bunlara rağmen, ahlâksallığın tanıtılmaya elverişli olduğunu düşünür. Her şeyden önce o Tanrı'nın idesinin, "kendilik" idesi ile bir kez açıkça oluştuktan sonra, bunların iyi incelenmesiyle elde edilecek sonuçların, ödevlerimizin ve eylem kurallarımızın temellerini, ahlâksallığı elverişli bilimler arasına sokacak biçimde vereceğini düşünür. Yani olması gerekenin olabirliğinin garantisini Locke her şeyden önce Tanrı'da görür. *Politik Kuramcı Locke'u Anlama Kılavuzu*'nda Virginia McDonald, Locke'un tüm ahlâki, politik ve epistemolojik teorisinin normatif olduğunu ifade eder. Bunun tüm zemininin de "yüce kural koyucu ve varlığın ve mutluluğun sebebi olan Tanrı'nın buyruğu" olduğunu söyler. Sözü edilen bu teolojik zemini McDonald şöyle açıklar:

“Doğa açısından insan ile ilgili ilk önermelerinde, herhangi bir kişinin müdahalesi olmadan Locke aynı becerilere sahip, hayatlarını istedikleri gibi yaşayabilecek olan ve özgürlükleri ile mallarını koruma yetkisine sahip eşit ve akıl sahibi bireylerin resmini sunmaktadır. Teolojik zemin insan eşitliğinin ve ahlâkının önemini... belirtmektedir. İnsan becerilerinin doğal açıklaması olması gereken ile yapılabilecek olan arasındaki önemli bağlantıyı ileri sürmektedir. Bu beceriler Tanrı tarafından insana kendi ahlâki değerlerini onunla ilişkide kullanması, Tanrının iradesini ve doğa yasasını anlamak için tedarik edilmiştir.” (McDonald, 1983: s. 610).

McDonald Locke felsefesine dayanarak, insanların nasıl davrandıklarının nasıl davranmaları gerektiğinin ölçütü olmadığını fakat doğal beceri ve yetenekleri göz önünde bulundurulduğunda onların olması gerekene ne denli yeterli olduklarının görüleceğini ifade eder. Zorunlu olarak öyle davranmalar bile, olması gerektiği gibi davranmaya yeteneklidirler. Kant'ın ahlâk felsefesi hatırlanacak olursa, bu doğal beceri ve olması gerekene bu nedenle yönelme yükümlülüğünün, sözü edilen noktaya benzer bir açıklama ile sunulduğu da anımsanacaktır. Kant'ın ünlü “yapmalısın çünkü yapabilirsin” deyişi bu görüşleri özetlemeye elverişlidir. Locke için de ahlâksal yükümlülükler, onun biraz daha fazla Tanrı'nın yaratımına atfettiği beceri ile donatılmış da olsa, kesin olarak aynı argümanla desteklenebilir. Öyle olması gereklidir, çünkü öyle olmaya elverişlidir. Kesinliğin olanaktan türetilmesidir bu ve

ahlâkın tanıtlanabilir oluşunun da en basit kanıtı olarak görülebilir. Tam da matematikteki gibi bir kesinliğe, olanaklı olma niteliğinden hareket ederek ulaşmaya çalışır. Ona göre, matematikte gösterdiği yansızlık ve dikkati ahlâkta gösteren bir kimsenin, matematikçiler kadar karşı çıkılmaz sonuçlarıyla birlikte apaçık önermelerden doğru ve yanlışın gerçek ölçülerini çıkarabileceği kuşkusuzdur. Burada sözü edilen tarafsızlık şartı, doğru ve yanlışın belirlenmesi konusunda, aklın en büyük yöntemi olan arzunun askıya alınması süreci ile benzerdir. Sayı ve uzam bağıntıları kadar öteki kiplerin bağıntıları da Locke'a göre kesin olarak algılanabilir. Locke uyuşma ve uyuşmamaları üzerine uygun yöntemler düşünüldüğünde bunların da tanıtlamaya elverişli olmamaları için bir neden göremediğini ifade eder. Dolayısıyla Locke, sözünü ettiği güçlükleri, ahlâkın tanıtlanabilir oluşunun önünde engel olarak görmez. Bu sakıncalardan bir bölümünün, her terimin yerini tutacağı yalın ide topluluğunu kuran tanımların yapılıp, bu terimleri bu kesinlik kazanmış topluluk için sürekli ve değişmez biçimde kullanmakla giderilebileceğini düşünür. Matematikteki yansızlık, ahlâkta da gösterilirse, buradaki doğruların birbirleriyle daha sıkı bağlantılı olduklarının, bunların insanların açık ve seçik idelerinden daha büyük bir zorunlulukla çıktıklarının ve yetkin tanıtlamaya sanıldığından çok daha yatkın olduklarının görüleceğini savunur. Locke bu zihinsel durumun politik karşılığını, dönemin ruhuna uygun olarak matematiksel bilginin kesinliğine atıf yaparak şöyle örneklendirir:

“‘İyeliğin bulunmadığı yerde adalesizlik de olamaz’, Euclides’in herhangi bir tanıtlaması kadar kesin bir önermedir., çünkü iyelik idesi bir şey üzerindeki haktır ve kendisine ‘adaletsizlik’ adı verilen ide de bu hakka saldırılması ya da onun gaspı olduğuna göre, böyle saptanmış olan ve kendilerine bu adlar verilmiş olan idelerle, bu önermenin de, bir üçgenin iki dik açıya eşit üç açısı olduğu önermesi kadar doğru olduğunu kesinlikle bilebilirim. Yine: ‘Hiçbir hükümet saltık özgürlük vermez’. Hükümet idesi, kendilerine uyulması gereken belli kurallara ya da yasalara dayanan bir toplum kurumu olduğuna, saltık özgürlük idesi de herkesin istediğini yapması olduğuna göre, bu önermenin doğruluğuna da bir matematik önermesininkine olduğu kadar güvenebilirim.” (Locke, 2000: s. 377–378).

Özetle ahlâksal bilgi, kesinliğine özenilen matematiksel bilgi gibi olmasa da tanıtlanabilirliği kesindir ve güvenilirdir. Çünkü Locke’a göre ahlâksal sözcüklerin yerini tuttıkları şeylerin kesin gerçek özleri tam olarak bilinebilir. Bu şekilde Locke’a göre kesin bilgi yani şeylerin kendilerindeki uyuşma ve uyuşmama elde edilir. Daha sonra belirtileceği gibi ahlâki tanıtlanabilirliği idelere uygunlukla ölçen Locke, erdemlerden ve değerlerden aynı kesinlikte söz ederken, sorun yaratan şeyin yorum farklılıkları olduğunu belirtir. Erdemler ve değerler sosyal ilişkileri düzenler ve bireysel ve toplumsal huzuru korurlar ve bu nedenle övülürler. Kamunun saygısını kazanan bir erdemın ölçüleceği araç sözü edildiği üzere övgüdür. Yukarıdaki matematiksel kesinlikle boy ölçüşen önermeyi, *Absolute Democracy or Indefeasible Rights: Hobbes versus Locke* (*Mutlak Demokrasi veya Vazgeçilmez Haklar: Hobbes Locke'a Karşı*) adlı çalışmada Francis Edward Dewe, erdemın kamu rızasını alma niteliği üzerinden şöyle yorumlar:

“Yasanın bir standardı olmaktan ziyade erdem, yasa yapma yetkisine sahip olanların düşüncelerinin uzlaşmasıdır. Uygulanması yasal araçları içermemektedir. Adalet de mülkiyet ile ilgilenmenin bir değeridir. Mülkiyetin olmadığı yerde adalet yoktur. Daha fazlası adalet, mülkiyetin doğasını anlamaya dayanmaktadır. Bu sebeple Hobbes’tan farklı olarak mülkiyet doğada yer alabileceğinden adaletin de var olabilmesi mümkündür. Problem herkesin adaletin ne olduğunu kendisinin yargılamasından kaynaklanmaktadır.” (Devine, 1975: s. 756).

Matematikteki kesinliğe ulaşmanın önündeki engel dolayısıyla Locke’a göre, yasanın ne olduğunu bilmeye dair yetersizlik değildir. Onu yorumlamadaki yanlılık ve tarafgirliktir. Arzuyu askıya alma denilen süreç ise bu sorunun önüne geçmenin başlıca uğrağıdır.

Burada ahlâkın yöntemi matematikten başka da olsa, onun tanıtlanabilir bir bilim olarak kurulmasının ne önemi olduğu sorulmalıdır. Bir önceki kısımda Hobbes’un egemenin gücünü aşan tek bilgi alanı olarak özel bir önem atfettiği matematiksel kesinlik üzerine görüşleri hatırlanırsa bu soru anlamlı bir hale gelir. Hobbes



matematik alanındaki gibi kesinliğe, ahlâk alanında erişilebilmesinin söz konusu olması halinde, insan mutluluğuna bundan daha büyük bir katkı sunulamayacağını söylemiştir. Hobbes'ta hatırlanacağı gibi, ahlâkın alanını egemenin yetki alanına sokan şey, söz konusu kesinlikten yoksun oluşturdur. Bu yoksunluk, Locke'un görüşlerinde dağılıp gitmiş gibi görünür. Hobbes'un kanun yapıcı egemeni, Locke'ta bir uygulayıcı olarak betimlenir. Yasa egemenden önce vardır, dolayısıyla ahlâkın alanında egemen Locke'ta sadece bir yaptırım uygulayıcı olarak tanımlanır. Yasayı yapan olarak değil. Ebestein iki filozofun egemen kavrayışlarını şöyle karşılaştırır:

“Locke'un bakış açısıyla egemen halka rağmen herhangi bir hak ileri süremez. Locke'un devleti, asla Hobbesyen anlayışta olduğu gibi mutlak egemenliğe sahip değildir. Aksine devlet, onu kuran toplumun amaçlarının gerçekleşmesinde sadece bir araç olarak kalır. Doğa kanununun güçlü bir savunucusu olan Locke, egemeni Hobbesyen bir tarzda kanun yapmaktan ziyade doğa kanunlarını uygulamakla görevlendirir. Nitekim Locke doğa durumunu tasvir ederken, kanunların zaten doğal olarak var olduğunu ve egemenin, bu kanunları sadece keşfederek uygulamakla görevli olduğunu belirtir. Dolayısıyla Locke'un anlayışında yasa, devletten önce zaten vardı ve dolayısıyla egemenlik bu yasalarla sınırlandırılmıştır.” (Ebestein, 1996: s. 183).

Locke'un yasaya ve egemenin yetkisine dair bu görüşleri Hobbes ile karşılaştırıldığında, egemenin yetkisinin mutlak gücünden arındırıldığı görülür. Egemen yasayı uygulayandır, keşfeden değil. Yalnızca egemen değil, yasaya tabi olanlar da yasanın ne söylediğini kavrayabilir. İşte egemenin yetkisiyle ilişkilendirilmese de ahlâk Locke için, en azından artık insanların da yargıda bulunabilecekleri bir alanı imler. *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* adlı eserinde ahlâki eylemler konusundaki yetki paylaşımını şöyle yapar: “Ahlâki eylemler, bu sebeple, hem dıştaki hem de içteki yargının yetkisi içindedir; yani hem toplumsal hem de içsel yöneticinin, demek istiyorum ki, hem siyasi yönetimin hem de vicdanın.” (Locke, 2004(a): s. 65). Locke bu iki yetkili arasında büyük bir tehlikenin mevcut olduğunu düşünür. Ona göre bu yetkililerden biri diğerinin alanına tecavüz edebilir ve kamu barışının koruyucularıyla “ruhların gözetici” arasında ihtilaf baş gösterebilir.

Ancak Locke her iki kurumun sınırlarını kati bir biçimde birbirinden ayırır. Yapıtının henüz başında siyasi yönetimin işlerini, din işlerinden kesinlikle ayırt etmeyi ve ikisi arasında adil sınırlar koymayı bütün her şeyin üzerinde zorunlu bulduğunu ifade eder. Eğer bu yapılmazsa, bir tarafta insan ruhunun çıkarlarıyla ilgilenenler ile devleti koruyan veya Locke'un ifadeleriyle "en azından koruduklarını ileri sürenler arasında sürekli çıkacak ihtilaflara son verilemeyeceğini" düşünür. Locke'un devlet tanımı bu bağlamda son derece dünyevidir. Devlet ona göre, sadece kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumdur. Locke'un sözünü ettiği sivil çıkarlar, "hayat, özgürlük, sağlık ve beden dinlenmesi ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri gibi maddi şeylerin mülkiyetidir." (Locke, 2004(a): s. 32). Sivil-siyasi yönetimin bütün yetkisi böylece sadece sözü edilen bu sivil çıkarlarla ilgilidir. Dolayısıyla sivil-siyasi yönetim sadece bu dünyanın işleriyle ilgilenmekle sınırlandırılmıştır. Aynı şekilde dini konularda yetkili kilisenin de dünyevi konuları yargılama yetkisi yoktur. Locke'un ifadeleriyle "ateş ve kılıç, insan aklını 'yanlış' konusunda ikna etmek ve hakikatin bilgisini vermek için uygun araçlar değildir." (Locke, 2004(a): s. 42). Locke'un bu sözleri Hobbes'un "kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir" sözüne bir nazire gibidir. Sözleşmeye uyma yükümlülüğü Locke'ta her şeyden önce vicdani bir zorlamaya dayanır. Ruhların iyiliği –ki bu değerler alanı olarak dinin ve ahlâkın başlıca ereğidir- yetkisi sadece dış kuvvete bağlı olduğu için siyasi yönetime ait olamaz. Özetle Locke değerlerin alanını, egemenin zorlayıcı gücünden muaf kılar. Din ve ahlâk Locke'ta aklın içsel olarak ikna edilmesine bağlıdır ve Locke'a göre "idrakin doğası öyledir ki, dış baskıyla hiçbir inanişe mecbur edilemez". Dolayısıyla Locke, ikna etmek ve emretmek arasına sert bir ayırım koyar. Sivil yönetimin yetkisi bunlardan yalnızca biriyle sınırlıdır. Locke şöyle der: "Diğerlerini hataları konusunda uyarmak, yanlışlıktan uzaklaşması için ikna ve teşvik etmek ve sonuçta doğruya yöneltmek her insanın görevidir; fakat kanunları icra etmek, itaat beklemek ve kılıçla zor kullanmak siyasi yönetimden başka kimseye ait değildir." (Locke, 2004(a): s. 31). Locke bu zemin üzerinde, yönetimin yetkisinin, kanunların zoruyla dine ve imana ait meselelerde herhangi bir kabule zorlamayı içermemelidir diye düşünmektedir. Çünkü ona göre kanunların cezalar olmaksızın hiçbir gücü yoktur ve ruhun kurtuluşunu ilgilendiren meselelerde, kanunların sertliği ve cezaların şiddeti kurtuluş için kesinlikle araç olamazlar. Locke'ta Machiavelli'de gördüğümüz toplumsal kurtuluş

teorisinin seküler anlamından uzaklaştığını ve tanrısal bir tını ile yeniden ruhların kurtuluşu olarak tanımlanmaya başladığını görürüz. Ancak Tanrı'nın kayrası yine de dünyevi bir tonda şöyle açıklanır: “Hatta bizzat Tanrı bile, insanları kendi iradelerine karşı koruyamaz.” (Locke, 2004(a): s. 64). Machiavelli'nin kurtuluş teorisi, Locke'ta ruhların kurtuluşuna dönüşmüş de olsa, Locke'ta da kanunlar bu dünyanın araçlarıdır ve tıpkı Machiavelli'deki gibi “olan”la ilgilidir. Bu dünyanın araçları olarak bile onlar, Locke'ta belli bir sınıra dayanan ve ötesine geçme hakkı taşımayan bir kurallar bütünüdür. *Locke on Political Obligation (Politik Zorunluluk Üzerine Locke)* adlı çalışmada John Kilcullen, hükümetin baskı uygulama yetkisinin sınırlarına dair bir tartışma yürütür. Burada din ve devlet işlerine dair söz konusu yetki sınırlaması dışında siyasi yaptırımın hükümetin kurallarına ya da kanunlarına uymak için varolan herhangi bir ahlâki yaptırım anlamına da gelmediğini ifade eder. Ona göre Locke kanunun, siyasi yaptırımın yer almadığı doğa yasasının bir uygulaması ve çözümlenmesi olduğunu düşünmektedir. Kilcullen, mantıklı ve iyi niyetli bir insanın bile diğer bir kişinin yargısına boyun eğmekte bir başka insandan farklılık gösterebileceğini söyler. Locke'ta dünyevi ve dini kurtuluş konusundaki yetke ayırımına ek olarak Kilcullen, yaptırım ve güç kavramsallaştırmalarının da eş anlamlı olarak ele alınmasının sakıncalı olduğunu ifade eder. Buna göre;

“Siyasi yaptırım siyasi gücün gerekçesi değildir fakat o gönüllü bir şekilde kabul edilen bir yaptırımdır. Toplumun temsilcisinin yargılamalarına boyun eğmeden bir kişinin kendi yargılaması üzerinde uygulaması gereken üç hak bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla, doğa yasasına aykırı bir şey yapmamak, ciddi bir zarara karşı kendini ve diğerlerini korumak ve yozlaşmış bir hükümete karşı ayaklanmak. Bu tamamen Locke'un ileri sürmek istediği şeydir ve ne irade ne de başka bir şey politik yaptırımın ortaya çıkmasına neden olabilir. Kendini bir yaptırımın altına sokmanın en etkili yolu söz vermektir ve söz verme bile bu hakların iptalini gerçekleştirmez: hiç kimse kendini açık bir rıza ile bir diğerinin limitsiz gücünün altına altına koyamaz.” (Kilcullen, 1983: s. 324).

Burada Kilcullen, Locke'un insana dair görüşlerinin ve ona atfettiği gücün, sınırsız

bir otorite altına kendi isteği ile gireceği görüşüyle çelişmekte olduğunu ifade eder. Yasalar doğaya aykırı olamayacağı gibi, doğanın insana verdiği gücün büsbütün karşısı da olamaz. Kilcullen'in sözünü ettiği Locke'un bireyciliği bu bağlamda anlaşılmalıdır.\* Doğa verdiği bir başka güçle, insan doğasının olumsuz yanını giderme yoluna gider. Yasalar bu bağlamda “olan”ı dengeleyip, sınırlandırma ya da uzlaştırma aracı olarak kullanılır. Olması gerekenin ne olduğuna dair ise suskun görünürler. Çünkü olması gerekene dair görüşler Locke'ta kanaatlerden ibaret olan spekülâtif fikirler sınıfına girerler. Hakikate dair görüşlerine geri dönecek olursa, tıpkı bu fikirler gibi, Locke ruhun kurtuluşuna yarayacağını varsaydığı “hakikatler”in de yasalardan muaf olduğunu düşünür ve şöyle der:

“Kanunların işi, kanaatlerin doğruluğunu temin etmek değil; toplumun ve her bireyin can ve mal güvenliğini sağlamaktır. Bunun da böyle olması icap eder. Çünkü hakikatin kendi kendisini nakletmesine bir kere izin verilirse, sonuç yeterince iyi olacaktır. Hakikat kendisinin çok az bilincinde olan ve daha da seyrek olarak kendisini kabullenen büyük adamların gücünden nadiren destek almıştır ve korkarım ki bundan sonra almayacaktır. Hakikat yasalarla öğretilemez, ve onun insanların zihinlerine girmeyi sağlamak için herhangi bir güce ihtiyacı yoktur.” (Locke, 2004(a): s. 64).

Burada görüldüğü gibi Machiavelli ve Hobbes'tan farklı olarak Locke'ta “hakikat” denilen, kendi başına ayakta duran bir şeyden söz edilmektedir. Onu ayakta tutan bir ideolojik destek yoktur. “Hakikat kendi ışığıyla kendi idrakinin yolunu çizer.” Aksi halde Locke, hakikatin “ödünç alınan vahşi gücün ona ilave edecekleriyle” kuvvetini yitireceğini düşünür. Burada Locke, Hobbes'un aksine siyasal gücün hakikati belirlemeye muktedir olmadığını ifade etmek ister gibidir. Bilindik bir ifadeyle

---

\**Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism*, (Locke'un Siyasi Antropolojisi ve Locke'un Bireyciliği) adlı yapıtında Ruth W. Grant, Locke'un insan hayatının sosyal karakterini tanıdığını, insanların inançlarını, düşüncelerini ve ilgilerini sosyal içerikte geliştirdikleri ölçüyü kavradığını ifade eder. Locke'un bireyciliğinin siyaset için anlamını ise şöyle özetlemektedir: “Soru siyaset için bu tanımın ne anlama geldiğidir. İnsanların özgür olarak doğduğu fikri Locke'un siyasi tartışmasının ana ilkesidir. Bu sosyolojik bir iddia değil, ahlâki bir iddiadır. Locke'un bu düşüncesi ile ileri sürmek istediği şey bireyciliktir. Bu araştırma iki önemli soruya ortaya çıkarmalıdır: Locke'un insan toplumsallığına dair görüşü nedir? Ve daha zor bir soruyla, normatif teorik tartışma üzerindeki görüşü nedir? *Hükümet Üzerine İkinci Tez*'de Locke'un antropolojik tanımlamasına göz gezdirmek antropolojide olan ve olmuş olan arasındaki ve siyasette olması gerekenlere ilişkin soruyu ortaya çıkarmaktadır.”(s.43) Ruth W. Grant, *Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism*, The Journal of Politics, Vol. 50, No.1, 1988.

hakikat, siyasal zorlama ile belirlenemez. Dolayısıyla Locke'ta hakikat denilen şey ne ise onun belirlenmesi, siyasal bir amacın parçası değildir. O olsa olsa, inanmayı ve bilmeyi ilgilendiren bir araştırmanın konusu olabilir. Locke'un inanç dediği ya da din dediği şey ise iktidara hizmet eden bir araç olarak tanımlanmaz. Amaçları ve etki alanları birbirinden tümüyle farklı olan bambaşka bir araştırma alanıdır din. İnanç konusunda Locke'un bilginin sınırıyla ilgili bir şey söylediği açıktır:

“Bizim bilgi açısından eksik oluşumuzu gidermek amacıyla Tanrı bize inanç ve kabul oluşturma yetisi vermiştir. Bu yetilerimiz iyi yönetilmelidir. Herhangi bir yönlendirme olmadan onları kendi başına çalışmaya terk etmemeliyiz. İnanç ve kabullerimizi kontrol etmeli ve onların derecesini iyi ayarlamalıyız.” (Aktaran: Ölmez, 2013: s. 182).

Locke görüldüğü gibi zihnin rasyonel işleyişi inanç konusunda da bir “askıya alma” sürecini devreye sokar. Zihin herhangi bir şeyi kabul etmeden önce, herhangi bir önermenin negatif ve pozitif yönlerine dair tüm ihtimalleri bir değerlendirme içine girmelidir. Değerlendirme bu bağlamda bütünsel bir açıdan bakıp kabul ya da reddetmeye dair karar vermektir. İşte inanç da Locke'a göre, hakkında herhangi bir kesin bilgi olmadan, bizi doğruluğuna ikna edecek delil ve kanıtlar elde ettiğimiz herhangi bir önermenin doğru olduğunu kabul etmektir. Dolayısıyla inanç, bilme sürecinin sekteye uğradığı yerde, doğruyu arayan kişinin tesellisidir denilebilir. Tahsin Ölmez böyle bir inanç tanımından hareketle, onun bilme karşısındaki konumunu Passmore'a atıfla şöyle belirler:

“Bu görüşten anlaşılacağı üzere inanç bilginin yerini tam olarak tutmaktan uzaktır. Gerçek bilginin çok sınırlı olduğunu her seferinde vurgulayan Locke, sezgisel bilginin yetersiz kaldığı yerlerde ispatın (demonstration) devreye girerek bizi doğru bilgiye götürdüğünü öne sürer. İspatın da yetersiz kaldığı yerlerde ihtimalli bilgi devreye girer. Locke'un anlayışına bakıldığında tamamen temelsiz bir inanç görmek neredeyse imkânsızdır. Bizler delil ve ispatlarla önermelerin doğru olduğuna ikna edilirik. Bu nedenle Locke inancı bilgiye benzeyen, bilgiden daha aşağı olan ve zihnin salt bir aktivitesi olarak tanımlar.”

(Aktaran: Ölmez, 2013: s. 183).

Hakikatin Locke felsefesindeki yerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra Ölmez, delile dayanmayan bir şeyin inanç konusu olamayacağını açıklar:

“Locke hakikatten önermeye ait bir niteliği anlamaktadır, çünkü Locke hakikati, eşyanın simgesi olan işaretlerin birbirinden benzerlik ve ayrılığının doğru bir şekilde ortaya konulması olarak tanımlar.\* Dolayısıyla bir kimse herhangi bir inanç önermesinin hakikatinden bahsediyorsa, burada o önermeye ait delilin uygunluğundan bahsetmektedir. Kısaca Locke, bilgi iddiaları ve inanç ifadelerinin mutlaka bir kanıt veya delile dayandırılması gerektiğini, aksi halde bir ‘hakikat arayıcılığından’ söz edilemeyeceğini belirtir.” (Aktaran: Ölmez, 2013: s. 194).

Özetle hakikatin peşine düşmek, daha önce belirtildiği gibi bir siyasal araştırmannın ereği olamaz. Ancak herkesin üzerinde uzlaştığı hakikatlerin ne ölçüde politik bir araştırmaya konu olabileceği ise sorgulamaya açıktır. Locke’un “doğuştan” ya da “bilinmeyen” vb. sözcükleri kullanmadan, hem de herhangi bir ideolojik açıklama sunmadan kendi ışığı olan bir hakikatten söz ediyor olması, belki de hiçbir aracı olmaksızın, her anlığın ona ulaşmaya yetenekli olduğunu ifade etmek içindir. Çünkü üzerinde uzlaşılan hakikatler doğuştan olmadığı gibi, kanıtlanma zorunluluğundan da muaf değildir. Ülker Öktem’in ifadeleriyle “bazı hakikatlerin üzerinde bütün insanların uyumuş olmaları, bunların bizde doğuştan olduğunu göstermez, ispat da etmez. Çünkü hiç kimse onlardan bahsedildiğini duymadan önce bu hakikatleri bilemez. O halde ‘doğuştan’ ve ‘bilinmeyen’ sözcükleri bir çelişkiyi ifade eder.” (Öktem, 2003: s. 136). Bilindiği üzere *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde Locke, doğuştan pratik ilkeler olmadığı üzerine görüşler ortaya koyar. Burada apaçık ve genel olarak onaylanmış ahlâksal ilkelerin olmadığını söyler. Locke “bir şey ne ise odur” kadar genel ve hazır onaylanmaya ulaşmış ve “bir şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır” kadar açık bir doğru olduğu söylenebilecek bir ahlâk kuralı örneği bulmanın kolay olmadığını ifade eder. Bu görüşleriyle Locke ahlâk

---

\* Locke’un bu görüşleri, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtının IV, V, 2. kısmındadır.

kurallarının doğuştanlık niteliğinden daha da uzaklaştıklarını söyler. Bu kuralların doğuştan izlenimler olma durumu tüm ötekilere göre daha kuşkuludur. Ancak burası önemlidir ki, burada kuşku bu önermelerin doğruluğuna dair değildir: “Bunların hepsi de aynı ölçüde apaçık olmamalarına karşın aynı ölçüde doğrudur.” (Locke, 2004(a): s. 85). Ahlâk kuralları üzerine bu inceleme doğruluk, hakikat, doğuştan olmayan, apaçık olmayan ama yine de doğru olan ve yararlı olan üzerine bir şeyler söylemekle kalmaz. Aynı zamanda bütün insanları bağlayan ilkelerin olup olamayacağına dair bir politik sorguya da kapı açar. Yasaların doğanın doğuştan verili öğeleri olmadığını kabulü ile inşa edilen ancak bir doğuştan doğrunun olması gerektiği gibi, şüphesiz ve sorgusuz kabul edilen pratik bir doğru hangisidir sorusu politik bir sorgulamayı başlatabilecek bir boyuta sahiptir. Başka bir ifade ile insanların ortak ilkelere nasıl vardıkları sorusu, kesinlikle politik bir inceleme konusudur. Locke’a göre nasıl tüm insanların üzerinde anlaşılıyor olması bu pratik ilkelerin doğuştan olduğu anlamına gelmiyorsa, “evrensel onay kanıtı” da ona göre doğru bir akıl yürütme biçimi değildir. Herkes tarafından onaylansa bile, her ilke herkes için aynı anlama gelmemektedir. Locke bu durumu şöyle örneklendirir:

“Adalet ve anlaşmalara uyma, insanların çoğunun üzerinde anlaşılır göründükleri şeylerdir. Bu, hırsız yuvalarına ve en büyük canilerin topluluklarına dek yayıldığı sanılan bir ilkedir ve insanlığı yıkmakta en çok ileri gidenler, kendi aralarında adalet inancını ve kurallarını korurlar. Yasa dışı kimselerin kendi aralarında böyle yaptıklarını kabul ediyorum; fakat onlar bu ilkeleri doğanın doğuştan yasaları olarak görmezler. Oysa bunları, kendi aralarında kolaylık sağlamak üzere uygularlar; yoksa karşılaştığı ilk dürüst insanı soyan ya da öldüren bir kimsenin, kendi haydut arkadaşlarına dürüst davranması adalete bir kılısal ilke olarak sarıldığını göstermez. Adalet ve doğruluk toplumun ortak bağlarıdır; bu yüzden de kendi dışlarındaki dünyayla bütün ilişkilerini kesen haydut ve hırsızların bile kendi aralarında güveni ve denklik kurallarını koruması gerekir; yoksa birlikte yaşayamazlar. Fakat hile ve çapulculukla yaşayanların kabul ettikleri ve onayladıkları, doğuştan doğruluk ve adalet ilkelerinin bulunduğunu kim söyleyebilir?” (Locke, 2004(a): s. 85).

Yani normatif olanın varlık nedeni yalnızca ve yalnızca toplumsal düzendir ve daha da özel olarak korunmadır denilebilir. Locke erdemin genellikle onaylanışının doğuştanlığından değil, yararlılığından ileri geldiğini düşünür. *Locke'un Ahlâk Bilimi* adlı çalışmasında Jerome B. Schneewind, erdemin takdire şayan olduğunu belirten genel anlaşmanın, erdemin topluma yararlı olduğunun genel bir sonucu olduğunu söyler. Ahlâk kurallarının doğuştan olmadığına ilişkin vicdan tanımını şöyle yapar:

“‘Kalplerde yazılı olanı’ okumaktan başka, insanların ahlâk kurallarını öğrenebildikleri pek çok yol bulunduğu, vicdanen kuralların doğuştan geldiğini iddia etmeye hiç gerek yoktur. Vicdan basitçe birinin kendi eyleminin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkındaki düşüncesidir ve bir kişinin düşünceleri eğitimden, gelenekten ya da sürdürdüğü arkadaşlıklardan gelebilir. İnsanlar manevi utanma ya da suçluluk duygusu olmadan temel kuralları sık sık çiğneyebilirler dolayısıyla kuralların doğuştan gelmediğini gösterirler.” (Schneewind, 1994: s. 200).

Özetle Locke’a göre hiç kimse sözde doğuştan gelen kuralları açıklayamamıştır. Ek olarak ahlâk kurallarıyla ilgili görüşlerin Locke’a göre, herkesin umduğu ya da erişmek istediği değişik mutluluk türlerine bağlı olarak değişik oluşu bunun doğal sonucudur. Ona göre eğer pratik ilkeler doğuştan olsaydı ve Tanrı onları doğrudan zihinlere kazıysaydı böyle olamazdı. Locke Tanrı’nın varoluşunun “birçok yoldan apaçık olduğunu ve insanların büyük çoğunluğunun doğa yasasına tanıklığının Tanrı’ya borçlu olunan us ışığıyla gerçekleştiğini” kabul eder. Locke’un uyarısı şudur: “Yine de insanların birçok ahlâk kuralını, ahlâkın gerçek temeli olan, karanlıkta insanları gören, ödül ve cezaları elinde bulunduran ve en gururlu suçluları sorguya çekmeye gücü yeten Tanrı’nın istenç ve yasasını bilmeden ve inanmadan da benimsediklerinin kabul edilmesi gerektiğini sanıyorum.” (Locke, 2004(a): s. 87). Bu bağlamda her şeye rağmen Locke için Tanrı’nın bilgisiyle güvence altına alınsa da, yasa insan topluluğunun içindeki her bir bireyin onayını alan şeydir denebilir. Böylece "evrensel onay kanıtı" yasa bağlamında anlamlı bir tanıtılma haline gelir.\*

---

\* Atakan Altınörs “İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz” adlı çalışmasında Locke’un evrensel onay kavrayışına dair görüşlerini inceler. Bilindiği gibi bu kavrayış, üzerinde evrensel olarak anlaşılacak doğuştan spekülasyon ilkelerin var olduğunu imler. Locke bütün insanların birtakım ilkeler üzerinde anlaşsalar da buradan bu ilkelerin doğuştan olduğu sonucunun çıkmayacağını daha önce gösterildiği gibi ifade etmiştir. Locke’un



Locke'un evrensel onay kanıtının ne bağlamda kabul edilebileceğine dair görüşlerine bakıldığında, sıradan insanın da yargıda bulunma gücünde olduğunu düşündüğü görülür. Locke'a göre doğru ile yanlış ayırt edebilecek, değişken ve yüzeysel anlayışlı çok az kişi vardır. Bunlardan bazılarının ona göre yeteneği ve vakti yoktur. Kimileri tembeldir, kimilerine incelemeden inanmaları gerektiği öğretilmiştir. İnsanları ilkelerin doğuştan ve kutsal vb. olduğuna inandıranın bilgisizlik ve eğitim eksikliği olduğunu söylemek Locke'a göre mümkündür. İnsanların ortak ilkelere nasıl vardıklarına dair soruya ilişkin Locke, bilgi edinimi konusundaki söz konusu zaafi şöyle açıklar:

“Ne denli tuhaf görünürse görünsün günlük deneyimin gösterdiği budur; bunun ortaya çıkma yollarını ve aşamalarını incelersek, bir dadının boş inançlarından ya da yaşlı bir kadının yetkisinden daha iyi bir kaynaktan türemeyen bu öğretilerin, zamanla ve çevredekilerin de katılmasıyla, din ya da ahlâk ilkeleri saygınlığına ulaşması belki de öylesine şaşırtıcı görünmeyecektir.” (Locke, 2004(a): s. 90).

Locke değişik ülkelerden, değişik eğitimler ve yaratılışlardaki insanların ilk ve sorgulanamaz ilkeler diye benimsedikleri çok sayıda kanının bulunduğunu kabul eder. Ancak bu ilkelerin doğruluğu tartışmalı bile olsa, doğuştan oldukları kati anlamda yanlıştır. Evrensel onay herhangi bir şeye doğruluk garantisi vermediği gibi, bu kanıt herhangi bir biçimde doğuştan bir şeylerin kabulü için de yeterli bir zemin olarak görülemez. Birçok “evrensel hakikat”, insanların zihinlerinde biçimlenen şeylerdir. Kaynağın zihin olması, Locke felsefesinin deneyci yanıyla uyumsuz değildir.\* Çünkü deney, dışarıdaki şeyleri algılamayı içerdiği gibi, zihindeki

---

dogmatizme yol açacağı savıyla reddettiği bu teze dair görüşlerini Altınörs şöyle özetler: “Zira, Locke'a göre evrensel ittifak tezinin tasdik edilmesi, 'ittifaka konu olmuş ilkeler artık sorgulanmamalıdır' hükmünün meşru kılınmasına zemin hazırlar. Locke söz konusu tezin, bir takım öğretilere adeta sorgulanamazlık zırhı giydiren bir dogmatizmi meşrulaştırma rizikosuna dikkat çekmek istiyor gibi görünür. Locke evrensel ittifak tezinin, insanlara bilgi edinmek ve kendi serbest kanaatlerini oluşturmak üzere bahşedilmiş melekeleri kullanmak yerine, körü körüne inanmayı telkin ettiği düşünür. Locke bu tezin sosyal hiyerarşide, bazı fertlerin bilgiyi tekeline almak suretiyle geniş halk kesimleri üzerinde her türlü eleştiriden muaf bir güce sahip olmalarını meşrulaştırmaya hizmet edeceğini savunur.(I, III, 24)” Atakan Altınörs, İdealar ve Dil Bağlamında Locke ve Leibniz, Eflatun Yayınevi, Ankara, 2009.

\* Hans Aarsleff *Locke'un Etkisi* adlı çalışmasında Locke'u modern zamanların en etkili filozofu olarak tanımlar. Onun Deneme'sinin İngiliz Deneyciliği olarak bilinen, kalıcı bir geleneği başlattığını ifade eder. Ancak ona göre Locke'un önemi, kendi zamanından bu yana felsefenin profesyonel disiplini olarak tanımlananların sınırlarının ötesine ulaşmaktadır: “Onun, düşüncenin tarihinde, bizim kendimizi ya da yaşadığımız dünya, Tanrı, doğa ve toplum ile ilgili ilişkileri düşünme şeklimiz üzerindeki etkisi büyüktür. Onun en büyük mesajı, bizim dünyada

edimlerin de üzerine düşünmeyi içeren bir tanımlamaya sahiptir. Özetle Locke, birtakım ilkelere dair ortak bir onay anlamına gelen evrensel onay kanıtına değil, ilkelerin zihne a priori olarak verili oluşuna itiraz etmektedir. Bu açıdan hakikat denilen şeyin kendisinin, zihinsel bir sorgulama sonucunda elde edilen deneyimden türediği düşünülebilir. Doğuştan bilgileri usun keşfettiğine dair önermeye Locke'un itirazı, bu hakikat tanımına destek sunabilir: "Fakat us (onlara inanmak gerekirse) daha önce bilinen ilkelerden ya da önermelerden bilinmeyen doğruları çıkarsama yetisinden başka bir şey değilse, bu kişiler nasıl oluyor da doğuştan olduğu varsayılan ilkeleri keşfetmek için de usun kullanılmasının gerekli olduğunu söylüyorlar?" (Locke, 2004(a): s. 75). Yani Locke'a göre usun kullanılmasından önce, zihne kazanmış herhangi bir şey yoktur. Hakikate dair olan da dâhil olmak üzere sahip olunan bir bilgi, ister dış ister iç olsun deneyimden gelir. Hakikat denilen şeyin varlık sebebi ile Locke ilgilenmiyor görünür. O yalnızca onun bilgisinin edinilme yolu ile ilgilenir. Olgusal olanın da normatif olanın da bilgisinin aynı şekilde edinildiği kabul edilecek olursa, bunlar arasında kesinliğe dair bir hiyerarşi aramak boşunadır. Normatif olan, değerle ilgili olan bilgi de olgusal olan gibi, farklı türden de olsa deneyimden gelir ve doğruluğu şüphesizdir. Dolayısıyla Locke için hakikat ne Tanrı'ya ait bir şeydir, ne de iktidara. Hakikat bilmeye muktedir öznenin erişebileceği bir bilme konusudur. Yani hakikat bilinebilir olan ve yeni bir tanımlamayla dile gelebilen şeydir. Locke'ta ne kimileri hakikatin bilgisine ulaşmaya daha elverişlidir, ne de hakikatle akıl arasına girebilecek bir kimse vardır.

### 2.3.3. Olan-Olması Gereken Ayrımında Locke'un Doğa Durumu Tasviri

Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Tez*'de; *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde ortaya koyduğu, olağan bir akla sahip insanın bilgi edinme konusundaki eşitliğine benzer olarak, insanlar arasında ilksel bir eşitlik durumu tasvir eder. Siyasal iktidarı doğru bir biçimde anlamak için Locke, bütün insanların doğal olarak ne

---

yönetilen hakkımızın bütün dayanaklarının bizimle beraber doğan manevi yetilerimiz ve kuvvetlerimiz sayesinde kazanabileceğimiz deneyim yoluyla güvence altına alınabileceğini göstererek bizi hem bilgi hem de Tanrıbilimde otoritenin ve geleneğin yükünden özgür kılmaktı. Tanrı 'usun yaptığını emreder' sözleri, Locke'un düşüncesinin mahiyetini ve birliğini ortaya çıkaran en önemli sözlerdir." s, s.252. Ayrıca Aarsleff Max Weber'in, bizi kendimizden emin hissettiren felsefi dünyanın artan hâkimiyetinin etkisini kastettiği "dünyanın büyüsunü bozma" hakkındaki sözlerine atıfta bulunmuş ve Locke ile bu sözleri yeniden anmıştır. Ona göre Deneme'deki görüşleriyle "Locke, insan dünyasının yerini tutan bir büyü bozma gerçekleştirdi ve Locke'un etkisi için diğer herhangi bir faktörden fazlasının sağladığı büyüü bozma buydu".(s.255) *Locke* içinde Vere Chappell, Cambridge University Press, 1994.

durumda olduklarını düşünme gerekliliğine vurgu yapar. O sözleşme geleneği içerisinde, insan doğasının kötülüğü fikrinden hareket etmeden bir doğal durum kavrayışı ortaya koymakla Hobbes'tan ayrı bir yerde durur. Hobbes'un öldürme güçleri bağlamında ortaya koyduğu negatif bir eşitlik anlayışı karşısında daha iyimser ve daha az tartışmaya açık bir eşitlik tanımlaması yapar. Bu eşitlik aynı zamanda, bir önceki bölümde eleştirildiği üzere, “insanın değeri” kavrayışını içine alacak şekilde geniş bir biçimde tanımlanmıştır. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Tez*'in İkinci Bölümünde doğa durumu üzerine şunları yazar:

“Bu durum ayrıca hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olmadığı, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur: Çünkü tümünün Lordu ve Efendisinin açık irade bildirisi, birini diğerinin üzerine koymayı gerektirmediği ve açık ve seçik bir yetkilendirmeye kuşku götürmez bir Hükümdarlık ve Egemenlik hakkı tanımadığı sürece, Doğanın aynı nitelikteki bütün nimetleri ve aynı yeteneklerin kullanımı bakımından ayrımsız doğan aynı tür ve yaratıklardan her birinin, tabi kılma ve tabi olma ilişkisi olmaksızın, diğerine eşit olması gerektiğinden daha açık bir şey olamaz.” (Locke, 2004(b): s. 9-10).

Bu alıntıda bir küçük detay dikkat çekicidir. Burada Locke Tanrı'nın iradesinin açık bir bildiriminin insanlar arasındaki hiyerarşiye yol açabileceğini söylemektedir. Doğa durumunda Tanrı bunu yapmamıştır. Ancak Locke Tanrısal gücün bunu yapmaya yeteceğini hatırd tutmak ister gibidir. Bu detay Locke'un, babadan oğula, Adem'den oğullarına geçen iktidar fikrini eleştirdiği görüşler bağlamında düşünüldüğünde yanıltıcı olabilir. Çünkü burada Locke, yeryüzündeki yöneticilerin tüm iktidarlarının kökeni üzerine güçlü bir siyasi vurgu yapar. Bu köken Tanrısal bir kayradan ileri geliyor olsaydı, Locke için bir yöntem araştırması yapmak zorunlu olmazdı.\* Siyasal iktidarı Locke, babanın çocukları, efendinin hizmetlisi, kocanın

---

\* Richard Ashcraft, Locke'un Siyasal Felsefesi adlı çalışmasında, Robert Filmer'a yönelik itirazında Locke'un “siyasal toplumların tamamının gönüllü bir birliktelikten ve insanların karşılıklı anlaşmalarından başladığını” bir aksiyom olarak ortaya koyduğunu söyler. Filmer'ın kutsal hak teorisine karşı, Locke'un siyasal bir otorite kaynağı olarak insanların rızasını talep ettiğini ifade eder. Locke'un bu önerisinin yorumu Ashcraft'a göre ortaçağ siyasal düşüncesinden de pek çok açıdan ayrıştı temsil eder: “Siyasal otoritenin, müşterek olarak oluşturulan insanların rızasından meydana geldiği gerçeği, yöneticinin/hükümdarın ‘milletler topluluğunun bir temsili’ olarak

karısı üzerindeki iktidarından ayırt etmekle de Aristoteles'in birkaç yüzyıl önce bunları aynı gücün gösterimi olarak tanımlayan görüşlerinden ayrılır. Robert Filmer'a yönelik itirazından, siyasal iktidarı diğerlerinden ayıracak sorgulamaya varacak yöntem arayışını şu şekilde ortaya koyar:

“(…) dünyadaki bütün Yönetimlerin sadece Güç ve Şiddet ürünü olduğunu ve İnsanların hayvanlar arasında en güçlü tarafından yürütülen kurallardan farklı olmayan Kurullarla bir arada yaşadıklarını ve bu nedenle sürekli Düzensizlik, İhanet, Karmaşa, İsyan ve Ayaklanmaya (bu hipotezin savunucularının aslında oldukça yüksek sesle karşı çıktığı şeyler) temel hazırladıklarını düşünmeye fırsat vermeyi istemeyecek kişinin, zorunlu olarak, bay Robert Filmer'in bize öğretmiş olduğundan farklı bir Yönetimin doğuşu yöntemi; farklı bir siyasal iktidar kökeni; siyasal iktidara sahip kişileri belirlemeye ve tanımaya ilişkin farklı bir yöntem bulması gerekir.” (Locke, 2004(b): s. 8).

Burada Locke'un açık bir şekilde Machiavelli ve Hobbes'tan farkını ortaya koyduğu görülür. Demek ki Locke'a göre siyasi iktidar ne Tanrı'nın kimilerini onurlandırmasından kaynaklanır, ne de gücün ve şiddetin ürünüdür. Locke en güçlü olanın başta olduğu dünyanın ve bunu imleyen kuralın “hayvanlar aleminin” belirleyici unsuru olduğunu düşünür. Locke'un siyasal kavrayışı açısından Hobbes'un betimlediği doğa durumu tasviri, “hayvanca bir yaşama biçimi”ni andırır. Locke'a kadar içeriği olumsuz olan doğa durumu kavrayışı Locke'ta, kişinin “yasal bir krallığa katılmaya razı olmadığı zaman kişinin diğer bir krallığa tabi olduğu egemenliktir”. *Locke'un Doğa Durumu* adlı çalışmada A. John Simmons, Hobbes ve Locke'un doğa durumu tasvirlerini sosyal ve ahlâki değerler bağlamında şöyle karşılaştırır:

“Locke'un tanımı açık bir şekilde meşruluk ve gönüllü uzlaşma gibi ahlâki kavramları kullanarak daha çok ahlâki değerlere dayanmaktadır. Hiçbir açık toplumsal değer bu tanımdan ortaya çıkmamaktadır ve doğa düzeni Locke için çoğu farklı sosyal düzenle birlikte tutarlı olmaya

---

düşünülmesi gerektiği anlamına gelmektedir.”(Locke içinde Chappel, s.228–229)

devam etmektedir. Hobbes'un doğa durumu tanımı aksine toplumsal değerlere dayanmaktadır ve Hobbes için doğa düzenini tanımlayan fiziksel yokluğun acı gerçeğiydi. Sosyal değerler (güvenliği olmayan hayat) kendi tanımını izlemeye devam etmektedir. Hobbes için kişisel hayatın boyutu sosyal olanı izlemeye devam eder ve ona dayanır. Hobbes'un doğa düzeninin sosyal değeri ve Locke'un ahlâki değerleri arasındaki keskin fark Locke'un doğa durumundaki bazı temel karmaşalara dayanmaktadır. Locke'un doğa durumu hakkında tam ve pozitif ahlâki bir tanımlama veremez miyiz? Doğa durumu içinde bir kişinin ahlâki durumu nedir ve görev ile sorumlulukları nelerdir? Locke doğa durumunda yer alan kişilerin ahlâki durumlarının özetlenmesinin kolay olduğunu ileri sürer: Kişiler doğa yasası tarafından belirlenen görev ve sorumluluklara sahiptir ve doğa düzeninde kişilere diğer sorumlulukları yükleyebilen başka bir yasal krallık bulunmamaktadır. Doğa yasasının değerleri Locke tarafından tartışılmasa da, onun tanımladığı sorumlulukların geneli, diğerlerinin yaşamına, özgürlüğüne, sağlığına ve mallarına zarar vermemek gibi kendisini ve diğerlerini korumaktır.” (Simmons, 1989: s. 455–456).

Özet olarak insanı doğanın biricik ve en değerli varlığı olarak tanımlayışıyla eleştirilmesi mümkün olan Locke, bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi siyasal kavrayışa, daha önceki öğretilerde küçük bir detay olarak katılan “mülkiyet”i esaslı bir şekilde yerleştirmekle, kendinden önceki tüm düşünürlerle kökten farkını ortaya koyar. Onun politik önemine dair bu ayırıcı özellik, siyasal iktidar tanımında hemen başlangıçta karşılaşılan bir açıklamayla ortaya çıkar:

“Bu durumda siyasal iktidarı, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezasını ve dolayısıyla diğer bütün daha hafif cezaları da içeren Yasalar yapma; topluluğun gücünü bu yasaların uygulanmasında ve Devletin dış zararlara karşı savunulmasında kullanma ve bütün bunları Kamu Yararı için yapma hakkı olarak alıyorum.” (Locke, 2004(b): s. 8).

Siyasal iktidarın bu tanımı oldukça dünyevi bir içerik taşır. Yetki mülkiyetin

korunmasına dairdir ve insanın bedenini de içine alacak genişlikte olan mülkiyet tümüyle maddi olanla ilişkilidir. Bu durum, yani siyasal iktidarın maddi dünya ile tanımlanıyor oluşu, Locke'un siyaset ve Tanrı'ya ilişkin olan ve "ruhların kurtuluşunu" hedeflediğini iddia ettiği din görüşünü keskin sınırlarla birbirinden ayırmış olmasından kaynaklanır. Locke'un siyaset felsefesinde Tanrı'ya ilişkin görüşler bir "süs" gibi durur ve Locke çaresiz kaldığı yerlerde (iktidarın geri çağırılması konusunda olduğu gibi) Tanrı'ya başvurur ya da hesaplaşmayı bir diğer dünyaya bırakır.

Hobbes'un aksine Locke insanın toplumsal bir canlı olduğu konusunda Aristoteles gibi düşünür. Ona göre Tanrı insanı yalnız kalmanın iyi bir şey olmadığını kendi düşüncesiyle anlayacak bir canlı olarak yaratmıştır ve insanı topluma yönlendirmiştir. *Locke'un Politikasının Aristotelesçiliği* adlı çalışmada J. S. Maloy, hak kavramı çerçevesinde bu iki düşünürün ayrıldıklarını, ancak bu ayrılığın dahi Locke felsefesini besleyen Aristotelesçi bir damar olduğunu şu şekilde ifade eder:

"Locke'un Aristoteles'ten ayrılmasının zemininde hak kavramı bulunur. Onun Aristoteles'ten daha geniş bir insan eşitliği fikri geliştirdiği ve siyasi toplum oluşumu gerekliliğini savunduğu görülür ve onun felsefesi erdemden ziyade haklara odaklanmıştır. Aristoteles'in görüşlerinde hak konusunda çeşitli önemli çabalar bulunmasına rağmen, o sadece hakların kendisi ile ilgilenmektedir. İkinci tür haklar onun siyaset kavrayışına yabancıdır fakat Hükümet Üzerine İkinci İnceleme'de Locke'un temel Aristoteles analizi ile önemli ölçüde bağlantılıdır. Aristoteles için ana konu yanlış rejimlerden doğru olanları ayırmaktır. Bu sebeple Locke için ana konu direnişçi hükümetten meşru olanı ayırmak olacaktır." (Maloy, 2009: s. 254).

Yine de her filozofu kendi çağı ve o çağın özel şartları içerisinde düşünmek ve zorlama yorumlardan kaçınmak gerekir. Hobbes'un siyaset felsefesi, geleneğe özel olarak da Aristoteles'in insanın doğa gereği politik bir canlı olduğunu ifade eden görüşlerine yönelttiği itirazla bilinir. Locke ise sözü edilen konuda Hobbes'tan ayrı bir yerde durur. Locke insanın doğa gereği toplumsallığına atıf yapar. Hobbes'tan

sonra bu anlamlı bir çıkış olarak nitelenebilir. Onun bu görüşlerine dÖnÖlecek olursa, Tanrı'nın insanın toplumsallığının esas kaynağı olarak belirlediğı görülür. İnsanı rahatlık, gereksinim ve eğilim yoluyla topluma yönlendiren Tanrı, ona toplumu sürdürmesi ve toplum içinde yaşaması için anlama yetisi ve dil vermiştir. Locke yaratılış fikriyle insanın ve doğadaki her şeyin Tanrı'dan geldiğini kabul eder. Ancak mülkiyetimin alanını, yaşadığım sürece, yalnız ve yalnızca “ben”im yetki alanım kılar. Siyasal toplumun varlık nedeni “ben”in bu alandaki yetkisidir:

“İnsan ispatlanmış olduğı gibi, dünyadaki başka bir insanla ya da diğeri tüm insanlarla eşit biçimde tam bir özgürlük hakkıyla ve doğa yasanın sağladığı bütün hakların ve ayrıcalıkların baskısız bir kullanımıyla doğduğundan Doğa tarafından, sadece mülkiyetini; yaşamı, hürriyeti ve servetini başkalarının vereceğı zararlara ve saldırılara karşı koruma iktidarına sahip kılınmıştır. Ancak kendi içinde mülkiyeti koruma ve o toplumdaki bütün herkesin suçlarını cezalandırma iktidarına sahip olmayan hiçbir Siyasal toplum varolamayacağından ve sürdüremeyeceğinden her bir üyenin doğal iktidarını terk ettiği; bu iktidarını, koruma için her durumda bu Topluluk tarafından oluşturulan Yasaya başvurudan yoksun bırakılmadığı bir topluluğun ellerine bıraktığı yerde ve sadece orada siyasal toplum vardır.” (Locke, 2004(b): s. 57).

Locke doğa durumu ve sivil toplum arasına böyle bir ayırım koyar. Locke'ta sivil toplum içine, Hobbes'ta olduğı gibi, çok'u bir'de temsil eden sözleşme ile girilir. Tek bir beden içinde birleşmiş ve ortak bir yerleşik yasayla aralarındaki uzlaşmazlıkları karara bağlamaya ve saldırganları cezalandırmaya yetkili bir yargı organına sahip olanlar sivil toplumdadır. Doğa durumunun farkı yalnızca bu noktada açığa çıkar: Yargı organının olmadığı doğa durumunda kişi, hem yargıç hem de yasanın yürütücüsüdür. Doğa durumu Locke için bir özgürlük ve eşitlik durumudur. Buna rağmen, her bir kişinin doğa yasasını yürütme iktidarını kamuya bırakması daha arzu edilir bir durumdur. Yani doğa durumu bir “olması gereken” durum olarak betimlenmez, siyasal bir toplum öncesinde “olduğı” farzedilen bir “olan” durum olarak tasvir edilir. Bir siyasal bütün yaratma amacıyla topluma giren insan bu yolla doğa durumundan çıkmış olur. Kaygı yine arzunun önüne geçer. Zarara uğrama

kaygısı, sivil toplumun kurucu duygu durumudur. Bunu Locke şöyle açıklar:

“Bu yetkilendirme, yeryüzünde, bütün uyuşmazlıklar konusunda karar verme ve devletin herhangi bir üyesinin uğrayacağı zararları telafi etme yetkisiyle donatılmış bir yargıç oluşturarak, insanları doğa durumundan çıkarıp, bir Devlet durumuna sokar; bu yargıç yasama ya da yasama tarafından atanmış yöneticilerdir. Dolayısıyla, belirli bir sayıdaki insan, birleşmiş de olsalar, başvuracakları bu tür karar verici bir iktidara sahip olmadıkları yerde hala doğa durumundadırlar.” (Locke, 2004(b): s. 59).

Özetle devleti oluşturan, insanların kalabalıklar halinde toplanması değildir. İktidarın kurulmasıdır. Yani yasayı elinde tutanın bir iktidar odağı olarak sahiplenilmesidir. Dolayısıyla devlet, yönetilenlerin toplanması ile değil, yöneticinin tabiyet ilişkilerini başarıyla kurmasıyla mümkün hale gelir. Ayrıca doğa durumundaki insanın olumlu tasviri yani kişinin kendisinin ve sahiplenmelerinin mutlak efendisi olarak tanımlanması, akla, onun bu iktidarı neden bırakacağı sorusunu da getirir. Ancak Locke için bu sorunun cevabı açıktır: Kişinin tüm özgürlüğünün karşısına yükselen temel endişe yine mülkiyet ile ilişkilidir. Bu durumda sahip olunan mülkiyetin kullanımı oldukça emniyetsizdir. Herkes kendisinin yargıcı ve yasa koyucusu olduğundan adaletin ve hakkaniyetin “kuvvetli gözetleyicileri” henüz ortada yoktur. Özetle Locke’a göre insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına sokmalarının asıl amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır. Doğa durumunda Locke’a göre pek çok şey eksiktir. Locke bu eksikliklerden birini doğru ve yanlışın standardı ile ortak bir ölçü olması için kabul edilmiş ve izin verilmiş, yerleşik bir yasanın yokluğu olarak belirler. Hobbes’ta ise hatırlanacağı üzere, doğru ile yanlışın bilgisi de dâhil olmak üzere her şeyin ölçüsü yalnızca yönetici ile ilişkilidir. Oysa Locke yöneticiye sadece insanların yasayı inceleme konusundaki cahilliklerinden ötürü kendi çıkarlarını yasanın önünde görme ihtimaline karşı ihtiyaç duyar. Dolayısıyla doğa durumunda yöneticinin, yani bütün çatışmaları karara bağlama yetkisine sahip tarafsız bir yargıcın eksikliği, Hobbes ile karşılaştırıldığında ikincil derecede önemlidir. Hobbes ile temel farklarından belki de en önemlisi yönetenin mutlak gücüne reva görülen korku dolu boyun eğıştır. Hobbes’un oldukça ahlâk dışı olan doğal durum tanımlamasına karşı çıkan Locke, siyasi hükme tabi olanların



egemenin mutlak gücünden korkmalarını da kabul etmez. Rıza daha çok mülkiyetin emniyetsizliğine dair korku nedeniyle temin edilir. Patrick Coby, *Locke'un İkinci İncelemesi'nde Doğa Yasası- Locke Bir Hobbesçu mudur?* adlı çalışmasında iki düşünürün sivil toplum konusundaki görüşlerini şöyle karşılaştırır:

“Hobbes sivil toplumun insan hayatının güçlü bir koruyucusu olduğunu dile getirirken, Locke sivil toplumun adaletin kaynağı olduğunu ileri sürmektedir. Bana kalırsa, yetkileri sınırlı devlet kurumu aracılığıyla bireye önemli ölçüde güvenlik sağlayarak Locke'un Hobbes'un mantığını mükemmelleştirdiğini söylemek doğru olmayacaktır. (...) Locke'a göre hayatın, özgürlüğün ve mülkiyetin korunması toplumun bir fonksiyonudur. Onda toplumu daha güçlü bir amaca- adalete adama isteği vardır ve kendini koruma konusundaki ilgi ile hesaplanan riskleri göze alma konusunda da gönüllüdür. Oysa Hobbes'ta böyle bir durum yani risk alma eğilimi bulunmamaktadır.” (Coby, 1987: s. 16).

Bu farklılığa rağmen Locke için de Hobbes'ta olduğu gibi, topluma katılımı birlikte insan, doğa yasalarıyla kendilerine verilmiş olan özgürlüğü- serbestliği, birçok şeyde sınırlar. Ancak bu özgürlük kaybı getireceği fayda düşünüldüğünde Locke için kabullenilebilir bir kayıptır:

“Çünkü şimdi topluluğun bütünsel gücünün korunması altında olduğu kadar, aynı toplulukta başkalarının emeğinden, yardımından ve dostluğundan kaynaklanan çok sayıda yararı da kullanabileceği yeni bir durumda olduğundan, kendi yararı için toplumun iyiliği, refahı ve güvenliğinin gerektirdiği ölçüde doğal hürriyetini de terk etmek zorundadır. Toplumun diğer üyeleri de aynı şeyi yaptıklarından bu terk etme sadece zorunlu değil, ama aynı zamanda adildir.” (Locke, 2004(b): s. 83).

Özgürlüğün terkedilişi, özgürlüğü yasama tarafından toplumsal yararın gerektirdiği gibi kullanmak üzere toplumun ellerine bırakmak anlamına gelir. Kamusal ve kişisel olan arasında Locke'ta bir öncelik sonralık ilişkisi değil, bir karşılıklık söz

konusudur. Devletli durumun üstünlüğü geçici değil, kurumsallaşmış sürekli yasalar ve kişisel çıkardan azade objektif yargılardan gelir. Bu yöneticiler kişisel ve kamusal olan tek bir amacın korunmasıyla yükümlüdür: Bu amaç her bir kişinin mülkiyetinin korunmasıdır. Locke'un yasamacıların iktidarını en üst aşamada kamusal yararlarla sınırlaması bu amaç uğrunadır. Locke'un tanımladığı iktidar, koruma dışında hiçbir amacı olmayan bir iktidardır ve dolayısıyla hiçbir zaman uyrukları yok etme, köleleştirme ya da Machiavelli'nin iyi bir yöneticinin vasıfları arasında saymış olduğu planlı olarak yoksullaştırma hakkına sahip olamaz. Böylece Locke'a göre doğa yasasının zorunlulukları, toplumda son bulmaz. Bunlar devletli durumda daha belirgin hale gelir ve gözetilmelerini güçlendirmek için bu zorunluluklara insani yasalarla güçlendirilmiş yaptırımlar eklenir. Yani doğa durumu farz edilmiş bir durum olarak, yaptırımların gücü nedeniyle bir olması gereken duruma evrilir, yoksa esas olarak yasa eksikliği yüzünden değil. Doğa yasası olması gerekeni söyler, devletli durumda yasamacıları da içine alarak ebedi bir kural olarak kalmaya devam eder. Eklenen ve ölçülendirilmiş yaptırımlarla güçlendirilmiş de olsa her iki durumda da yasa özünde birdir. Locke şöyle düşünür:

“Yasamacıların başka insanların eylemleri için yaptıkları kurallar, kendi eylemleri ve diğer insanların eylemleri kadar, doğa yasasıyla, yani bir bildirim biçimindeki Tanrı iradesiyle uyumlu olmak zorundadır ve temel doğa yasası insanoğlunun korunması olduğundan buna karşı olan hiçbir insani yaptırım iyi ya da geçerli olamaz.” (Locke, 2004(b): s. 88–89).

Doğa yasasından Locke, hem Tanrı'nın iradesi olarak söz eder hem de onu aklın ta kendisi olarak tanımlar. Aklın da Tanrı iradesinin de ilk buyruğu, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahiplenmelerine zarar vermemesine dair gerekliliğini duyurur. Belki kendisinden önceki hiçbir felsefe kuramında tanrısal irade maddi olanla böylesine kuşatılmamıştır. Locke insanların tümünün Tanrı'nın mülkü olduğunu düşünerek, Tanrı ile mülkiyet ilişkisine yeni bir boyut kazandırır. Tanrı'nın mülkü olarak hepimiz eşitiz ve birimiz diğerinden daha değerli değildir. Tıpkı kendi mülkiyetimizde olan bedenimizin, herhangi bir sahiplenmemizden daha değerli olmaması gibi. İktidar ilişkisi bir kez daha şöyle tanımlanır:

“Hepimizin benzer yeteneklerle donatılmış olarak tek doğa topluluğu paylaşıyor olmasından dolayı, yaratıklardan daha alt düzeyde olanların kullanımımıza sunulmasına benzer biçimde aramızda sanki birimizin bir başkasının kullanımı için yapılmış olması gibi birbirimizi yok etme yetkisini verecek herhangi bir tabiyet olduğu düşünülemez. Her insan kendi varlığını korumak ve mevcut konumunu isteyerek terk etmemekle yükümlü olduğundan, benzer neden dolayısıyla, kendi varlığını korumasını tehlikeye atmıyorsa, yapabildiği kadar, insanoğlunun geriye kalanının varlığını korumak zorundadır ve amaç, bir suçluya adaleti uygulamak değilse, insan başkasının yaşamına son veremez ya da yaşamını kötüleştiremez ya da başka birinin yaşamının korunmasına, özgürlüğüne, sağlığına, organlarına ya da mallarına yönelemez.” (Locke, 2004(b): s. 10).

Burada Locke’un yine, kendinden önceki filozoflarda rastlanmayan bir görüşü dikkat çekmektedir. Sorumluluk yönetenin yönetilene ve kişinin kendine karşı olan “koruma” görevinden dışarı taşar. Hobbes’ta hatırlanacağı gibi herkes yetkisini herkesten korunmak için yönetene devretmişti. Ondan önce Machiavelli herkesin yöneticiyi koruma sorumluluğuna işaret etmişti. Locke’ta karşılaşılan sorumluluk ise insanın insanlığa dair sorumluluğunu tanımlar: Herkes herkesin koruyucusu olarak görülür. Dolayısıyla her insanın mülkü herkes tarafından korunmalıdır ve o mülk insanlığın hayrına yorulmalıdır. Mülk ölçüsü, mülke sahip olanın değerini imlemez. Bu sahiplik yüzünden kimse kimseyi iktidarı altına alma hakkına sahip değildir. Böylesi bir durum ancak ve ancak doğa durumunun karşıtı olan savaş durumunda söz konusu olur. Savaş durumu karşısında doğa durumu olması gereken durumdur. Devletli durum ise doğa durumunun karşısındaki (ama onun karşıtı olmayan, bir üst aşama olarak görülebilecek) olması gereken durumdur denilebilir. Locke’un savaş durumunu doğa durumu üzerinden tanımladığı şu satırlar olması gerekene işaret etmesi açısından önemlidir:

“Burada doğa durumu ile savaş durumu arasında, bazı insanların karıştırmış olmasına rağmen, bir Barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve

koruma durumu ile düşmanlık, kötü niyet, şiddet ve karşılıklı yok etme durumu arasında olduğu kadar açık bir farklılık görüyoruz. Yeryüzünde aralarında yargıçlık yapma yetkisine sahip ortak bir Yüksek Makam olmaksızın Akla göre birlikte yaşayan insanların durumu tam olarak Doğa durumudur. Ancak yeryüzünde yardımına başvurulacak ortak bir yüksek makam olmaksızın Akla göre birlikte yaşayan insanların durumu tam olarak doğa durumudur. Ancak, Yeryüzünde yardımına başvurulacak ortak bir Yüksek makamın olmadığı yerde bir başkasının kişiliği üzerinde güç kullanımı ya da açıklanmış bir güç kullanımı tasarımı savaş durumudur: Toplumda olsa ve uyruklardan biri bile olsa, bir insana bir saldırganı karşı savaşma hakkı veren bu tür bir başvuru makamının yokluğudur. Dolayısıyla değer verdiğim her şeyi çalmış bir hırsıza Yasaya başvurma yolu dışında bir yolla, kötülük edemediğim halde bu Hırsızı sadece Atımı ya da ceketimi çalmak için üzerime saldırırken öldürebilirim. Çünkü benim korunmam için yapılmış olan yasa, kaybedildiğinde telafisi mümkün olmayan yaşamımı mevcut güce karşı korumak amacıyla araya giremiyorsa, bana kendi savunmamı yapma ve savaş hakkını, saldırganı öldürme hürriyetini tanır; çünkü saldırgan, telafisi mümkün olmayabilen bir hasarın bulunduğu bir davada, çözüm için ortak yargıcımıza da, kararına da başvuru için zaman bırakmaz. Yetkili ortak bir yargıcın yokluğu, bütün insanları bir doğa durumuna sokar: Ancak bir insanın kişiliği üzerinde Haksız güç, ister ortak bir yargıç olsun, ister olmasın, her iki halde de bir savaş durumu doğurur.” (Locke, 2004(b): s. 18–19).

Bu uzun alıntıdan anlaşılacağı gibi, Hobbes’un doğa durumu kavrayışı, Locke’un betimlediği savaş durumuna karşılık gelmektedir. Locke’un doğa durumu Hobbes’unkiyle kıyaslandığında olması gerekenle reddedilen arasında bir yerde durur. Ne savaş durumu kadar reddedilir, ne de devletli durum kadar kabul edilir. Yine de Locke’un tüm iyimserliğine rağmen, burada da insan doğasının olumsuz tasviri baskın çıkmaktadır. Bu olumsuz görüş, özellikle masum hazlara ilişkin sahip olunan özgürlüğün kötüye kullanımına dair ortaya koyduğu görüşlerde karşımıza çıkar. Locke bu özgürlüğün ihmal edilmesi halinde bir insanın iki iktidarı

olduğundan söz eder. Bunlardan birincisi, kişinin kendisinin ve başkalarının korunması için, doğa yasasının izin verdiği sınırlar içinde uygun olduğunu düşündüğü her şeyi yapma iktidarındır. Locke insanların tümüne birden mahsus olan bu yasa sayesinde, o kişi ile insanoğlunun geri kalanının tek topluluk olduğunu söyler. Hobbes'ta çok'u bir yapan sözleşme, Locke'ta insanları diğer bütün yaratıklardan ayırık tek bir toplum haline getiren yasaya karşılık gelir. Topluma olan gereksinimin temel kaynağı, Machiavelli ve Hobbes'a benzer şekilde, insan doğası üzerinden açıklanır. Locke, “soysuzlaşmış insanların yolsuzluğu ve kötülüğü yüzünden olmasaydı, başka bir topluma gerek duyulmaz, insanların bu büyük ve doğal topluluktan ayrılmaları ve pozitif anlaşmalarla daha küçük ve bölünmüş birliklerde birleşmeleri zorunlu olmazdı” diye düşünür. (Locke, 2004(b): s. 83). Benlik sevgisi duygusunun, insanları kendilerine ve arkadaşlarına karşı taraflı yapmasından ötürü, doğa yasasını yürütme iktidarının devrinden söz eder. Böylece yönetimin ve hükümetin kökenini bir kez daha aynı kaynaktan hareketle tanımlar: “İnsanların kötü doğası, tutku ve ihtişam, insanları, diğerlerini cezalandırmada aşırıya götürecektir. Bunu karışıklık ve düzensizlikten başka bir şey izlemeyecektir ve bu yüzden de Tanrı, Yönetimi kesinlikle insanların taraflılığını ve şiddetini sınırlandırmak için göndermiştir.” (Locke, 2004(b): s. 15). Yani kişinin devlete girişi, her durumda kendi öz çıkarını sakınan arzusunun, askıya alınmasıyla mümkündür. Topluluğu oluşturan ve insanları gevşek doğa durumunun dışına çıkararak tek bir siyasal topluluğun üyesi yapan şeyi Locke da anlaşma olarak belirler. Sözleşmeye tabi olmak, yasayı muhafaza etmek için değil, yasanın amacını teminat altına almak içindir. Çünkü Locke'a göre yasalar kendi kendileri için yapılmış şeyler değildir. Locke yasaları, siyasal bütünün her bir parçasının doğru yerde ve işlevde tutulmasına yarayan bağlar olarak görür. Bu nedenle bu bağ gevşediğinde ve yasaların yürütülmesi sona erdiğinde yönetim de sona erer ve insanlar yine karmaşık bir kalabalık haline gelir. Yönetimin azledilmesi ya da geri çağırılması, istenmeyen bir durumun telafisi içindir. Çaresiz kaldığı yerde hesabı bir diğer dünyaya bırakıyor da olsa Locke gücün kullanımını siyasete şu şekilde konu etmekle, Hobbes'ta ve Machiavelli'de görülmeyen bir hakkı insana vermekle fark yaratır. İktidarın başarısız olduğu yer, yasaların değerini yitirdiği yerdir. Locke'un sözleriyle, “insanların haklarının korunması için artık adaletin yönetiminin olmadığı, topluluk içine gücü yönlendirecek ya da kamunun gereksinimlerini karşılayacak iktidarın kalmadığı

yerde kesinlikle yönetim de kalmaz. Yasaların yürütülmediği yerlerin tümü yasaların olmadığı tek yer gibidir ve yasaların olmadığı bir yönetim, zannediyorum insani yeteneklerle kavranamayan ve insani toplumla uyuşmayan siyasetteki bir muammadır.” (Locke, 2004(b): s. 142).

#### **2.3.4. John Locke'ta Maddi Değerin Sahiplenilmesi: Mülkiyet Tanımı**

Locke ister doğal akıl dikkate alınsın, isterse de vahye kulak verilsin tek bir varsayımın mülkiyet için doğru olduğunu düşünür: Tanrı dünyayı insanoğluna ortaklaşa vermiştir. Bu varsayıma rağmen, birinin bir şey üzerinde asıl mülkiyet sahibi olabileceği sorusu, Locke'un mülkiyet üzerine görüşlerini ortaya koyduğu başlangıç sorusudur. İki şeyin Tanrı tarafından verilmişliği bu sorunun cevaplanabilmesi için zorunludur. Buna göre Tanrı dünyayı insanlara ortaklaşa vermekle kalmamıştır. Onlara aynı zamanda dünyayı, yaşamdan en üst yararı ve rahatlığı temin edecek biçimde kullanmaya yarayacak olan akıllı da vermiştir. Locke için insan, yeryüzünün biricik canlısıdır. Her şey insanlara varlıklarının beslenmesi ve rahata kavuşturulması için verilmiştir. Doğal durumlarında hiç kimse bunların herhangi biri üzerinde, diğer insanları dışlayacak biçimde özel bir hakka sahip değildir. Sahipliğin başladığı yer, Locke felsefesinde emeğin şeylere aktarıldığı yerdir. Kişinin esas mülkiyeti ve tüm mülkiyetinin esas kaynağı emektir:

“Yeryüzü ve diğer bütün Ast yaratıklar insanların tümüne ortaklaşa ait olmasına rağmen her insan yine de kendi kişisi üzerinde bir mülkiyete sahiptir. Bunda kişinin kendinden başka hiç kimsenin hakkı yoktur. Kişinin Bedeninin Emeği ve Ellerinin İşini diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisindedir. Doğanın sağladığı ve içinde muhafaza ettiği şeylerden, insan, emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi mülkiyeti haline getirir. Bu şey doğanın içine koyduğu ortaklaşa durumdan bu kişi tarafından çıkarıldığından, bu emekle, diğer insanların ortaklaşa hakkını dışlayan bir şey eklenmiştir. Bu emek, emekçinin tartışılmaz mülkiyeti olduğundan, en azından başkaları için de yeterli miktar ve nitelikte

ortaklaşa şeyin kaldığı yerde, emeğini bir kez katan dışında hiçbir insan bu şeye ilişkin bir hakka sahip olamaz.” (Locke, 2004(b): s. 24).

Kısaca emek, sahip olunanla ortak olan arasına bir ayırım koyar. Bu etkinliği ile insan, Tanrı'nın dünyadaki sureti gibi durur. Sanki insan, Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin bir anlamdaki tamamlayıcısı gibi resmedilir. Çünkü doğa ve yeryüzü –ki bunlar Tanrı'nın yaratılarıdır- tek başlarına tümüyle değersiz malzemeler sunmuştur. Locke'a göre emek yoluyla insan, “her şeyin ortak anası doğanın” şeylere katmış olduğundan daha fazlasını katar ve onları kendi özel hakkı haline getirir. İşte bu sahiplenme süreci doğaya değer katılması, yaratıcı faaliyetin tamamlanması olarak yorumlanabilir. Tanrısal yaratım faaliyeti ile insanın emek yoluyla değer katma süreci arasındaki farklılık şöyle ifade edilebilir: “İnsanoğlu iş gücünü kendi üretmediği ve doğada bulunan işlenmemiş materyallerle birleştirir; Tanrı ise tersine insanoğlunu yokluktan ve durduk yere yaratır. Bu fark ve benzerliklerine rağmen Locke'un emek yoluyla değer katma prensibi, bizim Tanrı'ya ait olduğumuz söylemini küçümsememektedir.” (Jolley, 1999: s. 206). Yaratma ve değer katma süreçleri birbirinden ayrı ama birbirini dışlamayan iki aşamadır. Örneğin emek olmasaydı Locke'a göre toprak, herhangi bir değere güçlülükle sahip olabilecektir. Toprağın değerine en büyük kısmını koyan emektir. Locke'un siyaset felsefesi böylece şeylere değer katma sürecini hak olarak tanımlar ve emeğin merkezi bir tema haline getirir. Mülkiyetin kökeni olan emek yoluyla değer katma süreci ise bazı farklı ve hatalı yorumlara konu olmuştur. Aysel Doğan, “*Hükümet Üstüne İkinci Tez*” olarak Türkçeleştirdiği yapıtın önsözünde, bu yorumlara yer vermiştir. Emek-hak ilkesi diye tanımladığı zorluklardan bir tanesini, emeğin objeye karıştırılması düşüncesinden hareketle açıklar. Bu güçlüğe dikkat çeken ise Jeremy Waldron'dur.\*

---

\* Jeremy Waldron *Locke, Tully ve Mülkiyetin Düzenlenişi* adlı makalesinde John Locke'un siyaset kuramında merkezi yer tutan, bireysel mülkiyet haklarının toplum öncesi doğa durumunda olanaklı olduğunu, bunların temelini de insanların uzlaşımının değil, tek yanlı sahiplenici eylemlerin oluşturduğunu ifade eder. Waldron'a göre sorun şu şekilde özetlenebilir: "Sorun tam da buradadır: Doğa durumundan sivil topluma bu geçiş sırasında bu bireylerin doğal mülkiyet haklarına ne olur? Siyasi toplum içerisinde önceki halleriyle kalırlar mı, yoksa artık uylaşmsal yeni bakış açısına ve yeniden dağıtımına mı tabi olurlar?" (Jeremy Waldron, Çev. Hamdi Bravo, [www.flsfdergisi.sayı9/119-129.pdf](http://www.flsfdergisi.sayı9/119-129.pdf), s.119) Waldron ilk bakışta Locke'un ilk seçeneği tercih ediyor göründüğünü söyler. Ancak Waldron bir hükümete tabiyken güvence altına alınması gereken mülkiyet hakları ile doğa durumu içindeki uygulamaların güvensiz olduğu mülkiyet haklarının birebir aynı olduğunun varsayılması halinde Locke'un iddiasının belirsizleştğini idare eder. Çünkü ona göre muhafaza etme kavramının içeriği, doğal hakların sivil toplum içerisinde devamlılığını gerektirir. Waldron şu basit soruyu sorar: "Aksi halde insanlar topluma neyi korumak için girecekler ki?"(s.120) Waldron, Locke'un bu görüşlerini kıyasıya reddeden James Tully'nin *A Discourse on Property* adlı kitabındaki görüşlerini incelemek suretiyle bu tartışmaya katılır. Tully'nin iddiaları son derece basit argümanlara dayanır: 1-Siyasi bir toplumdaki mülkiyet, o toplumun bir yaratımıdır. 2-Siyasi bir topluma girildiğinde doğa durumunda sahip olunan mülkiyet topluluğun ortak malı haline gelir. 3-

Waldron'un emeğin karıştırılması düşüncesinin bir kategori hatasına dayandığını ifade ettiği satırları Doğan şöyle aktarır: "(...) iki madde birbiriyle karıştırılabilir fakat insan eyleminin bir sonucu olan emekle karıştırılamaz." (Waldron, 1983: s. 15). Doğan, insanın sarf ettiği emeğin bir tür enerji olarak düşünülmesi halinde, belli ölçüde bir zorluğun üstesinden gelinebileceğini düşünmesine rağmen başka bir güçlüğü daha söz konusu olacağını ifade eder: "Fakat emek bir obje ile karıştırılabilecek enerji türünden bir şey gibi düşünülse bile, bir kez objeye karıştıktan sonra, emeği karıştıranın başlangıçta mülkiyetinde bulunmayan obje içinde geri dönüşü olmayan bir şekilde kaybolur." (Waldron, 1983: s. 15). Doğan ek olarak emeğin bir objeye karıştırılma düşüncesinin, bu objenin mülkiyet haklarını teslim almayı gerektirdiğini ancak bir kişinin yalnızca emeğine hakkı varsa, böyle bir mülkiyet hakkının savunulamayacağını dile getirir. Locke'un özel mülkiyet hakkı için gösterdiği dayanağın Robert Nozick'in ifadesiyle sadece emeği sarf eden kişinin yarattığı "artı değere" sahip olmasını haklılaştırdığını düşünür.<sup>5</sup> Özetle tek başına emek, özel mülkiyet hakkını gerekçelendirmede yetersizdir. Hatta bir kişinin emeğini bir kez karıştırdığı bir kaynağın niçin sürekli sahiplik hakkına sebep olduğu konusuna açıklık getirmedeğinden problemlidir. Doğan şöyle düşünür:

---

Mülkiyetin o andan sonraki dağılımı uyuşumsaldır. (J.Tully, A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries, Cambridge University Press, 1860, s.165) Tully'nin haklı olması halinde Waldron'a göre Robert Nozick'in "sınırlanmamış hükümet kuramı" için Lockeçu mülkiyet anlayışının sağlayabileceği bir sınırı vardır: "Mülkiyet hakları toplumun oluşumundan sonra uyuşumsal hale gelip siyasete olan doğal önceliklerini muhafaza edemedikleri sürece, bu hakların devleti eşitleştirici uygulamalardan ya da hükümet lehine yeniden paylaştırıcı müdahalelerden 'hiçbir açık kapı bırakmamacasına' uzak tutabileceği ileri sürülemez."(s.120-121) Ancak burada Waldron'un Tully ile tartışmasına uzun uzadıya girişilmeyecektir. Locke'un görüşlerinde mülkiyete dair bir eşik belirlenecekse bunun sivil topluma giriş ya da doğa durumundan çıkış olarak tanımlanmış olması şarttır. Locke tartışma götürmez bir biçimde vazgeçilemez ve devredilemez olduğunu belirtmiş, sivil topluma girişin zaten varolan bu hakkın emniyeti için olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Sivil toplumda mülkiyet hakkı artık öyle güvenli bir noktaya çekilmiştir ki, Locke'un ifadeleriyle ölmeyi emreden bir general, askerinin tek kuruşunu gaspedemez. Dolayısıyla mülkiyet tartışmasına Locke'tan hareketle yeni bir tartışma zemini getirilecekse bunun sivil topluma giriş değil, paranın icadından hareketle yapılabileceğini söylemek daha anlamlı bir başlangıç olacaktır.

<sup>5</sup> Locke'un görüşleri liberal siyasi düşüncenin önde gelen isimlerinden Nozick'in görüşlerinde önemli ölçüde belirleyicidir. *Locke: Felsefi Düşüncesi* (Nicholas Jolley) adlı eserde Locke'un sahiplenme kuramı ile Nozick'in karşı çıkışları üzerine görüşler şu şekilde ortaya konmuştur: "Bir nesne ile kendi emeğimi karıştırdığımda nesnenin değeri artar; bu yüzden de değerini artırdığım nesnenin sahipliğine hak kazanırım. (T II,40) Bu tartışma ile ilgili güçlük, tartışmanın yanlış bir varsayıma dayandığı görüşü üzerine dayanır. Birinin bir nesne ile emeğini karıştırması zorunlu olarak değer yaratmaz. Nozick'in örneğinde, bulduğun birkaç elma üzerine sprey toksin uygularsan, Locke'un anlayışına göre dünyanın bu meyveleri ile kendi emeğini karıştırmış olursun. Ama bu elmaların değerini artırdığın anlamına gelmez."(s.207-208). Burada Nozick'in sözü edilen görüşlerinin tartışmalı olduğu ifade edilmelidir. İlk olarak Locke'un mülkiyet edinme prensiplerinde zıyan etmek, kötüye kullanmak, başkalarının hakkı olanı gaspetmek gibi, mülkiyete konu olan şeye negatif bir etkiye bulunmak yer almaz. İkinci olarak da sözü edildiği şekilde negatif bir katkı, nesneye değer katmak ya da emek vermek olarak tanımlanamaz. Fiziksel güç kullanmak ile emek sarf etmek arasında bir ayrım olduğu baştan kabul edilmelidir. Emek değer yaratan ve kesin olarak yararlı olan bir insan faaliyetidir. Nesneye dair her etki emek adını almadığı gibi, her ortaya çıkan ürün de değer olarak adlandırılmaz. Bu nedenle Nozick'in sözü edilen mülk edinimi ya da değer yaratımı eleştirisi, emek ve fiziksel etki arasındaki ayrımı gözden kaçırmadan ötürü son derece sorunludur.



“Bir kişi adil olarak ancak emeğinin yarattığı artı değere hak iddia edebiliyorsa, emeğin bir objeye karıştırılmasını o objeyi elde etmenin temeli olarak görmek oldukça zordur. Çünkü emeğin niceliksel kavramından çok niteliksel kavramına dayanan Locke’ın teorisi kapsamında, emeğin karıştırıldığı doğal kaynağın değerini emeğin yarattığı artı değerden ayırmak imkânsız görünüyor.”<sup>6</sup>

Adil mülk edinme prensibine yönelik olarak geliştirilen bu itiraza, Locke’un görüşlerine geri dönülerek yanıt verilmelidir. Öncelikli olarak emeğin objeye karışması konusunda Jeremy Waldron’un itirazı bir başlangıç olarak görülebilir. Buna göre Locke felsefesi bağlamında emeğin objeye karışmasını nasıl kavramalıyız? Bu Waldron’un söylediği gibi iki maddenin birbirine karışması gibi algılanabilecek bir fiziksel olay gibi incelenebilir mi? Burada en sade haliyle insanın gücü, etkinliği ya da mülkiyeti olan emeğin, “şey”lere katılan, onları değiştiren ya da kendinin kılan bir güç olduğunu düşünmek daha uygun olacaktır. Locke için emek şeylere karışır demek yalnızca bir benzetmedir ve bu iki maddenin fiziksel olarak birbirine karışması gibi bir şey değildir. Locke’un emek tanımı, kişinin doğanın kendisine verdiği şeylere, onların kendi özlerine ait olmayan bir şey katmasıdır. Yani ben ve “şey” arasındaki ilişkide emek, “şey”e karışan ve onunla farklılaşan bir şey değildir. Emek “şey”e katkı sunan, onu çoğaltan, yararlı hale getiren, ona değer katan şeydir. Dolayısıyla emek, objenin içinde geri dönüşsüz bir şekilde kaybolup gitmez de. “Şey”in o şey haline gelmiş olması, emeğin o “şey”deki içerilmişliğini muhafaza eder. Yani karışan değil katkı sunan emek, tarihseldir ve pekâlâ bir güç olarak “şey” ile birlikte başka bir şey haline de dönüşmeye elverişlidir. Locke’un betimlediği emek süreci, onun *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtında “güçlerin yalnızca eyleyenlerde olduğu”nu, özgürlüğün yalnızca eyleyenlerde olduğu düşüncesini çağırıştırır. (Locke, 2000: s. 183–84). Locke burada insan zihninin yönetimi ya da seçimiyle bir eylemin varolmasını onun varolmamasına ya da bunun tersini, yeğlediği için onun varoluşunu sağlayabiliyor ya da onu yok edebiliyorsa, bir insanın

---

<sup>6</sup> Aysel Doğan, s.17. Aysel Doğan bu görüşlerini ifade ettiği cümlelere bir dipnot ekler. Beşinci dipnotta bireysel hakların sona erdiği nokta ve özel mülkiyet hakkının başladığı noktayı birbirinden ayıran çizginin “emeğin değeri” kavramına başvurularak bir dereceye kadar belirlenebileceğini söyler: "Emeğin değeri kavramı sayesinde emeğin yarattığı artı değeri bir objenin doğal durumundaki değerinden ayırt edebiliriz. Böylece Waldron'un bir objeye karıştırıldığında emek o objede kaybolur ve bu nedenle o objeye bir mülkiyet hakkı doğurmaz iddiası gücünü kaybeder." Bkz. Özel Mülkiyet Hakkının Temeli Olarak Emek,( AÜHFD yıl 2007, s.86.)

buraya dek özgür olduğunu söyler. Bunun nedeni şudur:

“Çünkü eğer parmağımı yöneten bir düşünce yoluyla duran parmağımın devinimi ya da tersini sağlayabiliyorsam, bu yönden özgür olduğum açıktır. (...) Gerçekten bir insanı, onda istediğini yapma gücünün bulunmasından daha özgür olarak nasıl düşünebiliriz? Bir kimsede, bir eylemin olmasını olmamasına ya da eylemsizliği eyleme yeğlediği için bu eylemi ya da eylemsizliği sağlayabildiği ölçüde istediğini yapabilir. Çünkü bir eylemi eylemsizliğe yeğlemek onu istemek demektir ve biz, istediğini yapabilenden daha özgür bir varlığı kavrayamayız bile.”

Özgürlüğün bu tanımının emeğin nesneye katkısı bağlamındaki anlamı ise şudur: Özgürlük kendi isteğimize göre eylemde bulunup bulunmayacağımız şekilde tanımlanır. Bu bağlamda emeğin de her şeyde değer farklılığı yaratan bilinçli özgür bir yönelim, bir eylem türü olarak tanımlanabileceği söylenebilir. Locke’un felsefesi bu tanıma yapmaya elverişlidir: Emek, özgür ve yaratıcı bir insan etkinliğidir. Ben şeylerde değer farklılığı yaratmaya emek yoluyla muktedir olurum. Bunun anlamı iki türlü açıklanabilir: Birincisi şeyleri, oldukları hallerinden daha yararlı hale getirerek değerli kılabilirim. İkincisi ise, tıpkı bilme konusunda –arzumu uyandırmayan- herhangi bir şeyin bir değer ifade etmemesi gibi, içine emeğimi yerleştirmedığım herhangi bir şeyde benim için bir mülkiyet konusu olamaz. Ölçü, değer kattığım şeyin kesin olarak önceki durumundan daha yararlı olmasıdır. Locke doğanın verdiği şeyler karşısında, emeğin ona kattıklarını şöyle açıklar:

“Gerçekten de her şeye değer farklılığı koyan emektir; herhangi birilerinin şeker ya da tütün dikilmiş, buğday ya da arpa ekilmiş, bir dönüm toprak ile aynı topraktan üzerinde çiftçilik yapılmaksızın ortaklaşa duran bir dönüm toprak arasındaki farkın ne olduğunu düşünmesine izin verelim; bu durumda bu kişi emeğin ıslahının, değerinin daha büyük bir bölümünü oluşturduğunu görecektir. Zannederim Yeryüzünün insan yaşamına yararlı ürünlerinin onda dokuzunun emeğin sonuçları olduğunu söylemek sadece oldukça ılımlı bir hesaplama olacaktır; hatta şeyleri kullanımımıza gelinceye kadar doğru biçimde

hesaplayacak ve bunlara yapılan bazı harcamaları, neyin bütünüyle doğaya neyin emeğe borçlu olduğunun toplamını çıkaracaksa, bunların birçoğunun içindekilerin yüzde doksan dokuzunun tümüyle emek sayesinde konduğunu görürüz.” (Locke, 2004(b): s. 51-52).

Özetle doğa, emek aracılığıyla değerlendirilir, insan emek aracılığıyla değerlendirir. Tanrı'nın yarım bıraktığı yaratıcı etkinliği devam ettirir. Ham malzemeyi işler ve ona değer katar. Böylece mülk edinimi kabullenilir bir düzeyde tanımlanır. Locke için kabul edilir bir ölçü vardır. Bu ölçünün ne olduğu, Tanrı'nın yeryüzünü insanlara nereye kadar verdiği sorusudur. Bu sorunun cevabı çok sadedir: Kullanımımıza yetecek kadar. Locke'a göre insanlar kullanabilecekleri miktarda, herhangi bir şeyin içine emek yoluyla mülkiyetlerini yerleştirebilirler. Bunun ötesine uzanan her şey ona göre başkalarına aittir. Yiyecek şeyler için bu geçerli tek kuraldır. Toprağın sahipliğinde ise kişinin uzanabildiği kadar genişlemesi, Locke için sorun yaratmaz. Çünkü emeğiyle toprak edinen kişi, insanoğlunun ortak stoğunu azaltmak şöyle dursun, onu arttırmaktadır. İşlemek şartıyla sahip olunan toprağın her bir dönümü, aynı miktarda boş bırakılmış ortaklaşa topraktan daha değerli görülür. Bu yüzden Locke, ortaya koyduğu mülkiyet kuralının hiç kimseyi sıkıntıya sokmadan dünyada kendi zamanında hâlâ geçerli olacağını ileri sürer. Çünkü “dünyada paranın keşfini yapmamış ve para üzerine bir değer koymaya yönelik insanların örtülü anlaşmalarına sahip olmayan, (onayla) daha geniş sahipliklerle ve bunlara ilişkin bir hakla tanışmamış sakinlerin iki katına yetecek kadar toprak vardır.” (Locke, 2004(b): s. 29). Yani Locke değer katmak kaydıyla, toprak sahipliğinin sınırsız olduğunu ve bunun mevcut haliyle başkalarının zararına olmadığını düşünür. Doğanın bu nimetleri dışında, yeryüzünün bir şekilde haksız kullanılmaya başlandığı bir dönüm noktası tanımlar: Paranın icadı. Larry Arnhart paranın icadının bir sonucunun, para ekonomisinin değerini özelliğini bir insani yaratım olarak ortaya koymak olduğunu söyler. Çünkü para ilahi ya da doğal bir şey değildir. Değer tanımlamasının Locke düşüncesinden geçirdiği aşamaları Arnhart şöyle açıklar:

“Locke, mülkiyetle ilgili bölümün başlarında Tanrı tarafından bahşedilmiş doğal kaynakların değerini vurgular. Ancak daha sonra bu bölümde değerini, insan emeği aracılığıyla doğanın ‘neredeyse değersiz

maddelerinin' kullanılmasıyla yaratıldığı açıklamasını yapar. Ancak paraya dayanmakla beraber, 'şeylerin özüne ait değer', parasal değerle tamamen yer değiştirmiştir. (Kısım 37). Sonuçta insanlar ana değer kaynağı olarak Tanrı'nın ve doğanın yerini almışlardır. Locke sıkça halkının iktisadi faaliyetini destekleyen 'bilge ve Tanrı benzeri' bir hükümdardan bahsetse de, bölümün 40 ile 50 kısımları arasında Tanrı'ya hiç gönderme yapmamıştır (Kısım 42). Aslında bu bölümde Locke'un nihai hedefi, yöneticileri, en büyük amaçlarının özel mülkiyeti korumak olduğuna ikna etmektir." (Arnhart, 2001: s. 221).

Burada görüldüğü gibi, Locke düşüncesinin değer konusundaki aşamaları, tanrısal olandan tümüyle insan yapımı olana dair bir seyirde yol alır. Değerin tümüyle maddi tanımı artık tümüyle insani bir amaca hizmet eden bir araç olan para üzerinden yapılır. Son aşama artık şudur: Çürümeden saklanabilecek, karşılıklı onayla gerçekten yararlı ama bozulabilir olan şeyleri mübadele etmenin aracı olan paranın icadı. Locke, paranın icadı ile birlikte insanların derhal sahiplenmelerini genişlettiklerini söyler. Paranın değerini ve onu belirleyen toplumsal onayı Locke şöyle özetler:

“Ancak yiyecek, giyecek ve taşınabilir şeylere oranla insan yaşamına çok az yararlı olan Altın ve Gümüş, değer belirlenmesinde emeğin hâlâ büyük oranda ölçü olması nedeniyle değerini sadece insanların onayından aldığından, insanların zımni ve gönüllü bir onayla, bir insanın, ürününü kullanabileceğinden daha fazla miktardaki toprağı meşru biçimde nasıl sahiplenebileceğinin bir yolunu bularak; mübadele ilişkisi içinde, ürün fazlası yerine, sahibinin ellerinde çürümediğinden ya da bozulmadığından dolayı başka birine zarar vermeksizin biriktirilebilen Altın ve Gümüş metallerini alarak yeryüzünün orantısız ve eşitsiz bir sahiplenmesi üzerinde anlaştıkları açıktır. İnsan, şeylerin özel sahiplenmelerin eşitsizliği biçimindeki bu paylaşımı, Toplumun sınırları dışında ve sözleşme yapmaksızın, sadece altın ve gümüş üzerine bir değer koyarak ve paranın kullanımı konusunda zımnen anlaşarak uygulanabilir kıldı. Çünkü yönetimler altında mülkiyet hakkını yasalar

düzenler ve toprak sahipliği pozitif yasalar tarafından belirlenir.” (Locke, 2004(b): s. 36).

İşte Locke’un bütün çabası mülkiyet hakkını sözü edildiği şekilde koruma altına almaktır. Ancak yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi, Locke’un tüm öğretisinin ana teması olan emek, zenginliğin yeterli sebebi değildir. Emek gereklidir ama yeterli değildir. Strauss, Locke üzerine yazarken onda gerçek bolluğu yaratan ve emeği teşvik eden şeyin, paranın icadıyla ortaya çıkan aç gözlülük olduğunu söyler. Bu görüşünde haksız değildir. Ona göre devletin veya toplumun amacının mülkün korunması veya eşitsiz edinme yeteneklerinin korunması olduğunu söylemek Locke’un söylemek istediğinden tümüyle farklıdır. Strauss, Locke’un mülkiyetin toplumdan önce olduğunu söyleyen görüşlerinin bambaşka bir şeyi dile getirdiğini söyler. Hatta Strauss görünüşe göre bunun, gereksiz de olduğunu sözlerine ekler. Locke açısından sivil toplumun mülkiyetten sonra tanımlanışını ve sivil toplumun mülkiyet karşısındaki ikincilliğini Strauss şöyle açıklamaktadır:

“Yine de mülkiyetin –pozitif hukuk temelinde sahip olunan mülkün- bile büyük ölçüde toplumdan bağımsız olduğunu söyler: o toplumun bir ürünü değildir. ‘İnsan’, eş deyişle birey, ‘hâlâ kendisinin mülkiyetinin büyük temeli’ne sahiptir. Mülkiyet birey tarafından ve farklı derecelerde farklı bireyler tarafından yaratılır. Sivil toplum sadece bireylerin bir engelleme olmadan üretici-alıcı eylemlerini gerçekleştirebilecekleri koşulları yaratır.” (Strauss, 2011: s. 280).

Bu görüşleri ile Locke, kendinden sonraki tüm siyaset felsefesini etkilemiştir. Örneğin Adam Smith eşitliğin olduğu bir toplumdan eşitsizliğin olduğu bir topluma geçişten söz ederken Locke’un görüşlerini takip eder.\*(Hundert, 1972: s. 21).

---

\* 19- *The Making of Homo Faber* (Homo Faber'in Oluşturulması) adlı çalışmada E.J Hundert, Locke’un işi sosyal zorunluluktan ayırmasının ve bir varlık olarak insan faaliyetini oluşturmasının, işçi ve iş tartışmasını farklı yöne doğrulttuğunu ifade eder. Birinin işinin kalitesi ve başarısının, pazardaki sosyal değerlendirmeye tabi olan bireysel ahlâkın değerinin bir göstergesini oluşturduğunu ifade eden modern görüşün köklerini Hundert, Locke’a dayandırır. Buna göre Locke, insan başarısının fayda açısından maddî ve ahlâki açıdan incelendiği kişiliğin ekonomi politikasını dile getirmiştir. Adam Smith üzerindeki Locke etkisini Hundert, şöyle açıklar: “Locke’u takip eden iki yüzyıl içerisinde iş ve işçiler hakkındaki tartışma kişisel başarı kavramı etrafından toplanmıştır ve çalışan sınıf anlayışı onun ileri sürdüğü belirsiz ideolojik alternatiflerden türemiştir. Belki de onun en önemlisi etkisi, Adam Smith’in işi tüm zenginliğin kaynağı olarak gösterdiği ve işin tüm üretkenliğin kaynağı haline geldiği görüşleri ile Marx’ın işçi tanımlaması üzerinedir.” E.J Hundert, *The Making of Homo Faber*, Journal of History of

### 3.BÖLÜM: OLAN OLMASI GEREKEN TARTIŞMASINDA TOPLUM - ADALET VE DEĞER

#### 3.1.David Hume'un Ahlâk ve Siyaset Felsefesinde Değer Araştırması

David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı yapıtı tıpkı John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir İnceleme*'sinde rastlanıldığı gibi politik imalarla dolu bir eser olarak incelenebilir. Locke gibi Hume'da insan aklını tanıma amacı taşıyan bir araştırmayı, siyaset felsefesi için de verimli bir incelemeye dönüştürmeyi başarmıştır. Ahlâk felsefesi ve siyaset arasındaki ilişki bağlamında Hume'un özellikle "olan ve olması gereken" tartışmasına sunduğu dönüştürücü katkı, günümüze değin pek çok çalışmada sıklıkla atıf yapılan görüşler olarak önemini ve yeniliğini korumuştur. Hume'un katkısı felsefenin hem kadim hem de en yeni tartışmalarının bir özeti gibidir: Olması gereken ve olan arasında ne türden bir ilişki vardır? Olması gerekene karar veren ya da yönlendiren nedir? Olandan olması gerekene ne türden bir geçiş mümkündür? Bu sorular sanılanın aksine yalnızca ahlâk felsefesinin, hatta bir yanıyla mantığın ve bilim felsefesinin soruları değildir. Bunlar aynı zamanda en yalın haliyle, insanların ortak ilkelere nasıl vardıklarını da içeren bir sorunun siyaset felsefesindeki uzantılarıdır. Dolayısıyla Hume'un ahlâk felsefesine sunduğu önemli verilerin, siyaset felsefesi için nasıl yorumlanabileceği sorusu, bu bölümün öncelikli konusu olacaktır. Hume'un ahlâk felsefesi ve siyaset kavrayışı arasında nasıl bir bağ olduğu sorusu bu amaç için iyi bir başlangıç zemini olarak görülebilir.

David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde insan aklını tanımamızı sağlayan veya bize insan aklının gelişimi ve donanımını veren her şeyin kavrandığı dört bilimden sözeder. Bunlar mantık, ahlâk, eleştiri ve siyasettir. Bu bilimlerden mantığın amacını Hume, insanın akıl yürütme yetisinin ilke ve işlemlerini ve tasarımların doğasını açıklamak olarak belirler. Ona göre ahlâk ve eleştiri zevk ve duyguları değerlendirir, siyaset ise insanları toplumda birlik içinde ve birbirine bağımlı kabul eder. Hume bu bilimler arasında bir öncelik ve önem sıralaması yapmaz. Siyaset kavrayışı, sözleşme geleneğinin eğilimine uygun olarak

bir insan doğası fikrinde temellenir. Ahlâk felsefesi ise yine özü itibariyle bir insan doğası araştırması olarak incelenebilir. Ahlâk felsefesinin doğa felsefesinden farkını ortaya koyduğu görüşlerdeki yöntem önerisi bu görüşü destekleyen bir düşünce olarak görülebilir.

David Hume ahlâk felsefenin, doğa felsefesinde bulunmayan tuhaf bir kusuru olduğunu söyler. Ona göre ahlâk felsefesi, deneylerini biriktirirken, bunu önceden tasarlayarak ve olası her bir güçlüğü hesaba katarak ortadan kaldıracabilecek bir şekilde yapamaz. Hume'a göre bir cismin herhangi bir durumda diğer bir cismin üzerindeki etkisinin ne olacağı bilinmediğinde, yapılması gereken tek bir şey vardır: Onları o duruma sokup, ortaya ne çıktığını gözlemek. Ancak Hume ahlâk felsefesinde aynı yol izlendiğinde sonucun başarısız olacağını düşünür. İncelenen durumla aynı durumun içine sokarak tüm şüphelerin giderilmeye çabalanması halinde, böyle bir düşünme ve önceden tasarlamamanın doğal ilkelerin işlemlerini engelleyeceğini ifade eder. Bu durumda sözü edilen fenomenden doğru sonuçlar çıkarmak imkânsızlaşacaktır. Bu yüzden Hume bu bilimde deneylerin azar azar ve insan yaşamını dikkatle gözlemleyerek toplanması gerektiğini düşünür.

Hume ahlâk felsefesi alanındaki deneylerin sonuçlarını insanların toplum içindeki, özel yaşamlarındaki ve boş vakitlerindeki davranışlarıyla, yani hayatın genel akışı içerisinde değerlendirmek gerektiğini söyler. Ancak bu tür deneylerin sağduyulu bir şekilde bir araya getirilip incelendiğinde, onlardan yola çıkarak doğru sonuca ulaşılabilir. Hume bu yolla diğer insan kavrayışlarından kesinlik açısından aşağı kalmayan ve yararlılığı bakımından çok daha üstün olan bir bilim inşa etmeyi ümit edebileceğini düşünür. Özetle Hume'un esas amaçlarından biri ahlâk felsefesinin bir bilim olarak inşasıdır. Siyaset felsefesi de bir açıdan sözü edilen yöntemi kullanan bir inceleme, bir insanı tanıma çabası olarak tanımlanmaktadır. Hume'un ahlâki ve siyasi görüşlerine dair detaylı görüşlerine geçmeden önce insan doğasına ilişkin ortaya koyduğu diğer görüşlere değinmek faydalı olacaktır.

### **3.1.1. Ahlâki ve Siyasi Amacın Ortak Araştırma Konusu Olarak David Hume'un İnsan Doğası Kavrayışı**

Dinin Doğal Tarihi adlı eserinde Hume insanların bu dünyaya, her olayın gerçek kaynak ve nedenlerinin kendilerinden tümüyle gizlendiği büyük bir sahneye çıkarılır gibi yerleştirildiklerini ifade eder. Ona göre insanlar kendilerini tehdit eden kötülükleri önceden görebilecek kadar bilge değildir. Ayrıca insanlar bu kötülükleri önleyecek kadar yeterince güçlü de değildir. Hume'un hem ahlâk hem doğa felsefesi bu anlamda bir giz araştırması olarak görülebilir. Ahlâkın bir bilim olarak inşasının olanağını aramasına rağmen, insan aynı zamanda bir doğal varlık olarak doğanın bilinmeyen nedenlerinin de kendisiyle ilgili olduğu araştırma konusudur. Hume insana dair bu incelemeyi şöyle açıklar:

“Yaşamla ölüm, sağlıkla hastalık, bollukla yokluk arasında sürekli olarak boşlukta asılı dururuz: bunların insanlara dağıtılmaları gizli ve bilinmeyen nedenlerle olur, işleyişleri çoğu kez beklenmediktir ve hiçbir zaman açıklanamaz. Dolayısıyla bu bilinmeyen nedenler umudumuzun ve korkumuzun hiç değişmeyen konusu olur; olayları merakla beklemek tutkuları sürekli bir uyarılmışlık durumunda tutarken, bir yandan da imgelem öylesine bağımlı bulunduğumuz o güçlere ilişkin fikirler oluşturmakla uğraşır. İnsanlar, o olası, hiç değilse en anlaşılır felsefeye göre, doğanın yapısının kesitini çıkarıp çözümleyebilselerdi, bu nedenlerin kendi bedenlerinin ve dış nesnelere en küçük parçalarının özel doku ve yapısından başka bir şey olmadığını ve öylesine ilgilendikleri bütün olayların, düzenli ve sürekli bir mekanizmayla ortaya konulduğunu görürlerdi. Fakat bu felsefe, bilinmeyen nedenleri ancak genel ve karışık bir biçimde algılayan bilisiz kalabalığın kavrayışını aşar; oysa, onların hep aynı konuyla uğraşan imgelemleri de bu nedenler üstüne belirli ve açık bir fikir oluşturmaya çalışacaktır.” (Hume, 2004, s. 45).

İnsan doğasının belirsizliğe mahkûm yazgısı ile pekişmiş bir us kavrayışı onun görüşlerinin tümünde karşımıza çıkar. Doğa ile ilişkisinde insan hayatı bir tür belirsiz hüküm sürüştür. Bilinmeyen nedenler yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi sıradan insan kavrayışının merak konusudur. Hume bu merakı gidermenin çaresini felsefede bulur. Sıradan kalabalığın kavrayışını aşan bir neden araştırması. Hume felsefesinin



bütünü gözetildiğinde anlamlı bir tanımlama gibi duruyor.

Hume'a göre tüm tanımlayıcı bilimlerde kurallar kesin ve yanılmazdır. Hataya düşen yine, kesin olan kuralların uygulanmasında yanılabilir ve güvenilmez olan yetilerdir. Us, doğal sonucu doğruluk olan bir tür neden olarak görülmelidir. Ancak Hume bir uyarıda bulunur. O öteki nedenlerin zorlamaları ve zihinsel güçlerimizin tutarsızlığı nedeniyle sık sık engellenebilecek bir neden olarak görülmelidir. Böylelikle tüm bilgiler olasılığa dönüşür. Hume için bu olasılık ise anlama yetimizin dürüstlüğü ya da aldatıcılığı ile ilgili deneyimize ve karşılaştığımız sorunun yalın ya da karmaşık olmasına göre büyük ya da küçük olabilir. Hume'da ahlâkın bilimselliği, ahlâk ve usun bu özelliği arasındaki ilişki tanımlanmadıkça anlaşılabilir. Usun davranış üzerindeki etkisi bu bağlamda tanımlanır.

Hume'a göre insan zihnine, tüm eylemlerin başlıca kaynağı ve harekete geçirici ilkesi olarak bir acı ve haz algısı yerleştirilmiştir. Başka bir ifade ile us ve davranış arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Acı ve haz aracı bir işlev yüklenen algılar olarak tanımlanmaktadır. Hume insan doğasının tüm eylemlerinde gerekli olan başlıca iki parçadan söz eder. İnsan doğası duygular ve anlaktan oluşur. Hume'a göre "duyguların gözü kapalı hareketleri" ve anlağın yönetimi olmazsa, İnsanlar toplumsal yaşama yeteneksizdir. Hume zihnin bu iki bileşen parçasının ayrı işlemlerden kaynaklanan sonuçlarını ayrı ayrı irdeler.

Hume'a göre kesin ve felsefi anlamdaki us davranış üzerinde yalnızca iki şekilde etkide bulunabilir. Bunlardan birincisi bir tutkunun uygun bir nesnesi olan şeyin varoluşu konusunda bizi bilgilendirip tutkuyu uyardığı zaman ortaya çıkan etkidir. Diğer ise bize bir tutkuyu uygulama imkânı sunacak şekilde neden-sonuç bağlantısını ortaya çıkardığı zaman ortaya çıkar. Bunlar eylemlerimize eşlik edebilecek ya da bir şekilde onları ürettikleri söylenebilecek biricik yargı türleridir. Ancak Hume bu yargıların sık sık yanlış ve hatalı olabildiklerinin de kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Usun davranış üzerindeki etkisini Hume bu şekilde özetler. Aracı algılar olmazsa us tek başına eylemi yönlendirmedi etkili değildir sonucuna ulaşır. Bu durumda ahlâki ayrımlar da Hume için us temelinde açıklanamaz. Ahlâksal ayrımların kökeni konusundaki görüşleri, usa yüklediği bu özellikler üzerinde

temellenir. Burada Copleston'un Hume'un tutkular konusundaki görüşlerini anmak faydalı olabilir. Copleston tutku sözcüğünün Hume tarafından yalnızca denetlenemeyen bir heyecan patlamasını –örneğin birinin duygularına kapıldığını söylerken olduğu gibi- belirtmek için kullanılmadığını ifade etmenin yararlı olabileceğinden söz eder:

“Sözcük onun tarafından da, tıpkı dönemin başka filozofları tarafından olduğu gibi, genel olarak heyecanları ve duyguları kapsamak üzere kullanılır. Hume insan doğasının bir eylem kaynağı olarak görülen duygusal yanını çözümlenmekle ilgilenir, dinginlenmemiş tutkular konusunda ahlâkçılık yapmakla değil.” (Copleston, 2000: s. 125).

Bu uyarı bir ölçüde anlamlıdır. Hume'un görüşlerinin siyaset felsefesi için önemi, harekete geçirici ilkenin duygular olduğunu söyleyerek, duyguları bir anlamıyla da siyaset için bir devindirici olarak tanımlamasıdır. Yavuz Kılıç, Hume'un Ahlâk Görüşünde Duygunun Yeri adlı makalesinde “Hobbes ve Locke'un ahlâk görüşlerinde duyguya yer yok gibidir” yorumunda bulunur. Oysa bir önceki bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi, özellikle Hobbes'un görüşleri büyük bir duygu üzerinde temellenmiştir. Bu duygu kaygı duygusudur: Herkesin öldürme güçlerinin eşitliğine dair duyulan korku. Bu hatırlatmaya karşın, Hobbes da Locke da Kılıç'ın belirttiği gibi ahlâk alanında ilkelerden, bu ilkelerin akılla keşfedilebileceğinden, ortaya konabileceğinden söz edilmektedir. Duygunun belki de bu iki filozof da geri planda olması, akıl aracılığıyla ortak bir ilkeye dönüştürülüyor olmasından kaynaklanır. Dönemin ruhuna uygun olarak ahlâkın da tıpkı matematikteki kesinliğe sahip bir bilim olarak ortaya konulma isteği söz konusudur. Ancak Kılıç'ın haklı olarak belirttiği gibi “ahlâksal ayrımların kaynağı nedir?” sorusu her iki filozofun da açıkça sormadığı bir sorudur. Bu sorunun yanıtını arayan, ahlâk alanında “duygu”ya önemli ölçüde yer ayıran, ahlâksal ayrımların kaynağı olarak duyguyu gösteren Hutcheson olmuştur. (Kılıç, 2004: s. 130). Bu çalışmasında Kılıç ahlâksal ayrımlar deyimini, Hobbes ve Locke'un görüşleri söz konusu olduğunda, eylemlerin birbirinden iyi ve kötü ayrılması anlamına geldiğini ifade eder. Hutcheson ve Hume bağlamında ise eylemlerin bazen iyi ve kötü, bazen de övgüye değer ve yergiye layık olması

anlamında kullanıldığına dikkat çeker.<sup>7</sup>

Hume kimi erdemleri övdüğümüz zaman, yalnızca onları meydana getiren güdülerini göz önüne alır ve eylemleri zihindeki ve ruhsal yapıdaki belirli ilkelerin işaretleri belirtirleri olarak gördüğümüzü ifade eder. Dışsal eylemlerin ona göre insanlar için hiçbir değeri yoktur. Hume daha da ileri giderek ahlâksal niteliği bulmak için içeriye bakmamız gerektiğini söyler. Bunu ise doğrudan yapamayız; bu yüzden de dikkatimizi dışsal işaretler olan eylemlere yöneliriz. Ancak bu eylemler hâlâ işaret olarak görülür; övgü ve onayımızın en son nesnesi onları üreten şey Hume'a göre yalnızca güdüdür. Bunu söylemek aynı zamanda Hume'un değer kavrayışının öznel bir kavrayış olduğunu söylemektir.

Russell Hardin, Hume ve Hobbes'un değer kavrayışlarını öznellikleri üzerinden karşılaştırır. Hardin Hobbes'un ve Hume'un herhangi bir şeyin objektif değerinin olmadığını, onların üzerine yerleştirilen subjektif bir değer söz konusu olduğunu, bunun da özü itibarıyla toplumsal olduğunu ifade eder. Hardin bu konuyla ilgili üç noktaya dikkat çeker:

“İlk olarak değer konusuyla ilgili sabit bir sıfır noktası yoktur. İkincisi değer herhangi bir devletin ya da kullanıcının faydası için tanımlanmış subjektif bir belirlemedir, devlette ya da bireyde doğuştan herhangi biri

---

<sup>7</sup> Hobbes ve Locke ile Hutcheson ve Hume arasındaki benzerlik ve farklılıklar konusunda ise Kılıç şunları söyler: “Hobbes ve Locke ahlâksal ayrımların kaynağına bakmazlar. Ama bu ayrımları aklın yaptığını örtük olarak kabul ederler. Her iki düşünürde de eylem ilkelerinin kaynağını bilmenin yolu deneydir. Hobbes'da ahlâklılık faydaya, eylemlerin sonuçlarına bakılarak açıklanmaz. Oysa Locke, eylemin sonuçlarına bakarak ahlâklılığı açıklamaya çalışır. Locke'un bu tutumu da faydacılığa yakındır. Hutcheson ise Hobbes ve Locke'un görüşlerinden farklı olarak “ahlâksal ayrımların kaynağı nedir?” sorusunu yanıtlamaya çalışır. Hutcheson'a göre, ahlâksal ayrımların kaynağı duygudur. Hume'da bu, hem duygu hem de akıldır denilebilir. Hutcheson'da eylemin kamu yararına mı yoksa özel çıkarı mı hizmet ettiğini akıl değil, ahlâk duygusu ortaya koyabilir. Oysa Hume'da bunu ortaya koyan akıldır. Hutcheson ve Hume'da ahlâklılık ya da ahlâksal ayrımlar toplumsal yarar ya da faydaya göre belirlenir Bu bakımdan Hutcheson ve Hume'un görüşleri faydacı diye adlandırılabilir. Ne var ki, ahlâk görüşlerinde sempati duygusuna verdiği yerden dolayı, Hume'un düşüncesi Hutcheson'un düşüncesinden ayrılır. Ayrıca Hume'un ‘bir şeyin kendisi için istenmesi’, yani ‘herhangi bir ödül olmadan, sadece etkileyen bir duygu, bir iç beğeni ya da his olarak doğrudan bir tatmin için istenmesi’ gerekliliğini vurgulamaması, onu Hobbes, Locke ve Hutcheson'un görüşlerinden farklı kılar. Hume'un adı geçen düşünürlerden ayrıldığı nokta, (özellikle de ödev ve sorumluluk hakkında belirttikleri) aynı zamanda Kant'ın etik görüşlerine de yaklaştığı yerdir.” (s137) Ayrıca Hutcheson'un ahlâk duygusunun evrenselliği, aklın son amaçlar için bir uyarıcı olamayacağına dair Hume'u etkileyen görüşleri için bkz. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passion and Affections* (Collected Works of F. Hutcheson), Volume II, Germany, 1971, s. 217 ve s275.

iyilik ya da değer ölçütü yoktur. Üçüncü olarak X'in Y'den daha iyi ya da daha keyifli olduğunu söyleyebiliriz fakat ne kadar iyi olduğunu söyleyemeyiz.” (Hardin, 2007: s. 179).

Güdü ile ahlâk arasında Hume için tanımlanabilir ve doğrudan bir ilişki vardır. Hume tüm erdemli eylemlerin değerlerini erdemli güdülerden türettiklerini ifade eder. Ona göre erdemli eylemler yalnızca o güdülerin işaretleri olarak görülür. Hume bu ilkedен sonuç olarak şunu çıkarır:

“Bir eyleme değerini veren ilk erdem güdüsü, hiçbir zaman o eylemin erdemine duyulan saygı olamaz; aksine, başka bir doğal güdü ya da ilke olmalıdır. Salt eylemin erdemine duyulan saygının o eylemi üreten ve onu erdemli kılan ilk güdü olabileceğini varsaymak için bir nevi çember içerisinde akıl yürütmektir. Böyle bir saygıyı duyabilmemiz için, eylem gerçekten erdemli olmalıdır; bu erdem belli bir erdemli güdüden türemiş olmalı ve buna göre erdem güdüsü eylemin erdemine duyulan saygıdan farklı olmalıdır. Bir eylemi erdemli kılmak için bir erdem güdüsü gerekir. Bir eylem biz o eylemin erdemine saygı duymadan önce erdemli olmalıdır. Öyleyse belli bir erdem güdüsü o saygıdan önce gelmelidir.” (Hume, 2009: s. 321).

Özetle Hume'a göre hiçbir eylem, insan doğasında o eylemi üretecek, ahlâk duygusundan ayrı, belli bir güdü olmadıkça erdemli ya da ahlâksal olarak iyi olamaz. Ona göre insan doğasına eylemi üretmeye yetenekli ve harekete geçirici belli bir tutku ya da güdü yerleştirilmiş olmadığı sürece, hiçbir eylem bizden ödevimiz olarak istenemez. Bu güdü ödev duygusu olamaz.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Kant *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde iyi istemenin, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak yani kendi başına iyi olduğu düşüncesini ortata koyar. Kant'a göre bu istemeye, her şeyden, karşılaştırılmayacak kadar yüksek değer vermek gerektiğini ifade eder. Yani iyi isteme değer bakımından ahlâka dair başka herhangi bir şeyle karşılaştırılmayacak kadar yüksektir. Ödev ile isteme arasındaki ilişki bağlamında Kant'ta olan ve olması gerekene dair olduğu açık olan görüşler mevcuttur. Ona göre ödev kavramının deneyden çıkarılması gerektiğinin doğru olduğunu kabul ederek, bütün ahlâklılığı alaya alanlara karşı daha iyi bir hizmette bulunulamaz. Kant şöyle devam eder: "İnsan sevgisinden dolayı, eylemlerimizin çoğunun bile ödevine uygun olduklarını kabul etmeye hazırım; ama onlara daha yakından -içine dışına baktığımızda-, her yerde ortaya fırlayan sevgili ben'e rastlarız; amaçlarının temelinde o vardır; sık sık kendini yâdsıma isteminde bulunan ödevin sıkı buyruğu değil. Dünyada herhangi bir hakiki erdem bulunabileceğinden zaman zaman şüphe etmemek için (özellikle yıllar geçtikçe ve yargıgücümüz deneyle bir bakıma da daha keskin hale getirildikçe), erdem düşmanı olmak gerekmez; iyi için beslenen en canlı dileği iyinin gerçekliğiyle karıştırmayan soğukkanlı bir gözlemci olmak yeter. İşte burada, ödev

Hume tutkuların doğrudan ve dolaylı tutkular olarak ikiye ayırabileceğini söyler. Doğrudan tutkuları Hume iyilik ya da kötülükten, acı ya da hazdan dolaysızca doğan tutkular olarak tanımlar. Dolaylı tutkularla ise aynı ilkelerden, ama başka niteliklerin de dahil olmasıyla ortaya çıkan tutkuları kasteder.

Franklin A. Kalinowski, tutkuların ve isteklerin politik önemi konusunda Hume'un görüşlerini tartışır. Hume'un görüşlerinde yer alan insanoğlunun doğal zayıflığı onu şiddetli tutkular ve kısa süreli isteklere karşı eğilimli kılar ve yapısındaki ahlâki bozukluk devletin de varlık nedenidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Hume'a göre her insan onu adalet ve eşitliğe eğilim konusunda kısıtlayan güçlü istekleri her zaman algılayabilecek yeterli kapasiteye sahip değildir. Ayrıca insan mevcut zevkin ifade edilmesine karşın genel ve uzak bir isteğe bağlılığı koruyacak akıl gücüne de sahip değildir. Hume aksi durumda devlet ya da politik toplum gibi bir şey olmayacaktı diye düşünür. Fakat Hume'a göre kendi doğal özgürlüğünü takip ederek her insan tam bir barış içerisinde ve diğerleri ile uyum halinde yaşayacaktır. Kalinowski, Hume'un istekler ve tutkular konusunda görüşlerinin onun politika anlayışının kurucusu olduğunu düşünür:

“Hume teorisini insanların şiddetli tutkuları ve kısa süreli istekleri takip ettiğini ileri süren iddia çerçevesinde şekillendirmiştir. Bu gerçekte doğru olmasaydı bile, Hume'un politikası politik toplumun bu iddia doğruymuş gibi oluşturulması gerektiği iddiasının temelinde yatmaktadır.” (Kalinowski, 1993: s. 323).

---

idemizi büsbütün yitirmememizi ve ödev yasasına beslediğimiz saygıyı ruhumuzda korumamızı, şu açık inançtan başka hiçbir şey sağlayamaz: Böyle saf kaynaklardan çıkan eylemler hiç olmamışsa bile, burada söz konusu olan, şunun ya da bunun olup olmaması değildir. Söz konusu olan, aklın kendi başına ve bütün görünüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurması, dolayısıyla her şeyi deney üzerinde temellendiren kişinin, yapılabilişliğinden çok şüphe edeceği, dünyada bugüne dek daha örneği verilmemiş eylemlerin akıl tarafından buyurulması; ve söz gelişi, bugüne dek hiçbir has dost olmamış olsa bile, dostlukta içtenliğin her insandan aynı derecede eksiksiz istenebilmesidir. Çünkü bu ödev, ödev olarak, her şeyden önce, istemeyi apriori nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur.” (*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.23–24.) Buna ek olarak Kant'ın ödev kavramsallaştırması, duyguları okşayan hiçbir içeriğe sahip değildir. Kant ona, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "yalnızca insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapı bulan yine de istense de istenmese de kendisine saygı duyulan; gizlice ona karşı etkide bulunsalar da, önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan büyük ad" diye seslenir. (*Pratik Aklın Eleştirisi*, metni gözden geçiren Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, 4.baskı, s.95.) Böyle bir saygı attığı ödevin köklerinin nerede olduğunu sorgular. Bu Kant'a göre insanı duyulur dünyanın üzerine yükselten şeyden, daha aşağı bir şey olamaz. Ona göre bu kişilikten, yani özgürlükten ve aynı zamanda kendine özgü yasalara, başka bir deyişle kendi aklı tarafından verilen saf pratik yasalara bağımlı olan bir varlığın bir olanağı olarak görülen, tüm doğa mekanizminden bağımsızlıktan başka bir şey değildir.

Bu görüşler bir erdem güdüsünden kaynaklanmadığı sürece, hiçbir eylemin erdemli olamayacağı şeklindeki görüşün tekrarıdır. Hume'un siyaset felsefesinde de bu temel ahlâki bir ilke olarak kabul edilir. Erdem güdüsü erdeme duyulan saygının kaynağıdır. Bu durumda bir erdem güdüsü erdeme duyulan saygıdan önce gelmelidir. Ayrıca bir tutku tarafından harekete geçirildiğinde, zihnin kendini hiçbir değişim ya da değişme olmaksızın yalnızca o tutkuyla sınırlaması Hume'a göre güçtür. Değişebilirlik Hume'un insan doğası tanımının özündedir. Hume, *Kişisel Özgürlük* adlı çalışmasında insan doğasının erdem ve ahlâk açısından ne derece arınması gerektiğinin tam olarak bilinmediğini ifade eder. Ona göre “eğitimindeki, geleneklerindeki, ilkelerindeki herhangi bir devrim durumunda insanoğlundan ne beklenebileceği de bilinmemektedir.” (Aktaran: Copley, 1993: s.49). Bu bilinmezlik insan doğasının aynı zamanda bir giz araştırması olduğunu ifade eden başlangıç noktasını yinelemektedir. Yani Hume'un insan doğası tanımlaması kendi içinde bir bilinemezlik taşır.

### **3.1.2. Ahlâksal Ayrımların Kökeni ve Ahlâkın Tanıtlanabilirliğinde Değer**

Hume ahlâkın genel temeli ile ilgili, ahlâkın akıldan mı yoksa duygudan mı kaynaklandığı konusunda bir tartışma sürdürür. Bu tartışma ahlâk bilgisine uslamlama ve tümevarımlar zinciriyle mi yoksa dolaysız bir his ve ince bir içsel duyguyla mı ulaşıldığı konusundadır. Aynı zamanda, doğru ve yanlışla ilgili diğer tüm sağlam yargılar gibi, ahlâk bilgisinin de mantıklı ve akıllı varlıkların hepsi için aynı olup olmadığına dair bir incelemeyi içerir. Başka bir açıdan Hume güzellik ve çirkinlik algısı gibi, ahlâkın da tamamıyla insanın belirli bir dokusu ve yaratılışı üzerine kurulu olup olmadığı konularına eğilir.

Hume'a göre tüm ahlâki kurgulamaların amacı, insanlara görevlerini öğretmek ve erdemsizliğin çirkinliğinin ve erdemin güzelliğinin doğru temsiliyle bunlara karşılık gelen alışkanlıklar yaratmaktır. Bu amaç aynı zamanda insanları birinden sakınmaya, diğerini ise kucaklamaya teşvik etmektir. Ancak Hume bunun, kendi başlarına duyguları tutamayan ve insanın etkin güçlerini harekete geçiremeyen anlığın çıkarım ve sonuçlarından beklenip beklenemeyeceğini sorar. Ona göre bunlar

doğruyu keşfederler. Ancak keşfettikleri doğrunun kayıtsız olduğu ve hiçbir istek ve tikslenme yaratmadığı yerde, bunlar tutum ve davranışlar üzerinde hiçbir etkiye bulunamazlar. Hume “onurlu olanın, adil olanın, olmakta olanın, soylu olanın, cömert olanın” kalbi ele geçirdiğini düşünür. Onun görüşlerinde “anlaşılır olan, açık olan, olası olan, doğru olan” yalnızca anlığın kendiliğinden kabulünü doğurur. En önemlisi ise kurgusal meraka son verir. Hume erdeme dair tüm iyi hislerin, erdemsizliğe dair ise tüm olumsuz duyguların ortadan kaldırılması halinde, ahlâkın pratik bir çalışma olmaktan çıkacağını düşünür. Bu tür ayrımlara tamamıyla duyarsız kılındıklarında insanların yaşamlarını ve eylemlerini düzenleyecek bir eğilim taşımayacaklarını ifade eder. Bu içsel bir duyguyla temin edilmiş ancak bir tür akıl yürütmenin de dışlanmadığı bir tartışma olarak görülebilir. Hume bu konuda son olarak şunları söyler:

“Son cümle, yani kişilik ya da eylemleri iyi ya da kötü, övgüye değer ya da kabahatli olarak adlandıran, onlara onurun ya da kötü ünün, onayın ya da kınamanın işaretini damgalayan, ahlâkı etken bir ilke haline getiren ve erdemin mutluluğumuz, erdemsizliğin de hüznümüz olmasını sağlayan son cümle, bana kalırsa, doğanın tüm türlerde ortak kıldığı bazı içsel duyu ya da hislere dayanır. Çünkü başka hangi şey bu doğada bir etkiye sahip olabilir? Ancak, böyle bir duyguya yol açmak ve nesnesinin doğru bir ayrımını yapabilmek için, çoğunlukla çok miktarda uslamamanın önceden yapılması, ince ayrımların ortaya konması, doğru sonuçların çıkarılması, uzak karşılaştırmaların oluşturulması, karmaşık ilişkilerin incelenmesi ve genel olguların bulunup belirlenmesi gerektiğini görürüz.” (Aktaran: Örsan Öymen, 2010: s.324).

Daha önce belirtildiği gibi insan doğasına yerleştirilen eylemi üretmeye yetenekli ve harekete geçirici bir tutku ya da güdü yerleştirilmediği sürece hiçbir eylem ödev olarak insandan istenemez. Bu bağlamda Hume tüm ahlâki görevlerin ikiye ayrıldıklarını söyler. İlki zorunluluk fikirlerinden ve halk ya da halk yararı için tüm görüşlerden bağımsız olarak insanlar üzerinde işleyen doğal içgüdü ve eğilimler tarafından yönetilenlerdir. Bu doğa içerisinde çocuk sevgisi, yardımsever insanlara karşı minnettar olma ve şanssız olanlara acıma duyguları mevcuttur. İkinci tür ahlâki

görevler ise doğanın gerçek içgüdüleri tarafından desteklenmeyenlerdir. Hume bu görevleri şöyle anlatır:

“Bu görevler göz ardı edildiğinde insan toplumunun gerekliliklerini ve onu destekleyen olumsuzlukları göz önünde bulundurduğumuzda bunlar zorunluluk duygusu tarafından ortaya çıkartılmaktadırlar. Bu sebeple adalet ya da diğer insanların mülkiyet hakkı, sadakat ya da sözlerin tutulması insanoğlu için zorunlu hale gelen ve otorite oluşturan kavramlardır. Her insan kendisini diğer bir kişiden daha fazla seveceğinden o durumun kötü etkilerinden öğrendiği ve takip ettiği toplumun tam çözülmesinden elde ettiği tecrübe ve yansıma dışında onu bu istek kısıtlamayacaktır. Bu sebeple kendi gerçek eğilimi ve içgüdüleri sonraki bir yargılama ve gözlem ile kısıtlanacak ve kontrol edilecektir. Durum adalet ve bağlılığın doğal görevleri ile birlikte politik ve sivil bağlılık görevleri ile tamamen aynıdır. Temel içgüdülerimiz sınırsız özgürlük konusunda bizleri yönlendirecek ya da diğerleri üzerinde egemenlik kurmamızı sağlayacaktır; bu güçlü tutkuların barış ve halk düzeni için harcanması konusunda bizlere yol gösterecektir. ”  
(Copley:1993: s. 287).

Bu bağlamda Hume tecrübe ve gözlemin küçük bir derecesinin hakimlerin otoritesi olmadan toplumun sürdürülemeyeceğini insanlara öğrettiğini düşünür. Bu otorite bağlılığın ön planda olmadığı bir durum içerisinde yer almaktadır. Bu genel ve açık ilgilerin gözlemini Hume, tüm bağlılığın ve ahlâki zorunlulukların kaynağı olarak görür. Us tek başına ilk bakışta bu kaynağa ulaşma gücüne sahip değildir. Yani yinelenen olursa Hume ahlâksal iyi ve kötü arasındaki ayrımın us tarafından yapılmasının olanaksız olduğunu ifade eder. Bunun nedeni o ayrımın eylemlerimiz üzerinde usun tek başına yeteneksiz olduğu bir etkisinin olmasıdır. Us ve yargının, bir tutkuyu kışkırtarak ya da yönlendirerek, bir eylemin dolaylı nedeni olması mümkündür. Yine de bu tür bir yargıya, doğruluğunda ya da yanlışlığında, erdemin ya da erdemsizliğin eşlik ettiğini ileri sürmek Hume’a göre mümkün değildir.

Mark Platts, *Hume ve Bir Olgu Meselesi Olarak Ahlâk* adlı çalışmasında



Hume'un bu görüşlerine farklı bir perspektiften yaklaşır: Bu ayrımlar arasında keskin bir fark aramaktansa, duygusal durumların, ussal olanlar gibi bir tür bilişsel kapasitenin parçası olduğunu kabul etmek Hume'a göre mümkündür.

Platts'a göre, Hume'un açık bir şekilde kendini adadığı şey, birisi bilişsel durum olan diğeri duygusal durum olan birleşik fikirlerin her birinin doğru uygulanması için belirli durumları analiz etme fikridir. Platts'a göre Hume bu fikirlerin doğru bir şekilde uygulanmasının bilişsel durum ile duygusal durum arasındaki bazı benzerliklerin elde edilmesini gerektirdiğini inkâr etmemektedir. Onun inkâr ettiği şey bilişsel durumun tek başına conative durumu ortaya çıkarması fikridir. Platts, Hume'un düşüncesini ahlâki gerçekçilik olarak adlandırır. Hume için bir olgu bilginin muhtemel nesnesidir: Durumu bilgi tarafından güven altına alınan ve gözetlenen bir durumdur. Akıl bu bağlamda gerçeğin ve hatanın keşfedilmesidir. Platts'ın, Hume yorumu bu bağlamda şu görüşe dayanır:

"Düşünce ve anlayış tek başlarına doğru ve yanlışın sınırlarını düzenleyebiliyorsa, değerli ve kötü olan da aklımız tarafından keşfedilen gerçeğin bir parçası olmalıdır. Ahlâk anlayış tarafından keşfedilen bir gerçekliği içermez. Fakat varlıklarını akılla çıkartabileceğimiz iyi ve kötünün gerçeklik meseleleri olduğunu kanıtlarken zorluk çekebilir miyiz? "Herhangi bir gerçeğin ya da doğrunun bilgisi o bilgiye sahip olan kişinin bilişsel durumda, belirli bir akıl yetisinde ve anlayışında olmasını gerektirir. " (Platts,1988: s. 190).

Platts hissi olanın bilişsel olanın bir tür tamamlayıcısı olduğunu Hume'dan hareketle göstermeye çalışır. Akıl tek başına yönlendirici olamaz ama bu hiçbir şekilde aklın yok sayılması anlamına gelmez. Akıl tek yönlendirici değildir demek başka bir şeydir, akıl yönlendirici değildir demek başka. Hume ahlâksal ayrımların ahlâk duygusundan türediğini pek çok kez daha ifade eder. Erdemsizlik ve erdemin salt akıl ya da tasarımların karşılaştırılması yoluyla keşfedilebilir olmamalarından ötürü, aralarındaki farkın yol açtıkları belli bir izlenim ya da his aracılığıyla saptanabiliyor olması gerekir. Ahlâksal doğruluk ve ahlâksal bozulma ile ilgili kararlar Hume'a göre algılardır. Özetle ahlâk, yargılanmaktan ziyade duyumsanır. Erdemin salt usa

uygunluk olduğu şeklindeki tanımlama, Hume için bu yüzden kabul edilemez.

Hume, Eskiçağ felsefecilerinin her ne kadar çoğunlukla erdemin usa uygunluktan başka bir şey olmadığını öne sürmüş de olsalar, genel olarak ahlâkın varoluşunu beğeni ve duygudan aldığını düşündüklerini ifade eder. Kendi dönemi hakkında ise çağdaşlarının erdemin güzelliğinden ve erdemsizliğin çirkinliğinden çokça bahsetseler de, çoğunlukla bu ayrımları metafizik uslamamalar ve anlama yetisinin en soyut ilkelerinden yapılan çıkarımlarla açıklamaya çalıştıklarından söz eder. Hume sorunun her iki tarafı da yanıltıcı kanıtlamalara açık olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler. Ahlâki ayrımların salt usla fark edilebileceğine dair görüşlere değinir. Ancak Hume doğrunun tartışılabilir olduğunu ancak beğenin tartışılmayacağını kabul eder:

“Şeylerin doğasında varolan, yargımızın ölçüsüdür; her bir insanın kendi içinde hissettiği ise duyguların ölçüsü. Geometride önermeler ispatlanabilir, fizikte dizgeler inkâr edilebilir, ancak dizgelerdeki uyum, tutkunun inceliği, zekânın parlaklığı dolaysız zevk vermelidir. Kimse başkasının güzelliği ile ilgili usamlama yapamaz; ancak sıklıkla o kişinin eylemlerinin adaleti ya da adaletsizliği üzerine usamlama yapar.”(Aktaran: Öymen, 2010: s. 322)

Bir eylemin adaletli ya da adaletsiz olması ahlâk felsefesinin konusudur. Bu alanda kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmadığı yani ahlâkı tanımlanabilir bilimler arasına koymanın olanağı Locke için olduğu gibi Hume için de önemli bir araştırma alanıdır. Ancak Hume’un Locke’un görüşlerini zımnî olarak eleştirdiği ve temelsiz bulduğu belirtilmelidir. Ahlâk alanındaki yargılar Locke’da matematikteki kesinliğe sahiptir ve temeli akıldır. Hume ahlâkın tanımlanabilirliğine dair şu görüşleri ortaya koyar:

Hume düşünce yetisi ve anlığın yalnız başına doğrunun ve yanlışın sınırlarını belirleyebilmesinin mümkün olması halinde, erdemli ve erdemsiz özelliklerinin nesnelere kimi ilişkilerinde yatması ya da bunların akıl yürütmelerimiz tarafından saptanan olgular olması gerektiğini düşünür. Bu sonuç ona göre son derece açıktır.

İnsan zekâsının işlemleri tasarımların karşılaştırılmasına ve olguların çıkarsanmasına dair iki türe ayrılır. Bu yüzden erdemın anlık tarafından ortaya çıkarılmış olmasının kabulü halinde, bu işlemlerden birinin nesnesi olması gerekir. Çünkü Hume'a göre anlığın onu ortaya çıkarabilecek üçüncü bir işlemi yoktur. Özellikle Locke'a dair eleştirilerinde Hume bu konuya değinir:

“Bazı felsefeciler tarafından büyük bir çabayla yayılan ve ahlâkın tanıtlamaya açık olduğunu ileri süren bir görüş vardır; her ne kadar hiç kimse bu tanıtlamalar konusunda tek bir adım bile atamamış olsa da; gene de bu bilimin geometri ya da cebir ile eşit bir kesinliğe getirilebileceği düşünülür. Bu sayılıya göre, erdem ve erdemsizlik belli ilişkilere dayanmalıdır, çünkü olguların tanıtlanmaya imkân vermediği her açıdan kabul edilir, öyleyse bu varsayımı incelemeye başlayalım ve eğer olanaklı ise çok uzun süredir sonuçsuz kalan araştırmalarımızın nesnelere olan o ahlâksal nitelikleri saptamaya çalışalım. Ahlâki ya da yükümlülüğü meydana getiren ilişkileri seçik olarak gösterin ki, neden olduklarını ve onları ne şekilde yargılamamız gerektiğini bilebilelim.” (Hume, 2009: s. 312).

Hume yukarıdaki görüşlerine ek olarak erdem ve erdemsizliğin kesinlik ve tanıtlamaya açık ilişkilere dayandığının ileri sürülmesi halinde, kişinin kendini o kanıt derecesini kabul eden salt dört ilişkiyle sınırlandırması gerektiğini ifade eder. Bu durumda ise kişi hiçbir zaman içinden çıkamayacağı saçmalıklara düşer. Çünkü ona göre ahlâkın özü ilişkilerde yatıyor görüldüğü için ve bu ilişkilerin hepsi yalnızca usdışı değil, cansız olan bir nesneye de uygulanabilir olduklarından, buradan bu tür nesnelere bile ahlâk ve ahlâksızlığa açık olmaları gerektiği sonucu çıkar. Hume'un sözünü ettiği dört ilişki benzerlik, karşıtlık, nitelik derecesi ve nicelik veya sayıda orandır. Tüm bu ilişkiler eylemlere, tutkulara ve isteklere ait oldukları uygunlukla maddeye de aittirler. Öyleyse Hume için ahlâkın bu ilişkilerden herhangi birinde ya da ahlâk duygusunun bu ilişkilerin keşfinde yatmadığı kesindir. Hume ahlâkın tanıtlanabilir olduğunu ileri sürenlerin –ki kastettiği Locke'tur- ahlâkın ilişkilerde yattığını ve ilişkilerin us tarafından ayırt edilebilir olduklarını söylemediklerine dikkat çeker. Bu filozoflar Hume'a göre yalnızca usun böyle bir

eylemi bir türünde erdemli olarak, diğerlerindeyse erdemsiz olarak saptayabileceğini söylerler. Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin konuyla ilgili bir dipnotunda şöyle devam eder:

“Öyle görünüyor ki, amaçlarına uygun olup olmadığı konusunu bir kenara bırakıp, sırf ilişki sözcüğünü önermeye dahil edebilmelerinin bile yeterli olduğunu düşünmüşler. Ancak bana kalırsa burada basit bir uslamlama vardır. Tanıtlamacı us yalnızca ilişkileri ortaya çıkarır. Oysa bu us, bu varsayıma göre, erdem ve erdemsizliği de ortaya çıkarır. Öyleyse bu ahlâksal nitelikler ilişkiler olmalıdır. Herhangi bir durumda bir eylemi kınadığımız zaman, eylemin ve durumun bütün o karışık nesnesi erdemsizliğin özünü oluşturan belli ilişkileri meydana getirmelidir bu varsayım başka türlü anlaşılır değildir. Çünkü us bir eylemin erdemsiz olduğunu söylediğinde neyi keşfetmiştir? Bir ilişkiyi mi yoksa bir olguyu mu? Bu sorular belirleyicidir, geçiştirilmemelidir.” (Hume, 2009: s. 313).

Aslına bakılırsa Hume'un sonraki görüşleri gözetildiğinde onun için erdem ve erdemsizliğin varoluşlarının akıl yoluyla çıkarsanabilecek olgular olmadığını ispatlamak çok güç değildir. Hume bunun için kasten cinayet örneği gibi erdemsiz sayılan bir eylemi ele almayı önerir. Ne şekilde ele alınırsa alınsın, sözü edilen örnekte yalnızca tutkular, güdüler, istemeler ve düşünceler bulunur. Bu durumda başka hiçbir olgu yoktur. Nesne incelendiği sürece, erdemsizlik Hume'a göre onu arayandan tamamen kaçar. Hume'un sözleriyle “onu hiçbir zaman bulamazsınız, ta ki düşüncenizi kendi yüreğinize çevirip sizde bu eyleme karşılık olarak ortaya çıkan bir onaylama hissi buluncaya dek. Burada bir olgu vardır ama bu, duygunun nesnesidir, usun değil. Sizin içinizdedir, nesnede değil.” (Hume, 2009: s. 316). Öyle ki bir eylemin ya da kişiliğin erdemsiz olduğu söylendiği zaman, aslında insan doğasının yapısı gereği onu düşünmekten kaynaklanan bir suçlama duygusu ya da hissi taşındığı ifade edilmiştir. Hume bu doğrultuda erdem ve erdemsizliğin modern felsefeye göre, nesneleredeki nitelikler olmadığını düşünür. Onlar yalnızca zihindeki algılar olan seslere, renklere, sıcaklık ve soğukluğa benzetilebilirler. Hume ahlâktaki bu keşfin, “her ne kadar fizikteki gibi, kılğı üzerinde çok az ya da hiç denebilecek bir

etkiye sahip olsa da, yine fizikteki diğer keşifler gibi, kurgulamalı bilimlerde önemli bir ilerleme olarak görülecektir” (Hume, 2009: s. 316) diye düşünür. Böylece Hume hiçbir şey kendi haz ya da rahatsızlık hislerimizden daha gerçek olamayacağını ya da bizi daha çok ilgilendiremeyeceğini düşünür.

*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin bir başka yerinde Hume erdem duygusuna sahip olmanın bir kişiliğin düşünülmesinden doyum almaktan başka bir şey olmadığını ifade eder. Hume burada birisinin bize haz verdiği için o kişinin erdemli olduğunu çıkarsamadığımızı dikkat çeker. Ona göre sırf o kişinin bize bir şekilde haz verdiğini duyumsadığımız için, gerçekte o kişinin erdemli olduğunu hissederiz. Hume aynı durumun her bir güzellik, beğeni ve duyularla ilgili yargılarımız için de söz konusu olduğunu ifade eder. Bir başka yerde daha ahlâksal iyi ve kötünün ayrımının herhangi bir hissin ya da kişiliğin görülmesinden kaynaklanan haz ya da acı üzerine dayadığını söyler. O haz ya da acı onu duyumsayan kişi için bilinmez olmadığından, bundan şu çıkar: “Herhangi bir kişilikte herkesin ona yerleştirdiği kadar erdemsizlik ya da erdem vardır ve bu noktada yanılmamız hiçbir biçimde olanaklı değildir.” (Hume, 2009: s. 366). Bir başka açıdan erdem duygularının hepsinin doğal olmadığı belirtilmelidir. Ona göre doğal olmayan ama haz ve beğeni üreten bazı erdemler vardır. Hume adaletin bu tür bir erdem olduğunu ileri sürer. Yani adalet yapay bir erdemdir.

Hume'un tüm bu görüşlerinden hareketle ahlâksal iyiyi ve kötüyü ayıran acı ya da haz ile ilgili olarak onların hangi ilkelerden türedikleri ve insan zihninde nasıl türedikleri sorusunu sormak yerinde olur. Bu soruya dair Hume'dan ilk olarak her tikel durumda bu hislerin bir ilksel nitelik ve birincil yapı tarafından üretildiğini imgelemenin saçma olduğu şeklinde bir cevap bulunabilir. Çünkü ödevlerimiz bir anlamda sonsuz sayıda olduğu için, ilksel içgüdülerimizin onların her birine uzanması ve bekleğimizden başlayıp insan zihni ile ilgili en eksiksiz etik dizgesinde kapsanan tüm o ilkeler çokluğuna etki etmesi olanaksızdır. Böyle bir ilerleme yöntemi Hume'a göre evrende gözlediğimiz tüm o çeşitliliğin birkaç ilkeyle üretildiği ve her şeyin en kolay ve en basit şekilde sürdürüldüğü doğanın yönetimini sağlayan o alışılmış maksimlere uygun değildir. Sonuç olarak Hume bu birincil dürtüleri kısaltmanın ve üzerinde tüm ahlâk kavramlarının kurulduğu birkaç genel

ilke daha bulmanın zorunlu olduğunu ifade eder. Hume'un soruşturması bu kadarla sınırlı değildir: Yukarıdaki soru dışında bir de bu ilkelerin doğada mı yoksa onları başka bir kaynakta mı aramalıdır sorusunu sorar. Bu soruya vereceği yanıt için bir ön uyarıda bulunur. Bu sorunun cevabı kendisinden daha belirsiz ve çok anlamlı bir sözcüğün olmadığı doğa sözcüğünün tamamına bağlı olduğu uyarısına eşlik eder. Hume şöyle der:

“Eğer doğa mucizelerin karşısına konursa, yalnızca erdemsizlik ve erdem arasındaki ayrım doğal olmakla kalmaz, aynı zamanda dinimizin temeli olan mucizeler dışında dünyada olup biten her olay da doğal olur. O zaman erdemsizlik ve erdem hislerinin bu anlamda doğal olduklarını söylerken, çok olağanüstü bir buluş yapmış olmayız.” (Hume, 2009: s. 319).

Hume'un tüm bu görüşleri ahlâkın, onun felsefesinde akılda değil duyguda temellendiğinin farklı türden ifadeleridir. Başka bir anlatım ile ahlâk, hislere dayanır. Hume, zihnin haz veren eylem ya da niteliğini erdemli, rahatsızlık ya da acı vermesini ise erdemsizlik olarak niteler. Bu görüşlerden siyaset felsefesi için çıkarılabilecek anlamlı bir sonuç vardır. Bu görüş Hume'un açık bir şekilde ortaya koyduğu, erdemsiz olma durumunun, erdemli olmaya dair bir yükümlülüğü ima etmesidir. Hume yükümlülüklerdeki değişikliklerin, hislerde bir değişiklik getirdiğini, yeni bir hissin doğmasının yeni bir yükümlülüğü yarattığını ifade eder. Ancak yine de bu sürecin kolay olmadığını düşünür. Hatta ona göre insanlar doğal olarak gökyüzünün hareketlerini ne kadar değiştirebilirlerse hislerini de o kadar değiştirebilirler. Söz verme edimi bu nedenle tümüyle anlaşılmasın bir şeydir ve siyaset felsefesi için sözleşme geleneğinden sonra bu, oldukça anlamlı bir çıkış olarak görülebilir. Hume şöyle düşünür:

“İstencimizin tek bir eylemiyle, yani söz verme yoluyla, bir eylemi hoş ya da rahatsız edici, ahlâklı ya da ahlâksız kılamayız; zira o edim olmasaydı, karşıt izlenimler üretecek ya da değişik nitelikler ile donatılı olacaktı, öyleyse yeni bir yükümlülüğü, yani yeni bir acı ya da haz hissini istemek saçma olacaktır; kaldı ki İnsanların doğal olarak böylesine büyük

bir saçmalığa düşebilmeleri olanaksızdır. Öyleyse verilen bir söz doğal olarak bütünüyle anlaşılmaz bir şeydir ve ayrıca zihnin ona ait hiçbir edimi yoktur.” (Hume, 2009: s. 347).

Hume, ahlâk his tarafından değil de akıl tarafından saptanabilir olsaydı, sözlerin onun üzerinde hiçbir değişiklik yapamayacağını da açık olacağını düşünür. Ahlâk Hume’a göre bu ilişkiye bağlıdır. O ahlâkın her dayatılmasının, nesnelerin yeni ilişkisinden doğması gerektiğini düşünür. Söz vermenin bir doğal yükümlülük imatmediği konusunda ise *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*’nin ilgili bir dipnotunda şunları yazar:

“Buna göre istenç dolaysızca ahlâkta herhangi bir değişim üretemez, ama o etkiye yalnızca nesnelere üzerinde bir değişim üreterek sahip olabilir. Ancak bir sözün ahlâksal yükümlülüğü, evrenin herhangi bir bölümünde en küçük bir değişim olmaksızın, istencin saf sonucu olduğu için, bundan sözlerin hiçbir doğal yükümlülükleri olmadığı sonucu çıkar.” (Hume, 2009: s. 347).

Hume’un ahlâk felsefesinden siyaset felsefesine bu sonuçtan hareketle, yeni bir soru ile giriş yapılabilir. Sözleşme geleneğinde görüldüğü şekilde söz verme konusunda doğal bir yükümlülüğümüz yoksa toplumun birleştirici ilkesi ve insanların bu ilkelere nasıl ulaştıkları sorusu nasıl cevaplanabilir? Hume’un topluma dair görüşleri bu soru ekseninde ortaya konabilir. Onun olan ve olması gerekene dair tartışmasını ahlâk ve siyaset arasındaki bir aracı tartışma olarak yorumlamaya çalıştıktan sonra, siyaset felsefesine giriş yapılabilir. Olan olması gereken tartışması ise tanıtlayıcı olan ile normatif olan arasındaki geçişin özeti niteliğindedir. Hume’un olması gerekene yönelik imasının kalkış noktası haz ya da acı üzerine yazdığı ve ahlâka temel olan görüşleridir.

Hume haz ya da acının erdemi destekleyici ve erdemsizliğin karşısında olduklarının kabul edilmesi halinde, tutum ve davranışların düzenlenmesi için daha fazla şeye gerek olmadığını düşünür. Aynı zamanda Hume ahlâksal ayrımlar o yargıların doğruluk ve yanlışlıklarından türüyorlarsa, yargıda bulunduğumuz her

yerde ortaya çıkmalıdır diye düşünür. Kendi ifadeleriyle “soru ister bir elmayı isterse bir krallığı ilgilendirsin, ya da hata ister kaçınabilir isterse kaçınılmaz olsun”, ortada hiçbir fark olmayacaktır. Çünkü ahlâkın özünün akıl ile anlaşmaya ya da anlaşmazlığa dayanması gerektiği için, ona göre diğer koşullar bütünüyle keyfi olur ve hiçbir zaman bir eyleme erdemli ya da erdemsiz olma özelliği veremezler. Ek olarak eylemi o özellikten yoksun bırakamazlar. Hume buna bu anlaşma ya da anlaşmazlık ölçü kabul etmediği için, tüm erdemler ve erdemsizlikler hiç kuşkusuz eşit olacaktır sonucunu ilave eder. Eylemlerin sonuçları olan ve yanlış olduklarında eylemlerin hakikate ve usa karşıt olduklarını ifade etmeyi sağlayan yargılar içinse Hume, eylemlerin hiçbir zaman kişilerde doğru ya da yanlış herhangi bir yargıya neden olmadıklarını, yalnızca başkaları üzerinde böyle bir etkileri olduğunu belirtir. Hatta ona göre başkaları da eylemler hakkında yanlış yargılarda bulunabilir. Hume bu konuda şöyle düşünür:

“Açıktır ki bir eylem çoğu zaman başkalarında yanlış yargılara yol açabilir: bir pencereden komşumun karısı ile aramdaki müstehcen bir ilişkiyi gören biri, o kadının kesinlikle benim kendi karım olduğunu düşünecek kadar saf olabilir. Bu bakımdan eylemin biraz yalana ya da kandırmacaya benzer ama yalnızca şu somut farkla: ben bu eylemi bir başkasında yanlış bir yargıya yol açma gibi bir niyetle değil, yalnızca şehvet ve tutkumu doyum için yerine getiririm. Bununla birlikte, eylem ilineksel olarak bir yanlışlığa ve yanlış yargıya neden olur; sonuçlarının yanlışlığı da, tuhaf bir eğretileme yoluyla, eylemin kendisine yüklenebilir. Ancak yine de böyle bir yanlışlığa neden olma eğiliminin tüm ahlâksızlığın ilk kaynağı ya da kökeni olduğunu ileri sürmek için hiçbir gerekçe göremiyorum.” (Hume, 2009: s. 310).

Hume bu görüşlerinin devamında, kendisi üzerine yazılan hemen her çalışmada alıntılanan olan- olması gereken üzerine görüşlerini ortaya koyar.

### **3.1.3. David Hume’un Olan- Olması Gereken Tartışması**



Hume olan-olması gereken üzerine görüşlerine yukarıda özetlenen akıl yürütmelere önemli gördüğü bir ilave yapmak istediğini söyleyerek başlar. Hume'un önemli gördüğü bu gözlem, olan olması gereken tartışmasının ana eksenini oluşturan tartışmanın zemini olmuştur. Hume'un bu konuyu özetleyen görüşleri şöyledir:

“Şimdiye dek karşılaştığım her ahlâk dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrının varlığını doğruladığına, ya da, insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birden bire önermelerin olağan bağları olan dir ve değildir yerine gerek ve gerek değildir ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı. Bu sezilmesi çok zor bir değişimdir; ama aynı zamanda son derece önemlidir. Çünkü bu gerek ya da gerek değildir belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için, gözlenmesi ve açıklanması zorunludur; aynı zamanda tamamıyla kavranamaz görünen bu şey için de, bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir açıklama yapılmalıdır.”<sup>9</sup>

Bu pasaj çoğu kez yükümlülük bildiren normatif ifadelerin betimleyici olan olgusal ifadelerden türetilmeyeceğini kanıtlayan bir kesit olarak görülmüştür. Hume yorumlarının birincisini teşkil eden bu yaklaşım olan ve olması gereken arasında bir geçişin olanaksız olduğunu, başka bir ifade ile aralarındaki bağın kopuk olduğunu ifade eder. Bu yorumlar kendileri tarafından ortaya konan bu savın Hume'un ilgili pasajı tarafından desteklendiğini iddia ederler. En bilinen ifadesiyle söz konusu iddia Richard Hare'nin Hume Yasası olarak tabir ettiği adlandırma ile tanınmıştır. Özeti ahlâki yargılar, ahlâki olmayan yargılardan türetilemez şeklindedir. Ancak bu pasajın ne semantik ve mantıksal yorumu ne de ahlâk tartışmasını merkeze alan bir incelemesi bu çalışmanın esas konusu değildir. Hume'un ortaya koyduğu ve Hume yasası olarak adlandırılan bu görüşler incelendikten sonra çalışmayı ilgilendiren soru şu şekilde ortaya konabilir. Hume'un bu pasajının birbirine tamamen zıt iki yoruma konu olmasının nedeni, pasajın anlam bütünlüğünden kopuk bir şekilde okunmasıdır.

---

<sup>9</sup>İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, s.316. Hume'un bu ayrımı pek çok çağdaş tartışmada çeşitli yorumlarla yeniden ele alınmıştır. Bu görüşlerden biri Searl'e aittir. Olanı ifade eden betimleyici cümlelerin, olması gerekeni ifade eden normatif cümleleri içerip içermediğini tartışır.

(Thomson, 1978: s. 41) Bu nedenle Siyaset felsefesi bağlamında olan ve olması gereken arasında ne türden bir geçişlilik vardır? sorusu Hume'un politik felsefesinin bütünü gözetilerek incelenecektir. Bu soru insanların ortak ilkelere nasıl vardıkları sorusunun farklı bir anlatımı olarak da görülebilir.

Olgusal ifadelerin normatif olanlara yani olması gerekene dair ifadeleri destekleyemeyeceği 1950'ler sonrası Hare tarafından savunulmuştur. R.M. Hare buyruk ifade eden hiçbir sonucun, en azından bir tane buyruk içermeyen öncüller dizisinden mantıken geçerli bir şekilde çıkarılamayacağını düşünür. Bu kuraldan Hare bir başka görüş daha türetir:

“Eğer biz, insanın seçimlerini yönetme ya da düzenlemeyi yani ‘ne yapacağım?’ şeklindeki soruların cevabını içermeyi ahlâki bir hükmün fonksiyonunun bir parçası olması gerektiğini kabul edersek, bu durumda hiçbir ahlâk hükmünün sırf olgusal bir önerme olamayacağı son derece açık hale gelir.” (Aktaran: R. Kılıç, 1967: s. 28).

Benzer bir tartışma şu soru ekseninde ortaya konur: Toplum tarafından kabul edilen bir ahlâki ilke için gerekli görülen X, uygun bir genel çıkarım ile desteklenirse, X'in yapılmasını ifade eden betimleyici bir ifade oluşturur mu? Kupperman “örtük tasımlar çıkarım kuralları gerektirdiğinden cevap hayırmış gibi görünüyor” diyor. Kupperman buradaki farkı ortaya koyabilmek için ahlâki ifadelerin iki türünü birbirinden ayırır: Bunlardan biri çocuklara öğretilenlerdir. Ezberlenen ya da akılda tutulabilen ahlâki kurallardan oluşur ve istisnalar olabileceğine dair herhangi bir gösterge yoktur. Diğer tür ahlâki ifadeler istisnalara yer verir. Yani bu kurallar mutlak değildir.

Hume gözlemini yaptığını ifade ettiği yazarların genellikle bu uyarıyı yapmadıklarından ötürü, bunu okurlara tavsiye etmeyi görev bildiğini de ifade eder. Bu küçük dikkat ona göre “tüm kaba ahlâk dizgelerini” alt üst edecek ve erdemsizlik ve erdem ayırımının salt nesnelere ilişkilerine dayanmadığını ve ayrıca usun bu ayrımı algılamadığını gösterecektir.

Joel J. Kupperman olan-olması gereken kelime çiftlerinin ikisinin de basit bir karşıtlık sunduğunun düşünülmemesi gerektiğini ifade eder. Ona göre normatif yargıların özelliği belirli davranış türlerini önerdiği ve ortaya koyduğu kabul edilirse, bunun insan istekleri ve ihtiyaçları hakkındaki iddialardan etkileneceğini bilmemiz gerekir. Kupperman şöyle der:

“İçmek üzere olduğun şey zehirdir” ifadesi normalde açıklayıcı bir önerme olarak görülmektedir. Ancak onun içeriğinde normatif cümlelerin özellikleri yer alır. ‘Ahlâki olarak tamamen yanlış’ ifadesi bir satanist grubuna atfedilirse ya da cesaret kırmaktan ziyade bir şey önermek için kullanılırsa normal olarak kendi betimleyici özelliğini sürdürmeyecektir” (Kupperman, 2005: s. 344).

Edgar Morcscher ise *Bilme Yoluyla Olandan Olması Gereken Geçiş* adlı çalışmasında Hume’un bu ünlü ayrımının neyi ifade ettiğini şöyle açıklar:

“Olan-olması gereken probleminin gerçek zorluğu betimleyici bir ifadeden normatif bir ifade elde etmek ya da böyle bir durumun imkânsız olduğunu göstermek değildir. Olan-olması gereken problemini önemsiz hale getirmeden normatif ve betimleyici bir cümle arasında ayırım yapmak için açık ve mantıklı bir ölçüt belirlemek istiyorum. Böylesine bir ölçüt bir cümlenin en azından bir normatif cümle içermediğinden bağımsız olmalıdır.” (Edgar, 1972: s. 85).

Burada karşıt örnekler üzerinden anlatılmak istenenin bu çalışma için anlamı, salt bir mantıksal çıkarım ilişkisi olarak incelenmeyecekse, olgu ifadelerinin siyaset felsefesi için yer yer değer biçici ifadeleri imlediği, ya da bir olması gerekenin olanı da içine alan bir söylem alanı yarattığı hükmünü ima etmesidir.

Hume’un sözü edilen pasajına odaklanılacak olursa, bu görüşler pek çok modern tartışmada üzerinde durulan ve en çok atıf yapılan görüşler olmuştur. “Olması gereken” “olandan elde edilebilir mi? Husserl de dahil olmak üzere pek çok

filozof olan olması gereken tartışmasına Hume ile birlikte bir giriş yapmıştır.<sup>10</sup> Sadece mantıksal çıkarımlar ve ahlâki ifadelerin türetilmesi açısından değil siyaset felsefesi için de bu soru önem taşımaktadır: Olması gerekeni belirleyen ne sorusu politik olarak cevaplanması zorunlu bir sorudur. Ralph Wedgwood *Olması Gerekenin Ne Olduğunu Nasıl Bilebiliriz?* adlı makalesinde bu soruyu hem epistemolojik olarak hem de politik olarak yanıtlanması gereken bir soru olarak ortaya koyar:

“Olması gerekenin ne olduğunu, insanların ne yapması, neyi seçmesi ya da neye inanmaları gerektiğini öne süren normatif önermelerde mantıklı ya da doğrulanmış inançlara/bilgilere nasıl sahip olabiliriz ve bunları nasıl bilebiliriz?” (Wedgwood, 2006: s. 63).

Bu soru normatif olanın betimleyici olan ile uygun olması amacına yönelik ortaya konmuştur. Wedgwood bu sorunun realist ve antirealist felsefeciler tarafından farklı şekillerde cevaplandığını ortaya koyar:

“Anti realistler genellikle normatif olanın realist kavramlarının, normatif inançlar için tatmin edici bir bilgi sağlamadıklarını dile getirirler. Realistlerin çoğu ise, normatif önermelerde bildiğimiz ve inançlarımızı belirlediğimiz özsezi olarak adlandırılan bilişsel yetiye sahip olduğumuzdan biraz daha fazlasına sahip olduğumuzu dile getirirler. Ancak bu ilgili yetinin nasıl işlediği ya da güvenilir bilgi kaynağı olarak nasıl hizmet ettiği ya da ona güvenmemizi sağlayanın ne olduğuna dair bir kanıt vermemektedir. Bu nedenle antirealistler genellikle realistleri açıklama için gerekli talepleri karşılama konusunda başarısız olduklarına

---

<sup>10</sup>Lester Embree, Husserl’in tartışmasının “sein” ve “seinsollen” arasındaki ayrımı odaklandığını söyler. Olan ve olması gereken arasındaki farklılık nedir ve nasıl oluşur? Embree Husserl’in ana örneğini inceler 1- bir savaşçı cesur olmalıdır, 2-bu savaşçı cesurdur. Bu ifadelerden ilki olması gerekeni, ikincisi ise olanı ifade eder. İkinci ifade özel, birincisi ise evrensel olanı dile getirir. Husserl kendini evrensel olması gerekenlerle sınırlandırır. Ek olarak ilk ifade sadece evrensel olması gereken bir durum değildir aynı zamanda pozitifdir ve evrensel bir negatifte kolayca dile getirilebilir 3-Bir savaşçının korkak olmaması gerekir. Kısacası varolanlar gibi, olması gerekenlerin mantık çerçevesinde niceliği ve niteliği bulunmaktadır. Aslında bunların bir kıyaslamaya girdiği görünmektedir ve A’nın B olması gerekiyorsa ve B’nin C olması gerekiyorsa A’da C olmalıdır. Bu defa önerme şu olur: sadece cesur bir savaşçı iyi bir savaşçıdır/korkak savaşçı kötü bir savaşçıdır. Bu önermelerdeki “iyi bir savaşçıdır” ve “kötü bir savaşçıdır” diye düzenlenen yüklemeler aynı zamanda “dır” olarak pozitif olarak “değildir” olarak negatif olarak değerlendirilmiştir. Bu aynı zamanda pozitif ya da negatif değer olarak dile getirilebilir. Her durumda nasıl yorumlanırsa yorumlansın olması gereken belirli bir yüklemle dile getirilen bir yorumdur. (s.597) Embree bu örnekler üzerinden Husserl’in olması gerekeni olandan nasıl ayırdığını göstermeyi dener ve Hume’un olması gerekenin olandan nasıl elde edildiği sorusunu açıkladığını ifade eder, ona göre “normatif önerme kuramsal önermeyi ileri süren değer yargısıdır”. (Lester Embree.)

dair suçlarlar.” (Wedgwood, 2006: s. 63–64).

Üzerindeki tüm anlaşmazlıklara rağmen normatif olanı türetenin ne olduğu - ki bunlar bilişsel kapasiteler üzerinden tartışılabileceği gibi, tarihsel ve toplumsal koşullar dolayısıyla edinilen deneyimler olabilir- tartışmanın tarafları açısından önceliğini korumuştur. Olan-olması gereken tartışmasının olumsuz kanadını temsil eden düşünürlerden bir diğeri, yani bir imkânsızlığı ifade eden yazarlardan biri de A.J. Ayer'dir. Ayer'in görüşlerine yer verildikten sonra tartışmanın ikinci kanadına odaklanılacaktır.

A. J. Ayer, *Hume* adlı yapıtında Hume'un “melidir'in” “dir”den türetilebileceğine yönelik tartışmalara karşı çıkar. Ayer duygucu (emotivist) ahlâk teorisinin bir savunucusu olarak, Hume'un sözünü ettiği şekliyle olgudan değer ne şekilde çıkarılabileceğini tartışır. Kendi görüşünü ortaya koyabilmek için, gözde karşıt-örneklerinden biri olarak "söz vermeyi" inceler. Bu olan-olması gereken tartışmasının bir başka açıdan yorumlanmasıdır. Ayer şöyle düşünür:

“Bir insanın belli koşullar altında 'Ben X yapmaya söz veriyorum' cümlesi biçiminde dile getirdiği tamamen olgusal bir dayanak noktasından, diğer şeyler aynı kalmak koşuluyla, mantıksal olarak 'adam X'i yapmalıdır' sonucunun çıktığı savunulmuştur. Ama bu bir aldatmacadır. Argümanın ikna edici görünmesinin nedeni, onun söz verme koşulunun, yani elverişli koşullar altında, sözcüklerin belli bir diziliminin dile getirilmesi aracılığıyla ahlâki bir yükümlülüğün oluşturulduğu ahlâki bir iklim içinde bulunmasıdır.” (Ayer, 2002: s. 124).

Ayer söz konusu olan mantıksal gerekliliğin ise böyle bir iklimin meşru bir şekilde önkoşulu olarak görülemeyeceğini sözlerine ekler. Ayer'e göre onun ek bir dayanak noktası olarak belirtilmesi gerekmektedir. Ayer, konuşmacının, bu tür sözleri söylemenin, belli koşulların ardışıklığı içinde, ahlâki bir yükümlülüğü üstlenmek anlamına geldiği bir topluma ait olması gerektiğini söyler. Bu da olgusal bir dayanak noktasıdır fakat diğeri ile yan yana konulduğunda bile arzu edilen sonucu gerektirmez. Ayer için söz konusu kişi toplumun bu kuralının sadakat göstermesi

gereken bir kural olduğu konusunda hâlâ ahlâki bir dayanak noktasına ihtiyaç duyar. Ayer'in toplumsal koşullara ve olması gerekenin farklı toplumlar için farklı olabileceğine dair iması önemlidir. Ayer gibi Nowell Smith de, Hume'u benzeri şekilde yorumlar:

“Kendinden önceki ahlâkçılar, yükümlülük bildiren önermeleri diğer olgusal önermelerden çıkarmayı denediler. Fakat bir sezgici için, yükümlülük bildiren değer ifadeler herhangi bir muhakemeye gerek görmeden, deduksiyona ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya bilirler. Sonuç olarak değerleri olguya bağlayan bir akıl yürütme ya da köprü aramak boşunadır. Çünkü biz değerlerle doğrudan doğruya karşılaşırız.”  
(Smith, 1954: s. 38).

Ayer'in söz konusu mantıksal kopuşu belli koşullar ve belli toplumlara atıfla açıklıyor oluşu bu çalışma için anlamlı bir noktaya dikkat çekmektedir. Pratik ahlâki ve siyasi sonuçlar çıkarabilmenin ve bunun bir olması gereken türünden normatif bir ifadeyle ortaya koyulabilmesinin, yolu her bir deneyimin tikelliğinin kabullenilmesi ile mümkündür. Olandan olması gerekene geçiş aynı toplum içerisinde dahi farklı durumlar için farklı olabilir. Çünkü olan ve olması gereken arasında ne türden bir geçiş olabileceği konusu, deneyimler ve bu deneyimlerin özgüllüğü göz ardı edildikçe siyaset felsefesi için anlamlı değildir. Bu tartışmanın siyaset felsefesi için önemi, deneyimin çıktılarının evrenselleştirilme niyeti taşıyan normatif iddialara dönüştürülme isteğine yönelik karşı çıkışta yatar. Olan ve olması gereken ifade edilecekse gözlemi yapılan her olan bir tür deneyimdir ve bu bağlamda her bir deneyim tikeldir.<sup>11</sup> Olan ve olması gereken arasında sözü edilen mantıki kopukluğun ifade edilmesinin siyaset felsefesi için anlamı yalnızca bu noktada ortaya çıkar. Buradan

---

<sup>11</sup> Richard Robinson benzeri bir görüşü dile getirir. Olan ve olması gereken arası ilişki tartışmasının çoğu kez "doğru tekil ahlâki yargının bazı doğru genel ahlâki yargıdan elde edildiğini ileri süren küreselleştirme ilkesi" ile birlikte kullanılmasının sakıncalarına değinir. Olandan olması gerekene geçişe dair bir yorumlama türünü şöyle özetler: "Dördüncü yorumlama ise çıkarımı mantıksal olarak geçerli kılacak bir doğru ilke var olduğunda değer barındırmayan ahlâki çıkarım doğru olacaktır ve çıkarımı yapan kişi kendi aklında bu açıklanmayan ilkeye sahiptir. Bu dördüncü yorumlamada var olması gerekenin var olandan elde edilemeyeceği ilkesi yanlıştır." Robinson'un bu farklı yorumlama türlerine yer verdiği görüşleri, siyaset felsefesi için yukarıda sözü edilen her bir deneyimin tikelliği iddiasını pekiştiren bir örnek yorumlama tarzı olarak okunabilir. Özetle olan ve olması gerekene geçiş mümkün olsa bile bu her durum için geçerli olan bir geçiş olarak okunamaz. , Ought and Ought not, olması gereken ve olması gerekmeyen, The journal of the Royal Institute of Philosophy, Philosophy, vol.46. no.177, 1971, s.199.

hareketle karşıt iddiadan verimli bir sonuç elde edilip edilemeyeceğine yönelik soruya geçilebilir.

Olan ve olması gereken arasında mantıksal bir bağ olduğu iddiası tartışmanın ikinci kısmıdır. Bu iddianın temsilcilerinden biri başlıca Hume yorumcularından olan Alasdair MacIntyre'dır. *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı yapıtında MacIntyre, Hume'un konuyla ilgili görüşlerini inceler ve Hume'un bu pasajın nasıl ele alınmasını amaçladığını sorar. Ona göre, Hume, hemen hemen evrensel olarak olgusal ve ahlâki olan iki önerme türü bulunduğunu ve “bunlar arasındaki bağıntının hiçbir olgusal öncül kümesinden moral bir sonuç çıkarsanamayacağı” türden olduğunu öne süren biri olarak okunmuştur. Hume'un bu yorumu, hiçbir öncül kümesinden değerlendirici bir sonuç çıkarsanamayacağını ifade eden daha genel bir görüşün zeminini hazırlamıştır. MacIntyre bunun yalnızca Hume'un hedefi değil, fakat bu yorumu yapan yazarlar tarafından betimleyici ve normatif olanın nasıl tanımlandığını sorar. MacIntyre'a göre bu yazarlar normatif olanı, olgusal öncüllerden çıkarsanamama nosyonu aracılığıyla tanımlayamazlar. Aksi durumda, bu yazarlar, iddia edildiği Şekliyle normatif sonuçların betimleyici öncüllerden çıkarsanamayacağı keşfini en anlamsız türden bir totolojiden daha fazla bir Şey olarak ele alamazlardı. “Bu ev yanıyor” ya da “Yemek üzere olduğun mantar zehirlidir” türünden tamamen olgusal savlar, MacIntyre'a göre eyleme rehberlik edebilme yeterliliğindedir. O halde sözü edilen çıkarımın nasıl anlaşılması gerektiği hâlâ bir soru olarak durmaktadır. MacIntyre bu soruya bir cevap vermeye çalışır. Ona göre “...melisin ifadesi karmaşık bir ard alana sahiptir.” MacIntyre bu ifadenin, bağlandığı fiillerin emir halinden birbiriyle bağlantılı en az iki bakımdan farklı olduğunu söyler. Ona göre ilki ve temel olanı, -meli kullanımının konuşanın kendi -meli'sini bir sebeple destekleme kabiliyetini orijinal olarak içermesidir. Oysa MacIntyre yalın emir kipinin kullanımı bu tür herhangi bir içerim taşımayacağını ve taşımadığını ifade eder. Görüşlerinin devamında bir -meli'yi desteklemek için kullanılabilir sebepleri sıralar. Bunlardan bazıları “...şunu başarmak istiyorsa... şunu yapmalısın” türünden koşullu önermelerdir. MacIntyre “yapmalısın”ın -malı'sının sebeplerin sözü edilen koşullu desteğine sahip olduğunu ve bu nedenle de daima, kendisine dolaylı olarak adıyla hitabedilen kişinin ötesinde bir uygulanım alanına sahip olduğunu iddia eder. -meli ile emirler arasında böylesi bir ayırım söz konusudur. Bu türden bir -meli,

malı'nın –dır'dan çıkarsanamayacağını ve Hume'un tam da bu –meli, -malı'dan söz ettiğini ifade eder. Pasajın dikkatli bir okunuşunun belirsiz bıraktığı bu sorunu MacIntyre şöyle ortaya koyar:

“Hume –dır'dan –meli'ye geçişin büyük bir dikkat gerektirdiğini mi yoksa aslında bu geçişin mantıksal olarak imkansız olduğunu mu ileri sürmektedir?; -dır'dan –meli'ye geçişlerin büyük bir bölümünün aslında yanlış bir türden olduğunu mu çıkarsamaktadır? Hume'un kendi moral felsefesinde –dır'dan –meli'ye geçişin yapıldığı ve açıkça yapıldığı olgusundan hareketle ilk seçeneği ikinci seçeneğe tercih etmek için çok sınırlı bir dayanak çıkartılabildi. Fakat bundan çok fazla şey beklenmemelidir, çünkü Hume namı bir tutarsız yazardır. Ama yine de Hume bu geçişi nasıl yapar?” (MacIntyre, 2001: s. 197).

MacIntyre, Hume'da gördüğü bu belirsizliği, onun görüşlerinde yer yer rastlanan bazı belirsizliklere atıfta bulunarak doğal karşıladığını ifade eder. Bunlardan bir tanesi, Hume'un erdemli davranışın, uyandırdığı haz üzerinden açıklaması konusundaki görüşleridir. MacIntyre burada bir detaya dikkat çeker. Hume buradaki etkileşimin hangi biçimde olduğunu atlamıştır. Bu soruyu yanıtsız bırakan Hume, sahip olduğumuz moral kurallara neden sahip olduğumuzun açıklamasına geçmiştir. Bu açıklamanın temel terimleri ise daha önce üzerinde durulduğu gibi fayda ve duygudaşıktır. MacIntyre, Hume'un adalet üzerine ve insan doğası üzerine görüşlerine yer verir. Moral kuralların açıklanmasının, insan doğasının arzu ve ihtiyaçlara sahip yapısı üzerinde temellenmesine atıf yaparak MacIntyre, Hume'un kesin olarak –dır'dan –meli'ye vardığını iddia eder. Olan-olması gerekene dair paragrafın standart yorumu ahlâki olmayan ilkelerin ahlâki sonuçlar içerdiğini ortaya koymuştur. Ahlâk kuramı için Hume ahlâki olmayan herhangi bir temelin benimsenmesine karşı çıkmıştır ve ahlâkın özerkliğini savunmuştur. MacIntyre bir başka yerde Hume'un adalet kavramına ilişkin düşüncelerini göz önünde bulundurarak olan olması gereken ilişkisine yeniden atıf yapar. Ona göre bir davranışın adaletli ya da adaletsiz olduğunu dile getirmek onun bir kurala tabi olduğunu ifade etmektir. Aynı ifadeleri mülkiyet konusunda da tekrar eder. Mülkiyet sabit olmalıdır ve genel kurallarla sabit olarak kalmalıdır. Halk kendi içinde bazı



durumlardan muztaripse bu geçici kötü durumla ilgili kuralın yönetmelikten çıkarılması ve toplumda barış ve düzenin kurulması ile ortadan kalkabilmektedir. MacIntyre bu görüşlere değinerek şunu sorar: “Hume ahlâki bir noktaya mı değinmektedir ya da sosyolojik bir bağıntıyı mı dile getirmektedir ya da mantıksal bir ilişkiyi mi ifade etmektedir? Çıkarlar açısından adalet kurallarını onaylamanın mantıksal olarak uygun olduğunu ya da bu kuralların halkın çıkarlarını korumaya yardım ettiğini mi dile getirmektedir?” (MacIntyre, 1959: s. 456). MacIntyre, Hume’a göre hem adalet kurallarının mantıksal bir şekilde uygun olarak ifade edilmesinin hem de halk çıkarının adalet kuralları tarafından yönetildiğini dile getirmesinin önemine değinir. Ona göre Hume’un kuralları onaylaması ve bu tür bir onaylamanın geçerliliğini ifade etmesi ilgili paragraf ışığında gerçekleştirilmemektedir. Her birey ilgili konuyu desteklemek için kendine destekçi bulmalıdır. Çünkü adalet olmadan toplum hemen çözülmektedir ve toplumda olabilecek herkes en kötü durumdan daha kötü olan zalim ve kötü bir duruma düşebilir. MacIntyre bu gibi görüşlerinden hareketle Hume’un olgu durumlarının ahlâki kuralları doğruladığı ya da başarısızlığa uğrattığına inandığını ortaya koymayı dener. Bu türden görüşlere yönelik karşı sav örneği olarak Atkinson’ın görüşleri birinci tür Hume yorumcularına ek olarak ortaya konulabilir.

Atkinson, MacIntyre ile tartışarak, ahlâkın özerkliği tabirinin ne anlama geldiğini açık bir şekilde ifade etmenin önemine değinmiştir. Ayrıca o Hume’un sözü edilen pasajı üzerine mevcut yorumunda Hume’un ahlâk görüşünü kendi içinde tutarlı kılan şeyin ne olduğunu tartışır. Atkinson’ın sözü edilen tartışmaya katkısı ise, Hume’un ahlâkın otonomisi konusunda bir iddiası olup olmadığı konusundadır. Bu düşüncelerini ise MacIntyre’in sözü edilen olan-olması gereken pasajından anladığı şeyin yanlışlığını iddia ederek ortaya koyar. Ona göre MacIntyre’in yorumları belirli sonuçlar sunmaktan çok uzaktır. Atkinson’a göre MacIntyre’in yorumlarında bile Hume’un sözü edilen pasajı kendi içinde tutarlı değildir. MacIntyre’a göre söz konusu pasajın standart yorumu özetle şöyledir: Hume, herhangi bir ahlâkdışı yargıdan moral bir sonucun türetilmeyeceğini iddia eder. Yani Hume herhangi bir ahlâk dışı yapının ahlâk adına desteklenmesine karşı çıkar. Bundan dolayı onun ahlâki otonominin savunucusu olduğu ileri sürülür. Atkinson tam da bu noktada ahlâkın otonomisi tabirinden ne anlamak gerektiğini açıklamanın önemine değinir.

Bu önemlidir çünkü bu hiçbir şekilde ne kendi kendini açıklayıcıdır ne de sarih bir şekilde kullanılabilir. Atkinson bunun ancak Kant'ın ahlâki otonomi üzerine teziyle karşı karşıya geldiğinde açık hale gelebilecek bir niteliği olduğunu düşünür. Sözü edilen pasajın buna rağmen kendisine, “son dönemlerde çok fazla moral sonuçların ahlâki olmayan bir takım vargılardan türetilmiyor olmasının otonomi olarak adlandırılması”nın maruz görüldüğünü ifade eder. (Atkinson, 1961: s. 232). Atkinson bu bakış açısının genellikle bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde değerlendirici sonuçların değerlendirici olmayan vargılardan türetilmeyeceği düşüncesi ile karıştırılır. Bunun nedenini Atkinson ahlâki yargıların değer yargısı türleri olmasına, bu yüzden de değer yargılarının ve dolayısıyla ahlâki yargıların değer verici önermelerden türetilmeyeceğine bağlar. Ona göre bu alanda iş gören veya görebilecek olan çeşitli düşüncelerin yarattığı karışıklığın düğümünü çözecek gerçek bir girişime ihtiyaç vardır. Ancak Atkinson bu çözümü eldeki mevcut tartışmadan türetmenin mümkün olmadığını ifade eder. Bunun nedenini ise MacIntyre eleştirisi üzerinden şu şekilde ortaya koyar:

“MacIntyre’ın ahlâkın otonomisini benim otonomi diye tartıştığım şey ile aynı anlamda kullandığını gösteren yeterli belirti yoktur. Otonomiye karşı olduğunu açık bir şekilde dile getirirken kesin olarak ahlâki sonuçları barındırmayan olgusal yargılar kaleme alır. Öyle ki MacIntyre’ı reddettiği otonomi -ki buna otonomi 2 diyelim- olgusal durumların mantıksal olarak ahlâki yargılarla ilişkili olmadığını reddediyor. İki otonomi biçimi açıkça birbirinden ayrıdır ve şu şekilde birbiriyle ilişkilendirilir: otonomi 2 otonomi 1’i türetir ama tersi olmaz.” (Atkinson, 1961: s. 232–233).

Atkinson’a göre otonomi 2, MacIntyre’ın fikirlerini ya anlaşılabilir ya da anlaşılamaz olduğunu ifade ettiği tezi ile birlikte otonomi 1’den elde edilebilmektedir. Atkinson’a göre tartışmadaki ilgili paragraf açısından genel ya da özel olarak Hume’un otonomi yanlısı olduğu inkâr edilecekse, onun 1. ve 2. durum açısından otonomi yanlısı olup olmadığının açıkça belirtilmesi gerekir. MacIntyre onun otonomi yanlısı olduğunu inkâr eder. Durum buysa Atkinson’a göre, Hume’un otonomi 2’yi inkâr ettiğini dile getirmesi zor gibi gözükmektedir. MacIntyre, Hume’un fikirlerinin ya anlaşılabilir ya

da anlaşılabilir olduğunu kabul etmediğini ileri sürmektedir. Bu ifadelerin “olması gereken=olan” yorumu ile ilişkisi bulunmaktadır. Atkinson, Hume’un herhangi bir yerde otonomi 1 ya da 2’yi dile getirirse, söz konusu paragraftaki bu görüşlerin her ikisini ya da herhangi birini ifade ettiğini belirttiğini inkâr etmek için fazla neden olmadığını ifade eder. Bundan dolayı paragrafın standart yorumuna karşı MacIntyre’in görüşlerinde zorlama olduğu açıktır diye düşünür. Atkinson’un bir başka MacIntyre eleştirisi şöyle aktarılabilir:

“Bunlardan birincisi Hume olguları ahlâki yargılar ile ilişkilendirmiş olsaydı bunun çok garip olacağı gerçeğiydi. Bu otonomi 2’dir ve gariptir çünkü tartışmanın tüm içyapısı, önemli bir yere sahip olan antropolojik ve sosyolojik ifadelerle doludur. Birincisi ile örtüşen ikinci nokta, adaleti ifade ederken olması gerekeni olandan elde etme konusundaki MacIntyre’in gözlemidir. Burada ‘elde etmek’, ‘olması gerekenin’, ‘olandan’ elde edildiğini ve ‘olması gerekenin’ ‘olan’ tarafından zorunlu kılınmadığını belirtmek için kullanılmıştır. Sadece MacIntyre’in varsayımı ışığındadır ki ‘olması gereken/olan’ durumunda Hume özerklik 2’yi devam ettirmektedir. Bu varsayım ‘ahlâkın özerkliği’ ifadesinin net olmayan ya da belirsizliğine dayanan bir varsayımdır. Hume sadece otonomi 1’i dile getiriyor olsaydı ve bu onun standart yorumu olarak belirtilseydi ve olması gerekenin var olandan elde edilmesi gerekirdi ve olgular ahlâki yargılarla ilgili olurdu. MacIntyre bunun tutarlılığını inkâr etme çabasında değildir çünkü böylesi bir düşüncüyü kendisi de benimsemektedir.” (Atkinson, 1961: s. 233)

Atkinson, MacIntyre tarafından ilgili yoruma karşı dile getirilen genel bir noktanın da mevcut olduğunu söyler ve bu nokta olguya ilişkin düşüncelerin ahlâki yorumları ifade etmediğini belirten Hume’un düşünceleridir.

"Olan" ve "Olması Gereken" Konusunda Hume adlı makalesinde A.C. MacIntyre, Hume’un “olan-olması gereken” konulu paragrafının standart yorumunun, Hume’un ahlâki olmayan ilkelerin, ahlâki sonuçlar içermediğine dair görüşlerini dile getirdiğini ifade eder. Bu sebeple Hume’un otonomiyi savunduğunu

ve Kant'a benzediğini ifade eden görüşün yetersiz ve yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre Hume'a gösterilen büyük saygı kafa karıştırıcıdır çünkü çağdaş mantıkçıların sonuç çıkarma hakkında Hume'un görüşlerini yorumlaması ile önemli ölçüde tutarsız olmaktadır (MacIntyre, 1959: s. 455).

İkincisi Atkinson'a göre, olan olması gereken konuları üzerinde Hume'un görüşleri doğruysa Hume yasasının kendisi tarafından ortaya konduğu aşikârdır ve Hume'un ahlâk teorisinin gelişimi olan ile olması gereken hakkında ileri sürdükleri ile örtüşmemektedir.

A.C. MacIntyre, olan ve olması gereken hakkındaki ilgili paragrafın son on yıl içerisinde ifade edildiğinden farklı şekillerde dile getirildiğini ifade eder. Buna göre iki muhtemel yorumlama bulunmaktadır. Birincisi olması gerekene ilişkin önermeler, olana ilişkin önermelerden elde edilebilirler fakat anlaşılabilir değildirler. (Hume anlaşılabilir gibi durmaktadır yazmış, varolanın anlaşılabilir olmadığını değil.) Bu yoruma göre Hume'un karşı çıktığı şey olması gereken tarafından ifade edilen ilgiyi açıklamadaki önceki yazarların başarısızlığıdır. Buna göre Hume olması gerekenin olandan elde edilemediğini söylememiştir, sadece ona göre kendinden öncekiler bu çıkarımın nasıl mümkün olduğunu açıklamada başarısız olmuşlardır. Bu birinci yoruma göre Hume, olması gerekenin olandan çıkarıldığı tüm teorileri kesinlikle reddetmemektedir çünkü kendi teorisi de böyle bir teori olabilirdi diye varsayar. Bu yoruma bir başka örnek olarak Nicholas Capaldi'nin yorumları gösterilebilir. Capaldi, Hume'un Ahlâki bir Kategori Olması Gerekeni Reddi adlı makalesinde Hume'un olması gerekenin olandan çıkarılamayacağını söylemediğini, böyle bir inkârı benimsemediğini ifade eder. Ona göre Hume olması gereken hakkında dört şey söylemektedir:

“İlk önce, bunun bir ilişkilendirme olduğunu söylemektedir. İkincisi bunu yeni bir ilişkilendirme olarak adlandırmaktadır. Üçüncüsü bunun gözlemlenmesi ve açıklanması gereken bir ilişkilendirme olduğunu dile getirmektedir. Son olarak diğer ilişkilendirmeleri açıklayan bu yeni ilişkilendirilmenin çıkarılması için bir açıklama talep etmektedir.” (Capaldi, 1966: s. 127).

Capaldi sözü edilen pasajda Hume'un kendinden önceki ahlâk kuramcılarının olandan olması gerekene dair ne gibi bir ilişki ortaya koyduklarını söylemek istediğini sorgular. Ahlâk gösterilebilen bir şey olduğundan Hume'a göre ahlâki farklılıklar fikirler arasındaki ilişkilerdir. Hume, Capaldi'ye göre olması gerekenin gösterilebilir olmasının bilimin ilişkilendirmelerinin gösterilebilir olduğu şekilde yer aldığını inkâr etmektedir ve var olması gerekeni aykırılık ya da diğer bilimsel ilişkilendirmelerden elde edebileceğimizi reddetmektedir. Capaldi, Hume'un pasajına dair yorumlarında Hume'un tartıştığı tüm önceki ahlâk teorilerinin ahlâki farklılıkları akıl tarafından algılanan ilişkilendirmeler olarak tanımlamış olduklarına dikkat çeker. Bu ahlâki ilişkilendirmeler etkilerin tanımlamaları ya da varolana ilişkin tanımlamalar değildir. Aksine var olması gerekenin yeni ilişkilendirmesinin bir örneğidir. Ona göre "hiçbir şekilde gözlemlenmediğinden, gülünç durumlar olmadan açıklanmadığından ve çıkarım ve bilim ilişkilendirmelerini içeren ilişkilendirmeler olmadığından Hume olması gereken ilişkilendirmesine meydan okumaktadır. Hume'un ulaştığı sonuç ahlâk kategorisi olarak olması gerekenin reddedilmesidir." (Capaldi, 1966: s. 138). Capaldi'nin ulaştığı bu sonuç olan olması gereken tartışmasına başka bir boyut kazandırdığı için önemlidir. Bu çalışma içinse önemi şudur: Her olması gereken bir ahlâki sonucu ifade etmeyebilir. Olması gereken siyaset felsefesinin de konusudur.

Capaldi'nin tartışmaya bir başka boyut daha kazandıran düşüncesi olması gereken kavramını zorunluluk kavramı ile açıklamaya alışkın olunduğu fakat bu durumun Hume'da mantıksız gözükmekte olduğunu ifade eden çıkarımıdır. Ona göre bazı sonuçlar olması gerekenin belirlenmesi ile birlikte zorunluluk kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Capaldi bu çıkarımını şöyle temelledirmeye çalışır:

"Olması gereken zorunlu olarak olması gerek ifadesinin eşdeğeri olsaydı ahlâki kavramları ya da yargıları olgulardan bağımsız bir hale getirmek için zorunlu olması gerek ifadesi gerçeğe ilişkin bir şekilde tanımlanamazdı. Bu gerçekleşmeseydi olan ve olması gereken arasındaki ayırım gereksiz olurdu. Zorunluluk ilişkilerin gerçek durumu ile ilgili olursa ondan ilgili çıkarımları elde etmek mümkün olur. Son olarak ve en

önemlisi, var olması gereken kavramı Hume'un zorunluluk kavramı olarak bahsettiği kavramdır. Hume hiçbir zaman olması gerekeni zorunluluk kavramı ile bağlamamıştır." (Capaldi, 1966: s. 133).

Olan-olması gerekene dair birinci yorum bu şekilde örneklendirilebilir.<sup>12</sup> Olan olması gerekene dair ikinci yorum ise, "olması gerekene ilişkin önermelerin olana ilişkin önermelerden elde edilemedikleridir. Fakat bunun nedeni olması gerekene ilişkin önermeleri ifade eden cümlelerin olana ilişkin önermeleri ifade eden belirli cümlelerin farklı bir şekilde yazılmasıdır fakat bu çıkarım yapmak anlamına gelmemektedir, aynı şeyi sürekli olarak tekrar etmektir". Geoffrey Hunter, *Olan Olması Gereken ve Hume* adlı makalesinde Hume'un bu yorumlardan ilkinin yakınına durur. Paragrafın farklı yorumları vardır ancak Hunter, kendisi için, Hume'un ahlâki ifadelerin olgusal ifadeler olmadığını ve ahlâki yargı ile herhangi bir olgusal önerme arasında mantıksal bir uçurumun olduğunu ifade eden yorumların imkânsız olarak görüldüğünü ifade eder.

D.G. Collingridge de "*Olması Gereken Olabileni Kapsar*" ve *Hume'un Kuralı* adlı makalesinde bu yorumlara bir örnek sunar. Ona göre de "olması gereken olanı

---

<sup>12</sup> Ronald J.Glossop, Capaldi'nin Hume'un olması gerekeni reddetmesi üzerine görüşlerine dair bir tartışma ortaya koyar. Ona göre soru şudur: Hume, Capaldi'nin ileri sürdüğü gibi ahlâki bir kategori olarak olması gerekeni mi reddetmektedir ya da fikirler ya da duygular arasındaki bir ilişkilendirme olarak mı varolması gerekeni reddetmektedir? Capaldi'nin iddialarını Glossop şöyle tartışır: "Olan olması gereken paragrafını alıntılardan sonra, Capaldi Hume'un "olması gereken" hakkında dört farklı şey söylediğini ileri sürmektedir ki bunlardan birisi de "olması gerekenin bir ilişkilendirme olması"dır. Halkın olması gerekenin bir ilişkilendirme olarak algıladıklarını ifade etmektedir. Aslında Hume'un fikirlerinin ne olması gerekenin ne de diğer ahlâk terimlerinin fikirler hakkındaki ilişkilendirmeler olmadıklarını ya da diğer fikirler arasındaki ilişkilendirmelerden edilebildiğini göstermek için şekillenmiştir. Olması gerekenin bir ilişkilendirme ile ilgili olduğunu gösteren düşüncüyü reddettikten sonra Hume için hangi yaklaşımlar geçerli olmaktadır? Bir ihtimal olması gerekenin sonuçlardan elde edilmesidir. Capaldi açık bir şekilde bu görüşe saldırılmaktadır. Olması gerekenin bir sonuç olduğunu ifade etmek ve olması gerekene ilişkin ifadelerin olana ilişkin ifadelerden elde edilemediğini ileri sürmek bir tartışma değil belirsiz bir konudur. (...) Hume olması gerekenin bir ilişkilendirme olduğunu ileri sürmelerin hatalı olduklarını ileri sürmektedir. Olması gereken bir ilişkilendirme değildir ya da ilişkilendirmelerden elde edilemez. Aynı zamanda, olması gerekenin duygulardan elde edilen bir sonuç olduğunu ileri sürerler de hatalıdır. Bu sebeple olması gereken bir yansımanın sonucu olmalıdır."(s.437.). Glossop, Capaldi'nin Hume'un olması gerekenin normatif kullanımı reddettiğini ifade ediyormuş gibi yorumlanabileceğini düşünür. Capaldi, Hume'un normatif ahlâki ilkelerini reddettiğini söylemektedir. Glossop içinse onun neden olması gerekene odaklandığı sorulmalıdır. Capaldi ahlâki yargıların iki gruba ayrıldığını ifade etmektedir. Bunlar tanımlayıcı ve normatif olanlardır. İyi ve kötüyü ifade eden ahlâki yargılar gerçeğe ilişkin tanımlamalardan elde edildiği için tanımlayıcıdır. Diğer taraftan olması gerekeni ifade eden ahlâki yargılar da normatiflerdir. Sonrasında Hume'un olması gerekeni ve normatif ahlâk ilkelerini reddettiğini dile getirmektedir. Fakat Capaldi Glossop'a göre burada iki hata yapmaktadır. Aslında Glossop'a göre Hume olması gerekenin fikirler ve duygunun sonuçları arasında bir ilişkilendirme olduğu fikrini reddetmesine rağmen Hume'un ahlâk kategorisi olarak olması gerekeni reddettiğini düşünmektedir. Hume sadece olması gerekenin fikirler ve duyguların sonuçlarından elde edildiği düşüncesini değil aynı zamanda herhangi bir ahlâki farklılığın bu kaynaklardan elde edilebildiği düşüncesini de reddetmektedir. Ancak Glossop'un bu eleştirisi bu çalışma açısından Capaldi'nin önemini azaltmamaktadır. (Ronald J.Glossop, Comments and Criticism: Hume's Rejection of "Ought" Yorumlar ve Eleştiriler: Hume'un Olması Gerekeni Reddi, The Journal of Philosophy, Vol.64, no.14, 1967,)

ifade edebilir” önermesi ile dile getirilen tez doğruysa Hume’un kuralı bozulabilir ve betimleyici önermelerden değerlendirci önermeler elde edilebilir. Collingridge tartışmanın üç ana iddiaya dayandığını ifade eder.<sup>13</sup> Ona göre bu iddiaların “olması gereken olanı ifade edebilir” tezi ve Hume’un kuralı arasında nasıl bir karmaşaya yol açtığını görmek kolaydır. Collingridge “Olması gereken olabileni kapsar” tezi doğruysa ‘X Y’yi oluşturabilir durumunun olmaması’ cümlesi “X Y’yi oluşturmalıdır durumunun olmaması” önermesini içerecektir. İlk önerme cümlesi tamamen tanımlayıcıyken ikinci tür önerme değerlendircidir. Bu sebeple, Hume’un kuralının aksine tamamen tanımlayıcı olan önermeden değerlendirci bir cümle elde etmiş bulunmaktayız” (Collingridge, 1977: s. 348). Collingridge “olması gereken olanı ifade edebilir” tezinin Hume’un kuralını ortadan kaldırdığını ortaya koymaya çalıştıktan sonra bunun ahlâk felsefesi için sonuçlarını irdeler. Olması gerekenin olandan türetilebileceği tezinin yanlış ifade edilmesi yüzünden söz konusu karmaşanın ortaya çıktığını ifade eder. Ona göre “bir kişi yapamadığını yapmalıdır” önermesi, “bir kişi söz verdiği şeyi yapmalıdır” önermesi kadar önemli ahlâki bir ilkedir. –Dir’den –meli’nin türetilmesi bu gibi örnekler göz önünde bulundurularak yeniden formüle edilmelidir.

### **3.1.4. Hume’un Siyaset Felsefesinde Toplumsal Mutluluk/Mutsuzluk ve Din Tartışması Bağlamında Değer**

Hume, *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* adlı eserinde Philo ve Demea karakterlerini karşılıklı konuşurmak suretiyle toplumun kuruluşunu temellendirdiği bir anlatı sunar. Philo doğanın, her canlı varlığın yaşamını acılaştırdığına, güçlülerin zayıflara saldırdığına ve onları sürekli bir dehşet ve kaygı içinde tuttuklarına dikkat çeker. Ona göre, her bakımdan önden ve arkadan, üstten ve alttan, bütün hayvanlar, onları hiç durmadan perişan etmeye ve yıkmaya çalışan düşmanlarla sarılmışlardır. Philo’nun bu çıkışına karşı söz alan Demea yalnızca insanın, bir ölçüde, bu kuralın dışında kaldığını ifade eder. Buna göre toplum içinde birleşmesi sayesinde insanlar, daha büyük güçleriyle, çeviklikleriyle doğal olarak insana saldırabilecek durumda olan

---

<sup>13</sup> Bu üç ana iddia şunlardır: 1-) “X Y’yi oluşturabilir (ya da oluşturamaz)” önermesinin bazılarının tanımlayıcı olması, 2-) “X Y’yi oluşturmalıdır durumunun olmaması” önermesinin değerlendirci olması, 3-) “X Y’yi oluşturmalıdı” önermesi doğruysa, “X Y’yi oluşturabilir durumunun olmaması” önermesi de doğrudur ve “X Y’yi oluşturmalıdır durumunun olmaması” önermesi de doğru olmalıdır.” (s.348)

aslanları, kaplanları ve ayıları kolayca egemenliği altına alabilir. Philo doğanın evrensel ve eşit kurallarının en belirgin olduğu başlıca yerin burası olduğunu ifade ederek itiraz eder. Hume'un yönettiği bu karşılıklı konuşmada Philo insanın birleşmekle bütün gerçek düşmanlarını aşabileceği ve bütün hayvanlara egemen olabileceğini kabul eder. Fakat insan kendisine hemen düşsel düşmanlar yaratarak, yaşamının her hazzını mahveder diye ekler. İnsan duyduğu zevklerin yarattığı bu düşsel düşmanların gözünde birer suç olduğunu düşünür. Başka bütün kötülüklerden kaçıp sığınacağı ölümün bile, ona ancak sonsuz kederler getirdiğini savunur. İnsanın insanla savaşını bu düşsel düşmanlıktan daha acı veren bir durum olarak şu şekilde tasvir eder:

“Sayesinde, doğal düşmanlarımız olan o vahşi hayvanların üstesinden geldiğimiz bu toplumun kendisi karşımıza ne yeni düşmanlar çıkartmıyor mu ki? Ne kederlere ve sefilliklere yol açmıyor ki? İnsanın en büyük düşmanı insandır. Baskı, adaletsizlik, aşağılama, hakaret, şiddet, ayaklanma, savaş, iftira, ihanet, hile: İşte bunlarla, karşılıklı olarak birbirlerine işkence ederler: öyle ki, ayrılmalarından daha büyük kötülükler doğacağı korkusu olmasaydı, kurdukları o toplumu çok geçmeden dağıtırlardı.” (Aktaran: Öymen, 2010: s. 152).

Hume herkesin doğal olarak nefret ettiği durmadan çalışmak ve yoksulluk çekmek gibi durumların büyük çoğunluğun kesin yazgısı olduğuna değinir. Rahatlık ve zenginlik içinde yaşayan ayrıcalıklı birkaç kişi de Hume'a göre hiçbir zaman gerçek mutluluğa erişemez. Hume yaşamın bütün iyiliklerinin toplanması durumunda bile bunların çok mutlu bir insan meydana getiremeyeceğini düşünür. Fakat tersi bir durum yani bütün kötülüklerin bir araya gelmesi, gerçekten mutsuz ve zavallı bir insan ortaya çıkarır. Kötülüklerle kıyaslandığında iyiliklerin, acılarla karşılaştırıldığında hazların sönük kalacağı Hume'un şu anlatısından rahatça anlaşılabilir:

“Bu dünyaya ansızın, bir yabancı düşüverseydi, ona bu dünyanın kötülüklerinin bir örneği olarak hastalıklarla dolu bir hastane, suçlular ve borçlularla tıklım tıklım bir hapisane, cesetler serpili bir savaş alanı,



okyanusta dalgalarla boğuşan bir filo, tiranlıktan, kıtlıktan ya da salgınlardan eriyip gitmiş bir ulus gösterirdim. Ve yaşamın neşeli yanını göstermek ve hazları hakkında bir fikir edinmesini sağlamak için onu nereye götürmem gerekirdi? Bir baloya, bir operaya, sarayı mı? haklı olarak, ona yalnızca acı ve üzüntülerin bir başka türünü gösterdiğimi düşünebilirdi.” (Aktaran: Öymen, 2010: s. 153).

Hume bu görüşlerine ek olarak bütün çağlarda süren ve insanların yakınmalarına neden olan kötülük, erdemsizlik ve acıların varlığına rağmen, insanların neden yaşamaya istekle devam ettiklerini sorgular. Yaşamdan hoşnutsuz ve ölümden korkarak insanlar neden yaşamaya devam ederler sorusuna şu şekilde cevap verir: “Ben de diyorum ki, bizi tutan gizli zincir işte budur. Varoluşumuzu sürdürüyorsak, özendirildiğimiz için değil, dehşetli korktuğumuz için.” (Aktaran: Öymen, 2010: s. 154). Yaşamın değeri, ya da insan yaşamının anlamı yüzünden değil, insanın kendi yaşamını sonlandırması Hume’a göre tam da bu korku yüzünden kolay değildir. Hume insanın zamana, maddelerin çeşitliliğine ve insanlar arasında ölümsüz bir üne sahip olduğundan emin olduğu zaman ölüm korkusunu yitireceğini düşünür. Tanrı’ya olan inanç bu korkunun yenilmesine yardım eder:

“Evreni kontrol eden, sınırsız bir bilgi ve güç ile birlikte evreni yöneten ve bütün maddeleri düzen ve belli bir orana göre yerleştiren bir varlığın olduğu kesindir (...) Şüpheli bir konu üzerine karar vermeden ahlâklı kişi tüm şeylerin yüce sahibi tarafından yaşama dair ona verilen kısımdan tatmindir. Onun için hazırlanan hediye minnettar bir şekilde kabul eder fakat hayal kırıklığına uğramışsa erdemin boş bir kavram olduğunu düşünür; onun varolmasını sağlayan yaratıcısının takdirini minnettar olarak kabul eder ve ona bahşedilen ölüm dahil her şey için şükreder.” (Hume, 1993: s. 91).

Ayrıca Hume ölüm korkusuna *Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* makalesinde bir kez daha değinir. Ona göre ölüm korkusu insanın türünün korunmasını sağladığı gibi, toplumun da devamını sağlayan bir duygudur. Doğa hiçbir şeyi boşa yapmayacağından, değiştirmesi imkânsız bir şeye karşı bize korku değil, direnme

gücü verir diye düşünür: “Sonda ölüm kaçınılmazdır; fakat doğa ondan uzaklaşma konusunda bize ilham vermeseydi insan türü korunamazdı” (Hume: 1993: s. 330).

Ahlâki tasarımların esas kaynağını insan toplumunun üzerine yapılan derin düşünceler olarak gören Hume *Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*'de insan yaşamının ölüm korkusu dışında da sürdürülebilir bir şey olduğunu duyuran şu görüşleri ortaya koyar: “Bir insanın bu evrende lanetlenmesi, bin milyonlarca krallığın yıkılmasından çok daha büyük bir kötülüktür.” (Hume: 1993: s. 226). Hume insana bir yandan böylesine bir değer atfederken, bir yandan da *İntihar Üzerine*'de insan yaşamının evren açısından bir salyangozunkinden daha büyük bir öneme sahip olmadığını ifade eder. Ona göre insan yaşamı daha büyük bir öneme sahip olsaydı bile, doğanın düzeni onu gerçekten insanın sağduyusuna bırakır. İnsanlara böyle bir durumda düşen ise her olayda onunla ilgili karar vermektir. İntiharın tanrısal yetkeye karşı bir isyan olduğu ve dinsizliğe yol açacağına dair ise Hume şu şekilde bir karşılaştırma yaparak yanıt verir:

“Eski Roma boş inancı, nehir yataklarını değiştirmenin ya da doğanın hakkını işgal etmenin dinsizlik olduğunu söyler. Fransız boş inancı, kıyamet için aşılama yapmanın ya da gönüllü bir şekilde hastalık ve salgınlar çıkarıp tanrısal takdirin işine karışmanın dinsizlik olduğunu söyler. Çağdaş Avrupalı boş inanç, kendi hayatımıza son vermenin ve böylelikle yaratana isyan etmenin dinsizlik olduğunu söyler. Ben de ev inşa etmenin, toprağı işlemenin ve okyanuslara açılmanın neden dinsizlik olmadığını sorarım. Tüm bu eylemlerde doğanın akışı içerisinde bir yenilik üretmek için, zihnimizin ve bedenimizin güçlerini kullanırız; ve hiçbirinde daha fazlasını yapmayız. Hepsi budur, ve bu yüzden bu eylemler, eşit derecede hem masum hem de suçludurlar.”<sup>14</sup>

Hume'un görüşlerinde yaşam hakkının korunması ve sürdürülmesi toplumsal düzenin koşulu olarak ortaya konur. Ancak insanın yaşamını kendi isteği ile

---

<sup>14</sup>Hume içinde, s.235. Hume batıl inanç olarak gördüklerinde, herhangi bir düşünce içerisine sızmaya çalıştıklarında, dinle ilgili bir bağlantıdan uzak oldukları herhangi bir oluşumda dini ilkelerin birer kusur olacaklarını iddia eder. Bkz. (Of the Standard of Taste, in Hume: Selected Essays, s154)

sürdürmesi ve bunu tanrısal bir buyruğa dayalı bir zorunluluk gibi görmemesi beklenir. İntihar bu yüzden Tanrı'ya karşı bir suç olarak görülemez ama topluma yapılan bir haksızlık olarak tanımlanabilir. Dinin toplumsal açıdan yorumu bu konu ile ilişkilendirilmez. Din konusu Hume için mutluluk arayışının bir koruyucusu gibi görünür. Din üzerine yazdığı satırlarda Hume, Philo karakteri üzerinden Tanrı'yı anlatır. Burada bir kötülük sorgulaması içine girer ve dünyada kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın varlığını uzlaştırmaya çalışır. Aynı sorgulamayı ekolojik etiğin kurucusu Hans Jonas da Hume'u anmadan yapmaktadır. Hume sözü edilen sorgulamayı şu şekilde serimler:

“Erkinin sonsuzluğunu kabul ediyoruz: O ne isterse o olur: Fakat ne insan mutlu, ne de başka bir hayvan: Öyleyse, onların mutluluklarını istemiyor. Bilgeliği sonsuzdur: Herhangi bir amaca varacak aracı seçmekte hiç yanılmaz: Fakat doğanın akışı insanları ya da hayvanların mutluluğuna yönelmemekte; öyleyse, doğa bu amaçla kurulmamış. İnsan bilgisinin tüm kapsamı içinde bunlardan daha kesin ve daha sarsılmaz hiçbir çıkarım yoktur. Öyleyse, onun iyiciliği ve yargılayıcılığı hangi bakımdan insanların iyicilliğine ve yargılayıcılığına benziyor? Epikuros'un eski soruları hâlâ yanıtlanmamıştır. Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?” (Aktaran: Öymen, 2010: s. 155-156).

Hume doğanın kabul edebileceği tek amacının bireylerin korunması ve türlerin yayılması olduğunu söyler. Tanrısal iyiciliği kanıtlanmanın tek yöntemi ise insanın çaresizliğini ve kötülüğünü mutlak olarak yadsımaktır. Din için tek haklı temel budur. İnsan yaşamının mutluluğu kabul edilmedikçe din için herhangi bir zemin bulunamaz. Ama der Hume, bu herkesin deneyine ve duygusuna aykırıdır:

“Hiçbir şeyin bozamayacağı kadar sağlamlıkla kanıtlanmış bir yetkeye aykırıdır, bu yetkeye karşı hiçbir kesin kanıt gösterilemez; ne de sizin, bütün insanların ve bütün hayvanların yaşamlarındaki bütün acıları ve

bütün hazları hesaplamanız, oranlamanız ve karşılaştırmanız olanağı vardır: böylelikle, bütün din sistemini, kendi doğal yapısı gereğince ebediyen belirsiz kalmak zorunda olan bir noktaya dayandırmakla, o sistemin bir de o kadar belirsiz olduğunu, üstü örtülü bir biçimde itiraf etmiş oluyorsunuz.” (Aktaran: Öymen, 2010: s. 158).

Bu görüşlerinden anlaşılacağı üzere Hume, insan yaşamı için dinden başka bir birleştirici bağ, bir mutluluk kaynağı arar. İnsan ancak toplum içerisinde mutlu olabileceğini düşünür. Yine de Tanrı’ya gerekli değeri atfetmeyi ihmal etmez. Stoacılar üzerine yazdıklarında Tanrı’nın iyiliğini şöyle ima eder:

“Ah bu dünyanın çocukları!! Bu evrenin sahibinin değerinin farkında mısınız? Onun gerçek cazibesini gözlemlediğinizde onun varlığını sorguluyor musunuz? Doğanın insan zayıflığı konusunda hoşgörülü olduğunu ve kendi çocuğunu çıplak ve yeteneksiz bırakmadığını biliriz.” (Hume, 1993: s.90).

İnsanın içinde bulunduğu kötü durumdan görüleceği gibi Tanrı sorumlu tutulamaz. Böyle bir sorgulama içerisinde kaybeden Tanrı’nın niteliklerinden biri olacağından, bunun da dinin temellerini sarsacağından ötürü, insanlararası ilişkiler için bu tartışma manasızdır. Hume insan toplumundaki tüm ilişkileri, zeminini hislere dayandırdığı ahlâkın bir kavramı olan “duygudaşlık” ilişkisi bağlamında açıklar.

### **3.1.5. David Hume’da İnsan Doğasının Bir Değerlendirme İlkesi: Duygudaşlık**

Hume’a göre insan doğasında çok belirgin iki ilke vardır. Bunlardan birincisi duygudaşlık, ikincisi karşılaştırma ilkesidir. Ona göre nesnelere asıl değerlerinden çok karşılaştırma yoluyla yargılanır.

Hume duygudaşlığın doğasını ve kuvvetini yapıtı boyunca sık sık irdeler. Ona göre insanların zihinleri duyguları ve işlemleri açısından benzerdir ve hiç kimse diğerlerinin de belli bir derecede yetenekli olmadığı bir duygu tarafından harekete

geçirilemez. Hume eşit ölçüde gerilmiş tellerde bir telin hareketini diğerlerine de iletmesi gibi, tüm duyguların da kolayca bir kişiden bir başkasına geçtiğini ve her insanda bu duyguya karşılık düşen hareketlere sebep olduklarını ifade eder.

Ek olarak Hume insan zihninde kişisel niteliklerden, hizmetlerden ya da kendimizle olan ilişkimizden bağımsız ve salt bir sevgi olan insanlık sevgisi diye bir tutku olmadığını düşünür. Ona göre insanların huyları farklı farklıdır, kimileri daha narin, diğerleri ise daha kaba duygulara yatkındır; ancak temelde ileri sürebiliriz ki genel olarak insan, ya da insan doğası, yalnızca hem sevgi hem de nefret nesnesidir ve izlenim ve tasarımların çifte bir ilişkisi sayesinde bu tutkuları uyaran başka bir nedene ihtiyaç duyar.

Hume, *İnsan Doğasının Haysiyeti ya da Alçaklığı Üzerine* makalesinde dünyanın başlangıcından beri şairlerin ve filozofların bölünmesine sebep olan insandoğası hakkındaki farklı görüşlere değinir. Bunlardan bazıları insan türünü göklere çıkartır ve insan türünü sanki cennetten gelen ve hâlâ onunla bağlantısı olan yarı bir Tanrı olarak resmeder. Diğerleri ise insan doğasının olumsuz yanları üzerinde durur ve insanların diğer hayvanları küçümsemesi gibi bir yaklaşım sergilerler. Hume insan doğası üzerine olumlu görüşlerin, acımasız düşünceler sunan görüşlerden daha faydalı olduğunu düşünür. İnsan doğasına ilişkin kavramları oluştururken insanlar ile algılanamayan düşüncelere sahip hayvanlar arasında ayırım yapmak gerektiğinden bahseder. Bu ayırım insanoğlunun yararına olacaktır diye düşünür. İnsan doğasına dair olumlu görüşlerini -nedendir bilinmez-, yaptığı bu karşılaştırma üzerinden açıklar:

“Bir taraftan zaman ve mekânın dar sınırları ile sınırlanmayan düşüncelere sahip bir varlık görürüz. Bu varlık araştırmalarını bu dünyanın en uzak bölgelerine, dünyanın ötesine ve gök cisimlerine taşır ve ilk olanı sorgulamak için en azından insan soyunun tarihine kadar gerilerine gider, gelecek kuşaklar üzerinde davranışlarının etkisini ve yüzyıllar boyunca kendi karakterine karşı oluşturulacak olan yorumları inceler, enine boyuna neden ve etkileri inceleyen bir yaratık belirli öğelerden bazı genel ilkeleri ortaya çıkarmaya çalışır ve yaptığı keşifler

üzerinde bunları geliştirir, hatalarını düzeltir ve yanlışlarını yararlı bir hale getirir... Diğer tarafta ise, tamamen bunu tersi olan bir yaratık ile karşı karşıyayız. Bu yaratık meraksız, içgüdü ile yönetilen ve tek bir adım ilerlemesinden kısa bir zaman içerisinde kendi çevresini saran nesnelere anlama ve kavrama açısından sınırlıdır. Bu yaratıklar arasında ne büyük farklılıklar bulunmaktadır! İkincisine kıyasla birincisi ne kadar geniş bir kavram dizisine sahip!" (Hume, 1993: s. 45).

*Stoacılar* adlı makalesinde ise insanlar ve hayvanlara ilişkin olarak doğanın düzeninde ikisi arasında açık ve maddi farklılıklar olduğuna değinir. Bu farklılıklar ona göre "birincisine yüce ve tanrısal bir özellik bahsetmiştir ve üstün varlıklara yaklaşmasını sağlamıştır. Bu soylu özellikler onlara uyuşuk ve tembel olmaları için verilmemiştir fakat gereklilik olarak kendi yeteneklerinin ortaya çıkması için onu teşvik etmektedir." (Hume, 1993: s. 83). Bu varsayımdan kaçmaya çalışmak Hume'a göre boşuna olacaktır. Onlara yönelik böyle bir sevgiyi ortaya çıkarabilecek hiçbir görüngü yoktur. Hume şöyle düşünür:

“Birlikteliği genel olarak severiz; ama bu başka herhangi bir eğlenceyi sevdiğimiz gibidir. İtalya’daki bir İngiliz bizim için bir dosttur; Çin’de bir Avrupalı; belki de bir insanı, eğer onunla Ay’da karşılaşırsaydık, salt bir insan olarak severdik. Ancak bu sırf bizimle ilgisinden kaynaklanır ve böyle durumlarda ne kadar az kişiyle sınırlanırsa o kadar güçlü olur.” (Hume, 2009: s.323).

Bu görüşlerine uygun olarak adalet tasarımı da yalnızca toplumun bir ürünü olarak görülebilir. Hume bir erdem olarak tanımladığı adaletin asla yabancı insanlar arasında düşünülmüş bir erdem olamayacağını ifade eder. Bunun açıklamasını zihnin işleyişi üzerinden yapar. Ona göre zihnimizin ilksel yapısı içinde, dikkatimiz en çok kendimize yöneltilir. Sonra akraba ve tanıdıklarımıza, en sonunda da en zayıf şekilde yabancılara ve ilgisiz kişilere dair ilgi duyarız. Bu ilksel duygudan hareketle bu yanlılığın ve orantısız duygusallığın yalnızca toplumdaki davranış ve tutumumuz üzerinde değil, erdemsizlik ve erdem tasarımlarımız üzerinde bile bir etkisi olması gerektiğini düşünür. Tüm bunlardan doğal, eğitilmemiş ahlak

tasarımlarının, duyguların yanlılığına çare olmaktan çok, kendilerini o yanlılığa uydurduğunu ve ona ek bir kuvvet ve etki verdiği sonucuna varır. Kötülük ya da haksızlık kavramı Hume'un tanımlamalarında, bir başka kişiye karşı yapılan bir ahlâksızlığa ya da erdemsizliğe işaret eder. Yine Hume'a göre her ahlâksızlık, tutkuların belli bir kusur ya da bozukluğundan türer ve bu kusurun büyük ölçüde zihnin yapısındaki doğanın olağan akışına göre yargılanması gerekir. Bu yüzden başkalarına göre herhangi bir ahlâksızlıkla suçlu olup olmadığını onlara yöneltilen çeşitli duyguların doğal ve olağan kuvvetlerini irdeleyerek öğrenmek kolaydır. Bu durumda Hume çarenin doğadan değil insan yapımı olarak tanımlanan kurgudan türediğini düşünür. Hume bu çareyi şöyle açıklar:

“Doğa bize duygularda düzensiz ve elverişsiz olan için yargıda ve anlama yetisinde bir çare sunar. Çünkü insanlar toplumdaki erken eğitimleri sayesinde toplumun sonsuz üstünlüklerini gördükleri ve bunun yanı sıra yine toplumdan birliktelik ve ilişkiler konusunda yeni bir duygu kazandıkları zaman ve ayrıca toplumdaki esas rahatsızlığın dışsal dediğimiz şeylerden, bunların başıboşluklarından ve bu şeylerin bir kişinin mülkiyetinden bir başkasına kolayca geçmelerinden kaynaklandığını gözlediklerinde, çareyi bu şeyleri mümkün olduğunca zihin ve beden sabit ve sürekli üstünlükleri ile aynı düzleme koyarak aramalıdır.” (Hume, 2009: s.328).

Ortaya koyduğu bu çözümü Hume, toplum haline gelebilmenin bir zorunluluğu olarak gördüğü sözleşme fikri üzerinden açıklar. (Ancak Hume'da sözleşme fikri daha önce belirtildiği gibi söz vermeyi aşan bir şeydir.) Hume'a göre dışsal şeylere sahip olma konusunda bir düzenlilik getirebilen ve herkesin talihi ve çalışması sayesinde elde ettiği şeyleri huzur içinde kullanmasını sağlamanın yolu, toplumun tüm üyelerinin katıldığı bir anlaşmadır. Toplum görüldüğü gibi aynı zamanda mülkiyet ilişkilerinin tesis edildiği bir örgütlenme olarak tanımlanmaktadır. Hume'a göre bu yolla herkes neye güven içinde sahip olabileceğini bilir ve tutkular yanlı ve çelişkili hareketleri bakımından kısıtlanırlar. Hume böyle bir kısıtlamanın bu tutkulara karşıt olmadığını ifade eder. Çünkü bu kısıtlamalar eğer tutkulara karşıt olsaydı, hiçbir zaman ne gerekli görülebilir ne de sürdürülebilirdi. Bu kısıtlama

yalnızca Locke'ta olduğu gibi onların başıboş ve aceleci hareketlerine karşıttır. Hume şöyle düşünür:

“Başkalarının malından mülkünden uzak durup kendi çıkarlarımızdan ya da en yakın dostlarımızın çıkarından vazgeçmek yerine, böyle bir uylaşım sayesinde bu her iki çıkarı da korumanın en uygun yolunu buluruz; çünkü bu yolla kendi iyiliğimiz ve geçimimiz için olduğu gibi onlarınki için de son derece zorunlu olan toplumsal yapıyı sürdürebiliriz.” (Hume, 2009: s. 328).

Bu görüşler mülkün el değişmezliği üzerine Hume'un ortaya koyduğu temel bir ilkeye giriş niteliği taşımaktadır. Mülk üzerine tüm insanlar toplumun temeli olan bir “uylaşım” içine girerler ve bu Hume'a göre kesin olarak söz vermektan farklı bir yükümlölüğü imler. Hume'a göre "uylaşım" söz vermekle aynı anlama gelemez. Çünkü ona göre söz verme insan uylaşımlarından doğan genel bir ortak çıkar duygusudur. Karşılıklı olarak ifade edildiği ve taraflarca bilindiği zaman, yerinde bir çözüm ve davranışı üreten bu ortak çıkar duygusunun uylaşımdan farkı ise uylaşımın söz vermeye gerek kalmadan bir birliktelik içine girmemizdir. Çünkü her bir kişinin eylemleri diğerlerinin eylemleriyle bağlantılıdır. Hume bunu bir teknedan kürek çeken iki kişi örneği üzerinden açıklar. Bunlar birbirlerine bir söz vermiş olmasalar da bunu bir anlaşma ya da uylaşım yoluyla yaparlar. Bir mülkün el değiştirilmezliği ile ilgili kural Hume'a göre insan uylaşımlarından türer. Bu kuralı çiğnemenin getirdiği sıkıntılar konusunda defalarca yinelediği deneyimler sayesinde güç kazanır.<sup>15</sup>

### **3.1.6. Maddi Değerin Temel İlkesi: Mülkün El Değiştirmezliği**

Hume 3. Kitabın 3. Kısımında mülkiyeti belirleyen kurallar üzerine yazar. Ona göre sahip olunan mülkün el değiştirilemezliği konusundaki kural toplum açısından yalnızca yararlı değil aynı zamanda zorunludur da. Ancak bu kural Hume'a göre

---

<sup>15</sup> Hume'a göre benzer şekilde diller de verilmiş bir söz olmadan insan uylaşımları yoluyla aşama aşama oluşturulur. Yine benzer şekilde, altın ve gümüş ortak değişim ölçüleri olur ve değerlerinin yüz kat fazlası olan ödemeler için yeterli sayılırlar.



genel terimlerde kaldığı sürece bu amaca hizmet edemeyecektir. Mülkün korunması amacı için bu kuralın, belirli şeylerin mülkiyetinde insanlığın geri kalanını, mülk sahibinden ayırabilmeyi mümkün kılan bir yöntem olarak ortaya konmalıdır. Bu kural Hume'a göre toplumun huzuruyla çelişmemeli ve insanların hırs ve yanlılıkları ile yargılayamayacakları kadar belirsizlikten uzak olmalıdır. Mülkün el değiştiremezliği ile ilgili uyuşmazlık ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak için konulur. Tek tek kişilere göre değil, herkes için eşit ölçüde iyi kabul edilebilir bir adalet zemini olmalıdır. Hume'un vardığı sonuç şudur: Mülkün el değiştiremezliği kuralı bütünü kapsamalı ve kişisel garaz ya da kayırma gibi özelliklerden etkilenmeyecek genel kurallar tarafından uygulanmalıdır. Hume bu görüşlerini örneklemek için insanların ilk olarak yabanıl ve yalnız olduğu, daha sonra bu durumun sefilliğini sezerek karşılıklı olarak yardımlaştıkları ve bir arada olmayı istedikleri bir durumu tasarlar. Bu tasarısı içerisinde Hume insanların açgözlülük ve bencilliğin yıkıcı yanını görebilecek bilgelikte olduklarını ve bunun çaresi olarak da mülkün el değişmezliği ve karşılıklı kısıtlama temelinde bir uyuşmazlık içerisinde girdiklerini varsayar. Bu durum içerisinde insanların karşılıklı çıkarlarına çıkan ilk güçlüğün, malların nasıl paylaşılacağı olduğu konusunda yeni bir güçlükle karşılaşacaklarını ifade eder. Bu durumda uzun süre sahipliğin bölüşüm için bir kural olacağını düşünür. Böylesi bir durumda herkes şu an için sahip olduğu şeylerden yararlanmayı sürdürmeye razı olur. Çünkü insanlar hiç yararlanmadıkları şeyler olmadan da kolayca yaşarlar. Toplumun kuruluşu önündeki en büyük engellerden biri olarak gördüğü, sahipliğin belirsizliğini Hume şöyle açıklar:

“Tüm dışsal şeylerin sahipliği değişebilir ve belirsizdir; bu da toplumun kuruluşunun önündeki en büyük engellerden biri ve açık ya da gizli evrensel bir anlaşma yoluyla insanların şimdi adalet ve haktanırlık kuralları dediğimiz şeylere göre kendilerini kısıtlamalarının nedenidir. Bu kısıtlamayı önceleyen durumun sefilliği böyle bir çareye mümkün olduğunca çabuk razı gelmemizin nedenidir; bu, mülkiyet tasarımını niçin ilk sahiplik ya da işgale bağladığımız konusunda da bize basit bir neden sunar. İnsanlar mülkiyeti çok kısa bir süre de olsa belirsiz bırakmayı ya da şiddet ve düzensizliğe meydan vermeyi istemezler. Buna, dikkati en çok çeken şeyin her zaman ilk sahiplik olduğunu ve

bunu göz ardı ettiğimizde, mülkiyeti ardışık bir sahipliğe yükleme konusunda hiçbir gerekçemizin olmayacağını ekleyebiliriz.” (Hume, 2009: s. 338).

Hume’un mülkiyet tanımı ise şöyledir: Hume sahiplik ilişkisinin bir tür neden sonuç ilişkisi olduğunu düşünür. Hume toplumun doğasının bu tanımı destekleyen bir özelliğinden bahseder. Uzun bir süre nesnelere kişilerden öyle uzaklaşır ki, nesnelere kişilere bir bakıma gerçekliklerini yitirmiş ya da sanki hiç varolmamış, sadece zihin üzerinde çok ufak bir etkileri varmış gibi görünür. Ayrıca bir insanın belirli bir anda açık ve kesin olan hakkı, dayandığı olgular kesinlikle ispatlansa bile, elli yıl sonra belirsiz bir hal alır. Hatta Hume’a göre aynı olgular uzun bir zamanın ardından aynı etkiye sahip olamaz. Onun tüm bu görüşleri mülkiyet ve adalet konusunda bir kanıtlanma olarak ortaya koyduğu fikirlerdir. Ancak Hume’un mülkiyet ve zaman arasındaki ilişki konusuna değinmesi ilgi çekicidir. Hume şöyle der: “Uzun bir süre boyunca elde tutulan sahiplik kişiye nesne üzerinde bir hak kazandırır. Oysa her şeyin zaman içinde üretildiği ne kadar açık olursa olsun, zaman tarafından üretilen gerçek hiçbir şey yoktur; buna göre de, mülkiyet ve tarafından üretildiği için, nesnelere gerçek bir şey değil, üzerlerinde yalnızca zamanın etkisinin olduğu bulunan ve hislerden kaynaklanan bir şey olur.” (Hume, 2009: s. 340-341). Özetle ona göre bir şeye dolaysızca el sürmek sahiplenmeyi beraberinde getirmez. Bir şeyin sahipliğini veren, kişinin o şeyi kullanma gücünü elinde bulundurması ve onu keyfine ya da çıkarına göre hareket ettirebileceği, değiştirebileceği ya da yok edebileceği bir konumda olmasıdır. Hume’a göre mülkiyet, adalet kurallarından ya da insanların uyaşmalarından kaynaklanan sürekli bir sahipliktir. Locke’u ima ederek o kimi felsefecilerin, herkesin kendi emeğinde bir mülkiyeti olduğu, emeğini bir şeye katan birinin o şeyin sahibi olduğunu ifade eden görüşlerin işgal hakkı konusunda bir açıklama yaptığını ama bunun yeterli olmadığını ifade eder. Emeği nesneye katmanın söz konusu olmadığı birçok işgal türü vardır. Örnek olarak Hume sığırların otlatılmasının çayırın mülkiyet hakkını neden vereceği sorusunu sorar. Ek olarak emek mecazi anlamı dışında, herhangi bir şeye katılamaz. Emek yoluyla yalnızca nesne üzerinde bir değişiklik yapılmış olur. Bu kişi ile nesne arasında bir ilişki doğurur ve bundan mülkiyet doğar. Hume bu zemin üzerinde üç temel doğa yasasından söz eder. Bunlar mülkün el değiştirmezliği, mülkün rıza yoluyla devri ve

verilen sözlerin yerine getirilmesi yasalarıdır. Tüm toplumun huzur ve güvenliği sözü edilen üç yasaya tam olarak uyulmasına bağlıdır. Hume bunların göz ardı edilmesi halinde insanlar arasında iyi ilişkiler kurmanın olanaksız olduğunu düşünür. Toplum ona göre insanların huzuru için mutlak olarak zorunludur. Sözü edilen yasalar da toplumsal yaşamı sürdürebilmesinin koşullarıdır. Hume'a göre bu yasalar, insanların tutkularına hangi kısıtlamaları getirirse getirsin, aslında o tutkuların gerçek sonuçlarıdır. Hume onları yalnızca o tutkuları doyurmanın daha yaratıcı ve inceltmiş yolları olarak görür. Toplumun kuruluşu açısından en zorunlu koşul, mülkün el değiştirilmezliği konusunda yapılan uyuşumdur. Hume bu kuralın çiğnenmesi ve kişinin yalnızca kendisi ve yakınları için sahip olduğu mülk edinme hırsının doymak bilmez, sürekli, evrensel ve toplumu yok edici olduğunu ifade eder. Ancak bu tutku tarafından uyarılmak insan doğasının bir özelliğidir. Dolayısıyla toplumsal yapının yerleşmesinin önündeki güçlüklerin büyüklüğünün bu tutkuyu düzenlemede ve kısıtlamada karşılaşılan güçlüklerle göre ölçmek gerektiğine dikkat çeker. Çünkü Hume'a göre insan zihninin hiçbir duygusunun, insanların başkalarının mülkünden uzak durmasını sağlayarak, kazanç sevgisini dengeleme ve insanları toplumun yararlı üyeleri yapma konusunda yeterince gücü yoktur. İnsanın elinde çıkar duygusunu denetleyebilmek için bu duygunun yön değiştirmiş halinden başka hiçbir tutku da yoktur. Bu değişme ise düşünmeyle gerçekleşmelidir. Hume buradan kendini sözleşmecî gelenekten ayıran bir başka düşünce noktasına varır:

“Çünkü açıktır ki, tutku kısıtlandığında özgür bırakıldığı zamankinden daha iyi doyurulur ve toplumu korumak açısından, mülk edinerek yapacağımız ilerlemeler, şiddet ve evrensel bir ahlâksızlığın ardından ortaya çıkması gereken yalnızlık ve terk edilmişlik koşuluna düşme durumunda olduğundan çok daha büyüktür. Öyleyse insan doğasının kötülük ya da iyiliği sorusu toplumun kökeni sorusuna hiçbir zaman dahil olmaz; ayrıca insanların bilgelik ya da budalalık derecelerinden başka üzerinde düşünülecek bir şey yoktur. Çünkü kişisel çıkar tutkusu ister erdemsiz isterse erdemli sayılsın, bu tek bir durumdur; zira onu yalnızca kendisiyle sınırlandırır; böylece bu tutku erdemli ise, insanlar erdemleriyle toplumsal yaşama karışırlar; yok bu kişisel çıkar tutkusu erdemsizse, bu sefer de erdemsizlikleriyle.” (Hume, 2009: s. 330).

Hume'a göre adalet ve adaletsizlik, hak ve yükümlülük gibi kavramların ortaya çıktığı yer başkalarının mülklerinden uzak durma konusundaki uyuşmanın geçerlilik kazanmasının ardından ortaya çıkar. Hatta mülkiyet, hak ve yükümlülük öncelikle adalet ve adaletsizliğin ne olduğu anlaşılmeden tam olarak kavranamaz. Adaletin kökenini açıklamadan, hatta bunları adaletin açıklanmasında kullanmadan önce mülkiyet, hak ve yükümlülük kavramlarını kullanmak doğru değildir. Tanımı "sürekli sahiplikleri toplum yasaları, bir diğer ifade ile adalet yasaları tarafından belirlenen şeyler" olan mülkiyetin araştırılması ile adalet arasındaki ilişki şu şekilde ortaya konur:

“Bir insan mülkiyeti onunla ilişkili olan belli bir nesnedir; bu ilişki doğal değil, ahlâksaldır ve adalet üzerine kuruludur. Öyleyse adaletin doğasını tam olarak kavramadan ve kökenini insanların yapıntı ve buluşlarında ortaya koymadan, mülkiyet tasarımına sahip olabileceğimizi imgelemek abestir. Adaletin kökeni mülkiyetin kökenini açıklar. Aynı yapıntı her ikisini de ortaya çıkarır. İlk ve en doğal ahlâk hissimiz tutkularımızın doğası üzerine kurulduğu ve yabancılardan ziyade kendimize ve dostlarımıza öncelik verdiği için, sabit hak ya da mülkiyet diye bir şeyin var olabilmesi olanaksızdır, çünkü insanların karşıt tutkuları onları karşı yönlere iter ve bu tutkular doğal olarak bir uyuşum ya da anlaşma yoluyla kısıtlanmazlar.” (Hume, 2009: s. 329).

Hume mülkiyet, hak ve yükümlülüğü belirleyen kuralların doğadan ileri gelmediklerini hem sayılarının çokluğuna dayanarak hem de insan yasaları tarafından değiştirilebilir oluşları üzerinden açıklamaya çalışır. Bunlar aynı zamanda kamu yararı ve toplumun desteği konusunda doğrudan ve açık bir eğilim gösterirler. Hume bu durumu iki nedenle dikkate değer bulur. İlk olarak bu yasaların kuruluş nedeni kamu yararına duyulan saygıdır. Kamu yararı bu yasaların doğal eğilimleri olmasına rağmen, bunlar amaçlı olarak tasarlanmış ve belli bir amaca yönelmiş oldukları için yapay olmalarından ötürü önemlidir. İkinci olarak ise insanlar kamu yararı için böyle güçlü bir saygı ile donatılı oldukları varsayılırsa, kendilerini hiçbir zaman bu kurallar yoluyla kısıtlamayacak olmaları nedeniyle önemlidir. Çünkü böyle bir durumda

adalet yasaları daha da dolaylı ve yapay bir şekilde doğa ilkelerinden doğardı. Hume'a göre "gerçek kökenleri öz-sevgisidir; bir kişinin öz sevgisi doğal olarak bir başkasınıninkine karşıt olduğu için, bu çeşitli çıkar tutkuları kendilerini belli bir tutum ve davranış dizgesi ile uyuşacak bir şekilde ayarlama yükümlülüğündedir. Öyleyse, her ne kadar onu icat edenler tarafından bu amaçla niyetlenilmiş olmasa da, her bir bireyin çıkarını kapsayan bu dizge hiç kuşkusuz kamu için kazançlıdır." (Hume, 2009: s. 354).

Hume'a göre adaletin bütün olduğu yerde, mülkiyet de bütündür. Adaletin eksik olduğu yerde mülkiyet de eksiktir. Adalet ve mülkiyet arasında doğrudan bir ilişki vardır. Hume erdemsizlik ve erdemin, ahlâksal iyinin ve kötünün ve tüm doğal niteliklerin birbirine geçtiğini ve birçok durumda ayırt edilemez olduğunu düşünür. Adalet ve adaletsizlik arasındaki ayrımının ise iki farklı temeli vardır. Bunlardan birincisi çıkar temelidir. Bu temel; insanlar kendilerini belli kurallar yoluyla kısıtlamadıkça toplum içerisinde yaşamının olanaksızlığını gördükleri zaman ortaya çıkar. İkincisi ise ahlâk temelidir. Bu ise, bir kez tüm insanlıkta ortak olarak görüldüğü ve insanlar toplumun huzuruna yönelik eylemlerin görüşünden bir haz ve ona karşıt olanlardan bir rahatsızlık duydukları zaman ortaya çıkan bir çıkar temelidir. Hume insanların gönüllü uyuşmaları ve yapıntılarının sözü edilen ilk çıkarın ortaya çıkma sebebi olduğunu düşünür. Bu nedenle de adalet yasalarını bu noktaya kadar yapay olarak görür. Mülkiyet ise nesnenin belli bir ilişkisinden oluşur. Ancak bu ilişki dışsal ve cansız nesnelere olan bir ilişki değildir. Bunun nedeni mülkiyet değişirken bunların da aynı kalmayı sürdürmeleridir. Bu ilişkiyi Hume şöyle tanımlar:

"Öyleyse bu nitelik nesnelere zihinsel ve ussal varlıklar ile ilişkilerinden oluşur ancak mülkiyetin özünü oluşturan şey dışsal ve cisimsel ilişki değildir. Çünkü her ne kadar bu durumlarda hiçbir mülkiyet oluşturulmasa da bu ilişki cansız nesnelere arasında ya da yabancı yaratıklar açısından aynı olabilir. Öyleyse mülkiyet belli bir içsel ilişkiden oluşur; diğer bir ifadeyle nesnelere dışsal ilişkilerinin zihin ve eylemler üzerinde taşıdığı belli bir etkiden. Böylece işgal ve ilk sahiplik dediğimiz ilişki kendiliğinden nesnenin mülkiyeti olarak değil, yalnızca

onun mülkiyetine neden oluyor olarak imgelenir. İmdi açıktır ki, bu dışsal ilişki, dışsal nesnelere hiçbir nesneye neden olmaz ve bize o nesneden uzak durma ve onu ilk sahibine bırakma yönünde bir ödev duygusu vererek, yalnızca zihin üzerinde bir etkide bulunur. Bu eylemler sözcüğün tam anlamıyla adalet dediğimiz şeylerdir; buna göre mülkiyetin doğası o erdeme dayanır, erdem mülkiyete değil.” (Hume, 2009: s. 353).

Erdem ve mülkiyet arasında ilişki bu şekilde belirlendikten sonra emeğin toplumsal anlamı konusunda Hume’un ne düşündüğü de ortaya konulmalıdır. Hume, adalet ve mülkiyetin kökeni üzerine görüşlerini ortaya koyarken ilk olarak insanın toplumsallığına atıf yapar. Bu görüşlerinde Hume, Hobbes’un değil, Locke’un bir takipçisidir. Belki de bu onun Locke’a en çok yaklaştığı tek yerdir. Hume’a göre toplum halinde yaşamak emeğin örgütlenmesidir aynı zamanda:

“Her birey ayrı ayrı ve salt kendi için çalıştığı zaman, gücü pek bir işe yaramaz. Emeğini tüm o farklı ihtiyaçlarını karşılamaya harcadığı zaman, asla belirli bir beceride yetkinliğe erişemez; ayrıca gücü ve başarısı her zaman eşit olmadığından, bu noktalardan birinde en ufak bir başarısızlık beraberinde kaçınılmaz olarak yıkım ve mutsuzluk getirir. Toplum bu üç sıkıntıya çare olur. Güçlerin birleştirilmesiyle gücümüz, işlerin paylaşılmasıyla yeteneğimiz artar ve yaptığımız karşılıklı yardımlarla talihsizlik ve kazalara daha az açık oluruz. Bu ek güç, yetenek ve güvenlik sayesinde toplum daha üstün olur.” (Hume, 2009: s. 325-326).

### **3.1.7. Bir Olması Gereken Aşama Olarak Devletin Ortaya Çıkışı**

Hume bir insanın eksikliklerini yalnızca toplum sayesinde giderebileceğini düşünür. Toplum sayesinde insan, diğer canlılarla eşit hale gelebilir ve hatta onlara karşı bir üstünlük elde edebilir. Hume, *Hükümetin Kökeni* adlı makalesinde aile içine doğan bireyin topluma gereklilikten, doğal eğilimlerden ve alışkanlıktan devam etmek zorunda olduğunu ifade eder. Aynı insan daha sonra insanlar arasında barış, güvenlik ve adaleti uygulamak için siyasi toplumu kurar. Hume’a göre “tüm insanlar barışı ve

düzeni sürdürmek için adalet gerekliliğinden ve toplumun devam ettirilmesi için barış gerekliliğinden sorumludur.” (Hume, 1993: s. 28). İnsanı yalnızca adalet sınırları içerisinde bağlı ve mükemmel bir şekilde tutmak imkânsızdır. İnsanın tüm zayıflıkları toplum sayesinde giderilir. Hume insanın toplum içinde eksiklikleri her an çoğalsa da buna karşın yetenekleri daha çok artar ve bu durum her açıdan o insanı yabanıl ve yalnız durumda olanaklı olandan daha doyumlu ve daha mutlu kılar diye düşünür. Modern siyaset kuramının odak noktası bireysel refahın sağlanmasıdır. Bu, Hobbes’un siyaset felsefesinin odak noktası olduğu gibi, Hume için de oldukça önemli bir konudur. Russel Hardin hem Hobbes hem de Hume için sosyal düzenin karşılıklı faydayı sağlaması nedeniyle önemli olduğunu ifade eder. Katı bir kural olmamasına rağmen Hume bu karşılıklı faydanın önemine değinir. Hobbes’un başlangıç noktası ise bireylerin güvenliğini sağlamak ve kendi huzurlarının devam etmesini sağlamak için kurulan bir güçlü devlet fikridir. Korunma ve maddi başarı esastır. Ancak en öncemlisi huzurun sağlanması için gerekli olan eşitlik ve adalet kavramlarıdır. Hobbes’ta bir sözleşmeyle ya da boyun eğilen bir dayatmayla hükümdar ile birlikte hareket etmemizi gerektirir. Bu sözleşme fikri aynı zamanda Hume’un da düzen ve devlet konusundaki görüşlerinin temelidir. Siyasi işleyiş her ikisi için de ekonomik değişimi mümkün ya da kolay hale getirir. Siyasi ve ekonomik değişim, maddi değer belirlenmesine dair ortaya konan görüşler üzerinden açıklanır.

Russell Hardin’e göre Hobbes ve Hume olandan olması gerekeni elde etmek için bir davranışı ahlâki açıdan değerlendirmektedirler ve Hume bizler için açık ve net olacak bir formül yazmaktadır. ve Hume’u şöyle karşılaştırır:

"Devletin varolması karşılıklı fayda ile mümkün olur. Bu Hume'un devletin amacı olduğunu ileri süren Hardin, Hobbes ile Hobbes ile paylaştığı bir görüştür: bireylerin kendi çabalarını başardığı ve bireylerin diğer bireylerin ve yabancı kişilerin zararlarından korunabilecekleri düzeni yaratmak. Aynı şekilde, devletin genel sözleşmesi tüm şeylerin karşılıklı faydaya hitap etmesi beklenen bir sözleşmedir." (Hardin, 2007: s. 181).

Hume için adalet de karşılıklı faydaya hitap etmelidir. Yasa ve adaletin biçimi daima toplum ve her bir birey için faydalı olmalıdır. Ancak burada bir ince ayrıma dikkat çekmek gerekir. Devletin varolması ve devamını sürdürmesi için adaletin fayda ile ilişkisine değinse de Hume, faydanın adalet için bir güdü olamayacağına dikkat çeker:

“Öyleyse yarar adalet için bir güdü olamaz. Eğer kamu yararı bu güdünün kaynağıdır denirse, ona da, kamu yararlarının adalet kurallarına uymakla gerçekleşeceğinin kesin olmaması, insanların çoğunun dürüstçe davranmaları, kişisel yanlışlıkların kamu yararını etkilediğinden habersiz olmaları gibi çeşitli nedenlerle kamu yararının gerektirmesi bir adalet güdüsü olamaz.” (Aktaran: Taşkın, 2007: s. 417-418).

Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları* adlı çalışmasında Hume’un bu görüşlerine dair Knud Haakonssen’in eleştirilerini aktarır. Bu görüşler daha önce de ifade edildiği gibi adaletin yapay bir erdem olduğuna da atıf yapmaktadır. Hume’un bu görüşleri buna göre Haakonssen’e Hume’un bu konuda çok net olmadığını düşündürmüştür. Haakonssen’in iddiası ve bu iddiayı haklı kılan Hume’un görüşlerini Taşkın şöyle birleştirir:

“Hume’a göre adalet bir moral gerçeklik olarak vardır; çünkü biz eylemleri bir değer olarak düşünürüz. Diğer taraftan adalet sosyal bir gerçeklik olarak da vardır; çünkü biz onu zorunluluğun sonucu olan kurallar olarak düşünürüz. Ve son olarak adalet psikolojik bir gerçeklik olarak da vardır; çünkü en azından bazen biz adaletli olmanın dışında bir hareket düşünmeyiz. Adaletin bir güdüsünün olduğu gerçeğinin kabul edilmesi bu düşüncelerin mantıki sonucudur. Hume’un buradaki çelişmesine işaret eden Haakonssen’in haklılığını Hume’un şu sözleri göstermektedir: ‘Tüm bunlardan şu çıkar ki, doğallıkla adalet yasalarına boyun eğmek için adaletin kendisinden ve o itaatin değerinden başka bir olgusal ya da evrensel güdümüz yoktur. Hiçbir eylem ayrı bir güdüden doğmadığı yerde, adil ya da değerli olmayacağı için, burada açık bir sofistlik ve bir çember içinde akıl yürütme vardır. O halde doğanın bir



sofistlik oluşturmuş olduğunu ve onu zorunlu ve kaçınılmaz kıldığını kabul etmedikçe, adalet ve adaletsizlik duygusunun doğadan türemediğini, ama gerçi zorunlu olarak eğitimden ve insan sözleşmelerinden olsa da, yapay olarak doğduğunu kabul etmemiz gerekir.’ Haakonssen Hume’un *Treatise*’sinde dramatik bir yer olarak yorumladığı bu bölümde, onun ‘insan doğasının bilimi’ ile ilgili programının bozulduğunu öne sürmektedir. Hume’un yapay değerlerin, özellikle de adaletin, bu güçlüğü dışında tutulmasına ilişkin düşüncesi bu güçlüğü aşmasına yetmemektedir; çünkü Hume, ‘adaletin yapay olarak insan uzlaşımından ve eğitimden zorunlu olarak doğduğu düşüncesini çok vurgulu bir biçimde savunmaktadır, diyor Haakonssen’<sup>16</sup>

Hume değerlerin karşılaştırma yoluyla belirlenmesi gerektiğini, herhangi bir iç değerden söz edilemeyeceğini varsayar.<sup>17</sup> Bu görüşleri ekseninde Hume, değerden söz ederken koşullardan, nedenlerden vb. gibi dışsal öğelerden de bahsederek, koşulları siyaset felsefesi gündemine sokar. Bir altınçağ betimi üzerinden, adaletin de mülkiyetin de kurgusal şeyler olduğunu anlatır. Hume için gerekli olmasa da bir doğal durum anlatısından söz etmek mümkündür.

Hume doğal durumun, ozanların icat ettikleri o altınçağ tasarımı gibi salt bir kurgu olarak görüleceğini ifade eder. Bu ikisinin farkı birincisinin savaş, şiddet ve haksızlıkla betimlenirken, ikincisinin bize hayal edilebilmesi mümkün olan en çekici ve en barışçıl durum olarak gösterilmesidir. Hume ozanlara uyararak altınçağ betimini, iklimlerin yumuşamış olduğu, insanların sıcaklığın ve soğukluğun şiddetinden korunmak için kendilerine giysiler ve evler yapmak zorunda olmadığı, ırmakların şarap ve süt aktığı; meşelerin bal verdiği ve doğanın en lezzetli şeyleri kendiliğinden ürettiği bir

---

<sup>16</sup>Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, Birey Yayınları, İstanbul, 2007, s.126–127. Bu alıntıda yer alan Hume’un görüşleri için bkz. Hume, *Treatise*, s.419 ve Knud Haakonssen, *Natural Justice, The Development of A Critical Philosophy of David Hume and Adam Smith to John Millar and J.Craig*, Bastırılmamış Doktora tezi, Edinburg Üniversitesi merkez Kütüphanesi, Özel Koleksiyonlar bölümü, Edinburg, 1978, s.23.

<sup>17</sup>(Karşılaştırma yoluyla yargılama konusunda Hume’un fikirleri Hardin’e göre John Dewey’in pragmatik görüşünü dile getirmektedir. dipnot: Dewey en iyi devlet ilişkilerinin elde edilme amacının başarılı olamayacağını düşünür. En iyi devlet ilişkileri diye bir şey yoktur .Yapılabilecek tek şey içinde bulunulan devleti geliştirmektir. Bunun için çabalayabilir ama gelişmenin bitiş noktası bilinemez. Bir devletin diğer bir devletten daha iyi olup olmadığı yargısı iki devletin değerini belirlemek ve bunları karşılaştırmak anlamına gelmez fakat birinin diğerine doğru değişikliği değerlendirmek anlamına gelir.(Hardin, s.179)

masal diyarı gibi anlatır. Açgözlülüğün, hırsın, acımasızlığın, bencilliğin olmadığı bu durumu anlatmaya Hume şöyle devam eder:

“Samimiyet, şefkat, yakınlık insan zihninin tanışık olduğu henüz biricik hareketlermiş. Hatta benim ve senin ayrımı bile ölümlülerin o mutlu ırkıdan kovulmuş ve peşi sıra mülkiyet ve yükümlülük, adalet ve adaletsizlik kavramlarını da sürüklemiş.” (Hume, 2009: s. 331).

Tüm bu anlatıyı boş bir kurmaca olarak da görse, erdemlerin kökenini açık bir şekilde ortaya koyduğu için oldukça önemli bulur. Yine de Hume’a göre adalet, insan zihninin belirli niteliklerinin dışsal nesnelere durumları ile çakışmasından doğan kimi uygunsuzluklara karşı bir çare olarak düşünülen insan uyuşmalarından alır. Zihnin nitelikleri bencillik ve hayırseverlik olarak tanımlanır.

Dışsal nesnelere durumu ile ise Hume, insanların istek ve dileklerine oranla nadir olmalarına ek olarak kolayca değişmelerini kasteder. Yine de ozanlar Hume’a göre her insanın bir başkasına içten bir saygı beslemediğini, doğanın tüm isteklerimizi bol karşılaması halinde kıskançlığın yok olacağını ve böylesi bir durumda insanlar arasında geçerli olan mülkiyet ve sahipliğin ayırım ve sınırlarına gerek kalmayacağını kolayca algılamışlardır. Bencilliğin kökenini Hume şöyle açıklar:

“İnsanların iyilikseverliğini ya da doğanın cömertliğini yeterli bir düzeye çektiğinizde adaletin yerini daha soylu erdemler ve daha değerli nimetlerle doldurarak adaleti yararsız hale getirmiş olursunuz. İsteklerimize oranla sahip olduğumuz şeylerin az olması bencilliğimizi coşturur; bu bencilliği sınırlamak için insanlar kendilerini toplumdan ayırmış ve kendi mülkleri ile başkalarının mülklerini ayır tutmak zorunda kalmışlardır.” (Hume, 2009: s. 331).

Hume’a göre bu, kurmacalara gerek kalmadan günlük deneyim ve gözlem yoluyla da ortaya çıkarılabilecek bir durumdur. O candan bir duygunun her şeyi dostların ortaklığına açtığına inanır. Bu duygunun benim, senin ayrımını unutturabileceğini

düşünür. Bir şey tüm insanların isteklerine yetecek kadar çoksa mülkiyet ayrımı tümüyle ortadan kalkar ve her şey ortak olur. Hume bu görüşünü temellendirebilmek için dışsal nesnelere en değerlileri olarak tanımladığı hava ve su örneğini gözlemlemeyi önerir. Ona göre eğer her şey insanlara aynı bollukla verilmiş olsaydı ya da herkes kendisi için duyduğu sevgi ve saygıyı herkes için duymuş olsaydı adalet ya da adaletsizlik denilen şeyler bilinmez olurdu. Buradan çıkan sonuca göre adalet Hume için insanların bencilliğinden ve doğanın sunmuş olduğu şeylerin bol olmayışından kaynaklanır. Bu, Hume'un yine Hobbes'tan aldığı bir görüştür. Doğal durum konusunda Hume Hobbes gibi iki varsayımdan yola çıkar: İnsan doğası ve içinde bulunulan dünyanın koşulları. Bu görüşleri ile Hume, Hobbes'ta sorunlu olarak gördüğü bir düzenlemeye dair fikir üretir. Hobbes'un hem bir sözleşme ilişkisi tanımlayıp hem de bir hükümdara sonsuz itaati resmediyor olması Hume için sorunludur. Bu Hume'a Hobbes'un devletin kökenini bir etkileşim olarak değil, basit bir koordinasyon olarak gördüğünü düşündürür. Hume günlük hayattaki etkileşimi esas alır ve mücadelenin düzenlenmesi için ihtiyacı gözetir. Bu Hume'da küçük toplumlarda etkileşimler ile güven altına alınan normların gücü ile gerçekleştirilmektedir. Hobbes'un doğa kanunları hükümdarın emirleri değildir. Hume'un yasaları ise toplumsaldır.

Adalet yasalarının kökeninin tasarımlar değil izlenimler olduğu konusunda Hume yine benzeri ifadeleri kullanır:

“Ancak açıktır ki, insanın engin cömertliğinin ve her şeyin tam anlamıyla bol olmasının adalet tasarımını ortadan kaldırmasının tek sebebi bunların adaleti yararsız hale getirmeleridir; öte yandan yine açıktır ki, insanın sınırlı hayırseverliği ve muhtaç hali o erdemi ancak hem kamu çıkarı hem de her bir bireyin çıkarı için gerekli kılarak yaratabilir. Bu yüzden bizi adalet yasalarını oluşturmaya götüren şey kendi çıkarımız ve kamu çıkarı için duyduğumuz kaygıydı; hiçbir şey bize bu kaygıyı veren şeyin tasarımların bir ilişkisi değil, onlar olmadan doğadaki her şeyin bize tam anlamıyla ilgisiz hale geleceği ve hiçbir zaman bizi en ufak bir şekilde etkileyemeyeceği izlenimlerimiz ve duygularımız olduğundan daha açık olamaz. Öyleyse adalet duygusu

tasarımlarımız değil izlenimlerimiz üzerine kurulmuştur.” (Hume, 2009: s. 332).

Hume eşitlik ve adalet kurallarının tamamıyla, insanların içinde buldukları belirli durum ve koşula dayandıklarını ifade eder. Bu kuralların köken ve varoluşu ise sıkı bir şekilde uygulanmakla ortaya çıkan kamuya yönelik yararlılığa borçludur. Hume koşulların etkisini şöyle özetler:

“İnsanların içinde bulunduğu durumu, kayda değer herhangi bir koşulda, tersine çevirin: Aşırı bolluk ya da aşırı ihtiyaç üretin: İnsanların yüreğine mükemmel bir ölçülülük ve insanlığı ya da müthiş bir açgözlülük ve kötü niyeti koyun: Adaleti tam olarak kullanışsız hale getirerek, adaletin özünü yok etmiş ve insanlık üzerindeki mecburiyetini de ortadan kaldırmış olursunuz.” (Aktaran: Öymen, 2010: s. 329).

Görüldüğü gibi Hume insanların içerisinde bulunduğu yoksunluğun insanları bencil, mülkiyeti amaç, adaleti zorunlu kıldığını ifade etmektedir. Yine de insan doğasının bu yoksunluk içindeki eğilimleri Hume için hükümetin zorunlu nedeni değildir. İnsanlar hükümet olmadan da toplumu bir süre korumayı başarabilirler. Hume hükümetin ilk halinin aynı toplumdaki insanlar arasındaki değil, farklı toplumlara ait insanlar arasındaki kavgalardan doğduğunu ileri sürer. Toplumun hükümeteşiz durumu ona göre insanların en doğal durumlarından biridir. Zenginliklerin ve mülkün artışının dışında hiçbir şey insanları hükümetlerin olmadığı durumu bırakmaya zorlayamazdı diye düşünür. Ona göre insanların hükümet olmadan eğitimsiz küçük bir toplumu sürdürmeleri olanaklı olsa da, adalet olmadan mülkün el değıştirmeşliğı, onay yoluyla devredilmesi ve sözlerin yerine getirilmesi ile ilgili o üç temel yasaya uyulmaksızın herhangi bir toplumu sürdürmeleri olanaksızdır. Hume sözünü ettiği bu üç temel yasanın hükümetten önce geldiğini ve kamu görevlilerine bağıllık ödevi düşünülmeden önce bir yükümlülük dayatmaları gerektiğini düşünür. Daha da ileri giderek hükümetin, ilk kuruluşuyla birlikte, doğal olarak yükümlülüğünü o doğa yasalarından, özellikle de sözlerin yerine getirilmesi ile ilgili yasadan türetmesi gerektiğini ifade eder. İlk olarak insanlar barışın korunması ve adaletin etkin kılınması açısından hükümetin zorunluluğunu algılamaları gerekir. Sonra onlar

kendiliklerinden bir araya toplanacaklar, kamu görevlilerini seçecekler, onların güçlerini belirleyecekler ve onlara boyun eğme sözü vereceklerdir.

Hume hükümeti insanoğlu için oldukça yararlı ve kimi durumlarda mutlak olarak zorunlu bulur. Ancak bu zorunluluk her durum için geçerli değildir. Hume *Siyaset Bilime İndirgenabilir* adlı makalesinde, bir hükümet biçiminin diğerleriyle arasında önemli bir fark olup olmadığı sorusuyla ilgilenir. Hükümet şekilleri arasında gerçek farklılıkların olup olmadığı ve devletlerin kişiliklere göre çeşitlilik gösterip göstermediği sorularını tartışır. Yasalar ve devlet şekillerinin gücü o kadar büyüktür ve insan doğası ve davranışları üzerinde o kadar az etkileri vardır ki bazı genel sonuçlar matematik bilimlerinin bize sağladıklarından elde edilebilmektedir. Ona göre bütün hükümet biçimlerinin uygulanış tarzlarına bağlı olarak iyi ya da kötü olup olmayacakları merak uyandırır. Hume'a göre tüm yönetim biçimlerinin birbirine benzer olduğu ve aralarındaki tek farkın yöneticilerin karakter ve davranışlarında yattığı kabul edildiği takdirde tüm siyasi anlaşmazlıkların son bulacağı düşüncesi saçmadır. O kesin bir biçimde insan ilişkilerinin kişilerin mizaç ve karakterlerinden anladıklarından daha fazla istikrara imkân vermediğini düşünür. Tüm mutlak yönetimler yöneticiye oldukça bağlı olmalıdır. Bu bile o yönetim biçimini zorlaştıran durumlardan biridir. Yine de yönetici ya da siyasi temsilci ile yönetim biçimi büsbütün ilişkisiz de değildir. Anayasa bu ilişkiyi dengede tutmanın bir yolu olarak görülür:

“Anayasanın sağladığı güçler dengesinin bir etkisi olmasa ve kötülerin bile kamu yararına yönelik hareketini sağlamasaydı, cumhuriyetçi ve özgür bir idare biçimi saçma olurdu. Bu yönetim biçimlerinin amacı da gerçek etkisi de budur: çünkü diğer tarafta ya beceri ya da dürüstlük eksikliği tüm karmaşıklığın ve en acımasız suçların kaynağıdır. Kanunların ve belirli idare biçimlerinin gücü o kadar büyük ve insanların mizaç ve karakterine o kadar az bağlıdır ki, matematik bilimlerinin bize sağladığı kadar genel ve kesin sonuçlar çıkarmak mümkündür.” (Copley ve Edgar, 1993: s. 14).

Bu görüşlerine rağmen *Devletin İlk İlkeleri* makalesinde Hume hiçbir şeyin, insan

ilişkilerini felsefi bir gözle inceleyenler için, çoğunluğun azınlık tarafından yönetildiği ve insanların duygu ve tutkularını yöneticilerine devrettiği boyun eğmeden daha şaşırtıcı olmadığını söyler. (Copley ve Edgar, 1993: s. 24). Hume hükümetin ilksel onaylanışını bu gönüllü söz veriş üzerinden açıklar:

“Bir sözün halihazırda kullanımda olan bir bağ ya da güvenlik olması ve ahlâksal yükümlülüğün bu söze eşlik etmesi gerektiği için bu, hükümetin ilksel onaylanışı ve ilk boyun eğme yükümlülüğümüzün kaynağı olarak görülecektir. Bu akıl yürütme öyle doğal görünür ki, bizim yürürlükteki politik dizgemizin temeli olmuş ve bir bakıma aramızda kendilerini haklı olarak felsefelerinin sağlamlığı ve düşünce özgürlükleriyle değerlendiren bir partinin öğretisi haline gelmiştir. Tüm insanlar, derler, özgür ve eşit doğarlar; hükümet ve üstünlük ancak rıza yoluyla kurulabilir; insanların hükümeti kurma konusundaki rızaları onlara doğa yasalarına yabancı yeni bir yükümlülük dayatır. Öyleyse insanlar yalnızca söz verdikleri için kamu görevlilerine boyun eğme yükümlülüğü altındadırlar; eğer açıkça ya da örtük olarak bağlılıklarını sürdürme sözlerini vermiş olmasalardı, bu hiçbir zaman ahlâksal ödevlerinin bir parçası olmazdı. Bununla birlikte, bu vargı, hükümetin tüm çağ ve durumlarını kapsayacak kadar ileri götürüldüğü zaman, bütünüyle yanlış olur; şunu ileri sürüyorum, bağlılık ödevi ilkin verilen sözün yükümlülüğüne aşılanmış olsa da, gene de çabucak kendiliğinden kök salar ve tüm sözleşmelerden bağımsız ilksel bir yükümlülük ve yetke taşır.” (Hume, 2009: s. 362).

Hume ister kral, prens ya da başkan olarak adlandırılınsın, gücün büyük bir kısmını elinde tutan ve yasamanın diğer parçalarıyla uygun bir denge kuran tek bir kişiyle özgür bir idare biçimi kurmanın mümkün olduğunu düşünür. Machiavelli'nin izinden giderek Roma örneği üzerinden temsilcisi olmayan bir demokrasinin bile devamlı olmasının mümkün olmadığını ifade eder. Siyasi temsilci seçilerek ya da babadan devralarak başa geçebilir. Hume soydan gelen bir prensin en iyi monarşiyi, köleleri olmayan soyluların en iyi aristokrasiyi, temsilcileriyle oy kullanan halkın en iyi demokrasiyi oluşturduğundan “siyasetteki evrensel bir temel önerme” olarak söz eder (Hume, 1993: s. 16). Hume, Büyük İskender'in fetihleriyle ilgili Machiavelli'nin

gözlemlerini de zamanın ya da tesadüflerin değiştiremeyeceği siyasi gerçekler olarak gördüğünü ifade eder. Machiavelli'nin görüşlerini temel alarak Hume bir yöneticinin yönetenlerini ne şekilde yönetmesi gerektiğini sorgular. Machiavelli'nin katı bulduğu siyasi mantığını eleştirir ve onun yerine ancak iyi kanunlar yoluyla mümkün olabilecek ılımlı bir yönetim biçimi önerir. Hume'a göre "iyi kanunlar, tavır ve geleneklerin halkın mizacına çok az adalet ve insanlık aşıladığı yönetimlerde düzen ve ılımanlığı sağlayabilir." (Hume, 1993: s. 20). Hume, *Hükümetin Kökeni* adlı makalesinde, insanı adalet sınırları içerisinde bağlı ve mükemmel bir şekilde tutmanın imkânsız olduğunu ifade eder: "Günahkârları cezalandırmak, şiddeti ve dolandırıcılığı ortadan kaldırmak ve insanın kendi gerçek ve kalıcı çıkarlarını göz önünde bulundurması konusunda insanları zorlamak için kendi amaçları olan 'barış yargıcı' adı altında bazı kişileri yetkilendirmelidir. Kısacası İTAAT, ADALETİ desteklemek için kurulmuş olan yeni bir kavramdır ve eşitlik ilişkileri bu kavramlarla birlikte yer almalıdır." (Hume, 1993: s. 28). Hume bu bağlamda yurttaşlık ödevlerinin doğal ödevler ile sıkı bir ilişkisi olduğunu ifade eder. Ona göre ikinciler birinciler için icat edilmiştir. Hume bu görüşleri ekseninde hükümetlerin esas amacını ortaya koyar. Hükümetlerin esas amacı insanları doğa yasalarına uymaya zorlamaktır. Yine de ona göre yurttaşlık ödevlerimizin amacı doğal ödevlerimizin yerine getirilmesi olsa da her ikisinin yerine getirilmesinin olduğu gibi icadının da ilk güdüsü kişisel çikardan başka bir şey değildir. Hume hükümete boyun eğmede sözlerin yerine getirilmesinden ayrı bir çıkar olduğu için, ayrı bir yükümlülüğü de kabul etmek gerektiğini ifade eder.

*Hume'un Siyasi Metodolojisi: 'Siyaset Bilime İndirgenibilirin' Tekrar Gözden Geçirilmesi* adlı makalesinde James Coniff de, Hume'un devletin kökeni konusundaki görüşlerini tartışır. Buna göre:

"Hume'un görüşlerinde ahlâki duygu deneysel kanıt ile desteklenmektedir. Belirli bir tecrübeyi edindiğimizde, bazı duyguları hissederiz; o duygular tatminkârsa onların iyi olduklarını ifade edebiliriz. Diğer kişilerin bir duyguyu tecrübe ettiklerini gördüğümüzde diğerlerinin duygularına göre genellemeler yaparız ve doğamız o duyguyu tecrübe etmemiz için bizi yönlendirmektedir. Sempatî duygusu ile birlikte zevk

ve acı duygularını paylaşıyoruz. Sempati öyle bir duygudur ki kişinin kendisini başkasının yerine koyup onun duygularını anlamasını sağlar. Zevkin keşfi açısından sempati insanları biraraya getirdiğinden keşif sırasında faydalı olarak bulunan herhangi bir şey iyidir ve toplum faydalı olan şeyin temelinde şekillenir. Devletin ortaya çıkışı da bu mesele ile ilgilidir. " (Connif, 1976: s. 104).

Connif, Hume'un "bilimsel eserinde" belirttiği gibi, sosyal düzenin korunmasında tüm insanlar ortak bir ilgiyi belirlediklerini ve bu ortak ilginin tüm insanları bir araya getireceğinden adalet kuralları gibi kavramlar somut bir hale geleceğinden söz eder. Böylece bunlar toplumdaki insanlar tarafından benimsenirler. İnsanlar kendi çıkarlarını korumak için bu kuralların ihlali gerçekleştiğinde bu ortak ilgilerden uzaklaşmaya başlanır. Böylece dengeyi sağlamak için devlet içerisinde özel bir sınıf kurulur.

Hume'un tüm bu görüşlerinde düzenin, dengenin, huzurun ortaya çıktığı durum, bir karmaşa durumundan daha çok arzulanır olduğundan bir olması gereken durum iması gözlenmektedir.

### **3.2. Adam Smith'in Ekonomi Politik Kavrayışında Duygudaşlık ve Değer**

David Hume'un politik toplumun birleştirici bir unsuru olarak ortaya koyduğu duygudaşlık öğretisi, Adam Smith'in görüşleri için önemli bir başlangıç zeminidir. *Milletlerin Zenginliği* adlı eserinde, ekonomi politik için son derece önemli ayrımları ortaya koymuş olan Smith, aynı zamanda insan doğasını betimleyen ve ahlâki görüşlerini içeren bir çalışma ortaya koymuştur. Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*'nde, işbölümü, paranın kökeni ve kullanılışı, servetin doğal gelişmesi, emeğin ücretleri, rant üzerine vb. konular üzerine yazar. Ancak yapıtının satır araları, insan doğasının iyilikseverlik ve bencillik arasında gidip gelen özelliklerinin toplumun birlikteliğini ve devamlılığını sağlayan nitelikleri ile doludur. *Adam Smith: Critical Theorist? (Adam Smith: Eleştiri Kuramcısı mı?)* adlı çalışmada Keith Tribe, Smith'in pazar kavramının kendi tutkuları ile tetiklenen kişilerin güdülerinden nasıl ortaya çıkmış olduğunu göstererek, ekonomik çözümlerin ortaya koyulduğu



satırlarda insan gelişiminin betimlendiğini ifade eder. (s.619) Ticari toplumların gelişimi ile ahlâki yozlaşma arasındaki doğru orantının *Milletlerin Zenginliği*'ndeki betimini Tribe şöyle özetler:

“Milletlerin Zenginliği ticaret toplumlarının doğası üzerine varolan tartışmalara yapılan bir katkıdır ve lüks malların üretim ve tüketim derecesi toplum içersindeki eşitsizlik unsurlarını ortaya çıkarabilmektedir. Modern çağın 18. Yüzyıl eleştirmenleri ticaret toplumlarının kültürel değerlere uygun olmadığını tartışarak ticari ilişkilerin uzantılarını kınamıştır. Bu görüşe göre ticari toplumlar toplumun ilerlemesi konusunda etkili değildirler. Ticaret erdemli duyguların ve uygarlaşma değerlerinin önemini yitirmesine sebep olmaktadır. Onunla birlikte ortaya çıkan ekonomik gelişme sosyal bir çürümedir ve siyasi bağımsızlığın temellerinin altını kazımaktadır. Pazar alanlarının belirsizliği toplumu sabitleştiren sosyal ve siyasi bağlardan insanları alıkoymuştur. Smith bu konulara değinmiş ve bu konuları değerlendirmiştir.”(Tribe, 1999: s.619-620).

Yani *Milletlerin Zenginliği*, yalnızca bir zenginlik araştırması değildir. Aynı zamanda insanın toplumla olan fiziksel bağının ötesine uzanan bir insan gelişimi araştırmasıdır. Bu bağlamda duygudaşlık gibi, bencillik gibi özellikleri ile insan, ticaret toplumlarının bir üyesi olarak yeni bir profil sunar. Her ne kadar duygudaşlık insanı tanımlayıcı bir özellik olarak kullanılıyor da olsa, Smith için esas ayırıcı olan unsur bencilliktir. *Milletlerin Zenginliği*'nin Birinci Kitabının İkinci Bölümünde, İşbölümünün Doğmasına Yol Açan İlkeler Üzerine adlı bölümde, Smith'in bu yaklaşımı açıkça görülmektedir. Ona göre iş bölümü, öyle geniş bir fayda gözetmeyen, insan doğasındaki belirli bir eğilimin, yani alıp vermenin, bir başka deyişle değış tokuş etmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu eğilim bütün insanlarda vardır, başka hiç bir hayvanda görülmez. Başka bir ifade ile değışim faaliyetinde bulunmak insanın ayırt edici özelliğidir. Uygar toplulukta her an, diğler insanların işbirliğini, yardımını gereksinir. Smith'in insan bencilliğı konusundaki görüşleri bu noktada açığa çıkar. Söz konusu yardımlaşmayı insan, diğler insanların iyilikseverliğinden beklerse, Smith'e göre boşa beklemiş olur. Smith

şöyle düşünmektedir:

"Onların bencilliğini kendi lehinde ilgilendirip, dilediğini yapmalarının menfaatleri gereği olduğunu, onlara gösterebilirse, İnsanoğullarını razı etmesi olasılığı çoktur. Bir başkasına, herhangi bir alışveriş önerisinde bulunanın, yapmak istediği budur: 'gereksindiğimi bana verin, siz de benden şu gereksindiğinizi alın.' Buna benzer her önerinin anlamı, budur. Gereksindiğimiz bu lütufların en çoğunu böyle elde ederiz. Yemeğimizi, kasabın, biracının ya da fırıncının iyilikseverliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamalarından bekleriz. Onların iyilikseverliğine değil, bencilliğine sesleniriz." (Smith, 2006: s.16).

Böylece insan doğasının bu özelliği, ekonomik bir faaliyetin kökensel bir açıklaması halini alır. Açıklama bu sınırdaki kaldığı ölçüde Smith için ahlâki bir mesele olarak ele alınmaz. Onun ahlâk felsefesinin temelinde yer alan duygudaşlık kavramsallaştırılması ise insanın yukarıda sözü edilen bencil doğasına rağmen, sahip olduğu bir başka özellik olarak tanımlanır. *Adam Smith'in Ahlâk Felsefesi. Pazar, Hukuk ve Kültür Kavramlarına Çağdaş Bakış* adlı çalışmada sözü edilen bu özellik, mutluluk ve üzüntü arasındaki duygusal gerilim üzerinden tanımlanır. İnsan ne kadar bencil olursa olsun, kendi doğası içerisinde başka bazı ilkelere de sahiptir. Buna göre insan başkalarının edinmiş olduğu tecrübeleri izleyici olarak gördüğünde, onlarla bir duygudaşlık içine girer. Duygudaşlığın bencillikten farkını Evensky, şu şekilde ortaya koyar:

"Duygudaşlık kişinin birincil olarak ilgilendiği durumların düşsel değişikliğinden kaynaklanan bir duygudur fakat düşsel değişiklik benim kendi durumumda karakterimde meydana gelmek zorunda değildir. Oğlunu kaybetmenden ötürü duyduğum üzüntü, senin üzüntünü anlamamdan kaynaklanır. Yani benim üzüntüm senden kaynaklanır. Bu sebeple de bencil bir duygu değildir." (Evensky, 2005: s. 34).

Buradan hareketle Adam Smith için şöyle bir yorum yapmak mümkündür: Pazar ilişkilerinin belirleyici duygusu bencillik olsa da, bu insan doğasının tek tanımlayıcı

duygusu değildir. İnsanın insanla ilişkisinde Smith için, pazarın mantığını ve zorunluluğunu aşan başka bir duygusal bağ söz konusudur. Başka bir ifade ile pazar yerinden ve ekonomik ilişkilerden söz ettiğimde insanı başka bir ilişkiler alanında ve başka eğilimler içinde buluruz. Tıpkı politika söz konusu olduğunda Machiavelli'de başka ilişkilerden söz edilmesi gibi. Bu açıdan pazar yeri Smith için ahlâki açıdan bir sorgulama konusu değildir diye yorumlanabilir. Bu alanda ahlâki değer değil, ekonomik yasalarca tanımlanan maddi değer araştırma konusudur. Smith'in ahlâki değerlendirme alanına giren değer sorgusunu ise, erdem araştırması adı altında Evensky, şu şekilde özetlemektedir:

"Böyle bir değerlendirme yapabilmek için gözlemlediğimiz kişinin kalbinin gerçek duygularının penceresine girebilen bir izleyici olmamız gerekmektedir. Bu izleyicinin durumuna düşsel giriş yapabilirsek sadece diğerlerinin ahlâkını değil zamanda kendi ahlâki durumumuzu da değerlendirebiliriz. Smith'e göre böyle bir değerlendirme mükemmel bir erdem temelidir." (Evensky, 2005: s. 37).

Evensky, Smith'in erdem analizinde hayal gücünün tüm bu süreci belirlediğini ifade eder. Belki hayal gücü yerine, vicdan tabirini kullanmak, duygudaşlık bağlamında düşünüldüğünde daha uygun görülebilir.

*Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory* (Adam Smith ve Sempati Döngüleri: Kozmopolitizm ve Ahlâk Teorisi) adlı çalışma da Borzai, kendi bencil duygularımızın, kendi zevklerimiz ve çıkarlarımızın diğer insanları algılama konusunda bizleri yanında bildiğini söyler. Kendi çıkarlarımızı diğerlerinin üzerinde tuttuğumuz göz önünde bulundurulduğunda diğerleri ile eşit bir dünyada nasıl yaşayabiliriz? Borzai, bizi ve diğerlerini asıl ilgilendirenin ne olduğunu bulmak dürtüsü tarafından etkilendiğimizde kendi bilgilerimizin diğerleri üzerinde yüceltilmesi konusunda bizi güdüleyen şeyin ne olduğunu sorar. Smith'ten hareketle bu sorunun cevabının insanın vicdanında yatmakta olduğunu şu şekilde ifade eder:

"Öz sevginin en güçlü dürtüleri ile başa çıkabilen insanlığın yumuşak

gücü ve iyi niyetin temel değerleri değildir. Kendisini bu durumlar üzerinde ortaya çıkartan şey daha katı bir güçtür. Bu dürtüler ile başa çıkabilen şey akıl, ilkeler, vicdan, bu görevi yerine getirmemizi sağlayan güçtür. (...) Kendi içimizdeki değerlerden kendi içimizde aslında ne kadar küçük olduğumuzun, neleri kendimize mal ettiğimizi ve öz sevginin yanlış yorumlanma şekillerini görebiliriz ve ancak yansız bir kişinin gözlemleriyle bu göz ardı edilen unsurlar düzeltilebilmektedir. Adam Smith içimizde bir yerlerde kendi öz seçimlerimizin çirkinliği ile bizleri karşı karşıya getirerek kendi duygusal taraflılığımızı düzelten ve bir kesimde yer alan grup üyelerinden biri olduğumuzu hatırlatan akıl, vicdan ve güç gibi herhangi bir şeyin olduğunu belirtmiştir." (Borzai, 2009: s. 51).

Bu açıklamadan anlaşılacağı gibi Adam Smith için ahlâk, bir iç çatışma süreci, bir duygu yoğunluğu araştırmasıdır. Bu makalede Barzai, Smith'in insan güdülerinin bencil temelini kabul ederken ve toplumu ilerletme konusuna odaklanırken, bazı durumlarda kişilerin değer yargılarının değiştirilmesi gerektiği konusundaki görüşlerinin önemli olduğunu ifade eder. Barzai, Adam Smith'in *Çin Depremi* adlı eserinde Hume ile tartıştığı görüşlerine atıf yapar. Bu ünlü tartışmada Smith, Hume'un "serçe parmağımın çizilmesinden tüm dünyanın tahrip olmasını tercih etmek benim için mantıksız değildir" fikrine bir çözüm bulmayı amaçlamıştır. Adam Smith, Hume'un bu görüşünü, aniden meydana gelen bir depremde yüzlerce insanın hayatını yitirmesi tecrübesi ile karşılaştırmıştır. Birinin serçe parmağının çizilmesi ile dünyadaki insanların hayatını yitirmesi önermelerini karşılaştırmıştır. İşte bu tartışmada Smith için anlam kazanan açıklaması vicdan da bulunan soru şu forma bürünür: Kendi serçe parmağını kurtarmak için diğerlerinin huzurunu geride bırakmak konusunda bizleri kısıtlayan şey nedir? Burada bir yanlış anlamayı önlemek adına şu açıklama yerinde olacaktır: Bir önceki bölümde detaylı bir biçimde üzerinde durulduğu üzere, Hume ilgili sözünde ahlâksal ayrımların akıl değil, duygu temelli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla serçe parmağımın incinmesinden tüm insanlık için olumsuz bir durumu tercih etmeme engel olan, duygularımdır. Olması gerekeni ima eden bu bağlamda duygularımdır. Adam Smith, Hume'dan devraldığı bu mirası toplumsal bir niteliğe büründürerek kendi teorisine uygular. Ancak

duygudaşlığın tanımı giderek Hume'unkinden farklı bir içerik kazanır. *Sempatik Liberalim Adam Smith Üzerine Son Çalışmalar* adlı çalışmasında Stephan Darwall, Hume'un hatırı sayılır etik anlayışına rağmen Smith'i duygudaşlık bağlamında öne çıkarmak için üç önemli sebebi olduğunu söyler. Bunlardan birincisi ve sırasıyla diğerleri şöyledir:

“Smith'in duygudaşlık teorisi ve onun duygusal yaşamlarımızdaki rolünün, Hume'unkinden daha sofistike olması ve tartışılabileceği üzere deneysel psikoloji, mantık ve ahlâk felsefesi alanında da ondan daha fazla yerinin olmasıdır. (...) İkinci olarak, Smith'in duygusal ahlâk teorisinin, duygudaşlık bağlamında Hume'a alternatif oluşturacak şekilde ortaya konmasıdır. Son olarak da, tartışacağı gibi, Smith'in duygudaşlık öğretisinin ve bir duygusal erdem etiğinin liberal bir adalet teorisi üzerine nasıl oturduğu konusunda bir model oluşturmasıdır.” (Darwall, 1999: s. 140).

Darwall, Hume'un duygudaşlık öğretisi ile Smith'inkini tarafsızlık bağlamında karşılaştırır ve bu “tarafsız izleyici” teriminin esas olarak Smith'in öğretisi için kullanılabileceğini söyler. Buna göre ahlâki yargılama Smith için gözlemlenenin durduğu yere karşı tarafsız bir bakışı içerir: “Bizim hayal dünyamızda, sadece bizim için değil, ama tarafsız bir şekilde içimizden herhangi birini tasarlarız.” (TMS. 82, 137) Gözlemlenenin his ve davranışlarının uyumlu olduğu kanaatine varma fikrine Smith duygudaşlık der: Gözlemlenenin güdüsünün hayali paylaşımı. Yani tarafsız gözlemci, birinin duygusunu veya tepkisini yargılarken bunu gözlemlenenin bakış açısından yapar. Bu da Darwall'a göre Smith'in düşüncelerini Hume'unkinden uzaklaştırır.<sup>18</sup> İki filozofun duygudaşlık tanımlarını şöyle karşılaştırır:

---

<sup>18</sup> Adam Smith ve Hume'u duygudaşlık fikri bağlamında karşılaştıran pek çok çalışma vardır. Bunlardan bazıları Adam Smith'in Hume'dan uzaklaştığını iddia ederken, bazıları da onu Hume'un bir takipçisi olarak görür. Bu çalışmalardan bir tanesi Glenn R. Morrow, *(The Significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith (Adam Smith ve Hume'un Duygudaşlık Teorisinin Önemi)* adlı çalışmasıdır. Morrow burada Hume için de Smith için de duygudaşlık ilkesinin insan doğasının anlaşılması için daha ileriye götüren bir bakış açısı sunduğunu ifade eder. Hume, Morrow'a göre ahlâki bir yargılamanın yapılabilmesi için nesnel bir temelin bulunması konusuyla uğraşır ve bunun evrensel olarak tüm bireyler için geçerli olması gerektiğini düşünür. Duygudaşlık konusundaki görüşü ise “ahlâki ayrımların en önemli kaynağı” olmasıdır. Hume burada acıma duygusundan bahsetmemekte, bireyler arasındaki duyguların iletişiminden söz etmektedir. Bu iletişim Morrow'a göre ahlâki yargılamanın nesnelliliğini mümkün kılmaktadır. Smith'te rastlanan ise aynı prensibin daha radikal bir çeşididir. Smith'in teorisini ise şöyle özetler: “Bütün ahlâki yargılarımız kendilerine, durumların hayali sonuçları olarak yer bulur. Ama biz kendimizi bireysel bir yargılamanın ve kendi duygularımızın karşıımızdaki ile olan etkileşimini düşünürken buluruz. Bir anlaşmayı ya da anlaşmazlığı nasıl algıladığımız konusu, karşılaştığımız

“Smith için duygudaşlık ‘dost bir hissin’ spesifik bir formudur ve başka bir hissi veya güdüyü onun bakış açısına yansıtarak sonuç olarak paylaşır. Onun durumunu, bizim onu hayal ettiğimiz duygusal ve güdüsel haller içinde görür. Duygudaş bir insanın sahip olduğu bakış açısı, başkasının hislerini yaşamakta değildir. Onu nesne olarak yaşamak, onu, onun da bir başkasını gözlemlediğini düşünerek görmektir. Hume’a göre ise duygudaşlık, bir başkasının hisleri veya tutkularından gelen fikirleri ‘tutkunun kendisine’ dönüştüren psikolojik bir mekanizmadır. Onun duygudaşlık teorisi düşündüğümüz insanlarla hiçbir ilişkisi olmayan durumlara duyduğumuz duyguyu gerektirir.” (Darwall, 1999: s. 143).

Özetle Darwall’ın ortaya koymaya çalıştığı düşünce, Smith’in ahlâki yargıların gözlemciden hareketle değil, gözlemlenenin yerine kendini koyma suretiyle gözlemlenenden hareketle ortaya konduğu bir yaklaşım içinde olduğudur. Burada gözlemcinin niyetinden şüphe edilmez. Çünkü gözlemci hakiki bir duygudaşlık yoluyla, kendisini ahlâki yargısının konusu olan kişide yani nesnesinde bulur. Buradaki esas birleştirici unsur iyi niyettir.<sup>19</sup> *Adam Smith ve Sempati Döngüleri: Kozmopolitanizm ve Ahlâk Teorisi*’nde ise yazar Smith için iyi niyetin anlamını şöyle özetleyerek, bunun toplumsal doğasını ortaya koyar:

---

durumun bizim dünyadaki tutkularımızla ne kadar ilgili olduğuyla alakalıdır. Bu durumda, eğer karşımızdakinin duyguları bizim dünyamızdaki duygularla uyumlu ise onaylarız, tersi ise onaylamayız. Bunun sınırları bireyselliğimizin izin verdiği kapasitedir. Böylece duygudaşlık veya başka bir deyişle diğerlerinin hislerine hâkim olma, ahlâki hayatın esas kaynağıdır.”( *Adam Smith ve Hume’un Duygudaşlık Teorisinin Önemi, The Philosophical Review, Vol.32. No.1, 1923, s.62–70*) Burada Smith’in bir koşul olarak iyi niyet öğretisi eksik olduğu için, ahlâki yargılamayı toplumsallaştırıcı unsurun tanımlanmamış olduğuna dikkat çekmek gereklidir. Bu bakımdan Darwall’ın çözümlemesi daha kapsayıcı görünmektedir.

<sup>19</sup> *Adam Smith’s Lost Legacy (Adam Smith’in Kayıp Mirası)* adlı çalışmada Kennedy, iyi niyetli tarafsız izleyiciyi şöyle betimler: “Smith kendi okuyucularının mesajını anlaması için tiyatro terimlerinden faydalanmasına rağmen Smith’in dünyası aktörlerle değil gerçek oyuncularla ilgilidir. Oyuncular izleyici, izleyiciler oyuncuymuş gibi oyununu sergileyen herkes diğerlerinin kendisini izlediğinin farkındadır. Oyuncular onların yaptıkları ve tecrübe ettikleri şeyleri izleyicilerin nasıl algıladıklarını hayal etmektedirler; izleyiciler oyuncuların onların tecrübelerini nasıl algıladıklarını düşünmektedirler. Hangi rolü oynarsak oynayalım, oyuncu ya da izleyici olarak her ne kadar değişiklik arz etsek de iyi niyet bizler için genel bir faktör olacaktır. Smith izleyici kavramını bir adım öteye taşımaktadır. O bizim ne yaptığımız konusunda izleyicinin bir düşünceye sahip olduğunu düşünmektedir. Bu hayali izleyici isimsiz bir izleyici ile aynı özelliklere sahiptir ve bizlerde vuku bulan davranışları gözlemlemekle yükümlüdür. Ne bizi savunur ne de bize karşıdır. Tarafsızdır ve bizlere karşı tarafsız iyi niyet gösteren ve davranışlarımızı tarafsız bir gözle izleyen kimsedir. Smith sadece üzüntü ve keder duygularıyla ilgili başkalarını anlama ve onların yanında olma duygularından bahsetmez. Smith mutlu bir olaydan elde ettiği büyük bir mutluluğu içeren insanın duyarlı olduğu duyguları açıklamak için iyi niyet kavramını kullanmaktadır. Bunun iyi bir şekilde anlaşıldığından emin olmak için herhangi bir duyguya ilişkin değerleri açıklamak amacıyla kendini tekrar etmektedir. İyi niyet sadece iyimserlik ve fayda kavramlarıyla sınırlı değildir. Smith’in iyi niyet kavramı tecrübe ettiğimiz her duyguya uymaktadır.”(Gavib Kennedy, New York, 2005, s.53)

"Smith ahlâki umutsuzluğu reddetmek ve Hobbes, Pufendorf ve Mandeville gibi filozofların bencil varsayımlarını meydana okuma konusunda istekli olmasına rağmen insan iyimserliğin canlı bir göstergesi olarak iyi niyet kavramını ortaya koymamıştır. John Radner'in belirttiği gibi iyi niyet Adam Smith'e göre otomatik, pasif ve bilinçsiz bir kavram değildir. Smith'e göre iyi niyet kendi bencillikleri ile kısıtlı ve diğerleri ile işbirliği yapabilen ve siyasi birliğin, felsefenin, dini ve resmi eğitimin yapay sistemleri olmadan paylaşılan ortamlarda sıradan insanların karşılaştığı sosyal bir ilkedir. Bu bağlamda iyi niyet yaşamak ve iletişim kurmak zorunda olduğumuz insanlarda gördüğümüz duyguları tanımak ve yeniden adlandırmak için öğrendiğimiz sosyal bir süreçtir." (Borzai, 2009: s. 61).

Adam Smith, iyi niyeti tarafsız gözlemcinin ahlâki değerlendirilmesi için onsuз olunmaz bir nitelik olarak tanımlar. Kant'ın aksine Smith iyi niyet sayesinde, insanların eylemlerinin sonuçlarından hareketle onların erdemli ya da erdemsiz olduklarını belirleyebilecek yeteneğe sahiptir. Adam Smith yeryüzünde, her dönemde ve her ülkede, insanların birbirlerinin davranışlarına ve ilgilerine göz kulak olmaları gerektiğini ifade eder. Ona göre insanların yaşam biçimi üzerinde birçok akla uygun kurallar ve düsturlar konulup, bunları kamunun rızasıyla onaylamak gerekmiştir. Ahlâk kurallarının, olması gerekeni ifade eden normatif ilkelerin kökeni bu kaynaktan hareketle açıklanır. Yazı ortalığı yayılınca, "bilgeler ya da bilge geçinenler", bu kökleşmiş ve el üstünde tutulmuş düsturların sayısını doğal olarak arttırmaya çalışmıştır. Ahlâk felsefesinin ortaya çıkışını Adam Smith şöyle açıklar:

"Pek belirgin ya da metotlu herhangi bir sırayla, düzenlemeye bile çalışmadan; sonuçlar doğal nedenlerinden çıkarıldığı üzere, hepsinin anlaşılacakları bir ya da daha çok genel ilkeyle birbirlerine bağlamaya hiç çalışmadan, uzun zaman, böylece sağgörü ve ahlâk düsturlarının ancak sayısını çoğaltmayı sürdürebilirlerdi. Birkaç ortaklaşa ilkeyle birbirine bağlanan türlü gözlemlerin sistemli dizilişindeki güzellik, önce, o eski zamanların bir doğal felsefe sistemini doğru yönelen kabataslak denemelerinde görüldü. Sonra, ahlâkta buna benzer

bir şeyi girişildi. Ortaklaşa yaşamın düsturları, doğa olaylarını düzenleyip birbirine bağlamaya çalıştıkları biçimde, metotlu bir sıra ile düzenlenip birkaç ortaklaşa ilke ile birbirine bağlandı. Bu bağlayıcı ilkeleri inceleyip açıklamak isteyen bilim, hakkıyla ahlâk felsefesi adını taşıyan bilimdir."(Smith, 2006: s. 858).

Adam Smith, yeryüzünün her döneminde, sağduyulu herhangi bir kimsenin en ufak maddi çıkara ilişkin bir sorundaki kararını belirleyemeyecek kadar saçma nedenlerle, kavramsal sistemlerin konulmuş olduğunu düşünür. Buna göre her doğa ve ahlâk felsefesi sisteminin koruyucuları, kendilerinin sistemine aykırı sistemleri çürütmek için çalışmışlardır. Bu tür bir incelemenin sonuçlarından bir tanesi mantık ya da iyi ve kötü akıl yürütmenin genel ilkesine değinen bilim ortaya çıkmıştır. Köken bakımından fizikten de ahlâktan daha sonra gelmekle birlikte, bu iki bilimin her ikisinden önce mantık öğretilmesi, Adam Smith'e göre, önemli konular üzerine düşünmeden önce, iyi ve kötü akıl yürütme arasındaki ayrımın güzelce kavranması gerekliliğindedir. Dolayısıyla davranışları ahlâki olarak değerlendirebilecek kişinin ilk olarak doğru akıl yürütme bilgisine sahip olması gerekir. Normatif olan bu bağlamda Smith'e göre duygulara olduğu kadar akla ve mantığa da uygun olmalıdır. Smith eski ahlâk felsefesinin incelemek istediği şeyin, bir insanın, yalnız bir birey olarak değil, bir ailenin, bir devletin ve büyük insan topluluğunun üyesi olarak mutluluğunun yollarını aramak olduğunu ifade eder. Bu felsefeye göre olması gerekeni buyuran insan yaşamının ödevleri, insan yaşamının mutluluğuna hizmet edecek araçlar olarak tanımlanır. Smith'e göre çağdaş felsefede, çoğu kez tekrarlanan şey, ahlâk felsefesinin bozulmasına şu şekilde neden olmuştur:

"Çağcıl felsefede, çoğu kez, erdem kemalinin genellikle ya da daha doğrusu hemen hemen her zaman bu yaşamdaki mutluluğu herhangi bir derecesiyle uzlaşamaz oldu; insana özgü olan açık yürekli, cömert ve gözü pek davranışla değil, ancak, bir keşişin harcı olan rizayet (nefsin isteklerini kırma, y.n.) ve alçak gönüllülük ile cennete kavuşabileceği söyleniyordu. Okullardaki ahlâk felsefesinin büyük bir kısmı, çoğu hallerde, vicdaniyetle çileci bir ahlâk ile doldurulmuştu. Felsefenin çeşit çeşit bütün kuralları içinde, en önemli olanı, böylece en çok çığırından



çıktı." (Smith, 2006: s. 861).

Smith'in bu eleştiri sonrası çabası eğitimin nasıl düzenlenmesi gerektiği konusu üzerine yoğunlaşmıştır. Bu da başlı başına hükümetin sorumluluğundadır. Büyük halk topluluğunun baştan aşağı yozlaşıp soysuzlaşmasını önlemek için, hükümetin epey uğraşması gerekmektedir. Bu konuda Smith'in en önemli görüşlerinden biri, işbölümünün gösterdiği gelişimi içinde, iş görerek yaşayan insanlardaki anlayışın, ister istemez alıştığı işleri sayesinde olduğu yönündeki görüşleridir. Bu görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: Çalışmak cahilleştirir. Smith bütün ömrü, sonuçları hep aynı kapıya çıkan ya da aynı birkaç işlemin tekrarlanmasıyla geçen birinin, hiçbir zaman baş göstermeyen zorlukları gidermek üzere çareler bulmak için anlayış gücünü kullanmaya kalkışmayacağını, buna gereksinme duymayacağını belirtir. Çalışmanın tahrip edici etkisini Smith şöyle betimler:

"Kafasındaki uyuşukluk, onu, herhangi derli toplu bir konuşmanın tadını çıkaramayacak ya da söze karışamayacağı hale getirdiği gibi; onda, yüksek, temiz ya da ince bir his duyabilme, dolayısıyla da, özel yaşamın birçok olağan ödevleri üzerinde bile doğru herhangi bir yargıya varabilme yeteneği bırakmaz. Ülkenin büyük ve geniş çıkarları üzerinde yargıya varmak ise, büsbütün elinden gelmez. Onu başka türlü bir hale koymak için, son derece özel bir dikkat ve ilgi gösterilmezse; ülkesini savunmakta aynı derecede beceriksiz kalır. Yerinden kımıldamadan geçen yaşamın biteviyeliği kendisini, tabii, tabansızlaştırır; bir askerin tutarsız, günü gününe uymayan serüven dolu yaşamına, o yüzden korkulu bir tiksinti ile bakar. Bu bedenin çalışmasını bile bozar; gücünü, yetiştirdiği işten başkasını da canla başla ve sebatla kullanamayacak duruma getirir." (Smith, 2006: s. 872-73).

Özetle Smith, zanaatların el yatkınlığını kazanmanın, düşünsel, toplumsal ve savaççı erdemlere mal olduğunu ifade eder. Ona göre hükümetçe bunun önlenmesine uğraşmadığı sürece, her ileri gitmiş, uygar toplulukta, yoksul işçilerin, yani büyük çoğunluğunun ister istemez içine yuvarlanacağı durum budur. Bu yüzden piyasa ahlâki soruşturmanın konusu değildir. Buradaki değer araştırması, ahlâki bir boyut

taşımaz. Kendi kuralları ile işleyen piyasada değer başka bir şekilde tanımlanmaktadır.<sup>20</sup>

Ryan Patrick Hanley, *Adam Smith ve Erdemin Karakteri* adlı çalışmasında Smith'in "insan nasıl yaşamalı" ve "ne şekilde beraber yaşayabilir" sorularına, insanlar kârlarını nasıl maksimize ederler gibi bir soruyu ekleyerek ekonomiyi, insan ihtiyaçlarının merkezine yerleştirdiğini düşünür. Böylelikle Smith ekonomiyi politikaya konu eder. (Ryan Patrick Hanley *Adam Smith ve Erdemin Karakteri*, s.5) Buna rağmen Hanley, Smith'in konumunun Marksistlerin eleştirilerinin yoğunlaştığı ticarileşmenin politik etkilerinden çok, psikolojik etkileri ile alakalı olduğunu düşünür. Aynı şey erdem kavramı için de geçerlidir:

"Smith'in ticarileşmenin birçok ayrık etkisini teşhisi, ticaretin kendini sevmeyi nasıl yozlaştırdığı fikrine götürür ve kendini sevmeye tedavisinde bulunan ilacın tarifine: Onu eğitmek, yükseltmek ve yüceltmek. Smith'in erdemin, ticaretin gelişmesindeki çekişmelerin ıslah edilmesindeki normatif rolü konusundaki anlayışı bizi onun yapıtlarının bildiğimiz tanımlamaları üzerine yeniden düşünmeye itiyor."(Hanley, yıl: s. 5).

Hanley, Smith'in normatif veya kuralcı bir analizden çok açıklayıcı ve fenomenolojik bir analiz ve psikolojiye öncelik veren bir çalışma yapmaya meyilli olduğunu düşünüyor. Burada bu görüşlerden hareketle değer konusuna bir giriş yapılabilir.

---

<sup>20</sup> Adam Smith'in söz konusu piyasa fikrine dair geliştirdiği en önemli kavramsallaştırmalardan bir tanesi ise "görünmez el teorisidir". Görünmez el serbest piyasanın içinde işleyen bir tür düzen ilkesi olarak tanımlanabilir. Piyasanın üretim için bir görünmez el ile yeteri kadar olana, olması gereken miktara ve çeşide yönlendiğini ima eder. *Adam Smith ve Görünmez Elin Tarihi* adlı çalışmada Peter Harrison, görünmez yardım adı altında kavramın tarihinden söz eder. Thomas Aquinas'ın "beş yol" kavramının beşincisinden söz eden yazar, zekâdan yoksun şeylerin bir sona doğru gittiği gözleminin görünmez yardım kavramı ile olan ilişkisine değinir. Buradan hareketle Adam Smith'in bu kavramsallaştırmasının aslında çok önceden betimlenmiş olduğunu ifade eder. Smith'in bu ifadeyi kullandığı üç örneği özetleyen yazar, okuyucuların kavramın önceki imasından ötürü Smith'te ilahi bir duygu uyandıran bir kullanıma sahip olup olmadığına dair dikkat etmelerini telkin eder. Sözü edilen üç kullanım şöyle özetlenmiştir: "Birincisi kendi ölümünden sonra basılan *Astronomi Dersleri* eserinde Smith Jüpiter'in görünmez eline atıf yapmaktadır. Jupiter'in görünmez kolu olarak da nadiren söz eder fakat görünmez el ifadesi daha yaygındır. Bu bir tür mecazdır ve diğer iki referansı ile ilişkilidir. Smith'in terimi ikinci kez kullanması *Ahlâki Duygular Teorisi*'nde olmuştur. Zenginlerin doğal bencilliklerinden ortaya çıkan yarara dayalı sonuçlar üzerine yorumda bulunarak Smith 'hayatın gerekliliklerinin eşit bir şekilde dağılımını sağlamak için onlar görünmez bir el ile yönetilirler ve dünya kendi insanları arasında eşit bir şekilde bölünmüş olsaydı toplum düzeni daha kolay oluşturulurdu ve insan türlerinin çoğalması sağlanabilirdi' demiştir. Tanrı dünyayı birkaç güçlü arasında böldüğünde ne unutmamıştır ne de göz ardı etmiştir. Üçüncüsü ve en bilinen referans *Milletlerin Zenginliği*'nde ortaya çıkmaktadır. Her birey kendi toplumundaki değerlerden faydalanabildiği kadar faydalanmaktadır. Halk kendi çıkarını düşünür ve kendi çıkarı ile ilişkisi olmayan bir amacın desteklenmesi için görünmez el ile yönetilen bir durum içerisinde yer almaktadır."( *Adam Smith'ın History of Invisible Hand*, (Adam Smith ve Görünmez Elin Tarihi), *Journal of the History of Ideas*, Vol 72, No.1, 2011, s.45)

görünüyor.

Smith değer kavramının bir dereceye kadar belirsiz olduğu konusunda uyarıda bulunur. *Milletlerin Zenginliği'nde* ortaya koyduğu değer teorisi belirsiz kavramlar içermektedir. *Adam Smith'in Ahlâk Felsefesi: Pazarlar, Yasa, Etik ve Kültür Kavramlarına Çağdaş Bakış* adlı makalede yazar, Smith'in değer kavramının kaynağını ortaya çıkarmak konusundaki amacının metafiziksel olmadığını ifade eder. (Evensky, 2005: s. 119). Amacı tamamen uygulamaya dayalı olan usülleri içermektedir. İnsanoğlunun maddi durumu ve gelişimindeki değişiklik hakkındaki gelişim hikâyesini anlattığından ücret karşılaştırmalarını yapmak için zamanlar arası değer analizlerine ihtiyaç duymaktadır. *Milletlerin Zenginliği'nde* Smith farklı zamanlarda ve yerlerde belirli malların farklı gerçek değerlerini karşılaştırmanın gerekli olduğunu belirtmiştir. Bu amaç için ortaya koymuş olduğu ölçüt değer, son derece maddi bir şeydir: Tahıldır. Söz konusu çalışmada yazar tahıl miktarlarının tüm toplumlarda ve her gelişim aşamasında Smith için toprak parçasının kaba üretiminin herhangi bir bölümünden ziyade iş gücünün iş miktarlarını temsil ettiğini ortaya koyar. Burada Smith'in sadece bir değer ölçütü olarak tahıllardan bahsetmediğini ifade etmek gerekir. O yalnızca değer teorisi ile değil değer ölçümü ile ilgilenmektedir. İnsanoğlu tarihinin dört aşaması boyunca maddi gelişiminin karşılaştırmalarını yapmaya devam ederse doğrudan zamanlar arası karşılaştırma için nominal değerleri gerçek değerleri dönüştüren bir ölçüde ihtiyaç duyar: Smith bu konuda tahılların işe yaradığını düşünmektedir. Smith'in doğal değer ve değişim değeri arasındaki ayrımını yazar şu şekilde ortaya koyar:

"Bir malın doğal değeri mükemmel özgürlüğün yer aldığı pazara onu getiren kişi için ortaya konulan maliyet ile ilgilidir. Normları ortaya koyma konusundaki genel yöntemi ve ilgili durumu o kapsam içerisinde analiz edilmesi ile tutarlı olarak Smith gelecekteki değer analizleri için normatif çerçeveyi ortaya koymak amacıyla doğal değer terimini kullanmıştır. Burada oluşturmuş olduğu çerçeve mükemmel özgürlüğün yer aldığı alandır. Smith özgür bir toplumdaki insanların ve kaynakların yer aldığı kavramdan bahsederken genel geçer bir özgürlükten bahsetmektedir. Doğal değer kavramını oluşturduktan sonra Smith pazar

değerini ortaya koymaktadır. Pazar değeri bir malın belirli bir bölgede yer aldığı gerçek değerdir."(Parretto, 2004: s. 120).

Smith'in bu ayrımı, daha sonra Marx'ın meta analizinde daha basit şekilde ayrımını yapacağı değişim ve kullanım değeri arasındaki, kökleri Aristoteles'e uzanan ayrımdır. Spencer J. Pack, *Aristotle, Adam Smith and Karl Marx (On Some Fundamental Issues in 21 th Century Political Economy)* (*Aristoteles, Adam Smith ve Karl Marx (21. Yüzyıl Politik Ekonomisinin Bazı Temel Konuları)*) adlı çalışmasında Marx gibi Smith'in de açık bir şekilde Aristoteles'ten etkilendiğini ifade eder. Smith ise Aristoteles hakkında şunları yazmaktadır: "Bu müthiş filozof, ustasından hitabet konusu dışındaki her konuda daha mükemmeldir."(Aktaran: Pack, 2010: s. 47). Pack'e göre Smith'in ahlâk anlayışı Aristoteles'in görüşlerinden özellikle ölçülü olmanın önemi konusunda oldukça etkilenmiştir. Pack, Smith'in ekonomi hakkında düşünmeye Aristoteles ile başladığını iddia eder. (s. 47) Onun görüşlerinin Aristoteles'i takip eden çizgisini *Milletlerin Zenginliği'nin* bölümleri üzerinden kıyaslar. Değişim ve kullanım değeri arasındaki ayrım Aristoteles'e ithafen yapılmıştır diye düşünür:

"Smith nadide eserine 'iş bölümü üzerine', 'iş bölümüne sebep olan ilkeler üzerine' ve 'pazarın kapsamı açısından kısıtlanan iş bölümü üzerine' konularında birkaç önemli kısımla başlar. (...) Smith daha sonra, çoğunlukla Aristoteles'in iki bin yıl önce kısıtladığı para kullanımının büyümesini açıklar. Para, malların değiş tokuşunda kullanımının dışında aslında çeşitli teknik sorunların üstesinden gelebilmek için geliştirdi. Bu kısmın sonlarına doğru, tekrar Aristoteles'e ithafen, Smith kullanım değeri ve değişim değeri arasındaki hayati ayrımı yapar: değer kelimesi, gözlemlenmek içindir, iki farklı anlamı vardır ve bazen belli bir objenin faydasını ifade ederken bazen de başka bir malın sağladığı satın alma gücünü karşılar. Biri kullanım değeridir, diğeri değişim değeri." (Aktaran: Pack, 2010: s. 49).

Şüphesiz bu ayrım metanın analizinde oldukça önemli bir açıklama sunmaktadır. Aristoteles'ten Marx'a değin aynı kalmıştır ve aynı önemdedir. Smith'in önemi ise

metanın bu analizinden gelmez. Bunu zaten Aristoteles yapmıştır. Smith'in başarısı, değişim değeri temelinde tanımlanan bir ticari toplum analizini yapabildiği olmasıdır. Onun ortaya koyduğu çelişkiler Marx'ın ekonomi politiği için bir başlangıç zemini oluşturur. Değeri belirleyen şeyin emek olduğunu söylemek önemlidir. Emek Smith'e göre bütün metaların değişim değerini belirleyen gerçek kıstastır. Hatta emek evrensel olarak değişim değerinin hesaplanabilmesi için kullanılabilir tek ölçüttür. Bizim açık bir şekilde bir eşyanın değerini her türlü yer ve zamanda anlayabilmemiz veya belirleyebilmemiz için referans yapabileceğimiz tek kaynaktır. Özetle emek Smith için değer tek, evrensel ve gerçek belirleyicisidir. (Aktaran: Pack, 2010: 50-51). Değer tartışmasına bu tanımdan hareketle katılabilecek ünlü ayrım Smith'in üretken emek-üretken olmayan emek ayrımıdır. Smith bu ayrımı şu şekilde yapar:

"Bir çeşit emek vardır ki, harcadığını nesnenin değerine değer katar. Bir başkası vardır, öyle bir etkisi olmaz. Birinciye, bir değer asıl ettiği için, üretken emek; ötekine, üretken olmayan emek denilebilir."(Smith, 2006: s. 357-358).

Smith'in üretken emek olarak tanımladığı emek türü, sanayi işçisinin emeğidir. Sanayi işçisinin emeği üstünde çalıştığı gercin değerine değer katar. Sıradan bir hizmetçinin emeği ise Smith'e göre hiçbir şeyin değerine değer katmaz. Sanayi işçisinin ücretini ustası peşin olarak vermekle birlikte, Smith'e göre, gerçekte o ustasına hiçbir şeye mal olmaz. Çünkü bu ücretlerin değeri, bu emeğin harcadığı nesnenin artan değeri içinde, bir kararla birlikte geri döner. Emeğin modern çağda yükselişe geçen özelliği olan üretkenliğini, bir artı emek tanımı üzerinden Smith şöyle açıklar:

"Yalnız; sanayi işçisinin emeği, emek harcadıktan sonra, hiç değilse bir zaman sürüp giden belirli bir nesne ya da satılabilir bir mal üzerinde kökleşip maddeleşir. O sanki, depodan hep ambara konulmuş, gerekirse bir başka zamanda kullanılabilir şu kadar bir emektir. O nesne veya -hepsi bir kapıya çıkar- nesnenin bedeli, gerekirse, onu ilkin üretilmiş olan emek kadar bir emeği ileride harekete geçirebilir." (Smith, 2006: s. 358).

Daha sonra Marx üretken emeği ücretli emek olarak tanımlayacaktır. Smith'e göre sıradan emek, yani sıradan bir hizmetçinin emeği, genel olarak iş yapılır yapılmaz kaybolup gider. Ondan geride sonradan karşılığında aynı miktar hizmet elde edilebilecek bir iz veya değer kalmaz. Burada bir küçümseme yoktur. Smith topluluk içinde en saygıdeğer tabakalardan bazılarının emeğinin dahi, sıradan hizmetçilerin ki gibi, hiçbir değer meydana getirmediğini savunur. Bir emek harcadıktan sonra, sürüp giden, ileride karşılığında bir o kadar emek elde edebilecek herhangi bir nesne veya satılır eşya üzerinde kökleşip maddeleşmezse üretken değildir. Bu yüzden Smith'e göre bütün sivil asker memurlarla birlikte hükümdar bile üretken olmayan işçidir. Kamu hizmeti görür, ancak ne denli yararlı ve şerefli dahi olsa, bu hizmet ilerde karşılığında bir o kadar hizmet elde edilebilecek bir şey hasıl etmez. Yani değer yaratmaz.

### **3.3. Karl Marx'ın Değer Tartışması**

#### **3.3.1. Klasik Ekonomi Politüğın Değer Kavrayışının Eleştirisi ve Yabancılaşma Teorisinin Yeni Bir Tanımı**

“Metaların dili olsaydı şöyle derlerdi: Kullanım değerimiz insanları ilgilendirebilir. Nesne olarak bizim bir parçamız değildir. Nesne olarak bize ait olan şey değerimizdir. Meta olarak doğal ilişkilerimiz bunu tanıtlar. Birbirinizin gözünde, değişim değerinden başka bir şey değiliz.”(Marx, 2004(a): s. 92).

Marx'ın *Ücretli Emek ve Sermaye* adlı yapıtına yazdığı önsözde Engels, klasik iktisadın değer analizinden hareketle bir değer tanımlaması yapar. Bir önceki bölümde ifade edildiği gibi Adam Smith'i de içine alan klasik iktisadın değer tanımlaması, bir metanın içerdiği ve o metanın üretilmesi için gerekli olan emek ile tanımlanmaktaydı. Engels, bu açıklamadan Marx'a uzanan düşünsel evrimi tek bir sebebe bağlar. Klasik iktisadın değer tanımlaması yetersizdir. Emeğin değer yaratma özelliğini derinlemesine inceleyen ilk kişinin Marx olduğunu ifade eden Engels, bu incelemesi ile Marx'ın bir metanın üretimi için görünürde ya da gerçekte gerekli olan her emeğin, sözü edilen metaya, bütün koşullarda harcanan emeğin niceliksel

büyükliğünde bir değer kattığını keşfetmiş olduğunu söyler. Ayrıca Engels, klasik iktisatçıların değerini emek ile belirlenmesini meta olarak alınıp satılabilen “meta emek” kavramsallaştırmasına uyguladıklarında çelişkiden çelişkiye düştüklerini ifade eder. Yani emeğin değerinin nasıl belirlendiği klasik iktisatta çelişkilidir. Onların bu çelişkilerini Engels şöyle özetler:

“‘Emek’in değeri nasıl belirlenir? İçerdiği gerekli emekle. Ama bir işçinin, bir günlük, bir aylık, bir yıllık emeğinde ne kadar emek vardır? Bir günlük, bir haftalık, bir aylık, bir yıllık emek vardır. Eğer emek, bütün değerlerin ölçüsü ise, o zaman, ‘emeğin değeri’ni, gerçekte, ancak emek ile ifade edebiliriz. Ama eğer bütün bildiğimiz, bir saatlik emeğin bir saatlik emeğe eşit olduğundan ibaretse, bir saatlik emeğin değeri konusunda hiçbir şey bilmiyoruz demektir. Bu ise, bizi, amaca bir kıl payı olsun yaklaştırmıyor; bir çemberin içinde dönüp duruyoruz. Dolayısıyla, klasik iktisat, bir başka yol denedi; şöyle dedi: bir metanın değeri onun üretim maliyetine eşittir. Peki ama, emeğin üretim maliyeti nedir? Bu soruya karşılık verebilmek için, iktisatçılar, mantığa bir kaç takla attırmak zorundadırlar.” (Marx, 2012: s. 8–9).

Engels’e göre klasik iktisatçılar, bizzat emeğin bulunamayacak olan üretim maliyetini araştıracaklarına, işçinin üretim maliyetini araştırmaya girişmişlerdir. Bunu bulmak ise zor değildir. Zamana ve koşullara göre değişiklik gösteren bu maliyet; verili yer, verili bir üretim için ve verili koşullar için verilidir. İşçinin üretim maliyeti, onun çalışabilmesi ve bu çalışmasının devam edebilmesi, bu durumunu ölüm, yaşlılık ve hastalık gibi hallerde doldurabilecek şekilde çoğalması için ortalama olarak gerekli olan geçim araçları miktarından ya da bu miktarın para olarak fiyatından ibarettir. Ancak Engels, ne yapılırsa yapılsın, emeğin alınmasından, satılmasından ve değerinden söz edildiği sürece söz konusu çelişkiden kurtulmanın mümkün olmadığını söyler. İktisatçıların başına gelen budur. Klasik iktisadın son kolu olan Ricardocu okul, bu çelişkinin çözümünün olanaksızlığı yüzünden bir çıkmazla noktalanmıştır. İşte klasik iktisattan Marx’a uzanan çizgi, bu çıkmazdan geçmiştir. Engels çıkış yolunu ilk bulma şerefine nail olan kişinin Marx olduğunu yazarken haksız değildir. *1844 El Yazmaları ve Kapital’in Birinci Cildi*, Marx’ın

sözü edilen çelişkiye dair görüşleriyle doludur. Marx'ın çıkış yolu, iktisatçıların emeğin üretim maliyeti olarak gördükleri şeyin emek değil, işçinin üretim maliyeti olduğu yönündeki ifadesidir. İşçi emeğini değil, gelecekteki emeğini ki bu durumda bile emeğini satmış olmaz yani emek gücünü satar.

Engels, en iyi iktisatçıların, emeğin değerinden yola çıktıkları sürece üstesinden gelemedikleri güçlüğü, emeğin değil de, emek gücünün değerinden yola çıkıldığında ortadan kalktığını oldukça basit bir şekilde açıklar. Kapitalist toplumun ekonomik yapısı bu çıkmaza verilen cevaptan hareketle açıklanabilir: Emek diğer metalar gibi alınıp satılabilen bir metadır. Bu meta, kendinde olandan daha fazlasını yaratan bir değer kaynağıdır. Bütün değerleri yaratan emekçi sınıftır. Engels'in ifadesiyle "değer sözü emek sözünün bir öteki ifadesinden başka bir şey değildir." (Marx, 2012: s. 14).

İşte kapitalist toplumun trajedes, işçiler tarafından üretilen değerlerin işçilere değil, kapitalistlere ait olmasıdır. *1844 El Yazmaları*'nda Marx, kapitalist üretim biçiminde en elverişli olan toplum durumunda bile işçi için zorunlu sonucun aşırı çalışma ve zamansız ölümü içine alan bir felaketler dizisi olduğunu ifade eder. En iyi ihtimalle işçi, kendi karşısında tehlikeli bir biçimde biriken sermayenin kölesi düzeyine düşürülme ve rekabetin yeniden canlanması durumu ile karşı karşıyadır. Bu da yine işçilerden bir bölümünün açlıktan ölmesi ya da dilencilik anlamına gelir. Marx, burada Adam Smith'in zenginlik konusundaki görüşlerine atıf yapar. Smith'e göre üyelerinin büyük çoğunluğu yoksulluk içindeyse toplumun mutluluk ve zenginliğinden bahsedilemez. Smith'in bu görüşlerinden hareket eden Marx, ekonomi politiğin aşırı bir zenginlik durumuna götürdüğü için, toplumun mutsuzluğunun onun ereği olduğunu söyler. Marx'ın ekonomi politiğe yönelik eleştirisinin asıl nedeni budur. Ekonomi politiğin insan kavrayışı bu görüşe paralel olarak ortaya konur. Marx'a göre ekonomi politik, işçiyi sadece zorunlu yaşamsal gereksinimlere indirgenmiş bir "iş hayvanı" olarak görür:

"Ekonomi politiğin proleter, yani ne sermayesi ne de toprak rantı olan, sadece emekle ve tek yanlı ve soyut emekle yaşayan kişiyi, ancak işçi olarak göz önünde tuttuğu kendiliğinden anlaşılır. Öyleyse ekonomi



politik, ilke olarak onun tıpkı herhangi bir beygir gibi ancak çalışabilecek kadar kazanması gerektiğini tanımlayabilir. Onu çalışmadığı zamanda insan olarak düşünmez, bu işi ceza mahkemelerine, hekimlere, dine, istatistik tablolarına, siyasete ve dilenciler çavuşuna bırakır.” (Marx, 2011: s. 94).

Marx, *Grundrisse*'de, Adam Smith ve Ricardo'nun hareket noktası olarak aldıkları bireyin, yalıtılmış avcı ve balıkçının, “On sekizinci yüzyıl Robinsoncularının dar kafalı bir fantazisi”nden ibaret olduğunu yazar. (Marx, 1979: s. 139). Kendisinin ise başlangıç noktasının toplum içinde üretim yapan bireyler olduğunu söyler. Ekonomi politik eleştirilerinden biri bu bağlamda, onların birey ve toplum arasındaki bağı kavrayamamış olmalarıdır.

*El Yazmaları*'nın bir başka yerinde ise Marx, sermaye ve işçi arasındaki karşılıklı ilişkisinden söz eder. Buna göre sermaye işçiyi, işçi sermayeyi üretir. Başka bir ifade ile işçi kendi kendini üretir ve yine kendisi tüm bu sürecin ürünüdür. Bu bağlamda Marx, ekonomi politiğin işçiyi, bu emek ilişkileri dışında tanımadığını ifade eder. Yani insan ekonomi politik için işçi olduğu sürece vardır, onun diğer halleri ekonomi politiğin ilgi alanının dışındadır.<sup>21</sup> Marx şöyle devam eder:

---

<sup>21</sup>Roman Rosdolski, *Kapital*'in Ham Taslak'ının içeriğinin sunumuna başlamadan önce, Marx'ın ekonomi teorisinde kullanım değeri kavramının kilit bir tartışma olduğunu ifade eder. Rosdolski, Marx'ın Ricardo'nun sistemine getirdiği sayısız eleştirel yorum arasında en çarpıcı olanının, yalnızca Ham Taslak'ta bulunabileceğini ifade eder. Buradaki eleştiri, Ricardo'nun ekonomisinden kullanım değerini soyutladığını, bu önemli kategoriyle yalnızca "harici olarak ilgilendiğini" ve sonuçta kullanım değeri kategorisinin Ricardo açısından "basit bir ön varsayım olarak cansız durduğu" şeklindedir. Rosdolski, eleştirinin yalnızca Ricardo ile değil, Marx'ın öğrencilerinin birçoğuyla da ilgili olduğunu söyler. Mesela, Böhm-Bawerk'e verdiği yanıtta Hilferding'in yazdıklarını örnek verir: “Meta, kullanım değeri ve değer birliktedir. Ama bu birliği iki farklı boyutta ele alabiliriz. Meta doğal bir nesne olarak doğa biliminin konusu -toplumsal bir nesne olarak, bir sosyal bilimin, politik ekonominin konusudur. Ekonominin konusu, toplumsal olarak karşılıklı bağlantıların bir sembolü olduğu ölçüde metanın, eşyanın toplumsal boyutudur. Diğer yandan metanın doğal boyutu, onun kullanım değeri, politik ekonominin ilgi alanı dışında kalır.” (R. Hilferding, Böhm-bawerk's criticism of Marx, s.130, aktaran, Rosdolski, s.90. Rosdolski bunun ilk bakışta, sadece Marx'ın katkıda yer alan ve çok iyi bilinen bir bölümün yeniden ifadesi gibi görüldüğünü ifade eder. Rosdolski'nin sorusu, bu pasajda Marks'ın aslında ne demek istediğidir. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*'da "Açıktır ki bir meta için kullanım değeri olmak, zorunlu bir ön koşuldur, ama kullanım değeri için meta olup olmamak zorunlu değildir. Kendi başına kullanım değeri, belirli bir ekonomik biçimden bağımsız olduğu için, politik ekonominin araştırma alanının dışında kalır. Kullanım değeri ancak bizzat kendisi belli bir biçim haline geldiğinde bu alana ait olur." Der. (*Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*, s.28) Rosdolski, Marx'ın bu ifadesinden hareketle, “orjinal ifadenin kopyasından önemli şekilde farklı olduğu ve Hilferding'in cümleleri keyfi şekilde yeniden kurmasının Marx'ın gerçek görüşünün beceriksizce çarpıtılmasıyla eşdeğer olduğu kabul edilmelidir.” diye düşünür. (s.90.) Rosdolski, kullanım değerinin ancak bizzat kendisi belirli bir biçim haline geldiğinde ekonomi politik alana ait olduğu üzerinde durur. Bir başka deyişle bir kullanım değerini ekonomik bir önem atfedilip atfedilmeyeceğine, ancak toplumsal üretim ilişkileri ile olan ilişkisi gözönünde bulundurularak karar verilebilir. Kullanım değeri, kesinlikle bu ilişkileri etkilediği ya da kendisi bu ilişkilerden etkilendiği ölçüde ekonomik bir kategoridir. Ama bundan ayrı olarak, sadece doğal özellikleri içerisinde, politik ekonominin kapsamı dışında kalır. Rosdolski, ekonomik bir kategori

“Namussuz, dolandırıcı, dilenci, aklıktan ölen, sefalet çeken, suç işleyen işsiz emekçi, onun için değil ama sadece başka gözler için, hekimin, yargıcın, mezar kazıcı ve dilenciler kâhyasının vb. gözleri için varolan figürlerdir; onun yurtluğu dışındaki hayaletlerdir bunlar. İşçinin gereksinmeleri demek ki onun için işçiyi çalışma süresince yaşatma ve sadece işçiler soyunun sönmesini engelleyecek biçimde yaşatma gereksinmesinden başka bir şey değildir.” (Marx, 2011: s. 155).

Emek ise ekonomi politikte böylece, yalnızca kazanç gözeten bir etkinlik biçimi olarak tanımlanır. Marx, klasik iktisatçıları, emeğin insanın doğanın sunduğu malzemenin değerini kendisi ile artırdığı tek şey olduğunu bildikleri halde, kapitalistlerin her yerde işçiden üstün oluşunu ve işçinin uyacağı yasaları onların yapmasını doğal karşılamalarını eleştirir. Adam Smith’in toplumsal refah tanımının işçinin esenliğini içermemesi, ekonomi politiğin işçinin ezilmesini bir sorun olarak görmemesi ile uyumludur. Toplumun gerileme durumunda daha az göze çarpan bir eşitsizliktir bu. En azından işçinin durumu toplumun durumu ile paraleldir. Ancak toplumun ilerleme durumu bir ters orantıyı resmeder. Bu ilerleme durumunda işçinin giderek çoğalan yoksulluğu, kendi emeğinin ve yarattığı zenginliğin bir ürünü olarak belirir. Ekonomi politiğin amacı olan zenginlik, işçinin sefilliği üzerinden tanımlanır. Marx’ın ifadesiyle “güncel emeğin özünden doğan sefalet”. (Marx, 2011: s. 95). Bu nokta emeğin yabancılaşmasının ortaya çıktığı yerdir.<sup>22</sup>

---

olarak kullanım değerinin yadsınamayacağını ve Ricardo’nun da Marx’ın da bu konuda hem fikir olduğunu ifade eder: “Ekonomide kullanım değerinin rolü hakkında Marx ve Ricardo arasındaki farkın ne olduğu sorusu, artık açıklaması zor bir soru olmaktan çıkar. Hem Marx hem de Ricardo, emek-değer teorisini kabul ettikleri için, bu soru onların temel değer teorileri ile ilişkilendirilmez. Emek-değer teorisi açısından, emek ürünlerinin faydasının yada kullanım değerinin, değer yaratımında herhangi bir etkiye sahip olduğu varsayılanmaz; bunların kullanım değerleri daha ziyade değişebilirliklerinin basit bir ön varsayımı olarak görülmelidir. Yine de bundan hiçbir şekilde kullanım değerinin herhangi bir ekonomik öneme sahip olmadığı ve kolayca ekonomi alanının dışında tutulması gerektiği sonucu çıkmaz.” (Roman Rosdolski, *Marx’ın Kapital’inin Oluşumu*, çev. Cumhuriyet Atay, Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 95-96.) Kullanım değeri kavramsallaştırmasının önemine değinen bir başka yazar Robert C. Tucker’dir. Tucker, Marx’ın kullanım değerine verdiği önemi, çalışmalarında adım başı gözleminin mümkün olduğunu söyler: “öyle ki, Marx, kullanım değerini tümüyle değer kuramının baş köşesine yerleştirir.” Tucker, Marx’ın değer konusunda gereksiz bir ayırım yaptığı yönündeki eleştirilerin Marx’ı kavramamış olmaktan kaynaklandığını ifade eder. Kullanım değerine önem vermediğini söyleyen eleştiri de aynı nedenden ileri gelir. “Oysa kullanım değeri, Marx için değer kavramının maddi temelini oluşturur; değişim değeri onun üzerinde yükselir. Değişim değeri onun ekonomi politikteki karşılığıdır.” (Robert C. Tucker, *Marx’taki felsefe ve Mitler*, Cambridge University Press, England, 1961, s. 207).

<sup>22</sup> Emeğin yabancılaşması ve bunun üretim sistemi ile doğrudan ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu fikirler, Marx’ın ahlâki dayanaklarının olup olmadığı yönünde bir tartışmaya zemin olur. Marx’ın bir ahlâk kuramcısı gibi ele alınamayacağı açıktır. Buna rağmen yalnızca meta araştırması ya da üretim biçimi tahlili ile sınırlı kalmayan ve bir toplumbilimsel araştırma olarak da incelenebilecek eserleri, olması gerekene yani normatif olana dair de bir

Ernst Mandel, *Elyazmaları*'nın en ünlü kısmının, yabancılaşmanın sosyo ekonomik köklerinin çözümlendiği kısım olduğunu söyler. En bilinen ifadesiyle yabancılaşma, işçinin ne nedenle çok çalışırsa kendisine o denli düşman olan bir dünya yaratmasıdır. Başka bir ifade ile işçinin kendisine çalışmasının büyüklüğü kadar ezen bir nesnelere dünyası yaratmasıdır.

Mandel, Marx'ın, kökleri işbölümüne uzanan yabancılaşma konusundaki görüşlerini “muhteşem bir öngörü” olarak görür. Marx, ona göre yabancılaşmanın, üreticiyi ezen düşman dış güçler haline gelen emek ürününün ve üretim araçlarının yabancılaşmasıyla asla sınırlı olmadığını göstermiştir. Daha da ileri giderek o ihtiyaçların yabancılaşmasına dair, rekabetçi bir düzende meta üretiminden doğan sonuçların özellikle açık bir çözümlenmesini yapmıştır. Bu görüşleri ile Marx, çoğu on dokuzuncu yüzyılda embriyon halinde olan ve çoğu kez anlaşılamayan kavramsallaştırmaları sezdiğini açık bir şekilde belli etmiştir. Yabancılaşmış emeği ilk olarak *Alman İdeolojisi*'nde açık bir biçimde iş bölümüne bağladığı görüşlerinin

---

şeyler söylemektedir. Cosimo Perrotta, Marx'ın çalışan sınıfın maruz kaldığı zor koşulları belgeleyen ve açıklayan, onların yoksulluklarını, yaşam koşullarının zorluğunu ve varlıklarının tehlikeli durumunu betimleyen düşüncelerinin ahlaki dayanaklar olarak ele almanın mümkün olduğunu ifade eder. (Cosimo Perrotta, *Consumption as an Investment: The Fear of Goods From Hesiod to Adam Smith*, Routledge, New York, 2004, s.127.) Perrotta kuşuklu olmakla birlikte, yabancılaşma ve kendini gerçekleştirme konusunda Marx'ın ortaya koyduğu düşüncelerin ahlaki görüşler olarak yorumlanabileceğini ifade eder. Marx, insanları açlık sınırına ve tutsak hale getirdiği, yabancılaştırdığı için kapitalizmi eleştirir. Ancak ahlaki normlar ona göre, üretim şekline ait olan toplumsal ilişkileri ideolojik araçlarla ortaya koyar. Bu bağlam gözden kaçırılmadan, Marx'ın olması gerekene dair görüşlerinin bir ahlak tartışmasına zemin olup olamayacağı incelenmelidir. Alan Wood, bu konuyu “Marx Ahlak Karşıtı mıdır?” başlığı altında inceler. Marksizmin “olası” ahlak anlayışı nasıl olabilir diye sorar. Ona göre ahlak ve siyaset tüm insani etkinliklere içkin olduğundan, ahlak üzerine eğilen bir felsefi düşünce olmamasına rağmen, Marx'ın görüşleri ahlak tartışmasından tümüyle soyutlanamaz. Bu Marx'ta ahlaka dair üstü örtülü görüşler bulunabilir anlamına gelmektedir. Wood, Marx'ın Aristoteles'e benzeyen yönlerini göstermeye çalışır. Marx ve Aristoteles'in iyi toplum anlayışlarına dair görüşler ortaya koyar ve “Aristoteles'in ahlak anlayışının eylemi, ilkeler ve fayda bakımından değil, daha çok somutlaştırabildikleri erdemler ışığında değerlendirmesi açısından Marx'ın bir Aristotelesçi olarak görülebileceği”ni iddia eder. (Alan Wood, Karl Marx, s.153) George E. McCarthy, Marx ve Antikler, Sosyal Adalet ve 19. Yüzyıl Siyasi Ekonomisi adlı eserinde, “Marx'ın siyasi ekonomi, endüstriyel kapitalizm, güç ve otorite ilişkileri eleştirilerinin ardında Yunan polis geleneğinin ve Aristoteles'in felsefi geleneğinin önemli öğelerinin yer aldığı”ni iddia eder. (s.59) Ona göre Marx üzerinde etkisi olan Aristoteles'in düşüncelerindeki o öğeler, insanın siyasi ve sosyal doğası üzerinde birincisinin etkisini, madde ve form arasındaki ilişkiyi ve faydacı ve üretken bilginin farklı şekilleri arasındaki ayrımları içermektedir. (George E. McCarthy, Rowman-Littlefield, Savage, MD, 1990) Marx'ın ahlak tartışmasına atıf yapan bir başka isim Franz Mehring ise, Marx'ı anti-ahlakçı bir ekseninde değerlendirmeye çalışanların, Marx'ı değerlendirirken, onun tarzının Kant ve Mill gibi filozofların çok dışında olduğunu gözden kaçırdıklarını ifade eder ve şöyle devam eder: “O, ahlaki, özellikle Alman İdeolojisi ve sonrası, bağımsız bir soruşturma alanı olarak değil, ekonomik bakış açısı çerçevesinde ele alır. Marx, insanın ne yapması gerektiğiyle, yüksek ahlaki ilkelerle ilgili hiçbir şey söylemez, ‘en yüksek iyi’yi aramaz. Marx, ahlaki kavramsal düzeydeki tartışmalarla biçimlendirmeye kalkışan, daha iyi bir dünyada yaşayabilmenin olanaklı olduğunu ahlaki eylemin ölçütü olan yasalar sunmak suretiyle savunan ahlak felsefelerini ‘ahlaki vaazlar’ olarak niteler.” (Franz Mehring, Karl Marx, çev. Edward Fitzgerald, Michigan Press, Ann Arbor, MI, 1962, s. 132.) bunun nedeni ise, Marx'ın bakış açısından ahlakın, onu ortaya çıkaran toplumsal koşullardan ayrı düşünülmemesi olacaktır.

zemini *El Yazmaları* 'nda olmasına rağmen Mandel, bu çalışmayı “ergin” bir çalışma olarak görmez. Bunun nedeni ise şudur:

“Ekonomi ve felsefi elyazmalarının ergin bir ekonomik çalışma olmadığı doğrudur. Marx'ın ekonomi politığının topyekun bir eleştirisi sorununu kavrayışı yalnızca parça bölüktür. Bu eleştiri hala temel bir engeli aşmamaktadır: Marx henüz değer ve artık değer sorununu çözmemiştir. Henüz klasik teorideki, özellikle Ricardonun teorisindeki rasyoneli kavramamıştır ve kendi ekonomik çözümlenmeleri kaçınılmaz olarak bunun acısını çekmektedir.” (Mandel, 2000: s. 30–31).

Mandel'in Marx'a dair detaylı incelemeleri içerisinde en ilginç olanı belki de, Marx'ın Ricardo'yu kavrayamadığına dair ortaya koyduğu düşüncedir. Mandel'e göre Marx, bir metanın değerinin belirlenmesini o metanın üretimi için gereken emek miktarı ile formüle ettiğinde ve hemen ardından Ricardo'ya atıfta bulunmak bakımından *Felsefenin Sefaleti*'ni yazdığından zaten bir Ricardocudur. Oysa kendisinin de belirttiği gibi, Marx'ın atıfta bulunduğu bölüm Ricardo'nun teorisinin en genel ekonomik ilkeleri resmettiği kısımdır. Emeğin “doğal fiyat” veya “değeri”nin, işçilerin geçinme masrafları tarafından belirlendiğine ilişkin görüş, Adam Smith'te de mevcuttur. Bu görüşü kullanması Marx'ı, Ricardocu yapmaktan ziyade, onu klasik iktisadın üzerine yükselten görüşlerine götüren bir basamak olarak yorumlanabilir.<sup>23</sup> Marx'ın ekonomi politığın yasalarını tümünden reddettiği söylenemez. Onun reddettiği ekonomi politığın ekonomik yasaların tarihsel

<sup>23</sup>Marx *Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı* adlı yapıtında, Adam Smith'in, genel olarak emeğin, “işbölümü bakımından genel toplumsal yönüyle emeğin, maddi servetin yada kullanım değerlerinin biricik kaynağı olduğunu ileri sürdüğünü belirtir. Smith Marx'a göre burada doğal ögeyi tamamen gözden kaçırmasına rağmen, bu öge onun salt toplumsal servet alanında, değişim değeri alanında peşini bırakmamaktadır diye düşünür. Marx, Smith için basit meta bakımından kendisine doğru gibi gelen şeyin, metanın yerini sermaye gibi, ücretli emek gibi, toprak rantı gibi vb, daha yüksek ve daha karmaşık biçimler alınca, anlaşılmasız bir hal aldığını düşünür. Burada Marx Smith'in metaların değerinin taşıdıkları emek zamanı ile belirlenmesini, metaların değerinin emeğin değeri olarak belirlenmesiyle karıştırmakta olduğunu yineler. Smith'in emeğin değeri konusundaki yanlışlarına karşın Marx Ricardo'nun araştırmalarının, yalnızca değerın büyüklüğü ile ilgilenmekte olduğunu ifade eder. Ricardo'nun sezgilerinin pek çoğu Marx için kabul edilebilirdir. Ricardo hakkındaki bazı görüşleri şöyle bildir: “Değerin kendisine gelince, o, hiç değilse bu yasanın gerçekleşebilmesi için, belirli tarihsel koşulların gerektiğini sezmektedir. Nitekim o, değer hacminin emek zamanı ile belirlenmesi ilkesinin, ancak "sanayi tarafından istek üzerine çoğaltılması mümkün olan ve üretimi sınırsız bir rekabete tabi bulunan" metalar için yürürlükte olduğunu söyler. Bu yalnızca, gerçekte değer yasasının tam gelişmesi için, büyük sınai üretimine serbest rekabet toplumu, yani modern burjuva toplumu gerektirdiği anlamına gelebilir. Zaten Ricardo, emeğin burjuva biçimini, toplumsal emeğin sonsuzluğa kadar varan doğal biçimi saymaktadır. Meta, sahibi saydığı ilkel balıkçı ile avcıya, o, değişim değerlerinde maddi iyileşmiş emek zamanıyla orantılı olarak, balıkla hayvanının değiş tokuş ettirir.”(*Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı*, s.76-77) Marx tüm yanlışlarına rağmen geçmişin başarılı önsözlerini takdir eder. Ne var ki bu haklıya hakkını teslim edişin Marx'ı Ricardocu yaptığını söylemekte temkinli olmak gerekir.

olduklarını göremeyip, ölümsüz yasalar olduklarını iddia eden görüşleridir. *Artı Değer Teorileri*'nin Birinci Kitabının Üçüncü Bölümü tümüyle Adam Smith üzerine yorumlarına ayrılmıştır.

Bu yapıtında Marx, açık bir şekilde Adam Smith'in teorisinde, ona "bulaşmış" olduğunu söylediği toprak rantı türünden fizyokrat kavramları görmezden geldiğini ifade eder: "Buradaki amacımız açısından bu görüşleri tümüyle görmezden gelebiliriz; çünkü bu görüşler onu yansıtmaz ve bu görüşlerinde o yalnızca bir fizyokrattır." diye düşünür. (Marx, 1988: s. 63). Marx, Adam Smith'in değişim değerinin belirlenişine yaklaşımının tutarsızlığını gösterir. Smith'in emeğin değişim değerini, metaların değerinin ölçüsü haline getirerek değerden değer ölçüsü türetip bir kısır döngü içine düştüğünü ifade eder. Ancak Smith'in bu tutarsızlıklarının, onun artı değerın kaynağını ve doğasını araştırmasını etkilemediğini söyleyerek hakkını teslim eder. Ekonomi politiğe anlaşılır bir bütünlük kazandıran Smith'in başarılı olduğunu düşündüğü görüşlerini anmadan geçmez:

"Adam Smith çok doğru olarak, metaları ve metaların değişimini başlangıç noktası olarak almıştır; böylece üreticiler birbirleriyle ilkin yalnızca metaların sahipleri kimliğiyle, meta satıcıları ve meta alıcıları kimliğiyle karşı karşıya gelmişlerdir; bunun için, sermaye ve ücretli emek arasında, maddeleşmiş emek ile canlı emek arasında değişimde, Adam Smith genel yasanın o anda (görünüşe göre) artık geçerliliğinin sona erdiğini ve metaların (çünkü alınıp satıldığı sürece emek de bir metadır) temsil ettikleri emek miktarlarıyla oranlı olarak değişilmekten çıktığını keşfetmiştir." (Marx, 1988: s. 66).

Marx, Smith'in bu başarısını görür. Ancak hemen peşinden Ricardo'nun doğru bir şekilde imlediğini ifade ettiği eleştirisine yer verir. Smith'in doğru olan bu düşüncesinden, emek zamanının, metaların değişim değerini düzenleyen içsel bir ölçü olmaktan artık çıktığı sonucuna varmasının yanlışlığını ortaya koyar.

*Artı Değer Teorileri*'nin İkinci Kitabı'nın Onuncu Bölümü'nde değerın emek zamanıyla belirlenmesi konusunda Ricardo'nun başarısından söz eder. Ricardocu

araştırma yöntemi, Marx'a göre bazı eksikliklerine karşın ekonomi politiğin gelişiminde gerekli bir aşamadır. Ancak hemen ardından Marx, Ricardo'ya yönelik eleştirilerini sıralar. Ricardo buna göre emeğin doğasını, biçimini, değişim değerini yaratan ya da kendini değişim değeri olarak ortaya koyan özgül karakterini incelemeyi. Ricardo, Marx'a göre bu yüzden, bu emeğin para ile bağlantısını ya da para biçimini almasının gereğini kavrayamamıştır. Marx devam eder: "Bu yüzden ki, metanın değişim değerini emek zamanının belirleyişindeki bağlantıyı ve metaların gelişmesinin ister istemez paranın oluşmasına yol açışı gerçeğini kavramayı kesinkes başaramaz. Bu yüzden ki, para teorisi yanlıştır." (Marx, 1999: s. 152). Buna rağmen metanın değer büyüklüğünü, emek zamanının belirlediği görüşüyle başlayan yöntemi, tarihsel olarak haklı ve gerekli görülür.

Sonuç olarak Marx'ın ekonomi politikçilere yaklaşımı nötrdür. Onların tutarsızlıklarını göstermekle birlikte, doğru kavramsallaştırmalarını da ortaya koymaktadır. Bu Marx'ın nesnel ve tarihsel yönteminin bir gereğidir.

Yeniden Mandel'e dönülecek olursa o, Marx'ın tarihsel seyrini onun yapıtlarında sırasıyla gelişen ekonomik kavramlar üzerinden betimler. Buna göre *Ücretli Emek ve Sermaye*'de, emek ile işgücü arasındaki ayrıma rastlanmaz. Bu ayrımın eksikliği nedeniyle Mandel, Marx'ın artı değer bilimsel bir çözümlemesini yapamadığını iddia eder. Bu eksiklik *Felsefenin Sefaleti, Komünist Manifesto* ve *Ücretli Emek ve Sermaye*'de devam eder. Bu eserlerde artı değer fikrine rastlanmaz. Mandel, yine bu yapıtlarında Marx'ın henüz metaların değişim değeri gizini kesin olarak aydınlığa kavuşturmadığını da ifade eder. Marx'ın değişim değeri yaratıcısı olarak tanımladığı soyut emek fikri, onun emek değer teorisinin tamamlayıcısıdır. Bu görüş ise *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı çalışmada ortaya çıkar.<sup>24</sup> Değişim ve kullanım değeri arasındaki ayrıma ilerleyen satırlarda yer verilecektir.

Mandel, işgücünün değişim ve kullanım değeri arasında yaptığı ustaca ayrıma atıfla, Marx'ın ekonomi biliminin gelişmesine yaptığı başlıca katkıyı tanıtır. İşçinin

---

<sup>24</sup>Marx bu yapıtında değişim değeri yaratıcısı soyut emek ile kullanım değeri yaratıcısı somut emek arasındaki farka değinir. Emeğin bu kavramsallaştırmaları değişim ve kullanım değeri arasındaki ayrımın zemini. Marx, bu çözümlemesini Mandel'in de işaret ettiği gibi yüz elli yıllık ekonomi politiğin evriminin bir sonucu olarak tanıtır. Dolayısıyla Marx'ın ekonomi politiğin mirasını topyekün reddettiğini söylemek kabul edilebilir bir yaklaşım olmayacaktır.

sermaye için kullanım değeri olan emek gücünün bu şekilde tanımlanması yine Marx'ın yabancılaşma teorisine götürecektir. *1844 Elyazmaları*'nda yabancılaşmış emeğin en çarpıcı tanımlarından biri ortaya konur:

“İşçi ne kadar çok zenginlik üretir, üretimi erk ve hacim bakımından ne kadar artarsa, o kadar yoksul duruma gelir. Ne kadar çok meta üretirse, o kadar ucuz bir meta olur. İnsanların dünyasının değersizleşmesi, nesnelerin dünyasının değer kazanması ile orantılı olarak artar. (...) Bu olgu sadece şunu dile getirir: Emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, yabancı bir varlık olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış emektir, emeğin nesnelleşmesidir. Emeğin edimleşmesi, onun nesnelleştirilmesidir. İktisat aşamasında emeğin bu edimleşmesi, işçi için kendi gerçekliğinin yitirilmesi olarak, nesnelleşme nesnenin yitirilmesi ya da nesneye kölelik olarak, sahiplenme yabancılaşma, yoksunlaşma olarak görülür.” (Marx, 2011: s. 140).

Marx, emeğin gerçekleşmesinin, gerçekliğin yitirilmesi anlamına geldiğini ifade eder. Bu kaybedişte işçi kendi gerçekliğini aklıktan ölecek derecede yitirir. Burada nesnelleşme, nesnenin yitirilmesidir. İşçi ne kadar çok üretirse sermayenin egemenliği altına o denli çok girer ve kendi ürettiklerine o kadar az sahip olur. Marx, tüm bu sonuçları şu düşünce altında toplar: İşçi kendi emek ürünü ile yabancı bir nesne ile kurduğu gibi bir ilişki kurar. İşçinin emeği ile yarattığı nesne, işçinin karşısına bir güç olarak çıkar. Yani işçi kendi yoksulluğunu üretir. Bu yabancılaşmayı Marx, dinin insanı yabancılaştırması ile koşutluk içinde açıklar. İnsanın dinde Tanrı ile arasındaki ilişki, emek yoluyla yarattığı nesne ile ilişkisine benzer. Kendinden ne kadar çok şey verirse, kendisi o kadar eksik kalır.

Mandel, *1844 El Yazmaları*'nda ortaya konan bu yabancılaşma öğretisinin “büyük keşiflere kıl payı duraksadığını” söyler. Marx burada yabancılaşmış emeğin, kayda değer bir açıklamasını verir. Ancak Mandel, *El Yazmaları*'nın bir pasajının düşünceyi ıraksallaştırdığını söyler. Mandel'in aktardığı bu pasaj ve buna dair yorumu şöyledir:

“(Ö)nümüze öyle bir pasaj çıkar ki orada artık yabancılaşmış emeğin kökeni, insan toplumunun özgül bir biçimi içinde değil de bizzat insan tabiatında ya da daha kesincesi, genel olarak doğada aranır; yabancılaşmış emek "türsel bir varlık"(gattungswesen) olarak türeyimsel (=generic) insanın niteliklerinin karşısına çıkarılır ve ilk bakışta yabancılaşma, Hegelci anlamda dışsallaştırma olarak değilse bile, en azından asla var olmamış "ideal insanın" olumsuzlanması olarak anlaşılabilir. (...) Yine de, yabancılaşmanın bu antropolojik anlayışı her ne kadar bir çözüm verdiği için Hegel'den öteye geçerse de, büyük ölçüde felsefi ve kurgusal kalmaktadır. Görgül temellerden yoksundur, tanıtlanmamıştır. Hem, bu anlayışı diğer elyazmalarında daha da göremeyiz, hele ihtiyaçlar hakkındaki kaydadeğer pasajda hiç yoktur; orada Marx özel mülkiyet düzeninde tüketicilerin yabancılaşmasını, zevkin, yani insanın evrensel yeteneklerinin gelişimi kaynağının açıkça karşısına diker. Böylece Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları'nda gerçekten de bir çelişki vardır ve bunu hiçbir hileli mantık ister sosyo ekonomik pasajları keyfi olarak felsefi bir anlamda yorumlasın, ister yukarda sözü edilen pasajı sanki toplumsal olarak belirlenmiş bir yabancılaşmayı bitiyormuş çabasına yorumlasın, ortadan toz edemez.” (Marx, 2011: s. 154).

Marx, türsel varlık kavramını daha sonra terketmiş ve bu çelişkili görünen düşünceyi ortadan kaldırmıştır. *Alman İdeolojisi* yabancılaşmış emeğin kaynağını ve insanın insan tarafından sömürülmesini işbölümü üzerinden açıklar. Mandel, yabancılaşmış emek kavramı konusundaki bu dönüşümü, Marx'ın düşüncesinde antropolojik bir anlayıştan tarihsel bir anlayışa doğru bir ilerleme olarak tanımlar. Oysa Marx'ın *1844 El Yazmaları*'ndaki görüşlerinde salt antropolojik bir bakış sunduğu iddiasına karşı da temkinli olmak gerekir. Bu çalışmasında Marx, emeğin yabancılaşmasını, emeğin işçinin özüne ait olmamasına bağlar. Bunun anlamı işçinin kendi emeğinde kendini olumlamak yerine yadsımasıdır. Ancak Marx'ın sözünü ettiği bu emek, belli bir tarihsel dönemin özgül bir üretim ilişkisinde ortaya çıkan emektir. Dolayısıyla Marx



için, insanın kendini olumladığı bir başka yaratıcı emek fikri de mümkündür.<sup>25</sup> Eleştiriye konu olan emek yani yabancı emek, antropolojik bir öz değil, tarihsel bir sonuçtur. Çalışması istemsiz, zorunluluk kalktığında çalışmadan veba gibi kaçan emekçi tiplmesi bir antropolojik tanım olarak ortaya konamaz.

Marx, kapitalist üretim biçiminde işçinin çalıştığı zaman kendini kendi yanında duymadığından söz eder. Çalışmadığı zaman kendini evinde duyar der. Buradaki emek insanın içinde kendine yabancılaştığı, “bir onur kırılması çalışması”dır. Dolayısıyla insanın özüne ait olmayan ve ona içkin olarak tanımlanamayacak bu emeğin yabancılaşma teorisi ancak tarihsel bir belirlenim olarak görülebilir. Marx, emeğin yabancılaşma teorisini antropolojik bir zemine dayandırıyor olsaydı, onun insana dışsallığından değil, içkinliğinden söz ederdi.

İnsanın (işçinin) kendini yalnızca çalışmadığı zamanlarda –yemek, içmek, çoğalmak gibi işlevlerinde- etkin duyuşu onun özüne ait bir veri değildir. Bu sadece sözü edilen tarihsel aşamada çalışmanın köleleştirilen ve öldürücü niteliğinden kaynaklanan bir açıklamadır. İşçinin kendini etkin gördüğü faaliyetler alanı, doğanın bir parçası olan diğer hayvanlarla ortak olan yaşamsal etkinlikleridir. İnsanın bilinçli yaşamsal etkinliği, onu kendi yaşamsal etkinliği ile özdeş olan hayvanlardan ayırır. İnsanın bilinçli yaşamsal etkinliği, doğrudan kendisi ile kaynaştığı bir belirlenim değildir. Marx, “bilinçli yaşamsal etkinlik insanı, hayvanın yaşamsal etkinliğinden doğrudan doğruya ayırır işte tastamam bundan ve sadece bundan ötürü cinsil bir varlıktır.” diye düşünür. (Marx, 2011: s. 146). Yani insanın türsel varlık olarak tanımlanması üzerinden yapılan bir yabancılaşma teorisi, yabancılaşmanın köklerini insan doğasına ya da onun etkinliğine dayandırmaz.<sup>26</sup> Aksine türsel varlık oluşu,

<sup>25</sup> Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası* adlı çalışmasında, toplumsal olarak gerekli üretici etkinlik anlamındaki çalışma ile özgürleştirici bir etkinlik olarak çalışma arasında bir ayırım yapar. Sözü edilen etkinlik biçimlerinin ilki Sayers'e göre bir özgürleşme ve kendini gerçekleştirme kaynağı olamaz: “(O –Y.n.) kaçınılmaz olarak yabancılaştırıcıdır. Çalışma, ancak çalışma dışındaki boş zamanda gelebilen özgürlüğün bir aracından başka bir şey değildir. Çalışma özgür olmamadır, boş zaman özgürleşmedir.” (Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul, 2009, s. 97) Sayers'e göre çalışmanın doyurucu olmaması ve emeğin yabancılaşmasının nedeni, uzun saatler, düşük ücret, güçlükler ve tehlikelerdir. Sayers, çalışmanın insan yaşamında esaslı ve merkezi bir etkinlik olduğunu ve hep öyle kalacağını savunur. Ona göre çalışma, insan doğasının üzerinde geliştiği temeldir ve potansiyel olarak kendini gerçekleştirmeye ulaştıran ve özgürleştirilen bir etkinliktir.

<sup>26</sup> Marx, hiçbir yapıtında insan doğası kavramını kullanmaz. Bunun yerine türsel varlık ifadesini tercih eder. Nedeni son derece açıktır. İnsan doğası ifadesinin bir değişmeyen öz, sabit ve mutlak bir çağrışım taşımasıdır. Norman Geras, *Marx ve İnsan Doğası* adlı ünlü çalışmasında Marx'ın Feuerbach'ın dinsel özü, insanın özüne indirgediğini ifade eden altıncı tezi üzerinden, Komünist Manifesto'ya ve oradan Kapital'e uzanan “insan doğası”na dair görüşlerini inceler. Altıncı Tez, Geras'a göre, Marx'ın insan doğası fikrini reddettiğini

onun bu yabancılaşmış emeği reddetmesine neden olur. Emeğin amacı, insanın türsel yaşamının etkinleşmesi değilse, o emek yabancıdır. Bu da yabancılaşmış emeğin insanın türsel yaşamında kökleşmediğinin açık bir göstergesidir. Kaldı ki Marx, 1844 *El Yazmaları*'nda yabancılaşmış emeği doğrudan ve tek neden olarak işbölümüne dayandırmış olmasa da, ilk olarak işçinin emek ürünü ile ilişkisi bağlamında ele aldığı gibi, bir de emeğin, çalışma içindeki üretim eylemi ile ilişkisi bağlamında tartışır. Aynı zamanda çok küçük de olsa *El Yazmaları*'nda da iş bölümünü anmıştır. Burada işbölümünün emeğin üretken gücünü, toplumun zenginlik ve inceliğini arttırırken, işçiyi bir makine durumuna düşürecek derecede yoksullaştırdığını ifade eder. İnsanın türsel bir varlık oluşunu ise Marx, ancak yukarıda anılan iki bağlamın bir sonucu olarak ortaya koyar:

“Bu ilişki işçinin, kendine ilişkin olmayan yabancı etkinlik olarak kendi öz etkinliği ile ilişkisidir, edilginlik olan etkinlik, erksizlik olan kuvvet,

---

göstermemektedir. Marx, insan doğası fikrini reddetmez ve böyle yapmakta da haklıdır diye düşünür. Ancak bu insan doğası, sabit bir öze, tarihin bir parçası olmayıp doğanın kanunları arasında yer alan insan özelliklerine gönderme yapmaktadır. Zaten altıncı tez, “insan özü”nü tek tek her bireyde doğuştan bulunan bir soyutlama olmadığını, bu özün gerçekte toplumsal ilişkiler bütünü olduğunu ifade eder. Geras, altıncı tezdaki bir yorum olanağına daha dikkat çeker ve insanın özü ifadesini insan doğası ile karşılamının da mümkün olduğuna değinir: “Marx’ın burada kullandığı Almanca ifade ‘das menschliche Wesen’dir. Altıncı tezin çevirmenleri bu ifadeyi genellikle ‘insanın özü’ veya ‘insan özü’ olarak tercüme ediyorlar. Marx’ın başka eserlerinde ‘insan doğası’ olarak tercüme edildiğini de görmek mümkündür. Yorumculara göre altıncı tez ya doğrudan –çünkü ‘wesen’ kelimesinin buradaki anlamı budur- ya da dolaylı olarak –çünkü insanın tabiatı hakkındadır- insan doğası ile ilgilidir. Marx’ın doğrudan veya insanın tabiatını tartışırken insan doğası üzerine konuştuğu veyahut da, bir fark yaratmayacağını varsayarak, bu ikisinden birine yakın bir şeyi düşündüğü varsayımını doğru veya en azından zararsız kabul edeceğim. (...) Açıkladığım bu iki ifadeyi kabul ederek, terimlerin çoğaltılmasından ve muğlaklaştırılmasından olduğu kadar “öz” kelimesinin bu bağlam içinde ortaya koyabileceği herhangi özel bir metafizik çağrışımından da kaçınmış oluyorum.” (Norman Geras, *Marx ve İnsan Doğası*, Birikim Yayınları, çev. İsmet Akça, M.Görkem Doğan, İstanbul, 2002, s.30–31). Bu görüşlerin önemi, Althusser’in altıncı tez ile birlikte, Marx’ın insan doğası fikrinden vazgeçtiğine yönelik ortaya koyduğu iddiaya rağmen geliştirilmiş olmasıdır. Değişmez bir öze ve tarihsel bir gelişime kapalı bir şeyden söz etmiyorsa insan doğası kavramının politik açıdan Marx için sorun teşkil etmeyecek bir kavram olduğu iddiasıdır. Sean Sayers, toplumsallaşmanın her şeyi belirlediğini ifade eden Althusser ve Rorty’nin iddiaları ile Marx’ın görüşleri arasında bir zıtlık olmadığını göstermeye çalışır. Marksizmin insan doğası kavramını reddeden bir “antihümanizm” biçimi olduğunu ifade eden Althusserci tezin büyük etki yaratmasına rağmen, Geras’ın detaylı tartışmalarının taşıdığı öneme değinir: İnsanların maddi, biyolojik varlıklar olmaları ve bedensel gereksinimlere sahip olmaları Marx’ın felsefesinin temel bir ilkesidir. Marx, insanın doğal bir varlık, acı çeken, koşullanmış ve sınırlı bir varlık olduğunu ifade ederken insana ilişkin bir açıklama yapar. Sayers, şöyle devam eder: “(...) Bu gereksinimler insan olmanın evrensel bir özelliğidir. Bunlar bedensel yapımızdan ileri gelir ve insan doğasının yoğrulabilirliğine doğal sınırlar getirir. Kısacası, evrensel bir insan doğasının var olduğu apaçıktır; ve bunu yadsıyan filozoflar olabile de Marx’ın ve Hegel’in onlardan olmadığı açıktır.” (Sayers, 2008: s.214). Bu son derece kabul edilebilir bir yaklaşımdır. Geras ise, Marx’ın eserlerinde sıkça rastlanan “insanların ne oldukları” ifadesinin, mahiyet bakımından insan doğası kavramına çok yakın olduğuna dikkat çekmekte haklıdır. İnsanların ne olduklarıyla, üretim tarzları arasındaki uygunluk Geras’a göre insan doğası fikrini reddetmez. Alan Wood ise, Marx’ın insan doğası kavrayışının, onun kapitalizm eleştirisinde ve komünizm anlayışında önemli bir yer tuttuğunu düşünür. Türsel varlık terimi ile ifadesini bulan bu anlayışla Marx, “insanların bir ölçüde kendi ‘doğaları’ni oluşturma ve şekillendirme yeteneğine sahip olduklarını belirtir. Bütünsel bir insan anlayışına sahip olan Marx, insanı yabancılaşmamış durumuna geri dönmeye, doğayla, başka insanlarla ve toplumla yeniden birleşmeye ihtiyaç duyan bir varlık olarak görmüştür.” (Alan Wood, *Karl Marx*, Routhledge, New York, 2004, s.147) Bu görüşler ekseninde, insan doğasının tarihsel bir ürün olduğu ve yalnızca toplum içinde ve onun aracılığıyla geliştiği kabul edildiği takdirde, bu kavram kullanışlı bir kavram olarak görülebileceği ifade edilmelidir.

iğdişlik olan döl vermedir, işçinin kendine özgü fizik ve entelektüel enerjisi, onun ona ilişkin olmayan, ondan bağımsız, onun kendisine karşı yönelmiş etkinlik olan –çünkü yaşam etkinlikten başka nedir- kişisel yaşamıdır. (...) Ama, yabancılaştırmış emeğin bundan önceki iki belirleniminden, bir üçüncü belirlenim daha çıkarmak zorundayız. İnsan cinsil bir varlıktır. Sadece pratik ve kuramsal bir düzeyde, kendi öz cinsini olduğu kadar başka şeylerin cinsini de kendi nesnesi (konusu) durumuna getirdiği için değil, ama – ve bu aynı şeyi bir başka anlatma biçiminden başka bir şey değil- kendi kendine karşı yaşayan güncel cinse karşı olduğu gibi davrandığı, kendi kendine karşı evrensel, öyleyse özgür bir varlığa karşı olduğu gibi davrandığı için de.” (Marx, 2011: s. 144–145).

Özetle yabancılaştırmış emek, insana yalnızca ürettiği metayı ve kendi dışındaki doğayı yabancılaştırmaz. Ona hem kendi “tinsel – insansal” özünü hem de kendi bedenini yabancılaştırır. Dolayısıyla yabancılaştırma, kökleri insanın kendi özünde olan bir süreç olarak tanımlanamaz. Yabancılaştırma teorisinin en önemli açıklamalardan bir tanesi bu çalışmayı ilgilendiren esas boyutu ortaya koyar:

“İnsanın kendi emek ürününe, kendi yaşamsal etkinliğine, kendi cinsil varlığına yabancılaştırmasının dolaysız bir sonucu da şudur: insan insana yabancılaştırmıştır. İnsan kendi kendisinin karşısında iken, onun karşısında olan ötekidir. İnsanın kendi emeğine, kendi emek ürününe ve kendi kendine ilişkisi için doğru olan şey, insanın öteki insana ve onun emek ve emek nesnesine ilişkisi için de doğrudur. Genel bir biçimde cinsil varlığının insana yabancılaştığı önermesi, bir insanın ötekine olduğu gibi, onlardan her birinin de insanal öze yabancılaştığı anlamına gelir. İnsanın yabancılaştırması ve genel olarak insanın kendi kendisi ile içinde bulunduğu her ilişki, ancak insanın öteki insanlarla bulunduğu ilişki içinde edimselleşir, dışavurulur. Demek ki yabancılaştırmış emek ilişkisi içinde her insan ötekini, kendi kendisi ile işçi olarak içinde bulunduğu ilişkinin ölçü ve niteliğine göre değerlendirir.” (Marx, 2011: s. 148).

Burada emek ürününün emekçiye ait değilse kime ait olduğu sorusu anlamlı bir hal alır. Yani tüm bu yabancılaşma sürecini yöneten güç kime aittir? Marx, emeğin ve emek ürününün kendisine ilişkin olduğu, emeğin kendi hizmetinde bulunduğu ve emek ürününün kendi kullanımına yaradığı bu yabancı varlığın, yine insanın kendinden başkası olamayacağını ifade eder. Emek ürününün işçiye yabancı bir güç olarak temsilinin ancak başka bir insana ilişkin olması nedeniyle mümkün olduğunu söyler. İşçinin işkencesi haline gelen etkinlik, bir başkası yani o etkinliğin esas sahibi için yaşama sevinci olmalıdır diye düşünür. Marx, insanın üzerindeki bu yabancı erkin ne Tanrı'ya ne doğaya ait olabileceğini düşünür, bu erk bir başka insanın kendisidir. Özel mülkiyetin, yabancılaşmış emeğin zorunlu sonucu oluşu bu kaynaktan beslenir. Alfred Sohn Rethel, insan ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişkiye aktarılmasının başka bir deyişle değişim sürecinin şeyleştirici özelliğinin, değiş tokuş ediminin nesnelere üzerindeki eşitleyici etkisi ile ilişkili olduğunu ifade ederek kökenini şuna bağlar: “Mübadelenin bu yabancılaştırıcı etkisinin altında yatan neden, meta üretimi temelinde toplumsal sentezi işleterek toplum düzenini idare eden gücün, üreten emek değil de mülkiyet olmasıdır.” (Rethel, 2011: s. 60-61). Yabancılaşmış emeğin nedeni gibi görünen şeyin aslında onun bir sonucu olduğunu ortaya koyan Marx, bu emeğin özel mülkiyet ile ilişkisinden ötürü, özel mülkiyetin ortadan kalkmasını sadece işçilerin kurtuluşu olarak değil, insanın evrensel kurtuluşunun tek yolu olarak görür. Evrensel insanın kurtuluşu Marx'ta politik ifadesini işçinin kurtuluşu olarak bulur: “İnsanın tüm köleliği işçinin üretim ile ilişkisinde içerildiği ve bütün kölelik ilişkileri bu ilişkinin çeşit ve sonuçlarından başka bir şey olmadığı için insanlığın evrensel kurtuluşu, işçilerin kurtuluşu içine konmuştur.” (Marx, 2011: s. 152).

Marx, özel mülkiyetin kaldırılmasının, aynı zamanda bütün insani duyuların ve niteliklerin bütünsel kurtuluşu anlamına geldiğini düşünür. Bu durumda göz ve kulak bile Marx'a göre başka türlü görecektir, işitecektir. Bunun anlamı Marx'ın beş duyunun oluşmasını da tüm geçmiş tarihin işi olarak görmesidir. Özel mülkiyetin söz konusu olduğu toplumda duyuların tutsaklığından şu şekilde söz eder:

“Henüz kaba pratik gereksinmenin tutsağı bulunan duyunun, ancak sınırlı bir anlamı vardır. Açlıktan ölen insan için yiyeceğin insanal biçimi değil,

ama sadece yiyecek olarak soyut varlığı vardır; o pekala en kaba biçimi altında bulunabilir ve bu beslenme etkinliğinin hayvanal beslenme etkinliğinden ne bakımdan ayrıldığı söylenemez. Kaygı ve yoksulluk içindeki adam en güzel oyun karşısında bile duyusuzdur; maden tecimi yapan biri madenin güzelliği ya da kendine özgü doğasını değil, ama sadece tecimsel değeri görür; madenbilimsel duyusu yoktur onun. Demek ki insanal özün nesnelleşmesi kuramsal bakımdan olduğu kadar pratik bakımdan da insan duyusunu insanal kılmak için olduğu kadar insan ve doğanın özünün tüm zenginliğine karşılık düşen insanal duyuyu yaratmak için de zorunludur.” (Marx, 2011: s. 179).

Özel mülkiyetin ortadan kalktığı toplumun “zengin insan”ı, evrensel ve derinden derine gelişmiş duyularla bezenmiş insan olarak tanımlanır. Bu insan, eski toplum karşısına hem zengin ve özgür olarak çıktığı gibi hem de incelmış duyularla çıkar. Bu öyle bir toplumsal dönüşümdür ki tüm bu süreç, insanın insanla ilişkisini yeniden inşa eder. Bu toplumda değerler, gerçek değerler olarak tanımlanır ve yaşanır. Değer ve fayda arasındaki ilişki dağılmıştır. Faydalı olanın değerli olduğunu ifade eden zorunlu tanım değişmiştir. Her değer, kendinde bir anlama sahiptir ve ancak kendisi ile ölçülebilir. Marx’ın şu görüşleri bu düşüncüyü özetler:

“Eğer sen insanı insan olarak ve onun dünya ile olan ilişkisini de insanal bir ilişki olarak görürsen, sevgiyi ancak sevgi ile, güveni ancak güven ile vb. değiştirebilirsin. Eğer sanattan zevk almak istersen, sanat kültürüne sahip bir insan olman gerekir; eğer öbür insanlar üzerinde etkili olmak istersen, öbür insanlar üzerinde gerçekten yönlendirici ve uyarıcı bir etkisi bulunan bir insan olman gerekir.” (Marx, 2011: s. 210).

Oysa toplumun özel mülkiyet düzenine sahip olduğu durumda, her şeyin değişiminin evrensel ölçüsü yalnızca paradır. Her şeyi satın alma gücüne sahip olması nedeniyle sonsuz bir güç olarak görünür. Marx, *1844 El Yazmaları*’nda paraya dair en önemli tanımlarından birini yapar. Para, yalnızca gereksinme ile nesne, insanın yaşamı ve geçim aracı arasında değil, ben ve öteki insanların varlığı arasında da bir orta terim

işlevi görür. Yani para “ben” için öteki insandır. Bu değerinde bir orta terimdir.<sup>27</sup> İşte insani özgürleşme insanın hem kendi ile hem de öteki insanlar ile doğrudan karşılaştığı yeni bir ilişkinin kurulmasını sağlar. Bu özgürleşme, bu özgürleşmeye engel olan tüm bağlardan köklü bir kopuşu içerir ve daha büyük bir özgürleşmenin parçasıdır.

1844 *El Yazmaları*'ndan hemen önce *Yahudi Sorunu*'nda Marx, insani özgürleşmenin başka bir açıdan çözümlemesini sunar. Dinden özgürleşmenin tüm insanlar için yalnızca dinden özgürleşme anlamına gelmediğini, bunun ekonomik, politik bağlardan kurtulmayı da içeren daha büyük bir özgürlük olduğunu ifade eder. Evrensel insan özgürleşmesi 1844 *El Yazmalar*'nda işçinin kurtuluşu, *Yahudi Sorunu*'nda ise Yahudilerin dinden özgürleşmesi ölçeğinde tartışılan çok daha büyük ve başlıca amaçtır.<sup>28</sup> Herhangi bir yapıtında kavramsal olarak daha küçük ölçekli

---

<sup>27</sup>*Kapital*'in Birinci Cildinde Marx, metaların, dünyaya, kullanım değerleri ya da demir, keten bezi, buğday vb. gibi ticari mallar olarak geldiklerini yazar. Bu, metaların, sade, yalın, maddi biçimidir. Bununla birlikte, Marx, bunların, yalnızca iki yanlı bir şey oldukları, hem yararlanan nesnelere ve hem de değer taşıyıcıları oldukları için meta olduklarını söyler. Metaların değeri Marx'a göre, onların özlerinin kaba maddiliğinin tam karşısıdır, maddenin bir atomu bile bileşimine girmez. Meta, para ilişkisini Marx şu şekilde açıklar: “Bir metayı kendi başına elimize alıp istediğimiz gibi çevirelim, değer bir nesne olarak kaldığına göre, kavranılması olanaksız gibi görünür. Ama bir de metaların değerinin salt toplumsal bir gerçeğe sahip olduğunu aklımızdan çıkartmaz ve bu gerçekliği, yalnızca, özdeş bir toplumsal özü, yani insan emeğini ifade ettiği yada taşıdığı sürece kazandığını göz önünde bulundurursak, değer, ancak, metanın meta ile toplumsal ilişki içerisinde kendini gösterebileceğini sonucuna kolayca ulaşmış oluruz. Gerçekten biz, metaların ardında gizlenmiş değeri ulaşmak için, metaların değişim değerlerinden ya da değişim ilişkilerinden hareket etmiştik. Şimdi yeniden, değer bize ilk kez yüzünü gösterdiği bu biçimde dönmemiz gerekiyor. Başka bir şey bilmeseydi, herkes, metaların, hepsinde ortak olan bir diğer biçimine sahip olduğunu, ve bunun, kullanım değerlerinin çeşitli maddi biçimleri ile tam bir karşıtlık gösterdiğini bilir. Bunların para biçimini kastediyorum.” (*Kapital*, 1, s.59). *Kapital*'in İkinci Cildinde ise para üzerine şunları yazar: “Kapitalist üretimde ürünler, metaların genel biçimine büründükleri, ürünlerin büyük kitleler halinde meta olarak yaratıldıkları ve bu nedenle de, para biçimine girmek zorunda oldukları için, ve metaların büyük yığını, meta olarak işlev yapan toplumsal servetin bu kısmı devamlı bir büyüme gösterdiği için, dolaşım, ödeme, yedek fon vb. aracı biçiminde işlev yapan altın ve gümüş miktarı da aynı şekilde artar. Para işlevini yerine getiren bu metalar, ne bireysel ve ne de üretken tüketime girerler. Bunlar, salt dolaşım mekanizması olarak hizmet ettikleri bir biçim içinde sabitleşen toplumsal emeği temsil ederler.” (*Kapital 2. Kitap*, çev. Alaattin Bilgi, sol yayınları, Ankara, 2003, s. 125)

<sup>28</sup> *Yahudi Sorunu*'nda Marx, tam bir politik devletin, özü gereği, insanların maddi yaşamlarına karşıt olarak, onların türsel yaşamı olduğunu söyler. (Bu ifade Türkçe'ye cinsil yaşam olarak çevrilmiştir, ancak türsel yaşam ifadesi daha uygun olduğu için tercih edilmiştir. İngilizce'de Species-life olarak geçmektedir. Marx, bireysel yaşam ve türsel yaşam ifadelerini aynı anlamda kullanır: “Bireysel yaşamın varoluş biçimi cinsil yaşamın daha tikel ya da daha genel bir biçimi olmasına ve cinsin yaşamı daha tikel ya da daha genel bir bireysel yaşam olmasına- ve zorunlu olarak böyle olmasına- karşın, insanın bireysel yaşamı ile cinsil yaşamı birbirinden ayrı şeyler değildir.” 1844 *El yazmaları*, s.171.) Marx, bu yaşam biçimini egoist yaşam olarak tanımlar. Bu egoist yaşamın tüm önkoşulları ise, devlet alanının dışında sivil toplum içinde varlığını sürdürür diye düşünür. Ona göre, “politik yaşamın asıl oluşumuna eriştiği yerde, insan yalnızca düşüncede, bilinçte değil, gerçeklikte de, yaşamda da- göksel ve yersel olan ikili bir yaşam sürer: içinde kendini komünal varlık olarak hissettiği politik toplumdaki yaşam ve içinde özel insan olarak davrandığı sivil toplumdaki yaşam, diğer insanları, bir araç olarak gördüğü, kendisini bir araç durumuna düşürdüğü ve yabancı güçlerin oyuncağı olduğu yaşam. Politik toplum, sivil toplum karşısında, göğün yer karşısında olduğu kadar tinseldir. Onunla aynı karşıtlık içindedir. (...) İnsan en dolayımı gerçekliğinde, sivil toplumda, dünyasal bir varlıktır. Kendini gerçek bir birey saydığı ve başkalarının da öyle sayıldığı burada o, düzmece bir fenomendir. Buna karşılık insanın cinsil varlık sayıldığı devlette o, yanılsamalı bir hükümdarlığın hayali bir üyesidir, kendi gerçek bireysel yaşamından yoksun bırakılmış ve gerçeksiz bir genellikle yüklenmiştir.”(Marx, *Yahudi Sorunu*, Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara, 2014, s.17-18). *Alman İdeolojisi*'nde ise insan ve devlet arasındaki çelişki, özel çıkar ile kolektif çıkar arasındaki çelişkidir olarak

başka bir form altında çıkmış da olsa, Marx için bu, genel olarak insanın özgürleşmesini içeren daha büyük bir projenin taslağı olarak önem arzeder. İşçi özgürleşmelidir, çünkü o içinde insanı köleleştiren tüm durumların en ağır şekilde gerçekleştiği formdur. En aşağıda olanın kurtuluşu, tüm insanlığın kurtuluşudur. Dolayısıyla olandan olması gerekene geçiş, zorunlu olarak insanı köleleştiren koşullardan kurtuluşu içerir. Marx için bu süreç tarihseldir ve bir o kadar politiktir.

*Alman İdeolojisi*'nin önsözünde, bu yapının tarihsel materyalizm ile ahlaki (moral), dinsel ya da felsefi ülküler arasına kabul edilemeyecek benzerlikler yerleştirmek için ortaya konan bütün girişimleri tümüyle mahkûm ettiğini söyler. Buna göre, emeğin sömürsünün ve emeğin kurtuluşunun, suç ve onun bedeli ile günah ve onun kefareti ile ortak hiçbir yanı yoktur. Bunun önemi olan ve olması gerekene dair bir şey söylüyor olmasında yatar. Bu açıklama olandan olması gerekene yol alan sürecin tarihsel bir seyir olarak tanımlanabileceğini ifade eder. Buna göre tarih, evrensel bir ahlakın somutlaşması olarak resmedilmez. Tarih önceden tasarlanmış bir insan doğasının gittikçe insan cismine bürünmesini açıklayan bir antropoloji de değildir. Marx'ın analizini yaptığı toplum tarihsel bir aşamanın özgül bir durumudur. Olması gerekene zorlayan ise bu durumun kendi iç zorunlulukları nedeniyle yıkılmaya mecbur olan köleleştirici düzenidir. Marx'ın görüşlerinde bu, üretim ilişkileri gözetilerek tanımlanmış bir seyir olarak yorumlanabilir.

Anthony Giddens, Marx için insan toplumunun tarihinin, sınıf çatışmasının diyalektiğine göre analiz edilebilecek bir birim ya da ilerlemeyi içerdiğine dikkat çeker. Bu tarihsel ilerlemenin iki yönü vardır: Birincisi üretici güçlerin gelişmesidir. Diğeri ise, insanların kendi yaşam koşullarını anlama ve denetleme güçlerinin artmasıdır. Giddens, bunların insanlığın maddi dünyaya tam egemenliği

---

tanımlanır. Marx burada düşüncesini ilerletir ve kolektif çıkarın, devlet sıfatıyla, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış bağımsız bir biçim almaya ve aynı zamanda her zaman her aile ve kabile yığılmasında mevcut olan, kan, dil, geniş bir ölçüde işbölümü bağları ve öteki çıkarlar gibi bağların somut temeli üzerinde, ama aldatıcı bir ortaklaşma görünümü almaya götürdüğünü ifade eder. Marx, sınıf çıkarını da bundan türetir. Bundan çıkan sonuç Alman İdeolojisi'nde bir hegemony tartışmasına bağlanır: "Devlet içindeki bütün savaşım demokratik, aristokratik ve monarşik arasındaki savaşım, oy hakkı uğruna vb. savaşım, çeşitli sınıfların yürüttükleri gerçek savaşımın büründükleri aldatıcı biçimlerden başka bir şey değildir. Ve dahası egemen olmak isteyen her sınıf, proleteryanın durumunda söz konusu olduğu gibi, kendi egemenliği bütün eski toplum biçiminin ve bizzat egemenliğin ortadan kalkması anlamına gelecek olsa bile, kendi çıkarını herkesin çıkarıymış gibi gösterebilmek için—ki ilk başta bunu yapmak zorundadır.—siyasal iktidarı ele geçirmesi gerekir." (*Alman İdeolojisi*, s.58-59)

olgunlaşırken aynı anda tarih öncesini arkasında bıraktığı sosyalizmin gerçekleşmesiyle el ele gittiğini ifade eder. Marx'ın evrimci kategorileri ona göre, bu şekilde tanımlanan tarihin ilerleyici hareketinde temel bir rol oynar. Her evrenin Marx'ın toplumun ekonomik formasyonundaki bir ilerici çağ adını verdiği şeyi oluşturduğunu söyler. Giddens, Marx'ın evrimci şemasını şöyle açıklar:

“Birbirini izleyen her toplum tipi, Antik çağdan sosyalizme, kendi bağrında hem ortadan kalkışının tohumlarını hem de ‘daha yüksek bir evre’ye geçişinin itici gücünü barındırır. İnsanlar yalnızca çözebilecekleri türden sorunlar ortaya koyarlar. Marx'ın oluşturduğu evrimci şema tarihsel tarafsız bir kayıt değil, aksine insanlığın kendi yazgısını denetim altına alma gücünün bir yorumudur.” (Giddens, 2000: s. 80).

Ancak insan praksi dışında bu tarihsel devrimin gerçekleşebilmesi mümkün değildir. Bu yüzden olması gereken, Marx için praksi aracılığıyla dönüştürülecek olan bir tarihsel durum anlamına gelmektedir.

*Alman İdeolojisi*'nde ise Marx, olması gerekene dair insanların kendi zamanına kadar hep yanlış sanılara sahip olduğunu ifade eder. Bu görüşleri hem kendinden önceki Alman felsefesinin bir eleştirisi olarak sunulduğu gibi, daha geniş bir açıdan üretim sürecini göz ardı eden tüm görüşlere ilişkin olarak da görülebilir. Marx'ın ideoloji konulu hemen her çalışmaya konuk olan görüşleri şöyledir:

“İnsanlar, şimdiye kadar, kendileri hakkında, ne oldukları ya da ne olmaları gerektiği hakkında her zaman yanlış fikirlere sahip olmuşlardır. Sahip oldukları ilişkileri, Tanrı hakkındaki, normal insan hakkındaki vb. tasarımlarına uygun olarak düzenlemişlerdir. Kendi beyinlerinin ürünleri, onları yaratan beynin üstüne çıkmıştır. Yaratıcılar, kendi yarattıkları şeyler önünde secdeye varmışlardır. Öyleyse onları, boyunduruğu altında ezildikleri kuruntulardan, fikirlerin egemenliğine karşı başkaldıralım.”(Marx ve Engels, 2004: s. 31).

Marx, insanların kendi bilinçlerinin yerine, eleştirel ya da “bencil insan bilinci”ni



edinmelerini ve böylelikle içinde buldukları sınırlılıklardan onları kurtarmak düşüncesinde olan Genç Hegelcilerin görüşlerine itiraz eder. Bilincin bu şekilde değiştirilmesini istemek, gerekliliğin farklı bir şekilde yorumlanmasına varır.<sup>29</sup> Kendi hareket noktasını oluşturan öncülü bu eleştiri üzerine ortaya koyar. Kendi öncülünü gerçek bireyler olarak tanıtır. Bu bireylerin eylemleri ve onların yaşam koşullarıdır. Dogmatik ve keyfi olmayan bu öncüller, yalnızca ampirik olarak oluşturulabilirler. Bu da elbette insan praksisinde temellenir. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in sekizincisi kesin bir görüş iletir: “(...) Teoriyi gizemciliğe götüren bütün gizler, rasyonel çözümlerini insan praksisinde ve bu praksisin kavranmasında bulur.” (Marx, 2004(b): s. 6).

*Komünist Manifesto*'nun önsözünde Dirk J. Struik, Marx ve Engels tarafından ileriye doğru atılan büyük adımlardan birinin, onların dogmatik ve keyfi olmayan yasaları anlamaya dönük tutumları olduğunu ifade eder. Bu önemli adım aynı zamanda bir ekonomi politik eleştirisi olarak da özetlenebilir. Kapitalist toplumun temelinde yatan yasaları anlamak (yani olanı anlamak) önemlidir. Çünkü bu yasaların işlemesi sosyalizmi olanaklı kılar. Struik, olan ve olması gereken arasındaki ilişkinin Marx ve Engels için ne olduğunu şöyle açıklar: “Olan ve olması gereken, ütopyacıların tersine, Marx ve Engels için diyalektik bir birlik içindeydi. Marx ve Engels'in incelemeleri, Smith'in ve Ricardo'nun klasik teorilerinin ciddi eksikliklerini çıkardı ortaya.” (Marx, 2014: s. 35). Buna göre Marx'ın artı değer teorisine varan tahlili, klasik iktisatçıların doğal düzeninin geçici olduğunu gösterdiği gibi proletaryayı yaratmakla kapitalist düzenin, kendi yıkılışını ve yerini sosyalist düzenin alışının öğelerini içermekteydi. Burada olan ve olması gereken birliği dikkat çeker. Bu süreçte ilk inceleme nesnesi insandır. Özetle Marx, olanı incelemeye ve onu değiştirmeye ilk olarak insanı derinlemesine bir inceleme konusu yaparak başlar. Çünkü tarihin ilk öncülü olarak canlı insan bireylerinin varlığını görür. İnsanın fizik yapısını ya da doğada bulduğu koşulları incelemeyi. Tarihin ilk öncülü olarak gördüğü bireylerin fiziksel örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan,

---

<sup>29</sup> Yapıtının bir başka yerinde Marx, gerçek dünyanın dışında ve gerçek araçları kullanmadan gerçek bir kurtuluşu gerçekleştirmenin mümkün olmadığını “bilgiç filozoflara” anlatma zahmetine girmeyeceğini ifade eder. Buharlı makine ve mulejenny (ilk otomatik iplik makinesi) olmadan köleliğin, tarımı iyileştirmeksizin serfliliğin kaldırılmayacağını; daha genel olarak, insanlar, yeterli nicelik ve nitelikte yiyecek, içecek, barınak ve giyecek tedarik edecek durumda olmadıkları sürece, onları kurtarmanın mümkün olmadığını söylemeye bile gerek olmadığını ifade eder. Ona göre kurtuluş zihinsel değil, tarihsel bir iş olması bu açıklama ile ortaya konabilir.

doğanın geri kalan bölümüyle olan ilişkilerini temel alır. Bu görüşleri içinde Marx, aynı zamanda insanı hayvandan ayıranın ne olduğu sorusuna da cevap üretir. Bu ayrılık noktası, insanların geçim araçlarını üretmesine bağlanır. Marx, bunu insanın fiziksel örgütlenişinin sonucu olan bir ileri adım olarak görür. Bu olana dair bir açıklama sunar. İnsanın ne olduğu üretim ilişkileri üzerinden açıklanır:

“İnsanların kendi geçim araçlarını üretim tarzları, her şeyden önce doğada hazır buldukları ile yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının doğasına bağlıdır. Bu üretim tarzı, basitçe bireylerin fizik varlıklarının yeniden üretimi olarak ele alınmamalıdır. Bu üretim tarzı, daha çok, bu bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçim, belirli bir yaşam tarzını temsil eder. Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır. Şu halde, onların ne oldukları, üretimleriyle, ne ürettikleriyle olduğu kadar, nasıl ürettikleriyle de örtüşür. Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.” (Marx ve Engels, 2004: s. 39).

İnsana dair olana ilişkin ayırıcı bir açıklama yapma isteği, tüm sosyal bilimlerin ortak özelliğidir. İnsanı insan yapanın ne olduğu sorusu, onun “öz”üne ilişkin bir açıklamayla cevaplanmaya çalışılır. Bu açıklama çoğu kez insanın ayırıcı yanının metafiziksel bir belirlenime muhtaç olduğunu anlatmak ister gibidir. İnsanın varlığının başlıca koşulunu bir “öz” tanımına indirgeme çabası, eninde sonunda metafiziğin sınırları içinde kalmaya zorlayan bir cevap arayışına iter. Bu çalışmada insanın tüm varlığının başlıca koşulunun ne olduğu sorusu bir “öz” arayışında olmadan, toplumsal ve politik açıdan ele alınmaya çalışılacaktır.

Emeğin insana verilmiş bir ceza oluşu mitolojik öğelerde karşımıza çıkan en eski açıklamadır. Emeğin bir zorunluluğu anlatan bu ifadesi Antikçağ’ın önemli filozoflarında kölece ve alt yaşama biçimine karşılık gelen yeni bir tanımlamaya temel olur. Tektanlı dinlerde ise emek, çoğunlukla Tanrı’ya karşı işlenmiş bir suçun bedeli olarak ortaya konur. “Ter dökerek kazanmak” insanın zorunlulukla içine düştüğü ve onun Altınçağ’daki durumunu yerle bir eden bir durum olarak tasvir

edilir. İnsanın, emek dolayımıyla insan olduğu düşüncesi ise Marx'a aittir. İnsana ilişkin bu açıklama, insanın temel varlık koşulunu yine insandan hareketle anlatan ve emek sürecini sahip olduğu olumsuz betiminden arındıran bir yaklaşım taşır. Marx'ın yabancılaşmış emek konusunda ortaya koyduğu düşünceler, emeğin insan dünyası için taşıdığı anlama gölge düşürmez. Emeğin yabancılaşması, çalışma sisteminin bir sonucudur. Emeğin başlangıçta sahip olduğu temel bir özellik değildir.

Marx'ın toplumsal ilişkileri ile tanımladığı insan kavrayışı, belirli bir tarzda üretici faaliyette bulunan belirli bireylerin, belirli toplumsal ve siyasal ilişkilerin içine girdiklerini ifade eder. Ampirik gözlem, toplumsal ve siyasal yapı ile üretim arasındaki bağı ortaya koyar. Toplumsal yapı ve devlet, sürekli olarak belirli bireylerin yaşam süreçlerinin sonucu olarak meydana gelir. Ancak Marx'ın sözünü ettiği bu bireyler, kendilerinin ya da başkalarının zihinlerinde tasarladıkları bireyler değil, gerçek bireylerdir. Marx, bu bireyleri maddi üretim yapan, bundan dolayı belirli maddi ve kendi iradelerinden bağımsız sınırlılıklar, verili temeller ve koşullar altında faaliyet gösteren kişiler olarak tanımlar. Bu bireylerin başlıca tanımlayıcısı olarak toplumsallıklarının da göz ardı edilmemesi gerekir. Marx, toplumu birey karşısında bir soyutlama olarak saptamaktan özellikle kaçınmak gerektiğini belirtir. Birey toplumsal varlıktır, yaşam toplumsal yaşamdır: “Yaşamın belirtisi –hatta başkaları ile ve onlarla aynı zamanda yaşanmış ortaklaşa bir yaşam belirtisi dolayimsız biçimi altında görünmese bile- demek ki toplumsal yaşamın bir belirtisi ve bir olumlanmasıdır.” (Marx, 2011: s. 174). Bu bağlamda fikirlerin, değerlerin ve bilincin üretimi yalnızca ve herşeyden önce insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine yani toplumsallıklarına bağlıdır. Bunlar, Marx'ın deyişiyle “gerçek yaşamın diline” bağlıdır. Yani insanların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar:

“Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları anlayışları, fikirleri, vb. üretenler insanların kendileridir, ama bu insanlar, sahip oldukları üretici güçlerin belirli düzeydeki gelişmişliğinin ve bu gelişkinlik düzeyine tekabül eden -ve alabilecekleri en geniş biçimlere varınyaca kadar- karşılıklı ilişkilerinin (Verkehr)

koşullandırdığı gerçek, faal insanlardır. Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir.” (Marx ve Engels, 2004: s. 44–45).

Marx 28 Aralık 1846 tarihinde Paul Annenkov’a yazdığı bir mektupta “biçimi ne olursa olsun, toplum nedir?” sorusuna çok basit bir yanıt verir: “İnsanların karşılıklı eylemlerinin ürünü”. Marx bu mektubunda, insanların şu ya da bu toplum biçimini seçmekte serbest olmadıklarını yazar. İnsanların üretim güçlerinin belirli bir gelişme düzeyinin varsayılması halinde, insanlararası ilişkilerin ve tüketimin belirli bir biçimi elde edilir diye düşünür. Üretimin, insanlararası ilişkilerin, tüketimin belirli bir gelişme düzeyinin varsayılması halinde ise, toplumsal düzenin belirli bir biçiminin, ailenin, sınıfların belirli bir örgütlenme tarzının yani sivil toplumun ortaya çıkacağını ifade eder. Bu belirli sivil toplumdaki, belirli siyasal koşullar elde edilir. Burada Marx, Proudhon’a yönelik eleştirilerini sıralar. Proudhon, devlet ve toplum arasındaki bu bağı kavrayamamıştır.<sup>30</sup> İnsanların üretim güçlerini serbestçe seçmemesi, her üretim gücünün, daha önceki bir etkinliğin ürünü olmasındandır. Üretim güçleri, insanların içlerinde buldukları koşullar tarafından, bir önceki kuşağın eseri olan toplum biçimi tarafından belirlenir. Marx, bunun üzerinden insanlık tarihinin oluşumunu şöyle açıklar:

“Bu basit olay, yani her yeni kuşağın, bir önceki kuşak tarafından kazanılmış olan ve yeni üretim için ona hammadde hizmeti gören üretim güçleriyle karşılaşması olayı, insanların tarihinde zincirleme bir bağ yaratıyor; böylece, insanların üretim güçleri ve dolayısıyla toplumsal ilişkileri geliştiği için daha da anlam kazanan bir insanlık tarihi oluşturuyor. Zorunlu sonuç şu: bilincinde olsunlar ya da olmasınlar, insanların toplumsal tarihi, bireysel gelişmelerinin tarihinden başka bir şey değildir. Maddi ilişkileri, bütün ilişkilerinin temelini oluşturur bu

---

<sup>30</sup> Proudhon, mülkiyetin, etimolojik anlamına göre ve hukukun tanımlarına göre toplumun dışında duran bir hak olduğunu iddia eder: “Mülkiyet doğal bir haktır, yani bu hak toplumsal değil, toplum karşıtıdır. Mülkiyet ve toplum arasındaki karşıtlık uzlaştırılmaz: Keza iki mülk sahibini bir araya getirmek de en az iki aynı kutuplu iki miktatsız birleştirmek kadar imkânsızdır. Toplum ya mülkiyetin hakkından gelecektir, ya da helak olacaktır.” (Pierre Joseph Proudhon, Mülkiyet Nedir? , çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010, s.55) Proudhon, köleliği cinayet, mülkiyeti hırsızlık olarak niteler. Mülkiyet konusundaki bu radikal tutumuna rağmen, Marx tarafından pek çok yerde “küçük burjuva” olarak anılan Proudhon, en çok devlet ve toplum arasındaki bağı kavrayamadığı yönünde bir eleştiriye tabi tutulmuştur.

maddi ilişkiler, insanların somut ve bireysel etkinliklerini zorunlu olarak içinde gerçekleştirdikleri biçimlerden ibarettir.” (Marx ve Engels, 2006: s. 119).

Buradan anlaşılacağı gibi, insanların üretim, tüketim ve alışverişlerini çevreleyen iktisadi biçimler geçicidir ve tarih tarafından koşullanmıştır. Toplumsal ilişkileri, maddi üretimlerine uygun olarak biçimlendiren insanlar, düşünceleri, temel kavramları, değerleri, yani bu aynı “toplumsal ilişkilerin düşünsel soyut dışavurumlarını” da oluştururlar. Marx’ın ideoloji tanımlaması da bu görüşlerini takip eder. Ona göre insanlar ve sahip oldukları ilişkiler tüm ideolojilerinde sanki camera obscura’daymış gibi başaşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, bu insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir. Marx bu durumu, nesnelerin gözün ağ tabakası üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması ile aynı ilke ile açıklar. İnsan yaşamının tüm ideolojik boyutunun insanların gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konabileceğini düşünen Marx, insan beyninin tüm olağanüstü hayallerinin dahi, maddi temellere dayanan yüceltmeler olduklarını ve deneysel olarak saptanabileceğini düşünür. Dolayısıyla ahlak, din, metafizik, ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri Marx için özerk görünümünü yitirdikleri açıktır. Burada Marx’ın çok bilinen şu görüşü gelir: “Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine bilinci belirleyen yaşamdır.” (Marx ve Engels, 2004: s. 45). *Alman İdeolojisi*’nin büyük bir bölümü, Marx’ın bilincin kökeni başlığı altındaki tartışmalarına ayrılmıştır. Maurice Bloch, *Marksizm ve Antropoloji* adlı çalışmasında Marx ve Engels’in kullandıkları bilinç kavramının toplumsal olduğunu, ayırıcılığı olan fikirlere, görüşlere ve inanışlara olduğu kadar onunla dünyanın kavranıldığı anlamlar sistemine de işaret ettiğini söyler ve ekler:

“İki şey, aynı değildir; Marx ve Engels, çok açık olmamalarına karşın onları ayırmaya çalışırlar. (..) Eleştirdikleri kaba materyalizmin en bilindik hatalarından biri, insanların dünyayı fizik veya biyolojinin tanımladığı gibi gördüğünü düşünmüş olmasıdır. Dünyayı, diğerlerinden öğrendiğimiz bir anlamlar sistemi olarak kavradığımızdan ve bunun önemli bir parçasını da dil oluşturduğundan, bunun böyle olmadığını

savunurlar. Bu durum, fikirler ve dilin önce geldiği anlamına gelmez. ‘Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır.’ Ayrılmaz bir biçimde dille ilişkili olan bilincin kendisi toplumsal bir üründür. İnsanların tarih içinde birbirleriyle ilişkileri ve doğayla, örneğin bitkiler, hayvanlar ve çevreleri ve kendi bedenleriyle uğraşmalarıyla biçimlenir.” (Bloch, 2002: s. 43).

Bilinç ve toplum arasındaki ilişki Marx’ın pek çok çalışmasında, genel bir ilke gibi tasvir edilir. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı yapıtında da ulaşılmış olduğu ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerine klavuzluk etmiş olduğunu ifade ettiği genel sonucu kısaca şöyle formüle eder: İnsanlar varlıklarının toplumsal üretiminde, kendi aralarında, zorunlu, iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar. Marx’ın sözünü ettiği üretim ilişkileri, insanların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine karşılık gelmektedir. Burada Marx, bir kez daha üretim ilişkilerinin tümünün, toplumun iktisadi yapısının, hukuki ve siyasal üst yapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturduğundan söz eder. Ona göre maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecinin tümünü koşullandırır. Burada insanların varlığını belirleyen şeyin, bilinçleri değil; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıkları oluşu tekrarlanır. (Marx, 2005: s. 23).<sup>31</sup> Burada ikinci kez sözü edilen bilinç, gerçek yaşayan insandan yola çıkılarak varılan bilinçtir. Tüm bu görüşlerinden sonradır ki Marx, *Alman İdeolojisi*’nde yabancılaşma konusundaki düşüncelerini ortaya koyar. Mandel’in de ifade ettiği gibi burada yabancılaşma işbölümü ile birlikte anılır. Özel çıkar ile ortak çıkar arasında bölünme olduğu sürece yabancılaşma ortadan kaldırılamaz. Faaliyet, gönüllü değilse ve doğanın gereği olarak bölünmüşse, insan için yabancıdır. Yabancılaşmayı resmeden ve işbölümüne bağlayan en ünlü pasaj, bir olması gereken durumu, arzu

---

<sup>31</sup>Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı çalışmasında, gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçlerinin, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerini ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düştüklerinden söz eder. Burada insanın yabancılaşmasından değil de bu yabancılaşmanın neden olduğu sonuçlardan bahsediyor gibi görünür. Toplumsal bir devrimin vuku buluşu ile bunun sonuçları şu şekilde açıklanır: “Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme kocaman üst yapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde daima iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile hukuki siyasal dinsel artistik ya da felsefi biçimleri kısaca insanların bu çatışmanın bilincini vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir nasıl ki bir kimse hakkında kendisi için taşıdığı fikri dayanılarak bir hüküm verilmezse böyle bir altüst oluş dönemi hakkında da bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi göz önünde tutularak bir hükme varılamaz tam tersine, bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir.”(s.23).

edilir bir toplumu betimleyen bir pasaj olarak okunabilir:

“Gerçekten de, iş paylaştırılmaya başlar başlamaz herkesin kendisine dayatılan onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendine ait belirli bir faaliyet alanı olur; o kişi avcıdır, balıkçıdır ya da çobandır ya da eleştirici eleştirmendir, ve eğer geçim araçlarını yitirmek istemiyorsa bunu sürdürmek zorundadır -oysa herkesin bir başka işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsolmadığı, herkesin hoşuna giden faaliyet dalında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da, benim için, bugün bu işi, yarın başka bir işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağı yaratır.” (Marx ve Engels, 2004: s. 59).

İnsanı zorunlu olarak tek bir faaliyet alanına hapseden işbölüşümünün insanda yarattığı içsel bunalımı Marx, yabancılaşma olarak tanımlar. Yine de Mandel’in ifade ettiği gibi 1844 *El Yazmaları* ile *Alman İdeolojisi* arasında yabancılaşma tanımları arasında büyük bir farklılık olduğu iddia edilemez. Her ikisinde de yabancılaşmanın sonuç olarak işin insanda yarattığı ve emeğinin ürününe dair geliştirdiği bir bilinç durumunu ifade ettiğini düşünmek mümkündür. Ancak *Alman İdeolojisi*’nde daha vurgulu bir biçimde yabancılaşmadan kurtulmanın olanağından söz edildiği söylenebilir. Bu ise yabancılaşmanın artık katlanılmaz bir hal alması ve kendisine karşı devrimci bir hamle yapılabilecek denli kışkırtıcı bir güç haline gelmesi ile mümkündür. Yani insanlığın büyük çoğunluğunun tamamen mülkiyetten yoksun hale gelmesi, mevcut olan zenginlik ve kültür dünyasıyla çelişkili hale gelmesi ile mümkündür. Bu duruma son verecek olan durum, Marx’a göre komünizmdir. Ancak komünizm bir olması gereken durum olarak da resmedilmez: “Bize göre komünizm, ne yaratılması gereken bir durum, ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ülküdür. Biz, bugünkü duruma son verecek gerçek harekete komünizm diyoruz.” (Marx ve Engels, 2004: s. 46). Marx’ın bu görüşlerinden komünizmi bir olması gereken durum olarak görmediği ona normatif bir içerik atfetmediği görülmektedir. Allen E. Buchanan, *Marx and Justice (Marx ve Adalet)* adlı çalışmada Marx’ın

düşüncesinin normatif bir boyutu olup olamayacağını sorgular. İlk soru sosyalizme ilişkin betimlemelerin belirli değerlere dayandırılıp dayandırılmayacağıdır. Bu soru bir başka biçimde devrimci harekette değerlerin rolü nedir sorusudur. Buchanan, Marx'ın değerlendirici bakış açısının daha çok insan doğasına dair ortaya koyduğunu düşündüğü görüşlerde açığa çıktığını düşünür:

“Marx komünist toplumun ortaya çıkışını daha çok tarihsel bir ilerleme olarak görmektedir. Eseri boyunca hem kapitalist toplumu incelemiş hem de kınamıştır. Ekonomik ve Felsefi Elyazmalarında Marx, değerlendirici bir bakış sunan insan doğası kavramını ortaya çıkarmıştır. Kapitalizmin insanlık dışı olduğunu belirterek bazı insani yetilere atıf yapmıştır çünkü kapitalizm insanı bu yetilerden uzaklaştırmaktadır. İnsan doğası kavramından hareketle ortaya çıkan normatif bakış böyle bir düşüncenin ürünüdür.”(Buchanan, 1984: s. 119).

Marx, ancak komünist aşamada, “öz faaliyet”in bireylerin eksiksiz bireyler haline gelmelerine ve bütün doğal sınırlılıklardan kurtulmalarına tekabül eden maddi yaşamla örtüşeceğini düşünür. Çalışmanın öz faaliyet haline dönüşmesi, bireylerin bireyler olarak karşılıklı ilişkiler içine girmesini sağlar. Filozofların insan tanımlamalarının işbölümüne bağımlı olmayan bireyler olarak görülebileceğini ifade eden Marx, onların geçirmiş olunan tüm süreci, insanın gelişimi olarak anladıklarını iddia eder. Onların bu görüşlerini Marx tüm süreci göz önünde bulundurarak şöyle betimler:

“(O) kadar ki, geçmiş tarihin her evresinde ‘insan’, mevcut olan bireylerin yerine konmuş ve tarihin itici gücü olarak gösterilmiştir. Bunun için, bütün süreç ‘insan’ın kendine yabancılaşması süreci olarak anlaşılmıştır ve bu da, esas olarak, daha sonraki dönemin sıradan bireyinin, daha önceki dönemin sıradan bireyinin yerine konmuş olması, daha sonraki bilincin daha önceki bireylere yüklenmiş olması olgusundan ileri gelmektedir.” (Marx ve Engels, 2004: s. 113–114).

*Alman İdeolojisi*'nin sunuşunda Jacques Milhau, bireyin yabancılaşmasının, ne ilk



insanın doğasının bozulması anlamına geldiği, ne de türsel bir varlığın, insanlıktan çıkararak bir tarihin art arda gelen değişiklikleri boyunca, maddi ve manevi, kendini yitirmesi olduğunu ifade eder. Milhau'ya göre tam tersine, insan varlıklarının bireyselleşmesi, ve kişiselleşmesi, tarihsel hareketin, ele alınan döneme göre ve her sınıf için özgül olarak sınırlandırılmış ürünleri olarak görünür. Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'da insanı tarihsel hareket içerisinde başka bir açıdan inceler. Tarihte ne kadar geri gidilirse bireyin, bir bağımlılık durumunda görülmekte olduğunu ifade eder. Bu bağımlılık insanın önce bir aile, daha sonra kabile ve bu kabilelerin kaynaşmasından meydana gelen topluma bağımlılık şeklinde sıralanır. Marx, toplumsal bütünü'nün değişik biçimlerinin, bireye, özel amaçlarını gerçekleştirmeye yarayan basit bir araç olarak kendi dışında bir gereksinme olarak görünmesinin, ancak on sekizinci yüzyılın burjuva toplumunda olduğunu ifade eder. Bu tecrit edilmiş birey görüşünün açığa çıktığı çağ, aynı zamanda Marx tarafından geçmişte görülmedik büyük bir gelişmeye uğradıkları çağ olarak tanımlanır. Burada Marx, insanın yeni bir tanımını da yapar: “İnsan, sözcüğün tam anlamıyla bir siyasal hayvandır, yalnızca toplumcul bir hayvan değil, ancak kendini toplum içinde tecrit edebilen bir hayvan.”(Marx, 2005: s. 220). Ancak Marx, toplum dışında tecrit edilmiş birey tarafından gerçekleştirilen üretim fikrinin kabul edilemez olduğunu düşünür. Bu durum ancak ıssız bir yere rastlantı olarak götürülmüş olan ve topluma özgü güçlere sahip bulunan bir uygar kişinin başına gelebilecek istisnai bir hal olarak yorumlanabilir. Birbiriyle konuşan canlı bireylerin bulunmadığı yerde dilin gelişmesi ne denli kabul edilebilirse toplum dışında tecrit edilmiş birey tarafından gerçekleştirilmiş üretim de o denli kabul edilebilir bir fikir olarak görünür.

Özetle üretim ve emek süreci toplum içinde yaşayan insanlara ait olan bir yaşam faaliyetidir. Marx, insanlığın ilkel durumundan söz ederken, insanların kendilerini hayvanların bulunduğu düzeyin üzerine çıkarmalarını da emeklerinin bir ölçüde toplumsallaşmasına bağlar. Bu gelişmenin doğurduğu sonuç ise birinin artı-emeğinin, bir diğersinin varlık koşulu olduğu durumların ortaya çıkmasıdır. Marx'a göre uygarlığın şafağında emeğin kazandığı üretkenlik azdır, ama aynı şekilde, gereksinmeleri karşılama araçları tarafından ve onlarla birlikte gelişen gereksinmeleri de azdır. Ayrıca bu ilk dönemde, doğrudan üretici olan kitle ile karşılaştırıldığında, başkalarının emeği ile geçinen kesim son derece küçüktür.

Toplumdaki bu küçük kesimin mutlak ve nispi olarak artmasını Marx, emeğin üretkenliğindeki gelişmeye bağlar. Üretken emekçi kavramı ise emek sürecinin toplumsallaşmasıyla ilişkili olan ortaklaşma niteliğine bağlanır:

“Ürün, bireyin doğrudan ürünü olmaktan çıkar ve kolektif emekçinin ürettiği toplumsal bir ürün, yani her biri, emek konusu üzerindeki işlemlerin az ya da çok bir parçasını yapan bir emekçi topluluğunun ortak ürünü halini alır. Emek sürecinin bu ortaklaşma niteliği, gitgide daha belirli hale geldikçe, bunun zorunlu sonucu olarak, bizdeki, üretken emek ve bunu sağlayan üretken emekçi kavramı genişlik kazanmış olur.” (Marx, 2004(a): 480).

Emek sürecinde, kolektif emekçinin bir parçası olma, Marx’da üretken emekçi kavramının yanı sıra “elbirliği” kavramıyla da açıklanabilir. Marx, çok sayıda işçinin, bir ve aynı ya da farklı, ama aralarında ilişki bulunan süreçlerde yan yana çalışmalarını, elbirliği etmek ya da elbirliği içinde çalışmak olarak tanımlar. O, birçok kuvvetin tek bir kuvvet halinde kaynaşmasından doğan bu yeni gücün, doğrudan doğruya toplumsal bir temas olduğunu düşünür. Bu şekilde birarada çalışan bir düzine insan, on ikişer saatlik çalışmalarından ya da birbiri ardına on iki gün çalışan tek bir kişiden çok daha fazla ürün üretirler. Bunun nedeni Marx’a göre, “(...) insanın Aristoteles’in dediği gibi politik bir hayvan olmasa bile, her durumda toplumsal bir hayvan olmasıdır.” (Marx, 2004(a): s. 317). Kendi kişisel ihtiyacını karşılamak üzere herhangi bir şey üreten biri, bir kullanım-değeri yaratıcısıdır, ancak o gerçekte bir meta yaratmamıştır. Marx’a göre meta üretmek için, o kimsenin yalnızca kullanım-değerleri değil, başkaları için kullanım-değerleri, toplumsal kullanım-değerleri üretmesi gerekir. Çünkü insan yinelemek gerekirse her şeyden önce “toplumsal bir hayvandır”. Bu ifade insanın yaşayabilmek için başkalarına olan zorunlu bağına ifade etmenin ötesinde bir anlam taşır. İnsanın toplumsallık niteliği, insanın topluma zorunlu katılımını, başkaları için kullanım değeri olan yararlı bir şeyler üretebilmesiyle ilişkilendirmektedir.

Ek olarak Marx, hiçbir nesnenin yararlı bir şey değilse bir değere sahip olamayacağını ifade eder. Bir şey yararsızsa, toplumda bir alıcısı ve bir karşılığı

yoksa, ondaki emek de yararsız ve boşa harcanmıştır. Yani insanı hayvandan ayıranın yalnızca emek olduğunu söylemek yetmez. Bu durumda hayvanların da varoluş mücadelesine katıldıkları ve onların da varlıklarını korumak için belli bir çaba sarfettikleri yönünde birtakım düşünceler ortaya çıkabilir. İnsani olan emek, toplumda bir karşılık bulan, yararlı ve zorunlu olan toplumsal üretime adanmış emektir. Bu emek insan için, aynı zamanda da bir yaşam faaliyetidir. İşçi kendi için gerekli geçim araçlarını sağlamak amacıyla kendi işgücünü- emeğini satar. Ortaya çıkan ürün, ona ihtiyacı olanlar için kullanım-değeri, kapitalist için sermayedir. Ancak işçi için ürün, kendinin karşısına çıkan yabancı bir şeydir, aynı zamanda da kendi varlığını devam ettirmek için gerekli olan ücrettir. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye* adlı yapıtında hayvan ve insan arasındaki emek farkını şu sözlerle ortaya koyar: “Eğer ipekböceği varlığını bir tırtıl olarak sürdürmek için koza örseydi, tam bir ücretli emekçi olurdu.” (Marx, 2012: s. 187). Ayrıca, *1844 El Yazmaları*’nda hayvanlara ait olan üretimin de sözünü eder. Hayvanlar da kendilerine yuva ya da barınaklar, kendileri ya da yavruları için dolayimsız gereksinim duydukları şeyleri üretirler. Marx, insana ait olan üretim biçimini hayvanlarınkinden tek yanlı ve evrensel olarak üretmekle ilişkilendirerek şu şekilde açıklar:

“(H)ayvan araçsız fizik gereksinme egemenliği altında üretir, oysa insan fizik gereksinmeden bağımsız olarak üretir ve ancak ondan bağımsız olduğu zaman gerçekten üretir; hayvan sadece kendi kendini üretir, oysa insan tüm doğayı yeniden üretir; hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fizik bedeninin bir parçasıdır, oysa insan kendi ürünü ile özgürce karşı karşıya gelir. Hayvan sadece kendi cinsinin ölçü ve gereksinmelerine göre yapar, oysa insan her cinsin ölçüsüne göre üretir ve nesneye her yerde kendi iç doğasını uygulamasını bilir; demek ki insan güzellik yasalarına göre de üretir.” (Marx, 2011: s. 147).

Marx buradan hareketle insanın türsel bir varlık olduğunu kanıtlarının, onun tam da nesnel dünyayı işleyip geliştirme olgusunda bulunduğunu söyler. Bu üretim, insanın etkin türsel yaşamıdır. Bunun aracılığıyla insan, doğayı kendi yapıtı olarak görür. Çalışmanın yani emeğin amacı da buna göre, insanın türsel yaşamının nesneleşmesidir. Bunun nedenini Marx, insanın, bilinçte olduğu gibi, kendini sadece

entelektüel bir biçimde değil ama etkin bir biçimde gerçek bir biçimde ikilemesine ve bu şekilde kendini yaratmış olduğu bir dünyada seyretmesine bağlar. Yabancılaşmış emek de insandan kendi üretim nesnesinin alınması anlamına geldiği gibi, kendi bedeninin de insana yabancı kılınması anlamını taşımaktadır.

İnsanın kendini toplum içinde tecrit edebilmesi ise yabancılaşma konusunda bir ek açıklama yapmaya olanak verir: Yabancılaşma, kişinin emeğinin ürününden ve diğer kişilerden kendini tecrit ettiğinde edindiği ilk histir. Üretimde insan kendi yalnızlığını ve çaresizliğini de üretir. Yabancılaşma bir anlamıyla budur. Bir anlamda ise yabancılaşmanın, değerlerin yitirilmesi gibi başka formları da yarattığı iddia edilebilir. Üretim nasıl aynı zamanda tüketimi ve tüketim tarzını da yaratırsa, yabancılaşmanın da kendine has tarzları yarattığı söylenebilir.<sup>32</sup> Steven Lukes, yabancılaşmanın, öznel bir durum ile nesnel bir yokluk arasında, belirsiz bir yerde durduğunu ifade ederek bu görüşünü Marx'tan hareketle şöyle temellendirir: “Bu durum, çoğundan zaten bahsedilmiş olan çeşitli unsurlarla ilgilidir: ‘gerçek yaşamın bütün içeriğinin boşaltıldığı’ (Marx ve Engels, 1845-1846, s.87), ‘değersiz’ ve ‘anlamsız’ görüldüğü (Marx, 1844, s.273) bir hayat.” (Lukes, 1998: s. 114). Robert T. Sweet, *Alienation and Moral Imperatives (Yabancılaşma ve Ahlaki Buyruklar)* adlı çalışmada, yabancılaşmanın bu farklı formlarına değindikten sonra psikolojik ve ontolojik iki boyutu olduğunu ifade eder: “İşçinin kendi ürününden ve emeğinden yabancılaşması, gerçek bir ayrıma karşılık gelir ve ontolojiktir. Ortaya çıkan nesnenin işçi tarafından yabancı bir şey olarak algılanması ise psikolojiktir ve sözü edilen ontolojik ayrımın üzerinde temellenir.” (Sweet, 1993: s. 586). Sinan Özbek ise, *İdeoloji Kuramları* adlı çalışmasında, Marx'ın ideleri sürekli olarak ekonomik kategorilerle birlikte ele aldığını ifade ettikten sonra Marx'ın bu yönteminden hareketle, yabancılaşma kuramından onun ideoloji tartışmasına geçilebileceğini

---

<sup>32</sup>Marx, üretimin yalnızca tüketimi değil, tüketim tarzını da yarattığını şu çarpıcı pasajla açıklar: “Açlık, açlıktır, ama çatal bıçakla yenen pişmiş etle giderilen açlık, ellerden tırnak ve dişlerden, yararlanarak parçalanıp ve yutulan çiğ etle giderilen açlıktan değişiktir. Üretimin ürettiği şey, yalnızca tüketimin nesnesi değildir, aynı zamanda, tüketim tarzıdır da, ve bu da yalnızca nesnel değil, aynı zamanda öznel tarzda yapılmaktadır. Demekki üretim tüketiciyi yaratır.”(*Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı*, s.229) Burada üretimin bir diğer sonucu olarak yabancılaşma konusunda da öznel tarzların açığa çıkabileceğini belirtmesi beklenebilirdi. Yabancılaşma kendini yalnızca çalışma zorunluluğu ortadan kalktığında işten veba gibi kaçma şeklinde ortaya çıkmaz. İşçinin öteki insanlara yabancılaşması, değerlerin yitimi, yaşama dair kayıtsızlık da yabancılaşmanın türlü biçimleri olarak anılabilir.

söyler. Özbek, yabancılaşmanın iki görünümü olduğunu söyler:

“Bunlardan birincisi ‘gerçek yaşamdaki yabancılaşma’ diye adlandırılan yabancılaşmanın ekonomik boyutudur. İkincisi ise, düşünsel alanda yani dinde, devlette, hukukta, ahlâkta vb. Yaşanan yabancılaşmadır. Marx, insanın dindeki, devletteki, hukuktaki, ahlâktaki varoluşunu yabancılaşmış bir varoluş olarak görmektedir.” (Özbek, 2000: s. 53).

Yabancılaşma bu bağlamda bir ekonomik ayrılma ve bunun yarattığı duygu durumunu teşkil eden bütün süreci tanımlar. Düşünsel anlamda yabancılaşma ise, gerçek yaşama dair bir anlam kaybı, değer yitimi olarak da tanımlanabilir.

Üretimin tüketimle ve tüketimin de üretimle uyduğu dolaysız bir birlik nasıl söz konusu ise yabancılaşma da üretimle böyle bir birlik içindedir. Bu birlik üretim ve tüketimin özlerinde, birbirinden ayrı olmalarına nasıl engel teşkil etmiyorsa, yabancılaşma da bir nevi tüketim biçimi olarak üretime bir o kadar bağlı ve bir o kadar ayrı olarak tanımlanabilir. Üretim, bir yanda yabancılaşmış emekçiyi yaratırken, bir yandan o emekçinin emeğini kullanım değeri olarak alan tüketiciyi yaratır. Yabancılaşmış emekçi ve tüketici, üretimin iki dolaysız sonucudur. Bu, ikisinin farkı emek ürününü değerlendirmeleri noktasında ortaya çıkar. Biri için değişim değeri olan diğeri için kullanım değeridir. Yabancılaşma ve tüketimin, üretimin sonucu olmaları açısından benzerliklerine rağmen ayrıldıkları bir nokta vardır. Tüketim zorunlu olarak üretici faaliyetin iç etkenidir. Yabancılaşma ise yalnızca sonucu olarak ortaya çıkar. Tüketimin üretimin iç etkeni olmasını Marx şöyle anlatır:

“Toplumu tek bir özne olarak ele almak, onu yanlış spekülâtif bir açıdan ele almaktır. Bir öznedeki üretim ve tüketim, aynı fiilin değişik uğrakları gibi görünür. Burada belirtilmesi gerekli olan nokta şudur: Üretim ve tüketim, bir öznenin ya da bir çok bireylerin eylemi gibi ele alınmaktadır, her durum ve koşulda, bu ikisi, üretimin gerçek hareket noktası ve bu yüzden de etken olduğu bir sürecin uğrakları olarak görülmektedir. Tüketim, gereksinme olarak, zorunluluk olarak, kendisi üretici faaliyetin

bir iç etkenidir; ama bu sonuncuyu gerçekleştirmenin hareket noktasıdır ve bu yüzden de onun egemen etkenidir, bütün sürecin yeniden meydana geldiği davranıştır. Birey bir nesneyi üretir ve bunu tüketerek kendi kendisine geri döner ama bunu, kendi kendisini yeniden üreten üretici birey olarak yapar. Böylece tüketim, üretimin bir uğrağı olarak görünür.”(Marx, 2005: s. 231).

Daha önce *Grundrisse*'de aynı görüşlere rastlanır. Burada üreticinin ürünüyle ilişkisinin, ürünün tamamlanmasından sonraki durumu üzerine görüşler ortaya konur. Ürün ortaya çıkar çıkmaz üretici için dışsaldır. Marx, “ürünün özneye dönüşü, üreticinin başka bireylerle olan ilişkilerine bağlıdır” diye düşünür. Burada ortaya çıkan ekonomik kategori bölüşümdür: “Bölüşüm ürünler aleminde üreticinin payının ne olacağını toplumsal kurallara göre saptamak üzere üreticiyle ürünler, dolayısıyla da üretimle tüketim arasına girer.”(Marx, 1979: s. 157-158).

İşte üretimin yabancılaşmaya yol açan trajik nedenini bölüşüm üzerinden şu şekilde açıklamak mümkündür: Emekçi, emek ürününü tüketemez, ya da tüketmek istediği diğer şeyleri edinecek kadar emeğinin karşılığını alamaz. Yani emeğinin değeri kendisine geri dönmez. Özetle olması gereken olmamıştır. Yabancılaşma, tüketimin bu boyutunun sekteye uğraması olarak da tanımlanabilir.

### 3.3.2. Emeğin ve Değerin Toplumsal Niteliği

“Değer, göğsünde ne olduğunu anlatan bir yafta ile ortalıkta dolaşmaz. Aslında her ürünü, toplumsal bir hiyeroglif yazısına çeviren, daha çok değerlidir. Kendi toplumsal ürünlerimizin ardında yatan sırrı aydınlatmak için, daha sonra, biz bu hiyeroglifi çözmeye çalışırız; çünkü yararlı bir nesneyi değer olarak damgalanmak, dil gibi toplumsal bir üründür.” (Marx, 2011: s. 84).

Marx'ın ekonomi politigin eleştirisiyle başlayıp, yabancılaşma ile devam ettirdiği fikirleri yalnızca meta analizi ile özetlenebilecek görüşler değildir. Başka bir anlatımla Marx'ın meta analizi, basit bir kullanım-değişim değeri anlatısı olarak

görülemmez. Metanın analizi ile Marx, klasik iktisatçıların yaptıklarının aksine yalnızca metayı bir inceleme nesnesi yapmaz. Meta araştırması, onun görüşlerinde bir insan ve toplum incelemesi olarak belirir.

Ben Fine ve Alfredo Saad Filho, Marx'ın analizinin, toplum bilime “keskin görüşlü bir katkı” olduğunu ifade eder. Bunun nedenini şu açıklama ile ortaya koyarlar: “Şu bakımdan ki şeyler arasındaki teknik ilişkiler ya da iktisat yapma sanatıyla değil, insanların kendi aralarında kurduğu ilişkilerle ilgilenir. Marx, esas olarak, bir fiyat teorisi, bir etkinlik ölçütleri kümesi ya da bir dizi refah önermesi inşa etmeye ilgi duymaz; dar görüşlü bir ‘ekonomist’, hatta ekonomi politikçi olmaya asla niyetlenmemiştir. Marx eleştirci bir toplumsal bilimciydi; yapıtı, akademik disiplinleri birbirinden ayıran engelleri aşıyor, onları reddediyordu.” (Fine ve Filho, 2008: s. 29). Dolayısıyla Marx'ın *Kapital*'ine yeni bir toplumu ve yeni bir insan kavrayışını aşan bir inceleme olarak yönelmek mümkündür.

Marx, *Kapital*'in Almanca Birinci Baskısına önsözünde, her başlangıcın güçlüğüne bütün bilimler için geçerli olduğunu söyler. Bu yüzden, “Birinci Bölümün, özellikle de metanın tahlilini kapsayan kesiminin anlaşılması daha zor olacaktır” diye uyarır. Marx'a göre tam gelişmiş hali para biçimi olan değer biçimi, son derece kolay ve yalındır. Bu yapıtında kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını inceler. Ancak inceleme bu kadarla sınırlı değildir. Burada insanlar arası ilişkilerin geçirdiği evrim gözler önüne serilir:

"Ama burada kişiler, ekonomik kategorilerin temsilcileri oldukları, belirli sınıf ilişkileri ile sınıf çıkarlarını kişiliklerin de topladıkları ölçüde ele alınıp incelenirler. Toplumun, iktisadi biçimlenişinin evrimini doğal tarihin bir süreci olarak gören benim görüşüm, bireyi, o kendini öznel olarak bu ilişkilerin üzerine ne denli çok çıkarırsa çıkarsın, toplumsal olarak yarattığı kaldığı bu ilişkilerden, herhangi bir başka görüşten az sorumlu tutar." (Marx, 2004(a): s. 18).

Dolayısıyla insan, burada yeni bir toplumsal şekillenişte, yeni ilişkiler içerisinde bir inceleme konusu olarak belirir. Metanın üretimini merkeze alan kapitalist toplumun

iktisadi biçimlenişi, yeni bir insan kavrayışını yaratır. Başka bir ifadeyle insan, toplumun iktisadi biçimlenişinin yarattığı bir ilişkiler ağı içerisinde tarihsel olarak yeniden tanımlanır. Kapitalist üretim ilişkileri içerisinde insanlar, arasındaki ilişkiler metalar arasındaki ilişkiler aracılığıyla tanımlanan toplumsal ve tarihsel varlıklardır. Metanın tanımı ise zorunlu olarak bu kavrayışa dayanır.

Marx'a göre meta, her şeyden önce, insanın dışında bir nesnedir. Taşıdığı özellikleriyle, herhangi bir türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir. Marx, "bu gereksinmelerin niteliği, örneğin ister mideden, ister hayalen çıkmış olsun, bir şey değiştirmez" diye düşünür. Hatta burada nesnenin, bu gereksinmeleri nasıl giderdiği ile de ilgilenmez. Nesnenin geçim aracı olarak doğrudan ya da üretim aracı olarak dolaylı yoldan gereksinimlere tekabül etmesi, Marx'ın incelemesinin dışındadır. O, nesneyi yalnız ve yalnız insan ihtiyaçları üzerinden tanımlanması dolayısıyla meta olarak adlandırır. Bu da meta araştırmasının aynı zamanda ihtiyaç ve gereksinmeler üzerinden bir insan araştırması anlamına geldiğini söylemeye izin veren bir tanımlamadır.<sup>33</sup>

*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* adlı yapıtında Marx, burjuva servetinin, muazzam bir metalar birikimi olarak görüldüğünü söyler. Bu oldukça anlaşılır bir tanımdır. Ancak Marx'ın meta incelemesini ayrıcalıklı kılan esas düşüncesi bu değildir. O tek başına ele alındığında metanın, tüm burjuva servetinin basit bir biçimi olarak görüldüğünü söyler. Yani meta ne salt bir kullanım değeri ne de değişim değeri vasfına sahip olmasının ötesinde başka bir soyutlama gücüne sahiptir. Tek başına o, büyük bir servetin taşıyıcısı olma vasfı taşır. Bu soyutlama gücü metanın görüldüğünden daha fazla bir anlama sahip olduğunu ifade eder. Onun insan için de öylece durduğu ilişkisiz, kendi halinde durumundan başka bir tanımı vardır. Marx bu tanımda İngiliz iktisatçılarının meta tanımını kullanır. Meta "her şeyden önce" yaşam için gerekli, yararlı ya da hoş herhangi bir şeydir" (Marx, 2005: s. 41). Meta, insan gereksinmelerinin taşıyıcısıdır, konusudur. Bir geçim aracı olarak belirir ve kullanım

---

<sup>33</sup> Harold Kincaid, *Value-Free Science* adlı çalışmasında, Marx'ın meta araştırmasının, insana yönelik bir araştırmayı da içine aldığı iddia eder. Ona göre "Marx'ın erken dönem yazılarından sonraki çalışmalarına kadar insan doğası, dıştaki nesnel gereksinimlerin tatmin edilmesi için hareket eden eğilimlerin, dürtülerin, 'öz güçler'in ve içgüdülerin bir bileşkesi"dir. Marx'a göre insan doğasının açıklanması bu bağlamda insan ihtiyaçlarının açıklanmasıdır. (*Value-Free Science*, Harold Kincaid, John Dupre, Alison Wylie, Oxford University Press, New York, 2007, s. 6).



değeri olarak sahip olduğu bu beliriş onun fizik varlığını oluşturur. Ancak kendi kavramsal çerçevesi bu kadarla sınırlı değildir. Meta iç içe geçmiş bir ilişkiler ağını, bütün bir toplumsal yapıyı kendi içinde taşır. Kullanım değeri olma durumu onun meta oluşunun vazgeçilmez bir unsurudur.

Marx, *Kapital*'de metaların fetişizmi ve bunun sırrı üzerine yazar. Bu görüşlerinde kullanım değeri olması vasfıyla meta, çok önemsiz ve kolay anlaşılır bir şey olduğunu ifade eder. Metaların “gizemi” onların kullanım değeri oluşlarında aranmaz. Marx, metanın metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu garip bir şey oluşunu şöyle açıklar:

“Kullanım değeri olduğu sürece, o ister insan gereksinmelerini karşılayabilen özellikleri açısından, ister bu özelliklerin insan emeğinin ürünü olması yönünden ele alınsın, gizemli bir yanı yoktur. İnsan, çalışmasıyla, doğanın sağladığı maddelerin biçimini, kendisine yararlı olacak şekilde değiştirdiği gün gibi açıktır. Sözgelisi ağacın biçimi, masa yapılarak değiştirilir. Ama gene de masa, alelade günlük şey olmakta, ağaç olmakta devam eder. Ne var ki, meta olarak ilk adımını atar atmaz, tamamen başka bir şey olur. Yalnız ayakları üzerinde yerde durmakla kalmaz, tüm öteki metalarla ilişki içerisinde amuda kalkar ve o ağaç beyninden, "masa yürütmek"ten çok daha çarpıcı, parlak fikirler saçar. Bu yüzden, metaların mistik özelliği onların kullanım değerinden doğmuyor.” (Marx, 2004(a): s. 81).

İkinci olarak Marx, değerın nicel belirlenmesi için temel oluşturan şeyin, yani bu emek harcamanın süresinin, dikkate alınması durumunda, emeğin niceliği ile niteliği arasındaki farklılığı apaçık olarak göstereceğini düşünür. Emeğin toplumsal niteliğini ve metaların gizemli özelliklerini bu düşünceleri ekseninde geliştirir.

Marx, kullanım değeri esas alındığında, bir metanın içerdiği emeğin, yalnızca nitel olarak hesaba katıldığına dikkat çeker. Buna göre değer esas alındığında, yalnızca nicelik hesaba katılır. Bu durumda ilk olarak değer, yalın ve saf insan emeğine indirgenir. Marx, burada söz konusu olan sorgulamanın, ilk olarak “nasıl ve

ne”, daha sonar ise “ne kadar ve ne sürede” sorularına ilişkin olduğunu ifade eder. Özetle, bir metanın değerinin büyüklüğünün, kendisinde somutlaşan emeği temsil etmesinden ötürü, belli oranlarda alınan bütün metaların değer olarak eşit olması gerektiği açıktır. (Marx, 2004(a): s. 57). Başka bir anlatımla, bütün metaların ortak özelliği, onların birer emek ürünü olmalarıdır. Ben Fine ve Alfredo Saad Filho, aynı şekilde kullanım değerleri üreten meta toplumunda somut emeklerin, piyasa aracılığıyla ya da ürünlerinin para karşılığında mübadele edilmesi aracılığıyla birbirlerine bağlandıklarına dikkat çekerler. Bu da nitel ve kişilik dışı bir toplumsal ilişki olarak şu şekilde ortaya konur:

“Örneğin, emtia satın alırken, onları kimin nasıl ürettiği konusunda genellikle hiçbir şey bilmeyiz. Çünkü meta üretimi, farklı iş yerleri içerisinde ve aralarında bir iş bölümünü gerekli kılar. Bu iş bölümü içinde farklı emekler üretime katkıda bulunur, biraraya getirilir ve dolaylı olarak, piyasa aracılığıyla olsa da birbiriyle ölçülür. Bu toplumsal süreç, emek değer teorisinin temeli olduğu gibi, mübadele, metaları üretmek için (bireysel olarak değil de) toplumsal olarak gerekli emek zaman açısından tahlil edildiğinde, teorik olarak kolaylıkla nicelenebilecek ilişkileri cisimlendirir. Bir somun ekmek pişirmek için gerekli emek zamanın, bir gömlek dikmek için gerekli olanla karşılaştırılmasını (...) buna örnek gösterebiliriz.” (Fine ve Filho, 2008: s. 36).

Özetle emek değer teorisi, metafiziksel bir kavrayış içermez. Fine ve Filho’nun göstermeye çalıştıkları budur. Marx, üretimin örgütlenerek piyasaya nasıl bağlandığı, emek ürünlerinin mülk edinilişlerini insanlar arasındaki ilişkilerin en somut halleri olarak betimler. Emeğin toplumsallığı bu somut temelden hareketle açıklanır. Metanın “gizemli özelliği” olarak tasvir ettiği vasfı da emeğin toplumsallığına bağlar.

Marx’a göre insanlar, herhangi bir biçimde, başkaları için çalışmaya başladıkları andan itibaren, emekleri, toplumsal bir biçim alır. Bu bağlamda metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, insan emeğinin toplumsal niteliği üzerinden açıklanır. Metanın gizemli yanı, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliğini taşımasından doğar. İnsan, emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalanmış olarak

görür. Bu süreçte biçimlenen yeni toplumsal ilişkiler, Marx tarafından şöyle özetlenir:

“Üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir. Emeğin ürünlerinin, metalar haline, niteliklerinin duyularla hem kavranabilir hem de kavranamaz toplumsal şeyler haline gelmelerinin nedeni budur. (...) Burada, insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimini bürünüyor. Bu nedenle, benzer bir örnek vermek için, din aleminin sizlerle kaplı katlarını dolaşmamız gerekir. Bu alemde, insan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür, ve birbirleriyle, hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler. İşte metalar aleminde de, insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır. Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, fetişizm diyorum.” (Marx, 2004(a): s. 82-83).

Marx burada, metalardaki bu fetişizmin kökenini, bunları üreten emeğin, özel toplumsal niteliğinde bulur. Filho, bu şekilde tanımlanan meta fetişizmi kavramının, bir yabancılaşma ve şeyleşme teorisine temel olabileceğini iddia eder. (Fine ve Filho, 2008: s. 42). Benzer ifadelerle Bob Cannon, *Eleştirel Teorinin Normatif İçeriğini Gözden Geçirmek* adlı çalışmasında, Marx’ın *Kapital*’deki meta fetişizmi kavramsallaştırmasının, 1844 *Elyazmaları*’ndaki, *Alman İdeolojisi*’ndeki ve *Grundrisse*’deki yabancılaşma ve ideoloji kavramları etrafında yürüttüğü tartışmaların izini sürdüğünü söyler. Meta fetişizminin esas önemi, “Marx’ın ‘ideoloji’, ‘yabancılaşma’ ve ‘meta fetişizmi’ analizleri arasında bağlantı kurulması ile kavranabilecektir.” (Cannon, 2001: s. 78). Bir yabancılaşma ve şeyleşme biçimi altında meta fetişizmini ele almak, fetişizmin de emekçide ortaya çıkan bir tür bilinç durumu olduğunu ifade eder. George Thomson ise *Kapitalizm ve Sonrası* adlı çalışmasında, bir bilinç durumu olarak bu süreci ele alır ve meta fetişizminin bir tür yanılsama olduğunu söyler. Marx’tan hareketle bunların “meta üreten toplumun ‘sahte bilinci’ni oluşturduğunu ifade eder.” (Thomson, 1997: s. 35).

Filho'ya göre bu süreçte işçiler, ürünün ve onu üretme sürecinin denetiminden kopuk olmakla kalmazlar. Bu duruma bakış da çarpık ya da en iyi ihtimalle kısımdır. Metayı fetişleştiren, işçiyi yabancılaştıran sistem bir ve aynıdır. Meta fetişizminin ortadan kaldırılması devrimci proleter sınıf mücadelesinin görevidir. Emegın doğrudan toplumsal biçimde düzenlenmesi yönünde bir amaçtır bu. Karl Korsh, *Karl Marx: Marksist Kuram ve Sınıf Hareketi* adlı çalışmasında siyasi iktisadın devrimci Marksist eleştirisinin, sınıf mücadelesinin kuramsal yansıması ve aynı zamanda araçlarından biri olduğunu ifade eder. Değer ve artı değer teorisi, ancak bu noktadan hareketle tarihsel ve toplumsal olarak anlam bulmaktadır. Korsh, değer yasasının önemini ve Marx için taşıdığı anlamını açıklar:

“Değer yasasının gerçek tarihsel ve toplumsal önemi, ancak siyasi iktisadın bu temel yasasına daha on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki ilk keşiflerinde içkin fetişist görüntüsünden tamamıyla sıyrılmasıyla birlikte meydana çıkar. Ve değer yasasının anlamını artık yalnızca ‘değer hesaplamaları’nda, yani mevcut kapitalist toplumda kişisel çıkarları doğrultusunda hareket eden iş adamının pratik muhasebesine ya da kapitalist tarafından kâr etmenin gelişimi konusunda endişelenen burjuva devlet adamının siyasi ve iktisadi önlemlerinin kuramsal açıdan temellendirilmesinde gören daha sonraki vülger iktisatçıların ekonomik olguların tarihsel-toplumsal temelinden koğuk düşünceleriyle hiç ilgisi yoktur artık. Marx’a göre, kuramının bilimsel açıdan nihai amacı, daha ziyade, ‘modern toplumun ekonomik hareket yasasını ve dolayısıyla, aynı zamanda, tarihsel gelişim yasasını deşifre etmektir.’ (Korsch, 2000: s. 146).

Marx'ın tahlil etmeye çalıştığı modern toplumun ekonomik hareketi, metaların aldıkları farklı değerler üzerinden açıklanır. Metalar bu sistemde kullanım ya da değışim için oluşlarına göre iki ayrı değerde karşımıza çıkar.

Marx, bir şeyin yararlılığının, onu kullanım değeri haline getirdiğini ifade eder. Burada yararlılık ile değerlilik arasında bir bağlantı vardır.<sup>34</sup> Ancak bu yararlılık,

---

<sup>34</sup> Marx, *El Yazmaları*'nda yarar ve değer arasındaki ilişki üzerine yazar. Ona göre emegın ürünleri, ancak

belirsiz bir şey değildir, metanın fiziksel özellikleriyle sınırlıdır. Bu yüzden metanın yararlılığı, metadan ayrı bir varlığa sahip değildir. Demir olsun, buğday olsun ya da elmas olsun, bir meta, bu nedenle, maddi bir şey olduğu için, bir kullanım değeridir, yararlı bir şeydir. Marx, metanın bu özelliğinin, o metanın yararlı niteliklerinden yararlanmak için gerekli olan emek miktarına bağımlı olmadığını ifade eder. Kullanım değerinden söz edildiğinde, her zaman, şu kadar saat, şu kadar metre keten ya da şu kadar ton kömür gibi belirli niceliklerden bahsedildiğini varsayar. Bu açıdan metaların kullanım değerleri metaların ticari bilgisinin malzemesini oluşturur. Ancak kullanım değerlerini gerçek bir değere dönüştüren, kullanım ya da tüketimdir. Yani bunlar, değişim değerinin maddi taşıyıcılarıdır. Ancak bu haliyle metalar, ekonomi politik için anlam kazanır. Başka bir ifade ile kullanım değeri belirli bir iktisadi ilişkiyi temsil yani değişim değerinin ortaya çıktığı temeli temsil ettiğinde ekonomi politiğin inceleme konusu olur.

Antonio Negri, *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler* adlı çalışmasının *Grundrisse*'nin konusunu açıklayan basit bir cümle üzerine yoğunlaşır: “Bu incelemenin amacı her şeyden önce maddi üretimdir.” (Marx, 1979: s. 21). Bu cümle Negri'nin dikkatini şu soruya yöneltir: Peki üretim kavramı nedir? Ona göre klasik anlamda bundan daha felsefi bir mesele yoktur. Yüzyıllar boyunca felsefeciler, bu mesele ile uğraşmışlardır. Negri böyle bir önem atfettiği meta üretiminde açığa çıkan ve *Grundrisse*'de özel bir önem atfettiği değer temasının tartışıldığı kesime geçer. Değer temasını, Marx'ın yönteminin ve temel kategorilerin eklenmesinde ve bu temel kategorilerin karakterize edilmesinde doğrudan etkili bulur. Negri, Marx'ın

---

değiştirilmeleri sayesinde, yararlanılan nesnelere olarak, değişik varoluş biçimlerinden ayrı, toplumsal statü de değer alırlar. Bir ürünün bu şekilde, yararlı bir şey ve bir değer olarak ayrılması, ancak değişimin, yararlı malların değişim amacıyla üretilmesi ve bu nedenle de özelliklerinin her şeyden önce üretimleri sırasında değer olarak hesaba katılması boyutlarına ulaşmasıyla pratik önem kazanır. Bu andan itibaren üreticilerin kişisel emeği, iki yönlü toplumsal bir niteliğe bürünür. Bir yandan, emeğin belirli bir yararlı türü olarak, belirli bir toplumsal gereği karşılamak ve böylece kolektif emeğin ayrılmaz bir parçası, kendiliğinden oluşan toplumsal işbölümünün bir kolu olmak durumundadır. Öte yandan, üretici bireyin çeşitli gereksinmelerini karşılayabilmesi için, her türden yararlı bireysel emeğin karşılıklı olarak değişilebilmelerinin yerleşmiş bir toplumsal olgu olması ve bunun için de, her üreticinin özel yararlı emeğinin bütün ötekilerin yararlı emekleriyle eşit sayılması gerekir. En farklı türden emeklerin eşitlenmesi, ancak, bunların eşitsizliklerinden soyutlanması ya da bunların ortak bir paydaya, yani insan emek gücü harcaması ya da soyut insan emeğine indirgenmesi sonucu olabilir.” (1844 *El Yazmaları*, s. 83.) Marx, emek ürünlerini değer olarak birbirleriyle ilişki içerisine sokmanın nedenini, bu mallarda insan emeğinin maddi halde birikmesi olarak görmesinin nedeni tam tersidir: Farklı ürünlerin değişimle değer olarak eşitlendiği zaman, aynı zamanda, bunlara harcanan farklı türden emekler de, insan emeği olarak eşitlenmiş olur. Marx'a göre insanlar bunun farkında olmaz, ama yine de yapar: “Bu nedenle değer, göğsünde ne olduğunu anlatan bir yafta ile ortalıkta dolaşmaz. Aslında her ürünün, toplumsal bir hiyeroglif yazısına çeviren, daha çok değerdir. Kendi toplumsal ürünlerimizin ardında yatan sırrı aydınlatmak için, daha sonra, biz bu hiyeroglifi çözmeye çalışırız; çünkü yararlı bir nesneyi değer olarak damgalanmak, dil gibi toplumsal bir üründür.” (s.84)

değer kategorisini açıklamak için kendi yöntemini devreye soktuğunu söyler:

“Değeri tanımlayan fark ve birliğin diyalektiği üzerinde ısrarla durur. Değerin farkı kullanım değeri olarak verilir. Fakat ‘kullanım değeri, modern üretim ilişkileri tarafından dönüştürüldüğü andan itibaren politik ekonomi’nin alanına dahil olur’ ve böylece sürecin birliğine indirgenir. Bununla beraber, söz konusu farkın gücünü, yoğunluğunu, biçimini görmek kadar Marx’ın mantığının bu normal seyrini takip etmek de özellikle ilgi çekicidir. Farkın antagonizmanın içinde dönüştürülmesini sağlayan tam da bu potansiyelliktir. Artık Marx’ın üzerine ısrarla durduğu şey bu alandır. ‘Ama aslında, metanın kullanım değeri verili bir önvarsayımdır –belli bir ekonomik ilişkinin üzerinde ortaya çıktığı maddi temel.” (Negri, 2006: s. 114).

Negri, *Grundrisse*’deki bir başka pasaj ile birlikte “fark”ın “antagonizma”ya dönüşünü göstermeye çalışır. (Grundrisse, s.881). Buna göre ekonomi politığın konusu olan değişim değeri, kullanım değeri tarafından belirlenmemiş halde ortaya çıkmakla kalmaz. Tersine meta, ancak sahibi onunla kullanım değeri olarak ilişkilendiği zaman meta haline gelir. Ancak metanın satışı yoluyla, toplumsal üretimin temel biçimi, insanlararası ilişkinin yeni bir şeklini yaratır. Değişim değeri ise tüm bu sürecin en basit ve en soyut ifadesi olarak betimlenir.

Toplumsal ilişkiler içinde kullanım değerleri, sahip oldukları hacimlere göre birbirleriyle değişilen değişim değerleri olarak belirirler. Yani *Kapital*’deki tanımlamayla “değişim değeri, ilk bakışta, bir nicel ilişki olarak birbirleriyle değişilen değişik türden kullanım değerlerindeki oran olarak zamana ve yere göre durmadan değişen bir ilişki olarak görünür.” Bu süreç aynı zamanda metaların üreticileri sıfatları ile insanların da toplumsallaştıkları bir ilişkiyi resmeder. Temel kavramsallaştırma bu halde ilk olarak kullanım değeri vasfını taşıyan meta tanımıdır. Kullanım değeri olarak metanın tanımı, metanın sahip olduğu soyutlama gücünü pekiştirir. Kullanım değeri olarak meta maddi emeği temsil eder: “Kullanım değerleri, doğrudan doğruya geçim araçlarıdır. Ama öte yandan, bu geçim araçlarının kendileri toplumsal yaşamın ürünleri, insanın yaşam gücünün sarf

edilmesinin sonucu, maddileşmiş emektirler.” (Marx, 2005: s. 41). Marx’ın bu tanımı, bütün metaların emek-zamana göre çözümlenmesi düşüncesini beraberinde getirir.

Böyle olunca değişim değeri, rastlantıya bağlı, tamamen görelî, ve bunun sonucu metanın özünde bulunan bir değer olarak görünür; metadan ayrılamayan ve onun özünde bulunan bir değişim değeri ise, bir çelişki gibi görünür.

Değişim değeri vasfı ile emek tanımlaması ise tam bir soyutlamadır. Hatta Marx bu soyutlamanın gerçekliğini ifade edebilmek için, bütün metaların söz konusu çözümlenmesinin, “bütün organik cisimlerin gaz halinde çözümlenmesinden daha büyük ya da daha az gerçek olmayan bir soyutlama” ifadesini kullanır. Burada emek ayrı ayrı bireylerin emeği olarak görünmez, bireyler emeğin organları ya da parçaları olarak görünür. Değişim değeri, genel insan emeği olarak soyutlanır. Değişim değeri yaratan emeğin bir başka niteliğinin de toplumsal ilişkilerin kurucusu olması ise Marx tarafından şöyle ortaya konur:

“Ve en sonu değişim değerini yaratan emeği nitelendiren bir başka şey de, burada, kişiler arasındaki toplumsal ilişkilerin, söz uygun düşerse, tersine görünmesi, nesnelere arasında bir toplumsal ilişki gibi görünmesidir. Ancak ilk kullanım değeri bir başka kullanım değeri ile değişim değeri bakımından kıyaslandığında zamandır ki, ayrı ayrı kişilerin emeği eşitlenmiş ve genel emek bakımından . Demek ki, değişim değeri, kişiler arasında bir ilişkidir demek doğrudur ama, bu ilişkinin, nesnelere örtüsü içinde gizlenen bir ilişki olduğunu da eklememiz gerekir.” (Marx, 2005: s. 49).kıyaslanmış olur

Marx’ın meta analizinin, yukarıda özetlenmeye çalışıldığı biçimiyle, aynı zamanda bir toplumsal analiz olarak anlaşılması gerektiği açıktır. Birileri için kullanım değeri olması zorunlu olan bir metanın, değişim değeri olarak toplumsal nitelik taşıyan bir emek biçimi olarak temsil edilmesi, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi de açıklayan daha geniş bir araştırmanın parçası olarak görülmelidir. Giysi üreten terzinin emeğini örnek göstererek Marx, aslında anlatılmak istenen tüm süreci tanımlar.

Terzinin emeği giysiyi üretir, ancak onun değişim değerini üretmez. Giysinin değişim değerini yaratan soyut genel emektir. Marx'ın soyutlama gücü en yüksek emek tanımı şu şekilde örneklendirilebilir: “Bu soyut genel emek de, kurulmasına terzinin iğnesinin hiçbir bakımdan katkıda bulunmadığı bir toplumsal bütünün parçasını teşkil eder.” (Marx, 2005: s. 51). Toplumsal bütün bu bağlamda tüm soyutlama sürecininin mekânı olarak tanımlanır.<sup>35</sup>

Alfred Sohn Rethel, *Zihin Emeği, Kol Emeği* adlı çalışmasında Marx'a, ekonomik bir kategori olarak değer kökeninde yatan meta soyutlamasını keşfetmiş ilk kişi olma sıfatını layık görür. Marx, bunu biçim ve nicelik olmak üzere ikili bir bakış açısından tahlil etmiştir. Rethel, Marx'ın "mübadele süreci paraya dönüştürdüğü metaya değerini değil, değer biçimini verir" ifadesini kendi tartışması için temel alır. Buna göre değer biçimi ile niceliği ayrı kaynaklardan yani ilkinin mübadeleden, ikincisi ise emekten doğmuş olması, soyut emek tartışmasına giden yolu açar:

“Siyasal iktisadın eleştirisi bunların birleşerek soyut insan emeğini nasıl oluşturduğunu, böylece değer aynı anda hem biçimini hem de tözünü nasıl oluşturduğunu anlamak üzerine kuruludur. Böylece Marx meta soyutlamasını, bizim deyimimizle mübadele soyutlamasını, her şeyden önce bir değer soyutlaması olarak yorumlamakta, soyutlamanın türediği kaynağı ayrıntılı olarak araştırma gereğine ise değinmemektedir. Bu tutum Marx'ın Siyasal iktisadi eleştirmedeki amacıyla tamamıyla

<sup>35</sup> Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar* adlı çalışmasında, Marx'ın yönteminin “gerçek somuttan” yani kendisini bize sunduğu biçimiyle dünyadan başlayıp soyutlama süreci vasıtasıyla düşüncedeki somuta ilerlediğini (yani soyutlama aracılığıyla akılda yeniden oluşturulan ve kavranan somuta doğru ilerlediğini) ifade eder. Ollman, Marx'ın soyutlamayı, birbirinden farklı dört anlamda kullandığını ifade eder. Bu uyarı ışığında Marx'ta soyutlamadan söz ederken neyi anlamamız gerektiğine dikkat etmek gerekir. Ollman kavramın Marx'taki kullanımlarını şöyle sıralar: “En önemlisinden başlarsak, öncelikle bu kavram, bizim söz ettiğimiz gibi, dünyanın onu incelerken kullanılacak bir takım zihinsel parçalara ayrılması türünden bir akli etkinliğe göndermede bulunur. İkinci olarak soyutlama aynı zamanda, biraz önce soyutlamanın birinci anlamını ifade ederken bahsettiğimiz işlemin sonuçlarını da, yani gerçekliğin bölündüğü parçaları ifade eder. Yani Hegel'de de söz konusu olduğu gibi, Marx için soyutlama hem isim hem de fiil olma görevini ifa eder. (...) Marx bir de bunlara ek olarak ‘soyutlamayı’ soyutlama sürecinde hatalı bir şekilde tasarlanan ussal inşaların oluşturduğu alt kategoriyi nitelemek için kullanmıştır. (...) Bu üçüncü bağlamıyla ele alındığında soyutlamalar ideolojinin temel ögesi yani yabancılaşmış bir toplumda yaşamının ve çalışmanın düşünce dünyasına kaçınılmaz bir şekilde yansımaları olarak görülebilir. (...) Dördüncü ve son olarak Marx ‘soyutlamayı’ gerçek dünyadaki öğelerin yukarıda bahsettiğimiz ideolojik soyutlamaların nesnel temellerini oluşturacak şekilde bir araya gelişini nitelemek için kullanır.” (Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, çev. Cenk Saraçoğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2006, s.49–51). Buradan hareketle Marx'ın yukarıda anılan, kapitalist işleyişin nesnel sonuçlarına dair soyutlamayı, “gerçek soyutlamalar” olarak andığı ifade edilebilir.



uyumludur.” (Rethel, 2011: s. 23).

Rethel, kendi amacı açısından, öncelikle değerın ekonomik içeriği olan emeğe tercihen değil, bu içerikten büsbütün ayrı tutarak, değerın biçimsel yönüne yoğunlaşma gerekliliğine dikkat çeker. Başka bir deyişle kendi amacını, meta soyutlamasından soyutlamanın doğduğu kaynağa doğru ilerlemek ve mübadelenin toplumsal sentez işlevine temel teşkil eden biçimsel yapısına ilişkin ayrıntılı bir analiz yapmak olarak belirler.

Rethel’in meta soyutlaması ile kastettiği, metanın biçimi soyut olması ve soyutlamanın, metanın faaliyet alanının tümüne hükmetmesidir. İlk soyutlama, değişim değerinin, metanın sahip olduğu kullanım değerinin aksine, soyut bir değer olmasıdır. Değişim değeri yalnızca nicel bir ayrıma tabidir. Bu nicelik ise Rethel’in işaret ettiği gibi, kullanım değerini ölçen nicelikle karşılaştırıldığında yine soyuttur. Rethel, Marx’ın, değerın miktarını ve özünü belirlemek için, emeğin bile soyut insan emeği, yani salt insan emeği halini aldığı yönündeki vurgusu kesin ve düz anlamıyla bir soyutlama olarak tanımlar. Bu soyutlamaları meydana getiren şey ise insanlar değil onların eylemleridir. Marx’ın ifadesi ile “insanlar bunu farkında olmadan yaparlar.” Rethel, “mübadele” soyutlamasının daha derinine inildiğinde aslında birbiriyle iç içe geçen iki soyutlama olduğuna dikkat çeker. İlk değişim değerinin kullanımdan ayrılmasını içeren soyutlamadır. İkincisini ise şöyle açıklar:

“İkinci durumsa ilişkinin kendi içinde işler; mübadelenin tekbenci tarafları arasındaki ilişkilerin bir sonucudur. Doğrudan mübadele edimini ilgilendirir. Mübadele, takas edilecek iki hisse malın birbirine eşit olduğu gibi bir koyut içerir. Peki biz bu eşitliği nasıl tanımlıyoruz? Eşitlik metalar arasındaki özdeşlik değildir, çünkü ancak farklı mallar birbiriyle değiştokuş edilebilir. Söz konusu malların mübadeleye katılan aktörlerin nazarında eşit olduğu da söylenemez; çünkü her biri bu eylemin kendi yararına olduğunu düşünmese, buna girişmesi bile saçma olurdu. Dahası, bu tür değerlendirmeleri kıyaslamak ancak bir kişinin bilinci dahilinde mümkündür; farklı kişilerin değerlendirmeleri arasında karşılaştırma yapılamaz. Fakat mübadelede eşitlik koyutunun özü tam da alışverişte

bulunan mal sahiplerinin deneyimlerini birbirinden ayıran aralığı kat etmesidir. Mübadelede eşitlik koyutu hiçbir biçimde bu kişilerin deneyiminden kaynaklanmamaktadır. Taraflar yalnızca iki hisse malın takas edilebilir olduğu konusunda mutabıktır. Bu mutabakat temelinde söz konusu malları birbirlerine aktarırlar. (...) Mallar takas sayesinde eşitlenir; aralarındaki eşitlik sayesinde takas ediliyor değildirlir. Böylelikle mübadele eden kişiler arasındaki ilişki metalara aktarılır ve bu nesnelere arasındaki bir eşitlik biçiminde ifade bulur.” (Rethel, 2011: s. 59-60).

İşte değer kavramı, metalar arasındaki eşitlik ile metaların belirgin bir çelişki sergileyen ampirik farklılığı ile baş etmek için icat edilmiş bir terim olarak tanımlanır. Rethel’e göre, böylelikle eşitliğin mübadeleye ilişkin bir eşdeğerlik olarak ifade edilmesi gerekli hale gelir. Ancak değer, eşitliği yaratan şey değildir. Onun yaptığı zaten yaratılmış bir eşitliğin adını koymaktır. Soyutlama sürecinden geçip değerlendirme ile süren tüm bu aşamalar esas olarak meta araştırmasını mümkün kılan aşamalardır. Dolayısıyla Marx için metanın, hem bir toplum hem de emek araştırması anlamına geldiği gibi aynı zamanda da değer araştırmasının zemini olarak belirdiği söylenebilir. *Kapital*’in Birinci Cildinin tümü bu yüzden bir toplumsal inceleme olarak incelenebilir. Harry Cleaver’ın oldukça önemli olan bir çalışması, *Kapital* incelemesine başlamak için iyi bir bakış sunabilir.

Harry Cleaver, *Kapital’i Politik Olarak Okumak* adlı çalışmasında, Marx’ın meta analizinin ve emek değer teorisinin sadece sömürüyü ve emekçinin başkaları için harcamaya zorlandığı emeği açıklamak için tasarlanmış bir teori olmadığını ifade eder. Marx’ın teorisi, kapitalist örgütlenmenin temel mekanizmasını incelediği gibi, kapitalizmin ötesine geçebilmek için aşılması gereken temel toplumsal örgütlenme tarzına da işaret eder. Yani hem olana dair bir inceleme hem de olması gerekene dair yöntem içerir. Aynı zamanda Cleaver, emek değer teorisinin, emeğin değerinin soyut olarak ya da genel olarak insanlar için bir teorisi olmadığını iddia eder. Emek değer teorisi bu bağlamda emeğin sermaye için değerinin, sermayenin toplumu örgütlenmesinin aracının, temel toplumsal kontrol aracının teorisi olarak tanımlanır. Olanı aşan ve olması gerekeni gözetten bir bakış açısı ile Marx’ı

incelemek, onun analizlerini bütünsel çerçevesi içinde değerlendirmek ile mümkündür. *Unity in Marx: Towards a Methodological Reconstruction*, (Marx'taki Birlik: metodolojik Bir Yeniden İnşaya Doğru) adlı çalışmada A. Dasgupta, Marx'ın metodolojisinin olgularla, değerleri bir araya getiren bir yaklaşıma sahip olduğunu söyler. Olgular ile ilişkili olmayan değerler bu metodolojide reddedilmektedir. Üretim ilişkilerinden bağımsız herhangi bir şeyi kavramak ve değerlendirmek bu bağlamda mümkün değildir: “Marx’a göre hiçbir şey salt bir olgu olarak ele alınamaz, bu sebeple hiçbir şey gerçekliğin salt bir şekilde tanımlanması haline gelemez. Bir olguyu tanımlarken aynı zamanda onu değerlendiririz. Marx, değerlerin nasıl olgu ile ilişkilendiğini açıklar. Değerler tek başına ele alınamaz, olgular ile ilişkili olarak tanımlanabilirler. Olgu ve değerlerin bu birlikteliği, Marx'ın metodolojisinin başlıca özelliğidir.” (Dasgupta, 1993: s. 47). Cleaver, bu düşünceyi desteklemek için ortaya konabilecek pek çok görüş üretir. Örneğin emek değer teorisi üzerine, yalnızca emeğin kutlanmasını, işçilerin ürettiği değerlerin ispatlanması ve gerçekten de sadece insan (homo faber) olmanın anlamını gören yorumların dünyaya dair kapitalist bir bakış açısının içinde kaldıklarını düşünür. Cleaver, *Kapital*'in Birinci Cildinin Birinci Bölümü üzerine detaylı bir çalışma yaparak, Marx'ın değer teorisini yeniden inceler. Kendi amacını, birinci bölümün soyut kavramlarını Marx'ın kapitalist toplumda sınıf mücadelesi analizinin bütünü içine yerleştirerek, diğer analizinin politik işlevini açığa çıkarmak olarak tanımlar. Bu çalışması ile , Marx'ın asıl amacı olduğuna inandığı şeye geri dönmek istediğini ifade eder: Amacı Marx'ın değer analizinin politik bir okumasını yaparak, bir bütün olarak *Kapital*'e böyle bir katkı yapmaktır.<sup>36</sup> Bu amaç için Cleaver'ın seçtiği kavram, Marx okumaları

---

<sup>36</sup>Cleaver, bu amacına oldukça tartışmalı bir düşünce ile yaklaşır. Ona göre Marx *Kapital*'i işçilerin ellerine bir silah vermek için yazmıştır. *Kapital*'de Marx, kapitalist sınıfla işçi sınıfı arasındaki mücadelelerin temel dinamiklerine dair bir analiz sunmuştur. Cleaver'a göre işçiler *Kapital*'i politik bir belge olarak okuyarak, kapitalist sınıfın işçileri egemenlik altına almaya yönelik farklı arayışlarını olduğu kadar bu egemenliğe karşı bizzat işçi sınıfının mücadele etmek için kullandığı yöntemleri de derinlemesine inceleyebilmişlerdir. Cleaver, *Kapital*'in bu şekilde nadiren okunmuş ve büyük oranda göz ardı edilmiş olduğunu düşünür: “*Kapital*'in dünya çapındaki ününe ve sosyalist dünyadaki yarı dinsel statüsüne rağmen, *Kapital* üzerine yapılmış ciddi bir çalışmanın hem doğuda hem batıda nadir ve münferit bir olgu olduğunu söylemek hiç abartı olmaz. *Kapital* okunduğunda, farklı geleneklere mensup Marksistler tarafından bir ekonomi politik, bir ekonomi tarihi, bir sosyoloji veya bir felsefe çalışması olarak ele alınmıştır. Bu yüzden *Kapital*, politik bir araçtan ziyade akademik bir çalışmanın konusu olmuştur. Bu Marksist geleneğin mirası, herkese hizmet etmiş, ama kitabı sınıf mücadelesinin savaş alanından çıkarmıştır.”(s.21–22) Cleaver'ın bu görüşleri yani *Kapital*'in yazılış amacı oldukça tartışmalıdır. Marx hiçbir çalışmada emek-değer teorisine ya da metanın analizine dair yaptığı çalışmaları işçiler için yazdığını söylemez. Bununla birlikte işçilerin bu çalışmaları anlayacak düzeyde olmadıklarını söylemek de Rosa Luxemburg'un ifade ettiği gibi işçi sınıfına yapılacak büyük bir hakaret olarak görülebilir.

açısından merkezi yer tutan en temel kavramdır. Yani metanın analizinin tüm soyutlamalarının zemini olduğu yukarıda gösterilmeye çalışılan değer kavramıdır. Cleaver, bu kavramı politik bir okumanın konusu yaparak, onun çelişkili kullanımına son vermeyi amaçladığını ifade eder. *Kapital* okumadaki bazı sıkıntıları Cleaver şöyle özetler:

“Birinci bölümün zorluğu, karmaşıklığından değil, basitliğinden kaynaklanır. Bu bölümü yorumlamanın geleneksel olarak zor, hatta akıl sır erdirilemez olmasının bir nedeni budur. İlk bölüm, meta biçimi ve kapitalizm arasındaki ilişkiye dair çok net bir tartışma içermediği için, pek çok yorumcu, fetişizm ile ilgili Marx'ın hakkında uyarıda bulunduğu tuzağa aynen düşmüştür. Meta biçiminin belirlenimlerine, basit veya küçük meta üretim biçiminden sermayenin değişimine kadar, bütün ya da herhangi bir meta değişiminin soyut nitelikleri olarak bakmışlardır. Böylece, ikinci bölümdeki değişim analizi ve üçüncü bölümdeki para analizi dahil, birinci kısmın bütün analizi, sermayenin analizinden ayrılabilir bir analiz gibi ele alınmış ve birinci kısımda para sanki biraz tarih dışı veya kapitalizm öncesi üretim biçimine ait bir kategoriymiş gibi, ikinci kısımda sermayenin para dönüşümünde ilk kez ortaya çıkıyor gibi düşünülmüştür.” (Cleaver, 2008: s. 97).

Esas amacı, kapitalizmde emek ve sömürü arasındaki ilişkiyi açıklamak olan Marx'ın değer teorisinin zorluğundan söz eden bir başka çağdaş yazar Alfredo Saad Filho'dur. Ona göre yalnızca teorisi değil, değer kavramının kendisi de kolaylıkla kavranamaz. Filho'ya göre Marx, değer kavramını ele alışı yalnızca fiyat ya da dağıtım teorisinde yol açtığı sonuçlar temelinde bir doğrulama girişimi olarak görülemez. Marx, değer bizzat kendisinin gerçek dünyada varolan ilişkilere denk düşen terimlerle açıklanması gereken bir kavram olduğunu göstermek istemiştir. Cleaver'ın ortaya koyduklarının dışında, Marx'ın görüşlerinde yer alan bir başka zorluğa daha dikkat çeker:

“Buradan çıkan sorular, değer ne olduğu ve niçin var olduğudur; çünkü fiyatların aksine, örneğin, değerler, günlük hayata ilişkin basit,

gözlenebilir bir olgu değildir. Bir mağaza vitrinindeki mallar, bütün dünyaya kendilerini ilan eden fiyatlara sahiptirler; ancak bunların değerleri söz konusu olduğunda aynı şey söz konusu değildir ve olamaz. Sonuç olarak, fiyatlar ve değerleri aralarındaki ilişkinin analizine daha işin başında eş-zamanlı olarak dahil edildiklerinde, ortaya belirgin bir metodolojik uyumsuzluk çıkar çünkü iki kavram farklı statülere sahiptir, birinin varlığı doğrulanma gerektirirken, diğerininki gerektirmez.” (*Fine* 1980, s.123), (Aktaran Filho, 2006: s. 74).

Birer uyarı<sup>37</sup> olarak algılanabilecek bu görüşler ışığında, *Kapital*'in emek değer analizine geçmek yerinde olacaktır. Bu analizin en önemli kavramlarından bir tanesi ise “soyut emek” kavramıdır. Bu kavram, ürünleri değer olan emeğe atıf yapar. Emeğin toplumsal niteliğine dair içerdiği soyutlama, bu kavramı basit bir soyut kavram olarak ele almayı güçleştirir. Soyut emek, kapitalizm altındaki karmaşık sınıf ilişkilerini içerir. Dolayısıyla bir değer olarak metanın analizi, zorunlu olarak soyut emek kavramsallaştırmasını içerir.

Marx, insana emek gücünün kişileşmiş temsilcisi gözüyle bakılırsa, insanın yaşayan ve bilinçli bir şey olmakla birlikte, doğal bir nesne, bir “şey” olduğunu düşünür. Bu durumda emek de insanda bulunan bir gücün ortaya çıkışı, belirmesi olarak tanımlanır. İnsanda gizil bir güç olarak bulunan emek, hem insanın hem

---

<sup>37</sup>Cleaver metanın incelenmesi konusundaki yanılgılara değindiği bu pasajından başka yerlerde de değişim ve kullanım değerlerinin nasıl algılanması gerektiği konusunda da bazı uyarılarda bulunur. Bunlar Marx'ın anlaşılabilirliği için oldukça önemli görüşlerdir ancak bazı çelişkilere de sahiptir. Bunlardan birincisi Cleaver'a göre temel anlamda metanın kullanım değeri olarak algılanmasının, işçi sınıfının perspektifi olarak anlaşılması gerektiği yönündeki uyarısıdır. Ona göre işçi sınıfı, metaları (örneğin yiyecek ve enerji) öncelikle temellük ve tüketim nesnelere, ihtiyaçları karşılanacak şeyler olarak görürler. Ancak burada bir hatalı kavramsallaştırmayı düzeltmek gerekir. İşçi sınıfı için meta kullanım değeri değil değişim değeridir. Böyle olmasaydı, Marx'ın deyişle onları pazara getirmezd, yani değişmezdi. Özetle işçi metayı ihtiyacını karşılayacak kullanım değerini alabileceği bir değişim değeri olarak tasavvur eder şeklinde bir açıklama yapmak gereklidir. Yine Cleaver'a göre sermaye aynı metalleri değişim değerleri, yani sırf artı değer ve kârın gerçekleşmesi yoluyla kendisini ve toplumsal kontrolünü genişletme amacına dönük araçlar olarak algılar. Bu doğrudur. Cleaver'ın ikinci uyarısı bu kavramsallaştırmaları üzerine yükselir: “Emek gücü örneği, bu bakış açılarının bu kadar basit ve sabit olmadığını gösterir. Sermaye bağlamında, işçi sınıfının kendi gücünü kullanım değerine değil, ancak değişim değerine sahip olabilecek yabancı bir meta olarak keşfettiğini anlamalıyız. Benzer şekilde sermayenin öncelikli ilgisi, emek gücünün değişim değeri değil kullanım değeridir. Ancak sermaye artık değerle ilgilendiği için, emek gücünün kullanım değeri (emek gücünün üretebileceği değer miktarı) ve değişim değeri (emek gücünü ödemesi gereken değer miktarı) ile aynı anda ilgilenmek durumundadır. Aynı şekilde, işçi sınıfı da çalışma koşulları üzerine mücadele ettiği için ortaya koyduğu emek gücünün kullanım değeri ile ilgilenir.”(s.143). Görüldüğü gibi Cleaver, ilk uyarısında metanın işçinin perspektifini doğru tanımlamadığı için ikinci uyarıya ihtiyaç duymuştur. Oysa Marx'ın görüşlerinde zaten bu öyledir.

doğanın katıldığı bir süreçte ortaya çıkar. Marx emeği salt insana özgü biçimi içerisinde ele alır. Dolayısıyla emek süreci hayvanlar dünyası ile insanlar dünyasının birbirinden ayrıldığı önemli bir noktadır. Marx işin, emek sürecinin insanın doğayı ve kendini değiştirdiği bir süreç oluşunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Doğanın ürünlerini kendi gereksinmelerine uygun bir biçimde ele geçirebilmek için, kollarını, bacaklarını, kafasını, ellerini ve vücudunun doğal güçlerini harekete geçirerek, doğa güçlerinden birisi olarak onun karşısına geçer. Dış dünya üzerinde bu şekilde etki yaparak onu değiştirmekle, aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Uyuklamakta olan güçlerini geliştirir ve bunları dilediği gibi hareket etmeye zorlar. Biz şimdi burada bize hayvanı anımsatan ilkel içgüdüsel iş biçimleri ile ilgili değiliz. İnsanın emek gücünü pazara bir meta olarak satmak için getirdiği durum ile başlangıçtaki içgüdüsel aşamasında olan insan emeğinin durumunu birbirinden ayıran çok büyük bir zaman aralığı vardır.” (Marx, 2004(a): s. 180–181).

Bu alıntı iki önemli noktaya işaret eder. Bu noktalardan biri, insanın emek aracılığıyla doğa üzerinde etkide bulunurken kendini de değiştirmesidir. Yani insan kendi emek deneyimiyle gelişmekte olan bir canlıdır. Diğer bir önemli nokta ise insana özgü emek biçiminin en ilkel biçimiyle ortaya konan emek olmadığının belirtilmesidir. Emek gücünün kendisinin bir meta olarak görülmeye başlanması bir soyutlama aşamasına denk gelmektedir. Ayrıca emeğin toplumsal açıdan anlamlı olmasını sağlayan, onun yararlı ve toplumsal açıdan zorunlu oluşunu ifade eden bu soyutlama aşamasıdır.

Kullanım değerleri üretimiyle sınırlandırılacak olan ilkel üretim, meta üretiminin gelişmesi ile birlikte ortaya çıkan değişim değerinden uzaktır. Değişim değeri olan bir meta, üreticisi için kullanım değerinden soyutlanmış bir nesnedir. Uygar insanı ilkel insandan ayıranın bu soyut düşünme yetisi oluşunu George Thomson, *İnsanın Özü* adlı çalışmasında mübadele ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Soyut düşünme yetisi Thomson’a göre meta üretiminin gelişmesi ile kazanılmış bir yetenektir:

“Bir tüketim nesnesi olarak meta, bir kullanım-değeridir; bir değişim nesnesi olarak meta ise, bir değişim-değeridir. Değiştokuş edilebilmesi için, üreticilerin zihinlerinde somut ve niteliksel özelliklerinden koparılması ve salt niceliksel bir soyutlama olarak ele alınması gereklidir. Kullanım-değeri ile değişim-değeri arasındaki bu çelişmenin çözümü, süreç konusunda hiçbir kuramsal kavrayışa sahip olmamalarına karşın mallarını ilk kez pazara götördüklerinden bu yana insanlar tarafından başarıyla gerçekleştirilmiş olan zihinsel bir işlemi gerektirir.” (Thomson, 1997: s. 24).

Thomson, bu şekilde insanların meta değişiminin toplumsal uygulaması içinde, bilimsel düşüncenin gelişebilmesinin onsuz olunmaz bir koşulu olan yeteneği edindiklerini düşünür. Bu yetenek sayesinde insanlar, somut ile soyutu, genel ile özeli, öznel ile nesnel, bir şeyin dış görünüşü ile özünü birbirinden ayırabileceklerdir. Üreticisi için artık kullanım değeri olma özelliğinden soyutlanmış olan ceket, kendinde barındırdığı geçmiş emeğin soyut izlerini taşır. Emeğin toplumsal üretime katılımı ve bireysel emeğin artık toplumsal emeğin uzantılarından biri oluşu bu soyutlamanın ifade bulduğu örneklerden biridir. Ayrıca Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* adlı yapıtında üretimin genel olarak soyut bir kavram olduğuna da işaret eder. Ancak bu soyutlama Marx’a göre, ortak özelliklere dikkat çektiği ve bunları tam olarak belirttiği ölçüde akla uygun olan bir soyutlamadır. Bu ortak özelliklerden bir kısmının bütün dönemleri kapsadığını belirten Marx, bu özelliklerden bazılarının dönemlerden ancak birkaçı için geçerli olduğunu düşünür. Bunlar olmadan Marx’a göre herhangi bir üretim düşünülemez. En gelişmiş dillerin en az gelişmiş dillerle ortak yasalara sahip olması gibi genel olarak üretim için geçerli özellikleri iyi ayırdetmek gerekmektedir. Bu ortak özellikleri Marx şu şekilde örneklemeştir: “Örneğin üretim aleti olmadan (bu alet insan eli bile olsa) üretim de olmaz. Sözkonusu emek, vahşi insanın elinin yinelenen idmanının geliştirdiği ve saptadığı ustalık olsa bile, geçmişte birikmiş emek olmadan üretim de olmaz.” (Marx, 2005: s. 222). Buradan üretimin olabilmesi için geçmişte harcanmış bir emeğin zorunluluğu anlaşılabilir. Elbette ki buradaki üretim, değişim değeri taşıyan metaların üretimi olarak anlaşılmalıdır. Tarihsellik ve toplumsallık üretim

ilişkilerinin ve emek sürecinin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın toplumsal bir canlı olmasına ek olarak, emeğinin sahip olduğu zorunlu ve toplumsal nitelik gözden kaçırılmamalıdır. Burada soyutlama süreci önemli bir detaydır.

Marx, *Kapital*'de metaların kullanım değeri bir yana bırakılırsa, onların geriye ortak tek bir özelliklerinin kaldığını ifade eder. Bu tek özellik onların emek ürünleri olmalarıdır. Emek ürünü ikinci bir soyutlama ile kullanım değerinden soyutlandığında, onu kullanım değeri yapan maddi öğelerden ve biçimlerden de soyutlanmış olur. Emek ürünü artık masa, ev, iplik ya da herhangi yararlı bir şey değildir. Yani onun maddi bir şey olarak varlığı yok olmuştur: “Artık kendisine, bir doğramacının, duvarcının, eğiricinin ya da başka türden belirli bir üretici emeğin ürünü olarak bakılamaz.” (Marx, 2004(a): s. 50). Böyle bir soyutlama sürecinde ürünlerin yararlı nitelikleri ile birlikte, bu emeğin somut biçimlerini yok olur. Marx’a göre bu süreçte hepsinde ortak olandan başka bir şey kalmaz. Bu da hepsinin tek ve aynı tür emeği, soyut insan emeğine indirgenmiş olmasıdır. Bu ürünlerin her birinden artı kalan şey, her birinde “aynı düşsel bir gerçekten, türdeş insan emeğinin salt billurlaşmasından” oluşan, harcanmış biçimi ne olursa olsun, harcanmış emek gücüdür:

“Şimdi bize şunu anlatıyorlar: bunların üretimleri sırasında, insan emek gücü harcanmıştır, ve bunlarda insan emeği kesinleşmiştir hepsinde ortak olan bu toplumsal özün kristalleri olarak bakıldığında, bunlar değerdir, meta değeridir. Metalar değiştikleri zaman bunların değişim değerlerinin kendisini, kullanım değerlerinden tamamen bağımsız bir şey olarak ortaya koyduğunu görmüştük. Ama bunların kullanım değerini soyutlarsak, geriye yukarıda açıklandığı gibi, değer kalır. Bunun için, metalar değiştiklerinde, kendisini, değişim değeri olarak ortaya koyan ortak öz, onların değeridir.” (Marx, 2004(a): s. 50).

Böylece bir metanın değeri, soyut insan emeğini, genel olarak insan emeğinin harcanmasını temsil eder. Marx, insan emeğinin rolü, bir insanın tıpkı toplumda sıradan biriyken önemsiz bir rol oynadığı halde, bir general ya da bir banker olarak büyük bir rol oynamasına benzetir.<sup>38</sup> Bu yalın emek gücünün harcanmasıdır, yani her

<sup>38</sup> Marx değer yaratan emeğin özgül niteliğini ortaya koyan, ancak farklı türden metalar arasındaki eşdeğer ifadesi



insanda mevcut olan emek gücünün harcanmasıdır. Her türlü emek, Marx'ın tanımlamalarında fizyolojik anlamda, insan emek gücü harcanması olarak belirir. Her türlü emek insanın kaslarının, sinirlerinin ve beyin gücünün harcanmasıdır. Bu da metaların değerini yaratır ve ona biçim verir. Bu somut yararlı emek özelliği ile kullanım değerlerini üretir.

Filho, kapitalizm altında emeğin öneminin ancak soyut emek analizi ile açığa çıkacağını ifade eder. Her türden emeğin, toplumlar ve onları kuşatan çevre arasındaki metabolizmayı dolayımıldığını düşünür. Bu “fizyolojik” tanım, her tipten somut emeği içeren bir ussal genellemeden çıkarsanır. Ancak bu tanım Filho'ya göre basit ve uygun oluşuna rağmen, iki nedenden ötürü yetersiz görülebilir:

“Birinci neden, aşırı derecede genel oluşudur; amaca yönelik olarak harcanan enerjinin bazı türleri, örneğin bireyin ve ev halkının bakımı ve yeniden üretimi, boş zamanların doldurulması, kendini ifade etme ya da sanat gibi türler, genellikle emek olarak addedilmez. İkincisi, bu tarihsel-ötesi tanım analitik olarak verimsizdir. Gerçekliğin incelenmesi gösterir ki, belirli tiplerde emek, örneğin aşçılık, tasarım, yönetim veya kişisel hizmetler, bu faaliyetlerin uygulandığı iş süreci ve durumlar açısından bakıldığında, zamana ve mekâna bağlı olarak önemli ölçüde değişebilir. İnsan emeğinin bu özelliklerinin önemine rağmen, emeğin fizyolojik tanımı bu özellikleri açıklamak için sistematik bir biçimde geliştirilemez. Kapitalizm altında emeğin anlam ve önemini çözümlenmek, eğer onun özünden, soyut emekten yola çıkılırsa, potansiyel olarak daha verimlidir.

---

olduğunu söyler. Bunu ise, farklı türden metalarda somutlaşan çeşitli emekleri, ortak nitelikleri olan soyut insan emeğini fiilen indirgemek suretiyle yapar: “Bununla birlikte, keten bezinin değerini oluşturan emeğin özgül niteliğinin ifadesinde aşkın bir şey daha gereklidir. Akışkan halindeki insan emek gücü ya da insan emeği değer yaratır, ama kendisi değer değildir. Ancak, bir nesne biçiminde somutlaştığı zaman, donmuş durumda iken diğer halini alır. Keten bezinin değerini, donmuş insan emeği olarak ifade etmek için, bu değer nesnel bir varlığa sahipmiş gibi, hem keten bezinden farklı maddi bir varlık, hem de bütün keten bezleri ile öteki her türlü metada ortak bir şeymiş gibi ifade edilmelidir. Bu problem artık çözülmüştür. Değer denklemine eşdeğer duruma geldiğinde ceket, değeri nedeniyle, nitel olarak keten bezine eşitmiş gibi, sanki aynı cinsten bir şeymiş gibidir. Bu durumda biz, onda yalnızca değeri görürüz, ya da onun elle dokunulur fiziksel biçimi, değeri temsil eder. Oysa ceketin kendisi, metanın cisimidir, ceket yalnızca bir kullanım değeridir. Bu durumda ceket, değer konusunda, elimize geçen herhangi bir keten bezi parçasından fazla bir şey ifade etmez. Bu da gösteriyor ki, keten bezi ile değer ilişkisi içine konulduğu zaman ceket, bu ilişki dışında olduğu zamankinden çok daha fazla ifade ediyor; bu tıpkı, gösterişli üniforması içinde çalım satan bir insanın, sivil elbise içinde olduğundan daha önemli sayılmasına benzer.” (*Kapital*, 1, Sayfa 62–63).

Soyut emek, basitçe, doğrudan artıdeğer üretiminde kullanılan s.31. Ücretli işçiler tarafından harcanan emek olarak tanımlanabilir.” (Filho, 2006: s. 30–31).

Bu emek, kapitalizm altında emeğin özünü teşkil eder. Filho, bunun üç nedenden kaynaklandığını ifade eder ve sözü edilen nedenleri açıklar. Birinci neden, artıdeğer üretimi için kullanılan, ücretli emeğin kapitalist ilişkilerin karakteristik özelliğidir. İkinci neden olarak, aslında ilk nedenden türemiş görünmektedir. *Artı Değer Teorileri*'nden hareketle, kapitalizmin yayılmasının, kapitalist olmayan ilişkileri yavaş yavaş yerlerinden edeceğini, ücretli olmayan emek biçimleri marjinalleştireceğini ve ücretli işçi kullanımı artıdeğer üretiminin zorunlu bir koşulu haline geleceğini ifade eder. (Marx, 1998: s. 409–410). Sonuncu neden ise, soyut emeğin sistematik çözümlenmesinin, kapitalizmdeki yapılar ve toplumsal ilişkileri açıklayan diğer kategorilerin çözümlenmeye dahil edilmesine izin vermesidir. Filho'ya göre en önemli neden budur. Çünkü bu, *Kapital* araştırmaları sırasında yönümüzü kaybetmememizi sağlayan bir ipucudur.

Özetle, emeğin kapitalizm altında, hem somut hem de soyut olan ikili bir belirlenime sahip olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu ikisi arasında şöyle bir karşılaştırma yapılabilir: “Somut emek olarak çalışma, dönüştürücü bir faaliyettir; soyut emek olarak çalışma, özgül bir toplumsal biçim tarafından içerilir veya onun içinde ve onun aracılığıyla varolur. Soyut emek somut emeğe üstün gelir, çünkü bir genelleme yaparsak, somut emeğin uygulanması, örneğin çıktı için duyulan ihtiyaçtan çok, artıdeğerin elde edilmesine bağlıdır.” (Filho, 2006: s. 30).

Kapitalizm için esas olan artı değerın elde edilmesi ve bu uğurda işçinin sömürülmesidir. Marx'ın değer teorisi bu sömürünün açıklanmasını hedefler. Değer ilişkisi ve onun emeğin toplumsal bölünmesi üzerine oturtulması ise Filho'nun da söylediği gibi, uzun uzun kanıtlanması gerekmeyen, tartışılmaz olgulardır. (Filho, s. 76). İnsan topluluklarının kendilerini yeniden ürettiklerini ve dönüştürdüklerini ifade eden, emeğin ürünlerinin değer biçimini aldığı ve ekonomik sömürünün artı değerın elde edilmesine dayandığı Marx'ın değer teorisi, sermaye açısından birbirini koşullayan iki sınıfı içerir. Bu da Filho tarafından, değer teorisinin özü itibarıyla bir

sınıf teorisi olarak yorumlanmasına olanak tanır.<sup>39</sup> Bir başka tanımlama ile ise değer teorisi bir sömürü teorisidir. Filho değer kavramının yararını bu tanımlamaları yapmaya olanak veren özellikleri üzerinden açıklar: “Değer kavramı yararlıdır, çünkü kapitalizm altında sömürü ilişkilerini açıklar ve gönüllülüğe dayalı pazar değişimlerinin egemenliği tarafından yaratılan aldatıcı görünüşe karşın, onun açıklanabilmesine izin verir.” (Filho, 2006: s. 88).

Emek ise insan ile doğa arasındaki madde alışverişini sağlayan bu yaşam faaliyetidir. Bu, insan için zorunlulukla ait olunan bir sürece karşılık gelmektedir. Yararlılığı ve zorunluluğu ile emek, bireysel ve türsel yaşamın vazgeçilmez ögesi olarak kavranmalıdır. Ancak emeğin en temel niteliğinin onun toplumsal niteliği olduğunu yinelemek, insanı bir tür varlığı olarak ayıranın toplumsal emek olduğunu tekrar etmek zorunludur. Emeğin toplumsal niteliği, metaların mübadelesine olanak veren biçimdir. Bu aynı zamanda metaların değişmesini de mümkün kılan biçimdir. Emek temelli toplumsal ilişkiler bir takım normatif ilkeler ile çerçevelenmiştir. Metaların değişmesi, bu yazılı olması da gerekli olmayan ortak ilkeler ile olur. Örnek olarak, Rethel’in, metaların özel mülk sahipleri arasında değiş tokuş edilebilmesini sağlayan şeyin, metaları elinde bulunduran kişiler arasında işleyen birbirinin mülkiyetini dışlama ilkesi olduğunu ifade eden görüşleri hatırlanabilir. Bu ilke, bir mala aynı anda iki ayrı kişinin sahip olmasını imkânsız kılan ilkedir. Locke’da bu mülkün el değiştirmeliği ile anlatımını bulmuştur.

İnsanların metaların üreticileri olarak karşı karşıya geldikleri bir ekonomik formasyonda, insan insana ilişkinin yeniden kurulabilmesinin etik ve politik temeli ancak emeğin toplumsallığı üzerinden sahip olunabilecek bir düşünsel düzleme

---

<sup>39</sup>Marx, *Komünist Manifesto*’da bütün toplumların tarihinin, sınıf savaşmaları tarihi olduğunu söyler. Ona göre özgür insan ile köle, patrisyen ile pleb, bey ile serf, tek sözcükle ezen ve ezilen birbirleriyle kimi zaman örtük kimi zaman da açık olarak sürekli bir savaş halindedir. Burjuva çağının ayırıcı özelliği Marx’a göre, sınıf karşıtlıklarını basitleştirmiş olmasıdır. Tüm toplum, burjuvazi ve proletarya denen iki büyük sınıfa bölünmüştür. Üretim ve değişim tarzlarındaki bir dizi devrimlerin sonucu olan modern burjuvazi Marx’a göre tarihte büyük bir rol oynamıştır. İnsan ile insan arasındaki derin kopuşun mimarı olarak burjuvazinin tüm başarısı şu şekilde özetlenebilir: “Burjuvazi üstünlüğü ele geçirdiği her yede, bütün feodal, ataerkil, pastoral ilişkilere son verdi. İnsanı doğal efendilerine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı, ve insan ile insan arasında, çıplak çıkardan, katı ‘nakit ödeme’den başka bir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyeye coşkunun, darkafalı duygusallığın kutsal titreşimlerini, bencil hesapların gizli sularında boğdu. Kişisel değeri, değişim değerine dönüştürdü ve sayısız yok edilemez ayrıcalıklı özgürlüklerin yerine, o biricik insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. Tek sözcükle, dinsel ve siyasal yanılsamalarla maskelenmiş sömürünün yerine, açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu.” (*Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Sol Yayınları, çev. Muzaffer Erdost, 10. Baskı, Ankara, 2014, s119).

karşılık gelir. Örgütlülük ve politik bir tavır da ancak, emeğin örgütlenmesi ile mümkün olabilecektir. Alan Wood, Marx'ı tarihte insanı kendi yaşamını belirleyici bir fail olarak ele alan ve ona bu gücü atfeden ilk düşünür olarak tanımlar. Bu tanımlamayı yapmakta haksız değildir. O, içinden bakarak ele aldığı toplumsal düzene uygun bir felsefi bakış değil, insan varlığına uygun bir bakış ile yazar. Olması gereken bir dünyanın hedefidir bu. (Wood, 2004: s.154). Emek cephesinde ise son söz yine toplumsal olana ilişkindir: Emek toplumsalsa, hiç bir metanın değeri kendi başına ölçülemez. Yani değer toplumsaldır ve ancak toplumsal olarak belirlenebilir. Kendinde bir değer olamaz.

## SONUÇ

Bu tez çalışmasında, siyaset felsefesi geleneği içerisinde betimleyici olan ile normatif olanın, olgu ve değer, olan ve olması gerekenin ilişkisi serimlenmeye çalışılmıştır. Olgu ve değer arasındaki uzlaşmaz ayrımı temel alan pozitivist iddianın aksine, siyaset felsefesinin normatif bir boyutu olduğu ve olgular ile değerlerin her ikisinin de siyaset felsefesinin konusu olarak incelenebileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma esas olarak olgular ve değerler arasında siyaset felsefesi açısından uzlaşmaz bir karşıtlığı reddeder. “En iyi yönetimin ne olduğu”, “olması gerekeni belirleyenin ne ya da kim olduğu”, “olması gerekenin olan üzerinden nasıl betimlenebileceği” türünden soruların devlet, iktidar ve ideoloji kavramsallaştırmaları ile ele alınmaları, bu reddedişin haklı gerekçesini sunar. İnsanı toplum ve devlet bağıyla birlikte incelemek siyaset felsefesinin başlıca amacıdır. Bu amaçlılık içerisinde değerler de, olgular kadar konuya dahildir hatta kimi yerlerde ikisi arasındaki ilişki ayrılmazcasına iç içe geçmiştir. Olan ile olması gereken arasında, siyaset felsefesi açısından hep bir ilişkinin söz konusu olduğu ya da örtük olarak bu ikisinin iç içe geçtiği varsayılmıştır. Normatif olanın betimleyici olan ile ilişkisi siyaset felsefesi için kurucu bir rol oynar. Siyaset felsefesi, ahlak ya da bilim felsefesinin aksine bu ikisi arasındaki ilişkiyi gözetmek zorundadır. Platon'dan Karl Marx'a değin siyaset felsefesi tarihi bu kavramsal çerçeve gözetilerek incelenmiştir.

Siyaset felsefesinde bu soruna paralel olarak ele alınabilecek bir başka konu ise “değer”dir. Siyasette değerlerden söz etmek, olması gerekeni ifade eden bir çerçevenin içerisinde hareket etmektir. Değer araştırması bu bağlamda, olması gerekeni de içeren bir sorgulama yapmaktır. Siyaset açısından değerli olanın nasıl tanımlandığı ile olması gerekeni belirleyen ne olduğu soruları aynı araştırmanın konusudur. Ne var ki bu çalışma, her olması gerekenin yüksek bir amaç anlamına gelmediğini göstermeyi amaçladığı gibi, değer de alışlageldiği üzere yalnızca soyut ve ulvi tanımlamalarına karşı çıkar. Özellikle Machiavelli örneği üzerinden gösterilmeye çalışıldığı üzere, olması gereken çoğu kez, iktidarın sürmesine hizmet eden normatif kurallar ile ortaya konur. Bu yüzden siyaset felsefesi açısından olması gerekeni buyuranın ne ya da kim olduğu sorusu, değeri belirleyen ise hangi koşullar olduğu sorusu önem taşır. Bu çalışmada bu kaygı ile değer yalnızca soyut, ahlaki ya da estetik açıdan bir kavramsallaştırması değil, maddi ifadesi de araştırılmıştır. Bu, ekonomi politik açıdan değer, siyaset felsefesinin konusu olarak ne şekilde incelenebileceğini içeren bir soru olarak ortaya konmuştur. Bu kimi yerde meta, kimi yerde mülkiyete dair bir inceleme olarak ortaya konmuştur. Ancak tarihsel seyir esas olarak soyuttan somuta doğru bir yol izlemiştir. Siyaset felsefesinde değer soyut tanımı, toplum açısından somut bir tanıma doğru evrilmiştir. Normatif olan burada bu somutluk temelinde ortaya konur. Mülkiyete konu olan şeylere sahipliğin garantisi, örtük bir uzlaşma ile mümkün olur. Siyaset felsefesi bu örtük uzlaşmanın, olması gerekene nasıl temel teşkil ettiğini de açıklar. Bu yüzden olması gereken ve maddi değer arasındaki ilişki birbirinden bağımsız olarak görülemez. Bu çalışmada tarihsel bir okuma ile ikisi arasındaki ilişki incelenmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

### **1.Kitaplar**

Achtenberg, Deborah.(2002). Cognition of Value in Aristotle's Ethics. New York: State of New York Press.

Agamben, Giorgio (2008) Olağan Üstü Hal (Çev. Kemal Atakay). İstanbul:Varlık Yayınları.

Agamben, Giorgio (2013) Kutsal İnsan (Çev. İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Althusser, Louis. (2006). İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları (Çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, Louis (2010) Yazılar- İki Filozof: Machiavelli ve Feuerbach (Çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.

Altınörs, Atakan (2009), İdealar ve Dil Bağlamında Locke ve Leibniz, Ankara:

Eflatun Yayınevi.

Antigone. (2011). Sofokles. (Çev. Ayşe Selen). İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.

Arendt, Hannah.(2004). Geçmişle Gelecek Arasında. (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah. (2008). İnsanlık Durumu. (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles. (1999). Eudemos'a Etik. (Çev. Saffet Babür). İstanbul: Dost Kitabevi.

Aristoteles. (2001). Ruh Üzerine. (Çev. Zeki Özcan). İstanbul: Alfa Basım.

Aristoteles. (2001). Retorik. (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: YKY.

Aristoteles. (2007). Nikomakhos'a Etik. (Çev. Saffet Babür). İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.

Aristoteles. (2012). Politika. (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles. (2012). Metafizik. (Çev. Ahmet Aslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Arnhart, Larry (2001). Siyasi Düşünce Tarihi (Çev. Ahmet Kemal Bayram). İstanbul: Adres Yayınları.

Ayer, A.J. (2002) Hume (Çev. Cemal Atila) İstanbul: Altın Kitaplar.

Borzai, Fonna Forman. (2009) Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory. New York: Cambridge University Press.

- Bloch, Maurice (2002) *Marksizm ve Antropoloji* (Çev. Mehmet Bozok). Ankara: Ütopya Antropoloji Dizisi.
- Butler, Judith. (2007). *Antigone'nin İddiası*. (Çev. Ahmet Ergenç). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Cannon, Bob (2001), *Eleştirel Teorinin Normatif İçeriğini Gözden Geçirmek*, New York: Palgrave, 2001.
- Cassirer, Ernst. (1984). *Devlet Efsanesi*. (Çev. Necla Arat). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Chamsky, Noam. (2006). *Rızanın İmalatı*. (Çev. Ender Abadoğlu). İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Chomsky, Noam. (2012). *İktidarı Anlamak*. (Çev. Taylan Doğan). İstanbul: bgst Yayınları.
- Chomsky, Noam.(2013). *Demokrasi ve Eğitim*. (Çev. Ender Abalıoğlu, Banu Karadağ, Zeynep Kutlu, Nuri Ersoy, Ali Soysal, Ayten Sönmez). İstanbul: bgst Yayınları.
- Cleaver, Harry (2008). *Kapital'i Politik Olarak Okumak* (Çev. Münevver Çelik). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Confield, John V. (1997). *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, London: Routledge.
- Copleston, Friedrich (1991). *Felsefe Tarihi, (Hobbes-Locke)*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul : İdea Yayınları.
- Copleston, Friedrich.(2000). *Felsefe Tarihi: Berkeley, Hume*. (Çev. Aziz Yardımlı).



İstanbul: İdea Yayınları.

Damont, Jean Paul (2007). Antik Felsefe, (Çev. İsmail Yerguz). Ankara: Dost Yayınları.

Diels, Hermann. (2001). The Older Sophists- A Complete Translation by Several Hands of the Fragments, USA: Rosamond Kent Sprague.

Dietz, Marilyn. (1980). Trapping the Prince: Machiavelli and Politics of Deception. American Political Science Review.

Dumont, Louis (2000). “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet.” Şu kitapta: Devlet Kuramı, Haz. Cemal Bali Akal. Ankara Ankara: Dost Yayınları.

Durkheim, Emile. (2012). Hobbes Üzerine (Çev. Melike Odabaş). İstanbul: Alfa Yayınları.

Ebestein, William (1996). Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri (Çev. İsmet Özel) İstanbul: Şule Yayınları.

Evensky, Jerry (2005). Adam Smith’in Ahlâk Felsefesi: Pazarlar, Yasa, Etik ve Kültür Kavramlarına Çağdaş Bakış, Cambridge University Press.

Filho, Alfredo Saad. (2006) Marx'ın Değeri- Çağdaş Kapitalizm İçin Ekonomi Politik (Çev. Ertan Günçiner). İstanbul: Yordam Kitap.

Fine, Ben, Alfredo Saad Filho (2008) *Marx'ın Kapital'i* (Çev. Nail Satlıgan). İstanbul: Yordam Kitap.

Foucault, Michel, Noam Chomsky. (2005). İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: bgst Yayınları.

- Geras, Norman (2002) *Marx ve İnsan Doğası* (Çev. İsmet Akça, M.Görkem Doğan). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Giddens, Anthony. (2000) *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, (Çev. Ümit Tatlıcan) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Grice, Paul. (2001). *The Conception of Value*. New York: Oxford University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. (Çev. Ahmet Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Hardin, Russell (2007) *David Hume: Moral and Political Theorist*, Oxford University Press, New York.
- Hare, R. M. Platon (2002). (Çev. Işık Şimşek-Bediz Yılmaz). İstanbul: Altın Kitaplar.
- Harrell, Jean Gabbert. (1992). *Profundity: A Universal Value*. University Park PA: Pennsylvania University Press.
- Hobbes, Thomas. (1993) *Leviathan* (Çev. Semih Lim) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, Thomas (2000) *De Cive- Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri* (Çev. Deniz Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.
- Hutcheson, Francis. (1971) *An Essay on the Nature and Conduct of the Passion and Affections (Collected Works of F. Hutcheson), Volume II*, Germany.
- Jeremy, Waldron,. (2000) *Two Works About Mixing One's Labor*, *The Philosophical Quarterly* 33, 1983, Şu Kitapta: *Hükümet Üstüne İki Tez*. Haz. Aysel Doğan. İstanbul: İlya Yayınları.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1994). *Tinin Görüngübilimi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Heineman, Robert (2003) *Platon and Aristotle's Ethics*. England: Ashgate Publishing Limited.

Hume, David (1975) *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press.

Hume, David (2004) *Dinin Doğal Tarihi*. Şu Kitapta: Hume (Çev. Mete Tunçay) İstanbul: İmge Yayınevi.

Hume, David. (1993) *Selected Essays*. Oxford: Oxford Paperbacks.

Hume, David. (2009) *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (Çev. Ergün Baylan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Kant, Immanuel (1999) *Pratik Aklın Eleştirisi* (Haz. Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, Immanuel (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çev. Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kennedy, Gavin (2005). *Adam Smith's Lost Legacy*,.New York.

Kenny, Anthony. (1992) *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press.

Kincaid, Harold. John Dupre, Alison Wylie (2007) *Value-Free Science*, New York: Oxford University Press.

King, Ross. (2011). *Machiavelli: İktidar Filozofu* (Çev. Volkan Atmaca). İstanbul: Alfa Yayıncılık.

- Korsch, Karl. (2000) Karl Marx: Marksist Kuram ve Sınıf Hareketi. (Çev. Mehmet Okyayuz) Ankara: Doruk Yayınları.
- Locke, John (2000). İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Locke, John. (2004a). Hoşgörü Üzerine Bir Mektup. İstanbul: Liberte Yayınları.
- Locke, John (2004b), Hükümet Üzerine İkinci Tez (Çev. Fahri Bakırcı). İstanbul: Ebabil Yayınları.
- Lukes, Steven (1998) *Marksizm ve Ahlâk* (Çev. Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Machiavelli, Niccolo. (2000). Siyaset Üzerine Konuşmalar. (Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Machiavelli, Niccolo. (2009). Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler (Çev. Alev Tolga) İstanbul: Say Yayınları.
- Machiavelli, Niccolo. Askerlik Sanatı. (2003). (Çev. Nazım Güvenç). İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Machiavelli, Niccolo. (2008). Hükümdar (Çev. Necdet Adabağ). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- MacIntyre, Alasdair. (2001). Etiğin Kısa Tarihi. (Çev. Hakkı- Solmaz Zeylut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Mandel, Ernst. (2000) Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu. (Çev. D. Işık) İstanbul: Yazın Yayıncılık.

- Mansfield, Harvey. (1979). Machiavelli's New Modes and Orders, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Martinich, A. P. (2013) Hobbes (Çev. Akın Terzi). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Marx, Karl. (1979). Grundrisse (Çev. Sevan Nişanyan). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, Karl. (1998) Artı Değer, 1. Kitap (Çev. Yurdakul Fincancı). İstanbul: Sol Yayınları.
- Marx, Karl. (1999) Artı Değer, 2. Kitap (Çev. Yurdakul Fincancı). İstanbul: Sol Yayınları.
- Marx, Karl. (2003). Kapital 2. Kitap (Çev. Alaattin Bilgi) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl. (2004a). Kapital 1. (Çev. Alaattin Bilgi). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl. (2004b). Alman İdeolojisi. (Çev. Sevim Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (2005). Ekonomi Politüğın Eleştirisine Katkı. İstanbul: Sol Yayınları.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (2006). Felsefe İncelemeleri (Çev. Cem Eroğul) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, Karl. (2011). 1844 El Yazmaları (Çev. Kenan Somer). İstanbul: Sol Yayınları.
- Marx, Karl. (2012). Ücretli Emek ve Sermaye (Çev. Sevim Belli). İstanbul: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (2014). Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri (Çev. Muzaffer

Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl. (2014) Yahudi Sorunu (Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu) Ankara.

Mattei, Jean François. (2008). Platon. (Çev. İsmail Yerguz). Ankara: Dost Yayınları.

Mehring, Franz (1962) Karl Marx. (Çev. Edward Fitzgerald) Ann Arbor: Michigan Press.

Negri, Antonio. (2006). Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler (Çev. Münevver Çelik) İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Olmann, Bertell (2006) Diyalektiğin Dansı (Çev. Cenk Saraçoğlu) İstanbul: Yordam Kitap.

Özbek, Sinan. (2000) *İdeoloji Kuramları*. İstanbul: Bulut Yayınları.

Pack, Spencer J. (2010) Aristotle, Adam Smith and Karl Marx (On Some Fundamental Issues in 21 th Century Political Economy). UK: Edward Elgar Publishing Limited.

Perrotta, Cosimo (2004) Consumption as an Investment: The Fear of Goods From Hesiod to Adam Smith, New York: Routledge.

Platon. (1992). Devlet. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımtaş). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (1997). Devlet Adamı. (Çev. Behice Boran-Mehmet Karasan). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Platon, (1999). "Hipparkhos". Şu kitapta: Platon. Diyaloglar 2, . İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Platon, (1999). “Gorgias”. Şu kitapta: Platon. Diyaloglar 1, . İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon, (1999). “Kratylos”. Şu kitapta: Platon. Diyaloglar 2, . İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (1999). “Kriton”. Şu kitapta: Platon Diyaloglar 2, Çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (1999). “Lysis”. Şu kitapta: Platon Diyaloglar 2, Çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2012). Menon. (Çev. Furkan Akdemir). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2002). Phaidon. (Çev. Kemal Yetkin). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (1999). “Protagoras”. Şu kitapta: Platon Diyaloglar 2, Çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (1999). “Theitetos”. Şu kitapta: Platon Diyaloglar 2, Çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2001). Timaios. (Çev. Erol Güney-Lütfi Ay). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2012). Yasalar. (Çev. Candan Şentuna - Saffet Babür). İstanbul : Kabalcı Yayınları.
- Polanyi, Karl. (2006). Büyük Dönüşüm, (Çev. Ayşe Buğra) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Preus, Anthony. (1991). Aristotle’s Ethics. Ed. John Peter Anton, George L Kurtas. Essays in Ancient Greek Philosophy IV. New York: State University of New York Press.

- Protagoras. (1994). “Tanrılar Üzerine”. Şu kitapta: Walter Kranz. Antik Felsefe. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Proudron, Pierre Joseph. (2010) Mülkiyet Nedir? (Çev. Devrim Çetinkasap) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rethel, Alfred Sohn. (2011) Zihin Emeği, Kol Emeği (Çev. Ayşe Deniz Temiz) İstanbul: Metis Yayınları.
- Rosdolski, Roman (2008) Marx'ın Kapital'inin Oluşumu (Çev. Cumhuriyet Atay, Münevver Çelik) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Rosler, Andres. (2005) Political Authority and Obligation in Aristotle. England: Clarendon Press.
- Ryan, Alan. (1996) Hobbes's Political Philosophy, The Cambridge Companion to Hobbes, edited by Tom Sorell, Cambridge University Press.
- Sayers, Sean (2009) *Marksizm ve İnsan Doğası* (Çev. Şükrü Alpagut) İstanbul: Yordam Kitap.
- Schneewind, J. B. (1999). Locke'un Ahlak İlmi, Şu kitapta: *Locke*, Vere Chappell, Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl. (2002) Siyasi İlahiyat: Egemenlik Üzerine Dört Bölüm. (Çev. Emre Zeybekoğlu). Ankara: Dost Yayınları.
- Schmitt, Carl (2006). Siyasal Kavramı (Çev. Ece Göztepe). İstanbul: Metis Yayınları.
- Skinner, Quentin (2002). Machiavelli (Çev. Cemal Atilla). İstanbul: Altın Kitaplar.



- Slomp, Gabriella. (2000). Thomas Hobbes and the Political of Glory. England: Mactnillan, Houndmills.
- Smith, Adam. (1980) History of Ancient Logics and Metaphysics,, akt Spencer J. Pack, Edward Elgar, On Some Fundamental Issues in 21 th Century Political Economy), USA, 2010.
- Smith, Adam (2006) Milletlerin Zenginliği (Çev. Haldun Derin). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Speight, Allen. (2001). Hegel, Literature, and the Problem of Agency. England: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo. (1952). The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis, Elsa M. Sinclair, Chicago: Chicago Universty Press.
- Strauss, Leo. (1958). Thoughts on Machiavelli, USA: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. (2011). Doğal Hak ve Tarih (Çev. Murat Erşen). İstanbul: Say Yayınları.
- Thomson, George (1997) Kapitalizm ve Sonrası (Çev. Fatmagül Berktay). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Tully, James (1890) A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries, Englad: Cambridge University Press.
- Tucker, Robert C. (1961) Marx'taki Felsefe ve Mitler, England: Cambridge University Press.
- Vivenza, Gloria (2001). Adam Smith and The Classics: The Classical Heritage in Adam Smith. Oxford.

Warbeke, John M. (1930). *The Searching Mind of Greece*. New York: F. S. Crofts.

Wood, Alan. (2004) *Karl Marx*. New York: Routhledge.

## **2. Makaleler, Bildiriler, Diğer Basılı Yayınlar**

Atkinson, R. F. (1961). “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’: A Reply to Mr. MacIntyre”. *The Philosophical Review*, (Vol. 70, No. 2), s. 231- 238.

Ashcraft, Richard. (1978). “Ideology and Class in Hobbes's Political Theory” *Political Theory* (Vol.6, No.1). s.36.

Bertman, Martin A. (1976) “Equality in Hobbes, with Reference to Aristotle”. *The Review of Politics*, (Vol.38), No.4. s.544.

Capaldi, Nicholas. (1966) “Hume’s Rejection of ‘ought’ as Moral Category.” *The Journal of Philosophy*, (Vol.63, No.5). p.126–137.

Coby, Patrick. (1987). “The Law of Nature in Locke's Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?.” *The Review of Politics*, (Vol.49, No.1.), s.16.

Collingridge, D.G. (1977) “‘Ought-Implies-Can’ and Hume’s Rule, Cambridge University Press, *Philosophy*, (Vol.52, No.201).

Coniff, James. (1976) “Hume’s Political Methodology: A Reconsideration of ‘That Politics May Be Reduced to a Science’”, *The Review of Politics*, (Vol. 38, No. 1), s. 88-108.

Darwall, Stephan (1999) “Sempatik Liberalim Adam Smith Üzerine Son Çalışmalar” *Philosophy&Public Affairs*, (c.28, no.2), s.140.

- Darwall, Stephan. (2000) "Normativity and Projection in Hobbes's Leviathan". The Philosophical Review, (Vol.109. , No.). s.313.
- Dasgupta, A. (1993). "Unity in Marx: Towards a Methodological Reconstruction." Economic and Political Weekly, (Vol. 28, No. 5), s.47.
- Doğan, Aysel (2007) "Özel Mülkiyet Hakkının Temeli Olarak Emek." AÜHFD, s.86.
- Edwards, Francis (1975). "Devine, Absolute Democracy or Indefeasible Right: Hobbes versus Locke." Journal of Politics, (Vol. 37), s.756.
- Friedrich Carl J. (1975). Teacher of Evil, New Leader, vol. 42, 1959, s.27–28. aktaran Harvey C. Mansfield, Political Theory, Vol.3. No.4. 1975, s.383.
- Germino, Dante (1966). "Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli". The Journal Politics (Vol. 28, No. 4), s. 794-817.
- Glossop, Ronald J.(1967) "Comments and Criticism: Hume's Rejection of "Ought", The Journal of Philosophy, (Vol.64, no.14).
- Gordon, Barry J. (1961). "Aristotle, Schumpeter and Metallist Tradition". The Quarterly Journal of Economics (75-4). s.608-614.
- Grant, Ruth W. (1988). "Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism." The Journal of Politics, (Vol. 50, No.1.)
- Hare, R.M. (1967) The Language of Morals, Oxford, s.28. aktaran: Recep Kılıç, Olgu Değer Problemi, dergiler/Ankara.edu.tr/dergiler/37/780/10005.pdf (erişim 17.03.2015)
- Harrison, Peter (2011) "Adam Smith and History of Invisible Hand" Journal of the History of Ideas,( Vol 72, No.1), s.45.

- Hume, David. (1993). "Of the Standard of Taste", Selected Essays, s. 154.
- Hume, David (1993) "Of the Origin of Government", in Selected Essays, Oxford World's Classics, Oxford University Press, Edited with an introduction and notes by Stephen Copley and Andrew Edgar, 1993, s.16.
- Hume, David (1993) "Stoics", in Selected Essays, Oxford World's Classics, Oxford University Press, Edited with an introduction and notes by Stephen Copley and Andrew Edgar, 1993, s.90.
- Hume, David (1993) "Of The Dignity or Meanness of Human Nature", in Selected Essays, s.45.
- Hume, David. (1993) "On the Immortality of The Soul", Selected Essays, s.330.
- Hunter, Geoffrey. (1962) "Hume on Is and Ought". Philosophy, (Vol. 37, No. 140.) s. 148-152.
- Hundert, E.J (1972) "The Making of Homo Faber." Journal of History of Ideas, (Vol. 33, No.1), s.21.
- Irigaray, Luce. (2009). "...Cemaatin Ebedi İronisi...". Cogito, (58) çev. Yağmur Ceylan Uslu. YKY. s.160–171.
- Jolley, Nicholas. (1999). Locke: Felsefi Düşüncesi. England: Oxford University Press.
- Kalinowski, Franklin A. (1993) "David Hume on the Philosophic Underpinnings of Interest Group Politics". Polity. ( Vol. 25, No. 3) s. 355–374.
- Kant, Immanuel. (2010). "Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz", Şu Kitapta: Kant Felsefesinin Politik Evreni. Derleyen:

- Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. s. 45–46.
- Kılıç, Yavuz. (2004). “Hume’un Ahlak Görüşünde Duygunun Yeri.” *Kaygı* (Heidegger, Nietzsche ve Politika sayısı).
- Kilcullen, John. (1983) “Locke on Political Obligation”, *The Review of Politics*. (Vol. 45, No. 3), s. 323–344
- Kupperman, Joel. (2005). “A New Look at the Logic of the ‘Is’-‘Ought’ Relation”. *Philosophy* (80). s. 343–359.
- Langholm, Odd. (2006). “Buridan on Value and Economic Measurement.” *History of Political Economy*, (38: 2).
- Langton, John. Mary G. Deitz (1987) “Machiavelli’s Paradox Trapping or Teaching the Prince”. *American Political Science Review* (Vol. 81, No. 4). s.1277–1288.
- Locke, John. (2013). “Of the Conduct of Understanding” in the Works of John Locke, London, 1801, Akt. Tahsin Ölmez, Dini İnancın Rasyonalitesi, *BeytülHikme*, Issn.1301–8303, (vol 3). s.182.
- MacIntyre, A.C. (1959). “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, *The Philosophical Review*, (Vol.68, No: 4) s. 451–468.
- Maddox, Graham (2002) “The Secular Reformation and the Influence of Machiavelli”. *The Journal of Religion* (Vol. 82. No. 49, s. 539–562.
- Maloy, J.S. (2009) “The Aristotelianism of Locke's Politics.” *Journal of the History of Ideas*, (Vol. 70.), s.254.
- Mansfield, Harvey C. (1975) “Strauss’s Machiavelli”. *Political Theory*, (Vol. 3, No.

4), s. 372-384.

Marck, Siegfried. (1941) "Neo-Machiavellism and Ethical Nihilism". *Ethics* (51-2). S.185-199.

Mcdonald, Virginia (1983). "A Guide to the Interpretation of Locke the Political Theorist." *Canadian Journal of Political Science*, (Vol. 6, No. 4), s.610.

McSheo, Robert J. (1963) "Leo Strauss on Machiavelli", *The Western Political Quarterly*, (Vol. 16., No. 4.), s. 782-797.

Morrow, Glenn R. (1923) "The Significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith." *The Philosophical Review*, (Vol.32. No.1), s.62-70.

Morscher, Edgar. (1972). "From 'Is' to 'Ought' via 'Knowing'", *Ethics* (vol. 83) s. 84-86.

Najemy, M. John. (1999) "Papyrus and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion". *Journal of the History of Ideas* (60), s. 659-81.

Owen, J.Judd. (2005). "The Tolerant- Hobbes and the Paradox of Liberalism." *Polity*, (Vol. 37, No.1)

Öktem, Ülker (2003). "John Locke ve George Berkeley'in Kesin Bilgi Arayışı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (43,2) s. 133-149.

Patterman, Larry (1990). "Gravity and Piety: Machiavelli's Modern Turn". *The Review of Politics*. (Vol. 52), s. 189- 214.

Platts, Mark. (1988) "Hume and Morality as a Matter of Fact". *New Series*. (Vol. 97,

No. 386.), s.189- 204.

Ridge, Michael. (1998). "Hobbesian Public" Reason Ethics, (Vol.108, No.3) , s.559.

Robinson, Richard (1971) "Ought and Ought Not." The Journal of the Royal  
Institute of Philosophy, Philosophy, (vol.46. no.177).

Simmons, A. John. (1989). "Locke's State of Nature." Political Theory, (Vol 17,  
No.3.), s.455–456

Skinner, Quentin, (1966). "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought".  
The Historical Journal, (Vol.9, No.3.) s. 286.

Soper, Philip. (1985) "The Moral Value of Law" Michigan Law Review (84). S.65.

Sullivan, Vickie. (1993) "Neither Christian nor Pagan: Machiavelli's Treatment of  
Religion in the 'Discourses'". Polity (Vol. 26, No.2) s.259–280.

Sweet, W. (1999) "Poley, Whately, and 'Enlightenment Evidentialism'",  
International Journal For Philosophy of Religion, (45), 143–166, s.151. , Akt.  
Ölmez.

Sweet, Robert T. (1993). "*Alienation and Moral Imperatives.*" Journal of Business  
Ethics, (Vol. 12, No. 7.)

Taşçier, Feysel (2007). "Hukukun 'yok yeri': Giorgio Agamben ve İstisna Hali  
Üzerine." Felsefelogos, (32. Sayı) s.21.

Taşkın, Ali (2007) *Hume Araştırmaları*, İstanbul: Birey Yayınları s.126–127. Bu  
alıntıda yer alan Hume'un görüşleri için bkz. Hume, Treatise, s.419 ve Knud  
Haakonssen, *Natural Justice, The Development of A Critical Philosophy of  
David Hume and Adam Smith to John Millar and J.Craig*, Bastırılmamış  
Doktora tezi, Edinburg Üniversitesi merkez Kütüphanesi, Özel Koleksiyonlar

bölümü, Edinburg, 1978.

Thomson, D.C. Yalden (1978) “Hume’s View of ‘Is-Ought’” Philosophy,  
(Vol.53.i No 203), s.41.

Tribe, Keith (1999).“Adam Smith: Critical Theorist”. Journal of Economic  
Literature, (Vol. 37, no.2), s.619–620

Tsurutani, Taketsugu. (1968) “Machiavelli and the Problem of Political  
Development.” The Review of Politics. (Vol. 30, No. 3). s. 316–331.

Waldron, Jeremy. “Locke, Tully ve Mülkiyetin Düzenlenişi ” (Çev. Hamdi Bravo.)  
[www.flssdergisi.sayı](http://www.flssdergisi.sayı) 9/119–129. pdf. s.119

Wedgwood, Ralph (2006). “How We Know What Ought To Be”. Proceedings of  
Aristotelian Society (106). s. 61–84.

Zagorin, Perez. (1990). “Hobbes on our Mind”. Journal of the History of Ideas.  
(Vol.51. No.2). s.333.



## Özgeçmiş

1981 yılında Kocaeli’nde doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Gölcük’te tamamladı. Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden 2004 yılında mezun oldu. Aynı bölümde yüksek lisansını «Kadın Sorunu Açısından Bir Felsefe Tarihi Okuması » konulu tezi ile tamamladı. Aynı bölümde doktora öğrenimime devam etti ve hâlâ araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.