

## Siyaset Felsefesi\*

ALAN GEWIRTH

TERCÜME: AHMET KESGİN

DR., YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

### I. SİYASET FELSEFESİ NEDİR?

Siyaset felsefesinin ana konusu siyasal gücün ahlâkî olarak değerlendirilmesidir. Siyasal gücün en önemli tezahürü, toplumun diğer bütün bireyleri, kurumları ve kurallarının üzerinde en güçlü etki ve yetkiyle donatılmış yönetime ve bunlarla ilgili kanunlara sahip olan devlette ortaya çıkar. Siyaset felsefesi bu güçlü siyasal iktidarları ahlâkî denetim altına alarak iktidarın kaynağı, sınırları, amaç ve hedefleri hakkında ahlâkî koşullarla onları denetimleyecek ölçütler getirmekle ilgilenir.

Siyaset felsefesinin ahlâk felsefesinin bir uygulaması ya da dalı olması bundan ileri gelir. Bu iki felsefe dalı ve kendi öz konuları arasındaki ilişkiler sürekli yanlış anlaşılmıştır. Bazen söylenen şey şudur: Siyaset felsefesi devlet için zorunlu ve iyi olanla ilgilenirken ahlâk felsefesi birey için zorunlu ve iyi olanla ilgilenir veya siyaset bilimi insanın görünen eylemleriyle ilgiliyken ahlâk ilmi ise insanın iç hayatıyla ilgilidir. Bazen ahlâk ilmi ve siyaset biliminin birbirinden keskin hatlarla ayrılması gerektiği de vurgulanır. Böyle bir ayrım için en azından iki iddia ileri sürülür. İlki, insanların birbirleriyle ilişkilerindeki ahlâkî gereklilik, siyasal güç elde etme ya da milli menfaat peşinde koşma gibi eğilimler ve tavırlardan oldukça farklıdır. Diğeri ise, siyasal anlaşmazlıkları ahlâk kavramlarıyla tartışmak, onları çözüme hale getirir,

---

\* Bu makale Alan Gewirth'in hazırladığı ve içinde çeşitli filozoflara ait makalelerin olduğu aynı adlı kitabın ilk makalesidir. Alan Gewirth, "Introduction: Political Philosophy", der. A. Gewirth, *Political Philosophy*, The Macmillan, London 1969, s. 1-29.

çünkü bu gerçeği ihmal etmek beraberinde ahlâk dersi vermeye yol açar. Hatta insanlar ahlâkî ilkenin ne olduğu konusunda da anlaşılmaya isteksiz gibidirler.

Bu görüşler geniş ölçüde birbirlerine karıştırılır. Ahlâk felsefesi, sadece birey merkezli ortaya çıkan sorunlarla ilgilenmez. Zira ahlâkî yükümlülüklerin büyük bir kısmı bireyler arası alanla sınırlı değildir. Yine ahlâk felsefesi yalnızca içsel güdüler ve amaçlarla ilgili de değildir. Çünkü görünen eylemler de onların altında yatan özel güdüler göz önüne alınmadan ahlâkî açıdan değerlendirilebilir. Diğer taraftan siyaset felsefesi görünen eylemlerle olduğu kadar kişilik ve güdü ile de uğraşır. Örneğin, yasal bağlamda kasıt ve bilinçlilik durumu, suç sorumluluğunun oluşmasında önemlidir; ve genel olarak, her siyasal rejim gönüllü itaati ve tam bir vicdanî bağlılığı elde etmeyi dener. Dahası belli bir siyasal temsilci ve topluluğun amaçları ne olursa olsun, onların eylemleri sade bir biçimde ahlâkî eleştiriye tabi tutulabilir ve tutulmalıdır. Çünkü onların eylemleri, insanların hüznüne ya da mutluluğuna yol açacak çok büyük sonuçlar doğurmaktadır. Böyle bir değerlendirme siyasal gücün gerçekliğini inkâr etmeyi ya da sarsılmaz bir ahlâkçılığı gerektirmez. Aksine, hoşgörüsüz duran ideolojilere karşı durarak karşılıklı düşünmeyi vurgulayan ahlâk kuralları çerçevesinde kalarak, var olan siyasal tartışmalarda ve bunlar doğrultusunda oluşan değerlendirmelerde belirli bir ahlâkî değer vardır. Böyle oluşmuş olan ahlâkî ilkelerin uygulanabilirliği, öncelikle zorunlu olarak kendi hakikatlerinin gerçekçi bir şekilde fark edilmesini talep eder.

Siyaset felsefesi ve ahlâk felsefesi arasındaki bu ilişkiyi doğru bir şekilde ortaya koymak gerekirse şunları ifade edebilirim: Ahlâk felsefesi, ahlâkî değerler ve yükümlülükler hakkında oluşan en genel düşüncelerle ilgilidir; siyaset felsefesi ise siyaset ve siyasal düzenin ahlâkî meselelerine bu düşüncelerin uygulanmasıyla ilgilidir. Böyle bir uygulama çok somut olaylardan çok soyut meselelere kadar geniş bir alanda ortaya çıkabilir. Aslında bunun yanında siyaset felsefesi, hükümet ya da kamu politikalarının ahlâkî meselelerine cevap vermek için temel ilkeler ve ölçütler ortaya koymak, onları tahlil etmek ve geliştirmekle ilgilidir. Bu durumu ve tahlilleri sürdürürken siyaset felsefesi söz konusu meseleler hakkında birini diğerine karşı haklı çıkarmada makul deliller ileri sürer.

Bu zihinsel veya akılcı çabasından dolayı siyaset felsefesi bir ideolojiyle aynı anlama gelmez. Ki ideoloji, herhangi bir topluluğun kendi taleplerini elde

etmek için ileri sürdüğü iddialarını akla yatkın hale getirmesi anlamına gelir. Siyaset felsefesi konusunda yapılan büyük çalışmaların çoğu, belirli ve önemli tarihsel dönemlerde ortaya çıkan konuların güçlü inançlarını yansıtmasına ve sık sık bu konuların şekillenmesinde büyük çaba harcamasına rağmen, bir siyaset felsefesinin önemi, kendi tarihsel dönemine aidiyet izlerini aşmasında ortaya çıkar. Bir ideoloji sadece propaganda, ikna etme ve abartılı zaferle ilgilendiğinde değil, yalnızca doğruluk, geçerlilik, haklı çıkarma gibi genel ilkelerle ilgilendiğinde bir siyaset felsefesi olur. Bunlardan dolayı bu kitapta 20. yy. insanını sarsan çeşitli ideoloji kaynaklı “izm”leri önemsemedim ve aynı şekilde “güncel” konuları da tartışmayı denemedim. Bu, son gelişmelerde yeni olan hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmemelidir. Fakat araştırmacı örneğin Hobbes, Locke ve Hegel tarafından ortaya atılan konular hakkında eleştirel düşünebilirse o zaman bir Hitler’in, bir Stalin’in, bir Gandhi’nin ya da Roosevelt’in öğretilerini fazla zorlanmaksızın ele alabilir.

Siyaset felsefesinin ana konusu, siyasal güç hakkında ortaya çıkan temel ahlâkî meselelere verdiği cevapları akılcı bir şekilde ileri sürmek ve onları temellendirerek savunmak olmasına rağmen, başka iki alt görevi daha vardır. İlki mantıksaldır. Benim daha önce önerdiğim gibi siyaset felsefesi yalnızca genel ve temel siyasal yargılar oluşturmaz ve ileri sürmez, aynı zamanda onların mantıksal tahlillerine de kafa yorar. Bu, siyasal yargıların ya da değerlendirmelerin desteklenebildiği veya haklı çıkarılabildiği usullerin bir araştırmasını içerir. Aynı zamanda “devlet”, “hukuk”, “hükümet”, “güç”, “otorite”, “adalet”, “hak”, “özgürlük”, “eşitlik” gibi, siyasal yargılamaları tasvir eden önemli kavramların anlamlarının tahlilini de içerir. Siyaset felsefesinin bu mantıksal görevi ile onun temel ahlâkî görevi arasındaki ilişkide bir üstü kapallılık vardır ancak bu durum ilişkinin karmaşıklığından ileri gelir.

Siyaset felsefesinin ikinci alt görevi gerçeklere dayanır veya tecrübüdür. Siyaset felsefesi, siyaset bilimine ve deneyime dayalı sosyal araştırmaların ilgilendiği olgulara başvurmak zorundadır veya en azından onları hesaba katmalıdır. Bunun temel nedeni “-meli, -malı”nın “-ebilir”i içerdiği meşhur Kantçı öğretilerde özetlenir. Eğer siyaset filozofu, insanların siyasal ilişkilerinde ahlâkî olarak uyması gerekenleri söyleyecekse şu halde o, kesinliklerin ihtimalleri sınırladığından dolayı bu alanda muhtemel olan şeyi bilmelidir. Bu durum, siyaset filozofunun niçin sürekli olarak insan doğası hakkında temel

fiilî meselelerle, toplumun ve devletin nedensel belirlenmişlikleriyle ilgilenildiğini açıklar. Siyasal ahlâkın çıkarımları, ister doğrudan yaşanan fiilî meselelere verilen cevaplardan çıkarılsın isterse çıkarılmasın, cevaplar en azından bu çıkarımlar doğrultusunda sınırlanmış olan durumları gösterir. Onlar çıkarımlar için gerekli olan ve tamamen uygun ahlâkî öncüllerden oluşan yeterli koşulları sağlar.

Bunlarla birlikte siyaset felsefesinin merkezinde, siyasal ahlâkın temel meselelerine cevap vererek geliştirdiği ve ortaya koyduğu genel ve temel ahlâkî ölçütler veya ilkeler bulunmaktadır. Sonuç olarak, biz şimdi iki temel nokta ile ilgilenmeliyiz: İlk bu temel sorular nedir? İkinci olarak siyaset felsefesinin onlara cevap vermek maksadıyla başvurduğu genel ahlâkî ilkeler veya ölçütler nedir?

## **II. SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL SORULARI**

Siyasal ahlâkın soruları, insanların toplumsal ilişkilerinde ve devlet işleminde, siyasal gücün işlevi ve doğru işleyişinde uymak zorunda kaldığı şeyler hakkındaki sorulardır. Bu tür sorular, çok somut ve özel seviyelerden çok soyut ve genel seviyelere kadar birçok farklı durumlarda ortaya çıkabilir. Ancak mantıksal olarak daha somut sorulara verilen cevaplar (ki olgulardan çıkan bilgidir) daha genel sorulara verilen cevaplardan çıkarımlarıdır. Bu genel sorulardan bazıları daha az kuşatıcıdır. Bundan dolayı onlara gönderme yapılarak cevap verilebilir. Örneğin siyasal bağlılığın sınırları, pasif direniş veya başkaldırı hakları konusundaki sorular, mantıksal olarak siyasal gücün amaçları, sınırları ve kaynağı konusunda ortaya çıkan sorulardan daha sonra gelerek cevaplandırılabilir. Sonuç olarak siyaset felsefesinin ana konusu toplum ve yönetim teşkilatının en genel ahlâkî meseleleriyle ilgilidir. Bu meselelerle ilgili üretilen çözümler siyasal ahlâkın diğer bütün sorunları için az veya çok doğrudan kesinlik ifade eder.

Bu genel sorular/meseleler nedir? Bunları üç temel farklı seviye üzerinden aşağıdaki taslak şeklinde listeleyebiliriz:

1. *Toplum hakkındaki genel soru/mesele:* İnsan niçin zorunlu olarak bir toplum içinde yaşamak zorundadır?

2. *Devlet/Yönetim hakkındaki genel soru/mesele:* İnsan niçin zorunlu olarak bir devlete boyun eğmek zorundadır? Bazı insanlar niçin diğer bazılarının üzerinde siyasal güce sahiptir?

### 3. Devlet/Yönetim hakkındaki özel soru/mesele:

a. *Siyasal gücün yeri ve kaynağı.* Siyasal güce sahip olması gerekeni belirlemek için hangi ölçütler olmalıdır?

b. *Siyasal gücün sınırları.* Siyasal gücün sahip olduğu alanı belirlemeye, hakların veya özgürlüklerin siyasal ve yasal denetimden muaf tutulmasını sağlamaya yarayan ölçütler nelerdir?

c. *Siyasal gücün amaçları.* Siyasal güç olumlu amaçların elde edilebilmesi için kullanılmalıdır ve bu amaçları belirlemeye yarayan ölçütler nelerdir?

Bu sorular belirli bir aşamalılığa sahiptir. 2. soru 1. soruya ihtiyaç duyar, çünkü eğer insanlar bir toplum içinde yaşamazlarsa onların bir yönetim altında olup olmamalarıyla ilgili soru önemsizleşir. Benzer şekilde 3. soru 2. soruyu önceden varsayar, zira insanlar bir yönetim altında olmazlarsa onların altında buldukları yönetim şekliyle ilgili soru önemsiz olacaktır. Yönetim/devlet hakkındaki üç özel soruya gelince sırasıyla tekrar gözden geçirilirse onların şekilsel kapsamlılığı fak edilebilir (buradaki kavramlar geçici esaslar gibi konulara gönderme yapmaz, fakat onlar birbirinin mantıksal sonuçlarıdır).<sup>1</sup> Başka bir şekilde ifade edecek olursak; üç özel sorunun hem kapsamlılığını hem de öznelliğini görmek, bu üç sorunun vatandaşlık haklarıyla ilgili olduğunu fark etmektir. Siyasal gücün yeri ve kaynağı sorusu faal haklarla ilgilidir, sınırlar hakkındaki soru olumsuz pasif haklarla ilgilidir ve amaçlarla ilgili soru ise olumlu pasif haklarla ilgilidir.

### III. AHLÂKÎ ÖLÇÜTLER

Siyaset felsefesinin yukarıdaki temel sorulara verdiği cevaplarda başvurduğu genel ahlâkî ilkeler ve ölçütlerin ne olduğunu artık düşünmeliyiz. Ahlâk filozofları genel ahlâkî ölçütleri iki sınıfa ayırmaktadırlar. Bunlardan ilki geleneksel olarak *görev/sorumluluk (deontolojik) ahlâkî* olarak bilinir.<sup>2</sup> Bu ölçüte göre insan davranışta bulunurken, doğal olarak doğrudan hem eylemle ilgili düşüncesini hem de ahlâkî ilkeden kaynaklanan görevini belirleyerek doğru, dürüst veya adil bir şekilde ya da bazı genel biçimsel ilkelere gönderme yaparak davranış ortaya koymak zorundadır (bunu kabul etmemesi sıklıkla

1 Benzer şekilde aynı tartışmalar J. Locke'un, "*Second Treatise of Government*" adlı eserindeki şu başlık altında da geçer: "Doğruluk hakkında bir Deneme: Sivil Yönetimin Amacı, Alanı ve Kaynağı".

2 'Deon' kavramı Yunanca kökenli olup 'duty/görev veya 'obligation/yükümlülük' anlamlarına gelir. Diğer taraftan biz burada *deontologic, deontological* gibi kavramları bazen *sorumlulukçu*, bazen de *görevci* olarak çevireceğiz, (ç.n.).

kendisiyle çelişmesi anlamına gelir). Diğer ölçüt, geleneksel olarak *amaçlılık/teleolojik* olarak bilinir.<sup>3</sup> Bu ölçüte göre insan en iyi sonucu, en yüksek faydayı elde edebilecek şekilde davranmak zorundadır.<sup>4</sup> Teleolojik ölçütler sıklıkla *yararcılık* olarak da bilinir. Doğrusu, tarihsel olarak bu teleolojik ölçütler, yalnızca *bencil* amaçları düşünen bireyci çıkarların aksine bütün olarak sadece insanlığa veya topluma yarar sağlayan sonuçları düşünen yararcılıktır. Biz burada, bencilliği merkeze alarak yararcılığı haklı çıkarmaya çalışan Hobbes gibi bazı filozofların aksine teleolojik ölçütlerin yararcı çeşitlerinin en iyisi için kendimizi sınırlandırmalıyız.

Hem *sorumluluk/görevci* hem de *yararcı* ölçütler aynı davranış biçimi için savunulabilir. Nitekim bir kimse doğruyu anlatma sözü vermiş olabilir ve zayıflara yardım edebilir. Bu durumda bu tür eylemler hem ezeli-ebedî doğru/doğruluk ilkesi olarak kabul edilir hem de bu eylemlerin sonuçları diğer alternatif sonuçlarından daha faydalıdır/iyidir. Diğer taraftan bu eylemleri haklı gösteren ölçütler ve nedenler ayrı ayrı olduğundan dolayı söz konusu eylemler, kendisine karşıt olarak ileri sürülen eylemlere güçlü bir şekilde muhalefet edebilen bir ölçüt tarafından haklı çıkartılır. Bir öğretmen bütün öğrencilerine tarafsız bir şekilde not verebilir. Çünkü bu, adalet ve dürüstlük ilkesinden kaynaklanır; fakat eğer o, en yüksek fayda ve mutlulukla ilgilenirse, öğrencileri için daha fazla mutluluk anlamına gelen daha yüksek not vermesinin daha iyi olacağını düşünebilir. Bir kişi dürüstlük ilkesini kabul ettiğinden dolayı borçlarını ödeyebilir; fakat eğer o, kendisine borç verenden paraya daha fazla ihtiyacı olduğunu düşünürse, borcu ödememesi onu ödemesinden ona daha fazla mutluluk verecektir. O halde bu şekilde yararcı bir temellendirme sonucunda o, borcu ödememesi gerektiğini düşünecektir.

Adaletli (veya dürüst) ve yararcı (veya mutluluk) talepler arasındaki bu çatışmadan kaçınmak için bazı filozoflar “*eylem merkezli yararcılık*” yerine “*kural merkezli yararcılık*” olarak bilinen bir ölçütü savunmuşlardır. *Kural merkezli yararcılık* ilkesinde doğrudan kendi eylemleri için değerlendirme yapan öznel eylemler yoktur. Dahası bu şekilde değerlendirilen bütün sistemler veya kurumlar genel kurallar içeriyor. Önceki örneklerimize tekrar dönmek

3 Yunanca kökenli *telos* kavramı ‘amaç/end’ anlamına gelir.

4 Burada zikredilen en son üç kavram –mükemmel sonuç, en iyi ve en yüksek fayda- aynı anlamlara gelmektedir. Yazar burada “the best consequences”, “the most good” ve “maximize utility” kavramlarını kastetmektedir.

gerekirse *kuralcı-yararcılık*, öğretmenin öğrencilerine tarafsız bir şekilde not vermesi ve borçlunun borcunu ödemesi için bu eylemleri sonuçlarına göre düşünüp düşünmemesi ile değil fakat borç ödeme ve tarafsız not verme sistemi ve kurumunu oluşturmayı düşünmekle ortaya çıkar. *Kuralcı-yararcılık* için, yapılmak zorunda olunan eylemlerin ortaya çıkmasını belirleyen kendi alternatif amaçları yerine bu sistemlerin veya kurumların amaçları daha faydalıdır.

Buna rağmen her halükârda *sorumlulukçuluk/görevcilik* ile *kuralcı-yararcılık* arasında muhtemel çatışmalar kalır. Örneğin *kuralcılığın*, belli azınlıklara ait kişilerin nüfusun geri kalanları için çalıştırılmak maksadıyla köle yapılmasına veya başka bir şekilde ayrımcılık yapılmasına karşılık, ezeli-ebedî adaletsizlik veya haksızlık ilkeleriyle karşı çıkılır. Diğer bir anlatımla adalet dağıtan görevci ölçüt ihlal edilmiş olur fakat *kuralcılık*, kendi alternatiflerinden daha makul olarak toplam nüfus için daha fazla üretim yapılmasında yararlı sonuçlara sahip olabilir. Başka bir ifadeyle borçların ödenmesi ve doğruluğun anlatılması gibi *görevci ölçütün* hoşnutmuş gibi görüldüğü *kuralcılık* bazı şartlarda birçok masum insana ciddi zararlar verebilir.

*Görevci* ve *yararcı* ölçütlerin birbirleriyle uyumlu bir ilişkiye girmemesinin nedenlerinden biri aralarındaki farklılığın müphem olmasından dolayıdır. *Görevcilik* ile *yararcılık* arasında, genelde ortaya koyulduğu gibi en az beş temel fark bulunur. Birincisi, *ilke* ve *sonuçlar* arasındaki ayrımdır. Diğer bir anlatımla deneyimden bağımsız (ezeli-ebedî) olarak kabul edilen veya ilke olarak benimsenen doğruluğa bağlı eylem (veya kural) ile eylemin sonuçlarından dolayı kabul edilen doğruluk arasındaki farktır.<sup>5</sup> İkincisi, *mutlak* ve *şartlı* yükümlülükler arasındaki ayrımdır. Başka bir deyişle kayıtsız şartsız ve koşulsuz kabul edilen ahlâkî kurallar ile yalnızca belli şartlar altında ve belli bir koşula bağlı olarak kabul edilenler arasındaki ayrımdır. Üçüncüsü, *yükümlülükler* veya görevlerden dolayı kabul edilen ahlâkî ölçüt görüşü ile *iyilikler/yarar* veya değerlerden dolayı onları kabul eden görüş arasındaki ayrımdır. Dördüncüsü, *biçimse/fikrîl* veya ilişkisel olarak kabul edilen ile *maddî/uygulanabilir* veya gerçek ölçütler arasındaki ayrımdır. Diğer bir ifadeyle bu ayrım, belli bir hoşnutluğu (örneğin,

5 Bu ayrım genellikle açık değildir. Çünkü bunu yalnızca eylemin sonuçlarından elde etmek hiçbir şekilde kolay değildir. İnsan kızdığında silahı kaldırır, tetiği çeker ve bir insanı öldürür. Kaç eylem uygulamış ve ne kadar sonuç elde etmiştir? Bu konuda güncel bir tartışma için bkz. E. D'Arcy, *Human Acts*, Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 2-39.

zevki veya mutluluğu) barındıran ölçütlerle yalnızca bireyler arasındaki ilişkiye gönderme yaparak ortaya çıkan ahlâkî değeri (örneğin, eşitliği, tarafsızlığı) açıkça belirten ölçütler arasındaki ayırmadır. Beşincisi, *kuşatıcı* ve *ayrıştırıcı* (bir yönüyle güçler *birliği* ve *ayrılığı* ç.n.) ölçütler arasındaki ayırmadır. Başka bir deyişle, bir ilkeyi en geniş anlamıyla yorumlayan doğruluk anlayışı ile daha dar anlamda –dolayısıyla diğerlerini dışarıda bırakıcı, ayrıştırıcı- doğruluk eylemi (veya kuralı) arasındaki ayırmadır.

Bu beş ayırım hiç şüphesiz birbirleriyle ilişkili olmasına rağmen içlerinden ikisi mantıksal olarak kesinlikle birbirlerinin yerine geçemezler veya aynı anda ve mekânda birlikte olamazlar. En önemli ayrımlar üçüncü, dördüncü ve beşinci ayrımlardır. Birbirlerine karşı zıtlıkları, ilke ve eylem sonuçları zaviyesinden iki şekilde görülebilir. Fakat son ayırım öncelikle vurgulanmalıdır; burada ahlâkî kurallarla ilgilenildikçe önemli bir sorun yoktur. İlkeler doğrultusunda davranmak ahlâkî açıdan önemliken bu durum, mesela hayatî bir refah/mutluluk getiren davranışlar gibi eylem sonuçlarının ahlâkî olarak önemsenmemesi anlamına gelemez. Mutlak ve koşullu yükümlülük arasındaki ayırımın aynı şekilde oluşturulmuş diğer ayrımların herhangi birisiyle ilişkisi yoktur. Dikkatle yorumlandığında buradaki ayırım, en yüksek düzeydeki ilke veya ilkelerle daha düşük düzeydeki kurallar arasındaki ayrıma işaret eder.

Şimdi üçüncü, dördüncü ve beşinci ayrımlarda ortaya çıkan her bir karşı uç yorumda ortaya çıkan “*görevcilik*” ile “*yararcılık*” hakkındaki görüşümüzü belirleyelim. “Görevcilik”, *görevin* konusu olan bir davranışın düzenlenmesini sağlarken, kendisini ona göre ortaya koyduğu *biçimsel/fikrî* ilkeye gönderme yapacaktır. Oysa “yararcılık”, iyi olanın en yüksek düzeyde hoşnutluk veren şey olduğu ilkesine gönderme yapar. Bu, aslında iki ölçütün geniş geleneksel anlamlarından biridir. Bu tanımlamalardan çıkan sonuç, *görevciliğin* (sorumluluk ahlâkının ç.n.) veya *yararcılığın* ikisinin bir arada olamayacağı vurgusudur. Bu durumda bizi ciddi zorluklar beklemektedir. Çünkü mutlak *görevcilik* ortaya çıkan durumu önemsemez: Adaletin çeşitli şekillerine göre tek başına kötülüğün uygun bir şekilde kaldırılmasına öncülük edebilir. İyiliğin bir eylemle ortaya çıkabileceğini vurgulayan mutlak *yararcılık* ise onların nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle ilgilenmez: Mutlak *fyadacılık*, kölelerle efendiler arasındaki ilişkiler en yüksek fayda ile sonuçlandıkça iyinin temelden yetersiz bir sınıflamasına öncülük edebilir.



O halde *yararcılık* ve *görevcilik* arasındaki ilişki aşağıda ifade edildiği gibi doğru olarak birleştirilmelidir. Ortaya çıkması gereken şey, iyiliktir ve kötülükten kaçınmaktır. Onlar, düzenlemeleri gereken her neyse onunla öncelikle bütün insanların aynı haysiyete sahip olduklarını dikkate almalıdırlar. İkinci olarak iyi olarak ortaya çıkan şey, kendileri ve başkaları için fırsat eşitliği oluşturmalıdır. Üçüncü olarak böylece ortaya koyulan durumla var olan kendi eşitsiz durumlarının farkına varmalılar.

Bu sentezlerin/terkiplerin bazı yönleri sonraki bölümde ortaya çıkacak zira ben orada siyaset filozoflarının siyasal ahlâkın bazı temel meselelerine cevap vermede *yararcı* ve *görevci* ölçütlere başvurduklarını göstermiş olacağım. Bunu yapmakla başka şeyler yanında filozoflardan ziyade bu görüşleri sınıflandırmayla ilgilenmiş olacağım. Herhangi bir filozof bir açıdan *yararcı* olabilirken başka bir açıdan *görevci* olabilir ve göstereceğimiz gibi bu genel ölçütlerin her biri çeşitli alt türelere sahiptir. Daha bunlara gelmeden önce pek tabii ki biz kısaca “*doğal hukuk*” adıyla öne çıkan ve geleneksel olarak siyasal ahlâk ile bağlı olduğu kabul edilen başka bir ahlâk ilkesiyle ilgilenmeliyiz.

*Doğal hukuk* kuramlarıyla ilgili olarak ortaya çıkan ilk zorluk, onların çokça çeşitli olmasıdır. Muhtemelen onların temel vurguları, geleneksel olarak beşerî hukuk ve yönetim “düzenlemeleri”nin veya “olumlu” kurumların kendi kendilerini ahlâkî açıdan yürürlüğe koyamaz olduğudur. Bu düzenleme ve kurumlar ahlâkî ölçütlerle yargılmalı ve çözümler üretmelidir. Bu ölçütlerle iş gören kurumlar da “öteden beri var olan”, saygın ve bağımsız kurumlar olmalıdır. Fakat bu anlamda “*doğal hukuk*”, bizim burada göstermeye çalıştığımız siyasetten bütün insan eylemleri ve kurumlarını değerlendirmek için ahlâkî ölçütler olarak öne çıkan *görevci* ve *yararcılık* tartışmasına kadar hiçbir şey katmaz. Aynı şekilde başka bir tezat da sıklıkla *doğal hukuk* ve “pozitivizm” arasında ortaya çıkar. Şöyle ki, *doğal hukuk* yalnızca belirli bir özel grup için değil evrensel olarak geçerlidir. Ve *doğal hukuk* yasal bir hükümlerle onaylanmaya ihtiyaç duymadan tek başına akıl tarafından geçerli kılınan ahlâkî ilkeler ileri sürer. Dahası bizim burada gösterdiğimiz *görevcilik* ve *yararcılığa* hiçbir ekleme yapmaz.

Kimi zaman *doğal hukuk* kuramlarında daha öne çıkan iddia ise *doğal hukukun*, şeylerin, insanın veya her ikisinin de doğasını temel aldığından dolayı geçerli olduğudur. Bu nokta tabii ki siyaset felsefesinin, hayatın fiilî yönleriyle ilgili olduğu daha önceki vurguda zikredilmişti.

O halde genel olarak *doğal hukuk* kuramları, en iyi şekilde yukarıda tartışılan ölçütlerin çeşitleri olarak anlaşılabilir. Bazı *doğal hukuk* kuramları, *görevcilik* anlayışına sahiptir. Diğer bir ifadeyle onlar da ezeli-ebedî olarak kabul edilen siyasal adaletle ilgili ilkeleri ileri sürerler. Rıza ilkesi buna bir örnektir. Başka *doğal hukuk* kuramları ise faydacıdır. Onlar da özellikle insan arzuları ve toplumsal amaçlar doğrultusunda oluşmuş olan sonuçlara odaklanmış amaçlı eylemlerle siyasal koşulları belirleyen ilkeler ileri sürerler. Aziz Aquinalı Thomas'ın *doğal hukukun* "ilk kuralı" şudur: "İyi, yapılmalıdır ve iyinin peşinden gidilmesi gerekir. Kötüden ise kaçınılmalıdır". Bu kural yararçı ilkeye verilecek en önemli örnektir. Modern *doğal hukuk* kuramcısı olarak iki farklı yönetime sahip olan Hobbes ve Locke'ta *görevci* ve *yararçı* vurguların karışımını da görmek mümkündür. Oysa 18. ve 19. yy.ların özel koşulları, yararçılığın *doğal hukuk* kuramlarına karşı olarak bilinmesine neden oldu. Şimdi bunu tartışacağım.

#### IV. İNSAN NİÇİN BİR TOPLUMDA YAŞAMAK ZORUNDADIR?

Şimdi, siyaset felsefesinin temel meselelerine çözüm üretmede bu ahlâkî ölçütlere ne kadar başvurulduğunu görelim. İlk olarak toplum hakkındaki kuşatıcı soruyu düşünmeliyiz. İnsan niçin bir toplum içinde yaşamak zorundadır? Bu soruya verilmiş en kapsamlı cevaplar, eylem sonucuna göre (teleolojik) hem bencil hem de yararçıdır. İnsan açık fırsatlara orada sahip olduğundan dolayı bir toplum içinde yaşamak zorundadır. Toplum olmaksızın insan hayatını sürdüremez. Çünkü toplum tek başına iş bölümünü, insanın maddi ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan eşya değişimini mümkün kılar. Birçok filozof da vurgulamıştır ki, iyiliğin biyolojik ve ekonomik çeşidi yanında başka bir türü de yalnızca insanların işbirliği ile toplum tarafından mümkün hale getirilir. O da insan, başkasıyla işbirliğine ve dostluğa değer verir, bunu ekonomik bir yararla değil ancak toplumsal yaşamla elde edebilir. Başka filozoflar, ahlâkî terbiyenin ve entelektüel değerlerin yalnızca toplumla mümkün olabileceğini ekler.

Yararçı iddiaların herbiri başta tek tek bireylerin iyiliğine/yararına gönderme yapan bencilliği vurgulamasına rağmen bu iddialar aynı zamanda daha kuşatıcı olarak en yüksek iyiye atıfta bulunurlar. Diğer bir ifadeyle daha kuşatıcı olan iyi/yarar insanın kendi kendine değil toplum içerisinde yaşamasıyla başılır. Bu şekilde karşılıklı temel ihtiyaçlarını karşılamak için birbirlerinin

yardımlarına ihtiyaç duyan insanların birbirlerine karşı da sosyal haklar ve görevleri bulunur.

Bizim burada sıraladığımız yararçı “iyiler” insanın sosyalliğiyle sağlanır. Yine burada yararlılığın iki farklı türü arasındaki önemli ayrımı görebiliriz. İlki, *bireyci bencilliktir*: Bu anlayışa göre, esasında toplumu oluşturan temel yapı taşları tek tek şahıslardır. Onlar toplumu kendi ihtiyaçları ve arzuları için kullanırlar. Fakat bu ihtiyaç ve arzular toplumdaki bağımsız olarak belirlenir. Bundan dolayı bencil yararlılar tarafından vurgulanan iyiler, başlıca şunlardır: Onların başlangıçta yeme, içme, giyinme, güvenlik ve devamında estetik ve entelektüel iyilere yönelen bil fiil hazları, tek tek bireylerle ve küçük topluluklarla ortaya çıkar.

Yararlılığın diğer bir türü ise *doğalcı* ya da *dayanışmacıdır*: Buna göre, toplum birey tarafından oluşturulmaz, bireyi toplum oluşturur. Ve böyle oluşmuş toplumda da birey, eksik ve aslında “gerçek dışı” olarak kabul görür. Bu nokta Aristoteles tarafından şu ünlü iddialarla vurgulanmıştır: “İnsan, siyasal bir canlıdır” ve “devlet bireyden önce gelir”. Bundan dolayı *doğalcı* görüşü dikkate alan filozoflar, “insan niçin bir toplum içinde yaşamak zorundadır?” sorusunu çok gerçekçi bulmazlar. Çünkü burada insan bir alternatifte sahipmiş gibi görünür, oysa gerçekte öyle bir durum yoktur. Doğalcı filozoflar tarafından vurgulanan iyi, aslında doğal olarak sosyal iyilerdir. Başka bir ifadeyle her haz durumuyla ortaya çıkan iyi (ve yalnızca üretimle de ilgisi olmayanlar) doğrudan toplumsal ilişkiyle inşa olur. Örneğin arkadaşlık olgusu gibi iyi, toplumsal hareketlere katılmakla ortaya çıkan iyiler ve özellikle bütün toplumsal iyiler gibi. Bunun sonucu olarak doğalcı filozoflar toplumsal görevleri/yararları diğer iyilerden çok daha fazla vurgularlar ve kendi ihtiyaçlarını daha sade bir şekilde karşılayıp onları (iyinin/yararın inşasında ç.n.) diğerlerinden çok daha az öne sürerler. Bir taraftan doğalcı kuramların sıklıkla totaliterliği yozlaştırdığına işaret edilir. Bütün toplumu içine alan sosyal organizmayı vurgulamalarına rağmen *doğalcı* düşünürler ulus, ekonomik sınıf veya ırk gibi bazı özel topluluklardan sıkça bahsederler. Diğer taraftan *bireyci* kuramlar nasırlanmış bencilliği yozlaştırabilir. Doğrusu her ikisinin de yozlaşması kesindir ve her iki kuram kaçınılmaz olarak insan ve toplum felsefesine katkı sağlar.

Doğalcı olarak adlandırdığım yararlılık, çoğu kez yararlılığın tamamen zıddı olarak bilinir. Tarihsel olarak Hobbes, Hume, Bentham ve Mill gibi filo-

zoflar, doğalcı olarak kabul edilen Platon, Rousseau, Hegel ve Marx'ın zıddı olarak sınıflandırılan yararlılardır. Bunun nedeni, modern siyaset felsefesine kısaca göz atılırsa görülebilir. “Faydacılık” olarak bilinen siyasal ve ardından yasal hareket, Bentham ve takipçileri arasında 18. ve 19. yy.’larda İngiltere’de ortaya çıktı. Belirgin bir şekilde yükümlülük ahlâkındaki doğalcı-hukuk kuramlarına karşı tepkide bulunan hazcı, bireyci ve deneyimci filozoflar vardı. Şimdi doğalcı hukuk kuramları da çoğunlukla bencil ve bazen hazcıdır da. Fakat onlara yapılan yararlı itiraz, onların yeterince deneyimci olmadığı yönündedir: Onların “doğal hukuk” yalvarmaları çoğu kez onlar ne isterlerse istesinler –ki bu, bir şeyin doğal hukuka uygun olup olmamasını tanımlamak için hiçbir deneyime başvurmadıklarından dolayı- kararsız bir yalvarmaydı. Ondokuzuncu yüzyıl İngilteresi’nde “doğal hukuk” tartışmaları, toplumsal ilerlemeyi engelleyen ve kendi faydalarını daha uzun kılmak isteyen eylemler ve mevcut kurumların lehinde muhafazakârlık çevresinde toplanma çağrısıydı. Yararlılar mutluluk ve haz getiren iyiyi herhangi bir şarta bağlamaksızın tanımlayarak, deneyimsel olarak çoğaltılabilir koşullar oluşturmayı ve muhafazakâr direnci değiştirerek kırmayı umdular.

Şimdi Rousseau ve Marx gibi doğalcı filozoflar bile yararlılardan daha çok var olan düzen hakkında köklü eleştiriler yapmışlardı. Hegel ise muhafazakârlığı yanında bir eleştirmendi de. Fakat ondokuzuncu yüzyıl doğalcıları, “soyutlamaya” olduğu gibi yararlı bütün bireyci, hazcı ve deneyimci öğretilere karşı çıktılar. Onlara göre hem yararlılık hem de doğal hukuk kuramları tarih dışıydı. Bununla birlikte bu kuramlar, genel kabule göre yararlılığın zorunlu öğelerinden değildir. Doğalcılar aslında yararlıdır. Çünkü onlar, insanların başarmak için iyiyeye veya değerlere gönderme yaparak eylemde buldukları görüşündedirler. Fakat bu iyiler yukarıda gösterdiğimiz gibi bireyci yarardan ziyade toplumsal yarar oluştururlar –iyinin ortaya çıktığı yer, tek bireyden ziyade bütün toplum veya ekonomik sınıftır-. Ve burada deneyim üstü olarak kabul edilerek sezgisel veya diyalektik akılla ulaşılan iyi, biraz daha kuşatıcı olarak bilinir. Eğer “yararlılığın” yakın anlamdaşının “teleolojik/amaçlılık” olduğunu hatırlarsak, doğalcıların bu yararlı yönleri daha kolay görülecektir. Çünkü doğalcı filozoflar, insanın görevi doğrultusunda iyi amaçların başlanması gerektiğini farklı şekillerde vurguladılar.

## V. İNSAN NİÇİN BİR DEVLETE İTAAT ETMELİDİR?

Daha önce ifade edilen ikinci genel soruya verilen tarihsel cevaplardan biri de devlet için artık ahlâkî gerekçeye ihtiyacın olmayacağı yönündedir. Devlet basitçe kendi bencil nüfuzlarını korumak ve genişletmek için aç gözlü bir şekilde güç peşinde olanların aracıdır. Bu görüş sürekli destekçilere sahipti: Bunlar, eski Yunan'daki Trasymachus gibi sofistler, Orta Çağlar'da Papa VII. Gregory, modern zamanlarda Marksist ve Makyevelist “seçkinciler” ve ayrıca bütün zamanlarda anarşistlerdir. Buna rağmen burada ileri sürülen cevap, –her durumda olmasa da- birçok durumda siyasal gücü kullanan kurumun meşru-iyetini sağlayan soruyla siyasal güç peşinde olanları harekete geçiren soruyu birbirine karıştırmış gibi görünür.

Devlet hakkındaki genel soruda “niçin (itaat et)meli” kelimeleri, hem yararçı hem de görevci yorumlara duyarlıdır. Yararçı yorumda bulunanlar şu soruyu sorar: Bazı insanların diğer bazı insanlar üzerinde siyasal bir güce sahip olmalarını meşru gösteren iyiler veya amaçlar nedir? Görev ahlâkî yorumunu benimseyenler de şu soruyu sorar: Bazı insanların diğer bazı insanlar üzerinde siyasal bir güce sahip olmalarını adalete ve dürüstlüğe uygun yapan nedir?

Biz öncelikle sorunun yararçı yorumuyla ilgilenelim. Burada ortaya çıkan çözümler, biri daha çok bencillığe diğeri ise daha çok doğalcılığa dayanan iki farklı sınıfa ayrılır. Doğalcı çözüm, bütün toplumun varlığını koşul sayar ve toplumun ihtiyaçlarına gönderme yaparak siyasal gücü meşrulaştıran soruya cevap verir. Birarada yaşayan insanlar, bu birlikteliklerini sürdürebilmeleri için aynı kanunlara sahip olmalıdır ve bu kanunları yapmak, yorumlamak ve uygulamak için az veya çok belli araçlara sahip olmalıdır. Bazı doğalcılar bu açık seçik kanun yapma araçlarından ziyade daha önemli kaynaklar olarak gördükleri tarihe ve geleneğe vurgu yaparlar. Herhalükârdâ şunda anlaşılır: Devlet olmazsa, düzensizlik ve olacak olayları öngörememe sorunu olacaktır; nüfuz çatışmaları çözümsüz kalacaktır; ihtilaf ortaya çıkacak ve dolayısıyla toplumun yararına ve iyiliğine olan şey ortadan kalkacaktır. Bu görüşün açık bir tasviri Hobbes'un “doğa durumu” tanımında sunulur (bu doğa durumu tanımının belli bir tarihsel veya tarih öncesi dönemle ilgisi yoktur ancak daha çok ‘insanlık durumu devlet ve pozitif hukuk olmasaydı ne olurdu’ gibi kuramsal bir çıkarımla ilgilidir). Çoğu doğalcılar (Platon ve Rousseau dışında), devlet tanımlarında “doğa durumu” tasvirini kabul etmezler. Buna rağmen

Hobbes'un "herkesin herkese karşı savaş durumunda olduğu" yönünde oluşan iddiası, bir dereceye kadar çoğu siyaset felsefecileri tarafından kabul edilen yalnızca, daha canlı ve coşkulu bir bakış açısıdır.

Bireyin rızası ve toplumun ihtiyacı arasındaki ilişkiye dönmek sorun buna rağmen hala vardır. Devlet, potansiyel olarak bireyi zorlamayı içerdiğinden dolayı, böyle bir zorlamaya bireyin razı olmasından doğan meşruiyet olgusu, bütün toplumun iyiliğine midir? Bu düşünce devlet hakkında genel soruya verilen yararçı cevabın daha fazla bireyci olmasına rehberlik eder. Buradan ortaya çıkacak olan çözüm toplumun ihtiyaçlarını değil bireyin arzularını önceler. Başka bir deyişle, yararçılığın bu türü toplumun çıkarı için olan şeyin bireyin özel çıkarı için de olduğunu göstermeye çalışır. Bu bakış açısı genellikle psikolojik bir bencillik varsayımını içerir; Hobbes'ta ortaya koyulduğu gibi "her insanın iradî eyleminin amacı kendisi için bir parça iyi/yararlı olan eylemdir." Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkar: Bir insanın devletin engellemelerine razı olmasında ve adaletin kanunlarını kabul etmesinde iyi olan nedir? Buna öncelikle "doğa durumu" tasvirinden yola çıkarak cevap verilir fakat burada toplumun ihtiyaçlarından ziyade bireyin arzuları merkeze alınıyor: Devlet ya da adalet olmasaydı sürekli bir çatışma durumu olurdu, insana ve sahip olduklarına yapılan saldırılar çok zor denetim altına alınırdı ve bireysel yaşam, "kimsesiz, sefil, kötü, yabanî ve kısa" olurdu. Bundan dolayı birey için devletin meşruiyeti kişiseldir veya kendi çıkarıdır. Diğer bir anlatımla devlet, bireyin kendini koruması ve güvenlik durumu için gereklidir.

Bu ifade edilenlere rağmen bireyci faydacılık (veya bencillik) cevabının kendi bakış açısını kurmadığı açıkça görülmektedir. Çünkü, eğer devletin ve kanunun olmadığı "doğa durumu" halinde iken çıkarı belirgin olmayan Hobbes'un (veya Hume'un) bencil insanı ele alacak olursak, başkalarıyla aynı kanun altında yaşaması onun daha çok çıkarına değil midir? Yalnızca çıkar, ahlâk anlaşışının temelini oluşturuyorsa adil olması çıkarı açısından önemlidir ama adaletten kaçınması ve adil olmaması onun çıkarına olduğunda bu, onun ahlâkî doğrusu olamaz mı? Bu, Platon'un da *Devlet* adlı eserinin ikinci bölümünde Glaucon ve Adeimantus'un ağzıyla öne sürdüğü sorundu. O, Hobbes ve Hume'un ileri sürdüğü bakış açısından önemli ölçüde farklı bir bakış açısına sahipti. Buna göre, adaletin olmadığı siyasetsiz bir durumdan adaletin kurallarının tam olarak işlediği bir duruma doğru evrilmeye, bireyin

de psikolojik dönüşümle eşlik etmesi gerekiyordu. Artık bu bencil insan, aynı bencil içgüdülere sahip değildi ve başka insanlar üzerindeki etkisine aldırma-sızın bu içgüdülerini tatmin etme yolunu aramayacaktı. Bunun yerine Platon şu tanımı geliştirir: Yarar eksenli doğru, erdeme göre oluşan görev ve hakları paylaştıran adil bir düzende, adaletin gereksinimlerine iradî olarak uymayı içerir. Bu uyum, bireyin yararının doğru olması içindir aksi takdirde onun ruhu hasta olacaktır. Bundan dolayı Platon, ahlâkî erdemin zihinsel sağlığı içerdiği yönündeki bu değerlendirmesinden dolayı çok açık bir şekilde söz konusu anlayışın atasıdır (*Republic iv. 444*). Bu anlayış Rousseau tarafından tekrar ele alındı. Ona göre birey için yararlı olanı/iyiyi toplumun yararına/iyisine olan şey üretir. Yani bireyin anlayışını toplum inşa eder. Bundan dolayı bireyselciliğe karşı doğalcı faydacılık anlayışına işaret eder.

Burada Hobbes ve Hume'da olduğu gibi Platon ve Roussaue için de devletin meşruiyeti için çıkarın varlığı farkedilecektir. Aralarındaki fark, “şahsî çıkar” ile “ortak çıkar” arasındaki görüştedir. Hobbes ve Hume aslında şahsî çıkarın, herhangi bir değişime uğradan sahip olma ve güç elde etme çabasında olduğunu göstermeyi denerler. Diğer taraftan Platon ve Roussaue ise devletin meşruiyetinin şahsî çıkarın farklı bir türüne gereksinim duyduğunu ileri sürerler. Onlara göre insanı yönlendiren güç, başkalarının nesnel doğruları ve haklarına saygı duymaksızın içgüdülerinin abartılmasına izin vermez. Şahsî bencillik kavramındaki bu fark, bazen “deneyimci” kişisel çıkar ve “aşkın” kişisel çıkar ayrımıyla ortaya çıkar. Bu ayrım aynı zamanda “ben merkezci” kişisel çıkar ile “akılcı” kişisel çıkar arasında oluşan bir zıtlık olarak ileri sürülebilir.

Burada ifade edilen akılcı çıkarıcılığı savunan filozoflar arasında sadece Platon, Rousseau ve Hegel yoktur. Ben bunlara aynı zamanda *doğal hakçı sorumluluk ahlâkçılar* (natural-rights deontologists) diyeceğim Locke ve Kant'ı da ekleyeceğim. (Locke aynı zamanda bir yararcıdır ama ben bunu şimdilik görmezden geleceğim.) Bu doğalcılar gibi sorumluluk ahlâkçılar bir bütün olarak iyi olanı toplumda ararlar. Dahası onlar, haklı olarak bireyin doğuştan getirdiği hakların büyük bir kısmının devlet tarafından çiğnenemeyeceğini vurgularlar. Ve hakların korunması devletin var oluş amacıdır. (Ki ben daha sonraki konu başlığında eşitliğin temellerini tartışacağım). Fakat bireysel yararcıların aksine doğalcılar gibi doğal haklara vurgu yapan sorumluluk ahlâkını



savunanlar, kişisel çıkarıcılığın toplumun ihtiyaçlarına veya diğer insanların haklarına aldırış etmeden kendi hazlarının peşine düşemeceğini vurgularlar.

Bireyin devlete itaat etmesinin meşruiyeti konusunda en az üç farklı iddia vardır. Yalnızca bencilliği temele alan bireysel yararçılar, bireyin devlete itaat etme göreviyle bencillik arasında yeterince irtibat kurulamamasından dolayı bu tür bir meşruiyeti pek kullanmazlar. Diğer taraftan doğalcı yararçılar, bireyin arzularını toplum içerisinde bastırmaya eğilimli olduklarından dolayı meşruiyete daha fazla ihtiyaç duyarlar. Diğer bir ifadeyle onlar bireysel faydayı değil toplumsal faydayı amaçlayan akılcı bir görüşe sahiptirler. Bundan dolayı onlar bütüne karşı hiçbir hakkı olmayan bireysellik fikrini benimserler. Doğal hakları vurgulayan sorumluluk ahlâkını savunanlar, bu iki uç yorumun ortasını bulur. Çünkü onlar, başkalarının hak ve çıkarlarını eşit düzeyde kabul ederek kişisel çıkarda akılcı bir yararı benimserler. Bu bireyin devlete itaati görev kabul etmesi, ne yalnızca kişisel çıkardan ne de kişisel “akılcı” yarardan vazgeçmeyi gerektirir. O halde bu sorun, bireyin özel çıkarı ile toplumsal yarar arasında çok geniş bir ilişkiyi kabul eder. Doğalcı yararçılar kişisel çıkarı, toplumun çıkarı veya genelin iyisi şeklinde tanımladıklarından dolayı kişisel çıkarı da önemli bir şey olarak kabul ederler. Diğer taraftan hem bireysel yararçılar hem de doğal hakları vurgulayan sorumluluk ahlâkını savunanlar toplum yararını kişisel çıkar kavramıyla tanımlarlar. Oysa sorumlulukçular, sosyal yararın şahsî çıkarlar arasında eşitliğin biçimsel örneği olabilmesi için bu şahsî çıkarların yukarıda ifade edilen anlamda akılcı olması gerektiğinde ısrar ederler. Fakat bireysel yararçılar sosyal yararı, “çıklarların” makûllüğü konusunda hiçbir sınırlama olmaksızın şahsî çıkarların zirvesi olarak tanımlarlar. Bundan dolayı onlar şahsî çıkarlar arasında çıkan çatışma sorunlarıyla yüz yüze kalırlar. Ki bunu, en kuşatıcı iyi veya en az alanda etkin olan kötülük gibi yalnızca siyasetin müşterek kavramlarıyla çözüme kavuştururlar. Birey, en yüksek iyi ya da faydaya karşı olduğundan dolayı hakların dağıtımını konusunda gerek doğalcılar gerekse bireysel faydacılar tarafından farklı bir çözüm sunulmaz.

Bu üç sınıfın hepsi devletin “adalet dağıtması” gerektiğinde hem fikirdirler. Ancak doğal hak vurgusu yapan sorumluluk ahlâkını savunanların adalet anlayışı temelde biçimsel/zihinsel bir çerçeve sunar: Buna göre adalet, başkalarının haklarını çiğnemedikçe her insanın şahsî çıkarının peşinden gitmesi durumunda herkese eşit özgürlük veren, tercihen çok az sayıda ve genellikle yasakları bil-



diren çerçeve kanunlar veya tarafsız bir düzen sunmaktır. Bu durumda devletin varoluş gerekçesi şudur: Devlet özellikle tekil olaylara bu adalet kurallarını uygulayarak ve otoriter yorumlar yaparak söz konusu tarafsız düzeni temin etmek zorundadır. Diğer taraftan doğalcılara göre adalet kuralları, biçimsel olmaktan ziyade olumlu, kuşatıcı ve temellendirildiği için adalet, herbir kişinin bütününe yararına en iyi katkıyı sunabildiği toplumsal bağlama uymayı içerir. Burada devletin temel işlevi, bu katkıları düzenlemek ve ayrıca onlara yardımcı olmaktır. Öte yandan bireysel yararlılar bir yönüyle doğalcılar gibi düşündür. Onlara göre adalet adalet, kuşatıcı yarar anlamına gelir. Fakat bir yönüyle de doğal hak vurgusu yapan sorumlulukçular gibi düşündürler. Yine onlar, adalet kavramını olumlu anlamdan ziyade olumsuz anlamıyla tanımlamaya eğilimlidirler. Buna göre onlar toplumsal yararın peşinden gidilmesinden daha çok zararın engellenmesi gerektiğini vurgularlar. Bundan dolayı onlar devletin işlevinin genellikle zorlayıcı ve önleyici olduğu görüşündedirler.

Adaletin ilkelerini kavrayan “akıl” doğasına gelince o konuda çeşitli anlayışlar vardır. Doğal hak vurgusu yapan sorumlulukçulara göre bu akıl, eşit bir şekilde herkeste bulunur. Burada adalet kavramı biçimsel olarak kullanılır. O kadar ki bireylerin arasındaki ilişkiyi eşit bir şekilde inşa etmek için çelişkisizlik ilkesini kullanır. Kant’ın kesin buyruğu (kategorik emperatif) bunun için en ünlü örnektir. Fakat Locke’un Hooker’dan alıntılıdığı bir metinde (*Second Treatise*, section 5) belirgin bir şekilde benzer bir biçimselliği sergiler. Diğer taraftan doğalcılarda akıl biçimselden daha çok gerçektir ve her şahısta eşit bir şekilde bulunmaz. Sosyal kurumların temel yapısını inşa ettiğinden ve toplumun veya herhangi bir sınıfın bütün üyelerinin sahip olduğu şeyler eşitsiz olduğundan dolayı akıl burada ayrıştırıcı değil toparlayıcıdır. Burada “bencilik” toplumsal bağlama uyduğundan dolayı “akılcı”dır. Dolayısıyla toplumsal amacı ve toplumsal yararı kavrayabilir ve bu amaca en uygun şekilde uyum sağlayabilir. Bireysel yararlılarda ise akıl, amaçlar doğrultusunda sayısal anlamlara sahiptir. Bundan dolayı akıl, bireysel çıkarın toplamından oluşan toplumsal çıkardan başka ezeli-ebedî ahlâkî bir değere sahip değildir.

Buraya kadar biz, devletin meşruiyeti ile ilgili genel soruya, yararlılığın ortaya koyduğu çeşitli cevapları ileri sürdük. Fakat burada bu soruna görevciliğin farklı bir cevap verdiği de hatırlatılacaktır. Bu yoruma göre, devletin esasen ayrıştırıcı bir yönü de vardır. Buna göre devlet yalnızca bütün bir top-

lum için yararlı sonuçlar üretmez fakat aynı zamanda yöneticiler ve kanun koyucular arasındaki güçler *ayrımını* da yapar. Zira bazı insanlar diğerleri üzerinde siyasal güç sahibidirler. Bundan dolayı görevcilere göre sorun hala devam eder. Şöyle ki: Daha yararlı şeyleri ortaya koymak için bu ayrım tam anlamıyla ne yapabilir? Bazı insanlar basitçe ifade edilecekse, diğer bazılarını yönetme hakkına -velev ki bunların elinde olan devlet, o bazılarının hatta bütün toplumun yararına şeyler üretmiş olsun- sahip midirler?

Şimdi bu genel soruya, siyasal güce kimin sahip olması gerektiği gibi özel bir soruyla –ama tanımlamadan- daha yakından bakalım. Yöneticiler ve kanun koyucular arasındaki güçler ayrılığını meşrulaştırabilen soru ile genellikle gücün nasıl paylaşılması gerektiği hususundaki özel soru aynı değildir. Bununla beraber gücün paylaşımıyla ilgili özel soruyla birlikte genel sorunun paylaşım yönünü ele alacağım. Zira görevciler (yararcı olmamalarına rağmen) geniş ölçüde her iki soruya da aynı cevabı veriyorlar.

## VI. SİYASAL GÜCE KİM SAHİP OLMALIDIR?

Genel soruyla ilişkili olan bu özel soruya görevcilerin üç temel sınıfı cevap verir. Bu soruya modern dönemlerde verilen en belirgin cevap, doğal hak vurgusu yapan görev/sorumluluk ahlâkçılarınınkindir. Bu cevap, razı olma ilkesidir: Eğer insanlar razı olmazlarsa hiçkimse onların üzerinde siyasal bir güce sahip olmamalıdır. Bununla birlikte burada razı olmanın konusuna yani rıza gösteren kişiye göre özel ve genel soruya verilen cevaplar arasında önemli bir fark vardır. Siyasal gücün meşruiyeti ile ilgili genel soruya verilen cevap şudur: Her fail, devlete karşı rıza göstermelidir. Zira bu iddiaya göre, siyasal yükümlülük bir tür ahlâkî yükümlülüktür ve hiçbir birey eğer onun üzerinde bir etkisi yoksa herhangi bir ahlâkî yükümlülüğe sahip olamaz. Bu konuda razı olma durumu şöyle bir ideal fikirle özümсенir: Bir kimsenin siyasal güce razı olması, bağlılık sözü vermesidir. Söz vermeksizin orada bağlılık koşulu yoktur. Razı olmanın önemli bir parçası yani bir insanın siyasal gücüne başkalarının razı olmasını meşru gösterebilen tek şey, bu sözü veren bütün insanların doğal özgür ve eşit haklara sahip olmasıdır.

Buna rağmen bütün insanların doğal olarak özgür ve eşit olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir ve bu nasıl ispat edilir? Çağdaş siyaset felsefeleri bu öğretiyi bizim daha önceki başlıkta değerlendirdiğimiz “doğa durumu”

kavramıyla bağlantılı olarak tartışılır. Fakat burada insanın doğal özgürlüğü ve eşitliği anlayışı basit bir şekilde tekrar edilecekse şunlar ifade edilebilir: Eğer biz, devlet ve var olan hukukun yokluğunda ortaya çıkan insanın koşullarını *doğa durumu* olarak tanımlarsak o zaman böyle bir insanlık durumunu “siyasal olarak özgürleşme” tanımı izler. Çünkü insanları yapmaya zorlayacak bir hukuk ya da devlet yoktur. Öte yandan yine bu durumda hiç kimse bir başkasını siyasal güç altına almadığından dolayı bunu da “siyasal olarak eşitlik” tanımı izler. Buna rağmen doğal özgürlük ve eşitliği savunan birçok filozof, bundan daha farklı şeyleri kastederler. Fakat onların kastettiği şeyler farklı farklıdır. Hobbes bununla bütün insanların aynı derecede birbirlerine karşı fiziksel olarak zarar verebilme kapasitesine sahip olmalarını kasteder. Yine ona göre bütün insanlar kabataslak ve önceden hazır buldukları bir “sağduyuya/akıla” sahiptir. İnsanlar, aynı derecede kendi deneyimlerinden yola çıkarak öğrenme kapasitesine bu akılla sahip olurlar. Buna karşılık Locke’un yorumu daha olağandır. Buna göre insan doğasının eşitliği anlayışı, öncelikle fiilî değil ahlâkî bir duruma işaret eder: Bütün insanlara eşit düzeyde, yaşama, özgürlük ve kendi işini kurma gibi bazı temel haklar bahşedilmiştir. Bu eşit temel haklar sırasıyla farklı türlerde olabilir. İlki antik Stoacılar ile Hıristiyan öğretisinin birleşmesiyle ortaya çıkmış olan teolojik olanıdır. Buna göre evren Tanrı tarafından oluşturulan bütün görev ve hakların verildiği tanrısal bir düzene sahiptir ve bütün insanlar bu evrende aynı “düzeyde” olduklarından dolayı eşittirler. İkincisi, daha açık felsefi bir ifadeyle, insanın ahlâkî akılcılığına başvurmayı gerektirir. Şöyle ki; bütün insanlar (çok az sayıdaki deliler ve ahmaklar hariç) ahlâkî kuralları öğrenme ve bu kurallarla eylemlerini yönlendirme yeteneğine sahiptirler. Bundan dolayı onlar adalet ilkesini tanımlayabilecekler, kendilerinin ve başkalarının da uyması gereken diğer kuralları da dikkate alabileceklerdir. Bu anlayış Hooker, Locke ve Kant’ta vurgulanır.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, razı olmayla ortaya çıkan siyasal gücün bu görevci/sorumlulukçu ve yararçı meşruiyetleri arasında, devletin düzen sağlama ve başka iyileri/yararları güvence altına alması açısından oldukça farklı çizgileri vardır. Rızaya dayanan meşruiyet, sadece devletin elde etmek istediği eylemlerine veya değer yüklü amaçlarına değil fakat dahası, gücün dağıtımını sağlayan doğal adalet kavramının anlamlarına ve kaynaklarına gönderme yapar. Buna rağmen var olan fiilî durumda ise yarara ve rı-

zaya dayalı bu farklı meşruiyet tutumları sıklıkla iç içe geçmiş durumdadır. Rızılı olma temelli düşünen birçok siyaset felsefecisi de rızılılığın belli bir amaç için verildiğini ileri sürerler. Buna şöyle örnek verilebilir; adaleti ve güvenliği sağlayan siyasal bir toplum olabilir. Eğer üçüncü başlıkta yaptığımız –hem biçimsel-ayırım (görevci/sorumlulukçu) hem de gerçeklikteki (yararcı) ahlâkî ölçütler hakkındaki- tartışmamızı hatırlayacaksa uygulamadaki bu birlikte- liğin mantığını görebiliriz. Eğer güç tarafından başarılması gereken birtakım iyi/yararlı amaç olmazsa iktidar ve kanun yapıcılar arasında gücün tam paylaşımını sağlamak önemli değildir.

Rızılı olma olgusu, genellikle “toplumsal sözleşme”, “anlaşma”, “mukavele”, “antlaşma” kavramlarıyla bu amaçlılık bağlamında ortaya çıkar. Siyasetin olmadığı “doğa durumu”ndan medeniyete veya siyasal topluluğa geçişe etki eden budur. Hobbes ve Locke’da toplumsal sözleşme, bir siyasal toplumdaki ziyade bütün bireyleri içine alır. Fakat siyasal gücün paylaşımını bir iktidar veya devlet sözleşmesiyle başaramaz. Locke’da bu paylaşım daha çok “güven” ile tesis edilirken Hobbes’da ise “yetenek” ile başılır. Diğer taraftan Rousseau’da ise sözleşme, hem siyasal toplumu tesis etmeyi hem de “genel irade”ye hâkim olan gücün ayırımını başarır, bütün toplum bu şekilde kurulmuştur (“devlet” hakkındaki soru ikinci derecede olmasına rağmen bunu yapar, zira devlet yalnızca kendi yapmadığı kanunları uygular; hâkimiyet karşıtı olan devlet bir sözleşmeyle kurulmamıştır). Diğer başka filozoflarda sözleşme, en azından insanların karşılıklı adalet çerçevesinde yönetilmek için bir iktidara itaat etmeye karar verdikleri özellikle “devlet”in bir kısmında ortaya çıkar. Fakat bütün bu durumlarda rızılı olma ve sözleşme, belli amaçlar veya iyiler/yararlar elde etmeyi önceden düşünmekle ortaya çıkar. Bundan ötürü bu durumu yararcı olarak değerlendirmek mümkündür.

Sözleşme kuramları, Hume ve Hegel gibi hem bireyselci hem de doğalcı yararcılar tarafından ciddi bir şekilde eleştirilir. Her iki topluluk da bu kuramı tarihdışı, hayalî bir niteliğe sahip diye kötülerler. Fakat bu kısmen yanlış anlaşılmalıdır: “Doğal durum”, “toplumsal sözleşme” ile tarihsel bir olay kasdedilmez. Fakat bu kuram, siyasal toplumun amacını, sözleşmesini ve iradesini vurgulamak için mantıksal bir yapı inşa eder. Eleştirilerin de yersizliği bu noktadır; onlar insanların siyasal toplum içerisinde doğduğuna ve “sözleşmeye katılamayacaklarına” işaret ederler. Ve dahası rızılı temelli sorumlulukçula-

rın asıl varsayımları veya temel özgürlük anlayışları siyasal toplum tarafından fiilî olarak yapılan engellemeler ve baskılarla nasıl bağdaştırılabilir?

Siyasal güce kimin sahip olacağı sorusu, rızaya dayanan sorumluluk ahlâkını savunanların cevabı bağlamında en iyi şekilde değerlendirilecektir. Onların cevabı mütemadiyen razı olmaya dayanır; fakat artık bireyin rızası değil siyasal gücün koşullarını ve paylaşımını (güçler ayrımını ç.n.) sağlayan çoğunluğun rızası belirleyicidir. Bireyin rızasından çoğunluğun rızasına bu geçiş ciddi sorunları ortaya çıkarır. Çünkü devletin işleyişini fiilî olarak sağlayan insanlar/bireyler artık kendilerini yükümlülüklerle sınırlamaz, onlar isteseler de istemeseler de kuralı koyan çoğunlukla birlikte hareket etmek zorunda kaldıklarından dolayı yalnızca kendi kendilerine boyun eğmezler. Bundan ötürü biz doğal özgürlük ve özerkliğin yine de korunduğunu göstermek için çeşitli hayalî araçlarla meşgul olmaya çalışırız. Nitekim Hobbes (bu anlamda bir sorumlulukçu olan) “suçluların mahkum edilmekle kanuna razı olduğunu” ifade eder. Locke sürekli olarak bireyin “kendi rızası”nın tam olarak “çoğunluğun rızası” ile aynıymış gibi olduğunu yazar (bkz. bölüm 140). Rousseau ise egemenliğin herhangi bir çoğunluğa ya da azınlığa ait olmadığına ısrar eder. Çünkü her birey insanlığın bir üyesi olarak eşittir ve egemenlik yalnızca insanların “yine de kendi kendilerine itaat ettikleri ve daha önce sahip oldukları özgürlükleri koruyan” bir durumla ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle halk egemenliği bireysel özgürlüğü ve özerklik veya kendi kendini belirleme ile ortaya çıkan razı olmayı gerektirir.

Siyasal gücün niçin gerektiği sorusuyla birlikte gücün paylaşımı özel sorusuna razı olma nokta-i nazarından verilen sorumlulukçu cevap, yararçı cevapla iç içedir. Çoğunluğun rızası, yalnızca adil olduğundan dolayı değil aynı zamanda herhangi bir seçenekten daha iyi sonuçlar verdiği için dolayı siyasal gücü paylaştıran kaynak olarak meşru kabul edilir. Bireysel rızayla kalmak kargaşa oluştururdu. Zira eğer bireyler siyasal gücün paylaşımını onaylamadan önce rıza gösterseydiler hiçbir devlet muhtemel olmazdı. Dahası çoğunluğun rızası, paylaşılmış olan gücün kontrolünü küçük ayrıcalıklı bir azınlığa vermekten daha fazla güvence sunar. Çünkü bu azınlık, söz konusu gücü toplumun yararını göz ardı ederek kendi özel çıkarı için kullanabilir.

Bununla beraber bu yararçı cevap sorumlulukçuluğun ileri sürdüğü ilke-den farklıdır. Zira eğer çoğunluğun rızası, yalnızca en iyi sonuçları/yararları

sağlamakla meşru olsaydı, bundan başka bu sonuçlar çoğunluğun rızası olmaksızın başarılı olabilseydi o zaman çoğunluğun rızasının başka bir meşruiyeti kalmazdı. Diğer bir açıdan sorumlulukçu cevap, çoğunluk hükmünü bu şekilde ortaya çıkan sonuçlara bağlı olarak oluşturmaz.

Razı olma ilkesi birçok çağdaş siyaset felsefecisi tarafından vurgulanmasına rağmen antik ve orta çağlarda da bilinmez değildi. Fakat Orta Çağlarda genel olarak devletin meşruiyeti hakkında sorumlulukçuluğun bir türü geniş ölçüde yaygındı. Bu durum, şu ilkeyle ortaya çıkıyordu: “Var olan tek güç, Tanrı’nın takdiridir” (Rom. 13:1). Burada yararcı iddia şu şekilde tekrar edilmişti: Tanrısal inayetin devletleri ortaya çıkarmasının nedeni, aslı günahları iyileştirmeye ve cezalandırmaya yönelikti.

Gücün paylaşımına gelince bu teolojik sorumlulukçular sonuçta şuna inanmıştı: Papa Tanrı’nın yeryüzündeki vekilidir. Siyasal gücü fiilî olarak elinde bulunduran kişi şayet papa tarafından tayin edilmemişse onun tarafından onaylanmalıdır.

Antik dünyada özellikle de Yunanlılar arasında o zaman dahi, siyasal gücün hem özel hem de genel paylaşımında devletin başka bir sorumlulukçu meşruiyeti vardı. Buna göre insanlar arasında “doğal” durum farkı vardır. Diğer bir anlatımla bazı insanlar diğer bazılarından doğal olarak daha üstün zekâlıdır. Bundan ötürü onlar doğuştan sahip oldukları bir hakla yönetirler. Platon’un *Devlet*’teki filozof-kral anlayışı, Aristoteles’in *Politika*’sında doğal krallar ve doğal köleler bunun en meşhur iki örneğidir. **Aristoteles, mutlak krallığın veya aristokratik düzenin hayat için daha meşru olduğunu göstermiştir. Ancak kralın ya da seçkinlerin erdemleri diğer bütün erdemlerin en seçkini olmalı veya onların siyasal topluluğun (bütünün) üzerindeki siyasal iktidarları diğer iktidar türleriyle kıyaslanmayacak kadar kapsayıcı olmalıdır.** Görev ahlâkının diğer iki ilkesi tam anlamıyla anlaşıldığında burada yararcı iddiaların görev ahlâkıyla fazlasıyla işbirliği içinde olduğu görülür. Fakat siyasal gücün herhangi bir seçkin topluluğa aidiyetini meşru gösteren bu iddiaların başvurduğu “iyiler/yararlar” ortaçağlar ve modern zamanlardakinden çok daha az eşitlikçi ve yaygındı. Onlar fazlasıyla kısıtlayıcı –farklılaştırıcı- olan İyi İdeasının (Platon) veya “erdem”in (Aristo) –ki bu kavramlar, entelektüel ve ahlâkî mükemmelliğin en üst düzeyini içerir- aristokratik amaçlarını içerir.

Rızaya dayalı görev ahlâkını savunan modern eşitlikçi anlayışlar ile antik Yunanlıların eşitlikçi olmayan hiyerarşik anlayışı arasındaki ilişki nedir? Bu soru, çözümü zor pek çok sorunu içerir. Sözgelimi Locke da insanların eşitsizlik durumunun tecrübî olarak anlaşılabilir olduğunu kabul etti (bkz. *Second Treatise*, böl. 54). Bununla beraber o, bunun üstün insanlara diğerlerini yönetme hakkı verdiğini kesinlikle ileri sürmedi. Aristoteles, bizatihi eşitsizliğe vurgusuna rağmen şu hususu önemle belirtti: Bir araya gelen birçok kişi, kendilerinden daha az olan kişilerden siyasî meseleler hakkında daha iyi yargıda bulunurlar. **Çünkü -bunun birçok nedeninin yanında- bir şeyi kullananlar veya onun alıcıları o şeyi uygulayanlardan daha uygun bir şekilde yargıda bulunurlar, vurgusu da vardır.** Bundan dolayı “genel geçer iyi” yargısı, bu konuda fikir yürüten uzmanlıklardan daha çok siyasal gücü uygulayanlar için iyi bir ölçüttür. Eşitlikçi ve hiyerarşik durumlar arasındaki fark kısmen bir insanın, devleti en yüksek ahlâkî ve zihinsel erdemlerin gelişiminin bir aracı olarak veya daha az seçkinci işleve sahip olarak düşünüp düşünmemesinden kaynaklanır. Çünkü siyasal açıdan eşitlikle ilgili ölçütler, bununla değişime uğrayacaktır. Fakat buna ek olarak, bireyin kişiliği ve nitelikleri konusunda farklı bir değerlendirme de söz konusudur. Aristoteles, “kölenin hiçbir siyasal ayrıcalığa sahip olmadığını” söylediğinde (*Politics*, I. 13. 1260a 12), kölelik kurumuyla kastettiği şeyle, eğer insanın gaddarlaştırmasının sonuçlarını tanımlamış olsaydı haklı olabilirdi. Fakat Aristoteles bu “geleneksel” kölelik ile doğuştan düşünme yetersizliğine sahip olarak tanımladığı “doğal” köleliği birbirinden ayırdı. Hâlbuki onun burada ifade kastettiği şey, deneyimsel olarak kadınların erkeklerin dışlarından daha azına sahip olduğu yanlıştaki duruma benzer fiilî bir durum oluşturmaktı (*History of Animals* II. 3. 501b 20).

Modern dönem rıza temelli görev ahlâkını savunanlarla antik dönemdekilerin arasındaki ayrılık, bizim IV. soru altında gösterdiğimiz bireyci ve doğalcı yararcılar arasındaki ayrıma paralel olarak devletin doğası konusunda bir ayrımı da içerir. Burada rıza temelli modern kuramcıların devlet modeli, amaçları devlete hizmet olan eşit ve özgür bireyler arasında oluşan yapay bir sözleşme vardır. Antik dönemdekilerin devlet modeli ise, bütünü iyiliği için “daha yüksek” mevkidekilerin daha düşük durumdakileri yönetmesi gerektiği yönündeki “doğal” bir örgütlenmedir.

Şimdi siyasal güce kimin sahip olması gerektiği yönündeki soruya, yararlıların verdiği cevabı görelim. Bütün yararlılar bu soruya, iyinin/yararın en üst düzeyde elde edilmesine gönderme yaparak cevap verir. Fakat “erdem-yararcılığı” ve “sonuç-yararcılığı” diye de bilinebilen bakış açıları arasında önemli ve temel bir fark bulunmaktadır. **Erdem-yararcılığına göre, siyasal gücün (diğer iyilerde olduğu gibi) paylaşımını belirleyen ölçütler, en üst iyiye yani bütün herkesin iyisine veya üretimine katkı için erdemdir.** Bu nedenle Aristoteles devletin var olma sebebi ve amacı için en çok katkı sağlayanların devlette en üst güce sahip olması gerektiğini savunur. Bu açıdan bakıldığında doğruluğun görevci ölçütünün, en yüksek iyinin yararlı ölçütü altında değerlendirildiği görülebilir. Diğer taraftan sonuç-yararcılığına göre siyasal gücün paylaşımı yalnızca, en yüksek iyiye –bu en yüksek iyiye öznel erdem anlayışı katkı sağlamaz- en iyi şekilde hizmet edecek olan ölçüt tarafından belirlenmelidir.

Bu karşıtlığın birbiriyle aynı olmayan ilişkisi daha fazla farklılık barındırır. Siyasal güce kimin sahip olması gerektiği sorusu için, adalet dağıtımının erdem-yararcılığının uygulamasında Aristoteles’in vurgusu şu yöndedir: Farklı devlet türleri, gücü kullananların belli ölçütleri amaçlarına göre değiştirmesi gerektiğinden dolayı farklı temel değerlere ve amaçlara sahiptir. Demokrasinin temel değeri, özgürlüktür; oligarşinininki refahı; aristokrasinininki erdemdir. Bundan dolayı bir demokrasi özgür olandan başka yoksul olan birçok kimseye en üstün gücü; bir oligarşi refahı; bir aristokrasi ise erdemliliği verir. J. S. Mill’in daha sonraki yazılarında çokça tekrarladığı nitelik farklılıkları konusundaki bu vurgular, saf bir şekilde “niceliğe” veya “genel/kuşatıcı” yararcılığa karşı –ki bu yararcılık, yalnızca kendilerinin en değerli olmasını sağlayan amaçlar ve iyiler arasında niteliksel hiçbir farkın olmadığı en üstün iyi vurgusu yapar- “nitelikçi” veya “özel” yararcılık olarak bilinir. Bu nedenle Aristoteles siyasal gücü kullanmak için erdem için en iyi ölçüt olduğunu savunur. Yine o, farklı toplum türlerini, onların kendi temel değerleri ve başka durumlara göre alternatif doğruluk ölçütleri tanımlar.

Hem bireyseli hem de doğalcı çoğu yararlı, sonuca odaklı yararlıdır. Fakat bazıları genelin iyiliğine olan sonuçları vurgular. Bu durumda siyasal güce kimin sahip olması gerektiği konusundaki bakış açıları da burada farklılık gösterir. Nitekim Hobbes için mükemmel iyilik, en güçlü ölümcül kötülükten



ve iç savaştan kendini korumadır. Bundan dolayı o, düzeni sağlamak için çok güçlü bir egemenliği savunur ve şiddetli bir şekilde mutlak krallığa eğilim gösterir. Bunda sorumluluk ahlâkçısı olmanın yanında bir yararçı olan Locke ile de ters düşer. Çünkü Locke'a göre tiranlık, iç savaştan çok daha kötüdür. Sonuç olarak en üstün güç, yalnızca devletin ya da yasama organının halkın iyiliğine iş yapmak ve bireysel hakları korumak için kendi "doğrusunu" ihlal ettiğinde uygulanmasına rağmen daima insanda kalır. Bentham ve James Mill gibi sonraki yararçılar, başka bireysel haklara herhangi bir gönderme yapmadan bütün toplum için en kuşatıcı –yüksek- yararı vurgularlar. Bundan dolayı onlar demokratik devleti savunurlar. Fakat bunu (şüpheli bir mantıkla kurdukları) psikolojik temelli bencilce varsayımlardan oluşan kendi iddialarıyla ileri sürerler. Bu iddialar şöyledir: Demokrasi içinde herkes en çok kendi mutluluğunun peşinden gider. Herkesin devlet gücünü paylaştığı demokrasiyle yönetilen devlet, zorunlu olarak bütün toplumun ya da toplumun kahir ekseriyetinin faydalandığı en yüksek mutluluğu amaçlayacaktır. Bir nitelik yararçısı olan J. S. Mill temsili hükümeti, toplumda bulunan bireyleri ahlâkî ve zihinsel olarak geliştirdiğinden dolayı savunur. Fakat aynı niteliksel ölçüt onun, evrensel eşit oya sahip olma hususunda birçok sınırlamayı savunmasına sebep oldu.

Doğalcı yararçıların iyisi en kuşatıcı düzeyde olduğundan dolayı, onun tek tek bireylerde bulunuşunun toplamıyla bunun ilgisi yoktur. Söz konusu iyi, daha kuşatıcı bir iyidir. Bundan dolayı siyasal güce kimin sahip olması gerektiği ile ilgili olan soru, toplanmış/nicel bireysel kararlarla değil, daha çok bu en mükemmel/kuşatıcı iyiye gönderme yaparak cevaplandırılır. Rousseau'da bunu belirleyen "genel irade"dir, ki genel irade ise "bütün toplumun iradesi"yle aynı anlama gelmez. "Genel irade" çoğunluğun fikrinden daha çok, ideal genel arzuyu ima eder. Ki daha önce gösterdiğimiz gibi her birey genel iradeden pay almış olmasına ve uygulamada çoğunluk karar vermesine –ki bu kararlar genel iradenin niteliksel içeriklerine sahip olsa da- rağmen, bu durum böyledir. Diğer taraftan Hegel'de eşitlik düşüncesi atlanır. Ona göre kimin yöneteceğini belirleyen şey, tarihsel gelişimin yansıması olarak ulusun ruhu/tinidir.

Uygulamada doğalcı yararçılar, sıklıkla klasik dönem (status) görev ahlâkını savunanlarla yakındır. Bireyselci yararçılar ise rıza temelli görev ahlâkçılarla yakınlaşır. Daha öncekilerin birçoğu mutlakıyetçiliği savunurken sonrakilerin çoğu bir tür liberal demokrasiyi savundular. Oysa varsayımlar farklıydı. Öyle

ki eğer bu varsayımları mantıksal olarak savundukları ve eleştirdikleri iddialarının mantığına bakarsak uygulamada birtakım önemli farklılıklar görebiliriz.

## VII. SİYASAL GÜCÜN SINIRLARI NE OLMALIDIR?

Siyasal gücün yeri veya kaynağı, onun sınırı olarak da görülebilir: Siyasal güç, onun doğru bir şekilde kullanılabilmesi için sınırlandırılmalıdır. Buna rağmen onu kullananları veya ona sahip olanları dikkate almaksızın siyasal gücün sınırlarının ne olması gerektiği sorusu hâlihazırda açıkta kalmaktadır. Bu, iki açıdan hayatî öneme haiz bir meseledir: a) Devletin *faaliyetlerine* veya *yöntemlerine* göre sınırlar ne olmalıdır? b) Devlet tarafından denetlenen *eylemlere* veya *amaçlara* göre sınırlar ne olmalıdır? Bu sonraki sorun, bireysel özgürlüklerin veya hakların herhangi bir devlet denetiminden bağımsız olması gerektiği sorunudur. Aynı zamanda devlete karşı bireyin sahip olduğu hakların ne olduğuna da yakın bir sorundur.

Siyaset felsefecileri bu şekilde oluşan sınırların ölçütlerini iki farklı şekilde ortaya koymaya çalışmaktadırlar. İlki biçimsel-görev temelli ahlâkçılıktır. Bu, belli bir mantıksal içerikli emirlere gönderme yaparak siyasal gücün ahlâkî olarak sınırlandırılmasını ortaya koyar. Siyasal gücün *yöntemlerine* dönük emirler Aristoteles tarafından “yasa hükmü”, Rousseau tarafından ise “genel iradenin özü” olarak tanımlanır. Siyasal güç yasalarla denetlenmeli ve yasalar “emirler”den farklıdır. Ki yasalar, bütün eylemlerin veya durumların kendisine başvurduğu ve -ayrıca yasa yapıcılar dâhil- bütün insanların eşitliği gibi, yasalarda belirtilen genel tanımlamalara tâbi olmayı sağlayan genel düzenlemelerdir. Bu anlamda yasalar “ilke”dir; onlar yasalar tarafından sınırları çizilmiş olan bütün benzer olaylarda aynı ilkeye başvururlar.

Bu biçimsel ilke sorununa, yasaların kendi kendilerini “adaletsiz” kılabileceğini yazan Aristoteles işaret etmişti. Bununla onun kastettiği şey, yasaların genel anlamda gerekli olduğu ancak bir topluluğu diğerine karşı ayrıcalıklı kılabilirdiğidir. Çünkü yasa sınıflandırma yapar ve “benzer” kişilerden oluşan sınıflar, kendi öznel erdemleri doğrultusunda hiçbir şey yapmadıklarından dolayı benzer davranış ortaya koyabilirler.

Siyasal gücün denetlemediği *amaçlar* ve *eylemler* meselesine göre, siyasal gücün sınırlarının biçimsel gerekliliği “eşit özgürlük” ilkesinde sunulur. Bu ilke, herhangi bir insanın bir eylemi yapmak için -başka eşit bir biçimde özgür olan

insanların eylemlerine dokunmazsa- özgür olması gerektiğini savunur. Bu genel ilke çok farklı yorumlara yol açar. Bunlardan ilki karşılıklı kabule ya da isteğe bağlı olanıdır: Bir insanın kendisine yapılmasını istediği bir şeyi başkasına yapması özgürlük olmalıdır. İkinci yorum, karşılıklı eylemin olabilmesi için hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan karşılıklı istekliliğe dayanmasıdır: Bir insan, eğer birisine yaptığının aynısının o kişi tarafından kendisine yapılmasına özgürlük tanıyorsa, o insana eylemde bulunmada özgür olmalıdır. Üçüncü yorum ise, genel özgürlük durumunun korunmasıdır: Bir insan, eylemi başkalarının eyleminin genel özgürlüğünü ortaya koymasını azaltmadıkça başkasına eylemde bulunmakta özgür olmalıdır. Bu yorumların ilki Hobbes, Hume ve Rousseau'da; ikincisi Herbert Spencer'da; ve üçüncüsü Kant'ta bulunur.

Eşitlikçi özgürlük ilkesinin zorluğu bizim evrensellik ilkesinde gördüğümüz şeye benzer. Eylemler, ilkenin koşullarında tatmin edici olabilir ancak başka durumda imtiyazlı bir şekilde adaletsiz veya ahlâkî olarak yanlış olabilir. Eşitliğin ya da karşılıklılığın saf biçimsel bir ilişki olmasının nedeni, eşit düzeye getirilmiş olan eylemlerdeki veya amaçlardaki ilişkilerin doğası hakkında hiçbir şey belirtmemesidir. Bundan dolayı eşit özgürlüğe dayalı ilk yoruma göre A, B'ye saldırmakta özgür olmalıdır; eğer A, B'nin kendisine saldırmasına razı olursa. İkinci ilkeye dönük yoruma göre A, B'ye saldırmakta özgür olmalıdır; A, B'nin kendisine saldırma özgürlüğüne müsaade ettikçe. Üçüncü yoruma göre ise bir insan, bir şekilde hoşlandığı boş sözlerini başından savmakta veya okul, postahane vergilerini ödemekten kaçınmakta özgür olmalıdır ama bu eylemleri başkalarının genel özgürlüğünü azaltmamalıdır.

Biçimsel ölçütlerdeki bu sorunlar diğer siyaset felsefecilerinin, çeşitli araçlar veya siyasal gücün ahlâkî sınırlarına dair önemli ölçütler ileri sürmesini sağlamaktadır. Örneğin bu biçimsel ölçütlerden biri siyasal gücün amaçları veya yöntemleri ile ilgilidir. Böyle bir yöntemsel sınırlılık hiç şüphesiz şu şekilde oluşur: Demokrasi, yönetenlerin yönetilenlere karşı sorumluluğundan dolayı yönetilenlerin rızası koşuluyla ilerler. Fakat siyasal gücün sınırları, tam bir demokratik güce uygulandığından dolayı, bu sınırların güç kullanma yöntemlerinden ziyade güç kullanmanın amaçlarına gönderme yapması kısmen daha iyi gibi görünür.

Devlet denetiminden bağımsız eylemlerin veya amaçların ne olması gerektiği ile ilgili yararcı bir ölçütü düşünelim. Bu ölçüt yukarıda tartıştığımız

eşitlikçi özgürlük ilkesinin türlerine –birbirinin aynı değildir ama- anlamca yakındır. Özgürlük alanının karşılıklı rıza veya genel ilkeye uyum gibi biçimsellikte değil eylemlerin zararsızlığı ile ortaya çıktığını belirtir. Buna göre ben söz konusu ilkeyi *olumsuz yararlılık* diye adlandıracağım. Buna göre bir insanın yaptığı şey başkasına zarar vermedikçe onu yapmakta özgür olmalıdır. Bu, hiç şüphesiz devletin her zararlı eylemi yasaklama *zorunluluğunu* gerektirmez. J. S. Mill’in işaret ettiği gibi, birçok rekabet durumu toplum için yararlı olsa da kaybeden için zararlıdır. Mill devletin, güç ve hile gibi topluma yalnızca zarar veren araçları kullanarak ortaya çıkan zararlı eylemleri yasaklaması gerektiği sonucuna varır.

Bu olumsuz yararlı yorum en az iki güçlkle karşı karşıya kalır. İlki, örneğin müstehcen yayın tartışmalarında görüldüğü gibi zararlı olanın ne olduğu konusunda ciddi anlaşmazlıklar olabilir. İkincisi ise şudur; bir eylem kendi kendisine zararlı olmayabilir ve halkın yararı/genel iyi sınırlandırılarak veya denetim altına alınarak geliştirilebilir. Örnek vermek gerekirse, bir bölgede bir kimse kendi yararı için yeni bir kamu okulu yapmaya ihtiyaç duyabilir. Bu ikincisi, toplum yararı ile bireysel haklar arasındaki ilişkiye dair kalıcı bir sorun içerir. Mill “soyut hak, -ki yararın bir şeyden bağımsız olmasıdır-” hususundaki özgürlük için kendi iddiasını temel almadığını ifade etti. Yine o, yararı, “tam olarak etik meselelere başvuran yarar” olarak tanımladığını söyler. Böyle yapmakla Locke’da bulunan temel doğal haklar geleneğinden birine çok yaklaşır. Nitekim Mill, “yarar, en geniş anlamda olmalı, bir ilerleme olarak bir insanın sürekli yararına dayanmalıdır” şeklinde yazar. Locke doğal hakların savunuculuğuyla ünlü olmasına rağmen bu hakların “mutlak” olmadığı yönünde bir iddia da –tıpkı Mill de öyle yapmıştı- bulunmuştu; onların tamamı kamu yararı tarafından sınırlandırılır. Aslında aynı yararlı durum sadece Bentham’da bulunmaz fakat Aquinalı Thomas’ın doğal yasa anlayışında da bulunur. Bu anlayış doğalcıların anlayışına daha yakın olduğundan dolayı Thomas, olumsuz terimlerden ziyade olumluyla sınırlama görüşü eğilimindedir. Böylece devlet, sadece kötülüğü engellemeye ihtiyaç duyduğunda değil bireysel özgürlüğü, toplumsal yarar her nerede gelişirse orada sınırlamada haklıdır.

Kamu yararı düşüncelerinin bireysel haklara tercih edilmesine gelince büyük ölçüde bu konuyla ilgili üç farklı durum vardır. Bunlar; yalnızca 1) olumsuz ve olumlu yararlılık anlayışı arasında değil, aynı zamanda 2) yararın

ve hakların öneminin farklı dereceleri arasında ve 3) hakların kaybının doğru olması ve doğru olmaması arasındadır. Örneğin herhangi bir genel kamu yararının artmasıyla bireysel hakların geriletilebilir olmasını (olumlu yararcılık) söylemek bir şey iken; birtakım ciddi toplumsal kötülüklerden kaçınmak için bireysel hakların geriletilebilir olduğunu (olumsuz yararcılık) söylemek başka bir şeydir. Dahası orada bir ya da daha fazla kişinin hak kaybı ve birtakım sıkıcı kamu zararından kaçınma veya birtakım büyük kamu yararı elde etme arasında doğru bir bağlantı kurulacaksa, o zaman kayıp sadece kaçınma veya kazanma zorunlu koşulunun sonucunda olmamalı aynı zamanda kaybedenlerin paylaşımı tarafsız bir şekilde yapılmalıdır.

### VIII. SİYASAL GÜCÜN AMAÇLARI NE OLMALIDIR?

Amaçlar/sonuçlar/yararlar hakkındaki düşünceler, yukarıda tartışılan bütün diğer temel sorular içinde açık bir şekilde ifade edildi. Bu tür düşünceler hiç şüphesiz yararcılığın merkezini oluşturur. Bununla beraber amaçlar ile ilgili soru, diğer bütün sorulardan tamamen farklıdır. Özellikle, siyasal gücün amaçları onun sınırlarıyla aynı değildir. Sınırlar devletin yapmaması gereken şeylerdir, sınırlarının ötesine taşmamalıdır. Fakat amaçlar devletin yapması gereken şeylerdir, arzu ettiği gayelerini gerçekleştirmeyi amaç edinmelidir. O halde bu amaçlar sınırlardan çıkartılamaz.

Hem bireyci hem de doğalcı yararcılar, bireysel ya da müşterek en yüksek yarara gönderme yaparak siyasal gücün amaçlarının ne olması gerektiği ile ilgili soruya cevap verirler. Bundan dolayı siyasal gücün amacıyla ilgili soruya verdikleri cevap onun sınırıyla ilgili verdikleri cevaplara benzemektedir: Devlet, zarardan ziyade faydanın daha fazla sağlanacağı eylemde bulunmalıdır ve zarardan daha ziyade zararın olduğu eylemlerden kaçınmalıdır. Çünkü fayda ve zarar bireyselciler tarafından bireylerin toplamı ile değerlendirilirken doğalcılar açısından ise belirgin bir varoluş tarzı olarak bütün toplum nokta-i nazarından tahlil edilir. “Fayda” ve “zarar” ölçütlerinin başka önemli farklılıkları da bulunmaktadır. Başlık sorusunun önemli bir *görevci* yönünün olduğunu hatırlatarak onların bazılarını şu şekilde ortaya koyabiliriz: Faydanın adil bir şekilde paylaşımı. Burada biz V. sorudaki *düşünsel* ve *uygulamalı* adalet kavramları arasındaki ayrıma koşul olarak iki temel fark oluşturabiliriz. Düşünsel olarak değerlendirmenin *doğal hak vurgusu yapan görevcilerle*

yakın bir ilişkisi vardır. Buna göre adil bir paylaşımın ölçütü, yasa tarafından düzenlenmiş çerçevenin sonucuna dayanır. Söz konusu çerçeve insanlara, arzularının peşinden gitmeleri ve sözleşmelerin uygulanması yönünde herkese eşit düzeyde özgürlük veren nesnel kurallar sağladıkça, her insan, kendi çaba ve zekâsının ona kazandırdığı oranda var olacaktır. Sonrasında devletin başlıca gayesi, sağlanan bu çerçevenin belli oranda sınırlarını çizmektir. Bu görüşü savunanlar, on sekizinci yüzyılda “muhafazakârlar” iken on dokuzuncu yüzyılda ise “liberaller”dir.

Diğer bir *görevci* durum *doğalcılarla* daha fazla ilişkilidir. Bu görüşe göre, insanlar kendi sosyal çevrelerine o kadar sıkı sıkıya bağlıdırlar ki her insan için adil olan şeyi, yalnızca onun zekâsı ve çabasının bir işlevine bakarak belirlemek neredeyse imkânsızdır. Bir insanın sergilediği çaba ve zekâ, toplumsal güçlerin önemli bir yönünün sonucu olarak kendini ortaya koyar. Bundan dolayı adaletin paylaşımı sorunu, devletin gayesine dönük daha fazla olumlu görüşe bağlıdır. Devlet yalnızca mümkün olduğu kadar az kişinin eylemlerine müdahale eden tarafsız yasal bir düzeni devam ettirmeye kalkışmamalı, aynı zamanda hem her bireyi bir dereceye kadar fiziksel hastalık, ekonomik yoksulluk gibi kötülüklerden korumayı hem de herkese fırsat eşitliği sağlayan şartları geliştirmeyi üstlenmek gibi olumlu eylemlerde bulunmalıdır. Bu görüş, yirminci yüzyılda çeşitli “liberaller” ile “refah devleti” anlayışını savunanlar tarafından kabul edilir. Fakat bu konuda onların ataları, yalnızca Rousseau, Hegel ve Marx gibi modern *doğalcılar* değildir, aynı zamanda Platon, Aristoteles ve Aquinas gibi eskilerdir. Oysa birçok *doğalcının*, tarihsel sürekliliğin devamını muhafazakâr bir bağlılıkla “meşrulaştırmak” için birey davranışlarının toplum tarafından belirlendiği gerçeğini kullanması ile günümüz *liberallerinin* de böyle bir sürekliliği değiştirmek amacıyla faal devletin müdahalesini “meşrulaştırmak” için aynı gerçeği kullanmaları önemli ve çelişkili bir durum ortaya koyar. O halde açıkçası herkes, nesnel gerçek yerine kendi yargılamalarının peşine düşer. Son zamanlarda *doğalcıların*, toplumsal belirlenim ve toplumsal faaliyet vurgusuyla *bireyselcilerin*, fırsat eşitliği ve bireyin özgürlüğünün gelişmesi vurgusunun birbiriyle kaynaştığı yönünde önemli gelişmeler kaydedildi.

Biz şimdi siyaset felsefesinin temel meselelerine cevap vermede geçerli olan ahlâkî ölçütleri bir taslak düşünce şeklinde kısaca ortaya koyduk. Hem

soruların hem de onların dayandığı ölçütlerin doğasından dolayı cevaplar arasında önemli çatışmalar olabilir. Ki bu, liberal demokrasi gibi tek bir düşünce alanını savunan düşünürlerde dahi böyledir. Bu durum özellikle biz, kendimizi siyasal güç hakkındaki üç önemli soruyla sınırlandırırsak ortaya çıkar. Çünkü örneğin, çoğunluğun rızasıyla yöneten anlamında demokratik olan bir devlet (ilk soru) azınlığın haklarına (ikinci soru) sürekli saygı göstermeyebilir; ve refah devleti (üçüncü soru) hem demokratik hem de liberal bir anayasaya sahip olmak zorunda değildir. Yirminci yüzyılın siyasal meselesi, öncelikle liberal bir anayasaya dayanmış demokratik bir yapı oluşturan ve toplumsal refahla birlikte bireysel gelişme için fırsat eşitliği sağlayan devlet yapısının bütün insanların başarısı için önemli bir unsur olduğudur. Sanırım buradaki çeşitli unsurlar arasındaki muhtemel çatışmalardan, eğer *görevci* ve *yararcı* ölçütler yukarıda kabataslak çizilmiş olan sınırlar doğrultusunda değerlendirilir ve ilişkilendirilirse geniş ölçüde kaçınmak mümkündür. Bu zor işin kuramsal ve uygulamaya dönük değeri, siyaset felsefesinin kalıcılığını ve sürekliliğini sağlamada araştırmacıyı bu konuyu irdelemeye davet etmek önemli bir gerekçedir.