

Toplum ve Siyaset Felsefesi Dergisi
Journal of Social and Political Philosophy

ΦΟΛΙΤΙΚΟΣ

E-ISSN: 2822-5031

POLITIKOS: Journal of Social and Political Philosophy
Toplum ve Siyaset Felsefesi Dergisi

Yıl / Year: 2022

Cilt / Volume: 1

No / Issue: 1

Politikos: Toplum ve Siyaset Felsefesi Dergisi uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.
Yılda 2 kez yayımlanır (Haziran-Aralık).
Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.
Tüm hakları saklıdır.
Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.

Politikos: Journal of Social and Political Philosophy is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.
Published twice a year (June- December).
Publication languages of the journal are Turkish and English.
No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted without the permission of the editorial board.
All rights reserved.
The moral and/or legal rights of the author have been asserted.

Yayıncı | Publisher
Eray YAĞANAK

Kapak Tasarım | Cover Design
İlim Esra EREK

E-ISSN: 2822-5031

Yazışma Adresi | Mailing Address

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Pınarbaşı Mah. Dumlupınar Bulvarı 07070 Kampus Konyaaltı/
Antalya/TÜRKİYE

Telefon | Phone: +90 (242) 2274400 – 3250
E-posta | E-mail: politikos@politikos.org
Web Adresi | Web address: www.politikos.org

Editörler | *Editors*

Baş Editör | *Editor-in-Chief*

Eray YAĞANAK

Editör | *Editor*

İsmail SERİN

Yardımcı Editör | *Associate Editor*

Bariş AYDIN

Yayın Kurulu | *Editorial Board*

Deniz KUNDAKÇI, Kastamonu Üniversitesi

Dilek HÜSEYİNZADEGAN, Emory University

Ege Selin ISLEKEL, Fordham University

Emine Funda SERİN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Eray YAĞANAK, Akdeniz Üniversitesi

İmge ORANLI, Arizona State University

İsmail SERİN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Mehmet Fatih ELMAS, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Raşit ÇELİK, Ankara Üniversitesi

Refik GÜREMEN, ODTÜ

Selma AYDIN BAYRAM, ODTÜ

Tina CHANTER, Newcastle University

Tuğba SEVİNÇ, Kadir Has Üniversitesi

Danışma Kurulu | Advisory Board

Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU, Nişantaşı Üniversitesi
Aysun AYDIN, Düzce Üniversitesi
Ceyhun GÜRKAN, Ankara Üniversitesi
Çetin BALANUYE, Akdeniz Üniversitesi
Ertuğrul R. TURAN, Ankara Üniversitesi
Deniz DURMUŞ, John Carroll University
Erdem SEÇİLMİŞ, Hacettepe Üniversitesi
Filiz ZABCI, Ankara Üniversitesi
Fulden İBRAHİMHAKKIOĞLU, ODTÜ
Hatice Nur ERKIZAN, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Hülya ŞİNGA, Maltepe Üniversitesi
Kurtul GÜLENC, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Mehmet ŞİRAY, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Mehmet YETİŞ, Ankara Üniversitesi
Muharrem AÇIKGÖZ, Gaziantep Üniversitesi
Neşet TOKU, Yıldız Teknik Üniversitesi
Özlem DUVA, Dokuz Eylül Üniversitesi
Örsan K. ÖYMEN, Işık Üniversitesi
Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Selma AYDIN BAYRAM, ODTÜ
Sibel KİBAR KAVUŞ, Kastamonu Üniversitesi
Ş. Halil TURAN, ODTÜ
Şahin ÖZÇINAR, Akdeniz Üniversitesi
Türker ARMANER, Galatasaray Üniversitesi

Yazarlara Bilgi

- 1) Politikos, uluslararası, hakemli akademik bir dergidir.
- 2) Dergi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda 2 sayı ve elektronik (e-dergi) olarak yayımlanmaktadır. Haziran sayısı için gönderilecek çalışmalar 1 Ocak, Aralık sayısı için gönderilecek çalışmalar ise 1 Haziran'a kadar kabul edilmektedir. Bu tarihler sonrasında gönderilen çalışmalar derginin sonraki sayısında yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınır.
- 3) Dergi, Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- 4) Yazarlardan çalışma alanlarına uygun olarak, felsefe problemlerine ilişkin özgün katkılar sağlaması beklenmektedir. Dergiye gönderilecek çalışmalar "Araştırma Makalesi" türünde yazılmalı ve daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- 5) Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde çift-kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarlar hakkında ise hakemlere bilgi verilmez.
- 6) Gönderilen çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmadan önce editör ve/veya yayın kurulu üyeleri tarafından dilbilgisi, içerik, yazım-anlatım ve referans kuralları açısından ön değerlendirmeye alınacaktır. Eksik ya da hatalı çalışmalar değerlendirmeye alınmadan yazarına iade edilecektir.
- 7) İngilizce hazırlanmış çalışmaların dergiye gönderilmeden önce, dil ve yazım açısından düzeltileri (Proofreading ve Editing) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Dil ve yazım hatalarından dergi sorumlu değildir.
- 8) Çalışmalar, 100-250 kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile beş (5) adet anahtar kelime içermelidir.
- 9) Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, 3.000-6.000 kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
- 10) Çalışmalar derginin internet sayfasından gönderilmelidir
- 11) Dergiye gönderilecek çalışmalar, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından, Chicago 17 referans stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.
- 12) Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin "olumlu" görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de "olumsuz" görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin "olumsuz", diğerinin "olumlu" görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.
- 13) Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştiri ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltilmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.
- 14) Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- 15) Dergide yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu/paylaştığı anlamına gelmez.
- 16) Yayımlanan çalışmaların tüm hakları Dergiye aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.

Author Guidelines

- 1) *Politikos* is an international, peer-reviewed academic journal.
- 2) The journal is published twice a year in electronic format (e-journal) in June and December. The manuscripts for the June issue are to be submitted before January 1, and the manuscripts for the December issue are to be submitted before June 1. Submissions after these dates will be assessed for the next issue of the journal.
- 3) The journal accepts submissions in Turkish and English.
- 4) Authors are expected to make unique contributions to philosophical problems in accordance with their field of study. Manuscripts are to be written in the form of "Research Article" and accepted for publication on the understanding that they have not been previously published or submitted for publication.
- 5) The double-blinded assessment system is applied in evaluating the manuscripts submitted to the journal. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors.
- 6) The articles are taken into preliminary examination in terms of writing and reference rules before the editorial team sends them for peer review. For this reason, authors need to pay attention to the rules of spelling and reference. Manuscripts that are not prepared in accordance with grammar and writing rules, article template and/or reference rules will not be accepted for the referee evaluation and, depending on the severity of the mistakes/ deficiencies, will be sent back to the author(s) with the suggestion to revise it or will be rejected directly.
- 7) Articles in English are expected to have been proofread and edited prior to submission. The authors shall be solely responsible for any grammatical or orthographic mistakes. The Journal shall not be responsible for any such mistakes.
- 8) The articles should include an abstract of 100-250 words in English and Turkish, as well as five (5) keywords for each language.
- 9) Articles are expected to be in the range of 3000-6000 words (without bibliography). Longer manuscripts may be published by the recommendation of the reviewing referee(s) and/or where the editorial board deems appropriate.
- 10) Manuscripts are to be submitted on the web page of the journal.
- 11) The manuscripts should be prepared in accordance with the Chicago 17 style in terms of format of footnotes and bibliography.
- 12) Manuscripts that pass the preliminary evaluation will be sent for evaluation by at least two referees related to the field of study. At least two referees need to "approve" in order for the manuscript to be published. If both referees "disapprove", the manuscript will be rejected. If one of the referees "disapproves" and the other "approves" the manuscript, the manuscript will be sent to the third referee, whose opinion will determine whether the manuscript is to be published or not. However, occasionally the manuscript can be accepted or rejected by the editorial board without sending it to a third referee.
- 13) The author(s) will be informed in accordance with the referee reports. If correction is requested, the authors are expected to consider the criticism and recommendations of the relevant referees. Corrections may also be proposed by the editorial board and/or editors before or after the referee evaluation process. It is the responsibility of the authors to deliver the corrected manuscript within the specified time limit.
- 14) The scientific, ethical and legal responsibility regarding the manuscript belongs to the author/authors. Authors should consider academic ethical principles and prepare their work in line with these principles. Manuscript authenticity check will be conducted using Turnitin Program.
- 15) The opinions expressed in the works published in the Journal belong to their authors; the publication of works does not mean that the journal defends or supports these views.
- 16) All rights of published works belong to the Journal. Citations can be made provided that the source is explicitly indicated.

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Dergi Künyesi <i>Front Matters</i>	i
Yayın Kurulu <i>Editorial Board</i>	ii
Akademik Danışma Kurulu <i>Academic Advisory Board</i>	iii
Yazarlara Bilgi.....	iv
<i>Author Guidelines</i>	v
Pratik Bir Öz-Savunma Yaklaşımı.....	1-20
Helen Frowe	
Sevgi veya Para İçin.....	21-27
Michael Hardt	
Depoliticizing Democracy.....	28-40
Philip Pettit	
Collective Responsibility for Severe Poverty.....	41-52
Thom Brooks	
Kant'ın İdeal Olmayan Siyaset Teorisini Konumlandırmak: Sistemik Bir Yaklaşım.....	53-67
Dilek Hüseyinzadegan	
Siyaset ve Ahlak: Kirli Eller Sorununa Etik Çözümler.....	68-81
Hasan Ünder	
Neoliberal Eşitsizlikler, Demokratik Kültür ve Eğitim.....	82-95
Raşit Çelik	
Platon Felsefesinde “İyi” İdeasının Yöneten ve Yönetilen İlişkisindeki Ahlaki Rolü.....	96-109
Elif Çetinkıran Balcı	

Pratik Bir Öz-Savunma Yaklaşımı

Helen Frowe

Prof. Dr.
Stockholm University
helen.frowe@philosophy.su.se
0000-0003-4754-6847

Özet: Makul ve tutarlı bir meşru öz-savunma yaklaşımının eyleme-rehberlik edici veya pratik olması gerektiğini iddia ediyorum. Böyle bir yaklaşım insanlara, hayatlarına yönelik görünür bir tehditle karşılaştıklarında bu tehdide karşı ne yapmaya izinli oldukları veya buna karşı hangi eylemin meşru olduğu hakkında kanaat bildirebilmelidir. Bu doğrultuda, bir kişinin kendisine yönelik Görünür Tehditler'e (makul ama hatalı bir şekilde hayatına yönelik tehdit oluşturduğuna inandığı kişiler) karşı öz-savunma uygulamasının meşru olabileceğini kabul etmemiz gerektiğini iddia ediyorum. Failin öznal bakış açısına öncelik veren hibrit bir öz-savunma yaklaşımını savunuyorum. Failin (a) ahlaki olarak masum olduğuna ve (b) karşısındaki kişiyi öldürmezse onun tarafından öldürüleceğine ilişkin makul inancının savunmayı meşrulaştırmaya yeteceğini savunuyorum. İddiama göre sağın bir öz-savunma yaklaşımı, herhangi bir failin zarar vermeye izinli olması ile hedefin zarara katlanmakla mükellef olması arasında ayrım yapabilmelidir.

I. Giriş

Ahlak kuramcıları, genellikle, öznelciler veya nesnelciler olarak tanımlanırlar. Kabaca ifade etmek gerekirse, aralarındaki fark eylemin ahlaki meşruluğu konusunda farklı türden olgu durumlarına öncelik vermeleridir. Nesnelciler doğrudan olguların kendisini dikkate alırlar. Sonuççuluğun bazı türleri bu başlık altında toplanırlar. Ahlakın iyiyi gerçek anlamda maksimize etmesi gerektirdiğini düşünen biri, ilgili eylem ancak ve ancak bilfiil iyiyi maksimize ediyorsa o eylemin doğru olacağını düşünür. Örneğin, fail eylemin sonucundan bağımsız biçimde iyiyi maksimize etmeyi hedeflemese, hatta aksine genel refahın aleyhine bir niyet taşısa dahi gerçekleştirdiği eylem doğru olacaktır.

Sonuççuluğun diğer türleri eylemden umulan sonuçlara vurgu yaparlar. Fail gerçekleştirdiği bir eylemin iyiyi maksimize edeceğine inanıyor ise o eylem doğrudur. Bir takım beklenmedik nedenlerle eylem iyiyi bilfiil maksimize etmese dahi eylem doğru olacaktır. Bu, iyiyi ciddi anlamda tahrip eden korkunç sonuçlara yol açabilir. Bu tür yaklaşımlara göre bir eylemin doğruluğu, eylemin neden olduğu olgular açısından değil, failin olgu durumlarına ilişkin inancına bakılarak değerlendirilmelidir.

Bu iki pozisyon bize nesnelciler ve öznelciler arasındaki tartışmaya ilişkin genel bir fikir verir. Kabaca, nesnelciler dünyanın gerçekte nasıl olduğuyla ilgilenirler. Öznelciler ise dünyanın faillere nasıl görüldüğüyle ilgilenirler. Gördüğüm kadarıyla, öz-savunma üzerine çalışan felsefeciler buradaki temel ayrımın önemini yeterince dikkate almıyorlar. Bu makalede, nesnelciler ve öznelciler arasındaki tartışmanın savunma teorisinde en merkezi bazı problemleri açığa çıkardığını gösteriyorum. Bu problemlere vereceğimiz yanıt birinin hayatını korumaya yönelik ne yapmaya izinli olduğu veya hangi eyleminin meşru olduğu sorusuna verdiğimiz cevabı şekillendirmede önemli bir rol oynayacaktır.

Makalenin ilk bölümünde Sadece Görünür Tehditler problemini, yani Mağdur'un makul ama hatalı bir şekilde hayatını tehdit ettiğine inandığı kişiler problemini serimliyorum. (Bunlara artık Görünür Tehditler diyeceğim.) Bu kişiler, Mağdur'un hayatını gerçekten tehdit eden Gerçek Tehditler'den epistemik olarak ayırt edilemezler. Bu durumun, öz-savunma teorilerinin pratik olmasını isteyen biri için ciddi bir problem oluşturduğunu ileri sürüyorum: Mağdur'a, hayatına yönelik görünür bir tehditle karşılaştığında, ne yapmaya izinli olduğunu veya ona hangi eylemin meşru olduğunu söyleyebiliyor olma problemi. Makul bir öz-savunma yaklaşımının hibrit olması gerektiğini iddia ediyorum: bu yaklaşım hem nesnel hem de öznel unsurları barındıran bir yaklaşım olmalıdır. Makalenin ikinci bölümünde, Görünür Tehdit vakaları ışığında Kimberly Kessler Ferzan'ın tam da böyle bir yaklaşım geliştirme çabasını ele alıyorum. Ferzan'ın öznel unsurdansa nesnel unsuru önceleyen yaklaşımının, aslında benim gibi kendisinin de önemseydiği pratiklik şartını karşılayamadığı için başarısız olduğunu düşünüyorum. Ferzan'ın öz-savunmada öznel unsuru öncelemenin genel ahlaki öznelciliğe neden olacağı endişesine dayanan sorunu savunma ediminin doğasındaki ivediliğe dayanarak ve sadece savunmaya özgü olan bir vaka oluşturarak aşabileceğimizi iddia ediyorum. Makalenin üçüncü bölümünde, Mağdur'un öznel bakış açısından hareketle savunma amaçlı güç kullanımının gerekçelendirilebildiği yeni bir hibrit yaklaşım geliştiriyorum ve savunuyorum. Ancak bir

farkla, kendisine karşı savunulan hedefin bu güce maruz kalmakla mükellef olup olmadığını belirleyebilecek olanın nesnel faktörler olduğunu savunuyorum. Zarar vermenin haklılığı, zararın kendisinin adil, haklı veya doğru olup olmadığından bağımsızdır. Bu ayırım hem Mağdur'un Görünür Tehdit'e ne yapabileceğini hem de Görünür Tehdit'in Mağdur'a ne yapabileceğini yanıtlamada bize yardımcı olacaktır.

II. Problem

1. Bazı Vakalar

Aklımdaki problemi örneklendirecek bazı düşünce deneyleriyle başlayalım. Kusurlu Gerçek Tehdit'i ele alalım:

Kusurlu Gerçek Tehdit: Mağdur kendisinden nefret eden ve onu öldürmek isteyen Katil tarafından takip edilmektedir. Mağdur'un hayatını kurtarabilmesinin tek yolu Katil'i öldürmektir.

Çoğu kişi gibi ben de Mağdur'un hayatını kurtarmak adına Katil'i öldürmesinin meşru olduğuna inanıyorum. Bununla ilgili yaygın açıklamalar, suçlu birindense masum birinin hayatta kalmasının daha yararlı olduğu fikrini taşırlar. Veyahut Katil'in Mağdur'a kasten saldırarak, öldürülmeme hakkını bir şekilde kaybetmiş olduğunu ileri sürebiliriz.¹ Veyahut Katil'in Mağdur'u iki kişinin hayatı arasında kasten bir seçime zorladığını ve Mağdur'un kendi hayatını seçme hakkı olduğunu söyleyebiliriz.² Tüm bu açıklamalar, Mağdur'un Katil'i neden öldürebileceğini açıklarken Katil'in hatasına veya Mağdur'un hayatına yönelik bir tehdit karşısında sahip olduğu ahlaki sorumluluğa büyük önem atfeder.

Bunu akılda tutarak, Kusurlu Görünür Tehdit'i ele alalım:

Kusurlu Görünür Tehdit: Mağdur kendisinden nefret eden ve onu öldürmek isteyen Beceriksiz Katil tarafından takip edilmektedir. Hem Mağdur hem de Beceriksiz Katil silahın dolu olduğuna ilişkin inançlarında yanılmaktadır.

Sanıyorum ki çoğu insanın sezgisi Mağdur'un kendisini öldürmeye çalıştığına inandığı Beceriksiz Katil'i vurarak, en azından, yanlış davranmış olmayacağı yönünde olacaktır. Mağdur silahın boş olduğunu biliyorsa, Beceriksiz Katil'i öldürmesi elbette meşru olmayacaktır. Ancak Mağdur'un Beceriksiz Katil'in kesin bir şekilde kasten kendisini öldürmek üzere olduğuna inanması durumunda, Mağdur'un Beceriksiz Katil'i öldürmesinin meşru olduğunu düşünebiliriz. Sonuç olarak, Mağdur'un bakış açısından Beceriksiz Katil, Katil'den ayırt edilemez durumdadır.

Sezgilerimiz Masum Görünür Tehdit durumunda çok farklı olabilirdi:

Masum Görünür Tehdit: Mağdur, gangster oyunu için prova yapan bir Aktör'le karşılaşmaktadır ama onun aktör olduğunu bilmemektedir. Mağdur'u fark etmeyen Aktör, replik için kullandığı silahı Mağdur'un olduğu yöne tutarak şunları söylemektedir: 'Seni öldüreceğim'.

Böyle bir durumda, gerçekte bir tehdit oluşturmayan Aktör'ün masum oluşu, Mağdur'un Aktör'ü vurmasının ahlaki meşruluğunu onaylamayı zorlaştırır. Aktör ahlaki veya nedensel

olarak Mağdur'un hayatına yönelik bir tehditten sorumlu değildir çünkü Mağdur'un hayatına yönelik bir tehdit yoktur. Fakat tabii aynısı Beceriksiz Katil için de doğrudur. Beceriksiz Katil'in oluşturduğu tehdit Aktör'ünkinden daha fazla olmadığı için böyle bir tehditten ahlaki veya nedensel olarak daha fazla sorumlu olamaz.

Öyleyse problem budur. Mağdur'un yukarıda betimlenen karakterlerden en azından bazılarını öldürmesi meşru sayılmalı gibi görünüyor. Fakat nesnelci ve öznelci yaklaşımlar bu vakaları istediğimiz şekilde kesiştiremiyor gibi görünüyor. Nesnelci yaklaşıma göre Mağdur, Beceriksiz Katil'i Katil'den ayırt edemiyor olsa ve Beceriksiz Katil Mağdur'u öldürme niyetinde olsa dahi Beceriksiz Katil'i öldürmeye izinli değildir. Meşru savunmanın hem makul hem de zorunlu olması gerektiğine ilişkin bir fikir birliği vardır. Hem Aktör'e hem de Beceriksiz Katil'e yönelik bir savunma nesnel anlamda gereksizdir ve bu nedenle nesnelci bir yaklaşıma göre meşru da değildir.

Öte yandan öznelci yaklaşım hem Katil'in hem de Beceriksiz Katil'in öldürülmesine izin verir çünkü Mağdur'un bakış açısından her ikisinin öldürülmesi de makul ve zorunludur. Fakat öznelci yaklaşım masum Aktör'ün öldürülmesine de izin verecektir. Mağdur'un bakış açısından Aktör, Katil'den ayırt edilemez durumdadır. Öznelci yaklaşım hangisinin öldürülmesinin meşru olacağına yönelik bir ayırım yapmada zorluk yaşar. Başka bir deyişle öznelci yaklaşımlar gereğinden fazlasına izin verirken, nesnelci yaklaşımlar gereğinden azına izin verirler.

III. Eyleme-Rehberlik Etme ve Meşruluk

Çoğu meşru savunma yaklaşımı açık bir şekilde olmasa da ya da muhtemelen bilinçsiz bir şekilde ya nesnelcidir ya da öznelcidir.³ Ancak meşru savunma yaklaşımları genellikle Gerçek Tehdit vakaları esas alınarak geliştirilirler ve Mağdur'un neye izinli olduğuyla ilgili bir görüşü savunurken sadece belirli bazı koşulları (örneğin Mağdur'un bir şey yapmazsa kesin olarak öldürüleceği veya bir şey yaparsa kesin olarak hayatta kalacağı koşulları) verili kabul ederler.⁴ Ve bu koşullar altında eylemlerin meşruluğunu, sonuçlarının neler olacağı türünden sorular açısından değerlendirme eğilimleri bu yaklaşımlara nesnelci bir bakış açısı verir. Bunlar gerçekten ilginç sorulardır. Ancak meşru savunma yaklaşımı geliştirmeyi uman biri için doğru sorular mıdır?

Yakın tarihli bir makalesinde Jonathan Quong ortaya koyduğu Savunma Amaçlı Öldürme İlkesi'ni açıklarken şu sözlerle başlar: "X'i öldürmemeniz durumunda onun tarafından öldürüleceğiniz kesinse X'i öldürmeniz meşrudur."⁵ Öyleyse bu ilke öncelikli olarak, X tarafından gerçekten öldürüleceğinizin kesin olması gibi belli ek koşulların karşılanması gerektiğini savunur. Quong geliştirmiş olduğu yaklaşımda "failin X tarafından öldürüleceğine ilişkin makul veya makul olmayan bir inancı olduğu ama gerçekte böyle bir tehlikenin mevcut olmadığı" vakalarla ilgilenmediğini özellikle vurgular.⁶

Bu makalenin konusu, birini meşru olmayan bir şekilde öldürmemiz durumunda (panik, baskı veya bilgi eksikliği nedeniyle) mazur görülebileceğimiz durumlara ilişkin değildir. İlgilendiğim soru, birini öz-savunma amaçlı öldürmenin ne zaman ahlaki olarak meşru olabileceğidir. Dolayısıyla bu makale, bir veya iki tarafın olgulara ilişkin hatalı inançlara

sahip olduğu öz-savunma vakalarıyla ilgilenmez - tüm tarafların durumla ilgili her zaman tam ve kesin bilgiye sahip olduğunu varsayıyorum.⁷

Bana kalırsa burada meşru savunma yaklaşımını Mağdur'un sahip olmadığı bilgiler üzerinden inşa etme hatasına düşülmüştür. Bu türden yaklaşımların, Mağdur'un kesin bilgidен daha azına sahip olduğunda ne yapmaya izinli olduğunu söylemesi zordur. Bununla birlikte, savunma sırasında Mağdur aslında her zaman kesin bilgidен daha azına sahip olacaktır ve bu yaklaşımların öz-savunmada neyin meşru olduğunu söylemede gerçek bir rol oynayabilmesi mümkün değildir. 'Tam ve kesin bilgi', doğası gereği yapay bir varsayımdır: her durumda yanlış olmaya mahkumdur. Elbette bu, Mağdur'un olgularla ilgili her zaman yanılacağı anlamına gelmez. Aksine Mağdur'un olgularla ilgili en iyi ihtimalle makul bir inancı olacağı anlamına gelir. Mağdur'un olayların nasıl gerçekleşeceğine ilişkin kesin tahminlerde bulunması mümkündür. Ancak bir tahminin gerçekleşmesi, olayla ilgili olguların olay gerçekleşmeden önce kesin bir şekilde bilindiği anlamına gelmez. Tam ve kesin bilgi sadece (mevcut meşru savunma yaklaşımlarını destekleyen) bir mittir ve bu mitin doğru bir savunma yaklaşımının başlangıç noktası olması bile zordur.

Çoğu yaklaşımda olduğu gibi Quong da Mağdur'un gerçekte kendisini öldürmeyecek birini öldürdüğü vakalarda ortaya çıkan sorunu çözmek için mazeret ve suçlamaya yönelik jestlere güvenir. Ve sanıyorum ki çoğu kişi en iyi çözümün bu olduğunu düşünür. Övgü ve suçlamayı doğru ve yanlıştan ayırmamız açıkça bu türden problemlerle başa çıkabilmek içindir. Doğru olduğuna inandığı şekilde davranan biri gerçekte yanlış davranmış olabilir ama onu bu yüzden suçlayamayız. Bu fail, örneğin, kabul edilebilir bir bilgi eksikliğine bağlı olarak mazur görülecektir.

Bana kalırsa böyle bir tavır, meşru savunma yaklaşımlarına ait olan ve benim pratiklik şartıolarak adlandırdığım şeyi karşılayamaz. Bir kişiye hangi eylemi nedeniyle suçlanacağını veya suçlanmayacağını söylemek, onun ne yapmaya izinli olduğunu söylemekle aynı değildir. Suçlama ve mazeret nosyonlarına dayanan yaklaşımlar, öz-savunma durumunda öncelikli kaygımızın Mağdur'un ne yapmaya izinli olduğuna veya neyin meşru olduğuna yönelik kanaat bildirmek olduğunu unuturlar. Silahın dolu olmadığı ortaya çıktığı için kendini savunmasının meşru olmasa da mazur görüleceğine yönelik Mağdur'a güvence vermek yeterli değildir. Bunun nedeni kısmen, David Rodin'in de işaret ettiği üzere, kanaatte işlemesi gerekenin mazeret değil yalnızca gerekçelendirme olmasıdır.⁸ Bir diğer neden, birinin meşru olmayan eylemleri için mazur görülüyor olmasıdır. O halde bu güvence Mağdur'un ya meşru ya da meşru olmayan bir şekilde davranmasına yönelik bir tavsiyeden daha fazla bir şey olamaz. Quang'unki gibi yaklaşımlar meşru ve meşru olmayan eylemler arasındaki farkı ortaya koyarken Mağdur'dan sahip olması mümkün olmayan bir bilgi talep ederler. Mağdur'un eylemi sadece X tarafından öldürülecekse meşru sayılıyorsa ve Mağdur X tarafından öldürülüp öldürülmeyeceğini bilemiyorsa X'i öldürmenin meşru olup olmadığını da bilemeyecektir. Kısacası bu türden bir yaklaşım hangi durumlarda savunma amaçlı güç kullanılabileceği sorusuna iyi bir cevap veremez. Quong'un yaklaşımı, şans eseri, mevcut öldürme edimini

meşru olarak değerlendirecektir. Ama eylemin meşruluğu ancak savunma gerçekleştiikten sonra belirlenebilir. Hatta 'bundan sonra' bile meşruluğu doğrulamak mümkün olmayabilir- önce Mağdur Katil'i öldürmemiş olsaydı Mağdur'un Katil tarafından öldürülmüş olacağından nasıl emin olabiliriz? Bu türden bir ex post değerlendirme Mağdur'un neye izinli olduğuyla ilgili kanaatinde bir sonuç vermez.

Meşru savunma hakkında düşünürken neyin peşinde olduğumuzu tam olarak netleştirmemiz gerekir. Savunma sonrasında bizim Mağdur'a nasıl davranabileceğimizi söyleyen bir övgü, suçlama ve mazeretle ilgili bir yaklaşımın mı peşindeyiz? Yoksa Mağdur'a, elindeki tek şeyin ona görünenler olduğunu akılda tutarak, hayatını tehdit eder gibi görünen birine onun nasıl davranabileceğini söyleyen bir yaklaşımın mı peşindeyiz? İkincinin peşinde olmamız gerektiğini ve Quong'un gibi yaklaşımların ancak ilkinin karşılık gelebileceğini düşünüyorum.

Bu farklılığı düşünmek bize herhangi bir meşru savunma yaklaşımının eyleme-rehberlik edici veya pratik olması gerektiğini gösterir. Yani bu yaklaşımın herhangi bir eylemi gerçekleştirmeden önce Mağdur'a öz-savunmada neye izinli olduğunu söyleyebilmesi gerekir. Bu şart göz önüne alındığında, öznelciliğin öz-savunmada neyin meşru olacağını belirlemede oynadığı merkezi rolü inkâr edemeyiz. Nesnelci yaklaşımlar Mağdur'un farklı vakalarda, Mağdur vakaları arasındaki farklı ayırt edemiyor olsa bile, farklı davranmasını gerektirir. Mağdur'un neye izinli olduğu noktasında içinde bulunduğu durum fark yaratıyorsa ve diyelim ki Mağdur hangi durumda olduğunu söyleyemiyorsa o halde neye izinli olduğunu hiçbir zaman bilemez. Mağdur'un bakış açısından aynı görünen durumlarda, ona farklı izinler sağlayan yaklaşımlar, tarif etmiş olduğum şekliyle eyleme rehberlik edemezler ve bu nedenle reddedilmeleri gerekir.

Aşağıda hem öznel hem de nesnel unsurları içeren ve pratiklik şartını karşılayan hibrit bir öz-savunma yaklaşımı savunuyorum. Bu yaklaşıma göre savunma amaçlı güç kullanmanın meşru olup olmaması, Mağdur'un (a) öldürmezse kendisinin öldürüleceğine (b) masum olduğuna yönelik makul inancı temelinde gerekçelendirilmelidir. Ancak benim iddiamaya göre Mağdur'un verdiği zararda gerekçelendirilmiş olup olmaması, hedefinin bu zarara katlanmakla mükellef olup olmamasından farklı bir meseledir. Birini zarara katlanmakla mükellef kılan, kusurlulukla ilgili nesnel gerçeklerdir. Bu iddia, birinin savunma amaçlı bir zarara katlanmaktan kaçınmak için ne yapabileceğiyle ilgili de önemli çıkarımlar içerir.

IV. Hibrit Yaklaşımlar

2. Ferzan'ın Yaklaşımı

Kimberley Kessler Ferzan, benim aklımdakine benzer bir hibrit yaklaşım geliştirerek Görünür Tehditler vakasındaki problemi çözmeye çalışır. Fakat bu yaklaşımın, nesnelciliğense öznelciliğe öncelik verdiği ve aslında Ferzan'ın kendisinin de önemseydiği pratiklik şartını karşılamadığı için başarısız olduğunu düşünüyorum. Yine de Ferzan'ın neden bu türden bir yaklaşımı tercih ettiğini anlamak oldukça yol gösterici olacaktır.

Ferzan en önemli meşru savunma yaklaşımlarından ikisini, Heidi Hurd ve Paul Robinson'un yaklaşımlarını çürütürken işe başlar. Burada savunmanın kaçınılmaz bir şekilde risk-

almaedimi olduğuna dikkat çeker: savunma her zaman bir belirsizlik altında gerçekleşir.⁹ Hurd ve Robinson'a göre gerekçelendirilmiş risk-alma, başka bir deyişle alınan risk neticede zarara yol açsa bile yanlış olmayacak bir risk-alma, mümkündür.¹⁰ Hız sınırları içinde araba kullanmak gerekçelendirilmiş risk-almaya örnektir, 'gerekçelendirilmiş' burada makul birinin alacağı türden bir riske işaret eder. Fakat söz konusu öz-savunma olduğunda, Hurd ve Robinson gereksiz herhangi bir güç kullanımını gerekçelendirilmemiş bulur. Mağdur'un Beceriksiz Katil'i öldürmesi, onların yaklaşımına göre, mazur görülebilir ancak gerekçelendirilmemiştir. Mağdur'un toplumsal bir fayda sağlamadaki başarısızlığı veya hiç gerek yokken birini öldürmüş olması Mağdur'un yanlış davrandığı anlamına gelir.

Ferzan, Hurd ve Robinson'u "birbirinin aynı olan vakalarda çelişkili sonuçlar elde etmekte" suçlar.¹¹ Her ikisi de gerekçelendirilmiş risk-almaya izin verir. Öyleyse her makul insan gibi davranarak gerekçelendirilmiş bir risk aldığı varsayılan Mağdur, Beceriksiz Katil'i öldürdüğü için nasıl suçlanabilir?

Burada iki seçenekle baş başa kalıyoruz gibi görünüyor. Nesnelciliğin risk-almaya izin verdiğini ve Mağdur'u, makul ama gereksiz bir öldürme eylemi nedeniyle suçlu bulmak zorunda olmadığını iddia edebiliriz. Veya Mağdur'un gereksiz öldürme eylemini gerekçelendirememesi sorununun risk-almanın nesnelciliğe uymamasından kaynaklandığını iddia edebiliriz. Muhtemelen Hurd ve Robinson risk-almaya tümüyle izin verebilecekleri konusunda yanılıyorlar. Ferzan, tüm risklerin epistemik temellere dayandığına dikkat çekerek bu ikinci yaklaşımı tercih eder.

Tanrının bakış açısından, bir eylem ya gerçekleşecektir ya da gerçekleşmeyecektir - risk ya 0'dır (yoktur) ya da 1'dir (vardır). Ancak bu türden bir ilahi bakış açısına sahip olmadığımız için bizler riskleri değerlendiririz. Ve riskin derecesi riski değerlendiren kişiye göre değişebilir çünkü herhangi bir failin sahip olduğu bilgi miktarı değişebilir.¹²

Ferzan da benim yapmış olduğum gibi, Mağdur'un eylemine rehberlik edebilecek bir teoriye olan ihtiyacı vurgular.

[Mağdur] sonuçları bilemeyebilir. Bu yüzden risk almak zorundadır. Ve eylemi, epistemik bir şekilde sınırlanmış herhangi bir eylem gibi, bu bakış açısından ele alınmak zorundadır... Yasa insanlara sadece sonucundan emin olduklarında ne yapmaları gerektiğini değil risklerle karşılaştıklarında da ne yapmaları gerektiğini söylemek zorundadır.

Mağdur'a hayatını gerçekten tehdit eden insanları öldürebileceğini söylemek, tek başına ister ahlaki ister hukuki bir perspektiften, faydasızdır. Veya böyle bir kuralın sadece geçmiş değil gelecekteki savunma hakkında da kanaat bildirmek isteyen ahlaki veya hukuki bir sisteme faydası yoktur.¹³

Bu türden değerlendirmeler- risk-almayı nesnelcilikle uzlaştırma zorluğu ve Mağdur'un eylemine rehberlik edebilme koşulu- Ferzan'ı, bence doğru bir şekilde, bütünüyle saf bir nesnelciliği reddetmeye yöneltmektedir. Aynı şekilde saf bir öznelciliği de benimsemek istemez. Ferzan aklındaki, öznelci için de eşit derecede önemli olan bir problem olarak tanımlar: davranışın makul ama yine de yanlış olabileceğini fark edememe problemi.

Öznelci, Mağdur'un makul inancının Beceriksiz Katil'i öldürmeyi gerekçelendirmeye yeteceğini savunur. Ancak bu doğruysa örneğin Alice'in aslında Betty'ye ait olan bir şemsiyenin kendisine ait olduğuna ilişkin makul inancı o şemsiyeyi almasını gerekçelendirir mi? Ferzan'a göre, "Alice'in Betty'nin şemsiyesini almasının 'doğru' ve 'meşru' bir eylem olduğunu söylemek tuhaftır."¹⁴ Peki o halde Mağdur'un sahip olduğu makul inancın gereksiz savunma kullanımını doğru ve meşru kılacağını nasıl iddia edebiliriz? Makul inanç nesnel anlamda yanlış bir eylemin ya gerekçesidir ya da değildir. Alice'in Betty'nin şemsiyesini alması gerekçelendirilmemiş diyorsak, makul inancın yanlış bir eylemin gerekçesi olamayacağını söylememiz gerekir.

Bu problemleri akılda tutacak olursak, Ferzan meşru savunmaya ilişkin hibrit bir yaklaşım geliştirmiştir. Yaklaşımın odağı öz-savunmanın 'tetikleyici koşulları' olarak adlandırdığı şeydir. Sadece bu koşulların karşılandığı durumda Mağdur, savunma eyleminin gerekliliğine ilişkin kendi tahmini doğrultusunda davranmaya izinlidir. Ferzan'ın iddiasına göre, tetikleyici koşul tam da zarar vermeye yönelik bir art niyettir. Farazi tehdidin bu anlamda kusurlu olup olmadığı nesnel bir meseledir. Fakat nesnel tetikleyici koşul sağlanırsa Mağdur "gelecekteki zarara ilişkin kendi tahmini doğrultusunda davranabilir."¹⁵ Bu tahmin tamamen Mağdur'un perspektifine dayanmaktadır. Ferzan'a göre, tetikleyici koşul bir kere sağlandıysa Mağdur'un "[ölümcül zarar] ihtimaline ilişkin öznel inancı yeterlidir ve bu inanç makul olmak zorunda değildir."¹⁶ Ferzan, makul inancı tanımlamanın zorluğundan kendimizi kurtarmanın kendi yaklaşımının bir avantajı olduğunu ileri sürer.

Ferzan görüşünü şöyle özetler:

Gerekçelendirilebilir öz-savunma hem (1) nesnel tetikleyici koşulların varlığını hem de (2) zararın gerçekleşeceğine ilişkin tahmini gerektirir. Böylece, bir aktörün bu tahmini yapması gerektiğinde, bir saldırgan kendini savunan kişiye ya zarar vermeye çalışıyor olacaktır ya da en azından zarar vermeye niyetinde olacaktır. Eğer aktör tetikleyici koşulların varlığını yanlış değerlendiriyorsa, eylemi gerekçelendirilmemiş olur. Birinin kendi tahmini doğrultusunda davranma hakkı ancak tetikleyici koşullar sağlandıysa geçerlidir.¹⁷

Fail tetikleyici koşulların sağlandığına dair inancında hatalıysa, Ferzan "inancın makul olması da beklenmez" der ve devam eder: "Dürüst bir hata kasıtlı, bilerek veya pervasız bir öldürmeyi mazur görmelidir. Cezai sorumluluğun ihmalkarlığa dayandırılmaması gerektiğine inandığım için, tetikleyici koşulları değerlendirirken dürüst ama makul olmayan bir hatayla ne yapılacağı sorusu beni rahatsız ediyor."¹⁸

Ferzan'ın yaklaşımı nesnelci yaklaşımlardan ayrılır çünkü Mağdur'a, kusurlu olduğu için tetikleyici koşulları sağlayan Beceriksiz Katil'i öldürme izni verir. Ancak masum Aktör'ün öldürülmesine izin vermediği için öznelcilerden ayrılır. Aktörün öldürülmesi onun yaklaşımında yalnızca mazur görülecektir ama meşru olmayacaktır. Peki bu yaklaşım ne kadar başarılıdır?

3. Tetikleyici Koşullar Üzerine Tahmin Yürütme

Ferzan'la aynı fikirde olmadığım pek çok konu var. Fakat bence onun pozisyonunun en

temel problemi kendisinin de meşru savunmayla ilgili bir yaklaşımının hayati unsuru olarak vurguladığı şeyde başarısız olmasıdır. Yasanın Mağdur'a, hem sonuçtan emin olduğu hem de risk aldığı durumda, neye izinli olduğunu söyleyebilmesi gerektiğini söyler. Ancak kusurluluğun nesnel bir şekilde değerlendirilmesi gerekiyorsa, Mağdur tahmin hakkı için tetikleyici koşulların sağlanıp sağlanmadığını bilemez. Peki o halde Mağdur tahminde bulunup bulunamayacağını nasıl bilebilir? Neye izinli olduğunu nasıl bilebilir?

Mağdur'un Katil'in tetikleyici koşulları sağladığına ilişkin inancı da bir tahmindir: Ferzan'ın tavsiyesini takip edecek olursak, Mağdur görünür bir tehdit karşısında, kendisinin de kusurlu bulunabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmalıdır. Ferzan'a göre, "öz-savunma kişinin tahmini doğrultusunda davranma hakkıdır ve bazen yanlış davranabilme hakkıdır."¹⁹ Ancak Mağdur'un tahmin hakkı, görünür tehdidin kusurlu olduğu yönünde bir tahmine dayanmak zorundadır. Mağdur'un savunmaya dair tahminde bulunma hakkı, kusurluluğa dair bir ön tahminde bulunmadığı sürece geçerli olmayacaktır. Öyleyse Mağdur'un yanlış davranma hakkı, savunmanın gerekliliğine dair tahminin zorunlu koşulu olarak kusurluluğa dair ön tahmini neden kapsamıyor? Ve kapsamıyorsa, Mağdur neye izinli olduğunu nasıl bilebilir?

Bence Ferzan, nesnelciliğin karşı karşıya olduğu problemi ortaya koyma noktasında haklıdır. Ancak sorunu halının altına süpürmenin ötesinde bir şey yapmadığını görüyorum. Nesnelciliği Mağdur'un aldığı riski haksız bir şekilde suçlamakla eleştiriyor çünkü "nesnelci, kendini savunan kişinin belirsizlik altında hareket ettiğini kabul etmeli ama aynı zamanda bu kişi tahmininde yanılıyorsa onu suçlamalıdır."²⁰ Ferzan yaklaşımında hangi tahminin hatalı olabileceği konusunda bir değişiklik yapar. Mağdur'un gerekçelendirmesi artık savunmanın gerekliliğine dair tahmine değil hedefin kusurluluğuna dair tahmine bağlıdır. Ancak bu tahmin de bir tahmindir ve Ferzan'ın yaklaşımına göre, tahmininde yanılıyorsa Mağdur "gerekçelendirilmiş olmayacaktır". Onun Mağdur'u da belirsizlik altında hareket eder ve tahmininde yanılıyorsa Ferzan tarafından suçlu bulunur.

4. Öz-Savunmaya Özgü Bir Vaka

Ferzan tetikleyici koşullar yaklaşımını ahlaki öznelcilik eğilimini önlemeye yönelik bir girişim olarak geliştirir. Ahlak makul bir yanlış davranışa izin verebilmelidir ve bu nedenle öznelcilik tümünden reddedilmemelidir. Ancak genel ahlaki öznelciliğe ilişkin ısrarcı problemi çözebilmek için savunmaya, ahlak alanı içinde özel bir vaka olarak yaklaşmak gerektiğini düşünüyorum.

Ahlakın bizden gerektirdikleri, yapmamızın mümkün olduğu şeylerle sınırlıdır ve bu sınırlandırmalar öz-savunmayla ilgili koşullarda özellikle geçerlidir. Savunmanın doğasında bir tür ivedilik vardır: Bu, ahlakın başka bir alanında bizden talep edilen bir kanaate veya soruşturmaya izin vermeyen bir ivediliktir. Uwe Steinhoff'un belirttiği üzere "aniden karşılaştığımız bir ölüm tehdidi ve algılanan zaman baskısı pek çok durumda rasyonel bir görüş ortaya koyma yetisine, onu tamamen ortadan kaldırmaya da ciddi şekilde zarar verir":

Özellikle gece karanlık ve dar bir sokakta biri kafasına silah dayanmış ve şunları duyuyorsa: “S... parasını ver ya da seni öldürürüm”, bu kişinin şu tarz bir görüşe varması zordur: “Bu tehdidin niyetinin ciddi olma olasılığı x civarındadır; kendimi savunma ya da kaçma seçeneklerin bu başarı olasılığı ile şunlardır... Aksine bu kişi şöyle düşünecektir: Aman Tanrım, bu kişi beni vurmak istiyor, vurmak istiyor... Ona parayı vereyim!”²¹

Savunmaya dair bazırasyonel kanaatlerin genellikle mümkün olabileceğini düşünüyorum. Örneğin ateş etmek üzere olan çoğu insan bunu öyle kolayca yapmayacaktır. Kaçabilecekleri veya saklanabilecekleri bir yer bulmak için etrafa bakınabilirler. Çoğu insan kaçmayı gereçlendirilmiş savunma amaçlı olsa bile bir saldırganı öldürmekten daha çok tercih edecektir. Ancak savunmanın gerekliliğine dair kanaatin sorumluluğunu almak çevre göz önüne alındığında mümkünken, varsayılan saldırgan ve onun silahı göz önüne alındığında bu pek mümkün olmayacaktır. Ahlakın diğer alanlarından farklı olarak öz-savunmayla ilgili ayırt edici olan şey, yüksek bir epistemik standart talep etmenin savunmanın gerekliliği koşuluyla görüldüğü kadar basit bir şekilde bağdaşmıyor oluşudur.

Ferzan’ın sunduğu iki olası tetikleyici koşulu ele alalım: kusurluluk ve gerçek anlamda bir tehlike teşkil ediyor olma hali. Bir saldırganın kusurluluğunu belirleyen şey- Ferzan buna tetikleyici koşul demeyi tercih eder- onun zihinsel durumudur, “art niyetidir.”²² Bu ise basitçe Mağdur’un erişiminde olan bir şey değildir. Açıkça tehditler savuran veya tacizde bulunan birinin bile uyuşturulmuş veya hipnotize edilmiş olması mümkündür. Öyleyse Ferzan’ın yaklaşımı, öldürülme riskiyle karşı karşıya kalan ama saldırganın kusurluluğuna dair tahmin yürütemeyen bir Mağdur’a neye izinli olduğunu nasıl söyleyebilir? Bu noktada, Ferzan tümüyle nesnelci olan bir yaklaşımdan daha iyisini yapamaz.

Tetikleyici koşulların ikincisini ele alalım: tümüyle nesnelci yaklaşımların onayladığı gibi bu tehdit gerçek anlamda bir tehlike teşkil etmekte midir? Ferzan’ın makalesinde tartıştığı rulet vakalarını dikkate alırsak, bu sorunun cevabı için silahın haznesini incelemek gerekir. Fakat Mağdur saldırganın silahını inceleyebiliyor durumdaysa açıkça öz-savunmaya zaten ihtiyacı yoktur. Silahını kendisine doğrultmuş görünen bir adamla karşılaşan, normal yetilere sahip birini ele alalım. Savunma gücünün gerekliliğini belirlemek adına bu kişi ne yapabilir? Pekâlâ herhangi bir kaçış rotası var mı diye etrafına bakınabilir (nesnelciler iyi gizlenmiş kaçış rotalarını gözden kaçıranları bile suçlar mı?). Bu kişinin bir saç kurutma makinesi değil de gerçek bir silah taşıyıp taşımadığını kontrol edebilir. Ama bundan nasıl emin olabilir? Daha da yaklaşarak mı? Sorarak mı? Ateş edilmesini bekleyerek mi? Şüphesiz insanlardan, kendilerini savunmadan önce kendilerine ateş edilene kadar beklemelerini istemeyiz. Ateş edildiğindüşünelim, fakat ıskalıyor. Bir sonrakinin ıskalamayacağını (veya bir daha ateş edilmeyeceğini) nereden bilecek? Pekâlâ, sadece mermi haznesine bakarak bilebilir. Fakat bundan emin olmak öz-savunma uygulamakla basitçe uyumlu görünmüyor. Saldırganın silahını alıp inceleyebilen biri açıkça savunma gücüne ihtiyaç duymayacaktır. Silah ateşlenene kadar beklemek de savunmayla pek bağdaşmayacaktır çünkü öldüğünüzde öz-savunmaya girişemezsiniz. Saldırganın daha da yaklaşmasını beklemek de savunmayla pek bağdaşmayabilir çünkü harekete geçme

fırsatını çoğunlukla ortadan kaldıracaktır.

Eyleme-rehberlik etmenin meşru savunmayla ilgilenen bir yaklaşımın temel unsuru olduğu öne sürdüm: Mağdur'a neye izinli olduğunu söyleyebilme. Ve bu kriteri sağlaması için, diğer eylemlere kıyasla daha düşük bir epistemik standarda tabi olması gerektiğini düşünüyorum. Bu standart, onun gerçekleştirilen savunma eylemi ile uyumlu olması mümkün en yüksek standart olması ile gerekçelendirilebilir. T. M. Scanlon'ın belirttiği gibi, buradaki fikir, meşruluğun basitçe belirli bir failin gerçeklerle ilgili neye inandığına" dayanması değildir. Fakat,

Meşruluk aynı zamanda, [belirli bir] durumda fail açısından neye inanmanın makul olduğuna, bu inançların kontrolü için ne yapmanın makul olduğuna ve failin bunları yapıp yapmadığına bağlıdır.²³

Birinden, o kişi belirli bir eylemi gerçekleştirmeden önce, keşfetmesini makul bir şekilde beklediğimiz şey, gerçekleştirilen eylemle uyumlu şekilde o kişinin keşfetmesinin mümkün olduğu şeyin sınırları içinde kalmalıdır. Epistemik çıtayı yükseltmek öz-savunmayı imkânsız hale getirir çünkü bu türden standartları karşılamak gereklilik koşulunu karşılamayı imkânsız hale getirir.

Bence Ferzan'ın ve nesnelcilerin sırasıyla gerektirdiği bilginin erişilemezliği ve bilginin uyumsuzluğu bizi şunu kabul etmeye zorlamaktadır: teorimizin öz-savunmada görünür tehdit karşısında neye izinli olduğumuzu söylemesini istiyorsak, bizim neyle mükellef olduğumuza bakmamız gerekir, başkalarının neyle mükellef olduğuna değil. Başlangıç noktamız, "onlar öldürülmekle mükellef mi?" sorusu değil "Ben öldürülmekle mükellef miyim?" sorusu olmalıdır. Söylemek istediğimiz başka ne varsa bu sorudan yola çıkılmalıdır.

V. Zarar Verme ve Zararın Kendisi

5. Öznel Meşruluk ve Nesnel Kusurluluk

Görünür Tehdit vakalarındaki problemi çözebilmek için zarar vermenin haklılığı ve zararın kendisinin doğruluğu arasında ayırım yapmamız gerekir. Bu bize tek bir teoride öznel ve nesnel perspektifleri uzlaştırma imkânı verir. Mağdur'un karşısındaki kişiyi öldürmezse onun tarafından öldürüleceğine ve kendisinin masum olduğuna ilişkin inancı zarar vermeyi [savunma gücü kullanmayı] gerekçelendirmeye yeteceğini söyleyebiliriz. Ancak hedefin zarar görmekle mükellef olup olmadığı- 'zararın kendisi'nin haklı olup olmadığı- hedefin söz konusu yanlış bir davranışın parçası olup olmadığıyla ilgili nesnel gerçeklere bağlı olacaktır.²⁴ Bu yanlış davranış savunma amaçlı olmayan bir şekilde Mağdur'a kasti bir zarar verme girişimini veya zarar vermeye yönelik bir niyeti içerecektir. Elbette Mağdur hedefinin bu tarz bir yanlış davranışın parçası olup olmadığını bilemeyecektir. Fakat savunduğum yaklaşıma göre, Mağdur'un kendini savunması için bunu bilmesine gerek yoktur.

Mağdur, varsayımsal vakalarımızın tümünde öldürmeyi amaçladığı kişi tarafından hayatının tehdit edildiğine yönelik makul bir inanca sahip olduğu için, Mağdur'un verdiği

zarar her durumda gerekçelendirilmiştir. Mağdur'un sadece geçmiş eylemleriyle ilgili yargılarında değil gelecek eylemleriyle ilgili yargılarına da rehberlik edebilecek bir öz-savunma yaklaşımı talep ediyorsak, Mağdur'un ayırt etme imkanının olmadığı farklı vakalarda farklı davranmasını bekleyemeyiz. Mağdur'un güç kullanımı bu vakaların herhangi birinde meşru ise vakaların tümünde de meşru olmalıdır.²⁵

Bununla birlikte, Mağdur'un zarar vermekte haklı olması hedefinin bu zarara katlanmakla mükellef olduğu anlamına gelmez. Mağdur'un makul inancı, tek başına, başka birini ölümcül bir zarara katlanmakla mükellef kılmaya yetmez, özellikle de Mağdur'un inancında hatalı olması mümkünse. Bu noktada dikkate alınması gereken, kusurluluk ile ilgili meseledir. Benim görüşüme göre birinin kusurlu bir şekilde Mağdur'un ölümüne yol açmaya çalışması, bu girişim başarısız olacağına bile, onu ölümcül bir zarara katlanmakla mükellef kılmaya yeter ve bu kişinin zarara katlanması haksız değildir. Mağdur bu kişinin girişiminin başarısız olacağını bilse bile bu kişi öldürülmekle mükelleftir (ama elbette Mağdur'un böyle bir kişiye zarara vermesi meşru olmayacaktır çünkü meşruluğun koşulu olan inançtan yoksundur).

Savunma amaçlı zararlarla mükellef olmaya ilişkin bu yaklaşımda, Katil ve Beceriksiz Katil'in katlandıkları zarar haksız olmayacaktır. Beceriksiz Katil hiçbir tehlike teşkil etmese de Mağdur onu öldürerek yanlış davranmış olmayacaktır. Hem Katil hem de Beceriksiz Katil Mağdur'u öldürmeye yönelik kötü bir niyet taşımaktadır ve bu yüzden Mağdur'un vereceği zarara katlanmakla mükelleftir. Bu, birinin Mağdur'u ölümcül zarar görebileceği bir riskle karşı karşıya bırakması durumunda da geçerlidir. Aşağıdaki vakayı ele alalım:

Rulet: Riskli Katil Mağdur'u Rus Ruleti oynamaya zorlamaktadır. Riskli Katil, Mağdur'un gözü önünde altı hazneli silaha beş adet doldurduktan ve hazneyi çevirdikten sonra silahı Mağdur'un kafasına doğrultmaktadır. Riskli Katil'in, Mağdur'un kendisini öldürmek için kullanabileceği başka bir silahı olduğundan haberi yoktur.

Bu vakada Mağdur kendini savunmasının gereksiz olabileceğini bilir. Fakat bu Riskli Katil'i öldürmenin meşruluğunu etkilemiyor gibi görünür. Riskli Katil'in Mağdur'u altıda beş olan bir ihtimalle öldürecek olması Mağdur'un savunma gücü kullanmasını gerekçelendirmeye yetiyor gibidir. Hatta altıda üç veya hatta altıda bir olan bir ihtimal bile yeterli gibidir. Peki ya aşağıdaki vakayı ele alırsak:

Görünür Roulette: Riskli Katil Mağdur'un önünde silah haznesine altıncı bir mermi yerleştirmektedir. Daha sonra Mağdur'a arkasını dönerek haznedeki mermilerin hepsini boşaltmaktadır. Mağdur'a tekrar dönüp silahı onun şakağına dayadığında niyeti sadece onu korkutmaktır.

Bu vakada, tıpkı Kusurlu Görünür Tehdit'te olduğu gibi, Mağdur'un hayatına yönelik gerçek bir tehdit yoktur. Ancak Mağdur'un Riskli Katil'i vurduğu durumda onun yanlış davranmış olacağını- Riskli Katil'i öldürerek ahlaki olarak meşru olmayan bir şey yaptığını- söylemek güçtür. Benim görüşüme göre, Mağdur Riskli Katil'i öldürürse meşru olmayan bir şey yapmış sayılmaz ve Riskli Katil'i öldürerek ona karşı yanlış davranmış sayılmaz. Riskli

Katil, Görünür Rulet vakasında kendisini öldürülmekle mükellef kılar çünkü kasti bir şekilde Mağdur'u kendi hayatının risk altında olduğuna inandırmıştır. Aynısı Beceriksiz Katil için de geçerlidir. İki vaka arasındaki tek fark, Riskli Katil teşkil ettiği tehdidinin yalnızca blöf olduğunu bilmektedir. Ancak bu fark Mağdur'un onlara yönelik hangi eyleminin meşru olacağı meselesinde bir fark yaratmaz. Mağdur'un altında beş vurulma ihtimali olduğuna inandığı vakada Riskli Katil'i öldürmesi meşruysa, kesinlikle vurulacağına inandığı vakada Riskli Katil'i öldürmesi kesinlikle meşrudur. Riskli katili öldürmesi, aksi halde kendisinin onun tarafından öldüreceğine inandığı için meşruysa, kendisini öldüreceğine aynı oranda inandığı Aktör'ü öldürmesi de meşru olmalıdır.

Buna rağmen, Aktör gibi Masum Görünür Tehditler, Mağdur'un vereceği zarara katlanmakla mükellef değildir. Mağdur'un kendisini öldürmeye niyetlenen kişi tarafından hayatının tehdit edildiğine yönelik makul inancı zarar vermeyi gerekçelendirmeye yeter ancak bu inanç birinin zarara katlanmakla mükellef olup olmadığını belirleyemez. Mükellef olup olmama, hedefin kusurlu bir şekilde Mağdur'u öldürmeye teşebbüs edip etmediğine veya Mağdur'u buna inandırıp inandırmadığına bağlıdır. Aktör'ün böyle bir niyeti olmadığı için Mağdur'un vereceği zarara katlanmakla mükellef değildir. Zararın kendisi haklı olmamasına rağmen zarar verme eylemi haklı olur.

Bu ayrım, x'in kendisi gerekçelendirilmemiş olsa bile birinin x'e neden olmasının gerekçelendirilebileceğini iddia etmek anlamına gelir. Jeff McMahan sivil insanlarla dolu bir fabrikayı bombalama tartışmasında benzer bir ayrımı ortaya koyar. Bombacının fabrikayı yıkması nesnel anlamda gerekçelendirilmiştir- haklı bir savaş vermektedir. Ancak McMahan'a göre siviller saldırıda öldürülmekle "mükellef değildir".²⁶ Öyleyse sorulması gereken soru öldürülmekle mükellef-olmayan sivillerin öz-savunmada gerekçelendirilmiş bombacıyı öldürüp öldüremeyeceğidir.

Taktik bombacı... bombasını atarsa onlara karşı yanlış davranmış olacaktır. Yine de bombacı nesnel gerekçelendirmeye hareket etmektedir... Buna rağmen, daha önce dikkat çektiğim üzere, sivillerin öz-savunmada taktik bombacıyı öldürmeleri sezgisel olarak meşruymuş gibi görünüyor. Peki bombacı öldürülmekle mükellef değilse bu nasıl mümkün olabilir? İnsanların ister gerekçelendirilmemiş ister gerekçelendirilmiş olsun kendilerine yönelik yanlış bir davranışa karşı zorunlu ve makul bir savunma gerçekleştirmelerinin meşru olduğunu ileri sürüyorum. İnsanlardan, bir başkasının ahlaki olarak gerekçelendirilmiş bir şekilde kendilerine yönelik yanlış bir davranışına basitçe boyun eğmeleri ahlaki olarak talep edilemez, en azından her zaman değil... Taktik bombacının gerekçelendirilmiş eylemi sivillere yönelik yanlış bir davranış olacağı için sivillerin uygun bir savunma gerçekleştirmesi meşrudur. Ve bombacıyı öldürmek uygun olacaktır. Ama bombacı ahlaki olarak siviller tarafından öldürülmekle mükellef olmadığı için, siviller öz-savunmada onu öldürürse ona karşı yanlış davranmış olacaklardır. Dolayısıyla bombacının da sivillerin meşru savunma eylemine karşı uygun bir savunma gerçekleştirmesi meşru olacaktır. Bombacı öz-savunmada sivilleri öldürmede önceden gerekçelendirilmiştir.²⁷

McMahan'ın bu vakadaki probleme getirdiği çözüm, sadece birinin haksız zarara yol açmada gerekçelendirilebileceği varsayımı karşısında anlamlıdır. Bombacı sivillere haksız

zarar verecek olsa da bombayı atmada gerekçelendirilmiştir. Ancak eylemin gerekçelendirilmiş olması sivilleri öldürülmekle mükellef kılmaz. Bu iki durum birbirinden ayrıdır: birinin zarar vermede gerekçelendirilmiş olması hedefin bu zarara katlanmakla mükellef olmasını zorunlu olarak gerektirmez.

Bunun doğru olduğunu daha genel anlamda klasik bir tramvay üzerine düşünerek görebiliriz. Çoğu insan, bir görgü tanığının ray üzerindeki beş kişiyi öldürecek şekilde kontrolsüzce yol almakta olan vagonun yönünü diğer ray üzerindeki bir kişiyi öldürme pahasına değiştirmesinin meşru olduğunu düşünür. Vagonun yönünü değiştirmenin ve birini öldürmenin gerekçelendirilmiş olması zorunlu olarak diğer raydaki birinin bir şekilde öldürülmekle mükellef olduğu anlamına gelmez. Masum bir şekilde tren rayında tuzağa düşmüş olmak birini öldürülmekle mükellef kılmaz, yine de bu kişiye zarar vermek meşrudur.

Elbette tramvay probleminde ve McMahan'ın taktik bombacı vakasında, öldürülmekle mükellef-olmayan insanların öldürülmesi için nesnel gerekçelendirmemizin olması beklenir. Buna rağmen, tartıştığım vakalarda masum birinin/birilerinin öldürülmesini gerekçelendirmek için fayda gibi bir şeye başvuramayız. Mağdur'un Aktör'ü öldürmesi iyiyi maksimize etmeyecektir. Yine de bu fark zarara katlanmakla mükellef olmanın zarar vermenin meşruluğundan mantıksal olarak bağımsız olduğu gerçeğini değiştirmez. Kişinin sadece zarara katlanmakla mükellef olan birine zarar vermesi meşru olsaydı, beş- on veya yirmi- kişiyi kurtarabilmek adına vagonun yönünü değiştirmek de meşru olmazdı. Bu vakalarda vagonun yönünü değiştirmek meşru ise zarar vermenin haklılığı hedefin bu zarara katlanmasının haklılığından bağımsız olarak belirlenmesi gerekir.

İddiaya göre, bombacı ve tramvay vakalarında daha yüksek bir iyi veya benzeri türünden nesnel gerekçelendirmelere ihtiyaç duymamızın nedeni uygulanan gücün hedeflerinin savunmuş olduğum şartlardan birini karşılamamasıdır. Bombacı sivilleri öldürmezse onlar tarafından öldürüleceğine inanmamaktadır. Aynı şekilde tramvay problemindeki görgü tanığı vagonun yönünü çevirmezse, diğer raydaki bir kişinin tramvayın gitmekte olduğu raydaki beş kişiyi öldüreceğine inanmamaktadır. Bu insanları öldürmek için nesnel gerekçelendirmelere ihtiyacımız var çünkü onları öldürmezsek onlar tarafından öldürüleceğimize (veya başka masum insanların öldürüleceğine) yönelik makul bir inançtan yoksunuz. Fakat benim bu vakalarda ilgilendiğim şey Mağdur'un, onları öldürmediği sürece, hedefinin onu öldüreceğine inanyor olmasıdır. Bu inanca ek olarak Mağdur'un kendi masumiyetine olan inancı güç kullanımını gerekçelendirmek için yeterlidir.

Zarar vermenin haklılığının zararın kendisinin haklılığından bağımsız olması Mağdur ve Aktör arasındaki ilişkiyi aydınlatmada yardımcı olur. Katil veya Beceriksiz Katil'in aksine Aktör, Mağdur tarafından öldürüldüğü durumda kendisine yanlış davranılmış olur. Buna göre, bu durum Mağdur'un Aktör'e yönelik güç kullanımının meşru olmadığını göstermez. Bunun gösterdiği tek şey birine meşru bir eylem aracılığıyla yanlış davranmanın mümkün olmasıdır. Fakat birine yanlış davranılmış olması bu kişinin söz konusu davranıştan kaçınmak için ne yapabileceği ile ilgili işaretler taşır. Yaklaşımına göre, kusurlu ve masum

olan arasındaki farkı belirleyen Mağdur'un onlara yönelik meşru eylemi değil, onların Mağdur'a yönelik meşru eylemidir.

VI. 'Karşı-Savunma'

Hatalı Tehdit'in Mağdur'a yönelik hangi eyleminin meşru olacağını ele almak Görünür Tehditler'in ahlaki statüsü hakkında bize epey şey söyler. Kendini Savunan Katil'i ele alalım:

Kendini Savunan Katil: Beceriksiz Katil Mağdur ona tam ateş açtığı sırada kendi silahının boş olduğunu fark etmektedir. Ancak yerde başka bir silah durmaktadır. Sadece bu dolu silahı Mağdur'u öldürmek için kullanırsa Beceriksiz Katil kendini kurtarabilecektir.

Bu vakada, Beceriksiz Katil aslında Mağdur için hiçbir tehdit oluşturmamış olduğunu fark eder. Peki bu durumda haksız bir saldırının mağduru olan kişinin Mağdur'a yönelik savunma gücü kullanması meşru mudur? Bu soruya 'hayır' cevabını vermemiz gerektiğini düşünüyorum. Bir kişiyi sadece öldürecekmiş gibi yapmanın birine öz-savunma gerekçesiyle onu gerçekten öldürme hakkı tanıyacak olması hoş karşılanmazdı.

Beceriksiz Katil'in kendini savunması meşru değilse bunun nedeni, Mağdur başarılı olursa uğrayacağı zararın haksız olmamasıdır. Ve eğer zarar haksız olmayacaksa, Beceriksiz Katil buna katlanmakla mükellef olmalıdır. McMahan "birinin ahlaki olarak mükellef olduğu zarara karşı meşru savunmanın olamayacağını" söyler.²⁸ Ancak Beceriksiz Katil Mağdur'a yönelik bir tehdit oluşturmadığından, mükellef kılındığı bir tehditten ahlaki veya nedensel olarak sorumlu olamaz. Beceriksiz Katil'i mükellef kılmış olan şey onun kusurluluğudur: onun Mağdur'a zarar vermeye yönelik kötü niyetidir. Beceriksiz Katil'in karşı savunma gerçekleştirmesinin meşru olmadığı konusunda haklıysam, bu kusurluluk Beceriksiz Katil'i öldürülmekle mükellef kılmak için yeterli olmalıdır.²⁹ Benzer şekilde Riskli Katil de kendini Mağdur'a karşı savunamaz, Gizli Rulet vakasında olduğu gibi hiçbir tehdit oluşturmamış olsa bile. Ferzan, "durumu kusurlu bir şekilde başlatan birinin diğer aktör ona inanmadı diye şikâyet ettiğini duymak zordur" der.³⁰

Ancak buna rağmen bence Ferzan kendi yaklaşımında karşı-savunmanın sonuçlarını yeterince dikkate almıyor. Bunu Ferzan'ın Masum Gerçek Tehditler hakkında söylediklerine bakarak görmek mümkündür:

Masum Gerçek Tehdit: Arkadaşı, Mağdur'a bir silah doğrultmaktadır. Her ikisi de silahın boş olduğu konusunda yanılmaktadır. Arkadaş tetiği çekmek üzeredir.

Arkadaş, masumdur ama Mağdur'un hayatına yönelik gerçek bir tehdit oluşturur. Ferzan savunmanın meşruluğu için gerekli olan tetikleyici koşul sağlanmadığı için Mağdur'un Arkadaş'ı öldürmesinin meşru olmadığını öner sürer (Mağdur silahın dolu olduğuna 'inanmaya başlamış' olsa bile).³¹

Benim görüşüme göre, birinin bu faileri öldürmesi doğru olmayabilir çünkü onlar kendini savunan kişiyi seçime zorlayan durumu kasıtlı olarak oluşturmamışlardır. Hem kendini savunan kişi hem de saldırgan masumdur. Öyleyse, kendini savunan biri masum bir saldırganı öldürürse mazur görülebilir ama gerekçelendirilemez... Masum aktörlerin

duruma kusurlu bir şekilde yol açmadıkları durumda onları öldürmeyi doğru bir şey olarak görmemeliyiz.³²

Arkadaş gibi masum tehditler hakkında söylememiz gerekenleri aşağıda özetliyorum.³³ Burada bizi ilgilendiren şu olmalıdır: Ferzan, masum birinin Mağdur'u tehdit ediyor gibi görünebileceği durumları incelemesine rağmen, Mağdur tarafından tehdit edildiğinde bir başka masumun ne yapması gerektiğini bize söylemez. Aktör'ün, kendisine ateş açmak üzere olan Mağdur'u aniden fark ettiğini hayal edelim. Aktör'ün kendini savunma amacıyla bir silah edinmeye vakti olsun. Ferzan'ın yaklaşımına göre kendini savunduğuna inanan biri karşısında Aktör'ün ne yapması gerekir? Ferzan, buradaki iki masum kişiden birinin zarar görmesini bir trajedi olarak görür.³⁴ Yukarıda alıntılanan pasajla birlikte buradan çıkarabileceğimiz sonuç Ferzan'ın Mağdur'u veya Aktör'ü öldürmenin en iyi ihtimalle affedilebileceğini düşünüyor olmasıdır. Fakat bu sonuç Ferzan'ın Mağdur'un kendini hangi durumlarda savunabileceğiyle ilgili fikirleriyle uyuşmuyor gibidir.

Ferzan Aktör gibi masum bir karakterin tetikleyici koşulu karşılamadığı için Mağdur tarafından öldürülmesini gerekçelendirilmemiş bulur. Ancak Mağdur da Aktör'ün seçime zorlandığı bir duruma yol açmada kesinlikle kusurlu değildir. Bu duruma sadece eyleminin faili olması açısından kasıtlı olarak neden olur (tıpkı Aktör'ün oyunu prova etme eyleminin faili olması gibi). Ferzan'ın 'kasıtlı olarak neden olma' ile kastettiği şey bu değildir: kasıtlılıkta kötücül bir şey vardır. Mağdur'un savunma amaçlı zarar vermesinde kötücül bir kasıt yoktur. Bununla birlikte Mağdur'un inancı seçimin Aktör tarafından zorlandığı yönündeyse zorlanmış bir seçime yol açmak Mağdur'un kastı olamaz.

Öyleyse problem Mağdur'un da Ferzan'ın kusurluluğun tetikleyici koşulunu karşılayamamasıdır. Ferzan'ın yaklaşımında, Mağdur Aktör'ün haklı olarak öldüremediği masum bir saldırgandır. Ancak Ferzan Mağdur'un Aktör için teşkil ettiği tehdidi de haksız olarak sınıflandırır. Aktör masum olduğu için Mağdur Aktör'ü öldürerek yanlış davranmış olur. Aktör'ün sadece mazur görülmesinin sebebi budur. Sorulması gereken, Ferzan'ın bakış açısından Aktör'ün haksız bir öldürmeye karşı kendini savunmasının meşru olup olmadığıdır. Sezgisel cevap meşru olduğudur. Fakat bana göre Ferzan böyle bir izni ne verir ne de vermez. Aktör'e Mağdur'u öldürme izni verirse kendini savunmaya yönelik öldürmenin meşruluk şartını, yani tetikleyici koşulu ortadan kaldırmış olur. Mağdur masumdur ve bu yüzden Aktör'ün ona karşı savunma gerekliliğine ilişkin tahmin hakkı olamaz. Fakat Ferzan Aktör'ün verilen haksız zararı önleyebileceğini reddediyorsa, bunun tümüyle haksız bir zarar olacağı fikriyle çelişmektedir. Aktör'ün Mağdur tarafından öldürülmekten kaçamayacağını söyleyerek Mağdur'un Aktör'ü öldürmesinin gerekçelendirilmemiş olduğu iddiasıyla oldukça çelişmektedir. Riskli Katil, Mağdur kendisini öldürmeye çalışıyor diye şikâyet edemiyorsa, Aktör'ün nasıl aynı şartlar altında olabileceğini görmek zordur. Karşı-savunma hakkında düşünmek, savunmanın meşruluğunun ön-gereksinimi olarak hedefin kusurluluğu üzerinde ısrar eden herhangi bir yaklaşımı reddetmek için fazladan bir gerekçe verir.

Benim yaklaşımına göre, Aktör'ün kusurlu olmayan bir şekilde Mağdur'a zarar verme niyeti taşıması Aktör'ün Mağdur tarafından öldürülmekle mükellef olmadığı anlamına

gelir. Aktör'ün uğrayacağı herhangi bir zarar haksız olacaktır. Bu, Mağdur böyle bir zarar vermede gerekçelendirilmiş olsa bile doğrudur. Bana göre sezgilerimiz kuvvetli bir şekilde, Mağdur'la karşı karşıya kalan Aktör'ün Mağdur'u öldürmeye çalışmasının gerekçelendirilmiş olduğunu söyler. Mağdur gibi Aktör de masum olduğuna ve Mağdur'u öldürmezse onun tarafından öldürüleceğine yönelik makul inanca sahiptir. Dolayısıyla Aktör'ün Mağdur üzerinde ölümcül güç kullanması meşrudur.

VII. Sonuç

Bu makalenin amacı öz-savunmanın önemli bir özelliğini tespit etmektir- kendini savunmaya yönelik eylemler epistemik olarak sınırlandırılmış belli koşullar altında kendisine özgü bir ivedilik altında gerçekleştirilmektedir. Bu tespitten yola çıkarak hem bu kısıtlamalarla uyumlu hem de kısmen bunlardan etkilenen bir meşru savunma yaklaşımı geliştirdim. Öz-savunma yaklaşımları geliştirilirken öncelikli kaygının kişilerin neye izinli olduklarına veya hangi eylemlerinin meşru olacağına ilişkin kanaatlerinde pratik bir rol oynayabilme olduğunu öne sürdüm. Bu rolün kişilerin geçmiş eylemleri doğrultusunda suçlanmaları mı yoksa mazur görülmeleri mi gerektiğini söylemekten önemli bir farkı vardır. Bu pratik rolün gerekliliğini kabul ediyorsak, savunmanın gerekliliğine ilişkin nesnel olgulardansa failerin inançlarını incelemek zorundayız. Kimberly Kessler Ferzan'ın savunmanın gerekliliğine ilişkin tahminde bulunma hakkında nesnel tetikleyici koşulların önceliğini savunan hibrit yaklaşımına karşı, savunmanın öznel unsurunun önceliğini savundum. Ferzan'ın yaklaşımının sorunu çözmede başarısız olduğunu ve meşru savunmaya ilişkin tümüyle nesnelci bir yaklaşımdan daha pratik olmadığını gösterdim. Daha sonra zarar vermenin meşruluğunu hedefin bu zararlarla mükellef olmasından ayırt eden bir öz-savunma yaklaşımı geliştirdim. Bir kişinin (a) masum olduğuna ve (b) karşısındaki kişiyi öldürmezse onun tarafından öldürüleceğine yönelik makul inancının zarar vermeyi haklı çıkarmaya yeteceğini öne sürdüm. Buna rağmen hedefin öldürülmekle mükellef olup olmadığı onun kusurluluğuyla ilgili nesnel gerçeklere bağlıdır. Mağdur'a ciddi şekilde zarar verme, onu böyle bir riske maruz bırakma veya onu buna inandırma gibi kötücül niyetler taşıyorsa, hedef Mağdur tarafından öldürülmekle mükelleftir. Mükellef olmanın bir kişinin Mağdur'a karşı kendini savunmak için ne yapabileceğini belirlemede önemli olduğunu öne sürdüm. Mağdur tarafından öldürülmekle mükellef biri Mağdur'un vereceği zarardan kaçınmak için güç kullanamaz. Ancak mükellef olmayan birinin- Mağdur'la ilgili kötücül bir niyetten yoksun birinin- Mağdur'a karşı-savunma uygulaması meşrudur.

Bilgilendirmeler

Bu makalenin yazılması sırasında alınan finans desteği için The Leverhulme Trust'a çok müteşekkirim. Ayrıca son derece yararlı yorumları için McMahan'a ve iki isimsiz hakeme ve faydalı tartışmalar için Chris Hookway, Gerald Lang, Jimmy Andréas Lind ve John Oberdiek'e teşekkür ederim. Sheffield Üniversitesi'ndeki araştırma seminerlerindeki dinleyicilere ve Moral Theory üzerine Lund Üniversitesi'nde gerçekleştirilen konferanstaki katılımcılara da teşekkür ederim.

VIII. Ek

A. Makul İnanç

Yaklaşımım makul inanç olarak adlandırdığımız bir tür gizemli varlığa dayanıyor. Bu makalenin amacı, yukarıda tartıştığım bir takım epistemik savunma koşullarının önemini vurgulamanın ötesinde bir inancı neyin makul yaptığına yönelik bir yaklaşım geliştirmeyi aşılıyor. Fakat Mağdur'un kendi masumiyetine ilişkin makul bir inancı olması gerektiğiyle ilgili uyarım hakkında bir şeyler söylemeliyim.

Yaklaşımına göre, gerçekten bir tehdide yol açmanın birinin ahlaki olarak masum olduğu anlamına gelmediğini belirterek başlamalıyım. Biri Mağdur'un hayatına yönelik gerçek bir tehdit olabilir ancak bu onun kendi failliğinden veya hatasından kaynaklanmıyor olabilir. Bu, onun bir tehdit oluşturmadığı maddi masumiyet ve bu tehditten ötürü hiçbir şekilde kusurlu olmadığı ahlaki masumiyet arasındaki farktır.

Öyleyse Mağdur'un istemeden başkasının hayatına yönelik tehdit oluşturmuş olabileceği bir vakayı düşünebiliriz. Jeff McMahan'ın ele aldığı bir vakada terörist, Mağdur'un cep telefonunu 'gönder' tuşuna bastığında masum insanların ölümüne yol açacak bir bombayı patlatacak şekilde ayarlıyor.³⁵ Burada Mağdur, maddi bir tehdittir: eylemleri onun haberi olmadan başkasının hayatına tehlike oluşturur. Ancak Mağdur oluşturduğu tehdit nedeniyle kusurlu bulunamaz. Bu tarz bir vaka, birinin maddi masumiyetine yönelik makul ama hatalı bir inancı olabileceği ihtimaline bir örnek teşkil etmektedir. Fakat, yaklaşımına göre Mağdur'un sahip olması gereken makul inanç onun ahlaki masumiyetine yönelik olmalıdır. Ve birinin bu inanç hakkında nasıl makul bir şekilde yanılmış olabileceğini hayal etmek oldukça güçtür.

Yaklaşımına göre kusurluluk, kasti olarak ve kendini savunma amacı dışında birini ciddi bir zarara uğrama riskine maruz bırakmaktan veya tramvay probleminde olduğu gibi 'nesnel' bir gerekçelendirmeden yoksunluktan kaynaklanır. Biraz daha teknik olmayan bir şekilde söylemek gerekirse, kusurluluk birine bilerek ve kötü niyetle zarar vermeye çalışmayı veya ona zarar verebileceğiniz gerçeğini umursamamayı içerir. Birinin böyle davranmasına rağmen masum olduğuna nasıl makul bir şekilde inanacağını anlamak oldukça güçtür. Öyleyse birinin ahlaki olarak masum olduğuna yönelik makul inancı, ahlaki masumiyetten anladığım şekliyle, neredeyse her zaman için doğru bir inanç olacaktır.

B. Masum Gerçek Tehditler

Savunduğum yaklaşımda, Mağdur'un, hayatına yönelik tehdit oluşturan hedefinin kusurlu olduğuna ilişkin makul bir inanç taşımasına gerek olmadığına dikkat çekmeliyim. Tüm iddiam Mağdur'un kendi masumiyetine inanması gerektiğidir. Birinin bu masum kişiyi bilerek öldürebilecek olup olmaması, bence, öz-savunma etiğindeki en önemli sorulardan biridir ve bu konudaki pozisyonumu açıklamak, her ne kadar burada savunduğum pozisyon makalenin konusunu aşılıyor olsa da iyi olabilir. Bana kalırsa, masum tehditlerin öldürülmesi meşru olabilir ve bunlar Aktör gibi Masum Görünür Tehditler'le aynı ahlaki statüyü paylaşırlar: Mağdur onları öldürebilir ve onlar da Mağdur'u öldürebilirler.

Masumiyetleri, Mağdur'u öldürmezlerse onun tarafından öldürüleceklerine ilişkin makul inançlarıyla birlikte, savunma gücü kullanmalarını gerekçelendirmeye yeter.

C. Üçüncü Taraf Müdahalesi

Görünür Tehdit vakalarındaki üçüncü taraf müdahalesi hakkında ne söylememiz gerekir? Bu kadar ilginç bir konuyu burada her yönüyle soruşturmak için yeterli alana sahip değilim. Yine de pozisyonumu kısaca belirtmem iyi olabilir. Öyleyse aşağıdaki Farkına Varma vakasını ele alalım:

Farkına Varma: Üçüncü Taraf belirli bir uzaklıktan Beceriksiz Katil'in Mağdur'un peşinde olduğunu görmektedir. Üçüncü taraf Beceriksiz Katil'in silahının boş olduğunu bilmektedir. Mağdur'un [Beceriksiz Katil'i] vurmak üzere olduğunu görmektedir ve Beceriksiz Katil'in kendisini öldüreceğini düşündüğünü fark etmektedir. Mağdur'un Beceriksiz Katil'i vurmasını önlemenin tek yolu onu vurmaktır.

Bence Üçüncü Taraf'ın Beceriksiz Katil'in öldürülmesini önlemek için Mağdur'u öldürmesi meşru değildir. Mağdur öldürülmekle mükellef değildir. Ancak öne sürdüğüm gibi Beceriksiz Katil mükelleftir ve dolayısıyla Üçüncü Taraf'ın Beceriksiz Katil'i kurtarmak için Mağdur'u vurması meşru olamaz. Yine de Beceriksiz Katil'i öldürmesini önlemek için Mağdur'a ufak bir zarar vermenin sonuççu bir gerekçelendirmesi mümkün olabilir.

Üçüncü Taraf'ın Mağdur'un Aktör'ü vurmak üzere olduğunu gördüğü bir vaka biraz daha zordur. Üçüncü Taraf'ın gerçekte tehdit oluşturmayan ve masum bir şekilde oyununu prova eden Aktör'ün Mağdur'a yönelik hiçbir kusurlu niyetinin olmadığını fark ettiğini hayal edelim. Yine de bu vakada sezgim hala Üçüncü Taraf'ın Aktör'ü korumak adına Mağdur'u öldürerek müdahale edemeyeceği yönündedir. Muhtemelen bu, çoğu insanın savunmadan anladığı şeyle uyuşmaz. Ancak öz-savunma birinin öldürülmekte mükellef olup olmadığıyla ilgili olabilecekken karşı-savunma başka birinin öldürülmekle mükellef olup olmadığıyla ilgili bir varsayımla meşgul olmalıdır (çünkü varsayıma göre burada zarar görmek üzere olanın üçüncü tarafın kendisi değildir.) Öyleyse sanıyorum ki sadece hedefin zarar görmeye mükellef olduğuna inanıyorsa karşı-savunma kullanmaya izin vardır veya karşı-savunma meşrudur diyebiliriz. Ele aldığımız vakada Üçüncü Taraf hem Aktör'ün hem de Mağdur'un ahlaki olarak masum olduğunu fark ettiği için, ikisinden birinin öldürülmekle mükellef olduğunu düşünemez. Öyleyse ikisinden birinin lehine müdahalede bulunması meşru değildir. Bence aynı şey Mağdur ve Arkadaş gibi bir Masum Olan Asıl Tehdit arasındaki çatışma için de geçerlidir. Asıl Tehdit öldürülmekle mükellef olmayan masum bir tehditse üçüncü taraf Mağdur'u kurtarmak adına bu masum tehdidi öldüremez.

Reproduced and translated into Turkish by permission of the Springer from Law and Philosophy Vol. 29, No. 3 (May 2010), pp. 245-27

Çeviren: Ece Uzcan (Akdeniz Üniversitesi)

Notlar

1. See e.g. Judith Thomson, 'Self-Defence', Philosophy and Public Affairs 20(4) (Autumn, 1991): 283-310, Suzanne Uniacke, Permissible Killing (Cambridge: CUP, 1994), and Fiona Leverick, Killing in Self-Defence

Pratik Bir Öz-Savunma Yaklaşımı

(Oxford: OUP, 2006).

2. See Cheyney Ryan, 'Self-Defense, Pacifism, and the Possibility of Killing', *Ethics* 93(3) (Jan., 1983): 508-524, and Richard Norman, *Ethics, Killing and War* (Cambridge: CUP, 1995).
3. Thomson'ın yaklaşımı, izin verilebilir veya meşru olanı nesnel olgulara dayanarak ele alması bakımından nesnelci bir yaklaşımdır. Ancak olguların Mağdur'a görüldüğü gibi olmadığı durumlarda ne yapmak gerektiğine ilişkin soruya değinmez, dolayısıyla burada ele aldığım meseleye açıkça değinmez.
4. See e.g. Judith Thomson, 'Self-Defence', Michael Otsuka, 'Killing The Innocent In Self-Defence', *Philosophy And Public Affairs* 23(1) (Winter, 1994): 74-94, and Jonathan Quong, 'Killing in Self-Defence', *Ethics* (forthcoming).
5. Quong, 'Killing in Self-Defence', p. 14.
6. Quong, 'Killing in Self-Defence', p. 41, n. 25.
7. Quong, 'Killing in Self-Defence', p. 2-3.
8. David Rodin, *War and Self-Defense* (New York: OUP, 2002), pp. 30-31.
9. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', *Law and Philosophy* 24 (2005): 711-749.
10. Heidi Hurd, *Moral Combat* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1999) and Paul Robinson, *Structure and Function in Criminal Law* (New York: Clarendon Press, 1997).
11. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 721.
12. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 722.
13. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 726.
14. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 714.
15. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 731.
16. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 739.
17. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 747.
18. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 741, n. 85.
19. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 748.
20. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 716.
21. Uwe Steinhoff, 'Torture - The Case for Dirty Harry and against Alan Dershowitz', *Journal of Applied Philosophy*, 23(3) (2006): 337-353, p. 340.
22. Kimberly Kessler Ferzan, 'Justifying Self-Defense', p. 731.
23. T. M. Scanlon, *Moral Dimensions* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2008), p. 52.
24. İkincisi - zararın kendisinin doğruluğu - metafizik bir takım endişeleri ortaya çıkarabilir. Bazıları bir zararın doğru veya yanlış olabilecek türden bir şey olmadığını düşünür. Ancak burada 'zararın haksız/adaletsiz olması' ifadesiyle kastedilen tümüyle 'hedefin zarara katlanmakla mükellef olmaması'dır. Bu ifadeye itiraz eden okuyucular bunu 'adil olmayan zarar' ifadesiyle değiştirebilirler.
25. Mağdur'un tanımlamış olduğum vakaların herhangi birinde güç kullanmaya izinli olmadığı konusunda ısrar etmek elbette mümkündür. Bu iddiaya itiraz etmeyeceğim: benim argümanım Katil'i öldürmeyi meşru görenlere yöneliktir.
26. Jeff McMahan, 'The Basis of Moral Liability to Defensive Killing', *Philosophical Issues* 15 (2005): Normativity, 339-400, p. 399.
27. Jeff McMahan, 'The Basis of Moral Liability to Defensive Killing', pp. 399-400.
28. Jeff McMahan, 'The Basis of Moral Liability to Defensive Killing', p. 400.
29. Bu, kusurluluğun tek başına Mağdur'un Katil'i öldürmesini gerekçelendiremeyeceği anlamına gelmez.

Sevgi veya Para İçin

Michael Hardt

Prof. Dr.
Duke University
hardt@duke.edu

Hardt, Michael (2022) "Sevgi veya Para İçin", Politikos, ss. 21-27.

“Sevgi/aşk^[1] veya para için” ifadesi genellikle, aralarındaki tüm spektrumu kapsayan iki ucu belirtmek için kullanılır. “Bunu sevgi veya para için yapmam”, bunu hiçbir şey karşılığında yapmam anlamına gelir. Bununla birlikte, bu veya’yı birkarşıtlık olarak değil, Spinoza’nın ihtilafli bir biçimde Tanrı ve doğanın tözün kendisinin iki farklı adı olduğunu öne süren ünlü “deussivenatura”^[2] tabirine benzer şekilde, sevgi ve paranın paylaştığı ortak bir işlevin işaretçisi okumakilginç olabilir. Sevgi ve paranın aynı şey olduğunu iddia etmek niyetinde değilim, daha ziyade, onları ilişkilendirmenin paraya özgü ve aynı zamanda sevginin uğraşı olabilecek (ve belki de olması gereken) toplumsal bağlar kurma ve sürdürme gücünü ortaya çıkarabileceğini öne sürüyorum. Sevgiyi, paranın gücüyle ilişkilendirmek, layıkıyla politik bir sevgi kavramı oluşturmamıza yardımcı olabilir.

Böyle bir politik sevgi kavramından yoksunuz ve bana kalırsa, çağdaş politik kelime dağarcığımız onun yokluğundan muzdarip. Politik bir sevgi kavramı, en azından, politik söylemlerimize ve pratiklerimize iki önemli şekilde yeniden yön verebilir. İlk olarak, politik ilginin mantığını, duygusal yaşamlarımızdan ayıran ve politik aklı, tutkuların karşısına koyan geleneksel kavrayışlara meydan okuyacaktır. Politik bir sevgi kavramı, aklın ve tutkunun aynı anda devreye sokulmasını gerektirir. İkinci olarak, sevgi hem dönüşümün hem de sürenin veya sürekliliğin itici gücüdür. Sevgide kendimizi kaybederiz ve yeni bir dünyanın olasılığını açarız, ama aynı zamanda, sevgi uzun ömürlü güçlü bağlar oluşturur.

Ancak, günümüzde politik bir sevgi kavramı geliştirme girişiminin bir dizi engel ile karşılaştığını görüyorum. En temel engellerden biri, yakın/mahrem (intimate)^[3] sevgi kavramlarımızın ve toplumsal kavramlarımızın genel olarak radikal bir biçimde ayrı ve hatta farklı olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, şu anki kelime dağarcığımızdaki hakim sevgi kavramları olan çift/eş ve aile sevgisi, çoğunlukla özel bir ilişki olarak görülürken, kamusal/genel (public) sevginin bugün muhtemelen en yaygın biçimi olarak addedilen vatan sevgisinin çoğunlukla yakınlık/mahremiyet alanının dışında faaliyet gösterdiği düşünülür. Bu engelin üstesinden gelmek, yalnızca güç hiyerarşilerinin özel, yakın/mahrem sevgi ilişkilerinde nasıl harekete geçirildiğini ve idare edildiğini veya yakının/mahremin, vatanperverlik ya da diğer kamusal sevgi biçimlerinin oluşumunda nasıl konuşlandırıldığını ortaya çıkarma meselesi değildir. Bu tür analizler çok önemli olabilir, ancak politik bir sevgi kavramı oluşturmak için yeterli değildir. Politik bir sevgi kavramının, kişisel ve politik arasındaki geleneksel ayrımları terk ederek ve yakın/mahrem ve toplumsal olan bağlar oluşturma gücünü kavrayarak bu ölçekler boyunca ilerlemesi gerektiğini savunuyorum.

Karşılaştığım ikinci ve belki de daha önemli engel, hem özel (private) hem de kamusal alanda genel olarak günümüzde kavrandığı şekliyle, sevginin birleştirici nitelikleri, pratikleri ve amaçlarıyla ilgilidir. Sevgi, genellikle, ya halihazırda aynı/benzer^[4] (same) olanların deneyimlediği bir bağı ya da farklılıkların atıldığı veya bir kenara bırakıldığı birleşme sürecini adlandırır. Örneğin, sadece sayısız Hollywood filmi ve aşk romanı değil, aynı zamanda Romantik edebiyatın klasikleri ve belli başlı teolojik gelenekler tarafından da sevgide diğer yarımı, beni tamamlayan eksik yapboz parçasını bulacağım ve birleşip

bütünleşmeyi başaracağım söylendi bana. Aynı şekilde, vatanseverlik ve ulusçuluk da farklılıklarımızı bir kenara bırakıp ülke çıkarları doğrultusunda politik tasarımlarda bir olmamızı, toplumsal, ulusal bağlar kurmayı amaçlar. Ayrıca, sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dayalı olanlar da dahil olmak üzere, geleneksel olarak tasarlanan kimlik projelerinin benzer bir kamusal/umumi sevgi anlayışına göre işlediğini –fakat, bu, açıkça ifade edilmiş kendi analizini gerektirir– öne sürüyorum: Bunlar aynılığın/benzerliğin tanınmasına dayanır ve aynı/benzer olanın ve birleşenin menfaatine, farklılıkları bir kenara bırakarak veya uzaklaştırarak bir birleştirme süreci aracılığıyla faaliyet yürütür.

Bir birleşme işlemi olarak görülen sevgi, bir engeldir. Böyle bir narsistik sevgi –aynının/benzer olanın sevgisi ve aynı/benzer olma sevgisi– sevginin politik bir biçimi olarak düşünülebilir, ancak en gerici politik tasarımların yaratıcısı olan bir sevgidir bu: Beyaz ırkın üstünlüğü fikrinin temelindeki ırk sevgisi, nasyonalizmin dayandığı ulus sevgisi, faşizmi destekleyen ırk ve ulus sevgisi ve benzerleri.^[5] Bu tür tasarımların kötü bir politikaya yol açtığını öne sürmekten ziyade onları hiçbir şekilde politik olmayan olarak nitelendirmek bana göre daha doğru ve daha faydalıdır. Güç ve hiyerarşiler, elbette, aynılığın/benzerliğin mantığı ve birleşme süreçleri aracılığıyla yaratılabilir ve sürdürülebilir, ancak politika çokluğu gerektirir ve farkların/farklılıkların karşılaşması ve etkileşimi yoluyla iş görmelidir. Bu mantığa göre, Hannah Arendt haklı olarak bu tür bir sevgiyi siyasete aykırı buluyor. Sevgi, “sadece apolitik değil, aynı zamanda antipolitikdir, belki de tüm antipolitik insan güçlerinin en güçlüsüdür” iddiasındadır.^[6] Arendt, sevginin temel ve kaçınılmaz etkisini bir birleşme olarak görür ve aslında bugün toplumumuzda aldığı baskın biçimi bununla kavrar.

Fakat ya başka bir sevgi, tam anlamıyla politik olan bir sevgi tanımlayabilseydik veya icat edebilseydik? Böyle bir politik sevgi kavramı en az üç nitelik ile nitelendirilmelidir. Birincisi, kamusal/genel ve özel arasındaki geleneksel ayrımları ortadan kaldırılarak toplumsal ölçeklere genişletilmeli, hem yakın/mahrem hem de toplumsal bağlar oluşturulmalıdır. İkincisi, bir çokluk alanında faaliyet göstermeli ve birleşip bütünleşme yoluyla değil, farkların/farklılıkların karşılaşması ve etkileşimi yoluyla işlev görmelidir. Son olarak, politik bir sevgi bizi dönüştürmelidir, yani, sevgide, başkalarıyla karşılaşmamızda sürekli olarak farklılaşacağımız bir oluşu işaret etmelidir. Dolayısıyla, sevgi, her zaman, bir başkasını, daha iyisini yaratma umuduyla, bu dünyaya olan bağlılıklarımızın bir kısmını terk ettiğimiz bir risktir. Bu nitelikleri, günümüzde politik bir sevgi kavramını keşfetmeye yönelik bir araştırma gündeminin temel direkleri olarak görüyorum.

Birçok modern ve çağdaş yazar, halihazırda bu araştırma gündeminin çeşitli yönleri üzerinde çalışmıştır. Psikanaliz ve teoloji, en açık şekilde, bu proje için merkezi kaynaklar sağlar ve aynı zamanda sayısız zorluk yaratır. bellhooks, Cherie Moragas ve Chela Sandoval gibi bir grup beyaz olmayan feministin (feminists of color)^[7] yaptığı gibi Eve Sedgwick, Lauren Berlant, Leo Bersani ve Adam Phillips gibi duygular, duygulanımlar ve yakınlıklar (intimacies) üzerinde çalışan kuir teorisyenler de bu konuda önemli gelişmelere imza atıyorlar. Martin Luther King'in beloved community (sevgili cemaat/aziz topluluk)

düşüncesi de sevgiye politik bir kavram olarak yaklaşır. Ve uygun bir politik sevgi kavramı geliştirmek için ilgilenilmesi ve bazen mücadele edilmesi gereken yaklaşımların listesi uzayıp gider.

Bu kısa makalede, bana yararlı görünen çalışma türünün bir örneği olarak, Karl Marx'ın 1844 Economic and Philosophical Manuscripts^[8] adlı eserinde, para ve mülkiyetle ilgili sevgi üzerine düşüncelerinin sadece bir kısmını ele alıyorum. Marx sevgiye, en doğrudan, bu elyazmalarında paranın gücüne yönelik eleştirisinde değinir. Paranın, bir yandan, sahip olmanın (having), olmanın (being) yerini alarak yozlaştırdığını savunur. “Cesaret satın alabilen kişi cesurdur, gerçekte korkak olmasına rağmen” diye yazar.^[9] Birbirimizle ve dünyayla olan ilişkilerimiz ve bağlarımız ancak kim olduğumuza dayalı olarak gerçek manada kurulabilir. “Sanattan zevk almak istiyorsan” diye devam eder Marx, “sanatsal bakımdan eğitilmiş bir insan olmalısın; diğer insanlar üzerinde nüfuz sahibi olmak istiyorsan, başkaları üzerinde gerçekten teşvik edici ve cesaretlendirici etkisi olan biri olmalısın. İnsanla-ve doğayla-olan ilişkilerinizin her biri, istencinizin nesnesine karşılık gelen, gerçek bireysel yaşamınızın belirli bir ifadesi olmalıdır” (s. 379). Diğer bir deyişle, parayla ve onun hayatımızı “sahip olma” üzerine odaklayışıyla ilgili problem, sadece, bizi toplum ve dünyadaki varlığımızdan uzaklaştırması değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi, duyularımızın/duygularımızın gelişimini ve toplumsal bağlar kurma güçlerimizi/yetilerimizi ihmal etmemize neden olmasıdır.

Marx, diğer yandan, paranın mübadele ilişkilerini çarpıtarak yozlaştırdığını öne sürer ve işte burası sevginin tartışmaya dahil olduğu yerdir. Temel kaygısı, paranın farklı nitelikteki unsurlar arasında [ç.n. onların farklılıklarını göz ardı eden bir biçimde] kayıtsızca mübadeleler yaratmasıdır. “Para, belirli bir nitelik, belirli bir şey ya da insanın temel güçlerinden/yetilerinden herhangi biri ile değil, insanın ve doğanın tüm nesnel dünyası için mübadele edilebilir. Para, ona sahip olan kişinin bakış açısından bakıldığında, çelişkili olsa bile, her niteliği diğer her bir nitelik ve nesneyle takas eder; olanaksızlıkları bir araya getiren ve çelişkileri kucaklamaya zorlayan güçtür [o]” (s. 379). Paranın, ayırım gözetmeksizin tüm nitelikler ve nesnelere mübadelesi, tüm belirli temel insani güçlerimizi/yetilerimizi önemsiz kılıyor, böylece, birbirimizle ve dünyayla olan ilişkilerimizi tahrip ediyor ve toplumsal bağlar kurma güçlerimizin altını oyuyor.

Marx sevginin, paranın aksine, uygun takaslar yoluyla iş gördüğünü ve böylece insani güçlerimizin tekliğini koruduğunu öne sürer. “İnsanı, insan olarak, dünyayla ilişkilerini de insani ilişkiler olarak kabul edersek, o zaman sevgi ancak sevgiyle, güven güvenle, vb. değiştirilebilir” (s. 379). Sevgi veya para, Marx bize, bu bizim seçimimiz, diyor. Bana göre, Marx'ın bu alternatifi sağlayarak, sevgiyi parayla aynı seviyeye yerleştirmesi dikkate değerdir: Sevgi, yalnızca yakın/mahrem ilişkiler bakımından değil, aynı zamanda toplumsal örgütlenmenin birincil rolündede iş görür. Bununla birlikte, bana göre, aynı karşılaştırma, Marx'ı sevgiyi yalnızca mübadele bakımından düşünmeye yönelttiği sürece, sevginin gücünü azaltıyor. [Marx], “eğer karşılıksız bir şekilde seviyorsan” diye yazar, “yani, eğer sevgi olarak senin sevgin karşılığında sevgi uyandırmıyorsa, eğer seven bir insan olarak kendi yaşamını ifade ederek kendini sevilen biri yapamıyorsan o zaman sevgin

güçsüz/acizdir, bu bir talihsizliktir” (s. 379). Bu, müphem bir mübadele düşüncesidir – neden niteliklerin ve nesnelere tekelliğini korumak için benzerlerin yalnızca benzerler ile mübadele edilmesi gerektiğine inanalım?– ancak daha da önemlisi, sevgiyi yalnızca mübadele bakımından ele almak, sevgiyi, toplumsal bağlar üreten bir güç olarak görmenin altını oyar. Başka bir deyişle, sevgiyle ilgili en önemli şey, onun neyle takas edilebileceği değil, ne yapabileceği ve bizi nasıl dönüştürebileceğidir.

Marx, elyazmalarının farklı bir bölümünde, sevgiden toplumsal bir güç olarak söz ettiğinde daha sağlam bir zemindedir ve ilginç bir şekilde, buradaki alternatif, sevgi ve para arasında değil, daha ziyade sevgi ve mülk arasındadır. Marx, sevgiyi, insanların birbirleriyle ve komünizmde yeniden yaratılması gereken dünyayla ilişki kurduğu duygulardan/duygulardan veya organlardan biri olarak zikreder. Bununla birlikte, bu pasajı okumadan önce Marx’ın kendi komünizm anlayışını anlatmaya, özel mülkiyeti gerçekten ortadan kaldırmayan, bunun yerine mülkiyeti bireyden topluma/kamuya aktaran bir “kaba komünizm” eleştirisiyle başladığını hatırlamalıyız. Tüm mülklerin, ortak olarak toplum/kamu tarafından sahip olunmasının bir sonucu, tüm farklılıkların ve kabiliyetlerin, insan güçlerini kayıtsız bırakacak şekilde aynı seviyeye getirilmesidir. Buna karşın, komünizm hem özel hem de ortak mülkiyeti lağvederken, tekil insan güçlerini yalnızca korumak veya sağaltmakla kalmamalı, aynı zamanda ve daha da önemlisi, tekil insan güçlerini yeni bir biçimde üretmelidir.^[10]

Bu bağlamda Marx, komünizmin (ve özel mülkiyetin lağvedilmesinin), yeni bir sensoriumu, yani mevcut insan duyularının yenilenmesi veya genişletilmesini, gerektirdiğini veya ima ettiğini savunur. “İnsan, bütünsel özünü bütünsel bir şekilde, yani tam bir insan olarak sahiplenir”. Onun dünyayla bütün insani ilişkileri–görme, işitme, koklama, tatma, dokunma, düşünme, tasarlama, hissetme/sezme, isteme, hareket etme/davranma, sevmek–kısacası, bireyselliğinin tüm organları, tıpkı biçimsel olarak doğrudan doğruya toplumsal olan organlar gibi, nesnel yaklaşımlarında ya da nesneye yaklaşımlarında o nesnenin sahiplenilme biçimindedir” (s. 351). Bu, kuşkusuz sevgiden çok kısa bir bahsetmedir, ama bence sevginin bu duyular/duygular listesinin son ögesi olması önemsiz değildir. Sevgi, diğer duyular/duygular gibi, toplumsal bir organ veya esasen, toplumsal bağlar kurmaya yarayan bir insan gücü/yetisi olarak kavranır. Görmek ve düşünmek için yeni güçler [edinilmesi] gibi, sevmek için de yeni bir güç edinmeliyiz. Belki de bunları “organlar” yerine toplumsal “kaslar” olarak adlandırmalıyız çünkü onları kullanım ve uygulama yoluyla, dünyayla olan insan ilişkilerimizi güçlendirmek ve genişletmek için parçalara ayırarak ve inşa ederek geliştiririz, ki bu toplumsal bağları kurma ve yönetme güçlerimizdir. Sevmek gücümüzü ve diğer toplumsal kasların gücünü artıran, yeni bir sensoriumun gelişimi, özel mülkiyetin egemenliğiyle ters ilişkilidir. Özel mülkiyetin lağvı [Aufhebung], tüm insan duyularının ve niteliklerinin tamamen kurtuluşu/özgürleşmesidir; ama tam da bu özgürleşmeden dolayı bu duyular ve nitelikler, nesnel bakımdan olduğu kadar öznel olarak da insani hale geliyor” (s. 352). Sevgi, diğer insani duyular/duygular ve niteliklerle birlikte, yalnızca özel mülkiyetin kaldırılmasıyla özgürleşmez. Yeniden yaratılmalı ve bu yeni sevgi, mülkiyetin şu anda üstlendiği toplumsal rolü icra etmelidir: Başka bir deyişle, toplumsal bağlar kurma ve toplumsal ilişkileri organize etme gücüne

sahip olmalıdır.

Böylelikle, komünizm, aynı olanı yeniden üretmek veya toplumu kayıtsız bir uyum içinde birleştirmekten –ki bu kaba komünizm olur– ziyade, birbirimizle ve dünyayla ilişki kurma ve sürdürme gücümüzü artırarak iş gören yeni bir sevginin yaratılması olarak kavranabilir. Marx, mülkiyetin toplumsal düzeni ve bağları yapılandığı ve devamlılığını sağladığı mülkiyet egemenliği altında, sevginin ve diğer duyuların/duyguların gücünün geliştirilemeyeceğini iddia eder. Ve buna bağlı olarak, mülkiyetin egemenliğinin ötesinde bir topluma erişmek için bu insan güçleri dönüştürülmeli ve genişletilmelidir.

Marx'ın sevginin gücüne dair araştırması, elbette, oldukça sınırlıdır. Ancak yine de politik bir sevgi anlayışı geliştirmek için daha önce belirttiğim asli niteliklerden bazılarını ortaya koyuyor. Sevgi, her şeyden önce, hem en yakın/mahrem hem de en geniş toplumsal düzeyde eş zamanlı olarak iş gören bir güçtür. İkinci olarak, sevgi aynı/benzer olanla ilişkili olarak veya birleşme süreçleri aracılığıyla iş görmekten daha ziyade çokluklar arasındaki karşılaşmada faaliyet gösterir. Ve nihayet, sevgi bir dönüşüm işlemini icra eder ve aynı zamanda, birbirimizle ve dünyamızla kalıcı bağlar kurma gücüdür. Bu üçüncü özellik, Marx'ın sevgiyi ve diğer insan güçlerini, en açık biçimde, komünist bir toplumda, özel mülkiyetin bugün hizmet ettiği rolü elde edebilecekleri (ve elde etmeleri gerektiği) manasında, mülkiyete alternatif toplumsal güçler olarak ortaya koyarken vurguladığı şeydir. Böylelikle, Marx bize, bugün politik bir sevgi kavramı inşa etme projesine başlamamız için diğer pek çok nokta arasında bir nokta [ç.n. başlangıç noktası] verir.

[Sevgi, politik, komünizm, özel mülkiyet]

External Links

[1] <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1548-1360.2011.01119.x#en3>

"Reproduced and translated into Turkish by permission of the American Anthropological Association from Cultural Anthropology, Volume 26, Issue 4, pp. 676-682, 2011. Not for sale or further reproduction."

Çeviren: Selma Aydın Bayram (ODTÜ)

Notlar

Teşekkür: Lauren Berlant'a, bu ve benzeri konular üzerine düşündürten uzun sohbetleri için çok teşekkürler. Elbette kendisi hatalarım ve eksikliklerim için hiçbir sorumluluk taşımıyor.

[1] [ç.n.] Love kelimesi hem aşk hem de sevgi anlamına gelse de Hardt'ın sadece romantik ilişkileri değil, tüm diğer türlü sevgi ilişkilerini de içine alacak bir manada kullanması sebebiyle bu makale boyunca love, sevgi olarak çevrilmiştir. Bu sebepten ötürü de her ne kadar mevzubahis ifadeyi Türkçede “sevgi veya para”dan daha yaygın olarak “aşk veya para için”, “aşk mı para mı?” biçimlerinde kullansak da “sevgi veya para” olarak çevirmeyi daha uygun buldum.

[2] [ç.n.] “Tanrı veya doğa”

[3] [ç.n.] Makalede yer yer kullanılmış intimate kelimesi yazarın görüşleri bakımından önemli bir role sahiptir. Okurun bu çoklu kullanımları gözden kaçırmamasının önüne geçmek adına kelimeyi bağlamına göre

yakın, mahrem, samimi, kişisel veya özel diye çevirmek yerine tüm bu anlamlara işaret edeceğini umarak ve yine makalede kullanılan private kelimesinin karşılığıyla da karıştırılmaması adına alternatifli olarak “yakın/mahrem” biçiminde kullandım.

- [4] [ç.n.] Same kelimesini bağlamına göre sadece ‘aynı’ ya da ‘benzer’ olarak çevirmek bu çalışmadaki anlamı bakımından yetersiz kalacağı için ‘aynı/benzer’ biçiminde her ikisini birden kullanmayı uygun gördüm. Çünkü bu çalışmada, aynı olma, aynılık durumuyla kast edilen bir özdeşlikten ziyade, özündeki farklılığa rağmen benzer olanlardaki ortaklığa işaret etmektedir.
- [5] V. I. Lenin, Rosa Luxemburg’un antinasyonalist pozisyonuna yönelik yaptığı eleştirisinde, egemen devletlerin ulusçuluğunun her zaman gerici bulurken, tabi devletlerin ulusçuluğunun, baskıya ve emperyalizme karşı bir protesto ve savunma mekanizması işlevi gördüğünde ilerici olabileceğini savunur. Aynı şekilde; aynı olana duyulan sevgi, egemen kimlik tarafından konuşlandırıldığında her zaman gerici olsa da tabi kılınmış bir kimlik tarafından veya onun adına harekete geçirildiğinde [bu sevginin] ilerici bir işlev görebileceği iddia edilebilir: Örneğin, tabi/bağımlı ırka duyulan sevgi savunma işlevi görür. Fakat, benim pozisyonum Luxemburg’unkine paraleldir. Diğer bir deyişle, benim düşüncem, aynısevgisi/aynı olana duyulan sevgi ve birleşmeyle harekete geçirilen herhangi bir politikprojenin ilerici işlevi, tabi kılınmış bir kimlik tarafından veya onun adına yürütüldüğünde bile, çok sınırlıdır ve sürekli olarak gerici olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğudur. Lenin’in argümanı için, bkz. *The Right of Nations to Self-Determination*, Westport, CT: Greenwood Press, 1951, s. 9-64.
- [6] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, s. 242. Arendt’in sevgi üzerine daha kapsamlı bir okuması için, baskıda olan “RedLove” başlıklı çalışmama bakınız. Bu konuda, Arendt’le esaslı bir ilişkilendirme için Arendt’in doktora tezi de dikkate alınmalıdır. (*Love and Saint Augustine*, Joanna Vecchiarelli Scott ve Judith Chelius Stark, ed.; Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1996).
- [7] [ç.n.] Pek de içime sinmeyerek “feminists of color” ifadesinin karşılığı olarak “beyaz olmayan feministler” ifadesini kullandım fakat bu ifade burada isimleri geçen kadınların sahip olduğu farklılıkların hepsine benzer bir düzeyde karşılık gelmiyor.
- [8] [ç.n.] 1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe
- [9] Karl Marx, “Economic and Philosophical Manuscripts”, *Early Writings* içinde, çev: Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Londra: Penguin, 1975, s. 379, bkz. s. 279-400.
- [10] Marx’ın, sevgi ve onun tuhaf bir şekilde zikrettiği “kadınlar topluluğu”yla ilgili olarak bahsettiği kaba komünizm kavramı üzerine yine bkz. “Red Love”.

Depoliticizing Democracy

Philip Pettit*

Prof. Dr.
Princeton University
ppettit@princeton.edu
0000-0002-0355-3896

Abstract: It is now widely accepted as an ideal that democracy should be as deliberative as possible. Democracy should not involve a tussle between different interest groups or lobbies in which the numbers matter more than the arguments. And it should not be a system in which the only arguments that matter are those that voters conduct in an attempt to determine where their private or sectional advantage lies. Democracy, it is said, should promote public deliberation among citizens and authorities as to what does best for the society as a whole and should elicit decision-making on that basis. But the ideal of deliberative democracy has two components—the deliberative and the democratic—and often they pull apart. In this paper I look in the first section at a series of problems that arise on the deliberative front, arguing that their resolution requires various degrees of depoliticization. And then I ask in the second whether the depoliticizing responses that those problems require are antithetical to the ideal of democracy. I argue that they are not in tension with the ideal, if that ideal is cast in the relatively revisionary, two-dimensional form that I favour.¹

1. Deliberation Requires Depoliticization

1.1. Electoral Interests and Deliberation

I assume that the prospect of plebiscitary government is infeasible and indeed that it would be wholly inimical to the cause of deliberation, so that democratic government is inevitably representative government (see Pettit 2003). What are the prospects for deliberative government, then, if control is left wholly or mainly to representatives in parliament, or to a government with a parliamentary majority, or to an elected administration? A number of problems argue for depoliticizing moves.

A first problem arises from the fact that even if elected officials have the interests of the community as a whole at heart they are still bound to be responsive to their own interest, or their party's interest, in being re-elected. If electoral interests of this kind are engaged in some of the policy-making decisions over which representatives have political control, then they cannot be reliably expected to decide those issues by reference just to considerations of the common good. *Nemo iudex in sua causa*. No one to be judge in his or her own cause. The principle applies as much to those in politically elective office as it does to those in judicial and related areas.

One obvious area in which the principle applies is that of deciding on electoral boundaries and the number of representatives to be assigned to each area. And here many countries have taken note of the problem under discussion and have depoliticized the decisions in question. Electoral commissions may be subject to the ultimate control of parliament—parliament may have hands-off control, as it were—but they are designed precisely to meet the sort of problem we are dealing with. They take the decisions away from the direct influence of representatives—thereby, incidentally, relieving representatives of the need to fight many fruitless battles—and they are forced to make the decisions under conditions where considerations of the common good, and only such considerations, are very likely to rule. Their decisions have to be justified by strict guidelines that have had to be accepted by those on all sides of politics, and if the commissions fail to present a satisfactory justification—to give democratically persuasive reasons for their decisions—then they will certainly face a public and political outcry.

There are a number of areas of decision-making where democracies have depoliticized decisions, for fear of allowing electoral interests to dictate what government does; the outstanding example is interest-rate policy and exchange-rate policy, where relatively autonomous central banks are routinely given charge. But there are novel areas too where electoral interests are likely to militate against the deliberative quality of democratic decision-making, depriving considerations of the common good of the weight they are properly given.

Here I mention one example that is particularly striking, since it comes up day after day in national and state politics. The example is the way that governments privilege, or at least are assumed to privilege, marginal seats in the exercise of various forms of discretion. If a government faces a decision that will benefit one constituency or another, and if it has a

powerful party-related interest for benefiting one of them, then there is little or no hope that it will be guided just by considerations of the common good. Or at least that will be so if it enjoys political control over the decision. Once again, then, the ideal of deliberative democracy will be compromised.

Just as electoral commissions depoliticize boundary and related decisions, and allow them to be made in a deliberatively democratic way, so the cause of deliberation would argue for introducing a similar system that would guard against privileging marginal seats. The commission would operate at arm's length from parliament and government, and might be required to review and approve any proposed government expenditures—at least expenditures above a certain amount—that benefit constituencies which are marginal in a stipulated degree. I cannot speak in this context to how exactly such a commission might be constituted but I think that anyone who takes the ideal of deliberative democracy seriously must have an interest in investigating the feasibility of such a depoliticizing institution.

1.2. Popular Passion and Deliberation

There are other less direct ways in which electoral interests can play a role in undermining the deliberative element in the deliberative democratic ideal and the remaining three problems illustrate them. Electoral interests raise problems so far as they ensure that rather than letting the common good crystallize and rule, as deliberative democracy would require, they invest power in other sources of influence: popular passion, aspirational morality and sectional interest.

The problem with popular passion can be illustrated in the area of criminal sentencing policy.² Imagine that a certain pattern of policing and sanctioning is working quite well across a broad range of criminal activity, and working in such a way that imprisonment is not often imposed; community service is the sanction of first resort. And think now of how the pursuit of electoral advantage might lead to a politics that generates a much more severe and costly rate of imprisonment, and do so without achieving any compensatory advantage: might do so, indeed, while allowing the level of crime to rise.

No matter how well the criminal system is working in a polity, there is always going to be a case, sooner or later, where a convicted offender who received a relatively light sentence, say community service, would not have committed a later crime, had he actually been put in prison. The later crime may involve some horrific event, like an attack on a child or a brutal rape or an armed assault. And if it does, then the politician who cares to make a big noise about this event can be sure of whipping up public passion around the issue and, given that such noise sells newspapers and attracts television viewers, can be assured of getting support from the media. Thus we can easily see why such a politician or a party, particularly one out of government, can have political advantage to make from denouncing the existing, relatively lenient pattern of sentencing, calling for heavier sentences, even perhaps for capital punishment. They can activate a politics of passion in which they appear as the only individual or the only group really concerned about the sort of horrible crime in question. They can call into existence what Montesquieu called a tyranny of the

avengers, letting loose a rule of knee-jerk emotional politics that works systematically against the common good.

This phenomenon has marked politics all over the western world in the last decade or two. A well known illustration of this effect is provided by the second public debate between the candidates in the 1988 campaign for the presidency of the United States. As governor of Massachusetts, Michael Dukakis had maintained a regime of comparatively lighter criminal sentencing than was common in other States. Despite the fact that the crime figures for Massachusetts compared favourably with those elsewhere in the U.S., he came under severe criticism—and arguably lost the initiative in the election—when his opponent, George Bush, drew attention to a particular, heinous crime that the more lenient measures had made possible; this was committed by Willy Horton, a prisoner on furlough under a Massachusetts State program.³ Dukakis was readily presented as soft on crime, and became an object lesson to politicians the world over. The message was: Never allow yourself to be upstaged in the expression of popular horror at criminal acts; always stay at the front of the pack that bays for revenge.⁴

How might this sort of affront to deliberative democracy be rectified? Once again, the only hope would seem to lie in depoliticization. It would require parliament to appoint a commission representative of relevant bodies of expertise and opinion, as well as of the people as a whole, to oversee criminal sentencing. It would give it a brief to establish sentencing guidelines, to monitor any changes made in existing practice, and to judge on those changes by the aggregate benefits and costs to the community. Parliament might well retain ultimate control over such a commission but by putting its control at arm's length in such a manner—by retaining only the hands-off sort of control that parliaments have over electoral commissions— it would serve the cause of deliberative democracy rather better than does the status quo.

1.3. Aspirational Morality and Deliberation

So much for a case where passion rules in place of the considerations of the common good that deliberative democracy would prioritise. A second sort of example illustrates the way in which people's aspirational morality— empowered by electoral interests—may rule in place of such considerations. Imagine that prostitution is legalised within quite specific limits in a community, with brothels being subject to strict regulation, and street soliciting prohibited. Most people in the community will think that prostitution is morally undesirable—it offends against a range of aspirational ideals, religious and otherwise—but the fact is, let us assume, that it serves the common good better to have a legalised, regulated system of prostitution rather than allowing it operate in the criminal underworld. In such an underworld, prostitutes would have no protection from the law against exploitation and abuse, and they would have less opportunity and incentive to guard against sexual diseases.

As in the previous example, it is easy to see how in such a situation a politician or party might find political advantage in denouncing the government for allowing prostitution to continue in the society, thereby giving it a sort of recognition and acceptance. The

individual or party might easily appeal to people's perfectly reasonable ideals, challenging them to say whether or not they countenance prostitution and eliciting a fair measure of support among the large majority who don't. They can reasonably hope to activate a politics of moralism, in which the options are presented in a false, dichotomous light: denounce prostitution or give it recognition. In this light, there is no attention given to the possibility of denouncing prostitution at a moral level, while recognising that it is impossible to stamp it out by legal and political means and that it is better to have a legalised, regulated system rather than moving in a prohibitionist direction. Were a politician or party to succeed in getting this sort of issue considered in a referendum, or made into a central electoral question, then they might well hope to win. Certainly they might hope to attract many voters to their side.

In the previous example, politicians might have hoped to attract voters to their side through focussing on a couple of horrific abuses, relying on vivid examples to arouse people's passions and to move them more than any number of aggregate statistics. In this example they can hope to attract voters to their side through invoking widely held and quite intelligible ideals rather than passions as such. When people are asked to vote on the legalisation of something like prostitution, they are not individually asked to decide whether there should be a regulated or a prohibitionist system; were they asked that question, then of course the thing to do would be to consider the overall consequences of each arrangement and make a rational choice between the two. They are asked to give their opinion of the options at stake, and that question has the cast of an inquiry after their moral stand, so that many people will respond with a negative judgment on prostitution.⁵ As people may be expected to respond in this way to prostitution, of course, so in general we may expect them to respond in like manner to all of those questions in public life where personal, aspirational ideals are intimately engaged. The best current example of another such question, of course, arises in the area of addictive drugs. Those politicians who take the high moral ground on that issue can do so in the assurance that this is good politics: good politics but not necessarily good government.

As with the cases involving the rule of people's passions, there is very good reason in cases of the moralistic kind to consider the formation of a depoliticized forum, at arm's length from parliament, which can offer guidelines on what sorts of activities amongst those offending against most people's moral ideals ought to be legalised; and in the case of legalisation, on how they ought to be regulated. This body could represent different sectors of popular opinion and professional expertise and would be able to take a long-term view, informed by sustained monitoring, of the costs and benefits of different overtures. While subject to the ultimate control of parliament, it would surely give a boost to the rule of deliberative democracy in public life.

1.4. Sectional Interest and Deliberation

A third and last example of how electoral interests can indirectly jeopardise the ideal of deliberative democracy arises where politicians actively canvass and obtain the reactions of people to various government proposals and then defend the position they take on the

basis of which lobby represents itself most effectively. The problem here, familiar to students of public choice, is that if an overture advantages a large number of people in a small measure but disadvantages a small number of people in a large measure, then the disadvantaged will have both a stronger incentive and a better opportunity to organise themselves into an effective lobby (Olson 1965). The problem bedevils discussion of a wide number of public issues, ranging from where to establish main roads, to where to build prisons and public utilities, to where to situate airports, and the like. It reduces the operation of democracy on most such questions to a process of overblown rhetoric and mutual abuse, in which there is nothing remotely resembling deliberation about the demands of the common good. It is not now popular passion or aspirational morality that undermines the rule of reason but good, old-fashioned self-interest.

As the other problems suggest that we should look to the possibility of depoliticizing the area of decision-making in question, thus allowing democracy to remain deliberative, so this sort of problem naturally invites a similar response. And there is a depoliticizing proposal actively in circulation, which has now been trialled in a number of countries, whereby the difficulty might be overcome. James Fishkin of the University of Texas introduced the idea, which he describes as that of a deliberative opinion poll (Fishkin 1997).⁶ What it involves is taking a random, statistical sample of the population—perhaps a group of about three hundred—and then bringing them together for a period of discussion and information-gathering before polling their opinions. Such a deliberative opinion poll would surely serve deliberative democracy well in many of the sorts of areas mentioned in this third category, for it would give those in government an excellent sense of the balance of informed opinion in the society as a whole. It would enable political debate to operate at a significant remove from the intensity of lobby politics.

2. Depoliticization Is Consistent with Democracy

The problems rehearsed in the first part of this paper are all of a familiar kind and in going through them I have probably been labouring the obvious. Not everyone will agree that the line required in each case for solving those problems—for giving deliberation a central place in government—is one of depoliticization: one of reducing the hands-on power of the people's elected representatives. But I hope that many will agree, on the basis of the examples provided, that such depoliticization often makes sense. And so the question arises as to whether the depoliticization required is inimical to the ideal of democracy. I shall argue that it is not. More specifically, I shall argue that it is not inimical to democracy, under one of two saliently different interpretations of the ideal.

2.1. Two Views of the Ideal of Democracy

Perhaps the most familiar conception of the role of democracy is that it serves as the means whereby a people as a whole asserts its collective will: its own will as distinct from the will of a dictator or an elite or a foreign power. On this conception, democracy is an ideal for a people that parallels the ideal of autonomy for an individual. The democratic people is an autonomous people: a people which gives laws to itself, rather than have them

emanate from an alien or heteronomous source.

If democracy is understood in this way, then only those aspects of popular control will be relevant to democratic government that enable the people as a whole to assert itself. The primary means of collective self-assertion will be the plebiscite or referendum. The secondary will be the electoral choice of parliamentary representatives and an associated administration on the basis of their policy program, and the maintenance of electoral control by the requirement of seeking re-election, debating in parliament with opposition representatives, and dealing with public opinion.

But there is an alternative conception of the role of democracy, which also surfaces from time to time in popular and philosophical discussions. According to this conception, the people should control government democratically because that is the only mode of control under which those reasons can be expected to guide government that are recognized in common deliberation as the valuations relevant to determining public policy. This conception represents democracy, not as a regime for the expression of the collective will, but rather as a dispensation for the empowerment of public valuation.

Let people debate public policy, as democratic electorates and parliaments routinely do, and certain considerations will inevitably emerge as those that everyone countenances as relevant, that everyone expects everyone to countenance as relevant, that everyone expects everyone to expect everyone to countenance as relevant, and so on.⁷ In cases where people do not agree on the detailed weightings that such different considerations should carry—most cases, perhaps—common considerations of the kind envisaged may argue for the resolution of public issues by particular procedures: say, by reference to majority voting among representatives, or by referral to a pre-sumptively impartial committee or umpire, or even by lot.

Considerations that would not pass muster in public debate about what government should do include self-seeking observations to the effect that such and such an initiative would give one section of the population an advantage over others, as well as expressions of what is required by an ideal or cause that is not shared by all. The considerations that are likely to be accepted as relevant on all sides come in two broad categories. First, neutral considerations that concern the general prosperity of the society, or its efficacy in attaining agreed ends, or the assurance available to each that no other members enjoy any particular privilege, and so on. And second, those more personal complaints that members of different groups may raise against various proposals and that secure acceptance as reasonable: “That’s going to make life difficult for those of us who are poor/who belong to an ethnic minority/who live in rural areas . . .”

So far as deliberation filters out certain considerations as those that are commonly countenanced in the society, the role of democracy may be cast as one of ensuring that government is conducted as those common reasons or valuations dictate, and only as they—at least in ultimate principle—dictate. I refer to the reasons or valuations empowered in this way as public. They are public both in the sense of being valuations that determine how public issues should be resolved—what public decisions should be taken or what mode

of public decision-making should be used—and in the sense of being valuations that are endorsed by the public: that is, endorsed in common among members of the public.

If democracy is meant to be a system whereby the collective will of the people rules, via representative government, then the depoliticization required by deliberation must be seen as inimical to the democratic ideal.⁸ The considerations raised in the first part of the paper show that if deliberation is to predominate, then the power of those representatives must be passed on in various areas to appointed boards and officials. But so far as power is given to the unelected in this manner, the democratic empowerment of the collective will is inevitably compromised. Those attached to this image of democracy cannot be relaxed about depoliticization, then. They must think that it is undemocratic and they must recognize that the demands of deliberation—assuming that deliberation requires depoliticization—are in conflict with the demands of democracy. They must see deliberative democracy as an impossible, or at least dubiously coherent ideal.

Things look very different, however, under the alternative conception of the democratic ideal. In the remainder of this paper I offer a more detailed account of that conception and I try to show how it makes room for a significant degree of depoliticization.

I do not offer any defence here of the conception of democracy as the empowerment of public valuation rather than collective will but two remarks in its favour are worth mentioning. The first is that there is no metaphysical difficulty about the idea of common valuation that besets, notoriously, the idea of collective will.⁹ And the second is that there is considerable normative attraction in the idea of common valuation dictating what happens in government; this is encoded in the traditional, republican idea of empowering the common good (Pettit 2004).

2.2. The Two-dimensional Ideal of Democracy

If democracy is conceived as a system for empowering the public reasons recognized among a people—their common valuations—rather than the will of that people considered as a collective agent, then two dimensions of control are going to be relevant in the determination of policy. It is going to be important that public valuations rule, in the sense that the initiatives they support tend to be reliably identified and implemented; they are not overlooked. And it is going to be important that only public valuations rule, in the sense that whatever initiatives are adopted are justifiable by reasons that are commonly recognized as relevant in the public arena. They may be directly justifiable by reference to those reasons or they may be adopted under procedures that are justifiable in that way.

The first requirement, in an established phrase, is that institutions be designed so as to avoid false negatives: that is, failures to perceive options that public valuation would support. The second requirement is that institutions be designed so as to avoid false positives: that is, misperceptions or misrepresentations of what public valuation supports; in particular, the misidentification of policies that are prompted only by factional or sectional interest as initiatives that enjoy the support of such valuation.

Electoral institutions are the obvious means whereby the first of these desiderata can be

promoted. Such institutions will give people the power of choosing representatives. In seeking election, those representatives will compete in proposing initiatives, and so compete in the search for initiatives that public reasons might support. And, just as importantly, they will be disciplined by considerations of re-election or public opinion or parliamentary challenge to stick to whatever programs the people endorse. Electoral competition and discipline of this kind ought to ensure that the candidates and parties involved will have a powerful initiative to seek out policies that are supported by public valuation—these ought to be electorally attractive, after all—and to implement them in government; it sought to guard against false negatives. Or at least it ought to do so in the degree to which the competition is not distorted, as it routinely is, by the pressures associated with campaign financing, lobby-group pressure, and so on.

But how is the second desideratum to be promoted, with institutions guarding against false positives? False positives are likely to materialize under electoral institutions in one of two ways. Either in virtue of a tyranny of the majority, as when majority interests surface in elections and carry the day against what commonly endorsed reasons would support. Or in virtue of a tyranny of the elite, as when those who are insiders by dint of office or connection or wealth are able to hide what is going on in the corridors of power and to intrude their own interests into the determination of policy. If electoral institutions are the obvious means of guarding against false negatives in government, then what institutions can serve to guard against false positives?

What is needed, I suggest, are institutions that are broadly contestatory in character. Those individuals or groupings who believe that power is not being exercised in the common interest—not being guided by public valuation—must be in a position to challenge a government decision, arguing with some prospect of success that it is not well supported by the public reasons recognised in the community and should therefore be amended or rejected. The people must be individually enabled to act as editors of the laws and policies that the representatives author—and author in their collective name.

The editorial metaphor helps to highlight the contestatory power that the people can be given. Consider the ways in which the editors of a newspaper will exercise control over would-be authors. First of all, they will inevitably have virtual control of every piece published, even if they do not causally intervene in the authorship; the fact that it was possible for them to intervene in the event of an article not passing muster means that they have to assume responsibility for it, equally with the author.¹⁰ Second, the editors will have inhibitory control of many pieces they publish, so far as the authors anticipate their reactions and self-censor in the attempt to secure smooth publication. And third, the editors may have interventional control so far as they take exception to a piece and reject it or amend it or enter into negotiation with the author as to how it should be revised.

These three forms of control are likely to be enjoyed by ordinary people so far as there are contestatory institutions available for them to make their voice heard. They will have virtual control over government laws and decrees even in the absence of any intervention, because the fact that they do not contest those decisions will be partly responsible for the

shape the decisions assume. They will have inhibitory control over government so far as the authorities are wary of activating any protest or appeal against their actions. And of course they will have interventional control so far as they actually do contest decisions of government and have an effect upon them.¹¹ Not only does the editorial metaphor point us in this way to three different aspects of contestatory control. It also suggests two modes in which the interventional variety of contestatory control may be implemented and the other varieties indirectly shaped. Journals and newspapers will facilitate contestation by enabling their editors to contest submissions they don't like. But they will also make arrangements to ease the burden of such one-by-one contestation. They will adopt arrangements for forestalling as well as facilitating contestation, setting out guidelines that authors should meet in their submissions, requiring authors to consult with editors in advance about matters of style and argument, and so on.

It is clear, in parallel, that there is ample democratic room for making arrangements that forestall, as well as arrangements that facilitate, contestation. Forestalling initiatives will involve putting in place constraints that are designed to reduce the burden of contestation, making it less likely that government behaves in a manner that people will want to question and change. They will introduce regulative arrangements that protect against those sorts of abuses that flout the demands of public reason and would reliably generate successful contestation.

2.3. Depoliticization under the Two-dimensional Ideal

Depoliticization is an inherent part of a two-dimensional democracy. This is true, in the first place, of the arrangements needed for facilitating contestation. The bodies and officials responsible for hearing such contestations— courts, tribunals, ombudsmen, and the like—will have to be distinct from the elected forums and personnel that gave rise to the laws and decrees that are being contested. Otherwise there would be little or no hope of having a process that genuinely tested those laws and decrees for the extent to which they answer to public valuation. Certainly there would be no hope of having a process that would command the confidence of those making the contestation.

But depoliticization is even more obviously a part of the institutions necessary for forestalling contestation, reducing the contestatory burden. These institutions are likely to come in three varieties: constitutional constraints, consultative procedures and arm's-length appointments. And all of those devices involve depoliticization of the kind discussed in the first section.

Constitutional constraints will put in place sanctions against governmental behaviour that would certainly be contested, were it to materialise, and contested with good, palpable reason. This mode of regulation pre-empts the reasonable contestation that such behaviour would elicit, and renders it unnecessary. Constitutional constraints will have a genuinely inhibiting effect on government, however, only so far as there is a constitutional court—whether in the European or American mould—that operates independently and impartially. And if it is to be independent and impartial— certainly if it is to be believed to be such—then that sort of court must operate away from the control of politics.

Procedures for consultation also promise to reduce contestatory burdens. These procedures would require governments in various areas of policy to put out their proposals for public discussion and feedback. They would ease the contestatory burden in a democratic society by giving people an *ex ante* opportunity to raise questions about proposed laws and decrees, and perhaps to help shape them, rather than restricting contestation to an *ex post* appellate form. These too will require depoliticization, being reliable only insofar as governments are forced to do the job impartially, rather than seeking out the opinions of their friends; they may require, for example, the sort of deliberative opinion poll mentioned earlier.

Depoliticization is likely to be at its most intense, however, in arrangements for officials and boards that operate at arm's-length from elected representatives. These will create various roles or bodies to which people are appointed by an established procedure, and then allocate to them decisions that it would be dangerous to leave in the hands of representatives: dangerous, because of the temptations that elected representatives would have to let their choices be dictated by inappropriate considerations. In particular, it will involve this in areas where such appointments are not already required for making contestation possible or for making constitutional constraints and consultative procedures effective. I am thinking of appointments in roles like those of the auditor or statistician or equality commissioner or to bodies like that of the census bureau.

2.4. Conclusion

We saw in the first part of this paper that if deliberation is really supposed to rule in public life, then there is no option but to depoliticize public decisions in various ways. Does this mean that the cause of public deliberation tells against the ideal of democracy? Yes, if democracy just means empowering the collective will. No, so we have argued, if it means empowering public valuation: more specifically, empowering those considerations that people countenance as relevant to decisions on public policy. The ideal of a deliberative democracy, then, is not incoherent. But it is an ideal with a certain paradoxical aspect. As war is too important to be left in the hands of the generals, democracy—deliberative democracy—is too important to be left in the hands of the politicians. No democratization without depoliticization.

Reproduced by permission of Philip Pettit from *Ratio Juris*. Vol. 17 No. 1 March 2004 (52–65)

Notes

- * My thanks to Jerry Masor for helpful comments and recommendations. Among other things, he drew my attention to a piece that fits broadly with the spirit of my own paper: Seidenfeld 1992.
- 1. The paper draws freely on ideas presented in different forms elsewhere. See Pettit 1997, 1999, 2000, 2001a, 2001b, 2002, 2003. The first part of this paper reproduces, with some small variations, a section of Pettit 2001a.
- 2. For a more detailed treatment, see Pettit 2002. The analysis there draws on dynamics first identified in MacDonagh 1977. See too Greenberg 2002.

3. On the force of vivid examples in argument see Tversky and Kahneman 1982.
4. For background see [1]<http://www.kennesaw.edu/pols/3380/pres/1988.html>. [2]
5. For an identification and explanation of the problem, see Brennan and Lomasky 1993.
6. Related institutions include the idea of the citizen jury and, at least if it is used appropriately, the focus group.
7. “And so on” may be glossed to mean: and for any higher-order question in this sequence, people are disposed to form similar, confirmatory expectations.
8. Thus, see the proposal to eschew the use of the term “democracy” defended in Rubin 2001.
9. The core difficulty with the notion of collective will is that it presupposes collective agency, and that the existence conditions for a collective agent are too demanding for a large-scale populace or electorate to satisfy. See List and Pettit 2002.
10. I introduced this distinction, in a rather different context, in Pettit 1995.
11. Notice that only the third of these forms of control involves direct causal efficacy. Control in the other cases materializes so far as what government does is counterfactually dependent on the views of the people—were those views other than they are, then government action would differ accordingly—but this counterfactual dependency does not require active causal influence. It is important to recognise that democratic control need not involve causal control if the full potential of democracy is to be appreciated. The point is only rarely noticed, however; one example is in Harrison 1993.

References

- Brennan, G., and L. Lomasky. 1993. *Democracy and Decision: The Pure Theory of Electoral Preference*. Oxford: Oxford University Press.
- Fishkin, J. S. 1997. *The Voice of the People: Public Opinion and Democracy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Greenberg, D. F. 2002. Striking Out in Democracy. *Punishment and Society* 4: 237–52.
- Harrison, R. 1993. *Democracy*. London: Routledge.
- List, C., and P. Pettit. 2002. The Aggregation of Sets of Judgments: An Impossibility Result. *Economics and Philosophy* 18: 89–110.
- MacDonagh, O. 1977. *Early Victorian Government*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Olson, M. 1965. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pettit, P. 1995. The Virtual Reality of Homo Economicus. *Monist* 78: 308–29.
- . 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1999. Republican Liberty, Contestatory Democracy. In *Democracy’s Value*. Ed. C. Hacker-Cordon and I. Shapiro. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- . 2000. Democracy, Electoral and Contestatory. *Nomos* 42: 105–44.
- . 2001a. Deliberative Democracy and the Case for Depoliticizing Government. *University of New South Wales Law Journal* 24: 724–36.
- . 2001b. *A Theory of Freedom: from the Psychology to the Politics of Agency*. Cambridge, MA: Oxford University Press.
- . 2002a. *Rules, Reasons, and Norms: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002b. Is Criminal Justice Politically Feasible? *Buffalo Criminal Law Review* 5: 101–24.

- . 2003. Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory. In *Philosophy, Politics and Society. Vol 7: Debating Deliberative Democracy*. Ed. J. Fishkin and P. Laslett, 138–62. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- . Forthcoming. The Common Good. In *Justice and Democracy: Essays for Brian Barry*. Ed. K. Dowding, R. E. Goodin and C. Pateman. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Rubin, E. L. 2001. Getting Past Democracy. *University of Pennsylvania Law Review* 149: 711–92.
- Seidenfeld, M. 1992. A Civic Republican Justification for the Bureaucratic State. *Harvard Law Review* 105: 1511–76.
- Tversky, A., and D. Kahneman. 1982. Judgments of and by Representativeness. In *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Ed. D. Kahneman, P. Slovic and A. Tversky. 84–98 Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Collective Responsibility for Severe Poverty

Thom Brooks

Prof. Dr.
Durham University
thom.brooks@durham.ac.uk
0000-0002-9145-837X

Abstract: Thomas Pogge has argued powerfully for the view that states which are responsible for severe poverty collectively share this responsibility. I claim that this rough equality of collective responsibility is not compelling. Relevant states may share collective responsibility for severe poverty, but some states possess much more responsibility than others. It may prove difficult determining precisely how much more or less responsible some states are than others. Nonetheless, Pogge's account should be revised to recognize more clearly the inequality of contribution that relevant states have towards collective responsibility for severe poverty.

Does collective responsibility mean responsibility is equally shared?

Thomas Pogge's contributions to our thinking about global justice are widely influential and among the most prominent in the field (see Jaggar, 2010). This article focuses on an important, but rarely discussed, part of his wider argument that states which are responsible for severe poverty collectively share this responsibility. I will argue Pogge's argument is not compelling and that relevant states may not have roughly equal responsibility for their shared contributions.¹ While they may share collective responsibility for severe poverty, but some states possess more responsibility than others. It may prove difficult determining precisely how much more or less responsible some states are than others. Nonetheless, Pogge's account should be revised to recognize the inequality of contribution that relevant states have towards collective responsibility for severe poverty.

My discussion begins by examining Pogge's case for collective responsibility. This is followed by presenting his case for equally shared collective responsibility. The next section provides a critique of Pogge's account before considering two possible objections to my critique.

The case for collective responsibility

Pogge highlights the pressing problem of severe poverty:

Some 2,800 million or 46 percent of humankind live below the World Bank's \$2/day poverty line ... On average, the people living below this fall 44.4 percent below it ... Each year, some 18 million of them die prematurely from poverty-related causes. This is one-third of all human deaths – 50,000 every day, including 34,000 children under five (Pogge, 2002, p. 2; see also Pogge, 2011).

Ordinary deaths from starvation and preventable diseases amount to approximately 250 million people and most of these are children (Pogge, 2002). Pogge (1986, p. 70) argues that 'secures access ... to minimally adequate shares of all basic good' satisfy 'basic justice' and is 'fully just'. Furthermore, he argues that we should judge our institutions on how well they protect our basic needs and human rights.

This 'institutional approach' to global justice is meant to serve a particular function. Pogge (2002, p. 52) says: 'We are asked to be concerned about avoidably unfulfilled human rights not simply insofar as they exist at all, but only insofar as they are produced by coercive social institutions in whose imposition we are involved'. The institutional approach to addressing the problem of severe poverty is to help us understand whether or not severe poverty exists as the result of some coercive international structure maintained by global institutions, such as the state. If the answer is affirmative, the institutional approach will demand that we address how global institutions may be changed to end their harmful effects.

Pogge offers a powerful argument in support of the view that the global institutional order maintains large-scale severe poverty (Pogge, 2002; Pogge, 2011). He provides several illuminating illustrations. The first consists of international economic bodies, such as the World Trade Organization, which he claims has enabled the exacerbation of deaths from

global poverty through monetary agreements that favour affluent states at the expense of others (Pogge, 2002). The second example consists of protectionist exemptions insisted upon by affluent states which have had ‘a huge impact on employment, incomes, economic growth, and tax revenues in the developing world where they live on the brink of starvation’ (Pogge, 2002, p. 18). Affluent states have ‘rigged’ international trade for their benefit against the interests of poor countries (Pogge, 2011). A third example consists of ‘the international resource privilege’ whereby Third World dictators sell large swathes of national resources and incur foreboding debts, enriching themselves at the great expense of the welfare of their people (Pogge, 2011, p. 29). Potential coup leaders vie for control through civil unrest in order to take advantage of this privilege. If we rejected the international resource privilege, then we would deny a major incentive for political instability that contributes to severe poverty (Pogge, 2002, 2004, 2005a; 2005b). These illustrations are used to demonstrate that there is an international global order contributing to the perpetuation of severe poverty. For Pogge, severe poverty is a human rights violation that must be addressed urgently (Pogge, 2011).

Pogge argues that states responsible for severe poverty share a collective responsibility for this severe poverty (Pogge, 2002). This is a key point. It arises from the facts that this harm is known given the poverty statistics available, it is foreseeable given the clear pattern of states (often, but not exclusively, affluent states) maintaining their unequal political and economic power at the expense of others, and it is avoidable because we can conceive of a feasible alternative global institutional order. Pogge argues:

When these facts obtain, so I claim, then the better-off – we – are harming the worst-off insofar as we are upholding a shared institutional order that is unjust by foreseeably and avoidably (re)producing radical inequality (Pogge, 2005a).

Severe poverty is then not an instance of mere bad luck: it is knowingly, foreseeably, and avoidably maintained by affluent states. Pogge continues:

We, the affluent countries and their citizens, continue to impose a global economic order under which millions avoidably die each year from poverty-related causes ... We must regard our imposition of the present global order as a grave injustice (Pogge, 2002, p. 109).

Relevant states have a collective responsibility for severe poverty. The problem now is to determine how this responsibility is to be shared by affluent states.

Pogge's case for shared responsibility

Pogge argues that relevant states share collective responsibility for severe poverty. He argues this point through a specific analogy that will be the focus of my critique. Pogge says:

Consider two factories releasing effluent into one river. Each factory's chemicals, by themselves, are harmless to the downstream population. But mixed together they are highly toxic and kill many. Given symmetrical placement of the fully informed factory owners, we must either hold both of them responsible or neither. It would be evidently absurd to content that neither is harming the downstream population and that both may thus continue their releases (Pogge, 2005b,; see also Pogge, 2005a).

For Pogge, both factories share collective responsibility for harming the downstream

population. This is true despite the fact that neither would possess any responsibility if one factory acts alone – and neither act collectively to cause harm downstream. He argues that each factory owner is ‘responsible for most of the harm they jointly produce’ (Pogge, 2005a, p. 48). It would be unfair to hold only one factory to account for the harm caused downstream because it only became possible through collective action. Note that both factories may share collective responsibility in this case even if neither knew about the existence of the other. The major factor is the existence of a harm that their collective activities have given rise to.

Crucially, Pogge claims further that both factories generally equally share collective responsibility for harming the downstream population. This is because their collective activities contribute to a harm. We cannot hold one, but not the other, responsible in his view. While Pogge does not demand strictly equal shares of responsibility, he does clearly state each is responsible ‘for most’ of what is jointly, if unknowingly, produced whether or not one factor produces far more chemicals than the other (Pogge, 2005a).

The question here is: why claim each factory has a roughly equal share of collective responsibility no matter the size of their individual contribution?

Pogge's central argument is that we cannot determine differences in shares of collective responsibility with satisfactory precision. He says: ‘To be sure, it is next to impossible to quantify the compensation efforts we owe for contributing to and (especially) profiting from the injustice of the global institutional order’ (Pogge, 2005b, p. 74). We are unable to make any such determinations, in fact, ‘even with all the care and information in the world’ (Pogge, 2005b, p. 80). So even if it appeared some states did, in fact, make a greater contribution, we cannot provide any satisfactory determination of how much greater any such contribution might be. Therefore, relevant states share collective responsibility for severe poverty broadly equally provided each has at least some responsibility and irrespectively of whether some possess perceptively more responsibility than others because satisfactory precision in determining differences in shares is too insecure and uncertain.²

A critique

Pogge's argument that relevant states equally share collective responsibility for severe poverty suffers from several problems. And they are problems even if concede much of Pogge's argument and we accept his background claim that relevant states have collective responsibility for severe poverty. The issue here is about whether relevant states share roughly equal collective responsibility and not whether they share any collective responsibility.

Consider Pogge's factories example. Let us accept they share causal responsibility for harm to persons living downstream.³ The example claims that no harm would be posed if only one had acted alone. It is because the two factories act together that any harm is created. This example is meant to be illustrative of the global sphere. By analogy, relevant states equally share collective responsibility for the harm of poverty because this harm is created

through their collective activities – whether or not this is done intentionally.

This analogy does not work. It is untrue that all cases of severe poverty are the result of relevant states acting through the global institutional order (Miller, 2007). For example, some cases are the result of natural disasters, such as the tsunami of 2004. Severe poverty is not like the harm created by the polluting factories: it is a harm where affluent states have some, but not all, responsibility for creating it. In Pogge's analogy, the factories only created harm to those living downstream through their collective activities.

Not every case of severe poverty has been created by the collective activities of relevant states. Nor every instance of poverty is created through the global institutional order. This undermines Pogge's central argument. If contributing to a global institutional order that creates poverty generates a shared collective responsibility to end it, this shared responsibility extends only to its shared by-product: namely, the poverty this order has made possible. This shared responsibility does not necessarily extend to poverty not created by the global institutional order, such as by natural disasters. Pogge's analogy reduces all poverty to having a common cause in the form of the global institutional order.⁴ Since not all poverty shares this cause, not all states – affluent or otherwise – share the collective responsibility for alleviating it that he claims. It would be analogous to a situation where no factory is polluting a river whose water made those living downstream unwell. There may be positive duties to act and in demanding ways, but not only because of a roughly equal collective responsibility based on negative duties that Pogge defends.

This fact illustrates how Pogge's argument by analogy – and his emphasis on the role of negative, not positive, duties to ground global justice – has limitations.⁵ We could argue that states should bear full collective responsibility for reducing the impact of climate change even though not all climate change is the result of human activities. Likewise, severe poverty may be generated from many sources. Nonetheless, the collective activities of affluent states are a significant factor and sufficient to hold these states collectively responsible. Such an argument does not support our holding affluent states roughly equally responsible for their collective activities either.

Some illustrations might help sharpen this criticism of Pogge's view:

Consider there is an amount of effluent that every factory can safely empty into a river without causing any harms to humans or wildlife downstream. Two factories A and B both emit effluent above this threshold, but humans and wildlife downstream are unharmed.

Each factory has individual responsibility for a wrong, but not for harmful consequences. If additional factories also emitted effluent above this safe threshold, then these two factories could potentially share in a collective responsibility for harming humans and wildlife downstream if such harm was manifested. The fact that others do not and such harm is avoided is perhaps a matter of moral luck. Each factory is engaged in wrongful behaviours that may require corrective action, but not of the global institutional kind that Pogge defends.

Examine a different scenario:

Consider there is an amount of effluent that every factory can safely empty into a river without

Collective Responsibility for Severe Poverty

causing any harms to humans or wildlife downstream. Two factories A and B both emit effluent so high above this threshold that humans and wildlife downstream are harmed.

Each factory continues to emit effluent above the safe threshold. But the difference with new scenario is that this is at a level so high that those downstream are now harmed. This collective responsibility is shared and might be divided roughly equally between them as each is above the safe threshold for avoiding harm to others. This scenario connects directly with Pogge's analogy, but we can introduce a further difference:

Consider there is an amount of effluent that every factory can safely empty into a river without causing any harms to humans or wildlife downstream. The first factory A safely emits below this threshold and the second factory B dangerously emits ten times the threshold. Humans and wildlife downstream are harmed.

Both factories emit effluent contributing to an overall amount above a safe threshold. The shared volume of effluent harms others downstream. Pogge claims that any contribution to the overall problem is necessary and sufficient for justifying our holding each factory to have a roughly equally share of the responsibility for addressing the harms caused. This is not merely a matter of thresholds.⁶ For Pogge, the states that act responsibly – like factory A – and safely must share the burdens for harms caused due to the more dangerous emittance of states acting like factory B. Pogge claims it does not matter if our individual contribution is within safe limits, but rather the full set of contributions taken as a whole are unsafe. If the collective causes harm downstream, then all factories bear responsibility no matter their contribution, if any.

Perhaps all of us would have duties to help or rescue those harmed regardless of their individual contributions. The main concern is that Pogge's argument is based on the view of our having negative duties based on our having a responsibility for the suffering of others. This presupposes there is a moral link between an individual's responsibility for actions taken and the harms endured by others. But this link needs to be established rather than assumed. And it matters that those who contribute most to giving rise to negative duties have the highest responsibility for addressing the harms created.

The context matters also. If two factories produce roughly equal emissions today that breach a tipping point only because one of these factories has been polluting for many decades, these roughly equal emissions of each factory today does not mean that they both share the same collective responsibility for the resulting harms. The factory that has contributed substantially more to the problem has a stronger and different negative duty to rectify this situation. Such a scenario mirrors the current climate change crisis where emissions of the past continue to impact on our present with some states contributing far more over time than others (Brooks, 2020). Likewise, the global institutional order is itself a historical constructive privileging a neoliberal perspective without acknowledging its cultural and neo-colonial roots.⁷ There is no level playing field of equals.

Pogge's analogy assumes that neither factory could threaten a harm to those living downstream without acting together. Harm becomes possible through collective action alone. Pogge must be able to argue that no relevant state is able to contribute to severe poverty without the collective activities of all other relevant states. If one or some relevant

states were able to contribute to severe poverty without further contributions from others, then the global institutional order serving as Pogge's main focus works very differently from how the factories analogy is meant to illustrate how this order relates to severe poverty. If one or some relevant states could create the harm of severe poverty on their own, then the situation is unlike two polluting factories that require each other to create a harm they have collective responsibility for.

Furthermore, if one or some relevant states could create the harm of severe poverty on their own, then it is also clear that some states would have far greater shares of responsibility for the collective harm of severe poverty. One or some relevant states need not require the contributions by others for this harm. But how much more responsible are the contributions of some relevant states than others? Pogge may be correct that it is easier to determine which relevant states share collective responsibility than to determine the differences in size of any individual share. But this is an unsatisfactory reason against making any such determination when one is far more blameworthy than others – recognizing that Pogge does not argue for strictly equal collective responsibility among states either.

For example, most relevant states recognize that accomplices are less liable than the offenders they aid or abet. Both a murderer and his accomplice may receive severe punishments, but the former will normally be punished no less severely than the latter.⁸ This distinction may be difficult to apply in some cases and in select instances both may be held similarly liable, but this is not true in most cases. The argument that relevant states equally share collective responsibility denies the fact that some may possess much greater shares than others and that the harm of severe poverty might continue because of the activities of one or some affluent states. If severe poverty were possible through the collective activities of some rather than all, then it is not a product of the joint enterprise of all relevant states. In other words, some relevant states may act as ‘accomplices’ but not ‘primary offenders’ and their differences in contribution should be recognized. Like a factory producing many times a safe limit of emissions versus another polluting below a threshold in the examples above.

Not all relevant states may share roughly equal responsibility for severe poverty. Pogge's example of polluting factories is an inapplicable analogy because it falsely assumes the fact that severe poverty is only a product of the collective activities of all relevant states rather than possible through the contributions of one or some – or even none.⁹ Moreover, determining differences in shares may be difficult, but this is not a compelling argument against recognizing any differences of contribution at all. The application of theory to practice will always be subjected to some degree of imprecision. Pogge must demonstrate that any differences lie within sufficiently close proximity that would make determinations of different shares a relatively pointless exercise. He must also revise his account of collective responsibility away from understanding severe poverty as a product of joint enterprise towards a recognition that some affluent states may contribute much more than others unless he can provide convincing evidence to the contrary.

Possible objections

There are three possible objections that should be considered that reject the critique developed here. The first objection concerns the account of collective responsibility offered. This objection is best presented through a new analogy. Consider the case where six people push someone's car off the top of a cliff. It might be argued that they are collectively responsible for destroying the car and each cannot escape responsibility by claiming that his or her contribution was not essential. Otherwise, all might claim their individual contributions were nonessential and escape accountability for participating in this collective act. What is at issue is the fact each pushed the car together: the vehicle did not move itself. If not for all acting in concert, the car might not have been destroyed.

The analogy can be applied in the context of global justice. If all relevant states do in fact behave in ways that sustain severe poverty, then they each share some part of the responsibility for the continuing existence of severe poverty. The objection is that Pogge's analogy of the two factories is contrary to what I have argued.

There are at least two problems with this objection. The first is I would not argue that any of the persons involved in pushing the car should avoid all responsibility for their collective act. Nor would I argue similarly about affluent states and their responsibilities for the existence of severe poverty. My point is only that some may hold greater responsibilities for collective activities than others. So what I deny is the all-or-nothing view of collective responsibility: that any connection to a collective enterprise warrants roughly equal treatment among all persons or states connected. While all may share some part of the collective responsibility for some wrong, shares may be unequal and this inequality should be recognised much more than Pogge seems willing to allow. We might call this 'common-but-differentiated responsibility' in contrast to Pogge's shared common responsibility view. So the problem with this first objection is it gets wrong my central claim defended in this piece.

The second problem is it provides an incorrect view about how responsibility is considered in law. This is noted above with the example of murderers and their accomplices: while both may receive severe punishments, the former normally receive more serious sentences than the latter. While both may share some part of their collective responsibility for a crime, the law does not treat them as requiring the same penal outcomes. Instead, the different degrees of culpability are considered in sentencing among other factors which may lead to different sentences tailored to individual cases. Similarly, my argument is that we think similarly with global justice and accept that affluent states may possess very different shares of wrongs they share collective responsibility for.

It might be argued further that my position is problematic because it requires us to determine precisely how responsibilities should be distributed. However, this is unnecessary because we must first acknowledge that states can possess different shares of collective wrongs – and not unlike what we find in sentencing law and policy.¹⁰ This is the aim of this article. If this is correct, then it is a separate issue about how the division of responsibilities should be distributed. While this may be controversial, there is already

important work grappling with this issue that I will not consider here.¹¹ Nonetheless, this would be an important focus for future work building off of my critique of Pogge's account.

A further possible objection to my position accepts that Pogge's analogy is problematic, but claims my position misses the wider point of his general argument while exposing a flaw in its presentation. For example, Pogge wants to argue that all of us in relevant states are responsible for global poverty in the sense that we all benefit from the unjust global order maintaining severe poverty, these benefits that rests on an imperial history and an exploitative set of current international institutions. It is in this sense that we are all equally responsible because we are all part of this world and all benefit from it. While this may or may not be a compelling argument, the challenge to my account is that 'equality' for Pogge – in terms of equality of responsibility – is not something that can be cast as a matter of degree. It is instead closer to the proposition that we are all equally human.

I do not disagree that Pogge understands responsibility in this way. He does claim our collective responsibility is shared roughly equally. This is precisely his point in the two factories case: each shares roughly equal responsibility for collective actions. The problem is that Pogge would deny there could be very unequal shares of responsibility for collective wrongs – this is what I deny. So the second possible objection merely restates Pogge's position and retains its central flaw in denying that some affluent states can possess greater shares of responsibility for severe poverty than others merely because some might provide any contribution.

Finally, another possible objection is that my critique is flawed logically. Like a run on a bank, no relevant individual may want the bank to fold but their concerted efforts – collectively – make this outcome possible. In that way, each has a 'collective' responsibility they would not have if acting differently. Similarly, different factories may have no intention to pollute a stream. They may not work together or have knowledge that their combined efforts 'collectively' contribute to creating a toxic environment downstream. Nonetheless, we can speak of the 'collective responsibility' of individuals and of factories for contributing to some end – and Pogge is likewise correct to say the same in his analogy.

In reply, let us accept for the sake of argument that Pogge's understanding of having a collective responsibility is looser than how this is understood in other contexts. To have a collective responsibility is only to say that an individual or state has a negative duty to address some harm made possible through some collective activity with others, however, unintentionally or uncoordinated. This would mean there are no accomplices as such because there is no intentionally collective activity.

Pogge's analogy remains unpersuasive. It is no clearer that uncoordinated activities leading collectively to some harm – like poisoning a stream – possess roughly equal shares of responsibility than if these activities were premeditated and organized. We might intuitively find uncoordinated activities leading to collective harms as having no more, and possibly less, negative duties than coordinated, intentional collective activities depending on our understanding of desert and its relevance.¹² Different states may intentionally or unintentionally contribute to some consequence, but it is unclear this distinction –

between intention and unintentional activities – is irrelevant and that all states have equal shares of collective responsibility even where not part of an intended joint enterprise. Indeed, the response to this possible objection highlights how question begging and not compelling Pogge's analogy is.

While there are three possible objections we may consider, they do not successfully challenge my position. The first claims that Pogge's account is correct using a new analogy of six people destroying a car. This objection fails because it incorrectly claims I would deny that individuals providing any contribution should avoid all responsibility. But this is not my view. What I deny is that shares of collective responsibility must always be all-or-nothing rather than divided and very unequally in some cases. The second possible objection accepts Pogge's analogy of the factories is problematic, but then proceeds to restate the same position. The problem with this view is that fails to acknowledge we can possess different shares of responsibility for collective actions.¹³ A third objection is my critique rests on a logical fallacy: in contributing to a consequence made possible through actions taken together, each state can be said to have some 'collective responsibility' for this consequence even if unintended or uncoordinated. In reply, it is unclear why intentional or unintentional consequences lacks any relevance and that either way each state should be held to have a roughly equal share of collective responsibility.

Conclusion

This article has focused on Thomas Pogge's famous argument that relevant states sharing roughly equal collective responsibility for severe poverty. My purpose is not to have the last word on this richly complex topic, but draw attention to a central flaw at the heart of his account.

The problem is this: even if we accept Pogge's background argument that relevant states share collective responsibility for severe poverty, we should reject the view that these states share roughly equal collective responsibility – in fact, this can vary considerably. This central flaw is argued for through an inapplicable analogy that assumes a view of joint enterprise that is not explicitly defended and probably false. If severe poverty is possible without the collective activities of all relevant states, then they may still possess a responsibility to end severe poverty but, first, the global situation is very different from Pogge's example of polluting factories and, second, there is no compelling argument in his account for holding each roughly equally responsible for the severe poverty created.

First Published in *Global Policy* Volume 11, Issue 4, September 2020.

Notes

My sincere thanks to James Connelly, David Held, Peter Jones, Graham Long, David Miller, Eva-Maria Nag, Thomas Pogge and Colin Tyler for discussions and comments on earlier versions of this paper.

1. I refer throughout to 'relevant states' to capture both affluent states and other non-affluent states that Pogge claims contribute to a collective responsibility – and negative duty – to address and end severe

poverty.

2. It should be emphasised that Pogge's argument is not that both must be seen having strictly equal.
3. This claim has attracted important criticisms (see Ashford 2006:226–227). My argument is not about whether factories or states can possess collective responsibility, but rather that, even if this is accepted, this does not also prove that they must equally share collective responsibility. Most discussion has focused on the former and overlooked the latter.
4. My thanks to Eva-Maria Nag for highlighting this point.
5. My thanks to Eva-Maria Nag for highlighting this point.
6. I am grateful for an anonymous referee for helping develop this argument.
7. My thanks to Eva-Maria Nag for this analogy.
8. One example is the law of England and Wales which considers accomplices separately from main offenders. This includes distributing reduced sentences to accomplices as accomplices in relation to main offenders, including for murder cases (see Banks 2013:69–71 ('Assisting Offenders/Encouraging Offences')).
9. I have also noted that the example is a poor analogy because it falsely assumes that the harm of severe poverty is possible only because of the efforts of affluent states. This is not a reason to reject arguments about collective responsible, however, as I argued above.
10. It should be noted that Pogge's analogy builds uses the activities of actors on an individual level to make an argument on the global level. My claim is that on an individual level his account of how accomplices and others contribute collectively to a wrong does not work.
11. For example, consider David Miller's connection theory of remedial responsibilities in Miller (2007) and, for some criticisms, see Brooks (2014).
12. See 'Retribution' in Brooks (2012).
13. My purpose is critical in highlighting a previously unacknowledged problem in Pogge's account of global justice. It is beyond the scope of this article to survey alternative accounts of collective responsibility to provide a positive account of how else this problem should be understood.

References

- Ashford, E. (2006) 'The Inadequacy of Our Traditional Conception of the Duties Imposed by Human Rights', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 19 (2), pp. 217–235.
- Banks, R. (2013) *Banks on Sentence*, Vol. II, 8th edn. Etchingham: Robert Banks.
- Brooks, T. (2012) *Punishment*. London: Routledge.
- Brooks, T. (2014) 'Remedial Responsibilities beyond Nations', *Journal of Global Ethics*, 10 (2), pp. 156–166.
- Brooks, T. (2020) *Climate Change Ethics for an Endangered World*. London: Routledge.
- Jaggar, A. (ed.) (2010) *Pogge and His Critics*. Cambridge: Polity.
- Miller, D. (2007) *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.

- Pogge, T. (1986) 'Liberalism and Global Justice: Hoffmann and Nardin on Morality in International Affairs', *Philosophy and Public Affairs*, 15 (2), pp. 67–81.
- Pogge, T. (2002) *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity.
- Pogge, T. (2004) "Assisting' the Global Poor", in D. K. Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 260–288.
- Pogge, T. (2005a) 'Real World Justice', *Journal of Ethics*, 9 (1–2), pp. 29– 53.
- Pogge, T. (2005b) 'Severe Poverty as a Violation of Negative Duties', *Ethics and International Affairs*, 19 (1), pp. 55–83.
- Pogge, T. (2011) 'Are We Violating the Human Rights of the World's Poor?', *Yale Human Rights and Development Journal*, 14 (2), pp. 1–32.

Kant'ın İdeal Olmayan Siyaset Teorisini Konumlandırmak: Sistematik Bir Yaklaşım¹

Dilek Hüseyinzadegan

Assoc. Prof.
Emory University
dhuseyin1@emory.edu

Öz: Bu yazı, Kant etiğinin ya da transandantal felsefesinin ikinci kısmına odaklanan yakın tarihli çalışmaları baz alarak, Kant'ın siyaset felsefesinin ikinci kısmını tanımlayıp geliştirmektedir. Kant'ın siyaset felsefesinde teleolojinin yerine dair sistematik bir tahkikat sunarak, üç adet sav sunuyorum. İlk olarak Kant'ın siyasi mirasını sadece kozmopolitanizmin ideal bir teorisinin varyasyonlarından biri olarak kavramanın ötesine geçerek daha geniş bir kavramsal ve sistematik bir anlayış öneriyorum. İkincisi, Kant'ın kozmopolitan dünya düzeninin, tarih-üstü bir amaç olmadığını; aksine, gayet belirli tarihsel, kültürel, doğal görüşlerle şekillendiğini, dolayısıyla da tarihsel, antropolojik ve coğrafi temellere sahip olduğunu savlıyorum. Son olarak da, Kant'ın ideal ve ideal olmayan siyaset teorileri arasında bir ayrıma gitmenin, her siyasal teorisinin -açık ya da örtük- sahip olmak zorunda olduğu tarihsel, kültürel, coğrafi varsayımları görünür kılmamıza imkân tanıdığına dikkat çekiyorum.

Anahtar Kelimeler: Immanuel Kant, tarih felsefesi, insan ve toplum bilim/antropoloji, siyaset felsefesi, teleoloji, ideal teori, ideal-olmayan teori

Situating Kant's Nonideal Theory of Politics: A Systematic Approach

Abstract: Following recent studies in Kant scholarship that focus on the second part of his transcendental philosophy, this article aims to define and develop the second part of Kant's political philosophy. I present a study of the systematic significance of teleology in Kant's political philosophy and make three points. First, I argue that we must have a broader conceptual and systematic view of Kant's political legacy than our current limited conception of it as a variant of an ideal cosmopolitan theory. Second, I show that Kant's idea of a cosmopolitan world order is not a trans-historical ideal goal; rather, because it is shaped by Kant's specific views of history, culture, and nature, it does have historical, anthropological, and geographical foundations. Lastly, I draw attention to the fact that not only Kant's political thought, but all political theory has – implicit or explicit – presuppositions, and that making a distinction between ideal and nonideal theory allows us to make these presuppositions visible.

Keywords: Immanuel Kant, philosophy of history, anthropology, political philosophy, teleology, ideal theory, nonideal theory

Hüseyinzadegan, Dilek (2022) "Kant'ın İdeal Olmayan Siyaset Teorisini Konumlandırmak: Sistematik Bir Yaklaşım", *Politikos*, ss. 53-67.

Kant, Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde amaçlılık [Zweckmässigkeit] ilkesini sistemli bir iyileştirmeye tabii tutmuş olsa da siyaset felsefesi alanında ortaya koyduğu teleolojik savları kötü bir şöhrete sahip. Siyaset felsefecileri bilhassa Kant'ın tarihsel-siyasal yazılarındaki teleolojik dile kuşku ile yaklaşıyorlar. Yakın zamanda Elisabeth Ellis, teleolojinin “Kant'ın siyasal düşüncesinin deli gömleği” olduğu dile getirmiş ve Kant'ın siyaset felsefesini yeniden inşa ederken teleolojik savları dışarıda bırakmamız gerektiğini ileri sürmüştür.² Bu huzursuzluğun arkasında üç ana neden var: bir, teleoloji demode bir metafiziği varsayıyor gibi görülüyor; iki, Kant'taki düzenleyici teleolojinin epistemik konumu, herhangi bir siyasal veya pratik bir anlamda belirsiz bir taslak olarak kavranıyor; üç, Kant'ın teleolojiye başvurduğu noktalar, sıklıkla onun siyasal düşüncesinin en nahoş taraflarını meşrulaştırıyor gibi görünüyor (bilhassa da, insanlara dair toplumsal cinsiyetçi ve ırkçı bakış açısını ve Avrupa-merkezci tarih anlayışını). Bu makalede, tüm bu genel hoşnutsuzluklara yanıt olarak, teleolojinin Kant'ın siyasal düşüncesine ve bizim bu düşünceye dair kavrayışımıza önemli bir sistematik katkı yaptığını göstereceğim. Genel savım, düzenleyici teleoloji, ya da Kant'ın Yargı Yetisinin Eleştirisi'ndeki deyişiyle “olumsalın yasallığı” ilkesinin, (KU/AA 5:404), onun ideal olmayan siyaset teorisine bir rehber olarak anlaşılması gerektiğidir.

Şu varsayım ile başlayacağım: Kant sistematik bir düşünür olduğuna göre, siyaset felsefesi de sistematik olarak anlaşılmalıdır. Bu varsayımı biraz daha ilerletecek olursak göreceğiz ki Kant'ın meşhur felsefi ikilikleri, onun siyaset felsefesinde kendilerini, birbirini tamamlayan ama ayrı yol gösterici iki odak noktası veya teorik gayretin iki farklı biçimi olarak ortaya koyarlar. Bu varsayımına göre, Kant'ın siyasal düşünüşünü yeniden inşa etmeye çalışırken -sistematik açıdan konuşacak olursak- iki açıklayıcı anahtara sahibiz. İlki, Kant'ın pratik felsefesine sağlam bir şekilde çapalanmış olan hak veya hukuk (Recht) ilkesidir, ki bu ilke a priori normları sağlar ve ideal siyasal hedefler belirlememizi mümkün kılar. İkincisi, Kant'ın doğa felsefesine çapalanmış olan Zweckmässigkeit'in düzenleyici ilkesi, ya da amaçlılıktır, ki bu ilke de tarihin siyasal olarak öne çıkan kısımlarını, kültürü ve bir bütün olarak doğayı taslak olarak betimleyebilmemize imkân tanır. İlki daha fazla arşınlanmış bir yoldur. Doğrusu yaygın kabule göre Kant'ın siyasal düşünce alanında bugüne kalan en önemli mirası olan ideal siyaset teorisi, özellikle de kozmopolitanizm teorisi, haklar ve kurumlar üzerine bir söylem olan Rechtilkesi üzerine kurulu bir çeşidi olarak tasavvur edilir. Bu miras Hak Öğretisi'ne dayalıdır ve Kant'ın bu çalışmada ortaya koyduğu ahlak felsefesinin dar bir koluyaniRecht'in sınırlı sahası olarak işleyen siyaset felsefesi tanımına da uygundur. Bu makalede, Kant'ın yazdığı her bir siyasi metinde, siyasetin olumsal değişkenlerini de (tarih, kültür, coğrafya) ele aldığını göstermek ve onun bu değişkenleri ele alışındaki sistematik zeminin teleolojinin düzenleyici ilkesi olduğunu göstereceğim. Daha sonra, söz konusu metinlerde Kant'ın düzenleyici teleolojinin vasıtasıyla sorduğu ve yanıtladığı bir dizi soruyu, ideal olmayan bir siyaset teorisine ait olarak betimleyeceğim. Böylelikle, Kant'ın ideal olmayan teorisi olarak adlandırdığım daha az arşınlanmış bir yolda yürüyerek Kantçı toplum ve siyaset felsefesine farklı bir yaklaşım geliştireceğim.

Yakın dönemdeki Kant çalışmaları Kant'ın fikirlerinin, özellikle de pratik felsefesinin

ampirik boyutuna odaklanmaya başlamıştır. Alandaki bu dönüşüm, elinizdeki bu çalışmaya da bir ölçüde ilham olmuştur.³ Kant etiğinin ya da transandantal felsefesinin ikinci kısmına odaklanan yakın tarihli çalışmalara benzer bir şekilde, buradaki amacım Kant'ın siyaset felsefesinin ikinci kısmını tanımlamak ve geliştirmektir. Bu amaçla Kant'ın siyasi düşüncesine sistematik bir şekilde yaklaşıyor ve teleolojinin eleştirel-düzenleyici ilkesindeki ideal olmayan bir siyaset teorisinin varsayımlarının ve yöntemlerinin altında yatan ilkesi olduğunu tespit ediyorum. Kant'ın siyaset felsefesinde teleolojinin yerine dair bu sistematik tahkikat boyunca, birbirleriyle bağlantılı ama yine de birbirinden ayrı üç adet yorumlayıcı görevi yerine getiriyorum. İlk olarak Kant'ın siyasi mirasını sadece kozmopolitizmin ideal bir teorisinin varyasyonlarından biri olarak kavramanın ötesine geçerek daha geniş bir kavramsal kavrayışı bizim için mümkün kılacak şeyler olduğunu öne sürüyorum. İkinci olarak, Kant'ın kozmopolitan dünya düzeninin, doğrudan tarih-ötesi ya da tarih-üstü bir amaç olmadığını; aksine, gayet belirli tarihsel, kültürel, doğal görüşlerle şekillendiğini, dolayısıyla da tarihsel, antropolojik ve coğrafi temellere sahip olduğunu savlıyorum. Son olarak da, Kant'ın ideal ve ideal olmayan siyaset teorileri arasında bir ayrıma gitmenin, her siyasal teorisinin -açık ya da örtük- sahip olmak zorunda olduğu tarihsel, kültürel, coğrafi varsayımları görünür kılmamıza ve bunları daha iyi anlamamıza imkân tanıdığına dikkat çekiyorum.

Siyasi Düşüncede İdeal ve İdeal Olmayan Teori: İçerik, Yöntem, Sorular

Siyaset düşüncesinde, ideal ve ideal olmayan teori ayrımı görece yeni bir ayrımdır. John Rawls, John Simmons, Laura Valentini, Zofia Stemplowska, Adam Swift ve Charles Mills bu ayrımı ele alan felsefecilerin başında geliyorlar. Valentini'nin ifadesiyle, bu ayrım “siyaset felsefesinin nizami doğası ile onun gerçek dünya koşullarında eylemleri yönlendirebilme yetisi üzerine yöntemsel bir tartışma”dan köken almakta.⁴ Bu ayrımı gerçekleştirmenin birçok yolu var, ancak kabaca ele alacak olursak ideal teori “az çok bir ütopya teorisi” olarak, mükemmel derecede adil bir toplumun tasarımını oluştururken, ideal olmayan teori ise normatif siyasal teorisinin karşılaşmak durumunda kalacağı uygulanabilirlik kısıtlarına odaklanır ve böylelikle bir nevi bir “geçiş teorisi” sunar.⁵ İdeal teori, “uygun koşullar altında iyi düzenlenmiş bir toplumu”⁶ karakterize eden ilkeleri ortaya koymak amacındaysa, ideal olmayan teori da “teorik ideal ile siyasal gerçeklik arasındaki boşluğu doldurur.”⁷ Buna mukabil, bu ikisi arasındaki ayrım, iki farklı kuramsallaştırma biçimine⁸ ve iki ayrı metodolojiye karşılık gelir.⁹ Kant'ın siyaset felsefesini ve bu düşüncenin ideal olmayan kısmını yeniden inşa etmek ile alakalı olduğunu düşündüğüm özellikleri işaret edebilmek adına bu ayrımın sadece genel seyrini kısaca sunacağım. Buradaki iddiam şudur: Bu ayrım, Kant'ın genel siyaset felsefesi üzerinde haritalandırıldığında, onun güncel siyasal mirasına dair anlayışımızı kuvvetlendirir ve derinleştirir.

İdeal Siyaset Teorisi

Rawls, ideal siyaset teorisi hakkında şöyle der: ideal teori “uygun koşullar altında iyi düzenlenmiş bir toplumu karakterize eden ilkeleri ortaya koyar... [ve bu] ideal kısım, eğer becerebilirsek, ulaşabileceğimiz adil toplum kavramsallaştırmasını sunar. Var olan

kurumlar da bu kavramsallaştırmanın ışığında değerlendirilir.”¹⁰ Ona göre ideal teori, ulaşmak istediğimiz uzun vadeli hedeflerimizi tespit eder ve ideal toplumun sahip olacağı temel özelliklere ve kurumlara ışık tutar.

Dahası, Mills'in işaret ettiği üzere, ideal teori idealize edilmiş bir toplumsal ontoloji, yani idealize edilmiş insani nitelikler ve idealize edilmiş toplumsal kurum biçimleri üzerinden işler. Bu manada, ideal teori, metodolojik bir strateji olarak da görülebilir.¹¹ Mills, siyasal felsefesinin tamamının normatif-olarak-ideal olduğunu iddia eder.¹² Buna göre, ideal ve ideal olmayan teori arasındaki fark, siyasete dair herhangi bir teorik yaklaşımın başlangıç noktalarında ve amaçlarında yatar.¹³ Normatif-olarak-ideal bir modelle işe başladığında, amacımız bir dizi normatif siyasal ideal ortaya koymaktır; yukarıdan aşağıya, idealden gerçekliğe hareket eden bir yöntem söz konusudur. Burada uygun koşullar altında ideal kurumların nasıl olmaları gerektiği ya da toplumun örgütlenmesindeki ya da yeniden örgütlenmesindeki nihai hedefimizin ne olması gerektiği sorularını sorarız.

Kant'ın İdeal Siyaset Teorisi

Herhangi bir ideal siyaset teorisinin yöntemini, içeriğini ve yapısını ana hatlarıyla ele almak için bu kısa ve öz tanımlar kâfidir. Bu tanımlara göre, Hak Öğretisi, ideal teori metodolojisinin ayırt edici özelliklerine ve ağırlıklı olarak ideal ve biçimsel bir siyaset teorisine örnek teşkil eder. İlk olarak, Hak Öğretisi'nde Kant bir insan ile diğeri arasındaki ilişkinin dışsal ve pratik biçimiyle başlar (MS/AA 6:230). Dolayısıyla Hak Öğretisi'nin tümü sadece adil bir devletteki bireyler arasındaki ilişki biçiminesas alır (serbest seçim ilişkilerinin söz konusu olduğu gerçek halini değil). İkinci olarak, Kant tek bir doğal hak olduğunu iddia eder: “Başkasının seçimleri tarafından kısıtlanmaktan özgür olmak.” Bu, beraberinde doğal bir eşitliği getirir; dolayısıyla da, “insanın kendisinin efendisi olma niteliğini” (MS/AA 6:237). Kabul etmek gerek ki tüm bunlar, gerek o zaman gerekse de günümüzde, dünya nüfusunun çoğunluğu için geçerli kabul edemeyeceğimiz, idealize edilmiş özelliklerdir. Daha açıkça ifade etmek gerekirse, Kant, görevler doktrinini insanı “duyular-üstü bir şey olan özgürlük kapasitesi” ve “fiziksel özelliklerinden bağımsız” kişiliği ile temsil eder (MS/AA 6:239). Açıkça idealize edilmiş bu kapasiteler, insanların duyularla algılanabilen nitelikleriyle ilgilenmez, dolayısıyla da onlara işaret etmezler. Üçüncü olarak, Hak Öğretisi mevcut siyasal durumla değil hukuka uygun durumla ilgilenir – yani olan ile değil olması gereken ile. Bu bakımdan, örneğin, kendimin dışında olan bir şeye sahip olma hakkı, hak temelli siyasi durumun bir ön koşulludur (MS/ AA 6:256-66).

Dahası, Kant'ın siyasal felsefesinin en üst düzey ideali barıştır. “Hak Öğretisi'nin en nihai sonucu,” evrensel ve süreğen barışın inşasını dile getirir ve barışı “en yüce siyasal iyi [das höchste politische Gut]” olarak değerlendirir (MS/AA 6:355). Buraya kadar ideal teori az çok bir ütopya teorisi olarak anlaşılmakta, Hak Öğretisi'ni ve diğer siyasal yazılarda tespit ettiğimiz ebedi bir barışı temel alan Kantçı bir ütopya. Bu da demektir ki Kant'ın ideal siyasal teorisi, ideal bir barış teorisidir. Kant'a göre barış fikri, etrafında kolektif hayatımızın doğru biçimde örgütlenmesini yönetecek kural ve yapıların inşa edileceği, en üst düzey ideal olan adalet kavramsallaştırmasını tahsis eder.

Burada Kant'ın ideal siyaset teorisi olarak adlandırdığım şeyin teferruatlı bir izahatını sunmaktansa, yalnızca ilgili özelliklerini netleştirmeyi tercih edeceğim. Bu teori, kişilerin, hakların, toplumsal etkileşimlerin, kurumları idealize edilmiş ve biçimsel tasarımlarıyla çalışır ve ideal bir barış teorisi ortaya koyar. Bu özelliklerin çoğu Hak Öğretisi'nde mevcut olduğu için bu çalışmayı Kant'ın ideal siyaset teorisinin üzerine bilimsel bir eser olarak adlandıralım. Hak Öğretisi'nde ortaya konulan teorik yaklaşım aynı zamanda adil bir siyasi toplumun arka planında olması gereken ideal kurumlardan bahsettiği ölçüde “mükemmel derecede adil bir temel yapı” sunmasıyla yukarıda bahsedilen Rawlsçu ideal teori tanımlamasıyla da uyumludur.¹⁴

İdeal Olmayan Siyaset Teorisi

İdeal olmayan bir siyaset teorisi, toplumsal dünyamızın ideal olmayan ya da gerçek koşullarını kuramsallaştıran bir yaklaşımı işaret eder. İdeal olmayan bir teori -Simmons'un Rawls'tan temel alarak ifade ettiği üzere- genel hatlarıyla mevcut doğal sınırlılıklarımızdan ve tarihsel olumsuzlukların arasından nasıl adım adım siyaset ideallerimize ulaşabileceğimiz üzerine eğilir.¹⁵ Simmons şöyle yazıyor: “İdeal teori, siyasi amaçlarımızı dikte ederken, ideal olmayan teori (toplumun o anda sahip olduğu mükemmel adillikten yoksun koşullardan) o amaçlara giden aracı yolu dikte eder”¹⁶. Dolayısıyla, ideal olmayan teori ideal hedeflerimizin tedrici erişilebilirliği ya da uygulanabilirliğinin ilkeleriyle ilgilidir; nitekim bize bu hedeflere yönelik belirli politikalar ve eylem rotaları sunar.¹⁷ Mevcut halimizdeki eylemlerimize rehberlik edecek bir geçiş teorisi sunmak amacındadır.¹⁸

Simmons'a göre, ideal olmayan teori belirli bir toplumun yapısı ve işleyişi hakkında makul derecede özelleşmiş bir bilgiye ihtiyaç duyar.¹⁹ Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse insan doğası, tarih ya da coğrafya gibi şeyler hakkında göze çarpan siyaset olgulardan haberdar olmayı gerektirir. O zaman ideal olmayan teorinin alanında olgular, ideal teori alanında olduğundan çok daha önemlidir ve olgulara dair bu ilginin normatif kuramsallaştırmanın içerisine nasıl yedirileceğine belirlemeye dair ivedi bir ihtiyaç da ortaya çıkar.²⁰

Mills'in deyişiyle, ideal olmayan teori aynı zamanda metodolojik bir stratejidir: dünyanın ideal olmayan mevcut işleyişinden yola çıkıp bu koşulların kavramsal olarak uygun bir biçimle dönüştürülmesini ortaya koymaya çalışırız.²¹ Eğer ampirik durumumuzun ya da dünyanın bu derecede özelleşmiş bir bilgisini kurgumuza dâhil ediyorsak Mills'in tanımsal-ideal modelini kullanırız.²² Bu modelde amacımız doğrudan içinde bulunduğumuz siyaset gerçekliğinin belirgin bir tanımını ortaya koymaktır. Tabandan yukarı doğru, gerçeklikten ideale doğru gideriz ve ideal olmayan bir kuramsallaştırma gerçekleştiririz.

Kant'ın İdeal Olmayan Siyasal Teorisi

Kant'ın siyasal teorisi tamamen ideal bir teori olarak değerlendirilemez, çünkü Hak Öğretisi'nin bazı kısımları, Yargı Yetisinin Eleştirisi, “Ebedi Barış Üzerine” dahil olmak üzere onun birçok çalışmasında barışa nasıl ulaşabileceğimize dair bir dolu ampirik detay mevcuttur. Kant'ın siyasal düşüncesine daha geniş bir çerçeveden baktığımızda onun ideal

olmayan teoriye ait olan soruları, ideal olmayan bir metodoloji kullanarak ele aldığını görüyoruz. Diğer bir deyişle, Kant, kendi ideal teorisini etkileyen uygulanabilirlik kısıtlarının bir genel resmini sunmaya ve teorik idealler ile pratik gerçeklik arasındaki açığı kapatmaya çalışmaktadır. Şimdi, bu ideal olmayan teori ne demektir, ona biraz daha yakından bakalım.

Valentini'ye göre başarılı bir 'ideal olmayan teori' şu ikisini karşılamalıdır: Birincisi, "cevaplamak istediği soru için uygun olgusal girdiye sahip olduğuna emin olmak;" ikincisi, " normatif kuramsallaştırmanın içermesi gereken doğru idealleştirme seviyesini gösterecek genel bir kural ortaya koyabilmek."²³ Hangi ampirik olguların değerlendirmeye alınması gerektiği ve hangi tarz idealleştirmelerin uygun olduğu, teorinin yanıtlamaya çalıştığı soruları hesaba katarak belirlenmelidir.²⁴ Daha önce gösterdiğim gibi, Kant'ın siyasi felsefesinin genel çerçevesini oluşturan mesele, en yüce siyasal iyilik olarak gördüğü, barıştır. Kant amaçlılık ilkesinin bu tip bir genelleştirmenin uygun kuralı olarak alır, ve tarih, antropoloji ve coğrafyayı da siyasi olarak belirgin olgular olarak kabul eder Böylece Kant'ın siyasal felsefesinde hem idealleştirmenin doğru seviyesine dair genel bir kural hem de barışa uzanan yolda dikkate alınması gereken olguların ilksel bir listesini buluruz.

Eğer, ideal olmayan teori mevcut koşullar altındaki eylemlerimizi yönlendiren bir teori ise,²⁵ Kant böyle bir teori sunmakta – ya da en azından ben bunu iddia edeceğim. Kant mevcut koşullar altında neyin mümkün ve uygulanabilir olduğuna dair böylesi bir teorik tahkikatı yönlendirmek için düzenleyici amaçlılık ilkesini kullanır. Bu düzenleyici ilke sayesinde, düşüncelerini tarihe yöneltir ve tarihi değişiminin yönünün kozmopolitan dünya düzeni olması gerektiği sonucuna varır; kültürel üretime bakarak nihai hedefimizin kozmopolitan bir dünyada yeteneklerimizi tamamen geliştirmek olduğu sonucuna varır; doğaya bakarak onun bizi birbirimizle temasa sokmasının başat aracının dostça ticaret olduğu sonucuna varır.

Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde Kant bize tekrar tekrar amaçlılık ilkesini, nesnel olarak olumsal olan ile öznel olarak yasal olan arasındaki ilişkiyi Zweckmäßigkeit diye adlandırmak için kullandığımızı hatırlatır, böylece olumsal olanın yasallığına işaret eder (KU/AA 20:204, 20:243, 5:180, 5:184, 5: 404). Saf Aklın Eleştirisi'nin dilinde ise amaçlılık, bizim gibi zihinlerin kendisini yönlendirmesi ve büyük ölçüde objektif olarak olumsal olan kalanlardan bir anlam çıkarabilmesi için ihtiyaç duyduğu bir rehber ilkedir. Bu düzenleyici ilke, siyasi metinlerinde kullandığı haliyle Kant'a, uygulanabilirlik kaygılarına değinen, ideal olmayan koşullardan ideal olan koşullara geçişi ele alan, mevcut koşullar altında eylemlerimize rehberlik edecek somut öneriler barındıran bir teori üretme imkânı tanır. Bu nedenle düzenleyici teleoloji, Kant'ın ideal olmayan teorisi olarak kavramsallaştırdığım şeyin temelidir.

İdeal siyasi teorisini ya da bunun Kant'ın düşüncesindeki yerini inkâr etmek gibi bir amacım yok. Kant'ın Recht'in ampirik gerçeklikten bağımsız ve uygulanabilirlik meselesini önceleyen bir normatifiğe ya da gerekçelendirmeye sahip olması gerektiği yönündeki düşüncesinin altında önemli metodolojik sebepler vardır.²⁶ Saf aklın a priori yasaları ve ilkeleri tarafından yönlendirilen ideal teori Kantçı sistemde önceliğe sahiptir.

Zammito'nun başka bir bağlamda açıkça ortaya koyduğu gibi “saf akla yönelik bu a priori önceliği olmadan, Kant'ın felsefesi tanınmaz hale gelir.”²⁷ Benim vurgulamak istediğim nokta Kant'ın siyasal yazılarında ideal olmayan bir teorinin tamamlayıcı yaklaşımlarını da bulduğumuzdur. Söz konusu yazılarda Kant bizim kolektif yaşamlarımızın olumsal unsurları üzerine düşüncelerini daha genel hatlarıyla ortaya koyarak tarihin, kültürün ve doğanın -siyasetle ilgili oldukları ölçüde- kuramsallaştırılmasını sağlar.

Kant'ın kendisi ideal olan ve olmayan siyasal teorileri arasında bir ayrıma gitmese de onun tarihi-siyasal yazılarındaki teleoloji kullanımını anlamlandırmak ve tarih, antropoloji ve coğrafya ile ilgili savlarının siyasal değerini ortaya çıkarmak adına böylesi bir ayrıma gidiyorum. Söz konusu ayrımı Kant'ın siyasal düşüncesi üzerinde haritalandırdığımızda, ideal siyasal teorisinin temel ilkesi Rechten ideal olmayan siyasal teorisinin temel ilkesi Zweckmäßigkeit'dir. Kant'ın siyasi felsefesinde teleolojinin kullanımının sistematik bir incelenmesi onun tarih, kültür ve doğa üzerine düşüncelerinin siyasal söyleminin içerisine katılmasına imkân tanır. Dolayısıyla, Kant'ın ideal ve ideal olmayan teorileri arasında bir ayrıma gitmenin esas önemi, bunun Kant'ın siyaseti söz konusu olduğunda haklar, milletlerin birliği, misafirperverlik üzerine ideal teorilerin ötesine geçen daha geniş bir kavramsallaştırmayı mümkün kılmasıdır. Son olarak, böylesi bir ayrıma gitmek Kant'ın düşüncesinde bulduğumuz soyutlama ve idealize etme seviyesinde dair metodolojik bir netlik sunar ve daha da önemlisi onun bizim kolektif hayatlarımızın olumsal değişkenlerini göz önüne kattığı gerçeğini ve bu konudaki hassasiyetini ortaya çıkartarak, güncel siyasal mirasına dair görüşümüzü kuvvetlendirir ve derinleştirir.

Temel amacım Kant'ın siyasi düşüncesinde ideal olmayan teorinin sistematik yerini ve katkılarını genel hatlarıyla belirtmek olduğu için, bu makalede analizimi siyasal yazılarla sınırlı tuttum ve bu metinlerde teleolojinin düzenleyici ilkesine odaklandım. Kant'ın ideal olmayan siyaset teorisine ait olan yazıların sadece burada benim ele aldığım yazılar olduğu gibi bir iddiam yok. Aksine, eğer bu sistematik analizimde ve ayrımımında, bilhassa ideal olmayan siyasal teorisi ve teleolojinin onun içerisindeki rolü konusunda haklıysam, bu Kant'ın tarih, kültür, ırk, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet, milliyet, antropoloji, ve coğrafya üzerine diğer yazılarının da -teleolojinin düzenleyici ilkesi aracılığıyla, ideal olmayan teorisinin unsurları olarak- genel eleştirel sistemine ve siyasal düşüncesine dâhil edilmesi gerektiği anlamına gelir.

Kant'ın Siyasal Düşüncesinde İdeal ve İdeal Olmayan Teoriler Arasındaki İlişki

Geneli itibarıyla, ideal ve ideal olmayan teori arasındaki ilişki tamamlayıcı olarak anlaşılmalıdır. İdeal bir siyaset teorisi ideal olmayan bir tarih, kültür ve coğrafya teorisini kontrol edebilirken; ideal olmayan siyaset teorisi, bizlere kendimizi içinde bulduğumuz dünyanın teorik bir haritasını sunar ve böylece politik gayelerimizi gerçekleştirebileceğimiz yollarla ilgilenir, onları şekillendirir, ve somutlaştırır. Eğer ideal teori siyasete dair tepeden inme normatif temellendirmeler öne sürüyorsa, o zaman ideal olmayan teori de siyasetin tarihsel, antropolojik ve coğrafi temellerini tabandan tepeye olacak şekilde ortaya koyar. Bu sebeple, benim iddiam Kant'ın ideal olmayan teorisinin ideal teorisindeki normatif iddialardan daha üstün olduğu, öncelikli olduğu, veya onları

yok ettiği, hatta Kant'ın siyasi düşüncesinin formel kısımlarından bağımsız bir şekilde ayakta durabileceği yönünde değildir. Daha ziyade, ben ideal ve ideal olmayan teorileri Kant'ın siyasi düşüncesinde birbirini tamamlayan birer siyasi yaklaşım ve yöntem olarak ele alıyorum.²⁸

Kant'ın tarih ve antropoloji yazılarına olan ilginin Robert Louden, Holly Wilson, Patrick Frierson ve Alix Cohen gibi isimlerin önderliğinde canlanmasını takiben, siyasete yönelik bu iki yaklaşımı iki farklı soyutlama seviyesi olarak düşünebiliriz.²⁹ Bu yazarlara göre, Kant'ın sisteminde, bilindik ahlak felsefesine ve saf a priori ilkelere ek olarak (Louden sayesinde) eğitim, antropoloji, sanat, din ve tarih gibi alanları içeren bir “saf-olmayan etik”³⁰ veya (Cohen aracılığıyla) insan bilimlerinin -biyoloji, antropoloji, ve tarihin -transandantal projeye karşıt olarak görülebilecek pragmatik bir teorisi de bulunuyor.³¹ Bu yüzden, bir yandan elimizde oldukça soyut ve saf bir etik varken, diğer yandan da saf olmayan bir pragmatik ahlak teorisiyle karşı karşıya kalıyoruz.

Aynı şekilde, ben de benzer bir ayrımın Kant'ın siyaset felsefesinde yapılmasını öneriyorum. Soyutlamanın en yüksek noktasında, en yüce siyasi ‘iyi’ olarak barış idealine sahibiz. Akabinde, barış arayışımızda rehberlik edecek bir takım normatif ilkelere ihtiyaç duyuyoruz. Bir yandan, ve halen yüksek – hatta Kant'ın ideal siyaset teorisine denk – bir soyutlama seviyesinde, elimizde Hak Öğretisi'nin büyük bir kısmı var – Kant burada kolektif yaşamlarımızı yöneten ve a priori ‘Recht’ ilkesinden çıkarsanmış kural ve kurumları gösteriyor. Öte yandan da, ve daha düşük bir soyutlama düzeyinde, elimizde Kant'ın siyasal tarih, politik antropoloji ve politik coğrafya üzerine tezlerini içeren -ki bunların tamamı düzenleyici ilke olan teleoloji, veya Zweckmässigkeit, ilkesi odağında kurullar- ideal olmayan siyaset teorisi var.

Barış ideali, gerçek dünyadaki eylemlerimize ancak kısıtlı bir şekilde rehberlik edebilir; Kant'a göre ahlaken pratik akıl bize “kendi karşı konulmaz vetosunu sunar: savaş olmamalı... çünkü savaş, içinde herkesin kendi hakkını gözetebileceği bir yol değildir” (MS/AA6:354). Dolayısıyla, barış ideali bize ampirik detaylar vermez, daha ziyade siyasi örgütlenmelerin nihai koşulunu ve en önemli hedefini oluşturur – barış yoksa, hak ilişkileri de yoktur. Benim önerim de Kant'ın siyasi metinlerinde barışa giden yolu ne şekilde inşa edebileceğimize dair iki ilke bulunduğudur. İlki, “kamusal hukukun ışığında insanların meşru ortaklığı idealinden akıl yoluyla, a priori bir çıkarsama yapmamıza” yardımcı olan Rechtilkesidir. Bu ilke, barış yolunda ilerleyebilmemiz için gereken kuralları sorgulamamızı sağlar. Kant'ın buna yanıtı, verili bir eşitlik hakkını, cumhuriyetçi bir anayasayı, meşru mülkiyet ilişkilerini, hür devletlerden oluşan bir federasyonu ve bunun gibi bir çok ideal kural ve kurumu kapsar. Bu değerlendirmeler daha yüksek bir soyutlama seviyesinde işlerler, zira az evvel bahsettiğim gibi, birbirimizle etkileşimlerimizin sadece form ya da biçimiyle alakalıdır. İkincisi, ve daha düşük bir soyutlama düzeyinde, elimizde siyasi düşüncelerimizin uygulanabilirliğini ve kolektif yaşamlarımızı daha iyi bir siyasi ortam için şimdi ve burada nasıl organize edebileceğimizi sorgulamaya yarayan Zweckmässigkeit ilkesi var. Burada Kant bize özellikle tarih, kültürel gelişim ve coğrafya üzerine çalışmamızı söyler ve bunları anlamak için hipotez derecesinde evrensel teoriler

üretir. Evrensel tarihe, antropolojiye, coğrafyaya yönelik bu geçici resimler, o en yüce siyasi iyiyi, dünya barışını kurmaya uygun bir araç olan kozmopolitan idealin ne şekilde anlaşılıp üzerine çalışılması gerektiğiyle ilgilidir.

Barış, Kozmopolitanizm ve İdeal Teori: Kant'ın Siyasi Düşüncesinden Günümüze Kalan Miras

Kant'ın siyasi düşüncesinin yeniden inşa edilmiş halleri – Kantçı siyaset felsefesi- çoğunlukla düzenli bir toplumun ilke ve kurumlarına odaklanıp ideal teori sınırlarında yığılırlar. Bu düşünceler ulusal, uluslararası ve global seviyelerde adaletin ideal koşullarını kuramsallaştırma gayesi güder, liberalizmin ideal siyasal teorilerini ve kozmopolitanizmi öne çıkarırlar. Kantçı politik düşüncede bu akımı takip edenler arasında Arthur Ripstein, Onora O'Neill, Garret W. Brown, Seyla Benhabib, John Rawls, David Held ve Jürgen Habermas gibi isimler vardır.³² Kant'ın siyasi düşüncesinin ideal teori üzerinden yeniden inşa edildiği bu yaklaşımlar çoğunlukla Rechtilkesini, Amaçlar Krallığı idealini, veya kozmopolitanizm düşüncesini odaklarına alırlar. Bugün Kant'ın siyasi düşünceye katkısının ne olduğunu düşündüğümüzde de aklımıza ilk gelenler bu ahlaki ilkeler üzerine temellendirilmiş liberal bir kozmopolitanizmin çeşitli ideal teorileri olacaktır.

James Ingram'ın dediği gibi, Kant, neredeyse her türlü güncel kozmopolitanizmin temel bileşenleri için en yaygın kaynaktır.³³ Ayrıca, Kant'ın metinlerinde de Recht'i, ahlaki düşünceleri, ve özellikle kozmopolitanizmi meşrulaştırmaya yeterli malzeme vardır: Kant kendisi, siyaseti, Ahlak Metafiziği'nde ortaya koyduğu ve daha geniş kapsamlı bir doktrin olan ahlak doktrininin (MS/AA: 6:205) altında Recht'in kısıtlı alanında çözümler, ve Amaçlar Krallığı'nın ahlaki idealleri, veya Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde ve Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din'de görülen Etik Milletler Topluluğu, Kant'ın kozmopolitan dünya düzeni fikrini evrenselci gayelere sahip tarih üstü veya kültür-üstü bir ahlaki ideal olarak düzenlemek için çok sayıda materyal sağlar. (GMS/AA 4:433; Rel/AA6:95).

Gelgelelim, Kant'ın siyasi düşünce mirasının bu derece ideal teoriye dayandığı bir tablo bana göre en az iki noktada en iyi ihtimalle eksik, en kötü ihtimalle de yanlış: İlk olarak, bu tablo barış idealiyle kozmopolitanizm idealini birleştirme eğilimindedir; ikinci olarak, ve daha önemlisi de, Kant'ın siyasi yazılarında gördüğümüz ve tarihin, kültürün, coğrafyanın politik olarak göze çarpan özelliklerine dair hassasiyetini yok etmeye meyillidir. Bu iki noktayı da kısaca açıklayacağım, ki bunlar benim Kant'ın siyasi düşüncesinde ideal olmayan bir teoriyi canlandırma motivasyonumu gözler önüne sereceklerdir.

İlk olarak, sistematik bir temelde konuşursak, Kant'ın siyaset felsefesinde en yüksek ideali oluşturan şey kozmopolitan dünya düzeni değil, barış idealidir: Barış, “en yüce iyidir” (MS/AA6:355). Kant siyasi yazılarında kozmopolitan dünya düzenini bu düzen siyasetin nihai amacı olduğu için değil, Hak Öğretisi'nin nihai hedefi olan şeye, yani en yüce siyasi iyyinin, barışın inşasına yakınsamak için elverişli bir araç olduğu için kurmak gerektiğini ortaya koyuyor. Yine bununla alakalı olarak, Kant'ın hatırı sayılır sayıda tarihsel-politik yazınında kozmopolitan dünya düzeni fikrinin bugün anlaşılabilirliğinin aksine koşulsuz bir ahlaki

veya siyasi ideal olarak ele alınmadığını belirtmem gerekir. Daha ziyade, kozmopolitanizm, kültürel aktivitelerimizin en üst noktası olup (Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde belirtildiği gibi) tarihin bir amacı (“Dünya Yurttaşlığı Düşüncesine Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”) veya konukseverlik hakkının özel bir çeşidi (“Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme” ve Hak Öğretisi) olarak ortaya konur. Her halükârda tarihin, kültürel gelişimin veya jeopolitiğin belli bir geçici ve teleolojik tablosu olarak önerilmiştir. Bu minvalde, kozmopolitan dünya düzeninin Kant için kendinde bir amaç olmadığını söyleyebiliriz; onun anladığı şekliyle, siyasetin nihai amacı barıştır ve Kant'ın siyasi düşüncesini salt kozmopolitanizme indirgemektense bunu ideal bir barış teorisi olarak karakterize etmek daha doğru olacaktır.

İkinci olarak, ve yine bununla alakalı, ideal teori seviyesinde işleyen ve Recht'e, ahlaki ideallere veya kozmopolitanizme odaklanan güncel Kant çalışmaları, gelişimsel bir tarih, kültür ve doğa anlayışının Kant'ın siyasi düşüncesindeki yerini, ve ayrıca bu değişkenlerin tekil portrelerinin onun kozmopolitan dünya düzenine dair kavramsallaştırmasını nasıl da doldurduğunu ve şekillendirdiğini göz ardı etme eğilimindedir. Bu göz ardı etme durumu yanıltıcıdır, zira Kant'ın kozmopolitanizmine Habermas'ın tabiriyle “iki yüz yıl sonra başa gelen aklın” avantajıyla baktığımızda kozmopolitanizm'in ihtiyaç duyduğu tek şeyin kendi zamanımızın olumsal ve politik olarak kıymetli değişkenleriyle yapılacak kısa ve çabuk bir güncelleme olduğunu düşünebiliriz.³⁴ Ama böyle olunca da siyasetin, tarihin, kültürün veya coğrafyanın bu olumsal değişkenlerinin Kant'ta ne şekilde kümелendiğini veya bu kozmopolitan dünya fikrini ne şekilde beslediklerini sormuyoruz ve bunların önemini gözden kaçırıyoruz.

Ben bu soruları sormanın bizlere önemli bir teorik avantaj sağlayacağını düşünüyorum. Bu sorular, Kant'ın tarih ve antropoloji üzerine ortaya attığı iddiaların tatsız yönlerini tanımamızı sağlar ve bununla birlikte Kant'ın siyaset felsefesini tarih, kültür ve coğrafyaya dair farklı ve çeşitli bakış açılarından beslenen alternatif siyasi düşüncelere açık hale getirir. Kant'ın ideal olmayan siyaset teorisi bizlere, Kant'ın çalışmalarında şekillendiği haliyle kozmopolitan dünya düzeninin Avrupa-merkezci bir tarih, kültür ve coğrafya anlayışından beslendiği ve onun üzerine kurulduğunu hatırlatır. Dahası, Kant'ın siyaset felsefesinin bütünlüklü bir sistematik değerlendirmesi, bir ideal olarak kurulmuş herhangi bir evrensel toplum ve siyaset felsefesinin, gündelik yaşamlarımıza dair olumsal bileşenleri umursamıyormuş gibi veya onlardan bağımsızmış gibi davranamayacağını net bir şekilde gösterir. Bu sebeple, tarihin, kültürün ve doğanın olumsallığının siyasetle alakalı olduğunu ve ciddi bir önem taşıdığını henüz ortaya atılmamış bir ders niteliğinde kabul ediyorum—ki bu ders, Kant'ın siyasi düşüncesinde yalnızca ideal teori inşalarını takip ettiğimiz vakit gözden kaçıracağımız bir derstir. İşte bu yüzden, Kant'ın teleolojik ilkelerine daha yakından bakmayı tavsiye ediyorum. Bu yaklaşım bize kıymetli bir ‘ideal olmayan siyaset teorisi’ verir ve bu teoriye girmek bizlere, geçici dahi olsa, tarihe, insan doğasına ve gelişimine ve coğrafyaya dair –ideallerimizin kavramsallaştırılmasına ve gerçekleşmesine hizmet ettikleri sürece— iş görecektir. Bu bilgiye ihtiyaç duyduğumuzu hatırlatır. Kant'ın, bu tarz bilgilerin her daim pragmatik temellere dayandığını tanıması mühim bir Kantçı anlayışı temsil eder, ben de burada bu anlayışı canlandırmak istiyorum.

Teleoloji ve Sorunları

Kant'ın ideal olmayan teorisine yaptığım vurguya karşı çıkmak adına, onun saf ve formal a priori Recht ilkesinin tarihsel, kültürel ve coğrafi faktörlere dayanmaksızın geçerli olduğu ve dolayısıyla bu siyasi ilkenin Kant'ın tarih, insanbilim ve coğrafya üzerine sahip olduğu spesifik düşüncelerden etkilenmediği (haklı olarak) ortaya atılabilir. Esasında, bu, (betimleyici modelin karşısında) ideal teorinin normatif modelinin esas savunusu olabilir: Şu anda bu haklara herkes sahip değilse da herkesin eşit, özgür ve bağımsız olması gerektiğiinkâr edilemez. O vakit, bilhassa burada bahsettiğim metinlerin cinsiyetli, ırklı ve Avrupa-merkezli bir dünyayı tasvir ettiği göz önüne alındığında, Kant'ın teleolojik hikayesinin izini sürmenin veya onu kurtarmanın maksadı nedir? Şu an bu soruyu –ki bu soru, Kant'ın ahlak veya siyaset felsefesini çalışan her insan için mevcut bir probleme işaret eder— açmak için uygun bir noktadayız.³⁵

Örneğin, kozmopolitan dünya düzenine dair 1784 tarihli metninde Kant, “daha medeni” olarak anılan milletler haricinde, batılı ve Avrupalı olmayan halkların dünya tarihinde bir rolü olmadığını düşünüyor, beyaz olmayan insanların ve kadınların öz kapasitelerinin tarihin esas amacıyla alakalı olmadığını savunuyor ve Avrupa'nın bir gün tüm dünyayı yöneteceğini öngörüyor.³⁶ Benzer şekilde, insanın kültürel üretimi üzerine yazılarında Avrupa'yı işgücü ve endüstri bakımından bir model olarak gösteriyor ve Avrupaiyaşam tarzını diğerlerinden üstün görüyor.³⁷ Son olarak da, Kant'ın tüm dünya vatandaşlarının evrensel hakkı olarak gördüğü konukseverlik de paradigmatik olarak batılı ve Avrupalı ilişkileriyle yakından bağlantılı.³⁸

Bu da Kant'ın Avrupa tarihini yegâneevrensel veya dünya tarihi, Avrupa-eksenli yaşam tarzını ve kültürel aktivitelerini insan kültürel üretiminin yegâneparadigması ve Avrupa'nın dünyayla ilişkilenme şeklini de tüm küresel ilişkilenmeler için esasmodel olarak gördüğünü gösteriyor. Başka bir deyişle, tarih, kültür ve doğa üzerine olan görüşleri bunların her birindeki “evrensel” bileşeni nasıl anlamlandırdığıyla doğrudan ilintili oluyor: Neticede, Kant'ın kozmopolitan dünya düzeni vizyonu, evrensel bir ideal maskesi takmış olmasına rağmen, ciddi Avrupa-merkezci, ırkçı ve cinsiyetçi eğilimleri barındırıyor.

Kant'ın insanlar arasındaki ırksal hiyerarşiye dair düşüncelerini değiştirip değiştirmediyine veya değiştirdiyse bunun ne zaman olduğuna veya onun sosyopolitik felsefesinin kültürel farklılıkları kucaklayıp kucaklamadığına dair tartışmaya girmek istemiyorum.³⁹ Kant'ın ideal olmayan siyaset teorisine baktığımızda, onun tarih, kültürel gelişim ve coğrafya üzerine esasdüşüncelerinin cinsiyetçi, ırkçı ve Avrupa merkezli olduğunu görüyoruz. Dahası, bu sorunlu iddialar kökenlerini gelişimsel veya teleolojik bir tarih ve insanlık algısından alıyor gibi görünüyor. Bu sebeple, Kant'ın kozmopolitanizminin tarihsel-antropolojik-coğrafi temellerinin en hafif tabiriyle şaibeli olduğunu kabul ediyorum.⁴⁰

Burada benim yönelttiğim soru, Kant'ın, kozmopolitan dünya düzeni fikriyle birlikte şahsen bu ırkçı veya Avrupa merkezci inançları benimseyip benimsemediği üzerine değil; zira bu sorunun yanıtı oldukça bariz. Daha ziyade şunu soruyorum: Kant, siyasi düşüncesinde evrensel tarih, kültürel gelişim ve coğrafi analiz fikirlerini hangi sistematik

temelde benimsemiştir ve bu analizlerinde “evrensellik” fikrini nasıl inşa etmiştir? Eğer bu –iddia edildiği üzere- evrensel kozmopolitan idealiyle bahsettiğimiz problemleri tarihsel ve kültürel gelişim fikirleri arasındaki ilişkiyi daha iyi ve derinlikli bir şekilde anlama çabasıdaysak, o halde benim iddiam şudur: Ne Kant'ın kendi zamanına uygun bir adam olmasını mazur görebiliriz ne de kendi zamanımıza daha uygun ilerlemeci düşünceleri ona atfedebiliriz. Daha ziyade sahip olduğu düşüncelere yol açan sistemantik gerekçeleri ve tarih, kültür ve coğrafya üzerine sahip olduğu görüşlerin siyaset teorisine ne derece dayanıp onu ne kadar beslediğini incelememiz gerekir. Bunu yapmanın bir yolu, ideal ve ideal olmayan teorileri ayırıp bu ikisi arasındaki tamamlayıcı ilişkileri sistemantik düzlemde incelemektir. Bu inceleme, tüm olumsuzluğu ve çeşitliliğiyle dünyayı gerçekten temsil edecek politik idealleri nasıl daha iyi bir şekilde kuracağımızı anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kısacası, Kant'ın siyaset teorisindeki teleolojik savların ışığında ortaya çıkardığımız şey, ilk olarak, Kant'ın tarihin, kültürün ve coğrafyanın olumsal değişkenlerine özel bir dikkatle yaklaştığıdır. Siyasi yazılarındaki teleolojik argümanların izini sürerek Kant'ın ideal olmayan teorisine yaklaşmanın teorik avantajı, Kant'ın siyasi düşüncesine bu yeni yaklaşımın, kozmopolitanizmin en güncel evrenselci ve ideal teorik inşalarında farkında olmadan bulabileceğimiz bir dizi yargıyı tanıyıp belki de düzeltmeye imkân verecek olmasıdır: Tarihi kazananların perspektifinden görme eğilimi, kültürel farklılıkları yüzeysel terimlerle kısıtlamak, ve dünyayı metaforik olarak düzleştirmek bunlardan en önemlisidir.

Benim okumam, geneli itibarıyla, Kant'ta güncel siyasi düşünce için kullanışlı olabilecek unsurları kurtarma çabası olarak görülmelidir; bu minvalde, uğraşım Mills'in tabiriyle bir “kurtarma operasyonu” olarak düşünülebilir.⁴¹ Ama bu kurtarma operasyonuna da kullanışsız veya çirkin görülen unsurları (Kant'taki etnik, cinsiyetli ve ırksal hiyerarşiler gibi) aradan çıkarma pahasına girişmiyorum. Kant'ın felsefesindeki yalnızca kullanışlı unsurlara odaklananların aksine, işe yarar Kantçı anlayışı – yani tarihte, kültürde ve doğadaki olumsuzluklara ve tekilliklere özen gösteren bir ideal olmayan teori zorunluluğunu – ancak onun kullanışsız, çirkin, veya tarihi geçmiş gibi görünen bileşenlerini inceleyerek ve Kant'ın siyasi düşüncesindeki sistemantik yerini anlayarak kurtarabiliriz, diyorum.

Politik Zweckmässigkeit'in Bir Savunusu

Kant'ın sistemindeki ampirik politik detayların ideal olmayan teorisini bizlere sunan şey düzenleyici Zweckmässigkeit,veya “amaçlılık” ilkesi olduğu için, Kant'ın politik-teorik yolculuğunda teleolojiyi benimsemiş durumuna “siyasi Zweckmässigkeit” ilkesi adını veriyorum. Eğer barış kavramı, a priori Recht ilkesiyle birlikte kolektif yaşamlarımızı yöneten etkileşim ve kurumları mümkün kılıyorsa, Zweckmässigkeitilkesi de tarihte, kültürde ve doğadaki politik olarak dikkat çekici gerçeklerin bir özetini veriyor. Bu yeni ilke, ideallerimizi yürürlüğe sokarken karşımıza çıkabilecek sınırlamaları belirlememizde bize yardım edebilir ve şu an içinde bulunduğumuz durumdan olmak istediğimiz duruma nasıl dönüşebileceğimizi kuramsallaştırmamızı mümkün kılabilir.

Politik Zweckmässigkeit'ı benimsemek suretiyle, teleolojinin Kant'ın siyasal düşüncesinde üç önemli role sahip olduğunu görebiliriz: 1) Sistematik anlamda, teleoloji genel itibariyle Kant'ın siyaset felsefesinin materyal ilkesi ve özel olarak da ideal olmayan siyaset teorisi diye adlandırdığım şeye dair rehber normatif ilkesini oluşturuyor; 2) Teleoloji, Kant'ın siyasetteki olumsal ögelere dair bakışını derli toplu bir hale getirip Kant'ın siyasi tarih, politik antropoloji ve politik coğrafya üzerine belli başlı temel kavramları kurmasına yardımcı oluyor; ve 3) Üstü kapalı veya açık bir şekilde siyasi ideallerin nasıl oluştuğunu veya Kant'ın siyaset felsefesinde nasıl takip edildiklerini açıklamaya yarayan tarih, kültür ve doğa teorilerini bir araya getiriyor. Bu sebeple, teleolojinin Kant'ın siyasal düşüncesindeki sistematik yerine odaklanarak, Kant'ın ideal olmayan siyaset felsefesini de ciddi olarak ele almamız gerekir.

Notlar

1. Yazar, bu yazının Türkçeleştirilmesinde emeği geçen Doğukan Dere ve Beşir Özgür Nayır'a, ayrıca yazım hatalarını gözden geçirip düzelten Mehmet Barış Albayrak ve Eray Yağanak'a teşekkür eder.
2. Elisabeth Ellis, *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2005), 43.
3. Bkz. Robert Louden, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (New York: Oxford University Press, 2000); Patrick Frierson, *Kant's Questions: What is the Human Being?* (New York, Routledge, 2013); Holly Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance* (Albany: SUNY Press, 2006); Alix Cohen, *Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology and History* (New York: Palgrave MacMillan, 2009).
4. Laura Valentini, "Ideal vs. Nonideal Theory: A Conceptual Map," *Philosophy Compass* 7, no. 9 (2012): 654.
5. Valentini, "Ideal vs. Nonideal Theory," 654; Matt Sleat, "Realism, Liberalism, and Nonideal Theory, or Are There Two Ways to Do Realistic Political Theory?" *Political Studies* 64, no. 1 (2016): 28.
6. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 245.
7. Zofia Stemplowska and Adam Swift, "Ideal and Nonideal Theory," in *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, ed. David Estlund (Oxford: Oxford University Press, 2015), 380.
8. John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), especially, 89–91; A. John Simmons, "Ideal and Nonideal Theory," *Philosophy and Public Affairs* 38, no. 1 (2010): 5–36.
9. Charles Mills, "Ideal Theory as Ideology," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 20, no. 3 (Summer 2005): 165–84; Charles Mills, "The Domination Contract," in *Contract and Domination*, ed. Charles Mills and Carole Pateman (Malden, Mass.: Polity Press, 2007): 79–105.
10. Rawls, *A Theory of Justice*, 245–46.
11. Mills, "Ideal Theory as Ideology," 168.
12. A.g.e., 166–168.
13. A.g.e.
14. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2005), 285.
15. Rawls ideal olmayan teori ile ne kastedtiği konusunda pek net değilken Simmons "İdeal ve İdeal Olmayan Teori" başlıklı çalışmasında bu kavramsal ayrışmanın faydalı bir yeniden inşasını sunar. Bkz. Simmons "Ideal and Nonideal Theory", 13; Rawls, *The Law of Peoples*, 89.
16. Simmons, "Ideal and Nonideal Theory," 12.

17. A.g.e., 18.
18. Valentini, "Ideal vs. Nonideal Theory," 654, 661; Sleat, "Realism, Liberalism, and Nonideal Theory," 35.
19. Simmons, "Ideal and Nonideal Theory," 19.
20. Sleat, "Realism, Liberalism, and Nonideal Theory," 35; Valentini, "Ideal vs. Nonideal Theory," 660
21. Mills, "Ideal Theory as Ideology," 166–68; 173.
22. A.g.e., 166-167.
23. Valentini, "Ideal vs. Nonideal Theory," 660.
24. A.g.e., 662.
25. Stemplowska and Swift, "Ideal and Nonideal Theory," 385.
26. Rawls ve Simmons'tan farklı olarak benim iddiam ideal teorinin tamamlanmışlığı ya da önceliği üzerine kurulu değil. Yine de Kant'ın siyasi düşüncesinin geneli ele alındığında bu iddianın bir biçimiyle geçerli olacağını ben de kabul ediyorum.
27. John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 349.
28. Bu aşamada, Rawls'un ideal olmayan teorinin ideal teoriyle uyumlu olduğu görüşüne katılıyorum, en azından Kant özelinde: Rawls, *Political Liberalism*, 285.
29. Bkz. not 2.
30. Loudon, *Kant's Impure Ethics*, 26-28.
31. Cohen, *Kant and the Human Sciences*, xv.
32. Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009); Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Onora O'Neill, *Bounds of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Garret Wallace Brown, *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution* (New York: Oxford University Press, 2009); Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, ed. Robert Post (New York: Oxford University Press, 2006); Rawls, *A Theory of Justice*; David Held, *Democracy and Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Government* (Cambridge: Polity Press, 1995); Jürgen Habermas, "Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hind-sight," *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. James Bohman ve Matthias Lutz-Bachmann (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997): 113–54; ayrıca *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*'in klasik cildindeki çerçeveye ve makalelere de bakabilirsiniz.
33. James Ingram, *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism* (New York: Columbia University Press, 2013), 23.
34. Habermas, "Kant's Idea of Perpetual Peace," 113.
35. Her ne kadar daha tatmin edici bir yanıt bu kitabın geri kalanında veriliyor olsa da: bkz. Dilek Huseyinzadegan, *Kant's Nonideal Theory of Politics*.
36. Pauline Kleingeld, "Kant on Historiography and the Use of Regulative Ideas," *Studies in History and Philosophy of Science* 39 (2008): 526n7; Emanuel Chuckwudi Eze, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology," *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, ed. Emanuel Chukwudi Eze (Oxford: Blackwell, 1997): 103–31; Tsenay Serequeberhan, "Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant" *The Philosophical Forum* 27, no. 4 (Summer 1996): 333–56.
37. Günter Zöllner, "Kant's Political Anthropology," *Kant Yearbook: Kant and German Idealism* 3, no. 1 (2011):

- 144; Inder Marwah, "Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation," *Social Theory and Practice* 38, no. 3 (2012): 385–406; Todd Hedrick, "Race, Difference, and Anthropology in Kant's Cosmopolitanism," *Journal of the History of Philosophy* 46, no. 2 (2008): 245–68.
38. David Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom* (New York: Columbia University Press, 2009), 26–30; Anthony Pagden, "Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism," *Constellations* 7, no. 1 (2000): 3–22; ayrıca bu sayıdaki altıncı bölüme de bakınız.
39. Önceki tartışma için, bkz. Pauline Kleingeld, "Kant's Second Thoughts on Race," *The Philosophical Quarterly* 57, no. 229 (October 2007): 573–92; Robert Bernasconi, "Kant's Third Thoughts on Race," *Reading Kant's Geography*, ed. Stuart Elden ve Eduardo Mendieta (Albany: SUNY Press, 2011); Pauline Kleingeld, "Kant's Second Thoughts on Colonialism," in *Kant and Colonialism*, ed. Katrin Flikschuh ve Lea Ypi (New York: Oxford University Press, 2014): 43–67; Charles Mills, "Kant's Untermenschen," *Race and Racism in Modern Philosophy*, ed. Andrew Walls (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005), 169–93. Kant'ın siyasal düşüncesinin Avrupalı olmayan kültürleri de kapsayıp kapsamayacağına dair tartışma için de bkz. Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003): 122–209; Todd Hedrick, "Race, Difference, and Anthropology"; Marwah, "Bridging Nature and Freedom?"; Thomas McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 42–68.
40. Harvey, *Cosmopolitanism*, 26–30; ayrıca bkz. Zöller, "Kant's Political Anthropology," 144–46; Pagden, "Stoicism," 18–20; McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, 64–65; Marwah, "Bridging Nature and Freedom?," 395–97; Hedrick, "Race, Difference, and Anthropology," 262–65.
41. Charles Mills, "Occupy Liberalism! Or, Ten Reasons Why Liberalism Cannot Be Retrieved for Radicalism (and Why They Are Wrong)" *Radical Philosophy Review* 15, no. 2 (2012): 305–23; ve Charles Mills, "Black Radical Kantianism," *Res Philosophica* 95, no. 1 (2017): 1–33.

Siyaset ve Ahlak: Kirli Eller Sorununa Etik Çözümler

Hasan Ünder

Prof. Dr.

hasanaliunder@gmail.com

Öz: Bu çalışma siyaset ve ahlak ilişkisi üzerine bir analizle başlar. Ardından ahlak ve politika arasında kurulabilecek ilişkisel olasılıklar tartışılır ve ahlak ile politika arasındaki çatışma durumları değerlendirilir. Sonra hem çeşitli yaklaşımların belirtilen çatışma durumlarının üstesinde gelme yolları tartışılır hem de deontolojinin ortaya çıkan çatışma durumlarına karşı ne şekilde revize edilebileceğine yönelik görüşler değerlendirilir. Son olarak deontolojik yaklaşımın politik eylemin kesin sınırlayıcısı olarak benimsenmesi gerektiği düşüncesini savunarak tamamlanır.

Anahtar kelimeler: Deontoloji, faydacılık, siyasal realizm, sonuççuluk, çoğulculuk

Politics and Morality: Ethical Solutions to the Problem of Dirty Hands

Abstract: This article begins with an analysis on the relation between politics and morality. Then, it discusses relational possibilities between the two and presents conflicting situations arising from such possibilities. Later, while discussing alternative solutions to the conflicting situations provided by various approaches, it also comments on how to revise deontological approach with regard to the conflicting situations. Last, it finalizes by arguing for accepting deontology to be exact limit to political actions.

Keywords: Deontology, utilitarianism, political realism, consequentialism, pluralism

Giriş

Siyasetçileri biraz dikkatli gözleyen herkes bilir ki genellikle onlar, sık sık verdikleri sözleri tutmazlar. Dün olmaz dedikleri bir önerinin yarın bayraktarlığını yapabilirler. Apaçık söyledikleri bir şeyi yalanlayabilirler veya sözlerinin yanlış anlaşıldığını söyleyebilirler. Bir politikacının gerçekten ne düşündüğünü, ne yapmak istediğini anlamak zordur. Rakiplerine veya kendilerinden olmayanlara karşı —elindeki araçlara göre— tehdit, şantaj, iftira, hakaret, demagoji araçlarını; polis ve hukuk aracını, gizli servis araçlarını, maddi ve manevi yaptırımları kullanabilirler. İnsanların özel hayatlarına girip sırlarını ifşa edebilirler. Bu tür eylemler, olağan ahlak anlayışımızla açıkça karşıtlık içindedir.

Şüphesiz herkes ve her meslekten insanın zaman zaman ahlakın taleplerine uymadığı durumlar olmuştur ve olmaktadır. Fakat ahlakla ilişkileri söz konusu olduğunda sıradan insanla politikacı —özellikle devlet iktidarını kullanan veya etkileyen politikacı— arasında önemli farklar da vardır. Birincisi, politikacı sıradan insana göre ahlakın gereklerini daha sık bir kenara bırakır. İkincisi, sıradan insanın gücü sınırlı olduğundan ahlaka aykırı eylemlerinin etkisi de sınırlıdır, fakat politikacı devletin muazzam şiddet araçlarını kullanma yetkisine sahip olduğundan onun eylemlerinin etkisi çok daha büyüktür. Dolayısıyla ahlakın politika üzerinde etkisiz kalmasının sonuçları vahim olabilir ve —örneğin, ABD ve müttefiklerinin "Saddam'ın elinde kimyasal ve biyolojik silahlar var" yalanına dayanarak binlerce, milyonlarca insanın ölümüne yol açmalarında olduğu gibi— olmuştur da.

Dolayısıyla siyasetçinin ahlakla ilişkileri büyük önem arzemiştir ve düşünce tarihinde de üzerinde çok durulan bir konu olmuştur. Sorun kısaca şöyle özetlenebilir: (1) ahlakla çatışma siyasetin doğasından mı kaynaklanır? Lord Acton'un dediği gibi, iktidarın politikacının ahlakını bozması, Sartre'ın deyimi ile "ellerini kirletmesi" kaçınılmaz mıdır? (2) Eğer siyasetçi, siyasetçi olarak ellerini kirletmekten kaçınamayacaksa siyasetçiye ahlaksız demek haksızlık değil midir? Bu sorulara ahlakın gereklerine öncelik veren düşünürler, siyasetçinin ahlakın taleplerine göre karar vermesi ve eylemesi gerektiğini savunurken, siyasetin gereklerine öncelik veren düşünürler de siyasetin ve siyasetçinin en azından bazı durumlarda ahlakın taleplerinden muaf tutulması gerektiğini savunmuşlardır. Aşağıda (1) siyaset ile ahlakın çatışmasının kaçınılmaz olup olmadığını, (2) siyasetin taleplerine öncelik verenlerin önerilerini ve (3) bu önerilerin bir değerlendirmesini yaparak kendi önerimizi sunacağız.

Siyaset ve Ahlak

Politika ve politikacı kimdir? Max Weber (2004, s. 133) politik eylemi, "Devletler arasında ya da devlet içindeki gruplar arasında iktidarı paylaşma veya iktidarın dağılımını etkileme çabası" olarak tanımlar. Fakat politika sadece bir iktidarı maksimize etme oyunu değildir. İktidarın kendisi için kullanılacağı bir amaç da vardır. Politik eyleme girişen biri, iktidarı kendi başına amaç olarak görebilir. Fakat onu bir ideali, etik açıdan daha "iyi" veya "yüce" görülen amaçları ya da davaları gerçekleştirmek —örneğin, özgürlüğün, eşitliğin, hak ve adaletin, demokrasinin hüküm sürdüğü, sömürünün olmadığı bir dünya yaratmak;

Tanrı'nın iradesini hakim kılmak, kötülüğün kökünü kazımak veya insanların refah ve mutluluğunu artırmak— için bir araçtır. “İktidar için iktidar” diyen veya iktidarı etik açıdan iyi sayılmayan amaçlar için isteyen ve kullanan politikacı, neresinden bakılırsa bakılsın, savunulamaz bir politikacıdır. Bu nedenle Weber'in politik eylem tanımına “iyi görülen bir amaç için” ibaresini eklersek daha tam bir tanım elde etmiş oluruz. Biz de burada siyasetten iyi sayılan amaçlar için iktidarı etkilemeye, paylaşmaya, artırmaya, kullanmaya dönük eylemleri anlıyoruz. Bununla birlikte, iktidar önemlidir; başkalarına meşru olarak buyurma, onlara istemedikleri şeyleri bile yaptırma, hükmetme yetkisi ve bunun için şiddeti kullanabilme imkanı verir. Bu nedenle iktidara veya onu etkileme gücüne sahip olmak nihai ya da uzak amaçları hayata geçirmenin olmazsa olmaz koşuludur. İktidar olmazsa politikacı etkisiz bir aktördür. Sartre'ın Kirli Eller'inin kahramanı Höderer'in de dediği gibi, “parti iktidara gelmek için vardır.” Kamuoyunun gözünde “iktidara gelmek istemeyen politikacı” ifadesi bir oksimorondur.

Ahlak denince normal olarak anlaşılan ise felsefede genellikle deontoloji, kural ahlakı veya ödev ahlakı gibi adlarla anılan ahlak anlayışıdır. Olağan ahlak anlayışımıza göre, (1) bazı eylemler —örneğin, yalan söylemek, insanları kandırmak, verilen sözü tutmamak, insanları araç olarak kullanmak, başkasına ait şeyleri çalmak, masum insanları öldürmek veya onlara zarar vermek vb.— yanlıştır. Ahlaksal aktörler olarak bunları yapmamak ödevimizdir. (2) Amaçlar, araçları haklı çıkarmaz. Gerek kendimiz gerekse genel olarak toplum için iyi olarak kabul ettiğimiz amaçlara ulaşmak için de olsa bu yukarıdaki eylemleri yapmamalıyız. Çünkü bu tür eylemler, yol açtığı sonuçlardan bağımsız olarak yanlıştır. Deontolojik ahlak anlayışının önde gelen temsilcisi Kant'ın dediği gibi, “eylemin ahlaksal değeri, ondan beklenen etkide bulunmaz”, kendisiyle eylemin gerçekleştiği isteme ilkesinden dolayı değerli ya da değersizdir. (3) Ahlak buyruklarına politikacı dahil her normal insan, ahlaksal fail olma kapasitesine sahip her kişi uymak zorundadır. (4) Önceliklidir. Sonuçlarla ilgili veya ahlaksal olmayan hiçbir mülhaza (örneğin eylemin sonuçlarının arzu edilirliliği, eyleyenin kişisel eğilimleri) bu kuralları çiğnemeyi haklı çıkarmaz.

Ahlaksal buyruklar çeşitli temellere dayandırılabilir. Bu temel, Kant'ta olduğu gibi, pratik akıl; tek tanrılı dinlerde olduğu gibi, Tanrı veya Tanrı'nın vahyi; sezgilerimiz, doğal haklar öğretisi olabilir. Kaynağı ne olursa olsun, bu buyruklar politikacılar dahil insanların amaçlarına ulaşmak için giriştiği eylemlere —başka deyişle, amaçlara ulaşmak için kullanılacak araçlara— sınırlar getirir. Amaçlara ulaşmak için kullanılan bazı araçları ahlaksız, gayri meşrudur, kınanmayı hak eder.

Ahlak-Politika İlişkileri

Politikacının belirli bir amaç için iktidarı paylaşmaya veya etkilemeye dönük eylemleri ile deontolojik ahlak arasında mantıksal olarak dört tür ilişki olabilir. Bir eylem,

1. Hem ahlak hem de politika bakımından doğru olabilir;
2. Ahlak bakımından doğru, fakat politik bakımdan yanlış olabilir;
3. Ahlak bakımından yanlış, politik açıdan doğru olabilir;

4. Hem ahlaksal hem politik açıdan yanlış olabilir;

(1) durumu söz konusu olduğunda herhangi bir çatışma yoktur; çünkü ahlaksal bakımdan doğru olan eylem politik bakımdan da doğru, politik bakımdan doğru olan eylem ahlaksal bakımdan da doğrudur. (4) durumunda da sorun yoktur; çünkü zaten hem ahlaksal hem de politik açıdan kaçınılması gereken bir durumdur. Ahlakla politikanın talepleri (2) ve (3) durumlarında çatışır.

Buna rağmen, bu iki durumda da bir çatışmanın olmaması gerektiği ileri sürülebilir. Şöyle ki, ahlaksal doğru ile politik iyi öyle tanımlanabilir ki ikisi arasındaki ilişki analitik bir ilişki olabilir. Örneğin, ahlaksal doğruluğu, politik doğruluğun gerekli koşulu haline getiren bir tanım yapılabilir: “Bir eylem politik bakımdan doğrudur ancak o eylem deontolojik ahlak açısından yanlış değilse” şeklinde bir politik doğruluk tanımından hareketle politik bakımdan doğru bir eylemin ahlaksal bakımdan yanlış olamayacağı,—başka biçimde söylersek— ahlaksal bakımdan yanlış bir eylemin politik bakımdan da yanlış olduğu ileri sürülebilir. Hatta daha ileri gidilebilir ve ahlaksal bakımdan doğru olanı yapmanın politik bakımdan doğru olanı yapmanın yeterli koşulu olduğu bile ileri sürülebilir. Böylece, iyilikten (doğru eylemden) çıkan kötülüklerin gerçekte politik bakımdan kötülük olmadığı, kötülükten (yanlış eylemlerden) çıkan sonuçların da politik bakımdan iyi olmadığı ileri sürülebilir. Örneğin, politikayı uygulamalı hukuk, ahlakı da teorik hukuk olarak gören Kant (1960, s. 38) bu yönde düşünür.

Yine, aşağıda deontolojik ahlaka alternatiflerden söz ederken üzerinde duracağımız sonuççu bir ahlak anlayışını temele alarak, ahlaksal doğruluğu politik bakımdan iyi gördüğümüz şeye göre tanımlayabiliriz. Örneğin, “bir eylem ahlak bakımından doğrudur ancak ve ancak o eylem politik bakımdan yanlış değilse” şeklinde bir tanımdan, politik olarak doğru olanı yapmanın ahlaksal bakımdan da doğru ve politik bakımdan yanlış olanın ahlaksal bakımdan da yanlış olduğu sonucu analitik olarak çıkar. (Kuşkusuz bu tanım deontolojik ahlakı değil, sonuççu veya teleolojik ahlakı varsayar.) Burada da politik bakımdan doğru olanı yapmak, yanlış olanı yapmamak yeterlidir. Bu, politik bakımdan iyi sonuca götüren eylemin ahlaksal bakımdan yanlış olması veya politik bakımdan yanlış olan bir eylemin ahlaksal bakımdan doğru olması gerçek değil, görünüştür demektir. Böylece deontolojik ahlak açısından yanlış olan eylemler, politik bakımdan iyi sonuca götürmesi koşuluyla, ahlaksal bakımdan da doğru hale gelir. Bu durumda eller ancak, politik bakımdan yanlış eylemlerle kirlenir.

(2) ve (3) durumlarındaki çatışma, ahlaksal doğru ile politik doğru birbirinden bağımsız olarak tanımlanınca ortaya çıkar. Böyle durumlarda ahlak ve politika, her zaman değil, fakat bazı durumlarda, politikacıdan karşıt eylemler talep eder. Örneğin, (2) durumu söz konusu olduğunda, deontoloji, politikacıya “Ahlaksal bakımdan doğru olanı yap” derken, politika “Politik açıdan yanlış olanı yapma” diyecektir. Yine (3) durumunda da ahlak, “Ahlaksal bakımdan yanlış olanı yapma” derken, politika “Politik bakımdan doğru olanı yap” diyecektir.

Siyasetin Taleplerine Öncelik Verenlerin Argümanları

Felsefe veya daha genel olarak düşünce tarihinde, sayıları ve önemleri azımsanmayacak birçok düşünür politikanın her zaman değil, fakat bazen ahlakla çatıştığını kabul eder. Böyle çatışma durumlarında Kant gibi ahlakçılar politikacının ahlakın taleplerine göre davranması, "siyasetin hukukun önünde diz çökmesi" gerektiğini savunurken siyasal realist olarak adlandırılan diğerleri ise ahlakla politikanın taleplerinin çatıştığını kabul etmişler ve sıradan insanların değil, fakat politikacıların çatışma durumlarında normal ahlak anlayışının dışına çıkabileceklerini savunmuşlardır. Örneğin, Platon, Batıda siyaset felsefesinin ilk temel eseri diyebileceğimiz Devlet'inde (1971, 382c-d; 414b-415c, 389b-c; 459c-460a), Sokrates'in ağzından vatandaşlara yalanı kesin bir biçimde yasaklarken yöneticilerin, devletin çıkarları için pekala yalan "ilacı" kullanabileceklerini belirtir. Ona göre nasıl adalet bazen aldığını geri vermemeyi gerektirirse, bazen büyük yalanlar söylemeyi de gerektirir. Bir başka ve ünlü düşünür de, düşünce tarihinde politikacıya normal ahlak anlayışı karşısında tam bir serbestlik veren Machiavelli'dir. Politikacının ahlakla ilişkileri konusunda görüşleri nedeniyle bir insana "Makyavelist" demek, amacına ulaşmak için bütün ahlak kurallarını çiğnemeye, bütün zulmü ve haksızlığı yapmaya hazır, hilekar, iki yüzlü biri demektir. Machiavelli, Türkçeye Hükümdar (1984) adıyla çevrilen hacmi küçük, siyasal düşünce tarihinde etkisi büyük eserinde, politikacının başlıca amacının siyasal iktidarı kazanmak, sürdürmek ve artırmak olması gerektiğini ileri sürer. Bu amaç için prensler tarafından kullanılacak yöntem ve teknikleri anlatır, iktidara yeni gelmiş bir prene başarılı olması için öğütler verir. Machiavelli, kuşkusuz, prene olağan ahlak kurallarını çiğnemeyi bir kural haline getirmesini önermez. Gerektiğinde çiğneyebilirsin ve çiğnemelisin, der. Örneğin, hükümdar, insanları göç ettirebilir, onların mallarına ve mülklerine el koyabilir. İstediklerini zengin edebilir. Muhafiflerini, halkın nefretine yol açan işlerde kullandığı yardımcılarını veya suçsuz insanları topluca veya tek tek öldürebilir. Şehirleri yıkıp, talan edebilir. Yurttaşlarıyla veya diğer devletlerle ilişkilerinde yalan söyleyebilir, verdiği sözü tutmayabilir, aldatabilir, hile yapabilir, dostlarına ihanet edebilir, dinsel inanç ve duyguları istismar edebilir, dine aykırı davranabilir. Machiavelli'nin en önemli öğütlerinden biri de bunları yaparken ahlaklı, erdemli ve dindar "görünmeye" özen göstermesidir, yani iki yüzlü olmasıdır.

Çatışma Kaçınılmaz mı?

İnsanların iradesinin özgür olduğunu, davrandıklarından farklı biçimde davranabileceklerini varsayarsak, çatışma kaçınılmaz değildir. İnsanlar pekala sonuçların politika bakımından iyi olup olmamasına bakmaksızın deontolojik ahlaka uygun davranabilirler. Sorun iyi politik sonuçlara ulaşmak için bazen ahlak ilkelerini çiğnemenin zorunlu olup olmadığıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi, Kant gibi filozoflar politikayı ahlaka bağımlı olarak tanımlar. Fakat Machiavelli geleneğini sürdürenler, politikanın deontolojiden bağımsız kendi standartları olduğunu savunurlar ve iyi politik sonuçlar elde etmek için zaman zaman deontoloji ile çatışmanın kaçınılmaz olduğunu ima ederler. Örneğin, Kirli Eller adlı oyununda, Komünist Parti'nin lideri Höderer'e sordurduğu "Ne sandın? İdare mekanizması masum olarak yürütülür mü sanıyorsun?" şeklindeki retorik

soru, Sartre'ın iyi amaçlar için deontoloji açısından yanlış ya da "kirli" araçlar kullanmanın kaçınılmazlığını kabul ettiğini gösterir. Fakat Sartre "elleri kirletmenin" niçin kaçınılmaz olduğunu açıklamaz. Bu konuda bir açıklama verenler, ki açıklamaların hepsi itiraza açıktır, genellikle empirik genellemelere başvururlar ve bunu açıklamak için insan doğasındaki kötülüğe ilişkin bir kurama dayanırlar. Machiavelli, bazı durumlarda ahlakça kötü araçlar kullanmanın gerekliliğini savunurken—Thomas Hobbes, Max Weber ve Hans J. Morgenthau gibi siyasal realistler tarafından genellikle paylaşılan— başlıca gerekçesi insan doğasının kötülüğüdür. Ona göre insanlar (hem uyruklar hem yabancı devlet adamları) genellikle basit, nankör, değişken, iki yüzlü, tehlikeden kaçan, çıkarlarına düşkün yaratılıştadırlar. Zorunlu oldukları zaman iyi davranırlar, zorunlu olmadıkları zaman kötü olarak karşımıza çıkarlar. Verdikleri sözde durmazlar. Machiavelli'nin (1984, s. 74-75) argümanı özetle şudur: Olanla olması gereken arasında o kadar büyük bir mesafe vardır ki, insanların çoğunun kötü olduğunu görmezden gelip her zaman iyi olacağım diyen kişi kendi sonunu hazırlar. Bu nedenle, kötü insanlar arasında kendini korumak isteyen hükümdar, nasıl iyi olunmayacağını da öğrenmeli ve koşullara göre bu bilgiyi kullanmayı bilmelidir. Doğruluk, dürüstlük, cömertlik, bağışlayıcılık, sevgi, güven gibi bazı özellikler olması gereken açısından erdem gibi gözükür fakat politik açıdan yıkım getirir; acımasızlık, yalan, ikiyüzlülük gibi bazı özellikler kusur gibi gözükür fakat politik açıdan iyi sonuçlara yol açar. Machiavelli, genel olarak insan doğasının kötü olduğundan bu sonuçları çıkardıktan sonra, bazı insan gruplarının daha da bozulmuş ve yozlaşmış olabileceğini ve böyle durumlarda hükümdarın artık iyi olmak istese bile iktidarını elde tutmak için iyi olamayacağını ileri sürer. “Çünkü tutunmak için ihtiyacınız olduğunuzu düşündüğünüz topluluk —ister halk, ister asker, isterse seçkinler olsun— yozlaşmış ise onun suyuna gitmek zorundasınız. İyilik yapmak özgürlüğünüz kalmamıştır” (Machiavelli 1984, s. 92).

Diğer realistler bunlara fazla bir şey eklemesler. Fakat Max Weber (2004), “Meslek Olarak Siyaset” adlı makalesinde argümanı bir miktar ayrıntılandırır. Onun argümanı şöyle özetlenebilir: (1) İnsan doğası kötüdür, liderlerin belirli iyi amaçları vardır fakat çevresinde toplananların ve izleyicilerin hemen tümü ahlak açısından aşağı, çıkarları peşinde olan kişilerdir. Siyasetçi hesaplarını yaparken insanları olduğu gibi kabul etmelidir; onun insanların iyiliği ve mükemmelliği konusunda varsayımda bulunmaya hakkı yoktur. (2) Politikanın merkezinde güç ilişkileri ve güç konusunda rekabet vardır. (3) Dünyanın irrasyonel olduğu empirik bir olgudur, yani "iyiliğin ancak iyilikten ve kötülüğün ancak kötülükten doğabileceği sözü doğru değildir, genellikle bunun tersi doğrudur," (4) yani kötülükten iyilik, iyilikten kötülük çıkacağı doğrudur. Siyasetçi eylemlerinin görülebilir ve hesaplanabilir sonuçlarından sorumludur ve sonuçların sorumluluğunu başkasına yükleyemez, kendisinin sorumlu olduğunu kabul etmek zorundadır. Weber'in politikacısı, iyi olan davasını genel olarak kötü insanlarla ve olağan ahlak açısından kötü olan fakat hiçbir biçimde başarıyı garanti etmeyen araçları kullanarak gerçekleştirmek zorunda olan trajik bir kahramandır.

Morgenthau'ya (1948, s. 163-168) göre insanlar doğaları gereği bencildir ve “güce düşkün”dür. İnsanları kötü yapan kurumlar değildir, tersine kötü kurumlar insanın doğal

kötülüğünün sonucudur. Özellikle dış politikada anarşik bir durum hakimdir. Başlıca aktörlerin devletler olduğu uluslar arası ilişkilerde belirleyici olan şey, kuvvettir. Her devlet kendi çıkarını tanımlamakta ve onu gerçekleştirmek için çalışmaktadır. Bu koşullarda ancak güçlü olanlar ayakta kalabilir. Her devlet kendi bekasını, çıkarlarını güvence altına alma sorumluluğu ile karşı karşıyadır.

Machiavelli'nin, Rousseau'nun ve Molier'in politikada ikiyüzlülük konusundaki görüşlerini inceleyen Ruth Grant da deontoloji açısından yanlış olan ikiyüzlülüğü politikada, siyasal ilişkilerin doğasının kaçınılmaz kıldığını ileri sürer. Grant'a (1999, s. 2-3) göre ikiyüzlülüğün kaynağı, insan doğasının siyasal yaşamın gereklerine uygun olmamasıdır. Çünkü, siyasal ilişkiler gönüllü işbirliği ve güven gerektiren bağımlılık ilişkileridir. Fakat insanların çıkarları çatıştığından güven ve işbirliğini sağlamak zordur. Bu zorluk da ikiyüzlülük yönünde "muazzam" bir baskı yaratır. Bu yüzden "ikiyüzlülük siyasal yaşamın düzenli bir özelliğidir ve genel etik bir problem olan ikiyüzlülük ve dürüstlük problemi en tipik politik bir problemdir."

Kirli Elleri Temizleme Girişimleri

Yukarıda temel özelliklerini belirttiğimiz eylemin sonuçlarını —en azından birinci derecede — hesaba katmayan, ahlak kurallarını mutlak olarak alan ve etik olanın öncelikli olduğunu ileri süren deontoloji ile politikacının çatıştığı açıktır ve siyasal realistlere göre bu çatışma kaçınılmazdır. Politikacı, ya ahlaksal bakımdan yanlış eylemi ya da politik bakımdan doğru eylemi yapma gibi iki bağdaşmaz seçenekle karşı karşıya kaldığında ne yapmalıdır? Kant gibi mutlakçı deontolojistlerin yanıtı açıktır. Onlara göre, insanlar ahlaksal bakımdan doğru olanı yapmalıdır. Kant (1993, s. 65), evindeki konuğunu öldürmek niyetiyle kapına gelmiş birisine bile doğruyu söylemek gerektiğini savunur. Ona göre "doğruyu söylemek, aklın, ne olursa olsun hiçbir yararlılık gözetmeyen kutsal ve koşulsuz bir biçimde emreden yasasıdır." Önemli olan, ödevdir. Çünkü, eylem, yukarıda belirttiğimiz gibi, onunla ulaşılabilecek erekten dolayı değil, kendisiyle eylemin gerçekleştiği isteme ilkesinden dolayı değerlidir. İkincisi, sonuçların uzun vadede, hatta kısa vadede ne olacağını tam olarak bilmek imkansızdır. Üçüncüsü, politikacının, ahlaksal buyrukları çiğnemek gibi bir ayrıcalığı yoktur. Son olarak, ahlaksal mülahazalar önceliklidir.

Fakat Kant'ın doğru eylemin sonuçlarını tamamen göz ardı etmesi de ahlaksal sezgilerimizle çatışır. Örneğin, doğruyu söylemek, konuğunun hayatına mal olacaksa, hala doğruyu söylemekte pek az insan ısrar edecektir. Çünkü, eylemin sonuçları kötüdür ve gerçekleşme olasılığı yüksektir. Sezgilerimiz, bize sonuçların da önemli olduğunu söyler. Ayrıca, çatışma kaçınılmaz ve siyaset toplumsal yaşam için gerekli ise, siyasetçinin görevi, politik bakımdan doğru olanı yapmaktır. Eğer siyasetçinin politik bakımdan doğru olanı yapmaları için bazı durumlarda deontolojik bakımdan yanlış olanı yapmalarını gerektiriyorsa, siyasetçilerin ahlaka aykırı eylemlerinden dolayı ahlaksızlıkla suçlanması da bir haksızlıktır. Siyasetçileri ahlaksızlıkla suçlamak, savaşta düşman askerini öldüren askeri katillikle suçlamak gibi olur.

Politik sonuçları önemseyen realistlerin deontolojik ahlaka karşı çıkışları da bu noktada

başlar. O andaki en iyi bilgimize göre, doğru söylemek yüzbin kişinin hayatına mal olacaksa veya yalan söylemek yüzbin kişinin hayatını kurtaracaksa, hala doğruyu söylemekte, hala yalan söylememekte ısrar edecek miyiz? Ahlak buyrukları karşısında yüzbin kişinin hayatının hiç mi önemi yok? Kant'a göre yoktur. O ahlaksal ödevin "gökkubbe yıkılsa bile" (fiat justitia, ruat coelum) yerine getirilmesi gerektiğini belirtir. Politik realizmi savunanlar ise, deontolojik ahlakın sonuçlar konusundaki bu duyarsızlığını eleştirirler. Doğru adına gökkubbeyi yıkmak ne kadar ahlaka uygundur?

Max Weber (2004, s. 188-190), "mutlak erekler ahlakı" (Gesinnungsethik) olarak adlandırdığı deontolojik ahlaka göre davrananların "ahlaki açıdan tehlikeli araçlar kullanan her türlü eylemi reddetmekten başka olanağı" olmadığını söyler. Weber bu etiğe göre davrananları sorumsuzlukla suçlar. Ona göre politikacı ise gökkubbe yıkılınca altında kalanların sorumluluğunu üstlenmek, hesabını vermek zorundadır. Dolayısıyla onun etiği "sorumluluk etiği"dir (Verantwortungsethik). Örneğin, Hıristiyan, bir yanağına vurulunca öteki yanağını çevir önerisine uyabilir. Fakat politikacı böyle yapmanın sonucunu düşünmek zorundadır. Politikacı öbür yanağını çevirirse, zalimi ödüllendirmiş olur.

Politik bakımdan iyi amaçların bazı durumlarda deontolojik açıdan yanlış eylemleri gerektirmesinin kaçınılmazlığı görüşü ve deontolojik etiğin de ahlaksal sezgilerimizle çatışması, yukarıda temel ilkelerini verdiğimiz mutlakçı anlamda bir deontolojik etiğin tüm tanımlayıcı önermelerinin revizyonuna veya reddine götürür. Deontolojinin ahlaksal olanın evrenselliğini, önceliğini veya mutlaklığını ılımlılaştırma önerilerinden sonuççu teorilerin benimsenmesi gibi devrimci önerilere kadar bir dizi alternatif ortaya atılır.

Deontolojinin Revizyonu

Çatışmanın varlığı kabul edilince ve ahlaksal bakımdan doğru eylemin sonuçları yıkıcı olunca, bazı filozoflar politikacının normal koşullarda deontolojik ahlaka uyması gerektiğini fakat belirli durumlarda —örneğin gökkubbenin yıkılacağı durumlarda— deontolojinin bir kenara bırakılması ve politikacının deontolojinin taleplerinden muaf tutulması gerektiğini savunurlar. Onlara göre, böyle durumlarda ahlaksal bakımdan doğru eylemde ısrar etmenin sorumsuzluk, kural fanatikliği ya da aptallıktır.

Mutlakçı deontolojiyi ılımlılaştırma ya da sonuçlara duyarlı hale getirme girişimleri arasında Nagel'in eşik deontolojisini, Walzer'in acil durumlar etiğini, rol ahlakını, Ross'un ilk bakışta ödevler etiğini sayabiliriz.

Kural fanatikliğinden kaçınmak için önerilen bir çare, örneğin Nagel (1979) tarafından savunulan, C. A. J. Coady'nin (2008, s. 82) deyişi ile "eşik deontolojisi"dir. Buna göre normal koşullarda amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlara sınırlar getiren mutlak deontolojik ilkeler bir noktaya kadar zorlayıcıdır. Fakat deontoloji eylemin sonuçlarını görmezden gelemez. Eğer doğru olanı yapmanın veya yanlış olanı yapmamanın sonuçları vahim olacaksa deontoloji terk edilmelidir. Hangi durumlar vahim olduğunun net bir yanıtı olmasa da, vahamet sınırlarına girilen bir eşik vardır. Eşik, kişilere göre değişebilir olmakla birlikte, böyle bir eşik vardır. Örneğin masum bir kişinin öldürülmesi veya bir sanığa işkence yapılması yeteri kadarkişinin ölümden kurtarılmasına yol açacaksa, bir kişi

öldürülebilir. "Yeteri kadar kişi"nin miktarı belli değildir. Belki üç, beş, elli, yüz, bin, onbin, belki bir milyon, bir milyar kişidir. Bu öneri, deontolojiye uyarken sonuçların tartılması ve istisnai durumlarda sonuçların vahameti belirli bir sınıra eriştikten sonra uyulmaması anlamına gelmektedir. Eşik deontolojisinde temel sorun eşik deontolojisinin belirsiz olmasıdır.

Michael Walzer (1988) da "olağanüstü acil durumlar"da eşik deontolojisinin bir benzerini önerir. O da Nagel gibi deontolojik ahlak ilkelerinin her zaman yürürlükte olmasını savunur. Fakat "en temel değerler"nin ve "topluluğun bekası"nın yakın bir tehdit altında olduğu durumlar olarak tanımladığı olağanüstü acil durumlarda –iş, topluma yönelik riskleri azaltmak veya ortadan kaldırmakla görevli– siyasal liderlerin tehlikeyi savuşturmak için eğer gerekiyorsa, en temel ahlak ilkelerini –örneğin masum insanların bile bile öldürülmemesi ilkesini– çiğneyebilmesi gerektiğini savunur. Örnek olay olarak da İkinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin Almanların moralini bozmak amacıyla bile bile askeri hedefleri değil, sivil Almanları öldürmesini ve tedhiş etmesini alır. Eğer böyle yapmak, Nazilerin zaferini önleyecekse "masumlar ya da siviller bile bile asla öldürülmemeli" ilkesinin çiğnenebileceğini savunur. Walzer'in önerisi, özetle, politikacının olağanüstü acil durumlarda Weber'in sorumluluk etiğine geçebilmesidir. Bu öneri de eşik deontolojisinin zayıflıklarını taşır. O da belirli bir noktadan sonra sonuççuluğa kayar. Hangi durumların olağanüstü acil olduğunu belirlemek de bir problemdir.

Politikacının görevi de, genellikle topluluğun ortak çıkarlarını, güvenliğini, refah ve mutluluğunu korumak olarak görülür. Örneğin, nasıl avukatlar, meslek etikleri gereği, müvekkillerini daha iyi savunabilmek için onlar aleyhine olabilecek verileri örtbas edebilirlerse, hatta onlar adına yalan söyleyebilirlerse, politikacılar da meslekleri gereği deontolojik ahlakın bazı kurallarını çiğneyebilirler. Bu görüşün zayıf tarafı, politik rolün kapsamının diğer mesleklerin –örneğin hukukçuların, hekimlerin– görevi gibi açık değildir. Bir politikacı kendisini insanların dindar olup olmamasından, kadınların kürtaj yaptırıp yaptırmamasından sorumlu olarak görebilir. İkincisi, ortak çıkar, amme menfaatinin tanımının belirsiz olması ve bu menfaatlerin ne zaman tehlikeye girdiğinin her zaman açık olmamasıdır. Son olarak, herkese –örneğin, Platon'un deyişi ile, yalan ilacını– kullanma ayrıcalığının tanınması gerekebilir. Eğer realistlerin dediği gibi insanların bencilliği politikacıların deontolojik ahlakın ilkelerini çiğnemelerine neden oluyorsa, herkes, her kurum kendi çıkarlarını korumak için bencil insanlar veya kurumlarla rekabet etmek zorundadır. Dolayısıyla herkesin ahlak kurallarını çiğneme hakkı vardır.

Deontolojik ahlakın önemli ismi Kant'a göre ödev ve yükümlülüklerin çatışması düşünülemez; çünkü onlar belirli eylemlerin nesnel ve pratik zorunluluğunu ifade ederler ve birbirine zıt iki kuralın aynı zamanda zorunlu olması imkansızdır. Buna karşılık David Ross (2007, bölüm 2), deontolojik görüş içinde olmakla birlikte, ödevlerin çatışabileceğini söyler. Ona göre insanın verilen söze ve hakikate sadık kalma, başkalarına verdiğimiz zararları tazmin etme, başkalarının bize yaptığı iyiliklere minnettarlık gösterme, mal ve hizmetleri tarafsız ve adil biçimde dağıtma, başkalarının iyiliği için çalışma, daha iyi bir

insan olmak için çalışma, başkalarına zarar vermeme ödevleri vardır. Fakat bunlar “ilk bakışta” ödevlerdir. Onların belirli durumlarda ağırlıkları farklıdır. Derinliğine düşünülünce bu ödevlerimiz birbiri ile çatışabilir. Bu çatışma durumlarında kişi en ağır basan ödevini, gerçek ödevini yapar. Politikacı da, ilk bakışta yapması gereken ödevini, —örneğin doğru sözlü olma ödevini— yapmasa da aslında ağır basan ödevine —topluluğun iyiliği, kamu menfaatini koruma, adalet vb.— göre davranmış olur ya da böyle davrandığı savunulabilir. Eşik deontolojisi, acil durumlar etiği ve rol etiği bu görüşün değişik versiyonları olarak alınabilir. Birincisinde görünüşte ödevin zararı belirli eşiği geçince, gerçek ödevimiz olmaktan çıkar. Daha büyük zararı önlemek asıl ödev olur. Diğerinde ise olağanüstü acil durumda daha büyük kötülüğü önlemek ödevimiz asıl ödevimiz olur. Üçüncüsünde belirli bir rolü icra edenler için, ilk bakışta ödevler asıl ödevleri olmayabilir.

Çoğul Değerlerin Karşılaştırılmazlığı

Deontoloji içinde kalarak politikacının ahlaksal olmayan davranışlarını mazur gösterecek girişimler (rol ahlakı, acil durumlar veya ödevlerin çatışması vs.) bir çelişkiye düşerler. Onlara göre, istisnai durumlarda politikacı ahlaksal bakımdan daha doğru olanı yapmak için, yanlışı yapar. Başka deyişle politikacı deontolojik ahlaka aykırı davranırsa uygun davranmış olur gibi bir sonuç çıkar. Fakat deontoloji içinde kalmak yine de politikacının üzerinde ahlaksızlık lekesini bırakır gibidir.

Hem çelişkiye düşmeyen hem de politikacıyı tam olarak temize çıkaracak stratejilerden biri de değerlerin çokluğu ve karşılaştırılmazlığı tezini ileri sürmek ve ahlaksal olanın önceliğini reddetmektir. İlhamını, Weber’in (2004, s. 225) dünyadaki politika, din, ekonomi, sanat, bilim ve teknoloji gibi çeşitli değer alanları her birinin kendi egemenlik alanı olan çoktanrılı dinlerin tanrıları gibi birbiriyle uzlaştırılmaz bir gerilim içindedir görüşünden alan bu tez, deontolojik ahlakın değerler sisteminin geçerlilik alanını sınırlar, politik alanın değerler sistemini, ekonomik alan gibi, onun dışına çıkarmak, deontolojik ahlakın değerleri karşısında özerkleştirir ve bu değer sistemlerinin karşılaştırılmayacağını —ya da ortak bir ölçü ile ölçülemeyeceğini ve hangisinin nesnel olarak daha iyi olduğunun söylenemeyeceğini— ileri sürer.

Bu görüş, ahlaksal mülahazaların diğer mülahazalar karşısında öncelik taşıması gerektiğini reddeder. Kişiler, sadece etik kaygılarla hareket etmeyebilirler. Estetik değerlerin peşinden gidebilirler, ünlü veya zengin olmak için çaba gösterebilirler, politik kariyer yapmak isteyebilirler.

Karşılaştırılmaz değerler çokluğunun bir versiyonu da karşılaştırılmaz ahlaksal değerlerin varlığını ileri sürmektir. Buna göre sadece bir tek ahlaksal değerler manzumesi ve bir tek ahlak yoktur, ahlaklar vardır. Isaiah Berlin (1980, s. 45), Machiavelli’nin önerilerinin ahlakla bir çatışma değil, farklı bir ahlak anlayışının ifadesi olduğunu ileri sürer. Ona göre Machiavelli ahlaktan bağımsız veya ahlaksız bir politikayı savunmamakta, farklı bir ahlak anlayışını savunmaktadır. Onun değerleri Perikles’in Atinasında, Titus Livius’un eski Roma Cumhuriyeti’nde bulduğu pagan değerlerdir. Bu değerlerin hakim olduğu bir toplum yaratmak için de insanlarda her ne yolla olursa olsun fakat özellikle

eğitim ve yasalar yoluyla —içsel bir moral güç, yüce gönüllülük, dinçlik, canlılık, cömertlik, sadakat, ortak çıkara saygı, yurttaşlık duygusu; güce, şan ve şerefe, vatanın genişlemesine adanma; disiplin, katılık gibi— belirli erdemlerin geliştirilmesi gerekir. Ahlaksızlık derken temele alınan değerler ise, Hıristiyanlığın yardımseverlik, merhamet, kendini feda etme, Tanrı sevgisi, düşmanı bağışlama, bu dünyanın nimetlerini küçümseme, ahret yaşamı, bireysel ruhun kurtuluşu gibi değerleridir. Bu iki değer manzumeleri birbirinden farklıdır ve karşılaştırılmazlar. İkisi de ahlakidir, fakat hangisinin daha ahlaksal olduğu söylenemez. Bir insan ikisinden birini benimseyebilir.

Böylece, Machiavelli'nin önerileri ahlaksızlık değil, başka bir ahlaktır. (Birçok önemli düşünür ya —Hegel gibi— Machiavelli'nin öğütlerini politik amaçlarını göz önünde tutarak ya da —Spinoza, Rousseau, Gramsci gibi— gerçek amacının halkı uyarmak olduğunu ve öğütlerini de prenslerin ne tür ahlaksızlıklar yaptığını halka anlatmak için bir araç olarak yazdığını savunmuşlardır.)

Sonuççuluk

Normal koşullarda ahlak denince anlaşılan bazı eylemlerin kendisi yanlıştır diyen deontolojik ahlaktır. Karşılaştırılmaz ahlakların olduğunu ileri sürenler çoğulculuğu kabul eder. Fakat faydacılar (utilitarianlar) ve pragmatistler, asıl ahlakın sonuççu (teleolojik) ahlak olduğunu ileri sürerler. Siyasal realistler ise deontolojik ahlakı kabul —hatta takdir— ederler, fakat onun geçerlilik alanını politikacıyı dışta bırakacak biçimde sınırlarlar. Onlara göre, politika deontolojik ahlak karşısında özerktir. Deontoloji, politikacı için bağlayıcı olmamalıdır. Onun için politik bakımdan iyi olanı gerçekleştirmek önceliklidir, iyiye götüren araç eylemler ise önemsizdir.

Sonuççuluk, eylemin kendisinin deontolojik ahlakın kurallarına uygun olup olmadığıyla değil, eylemin sonuçlarının amaçlarla ilişkisi üzerinde odaklaştırır. Basit bir yapısı vardır. Önce, ahlaksal olandan bağımsız olarak kendisi iyi olan bir durum belirlenir. Bu iyi bir kişinin veya en çok sayıda kişinin veya bir ulusun veya bir grubun en çok hazı, mutluluğu, güvenliği, ekonomik ve askeri bakımdan güçlü olması vb. olabilir. Belirli bir durumdaki doğru eylem de, alternatif eylemlerle karşılaştırıldığında, bu amaca götürme olasılığı en yüksek olan eylemdir. Mekanizma böyle tanımlandığında sonuççu ahlak teorilerinde amaca götüren araç-eylemin kendisinin ahlaksal bir değeri yoktur. Yalan söylemek, masumu öldürmek sonuçlarına göre iyi de olabilir, kötü de. Sonuççuluk açısından bakıldığında bir eylemi haklı çıkarmak için (1) amacın iyi olduğunun ve (2) araç eylemin amaca götürdüğünün gösterilmesi yeterlidir.

Machiavelli "İnsanların eylemlerinde (özellikle yargılayıcıları olmadıkları için hükümdarların eylemlerinde) sadece sonuçlarabakılır" (s. 84, vurgu benim) derken açıkça sonuççu bir ahlak çerçevesi içinde düşünür. Hatta onun "Doğru eylem en çok sayıda insana en çok mutluluk getirecek eylemdir" ilkesine bağlı bir faydacı olduğu bile söylenebilir. Faydacılığa yöneltilen en vurucu eleştiriyi, çoğunluğun iyiliği için bazı masumlara haksızlık yapılmasına izin verdiği şeklindeki eleştiriyi haklı çıkaran şu öneriyi de yapar:

Uyruđunu birlik ve beraberlik içinde tutmak isteyen bir hükümdar merhametsizlikle suçlanmaktan çekinmemelidir. Çünkü bütün ülkeyi altüst edecek soygun ve kıyıma yol açacak

düzensizliğe göz yummaktansa ibret verici bazı cezalandırmalarda bulunmak daha insani olacaktır. Hükümdarın ceza vermek için yapacağı kıyım çok az insana yöneliktir. Oysa düzensizliğin doğuracağı zarar tüm toplumu ilgilendirir. (Machiavelli 1984, s. 79)

Politikacının araçlardan değil, sonuçlardan sorumlu olduğunu savunan Weber de politikacı için uygun etiğin sonuççu bir etik olan sorumluluk etiği olduğunu savunur. Evrensel ahlak ilkelerinin devletlerin eylemlerine uygulanamayacağını ileri süren Hans Morgenthau'ya (1952, 2006) göre politikacının seçimlerine ve eylemlerine politik iyi olan ulusal beka amacı yön verir. O eyleminin deontolojik ahlakın ilkelerine uygun olup olmadığına bakmaz, "güç" olarak tanımlanan ulusal çıkara en iyi biçimde hizmet edip etmediğine bakar. O, deontolojistlerin politikanın ahlaka tabi olması gerektiği tezine karşı, ahlakın politikanın hizmetinde olması gerektiğini ileri sürer. Ekonomiyi, ahlakı, hukuku, dini kendine tabi kılar. Morgenthau, politik ahlakın seçimlerin ve eylemin sonuçlarını göz önünde tutan bir ahlak olması gerektiğini savunur. Politik ahlak, sağgörü (prudence) ahlakıdır. Sağgörü, politikada en üstün değerdir. "Sağgörü olmaksızın —yani, görünüşte ahlaksal olan eylemin eylemin sonuçlarını göz önünde bulundurmayan— hiçbir siyasal ahlak yoktur.

Mutlakçı deontolojik ahlak açısından ahlaki olmayan politik eylemler, sonuçların arzu edilir olduğunu göstermek koşuluyla ılımlı deontoloji tarafından büyük ölçüde haklı çıkarılabilir. Fakat ahlak sonuççuluk ile özdeşleştirildiğinde elleri ancak amaca uygun olmayan eylemler kirletir.

Sonuç

Politikacının ellerini temizlemek için deontolojiye getirilen alternatiflerin birçok zayıflığı vardır. Örneğin, politikada eller zorunlu olarak kirlenir iddiasını desteklemek için, müracaat edilen başlıca gerekçe, birçok siyasal ve ekonomik öğretiye —mesela Hobbes'un siyasal öğretisine, Adam Smith'in ekonomik öğretisine— temel oluşturmuş olan psikolojik egoizmdir görüşü, yani insanların veya insan gruplarının doğal olarak bencil olduğu, eylemde bulunurken hep kendi çıkarlarını düşündükleri varsayımdır. Fakat insanları harekete geçiren tek güdünün özçıkarcı kaygısı olduğu doğru değildir. Özçıkarcı ne olduğu da açık değildir. Örneğin ana-babaların çocuklarının iyiliği için kendi çıkarlarını feda etmelerinde olduğu gibi, birçok özgecil davranış örnekleri de vardır. Ayrıca Rousseau gibi, bunun tam tersi, insanların doğal olarak iyi olduğu da eşit ölçüde iddia edilebilir.

İkincisi, politikacı için etik geliştirenler politikacının idealist, diğer insanlar gibi kendi çıkarlarını değil kamunun çıkarlarını düşündüğü, niyetlerinin iyi ve görüşlerinin yanılmaz olduğunu kabul eder gibidir. Onları, kötü olmaya mecbur eden, çevresinde toplananların (Weber), uyrukların (Machiavelli) bencil veya ahlaksız olmasıdır. Oysa, politikacıların sıradan insanlardan farklı olduğunu varsaymak için herhangi bir neden yoktur.

Üçüncüsü, deontolojik ahlak içinde politikacıyı kurtarma girişimleri, deontolojinin içine onunla bağdaşması imkansız gibi görünen sonuççuluğu da dahil ederler ve deontolojiyi kendi içinde çelişik bir görüş haline getirirler. Bunlardan eşik deontolojisi ve acil durumlar etiği, hangi noktada kurallara uymanın sonuçlarının vahamet eşiğini geçtiği, hangi durumların olağanüstü acil olduğu konusunda bir kriter koymaz. Bu eşik, birçok kişi için düşük olabilir, birçok kişi için de yüksek olabilir. Aynı şekilde olağanüstü acil durumlar

etiğinde hangi durumlarda en temel değerlerin ve kolektif bekanın tehdit altında olduğuna karar vermenin bir ölçütü yoktur. Empirik bilginin kesinsizliği dikkate alındığında hangi eylemin hangi sonuçları getireceği de açık değildir. En kötüsü, her zaman tartışılabilir neden-etki zincirleri kurularak, küçük şeylerin büyük felaketslere yol açacağı ileri sürülerek önemsiz durumlar bile olağanüstü acil veya eşik sayılabilir ve büyük gaddarlıklar yapılabilir. Örneğin, biyolojik teorilerden hareket eden Naziler engellilerin varlığını Alman toplumunun varlığı için olağanüstü acil bir durum olarak değerlendirmiş öjenik programı çerçevesinde birçok insan kısırlaştırılmış, 200,000 kadar insana da zorunlu ötanazi uygulanmıştır. Karşılaştırılmaz değerlerin çokluğunu kabul edip ahlakın geçerlilik alanını daraltmak —örneğin, savaşta ve aşkta her şey meşrudur— veya ahlaksal mülahazaların önceliğini reddetmek ise ahlakı ortadan kaldırmak demektir.

Son olarak, realistlerin politikacılara uygun etik olarak gördükleri sonuççuluk ise birçok eleştiriye açıktır. Birincisi, sonuççuluk iyiyi doğal bir özellik olarak görür ve iyinin herhangi bir doğal özelliğe indirgenmesi George Moore'un ifadesiyle, "soruya açık"tır. Her şeye rağmen devletin güçlü, şaşaalı, zengin veya emperyal olması, ülke bütünlüğünü sağlamak, her şeye rağmen bir dinin hükümlerini egemen kılmak veya bir topluluğun refah düzeyini yükseltmek vs. gerçekten iyi midir? İkincisi, iyi bile olsa bu 'iyileri' amaçlayan deontolojik açıdan her tür yanlış eylem haklı çıkarılabilir. Üçüncüsü, bir eylemin bırakın uzun vadeli sonuçlarını kısa vadeli sonuçlarını bile hesaplamak zordur. Deontolojik etiğe alternatif olarak politikacı için en üstün yasa olarak kabul edilen "halkın güvenliği en üstün yasadır" (salus populi suprema lex) ilkesini alalım. Öyle akıl yürütebiliriz ki halkın güvenliğinin sürekli olarak gerçek veya potansiyel tehditlere açık olduğunu söyleyebiliriz. Ulusal güvenlik adına içte her tür baskıyı ve katliamı, dışta her tür saldırganlığı, emperyalizmi haklı çıkarabiliriz. (Faydacıların "en çok sayıda kişinin en büyük mutluluğu" gibi oldukça masum görünen ilkesinin bile yol açabileceği haksızlıklar ve adaletsizlikler ise bilinen bir şeydir. En iyi örneklerinden biri Machiavelli'den alıntıladığımız ibret için masum insanların öldürülmesidir.) Hangi politikaların ve eylemlerin halkın güvenliğine hizmet ettiği de her zaman tartışma konusu olacaktır. Son olarak, sonuççu teorilere ahlak demek de zordur. Tecrübenin değişmesine bağlı olarak çeşitli şekillerde kurulabilecek neden-etki bağlantılarına bağlı olarak değişip duran bir sağgörü kuralları için ahlak demek de zordur. Bugün "yalan söylemek sonuca götürür, öyleyse yalan söyleyelim"; yarın yalan söylemenin uzun vadede sonuca götürmediğini keşfettiğimizde yalan söylemeyelim" diyebiliriz.

Sonuç olarak, politikacının ellerini serbest bırakmak için deontolojinin şu ya da bu yanını revize etmek veya siyasetçinin amaçlarının iyi olduğu varsayımıyla politikacıyı deontolojinin taleplerinden muaf tutmak kirli elleri temizlemek ve barbarlığı, haksızlığı meşrulaştırma kapısını açmak anlamına gelir. Bu sath-ı mailde yuvarlanmamak için deontolojik değerleri ve temel insan haklarını politik eylemin kesin sınırlayıcısı olarak koymak ve kirli ellere kirli demek en emin yoldur.

Kaynakça

- Berlin, I. (1980). The originality of Machiavelli. Against the current: essays in the history of ideas. Henry Hardy (Ed.). New York: The Viking Press.
- Coady, C. A. J. (2008). Messy morality: The challenge of politics. Oxford: Clarendon Press.
- Grant, R. W. (1999). Hypocrisy and integrity: Machiavelli, Rousseau, and the ethics of politics. Chicago: University of Chicago Press.
- Kant, I. (1993). Grounding for the metaphysics of morals with on a supposed right to lie because of philanthropic concerns. 3th edition. İngilizceye çeviren: J. W. Ellington. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kant, I. (1960). Ebedi barış üzerine felsefi bir deneme. Çevirenler: Y. Abadan ve S. L. Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Machiavelli, N. (1984 / 1513). Hükümdar (İl Principe). Çeviren: S. Bağdatlı. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Morgenthau, H. J. (1947). Scientific man vs. power politics. London: Latimer House Limited.
- Morgenthau, H. J. (1952). Another "great debate": The National Interest of the United States. The American Political Science Review, (46)4, 961-988.
- Morgenthau, H. J. (2006). Politics among nations: the struggle for power and peace. Revize edenler: K. W. Thompson ve W. D. Clinton. New York: McGraw-Hill.
- Nagel, T. (1979). War and massacre. Mortal questions içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. (1971). Devlet. Çevirenler: S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ross, W. D. (2007). The right and the good. Oxford: Clarendon Press.
- Sartre, J. P. (1965) Kirli eller. Çeviren: B. Nadi.
- Walzer, M. (1988). Emergency ethics. Arguing about war içinde (33-50). New Haven: Yale University Press.
- Weber, M. (2004) Sosyoloji yazıları. Çeviren: T. Parla. İstanbul: İletişim Yayınları.

Neoliberal Eşitsizlikler, Demokratik Kültür ve Eğitim

Raşit Çelik

Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi
rcelik@ankara.edu.tr
0000-0003-1171-3156

Öz: Bu çalışma neoliberal ekonomi teorisinin ortaya çıkardığı eşitsizlikler ve eğitim ilişkisi odağında eleştirel bir tartışma sunar. Öncelikle neoliberalizmin temel argümanları ve demokratik kültüre etkileri ele alınır. Ardından neoliberal politikaların eşitsizlik odağındaki sonuçları ortaya koyulur. Sonrasında Freire'nin görüşleri çerçevesinde özgürleşme ve insanileşme fikirleri etik ve politik boyutlarıyla tartışılır. Bu tartışmayla ilişkili bir şekilde, neoliberal politikalara karşı özgürleşme ve eğitim anlayışı odağında bir tartışmayla eşitlikçi demokrasilere dair bazı yorumlarla çalışma tamamlanır.

Anahtar kelimeler: Freire, eleştirel pedagoji, neoliberalizm

Neoliberal Inequalities, Democratic Culture, and Education

Abstract: This article provides a critical discussion on the relationship between education and inequalities created by neoliberal economic theory. First, it addresses the basic arguments of neoliberalism and its effects on democratic culture. Then, it presents neoliberal policies' outcomes focusing on inequalities. Later, based on the thoughts of Freire, it discusses the concepts of liberation and humanization in relation to ethics and politics. Accordingly, through a discussion on liberation and education against neoliberal policies, the article finalizes with some remarks on egalitarian democracies.

Keywords: Freire, critical pedagogy, neoliberalism

Giriş

Paulo Freire (1921-1997) yirminci yüzyılın en etkili filozoflarından biridir. Freire'nin (2000) artık klasikleşmiş eserlerinden biri olan *Pedagogy of the Oppressed* yayınlandığı andan itibaren felsefenin en önemli metinlerinden biri olarak yerini almıştır. Freire özellikle eğitime dair iki farklı yaklaşımı karşılaştırmalı bir şekilde ele alır. Bunlardan biri olan bankacı eğitim modeli öğretmenden öğrenciye doğru tek yönlü bir bilgi aktarımına dayalı eğitim modelini ifade ederken, problem tanımlayıcı eğitim modeli öğretmen ve öğrencinin birlikteliği üzerine kurulu olan ve bilginin aktif şekilde sorgulanarak oluşturulduğu bir süreci ifade eder.

Freire'nin (1998) bir diğer önemli eseri olan *Pedagogy of Freedom* özellikle insana yakışır bir ideali gerçekleştirilmeye karşı önemli tehlikelere vurgu yapar. Bu eserinde hem önceki eserlerinin temel fikirlerini yeniden ele alırken hem de güncel antidemokratik politikalara karşı önemli değerlendirmelerde bulunur. Freire bu eserinde özellikle neoliberal politikaların ürettiği yalanlar, yarattığı yanılgılar ve insanlar üzerinde kurduğu yönlendirici ideolojik etkiler hakkında yorum yapmaktan ve bunları eleştirmekten geri durulmaması gerektiğini savunur, çünkü neoliberal politikalar küresel ölçekte eşitsizlikleri arttırarak politikalar üzerindeki hakimiyetini ve varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Özellikle eleştirel düşünceye, insanileşmeye ve özgürleşmeye karşı giderek artan baskıcı, antidemokratik ve otoriter uygulamalar neoliberal kuramın politikaya hakimiyetiyle giderek yaygınlaşmaktadır. Bu çerçevede Freire serbest piyasanın diktatörlüğü olarak tanımladığı bu gibi politikaların demokratik kültüre yönelik olumsuz ve derin etkilerine karşı önemli görüşler sunar.

Bununla beraber, eğitimin serbest piyasa ekonomisinin bir uzantısı haline gelmesi Freire'nin en önemli kaygılarından biridir. Ayrıca, her ne kadar Freire'nin tartışmalarının ağırlığı pedagoji üzerine olsa da onun görüşleri yalnızca bir eğitim tartışması değil aynı zamanda etik, epistemolojik, politik ve ekonomik boyutları da olan tartışmalar bütünüdür. Buna uygun olarak Freire'nin etik, politika ve eğitim alanlarındaki görüşleri birbirlerini bütünleyici nitelik taşır. Freire eleştirel, problem tanımlayıcı ve diyalog temelli bir eğitim anlayışını detaylandırarak baskıcı toplumsal düzenlerin ortadan kaldırılıp daha insani düzenlerin oluşturulabileceğini savunur. Ona göre insanlığın evrensel bir etik amacı vardır. Bu amaç Freire'nin ifadesiyle insanileşmektir. Bu kavramla, eleştirel ve diyalog temelli bir gelişim süreci üzerinden daha ileri seviyede insan olmaya devam etme düşüncesi vurgulanır. Bu bakımdan Freire için bu süreç ontolojik ve tarihsel bir gelişimin ifadesidir (Roberts, 2003).

Fakat, eşitsizliklerin sürdürülmesi üzerine kurulu olan neoliberal politikalar Freire'nin savunduğu özgürleştirici ve insanileştirici yaklaşımın tam aksi sonuçlar ortaya çıkarmaya devam etmektedir. Neoliberal politikaların bir sonucu olarak giderek açılan gelir eşitsizliği nedeniyle toplumlar hem kendi içlerinde hem de birbirleri arasında sosyo-ekonomik olarak ayrılmaya devam etmektedir. Kâr-zarar hesabına dayalı kontrolsüz uygulamalar üzerinden küresel ölçekte ekonomiyi yöneten çok küçük bir azınlık, insanlığın genel etik çabasına uygun bir toplumsal düzeni gerçekleştirmek yerine otoriter bir düzeni korumaya ve sürdürmeye devam etmektedir. Bu nedenle Freire (1998) serbest piyasa etiğinin insanlığın tümü için ortak ve değerli bir etik anlayışı ortaya koyamayacağı düşüncesindedir. Freire'nin tüm insanların daha iyi koşullar altında gelişerek var olmaya

devam etmelerini öngören etik anlayışı ile kontrolsüz serbest piyasa uygulamalarını benimseyen etik anlayış arasında benzerlik kurmak dahi neredeyse imkânsız görünmektedir.

Bu kapsamda bu çalışma ilk olarak neoliberalizmin genel yapısını, demokratik kültüre etkilerini ve ortaya çıkardığı eğitimsel sonuçları ortaya koyacaktır. Ardından, neoliberal eşitsizliklere karşı Freire'nin özgürleşme ve insanileşme odağındaki fikirlerini tartışacaktır. Son olarak özgürleşme ve eğitim üzerine bir tartışmanın ardından sonlanacaktır. Ayrıca, bu çalışma Freire'nin etik, insan ve eğitim odağındaki görüşleri kapsamında neoliberal kültüre karşı eleştirel bir tartışmayla sınırlıdır. Freire'nin pedagojik yaklaşımı bu sınırlılık çerçevesinde ilgili olduğu kapsamda ele alınacaktır. Freire'nin pedagojisi üzerine daha ayrıntılı çalışmalara ayrıca bakılabilir.

Neoliberalizm ve Demokratik Kültür

Neoliberalizm serbest piyasa, serbest ticaret, güçlü özel mülkiyet hakları gibi karakteristiklerin belirlediği bir yapı içinde bireysel girişimcilik üzerine kurulu bir düzenin insanlığın iyi oluşunu en yüksek şekilde gerçekleştirebileceğini varsayar (Harvey, 2005). Bunu gerçekleştirmenin yolu olarak minimal bir devlet anlayışı ve güçlendirilmiş bireysel haklar ve özgürlükler savunulur. Fakat bu argüman, temel haklar ve özgürlükler üzerine değil serbest piyasanın işleyişi için gerekli olan haklar ve özgürlükler üzerine kuruludur. Çünkü neoliberal ekonomi kuramı, devletin müdahalesi olmadığında serbest piyasanın kendi başına mükemmel şekilde işleyeceğini savunur. Bu nedenle, devletin kontrolünün ve müdahalesinin olmadığı ve serbest piyasa kurallarının işlediği bir ekonomi düzenini öngörülür.

Neoliberal kuramın dünya tasavvuru da buna uygun olarak büyük bir pazar şeklinde ifade edilebilir. Bu pazarın üyeleri olan insanlar, genel olarak yatırımcı ve tüketici rolleriyle karakterize edilirler. Tüketici olarak insanın tercih hakkı ise demokratik tavrın neoliberal tanımı olarak ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, demokrasi neoliberal anlayış içinde tüketimle sınırlı davranışlar bütününe ifade eden dar bir anlama indirgenir (Apple, 1999). Bu şekilde daraltılmış bir toplumsal düzen anlayışı içinde neoliberal kuram ekonomik rasyonelliği en güçlü yöntem olarak görür ve kâr-zarar hesabına dayalı bir etik anlayışı yüceltir (Apple, 1996, 1999). Bu anlayışa göre her insan ya da başka bir ifadeyle her rasyonel aktör, eylemlerini planlarken kendi kârını en yüksek seviyeye çıkarmayı gözetir.

Bununla beraber neoliberal ekonomi kuramı yalnızca ekonomi politikalarına değil, politikanın tüm alanlarına hakimiyet kurmuş durumdadır. Bu hakimiyetin bir sonucu olarak bir yandan tüm politika ekonomiye indirgenmişken, bir yandan da yaşamın tüm alanlarında neoliberal ekonominin bakış açısının dönüştürücü etkileri görülmeye devam etmektedir (McAfee, 2017). Böylece neoliberal düşüncenin hayatın tüm alanlarına nüfuz etmiş olması nedeniyle, neoliberal kuramın temel bakış açısı ve kavramları insanların düşünüş ve davranışlarını da yönlendirici hale gelmiştir. Başka bir ifadeyle, neoliberal düşünce bir çeşit toplumsal pedagojiye dönüşmüş durumdadır (Giroux, 2017). Örneğin serbest piyasanın dili ve mantığı insanlar arasındaki iletişimi, etkileşimi ve davranışları da etkiler hale gelmiştir. İnsanlar arası ilişkilerde kâr-zarar analizi belirleyici bir faktör haline almış ve eşitsizlikler çoğu insana doğal ve işlevsel görünmeye başlamıştır (Amable, 2011; Centeno ve Cohen, 2012). Ayrıca, birçok insan toplumların kendi içinde ve birbirleri

arasında görülen eşitsizliklerin, geniş kitlelere yayılan işsizlik probleminin, giderek artan yoksulluğun, yokluğun, sömürü ve ayrımcılığın kaçınılmaz olduğu yanığına kapılmaktadır (Roberts, 2003).

Bu gibi örneklerin de gösterdiği üzere, neoliberal serbest piyasa ekonomisi demokratik toplum kültürüne de hükmetmekte ve dolayısıyla demokratik kültürün devamlılığını önemli derecede tehlikeye atmaktadır (Brown, 2015; Giroux, 2016, 2017). Neoliberal politikalar yalnızca giderek artan şekilde eşitsizlikleri çoğaltmakla kalmayarak, otoriter politik tavrı da hâkim kılmış ve küresel olarak yaygınlaştırmıştır (Bloom, 2017). Yukarıda ifade edilen kendi kârına odaklı rasyonel aktör anlayışına uygun olarak, eşit vatandaşlık anlayışından giderek uzaklaşmış ve daha çok ekonomik gücün daha çok hak ve nüfuz anlamına geldiği eşitsizlikçi bir anlayış yaygınlaşmıştır. Neoliberal bakış açısının insanların düşünüş biçimlerine bir etkisi de çoğu insanın sanki toplumsal düzenler başka türlü işleyemezmiş gibi düşünmeye başlamasında görülebilir (Amable, 2011; Centeno ve Cohen, 2012; Davies ve Bansel, 2007; McCarthy ve Prudham, 2004). Bu durum da yine demokratik kültürün sürdürülmesi bakımından önemli bir tehlike olarak görülmelidir. İnsanların neoliberal düşüncenin etkisiyle demokratiklikten uzaklaşmaları son derece yıkıcı toplumsal sonuçlar doğurma riskini öne çıkarmaktadır.

Ortaya çıkan bu gibi sonuçlar toplumsal birliktelik algısı, hakkaniyet anlayışı, eşit haklar ve özgürlükler üzerine kurulu eşit vatandaşlık düşüncesi gibi demokratik değerlerin zayıflamasına neden olmuştur (Schlicht vd., 2010). Neoliberal politikaları ve uygulamaları tanımlayan rasyonel aktör, yatırımcılık, tüketim, kâr-zarar hesabı, işlevsel eşitsizlikler gibi kavramlar ve değerler günümüz çoğulcu demokrasilerinin değerleri olarak tanımlanmamalıdır, çünkü bunlar eşitlikçi demokratik değerler ve idealler ile açık şekilde çelişmektedir. Bir yandan demokratik işleyiş otoriterleşirken, bir yandan da demokratik kültürden uzaklaşmış ve bilgisizliğe dayalı bir tüketim kültürünü içselleştirmiş kitleler ortaya çıkmaktadır (Giroux, 2016). Kısaca, neoliberalizm demokrasiler için büyük bir tehlike arz etmeye devam etmektedir (Brown, 2015; Chomsky, 1999, 2016; Giroux, 2016, 2017; McAfee, 2017).

Eşitsizlikçi Eğitim Politikaları

Neoliberal ekonomi kuramı, politikanın diğer alanlarına nüfuz ettiği gibi eğitim alanına da nüfuz ederek eğitimin önemli bir ticaret potansiyeli taşıması gerekçesiyle zaman içinde eğitim politikalarına da özellikle hakimiyet kurmuştur. Bu durumun ilk bakışta görülebilecek etkilerinden söz etmek gerekirse, özelleştirme ve tüketim kavramlarının eğitim politikaları ve uygulamalarına kurduğu hakimiyet vurgulanabilir. Eğitim alanındaki özelleştirme ve ticarileşmeyle beraber, Marginson (1995) tarafından vurgulandığı gibi eğitimi artık kamusal bir hizmet olarak görmek zorlaşmıştır. Eğitim, Marginson'un bu tespiti yaptığı tarihten bu yana geçen sürede kamusal bir hizmet olmaktan giderek daha da uzaklaşmıştır.

Neoliberal bakış açısıyla uygulamaya koyulan politikalar ebeveynleri çocukları için eğitim satın alan yatırımcılara, eğitimi çocukların gelecekteki iyi oluşları için bir yatırım aracına ve öğrencileri kendileri üzerine yatırım yapılan insan sermayesine dönüştürmüştür (Proctor ve Aitchison, 2015). Fakat eğitimin serbest piyasanın bir aracı olarak bu şekilde bir yatırım aracına dönüştürülmesi, varlıklı ailelerin ya da çocukları için eğitim satın alma

imkânına sahip ailelerin nitelikli eğitime erişim fırsatlarına sahip olduğu, yoksul ailelerin ya da bu ekonomik ürünü satın alamayacak durumdaki ailelerin çocuklarının ise nitelikli eğitim fırsatlarından yararlanamadığı bir ayrışmayı da beraberinde getirmiştir. Neoliberal politikaların bu gibi sonuçları, öğrencilerin nitelikli eğitime erişimini ve eğitimsel kazanımlardan faydalanabilmelerini ailelerinin sosyo-ekonomik statüsüne oranlı hale getirmiştir.

Bu durumun en önemli sonuçlarından biri de bilginin satın alınan bir metaya dönüştürülmüş olmasıdır. Eğitimin ailelerin çocuklarının gelecekteki iyi oluşları için satın aldığı bir yatırım aracına dönüşmüş olması da dikkate alındığında, bilgiye erişimin ve bilginin kişisel yaşam üzerinde belirleyici olan gelişim sürecinin de satın alınan eğitimle ilişkili olduğu söylenebilir. Yani insanların nasıl bir yaşam sürdürecekleri bakımından önemli derecede belirleyici bir etkisi olan eğitimin, böyle bir yatırım anlayışının sonucu olarak toplumsal eşitsizlikleri doğurduğu açıktır. Yukarıda değinildiği gibi, eşitsizliklerin doğal ve işlevsel görülmesine yol açan nedenlerden biri de işte bu neoliberal eğitim politikalarıdır. Bu gibi eşitsizlik temelli eğitim uygulamaları, sadece eğitimsel eşitsizliklerin değil genel olarak eşitsizliklerin kaçınılmaz ve işlevsel olarak algılanmasına neden olmaktadır.

Ayrıca bilginin de satın alınan bir metaya dönüşmesiyle ilgili olarak başka bir eleştiriye de değinmek gerekirse, neoliberal bakış açısının bilginin değerine yönelik etkilerinden söz edilebilir. Eğitim ve bilgi konusundaki genel neoliberal tavra uygun olarak, söz konusu kuram bilginin değerini ekonomik sonuçlarına göre değerlendirerek ortaya koyduğu için, bilginin değerinin performans ve verimlilikle ilişkilendirildiğini vurgulamak gerekir. Yani neoliberal bakış açısına göre bilginin değerini belirlemek adına performansı ölçmek ve verimliliği ortaya koymak esas alınan yaklaşımlar arasındadır. Eğitim odağında örneklemek gerekirse, standartlaştırılmış sınavlar gibi uygulamalar bu anlayışının önemli bir sonucu olarak görülebilir. Bu nedenle neoliberal eğitim politikalarının önemli bir bileşeni de standartlaştırılmış sınavlardır.

Standartlaştırılmış sınavlar uygulamasının önemli bir boyutu, eşitsizlikler problemiyle doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki çerçevesinde, eğitim imkanlarından ve fırsatlarından eşit olmayan şekillerde yararlanılmasının ve böylece eğitim yoluyla ortaya çıkabilecek bireysel ve toplumsal sonuçların eşitsizlikleri daha çok arttırmasının ardındaki neoliberal gerekçelendirmenin ne derece gerçekçi ve savunulabilir olduğuna değinmek gerekir. Neoliberal bakış açısına göre, herkesin eğitimden eşit şekilde yararlanabilmesi için politikalar üretmek ve kaynakları buna göre dağıtarak herkesin belirli bir seviyeye ulaşmasını sağlamak yerine daha az sayıda ama daha çok başarılı insanlar yetiştirmek ekonomik gelişim açısından daha verimli görülür (Çelik, 2019). Fakat standartlaştırılmış uluslararası sınavlara dair analizler eşitlik ilkesini benimseyen ülkelerin daha çok sayıda yüksek başarılı öğrenci yetiştirirken aynı zamanda daha yüksek ortalama başarı seviyesine sahip olduğunu ve eşitlik ilkesini benimsemeyen ülkelerin daha az sayıda yüksek başarılı öğrenci yetiştirmekle beraber daha düşük genel ortalama başarı ürettiklerini göstermektedir (Condron, 2011). Dolayısıyla, her ne kadar neoliberal bakış açısı genelin ortalama başarısı yerine az sayıda yüksek başarılının yetiştirilmesinin daha çok ekonomik kazanç ve ilerleme sağlayacağı varsayımıyla eğitimsel kaynakların ve imkânların eşitsizlik üzerine dağıtımını savunsa da ortaya çıkan sonuçların neoliberal gerekçelendirmeyi

desteklemediği ve bu varsayımı yanlışladığı açıkça görülmektedir.

Buna ek olarak, neoliberal bakış açısının savunduğu bu eğitimsel eşitsizlikler üzerine kurulu argümanın bir diğer varsayımını savunmak da oldukça zordur. Bu varsayıma göre, bir toplum sınırlı sayıda iyi yetişmiş işgücü ürettiğinde hem uluslararası sermayeyi yatırım için kendine çekebilecektir hem de bu sınırlı sayıda kişi için yapılan daha yüksek eğitimsel harcamalar daha yüksek gelir olarak geri dönecektir. Fakat yine ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, iyi yetişmiş olarak tanımlanan işgücünün gelişmiş ekonomilerden çok, düşük gelir seviyesi ve düşük maliyetli işgücü ekonomilerinin yürütüldüğü ülkelerde toplandığı ve böylece daha yüksek gelir olarak beklenen yatırımın karşılığının gerçekleşmediği görülmektedir (Brown ve Lauder, 2006; Holborow, 2012). Aksine, serbest piyasa yatırımcısı için daha düşük maliyetli olarak görülen iş gücünün daha çok tercih edildiği ortaya çıkmaktadır. Yani iyi yetişmiş olma durumu daha yüksek ekonomik getiri beklentisini karşılamamaktadır. Benzer şekilde, az sayıda ama daha iyi yetişmiş işgücü anlayışını benimseyen neoliberal politikaların izlendiği ABD gibi ülkelerde, daha çok iş imkânı yaratılması beklentisinin de gerçekleşmediği bu durumla ilişkili başka bir sonuçtur (Brown ve Lauder, 2006; Holborow, 2012). Dolayısıyla, eğitimsel eşitsizlikler ve bunun sonucu olarak toplumsal eşitsizlikler üzerine kurulu neoliberal argümanın bu gibi varsayımlarının yanlışlığı açıktır.

Fakat neoliberal varsayımların yanlışlanmasının ötesinde, izlenen bu gibi politikaların toplumsal sonuçları daha yıkıcıdır. Neoliberal eğitim politikaları, eğitim programlarına ve eğitimin içeriğine de nüfuz etmiştir. Örneğin girişimcilik tüm müfredatlarda vurgulanan ortak değerler arasındayken, demokratik vatandaşlık düşüncesi programlarda giderek daha az yer bulmaya başlamıştır. Bu durum demokratik vatandaşlık, temel haklar, özgürlük ve eşitlik gibi değerlerden çok girişimci olarak ekonomik özgürlükler ve tercih özgürlüğü gibi değerlerin demokratik vatandaşlığı tanımlayan değerlere dönüşmesine neden olmuştur (Lundahl ve Olson, 2013). Ayrıca standartlaştırılmış sınavlardan alınan puanların eğitimde belirleyici faktör olarak görülmesinin bu durumla ilişkisine bakıldığında, demokratik kültür ve vatandaşlık anlayışı üzerindeki olumsuz etkiler daha da derinleşmektedir. Örneğin, kimi toplumlarda özellikle uluslararası standartlaştırılmış sınavlarda daha iyi sonuçlar elde etme kaygısıyla eğitim programlarından eleştirel düşünme ve vatandaşlık eğitimi gibi doğrudan demokratik kültürün gelişimine yönelik konular ve dersler zamanla ya çıkarılmış ya da daha az yer bulur hale getirilmiştir (Leistyna vd., 2004; Çelik, 2016; 2019).

Bu doğrultuda Giroux (2016) neoliberal eğitim uygulamalarını, öğrencileri işgücü olarak yetiştirmeyi ve aynı zamanda onlara politik ve entelektüel konfor anlayışını benimsetmeyi amaçlaması nedeniyle özellikle eleştirir. Neoliberal kültüre uygun olarak öğrencilerden beklenen, piyasanın bir elemanı olduklarında kendilerinden beklenen işi iyi şekilde yapmak ve onun dışında kalan unsurları sorgulamamak, bu unsurlar üzerine düşünmemek ve otoriteye itaat göstererek içinde buldukları sistemde kalmaya devam etmektir (Pucci, 2015). Böylece ortaya çıkan tabloda, bir akıl yürütme biçimi olan eleştirel düşünme önce okullarda ve böylece toplumun genelinde giderek yok olmaktadır (Giroux, 2016). Dolayısıyla eleştirel düşünme, akıl yürütme, toplumsal problemlere çözüm üretme gibi demokratik bir toplumun efektif katılımcıları olmak için gerekli birçok beceri ve kazanımın eğitimin içeriğinin ve süreçlerinin dışında bırakılması ya da zayıflatılması

neticesinde eğitim demokratik vatandaşlar yetiştirmekten uzaklaşıp öncelikle serbest piyasanın iş gücü ihtiyacını karşılayacak elemanlar yetiştirmeye odaklanmış durumdadır. Fakat neoliberal eğitim politikaları ve uygulamalarının kamusal gerekçelendirmesi ve kabulünü güçlendirmek adına genellikle eğitim hakkı, eğitimsel fırsatlar ve küresel rekabet gibi söylemler sıklıkla kullanılmaya ve uluslararası standart sınavlar da bu gerekçelendirmelerin aracı olarak işlev göstermeye devam etmektedir.

Kısaca, değinilen bu gibi sonuçlardan da anlaşılacağı üzere neoliberal kültür ve onun eğitim uygulamaları eleştirel düşünme becerileri gelişmiş, sorgulayıcı akıl yürütme yapabilen, sorunları tespit edip çözüm üretebilen ve böylece özgürleştirici bir demokratik kültüre katkı sağlayan gibi niteliklere sahip bireyler hedeflenmemektedir. Fakat vurgulandığı üzere bu gibi nitelikler, demokratik bir toplumun sağlıklı işleyişi açısından son derece hayatidir. Neoliberal eğitim politikaları ve uygulamaları demokratik değerlerin zayıflamasına ve hatta demokrasi düşüncesiyle uyumsuz değerlerin ve ideallerin yüceltilmesine neden olmaktadır ve bu durum demokrasilerin geleceğini tehlikeye atmaya devam etmektedir.

Eşitsizliklere Karşı İnsanileşme ve Özgürleşme

Freire (1998) serbest piyasa etiğinin global ölçekte tüm insanları, insanileşme olarak adlandırdığı etik amaçlıktan uzaklaştırarak kısıtladığını savunur. Bu nedenle, gündelik yaşam da dahil olmak insani olan her alanın ekonominin bir kolu haline getirilmesine karşı eyleme geçilmesi gerektiği düşüncesindedir, çünkü Freire (1998) ticaret özgürlüğünün insanileşme özgürlüğünün önüne geçmesinin hiçbir etik gerekçelendirmesi olamayacağını savunur. Bu görüşü onun insana bakış açısıyla da ilişkilidir. Freire (1998, 2000) için insan aynı doğa gibi sürekli bir oluş içindedir ve asla mükemmel değildir. Yani insan hiçbir zaman mükemmel tanımına ulaşmaz, fakat sürekli gelişmeye ve ilerlemeye devam eder. Freire bu yaklaşımını insanileşme kavramıyla ortaya koyar. İnsanileşme bu bakımdan, süreklilik anlayışı içinde her zaman daha ileri seviyede insan olmayı ifade eder. Yani mükemmellik derecesinde bir insan olmak mümkün olmamakla beraber, her zaman daha ileri seviyede bir insan olma durumu söz konusudur. Başka bir ifadeyle, Freire için insan sürekli değişen dünyada mükemmel olmayan, fakat dünya ile birlikte sürekli değişmeye devam eden bir varoluşla anlamlandırılır. Bu noktada insanın önemli bir etik sorumluluğu ortaya çıkar. Bu sorumluluk, insanın birlikte toplumları oluşturduğu diğerleriyle beraber eleştirel bir tavır üzerinden daha ileri seviyede insan olmaya yönelme ahlaki sorumluluğudur. Freire'nin bu etik gerekçelendirmesinin temelinde baskıcı düzen altında ezilen insanların özgürleşmesi fikri yatar. Daha ileri seviyede insanileşmenin yolu özgürleşmeden geçer. Bu nedenle Freire'nin baskı ve özgürleşme düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır.

Toplumsal düzenler içinde eğer belirli bir kişi, grup ya da gruplar diğerlerinin insanileşme deneyimlerini kısıtlıyor veya engelliyorsa, bu durum Freire'nin (2000) anlayışında bir baskı durumu olarak ifade edilir. Yani baskıcı düzenler ve durumlar Freire için insanileşme önündeki temel engellerdir, çünkü kişileri özgürleşmekten uzaklaştırırlar. Fakat insanın etik sorumluluğu daha ileri seviyede insanileşmeye doğru sürekli ilerlemeyi gerektirdiği için, insanileşmeden uzaklaştıran her türlü koşul ve düzene karşı eylemde bulunmak da Freire için ahlaki bir sorumluluk anlamına gelir, çünkü değinildiği gibi insan olmanın

esasını insanileşme deneyimini gerçekleştirmek oluşturur.

Bu bakımdan Freire için özgürleşme kavramı eleştirel ve politik bir kavramdır ve aynı zamanda insanileşme olarak tanımladığı etik sorumluluğun da bir boyutunu oluşturur. Yani insanın bu etik sorumluluğu gereğince, baskı altında olanların baskıcı düzenlere karşı eyleme geçmesi özgürleşmenin esasını oluşturur (Freire, 2000). Yani Freire için özgürleşme, insanların içinde buldukları baskıcı toplumsal düzenlerden ve koşullardan kendilerini kurtarmasını ifade eder, çünkü Freire (2000) insanileşmeden uzaklaşmanın belirli toplumsal düzenler ve uygulamalardan kaynaklandığını savunur.

Fakat Freire'ye (2000) göre baskı altında bulunan ezilenlerin özgürleşmesi baskıcı düzenlerin koruduğu kişilerce gerçekleşmeyecektir. Bu nedenle, baskı altındakiler ya da ezilenler içinde buldukları koşulların eleştirel analizini yapmak, problemlerin kaynaklarını tespit etmek ve ardından daha insanileştirici ve özgürleştirici çözümler üretebilecek süreçleri deneyimlemek zorundadırlar. Böylece hem kendilerini hem de onlara baskı uygulayanları daha ileri seviyede bir insan olmaya zorlayacaklardır (Freire, 2000). Bu bakımdan Freire için özgürleşme yalnızca bireysel bir çabayı ve süreci ifade etmez. Başka bir ifadeyle, özgürleşmenin bir ortak çabanın sonucunda ortaya çıkması ve yine insanların tümünü daha ileri seviyede insanileşmeye götürmesi gerekir.

Bununla ilişkili olarak insanın bir diğer tanımlayıcı niteliği, bir parçası olarak içinde bulunduğu dünyanın ilerleyişine yön verebilme kabiliyetidir (Freire, 2000). Bu kabiliyeti de insana bir ahlaki sorumluluk yükler. Dünyanın değişimine bilinçli ve istendik bir yön verebilmek, insanın eleştirel tavrının bir parçası olmalıdır. Buna uygun olarak Freire (2000) insanın dünyaya yön verebildiği için tarih oluşturabildiğini, aksi halde diğer canlılar gibi dünyanın seyrine yalnızca uyum sağlayan bir canlı olarak tanımlanabileceğini düşünür.

Freire bilgi açıklamasını da insanın tarihselliği ve toplumsallığı üzerine kurar. İnsan sürekli değişim halinde olan dünya ile etkileşimi üzerinden öğrenmeye devam eder. Yani insanın somut deneyimleri bir tarihsellik içinde bilgi birikimini ortaya çıkarır. Fakat dünyanın sürekli değişim ve akış halinde olması gibi, insanın bilgisi de sürekli oluşum halindedir. Aslında insanın mükemmel olmayışının bir nedeni de bu görüşlerle ilişkilidir, çünkü sürekli akış halinde olan dünya ile etkileşim halinde olduğu için ne öğrenmeye devam eden insanın bilgisi mutlak noktada olabilir ne de öğrendikçe gelişen insan böyle bir akış içinde mutlak bir mükemmellik noktasına erişebilir. Buradan hareketle bilme eyleminin sürekli olduğu ve yine sürekli değişen dünyanın akışında bilginin de sürekli yeniden üretilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bilmek hiç sonu gelmeyen bir etkileşim, sorgulama ve araştırma anlamına gelir (Freire, 1985).

Bu bakımdan, Freire için önemli olan toplumsal problemlerin görünen yüzünü değil, köklerini kavrayabilmek ve dolayısıyla özgürleştirici çözümler üretebilmektir. Bu nedenle insanın toplumsallığı ve birlikte oluşturduğu tarihselliği çerçevesinde, kişi kendinden başkalarıyla diyalogu üzerinden daha ileri seviyede insanileşmeyi gerçekleştirir. Bu nedenle birlikte deneyim, insanileşmenin nasıl gerçekleşeceğini gösterirken aynı zamanda insan için başka bir ahlaki sorumluluk olarak da ortaya çıkar. Bu doğrultuda diyalektik düşünmenin önemli bir gereği, toplumsal problemleri tespit etmek ve kökenlerini analiz ederek insanlığın geneline odaklı çözümler üretebilmektir. Problemlerin tanımlanması ve çözüm üretilmesi özellikle yaşanan somut gerçeklerle ilişkilendirilerek ortaya

koyulmalıdır ve böylece tarihsel akışa özgürleştirici yön verebilme gerçekleştirilmelidir. Fakat bununla beraber hem doğanın hem de insanın sürekli ilerleme halinde olması da dikkate alındığında, toplumsal koşullara ve problemlere karşı eleştirel bir tavır takınmanın yalnızca tek seferlik bir eylem olarak ortaya çıkmayacağı ve insanın birlikte deneyimlediği sürece aktif bir tavır olarak sürdürülmesi gerektiği de anlaşılmaktadır. Bu bakımdan diyalektik düşünmek aynı zamanda eleştirel düşünmeyi ifade eden sürekli bir tavrıdır.

Özgürleşme ve Eğitim

Şimdi buradan hareketle, ortaya koyulan bu genel bakış açısının yukarıda ele alınan kuramın ortaya çıkardığı güncel toplumsal ve eğitimsel problemlerle ilişkisi kurulabilir. Öncelikle, neoliberalizmin özgür tercihlerde bulunma hakkına sahip tüketiciler olarak şekillenen bireyi ile Freire'nin eleştirel akılla özgürleşen ve insanileşen bireyi birbirinden tamamıyla farklı ve birbirine karşıt iki ayrı birey anlayışını ortaya koyar. Neoliberal kuram kendi çıkarını gözetken, diğer insanlarla ilişkilerini kâr-zarar hesabına göre düzenleyen ve dolayısıyla toplumsal eşitlik ve haklar gibi kaygıları olmayan bireyler yetiştirmeyi önceler. Fakat Freire'nin görüşlerinde ortaya çıkan birey ise toplumun bir bütün olarak özgürleşmesi için çabalayan ve bu amacın önünde duran tüm engelleri eleştirel bir tavırla analiz ederek diğerleriyle diyalogu üzerinden engellere çözüm üretmeye çalışan bireydir. Bu nedenle yalnızca kendi özgürleşmesi adına değil, toplum olarak bir bütün halinde özgürleşmeyi hedefler.

Yine bilgi açısından da değinmek gerekirse, Freire için bilgi bireysel olduğu kadar toplumsal anlamda da son derece önemlidir çünkü bilgi özgürleşmenin aracı olarak toplumsal baskı ve eşitsizliklere karşı durup onların üstesinden gelmeyi mümkün kılar. Neoliberalizmin bilgiye bakışı ise, bilginin ekonomik karşılığına bağlı bir değer taşımasıyla sınırlıdır. Yani bilgi satın alınabilir diğer ürünler gibi ticari bir nitelikte tanımlanarak, yapılan masrafın ya da yatırımın karşılığında ekonomik bir getirisi olduğunda değerli görülür. Başka bir ifadeyle neoliberal düşüncede bilgiye sadece ortaya çıkardığı ekonomik kazanç bakımından değer biçilir. Fakat Freire için bilginin değeri burada aranmamalıdır. Bilgi insanı özgürleştirdiği, insanı daha insani koşullara taşıdığı ve toplumsal eşitsizlikleri ve baskıcı düzenlemeleri ortadan kaldırdığı için değer taşır. Bu bakımdan bilgi insanileşmenin ve özgürleşmenin bir gereği olarak ifade edilebilir.

Freire'nin bilgi aktarımı yapma karakteristiğiyle ayrışan bankacı eğitim modelini eleştirmesinin bir nedeni de bununla ilişkilidir. Fakat Freire bankacı eğitim modeline karşı eleştirilerini yalnızca bilgi aktarımı yapması üzerinden yöneltmez. Bununla beraber, bankacı eğitim modelinin uygulamaya koyduğu öğrenme ortamı küçük bir toplumsal yapıdır. Bu yapı içinde öğretmen mutlak bilginin sahibidir ve doğru bildiklerini bilgisiz olan pasif alıcılara, yani öğrencilere aktarmaktadır. Böyle bir ortam haliyle öğretmenin mutlak otoritesini de beraberinde getirir. Bu nedenle Freire için bilginin aktarımı hatası kadar bu modelin benimsediği otoriter toplumsal anlayış da antidemokratik ve baskıcı düzenlerin sürdürülmesinin aracı olarak işlev görür. Bu durumda öğretmen ve öğrenciler arasında bir diyalog durumu ortaya çıkmadığı gibi, bir öznenen karşısındaki nesnelere doğru tek taraflı bir bilgi aktarımı nedeniyle olası birlikte deneyimleme durumları da engellenir. Oysa, bilme süreci ve bunun sonucunda ortaya çıkan bilgi bilişsel işleyişin öznel bir ürünü olmaktan ziyade tarihsel ve kültürel öğeleri de içeren, mutlaklık ölçütü

toplumsal uzlaşımaya dayanan ve bu nedenle de belirli bir düzeyde olumsuzluk içeren bir süreçtir. Bunun aksine, bilginin olumsal doğasını dikkate almaması, kendisine aktarılan bilginin doğruluk değerinin farklı epistemik inançlarla donatılmış özneler aracılığıyla gerekçelendirmesi gerektiği, bilgiyi olası tüm şüphe durumlarından arındırılmış bir mutlaklık düzeyinde içselleştirmesi gerektiği salık verilen özne, özgürleşme ve insanileşmenin zorunlu koşulu olan diyalektik öğrenme ilişkisinin bir tarafı olmaktan alıkonulur (Yağanak ve Avcı, 2019). Böyle bir öğretim ortamında özgürleşme ve insanileşme sürekliliğinin gerçekleşmesi için gerekli eleştirel bakış açısı ve becerilerin öğrenciler tarafından kazanılması neredeyse imkansızlaşır. Böylece baskıcı düzenin devamlılığını sağlamaya yatkın bir öğretim gerçekleşmiş ve bu haliyle bankacı eğitim modeli baskıcı düzenlerin pedagojisini temsil eder hale gelmiş olur.

Bu noktada önemli bir unsura da değinmek gerekir. Tabii ki bir eğitim ortamında öğretmen öğretim yapılan ilgili konuya dair bir takım içerik ve bilgiler paylaşacaktır. Buradaki ayırım öğrenme ortamında öğretmen tarafından sunulan bilgilere ve görüşlere karşı öğrencilerin eleştirel akıl yürütmeleri üzerinden aktif katılımın sağlanmasıyla öğrenmenin gerçekleştirilmesidir. Bankacı eğitim modeline karşı eleştirilerin odağı öğretmenin bilgi paylaşmasından çok, mutlak doğruluk anlayışı ve sorgulanmaz bir yöntemle bilgi aktarımı yapmasıdır. Yani öğrencilerin pasif alıcılar olarak baskı ve kontrol altında tutulması ve sorgulayıcılık yerine kabulleniciliğin benimsetilmesi eleştirilerin önemli bir noktasıdır. İşte tam da bu nedenle bankacı eğitim modelinin toplumsal bir pedagoji olarak neoliberal düzenler gibi baskıcı yapıları sürdürmeye hizmet ettiği rahatlıkla görülebilir.

Buna karşın, değinildiği gibi Freire insanı mükemmelliğe ulaşmış bir varlık olarak tanımlamaz ve aksine insanın sürekli gelişmeye ve ilerlemeye devam ettiğini savunur. Bu nedenle insanileşme anlayışı Freire'nin pedagojik yaklaşımında özel bir önem taşır. İnsanileşmenin bir parçası da mevcut politik düzenin baskıcı unsurlarını ve eşitsizlik üzerine kurulu yapılarını pedagojik bir problem olarak eleştirel bir analizle işleyebilmeyi gerektirir. Eğitimin özgürleştiriciliği ve insanileştiriciliği bu ilerleme sürecinin bir parçası olmasına bağlıdır. Yani, sürekli gelişmeye devam eden insan için problemler de süreklilik içinde karşısına çıkmaya devam edecektir. Fakat burada esas pedagojik kazanım, eleştirel ve özgürleştirici tavrın olaylara ve durumlara karşı bir insanileşme aracı olarak kullanılabilmesi becerisinin ve yaklaşımının kazanılmasıdır. Bu bakımdan Freire'nin problem tanımlayıcı eğitim modeli salt bir pedagojik yöntem olarak görülmemelidir. Aksine belirli toplumsal koşullar altında ortaya çıkan durumlar ve olaylara karşı bir bakış açısı ve eleştirel bir tavır olarak görülmelidir (Roberts, 2017). Başka bir ifadeyle, problem tanımlayıcı eğitim modeli mevcut toplumsal düzene dair problemlerin önce tanımlanması ve ardından analiz edilerek çözüm üretecek fikirler geliştirilmesi gibi bir süreci içerir. Bu bakımdan insana yakışır bir hayatla ilişkili problemlerin farkına varabilmek de eğitim yoluyla kazanılabilecek bir bakış açısı olarak ifade edilebilir.

Buradan hareketle, eğitimde öğrencilerin eleştirel kapasitelerinin ve bilimsel kavrayışlarının geliştirilmesine özel bir yer verilmelidir. Aynı zamanda toplumsal problemlerin ardındaki yapısal sorunların, demokratik bir toplumsal düzenin önündeki engellerin ve tüm baskı unsurlarının fark edilebilmesi, analiz edilebilmesi ve üstesinden gelinbilmesi için gerekli bilgi ve donanımı kazandırmak eğitimin amaçları içinde önemli bir yer tutmalıdır. Bu anlayış eğitim süreçlerine de yansımalıdır. Örneğin eğitimde çeşitli

toplumsal problemlere karşı farkındalık geliştirmek ve eleştirel bir tavırla önce problemin nedenlerini analiz etmek ve sonra problemin çözümüne yönelik bilimsel akıl yürütmeye dayalı eşitlikçi çözüm önerileri geliştirmek önemli bir yaklaşımdır.

Fakat neoliberal politikalarla şekillenen eğitim uygulamaları eşitsizliklerin nedenlerine, yoksulluk gerçeğine ya da benzeri toplumsal problemlere yer vermemekle beraber, değinildiği gibi eşitsizliklerin kaçınılmazlığını ve işlevselliğini benimseten bir yaklaşımı izlemektedir. Eğitim yalnızca ekonomik bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Buna karşın Freire uygulamanın teoriden ve ekonomik üretimin politik üretimden ayrı tutulmasına katılmaz (Roberts, 2003). Freire'nin insanileşme ve özgürleşme sürecini her bir bireyin iyi oluşu ve böylece toplumsal iyi oluşa doğru bir ilerleme olarak görmesi, hiçbir ayırım gözetmeksizin demokratik kültürün nihai olarak toplumun tümüne eleştirel bir tavırla birlikte yayılmasını amaçlaması ve evrensel bir etik prensip olarak insanileşmeyi herkes için değerli görmesi gibi karakteristikler bir arada düşünüldüğünde Freire'nin özgürlüğü herkesin eşitliğiyle bütünleştiren demokratik bir düşünür olarak önemli bir yeri olduğu açıktır.

Sonuç

Sonuç olarak giderek minimize olan devlet ve etkisi giderek artan serbest piyasa, demokratik kültürün zayıflamasına neden olmuştur ve ortaya çıkan yönetim anlayışında büyük şirketler kendi güçlerini korumaya devam eden bir ekonomik işleyişi sürdürmeye çalışmaktadır (Abendroth ve Pertfilio, 2015; Chomsky, 1999, 2016). Chomsky (1999) tarafından vurgulandığı gibi, neoliberal uygulamaların arkasındaki temel güdülerden biri, vatandaşların vergileriyle biriken kamusal kaynakları herkesin faydasına kullanmak yerine serbest piyasanın temsilcilerine aktararak daha fazla ekonomik kazanç sağlamalarına yardımcı olmaktır. Eğitim de bu anlayışın etkisi ve kontrolü altında kalmaya devam etmektedir. Eğitime hâkim olan neoliberal politikalar ve düşünüş biçimi yalnızca eğitim sistemi üzerinde etkili olmakla kalmayarak, zamanla toplumsal bir pedagojik etkiye kavuşmuştur. Eğitimin kuşatma altında olduğunu vurgulayan Aronowitz ve Giroux'un (1985) bu vurgusuna atfen, onlardan yaklaşık yirmi yıl sonra Sleeter vd. (2004) eğitimin daha da güçlü şekilde kuşatma altında olduğunu ifade eder. Fakat bu ifadeden bu yana geçen yaklaşık bir diğer yirmi yılın sonunda tekrar rahatlıkla söylenebilir ki, eğitim her zamankinden daha da güçlü bir kuşatma altındadır.

Politik güce sahip bir azınlık zayıflatılmış çoğunluğa karşı politikalar ve uygulamalar üzerinden yönetsel üstünlük kurduğunda demokratik düzenler plütokraziye dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya kalır (Dewey, 2007). Bunun bir başka boyutu olarak ifade edilebilir ki, eğer demokratik bir toplumun eğitim sistemi yeni nesilleri demokrasi kültürünü kavrayacak ve geliştirecek şekilde yetiştiremiyorsa demokrasilerin plütokraziye dönüşmesi daha da kaçınılmaz hale gelebilir. Dewey'in bu haklı kaygısı günümüzde artık toplumsal yaşamın her alanına nüfuz etmiş olan neoliberal politikalar dikkate alındığında çok ciddi bir tehlike olarak görülmelidir. Freire otoriter ve antidemokratik neoliberal uygulamaları ve ortaya çıkardığı eşitsizlikleri haklı olarak eleştirir ve açıkça karşı çıkar. Dewey ve Freire'ye kulak verildiğinde, eşitlikçi demokrasilerin devamının mümkün kılınması adına eğitim politikalarının ve uygulamalarının yeniden değerlendirilmesinin hayatiyeti açıkça görülmelidir.

Şüphesiz, Freire'nin hedeflediği toplumsal değişimlerin kısa sürede ve kolayca olmayacağını görmek zor değildir. Mevcut antidemokratik düzenlemelerden faydalananların beklenen değişimin önünde bir engel olarak yer almaları şaşırtıcı olmayacaktır, çünkü mevcut baskıcı düzenlemeler bu kimselere ayrıcalıklı güçler tanımaya devam edecektir. Örneğin Freire'nin özel bir önem verdiği hakları ellerinden alınmış tarım çalışanlarına karşı toprak üzerinde hakimiyet kurmuş olanlar ya da alım gücü giderek düşen az gelirlilere rağmen kar oranlarını sürekli arttırmayı gözeten küresel şirketlerin temsilcileri gibi eşitsizliklerden faydalananlar, Freire'nin ifadesiyle ezilenlerin her zaman karşısında durmaya devam edeceklerdir. Bu nedenle özgürleştirici ve insanileştirici eleştirel tavır ve eylem, bilinçli ve sabırlı bir ilerleme azmini de gerekli kılar.

Bu bakımdan eşitlikçi demokratik toplumlar için eğitimin son derece önemli bir yeri vardır. Şüphesiz, eğitim toplumsal düzenlerden bağımsız şekilde ele alınamaz. Politik, ekonomik ve toplumsal tüm boyutlara dair problemlere yer vermeyen, ilgili problemlere karşı adalet odağında demokratik çözümler üretmeye katkı sağlayamayan, bilimsel ve eleştirel düşüncesini eyleme dönüştürebilen bireyleri yetiştiremeyen ve dolayısıyla demokratik kültürün gelişimine katkı sağlayamayan bir eğitim kaçınılmaz olarak adaletsizliği, eşitsizliği ve antidemokratikleşmeyi ortaya çıkaracaktır. Fakat ortaya çıkan bu durumlar neoliberal varsayımın vurguladığı gibi kaçınılmaz gerçekler değil, aksine demokrasiden uzaklaşılması için ortaya çıkan kaçınılmaz sonuçlardır.

Kaynakça

- Abendroth, M. & Portifilio, B. (2015). Introduction. M. Abendroth & B. Portifilio (Ed.), *Understanding neoliberal rule in higher education*, ix-xvii. Charlotte: Information Age Publishing.
- Amable, B. (2011). *Morals and politics in the ideology of neoliberalism*. *Socio-Economic Review*, 9(1), 3-30.
- Apple, M. W. (1996). *Cultural politics and education*. New York: Teachers College Press.
- Apple, M. W. (1999). *Freire, neoliberalism and education*. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 20(1), 5-20.
- Aronowitz, S. & Giroux, H. (1985). *Education under siege: The conservative, liberal and radical debate over schooling*. South Hadley: Bergin & Garvey.
- Bloom, P. (2017). *The ethics of neoliberalism: The business of making capitalism moral*. New York: Routledge.
- Brown, P. & Lauder, H. (2006). Globalisation knowledge and the myth of the magnet economy. *Globalisation, Societies and Education*, 4(1), 25-57.
- Brown, W. (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. Cambridge: MIT Press.
- Chomsky, N. (1999). *Profit over people*. New York: Seven Stories Press.
- Chomsky, N. (2016). *Who rules the world?* New York: Metropolitan Books.
- Centeno, M. A. & Cohen, J. N. (2012). The arc of neoliberalism. *Annual Review of Sociology*, 38, 317-340.
- Condron, D. J. (2011). Egalitarianism and educational excellence: Compatible goals for affluent societies?, *Educational Researcher*, 40(2), 47-55.
- Çelik, R. (2016). A historical/political justification for the need for multicultural citizenship

- education and educators: The case of Turkey and the European Union. *Sustainable Multilingualism*, 9, 14-31.
- Çelik, R. (2019). Justice, education, and democracy: A criticism of neoliberalism. *Philosophia: International Journal of Philosophy*, 20(2), 180-196.
- Davies, B. & Bansel, P. (2007). Neoliberalism and education. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 20(3), 247-259.
- Dewey, J. (2007). *Democracy and education*. Middlesex: Echo Library.
- Freire, P. (1985). *The politics of education: Culture, power, and liberation*. Westport: Bergin & Garvey.
- Freire, P. (1998). *Pedagogy of freedom: ethics, democracy, and civic courage*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum.
- Giroux, H. A. (2016). *Dangerous thinking in the age of new authoritarianism*. New York: Routledge.
- Giroux, H. A. (2017). *The terror of neoliberalism: Authoritarianism and the eclipse of democracy*. New York: Routledge.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. New York: Oxford University Press.
- Holborow, M. (2012). Neoliberalism, human capital and the skills agenda in higher education: The Irish case. *Journal for Critical Education Policy Studies*, 10(1), 93-111.
- Leistyna, P., Lavandez, M. & Nelson, T. (2004). Introduction – Critical pedagogy: Revitalizing and democratizing teacher education. *Teacher Education Quarterly*, 31(1), 3-15.
- Lundahl, L. & Olson, M. (2013). Democracy lessons in market-oriented schools: The case of Swedish upper secondary education. *Education, Citizenship and Social Justice*, 8(2), 201-213.
- McAfee, N. (2017). Neo-liberalism and other political imaginaries. *Philosophy and Social Criticism*, 43(9), 911-931.
- McCarthy, J. & Prudham, S. (2004). Neoliberal nature and the nature of neoliberalism. *Geoforum*, 35(3), 275-283.
- Marginson, S. (1995). Markets in education: A theoretical note. *Australian Journal of Education*, 39(3), 294-312.
- Proctor H. & Aitchison, C. (2015). Markets in education: ‘School choice’ and family capital. G. Meagher & S. Goodwin, (Ed.), *Markets, rights and power in Australian social policy*, 321-340. Sydney: Sydney University Press.
- Pucci, A. R. (2015). The consumed university: Neoliberalism in academy. M. Abendroth & B. Portifolio (Ed.), *Understanding neoliberal rule in higher education*, 3-20. Charlotte: Information Age Publishing.
- Roberts, P. (2003). Pedagogy, neoliberalism and postmodernity: Reflections on Freire’s later work. *Educational Philosophy and Theory*, 35(4), 451-465.
- Roberts, P. (2017). Paulo Freire. *Oxford research encyclopedia of education*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190264093.013.10>
- Schlicht, R., Stadelmann-Steffen, I. & Freitag, M. (2010). Educational inequality in the EU: The effectiveness of the national education policy. *European Union Politics*, 11(1), 29-59.
- Sleeter, C., Torres, M. N. & Laughlin, P. (2004). Scaffolding conscientization through inquiry

in teacher education. *Teacher Education Quarterly*, 31(1), 81-96.

Yağanak, E. & Avcı, Sarper S. (2019). Sosyal Epistemoloji, Eleştirel Düşünce ve Eğitim İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, içinde *Toplum, Siyaset ve Etik: Felsefi Soruşturmalara*, (Ed. E. Yağanak ve A. Umut Hacıfevzioğlu), Bursa: Sentez Yayıncılık

Platon Felsefesinde “İyi” İdeasının Yöneten ve Yönetilen İlişkisindeki Ahlaki Rolü

Elif Çetinkıran Balcı

Dr. Öğrt. Üyesi,
Kırklareli Üniversitesi
elifcetinkiran@hotmail.com
0000-0001-6321-1495

Öz: Platon, felsefe tarihinin ilk sistematik filozofu olarak kabul edilmektedir. Platon gerek ontoloji görüşünü gerekse epistemoloji görüşünü temellendirebilmek adına görünen dünya ve düşünülen dünya ayrımını yapmış, bu dualist tavrını felsefesinin bütününe yansıtarak ahlak ve siyaset görüşlerini de bu ikili dünya görüşü çevresinde temellendirmiştir. Bu ayrım Platon felsefesinin en sofistike yanını oluşturmaktadır. Bu dualist tutumun epistemolojik alana yansması duyu bilgisi ve akıl bilgisi - *doxa* ve *episteme* - olmuş, ahlaki alana yansması ise istek/arzular ve aklın talepleri/buyrukları şeklinde kendini göstermiştir. Gerçek bilgi duyulardan gelmez, bilgiye yalnızca aklımızla ulaşabiliriz, bu bilgi idealarda saklıdır. İnsansal iyi de, bilgisiz elde edilemez, insanın iyi durumda olması ve mutluluğu elde edebilmesi için idealara ulaşması bir zorunluluktur. Kişi idealara ulaşamıyorsa idealara ulaşmış bilge kişilere önceliği vermelidir. Bu aynı zamanda kişilere düşen ahlaki bir yükümlülüktür. Çünkü hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin, yani bir bütün olarak toplumun iyiliği ve mutluluğu bilgi sahibi olan, ideaları kavrayabilmiş kişilere bağlıdır. Platon erdemi ve bilgiyi belli türden bir toplumsal yapı ile birleştirmiş ve erdemli ve bilgili olmanın buna uygun bir toplumsal düzen zemininde gerçekleşebilir olduğunu düşünerek nitelikli bir devlet ve toplum felsefesi ortaya koymuştur. Bu makalede Platon'un idealarının, özellikle de “İyi” ideasının yalnızca epistemolojik bir nitelik göstermeyip, özellikle ahlaksal bir anlama sahip olduğu ve aynı zamanda toplumsal bir göreve de hizmet ettiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: idea, akıl, iyi, erdem, mutluluk.

The Moral Role of “Good” Idea of Plato Philosophy in the Relationship Between the Governor and Governed

Abstract: Plato is deemed as the first systematic philosopher in the history of philosophy. Plato divided as visible world and imagined world in order to ground his both ontological and epistemological view. His dualist attitude was fully reflected in his philosophy and became basis for his moral and political view. This distinction constitutes the most sophisticated part of his philosophy. His dualism was reflected in the epistemological field as knowledge of sense (*doxa*) and knowledge of mind (*episteme*) while in the in the moral field as wishes/desires and wishes/commands of the mind. True knowledge doesn't come from senses, we can only reach it through our mind. This knowledge is hidden in the ideas. Humane good also cannot be acquired without knowledge. It is obligatory to reach for the ideas in order to be well and happy. One who cannot reach for the ideas must give priority to wise ones who achieved. This is also a moral duty because the well being of both the governor and the governed depend on both those who holds knowledge and has grasped the ideas. Plato combined virtue and knowledge with a certain kind of social structure and introduced a qualified state and social philosophy, believing that being virtuous and knowledgeable can be realized on the ground of a suitable social order. This article aims to show that Platon's ideas, “good” idea in particular, doesn't only qualify epistemologically, but also has a moral implication and serves for a

Key Words: idea, mind, good, virtue, happiness.

Çetinkıran Balcı, Elif (2022) "Platon Felsefesinde “İyi” İdeasının Yöneten Ve Yönetilen İlişkisindeki Ahlaki Rolü", *Politikos*, ss. 96-109.

Giriş

Platon, felsefe tarihinin ilk sistematik filozofu olarak kabul edilmektedir. O, varlıktan bilgiye, ahlaktan siyasete, sanattan eğitime felsefenin neredeyse her alanına dair görüş ortaya koymuş önemli bir düşünürdür. Nitekim ünlü İngiliz düşünürü Whitehead, “bütün felsefe tarihi Platon’a düşülen dip notlardan ibarettir” (Whitehead, 1969: 63) deyişle bu görüşü açıkça ortaya koymuştur.

Platon, hocası Sokrates gibi Sofistlere karşı büyük bir mücadeleye girişmiştir. Sofistlerin göreceliği savunmaları ve nesnel ve sarsılmaz bilginin imkânına yönelttikleri şüpheci tavır hocası Sokrates gibi Platon’u da uğraştıran temel problem olmuştur. Sofistlerin öğretileri en temelde, herkes için geçerli olabilecek objektif bir bilginin mümkün olmadığını iddia etmeleri ve bunu da Herakleitos’un “her şey akar, her şey değişir” öğretisine dayandırmaları ile özetlenebilir. Ana madde sürekli bir değişim halinde olduğu için hiçbir şeye “budur”, “şudur” şeklinde kesin bir nitelik atfedemeyiz, zira bunu dediğimiz an, o şey başka bir şeye dönüşmeye başlamıştır bile. Bilgimizin tek kaynağı olduğunu, bunun da duyular olduğunu söyleyen Sofistler, düşünce denilen şeyin duyumdan farklı bir şey olmadığını, yalnızca duyumun bir devamı olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla Parmenides’in savunduğu, duyu verileri ile akıl verilerinin aynı özellikte olmadığı, duyu verilerinin geçici ancak akıl verilerinin ise kalıcı olduğu ve gerçek bilgiye aklın verilerini takip ederek ulaşılabileceği yönündeki görüşleri de kabul etmezler. Sofistlere göre bilginin tek kaynağı vardır, o da duyumlardır; “bilgi algıdır” (Platon, Theaitetos: 151e). Duyular somut nesnelere algılamakla kişiye verilir, bununla birlikte hem somut nesnelere sürekli değişir hem de kişilerin duyuları bir değildir ve değişim halindedir. Dolayısıyla şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir (Platon, Theaitetos, 152), herkes için geçerli bir bilgi de mümkün değildir. Öyleyse ne kadar insan varsa o kadar da doğru vardır.

Bilgisel anlamda relativist bir tavrı benimseyen Sofistler, ahlaksal ve toplumsal meselelerde de aynı görüşü sürdürmüşlerdir. *Virtue* (erdem) kavramı, onlar için yarar ve başarı anlamlarına gelmekteydi. Kişilerin iyisi kendi koşullarına ve kişisel yararlarına göre değişebilir özellikte olabileceği gibi, bir devlette uygulanan adalet de, o devletin kendi özel durumuna göre ve o siteyi başarıya götürecektir kriterlere göre değişebilir. Dolayısıyla evrensel bir ahlaksal norm ya da değerden bahsedilemez, aynı şekilde her devlette geçerli olabilecek evrensel bir adalet sisteminden bahsedilemez. Bu durumda farklı birçok ahlaklar ve adaletler olacak, her kişi veya devlet, kendine uygun olanı, kendisine en çok yarar getireni seçme hakkına sahip olacaktır. Nasıl ki bilgisel düzeyde herkesin üzerinde anlaşabileceği evrensel bir doğru yoksa aynı şekilde herkes için geçerli olan ve tüm insanları kuşatan bir evrensel iyi de olmayacaktır.

Sofistlere karşı çıkan ilk düşünür Sokrates olmuş, sofistlerin görüşleriyle hayatı boyunca savaştırmıştır. Sofistlerin relativist görüşleri karşısına tümel doğruları koyan Sokrates herkes için geçerli olan doğruların olduğunu belirtmiştir. Bilginin konusu sanı değil epistemedir. Epistemeye ise Sofistlerin sandıkları gibi duyularla değil, akıl ile ulaşılır. Sokrates’e göre ruhta saklı doğrular vardır, bu doğruların açığa çıkartılması gerekmektedir, bu ise

soruşturma, üzerine düşünme ile, yani akıl ile gerçekleştirilebilir.

Sokrates'ten sonra onun bıraktığı yerden Platon devam etmiş, o da kendi adına Sofistlerle hesaplaşmaya girişmiş ve kendine özgü felsefe sistemini oluşturmuştur. Bilgiye ve erdeme bakış açısı Sokrates'in etkisi altında şekillenmiş olmakla birlikte, Platon'un Sokrates'i aşan iki önemli düşüncesinden bahsedebiliriz: Bunlardan birisi, epistemolojik bakımdan tümellerle tikelleri birbirinden tamamen ayırmış olması, bunları farklı iki varlık alanına dâhil etmesidir. Diğeri ise ahlaksal ve toplumsal meselelere dairdir, Platon erdemi ve bilgiyi belli türden bir toplumsal yapı ile birleştirmiş ve erdemli ve bilgili olmanın buna uygun bir toplumsal düzen zemininde gerçekleşebilir olduğunu düşünerek nitelikli bir devlet ve toplum felsefesi ortaya koymuştur.

Platon idealar öğretisini oluştururken, kendisinden önceki düşünürlerden etkilenmiştir. Platon Herakleitos'un "her şey akar, değişir" önermesinin yalnızca duyularla algıladığımız somut nesnelere âleminde geçerli olduğunu, ancak gerçekliğin bununla sınırlı olmadığını düşünmüştür. Diğeri yandan bir de Parmenides'in bahsettiği, duyularla algıladığımız dünyadan ayrı, duyulara kapalı ancak yalnızca akılla kavranılan bir âlem olduğunu düşünerek, Herakleitos'un çokluğundan Parmenides'in "Bir"ine yükselmiş ve somut nesnelere yanında akıl âleminin varlığını kabul etmiştir. Platon bu düşünceleri, hocası Sokrates'in gerçek bilginin, somut nesnelere kavramından ibaret olduğu görüşüyle birleştirmiş ve bilgi denilen şeyin tek teklerde değil bu tek teklerin de varlık nedeni olan birlikte, yani idealarda bulunduğu sonucuna varmıştır. Aristoteles'in de belirttiği üzere, Sokrates'ten farklı olarak Platon, duyusal şeylerin tanımı olamayacağını düşünerek, tümellere, yani idealara duyusal nesnelere bağımsız bir varlık alanı vererek ideaları kendi başına gerçeklikler olarak kabul etmiştir (Aristoteles, Metafizik, 1078b 29).

Böylelikle Platon duyular ile algılanan somut nesnelere dünyasının karşısına, akıl ile kavranılan idealar dünyasını koymuş ve asıl gerçekliğin idealar olduğunu söyleyen bir metafizik dizge oluşturmuştur. Bir yanda asıl gerçekliğin dünyası vardır, bu idealar dünyasıdır, idealar, her şeyin değişmez özleridir, diğeri yanda ise, değişmenin, dönüşümün olduğu relatif dünya, yani duyularımızla algıladığımız somut nesnelere dünyasıdır ki bu nesnelere ideaların soluk kopyalarıdır, duyusal nesnelere idealardan pay almak suretiyle var olurlar (Aristoteles, Metafizik: 987b 10). Somut nesnelere gelip geçici olduğu için onlar üzerinde bilgi ortaya koymamız mümkün değildir. Gerçek bilgi idealara yükselmek ve onları akılla kavramaktan ibarettir (Ülken, 2016: 115). Platon'un asıl gerçeklik dediği bu idealar, hem varlığın, hem bilginin, hem ahlakın, hem de siyasetin koşulu olacaktır.

Platon'un bilginin temeli olan idealar ile ideal devlet ve ahlak arasında kurmuş olduğu bağı açığa çıkarmak adına öncelikle onun bilgi görüşünü ele alıp idealizmini ortaya koymak gereklidir.

Platon'un Bilgi Görüşü ve İyi İdeası

İdea Platon felsefesinin şüphesiz en önemli kavramı olmuştur. Platon, "ne vardır?" sorusunu değişmeyen ve kalıcı olan idealar vardır diye cevaplamıştır. Bu aynı zamanda sadece bilinebilir olanın asıl gerçekliğe sahip olduğunu söylemektir. Dolayısıyla Platon,

epistemoloji ile ontolojiyi birbiri içine geçirmiş, bilinebilir olma ile var olma arasında bir ortaklık kurmuş ve bunun bir sonucu olarak duyularımızla algıladığımız somut nesnelere ikinci plana atarak somut nesnelere değişme özelliğinden dolayı onları değerden düşürmüştür. Platon ontolojisini epistemolojisi üzerine inşa etmiştir ki Aristoteles daha sonra hocasının bu tutumunu eleştirmiş ve epistemolojiyi ontolojinin üzerine inşa etmenin gerekliliğinden ve öneminden bahsetmiştir. Aristoteles’e göre, Platon’un yaptığı gibi idealar dünyasını somut gerçekliklerin önüne yerleştirmek yerine, önce değişir nitelikte olsa da somut nesnelere kabul etmeli, somut nesnelere üzerinden bize bilgiyi, neliği veren ideaları, kavramları yükseltmeliyiz.

Platon’da bilgi demek her şeydir, bilgi neredeyse diğer tüm felsefi sorunların çözümüdür. Bilgi, idealar dünyasıyla mümkündür. Değişip gelip geçen nesnelere alanında olsa olsa doğru sanıya sahip olabiliriz. Ne var ki doğru sanı bilgi değildir, doğru sanı sallantılıdır, bilgi yani episteme ise, bir temele bağlı olmakla birlikte yürütülmesi mümkün olmayan özlerle ilgilidir. Platon, bunu daha iyi açıklayabilmek için, güzel şeylerle “kendinde güzel” ya da güzel ideası arasındaki ayrıma dikkat çeker. Algılanan dünyada çeşit çeşit güzel nesnelere vardır, güzel bir tablo, güzel bir ev, güzel bir insan. Ne var ki tüm bu güzel nesnelere, güzel ideasından pay aldıkları için güzel olarak adlandırılabilir. Güzellikleri güzel ideası sayesinde. Ancak yine de güzel bir ev başka bir insan için güzel olmayabilir, güzel bir tablo bir insana anlamlı gelirken bir başkası için bir şey ifade edemeyeceğini göstermek istemektedir, duyularımızla algıladığımız nesnelere âlemde böylesi bir ortaklık kurulamayacağı varsayımından hareket eden Platon, bu nedenle bu âlemde gerçek bilginin ortaya koyulamayacağını söyler. Bu âlemde olsa olsa sanılardan, doğru veya yanlış olabilen sanılardan bahsedilebilir. Buna karşılık asıl anlamda güzelin, güzelin kendisinin ait olduğu idealar dünyasında böylesi kişiden kişiye değişen bir izafiyet söz konusu olmadığı için, bu alanda gerçek bilgi mümkün olabilmektedir. Bilimin konusu işte bu her zaman aynı olan asıl anlamda güzel ideasıdır, bilim görünüşlerle değil özlerle, yani idealarla ilgilenir ve bu idealar tüm insanlar için ortaktır (Platon, 2017: 476a- 478a).

Platon eğer bilgi ortaya koymayı amaçlıyor ise, gelip geçici, kusurlu, oluş ve yok oluşa tabi, bu nedenle de herhangi bir hakikatin kaynağı olamayacak nesnelere dünyasının dışında ve bu dünyanın üstünde mükemmel, kusursuz, mutlak olan ve hakikatin dayanağı olabilecek özellikte akıl ile kavranan bir gerçekliğin, yani ideaların varlığını da kabul etmek zorunda olduğumuzu düşünür (Arslan, 2019: 99). Buradan hareketle birbirinden derece olarak farklı olan ve kendi aralarında katı bir hiyerarşi oluşturan farklı dört çeşit bilme türünden bahseder ve bu görüşünü *Devlet* adlı eserinin VI. Bölümünde Çizgi Benzetmesi ile açık bir biçimde ortaya koyar. Çizgi Benzetmesi, onun hem ontolojisini hem de epistemolojisini bir arada görebildiğimiz, aynı zamanda ontoloji ile epistemolojinin nasıl iç içe geçtiğini açık bir şekilde gözlemleyebildiğimiz önemli bir figürdür. Şöyle ki Platon ortasından bölünmüş bir çizgi düşünmemizi ister. Bu çizginin alt kısmı görünen dünyayı, üst kısmı ise düşünülen dünyayı temsil etmektedir. Daha sonra bu iki çizgiyi kendi içlerinde tekrar eş iki parçaya bölmemizi ister. Alt kısımdaki görünen dünyanın ilk basamağını somut nesnelere yansılarını ya da gölgeleri denilen *eikasia* (tahmin) oluşturur.

Eikasia somut nesnelere yansıması, gölgesi olması bakımından bilme türünün en alt basamağıdır, yani gerçeklikten en uzak olan katmandır, dolayısıyla idealara en uzak olduğumuz noktadır ki bu nedenle bilgi bakımından da en değersiz bilgi çeşitidir. Görünen dünyanın ikinci basamağını ise bu gölgelerden yavaş yavaş duyular aracılığıyla nesnelere bizzat kendilerini algılamaya doğru bir gidişat olan inanç (*pistis*) oluşturmaktadır. İnanç basamağında söz konusu olan varlıklar, canlı varlıklar, bitkiler ve insan elinden çıkma bütün nesnelere (Platon, 2017: 510 a). Kavranan dünyaya ait olan çizginin üst kısmına geçtiğimizde ise, artık duyuşal âlemden kopup giderek tümel gerçekliklere yükseldiğimiz bir alana geçiş yapmaktayız. Burada bizi ilk olarak ideaları anlamamızı kolaylaştıracak ara bir bilme çeşidi karşılar ki bu, geometri ve aritmetik gibi varlıkların bulunduğu, bunları birer varsayım olarak kabul ederek ilerleyen varsayımsal bilgi (*dianoia*)dir, Platon bu bilme türünün sanıyla kavramsal bilgi arasında ortalama bir bilgi türü olduğunu söyler (Platon, 2017: 511 d). Kavramlar çizgisinin ikinci kısmı bilme türünün en üst noktasını oluşturur, bu kısma ait olan varlık, Platon'un asıl anlamda varlık olarak kabul ettiği idealardır, bu kısımda ilk kez kesin bilgi ile karşılaşılır, bu bilme türü diyalektik kavrayış (*noesis*)tir. Bu basamakta, duyuşal olan her türlü şeyden bağ koparılmıştır. *Episteme* işte bu alanda, yani idealaların bulunduğu varlık alanında ortaya çıkar. İdealar, bu bölünmüş çizgilerin en aydınlık kısmıdır, çünkü "bir şey gerçeğe ne kadar yakın olursa o kadar aydınlık"tır (Platon, 2017: 511 e).

İdeaların kendi aralarında da bir mertebe düzeni olduğunu düşünen Platon, tüm idealardan farklı olan ve onların üstünde duran ideanın "İyi" ideası olduğunu söyler. İyi ideasını, idealaların ideası olarak betimler. İyi ideası en yüksek bilimin konusudur (Platon, Devlet: 505 a). Platon, doğru ve güzel olarak kabul edilen tüm şeylerin, eğer kişiyi iyiye ulaştırmıyorsa herhangi bir değerinin olmayacağını düşünür. İyi'yi bu şekilde idealaların en üstüne yerleştiren Platon, İyi'nin sahip olduğu bu üstün değerden ötürü insanlar tarafından tam olarak açıklanamaz özellikte olduğunu düşünür ve onun ancak bir benzetmeyle anlaşılabilirliğini söyler ki bu onun ünlü "Mağara Benzetmesi"nde ortaya koyduğu güneş motifidir. Mağara benzetmesi, Platon'un felsefesinde, hem bilgisel, hem varlıksal, hem de ahlaksal ve toplumsal olarak yorumlanabilecek önemli bir benzetmedir. Mağaranın içi, çizginin alt kısmını yani görünüşler kısmını, mağaranın dışı ide çizginin üst kısmını, düşünülenler kısmını oluşturur. Mağaranın içindeyken gözünü mağaranın dışına dikmiş, zincirlerini kırarak adım adım mağaranın dışına doğru ilerleyen kişi, duyulur dünyadan idealar dünyasına yükselen kişiyi tasvir eder, bu aynı zamanda kişinin içinden geçtiği bir ahlaksal dönüşümü de ifade etmektedir. Bu kişi, aynı zamanda aydınlanmış kişi, toplumun normlarından koparak gerçeği bizzat kendi gözleriyle görme cesaretine sahip kişiyi, yani gözlerini- geçici körlüğü göze alarak- güneşe çevirmeye karar vermiş kişiyi temsil eder. Bu noktada Güneş ile İyi ideası arasında önemli bir benzerlik kurulur. Gözler nasıl ki -kendilerinde her ne kadar görme gücü olsa da- Güneş olmaksızın hiçbir şey göremezse, aynı şekilde, İyi ideası da düşünülür âlemde Güneş gibi görev yapar ve İyi ideası olmaksızın kafa- onda her ne kadar bilme yetisi olsa da- bu yetisini kullanamaz. Yani, bilinen şeyler bu bilinme özelliğini İyi ideasından alırlar. Dolayısıyla görünen dünyada göz ve ışığın Güneş ile bağı olmasına rağmen onları bir ve aynı saymak nasıl ki

hataysa, düşünülen dünyada da bilim ve gerçeği İyi’yle yakın saymak doğru ancak bir ve aynı saymak ise hatadır (Platon, 2017: 509 a). “Böyleyken iyi, hiç de bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir” (Platon, 2017: 509 c).

İyi bir bilgi nesnesi olduğu ve diğer tüm ideaların bilinme nedeni olduğu kadar aynı zamanda hayatın temel amacıdır, kişinin yaşarken temel gayesi İyi’ye ulaşmak olmalıdır. Dolayısıyla Platon’un felsefesinde “insan nasıl doğru yaşar?” sorusu, “iyiye ulaşmakla” şeklinde cevaplanabilir. İyi, aynı zamanda mutluluğun anahtarıdır. İyi ideası hem en üst bilgi türü, hem de mutlu yaşamışın biricik anahtarıdır. Bu anlamda İyi, hem bilgisel, hem ahlaksal hem de toplumsal bir anlama sahip olur ve kilit bir kavrama dönüşür.

Platon’un Erdem ve Siyaset Görüşü

Platon nasıl ki katı bir dualizm anlayışıyla birlikte gerçekliği görünenler ve düşünülenler olarak ikiye ayırmışsa, aynı şekilde insanı da yapısal olarak beden ve ruh şeklinde ikiye ayırmıştır. İnsanı insan yapan, insan olmanın özünü ve değerini oluşturan, insanı diğer canlılardan ayıran yan, beden değil ruh yanımızdır. Dolayısıyla insan olmak demek, bedenden çok ruh ile ilgilenmek, beden yanına değil ruhuna özen göstermek demektir, zira ruh, öz gerçeğe ya da öz varlığa bedenden daha yakındır, bu nedenle de bedenden çok ruhumuzla ilgilenmemiz gereklidir. Ne var ki insanların çoğu ruhu değil bedeni ve bedeninin ihtiyaçlarını ve isteklerini gözetir ve en büyük çabayı bedensel ihtiyaçları gidermeye verir. Çünkü bedenle uğraşmak, bedeninin isteklerini doyurmak kişiye anlık olarak daha fazla haz verir. Ancak sürekli bedeni doyurmaya çalışarak haz peşinde koşmak, nihai olarak kişiyi mutluluğa ulaştırmaz, çünkü bir hazzı elde eder etmez bu bizi başka bir hazzla ve daha çoğunu elde etmeye sürükler ve sonuç olarak sonu gelmez bir çaba ve tatminsizliğe itiliriz. Oysa yapılması gereken şey bedene değil ruha yönelmek ve ruhumuzu doyurmaya uğraşmaktır, ruhun verdiği ruhsal haz, bedensel hazlardan çok daha hakikidir ve sonuç olarak bizi mutluluğa da ulaştırmaktadır. Mutluluğa ancak ruhu besleyerek ulaşabiliriz. Platon’un hayatın en yüksek ereği dediği mutluluğa ancak bedeni ikinci plana atıp ruhumuza özen göstererek ulaşabiliriz. Ruhun besini, onu iyi kılan en önemli şeyler ise bilim, düşünce, sağduyu ve erdemlerdir.

Erdem, yaşamın temel amacı, hayatı yaşanmaya kılan en önemli değerdir. Platon “onun için sözlerimi hatırlayın ve unutmayın ki, hayatta göreceğiniz iş ne olursa olsun, erdem olmayınca, elde edeceğiniz her şeyin, yapacağınız her işin sonunda, utanç ve kötülük vardır” demektedir (Platon, 1944: 246 e). Erdemi, iyiyi elde etme gücü olarak tanımlayan Platon, erdemli olmanın koşulunun ideaların bilgisine sahip olmak olduğunu belirtir. Bu erdemli bir yaşam için bilginin zorunlu olduğu anlamına gelir. Böylesi bir yaşamın beraberinde bize mutluluğu da getireceği kuşkusuzdur. Nitekim Platon için, bilgi, erdem ve mutluluk arasında kuvvetli bir bağ vardır. Öyle ki, bilgisiz bir kimsenin mutlu olabileceği büyük bir yanılısamadır. Bu görüş Platon’a hocası Sokrates’ten kalan bir düşüncedir. Platon’da farklı olan ve Sokrates’te olmayan şey ise, Platon’un ahlakî derin bir devlet felsefesiyle birlikte götürmesidir. Platon o zamana kadar görülmemiş bir felsefi ciddiyetle devlet ve toplum meseleleriyle uğraşmış ve ideal devleti kişinin ahlakî ve mutlu bir yaşam sürmesinin temeline yerleştirmiştir. Bu öyle bir iç içe geçmedir ki, erdem ile siyaset bir

paranın iki yüzü gibi birbirini tamamlayan ve ayrılmaz bir niteliğe sahip olmuş ve bu ikisinin temelini yine bilgi oluşturmuştur.

Platon için ruh ile uğraşan sanat, siyasettir. Siyasetin işi, ruhu iyi etmektir ki mutluluk da ancak bu şekilde elde edilir. Ruhun iyi olmasından ise Platon, ruhun erdemli olmasını anlar ki bu aynı zamanda doğru yaşayışın biricik ölçüsüdür. Öyleyse siyaset, yurttaşların ruhlarını iyi kılmak, yani erdemli kılmak için, onlar için doğru yaşayışı sağlamak için vardır. Yurttaşların doğru yaşaması, toplumun doğru düzenlenmesinden bağımsız değildir. Yurttaşlar ancak doğru yönetilen bir toplum içerisinde mutlu ve doğru yaşayabilir. Bununla birlikte bir devletin doğru yönetilmesi de kişilerden bağımsız değildir, bir toplum ancak kendi ruhunu doğru bir şekilde yapılandırmış, ruhunu gerçek iyiye çevirebilmiş kişi ya da kişiler sayesinde doğru olabilir.

Devlet ile kişi arasında kurduğu bu birliktelik ve paralellik Platon'un insan ve toplum görüşünün temelini oluşturur. Bireyler için toplumun niteliğinden bağımsız bir iyiliğin olamayacağını düşünen Platon, bireylerin mutluluğunu toplumun mutluluğunda gördüğü için ideal devlet düşüncesine büyük önem verir ve yine bu yüzdendir ki kişideki doğruluğu araştırmadan önce toplumdaki doğruluğa bakmanın gerekli olduğunu düşünür. Çünkü ancak toplum doğru olursa kişi, kendi ruhundaki doğruluğu açığa çıkarabilecek, başka bir deyişle, kendisinde bulunan doğru kişi olma potansiyelini ancak doğru düzenlenmiş ve doğru yönetilen bir topluluk içerisinde ortaya koyabilecektir.

Platon'un devlet felsefesinin en dikkat çekici, aynı zamanda en fazla eleştirilen kısmı, onun toplumu katı bir hiyerarşiye bölmesi, birbiri arasında geçişin mümkün olmadığı katı bir toplumsal tabaka öngörmüş olmasıdır. Bu düşünce çizgisinde Platon, devleti para kazanan işçiler yani yönetilenler sınıfı, devleti korumakla görevli olan askerlerin bulunduğu savaşıncılar sınıfı ve bilge kişilerden oluşan yönetenler sınıfı olarak üçe ayırmıştır. Bir devlet adamı, kendi bünyesinde yaşayan insanların bu toplumsal sınıflardan hangisine dâhil edilmesi ve onların hangi işle uğraşmaları gerektiğine, kişilerin yaratılış özelliklerine bakarak doğru bir şekilde karar vermelidir. Bu, bir devlet adamının en önemli, en asli görevidir. Zira Platon için, farklı yaratılıştaki insanların aynı işi görmeleri doğru değildir. Platon, kişilerin doğuştan bazı özelliklerle dünyaya geldiğini, kiminin yaratılış gereği beden olarak güçlü ancak kafa yetisi bakımından güçsüz olduğunu, kiminin yapı bakımından daha cesur olduğunu, kiminin ise akıl yetisinin güçlü olduğunu, kişiler arasındaki bu yapısal farkı dikkate alarak onları ait oldukları toplumsal sınıfa dâhil etmek gerektiğini özellikle belirtmiştir.

Bununla paralel bir biçimde Platon insan ruhunu devletin sınıflarına karşılık gelecek şekilde iştah duyan/arzulayan yan, kızan/öfkelenen yan ve akıl sahibi/bilgi seven yan olarak üçe ayırmıştır. Bir insanın ruhu iştah duyan yana göre eğilmişse bu kişi yönetilenler sınıfına dâhil edilmelidir, çünkü yönetmek iştahın değil aklın görevidir; "isteklerde başa geçme yetkisi yoktur. Geçerlerse bütün hayatın düzenini altüst ederler" (Platon, 2017: 442 a). Benzer şekilde kişi ruhundaki bu üç yandan kızgınlık öfke yanını başa geçirmişse, bu kişi uygun bir eğitimle savaşıncılar grubuna dâhil edilmelidir. Kişinin ruhu akla göre düzenlenmişse, yani kişi kendisine rehber olarak akli olarak bilgiye ulaşmışsa, bu kişi

yönetici olmalı, yönetenler grubuna dâhil edilmelidir. Platon kişilerin ruhunun birbirinden neden farklı olduğunu Devlet’te bir masal yardımıyla ortaya koyar, bu bir Fenike masalıdır. Bu masala göre, Tanrı önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır ve bunların yönetici, yani toplumun başı olmaları gerekmektedir. Kimilerinin mayasına gümüş katmıştır ki bunlar da koruyucu olacak kişilerdir. Çiftçiler ve işçilerin mayasına ise, tunç ve demir vardır. Önderlerin, yöneticilerin birincil görevi, kişilerin daha çocukken mayasında hangi madenin bulunduğunu doğru bir şekilde tespit etmektir. Öyle ki bir devletin geleceği bu belirlemeyi doğru bir şekilde gerçekleştirmekle ilgilidir, “çünkü mayasında demir ya da tunç ile katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını tanrı buyurmuştur” (Platon, 2017: 415 b-c).

Devlet adamının bu toplum bölümlenmesini doğru bir şekilde gerçekleştirebilmesi için, keskin bir görüş gücüne ve akıl yetisine sahip olması gerekmektedir. Bu nedenle Platon yöneticilerin en önemli erdeminin bilgelik olduğunu söyler ve toplumun üç bölümüne denk gelen üç farklı erdem ayırt eder. Bu erdemler bilgelik, cesaret ve ölçülülük erdemleridir. Savaşanların erdemi cesaret, yönetenlerin erdemi bilgeliktir, yönetilenlerin erdemi de ölçülüdür. Ölçülülük, diğer erdemlerden farklı olarak, aynı zamanda tüm sınıflarda bulunması gerekir ki toplumun bütününde bir denge ve ahenk kurulmuş olsun. Bilgelik yalnızca yönetenlerde bulunması gereken bir erdemdir, yönetilenlerin bilge olması gerekmez. Aynı şekilde cesaret yalnızca koruyucularda bulunması gerekir. Ne var ki ölçülülük toplumun tüm sınıflarında bulunmalıdır. Ölçü, isteklere ve arzulara vurulan bir çeşit dizgin, bir sınırlamadır; isteklerin ve arzuların sınırlılığı, hem bilgelik için hem de cesaret için gereklidir, bu nedenle hem yönetilenler de hem yönetenler de bulunmalıdır. “Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnız bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz” (Platon, 2017: 432 a). Platon ölçülülüğü şu şekilde tanımlar: “Bize daha iyiyi aratan kanaat aklın kılavuzluğu ile üstün geldiği zaman bu egemenliğe ölçülülük denir. İçimizde hükmünü yürüten ve hazlara doğru bizi istediği gibi sürükleyen istek ise, böyle bir idareye de ölçsüzlük adı verilir. Böyle bir ad ne şerefli ne de değerli” (Platon, 1943: 238). Ne var ki yönetilenler tek başına bırakıldıklarında ölçülü olmayı beceremezler, çünkü yönetilenlerde akıl yetisi eksiktir, onlar ruhlarındaki arzuların egemenliği altındadır, ruhun bu yanı ise kişiye mutsuzluk getirir. Yönetilenler kendi başlarına ölçülü olamıyorsa, onları ölçülü ve mutlu kılacak, yani onları doğru yaşayışa yönlendirecek bir rehber ihtiyaçları vardır ki bu da toplumun bilge kişileri, yani akıl sahibi olan yöneticileridir. Platon, ortaya koymuş olduğu bu sınıflı toplumsal yapı ve ideal devlet anlayışıyla yalnızca tek bir sınıfın ya da ayrıcalıklı birkaç kişinin değil, bütün yurttaşların mutluluğunu sağlamayı hedeflemiştir (Platon, 2017: 420 c). Bu mutluluk da gerek kişide gerekse toplumda aklın rehberliği ile mümkündür, kişi bunu sağlayamıyorsa akıl sahibi kişiler tarafından yönetilmelidir.

Platon bu üç erdem yanı sıra dördüncü bir erdemden daha bahsetmiştir ki bu da doğruluk erdemidir. Toplumdaki bu kısımların-yönetenler, yönetilenler ve savaşanlar- her birinin kendi işini görmesi ise bir toplumdaki doğruluğu oluşturur. Bu şu demektir,

yönetilenler sınıfında bulunan kişi yöneticinin işine karışmamalı, aynı şekilde görevi koruyuculuk olan kişi de diğer iki sınıfın işlerine karışmamalıdır. Bu sağlandığında devlette doğruluk da gerçekleşmiş olacaktır. Bu bir devlet için hayati önem taşır, zira “bir devlet için yıkıcı olan, bu üç sınıfın birbirinin işine karışması, görevlerini değiştirmesidir” (Platon, 2017: 434 c).

Platon’un insanla devlet arasında kurmuş olduğu paralellige bağlı olarak, devletteki doğrulukla insan ruhundaki doğruluk benzer özellik gösterir: “öyleyse doğru bir adam, doğruluk bakımından doğru bir devletten ayrı olmayacak, onun benzeri olacaktır” (Platon, Devlet: 435 b). İnsan ruhundaki doğruluk da, insanın ruhundaki kısımların her birinin kendi işini görmesi, kendi ödevini yapması ile gerçekleşecektir. Bunu sağlayabilen kişi, doğru kişi, aynı zamanda da mutlu kişi olabilecektir. İnsan ruhundaki kısımlardan akıl yönetirse, kızan/öfkelenen yan akıldan yana olursa ve arzulayan yan da aklın buyruğuna girerse, insan ruhundaki doğruluk gerçekleşmiş olacaktır. Öyleyse hem tek bir insanda hem de toplumda doğruluk, her bölümün kendi işini göreceği ve bu bölümlerinbirbirinin sınırını aşmayacağı bir düzen oluşturabilmekle mümkün olmaktadır (Platon, 2017: 443 d). Bu görev insan için de toplum için de ancak aklın sağlayabileceği bir görevdir.

O halde toplumda en önemli görev yöneticilere düşmektedir. Bir kunduracı işini hakkıyla yerine getirmediğinde toplumun varlığı tehlikeye düşmez, ancak bir yönetici bilgi sahibi değilse ve devleti doğru yönetmezse, devletin yıkılacağı kesindir. Bu nedenle Platon, devleti filozof-kralların yönetmesi gerektiğini söyler. Filozof kişi, bilgiyi ve bilimi seven, bilginin bütününe ulaşmayı isteyen, hakikatin kendisini seyretmeyi seven, doğruyu kendi gözleriyle görebilen, yani her varlığın ideal gerçekliğine kolayca ulaşabilen (2017: 487 d), ideaları seyredabilen kişidir. Filozof kişi güzel nesnelere değil, bizzat güzelin kendisine ulaşabilmiş, yani görünüşlerle değil özlerle ilgilenen, var olanla ve var olanların özüyle ilgilenen kişidir. Devlet yönetimi de yaradılışları gereği filozof ve bilge olan bu insanlara verilmeli, felsefeyle ve gerçek bilgiyle uğraşmayıp sanılar düzeyinde kalanlar ise, yani çoğunluk, filozof yaradılışlı önderlerin buyruğuna girmelidirler (2017: 474). “Kalabalık, güzel şeylerin çokluğundan ayrı olarak kendi başına var olan bir güzelin, ya da tek tek bir sürü şeylerden ayrı olarak düşünülen bir özün bulunduğunu kabul edebilir kavrayabilir mi? Kavrayamaz. O halde halk filozof olamaz” (Platon, 2017: 494). Ancak filozofların yönettiği bir siyasal yapıyla tüm toplumun mutluluğu sağlanabilir ve böylelikle toplumda adalet de gerçekleştirilmiş olur.

Devlet Biçimleri ve Demokrasi Eleştirisi

Platon ideal devlet anlayışını ortaya serdikten sonra, bozuk devlet düzenlerini ve nedenlerini araştırmıştır. Onu bu araştırmaya iten en önemli nedenlerden biri, Sokrates’in o dönemde haksız bir şekilde yargılanması olmuştur. Platon bu olaydan sonra derin bir üzüntü duymuş ve doğru ve adaletli bir toplum modeli nedir ve nasıl olmalıdır sorusu üzerinde ciddi bir şekilde eğilmiştir. Doğru toplumu ideal devlet modeliyle ortaya koyduktan sonra, bozuk devlet düzenlerini de incelemiş ve onların neden bozuk oldukları ve insanları neden mutlu bir yaşayışa ulaştıramadıkları konusunda kafa yormuştur. Platon’un ortaya koyduklarına baktığımızda bozuk devlet düzenlerinin bozuk olmasının en

önemli nedeninin, insansal iyi ve erdemlerle olan bağlarının zayıf olması, değer olarak erdemleri ve bilgiyi değil başka sözde değerleri gözetmeleri olduğunu söyleyebiliriz. Bozuk devlet düzenlerinden biri Sokrates’i ölüme götüren yönetim biçimi olan demokrasidir, diğerleri ise, timokrasi, oligarşi ve tiranlıktır.

Platon devlet düzenlerini ele alırken her devlet düzenine karşılık gelen bir ruh yapısı ya da yaratılış özelliği olduğunu belirtmiştir. Bu düşünce oldukça önemlidir, çünkü bu açıkça devletin yapısı ile kişilerin ruhu arasında, ya da devletin neliği ile kişilerin ruhunun neliği arasında kurulan derin bağı açık biçimde ortaya seren bir düşüncedir. “Tiran ruhlu adam tiranlık yönetiminin, demokratik adam demokrasi yönetiminin benzeridir, ötekiler de durum aynıdır” (Platon, 2017: 576 c). En iyi yönetim biçimi aristokrasiye karşılık gelen insan ruhu ya da tipi, doğru ve erdemli insandır. Bu insan, kendisinde bulunan bu üstün yaratılışı, uygun bir çevre ve eğitim ile destekleyebilmiş erdemli insan modelidir, bundan başka Platon’un bozuk olarak adlandırdığı diğer devlet biçimlerine karşılık gelen insan tipi ya da modeli, aşağı yaratılıştaki olan insan modelleri olacaktır.

Timokrasi, şan-şeref sevgisine dayanan bir yönetim modelidir ve buna karşılık gelen insan modeli de temel değer olarak ün sahibi olmayı ve şeref kazanmayı görmektedir. Böylesi bir yönetimde ve böylesi bir insan ruhunda, önemli olan diğerlerine karşı üstünlük kurarak tüm şeref ve ünü kazanmaktır. Timokrasi insanının ruhuna akıl değil kızan-coşan yön vermektedir ve eksikliği de buradan gelmektedir. Platon bu insan tipinin, aslında yaratılış olarak iyi olduğunu ancak kötü bir çevre dolayısıyla bozulmuş olduğunu söyler.

Bozuk yönetim biçimlerinden bir diğeri oligarşidir, bu devlet düzeninde, kimin serveti varsa onun yönetmeye hakkı vardır. Dolayısıyla gelir üstünlüğüne dayanan, temel değer olarak parayı ve zenginliği gören bir yönetim modelidir. Platon’a göre oligarşinin bozukluğu bizzat ilkesinden kaynaklanır, nasıl ki bir gemide dümeni gemiciliği ya da kaptanlığı bilene değil de zengin olana verirsek geminin batması büyük olasılıksa, benzer şekilde bir devlette yönetim işi bu işten anlayan bilgi sahibi olana değil de parası olana verirse o devletin yıkılacağı da yüksek bir olasılıktır. Oligarşik yönetime karşılık gelen oligarşi insanı servete tutkundur, en büyük arzusu daha fazla para biriktirmektir, sahip olduğu akıllı yalnızca para biriktirmek için kullanır, erdemli olanlara değil zengin olanlara hayranlık duyar ve onlar gibi olmak için ne gerekiyorsa yapar, bunun için halkın mallarına el koyar, kendisi zenginleştikçe halk giderek daha çok yoksullaşmaya başlar. Açıktır ki böyle bir yönetimde erdemli kişilerin ortaya çıkması zordur, oligarşik bir toplum içinde çoğunluk da zengin olmayı hedefleyeceklerdir, erdemli ya da bilgili olmayı değil; çünkü yönetici neyi temel değer olarak görürse zamanla halk da onu benimser.

Bozuk yönetim biçimlerinden bir diğeri ve Platon’a göre en kötüsü tiranlıktır. Tiran ruhlu insan, en kötü insan tipidir aynı zamanda. Kendisini tamamıyla arzularının emrine vermiş, isteklerinin kölesi olmuş, azgın bir arzunun onu sürekli sürüklemesi ve bu kadar arzunun içinde hiçbir doyuma ulaşamaması neticesinde mutsuzluğun en derinine batmış kişidir. Tiran ruhlu insan hem yaratılışı bakımından akıldan yoksundur, hem de edindiği alışkanlıklar ve çevresi bakımından kötü yöne doğru çekilmiştir. Böylesi bir insan büyük bir talihsizlik sonucu yönetimin başına geçtiğinde gücünü korumak için halkı ezmek

zorunda kalacak, bir yandan halkı köle durumuna getirirken diğer yandan da halkın kendisini devirmesinden korktuğu için halka dalkavukluk yapacak, sürekli bir korku ve arzu çıkmazı arasında sıkışıp kalarak mutsuz insanların en mutsuzu haline gelecektir (Platon, Devlet: 579 b-c).

Yoksulların zenginleri yendiği ve yönetime yoksul çoğunluğun gelmesiyle oluşan yönetim biçimi demokrasi yönetimidir. Platon'un demokrasiye eleştirisinin temelinde, tıpkı diğer bozuk yönetim biçimlerinde olduğu gibi, yöneticinin bilgi ve erdem eksiğinin olması, temel değer olarak kendisine sözde değerleri almış olması vardır. Demokrasinin değer olarak gördüğü şey, erdem ya da bilgi olmayıp eşitlik ve özgürlük ilkeleridir. Demokrasilerde, yurttaşlık hakları ve yönetim işleri, eşit olsun olmasın tüm yurttaşlar arasında eşit bir biçimde bölüştürülmüştür. Yönetimin başına geçmek için ne tür niteliklere sahip olduğunun, nasıl yetiştiğinin hiçbir önemi yoktur, halkın dostu olarak gözükmeye yeter kişinin yönetici olması için. Böylesi bir toplumda özgürlük sınırsızdır, herkes dilediğini yeme, dilediğini içme ve yapma özgürlüğüne sahiptir, kimsenin kimseden hesap sorma hakkı yoktur, uyulması gereken ilkelerden, ona göre davranılması gereken yasalardan ve kurallardan söz edilemez. Böylesi bir düzende Platon'a göre düzensizlik, kargaşa ve kaos oluşacak, bu da demokrasinin yıkılmasına yol açacaktır.

Bunun yanı sıra Platon'un demokrasiyi eleştirmesinin özel bir sebebi de vardır, bu da belirttiğimiz gibi hayatta en çok değer verdiği kişinin, Sokrates'in, demokrasi yönetimi dâhilinde haksız bir biçimde yargılanmış olması, suçlamayı "bütün insanlar içinde en az hak eden adam" (Platon, 1999: 325 b) olan Sokrates'in ölüm cezasına çarptırılmış olmasıdır. Bunun en önemli nedeni, demokrasilerde kararları veren kesimin bilgi sahibi olmaması ve erdemli kişilerden oluşmamasıdır. Platon insanların neyi temel değer olarak gördüğüne bağlı olarak değişen üç tür insan tipinden bahseder: haz sever insan, ün sever insan ve bilgi sever insan (Platon, 2017: 581 c). Söz konusu bozuk yönetim biçimlerinin karşılık geldiği insan tipleri, tahmin edileceği gibi ün sever ve haz sever insan tipleridir. Yalnızca aristokrasi yönetimi, bilgi sever insan tipinin ortaya çıkmasını sağlayabilir, çünkü bu yönetimin temel ilkesi bilgi ve erdem birlikteliyle kurulmuş ideal yönetimi oluşturabilmek, kişileri ve toplumu iyi kılabilme. Öyleyse yönetim bilgili ve erdemli olan azınlığa verilmelidir. Çünkü yalnızca bilgili ve erdemli insan, yaşanmaya değer bir yaşam kurabilir. Platon için gerçek anlamda insan olmak için, yalnızca yaşamayı ya da nasıl olursa olsun yaşamayı değil, yaşayacağı kadar iyi yaşamayı amaçlamak gerekir (Platon, 1946: 512 e). İyi bir devlet adamının temel amacı da yurttaşları elden geldiğince iyi kılmaktan başka bir şey olmamalıdır.

Filozoflar devletlerde kral olmadıkça ya da bugün kral ve yönetici dediklerimiz gerçek ve ciddi anlamıyla filozof olmadıkça siyasal güçle filozofluk aynı kişide birleşmedikçe, bugün bu işlerden yalnız birine ya da ötekine kendini veren birçok yaratılışlar böyle davranmaktan alıkoymadıkça, ne sitelerin, ne de insan soyunun dertleri bitip tükenmeyecektir. Gerçekten de başka türlü ne devlet ne de kişiler için mutluluk yolu olmadığını kavramak kolay değildir (Platon, 2017: 473 e).

İdeal devlet filozof kral tarafından düzenlenmiş bir devlettir ki bu filozofun ayırt ediciliği, onun ideaları kavramış olmasında yatmaktadır. Bunun gibi doğru insan, bilgeliğe ulaşmış insandır, onun bilgeliği de devlet de olduğu gibi, akıl yetisiyle idealara yükselebilmis

olmasında yatmaktadır. Görüldüğü üzere, Platon’da ideal devlet ile ideal insan tipi, dönüp dolaşıp idealarda birleşmek durumundadır. Bu, ideaların, özellikle de İyi ideasının Platon’un felsefesindeki merkezi rolünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sonuç

Platon, yöneticilerin bilge insanlar olması gerektiğini, bilgi sahibi olmaksızın iyi bir yönetici olunamayacağını birçok yerde vurgular. Öyle ki insanların nasıl yaşamaları gerektiğine karar verecek olan yöneticinin bilgiden uzak olması beklenemez. Platon’un yöneticilerde bulunması gerektiğini düşündüğü bu bilgi, hem yöneticilik sanatının bilgisidir, hem de yalnızca bilge kişilerin sahip olabileceği “nasıl doğru yaşanır?” sorusunun cevabı olan insanın özünün, doğasının, ereğinin, erdemin ve mutluluğun ne olduğuna dair bilgidir (Arslan, 2019: 129). Bu bilgi, yaşamın değeri ve anlamını ortaya koyması bakımından yaşam için en değerli bilgidir. Bu bilgiye sahip olanlar filozoflardır ve onların yöneticiliğe seçilmesi gerekir. Filozof kralların en önemli işi, kişilerin ruhlarını doğru kılmaya, onları erdemli bir insan yapmaya çalışmak olmalıdır. O halde Platon’un ideal devletinde siyasetçinin en başta ahlaki bir yükümlülüğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Platon için, devletin kuruluş amacı sadece can ve mal güvenliğini sağlamak değildir, devletin varlığı bunun çok ötesinde ahlaki bir amaca hizmet etmektedir, bu da erdemli ve doğru bir yaşamın koşullarını sağlayabilmektir. Platon, bu amaca hizmet etmeyen, erdemli bir yaşamın gerçekleşmesini hedeflemeyen, erdemin dışında başka sözde değerleri kendisine rehber alan bilgiden uzak siyasal yapıların bozuk olduğunu ve böylesi düzenlerin er geç yıkılmaya muhtaç olduğunu düşünür.

Görüldüğü üzere, bilgi olmaksızın ne kişisel olarak erdemli bir yaşam ne de doğru düzenlenmiş erdemli bir toplum mümkündür. Bilgi hem varlığın hem erdemin, hem iyi bir siyasal düzenin hem de özel ve genel mutluluğun anahtarıdır. Dolayısıyla Platon tüm felsefesini bilgi üzerine kurmuştur diyebiliriz. Bilgi olmaksızın erdemli olmak, doğru yaşamak, adaleti kurmak, insana yaraşır bir toplum düzeni kurmak, mutlu olmak mümkün değildir. Hem bireysel hem de toplumsal iyiliğin ve mutluluğun kaynağı bilgidir. Bu bilgi de Platon felsefesinde ideaları bilmekle, özellikle İyi ideasına ulaşmakla mümkündür. İyi ideası, bilginin en yüksek konusudur; “doğruluk ve öbür erdemler yararlılık ve üstünlüklerini ondan alırlar” (Platon, 2017: 506). Ancak ve ancak hakikate ulaşmış bir ruh erdemli, mutlu ve doğru bir hayata kavuşabilir. İnsan kendi ruhundaki birliği ve düzeni, ancak bilgi sahibi olarak sağlayabilir. İnsan, içindeki akıllı yanı besleyip büyütürken, ruhun arzulan yanını ne aç bırakıp ne de tıka basa doyurarak, ona gerektiği kadar ve sınırlı bir özen göstererek, ruhun öfkeli yanını da sakinleştirip akla uygun hale getirerek (2017: 572 b) doğrululuğu bulacaktır. Ne var ki bunu sağlamak kolay değildir, çünkü insanın ruhundaki en büyük yeri arzu ve isteklerimizle ilgili olan yanımız- Platon kullandığı benzetmesinde buna canavar yan der –kaplar, akıl ise – Platon’un insan yanımız dediği- en küçük yeri kaplayan yanımızdır. Dolayısıyla bu küçük insanın, devasa boyutlardaki canavarı dizginleyebilmesi kolay değildir. Bunu başarabilmesi için kişinin ruhunu boyuna incelemesi ve ona göz kulak olması gerekmektedir. Bunun yanı sıra doğru ve ölçülü insan olabilmek, yukarıda da belirttiğimiz gibi, yalnızca kişinin bireysel yaşamında

gerçekleştirebileceği bir durum değildir, erdemli ve mutlu yaşayışa ulaşmak aynı zamanda ve büyük ölçüde toplumsal bir meseledir. Doğru insanın ortaya çıkması doğru düzenlenmiş bir devlet düzeni dışında pek de mümkün değildir. Platon'a göre doğru insanın erdemlere uygun bir yapıda doğması yeterli değildir, bir de insanın terbiye edilmesi gerekmektedir. Bunun için de bilgi ve erdem birlikteliğinden doğacak mutlu ve doğru düzenlenmiş bir topluma ihtiyaç vardır. "Çünkü insanları yetiştiren devlettir; devlet iyi olursa, insan da iyi olur, kötü olursa aksi olur" (Platon, 1944: 238 c). Çoğunluk akıl ve erdem sahibi olmayabilir, ama azınlık da olsa ruhunu aklın emrine vermiş, rasyonel ilkelere göre eyleyen, gerçek bilgiye, yani idealara ulaşmış, asıl anlamda var olanın idealar olduğunu görmüş, bilge olan filozoflar vardır. Ancak böylesi erdemli ve bilge filozofların yönetmesiyle erdemli bir toplum kurulur ve böylece toplum bir bütün olarak mutlu olur. Tüm toplumun bir bütün olarak mutlu olması için tek yol, akıl sahibi bilge kişiler tarafından yönetilmek, yani filozof kralların önderliğinde düzenlenmiş bir toplumsal ve siyasal düzlemde yaşamaktır. "Bir bilge adam çok kere on bin bilge olmayandan daha iyidir. Baş olmak ona ve kendisine uymak öbürlerine düşer" (Platon, 1946: 490).

İnsan olmanın özü, akıl yetisinde ve idealara sahip olmakta yatar, çünkü insan olabilmek için, duyuların çokluğunu bir düşünce ile bire indiren ve adına idea denilen şeyi anlamak lazımdır (Platon, 1943: 249 e). Dolayısıyla insan için en yüksek amaç, idealara ve özellikle iyilik ideasına ulaşmaktır. Bunu yapabilenlere-filozoflara- önderlik yetkisini vermek ise, insan olma yolunda bize düşen en büyük ahlaki ödev ve yükümlülüktür.

Platon için en iyi düzen, gerek yöneten ile yönetilen arasında, gerekse toplumu oluşturan üç sınıf arasında kurulmuş olan dostluk ilişkisiyle inşa edilmiş herkesin kendi işini yaptığı barışçıl bir düzendir. Platon böylesi bir düzenin aristokrasi ile gerçekleştirilebileceğini düşünmüştür.

Ama biz bununla kölenin zarar görmesini istemiyoruz...; tersine, biz herkes için, Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin çok daha kârlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun- en iyisi bu tabii-, ister dışarıdan yönetsin bizi. Böylelikle hep aynı düzen içinde yaşar, birbirimizin mümkün olduğu kadar benzeri ve dostu oluruz (Platon, 2017: 590 d).

Platon'un özellikle *Devlet* adlı eserinde ortaya koyduğu bu siyasi düşünceleri açık bir biçimde anti-demokratik olduğundan, Platon totaliter bir yönetim biçimini desteklediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu eleştiriler oldukça anlaşılır olsa da, Platon'un düşüncelerine kısmen ya da tümüyle karşı çıkılabilsede, onun siyasi yönetimin yürütülmesinde aklın rolüne yaptığı vurgu, toplumsal meselelerin değerlendirilmesi ve düzenlenmesinde bilgi, erdem ve doğruluktan şaşmamak gerektiğinin altını çizmesi, her zaman göz önünde bulundurulması gereken oldukça önemli noktalarıdır.

Notlar

1. Sokrates'in Sofistlerin bu görüşlerine dair çürütmeleri, Theaitetos diyalogunda işlenmiştir, bkz. Bu görüşe getirdiği çürütmeler: 1. Herkesin bilgisi kendisi için doğruysa ve buna karşı çıkılamaz ise, herkes bilge olacak, bir başkasına bir şey öğretmenin zemini ortadan kalkmış olacaktır. O halde Sofistler hangi hakla erdem öğreticileri rolünü üstlenmişlerdir? 2. Bir diğeri çürütme, bilme ile algılama aynı şey iseler, o halde bir şeyi algılamıyor isem bilmiyorum. Ancak bizim bildiklerimizi daha sonra hatırlama dediğimiz

bir şey de var. “Fakat gören ve gördüğünün bilgisini elde eden, gözlerini kapadığında, onu hatırlar ama göremez.” (164) “”Görüyor” sözü “biliyor” sözüyle aynı anlamda oluyorsa, “görmüyor” ile “bilmiyor” da aynı anlamda olur” imdi şöyle bir durum ortaya çıkıyor: bilgisi elde edilen şey, onu artık görmediğimiz için, bilinmediği halde hatırlanmış oluyor.” “ o halde bilgi ile algının aynı olduklarını iddia etmek olanaksız gibi görünüyor” (164 b).“3. Protagoras, bütün insanların sanısının doğru olduğunu düşünüyorsa, “insan her şeyin ölçüsüdür” önermesine karşı çıkanların sanısının da doğru olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır, ki bu durumda bir köpeğin bilgisi de en yüksek bir insanın bilgisi de aynı ölçüde değersiz olacak, hiç kimse en küçük bir şey hakkında bile ölçü olamayacaktır (171b). Bu ve benzeri çürütmeler neticesinde Sokrates, “bilgi algıdır” önermesinin doğru olamayacağını ortaya koymaktadır.

2. Platon’a göre sanı görünüşlerle ilgilenen, görünüşe göre düşünebilmemizi sağlayan bir yetidir (Platon, 2017: 478). Sanı, özlerle değil görünüşlerle ilgilenir. Bilim varlıkla ilgilenir, bilimin karşısında olan sanı yoklukla ilgilenemeyeceğinden- çünkü sanının da ilgilendiği bir şey vardır, bu yokluk olamaz, yokluk hiçbir şeydir,- sanı ne bilgidir ne de bilgisizliktir, ikisinin arasında bir yerdedir. Bilgiden karanlık, bilgisizlikten aydınlık bir şeydir (Devlet, 2017: 478d).

Kaynakça

- Arslan, A. (2019), *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aristoteles, (1996), *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016), *Bilgi ve Değer*, İstanbul: DoğuBatı Yayınları.
- Platon. (1946), *Gorgias*, Çev. Reyan Erben, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Platon. (1944), *Meneksenos*, Çev. İrfan Şahinbaş, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Platon. (2017), *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimgöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (1943), *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Platon. (2009), *Theaitetos*, Diyaloglar içinde, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Platon. (1999), *Mektuplar*, Çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul: Çağdaş Matbaacılık.
- Whitehead, A. N. (1969), *Process and Reality*, Newyork: Free Press.