



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İktisat Anabilim Dalı

PLATON'DAN SMITH'E SOSYAL DÜZENİN İNŞASI

Osman İnan Şenses

Doktora Tezi

Ankara, 2017

PLATON'DAN SMITH'E SOSYAL DÜZENİN İNŞASI

Osman İnan Şenses

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İktisat Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2017

KABUL VE ONAY

Osman İnan Şenses tarafından hazırlanan "Platon'dan Smith'e Sosyal Düzenin İnşası" başlıklı bu çalışma, 27.01.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz (Başkan)

Prof. Dr. Hüseyin Özel (Danışman)

Doç. Dr. Muammer Kaymak

Doç. Dr. Benan Eres

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Arif Eren

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

27.01.2017



Osman İnan Şenses

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenikle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

Tezimin/Raporumuntarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

10 /04/2017


Osman İnan Şenses

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Hüseyin Özel danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.



Osman İnan Şenses

Kimsesizlere ve Umuda...

TEŞEKKÜR

Biten uç kutuları...

Bir iç döküşle başlamalıyım...

Yaklaşık dört yıl... Zaman bir bakıma her koşulda aynı tempoda akıyor ve nesnel olarak ölçülebiliyor olsa da, kişinin kendi dünyası içinde ve çevresiyle kurduğu öznel ilişki düzeyinde hiç de nesnel bir ölçüme konu olamıyor zaman. Aynı zaman, kimi kez kaskatı kesilip utanmasa neredeyse geriye doğru sayacakken kimi kez de saatler saniyeye, haftalar güne yakınsıyor kontrolsüz bir şekilde. Uzaktan bakıldığında, bu ileri, geri salınımlar birbirlerini götürecek ve sonuçta dört yıllık süreye işaret edecektir. Doğal akıştan bu ileri, geri atılımlar bu akışın kendisini asla farklılaştırmayacaktır. Ama yakından bakıldığında ve dahası bu sürecin merkezinde konumlanıp, onun öznesi olduğunda zamanın akışı sanılanın tersine hiç de kendiliğinde ilerlememektedir. Zaman geriye kasılır, zaman ileriye hücum eder; okunan bir sayfa saatlere denk düşerken oylumlu bir kitap huzurlu bir oh çekişin saniyesinde kat edilir. Dakikasında sıkılırsınız bazen, saatlerce okuyup daha çok daha çok diye tutturursunuz çoğu zaman. Zaman her ne kadar sizden bağımsız işler görünse de sizinle eğilip, bükülür, sizinle yoğrulur... Yaklaşık dört yıl... Yaşamınızın bundan sonrasında yüzünüzün çizgilerinde, bakışınızın heyecanlı ve biraz yorgun küçücük bir anında içten içe okunabilecektir bu dört yıl. Nicel oluşunun ötesinde nitel bir dört yıl içerilmiştir bundan böyle. Evet, benim, olumlu bir şekilde sonuçlanan bir dört yılım var artık...

Nasıl bir dört yıl? Sislerle örülü, boğuk, sıkıntıların hem özel ama daha çok genel düzeyde peş peşe biriktiği, umudun, neşenin, o pek doğal kahkahanın neredeyse unutulmaya yüz tuttuğu ve devam edeceğe benzer çıldırtası belirsizliğin yerinden hiç de oynamayacakmışcasına temiz yüreklerimize çörelendiği yıllar... Böylesi bir sisler evreninde yazmak, bir ürün ortaya koymak ne ola ki? Çarpık yaşam, iç gıcıklayıcı o boğuk sesiyle suratımıza tükürürcesine bağırırken, sizin, bir bilgi inşası ürünü olan yapıntı bir tez ile bu çarpık yaşama yanıt üretebilmeniz, onu çarpıklığından sıyrabilmeniz çok zor. Hadi biraz daha gerçekçi olalım, olanaksız... Aması yok mu? Var, olmalı... Eğer yazma sürecini, onun özünü oluşturan o en mükemmel iş görüşü,

yani bilginin peşinden koşmayı, o heyecanlı iz sürüşü, akademik gerekliliklerin ötesinde anlamlandırıyorsanız, bilgi/yaşam bağlantısına, öğrenilenin toplumsal pratikler üzerinden değerlendirilmesi gerektiğine, aydınlanan bireyin ışık saçmadıkça, birilerine dokunmadıkça, fantezi evreninin üyesi olduğuna inanıyorsanız, bilgilenmenin gerilimlerle yüklü olsa da o içsel şölenini yaşamla buluşturabilecek kimi ilişki ağalarını yakalayabiliyorsanız biraz biraz olanaksızlık sarsılacaktır. Ne mutlu, öğrendiklerini, daha çok öğrenilecek şey, kat edilecek yol var biçiminde içselleştirene. Ne mutlu, bilgiyi, insanlara, yaşama taşıyabilene. Bir akademik iş görüş biçiminde değil de, okuduklarıyla çoğalabilene, dönüşebilene, dönüştürebilene, ne mutlu... Böyle olmalıyım, böyle olmalıyım...

Okyanusta damla olmak. Kibri unutmuş bir bilgi işçisi olmak. Yaşamla kaynaşabilen bir bilgi işçiliği... Altı çizilen metinlerin o sonsuz çeşitliliği altında, çekilen o çizgilerin yaşama dokunması... Sayısız metnin altı çizildikçe biten uç kutularının anlamı, ancak ve ancak yaşamın altı çizildiğinde değer bulacak. Öyle ki, çizgi, kahkahayla buluşacak...

Kaybolduğum dört yıl... Sonunda kaybolduğum için mi yoksa bilgilenmenin, bunu yeni bir düzlemde kurgulamanın kendisini özünde bir kayboluş olarak değerlendirdiğimden mi bilemiyorum ama bu tez uğraşına bir kayboluş diyebiliriz sanırım. Sonuçta, kaybolmamdan hareketle bu kayboluşa övgü dusersem durumu meşrulaştırmak ve olumlu yapmak söz konusu olacak ama bu, tutarlılık ve doğruluk adına hiç hoş olmayacak. Tersinden, bilgi edinmeyi, inşayı bir kaybolma cüreti biçiminde görüp bunda diretiliyorsa ve her buluş bir kayboluşa ve bunun tersine kapı aralıyorsa huzurluca kayboluş övülebilir, hiç sakınılmadan...

Açık bir itiraf. Kaybolduğumu hissettiğim, kavramların birbirini bütünlemek yerine çelişir olduğu, adım atamadığım, duvara tosladığım anlar olmadı desem ne büyük bir yalan söylemiş olurum. Yolumu yitirdiğimi ve bunun tam da birikimimdeki uzun dönemli eksikliklerden türediğini hissettiğim acılı zamanlar o kadar yakıcıydı ki, ifadeye zor gelir onlar. Amasız değil tabii... Bir ölçüde yılmadım. Büyük düşünürlerin daveti boyunca belki çocukça ama cesaretimi hep taze tuttum. Kışkırtıcı davetlere ihanet etmemeye çalıştım. Sabırla, inatla okuyup bu bilgi okyanusunda kulaç atmaya çalıştım. Bu durumda, okyanusun varlığını teslim ediyorsak kayboluş göze alınmak zorunda.

Ürkek adımları değil, sığ sularda ayakları yere basar olmayı değil, derinlerde boy vermeye cüret ediyorsak bence kaybolmak, sarsılmak işin en doğal yanı olsa gerek. Kaybolduğunu bile bile yol almak, kendini suya koşulsuz teslim etmek, hem fırtınaya, hem dinginliğe eşit durabilmek, bu belirsizliğin, derinliğin aslında içten içe bir hattı ördüğünü zamanla sezinlemek ne tatlı bir kıpırtı, ne büyük bir kendinden geçme, söze sığamaz bence... Kayboluşun böylesine selam dursak yeri değil mi gerçekten?

Böylesi bir durumda jürime kayboluşumu anlamlı görmesi, kabından taşan inatçılığımı desteklemesi nedeniyle, sadece bu nedenle bile sunacağım teşekkür benim için o kadar kritik ki! Dedim ya, kayboluş okyanusun varlığı altında kaçınılmazdır. Böyleyse, sığ sularda yüz demeyip yolun açık olsun denmesi evet sadece bu, tek başına, teşekkürlerin en değerlisini hak ediyor inancındayım. Boğulabilir miydim, belki, ama buna varsın olsun demek, tez yazımı için ne büyük bir özgürlük...

Hadi bakalım okyanus seni bekler diyenlerin başını tez danışmanım Prof. Dr. Hüseyin Özel çekiyor kuşkusuz. 2004 yılından bu yana süren iletişimin, karşılıklı güvenin tarafı olan ve o kışkırtıcı kitaplığın mimarı Hüseyin Özel. O kitaplık ki içten içe hep oku diye fısıldadı durdu bana. O mimar ki, bak bunlar okunabilir, bilgi genişledikçe, çatallandıkça tat kazanır dedi usulca. Sanırım duyma yetim zamanla biraz biraz daha iyi işitir oldu o büyülü sesi. Bilgilenme çapraşıktır, dikenlidir ve bu nedenle tartışma, gerilim kaçınılmazdır ilişkilerde. Hocamla ilişkim dikensiz gül bahçesi değil de dikenli bir gül bahçesi. Tam da bu nedenle sahici, pek berrak. Daha ne olsun! Dikenli gül demeti eşliğinde teşekkürler Hüseyin Özel.

Karşımda, ne olmam, nasıl olmam gerektiğine dönük sıcak bir örneğin, bilgi işçiliği böyle olursa gerek diyebildiğim bir kimsenin varlığı büyük bir enerji benim için. Bu kimse kuşkusuz Doç. Dr. Muammer Kaymak. Kendisine pek fark ettirmedim ama kışkırtıcı sohbetlerimizin gerisinde bilgiye dönük o kadar çok enerji parçacığı, cesaret tomurcuğu saklıydı ki anlatmam zor. Tüm enerjimle teşekkürler Muammer Kaymak.

Her şey felsefeden köklendi ve her şey yoruma göre onda sonlanacak. Felsefesiz olmaz. Onsuz olursa sadece olur ama kolay kolay güzel, yetkin, sağlam olma iddiası taşıyamaz. Kavramların gücü adına felsefe, felsefe diyorum. Tüm yapıcı rolüyle, felsefeye soğukkanlılığıyla yol açıcı olan Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a felsefi teşekkürlerimle.

His düzeyinde ikinci üniversitem diyebilirim Siyasal'a. Yenilmedim, doktora ders aşamasında bu hissi somutlaştırıyım diye ders dahi aldım bu özgün kurumdan ve daha özgün o insandan. Çok değerli Doç. Dr. Benan Eres; varlığınız, özlü yorumlarınız yönümü doğrultmamı sağladı. Çok teşekkür ediyorum.

Acaba tanışma geç olunca farklı bir lezzetle mi yoğruluyor diye soramadan edemeyeceğim. Geç tanışıldı ama dil benzer olunca, bilgi karşısında benzer bir heyecanla titrenince geç olan sadece zaman oluyor. Jüri için davetimizi tüm nezaketiyle kabul eden, keskin ama o ölçüde yapıcı, ışıltılı yorumlarıyla içimi serinleten Yrd. Doç. Dr. Ahmet Arif Eren'e klasik metinlerin o yıllanmış tozu ölçüsünde teşekkürler, teşekkürler.

Kuşkusuz insanlık ailesinin o parıltılı beyinlerine, nice zorluğa göğüs gerip yılmadan bilgiyi süzen, işleyen; kendi konularınca, benim cephemden doğru ya da yanlış, bilgiyi ören yüce düşünörlere ne desem yetemeyecek. Onaylamıyor, eleştirip mahkum ediyor olsanız dahi buna bir ölçüde dayanak oluşturan bu bilgi kümesinin, bu birikimin kendisi değil mi? Bu dayanak tümüyle yok sayılabilir mi hiç? Onlar ki okyanusun suyu ve ben, bu suda yıkandım. En azından bu kadarını teslim etmeliyim. Kuşkusuz bu suyla yetinemeyeceğim, yetinemem. Ama kat ettiğim yolun mimarlarına selam durmalıyım. Hemen ardından veda edeceğimi bile bile samimi bir selam. Teşekkürler bilge kimseler ve elveda, hoşça kalın.

ÖZET

ŞENSES, Osman İnan. *Platon'dan Smith'e Sosyal Düzenin İnşası*, Doktora Tezi, Ankara, 2017.

İnsanın, onun örgütlü bir bütünlüğü olan toplumun doğası üzerine düşündüğümüzde, bu yapıların belirli bir sosyal düzeni içerdiğini, gelişiminin ana hatlarının bu düzen altında şekillendiğine tanık oluruz. Sosyal düzenin nasıllığı bize dolaylı olarak insanın, toplumun neliğini açık ediyor. Nasıllık ve nelik tartışmasının genelliği karşısında bir ana eksen belirleme çabası bu metnin özünü oluşturuyor. Felsefi, ideal bir düzen inşası kurgusu ilk uğrak. Platon ve Aristoteles özelinde, bilgelik ve iyi olmaklık ekseninde düzen örülmeye çalışılıyor. Bir adım sonrasında, Spinoza özelinde, ideal kurgunun siyasi gerçeklikle kesişimine tanık oluyoruz. İdeallik ve akılsallık; tutkunun, arzunun karşısında aşkın büyüünden biraz biraz sıyrılıyor. Siyaset alanın, o muazzam güç, iktidar zemininin iki anıtsal figürü ile düzen soruşturması ilerliyor. Machiavelli ve Hobbes, bize düzen gerçekliğini tüm çıplaklığıyla, doğrudanlığıyla sunuyor. Bu gerçekliğin üzerine titrediği özü en yalın biçimiyle açık eden Locke, tam da bu yalınlığı özelinde, metnin harcına ekleniyor ilerleyen sayfalarda. Düzen inşası, Rousseau'nun argümanları üzerinden kısmı bir eleştiriyle yüz yüze kalıyor. Geçmiş zaman özlemi, şimdiki zaman sıkıntısı, gelecek zaman bulanıklılığı ve Rousseau. Felsefi, siyasi dil son sözü iktisadi dile bırakıyor ve Smith, kişisel çıkar temelinde durumunu iyileştirmeye çalışan insanı, “Görünmez El” dolayımı ekseninde düzen inşasında en başa yerleştiriyor. Böylelikle bilge kimsenin kurucu gücüyle başlayan düzen inşası serüveni, en basit, somut güdüyle iş gören, kişisel çıkarını izleyen insanın eyleyişinde düğümleniyor. Platon'dan Smith'e sosyal düzenin inşası bu ekseninde tamamlanıyor.

Anahtar Sözcükler

Sosyal düzen, insan doğası, toplum, yasa, iktidar, çıkar, özel mülkiyet, zenginlik.

ABSTRACT

ŞENSES, Osman İnan. *Constitution of Social Order: From Plato to Smith*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2017.

When we think of human nature, and of her organized unity, society, we realize that these structures entail a certain social order and that its main lines of development are shaped within such an order. The nature of the social order reveals, indirectly, essential characteristics of a human and society. Thus, the present thesis attempts at constructing an axis that could help us to deal with the generality of these issues of nature and social order. First moment in this attempt is to understand, philosophically, how the fiction for an idealized order can be constructed. Our first moment in this journey is to deal with the issue of constructing the philosophically idealized social order, on the basis of Plato's and Aristotle's writings. According to these two eminent philosophers, wisdom and well-being ("the good life") form the main axis of such an order. In the next step, we are to be witnessed the intersection of this idealized fiction with the political reality itself, Spinoza being the specific example this time. Idealization and rationality escape, however brief, from the glamour of transcendental *vis a vis* passion and desire. Our inquiry of the social order proceeds, then, towards the issue of power through the writings of two monumental figures, Machiavelli and Hobbes, who present us the reality of the order directly and in its whole nakedness. Locke is our next step for the very reason that he was the one who reveals the essence of this reality quite explicitly through his emphasis on private property as the foundation of the social order. Construction of the social order encounters some, albeit partial, not essential, criticisms with the arguments of Rousseau's. Rousseau represents, all the same, longing of the past, embarrassment of the present, and the opacity of the future. At the end, we will see that philosophical and political language in the attempt at constructing the social order will yield its prominence to the economic language devised by Adam Smith, who places the individual guided by her self-interest at the very center of the construction of the social order, with his notion of the "Invisible Hand". In other words, our journey of constructing the social order that started with the constitutive power of the wise man ends with the actions of the individual whose conduct rests on the simplest and the most

concrete motive of self-interest. This, in the end, completes our attempt at constructing the main axis of the social order from Plato to Smith.

Keywords

Social order, human nature, society, law, power, interest, private property, wealth.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	iii
ETİK BEYAN.....	iv
TEŞEKKÜR.....	vi
ÖZET.....	x
ABSTRACT.....	xi
İÇİNDEKİLER.....	xiii
BİR BAŞLANGIÇ	1
BÖLÜM 1 İDEAL UYUM EVRENİ.....	10
1. 1. Bir Bilgelik Filozofu: Platon.....	10
1. 2. Bir İyi Yaşam Filozofu: Aristoteles.....	23
BÖLÜM 2 İDEALE MESAFE ALIŞ; TOPLUMSAL, İNSANSAL GERÇEKLİĞE DOKUNUŞ.....	36
2. 1. Bir Zorunluluk ve Olanak Filozofu: Benedictus Spinoza.....	36
BÖLÜM 3 İDEAL OLANDAN SAPMA; DOĞRUDAN SOSYAL GERÇEKLİK.....	54
3. 1. Machiavelli'nin Büyüsü	54
3. 2. Bir İtaat Filozofu: Thomas Hobbes	60
3.3. İnterlüd. Bir Mülkiyet Filozofu: John Locke	71
BÖLÜM 4 SOSYAL GERÇEKLİĞİN İÇERİSİNDE İDEALİN YENİDEN KEŞFİ, ONA DUYULAN ÖZLEM	75

4. 1. Bir Pastoral Senfoni: Jean-Jacques Rousseau.....	75
BÖLÜM 5 YENİDEN AMA ÇOK DAHA KUVVETLİ, BASİT, SAF SOSYAL GERÇEKLİK	96
5. 1. Bir Sempati ve Zenginlik Filozofu: Adam Smith	96
YENİ BİR BAŞLANGIÇ İÇİN SON.....	122
KAYNAKÇA	135
EK 1. Etik Kurul İzni Muafiyet Formu.....	152
EK 2. Orijinallik Raporu.....	153

BİR BAŞLANGIÇ

Yazma süreci, arka plandaki okumaların yoğunluğu, bu okumaların okuyanda yarattığı gerilimlerin boyutu ölçüsünde derinleşir, dallanıp budaklanır. Sürece dahil olduğunda, kavramlar kavramları, metinler, metinleri birbirlerini doğrulamaya, çürütmeye buyur eder artık. Okuyanın zihnindeki sorular, sorunlar bir filtre işlevi görerek metinlerin o ürkütücü enginliğinde küçücük de olsa kendine özgü bir harita oluşturur. Bu filtre ekseninde katedilen metinleri haritalayabilmek, bu enginliği ölçekleyebilmek; kuş bakışı ya da güç yetirilebildiği oranda pek ayrıntılı. Bütün sorun bu olsa gerek. Özün özü; bir soru, sorun temelinde tüm bir bilgi birikimi okyanusunda damla olabilmek en temel arzumuz.

Haritalama çabası içerisinde, düşünürler arasındaki bin yılı aşan zaman aralığı okurun zaman algısında saatlerle ölçülür olmuştur. Muazzam zamansal uzaklıklar, lezzetli bir şölen yemeği buluşmasında, bir bakmışız, ana indirgenmiştir. Her bir düşünür aynı masanın konuğu olmuşlardır bundan böyle. Düşüncenin, zamandan bir ölçüde taşabilirliği, tarihselliği bir bakıma aşabilirliği ölçüsünde aynı yemek masası fikri çok mu kurgusal? Düşüncenin tarihsel, nesnel bağımlı ne ölçüde bu nesnellikten öteye taşıyabiliriz, ondan ayırabiliriz? Düşünce geleneğinin zaman boyutunu kesitlere ayırıp, bu kesitleri başka bir zamanda bir araya getirmek çok mu seçmeci bir tutum olacak? Yoksa bir kolajla mı sonuçlanacak bütünlemeye dönük çabamız? Toplumsal yapının hangi temelde örgütlendiğinin, uyumlu bir birlikteliğin ana ilkelerinin, insanın kendi doğasından taşıdığı toplum içerisinde nasıl dönüştüğünün, konumlandığının, sınırsız tutkularımız ve akılsallığımızın bileşkesi olan kişisel çıkarın nasıl oluyor da genel çıkarda çözülebildiğinin soruşturulması, kısacası bu ekseninde düşünürleri aynı yemek masasına buyur etmek ve konuşmalarını dinlemek ana izleğimiz. Bir ölçüde zamandan taşan genel doğruları belirlemek, sorunlara yaklaşımdaki ortak öğeleri yakalayabilmek, dünden bugüne kuramsal insanın belirgin öğelerini bulup çıkarmak en temel kaygımız. Dahası, peki ya gelenek, enginliğinin yanında, geniş zaman boyutunun ötesinde, özünde bir bütünse, bu enginlik özün çeşitlemelerinin çok çeşitli yansımasıysa? Söz gelimi, bütün vurgu inceliklerini bir kenara koyduğumuzda gelenek açısından düzenin sürekliliğinin, iyiliğinin nihai mimarının, devindiricisinin bilge yönetici olması, bütün

dolayımın son çözümlemede ona varıyor olması örneği, bize bir bütünlük fikri sunmaz mı, öze, ortak öğeye göndermede bulunmaz mı?

Eğer bir öz söz konusuysa, okuma sistematığımızın nicel eksikliğine, ıskaladığımız metin yığınının karşın bu öze erişmede nitel bir okuma fazlalığına güven duysak, bize mi öyle gelir? Bir düşünürün ana metinleri ekseninde o düşünürün özüne ya da soruşturduğumuz alana dönük daha özelleşmiş bir öze nüfuz edebileceğimizi düşünüyoruz saf bir inançla. En yalın haliyle nedir bu öz? Düşünürleri aynı yemek masasında buluşturan özü, sorun kümesini şöyle tarifleyebiliriz: insanın neliği, birey/toplum bağı, gerilimi, özce biraradalık; düzenin pek arzu edilen uyum eksenli kuramsal inşasına dönük bitimsiz bir çaba. Birey, toplum, düzen; gelenek içerisinde tüm bunların iç içe örülme maratonu bizi kışkırtan. Biraz daha açalım: karşı karşıya kalınan toplumsal yapının çözümlenmesini, açıklanmasını ve dahası arzu edilesi bir düzenin verili yapıdan hareketle nasıl örüleceğine dönük uğraşın izini sürmeye kalkışıyoruz. Biraradlığımızın zeminini, çatışan bireysel çıkarların nasıl oluyor da genelde, bütünü, düzenin işleyişi altında soğurulduğunu sorunsallaştırıyoruz. İnsanın kendi doğası özelinde, en genel ifadeyle, akıl ve tutku eksenli çelişkili varlığının, bu gerilimli doğasının, toplumsal yapı içerisinde dengelenişinin, kontrol altında tutuluşunun, istikrarlı bir düzenle bu gerilimin nasıl kaynaşabileceğinin düğüm noktalarını işaretlemeye çalışıyoruz.

Karşımızda tüm enginliğiyle bir gelenek ışıldıyor. Nedir bu gelenek, hangi gelenek? Her bir üretim biçimine özgü biçimlenen üretim araçlarının özel mülkiyetini; toplumsal hiyerarşiyi, yöneten, yönetilen ayrımını mutlak değişmezler olarak kabul eden bir geleneğe odaklanıyoruz. Düzenin işleyişindeki çelişkileri kavrayıp bunu düzen içerisinde çözüme kavuşturan, düzenleyici bir güç olarak yasayı ve bunun işleticisi ya da bunun yaratıcısı olan bilge yöneticiyi en tepeye yerleştiren bir düşünce geleneğini işliyoruz. Karşılaşılan çelişkileri etik dolayımınla aşmaya yönelen, iyi olmaya çağrıda bulunan, vicdanı işe koşan ve tüm bunlar yetmediğinde, canlı, kanlı bir iktidar gücünün yapıp etmelerini meşrulaştıran bir düşünce sistemine ışık tutuyoruz. İnsana özgü hakları saptamaya çalışan ama hakların basıncının, düzen sınırlarını zorlaması karşısında bir bakıma düzen içiliğe davet olan ödeve sığınan bir gelenekle boğuşuyoruz. Son çözümlemede, olanı olması gerekene taşıma noktasında sürekli biçimde, olanı koruma

kaygısı içerisinde olan, olması gerekene varmaya yarayacak araçları hep genel doğrular, aşkın bir güç üzerinden kurgulayan, olanı yıkma düşüncesinden bağışık, verili toplumsal durumun ebediliğinde boy veren bir geleneği didikliyoz.

Biz, bu enginliğin kimi uğraklarında soluklanıyoruz. Kurucu olduğu ve geleneğin gelenek oluşunu sağladığı kanısında olduğumuz düşünürler seçimimizin temel belirleyeni. Kuşkusuz eksik ama yanlış olmadığını düşündüğümüz bir iz sürüş bizimkisi. Belki biraz abartılı ama şu sava inanıyoruz: işlediğimiz düşünürlerin oluşturduğu geleneğe katkı sunan diğer düşünürler bu geleneğin ana kurgusunun ötesinde düşünülemez. Olsa olsa vurgu öğelerinde değişim, belirli bir temanın diğer temaya oranla daha ön plana çıkarılması söz konusu olabilir. Özcesi, geleneğin ana hattı üzerinde yapılan çeşitlemeler deryası ve son çözümlemede inatla üzerine titrenen öz, sürekli kendisini duyurur: kurulu düzenin soyut güzellemesi, ebediliği ve sonuçta bunun aşılma fikrine uzaklık ya da daha sert bir ifadeyle düşmanlık... Aşmaya dönük bir hamle varsa da, bunun geleneğin sütunları arasındaki çıkışsızlığı, çaresizliği... Peki, nedir bu kurulu düzen? Düzen tanımı için, her bir düşünürün yaşadığı dönemin kendine özgü iktisadi, siyasi yapılanışının ötesine taşan bir genellemeye olanak tanıyan kimi öğeler saptayabileceğimizi düşünüyoruz. En temelde üretim araçlarının özel mülkiyeti, egemen olan kimse ve egemen olunan halk ayrılığı, kısacası parçalı bir siyasi yapı, toplumun, üretim sürecinden kaynaklanan sınıfsal ayrılıklar temelinde şekillendiği, son çözümlemede çatışmaya gebe bu ayrılığın çok çeşitli zor araçlarıyla bütünlüğe zorlandığı dev bir işletim düzeneğiyle karşı karşıyayız. Düşünce geleneğinin boy attığı, görüp bildiği ve meşru kıldığı kurulu düzen, geleneğin çerçevesini bize sunuyor. Bu kurulu yapıdan hareketle gelenek, inşasını, kuramını derinleştiriyor; bir ölçüde düzenden türeyip onu kuramı aracılığıyla tekrar üretiyor.

Ana özelliklerini tanımladığımız geleneği belirli düşünürler üzerinden arşınıyoruz. Tüm bu geleneğe katkı sunan düşünürler ele alındığında kuşkusuz işlemediğimiz düşünürler işlediğimiz düşünürlere oranla katbekat fazla. Yoklar listesi varlar listesine göre çok kabarık. Böylesi bir durumda geleneği tel tel açık edemeyeceğimiz pek kesin. Geleneğin tüm kılcallarına nüfuz edemeyeceğiz, pek tabii. Karşımızdaki muazzam resim, olsa olsa bir açıdan gözlenebilecek. Yine de bu açının, bu konumlanma noktasının; geleneğin tümüne denk düşmeyeceği açık olsa da genelliğine, ana hattına

uygun düşeceği inancındayız. Şöyle ki; tam da ideal olanı, mistik olanı eksen aldığından tarihselliğin dışına taşabilen, verili toplumsal gerilimleri aşkın bir gücün kontrolünde dindiren, kuramın gücünü, gündelik yaşamın gerçek pratik çelişkilerinin gücünden üstün tutan, gerçeğe son çözülmeye sırtını dönen ideal bir düzen kuramıyla işe koyulacağız. Bu ideal kurgunun temel argümanlarını Platon ve Aristoteles'te keşfedeceğiz.

Bu durumda, düzen inşası soruşturmamız geleneğin iki asli mimarı ile başlıyor. Başlangıcı, çıkışı Platon'da buluyoruz. Düzenin inşasına, kuramına dönük kapsayıcı ve bir ölçüde zamanı aşan, zamansız yargıların mimarı olan Platon ilk uğrağımız. Düzenin, biraradlığın inşası süresince ideal olanla gerçek olan arasındaki ve toplumsal gerçekliğin kendi içerisindeki içsel gerilimlerin taşıyıcısı olan ve bunu ideal kurgusunda çözen Platon. Platon'un sosyal kuramı ekseninde, geleneğin izleyeceği yolun ana taşları tüm soyutluğuyla yerli yerine konur. Platon'da tohum toprağa düşer. Öyle ki binlerce yıllık kökleniş bu tohumda içerilidir. Sonrasında, bu tohumun canlılık belirtilerini Aristoteles'te gözleyeceğiz. Tekil insandan biraradlığa evrilişte kritik önemde olan ve düzen inşasının zeminini oluşturan insanın neliği sorgusuyla düşüncesini örmeye başlar Aristoteles. Verili gerçeklik bir ölçüde soyut genellemelerin, ideal olanının önüne geçecek olsa da son çözümlenmede düzenin ısrarcı gerilimleri tıpkı Platon'da olduğu üzere Aristoteles'i de öteye savurur. Gerilim kümesi ne yazık ki içerden değil öteden giderilmeye çalışılır. Sonuç olarak, düzenin inşası soruşturmamızda, bir kalkış noktası olarak tüm soyutluğunda Platon-Aristoteles başlangıcını felsefi eksen olarak konumlandırıyoruz. Genel doğruların, ilkelerin ortaya konduğu, toplumsal gerçekliğin kuram karşısında, ideal olan karşısında ikincilleştiği, düzen inşasının akılsallıkta, Tanrısalılıkta düğümlendiği bir eksen açıktır. Bu başlangıçta, düzenin, tüm pratik görünümünün ötesinde kavramsal, kurgusal bir inşasıyla karşı karşıyayız ve dahası geleneğin dil hazinesinin temelini atıldığına tanık oluruz. Yürünecek yol belirginleşmiştir artık. Bin yıllara ışık tutacak olan en genel belirlenimler bu iki ustada yankılanacaktır. İsbölümünün kaçınılmazlığına, insanının yalnız yaşamayacağı ve ancak ve ancak toplum temelinde var olabileceğine ve bu açıdan toplumun gerekliliğine, biraradlığa dönük argümanlar bu yolu örmektedir. Sağlıklı bir düzen inşası için doğrulukta ısrarı, mutluluğun iyi bir yaşamın amacı kılınmasını, birey için erdem toplum için adaletin vazgeçilmez olduğunu, akılsallıkla eşdeğer olabilecek yasanın,

bunun somut belirlenimi olan bilge yöneticinin son çözümlemede en temel düzen kurucu güç olduğunu saptayacağız bu iki filozofta.

Soruşturmamız kapsamında sosyal düzenin, biraradallığın inşasına yönelik felsefe başlayan yürüyüş özünü yitirmeksizin siyasetle kesişecektir. Soyut inşa; siyasetin, güncel sorunların dayatmalarına bağlı olarak bir ölçüde pratik bir inşaya evrilecektir. İdeal olan her ne kadar akılda tutuluyor, ona özlem duyuluyor olsa da maddi koşulların zoru, düzen inşası düşüncesini, gündelik yaşam pratiğine bulayacaktır. Bu bulanışın özgün figürü çözümlememiz ekseninde Spinoza olacak. Akılsal olduğu kadar, arzu ve tutkusuyla biraradallığa, sosyal düzene zemin oluşturan insanı keşfedeceğiz Spinoza'da. Felsefenin dili korunuyor olsa da bu dilin biraz biraz büküldüğüne, özcesi; düzene dair aşkın kurgunun, toplumsal yaşamın kendine özgü zoru karşısında biraz ürkek de olsa bu zora içkinleşmesine tanık olacağız. Kuramsal kurgunun, ilkeler evreninin pratik çeşitlilik karşısında sınanmasını; kapsayıcı, belirleyici aklın, kabına sığmaz ve insanı insan eden duygular çeşitliliğinde kuşatılmışlığını gözleyeceğiz Spinoza'da. Sosyal düzen inşasında iki ana hattın, iki konumlanma noktasının, iki dilin yani felsefe ve siyasetin tam ortasından sosyal düzeni öğrecek Spinoza. Felsefenin genel doğrularına, ana hükümlerine bir yüklenme deneyimiyle karşılaşacağız. İdeal olanının, aşkının o soyut dinginliği biraz biraz eksik varlığımız, arzu yoğunluğumuz altında sarsılacak. Platon'un ve Aristoteles'in ideal kurgusu her ne kadar Spinoza'yı çerçevesiyorsa da, idealin insan gerçekliğine, onun gerilimli doğasına bağlanışını gözleyeceğiz. Geleneğin insan tasarımının boyutlanışına tanık olacağız, ideal düzen fikrinden biraz biraz uzaklaşacağız.

Sonrasında, bu iki konumlanma noktası arasında bir konumdan diğerine muazzam bir savruluşun ana hatlarını saptayacağız. Gelenek, ideal kurgu üzerinden bulaşmamaya yeltendiği ya da daha doğrusu belirli bir mesafeyle yaklaştığı siyasetin pisliğine, çamuruna bulanacaktır bundan böyle. Felsefenin kurucu dilinden keskin bir kopuşu ve siyasetin pratik gerekirlerine uyumu gözleyeceğiz. Artık sosyal düzen, siyasetin diliyle inşa edilecektir. Gözlenen toplumsal yapı, genel doğruların, soyut genellemelerin ötesinde, olduğu gibi çözümlenecektir. Verili olan olması gerekene üstün tutulacaktır. Düzenin inşası; eksiklikler, açmazlar, bitimsiz çelişkilerle yüklü gerilimler ekseninde örülecektir. Aşkın bellenen hakikat sıradan olana boyun eğecektir. Geleneğin kendi

bütünlüğü içinde katmanlaşmasıyla, kabuk değiştirmesiyle karşı karşıya kalacağız. Siyaset, düzen inşasına, felsefi örtüsünü yırtarak, onun belirleniminden taşarak dahil olacaktır. Kurucu dilin tepedenliği, edebi yumuşaklığı zemine çakılacak ve bu dil can acıtır düzeyde sertleşecektir. Bir ölçüde zaman dışı kurgu, şimdiki zamanın isterlerine bağımlı kılınacaktır. Neyse o denecek, eğip bükmeler ötelenecek ve doğrudanlığın, sade gerçekliğin tükenmez basıncı gün yüzüne çıkacaktır. Bu basıncın güçlü taşıyıcıları, siyaset ekseninin iki ana mimarı Machiavelli ve Hobbes, geleneğin sütunlarını berkitmeye girişecekler. İdeal olanın biçimsel kusursuzluğu, gerçekliğin özsel kusurlarıyla kaynaştırılacaktır.

Özce, Hobbes'tan devraldığımız düzen inşasına zemin sunan, düzeni anlamlı kılmaya dönük doğal/sivil durum tartışmasının tersten okunuşunu Locke'ta gözlemleyeceğiz. Ama daha önemlisi, Locke, sosyal düzenin inşa sürecinde bize, özgün bir başlangıç, bir kalkış noktası sunacak. Geleneğin üzerine titredığı, en vazgeçilmez hak bildiği, toplumsal ilişkilerin merkezinde olduğu halde bu ilişkilerden bağımsık bir kutsallıkla sarmalanan mülkiyet olgusu, Locke'ta, kendisini var eden emekle ilişkilenecektir. Emek süreci ve bunun aracılığıyla edinilen mülkiyetin merkeze konulduğunu ve sosyal düzeni güven altına alan tüm araçların, bu merkezin çevresinde işler kılındığını, mülkiyeti meşrulaştırmaya ve gelişimini gözetmeye dönük varlık kazandığını göreceğiz. Hak, emek süreciyle ilişkilenecek ve mülkiyet üzerinden yaşam bulacaktır. Özcesi Locke'ta mülkiyet, sosyal düzenin varlık yokluk sorununu oluşturacaktır ve en önemlisi, her ne kadar tarihselliğinden yalıtılmış ve soyut biçimde olsa da emek kategorisinin düzenin merkezine konulması bize, sosyal düzenin asli özünü, devindiricisini ve bu düzeni aşma fikrinin neyi referans alacağını fısıldayacaktır. Bu doğrultuda, itiraf etmeliyiz ki, Lock'un, sosyal düzeni nasıl inşa ettiğinden öte bu düzeni neden inşaaya giriştiği bizi daha çok kışkırttı. Bu nedenle diğer bölümlerdeki kurgunun ötesine taşacağız. Yine de üzerine titrenen, düzeni, uyumu sürekli arzu edilesi kılan nedeni yani mülkiyeti merkezi bir konumlanma noktası haline getirişi, tüm bir geleneğin düğümünü bize açık ediyor kanısındayız. Locke özelinde, düzenin çekirdeğinin, düzen inşasının asli harcının kritik saptanışıyla iş görmeyi ve denebilirse bir kesit çözümlemesi yapmayı yeğliyoruz. Ama bu öylesine bir kesit ki, bize, sosyal düzen inşasının anlamını bellettiği kadar, bu inşanın ötesine taşmanın olgusal, sosyal gerçekliğini de, Locke buna hiç niyet etmemiş olsa dahi içten içe duyuracaktır.

Soruşturmamız süresince gelenek kendisini hep içerden ördü, kendisini olumlayarak ilerledi, gürbüzleşti. Şimdi, kendisini, bir ölçüde olumsuzlanması üzerinden sınaması gerekecek. Haşin eleştiriler altında yolunu kaybetmemeye direnecek. Belki de bu savaşta kendi esnekliğini, sosyal düzene ilişkin argümanlarının nelere yetebileceğini kendisi de şaşırarak ayırımsayacak, uğradığı tüm sarsıntılar onu güçlendirecek. Maddi ilişkiler bütününe odaklanmayan bu eleştiri hücumunun son çözümlemede özü kuşatamadığını göreceğiz; ama geleneğin özden bağışık olmayan görünümünün sarsılışıyla irkileceğiz. Geçmiş, şimdi ve gelecek zaman boyutunda dokunan bir düzeninin gerilimlerine, olanaklarına odaklanacağız. Şimdiyi geçmişten köklenen bir özlemlerle eleştirme çabasının, sahip olunan yüce değerler ekseninde sarsma uğraşının şimdiyi aşmaya, dönüştürmeye yetemediğine tanık olacağız. Bu yetemeyiş, geleceğin inşasına dönük argümanların da puslu oluşuna yol açacak. Şimdiden geçmişe bakış, geçmişte kendini bulma ve huzura erme ve buradan soğrulan enerjiyle şimdinin pisliğine tam bulaşmaksızın geleceği örme, istenir bir düzen kurma deneyimi bize Rousseau'yu tarifleyecek. Geleneğe açılan bir çatlak. Kendi haline bırakılırsa iyileşecek olan ama sistemin maddi zeminine yönelecek bir eleştiriyle birleştiğinde iyileşmesi olası olmayan, geleneğin ölümüne kapı aralayacak olan bir çatlak...

Eğer ki, maddi zeminin eleştirisi, geleneğe açılan çatlak geri dönüşü olmayan, ölümcül bir evreye taşıyorsa, bunun tam karşıtı olarak, maddi zeminin, sosyal düzen ekseninde çözümlemenin temeline konması ve olumlanarak geleneğe dahil edilmesi bu geleneğin iyileşmesi, güçlenmesi anlamına gelmez mi? Felsefi, etik, siyasi kategorilerle inşasına girilen, anlamlandırılan sosyal düzen kurgusunun nihai varacağı evre, tarihsel gelişimin açık belirleyiciliğinde iktisadi olanda düğümlenecektir. Bu düğümlenmiş en genel anlamıyla geleneği tamlayacaktır, bütünleyecektir. Geleneğin bütünlenişinin öznesi, asli mimarı Smith olacaktır. Geleneğin, özellikle etik alanında boğuştuğu sorunlarla yüz yüze gelen, bu karşılaşmadan kimi özgünlükler türeten; ama bu alanla yetinmeyip karşı karşıya kalınan maddi gelişimin, zenginlik birikiminin yarattığı sorunları, olanakları açık etmeye yönelen, iktisadi olanın, piyasanın ve tüm bunlara dinamizm katan, olumlanan kişisel çıkarın, başka bir dilde yorumlanışının değerli mimarı Smith. Gelenek ana hatlarıyla örüle, örüle Smith'de billurlaşacaktır. Belki biraz zorlayarak şu bile denebilir: Smith'in çalışma mantığı, yazı serüveni, bir ölçüde, sosyal düzene dönük iş gören geleneğin; doğuş, gelişim ve nihayete evrilmiş sürecinin özeti

gibidir. Kuşkusuz, son söz hakkı iktisadi varoluşun olacaktır. En yalın sistemleştirmeye; gereksinimlerin karşılanmasına, verili durumun iyileştirilmesine dönük tüm belirleyiciliğiyle iş gören kişisel çıkar güdüsü, sosyal düzenin oluşumunda ayrıcalıklı bir konum edinecektir. Ve en kritiği, saptanması, kavranması çok da kolay olmayan birçok dolayım sonucunda kişisel çıkara bağlı eyleyişler genel çıkara kapı aralayacaktır. Uyum, birliktelik ve her sosyal kuramın nihai amacı olan düzen bundan böyle bu düzlemde yaşam bulacaktır. Tüm bir geleneğin özel/genel çıkar gerilimi, uyumu tartışması, kişisel çıkara dayalı eyleyişlerin genel çıkarla sonuçlanacağı argümanında dindirilecektir. Düzen; geleneğin kabullerinin iç işleyişi, birbirlerine eklenişi, birbirleriyle çelişmesi kapsamında böylesine bir inşa ile tamamlanacaktır. Soyut bilge yöneticinin, hükümdarın, itaat zemininde örülen Devlet'in ve genel istemin yapıcı gücünün tüm enerjisini kendi içinde soğuran maddi ilişkiler alanı, özcesi piyasa, son çözümlemede düzene damgasını vuracaktır.

Başlangıcımızı, yazım tekniğimize ilişkin küçük bir notla bitirelim. Okura sunulan, iki boyutlu bir yazı denemesidir. İlk boyutta, temel problem, üzerine eğildiğimiz düşünürün metinlerinde nasıl işleniyor, başlangıç, gelişim ve sonuç o düşünürün kendi yazı dilinde nasıl örülüyor, bunu sergilemeye çalıştık. Düşünürü kendisi üzerinden anlama çabası... Kuşkusuz bu çaba tek başına büyük bir cüretin ifadesi olsa gerek. Bu kadar cesur olamayacağımızdan ötürü yazım sürecinde dipnotlar üzerinden ikinci boyutu işe koyuyoruz. Belki dipnot yerine bir alt metin desek daha doğru olabilir. İki boyutu şöyle de tarifleyebiliriz: bir tarafta düşünürün kendi metinleri içerisindeki seyri, diğer tarafta bu düşünürü işleyen düşünürlerin metinlerinin karşılıklı, birbirini doğrulayan ya da çürüten tarzda ortaya konması. Ana metinde sıkışıldığında, bir kavramın özgünlüğünü daha açık etmemiz gerektiğinde ikinci boyutta soluklandık. Dahası, yeni bir fikre yaklaştığımızda bunun karşılıksız olmadığını kanıtını sunmak, tartışmaların hangi eksende yoğunlaştığını saptamak ve bu doğrultuda ana eğilimi belirlemek, ana metin, ikincil kaynak dolayımından yeni bir sorun alanı türetebilmek için ikinci boyutun üzerine titredik. Tüm yazım süresince bu iki boyut birbirleriyle ilişkili olmak koşuluyla ayrı ayrı konumlandırıldı. Kabaca denebilir ki; asli iz sürüş, tali iz sürüş ama varılası tek bir hedef...

Bu parçalı yapı üzerinden yaptığımız tez tekrar okumaları, kendimizi kandırmadığımız varsayımı altında, biraz zor ilerliyor, bazen ana eğilimden sapan çıkarımlarla yolun eğilip bükülmesi gündeme geliyor olsa da bu okumalar sonucunda bir tat elde ettiğimizi açık yüreklilikle itiraf edebiliriz. Ana hattın biraz biraz dolambaçlı uğraklara sapışı, yolculuğu zorlaştırırsa da çeşitliliğin sunduğu manzaranın çekiciliği ve sona yorgun da olsa varıyor oluşumuz, yolculuğu anlamlı kılıyor, bu yola çıkmaya değer denmesini sağlıyor inancındayız. Kuşkusuz son söz keskin okuyucunun...

BÖLÜM 1

İDEAL UYUM EVRENİ

1.1. BİR BİLGELİK FİLOZOFU: PLATON

İnsan, hem kendi içinde hem de diğer insanlar ve doğa ile sürekli ve kesintisiz bir ilişkinin öznesi, nesnesi konumunda. İlişki, insanın ve tüm çevresinin çok boyutluluğu göz önüne alınacak olursa fazlasıyla katmanlı ve dolayımı. Bu karmaşık kümenin dinamikliğini hiç yitirmeyen bütününe *toplum* kavramı denk düşüyor. Biz, her ne kadar kendimizi merkeze koyup dışımızdakilere iradi bir katılım sağlamayı kuramsal bir temel olarak kabul etsek dahi aslında biz ve dışımızdakiler birbirlerinden hiç de kolay ayrışamayacak, birbirine geçişli olan bir bütünü oluşturuyorlar.

Öyleyse bu bütünün; anlamı, önemi ve tarih boyunca çeşitli nedenlerden ötürü gözetilen istikrarı, uyumu üzerine düşünmek doğallığıyla insanı, toplumu kuramsallaştırmaya yol açıyor. Bu kuramsal çabanın ilk örneklerinden olan Platon'un *Devlet*¹ yapıtı, düşünce tarihinin² belki de düzen inşasına, biraradalığa dönük ilk kapsamlı çalışmasıdır. Akıl/istek bileşimi olan insanın ve gereksinimlerin bağlayıcı gücüyle varolan toplumun ne olduğu/nasıl işlediği üzerine yazılmış olan *Devlet*'i, en genel haliyle gerçeğin idealize edilme uğraşı olarak yorumlayabiliriz. Bir tarafta gerçek, ötede ise ideal olan. Gerçeği ideal olana yaklaştıracak, ulaştıracak gücün tanımlanmasıyla bir bütün olarak *Devlet*, kendine özgü bir sosyal kuramı bizlere sunuyor. Sosyal olanın, birbirinden farklı/çelişkili konumlarda bütün içinde tanımlananın, gönüllü ya da zorla olan birlikteliğin, karşılıklılığın izi sürülmeye değer.

Uyumlu bir birliktelik ve bundan doğan süreklilik, Platon açısından ilkesel bir öneme sahip. Ne tür bir topluluk olursa olsun, eğer eğrilik amaç edinilmişse ve insanlar birbirlerine eğrilik edecekse bu topluluk iş görebilir mi diye soruyor Platon (Platon, 1999: 41). Biraradalık söz konusuysa burada eğri tutum tam olamaz çünkü eğrilik,

¹ Devlet metninin anlamı üzerine bkz. Schofield (2007).

² Eski Yunan'da siyasi düşüncenin temel kategorilerine genel bir bakış için bkz. Cartledge (2007).

karşındakini gözetmemeyi gerektirir. Ortak amaçlar doğrultusunda bu umarsızlığı engelleyen şey *doğruluk*³tur ve topluluk adına iş görebilme yalnızca eğri olmayarak olasıdır (1999: 42).

Burada Platon, konuyu ayrıntılandırmaya geçmeden önce yöntemsel bir tutum belirliyor ve genelden özele doğru doğruluğun içeriğini belirlemenin daha uygun olacağına hükmediyor. Ona göre daha büyük olan, doğruluğu daha da fazla içermektedir (1999: 56). Öyleyse toplum diyoruz ve toplumun kurucu ilkesi olarak Platon, özsel bir yargıya varıyor:

“... Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mıdır?

...

... bir insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yola açar... (1999: 56).”

...

“... bunlar (çalışanlar-bizim notumuz), toplumun içinde emeklerinin verimini, aralarında nasıl paylaşacaklar? Asıl bunun için kurmuştuk toplumu (1999: 58).”

Bu saptamalar ve şimdi aktaracağımız belirlemeler çok yalın olmakla birlikte insanlık tarihinin en temel özgünlüklerine göndermede bulunmaktadır. İnsan olmaya özgü gereksinimlerin zorlayıcı gücü ve birlikte yaşamının bu gereksinimleri sağlamada doğurduğu kolaylıklar temelinde, kuşkusuz kime, neye göre, nasıl sorularının çetinliğine ilişmeksizin, önce doymalıyız diyor Platon. Daha sonra barınma ve giyecek gereksinimi giderilmeli (1996: 56). Tüm bunlar belirli bir işi gerektirdiğinden, ki kişiye özgü iş istenilen biçimde gerçekleşirse doğruluk belirecektir (1999: 111), ister istemez işbölümü doğacaktır. Yine Platon düşünce tarihinde sıkça ifade edilen argümanları dile getirmekte:

³ Eyuboğlu ve Cimcoz çevirisi ekseninde bir kavramın adlandırılmasındaki değişimi belirtmemiz yerinde olur. Bu çeviride, adalet ve adil yerine doğruluk ve doğru kavramları kullanılmaktadır. Çevirmenlere göre böylesi bir kullanım, düşüncenin akışını ve bu kavramların halk diline yakınlığını daha tam sağlıyor (1999: 7). Bu nedenle ikili kullanımdan doğabilecek kavramsal birliğin zedelenmesini göze alarak *Devlet* metni çevirisi özelinde çevirmenlerin tercihlerine uyarak ilerlemeyi yeğledik.

“... İnsanlar yaratılıştan birbirine benzemezler. Kimi şu işe, kimi bu işe daha yatkın değil midir?

...

“...insan başka işlerle uğraşacağına, yaratılışına uygun olan işi zamanında görürse, iş gelişir, hem daha güzel, hem daha kolay olur (altını biz çizdik) (1999: 57).”

Sosyal kuramın gerekliliği yavaş yavaş belirlemekte. Gereksinimlerin artan çeşitliği, işbölümüne bağlı yetkinleşmeyle daha da incelikli hale gelen mallar, kendine yeterliliğin ötesine taşan bir toplumsal yapılanma... Platon, karmaşık örgütlenmeye doğru yönelen tarihsel evrimi ne de güzel resmetmiş:

“...Gülbüz olan önceki toplum yetmiyor. Ona yaşamak için gerekli olmayan bir sürü işler, işçiler katacağız. Şehrimiz şiştikçe şişecek. Türlü türlü avcılar, renk ve çizgilerle çalışan sürü sürü resim ustaları, çalgıcılar, şairler ve şairlerin hizmetinde okuyucular, korolar, oyuncular, oyun kurucular, çeşit çeşit eşya yapmak için sürüyle işçiler... Bu arada kendi işlerimizi gördürecek kimseler de arayacağım... (1999: 60).”

Kuşkusuz bu resim kuramsal bir egzersiz değil. Tersine, karşı karşıya kalınan gerçeğin özeti. Durağan, her şeyin yerli yerinde olduğu, gereksinimlerin en sınırdaki tutulduğu bir örgütlenmede doğruluk soruşturması pek tabii çok kolay olacak. Sosyal kuramın işlerlik kazanacağı, doğruluğun anlamının daha da karmaşık ve zahmetli hale geleceği yer, örgütlenmenin çok boyutlu bir evreye ulaştığı katmanlı toplum yapısı olacak.

Çok katmanlı yapı doğallığıyla sınıfsal ayrışmanın daha da belirgin olmasını doğuruyor. Bir masal anlatımında ifadesini bulsa da verili olan, meşrulaştırılarak ortaya konuluyor:

“...sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır...(1999: 96).”

Yöneten, yönetilen keskin ayrımı üzerinden şekillenen sosyal kuram son tahlilde tüm toplumun mutluluğunu gözetmeyi amaçlıyor (1999: 99). Tüm yurttaşlara verili koşullar altında mutluluk sağlayan bir devletin inşası (bilge, yiğit, ölçülü ve doğru eksenli) asıl

olandır. Bizim devlet tasarımıımız diyor Platon, gerçekleşirse en iyisidir, bu ne kadar zor olsa da olanaksız değildir (1999: 173).

Bu inşanın asli mimarı bilgiyle donanmış olan sınırlı sayıda kişidir. Bu bilgi, bilgelik olarak ifade edilir (1999: 107). Burada, sık sık vurgulayacağımız, Platon'un sosyal kuramı ve bilgi kuramı geçişliliğine vurgu yapmak yerinde olacak⁴. Bilginin aşkın karakterli oluşu ve edinilmesinin güç olması ile yönetenlerin sahip olabileceği bilginin değeri birbirini bütünlüyor gibi. Tüm sadeliği ile şu denebilir: yönetmek ayrıcalıklı, farklı bir bilgiye erişmekle olası. Yöneten kesimin sınırlı oluşu, bu bilgi kümesine herkesin varamayacağı yargısı ile temellendiriliyor. Görünenin ötesini bilmek ne kadar zahmetliyse yönetmenin bilgisi de o kadar zor elde edilmekte. Bu kuramsal inşanın doğal bir ayırım üzerinden şekillendiği savı tüm karşı çıkışları savuşturmaya yarar görünmekte. Doğanın, kimilerini filozof ve devlet adamı, kimilerini de –pek tabii çoğunluk- düşünmeden söyleneni yerine getirecek insanlar olarak yarattığı (1999: 149) savı Platon'un sosyal kuramını bütünlüyor⁵. Peki, bu bilge kişi nasıl iş görür sorusu anlamlı görünüyor:

“Devleti ve insan huylarını, üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alacaklar, önce bu bezi temizleyecekler; bu da kolay bir iş değildir. Bugünkü kanun koyuculara benzemeyerek, filozoflar ister bir tek insanı, ister bütün bir devleti ele aldıkları zaman, kanunları çizmeden önce, insanın da devletin de temiz olmasını isterler, temiz değilse, kendileri temizlerler.

...

... durmadan bir modele, bir esere bakarak modellerini tamamlamaya çalışırlar. Bir yandan doğruluğun, güzelliğin, ölçünün ve diğer değerlerin özüne, bir yandan da, bunlardan insanlar için çıkarttıkları taslağa bakarlar. İnsan renklerini, sanatlarına göre ezer, birbirine karıştırır ve Homeros'un insanlarda rastlayıp da, Tanrısal dediği örneği, hep göz önünde tutarlar.

...

Yaptıklarından kâh bir çizgi siler, kâh onlara bir çizgi ekler, uğraşır didinirler; ta ki çizdikleri insan tabiatları Tanrılara görünebileceği kadar hoş görünsün (1999: 171, 172).”

⁴ Bu vurgu için bkz., Wood, 2008: 77.

⁵ Wood, siyaset kuramlarının gelişimi ile tarihsel durum arasında muazzam bir karşılıklı ilişki ağı kuruyor (2008).

Ama hemen belirtmeli ki böylesine katı bir ayrışma, yönetene sınırsız iş görme ya da bütünü umursamadan davranma hakkını vermiyor. Şu belirlemeler aslında hiyerarşinin, egemenliğin meşruluğunu dile getirdiği kadar, bütünün sürekliliğinin, uyumunun da gözetilen sosyal inşasında önemini vurgular:

“... kanunların kaygısı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak, ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldirmek, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir. Devlet seçkin yurttaşlar yetiştirmeye uğraşıyorsa, bu onların keyiflerince yaşayıp, dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir (1999: 187).”

Uyuma, düzene ve insanın aksamasına yönelik tehditler yok mu? Pek tabii ki var. Tarihsel gelişimle çok daha belirgin bir güç haline gelen işsiz ve mülksüzler kitlesi Platon için büyük bir sorun. Platon hayret uyandıran bir uzak görüşlülükle kendi düzeninin düşmanlarını ne de ilginç tarif etmekte:

“...Mallarını ellerinden alanlara ve bütün yurttaşlara kin besler, gizli gizli toplanıp onlara kötülük etme yollarını ararlar. Bütün düşünceleri devleti yıkmak, düzeni değiştirmek olur (1999: 220).”

Oysa bütün karmaşık çelişkileri, yönetsel ayrılıkları çözecek ve bütünün istikrarını sağlayacak genel ilke Platon açısından çok nettir:

“... 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...(1999: 255).”

Bu durumda, nasıl bir bilge varlık sorusu gündeme gelecektir. Platon'un *Devlet Adamı*⁶ yapıtı, bir ölçüde Tanrısal yönetici anlayışının dünyevi hale getirilmesi biçiminde yorumlanabilir. İdeal olanın, ideal işleyişin bir noktadan sonra gerçek olanın çeşitliliği ve değişkenliği karşısında belirleyici/düzenleyici olmaya yetmemesi, soruşturmayı

⁶ Bu metnin sade bir sunumu için bkz., Rowe (2007).

derinleştirmeye yol açıyor. Kuşkusuz, ideal olana mutlak bağlılık yok sayılmaksızın varolana yönelme ve ilkeleri varolan üzerinden şekillendirme, çözümlenmeye temel alınmaktadır.

Evrendeki iyi olan her şeyin Tanrı üzerinden tanımlanması ama bir süre sonra Tanrı'nın geri çekilmesi ile yardımsız kalan insanların bocalaması, sosyal düzenin inşasını anlamlı kılan bir durum. Tanrı'dan bağımsız kendi başına iş görme hali, insanların yaşamlarını düzenlemeye yol açmakta. Benzemeye çalıştıkları evrensel varlık gibi insanlar da diyor Platon, kendi kendilerinin egemeni olmaya başlıyorlar (2011: 60).

Bu egemenliğin niteliği, sosyal düzenin ne olduğuna ilişkin açık bir kanıtı bizlere sunuyor. Platon'a göre insanlar üzerinde kurulması gereken egemenliğin mimarı krallık bilgisidir ve bunun ötesinde kimse hak iddia edemez (2011: 62). Tanrısal yönetici/düzenleyici güçten bu kadar çabuk dolaysız dünyevi kral egemenliğine geçiş kolaycı bir tutum biçiminde yorumlanabilir mi? Toplumsal yapılanmanın, insanlık tarihinin başlangıç evrelerinde dahi karmaşık doğasını kavrama güçlüğü böylesine bir benzeşmeye yol açmış olabilir. Kuşkusuz yöneten gücün az sayıda oluşu, ideal olanı bilme ve gerçeği ona yaklaştırmada Platon'un kuramı ekseninde bir kolaylık sağlıyor. Şöyle bir geçişliliği tekrar vurguluyoruz: ideal bilgi kendisini herkese açmaz ve bu nedenle az sayıda kişi yönetim bilgisine sahip olabilir. Böyleyse, sosyal düzenin çelişkili doğası çok sade/tekçi bir yönetimle giderilebilir: "Gerçek anlamda bir yönetim varsa bu yönetim altında bir ya da iki kişi iktidarı elinde tutmalıdır (2011: 86)." Öncesinde de belirtmiştik, Platon'un bilgi kuramı, sosyal kuramını kolaylaştırma işlevi görüyor gibi.

Platon; gerçek olanı, yaşananı görüyor, biliyor ama sosyal inşasında yönetme sorununun temelini, bu gerçeği koymamayı yeğliyor. Yönetim biçimlerinin, kısacası yönetme hakkının asıl belirleyeni Platon'a göre:

“... ilkelerimize uygun davranacaksa yönetim biçimlerini birbirlerinden ayırmaya yarayan kavramların, bir, birçok, çokluk, zor kullanma, istenilerek yapma ya da fakirlik ve zenginlik olmadığını, bunların bir bilimle ayrıldıklarını göstermeliyiz (abç)...

...

... İnsanları yönetme bilimi en zor bilimdir ve zorlukla elde edilir. Böyle bir bilim hangi yönetim biçiminde bulunur? Eğer bilgili kralla rakiplerini birbirinden uzaklaştırmak istiyorsak bu bilimi incelemeliyiz (2011: 85, 86).”

Gerçek bilime hakim olan yönetim biçimi altında yönetici azınlık, devleti, bilim ve doğruluk temelinde gözetir ve iyi kalmaya özen gösterirse böylesine bir yönetim tek doğru yönetim biçimi olacaktır (2011: 87). Bu doğru yönetim biçiminde kölelere çok az da olsa bir rol verilmesi dahi kabul edilemez. Üretici ya da ticaretle ilgilenen kesim ise olsa olsa yönetimde değil ticarete ilişkin konularda söz sahibi olabilirler (2011: 82).

Kitlelerin yönetim sürecinde bu şekilde dışta tutulması bizi yine bilgi kuramı/ sosyal kuram geçişliliğine ulaştırıyor:

“Çok sayıda insan bir topluluğu yönetmek için böyle bir politik bilgelik ve akla asla tamamen sahip olamayacaktır. Tam aksine bu tek doğru yönetimi küçük bir azınlıkta, birkaç kişide hatta yalnızca bir kişide olmasını beklemek gerekir. Diğer yönetimlere ise doğru yönetimin bazen iyi, bazense kötü taklitleri demek gerekir (2011: 92).”

Yöneten/yönetilen ayrımının bu kadar kesin ve doğal ortaya konduğu bir yapıda, bu keskin ayırmadan doğacak uyuşmazlıkları bir tarafa koyacak olursak, genelin adına uyum, süreklilik ve mutluluk gözetilmektedir. Dokumacı ve dokuma benzetmesi sosyal kuramı daha açık ediyor. Her şeyi daha güzel biçimde dokuyan devletin yönetim bilgisinin sahibi kral, yönetsel örgütlenmeyi ölçülü ve enerjik insan karakterlerini dengeleyerek sağlar ve böylece Platon bir ölçüde son sözünü söyler:

“... krallık bilimi her ikisi de insani olan enerjik ve ölçülü karakterleri bir araya getirerek her iki hayatı anlaşma dostlukla bir araya getirdiği, böylelikle kumaşların en güzelini, en harikasını oluşturduğu, her kentte köle ve efendi olsun, tüm halkın bu kumaşın içinde olduğu, herkesin mekiği dokuduğu, kente durup dinlenmeksizin hak ettiği mutluluğu verdiği ve böylece onu emir ve yönetimi altında tuttuğu zaman, devlet sanatının dokuduğu kumaşın, hiç aksamdan eridiğini söyleyebiliriz (2011: 114).”

Platon'un sosyal kuramının daha da net bir görünüm kazandığı, öncesinde ortaya konan genellemelerin somutlandığı, ayrıntılandırıldığı *Yasalar*⁷ metni, insanın özelliklerinin neliği soruşturmasından hareketle toplumun iyiliğini, güzelliğini kurgulamayı amaçlar. Yasal kurumlar en iyi amaca göre düzenlenirler ve en iyi şey barış ve karşılıklı iyi niyettir (2012: 52, 53). İyi olan, Platon'un sisteminde iki ayrı düzlemde anlam bulur. İdeal olan, tanrısal olan, tüm saflığı ile beliren birbirleriyle ilişkili tanrısal iyiler: akli başındalık, ölçülü bir huy, adalet ve yiğitliktir. Tanrısal iyilere bağlı ve ikincil olan insansal iyiler: sağlık, güzellik, bedensel güç ve sağduyudan yoksun olmayan zenginlik. İyi olanlar böyle tanımlandığından ve tanrısal iyiler en temele konulduğundan yurttaşlara bu iyiler ekseninde yaptırımlar getirilmelidir (2012: 57).

Yaptırımın ifadesi olan yasanın oluşumunda yasa yapıcı, yasaya neden olan insanı çözümlemelidir⁸. Burada insan alışkanlıklarını şekillendiren haz ve acı belirlemesi, düşünce tarihinde söylene gelen argümanlara kaynaklık eder nitelikte. Çözümleme çok sade:

“... acı ve haz doğal olarak fışkıran iki pınar gibidir: bunlardan gerektiği yerde, gerektiği zaman, gerektiği kadar alan, devlet olsun, birey olsun, her canlı varlık mutlu olur, buna karşılık bilinçsizce ve zamansız alan, mutsuz yaşar (2012: 64).”

Peki, böylesi tekil bir durumun genel olan, yasa olanla bağı nasıl kurulabilir? En temel dürtülerimize ek olarak sanılara sahibizdir ve en önemlisi; iyi kötü ayrımını yapan bir usamlama yetimiz vardır. Eğer usamlama genelin ortak kararı haline gelirse yasa oluşmuş olur (2012: 76). Burada, akılsal olanla yasa olanın biraradalığı Platon'un sosyal kuramı için ilkesel önemdedir.

Yasanın gerekliliği, sosyal düzeninin çarpıklıkları ölçüsünde zorunlu, anlamlı. Zenginliğin nasıl üretildiği, bölüşüldüğü temel probleminde değinmese de çarpıklığın adını koyarken Platon, yüzyıllara ışık tutmakta:

⁷ Laks'a göre bu metin bir anlamda Platon'un siyaset felsefesinin 'politikleşmesi' biçiminde görülebilir (2007: 268).

⁸ İnsanı anlama çabası olarak siyaset (Platon, 2012: 84).

“...Zenginlik ile yoksulluğun olmadığı bir toplulukta, işte en soylu karakterler bu toplulukta yetişebilir: çünkü ne küstahlık ne de haksızlık, ne rekabet ne de kıskançlık görülüyor... (2012: 123).”

Düzenin işleyişinde önemli görülen bu maddi yapı, gelişime bağlı olarak çelişkileri sürekli arttırmaktadır. Her şeyin kendi isteğimize uygun olmasını talep edersek çelişkileri aşmak olası görünmüyor. Bu karmaşanın düzenlenmesi, Platon’dan bekleneceği üzere, bütün insansal tutumların akla uymasını hedefleyerek olası. Bunun genel biçimi ise yasa koyucu devlet adamının –ölçülü ve sağduyulu olan (2012: 141)- yasal düzenlemeleri bu ölçüte göre inşa etmesidir. Platon daha da ileri giderek, çoğu toplumsal çöküşlerin asli nedenini insansal tutumların bilinmemesi biçiminde yorumlar (2012: 136) ve bu, son tahlilde aklın düzenleyici gücünün temel önemine işaret eder.

“... uyumların en güzeli ve en önemlisine en büyük bilgelik demek çok doğru olur; akla uygun yaşayan kişi, bu bilgelikten pay almıştır bundan yoksun olan ise, ocağını söndürür ve hiçbir şekilde kentin kurtarıcısı olamaz, bunları bilmediği için tam tersi olarak ortaya çıkar... (2012: 138).”

Yönetici yöneten keskin ayrımının ele alınışında maddi/manevi ayrıcalıkların belirleyiciliği dikkat çekici. Manevi alanda: ana-babanın çocukları, yaşlıların gençleri yönetmesi uygun görülmekte. Maddi temelde ise soyluların soylu olmayanları ve efendilerin köleleri yönetmesi benimseniyor. Ama en önemlisi diyor Platon, bilgisizin boyun eğmesi, bilgenin de önderlik edip yönetmesidir (2012: 139).

Yönetme hakkının erdemle ilişkisi Platon açısından ilkesel öneme sahip. Öyle ki, yönetmenin gerisindeki maddi zenginlik koşulunun, erdemli olunmadığı sürece hiçbir anlam ifade etmediğini belirterek hoş bir örneğe başvuruyor. Diyor ki, nasıl bir kişi hızlı koşuyor ya da güzel diye bir makama atanmıyorsa sırf zengin diye de makam sahibi olmamalı. Bunun için erdem zorunludur ve dahası ölçülü de olunmalıdır (2012: 147).

Platon sosyal düzenin inşasını gözetirken, sürekli vurguladığımız üzere maddi gerçekliği yani bozan, çürüten, insanları yanılısamaya uğratan alışverişi, zenginlik birikimini (2012: 158) biliyor, kavırıyor olsa da çözümü, düzenlemeyi hep ilkeler ve akıl aracılığıyla verili gerçeğe dayatmaya yöneliyor. Yaşamda kalmak, gereksinimleri

karşılama uğraşı dahi nihayetinde ömür boyunca erdemli olmanın karşısında ufalanmakta⁹ (2012: 161). Gerçeklik karşısında Platon'un ısrarcı olduğu düzenleyici güç şöyle tariflenir:

“... ben ancak şu yasanın doğru olduğunu düşünüyorum: bir okçu gibi her seferinde yalnızca güzel bir şeyi hedefleyen ve ister zenginlik olsun ister bunun gibi erdemden uzak başka şeylerden biri olsun, bunların hepsini göz ardı eden yasa... (2012: 159).”

Bir taraftan toplumsal yapının işleyişini kendi iç mantığının ötesinde ele alıp, akli düzenleyici temel güç olarak tasarlama uğraşı, öte yandan insana özgü olan yönetimin/düzenin insanın doğasını soruşturmayı gerektirmesi ama her kazı denemesi sonucu insanın yaşama ilişkin açmazları ile karşılaşılması, Platon'u sık sık vurguladığı şu sonuca evriltiyor:

“... hiçbir insan yapısı, kendini bilmezliğe ve adaletsizliğe sürüklenmeden insan işlerini kendi başına yönetmeye yeterli değil. İşte böyle düşündüğü için, o zamanlar kentlerimize insanları değil, daha tanrısal, daha üstün soydan gelme daimonları yönetici ve kral olarak getirmiş... (2012: 170).”

İnsanı inceleme çabasının zorluğu, dolambaçlı oluşu bir ölçüde kestirme bir çözüme yöneliyor:

“... Bizim için her şeyin ölçüsü dedikleri gibi ‘insan’ değil, daha çok tanrıdır. Öyleyse onunla dost olacak kişinin, olabildiğince ona benzemesi zorunludur, ve bu temellendirmeye göre içimizden ölçülü olanı, kendine benzediği için tanrı sever, ölçülü olmayan ise tanrıya benzemez, ona düşmandır ve adaletsizdir; öteki şeyler de aynı uslaflama ile böyledir... (2012: 174).”

Ama şunun belirtilmesinde yarar var. Toplum ötesinde yer alan ve nihai düzenleyici olarak benimsenen güç ile toplumun kendi devinimi içinde oluşan açmazlara yönelik çözüm önerileri birbirlerinden bütünüyle kopuk değil. İnsan karmaşasından bunalan

⁹ Welles'in ifadesiyle antik dönem düşüncesinde iktisat, siyasetin ve etiğin sınırlaması altındadır (1948: 101).

Platon, tanrısal akla yönelse dahi yaşamın kendi çelişkilerini ve bunlara yönelik çözüm önerilerini tümüyle öteye havale etmez. Belki de söz konusu olan, verili yapının karmaşası karşısında bir çıkışsızlıktır. Saf, akılsal, erdemli, ölçülü tanrısal özelliklere uymaya çalışan yönetici grubu ile pratik sorunlara yönelik çözümler bir arada ele alınıyor ama yönetimin saflığı ile gerçek problemlerin keri neden ayrı ayrı konumlandırılıyor? Oysaki bunlar iç içe değil mi?

Devletin dayanağı ve nihai çıkış yolu hakka saygı göstermek (yani öte dünya) ve mal canlısı (yani maddi yaşam) olmamak biçiminde görülüyor (2012: 199). Evet, bir çırpıda toplumun kurtulamayacağı zenginlik/mülkiyet sorunu Platon'a uzak değil. 'Dostların malı aslında ortaktır' ilkesi yerleştiğinde en iyi yasalar belirmiş (2012: 202) olsa da hem zengin hem de erdemli olmanın biraradalığı olası değildir (2012: 206). Ama maddi zenginliğe aracı olan para tümüyle yadsınmıyor, yalnızca değerler sıralamasında aşağıda yer alıyor:

“... paraya gösterilen özen en son ve üçüncü sırada gelmeli, ortada bedene, en başta da ruha özen göstermeli... devlet biçimi, değerler bu şekilde sıralanmışsa, doğru yasal düzene oturmuş demektir... (2012: 208).”

“... Bütün kentlerde zenginlik hakkında gerçeği söylemek, yani zenginliğin amacının beden, beden amacının da ruh olduğunu söylemek, en iyisi ve en güzelidir; zenginliğin doğal olarak hizmet ettiği amaçları iyi olmakla birlikte, ruhun ve beden erdeminden sonra üçüncü sırayı alabilir. Bu düşünce mutlu olmak isteyen insanın zengin olmayı değil, adaletle ve ölçüyle zengin olmayı amaçlaması gerektiğini öğretecektir... (2012: 364).”

Zenginliğin dolaysız göstergesi olan paranın sosyal düzen adına dolaylı bir konuma yerleştirilmesi, asıl önemin ruhsal yetkinleşmeye verilmesi Platon'da ilkesel bir tutum. Aslında şöyle bir geçişlilik dile getirilebilir: ruhsal ve akılsal olanla doğal olanın benzerliği, buna karşılık para ve ticaret ile yapay olanın benzerliği. Sanki doğal olanın yapay olandan bağımsızlığı söz konusu olabilirmiş gibi. Siyaseti adalet olarak ifade eden Platon, bu adaletin herkesin doğal yapısına göre maddi/manevi pay alması ile anlam bulacağını söyler (2012: 222). Ona göre eşit olmayanlara kendi sınırları içinde eşitlik uygulamak en doğru yöntem. Yoksa eşit olmayanlara eşit davranmak değil. Bu, eşitsizliktir Platon açısından (2012: 221). Doğru adaletten sapan eşitlik ve hoşgörü mükemmel olanı bozuşmaya uğrattır (2012:222). Gerilim bizce dikkat çekici. Sosyali bir

ölçüde ideale yöneltme çabası, bir ölçüde de sosyalin verili yapısını meşrulaştırma çabası.

Yasanın varlığı, bir bakıma farklı bir sosyalin inşasında gerekli olduğu kadar görünür sosyalin meşrulaştırılmasında da anlamlı görülmekte. Köle ile özgür kişi ve efendi arasında bir ayırım gerektiğine göre diyor Platon ve insanın huysuz bir canlı olduğunu da düşünecek olursak insan, bu zorunlu ayrıma pek de kolay razı olmaz (2012: 247). En basit düzenlemeden en karmaşık yasa inşasının mantığını belki de bu durumun kendisiyle ilişkili görebiliriz.

Platon'un sosyal kuramını, yapılagelen tüm ayrıntılandırmaları kapsamı içine alan ve düşünce tarihinde izlerine sıkça rastlanılan en soyut ifadesi ile özetleyelim:

“... insanların kendileri için yasa koymaları ve bu yasaya göre yaşamaları zorunludur, yoksa en vahşi hayvanlardan hiçbir farklılıkları kalmaz. Bunun da nedeni şudur: hiçbir insan bir devlet içinde yaşamak için insanlara yararlı olan şeyi anlamaya, anlaşılabile her zaman en iyisini yapabilmeye ve bunu istemeye yaradılıştan yeterli değildir. Her şeyden önce gerçek anlamda devlet yönetme sanatının bireysel olanla değil, toplumsal olanla ilgilenmesi gerektiğini- çünkü devleti toplum çıkarları bir arada tutar, bireysel çıkar ise dağıtır- ve toplum çıkarları bireysel çıkardan daha iyi kollanırsa, her ikisinin de toplumun da bireyin de bundan yarar sağlayacağını anlamak zordur... (abç) (2012: 370).”

“... devletin tümü ve aileniz için en iyi olanı, yalnızca bunu gözeterek ve bireyin çıkarını ikinci sıraya koyarak, ki doğrusu da bu, öyle yasa koyacağım. Böylece siz bize iyi niyetle boyun eğip insan doğasına göre gideceğiniz yere gidin, bizden elimizden geldiğince en büyük özeni göstererek sizin öteki işlerinizle en ince ayrıntılarına kadar ilgileneceğiz (abç)... (2012: 434).”

Ve karşımızda genelin en geneli, Platon'un sosyal kuramının çekirdeği yer alıyor. Tanrı, toplum, birey ilişkisinde Platon'un yöntemi çok berrak:

“... En küçük etken ve edilgen duruma bakmak ve en son hedefi en ince ayrıntısına kadar gerçekleştirmek üzere, bunların her birinin başına bir yönetici koymuştur; bunlardan biri de sensin, sefil, küçücük de olsa her zaman bütüne bakan ve yönelen parçalardan birisin; oysa sen her türlü oluşumun bu sayede ortaya çıktığını, evrenin yaşamında mutlu bir özün olması için oluştuğunu, onun senin için değil senin onun için var olduğunu anlamıyorsun. Nitekim her hekim, her usta el sanatçısı her şeyi bütünü göz önüne alarak yapar, en üstün amaca yönelen parçayı bütün için gerçekleştirir, bütünü parça için değil... (abç) (2012: 410).”

Onun senin için değil senin onun için var olduğunu anlamak! Bu düzen kurgusunda yoksa parça bütüne kurban mı ediliyor? Yönetim bilgisinin zor elde edilebilirliği, bu bilginin saf hali olan yasanın bir ölçüde kutsal, aşkın karakteri, tam da insan için inşa edilen düzeni katılaştırmakta ve bu, sıradan insanı, baskılamakta, araçsallaştırmaktadır. Düzen inşasında sürekli karşımıza çıkacak olan bireysel, genel/toplumsal çıkar ayrılığının keskin ve bir ölçüde tek taraflı bir çözümlenişiyle karşı karşıyayız. Genel çıkarın yasa üzerinden tariflenişi, parçanın bütüne zor yoluyla bağımlı kılınışı ekseninde ideal birliğe varış söz konusu. Durum bu olduğundan; parça, bütün ilişkisinde Aristoteles'in hocasına ters düşecek bir atılganlıkla parçayı, insanı, düzen kurgusunda merkeze koyma gayretinin, her ne kadar düzen soruşturmasında hocasının ana temasının dışına taşamayacak olsa da açık edilmesini önemsiyoruz. Öğrenci Aristoteles, büyüden kurtulamasa da, genel doğruları, özel durumları açıklamada ilke saysa da, hocasının katı kurgusundan bir ölçüde sapacaktır.

1.2. BİR İYİ YAŞAM FİLOZOFU: ARİSTOTELES

Sosyalin inşasının asli harcı insanla bütünüyle karşı karşıya gelip, onun doğasını, eğilimlerini, fazlalarını, eksiklerini ana ilkeler ekseninde soruşturmamız gerekiyor. Genel doğruların, bütüne ilişkin soyut belirlenimlerin ötesine geçebilmek için bu karşılaşma kaçınılmazdır. Bir bakıma insanın neliği tartışması; sosyalin, düzenin ve bunların devindiricisi siyasetin ve düzenleyicisi yasanın ne olduğunun/olacağıının da dolaysız göstergesini ifade edecektir. O halde bu harcın kavranmaya çalışıldığı *Nikomakhos'a Etik* önemli bir zemini bize sunuyor.

İnsanın merkeze konulup sosyale ilişkin tüm yapıp etmelerin bu merkezden güç alması ve sürekli onu gözetmesi ilkesel bir öneme sahip. Sosyal düzene dair tüm etkinliklerin kapsayıcısı olan siyasetin en yalın amacı “insan için iyi olanı” hedeflemesidir (Aristoteles, 2012a: 10). Öyleyse, toplumsal düzen için tasarlanan araçlar, nihayetinde insanın iyi durumda olmasını amaç edinmelidir. Kuşkusuz karşımızda yeni bir problem alanı beliriyor: iyi ne?

“... Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin arzuladığını söylediğimiz şey ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir? Adı konusunda pek çok kişi anlaşıyor, hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlar ona mutluluk diyorlar, iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı da mutlu olmakla bir tutuyorlar. Ama mutluluğun ne olduğu tartışma konusudur, çoğunun ondan anladığı da bilge kişilerinkiyle aynı değil... (2012a: 11).”

Burada iyi/mutluluk bağına dikkat çekmek isteriz. İyi olanı en saf haliyle *kendinde amaç* biçiminde belirleyen Aristoteles, kendisi amaç olan tek bir şey varsa diyor, aranan bu olmalıdır. Eğer çok şey arıyorsak burada da en çok kendisi amaç olanı aramalıyız (2012a: 16). Bu durumda, bağımsız olan ve tüm etkinliklerin kendinde amaç olarak ona yöneldiği şey şöyle dile getirilir:

“... En çok mutluluğun böyle bir şey olduğu düşünülüyor, çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz; ama onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz... hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığı ile mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz..., tek başına ele alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz; mutluluğun da böyle bir şey olduğunu, üstelik her şeyden çok tercih edilir olduğunu ve başka şeyler arasında sayılmayacağını düşünüyoruz... (2012a: 17).”

Kavram bir başka kavram üzerinden tanımlanınca zorluk da o ölçüde artıyor. Şimdi de mutluluk nedir sorusuyla karşı karşıyayız. Mutluluğun ne olduğu ve nasıl elde edildiği tartışması ile birlikte (2012a: 20, 21) Aristoteles'in vardığı sonuç şudur:

“... [bir insana mutlu diyebilmek için] hem erdemin tamı hem de yaşamın tamı gerekli... (2012a: 22).”

“... mutluluk değerli ve kendisi amaç olan şeylerdendir. Bunun böyle olduğu, mutluluğun ilk şey olmasından da görünüyor; çünkü hepimiz bütün öteki şeyleri onun uğruna yapıyoruz; iyi şeylerin başını ve nedenini de değerli ve tanrısal bir şey olarak kabul ediyoruz (2012a: 27).”

Ve insanın yönelmesi gereken, böyle olması en istenir durumdur diyebileceğimiz aşamaya yeni bir kavram daha ekleniyor: erdem. İlk olarak bir ayrım üzerinden erdem sınıflanmakta: düşünce erdemleri: bilgelik, doğru yargılama ve akli başındalık; karakter erdemleri: cömertlik ve ölçülülük (2012a: 29). Aristoteles, düşünce tarihinde insana özgülüklerin nasıl oluştuğu, şekillendiği konusundaki tartışmalara şaşırtıcı bir başlangıç sunuyor:

“... erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz... (2012a: 30).”

Bu alışkanlıkların şekillenmesinde haz ve acı belirleyici diyebiliriz. Erdemle ilişkili eylem ve etkilenim içinde olan insan, devinim içinde haz ya da acıyla karşılaşacağından erdem ile haz/acı bağı söz konusu olacak (2012a: 32). Aristoteles'in soruşturmasında şöyle bir halkalanma belirmektedir: ona göre insan, bir 'etkilenimler' kümesi içinde. Haz ve acıdan doğan etkilenimlere zemin sunan yapımız 'olanak' biçiminde ifade ediliyor. Ve süzüle süzüle en gelişkin evrede 'huy' beliriyor ve şöyle tarifleniyor: etkilenimlere gösterilen tepki düzeyi (2012a: 35). Burada kısaca; etkilenim ve olanağın pasif, huyun ise aktif bir insana özgülük içermesi, erdemin huyla ilişkisini ortaya koyar. Peki, nasıl bir huy?

“... erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur... (2012a: 37)”

Erdem buysa, insanın kendinden hareketle ortaya koyduğu özelliklerinin, insanlar arası ilişkilerde neye denk düştüğünü araştırmak kuşkusuz soruşturmayı boyutlandırarak. Aristoteles, çözümlemesinde öncelikle insanın kendine özgü sınırlarını belirleme ve bu özgünlükten hareketle iyi olmanın ilkelerini ortaya koymaya yöneldi. Şimdi, insanın kendi içinde çözümlenişi, birlikte yaşam temelinde nasıl bir özgünlükler kümesi oluşturabilir sorusuyla boğuşmanın zamanı. Birlikte yaşamın bir ölçüde büyüsel gücü olan yasalar, Aristoteles’in sığınağı:

“... Yasalar ise herkes için konulur: Ya herkesin ortak yararını ya da en iyilerin yararını, [erdem bakımından] önde gelenlerin yararını ya da bu tür bir başka bakımdan yararlı olanı hedef edinirler. O halde siyasal biraradalıkta mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylere bir anlamda adil şeyler diyoruz... (2012a: 92).”

Oluşturan, koruyan ve istikrarı doğuran yasaların, adaleti ifade etmesi anlamlı görünüyor. Birey, toplum ilişkisinde en saf haliyle iyiyi, güzeli birey adına erdem simgelerken, toplum adına adalet simgeliyor. İlişkili olan bu iki kavram özce şuna denk düşmekte:

“... adalet erdemle aynı şeydir, ama adaletin olduğu şey ile erdemin olduğu şey aynı değildir: Başkasıyla ilişkide sözkonusu olduğunda adalettir; kendi başına böyle bir huy sözkonusu olduğunda erdemdir... (2012a: 93).”

Biraradalığın sürekliliğinin bir ölçüde güvencesi olan adaletin önemi yadsınamaz ama dahası var. Nedir bizi bir araya getiren? Platon’un işlediği maddi gereksinimlerin bağlayıcı gücü ve bunun aracı para yine vurgulanmaktadır; bir anlamda sosyal kuramın çekirdeği ile karşı karşıyayız şu alıntıda:

“... insanlar birbirlerine bir şeyler alıp verme sayesinde birarada bulunuyorlar... değiş tokuşu yapılan her şeyin belli bir şekilde karşılaştırılabilir olması gerekir. Para da bu yüzden ortaya çıkmıştır ve o bir anlamda ortayı buluyor [aracı oluyor]; çünkü her şeyi ölçer, dolayısıyla aşırılığı ve eksikliği de ölçer,... Eğer bu böyle olmasaydı, değiş tokuş ve biraraya gelme de olmazdı,...her şey tek bir şeyle ölçülmeli. Bu ölçü ise gerçekten de ihtiyaçtır; o her şeyi birarada tutar. Nitekim insan hiçbir şeye ihtiyaç duymasaydı ya da ihtiyaçları farklı olmasaydı, ya değiş tokuş olmazdı ya da böyle değiş-tokuş olmazdı. Uyulaşımla, ihtiyacın değiş-tokuşunda kullanmak üzere para getirilmiştir ... Nitekim eğer değiş-tokuş olmasaydı birarada olma da olmazdı, denkleştirme de olmasaydı, değiş-tokuş olmazdı... (abç) (2012a: 100, 101).”

Buradaki gerilime dikkat çekmek isteriz. Gereksinimlerin zorlayıcı gücüyle insanların birlikteliği pek doğal görülürken, gereksinimlerin karşılıklı doyurulmasında araç olan para, son tahlilde işe yaramaz hale getirilebilir denmekte¹⁰. Kuşkusuz para, işlevsiz kılınabilir ama verili koşullar altında uyulaşım ile yaşama girmiş olsa dahi, paranın kendine özgü bir zorunluluk yarattığını sanırız söyleyebiliriz. Öyle ki, en basit düzeyde alım satım aracı olması, onun edinilmesini, elde tutulmasını ve dahası alım satımın çeşitlenmesi, yeni gereksinimlerin belirmesi ölçüsünde biriktirilmesini istem dışı bir zorunluluk olarak duyurur.

Doğal¹¹ ve uyulaşım sal olanı sosyal inşasında, siyasi hukukta ve yönetim biçiminde gözleyebiliriz. Aristoteles’e göre siyasi hukukta doğal olan, her yerde aynı güçtedir ve kanılara göre değişmez; uyulaşım sal olan ise değişime açıktır (2012a: 104). Yine Aristoteles siyasi düzenlerin aynı olmadığını ama sadece bir yönetim biçiminin doğaya göre en iyisi olduğunu çünkü adaletin ve yasaya uygunluğun en belirleyici genellik olduğunu vurgular (2012a: 105).

¹⁰ Paranın tali konumlandırılışı, iktisadi yapının da tali olduğuna kanıt sunabilir mi? Her şeyden önce Moses I. Finley, antik dönem iktisat kavramsallaştırmasının kullanılagelenin dışında farklı bir kavram seti, model üzerinden yapılabileceğini savunuyor (Finley, 1973: 27). Buna ek olarak; birikim, piyasa, değer yasası, fiyat gibi çözümlenme araçlarımızı düşünecek olursak Aristoteles’te iktisat ve iktisadi analiz konu dışıdır (Finley, 1970). Aristoteles’te iktisadın; ev, toprak, mülkiyet ve kendine yeterlik ekseninde ele alınışı ve politik/sosyal inşaya işlevsel katkı sunması (Aristoteles, 1991) Finley’in yorumunu doğruluyor gibi. Bununla beraber polis/oikos bütünlüğünde Wood’a göre “*oikos*’taki hiyerarşi ilkesi, polis’teki ilişkilerin tanımlanmasında da kritik bir rol oynar. Aristoteles, siyasi hakların dağıtımına uygun düşen eşitlik ve eşitsizlik ölçütlerini, hane halkındaki zorunluluk ve özgürlük ilkelerinden çıkarır (Wood, 2008: 107).” Bu durumda, hane halkı iktisadın çekirdeğini oluşturduğundan iktisadi olanın siyasi olan üzerinde belirleme gücü ile karşı karşıyayız. Ama bu belirleme siyasi yapı için yalnızca bir zemin mi sunuyor yoksa doğrudan bu yapıyı belirliyor mu? Yaşamsallığı tartışma dışı olan maddi ilişkiler ağının sınırlı gelişimi çerçevesinde, iktisadi olanın bu düzeyde daha çok bir zemin oluşturduğu savlanabilir. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında ortaya koyacağımız üzere, iktisadi olanın belirleniminin gücü, kapsayıcılığı, maddi ilişkilerin derinleşmesi ölçüsünde berraklaşacak ve bu doğrultuda düzen kuramı iktisadi olanı merkeze koyarak kendini var edebilecektir.

¹¹ Aristoteles’te etiğin ve politikanın doğalcılık ekseninde nasıl işlendiğine ilişkin değerli bir okuma için bkz., Miller (2007).

Genelin, en temel ilkenin belirleyiciliği, insanlar arası ilişkilerin sürekli ya da geçici oluşunda asıl eksen konumundadır. Aristoteles’in sorusu öze ilişkin:

“... acaba insanlar ‘iyi’yi mi yoksa kendileri için iyi olanı mı seviyor?... (2012a: 156)”

Fazlasıyla açık olan; ilkesel, kendinde iyi üzerinden kurulan ilişkilerin kalıcılığı, diğer tarafta sevilenin kendisinden kaynaklı olmayıp sevilenden türeyen ‘yarar’ ya da ‘hoş’un geçiciliğidir. Öyle ya, kişilerin hep aynı kalamayacağını düşünecek olursak yaralı ve hoş olan şeyler de değişime, dönüşüme uğrayacaktır (2012a: 157).

Kişilerin bir araya gelişinde yarar belirleyici bir öge. Ama bu yararın özel, anlık olmayıp genel adına gözetilmesi, biraradalık açısından temel bir öneme sahip:

“... Bütün ilişkiler toplumsal ilişkilerin parçaları gibi görünüyor. Kişiler yaşama gerekli olan şeylerden birini sağlamak için ve bir yarar için biraraya geliyor. Toplumsal ilişki yarar uğruna konmuş bir ilkedan yola çıkan ve süren bir ilişki gibi görünüyor. Yasa koyucular da buna çabılıyor, ilişkiye yararlı olana ‘adil’ diyorlar... siyasi biraradalık o andaki yararı değil, tüm yaşam için gerekli yararı gözetir... (2012a: 166, 167).”

Karşımızda, sosyal inşasında yüzyılların ana sorunu beliriyor. Özel yarar (çıkar), genel yarar ayrışması üzerinden devinim içinde olan toplum; hangi güçle, nasıl, ne amaçla yararları ortaklaştırabilir? Toplumsal katmanlaşmaya bağlı türeyen farklı güç öğeleri, sahip olunan gücün devamlılığı adına kurulu yapının istikrarını gözetiyor olabilir mi? Sözde, belki de özde, toplumsal, siyasi yarar gözetilen güç öbeği, özel yarardan hangi araçlarla bağımsızlaşabilir, bağımsız olabilir mi? Soru çok yalın: toplumsal ilişkiler bütününe dair son sözü kim söylüyor? Köleler asla değil. Öyle ya, “Köle canlı bir araçtır, araç ise cansız bir köle (2012a: 169).” Peki, pürüzsüz olması umulan biraradalık için insan nasıl eylemeli?

“... İmdi özellikle güzel eylemler için çalışanları herkes destekler, över. Erdem böyle ise, herkes güzel için yarışınca, en güzel şeyleri yapmaya eğilimli olunca, hem kamuya gerekli olan her şey hem de her bir kişiye özgü en önemli iyiler varolabilir... (2012a: 186).”

Bu iyi olma durumu, tek kişinin özelinde olmasa gerek diyor Aristoteles. Bütün iyileri kişi, kendisi adına yeğlemiş olmamalı; çünkü insan, ilişkiler toplamıyla varolan bir varlıktır. Siyasal, doğa gereği birlikte yaşamaya eğilimli olan bir varlıktır (2012a: 188).

İnsana özgülükler ve bunun sosyalle bağını soruşturan Aristoteles, bütün adına en ilkesel, soyut saptamalarını mutluluk, erdem, doğru ve mutluluğa hazzın da eklenmesiyle oluşan bilgece etkinlik ekseninde örüyor.

Bir etkinlik olarak sadece kendisi için yeğlenen mutluluk nedeniyle bu tür etkinlikler erdeme uygunluk taşır. Etkinliğe kaynaklık eden erdem, Aristoteles için usa ilişkindir ve kesinlikle ‘iktidarda olmak’ta değildir (2012a: 205). İnsan doğasının verili koşullardan hareketle ele alınışı son tahlilde yine usa gelip bağlanıyor. Öyle ki, iktidarda olmayı bir eylem biçimi olarak görürsek, bu eylemin küçük bir değere sahip olduğu sonucuna varmalıyız. Us merkeze konulduğundan eylemin karşısında yer alan kuramın aşkınlığı en temele konulmalıdır (2012a: 210). Böyleyse ustan türeyen, onun ürünü olan toplumsal bağ aracı yasa, zorlayıcı bir etkiye sahip olacak. Aşkın bir gücü olan yasa ‘doğru’yu buyurduğundan kimse onu yok sayamayacak. O halde en iyi şey diyor Aristoteles; yasaları eksen alan, kamusal doğru bir denetimin varlığıdır (2012a: 213). Değilse karmaşa kaçınılmazdır.

Platon’da gördüğümüz bütüne bağımlı sefil insanın, Aristoteles’te yaşam etkinliği içinde daha merkezi bir konuma yerleştiğini vurgulamamız önemli olacaktır. Usa uygun eylediğinden mutlu yaşamı elinde tutan insan, aşkınlığın bir eklentisi değil tam da aşkınlığın çekirdeğinde yer alarak yaşamın asli kaynağı olarak tasarlanır Aristoteles’te:

“...İmdi us, insandaki tanrıca bir şey ise, usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır. İmdi, insan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili olan şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı. Nitekim o, kütlece küçük olsa bile, olanak, değer bakımından her şeyi çok çok aşar. Asıl olan, en iyi olan o ise, her bir kişiyi o kişi yapanın da us olduğu görülse gerek... (2012a: 208).”

Şimdi bu ussal varlık kabulünden hareketle, tekil insan belirleniminin toplumla kaynaşımını çözümlenmeye çalışacağız. Platon'un metinlerinden görüp kavrayabildiğimiz kadarıyla sosyalin inşasında verili olan değerlendirmeye alınsa da son tahlilde ideal bir güç/ilke, düzenlemenin asli mimarı olarak konumlandırılmaktaydı. Ötede olanı bir tarafa bırakıp tümüyle verili gerçekleri düzen adına çözümlenmeye konu etmek, insanı ve yapıp ettiklerini eksene koyma istediğimizde, kısacası nesnel bir soruşturmaya kapı aralamaya yöneldiğimizde karşımızda beliren, *Politika* metni¹² olacaktır. Birey/toplum bağı, bu bağı karmaşık örgüsünden türeyen zenginliğin niteliği, toplumun belirli bir yönetim anlayışıyla istikrara kavuşturulması, özce; bireyin, toplumun, düzenin oluşması amacıyla kaynaşımını bu metnin değerlendirilmesinde dikkat edeceğimiz temalar olacak.

Nikomakhos'a Etik'ten aktarmaya çalıştığımız erdeme, adalete ve en genel haliyle ilkelere bağlı yaşam süren kusursuz insan tasarımının, karmaşık ilişkiler kümesi içinde yani toplum ve siyaset alanında nasıl konumlandırıldığını görmek kuşkusuz önemli¹³. *Politika* metni, tüm savlarını en ince noktasına kadar ayrıntılandıramasa da siyaset felsefesi ekseninde birçok fikri tohum halinde ortaya koyuyor. Yüzyılların temel kabullerinden olan yöneten (zihin)/yönetilen (beden) keskin ayrımı, *doğamızdan* kaynaklı farklılıklardan hareketle meşru görülüyor¹⁴. Doğal bir farklılaşmanın, ki bu doğallığın ebedi bir duruma işaret edemeyeceği itirazı ile birlikte, neden bir ölçüde 'yapay' olan siyaset alanına gönül rahatlığı ile aktarıldığı yine yüzyılların sorusu. İstikrar adına bir bütün görünümünde olması gereken yöneten/yönetilen kesimlerin tanımlanışı ilginç:

“... Yönetenle yönetilenin birleşmesi de, tıpkı bunun kadar gereklidir; bunların bir araya gelmelerinde amaç, ortak güvenliklerinin korunmasıdır. Çünkü gereken şeyleri zekâsıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir. Bundan ötürü, efendiyle köleyi birleştiren ortak bir çıkar vardır (2012b: 8).”

¹² Rowe'a göre Aristoteles, Platon'un tersine çözümlenmeye yaşanan zamandan başlamayı savunmakta ve bu durum önemli bir ayrıma işaret etmekte (Rowe, 2007: 367).

¹³ Schofield'in ifadesiyle, iyi insan/iyi yaşam ekseninde Etik ve Politika, Aristoteles'te bir bütünü ifade eder (Schofield, 2007: 310). Yine benzer şekilde Roberts, bireysel mutluluk ve politik düzenlemenin birbirlerini tamamlayıcı olduğunu vurguluyor (Roberts, 2007: 344).

¹⁴ “... İnsanlar arasında doğuştan gelen doğal eşitsizliklere tekabül etmediği hallerde bile, ona göre hiyerarşi ilkesi doğaldır... (Wood, 2008: 106)”

Bu ekseninde inşa edilen şehir-devlet¹⁵, farklı evrelerden geçen topluluk biçimlerinin nihai evresine denk düşer. Kendine yeter ve iyi yaşamı sağlayabilecek olan bu devlet Aristoteles için doğada varolan bir oluşumdur ve böyleyse bunun ögesi olan insan siyasal bir hayvan¹⁶ olarak iş görür (2012b: 9). Siyasaldır çünkü tam da siyasal bir örgütlenme olan şehir, iyi-kötü/ haklı-haksız/ doğru-yanlış üzerinden ortak bir görüş temelinde inşa edebilen tek canlı odur (2012b: 10). Bu karşıtlıklar üzerinden şekillenen adalet, devletin temel dayanağı olarak görülür ve adaletin belirleyeni olan ‘hak’, Aristoteles için siyasal bir toplumun temelidir (2012b: 10).

Kendine yeter olan devlette bu yeterliğe zemin sunan ve aynı zamanda sorunlara kapı aralayan zenginlik, sosyalin inşasında nasıl ele alınmalıdır? İlk başta, geçimin sağlanması adına edinilen bir mülkiyet söz konusudur. Mülkiyetten kaynaklanan zenginlik, iyi bir yaşam için parasal bağımsızlık oluşturduğu ölçüde anlamlı görülüyor. İyi bir yaşama hizmet etmesi anlamında zenginlik bir araçtır ve araç olup amaç olmaması, sanılanın tersine onun da sınırlı olduğunun kanıtını sunar (2012b: 19). Zenginliğin amaç değil araç olarak toplum içinde işlevli görünmesi, zenginlikle ilgili birçok edimin de nasıl olması gerektiğini belirler. Sözelimi değiş-tokuş, yalnızca tarafların gereksinimlerini karşılamaya dönük olmalı diyor Aristoteles ve alım-satım doğal olmamasından ötürü kınanıyor (2012b: 20). Yaşama, gereksinimlere karşılık düşmeyen servet, bolluğunda dahi insanı açlıktan kurtaramıyorsa ne gülünç bir zenginliktir (2012b: 21). Gereksinimleri karşılama ötesinde anlamsızlaşan zenginlik o halde doğru yönetme adına belirleyici değildir. Bu durumda yönetmenin belirleyeni Aristoteles için ahlaka ilişkin erdemlerdir (2012b: 28).

¹⁵ “... onun ayırt edici özelliği, amacının insanlığın gerçek doğasını ortaya çıkarmasıdır. Bir anlamda polis’in diğer doğal birlikteliklerden gelişmesi doğaldır ama özellikle de insan gelişiminin mükemmele erişmesi bakımından da doğal bir oluşumu ifade eder... [insan] poliste yaşamak için yaratılmış bir varlıktır çünkü yalnızca polis’te, rasyonel ve ahlaki bir kişi olarak, kendi *telos*’unu gerçekleştirebilir (Wood, 2008: 105).”

¹⁶ Bu tezin ötesinde, Aristoteles’in siyasal hayvanından, Marx’ın türsel varlığına (species being) yol alış insan, onun doğası, yapıp ettikleri ve sosyal inşa soruşturmasına derinlik kazandıracak özelliktedir. Verili doğa ekseninde iş gören, genele/ilkeye bağımlı, değişime kapalı bir özelliği benimseyen kuramsal yaklaşımın tam karşısına *praxis*’i çıkaran, sürekli değişimi vurgulayan, kendini gerçekleştirmeyi/ahlaki şekillenmeyi tarihsellikten bağımsız görmeyen kapsayıcı bir kuramsal yaklaşım, yeni, kapsamlı, gerçek bir soluklanma alanını ifade eder. Bu iki ana eğilimi *praxis* temelinde sorgulayan çetin ve bir o kadar nefis bir metin için bkz., Margolis (1992).

Son söz belki de ahlaki ilkeler tarafından söylenecek olsa da mülkiyet ve onunla ilişkili zenginlik tüm nesnellığı ile insan etkinliğini biçimlendirmektedir. Öyle ki, herhangi bir şeyin gözetimi, korunması Aristoteles'e göre özel sahiplik durumunda daha dikkatli gerçekleşir. Kamusal mülkiyet kişiler ondan etkilendiği ölçüde kollanır (2012b: 34). Özel sahipliğe yüklenen önem Platon'un *Devlet* metnine karşıt bir sav biçiminde ortaya konuyor:

“... bir şehirde babaların oğullarını ya da oğulların babalarını yahut kardeşlerin birbirlerini sevdiren ve düşündüren, başka her şeyden güçlü iki içgüdü vardır: “Bu benimdir” demek ve “ben, bunu seviyorum” demek. Platon'un *Devlet*'ine göre kurulmuş bir şehirde ise, bunlardan ne biri ne de öteki söylenebilir (2012b: 36).”

Aristoteles, özel mülkiyeti önemserken tümüyle ortaklaşa mülkiyeti yadsımamaktadır ama. Sağlam yasalara dayandırılması koşuluyla özel mülkiyet vurgulansa da ortaklaşa mülkiyetin iyi yanlarını da hesaba katmalıyız der (2012b: 37). Ona göre, ortaklaşa kullanım bir hak haline getirilmeli ama sahip olma duygusu hazza kaynaklık eder ve her insan doğal olarak kendi kendini sever (2012b: 38).

Servetin özel sahipliği toplumsal sorunlara kaynaklık edebilir. Bu nedenle servet eşitliği gündeme gelse de bu, etkili bir çözüm olmayacaktır. Soylular daha iyi şeylere denk olduklarını düşüneceğinden ve insan doğasına özgü gözün doymamasından ötürü sorunlar olduğu gibi kalacaktır. Aristoteles'in çözümü, yine yüzyıllarca ifade edilen fikirlerin çekirdeği niteliğinde:

“... Onun için, durulmuş (istikrarlı) bir toplum sağlamak bakımından, mülkiyeti eşitleştirmeye oranla daha iyi bir yol, doğadan üstün bir sınıfa giren kimselerin paylarına düşenden daha çoğunu istememelerini güvencelemek, aşağı olanların ise böyle yapabilmelerine meydan vermemektir- bu da onları ezmeden zayıf durumda tutmakla olur.

... Bütün bu mülkiyet biçimlerinde eşitliğin gerçekleştirilmesi ya da en azından ılımlı bir sınırın konması amaçlanmalıdır. Yahut (böyle yapılmayacaksa) her şeyi kendi akışına bırakmalıdır... (abç) (2012b: 48).”

Sorun sezilmekte ama çözüm kümesi kendi içinde soruna yanıt üretemeyince varolan, bir ölçüde olağan görülüp kendi akışına terk edilmektedir. Toplumun düzenlenişi

amacıyla ahlak eksenli genel ilkelere bağlılık ama öte yandan inatçı maddi gerçekliğin bozucu gücü ve buna bağlı süreğen gerilim. En saf haliyle gerilimin bir kutbunda, adaletsizlikte belirleyici olan insanların tutkuları, yükselme ve servet edinme arzuları (2012b: 57), diğer kutupta ise erişilmeye çalışılan her ne ise erdemden üstün olamaz ilkesi (2012b: 58) yer alıyor. Bu gerilim içinde yasama işini üstlenen eğer yapabilirse, toplumun istikrarı ve sürekliliği adına tüm hoşnutsuzlukların önünü alabilecek bir siyaseti ortaya koymalıdır (2012b: 64).

Bu siyaseti işler kılacak devlet adamı Aristoteles'te iyilik açısından kusursuza yakın olmalı. Bu kusursuz iyilik, yurttaş ve *adam* ayrımı üzerinden inşa edilmekte. Yurttaşın görevinin anayasanın güvenliği olduğunu saptayıp, yurttaşın iyiliğinin anayasaya ilişkin bir iyilik olması gereğinden hareketle çeşitli anayasaların varlığı çeşitli iyiliklerin varlığı anlamına gelir. Öte yandan iyi adam *Nikomakhos'a Etik*'ten anımsayacağımız üzere yetkin bir iyilik temelinde iyidir (2012b: 74). Bu iki iyi olma durumu aynı olduğunda dahi buna her yurttaş erişemez yalnızca “devlet adamı” buna güç yetirebilir (2012b: 78). Yine yönetme açısından özelleşmiş ve bir anlamda ötede konumlandırılan bir tasarımla karşı karşıyayız. Gelenek sürekliliğini, bir bütün oluşunu kanıtlar gibi. Platon'un devlet adamıyla Aristoteles'in devlet adamı akraba olsa gerekler.

Ama son çözümlemede devlet adamı, yasanın koruyucusu ve uygulayıcısı olarak ele alınmalıdır yoksa bir egemen olarak değil. Toplumsal gerçekliğin karmaşık işleyişinde insana özgü herhangi bir egemenlik biçimi Aristoteles için kabul edilemez. O, egemenliği yasanın saflığına teslim etmeyi yeğler:

“... , Yasa'nın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı'nın ve Zekâ'nın egemen olmasını istiyor demektir; bir insanın egemenliğini isteyense, bir vahşi hayvanı işin içine sokmaktadır; çünkü insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticileri ve insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır. Yasada, tutkuları olmayan zekâyı bulursunuz.

...- bir kimsenin kendi çıkarları ve kendi duyguları söz konusu olunca, doğru yargı vermesi olanaksızdır... (2012b: 103).”

Yasanın ve onun uygulayıcı gücü devletin amacı pek açık olsa gerek: iyi yaşam. Toplumda yaşamak için doğal bir isteği olan (bu istek başkalarını sevmemizden türüyor

(2012b: 85)) ve karşılıklı yarar ilişkisiyle bir arada bulunan insanlar düşünüldüğünde (2012b: 79) iyi yaşam daha kolay belirecek. Gözetilen sadece yaşamak olsa çok basit olurdu. En önemlisi diyor Aristoteles, yaşamaya değer bir yaşamın inşası (2012b: 83). Yüzyılların, gerçekleşmesi hep özlenen ama ötelenen saf arzusu... Saf çünkü en az bu saflık düzeyinde bir beklentiyle koşullanmakta. Aristoteles'in düşünüşüne göre "iyi bir yasa koyucu ve gerçek siyasetçi, hem "mutlak olarak en iyi"yi hem de "koşullara göre en iyi"yi bilecektir (2012b: 109)." Birazdan vurgulayacağımız ve Aristoteles açısından da görülüp bilinen toplumsal ayrışma düşünüldüğünde bırakalım "en iyi"yi, "iyi" dahi ulaşılması pek güç bir aşamada yer alıyor.

Aristoteles, incelediği sosyalin katmanlı, çelişkili yapısının net olarak farkında ve bu çelişkilerin, ayrışmaların insana özgü davranışlardan türemeyip nesnel bir zeminden kaynak aldığı konusunda muazzam bir kavrayışla bize şunu söylüyor:

"... Bütün öteki yetenekler pekâlâ hep birlikte aynı kişilerde varolabilir; aynı adamlar asker, çiftçi, zanaatçı olabilir; yargıçlar ve siyasi görüş belirtenler aynı olabilir. Bütün bu insanlar erdemden de pay aldıklarını sanırlar. Ama aynı kimseler hem zengin, hem yoksul olamazlar ve işte bir devlette, baş sınıf bölünmesinin varlıklılar—mülksüzler diye olmasının nedeni budur. Üstelik, bir sınıfın çoğucası sayıca küçük, ötekininse büyük olmasından ötürü, bu ikisi karşıt sınıflar olarak görünmektedir (2012b: 116)."

Ve tablo böyleyse sonuç çok açık olsa gerek:

"... Ne yazık ki, gerçekte, egemen sınıfın oğulları rahatlık ve kolaylık içinde yetiştirilirken, yoksulların oğulları ise emekçi olarak yetiştirildikleri ve sıkıntılara alıştırdıkları için bir devrim çıkarmaya hem daha istekli hem daha yetenekli olmaktadır... (2012b: 162)."

Toplumsal çelişkilerin billurlaşmış öğeleri olan sınıfların karşıtlık temelinde ele alınışı hemen uzlaştırıcı bir sınıfa vurguyu gerekli kılıyor. Orta sınıfın toplumsal işlevine ilişkin keskin belirlemeleri ile Aristoteles bizleri şaşırtıyor:

"... Orta sınıf aynı zamanda en istikrarlı öğedir, değişikliği en az isteyendir... (2012b: 127)."

“... Zenginlerle yoksulların *onlara* (orta durumdakilere) karşı birleşme tehlikesi yoktur; çünkü hiçbiri ötekine hizmet etmek istemeyecektir, bir uzlaşma arıyorlarsa da, zaten ellerinde olan orta sınıf siyasal yönetiminden daha iyisini bulamayacaklardır. Birbirlerine güvenmemeleri, yönetimde sıralaşmalarını olanaksız kılacaktır. Fakat her durumda taraflar aracıya güvenirler, ortadaki ise aracıdır... (2012b: 130).”

Andığımız saf beklentinin bir bakıma sosyalin inşasındaki öznesi sanırız orta sınıf olarak görülmekte. Sınıfsal, yönetsel ayrışmanın daha da keskinleşmesine bir önlem biçiminde düşünülen orta sınıf, önemli bir arabulucudur, düzenleyicidir. Eşitsizliğin yarattığı yıkımın farkında olan Aristoteles, zenginlik birikiminin, yönetimin tek bir kesime bırakılmayıp olabildiğince karşıt kesimlere dağıtılmasında ısrarcı:

“... insanlar, devrimci değişiklikleri özel yaşayışlarına ilişkin nedenlerden ötürü başlattıkları için, yaşayışları topluluğun çıkarlarına uygun olmayanları gözetim altında tutacak bir yetke görevi kurulmalıdır;... Aynı nedenlerle, topluluğun bir kesiminin olağanüstü zenginleşmesine karşı korunmak gerekir. Bu tehlike, bütün atama ve sorumlulukların yalnız bir kesime bırakılmaması, ayrı ve karşıt kesimlere verilmesiyle önenebilir... (2012b: 159).”

Gerilim dikkat çekicidir. Bizce, doğru tanımlanan toplumsal ayrışmadan kaynaklı sorunlar kümesi özünde, idealize edilen yasanın, yöneticinin doğrudan belirleyenidir. Belki de bunca genel ilkeden hareket etme isteği aslında bu karmaşık gerçekliğin kavrandığını ama nedenselliğin bulanıklığına, ıskalanışına işaret ediyor olabilir. Öyle ki, ilişkinin nedensellik bağı yanlış kuruluyor; bağlantının sonucunu (yasa, siyaset) olabildiğince soyut, mutlak ilkelere dayandırıp bunları tekrardan toplumsal karmaşanın çözücü gücü biçiminde yani belirlenen değil de sanki belirleyen bir güç biçiminde tasarlıyor Aristoteles. Böylesi bir zeminde belirleyen/belirlenen ilişkisini Aristoteles’in çözüme kavuşturması pek olası görünmüyor ne yazık ki.

Toplumun çözümlenişinde; adaleti ve eşitliği arayanın güçsüz kesimler olduğunu, güçlü kesimlerin buna aldırış etmediğini vurgularken (2012b: 183) ve yine erk ve hak bağıni eleştiriye tutarken (2012b: 199) yüzyılların birikmiş sorunları için nesnel değerlendirme ölçütleri sunan Aristoteles, çözüme ilişkin yaklaşımında nesnel olanla tümüyle ilişkisiz olmasa da, öznel/saf argümanların ötesine geçemiyor gibidir ve bir ölçüde hocasını yankılar:

“... Bir kimsenin canının her istediğini yapmakta özgür olması, hepimizin ve her birimizin içinde varolan kötülük ögesini denetim altında tutmak bakımından hiçbir şeye yaramaz. Dolayısıyla, anayasalarda ilkelerin bu en değerlisine uyulmasını sağlamak son derece önemlidir- geniş halk kitlelerine zarar vermeyen ve yanlıştan arınmış olan, iyi adamların yönetimi (2012b: 184).”

“... Eşitler için, haklı ve âdil olan, dürüstlük ve eşitlik gereğince paylaşmak ve sıralaşmaktır. Birbirlerine eşit olanlara eşitsizlik, yani üstünlük vermek, denk kişilere denk olmayan yerler vermek- bunlar doğaya aykırıdır ve doğaya aykırı bir şey, hiçbir zaman haklı olamaz. Ancak bir kimse, erdemce ve en iyi hareketleri yapma yeteneği bakımından üstün olunca, ona hizmet etmek ve onun ardından gitmek haklı olur. Fakat iyiliğin kendi içinde yeterli olmadığını hatırlamak gerekir; ayrıca, onu eyleme çevirme gücü de olmalıdır (abç) (2012b: 201).”

Platon’dan Aristoteles’e yönelişimiz kendi içinde bir bütünü ifade ediyor. Platon’un serilmediği genel doğrular, ilkeler kümesi, son çözümlemede düzenin sağlayıcısı olacak aklın en temele konuluşu Aristoteles’te karşılık bulur. Yine de kuramsal düzeyde aynı sınırlar içinde kalınıyor olsa da bir katmanlaşmanın varlığını yadsıyamayız. Öyle ki, Platon’da toplumun, bütün olarak kavranması ve insanın bu bütünün parçası kılınıştaki keskinlik, Aristoteles’te insan lehine hafifletilmiştir. Aristoteles’in, düzen çözümlemesinde yaşanan zamanı kendine veri alması, bir ölçüde göksel zaman algısının kırılışına işaret etmektedir. Son olarak Platon’un düşünceye, akla yüklediği düzen kurucu güç, Aristoteles’te tümüyle olmasa da pratiğe, eyleme aktarılmaktadır.

Sosyalin inşasında biriken onca sorunu çözüme kavuşturacak, iyi olmakla yetinmeyip bunu eyleyerek yaşama ilişkin kılacak özneyi öyle görülüyor ki daha aramaktayız. Bu arayışı, ötede değil de parçası olduğumuz toplumun kendi işleyiş düzeninde sürdürmenin değerli olacağı kanısındayız.

BÖLÜM 2

İDEALE MESAFE ALIŞ; TOPLUMSAL, İNSANSAL GERÇEKLİĞE DOKUNUŞ

2. 1. BİR ZORUNLULUK VE OLANAK FİLOZOFU: BENEDİCTUS SPİNOZA

Kuruluşa, biraradalığa ilişkin anahtar kavramların sıralanması istense Batı düşünce geleneği içerisinde ve Platon-Aristoteles özelinde en temel kavramlar şunlar olabilir: *birey, toplum, Tanrı, duygular* ve pek tabii o muazzam büyüyle *akıl*. Bu sete, kurucu güç atfedilen siyasetin özeti olabilecek *yasayı (devlet)* ve bunun karşısına *özgürlüğü* yerleştirdiğimizde karşılaşılan manzaranın boyutu derin bir hal alıyor.

Bu derinliğin doğal/maddi bir zeminde¹⁷ anlaşılma çabasının uğrağı Benedictus Spinoza. Düşünürün incelememize konu olan üç ana metni üzerinden geleneğin nereye evrildiğini ya da vurgu alanının belirttiğimiz kavram setinde nerede yoğunlaştığını anlamaya çalışmak yararlı olacak kanısındayız. *Teolojik-Politik İnceleme, Ethica* ve *Politik İnceleme*, dünden bugüne ve belki de yarına yol gösterebilecek olan sosyali, nasıl kavıyor, örgütlüyor, merakımızı kışkırtıyor¹⁸.

Bu ana metinleri ortaya sermeden önce salt metinlere bağlı kalan okuma yöntemimizin sadeliğine/basitliğine ve bir bakıma tutuculuğuna karşı, Spinoza yorumlarının şaşırtıcı zenginliği karşısında biraz afalladığımızı hemen itiraf edelim. ‘Spinoza diyor’dan ‘aslında bunu diyor’a giden yolun¹⁹ karmaşası bizi biraz ürküttü. On yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla varan okuma serüvenleri, kavrayabildiğimiz kadarıyla birçok

¹⁷ Althusser’i dinleyelim: “... Spinoza nasıl yol alıyordu? Söz konusu olan hangi anlam ve hakikat olursa olsun, anlama, hakikate ya da her türlü hakikatin olanak koşullarına ilişkin aşkınsal bir türeyiş şeması çizmeye hiç kalkışmadan basit bir saptamanın olgusalılığına yerleşiyordu: “Hakiki bir fikrimiz var, “Bir hakikat normuna sahibiz”; uzak başlangıçlarda kaybolup gitmiş bir ilk temel uyarınca değil, yalnızca bu bir olgu olduğundan;... (Althusser, 2013: 182).” Olguların çözümlenme zorunluluğu ve bunların akılsal bağlantılandırılması için tümdengelim in işe koşulması (Vaughan, 1960: 65). Teolojik sisin dağıtılması anlamında Spinoza’nın insan ve toplum soruşturması, insani durumun laikleştirilmesidir (Blom, 2005: 288).

¹⁸ Vaughan’e göre Spinoza, Aristoteles’ten bu yana konusuna önyargısız yaklaşabilen ilk düşünür. Politik deneyimleri saf bir doğal düzen temelinde ele alışı yine bir ilke işaret eder (1960: 62).

¹⁹ Strauss’un ifadesiyle, bir metnin yalnızca kendisi ekseninde anlaşılır oluşuyla ilgilenmeme hakkına sahip değiliz. Öte yandan metne katkıyı akla uygun sınırlar içinde inşa etmeliyiz (Strauss, 1988: 159).

Spinoza'ya kapı aralıyor. Yirminci yüzyılın *Yaban Kuraldışı*'sı karşısında heyecanlanmadık değil ama bu cüreti göze alamadığımızdan sıklıkla 'Spinoza diyor' da kalmayı yeğliyoruz.

*Teolojik-Politik İnceleme*²⁰'yle başlayalım. Doğanın evrensel mimarı Tanrı, Spinoza açısından en temel yapıcı/oluşturucu güç. Ona göre doğanın işleyiş yasaları Tanrı'nın sonsuz kararının yansıması. Bu gücün kapsayıcılığı sınırsız. Bu sınırsızlık ve her şeye yeter olma durumu insan doğası üzerinden açılıyor, serpiliyor²¹. Tanrı'nın gücünün insan doğası üzerinden işlerlik kazanması doğamızın, yapıp ettiklerimizin anlaşılmasını daha da önemli hale getiriyor. Karmaşık insan doğasının çok boyutluluğuna karşın varoluş ekseninde aklın ve deneyimin öğrettiği en kesin, en temel yol²² Spinoza'ya göre:

“...: Belirli yasalarla bir toplum oluşturmak, dünyanın belli bir bölgesine yerleşmek, herkesin gücünü, tek bir beden içindeymişcesine bir araya toplamak. Toplumun bedeni... (2012a: 85).”

Bedenin hedefi çok yalın biçimde ortaya konuyor:

“... her toplumun ve her siyasi bütünün hedefi... güvenlik ve rahatlık içinde yaşamaktır. Oysa siyasi bütün ancak her insanın saygı gösterdiği yasalarla korunabilir... (2012a: 86).”

Burada yasanın anlamını açmamız yerinde olur. Spinoza ikili bir ayrıma başvuruyor. Tüm kapsayıcılığı ile doğa zorunluluğu olan en genel yasa ve özel olan, insan kararı sonucu oluşan yasa. Her şeyin, doğanın evrensel yasaları uyarınca varolduğunu,

²⁰ Étienne Balibar. Kendisinin dolu dolu olan *Spinoza ve Siyaset* metnini kat ettik ve gerçekten büyük bir keyif aldık. Balibar'a göre *Teolojik-Politik İnceleme* nedir? Spinoza, siyasetin temalarını ve güç ilişkilerini kendi sebepleriyle tam olarak, upuygun anlamının yöntemini inşa ediyor... Spekülatif bir felsefe ve siyasete uyarlanmış felsefe arasındaki ikilem anlamsız ve dahası bilgeliğe engel. Bunu aşma adına felsefenin başlangıçtaki kesin hükümlerini değiştirme deneyiminin adı *Teolojik-Politik İnceleme*'dir (Balibar, 2010: 19)

²¹ Balibar ne diyor? “Spinoza, “Tanrı'nın sonsuz iradesini” *insan doğasına* karşıt olarak *inayet* ile özdeşleştirmek yerine, çok önemli bir adım atarak bunu tüm bütünlüğü ve de zorunluluğu ile birlikte doğanın kendisiyle özdeşleştirir (2010: 27).”

²² Doğal durum içinde, güçsüzlük/zayıflık halinden kurtulma umudunun sivil toplumda anlam buluşu... (Vaughan, 1960: 71).

eylediğini kuşkuya yer bırakmaksızın kabul eden Spinoza, tam da doğanın parçası olması nedeniyle onun gücünün de parçası olan insan söz konusu olduğunda, yöntemine ilişkin yüzyıllara ışık tutacak bir savı öne sürüyor:

“... Nedenlerin izleyeceği yola ve zincirleme bağlantılarına ilişkin şu evrensel değerlendirmenin, özel şeylere ilişkin düşüncelerimizi oluşturmamız ve bir düzene koymamız açısından bize hiç yararı olmaz. Şunu da ekleyelim: Şeylerin birlikteliği ve zincirleme bağlantıları konusunda kesinlikle bilgisiziz... (2012a: 96).”

Saptanan bu bilgisizlik nedeniyle gündelik yaşamda şeylerin *olanaklı* olduğunu düşünmeye çağrıda bulunuyor Spinoza (2012a: 96). Vurgulanan *olanak* ifadesi, insana özgü gücün bir ölçüde sınırsızlığı düşünüldüğünde sosyal düzenin inşası açısından nice zenginliğe, nice zorluğa kaynaklık ediyor kanısındayız. Bu durumda pek tabii, gücün çerçevelenmesinin sağlanması gerekecek²³. Ama Spinoza'nın haklı vurgusuyla, insani güç, sınırların ötesinde. Öyleyse yasa, sınırların içinde iş görür ve en sade tanımıyla o, bir amaç ekseninde insanın kendisi ya da başkaları için belirlediği *yaşama usulü*dür (2012a: 96). İnsanın yaşamına ve devletin güvenliğine hizmet eden *yaşama usulü* (2012a: 97).

Ama en genel haliyle Tanrı'nın belirlenimi altında olan insan, Tanrı'ya yönelen bir yaşama usulünü benimsemelidir. Bu nihai hedeften doğan sorular tümüyle Spinoza sisteminin uğraklarını imliyor:

“... Bu amacın gerektirdiği yaşama usulü nedir? Bu çerçevede en iyi devletin temelleri nasıl belirlenebilir? İnsanlar arasında geçerli yaşama usulü hangisidir? İşte tüm bu sorular evrensel Etik'e ilişkindir... (2012a: 98).”

En üstün yararımız ve tüm eylemlerimizin yönelmesi gereken ve nihai amaç olan Tanrısal kusursuz mimari yapı, toplumsal yaşayış için bir kılavuz işlevi görse de insanın

²³ Herhangi bir kısıtlayıcı yasa ya da bir sosyal ağ yokluğunda bireyin gücü –hakkı ve özgürlüğü- görünüşte sivil toplum içindekine oranla daha fazladır fakat gerçekte durum tam tersidir diyor Vaughan (1960: 68).

*haz*²⁴ düşkünlüğü ve bundan kaynaklanan gücü, kusursuz mimari yapıya ulaşmamızın problemlili, düşündürücü boyutunu oluşturuyor.

Yapıcı olduğu kadar bozucu da olabilen insana özgümlüklerin; tüm dolayımından arınmış, aşkınlıktan uzak doğası içindeki maddi kavranışı, insandan türeyen tüm sosyal formlar için önemli bir kılavuz işlevi görüyor. *Arzu/akıl* bileşkesi insanın, toplumun ve siyasi yapılanmanın genel resmini sunarken Spinoza çok berrak:

“Toplum çok yararlı ve bütünüyle zorunlu olan bir şeydir; yalnızca düşmanlardan korunarak güvenlik içinde yaşamak için değil, ama birçok zahmetten de kurtulmak için... Çünkü insanlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardımcı olmazlarsa, kendi imkanlarıyla ayakta kalabilmek ve korunabilmek için gerekli beceriye ve zamana sahip olamazlar... Her insan, hayatta kalabilmek için, toprağı sürmek, ekmek, biçmek, öğütmek, pişirmek, dokumak, dikmek ve vazgeçilemeyecek başka birçok şeyi tek başına yapmak zorunda kalsaydı, bunun için gerekli güce ve zamana asla sahip olamazdı diyorum...”

Bu bir yana, tabiat insanları, arzuları gerçek aklın yolundan hiç sapmayacak biçimde oluştursaydı, toplumun yasalara hiç ihtiyacı olmazdı... Ama işin aslında, insan tabiatının pek farklı bir yapısı var. Elbette herkes kendisine yararlı olanı arar, ama bunu sağlıklı aklın buyruğıyla değil, yalnızca sınırsız arzuyla yapar... Bu yüzden, hiçbir toplum, bir siyasi bütün ve bir güç, dolayısıyla da insanların sınırsız arzusunu ve engel tanımayan coşkusunu dizginleyen ve durduran yasalar olmadan varlığını sürdüremez. Yine de insan tabiatı mutlak baskıyı da kaldıramaz... (2012a: 110, 111).”

Durum buysa siyaset nasıl işlerlik kazanmalıdır?

“..., tüm toplum, mümkünse, siyasi bütünü ortaklaşa elinde tutmalı ve böylece, kimsenin eşitine hizmet etmesi gerekmeden, herkes kendine hizmet etmek zorunda kalmalıdır..., her siyasi bütünde, yasalar insanları korkuyla değil de, çok ateşli biçimde istedikleri bir iyilik umuduyla dizginleyecek biçimde koyulmuş olmalıdır. Çünkü böyle olursa, herkes görevini yerine getirmek isteyecektir..., itaat, buyrukları salt yönetenin otoritesi nedeniyle yerine getirmekten başka bir şey değildir...: Siyasi bütünün herkese ait olduğu ve yasaların ortak rızayla yürürlük kazandığı toplumda gerçekte itaat diye bir şey yoktur... (2012a: 111).”

²⁴ Ve karşımızda Antonio Negri ve onun *Yaban Kuraldışılık* yapıtı. Negri'nin yargısı çok açık: “... Kurucu sürece pozitiflik damgasını vuran şey Hazdır. Ve burada “pozitif” terimi, “varlık ya da daha doğrusu varlığın yapılanışı ve var olmayanın elenişiyile aynı anlama gelir (Negri, 2005: 274).” Bizi üzerine titremeye yönelten, tüm olanakları/gerilimleri içinde yapıcı/kurucu bir varlık burada vurgulanan: “..., varlık kendi içsel, zorunlu geriliminde verilir. Bütünlük ve kiplik arasında hiçbir dolayım yoktur, sadece gerilim vardır; soyut, transandantal bir altakoyma değil, sadece varlığın kendi gerilimi vardır... (2005: 109).” Ne diyelim; aşkınlığın reddi, maddiliğin methi...

Bireyin siyasi yapılanmada nasıl konumlandırıldığını görelim. Birbirini doğuran, tamlayan iki kavramla karşı karşıyayız: *güç* ve *hak*. Spinoza'ya göre her bireyin gücü oranında bir hakkı söz konusudur ve tersinden insana özgü hak onun gücünün yettiği yere kadar uzanır (2012a: 231). Yaşam akılla, erdemle çekip çevrilene değin en doğal haliyle insanın gücü, *iştahın* doğrultusunda şekillenmektedir. Ama bu güç ve iştahın kolay yola gelmezliği birliktelik/örgütlenme adına sorun doğurur. Bu durumda yüzyılların yapıcı/kurucu harcı işe koyulmalıdır:

“...: İnsanlar, güvenlik içinde ve elden geldiğince iyi yaşamak için, birlikte hareket etmek zorunda kaldılar. Bunu yapabilmek için de her birinin tabii olarak her şey üzerindeki hakkının topluca kullanılmasını ve bu hakkın, artık her insanın gücü ve iştahınca değil, topluca herkesin gücü ve iradesince belirlenmesini sağladılar. Bununla birlikte, yalnızca iştahın önerilerine uymak isteselerdi, girişimleri boşuna olurdu... Dolayısıyla, çok sağlam bir düzenleme yapıp şu konularda kesin bir söz vermeleri gerekti: Her şeyi yalnızca aklın buyruğuna göre yönlendirmek...; insana başkasına zarar verebilecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahı dizginlemek; kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak; son olarak da başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak... (2012a: 232).”

Burada hemen, geleneğin soyut argümanlarına karşıt olarak Spinoza'nın gerçekçiliğini teslim etmeliyiz. Öyle ki, aklın buyruğu ile iş görme, kusursuzluğun formülü olsa da tarihin kendisi kusurlarla dolu olduğundan aklın dizginleri ele alması için daha çok beklememiz gerektiğini vurgulamayı da unutmuyor Spinoza (2012a: 234).

Gücün bağımsız/sınırsız olan yapıcı/bozucu etkinliğinin olumsuz yönlerinin giderilmesinin esas yöntemi, her insanın tüm gücünü topluma devretmesi biçiminde ortaya konuyor. Toplumu varedebilmenin, antlaşmaların korunabilmesinin yolu budur diyor Spinoza (2012a: 234). Bu güç ya da hak devri sonucu toplumun gücü/hakkı demokrasiye kapı aralar:

“... Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği... (2012a: 235).”

Bu güç/hak devri bir özgürlük kısıtı olarak yorumlanabilir mi²⁵? İş gören kimse, buyrukları, buyruğu verenin yararına gerçekleştiriyorsa ve kendisi sadece araç işlevi görüyorsa kölelik söz konusudur ama genelin/halkın esenliğinin üstün yasa olduğu bir örgütlenmede, itaatin kendisi kölelik doğurmaz. Kişi artık uyruktur. Yasa/akıl bağı ekseninde akla dayalı yasalar bütününe sahip devlet ve onun üyeleri özgürdür²⁶ (2012a: 236).

Karşımızda yüzyıllardır vurgulanan ama kurulmasında fazlasıyla zorlanan bir denge var. *Kamu(genel)/özel* ayrımı/geçişliliği²⁷. Denge kurulduğu ölçüde adalet, iskalandığı ölçüde de adaletsizlik belirir. Spinoza'nın yorumu bilindik bir dikkat çekiciliğe sahip:

“Özel sivil haktan yalnızca şunu anlayabiliriz: Üstün gücün buyruklarıyla belirlendiği ve yalnızca onun otoritesiyle korunduğu haliyle, her insanın kendi varlığı içinde varlığını sürdürme özgürlüğü. Gerçekten de, yalnızca kendi gücüyle belirlenmiş olan keyfince yaşama hakkını, yani kendini savunma özgürlüğünü ve gücünü başkasına devrettikten sonra, her insan artık üstün gücün yargısına göre ve salt onun koruması altında kendini savunmak zorundadır...

Adalet, her insanın sivil hak uyarınca sahip olduğu şeyi elinde tutmasına yönelik istikralı bir ruh halidir. Adaletsizlik, doğru dürüst bir yasa yorumu uyarınca herhangi birine ait olan şeyin, sözde bir hak görünümü altında, onun elinden alınmasıdır. Adalet ve adaletsizliğe aynı zamanda eşitlik ve eşitsizlik de denir... (2012a: 237).”

Genel esenlik için kişinin devrettiği hakkın niteliğini vurgulamamız gerekiyor. Spinoza'ya göre kimse gücünü ve dolayısıyla hakkını kendisini insan olmaktan çıkaracak ölçüde başkasına devretmez (2012a: 243). Her insan diyor Spinoza, akıl yürütme ve yargılama hakkını değil yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını devreder (2012a: 285).

²⁵ Negri, bireysellikten topluluğa geçişi, bir güç aktarımı ya da haklardan vazgeçiş olarak değil, imgelemin, süreklilik içindeki kurucu süreci olarak saptıyor. Devletin bir kurgu değil, doğal bir belirlenim/ikinci bir doğa ve uzlaşan tutkuların ve aklın eyleyişinin ifadesi olduğunu belirtiyor (2005: 205).

²⁶ Balibar açısından, egemenlik, bireysel güçlerin kamu gücüne devredildiği ve ideolojik dalgalanmaların durulduğu kolektif bir üretim süreci biçiminde belirir. Devlete özgü sınır (yasa) bu yapıcı sürecin verimliliğini ifade eder (2010: 48).

²⁷ Balibar'ın desteğine başvurulur. Ona göre Spinoza'nın çözümlemesinde, kamu (devlet egemenliği)/özel (birey özgürlüğü) ayrık, uzlaştırılması gereken bir duruma işaret etmez. Çünkü bunlar birbiriyle çelişmez. Çelişki, onları karşı karşıya getirmek olacaktır. Çatışma olabilir ama gerilimin kendisi çözüme işaret eder (2010: 44).

Hakkın devri ya da başka bir ifadeyle kamusal hakkın özel çıkarın önüne konması Spinoza için yaşamsaldır. Çünkü bu temelde inşa olunan siyasi bütünün yokluğu, iyi olan her şeyin yokluğu anlamına gelir. Her şey tehlikeye düşer böylesi bir durumda (2012a: 276).

Birey ve güç/hak devriyle onun varlığı temelinde farklı bir boyutta iş gören örgütlü yapının/devletin nihai ilişkisini Spinoza'dan dinleyelim:

“...: Onun nihai amacı hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tabi kılmak değildir. Tersine, devletin nihai amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır..., devlet, onun varolma ve hem kendisine hem de başkasına zarar vermeden davranma tabii hakkını mümkün olan en iyi biçimde korur. Hayır diyorum: Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç, zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirebilmelerinden ibarettir. Bu amaç, insanların, kinle, öfkeyle, hilekarca rekabete girmeden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgür akıl kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin asıl amacı özgürlüktür (2012a: 285).”

Sosyal düzeninin inşasına temel olacak insanının neliğini bu genel resme dahil etmeliyiz. Bütün, hangi parçaların birleşimiyle oluşuyor? Platon'da saptadığımız bütüne araç kılınan sınırlı bir özne mi yoksa olanaklara sahip, bütün aracılığıyla, onun içinde özgür olabilen sınırları aşabilen bir özne mi? Spinoza'da keşfedeceğimiz özne hangisi olacak?

Kuruluş, siyasi yapılanma genel görünümünün öznesi olan insanın tüm maddiliği ile soruşturmaya konu edilmesini, akıl ve duyguların iç içe geçen karmaşık dokusuna bağlı olarak kimi zaman güçsüz kimi zaman kurucu yetiye sahip bir güçle donanmış insanı, tüm yoğunluğuyla *Ethica*²⁸'da keşfediyoruz. Spinoza açısından, eğer devlet, siyaset

²⁸ Negri'nin *Ethica*'ya yüklediği kışkırtıcı anlamı paylaşmalıyız: “... Spinoza'nın *Etik*'i, içindeki farklı kuramsal düzeylerin, özgürleşecek öznenin kaçınılmaz ve mutlak varoluşundan başlayıp, onun praksisinin seyrini ontolojik olarak yaşayarak, praksisin her ardışık geçişinde, teoriyi yeniden sunan bir özgürleşme seyrini tarif ettiği, modern bir İncil'dir... (2005: 117).” Ve dahası da bizi beklemekte: “... Etik, kurucu işlevin ve gerçek koşulların yeniden düzenlendiği alandır; ya da zayıf bile olsa idealist bir denemeden farkını koymak için şöyle söylersek, etik, maddi koşulların yeniden düzenlendiği alandır... (2005: 231).” Bağlantılı bir yorumu daha ekleyelim: “... Tanrı veya zincirleşme: *Etik*'in aynı anda hem zincir-oluş hem de varlıkların zinciri olarak, hem içkin hem de bütünsel ilişki olarak ortaya koyduğu özlü postulat budur. Spinoza'nın *Etik*'teki projesi tam da bizim böyle bir postulatı –bütün şeylerin zincirleşmesinin, içkin bir nedenin başka bir adı olduğu, bütün şeylerin aslında, aynı anda hem onları var eden hem de ancak onların doğasında hâlihazırda bulunduğu kadarıyla varolan şey vasıtasıyla birbiriyle bağlantılı olduğunu, daha doğrusu birbirine bağlandığını ve zincirlendiğini- anlamamıza yardımcı olmaktadır... *Etik*... insani tarzın bu

aşkın bir güç, insan ötesi bir yapı değilse ve tam da insanın neliğinin, yapıp ettiklerinin muazzam çeşitliğinin toplumsal formları ise sosyal kuramın temeli olan insanı tanımak, potansiyellerini açık etmek yolumuzun aydınlanması anlamına gelecek²⁹. Karşımızda, kısıtlarına rağmen ve belki de bu kısıtlar nedeniyle bir olanaklar kümesi olan insan beliriyor. Doğanın zorunluluğuna bağlı ama bunun bilinciyle donandığı ölçüde özgürlüğü solumaya yazgılı ve tersi durumda edilgin olabilecek, tüm yaratıcı potansiyelliği ile durağanlıktan uzak dinamik insanı kucaklıyoruz.

Doğal zorunluluk, özgürlük, akıl/duygu sarmalı, arzu/iştah ve bütünüyle yaşama çabası... Bunlar bir ölçüde Spinoza *Ethica*'sının anahtar kavramları. Yüzyılların üzerine titrenen kavramı özgürlük ile başlayalım:

“... insanlar kendilerinin özgür olduğunu sandıklarından yanılırlar. Bu sanının tek dayanağı, insanların kendi eylemlerinin bilincinde oldukları halde, bu eylemleri belirleyen nedenleri bilmemeleridir. İnsanın eylemlerinin iradeye bağlı olduğunu söylemeleri ise bir laf kalabalığıdır, çünkü bu söze dair hiçbir fikirleri yoktur. Hiçbiri iradenin ne olduğunu bilmez, dahası bedeni nasıl hareket ettirdiğini de... (2011: 249).”

Çarpıcı bir açıklama... Eylemlerimizin nedenlerini, doğal zorunluluğu bilmek özgürlüğümüzün neliğini³⁰ kavramamız açısından olmazsa olmaz görünmekte. İnsanın, zorunluluktan bağışık efendi kibriyle her şeye yeteceği düşüncesini reddediyor Spinoza. O, eksiklikleriyle doğamızın bir bütüne işaret ettiğini savunuyor ve doğamıza ilişkin geleneksel düşünceleri bu temelde eleştiriyor:

“... İnsanoğlunu doğada krallık içinde bir krallık olarak görmüşler adeta. Çünkü insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğuna inanıyorlar; kendi eylemleri üzerinde mutlak bir denetim gücü olduğuna ve kendi eylemini kendisinin belirleyebileceğine inanıyorlar. Sonra da insani zayıflıkların ve tutarsızlıkların nedenini doğanın mutlak kudretine yoracaklarına insan doğasındaki falanca kusura yoruyorlar,... (2011: 313).”

dünyayı deneyimleyebileceği upuygun olan ve olmayan yolları *gösterir*, hem bu dünyanın kavramını mutlak içkinlik olarak *imler*, hem de böyle bir dünyanın anlamı olarak bütün şeylerin zincirleşmesini *ifade eder* (Casarino, 2013: 315, 316).”

²⁹ Ve belki tam da bu nedenle *Ethica* bir toplumsallık çözümlemesi olarak görülmeli (Balibar, 2010: 128).

³⁰ Çünkü tam da, “zihin deneyimleri ve anlık yoluyla, özgürleşme sorununu insan varlığının geçiş projesi olarak ortaya koyma şansına sahip oluruz (Negri, 2005: 284).” Özgür bir kimsenin yaşamı tümüyle elde edilebilir bir modeli, sınırı ifade etmez. Bu model olsa olsa yaklaşabiliriz (Garrett, 2006: 293).

Ama hayır diyor Spinoza. Doğayı ve doğamızı ayrılmaz, karşı karşıya konulamaz bir bütün olarak kavradığından, bu bütünden türeyen nedenlere bağlı iş gören varlıklarız diyor. Ona göre tüm duygusal görünümümüz, doğanın evrensel yasaları ve kuralları ekseninde anlaşılmalı. Duygusal çeşitliliğimiz doğanın zorunluluğundan ve kudretinden türer (2011: 315). Biraz ironiyle, bu evrensel yasa ve kuralları bilmek ya da bilmemek; işte bütün sorun bu! Nedenlerin bilinmemesi bir özgürlük yanılsaması... Nedenlerin bilinci durumunda ve bu belirlenim altında bir özgürlük gerçekliği karşımızda beliren...

İnsan doğası kazısını biraz daha derinleştirelim ve zihin/beden bütünü olan insanın yapıcı/yıkıcı karmaşasına yönelelim. Zihin/beden bütünü dedik çünkü Spinoza, zihnin kendi bilincine varması için bedeni ve bedenini kendi gerçekliğini tanıması için de zihni işlevli kılar ve bu ikisini karşı karşıya koymaz. Birbirleri aracılığı ile daha da yetkinleşen zihin ve beden bütünlüğünde, zihin, bedeninin duygu hallerine ait fikirler sayesinde kendi bilincine varır, kendi çabasının bilincinde olur. Çaba salt zihinle ilişkili olduğunda *iradedir*. Çaba, zihni ve bedeni içerdiğinde *iştaktır* ve bütünlük sonucunda beliren iştah şu genel yargıya kapı aralar: İştah arzunun özünden başka bir şey değildir. Daha analitik olarak arzu, bilincine varılan iştaktır (2011: 344). Özün böylesi tanımı evrensel yasa ve kuralların belirlenimini dışlamaksızın insana özgü ne büyük bir devinime, yaratıcılığa işaret ediyor, hayal etmesi bile güç³¹...

Nedenlerin bilincinde olma, etkilenen nesne çokluğuna bağlı çeşitlenen duyguların idaresi açısından yaşamsaldır. Spinoza'ya göre zihin ve duyguların ortak özellikleri iyi kavranmalı ki, zihnin duygular üzerindeki *idare etme* ve *denetleme* olanağı o ölçüde olası olsun (2011: 457). Bu durum zihnin yetkinleşmesi açısından pek önemli:

³¹ Balibar'ın nefis ifadesine yönelelim: "...: "Öz" genel bir insanlık fikrine, bütün insanların kapsandığı ve farklılıklarının etkisiz hale getirildiği soyut bir kavrama gönderme yapmaz. Tam tersine öz, tam olarak her bireyi ona biricik bir kader vererek *tekilleştiren* güce gönderme yapar. Zira arzunun insanın özü olduğunu söylemek, her bireyin kendi arzusunun farklılığı açısından indirgenemez olduğunu söylemektir... (2010: 134)." Peki bu özün açılıp serpilmesi nasıl gerçekleşmekte? Negri'ye göre insan özünün aktüel gelişimi, özne olmanın kendiliğinden gerilimine sahip varlığın büzülme ve genişleme yasasına bağlıdır (2005: 268). Read'in ifadeleri de bu doğrultuda. Ona göre, tekil ve ilişkisel bir öz olan arzu, evrensel ve temelci değildir. Arzularımız, özlerimiz ayrıdırlar. Farklı arzuların sürekli karşılaşması ve ilişkisi bu ayrılığın üretken zeminine işaret eder (Read, 2013: 88 ve 89).

“... Zihnin özü de bundan, yani kendi bedeninin fiili varoluşunu doğrulamasından ibaret olduğuna ve bizim yetkinlikten anladığımız da bir şeyin asıl özü olduğuna göre, demek ki zihin kendi bedenine ya da bedeninin bir kısmına ilişkin öncekinden daha fazla ya da daha az gerçeklik içeren bir şeyi doğrulamaya başladığından daha fazla yetkin ya da daha az yetkin bir seviyeye geçiyor... (2011: 509).”

Zihin/beden birliği içinde ele alınan insan doğasının incelik kazanmasının zamanı geldi. Bu incelmenin sırrı ne olabilir? Yüzyılların geleneğine uyan bir şekilde *akıl*³², doğamızı taçlandırıyor. Aklın kuşatıcılığı peşi sıra erdemli olma ve en üstün bilgiyi ve iyiyi yani Tanrı bilgisini çözümlenmeye katıyor³³. Bu eksenle *Ethica*’nın dördüncü bölümü olan *İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti*, doğal/maddi zorunluluk temelinde akıl kökenli bir insan, bir sosyal kuram inşa ediyor. İnsanın doğasının sahiplenilmesi, aşkınlığa açık olan erdemli olma halinde dahi yerli yerinde duruyor. Erdem, Spinoza’da idealize edilmekten uzak bir biçimde güçle özdeşleşiyor:

“*Erdem* ve *güç* benim için aynı anlama gelir,...erdem insana atfedildiğinde, insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası anlaşılır (2011: 525).”

Doğanın ortak düzeninden yalıtılmış olmayan insanın –onun bir parçası olmaması ve ortak düzene uymaması olanaksızdır (2011: 691)- yapıp etmeleri bu düzenle uyduğu, onu takip ettiği sürece ve dahası kendisini bu düzene uydurabildiği oranda (2011: 535) yaşamak daha kusursuz hale geliyor. Doğaya uyum, akıl ve erdem bağı konusunda özlü bir açıklamayla karşı karşıyayız:

“... Akıl doğaya aykırı hiçbir şey talep etmez, tek talebi herkesin kendisini sevmesi, kendisine sahiden yararı dokunacak olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye erdirmeye çalışacak olan her şeyi arzulaması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çalışmasıdır... hiç kimse kendi doğasının yasaları dışında varlığını korumaya çalışmadığından bundan çıkan ilk sonuca göre, erdem temeli varlığı koruma çabasıdır ve insanın mutluluğu kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir... erdem salt kendisi için istenmelidir ve erdemden başka salt kendisi için

³² Bilgiyi ya da anlamayı amaçlayan... (Garrett, 2006: 277). Bağlantı dikkate değer: aklın yetkinleşmesi insanın yetkinleşmesidir, onun gücünün yetkinleşmesidir. Bu güç yetkinliği için en iyi toplum gerçekleşmeli... (Rosen, 1987: 471).

³³ Entelektüel Tanrı aşkı Spinoza için nihai bir neşenin ifadesi. Böylesine nihai bir amaca yönelik didinme, ahlakın neliğine temel oluşturur (Blom, 2005: 301).

istememiz gereken daha makbul ya da bizlere daha yararı dokunacak hiçbir şey yoktur... (2011: 559).”

Kendi varlığını korumak³⁴ erdemle ilişkilendiriliyor. Varlığın korunmasının en temel yordamı nedir sorusu hemen gündeme gelmeli. Burada Spinoza'nın çözümü pek bilindik: kendi yararını gözetme³⁵.

“Bizim için mutlak anlamda erdemli hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir (bu üç eylem de aynı anlama gelir); bu da kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır (2011: 569).”

Kuşkusuz bu yarar tek taraflı bir ilişkiye göndermede bulunmuyor. Böyle olsa biraradalık sağlanamazdı. Asıl vurgulanan, karşılıklı yarar gözetiminin insanın ve sosyal düzenin inşası için anahtar işlevi görmesi:

“... insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını koruyabilmek için arzulanabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı aramaları..., aklın yönetimindeki insanlar, yani kendilerine yararlı olanı aklın kılavuzluğunda arayan insanlar kendileri için istemedikleri şeyi başkaları için de istemezler, bu yüzden de böyle insanlar adil, güvenilir ve onurlu olarak bilinirler (2011: 561).”

“İnsanların birbirlerine en çok yararı dokunduğu an, kendilerine yararlı olanı en çok aradıkları andır... (2011: 591).”

“... yaşam insana karşılıklı yardımlaşmayla birbirlerinin gereksinimlerini daha kolay karşılayacaklarını, güçlerini birleştirdikleri takdirde... saldırılara daha kolay göğüs gerebileceklerini öğretecektir;... (2011: 593).”

“Her insan üstün bir doğal hakla varolur, dolayısıyla her insan üstün bir doğal hakla kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapar. Bu yüzden her insan en yüce doğal

³⁴ Rosen'e göre kendini koruma, Spinoza'nın bilimsel siyaset felsefesi sunumunda, öz ve en iyi yönetim biçimi yapısı arasındaki ara ifadeye denk düşüyor (1987: 461). Etik çerçevesinde ise kendini koruma nelerden oluşur, buna yönelik etkin araçlar nelerdir sorularına yanıt aranır (Garrett, 2006: 297).

³⁵ Spinoza için rehberin, ödev (duty) değil çıkar (expediency) olduğunu vurguluyor Vaughan.

hakka göre neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verir, kendi yaradılışına göre kendi çıkarına en uygun olana bakar... (2011: 603).”

Karşılıklı yarar gözetimi temelinde kişisel çıkarın belirleyiciliğine dönük ana tema çeşitlemelerini bu kadarla sınırlayalım. Peki insan inatla öğrenmezse, insan doğasının ucu açık çeşitliliği kolektif uyumu dışlayan bir çatışmaya yol verirse, aklın duygularla tutturduğu denge akıl aleyhine bozulur ve yararın gözü körleşirse? Spinoza'nın tüm çıplaklığı ile tanımladığı ve övdüğü yaşam biçimi bu soruların yanıtı olabilir mi?

“... bilge bir insana düşen mümkün olduğunca yaşamdan faydalanmak ve haz almaktır (bıkana kadar da değil tabii, çünkü bu haz almak değildir). Demem o ki, bilge insanlara yaraşan, makul ölçüde lezzetli yiyeceklerle, içeceklerle, dahası hoş kokularla, yemyeşil bitkilerin güzelliğiyle, şık giysilerle, musikiyle, sportif oyunlarla, tiyatrolarla ve insanın komşusuna zarar vermeden yararlanabileceği nice benzer etkinliklerle kendilerine gelmeleri, canlanmalarıdır. Çünkü insan bedeni farklı doğalara sahip pek çok kısımdan oluşur ve bunlar sürekli yeni ve farklı türde besine ihtiyaç gösterir ki, tüm beden bünyesinin gerektirdiği her şeyi eşit bir güçle yapabilsin, dolayısıyla zihin de bir kerede pek çok şeyi alabilme yetkinliğine erişsin. İşte benim ilkelerime ve yaşantı tarzıma en uygun yaşam şekli bu... (2011: 625).”

“... çıkarımızı gerçekten koruyacak ilkeyi, karşılıklı dostluktan ve ortak yaşamdan doğacak iyiliği hiç aklımızdan çıkarmazsak ve dürüst bir yaşamdan kaynaklanacak olan ruhsal doygunluğu, ayrıca her şey gibi insanın da Doğa'nın zorunluluğuna göre hareket ettiğini hep aklımızın bir köşesinde tutarsak, işte o zaman bu zorunluluktan ileri gelen haksızlık ya da nefret hayal gücümüzün minicik bir kısmını işgal edecektir ve rahatlıkla üstesinden gelinebilecektir... (2011: 739)”

Bilge insan³⁶, arzuların akılla muazzam uyumundan doğan saf öz, duyguların akılla çerçevelenmesi, Tanrı sezgisi, bilgisi... Maddi doğamızın olanca karmaşası, sosyalin çelişkili yapısı, dur durak bilmeyen dövüşmeler ve duyguların dizginsizliği karşısında nihai olarak Tanrı bilgisi ve buradan kaynak alan huzur/düzen. Doğamızın karmaşık yoğunluğunun ele alınışındaki kuvvetli enerjiye karşın çözümün sadeliği nasıl yorumlanmalı bilemiyoruz. Platon ve Aristoteles'in ördüğü hat sanırız merkezi bir çekim gücü işlevi görüyor.

³⁶ Spinoza'da bilge insan ya da rasyonel bilginin sahibi kimse, siyaset alanında, bilmeyenler üzerinde bir tahakküm öznesi olarak inşa edilmemiştir diyor Balibar (2010: 121) ve dahasını da: “gerçekten bilmenin, gitgide daha az yalnız düşünmek olduğunu söyleyebiliriz (2010: 122).”

“... hiçbir yerde varolmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte varolanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak, çoğu, bir Etik yerine bir Yergi yazmışlardır...”

... bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir... (abç) (2012b: 11).”

“... aklın öğrettiği yol çok çetindir; dolayısıyla halk yığınlarının ya da kamu işleriyle uğraşanların usun öğütlerine göre yaşamasının mümkün olduğuna inananlar, şairlerin altın çağının hayalini kurarlar, yani hayalleriyle avunur dururlar (2012b: 13).”

Diyor Spinoza, *Politik İnceleme*'nin giriş paragraflarında... Kendisinin Yergi yerine Etik yazması bu durumda hiç boşuna olmasa gerek. Kestirmeden gitmeyen, varoluşumuzun dehlizlerine yönelmeden akla varmayan, akıl/duygu bağıyla insanı ve sosyal ayrınılandırma uğraşına rastlantı diyebilir miyiz? Tekil insan doğası soruşturmasının Spinoza açısından varacağı nokta toplum olsa gerek. Etik üzerine yoğunlaşan bir düşünürün, insanı tüm ilişki ağıyla toplumla bağlantılandırmasının doğrudan ürünü olan ve tamamlanamayan *Politik İnceleme*³⁷ metnini irdelememiz, Spinoza düşüncesini derlemek açısından yararlı görünüyor.

Aslında bu metin bir ölçüde, incelediğimiz ilk iki metnin yalın bir özeti olarak yorumlanabilir. Çok sade biçimde temalar, kavram setleri öncekilerin aynısı: akıl, güç/hak, arzu, özgürlük... Bir farklılaşma ya da daha doğru ifadeyle vurguda yoğunlaşma aranacak olursa bu, doğal/sivil yaşam üzerine değerlendirmelerde açığa çıkıyor.

Metnin ana teması, insanın yine kendini koruma çabası temelindeki varoluşu, varolanın yalnız yapamazlığı ve biraradalığa yönelişi³⁸, doğal halindeki hakların sivil haklar

³⁷ *Politik İnceleme*, herhangi bir konjonktürün ötesinde “siyasetin temellerini” soruşturan kuramsal bir kitaptır (Balibar, 2010: 71).

³⁸ Bu, bireyselliğin inşası için olmazsa olmaz bir koşul. “... Her insan, başka insanlar karşısında kendi bireyselliğini tam da onlara bütün olarak ya da kısmen bağımlı olduğu anda ortaya koyar... (Balibar, 2010: 81).” Dahası; bireysellik, ilke ya da değer olarak değil, toplumsallık ekseninde sürekli biçimde baştan başa genişleyen varlığın yapısındaki bir öge olarak iş görür (Negri, 2005: 263). Son olarak: “... her birey aslında bütündür ve parçadır, basittir ve bileşiktir, çünkü birey kendisiyle her zaman özdeş olan bir

düzeninde yok olmasa da geri plana geçişi ve sivil yaşamın, siyaset ekseninde akıl aracılığı ile düzenlenip, süreklileştirilmesi...

En başta sahip olunan doğal hakkın ve özenle vurgulanan, Spinoza'nın yönteminin ilk basamağı olan "tüm insanların gösterdiği evrensel kendini koruma çabasının (2012b: 32)" kuruluş çözümlemesi açısından aşkınlıktan uzak konumlandırılışı dikkate değer. Ve daha çok dikkate değer olan ise doğal hak, güç temelini sivil yapılanmayla ilişkilenebilmesinin yarattığı gerilimdir:

"Doğal hak ile, öyleyse, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum. Sonuç olarak, tüm Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır ve, o halde, bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır (2012b: 16)."

Kör arzularla sıkıca ilişkili ve bu arzuların yönlendirmesine açık olan güç, Spinoza'ya göre doğamızın etkin bir parçası:

"... eğer insan doğası insanların sadece aklın buyruklarına göre yaşayacakları şekilde düzenlenmiş olsaydı, insan türüne özgü olduğunu düşündüğümüz sürece doğal hak, sadece aklın gücü tarafından belirlenmiş olurdu. Ama insanlar akıldan ziyade kör arzuyla davranırlar ve sonuç olarak insanların doğal gücü, yani insanların doğal hakkı akılla değil, ama onları eylemde bulunmaya mecbur eden ve sayesinde kendilerini korumaya çabaladıkları tüm iştahlarla tanımlanmalıdır (2012b: 16)."

Zevki gözetmemiz, iştahımızın peşinden sürüklenmemiz doğamızdan ayıramayacak olgular. Tam da doğal varoluşumuzun akılla beraber bizi tamamlayan asli öğeleri bu olgular. Dengelendiği sürece gücümüze güç katan, tersi durumda savrulmamıza yol açan tekinsiz tutkular. Varlığımızı koruma çabası, tutkularımızdan hiç ayrılabilir mi³⁹? Ama mutlaka akıl, evrensel yasalar işe karışmalı. Ancak böylesi bir koşulla özgürlüğe yol alınabilir.

subjectum (özne) olarak değil... bireyin biçimini dönüştürmeksizin çeşitlenebilen unsurlar arasındaki süregelen bir ilişki olarak anlaşılır (Morfino, 2013: 61)."

³⁹ Bir soru da Balibar'dan: Tutkular toplumsallığın antitezi mi? Pek tabii yanıt hazır: Hiç de değil (2010: 107)! Ve Negri'den de bir yanıt: "...: imgeleminde ve tutkusallığında, bilgi ve istenç aracılığıyla insan – etkinlik olarak insan... (2005: 233)."

“... insanı ne kadar özgür iradeye sahip olarak düşünürsek, o denli de onun zorunlu olarak varlığını koruması ve kendisine hakim olması gerektiği yargısına varmak mecburiyetinde kalırız... Özgürlük gerçekte bir erdemdir, yani bir yetkinliktir. Böylece, insanda güçsüzlüğünü teyit eden hiçbir şey özgürlükle ilişkilendirilemez. Dolayısıyla, varolmayabileceği ya da aklını kullanmayabileceği için insanın özgür olduğu öne sürülemez, aksine, insan ancak doğasının yasalarına uygun olarak varolma ve eylemde bulunma gücü olduğu ölçüde özgürdür...”

... insanın gücünü bedenın kuvvetinden çok ruhun gücüyle ölçmek gerektiğinden, en bağımsız insanlar, akılları üstün gelenler ve de aklın kılavuzluğunda yaşayanlardır. Böylece, bir insanı aklın kılavuzluğunda yaşadığı ölçüde özgür olarak adlandırıyorum... (2012b: 18, 19).”

Aklın salt insanın tekil varlığında yer etmediğini, toplumsal yapılanmanın da ana rolünü üstlendiğini çıkarsamak güç olmasa gerek. Akıl, yasayla, siyasetle ve devletle buluşmalı, onlarda yer etmeli:

“... akıl, ahlakı uygulamayı, dinginlik ve içsel barış içinde yaşamayı öğretir ve bunlar ancak bir kamu iktidarı varsa mümkündür. Ayrıca, aklın öğütlerine uygun olarak kurulmuş yasalar yoksa, Devlet içinde icap ettiği gibi, halkın bir tek düşüncenin kılavuzluğunda davranması mümkün olmadığından, aklın buyruğuna aykırı olan şeyi günah diye adlandırınca çok uygunsuz bir dil kullanılmış olunmaz; çünkü en iyi biçimde düzenlenmiş Devletin yasaları akla uygun olarak oluşturulmuş olmalıdır (2012b: 23).”

Bir bütünüün evreleri olarak yorumlayabileceğimiz doğal ve sivil yaşam durumlarında doğaldan sivil geçişin anahtarı yine akıl oluyor. İnsan sivil halde de doğal halde olduğu gibi kendi doğasının yasalarına göre davranır, çıkarını gözetir ama iki durumun ayırıcı farkı sivil durumda korkular aynı biçimde hissedilir ve yaşamın kuralı ortaklaşır (2012b: 26). Sıkça belirtildiği üzere, akıl, tutkular gibi doğamızın ayrılmaz bir ögesidir. Bu durumda bu geçişe⁴⁰ özgü gerilimi çözüme kavuşturmak ona düşüyor:

⁴⁰ Geçiş ifadesinin ayrı bütünlüklere işaret etmediğini, aynı bütünüün içindeki değişimi/dönüşümü dile getirdiğini vurgulayalım. Doğal durumdan (izole halden) sivil duruma (siyasi yapılanma) geçiş değil söz konusu olan. “*Aynı unsurlar* için bir nedensellik tarafından farklı şekillerde dağıtılmış olarak iki durumda da bulunur... Teorik “natüralist” dil, her an tarih kuramının diline çevrilebilir durumda olmalıdır(abç)”(Balibar, 2010: 54).

“... madem ki akıl doğaya aykırı hiçbir şey öğretmemektedir, salim bir akıl, insanlar tutkulara tabi oldukları sürece, herkesin sadece kendisine bağlı kalmasını buyuramaz, yani herkesin bağımsız olabilmesini kabul etmez. Akıl genel bir tarzda barışı aramayı öğrettiğini eklemek gerekir ve eğer Sitenin ortak yasaları ihlal edilirse bu mümkün olmaz..., sivil hal ortak bir korkuya son vermek ve ortak bir sefaletten kaçınmak için doğal olarak kurulur ve, dolayısıyla, hedeflediği amaç aklın kılavuzluğunda yaşayan her insanın doğal halde de boşuna ulaşmaya çabalayacağı amaçtan farklı değildir... (2012b: 27).”

Amaç söz konusu ediliyorsa bu amaca sivil birliktelik içinde varmak- çünkü tüm insanların sivil hal için doğal bir isteği bulunur (2012b: 41)- yönetimi/devleti gündeme getirir. İyi yönetim neyse, bunu üstlenen devlet de en iyi devlettir.

“... en iyi yönetim, insanların yaşamlarını dirlik ve düzen içinde geçirdiği ve yasalarına ihlal edilmeksizin uyulan yönetimdir... (2012b: 38).”

“En iyi devletin, içinde insanların dirlik ve düzen içinde yaşadığı Devlet olduğunu söylediğimiz zaman kastettiğim şey, bu insanların, tam anlamıyla insanca bir yaşam, ama kan dolaşımı ve tüm diğer hayvanlarda ortak olan diğer işlevlerin yerine getirilmesiyle değil, asli olarak akılla, ruhun erdemiyle ve gerçek yaşamla tanımlanan bir yaşam sürdürdükleridir (2012b: 39).”

Siyasetin olanca karmaşasını teslim eden bir düşünürün; yönetim, devlet ve iktidar için çözümü saf bir biçimde akılda bulması kestirme bir yola benzese de pratiğe⁴¹ yönelik yorumları Spinoza'nın siyaseti ele alışını derinleştirmekte. Sözgelimi, mutlak bir iktidarı ancak halkın bütününün sahip olduğu iktidar ifade edebilir (2012b: 73) saptamasında, demokrasi⁴² çağrısını iştirmek kaçınılmaz oluyor. Yine kişisel yararın mutlaklaştırılmayıp *ortak iyi* ile olan bağına yapılan vurgu nasıl bir yönetim sorusuna yanıt oluşturuyor:

“... bir insan başkasının davasını ancak bu sayede kendi durumunu sağlamlaştıracağına inanması halinde savunacağına göre, devletin sorumluluğunu alan kimselerin kendi çıkarlarına en çok hizmet edecek olan durumun aynı zamanda ortak iyiyi de mümkün olan

⁴¹ “... politik örgütlenmenin “ruhu” bir temsil değil, bir pratiktir... (Balibar, 2010: 91).” “... Politika yapılması gerekenler alanı değildir; bilakis, kendi etkin kapasitesinde açığa çıkan insan doğasının teorik pratiğidir... (Negri, 2005: 306).”

⁴² Vaughan'in saptamasıyla, Spinoza demokrasiyi en iyi yönetim biçimi beller. Bunun en basit nedeni yurttaşların ve kural koyucuların birbirleriyle özdeşleşebilmesidir (1960: 120). Rosen'e göre demokratik yönetim, farklı insan yapılarının sentezini ifade eder. Burada, farklılık doğal duruma işaret etse de sentezin varlığı doğal durumun akılla örülmesine göndermede bulunur. Ayrıca demokrasi kavramında vurgu bireylerden çok kurumlar üzerinde yoğunlaşır (1987: 467)

en büyük özenle gözetecekleri durum olmasına mutlaka dikkat edilmesi gerekir (2012b: 80).”

En genel haliyle insan doğası soruşturmasının bizi ulaştırdığı nokta, sosyalin, yönetimin, siyasetin ve en tipik özne olan devletin, bu doğanın potansiyel gücüne paralel iş görmesinin önemine yapılan vurgu olsa gerek. Yani ideal kılınan bir olması gerekene göre değil, tümüyle insanın neliğini, olanak kümesi oluşunu, eğilimlerini dikkate alan bir yapılanma. Bunun terinse örnek oluşturan, tarihsel deneyimle sabit, zora, korkutmaya, yıldırmaya dayalı devlet yönetimi ne kadar da kullanışlı değil mi? Spinoza pek tabii hayır diyor buna. Farklı bir yaşam çağrısı⁴³ olan şu sözlere kulak verelim:

“İnsanları sadece korkutarak yönetmeyi hedefleyen bir Devlette hüküm süren, erdemden çok kötülüğün yokluğudur. Tersine, insanları, yönetildiklerine değil, ama kendi özgür kararlarına göre ve kendi mizaçlarına uygun olarak yaşadıklarına inanacakları biçimde yönetmek gerekir; o halde, onları sadece özgürlük aşkıyla, servetlerini artırma arzusuyla (ah şu servetin elde edilmesinin doğasının biraz da olsa derinine inilse- bn-) ve belli bir onura erişme umuduyla elde tutmak gerekir. Zaten heykeller, zafer alayları ve erdemlere özendirilen başka şeyler, özgürlüğün belirtileri olmaktan çok, köleliğin alametleridir. İyi davranışlarından dolayı özgür insanlara değil, kölelere ödül verilir... (2012b: 107).”

Üzerine titrenilerek inşa edilen yapının sürekliliği⁴⁴ bunca çabaya değmeli. Yapının yıkılıp gitmemesinin, biraradalığının devamının kaynağı yasalar. Ama öyle göksel olmayan, tam olarak akıl ve duygu ortaklığı ile şekillenen yasalar⁴⁵:

“... eğer bir Devlet süreklilik arz ediyorsa, bu, zorunlulukla, bir kere doğru biçimde oluşturulmuş yasaları ihlal edilmeden kalan Devlettir. Zira yasalar devletin ruhudur. Bu yasalar durduğu sürece Devlet mutlaka varlığını sürdürür. Ama onlar hem aklın hem de insanlara ortak duyguların koruması altında değillerse ihlal edilmeden kalamazlar... (2012b: 107).”

⁴³ Balibar yanıtını bile bile soruyor: “... Alttan alta çokluğun eşitliğini ve güvenliğini, içsel kesinliğin dinini ve de doğal nedenler zincirinin rasyonel bilgisini sağlayabilecek bir devletin inşasını bir arada gerçekleştirebilecek bir yaşam biçimi ve toplumsal vicdan modeli ortaya atarak, Spinoza bir umacı yaratmamış mıdır (2010: 40)?”

⁴⁴ Spinoza açısından, devletin sürekliliği yalnızca onun akılsallığı ölçüsünde değerli (Blom, 2005: 314).

⁴⁵ Akıl ve duygu, gerçek bir tutarlılığın ve imgesel bir ikircikliliğin birliği olan toplumculuğu da şekillendiren iki asli öge. Ya da zıtların birliği: rasyonel kimlik/duygusal çeşitlilik ve de aynı zamanda bireyin indirgenemez tekilliği/ insan davranışlarının benzerliği... (Balibar, 2010: 110).

Yasalar devletin ruhudur. Biliyoruz. Aklın nihai işlevi önemli, bunu da biliyoruz. Ama duygulara yapılan vurguyu, ele avuca zor sığan insan doğasına yönelik koşulsuz saygının⁴⁶ ve belki de *Ethica* 'ya bağlılığın belirtisi olarak yorumlarsak çok mu abartmış oluruz? Spinoza'yı özgün kılan, Platon-Aristoteles ekseninden ayıran; bir ölçüde sınırlanamaz, mutlak ilkeler içerisine dahil edilemez, tüm gelgitleriyle varlığını ortaya koyan insanı çözümlemesine temel almasıdır desek olmaz mı? Her ne kadar birey düzeyinde akılla, toplum düzeyinde yasayla hizaya getiriliyor olsa da insanın pek güçlü olan akıl-duygu geriliminin, arzularıyla bir bütün oluşunun teslim edilişi, ideal düzen kurgusunun, gerilimlerle yüklü gerçekliğe evrilmesi anlamını taşır. Spinoza bu açıdan, Platon-Aristoteles soyutluğunun, donukluğunun kanlanma, canlanma düzlemini imler. Platon-Aristoteles düzen tarifinin katılığı, gerilimli doğamızı baskılayışı Spinoza üzerinden çözülür, devinim kazanır. Ama bu canlılık, bu gerilimli doğa, düzenin sürekliliğine zarar vermemelidir. Bu nedenle soyut, genel doğrular üzerinden tasarlanan düzenin yapısı, canlılıkla, gerilimlerle bulunduğu ölçüde bunları soğuracak bir iktidar, güç tartışmasız evrilmek zorundadır. Olması gereken olana tabi kılınır bundan böyle ve tam da bu nedenle, olanının, neyse o oluşumuzun düzen temelinde gerçekçi çözümlenişi saf siyaseti bize duyurur. Ama neyse o oluşumuzun Spinoza özelinde bir olanak oluş, bir gelişim dinamiği biçimindeki tariflenişinin, kısacası Spinoza'da bir güç öznesi kılınan insanın, bu gücü aşan, ona yabancılaşma potansiyeli olan bir siyasetle dengelendiğine ve belki de törpülendiğine tanık olacağız.

⁴⁶ Bu saygının, varolanın dolaysız maddiliğinin, varlığın üretken olan gerilimli doğasının Spinoza düşüncesindeki yeri, Negri açısından düşünce geleneğine bir başkaldırı için muazzam fırsatlar sunuyor. Sözgelimi neden *kuraldışı*lık? Çünkü bu, Spinozacı felsefenin radikal biçimde ereççilik (düzençilik de diyebiliriz) karşıtı olan sistematüğinde belirir (2005: 232). Negri ekseninde iz sürecek olursak Spinoza sistemi dizginsizdir, zincirlerinden boşanmıştır: "... Bütün Spinoza sistemi..., var olanın doluluğunun yüceltimine, etik haz projesinin hoşluğuna yönelir... Özgürlük varlığın doluluğunu kurarak, boşluğu yıkmıştır. Bu varlık, öznelüğün -ileriye yansıtarak- taşıdığı, yapılandırdığı ve belirlediği tözselliktir... Tözsel varlık... tam bir özneliktir... (2005: 282)." Böylesi devingen bir sistem Negri için; burjuva felsefesinin insana, siyasete, devlete ve en genel haliyle kuruluşa dair mistifikasyonuna karşıt olan kurucu düşüncenin (2005: 341) ta kendisini ifade eder. Negri bu eksende kalarak Hobbes, Rousseau, Kant ve Hegel "yüce" düşünce (2005: 210) geleneğiyle maddi tarihin kanla doluluğuna paralel "kanlı" bir düşünsel dövüşe tutuşuyor. Bu *yaban* pasajlar için bkz. s. 38, 73-75, 148, 185, 207 ve 208, 210 ve 211, 240, 244-248, 251, 350-352.

BÖLÜM 3

İDEAL OLANDAN SAPMA; DOĞRUDAN SOSYAL GERÇEKLİK

3. 1. MACHİAVELLİ’NİN BÜYÜSÜ

Etik idealler, genel doğrular üzerinden çözümlenen ve yine bu ilkeler etrafında örülen sosyal düzenin, Spinoza özelinde katmanlaşmasını, gerçeğe dokunuşunu gözler önüne serdikten sonra bu dokunuşun dahasını inceleyeceğiz. Felsefe soyut iş görüş artık tümüyle siyasi temelde, bu alanının pratik isterlerine bağımlı kılınacaktır. Geleneğin ideal kurgusu daha da canlanıp kanlanacaktır bundan böyle.

Öyle bir düşünür hayal edelim ki, yaklaşık yüz sayfalık metniyle on altıncı yüzyıldan günümüze onca siyasi/toplumsal tartışmanın içinde yer bulabilsin, birçok öveni ve bir o kadar da yereni bulunabilsin. Küçücük diyebileceğimiz bir metin aracılığıyla siyasete/kuruluşa ilişkin tüm düşünce alışkanlıklarında sarsıntıya yol açsın⁴⁷, görünmeyeni ya da dolaylı biçimde saklanana aralasin ve işte bu diyebilsin. İşte bu: *fili hakikatin kendisi*⁴⁸. Siyaset kurumunun neliğini, nasıl işlediğini gösterme, olması gerekeni bırakıp hemen önümüzde olanla iş görme cesareti. Karşımızda Niccolò Machiavelli.

“Somut durumun somut tahlili” deyişinin bir örneği olarak görülemez mi Machiavelli’nin yöntemi⁴⁹? Toplumsal yaşayış ve siyaset ekseninde deneyimlenen, uygulanan her neyse onun ele alınışı ve çözüme konu edilişi güçlü bir soruşturma atılımı olarak değerlendirilmelidir⁵⁰. Machiavelli’nin düşünce serüvenine sınırlarımızı zorlayarak bir çıkış zemini atfedelim, bir başlangıç koşulunu, verili olanı kabullenişteki serin kanlılığı hemencecik saptayalım:

⁴⁷ Althusser’i dinlemek keyif verici. Ona göre Machiavelli, siyasi düşünce tarihi içinde idealist ve dinsel etik külliyyatın ve doğal hukukun her şeyi örten geleneği arasında bir tomurcuktur (2006: 386).

⁴⁸ Asla ütopyacı olmayan Machiavelli *dosdoğru şeyin filii hakikatine* yönelir (Althusser, 2010: 152). Hayal gücü yerine şeyin sahici gerçekliğine (Althusser, 2006: 384). Machiavelli, etik idealler temelinde siyaseti/devleti kurgulamaz: insana yönelir, gerçekçidir (Ökten, 2014: 139). Berlin’in pek katmanlı çalışmasında belirttiği üzere; insan idealize edilmiş bir model ekseninde değil olduğu gibi ele almır (1980: 42). Dahası, hayata geçirilecek her ne ise uygulanabilir olmalı, hayal ürünü değil (1980: 46).

⁴⁹ Berlin’e göre Machiavelli’nin yöntemi, pratik yöntemin, gözlemin, tarihsel bilginin, genel görünümün ve bir ölçüde bilim öncesi dünyasının deneysel tıbbının bir bileşkesidir (1980: 41).

⁵⁰ “Politikayı kendisi için değil de, bir sorunun ortaya konulması ve tarihsel bir görevin tanımlanması olarak düşünmek (Althusser, 2010: 22).”

“... İnsanlar kendi kaynaklarıyla yaşamaktan hoşnut olsalardı ve başkalarını yönetmeye çalışma eğiliminde olmasalardı, şüphesiz bu en akılcı ve en kullanışlı seçenek olacaktı... (2009: 26).”

Ama durum hiç de böyle değil! Değilse, iki temel yol var önümüzde. Çok genel olarak ya ideal kurgu gerçeğe hükmünü geçirecek, genel doğrular her şeyin üzerinde tutulacak ya da gerçeğe, göz önünde olana bağlı kalınılacak. İdealin gerçeğe hükmünü, sosyal düzenin soyut genellemeler temelinde kurgulanışını öncesinde ortaya serdik. Şimdi ise Machiavelli özelinde gerçeğe bağlılığın⁵¹ yansımalarını keşfedelim. Gerçekle ideal yaşam arasındaki farkın çok büyük olduğu ve ideale bağlılığın eldekini kaybetmeye yol açacağı (2014: 59) anımsatmasını ısrarla vurgulayarak ve hiç unutmadan.

Machiavelli'nin siyaseti, sosyal düzeni çözümleyişinin ana kurgusunu tanımlamak istesek diyebileceğimiz şu: bir yazgı kavramsallaştırması öncelikle. Güçlü, kuvvetli, zor zapt edilen, tümüyle insan ilişkileri üzerinde bir hayalet gibi gezinen ama, ki bu ama çok önemli, insanın sahip olduğu *virtue*'su ile uyuşabilen/dengelenen bir hayalet, yazgı. Virtue'ya, sosyal ilişkiler bütününde girişilen, sosyale uygun tutarlı eyleme biçimi⁵² diyelim mi? Toplumun, siyasetin bugünü ve geleceği için belirleyici olan bu ikilinin gerilimi, Machiavelli sisteminin dinamikliğinin doğrudan kanıtı olabilir bizce.

Toplumun çekirdeği, siyasetin uğraşı olan insanı ve onun doğasını tanımlaması açısından Machiavelli çok keskin. Sözü hiç dolandırmadan, “kötüyüz” diyor. Saklamaya gerek yok, kötülüğümüzü, iş görürken veri almalıyız (2009: 37). Kuşkusuz bu, iyi olamayız anlamına gelmiyor. Yazgının kolaylaştırıcı etkisiyle iyi olmaya, iyi sonuçlar üretmeye olanağımız var (2009: 490). Kötü kadar iyi (2009: 214). Ne büyük bir gerilim ve dinamizm kaynağı ama! Bir de işin içine arzular dahil olsa ne olur? Kabına sığmaz, doymak bilmez istekler (2009: 216). Tarih boyunca değişmeyen aynı arzular ve bize özgülükler, kolay kolay değişmeyen huyumuz (2009: 148; 2014: 95). İnsan olmaya özgü bin yılların birikmiş alışkanlıkları. Tam da bu ekseninde insan doğası

⁵¹ Peki nasıl? Tekil somut durum... “Evrenselin tekil üstünde egemenlik kurduğu klasik retoriğin alışkanlıklarıyla bağlarını kopartan *teorik bir düzeneğin* ortaya konulmuş olması çok önemlidir (2010: 31)” diyor Althusser.

⁵² Yılmaz'a göre *virtue*, mümkün olabilirliği, açık etkinliği, gücün ve iktidarın bileşimini imler (2014: 47). Ya da sürekli teyakkuz hali (Zelyüt, 2014: 57). Bumin'in Arendt'ten aktarımına göre *virtue*, moral değil politik bir kavram. Bu durumda, etik fail yerine politik fail (2014: 86)!

vurgusu daha da anlamlı görünüyor. Eğer sosyal düzene ilişkin yapıcı bir etkide bulunulacaksa en başta herkesi kendi doğası içinde değerlendirmeliyiz (2009: 200). Yaşanılan zaman, verili doğa, her ne yapılırsa yapılsın en temel kısıtımız. İnsan diyor Machiavelli, doğasının yönlendirdiği şekilde iş görür ve buna karşı koyamayız (2009: 399, 401). Bu yargıları göz önünde tutarak şunu hemen belirtmeliyiz: Machiavelli, arzuyu insana özgü görüyor olsa da doğamıza, zamana ve zorunluluğa bağlı eylemlerimizin bir ölçüde bozucu gücü olarak tanımlıyor arzuyu (2009: 216, 397; 2011: 123). Yine mi bir gerilimle karşı karşıyayız yoksa?

Peki, bu gerilimleri bir ölçüde dindirmek, kontrol altına almak olası mı? Ama tüm bunları yok saymadan, ideal bir kurgunun ikincil ögesi kılmadan. Bu gerilimler yani yazgı/virtue, doğamızda hem iyi hem kötü oluşumuz ve zorunluluk karşısında dizginsiz arzunun varlığı, sosyal düzenin inşasında, kuruluştaki nasıl işlevli kılınabilir? Bu dinamizm içinde Machiavelli'nin soluklanma alanının özellikleri nelerdir? Başlangıç tamam, peki ya varılacak yer?

Machiavelli açısından tarih, bir fen bilimci için laboratuvar neyse odur. Buna şaşmamalı. Olana bağlı kalan, ilişkileri olduğu/göründüğü biçimiyle çözümlenmeye dahil eden bir kimse için tarih, verimli bir derinleşme/soruşturma alanı. Her ne kadar geçmiş olsa da! Belirli bir düzene bağlı büyüyen, gelişen sosyal, siyasetin inşa sürecine kendini adayın Machiavelli⁵³, tarihsel deneyimde berraklaşan iki asli aktörün etkileşimi üzerinden düzene kapı aralıyor: Hükümdar ve Halk⁵⁴. Kurucu olan, koruyucu olan (2009: 203). Yoksa yine mi gerilim? Pek tabii⁵⁵! Yaratabileceği tüm sonuçlarıyla tereddütsüz kabul edilen bu gerilimli ilişkinin gidericisi ya da daha doğrusu hafifleticisi, düzenleyicisi çıkarsanabilir olduğu üzere yasalar⁵⁶. Şu kışkırtıcı ifadeyi alıntılalım:

⁵³ Althusser, Machiavelli'in üzerinde durduğu temel sorunu şöyle açık eder: ulusal bir devlet aracılığı ile ulusal birliğin oluşturulması (2010: 30).

⁵⁴ Politik bakış açısının öznesi Halk ile politik pratiğin öznesi Hükümdar arasında indirgenemez bir ikilik söz konusudur (Althusser, 2010: 46). Ütopyalarda tanımlanan insanın tarih dışılığı yerine sosyal ilişki ağı harmoni ve barıştan öte politik çatışma ve gerilimlerle örülü (Gilbert, 1992: 150).

⁵⁵ Aması var! Öyle bir gerilim ki, iki aktörün karşılıklı edimleri, cesurca uyanık kalışları tam da bu gerilim ekseninde devlete büyüme olanağı sağlar (Zelyüt, 2014: 59). Savaşım ve gücün, politikanın özü olduğu konusunda Machiavelli ısrarcıdır (Gilbert, 1992: 154).

⁵⁶ Yasalar, halkı, bencil çıkarların ötesinde, kamusal iyiliğe yönelmek adına işlevseldir (Skinner, 2004: 94).

“İnsanların zorunlu olmadan hiçbir zaman iyi bir şey yapmamaları, ancak seçeneğin bol ve aşırı özgürlüğün olanaklı olduğu yerde her şeyin kısa sürede karmaşa ve düzensizlikle dolması,... Bu nedenle, açlığın, yoksulluğun insanları çalışkan; yasaların da iyi yaptığı söylenir.

Ve yasa olmaksızın bir şeyin kendiliğinden iyi çalıştığı yerde yasa gereksiz olur. Ancak iyi bir alışkanlık olmadığı zaman, ilkin yasa gerekir... (2009: 36).”

Yasaların varlığı, siyasi aktörlerin ilişki sürecinde bir ölçüde yansız bir başvuru kaynağı biçiminde yorumlanabilir. Belirli bir düzeni gözeterek yasaya yöneliyoruz. Peki ya yasa kurulu düzen adına yeterli olmazsa ne olacak? Zor, bir düzenleyici güç olarak kullanılamaz mı? Yasaların işlevi üzerinden temellendirilen ideal kurgunun sarsılmaya başladığı yerdeyiz⁵⁷. Zor, Machiavelli açısından bir yönetim aracıdır, sosyalin inşa sürecinin bir gerekenidir⁵⁸.

“İki ayrı savaşım yolu olduğunu bilmek gerekir: Biri yasalara uyarak, diğeri zora başvurarak. İlki insanlara özgü, ikincisi hayvanlara. Ne ki çoğunlukla birincisi yetmediği için ikincisine başvurulur. Bir hükümdarın her iki yolu da iyi kullanmayı bilmesi gerekir... (2014: 66).”

Bu ifade, insanlık tarihi süresince siyasete ilişkin yalın bir gerçeğin açık edilmesi biçiminde yorumlanamaz mı? Bu durumda yine yasa/zor ikiliği ekseninde yeni bir gerilimle mi karşı karşıyayız? Kuşkusuz, sürekli başvuru zorun bozucu etkisini de düşünmüyor değil Machiavelli. Bununla beraber zorun işlevli kılınmasındaki çaba hiç

⁵⁷ Zora yapılan bu vurgu etiğin ötelenmesi anlamına mı gelir? İyi ve kötünün ötesinde miyiz yoksa? Bireye değil de sosyale dair bir etik inşasına mı yol alınıyor (Berlin, 1980: 55)? Devletin iyi haliyle bireyin iyi hali aynı değilse (1980: 64), evet! Politik toplum etiğin sınırları içinde kalınarak kurulamaz ve korunamaz olduğundan (Strauss, 1989: 86), evet! Politika yalnızca politikaysa (Chabod, 1992: 186 ve 187), evet! Eğer birey politik eylem hayatına dahilse bu alanın kurallarınca iş göreceğinden (Gilbert, 1992: 153), yine evet! Son olarak Cassirer söz alsın. Ona göre *Hükümdar* metni, etik ya da etik dışı değil, teknik bir metin. Bu nedenle etik eğilimlerin ötesinde. Devletin inşası için yararlı olan ve olmayan, temel filtre bu (1992: 166)!

⁵⁸ Hukukun diliyle değil, güç diliyle konuşur Machiavelli (Althusser, 2006: 387). Güç ilişkileri Machiavelli’de perdesizdir diyor Akal. Hukuk biter! Foyası ortaya çıkan meşruiyet ilişkisi, yönetimin değişmez mantığını tüm zamanlar için açık eder (2014: 41). Akal, *Hükümdar*’da asıl olanın güç ilişkileri olduğu ama bunun meşrulukla yöntemlerinin üzerinde durulmadığını belirtiyor. Bu nedenle Machiavelli’de diyor, modern meşruiyet düşüncesi yoktur, modern gibi düşünmez o (2014: 38). Peki ya Machiavelli, tüm zamanların güç ilişkilerinin çıplak yalınlığı ile uğraşıyorsa, gücün şöyle ya da böyle işletilmesi, kabul görülüşü ile değil de gücün kendisinde konumlanmışsa, kabaca biçim değil içerikse derdi, o halde modern ya da değil, belki de modern ötesi, kim bilir?

de keyfi bir güdüye bağlı değildir. Çünkü insan doğasına ilişkin Machiavelli'nin kabulleri böyle bir sonucu kendiliğinden doğurur:

“... İnsanlar nankör, değişken, içten pazarlıklı, riyakâr, korkak ve çıkarıcıdır; iyilik yaptığın sürece yanından ayrılmazlar; gerekmediğinde sana kanlarını, canlarını, mallarını... bağışlarlar. Oysa gerektiğinde hepsi arkasını döner... (2014: 64).”

Durum buysa zor üzerinden korkunun inşası anlamsız görünmüyor. Ama bu korku egemenliği sevgiyi bir ölçüde dışlayacak olsa da kitlenin nefretini kışkırtmamalı (2014: 64, 83). Ne zor bir zanaat şu siyaset! Ama Machiavelli'nin asıl olarak nefrete neyin yol açtığı konusunda çok ama çok yalın bir fikri var. Ne yaparsanız yapın diyor, başkasının malına, mülküne göz dikmeyin (2014: 64). Geniş bir yorumlamayla *özel mülkiyet*[sahip olma isteği, gücümüz yettiğinde doğamızda var diyor kendisi (2014: 12)] toplumsal ilişkiler alanındaki gerilimin sigortası gibi görünüyor. Üzerine titrenildiği zaman kuruluş, düzen için bir zemin ama tersi durumda üzerine gidildiğinde düzensizliğin nedeni...

Tanımlamaya çalıştığımız gerilim hatlarının siyasi düzenin inşası açısından belki de en belirleyici, kapsayıcı olanı yazgı/virtue ilişkisinde düğümliyor. Şöyle ki, yazgı, toplumsal ilişkilerin üzerine iyi ya da kötü etki ediyor olsa da ilişkinin nesnel zemini, insana özgü eylemler için bir özgürlük alanı müjdeliyor. Aklın bizi zorladığı çoğu şeye, gereksinimlerimizin zorladığı (2009: 50), iyi için bir zorunluluğun bulunmadığı yerde kötü olduğumuz (2014: 91), iyilik görünce yükümlülük, iyilik edince beklenti içinde olduğumuz tam da insana ilişkin nesnel koşullar silsilesi altında tüm yapıp etmelerimiz bize bağlı, öteye değil. İlişki ağımız istencimizle şekillenmeye eğilimlidir. Bu koşullar altında iki aktörün belirleyiciliğinde düzene dair yalın formülasyon şöyle tariflenir: hükümdar, kendisinin bilge olması ölçüsünde, sürekli ve her koşulda halka, hükümdara gereksinimi olduğunu anımsatacak bir yol örmeli, kuşkusuz kendisinin halka dayandığını unutmadan (2014: 40, 68). Ve daha berrak bir ifadeyle: ‘herkesin kendi yararı için ortak iyiye boyun eğmesini sağlayarak özel ve kamusal olan için en büyük dikkat ve duyarlılığı’ (2009: 32) etkin kılmak gerekir. Yine, yeniden özel/genel çıkar gerilimi ve bağı. Değil işlediğimiz geleneğin, dünden bugüne tüm sosyal kuramın düğüm noktası bu hat üzerinden biçimlenmektedir.

Halkla ilişki ekseninde oluşan gerilimi bu şekilde aşmaya çalışan hükümdar, yazgı karşısında da onun oynaklığına uyum gösterecek bir ruh kıvraklığına sahip olmalıdır (2014: 68). Yazgıya söz geçirme becerisinden yoksun olmayan hükümdar, böylesine bir hükümlanlık zemininde değil halka belki de Tanrı'ya dahi meydan okuyabilir! Bir kimsenin kendi istencinden ve becerisinden doğan eylemin iyi, kesin ve süreduran olacağına ilişkin kabul (2014: 93) ve dahası yazgı, büyük şeylere etki etmeyi planladığında olanakları kavrayacak yetenekli ve algı gücü yüksek birini seçer (2009: 336) ifadesi, tüm bunlar, yani yetkinleşebilir olan insanın merkeze konuluşu, meydan okumanın nedeni olamaz mı? Dünya işlerinden yazgının yarı yarıya da olsa çekilişi, özgür istencin dünya işlerine dahil oluşu siyasetin işleyişini, sosyal düzenin kuruluşunu tümüyle bize bağlı kılmakta. Pek tabii, her ne kadar onu yok edemesek de yazgının tasarımlarını dokuyabildiğimiz ölçüde (2009: 337).

“... Tanrı, bizi tümüyle istencimizden ve bize düşen başarı payından yoksun bırakmamak için her şeyi kendisi yapmak istemez (2014: 98).”

Böyleyse Tanrı'ya teşekkür edelim ve siyasetin/toplumsal ilişkilerin tüm nesneliliği içinde kümelenen gerilim hatları üzerinde bitimsiz bir kavgaya tutuşalım⁵⁹. Machiavelli'nin vurgulamak istediği sakın bu olmasın!

Peki, bu çarpıcı vurguyu kim sahiplenebilir? Yasanın yapıcı, düzenleyici güç oluşunu, genelliğini ve geleneğin üzerine titrediği yasa/akılsallık bağına teslim edip dahasını sorgulamaya kim kalkışabilir? Machiavelli'de sahneye çıkan zor vurgusu kimde yankılanabilir? İnsana özgü istencin sosyal düzeninin kuruluşunda Tanrı'yı dahi öteleyen gücüne kim selam durabilir? Biraz gülmece: Hobbes dedik!

⁵⁹ Nasıl bir kavga? Kiminle? Felsefeyle olabilir mi? Felsefece inşaya girilen sosyal, politikanın diliyle mi buluşmalı? Bumin'in ifadesiyle felsefe tarihi, Platon'dan bu yana felsefi etkinliğin politikayı küçümsediği ya da politika felsefesine yöneldiği durumlarda onu anlayamadığı örneklerle dolu. Politik eylem ve olaylar, *bütün* ve *süreç* içinde saklı kalmış halde ve Platon'dan başlayarak felsefi düşünme ile politika arasında bir kopukluk söz konusu ta ki Marx'a kadar (2014: 83, 88). Ve belki de daha öncesinde, düşünce geleneği içerisinde kurtarılmayı bekleyen yalnızlığıyla Machiavelli'ye kadar: “... Reddedişleri ve konumuyla ona yakın bir başka düşünce onu yalnızlığından kurtarabilirdi: Marx'ın düşüncesi (Althusser, 2006: 392).”

3.2. BİR İTAAT FİLOZOFU: THOMAS HOBBS

“... “Görünmez el”, *Leviathan*, ya da dilerseniz, *Ulusların Zenginliği* tarafından desteklenmediği sürece, etkisiz kalmaktadır (Strauss, 2011: 234).”

Leo Strauss’tan alıntıladığımız bu yargı, kurulu düzenin sınırlarını veri alan koskoca bir sosyal kuram geleneğinin belki de en özlü ama eksik bir ifadesi. Antik dönemden günümüze sosyal düzenin inşasında ilk belirleyici, yapıcı güç felsefe olarak belirdi: genel doğrular, soyut argümanlar kümesi. İki anıtsal düşünürün, Platon’un ve Aristoteles’in, düzenin kuruluşunda “görünmez eli” görünür kılacak, onu destekleyecek özneyi filozoflar ya da bilge kimseler biçiminde vurguladıklarını anımsadığımızda gelenek bütün haline geliyor, eksik giderilmiş oluyor.

Platon’da ve Aristoteles’te temel olarak felsefe diliyle örgütlenen düzenin siyaset diliyle dengelendiği uğrak, bu geleneğe, öncesinde soruşturmamıza konu olan Spinoza oldu. Ama Spinoza’ya varmadan, işlediğimiz üzere yaklaşık iki yüz yıl önce sosyal kuramın felsefeye olan dili büyük bir kırılmaya uğradı. Anımsayacağımız üzere bu kırılmanın en berrak temsilcisi, siyaseti, düzen inşasının asli ögesi kılmaya çabalayan Machiavelli’ydi. Siyaset temelli sosyal kuramın kıta Avrupa’sındaki bu dünyevi temsilcisi, on yedinci yüzyıl İngiltere’sinde en açık ve doğrudan biçimiyle yankısını bulur. Ne yankı ama! Öyle bir karşılık ki, düzen inşasında işletilecek kuramın dünyeviliğinin yanında buna ek olarak inatçı bir kesinlik arayışı. Siyasete ilişkin yöntem bütünüünün geometriden dahi zor olduğunun (2013: 261) bilgisiyle yapılan bir arayışla karşı karşıyayız.

Belki de biraz zorlayarak, *siyasi retoriğin* karşısına konulan *siyasi geometri*⁶⁰. “Hükümdara ve yönetime yönelik soruşturma bilimlerin en yücesidir (2014: 8)” diyen.

⁶⁰ “... Gerek diğer bilimler gerekse matematik hakikatler kendilerini duyuya dayalı pek çok düşünceye nasıl dayatıyorlarsa Hobbes’un ulaşmaya çalıştığı nesnel sonuçlar da bu türden olmalıydı (Durkheim, 2012: 27).” Ayrıca; “Hobbes’ta en çok dikkat edilmesi gereken nokta belki de bu kişisel olmayan ve nesnel bir şeye ulaşma ihtiyacıdır... (Durkheim, 2012: 56).” Strauss’un değerlendirmesi de bu yönde. Ona göre Hobbes, tüm güveniyle siyaset felsefesinin ya da biliminin olanaklı ve dahası zorunlu olduğu fikrini benimseyordu (Strauss, 2011: 197). Ayrıca siyaset felsefesinin bu temelde nasıl konumlandırılacağına ilişkin bkz., Strauss, 1952: 137. Watkins, Platon’un *Devlet* metniyle Pisagor’un harmoni teorisi arasında bağ kurmaya girişecek olursak, *Leviathan* ile Galileo’nun hareket teorisi arasında

Aşkınlığa, mutlak iyiye, doğruya yönelmiş ödev karşılık buradalık/şimdi⁶¹ diyen ve en ayırıcı özelliği ile hak⁶² diyen bir adalı... Thomas Hobbes bizlerle...

O halde Hobbes'u dinleyelim. Nasıl bir sosyal düzen sorunsalını kendine ilke edinen iki ana metin, *De Cive*⁶³ ve *Leviathan*⁶⁴ incelenmeyi hak ediyor kanısındayız.

“İnsan insanın Tanrı'sıdır ve insan insanın kurdudur (2014: 1).” Daha çok, tümcenin ikinci kısmıyla bilinen bu ifade, bir arada yaşamının zorluğuna, yıkıcılığına işaret ettiği kadar istikrarlı bir düzenin, gönenç dolu bir yaşamın da olabilirliğini imliyor. Hobbes'un bu ana fikrini sosyal düzen kuramının tümüne yayabiliriz. İnsanların birbirlerine karşı bu ikili durumu Hobbes açısından tarihsel gelişmenin aşamaları olarak belirir. Kuşkusuz kurt olma durumu asla giderilemeyecek olsa da, çünkü bütün insanlar dar görüşlülüğe yol açan tutku ve öz-sevgiyle yüküdür (2013: 145), insanın insana kurtluğu doğa durumunun (*state of nature*) en belirgin özelliğidir. Madalyonun diğer yüzü ve nihai erek olarak beliren, insanın insan üzerindeki tanrısallığı durumu bir üst aşamayı imler ve güçlü bir devlet yönetimi altındaki *sivil toplumun* özünü ifade eder. Hemen belirtmeliyiz ki, aşama vurgumuz, Spinoza'da gözlediğimiz doğal bir gelişim

da bağ kurulması gerektiği düşüncesindedir (Watkins, 1955: 129). Ryan, geometri/siyaset bağının anlaşılması için iktisadın rasyonel birey kurgusuyla benzeşim kurulmasını önerir (Ryan, 2006: 213 ve 214).

⁶¹ Strauss'a göre Hobbes'un özgünlüğü, insanların gündelik yaşamda nasıl davrandığını soruşturmasıdır (1952: x). Onun için temel olan ahlaki soyutlamalar değil insan yaşamının gündelik deneyimleridir, uygulamadır, 'araçların kullanımı'dır (1952: 29, 100 ve 110). Moral ilkelerin bağımsız bir varoluşu yoktur. Bu ilkeler insan yaratımıdır, kişiye özgü hissedişlerdir (Watkins, 1955: 140, 141). Macpherson'da da benzer yargılar gözlenebilir. Hobbes, hakkı, moral yükümlülüğü olgudan türetir. Olması gereken, olandan türer. Hak, olgu alanına dışarıdan taşınmaz, tersine olguda içkindir (Macpherson: 1989: 71, 76 ve 78). Benzer biçimde bkz., Sorell, 2007: 145.

⁶² "..., doğal yasayı kendi varlığını koruma arzusundan çıkartmak gerekiyorsa; başka bir deyişle, bu arzu tüm adaletin ve ahlakın temelini oluşturmaktaysa, temel ahlaki olgu bir ödev değil, bir haktır. Tüm ödevler, temel ve vazgeçilmez olan kendi varlığını koruma hakkından kaynaklanır. Bu yüzden de, mutlak ya da koşulsuz herhangi bir ödev yoktur... (Strauss, 2011: 212)." Ayrıca bkz., Strauss, 1952: viii.

⁶³ Tuck'tan kışkırtıcı bir tanımlama: "... *De Cive*, ahlaki anlaşmazlıklara, ahlaki kurtarmak için, siyasetin dahil edildiği bir çözüm olarak kaleme alınmıştır (Tuck, 2014: xxvi)."

⁶⁴ Hobbes'un *Leviathan* ile özdeşleştirilmesi genel bir eğilim. Biz okumalarımızı olabildiğince metinlerin yazılış tarihine bağlı kalarak yapıyoruz ve doğallığı ile ilk olarak *De Cive*'i inceledik. Doğrusunu söylemek gerekirse *De Cive*'de yeterince sarsıldığımız için *Leviathan*'da o ölçüde sarsılmadık ve temel savlardan bu savların dile getirilişine değin birçok aynılığa denk geldik. Wood'da aynı kanıda olacak ki, dine ayrılan kısım dışında, *Leviathan*'ı *De Cive*'in tekrarı olarak gömektir (Wood, 2012: 278). Strauss'a göre temel moral fikir *Leviathan*'da daha açık seçik olsa da Hobbes'un önceki metinlerinde siyaset felsefesine ilişkin özgün motifler daha berraktır (1952: 170). Ötesi de var. Bobbio'nun düşüncesi, *De Cive*'den önce yazılan *Elements* metninin, Hobbes'un siyaset teorisinin özünün en iyi sunulduğu ve geliştirildiği çalışma (Bobbio, 1993: 27) olduğu yönünde. Sorell de *Leviathan* metnini, yapısal bütünün bir devamı biçiminde yorumlar (Sorell, 2007: 139).

hattı anlamına gelmiyor. Aristoteles'te görülen *politik bir hayvan* çıkarımının tersine⁶⁵, biraradalık, karşılıklı gereksinimlerin giderilmesi Hobbes açısından sadece *rastlantı* olarak görülüyor (2014: 22). Bir araya gelmeye, karşılıklı gereksinim duyulmasına rastlantı denmesi şaşırtıcı olsa gerek. Hem doğa durumunu hem sivil toplum durumunu sistematik bir çözümlemeye konu eden bir düşünürün tam da geçiş için veri alınacak ilişki biçimlerini rastlantıya bağlaması ilginç görünmekte. Bu durumda, arzulanan birliktelik doğal olmayıp rastlantı sonucuysa bu denk geliş öyle inşa edilmeli ki, yeniden başa dönülmesin⁶⁶. Hobbes'un sosyal kuram inşasında iki ana eksen söz konusu. İlki, bir başlangıç belki de bir soyutlama biçiminde⁶⁷ düşünülebilecek ama her şeyden önemlisi diğer ekseni meşru kılmaya dönük doğa durumu ekseni⁶⁸. Bu eksen, her koşulda insanlık için aşılması gereken bitimsiz bir savaş süreci⁶⁹. Bu evrede doğa gereği tüm insanlar eşittir (2014: 26; 2013: 99). Tam da bu eşit olma durumu Hobbes açısından savaşın asli nedeni olarak ortaya konur. Ona göre eşit oluş bir savaş durumudur (2014: 140). Peki neden? Hobbes'a göre doğal olarak eşit oluşumuz, kimsenin, başkasından daha fazla hakkı olduğunu savunmamasını gerektirir (2014: 51). Peki, bu böyle midir?

Burada hemen Hobbes'un hak kavramını nasıl tanımladığını belirtmemiz gerekiyor. Çok açık bir tanımla hak, "insanın tüm doğal yetilerini doğal akla uygun bir şekilde kullanabilme özgürlüğüdür (2014: 28; 2013: 103)." Dikkat edecek olursak, savunmama

⁶⁵ Geleneksel siyaset felsefesinin, insanın doğal olarak siyasi ve toplumsal bir hayvan olduğu yaklaşımını reddeder Hobbes. Ona göre insan, siyasi/toplumsal olmayan bir hayvan (Strauss, 2011: 199). Benzer biçimde bkz., Sorell, 2007: 134 ve 146.

⁶⁶ Burada dikkat çekici olan, sosyal düzenin oluşumu tartışması içerisinde her ne kadar Spinoza'da doğal/sivil ayrımını gözleyebilsek de, Hobbes ile beraber doğal/sivil ayrımı tartışmasının içeriğinin ayrıntılı bir biçimde genişlemesidir. İçerikteki bu ayrıntılandırma, işlediğimiz gelenek açısından, geçmişte duyulan özleme karşılık düşeceği, bir arayışın uğrağı olabileceği gibi, şimdiki anlamlı kılma, meşrulaştırma çabasına da yarar sağlıyor.

⁶⁷ Doğa durumu eş deyişle doğal savaş durumu Copleston'un yorumuyla insanın doğası ve tutkularının irdelenişinden bir tündengelimdir. Copleston şunu soruyor: Hobbes bu savaş durumunu sistemine tarihsel bir olgu olarak mı katar yoksa savaş durumu sivil toplumun mantıksal bir önceli midir? Yanıt kuşkusuz ikincisidir. Devlet olmasaydı koşulların ne olacağını gösterimidir söz konusu olan (Copleston, 1998: 41 ve 42). Strauss'a göre Hobbes için doğa durumu, tarihsel bir olgu olmayıp sistemi için gerekli olan bir yapıyı ifade eder (1952: 104). Macpherson da doğa durumunun Hobbes için varsayım niteliğinde bir koşul olduğunu belirtir (1989: 18). Mantıksal olan, tarihsel olmayan bir varsayım. Sivil topluma yönelik mantıksal bir öncüdür doğa durumu (1989: 20 ve 21). Watkins'in ifadesiyle doğa durumu ideal bir sınırı ifade eder (1955: 133).

⁶⁸ Arzulanan bir toplumsal düzen arayışına yöneldiğimizde sivil toplumun kökenlerine ya da insanın siyaset öncesi yaşamına dair fikir yürütmek kaçınılmazdır (Strauss, 2011: 215). Dahası da var. Sınıf diliyle konuşacak olursak; Strauss'a göre burjuvazi, tam da doğa durumunun özeti olan dehşeti anımsadığı ölçüde varlığını sürdürebilir (1952: 122).

⁶⁹ Böyle mi gerçekten? Strauss, Hobbes'un bu varsayımı ile tarihsel olarak yapısal bir yanlış yaptığı görüşündedir (1952: 104).

gerekliliği ve hakkın kullanılabilme özgürlüğü arasında çözümü zor bir gerilim söz konusu. Hobbes açısından “doğal olarak, herkesin her şeye hakkı vardır (2013: 104).” Bu durumda hakkın özgürce kullanımı daha fazla hakka ve savaşa kapı aralamaktadır.

İlerlemeden küçük bir eleştiri getirmemiz yerinde olabilir. Hobbes’un, daha en başında, hak tanımını ortaya koyarken, kurmaya yöneldiği sosyal kuramını zayıflattığı ileri sürülemez mi? Felsefe ruhu sinmiş “doğal akla uygun” eyleme biçiminden neden çatışma türesin ki? Herkesin doğal akla uygun iş gördüğü bir düzen, neden hak karmaşasına yol açsın ki?

Hobbes, bu felsefi ruhu dünyevi bir maddiliğe büründürmede ustaca bir yol izler ve doğa yasaları⁷⁰ ile uyumlu işleyen (2014: 34) doğal akı; doğa yasalarının bilinmesi onlara uyulması anlamına gelmez (2014: 79) diyerek genel kitle için ulaşılması güç kılar. Burada, geleneğin bilge yöneticisi yankılanıyor, öyle değil mi?

Dahası, bu yasaların, akla uygun tutumun, insanlar tarafından kavranamaması, insanın boş gururu, şana düşkünlüğü, en temelde tutkuların dizginlenemez gücü- genelde tutkular akıldan daha baskındır⁷¹ (2013: 147)- ve hak çatışmasından türeyen güvenlik bunalımı karşısında edinilmiş gücün daha da pekiştirilmesi zorunluluğu⁷², işte tüm

⁷⁰ Hobbes’a göre doğa yasası, yaşamın devamına zarar veren şeyleri yasaklayan, yaşamı en iyi şekilde koruyan ilkedir (Hobbes, 2013: 103); doğru aklın buyruklarıdır (Hobbes, 2014: 34). Hobbes, hem *De Cive*’de hem de *Leviathan*’da temel yasayı barışı gözetme ve kendini koruma biçiminde saptayarak sosyal düzenin sağlıklı işleyebilmesine yönelik olan bu yasaları ayrıntısıyla sıralar (2014: 35-63); (2013: 104-125). Hobbes’un kendini koruma hakkına yönelik argümanı sisteminin merkezinde yer alır (Tuck, 2006: 189). İnsan doğasıyla ilişkili bu yasalar Hobbes’a yönelik eleştiri için zemin sunar (Gauthier, 1969: 23-26). Copleston’a göre Hobbes’a herhangi bir eleştiri yöneltilecekse bu, insan doğası yaklaşımı üzerinden şekillenmelidir (1998: 49).

⁷¹ Akıl ekseninde Strauss’un saptaması can alıcı. Strauss’un yorumuyla akıl, hem evren hem de tutkular karşısında güçsüz bir konumdadır. Ama tam da bu güçsüzlüğü akla kendine özgü bir güç kazandırır. Evrenin anlaşılabilirliği *özgür kurgu* için neden sunar. Bu özgür kurgu, insanın kendi kurgusuyla iş görme hali, doğanın fethinde sınırsızca ilerleme umidini canlı tutar. Tutku karşısında da zayıf olan akıl, en temel tutkumuz olan kendi varlığımızı korumayla uyuşabilirse her şeye gücü yeter hale gelebilir (2011: 234). Özetle, doğayla ve kendimizle olan bitimsiz bir sınavın içerisindeyizdir. Yine Strauss’a göre, Hobbes’ta insanın doğaya dönük savaşımı, Marx’ta proletaryanın burjuva dünyaya karşı giriştiği savaşıma benzer (1952: 125). Burada biraz ileriye taşımak, Marksizmin kavram setinin en ışıldayan kavramlarından biri olan *praksisi* anımsasak! Dünyanın değiştirilebilirliği, doğanın fethi! Ve kuşkusuz değiştirir, dönüştürürken, değişmek, dönüşmek! Akılcı olma temelinde praksise ilişkin Strauss’un küçük bir uyarısı var ama. Horatius’tan bir alıntı yapıyor kendisi: “Doğayı tırmıkla kovabilirsin, ama o daima geri döner.” Bunu unutmamalıyız diyor Strauss (2011: 235).

⁷² Güç ediniminin sürekliliği rekabetçi bir hale gelir diyor Gauthier. Güçlerin karşıtlığı savaşımın gerekliliğini ifade eder (1969: 14 ve 15). Macpherson’un yorumu ilginç. Sınırsız güç ediniminin zeminini ona göre evrensel olan rekabetçi bir toplum oluşturur (1989: 45). Eğer gücün sürekli gözetimi ana tema ise bunun iktisadi formülasyonu şu şekildedir: sivil toplum ekseninde insanın kendi mülkiyetinde olan

bunlar yapay⁷³ (artificial) bir güce davet çıkarır. Öyle ya, insanlar kendi kendilerini yönetebilseydi, doğa yasalarına uygun yaşayabilseydi, ne devlete, ne güce gerek kalırdı (2014: 97). Ama insanın bütün bu eksikliğine karşın; devletin ve onun egemenliğinin temellendiği zemini iyi ya da kötü, insan yapıp etmeleri oluşturur. Öyleyse, bu nesnel zemin üzerinden sosyal düzeni inşaaya girişmeliyiz⁷⁴. Kaldı ki yanlış eylemeye uygunsak o ölçüde doğru eyleyişe de uygun olabiliriz (2013: 516).

“... egemenlerin cismani hakkını ve uyrukların ödevini ve özgürlüğünü insanlığın bilinen doğal eğilimleri üzerine ve doğal hukukun akideleri üzerine oturtuyorum...(abç) (2013: 521).”

Sahip olunan bireysel hakların çatışması durumuna değindik. Böylesi bir durumda ortaklık bir çözüm oluşturamaz mı sorusuna Hobbes keskin bir yanıt verir. Ona göre ortaklığa konu olamayan şeylerin *sahiplenilmesi* savaşıma yol açar. Sahip olma adına bitimsiz bir kavga ve güçlü olanın son sözü söylemesi (2014: 27) bin yılların insanlık durumunun belirgin özeti değil mi?

“... ortak bir *hakkın* insanlara hiçbir faydası yoktur. Zira bu hakkın etkisi neredeyse bu hakkın hiç olmaması ile aynıdır. Zira biri bir şey için bu benim diyebilse bile, eşit *hakka* ve eşit güce dayanarak aynı şey üzerinde iddia sahibi olan komşuları yüzünden, bu şeyin tadını çıkaramaz (2014: 30).”

Ve Hobbes kutsal metinlerin büyüünden destek alarak her şey üzerindeki ortak mülkiyetin kaldırılmasıyla *özel mülkiyetin* kutsanışına adım atar (2014: 67). Ona göre hemen hemen insanların tümü bir şeyin sahipliği sonrasında o şeyi kendi özel mülkü olarak benimser ve bunun en küçük parçasının dahi topluma bırakılmasını büyük bir adaletsizlik olarak görür (2014: 175). Kapsayıcı bir yargıyla denebilir ki, özel

emek gücü yabancılaşmıştır ve meta karakterindedir. Bu temelde, tüm bireyler sürekli biçimde rekabetçi güç ilişkilerinin içerisinde yer alır (Macpherson, 1989: 59).

⁷³ Yapay olan devlet, insan hünerinin ürünüdür (Bobbio, 1993: 36).

⁷⁴ Hobbes, devleti metafizik ve aşkınsal bir temelden değil yalnızca insanın tutkularından çıkarırsar (Copleston, 1998: 57).

sahipliğin⁷⁵ kuramsal önemi, tıpkı Locke'ta görüleceği üzere, devleti sosyal inşaya buyur etmesindedir. Sivil toplumun Hobbes açısından en asli ögesi, sivil topluma karakterini veren devlet; mülkiyetin güvencesi, kaynağı olarak belirir (2014: 98 ve 163)⁷⁶.

Bu durumda eğer eşitlik savaş demekse, ortak kullanımın dışında bir sahiplik temel önemdeyse ve buna dönük bitmez tükenmez bir savaşım söz konusuysa tüm bu gerginliğin, belirsizliğin giderilmesine dönük ısrarla gözetilecek, arzulanacak olan şey *barış*⁷⁷ olmalı. Bunun sağlayıcısı, güvencesi Hobbes'a göre sivil toplumun mimarı *devlettir*. Düşünürümüzün bu konudaki yaklaşımını en yalın haliyle aktaracak olursak:

“... devletin dışı tutkuların, savaşın, korkunun, yoksulluğun, kötülüğün, yalnızlığın, barbarlığın, cehaletin, vahşiliğin; devlet ise aklın, barışın, güvenliğin, zenginliğin, toplumun, iyi beğenilerin, bilimin ve iyi niyetin hüküm sürdüğü bir imparatorluktur (2014: 138).”

“... , devletin olmadığı yerde, herkesin komşusuna karşı savaşı vardır; ve dolayısıyla herkes ele geçirdiği ve zor kullanarak elinde tuttuğu şeyin sahibidir; burada artık ne *mülkiyet*, ne de *toplum* olmayıp; sadece *belirsizlik* vardır... (2013: 188).”

Ortaya koymaya çalıştığımız ilk eksen ne kadar karanlık resmedilebilirse ikinci eksenin berraklığı ve gerekliliği kendini o ölçüde duyurur⁷⁸. Doğa durumu, eşitliğin, yasadan başışık hakkın, özgürlüğün alanı olduğundan varacağı yer bitimsiz bir savaş, yok oluş Hobbes açısından. Öyleyse, herkesin hakka dayanarak her şeyi yapabileceği ama sonunun savaş olduğu bir durum mu yoksa yasa temelli sivil boyun eğiş mi (2014: 144) diye sorar Hobbes. Eğer doğa durumu özgürlük, arzu ve hayvanlık; sivil durum ise boyun eğme, akıl ve insanlık (eşleştirmelere dikkat) ise (2014: 119) hangisi⁷⁹?

⁷⁵ Sahiplik vurgusu yaptığımızı göre Macpherson'un katkısına yönelmemiz yerinde olabilir. Ona göre on yedinci yüzyıl bireyciliğinin özgünlüğü, bireyin, moral ya da sosyal bir bütün içinde görülmeyip sahiplik temelinde ele alınışındır. Kuşkusuz, diyor yazar, özgürlük, haklar, yükümlülük ve adalet kavramları sahiplikten türemiyor ama sahiplik tarafından biçimleniyor (1989: 3).

⁷⁶ Öyle ya; yasa, hukuk olmaksızın mülkiyet olamaz. Olsa olsa fiili bir sahiplenme söz konusudur (Hoekstra, 2007: 111)

⁷⁷ Tartışmasız bir biçimde, Hobbes'un gözettiği bilimsel sosyal düzen inşasına barışın bilimi diyebiliriz (Sorell, 2007: 140).

⁷⁸ Eksenler arasında insan doğasının durumu nedir diye sorulacak olursa; yanıt, bir değişmezlik, süreklilik olduğu yönündedir. Karşılaşılan durumun, güvenlik sağlayıp sağlamadığına bağlı olarak farklı eylemlerde bulunulsa da değişmezlik söz konusudur (Hoekstra, 2007: 120).

⁷⁹ Özgürlüğün yitirilişi, yaşamın yitirilmesinden yeğdir (Sorell, 2007: 147).

Devletin; sivil toplumun, barışın, güvenliğin asli ögesi biçiminde ortaya konusu, iktidar, sözleşme, yasa, itaat kavramlarının işlenmesini gerekli kılıyor. İkinci eksen olan sivil toplum durumunda devletin, gücün, merkeze konulması sonucunda yapıyı oluşturacak olan öğelerin birbirlerine eklenmesini Hobbes ustaca örüyor⁸⁰.

Bireysel çıkarın genel çıkarla çatışması durumunda genel iyilik için varılan uzlaşmanın ve dayanışmanın çökmesine engel olacak, sözleşmenin ruhu olan (2013: 155) korku faktörü (2014: 81), sistemin kuruluşu açısından yaşamsal önemde.

“... ceza korkusu ile bireyleri kontrol eden genel bir güç olmadan, sözleşmeye dayanan hiçbir *uzlaşma* veya *birliktelik*, *doğal hukukun* uygulanması için gerekli güvenliği sağlayamaz (2014: 82).”

“*Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı savaş halindedir...*, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır... Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez (2013: 101, 133).”

Peki, bu genel gücün oluşumunun sırrı nedir?

“... *istencini* bir başkasının *istencine* tabi kılan biri, ona, gücü ve zenginliği kullanma *hakkını* devreder, ki böylece, başkaları da aynısını yaptığında, boyun eğilen kişi, bireylerin istençlerini birleştirmek ve uyumlu bir hale getirmek için korkuyu kullanabilsin (2014: 83).”

“*Bir devletin oluşumu...*; herkes herkese, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılmak şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişcesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır. İşte o EJDERHA'nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur... (2013: 136).”

Karşımızda gücün gücü olan (2014: 103), yükümlülüğün nedeni olan, yasalardan bağışık ve onun mimarı olan özgür devlet (2014: 98) beliriyor. Öyle bir özgürlük ki,

⁸⁰ Sonuç çok açık: devasa ölçekte bir itaat aygıtı (Bobbio, 1993: 171).

toplumsal yasaların ve devletin olmadığı durumda insanın sahip olduğu özgürlüğe denk olan (2013: 166)⁸¹.

Her şeye gücü yeten bir devletin egemeni ile yasalar arasındaki ilişki ve yasaların nihai ereği belirtilmeli. Hobbes, Aristoteles'in tersine yasanın egemene önceliğini değil egemenin yasaya önceliğini vurgular (2014: 161). Öyle ki, yasa değil insan yönetir (2013: 500). Yasayı egemenin açıklanmış istenci biçiminde saptayan Hobbes (2014: 99), yasanın egemenin rızasına bağlı olarak işletildiğini vurgular (2013: 201). Egemene direnme hakkını dışlayan⁸² (2014: 84) egemen gücün böylesine belirgin kılınışı *itaati*, sosyal düzenin harcı haline getirir. Başka söze gerek bırakmayacak biçimde, Hobbes'a göre, sivil itaat yükümlülüğü tüm sivil yasalardan önce gelmektedir (2014: 201). Hem yükümlülük hem de özgürlük boyun eğişten oluşur (2013: 168) ve dahası, nihai erek olan zenginlik, itaat ve uyumdan doğar (2013: 252).

Peki, devletin, sivil yasaların yokluğunda, doğa durumu özelinde sahip olunan hak ve özgürlük, böylesi bir güç odağı ekseninde nasıl biçimlenecek? Hak, yasadan önce varolduğundan yasalar tarafından yaratılmayan ama serbest bırakılan doğal özgürlük (2014: 188) biçiminde tariflenir. Doğal hakkın sivil yasalarca yurttaşların kullanımına bırakılan kısmı özgürlüğü imler⁸³ (2014: 181).

⁸¹ Macpherson'un sahiplenici bireycilik ve bunun sosyal zemini olan sahiplenici piyasa toplumu çözümlenmesini Hobbes'un sistemine yerleştirmesi pek ilginç görünmekte. Buna karşılık hemen belirtmeliyiz ki, Ryan, Macpherson'un Hobbes'u ilk piyasa toplumu teorisyeni olarak değerlendirmesini pek yaratıcı bulmakla beraber mantıksız görmektedir (2006: 245). Son çözümlemede, bireysel hakların çatışması ve gücün daha fazla güçle desteklenme zorunluluğunun yarattığı süregelen karmaşaya en net yanıt, düzenleyici bir güç olarak devlettir. Yükümlülüklerin, hak belirleniminin merkezi olan, güç çatışmalarını dengeleyen, özgürlük ve yükümlülüğün bağdaştırıcı gücü olarak belirir devlet. Peki, bu güce yönelik onay nasıl olacak, devletin bireyler tarafından desteklenmesi ne ölçüde olanaklı olacak yani kısacası meşruluk sorunu, Macpherson'a göre Hobbes'ta çok açık değildir. O halde diyor Macpherson, bu güce sahiplenici piyasa toplumu desek, olmaz mı? Ona göre bireyler birbirleriyle bitimsiz bir ele geçirme savaşımında bulunur ama yalnızca böylesi bir toplumda, savaşım, toplumun kuralları içerisinde sürdürülür (Macpherson, 1989: 86,87, 100 ve 106). Sen nelere kadersin piyasa! Yapıcı güç olan devletten yapıcı güç olan piyasaya yönelim, Hobbes'un siyasi argümanlarının iktisadi akılla buluşması, pek dikkat çekici. Siyasi dille inşa edilen düzenin, iktisadi dile evriminde bir sıçrama zemini belki de dile getirilen. Smith'i bekleyen ama amansız bir eleştiriden asla kaçamayacak olan...

⁸² "... Çoğunluk siyasi kişiliğini, tiranlık yönetimine direnerek değil, direnme hakkından vazgeçerek ifade eder (Wood: 2012: 272)."

⁸³ Yasa, ikili bir anlamla yüklü: doğal (yazısız) sivil/toplumsal (yazılı) olan. Hobbes'a göre doğal hukuk ve toplum yasaları birbirlerini içerir. Kritik olan şu ki, doğal hukuk ancak bir devlet aracılığı ile yasa hükmü kazanır. Doğa yasaları, doğal hukuk toplum yasaları ile sınırlanmalıdır (Hobbes, 2013: 202, 214). Hassas ve gerilimli bir denge! Durkheim'ın yorumuyla, doğa yasaları yükümlülükler getirir ama bunların hangi koşullar altında uygulanacağını belirtmezler. Bu durumda uygulamanın öznesi, karar vericisi devlet olacaktır. Doğa yasaları en ilkesel anlamda çıkarları düzenlerken, sivil yasalar doğa yasalarını eyleme döker (Durkheim, 2012: 50-52). Bobbio da Hobbes'un zekice örülen sisteminin kritik düğümünü bu

En temelde, barışın, güvenliğin üstlenicisi olan devlet, egemenlik hiyerarşisi ve yasalar son tahlilde neyin peşine düşecek? Hobbes'a göre halkın güvenliği en üst yasadır ama güvenlik içinde oluş sadece yaşamın sürdürülmesi anlamında değil mutluluğun gözetimi, güzel bir yaşam için de temeldir (2014: 172ve 173; 2013: 249). Ve belki biraz zorlayarak, egemenin amacı yurttaşların zenginliğinin artmasını gözetmektir diyen Hobbes (2014: 180), iktisadi aklı müjdeliyor gibidir⁸⁴.

Sonuç olarak vardığımız nokta, gerçekten de çıkış noktamızın eksikliklerini giderebilecek bir düzlemi mi ifade ediyor? İlkel, karanlık, belirsizliklerle dolu savaş halinden barışa mı eriyoruz yoksa modern, pek aydınlık, bir sefer değil de her gün yenildiğimiz bir savaşın ortasında mı kala kalmışız? Hak fikrini temele yerleştiren bir düşünürün düğüm noktasını sivil itaatte görmesi dolaylı bir ödevin çağrısı olarak yorumlanamaz mı? Bu fikir üzerinden sistemini inşaya girişen Hobbes, hakkın feragatı ile sistemini taçlandırıyor. Hak üzerinde bu denli ısrar, feragata, itaate tutarlı bir zemin oluşturmak için formüle edilmiş olmasın sakın. Hak/güç ekseninde hak önceliği nasıl olur da güçte, iktidarda düğümlenir? Çıkış noktası olan hak ve onun bitimsiz enerjisi öyle bir dolayımaya uğruyor ki, kendine yeter olabilecek varlığı bir dayanak bulmak zorunda kalıyor: güç fikri. Yaşamda kalma, kendini koruma hakkı nihai evrede gücün, otoritenin, egemenliğin himayesinde çözülmeye uğruyor⁸⁵. Sivil toplumun öznesi olan, böylesi bir örgütlülüğün tüm yararlarının kendisine yönelik olduğu insanı, devlet ve egemen güç üzerinden tanımlamak, biricikliğimizi zedelemes mi⁸⁶? Bağımsız biçimde sahip olunan haklardan türeyen güçlerin, birleşik bir hak sağlayıcı ve güç kaynağına

eksende görür (1993: 114 ve 115). Onun ifadesiyle pozitif hukuk formu belirlerken, doğal hukuk normun içeriğini belirler (1993: 128 ve 129). Dahası, doğa yasaları başlangıcı, sivil yasalar varılan düzeyi imler ama doğa/sivil bütünlüğü olarak (1993: 147 ve 148).

⁸⁴ "... Bolluk, Tanrı'nın lütfundan sonra, sadece insanların emek ve çalışmasına bağlıdır... insan emeği, fayda için veya başka bir şey için mübadele edilebilen bir metadır... (Hobbes, 2013: 188)." Strauss'un değerlendirmesiyle; iyi olmaklık (well-being) en temelde emek ve tutumluluk sayesinde kazanılabilir (1952: 119).

⁸⁵ Yargımızı destekleyen Wood'u dinleyelim. Wood'a göre Hobbes, bireysel haklar fikrini baş aşağı etmiştir. Doğal haklar kabul edilir ama bunlar bir egemen güce devredilmeksizin işlevsiz kalmaktadır (2012: 276).

⁸⁶ Durkheim'in sorumuza değer kattığını düşünüyoruz. Onun değerlendirmesiyle Hobbes, başlangıç noktasını birey olarak saptar. Oluşan yapı, düzen bireyden türer. Pek kritik olan, birey temelli yapının bireyi aşip onu nasıl geride bıraktığıdır (2012: 57).

yani devlete teslim edilişi⁸⁷; capcanlı, dinamik, bitimsiz siyasi inşa/düzen inşası faaliyetinin ölüm fermanı olmasın sakın?

Ve dahası da var. Hobbes'un felsefi bilinemezliği⁸⁸, ona göre, iyinin, güzelin evrensel değerde olmayıp insanın kanısına göre oluşması⁸⁹, belirli bir amaca göre belirleniyor oluşu⁹⁰ muazzam bir görelilik ve serbestlik alanına kapı aralıyor. Bu durumda, siyaset alanındaki bu katılık, bu doğrudanlık tam da Hobbes açısından düzen inşasında temel alınan moral felsefenin⁹¹ esnekliğini/eksikliğini⁹² dengelemeye, hizaya getirmeye dönük olmasın? Anlaşılan, çok boyutlu varoluşumuz, kurgulanan, meşru kılınan tek boyutlu bir zor aygıtına bağımlı kılınıyor. Her ne kadar bu aygıtın, sahip olunan hakların açılıp serpilmesini güvenceleyeceği varsayılsa da son çözümlemede istikrar adına, sosyal düzen ve barış adına insana özgü tüm gelişim olanakları baskılanıyor, sakatlanıyor. Siyasetin katı dili etik varoluşumuzu boğuyor, tek tipleştiriyor. Böylesi bir bedel üzerinden inşa olunan sosyal düzeni olumlamak ya da olumlamamak, hangisi?

Israrla vurguladığımız, sosyal düzen inşasına zemin oluşturan özel/genel çıkar gerilimi, uyumu ekseninde düşünecek olursak, kendi varlığını koruma hakkı ve bu hakkı barışı gözeterek sağlama durumunun, özce özel çıkara denk düşecek bu durumun genel çıkarla bütünleşmesinde, gerilimin çözülüşünde devlet aygıtı, Hobbes'un kuramında merkezi bir konumda yer alıyor. “Ölümsüz Tanrı’dan, ölümlü Tanrı’ya”, göksel, ideal kurgudan, gerçek kurguya geçiş tüm çıplaklığıyla karşımıza konuyor. Devletin, gücün itaatle

⁸⁷ Devletin tekliği, bütünlüğü anarşinin zıttı olarak Hobbes açısından temel sorunsaldır (Bobbio, 1993: 29).

⁸⁸ Copleston'un bu konudaki değerlendirmesine yönelirsek; Hobbes'ta bilinebilir en pekin bilgi önermelerin imlemlerinin bilgisidir (1998: 28). Hobbes'a göre uzay ve zaman, algılayan ya da duyumsayan özneye göre belirlenir, bizim dışımızdaki bir gerçeklik olarak değil (Zarka, 2006: 66). Şeyler arasındaki nedenselliğin bilgisi hiçbir koşulda saltık pekinliğe erişemez (1998: 32). Ve Strauss'un katkısı: “... doğanın fethi konusunda başarısı ne olursa olsun, insan onu asla anlayamayacaktır... (2011: 205).”

⁸⁹ “... *doğru* ve *yanlış*, nesnelere değil, konuşmanın vasıflarıdır... (Hobbes, 2013: 38).” Ayrıca; “... iyinin ve kötünün ne olduğu hakkında, nesnelere kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural da yoktur (Hobbes, 2013: 50).” Kendinde iyi ve kötünün ne olduğu sorusu çözümsüzdür (Bobbio, 1993: 121). Moral konularda varılan uzlaşma, ahlakın temelini oluşturur (Tuck, 2006: 200).

⁹⁰ Tuck'un yorumuyla, Hobbes'a göre ahlaki inançlar *doğruluk* değil ama *uygunluk* temelinde seçilir (Tuck, 2014: xxxiv).

⁹¹ Öyle ki, bir devletin (commonwealth) oluşum, gelişim özelliklerinin ve işlevinin kavranması için en başta insan eğilimlerini, duygu ve tavırlarını anlamamız gerekir (Copleston, 1998: 18). Ahlakın ve siyasetin kavranması, insanın kavranmasıdır (Gauthier, 1969: 1).

⁹² “... ne Platon ne de başka herhangi bir filozofun, şimdiye kadar, bütün ahlaki düşünce teoremlerini, insanların hem yönetmeyi hem de itaat etmeyi öğrenmelerine yetecek ölçüde düzene sokmadığını ve kanıtlamadığını düşündüğümde;... (Hobbes, 2013: 273).” Kanımızca, başka herhangi bir filozof, soruşturmamız temelinde Aristoteles ve Spinoza'yı da içeriyor.

taçlandığı, süreklileştiği bir düzeni gözlüyoruz. Geleneğin ideal temelli, mistik düzen kabulü, güç, itaat olgusunun inatçı gerçekliğinde boşa düşüyor. Ve diyebiliriz ki, Platon-Aristoteles ekseni en belirgin biçimde Hobbes aracılığıyla ayakları üzerine oturtuluyor. Bilge yönetici, güçle silahlandırılıyor, itaatle varlığını güvenceliyor.

3. 3. İNTERLÜD. BİR MÜLKİYET FİLOZOFU: JOHN LOCKE⁹³

Adadan ayrılışımızı, pek tabii sabırsızlıkla geri döneceğimize söz vererek ertelememiz gerekiyor. Hobbes'un sivil itaat ve devletle taçlandığı sosyal düzen inşası sürecinin bireysel hak ve en saf haliyle mülkiyet ekseninde kurgulanışının mimarı John Lock'a adadan ayrılmadan önce ana hatlarıyla yönelmemiz yerinde olacaktır. Özellikle mülkiyetin doğasını anlamlandırışı ve geleneğin soruşturduğu sosyal düzenin merkezine bu olguyu yerleştirmesi açısından Locke'u önemsiyoruz. İşlediğimiz düşünürlerin olmazsa olmaz kabulü olan mülkiyetin gerisindeki mantığı açık edişi, donuk, sabit bir mülkiyet onamsının ötesinde, emek dolayımıyla hak edilen bir mülkiyet vurgusu, ideal, genel doğru olarak görülen mülkiyetin varlığını yaşama, emekle buluşturması Locke'un asli önemini kanıtıyor bizce. Kuşkusuz, verili toplumsal yapı altında emekle şekillenen mülkiyetin, mülk edinenin kendi emeğinin dışında başkasının emeği ile oluştuğunu asla unutmaksızın Locke'un izini sürebiliriz.

Locke sosyal kuramını kurgularken geleneksel siyaset kuramı argümanlarından yararlanıyor. Düşünüşünün ana belirleyenlerini Platon'dan bu yana kullanılan kavram, yargı seti oluşturuyor. Aklın yapıcı bir kılavuz, tutkularınsa düzen inşasında bozucu bir güç olması, doğa durumundan sivil topluma geçiş zorunluluğu, bu örgütlenmenin olmazsa olmazlığı, iktidarın, yönetimin halkın yararını ilke edinen zorunluluğu... Ama bu kullanımların gerisinde bir özgünlük ışıltısı kendisini gösteriyor. Biraz zorlayarak, Locke tüm siyasi kurgusunu, nesnel bir durumun yansımasına indiriyor ve bu nesnel durumun devamlılığı için bu kurguyu bir araç, bir kolaylaştırıcı olarak örüyor. Bu özgün parlaklık, nesnel durum keşfi, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'da ilk işaretlerini bize sunuyor olsa da *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*'de ama çok daha berrak bir biçimde *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'de kendini duyuruyor. Emek, iş görme, çalışma üzerinden sahiplenilen mülkiyetin, toplumsal kuruluş ve düzenin sürekliliğinde asli öge olarak en temele yerleştirilmesi bu parlaklığı, nesnelliği imliyor.

Özce, Locke'un sistemini nasıl ördüğüne bakalım. Düşünce geleneğinin doğa durumu/sivil durum ayrımı Locke için de bir başlangıç noktasıdır. Hobbes ile

⁹³ Tezimin bir parçası olan bu metnin kendisi, tez danışmanımla aldığımız ortak karar doğrultusunda *ViraVerita* çevrimiçi yayın alanında 13.11.2015 tarihinde okuyucuyla çok öncesinde buluştu. Metne dönük kimi küçük dokunuşların ardından bu metin, okuyucunun bu defa tez kapsamında ilgisine sunuluyor.

karşılaştığımızda açık biçimde, onun tersine, doğa durumu, bir savaş durumu olarak tanımlanmaz Locke'ta. Ona göre doğa durumu başıbozukluk durumu değildir. İnsanın kendi varlığını koruma ekseninde doğayı sahiplenmeye yöneldiği, herkesin herkese eşitliği temelinde ortaklaşa bir birlikteliğin özetidir doğa durumu. Sahip olunan hakların birbirini baskılamadığı ve doğal bir özgürlüğün boy attığı, herkesin kendi egemeni olduğu, bu nedenle anlaşmaya dayalı bağımsız bir otoritenin olmadığı bir evre, bize doğa durumunu sunar.

Ama en temelde mülk edinmenin, doğanın sahiplenilişinin, herkesin doğal hakkı olan çalışmaya bağlı edinimin bir noktadan sonra oluşturacağı uyumsuzluk, dengesizlik ve gerginliğin zorunlu kıldığı güvenlik durumu bizi başka bir evreye taşıyacaktır. İşte özetin özeti olan sivil, siyasal toplumun/iktidarın ruhu buradan köklenir. Kanımızca Hobbes ve Locke süreci sanki tersten okuyor gibiler. Hobbes, inşasına savaş durumuyla başladığı için, buradan türemesi gereken iktidarı meşrulaştırmaya girişir. Locke, inşasına huzur dolu başlar ama sonrasında kopacak fırtınaya önlem almak için onay üzerinden şekillenen sivil bir iktidar tasarlar. Süreci, ebedi bir ifadeyle dile getirecek olursak, durum bu yapacak başka bir şey yok diyen Hobbes'tan; iyi, hoş ama sonrası çok çetin geçecek aman dikkat diyen Locke'a...

Locke sistemini çok yalın örüyor. Çıkış noktası doğa durumu. Belirttiğimiz üzere, herkesin eşit olduğu, kimsenin başkası üzerinde hak sahibi olmadığı, egemeni olmayan ortaklaşa bir yaşamın hüküm sürdüğü bir yapı karşımızda duran. Ama bu yapıyı siyasi/sivil boyuta taşıyacak, belirtilen olağan akışı bozacak ama bu dağılmaya aynı zamanda çözüm de sunan bir dinamik söz konusu. Nedir bu? Kendi kendisinin efendisi olan, kişiliğinin, eylemlerinin yani tüm yapıp etmelerinin sahibi olan, doğa karşısında emek süreciyle varolan, dönüştüren insan ve onu ayırıcı kılan emeği. Son çözümlemede, tüm emek sürecinin mülkiyet biçiminde billurlaşması ve bu sürecin kendiliğinden, doğallığında yarattığı hakların toplumsal yapıyı belirlemesi ana eksenini oluşturur. Tam da bu dinamik yapının, bu hak sahipliğinin sınırsızlığı siyasi iktidara toplumun örgütlenişinde yer açar. Özgür bireylerin onayı temelinde sözleşme/anlaşma üzerinden şekillenen, çoğunluğun temsili olan yasama/yürütme gücünün varlık-yokluk nedeni emek aracılığı ile mülk edinişi korumak, güven altında tutmaktır.

Görüldüğü üzere sosyal düzen inşasının belirleyen/belirlenen ilişkisinde Locke, oluşturucu gücü, belirleyeni, en temel hak olan emek verme ve buradan türeyen mülk edinişe yükler. Doğa durumunun bozucu gücü, ortaklaşa olana ayırım koyan, değer yaratan emek, diğer taraftan sivil toplumun neyi gözeterek örgütleneceğinin de kılavuzu kılınır. Kişinin korunması en temel yasaysa ve kişiyi diğer canlılar arasında ayrıcalıklı kılan emek tam da kişiyi neyse o yaparsa bu durumda yasanın üzerine titreyeceği şey emek ve onun ürünü olan değerlerin mülkiyeti olacaktır. Emek süreci sonucunda sahip olunan mülkiyetin, düzenin bütün uygulamaları için eksen oluşu, iktidarın, yönetimin, yasanın asıl varlık nedenlerinin mülkiyette düğümleniyor oluşu, işlediğimiz gelenekte özgün bir vurguyu imliyor.

Locke, bizce, emeğe, sahiplenmeye ve mülkiyete yaptığı ısrarlı vurguyla iktisadi olanın gücü üzerinde belirli bir açıklığa sahiptir. İktisadi bir eyleyiş biçiminde yorumlanabilecek olan bütün emek süreci, düzenin inşasında, siyasetin yapılanmasında belirleyici bir rol üstlenmektedir. Dahası, bu sürece bağlı mülk edinişin, paranın sahneye çıkışıyla ne büyük bir dinamizme kapı aralayacağıının, sınır tanımayacağıının da farkındadır Locke. Biriktikçe çoğalan, çoğaldıkça daha da birikebilen, tüm zenginliğin en dolaysız göstergesi olan para, sosyal düzenin gerilimli doğasına kapı aralar.

Vurgularımız üzerinden, Locke'a yöneltebileceğimiz başat eleştiri eksenini ortaya koyabiliriz. Kişinin kendi emeği, çalışması üzerindeki tasarruf hakkı yani mülkiyet hakkı toplumsal dokunun merkezinde yer aldığından, yasa her ne yaparsa yapsın, güvenliği, düzeni nasıl kurarsa kursun bu hak, yansız bir dinamik biçiminde tariflenebilir mi? Bu dinamik hiç kendi halinde kalabilir mi? Toplumsal örgütlenmenin temel çekirdeği olan emek sürecini ve bundan türeyen mülkiyetin karmaşık örgüsünü her şeye karşın gözetme zorunluluğu ve sivil toplumu bunu eksen alarak inşa etme girişimi, toplumsal yaşayışa, sosyal düzene dönük bir zemin olarak sunulurken, asıl sorunla bilerek ya da bilmeyerek yüzleşiyor olmayalım? İktisadi olanın farkında olup bunun onay temelli siyasi araçlarla dengelenip düzenlenebileceğinin yanılması içinde mi yoksa Locke?

Peki ya özgürlük? Gelenek içerisinde özgürlük filozofu olarak selamlanan Locke, özgürlüğü de mülk ediniş, sahiplik üzerinden anlamlandırıyor. Tüm yapıp etmelerimizin tasarrufu, sahipliği ona göre özgürlüğün temelini oluşturuyor. Öyleyse ne diyelim?

İnsanın emeğiyle, iş görme becerisiyle hem doğayı hem de kendisini dönüştürdüğü, geliştirdiği fikrini kuşkusuz benimsiyoruz. Peki ya ortaya konan ürünün *sahiplenilmesinin* bu sürecin nihai amacı ya da doğal sonucu olduğundan neden bu kadar eminiz? Mülk edinme biçimlerinin tarih boyunca farklılık gösterdiği düşünülecek olursa, her dönemin kendine özgü bir mülkiyet ilişkisi biçimi söz konusuysa neden öze ilişkin olan emek süreci yapay bir bağ ile sonuca erdirilsin ki? Neden sahiplikte düğümlenelim? Yasa üzerinden tanınan, güvencelenen mülkiyet olmazsa olmaz mı gerçekten? Locke'un ömrü yetseydi ve kendi döneminin azgınlığından kat be kat daha azgın İngiltere özelindeki mülk edinme dinamiklerinin kabına sığmazlığına tanık olsaydı, sahiplik hakkını, mülk edinişi böylesine masumca kurgulayabilir miydi, bilemeyeceğiz... Ama bilinen, tarihin bize açık ettiği ne yazık ki şudur: mülk edinme, sahiplik olgularının diğer yüzü mülksüzlüktür, sahipsizliktir. Bu durumda, bir tarafın özgürlüğü, diğer tarafın amansız bağımlılığını gerektirir. Locke'un üzerine titrediği formül, hak, çalışma, mülkiyet ise bunun nihai varacağı yer çalıştırma, iş gördürme ve bundan türeyen daha çok mülkiyet/mülksüzlük olacaktır. Peki, bu durumda ısrarla vurgulanan, tüm doğallığında en temel varoluşumuza zemin oluşturan hak ne olacak? Verili gerilim ekseninde, emek ürününü sahiplenme hakkı öyleyse bu üründen feragat etme hakkıyla koşut olacaktır, sahiplik sahipsizlikle anlam bulacaktır. Sahi, Locke hak mı demişti?

BÖLÜM 4

SOSYAL GERÇEKLiĞİN İÇERİSİNDE İDEALİN YENİDEN KEŞFİ, ONA DUYULAN ÖZLEM

4. 1. BİR PASTORAL SENFONİ: JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Ana eksenleriyle ortaya koymaya çalıştığımız düşünce geleneğinde büyük bir sarsıntıya tanık oluyoruz. Sosyal kuramın/düzenin inşasına yönelik birikmiş olan tüm enerji soluksuz kalmaya, oluşturulan yapı çatırdamaya başlıyor. İnsanın neliği, toplumun kuruluşu, biraradalık üzerine yazılı çizili metinler ummadıkları bir eleştiriyle karşı karşıya kalıyor. Kuşkusuz düşünce geleneğinin kendinden beslenerek bu eleştiri varlık kazanıyor. Geleneğin yüz yıllar boyunca donuklaşmış, sabitlenmiş yargıları, üzerine titrenilmiş kavram setleri, yalnız bir gezginin zihninde bu geleneği hedef alan bir silaha dönüşüyor. Gelenek doğurduğu, yetiştirdiği çocuğun belki de ihanetiyle karşı karşıya. Işıltılı düşünce geleneğiniz, bu ekseninde oluşturduğunuz kurumlar, değerler sizin olsun diyen; saflığın, doğallığın yalnız iz sürücüsü Jean-Jacques Rousseau. Geleneğe meydan okuyan, sınırları esneten, çatlatan, yeni bir toplumsallık zeminine kapı aralayan ama tüm enerjisine rağmen geleneğin o pek korunaklı sütunlarını, genel doğrular, soyutluklar evrenini sarsmasına karşın yıkmaya yetemeyen bir zihin, bir yaban Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau'nun geleneğe eleştirisini birbirleriyle bağlantılı üç zemin üzerinde inşa kalkıştığını söyleyebiliriz ya da üç zaman boyutu: birbirinden koparılamayacak biçimde şimdiden yola koyulan, geçmişte dayanak bulan ve tüm biriktirdikleriyle geleceğe kavuşan. İlk zemin yaşanan, gözlenen ve eleştiriye tümüyle konu olan verili toplumsal örgütlenme ve ilişkiler bütünü, şimdi olan. Peki, bu eleştirinin kökleneceği, besleneceği dayanak noktası ne olabilir? Neye göre, hangi toplumsal ilişkiler, değerler bütününe göre şimdiye meydan okunabilir? Bir ölçüde varsayımsal, kurgusal, bir ölçüde de tarihsel bir zemini olan geçmişin doğallığı, saflığı, yalın ilişkiler bütünü⁹⁴: kurgusal,

⁹⁴ “Doğanın bir sesi, elleri, karanlıkları ve aydınlıkları vardır. Güç ve davettir, tohum ve gelişmedir. Fizyolojik işlevlerden ahlak bilincine gider, toplumsallığı, cinsel ilişkiyi ve aşkı içselleştirir ve dışlar, bilim ve düşünceyi yasaklar ama akli davet eder. Nihayet yeşil kırları ve yaratıcısını gösterir. Rousseau

tarihsel arka plan. Şimdi olan, yaşanan, geçmiş üzerinden hırpalanır, sarsılır, yerilir. Ama eğer eleştiri eski zamanlara güzellemenin ötesine taşacaksa, geçmişe dönemeyeceksek, şimdi geriye değil ileriye doğru evriliyorsa, bu durumda nasıl bir toplumsal örgütlenme, değerler bütünü bizi özgür kılar, yaşama sıkı sıkıya bağlar sorusu kendini duyurur. İşte bu, işlenen iki zaman boyutunun gelecek zamanla bağıını oluşturur. Kat kat olan, birbirine dolanan tarihsel, kurgusal bir yapının, şimdiden geçmişe ve geçmişten geleceğe kapı aralamaya yönelik bir düşüncenin bereketli toprağındayızdır artık.

Biraz sadeleştirmek koşuluyla belirttiğimiz zaman boyutları Rousseau metinlerinin hangilerine denk düşebilir diye sorarak başlayalım. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* şimdiki, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* geçmiş ve *Toplum Sözleşmesi* gelecek zamanın nabız atışlarıdır diyebilir miyiz? Kuşkusuz birbirlerinden keskin çizgilerle ayrılmamış olan, gelgitlerle örülü, yaşam dolu gürül gürül nabız atışları! Geleneğin içinden türeyen ama onun sınırlarını, kabullerini zorlayan; doğa durumundan, arzu edilen bir toplumsal örgütlenmeye yönelik zaman boyutlarını kateden upuzun ama pek kendi halinde, özgün, saf bir serüven. Bu serüvenin izini sürelim. Andığımız üç metni temel alarak ve bu metinlerle bağlantılı diğer metinleri de (*Ekonomi Politik, Siyasal Fragmanlar, Anayasa Projeleri ve Emile*) dikkate almak koşuluyla bu serüvene koyulmaya degeceği inancındayız.

İlk söylevinde Rousseau, toplumsal örgütlenmeyi, sahip olunan değerler bütünü, herkesin bir ölçüde mistik bir ışıltı ve aşkınlık yüklediği bilim ve sanat dolayısıyla sorgulamaya girişir. Genel görüşün bilime, sanata yüklediği olumlu anlam düşünüldüğünde, bu iki alandaki gelişmelerin varoluşumuzda ilerlemeye denk geldiğine inanıldığından yapıya böylesine bir saldırı büyük bir cesaretin göstergesi olsa gerek. Kuşkusuz Rousseau'nun asıl sorunlaştırdığı durum, böylesine bir bilgi/ilgi birikiminin, gelişiminin kendi içindeki seyri olmaktan çok bu seyrin toplumsal yaşayış içerisinde ne tür etkilerle varlık sürdürdüğüdür⁹⁵. *Cenevre Söylevine Yanıt Üzerine*'de açıkça ifade edildiği gibi bilimin kendi içinde çok iyi olduğunu, bilgiyi yani rakibini övdüğünü kesin

filozofa, ağır başlı bir tavırla bir özü gösterme ve hassas ruhları bir gösteri için uyandırma gizemine razı olur (Burgelin, 2009a: 26).” Rousseau'nun eleştiri biçiminin gerekli öncülü olarak doğanın idealize edilmesini vurguluyor Mészáros (2006: 54).

⁹⁵ “Yaradanın elinden çıktığı sırada her şey iyidir: her şey insanların elinde bozulur... (Rousseau, 2009a: 107).”

bir biçimde ortaya koyar Rousseau (2009b: 82)⁹⁶. Rousseau için sorun en yalın görünümüyle bilginin kendisi değildir. Onun için sorun, tarih boyunca edinilen bilginin, eşitsizlik üzerine kurulu bir toplumsal yapıda yarattığı ve eşzamanlı olarak bu yapıdan beslenen⁹⁷ çarpıklığını, biçimselliğini ve bozulmuşluğunu açık etmektir. İkili belirlenim: bilim-sanat toplumu bozar ve sürekli biçimde toplum yapısı nedeniyle eşzamanlı olarak bozulmaya yazgılıdır! Metnin en çarpıcı pasajlarından birisini alıntılatalım:

“... Hükümet ve yasalar, bir araya toplanmış insanların, birlik ve huzur içinde yaşamalarını sağlar. Onlar kadar egemen olmamakla beraber, belki onlardan daha güçlü olan bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir;... (2013a: 8).”

Birlik⁹⁸, özgürlük, vicdan ve ilerleyen sayfalarda sıklıkla vurgulanan en saf haliyle erdem, genel olarak Rousseau'nun şimdiki zamanı sorgulamaya girişirken ve geleceğin toplumunu düşlerken birçok metninde başvurduğu kavram setini⁹⁹ oluşturur. Rousseau tam da bu kavram setinin insana, topluma yaraşırılığına duyduğu inanç ekseninden günün çelişkilerine yüklenir.

Kendisine, eleştirisini hangi zemine yaslanarak ortaya koyduğu sorulacak olsa Rousseau'nun bu kavram setini işaret edeceği kanısındayız. Toplumsal örgütlenmenin

⁹⁶ Benzer biçimde, kütüphaneleri, üniversiteleri, akademileri yakmak, yıkmak asla söz konusu edilmemelidir der Rousseau (Rousseau, 2009b: 104).

⁹⁷ Toplumsal düzenin insan kişiliğine etkisi üzerine Aristoteles'ten sonra titizlenen tek düşünür Rousseau olmuştur (Plamentaz, 1993: 206). Gelenekte sık vurgulanan, doğamızda iyi oluşumuzun, akılsallığımızın bozucu kuvveti arzusunun yerine burada maddi bir gücün, ilişkiler ağının bozucu güç olarak tanımlanışı sanırsanız dikkate değer. Tam da bu etkinin varlığını teslim ettiği nedeniyle Rousseau, bir toplum projesi peşine düşer.

⁹⁸ Tüm bozucu öğelerin üstesinden gelinmesiyle hem birey hem de toplum ekseninde bir oluşa, bütün oluşa ilişkin nefis bir metin için bkz., Melzer, 1980. “Hiçbir modern düşünür *polis*in felsefi kavramını Rousseau'dan daha iyi anlamamıştır: *polis* insanın bilme ve sevme gücünün doğal alanına tekabül eden o eksiksiz birliktir/ilişkidir (Strauss, 2011: 291).” Aristoteles bölümünde alıntısını yaptığımız, Wood'un, Aristoteles'in *polis*i nasıl değerlendirdiğine ilişkin açıklamalarıyla bu açıklama arasındaki yakın benzerlik dikkat çekici, bkz., Wood, 2008: 105. Ayrıca bkz., Acar Savran, 2013: 70-75. Acar Savran dedik. Serinkanlılıkla itiraf etmemiz gerekir ki, *Sivil Toplum ve Ötesi* çalışması, şimdilik sadece birinci kısmın okunmasından hareketle bile bizce bir başyapıt niteliğinde. Rousseau bölümünü okuduğumuz zaman, büyük bir hayranlık duygusu altında bir ölçüde bu konuda yazma isteğimizin azaldığını söylemeliyiz. Muazzam bir örgü, Rousseau'nun nabız atışlarının pek dakik tutuluşu. Ne diyelim; iyiyi keşfetmek de, onu görmeye hazır olmak da bir değer deyip sınırlı da olsa avunsak yeridir belki.

⁹⁹ Strauss, Rousseau'nun modernliğe iki klasik düşünce ekseninde saldırdığı fikrinde. Bir yanda site ve erdem, öte yandan doğa (2011: 290).

asli öğeleri olarak beliren birlik, özgürlük, vicdan ve erdemlilik hali teorik biçimde işletildiği gibi, genel bir akıl yürütmenin başvurulmuş öğeleri olmasının yanında şimdiki eleştirmek adına¹⁰⁰ tarihsel bir arka planda da karşılığını buluyor. Sadece saf bir kavram severlik olmanın, genel doğrulara dönük tutkunun ötesinde tarihsel deneyim ışığında bu kavram seti canlanıyor, kanlanıyor. Eski zamanların kendine yeterliğini, sadeliğini, şimdinin ışıltısına, gösterişine karşıt olarak bir dayanak noktası belliyor Rousseau. Söz gelimi, toplumsal bağın bir ölçüde tutkalı biçiminde düşünülebilecek olan *etkin* neliğini örneklemek için ilk çağların sadeliğine göndermede bulunuşuna, geçmişin doğanın eliyle süslenmiş güzel bir kıyı oluşu belirlemesine (2013a: 24) tarihe yönelmenin¹⁰¹ belirtileridir diyebiliriz.

Çarpıcı bir akıl yürütme ve soruyla karşı karşıyayız. İnsanlık görevlerimizi, doğal gereksinimlerimizi, vatanımızı, mutsuz olanları ve sevdiğimizleri korumayı en önde tutuyor olsak boş düşüncelere kim dalar ki diye soruyor Rousseau. Bu ekseninde, bilim adına yapılan çalışmaların tehlikeli olduğunu belirtip, yanlış, sonsuz biçimlere bürünebilirken doğrunun ölçütünü yakalamanın zorluğuna değiniyor. Ama en kritik soruyu ıskalamaz Rousseau: gerçeği bulsak dahi, der, onu *iyi* kullanabilecek miyiz (abç) (2013a: 20)? Soruyu şöyle genellememizde sanırsanız bir sakınca yok: toplumsal yaşayışın, düzenin yönetiminin gerçek bilgisine sahip olsak bile onu doğru bir şekilde işletebilecek miyiz?

Açık olan, bilim ve sanat alanında yaratılan değerlerin kendinden öte bunların toplumsal yaşantımızda nasıl bir işleve büründüğü yönündedir. Özünde topluma yararlı¹⁰² olabilecek bu alandaki gelişmeler beğenilmeye, süse, yapmacılığa ve en temelde görünüme hizmet ediyorsa bozulmayla yüz yüze sayılmaz mıyız? Eşitsizlik üzerinde boy veren zenginliğin, bilimdeki ve sanattaki gelişmeyi eğip büktüğünü, erdem, etiğin, ticaret ve para (2013a: 22) sayıklamalarına kurban gittiğini kim yadsıyabilir?

¹⁰⁰ Rousseau, eski kavramları yeni şeyler söylemek için kullanır (Plamenatz, 1993: 208).

¹⁰¹ Antikitenin yüce görünümlerine dönmekten hoşlanıyor Rousseau (Rousseau, 2008a: 93). Atina'nın ışıltısı karşısında Sparta'nın sadeliğine, çıplaklığına dönük edebi değerlendirme kışkırtıcıdır söz gelimi (Rousseau, 2009b: 136). Vaughan, Rousseau'nun teori kadar eylem üzerine düşündüğünü; zaman, mekan ve tarihsel öncüllere göndermede bulunduğunu savlıyor (1915: 2). Ayrıca bkz., Colletti, 1974: 174.

¹⁰² Bu doğrultuda bir yargı için bkz., Acar Savran, 2013: 89.

Görünüşün, biçimin özü sakladığı, sakatladığı böylesine çarpık bir zeminde tüm karmaşaya, pusa inat Rousseau, belki de tüm yazılı metinlerinin özetini sunar gibidir.

Onun çağrısı yüz yıllarda yankılanır:

“Ey erdem, basit ruhların yüksek bilgisi, sana ulaşmak için bu kadar zahmet ve külfete gerek var mı? Senin ilkelerin bütün yüreklerde yazılı değil mi? Yasalarını öğrenmek için herkesin kendi içine bakması, tutkuların sustuğu bir anda vicdanını dinlemesi yetişmiyor mu? Gerçek felsefe işte budur; biz onunla yetinmesini bilelim; edebiyat dünyasında ölmezlik kazanan ünlü insanların şan ve şerefini kıskanmadan kendimizi onlardan ayıralım;

aramızdaki ayırım, eskiden iki büyük milleti birbirinden ayıran şerefli ayırım olsun: Onların da biri iyi söz söylemesini, öteki iyi iş görmesini biliyordu (abç) (2013a: 33).”

Erdemin yasalarının, saflığın ve iş görmenin, pratiğin arzu edilir bir düzene yeteceği kabulü bir bakıma genel doğrular, soyut argümanlar üzerinden düzeni kavramaya, onu ileri taşımaya yeltenen Platon-Aristoteles eksenini yankılıyor gibi. Kuşkusuz Platon-Aristoteles tutkuların sustuğu bir anda sahneye akli buyur ederdi. Bu alıntının gelenekle bağı açısından kapsayıcı öneminin yanında şu sorunun keskinliğine yanıt üretmesi bizce çok zor: öğüt dolu bu argümanlar bozulmamış bir özü varsayıyor; peki ya tüm ışıltının, sis perdesinin gerisine ulaşıldığında vurgulanan özden kalan hiçbir şey yoksa ya da tümüyle boş bir umudun hiç varolmayan bir aldanişysa bu öz? Bu öz varolsa dahi, eşitsizlik üzerine kurul bir toplumda bozula bozula tanınmaz bir hale geldiyse ne yapacağız? İdeal bir öz kabulü ekseninde mi insan/toplum inşasına girişeceğiz, yoksa tüm artılarımız, eksilerimizle, neyse o oluşumuzla mı yola koyulacağız?

Zeminin çarpıklığını görünür kılan bilimin ve sanatın kendisiyle yetinemeyiz. Eleştiriye hedef olan bu alanların derinine yönelmeliyiz. Dolayına yönelmeden, doğrudan temele odaklanmalıyız. O halde, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağına gitmeliyiz yani geçmişe, geçmişimize. Zorluklarla dolu olan ama sorunun özünü yaklaştırmak için katlanmaktan kaçınamayacağımız fırtınalı bir serüven bizi çağırıyor.

Rousseau belki de bir his filozofu. Yaşadığı toplumsallığın sorununu görüyor, biliyor. Geçmişte iyi olanı, insana özgü olanı hissediyor ve bunun geleceğe taşınabilmesini arzuluyor.

Edebi olduğu kadar, Rousseau'nun toplumu çözümleme iştahını açık eden bir alıntıyla yola koyulalım:

“... Bireysel insanın, durup kalmak isteyeceği bir çağ olduğunu hissediyorum; sen, insan türünün durup kalmış olmasını isteyeceğin çağı araştıracaksın. İlerdeki bahtsız kuşakların daha da büyük hoşnutsuzluklara uğrayacağını şimdiden haber veren sebeplerle, bugünkü durumundan hoşnut olmayan sen, belki geriye, eski hayata dönmeyi isteyebilirsin; bu uygun ilk atalarına bir övgü, çağdaşlarının bir eleştirisi ve senden sonra yaşamak bahtsızlığına uğrayacak olanlar hesabına duyulan büyük üzüntünün ifadesi olsa gerektir (2013b: 91).”

Hayır, Rousseau geçmişe özlem düşünürü olamaz. Kuşkusuz geçmişi önemser, över. Doğa durumundaki insanın o dingin kendi halindeliğine övgüyle yaklaşır. Sadelik onun için vazgeçilmez bir karakter özelliğidir. Geçmişin dinginliği Rousseau'yu çeker ama o bunu şimdiye, geleceğe taşıma konusunda elinden geldiğince inatçıdır¹⁰³. Her ne kadar geçmişin olumluluğunu şimdinin açmazlarını gidermede gelecek kurgusuna oranla daha sağlam ortaya serbilmiş, örebilmişse de gelecek, Rousseau için ikincil değildir.

İlk evrede başlangıca bakalım o halde, insana bakalım. Hakkında çok az şey bildiğimiz ama bize en yararlı olacak insan hakkındaki bilgiye (2013b: 79)¹⁰⁴. Onun gerçek gereksinimleri ve görevlerinin temel ilkelerinin belirlenimi tümüyle biraradalığın şifrelerini bize sunacaktır (2013b: 85)¹⁰⁵. Bu saptama, işlediğimiz önceki düşünürler kapsamında genel yaklaşımla uyumlu görünüyor. Ama Rousseau, geleneğin insanı nasıl kavramlaştırdığı konusunda kuşkuludur. Nasıl bir başlangıç, ilke seçimi bize yapıyı, insanı anlamada kılavuz olabilir? Rousseau gelenek karşısında pek cesur:

“Bize, insanları oldukları gibi görmekten başka bir şey öğretmeyen bilimsel kitapları bir yana bırakarak ve insan ruhunun ilk ve en basit faaliyetleri üzerinde düşünerek akıldan önceliği olan iki ilkenin var olduğunu fark ettiğimi sanıyorum; bunlardan biri bizim refah (well-being/iyi olmaklık) ve varlığımızı korumamızı yakından şiddetle ilgilendirir, ötekiyse

¹⁰³ “... Doğanın yüceltilmesi bir *geriye* dönüş çağrısı değildir. Doğal-tarihsel sentezi, *daha yüksek düzeyde* kurulacak bir sentezdir:... (Acar Savran, 2013: 111).” Benzer bir yargı için bkz., Silier, 2013: 74. Ve dahası; nefis, kıskırtıcı bir karşılaşmayla baş başayız: Kant ve Rousseau. Cassirer'in yorumuyla Kant, Rousseau'nun teorisini “geriye dönük bir ağıt değil, geleceğe dönük bir kehanet olarak gördü” (Cassirer, 2014: 11).

¹⁰⁴ Pek güzel bir soru: “İnsan için insanlığın dışında ne gibi bir bilgelik olabilir (Rousseau, 2009a: 172)?”

¹⁰⁵ Rousseau'nun doğa insanı ve sivil insan arasında yaptığı ayırım onu sivil toplumun doğallığını yadsımaya ve ilkel insanı araştırmaya zorlamıştır (Bloom, 1987: 563).

bütün duyar varlıkların, hepsinden önce de hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce, doğal olarak içimizi hoşnutsuzluk duygusu ile doldurur. İşte, doğal hukukun bütün kuralları toplumsallık ilkesini katmak gereği olmadan, aklımızın bu iki ilkenin birleşimi ve bağdaşımından doğar sanıyorum. O kuralları akıl, hemen sonra başka temeller üzerinde kurmak zorundadır. Bunun da zamanı, aklın birbirini izleyen gelişmelerle doğayı boğmayı başardığı zamandır (abç; çeviri gözden geçirildi) (2013b: 84).”

Bu iki basit insanlık hali, insanın ilk duygusu olan varlığını hissetmesi, varlığını koruma özeni (2013b: 134) ve doğanın her türlü düşünceden önce insana kattığı acıma, merhamet duygusu (2013b: 120) insanın neliğini açık eden özelliklerdir Rousseau açısından.

Varlığını gözeten, merhamet eden insan doğa durumunda kendiyledir. Doğasından kaynaklı sınırlı gereksinimlerle yaşamını sürdürür. Kendine yeterli oluş bu evrenin en belirgin ayırıcı niteliğidir. Toplumsallıkla koşullanmamış basit içgüdülerle eyleyen (2013b: 125) bir yaşam evresidir bu. Resmin böylesine sade olmasına karşın Rousseau’ya göre filozofların yaklaşımında asıl sorun, ne yazık ki, doğa durumuna dönük argümanlar geliştirirken hep uygar insanı anlatıyor olmalarıdır. Yine geleneğe cesurca bir meydan okuyuşla ve özellikle Hobbes’a haşin bir yüklenişle karşı karşıyayız:

“Toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar hep doğa haline kadar gitmek gereğini duymuş, ama hiçbiri oraya ulaşamamıştır... hepsi de gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumdaki edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmışlardır fakat uygar insanı anlatmışlardır... (2013b: 88).”

Şimdinin bakış açısıyla, alışkanlıklarıyla şimdide yaşayan insanı veri alıp geçmişe yönelmenin rahatlığı yanında; ilk durumdaki doğa insanını, doğal halinden sayısız gelişme, çelişme, kırılmayla bugüne gelmiş insandan ayırabilme gereğinin olmazsa olmazlığı ve çetinliği (2013b: 79) Rousseau’nun bilincindedir. Ve bu bilinç doğrultusunda, hedefteki zorlukla başa çıkmaya çalışır. Kolaycılığa yönelmeden yalın, saf bir insan portresinin çizimine¹⁰⁶ girer. İyinin, kötünün ötesinde sadece yaşayan bir

¹⁰⁶ Geçmişin düşünlele yeniden oluşturulması, Plamenatz’a göre, dahiyane bir teorik kurgudur (1993: 130).

varlık. Toplumsallaşma ölçüsünde beliren, derinleşen etik bağlardan bağışık kimse. Savaşsız, barışsız, ne iyi ne de kötü olan saf canlı¹⁰⁷.

Rousseau'da ayırıcı olan, onu özgün kılan yön doğa durumunun toplumsal inşa projesindeki konumlandırılışında belirir¹⁰⁸. Geleneğin daha çok karanlık, belirsiz ve savaşlarla yüklü bir evre olarak tanımladığı, ki bu konuda Hobbes doruklarda yer alır, doğa durumu, Rousseau için tersi bir duruma işaret eder. Nasıl ki doğa durumu, gelenek açısından, şimdinin, düzenin, iktidarın, yasanın, mülkiyetin meşrulaştırılmasını dönük bir sıçrama tahtası işlevi görüyorsa, Rousseau da bu dayanağı kullanır ama ne büyük farkla. Pek tabii bu evrenin aşıldığını teslim eder ama onu şimdiye kurban etmez. Tersine şimdinin eleştirisi için o yalın, gösterişsiz evreye başvurur. Ve dahası gelecek tasarımının özsel belirtilerini bu evrenin sadeliğinde keşfeder¹⁰⁹. Süreklilik içerisindeki geçmiş-şimdi-gelecek bağı açısından şimdi olan, yaşanan, geleceğe oranla belki de Rousseau açısından ikincildir ya da bir ara evredir diyebiliriz. Geçmiş hissedilen, geleceği düşleyen ama şimdinin huzursuzu, yalnız ve isyankârı; bir his ve aynı zamanda bir düş filozofu¹¹⁰.

Olumlanan geçmiş ve gelecek, olumsuzlanan şimdi. Neden bu durumdayız sorusundan kaçamayız. Şimdiki toplumsal örgütlenmenin bozucu kuvvetlerini saptamak, bizi biz olmaktan çıkaran bu kuvvetleri açık etmek verili kabullerin dışına taşmanın, gelecek inşasının olmazsa olmazıdır.

Rousseau açısından, doğada eşit konumlanan insanın kendi etkinliği sonucunda oluşan eşitsiz konuma evrilişi (2013b: 65) doğa durumu ve toplumsal yaşayış arasındaki özsel farkın belirteçidir¹¹¹. Eşit durumdan eşitsizliğe evrilmiş¹¹² bütün yönleriyle çok açık

¹⁰⁷ Doğal durum, Locke için etiğin ve hakların var olduğu bir evreyken, Rousseau için, etik ilişkilerin söz konusu olmadığı, hayvansı bir yalıtılmışlık evresidir (Vaughan, 1915: 52). Rousseau'da etik varoluş toplum içerisindeki yaşayışa uyum sağladıkça belirir (Plamenatz, 1993: 125). Ayrıca bkz., Acar Savran, 2013: 58.

¹⁰⁸ Doğa durumuna nasıl yaklaşıldığının önemi üzerine Acar Savran'ın yorumu değerli görünüyor. Ona göre bu evrenin ele alınış biçimi toplumsal ilişkilerin nasıl tasarlanacağını temelini oluşturur (2013: 25). En belirgin biçimde tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi, öyle değil mi?

¹⁰⁹ İlginç bir yorumla karşı karşıyayız. Acar Savran'a göre Rousseau'nun doğal duruma yönelişinin nedeni bu durumun kendine özgü *üstünlükleri* değil, bunun *tersi* bir durumun yani şimdiki zamanın oluşturduğu *sorunlardır* (2013: 69). Tam da Kant'ı Rousseau'ya yakın eden, bu özsel belirtilere yönelik samimi bir soruşturmanın kendisidir (Cassirer, 2014: 20).

¹¹⁰ Ve aynı zamanda özellikle insan sefaletinin filozofu (Shaklar, 1978: 13).

¹¹¹ Nefis bir pasajı kendi dilimizin sınırlılığı ile budamamak adına tüm ışıltısıyla aktarmayı yeğliyoruz: "... Doğal durumda gerçek ve yok edilmesi mümkün olmayan bir eşitlik vardır; çünkü bu durumda insanlar arasındaki farkın birini ötekine bağımlı kılacak kadar büyük olması mümkün değildir. Sivil

tariflenemese de eşitsizliğin daha da keskinleşmesi ile sonuçlanacak bir başlangıç, bir bundan sonralık zemini Rousseau için sağlam bir dayanak oluşturur:

“Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “*Bu, bana aittir!*” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun ilk kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine “Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz!” diye haykıracak olan kişi, insan türünü nice suçlardan, nice savaşımlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!... (2013b: 133).”

Mülkiyet dolayısıyla keskinleşen eşitsizlik¹¹³, derinleşen eşitsizlik ölçüsünde artan mülk ediniş ve mülksüzleşme, insana özgü duygulardaki dönüşüm, bozuşmanın yanında nesnel bir bozucu kuvvet ögesidir. Doğal durumun kendini seven¹¹⁴ insanından şimdinin özsaygıyla yüklü¹¹⁵, kibirli¹¹⁶ insanının boy verdiği zemine¹¹⁷ varılır. Kendi başınalıktan, sınırlı gereksinimlerden, başkası olmadan yaşayamamaya, gereksinimlerin dizginsiz artışına olanak tanıyan zeminin üzerindeyizdir artık. Mülkiyet, eşitsizlik ve çürüme üzerine nefis bir pasaj aktaralım:

durumda hayali ve boş bir eşitlik söz konusudur, çünkü bu eşitliği sürdürmeye yönelik araçlar bu eşitliğin yok edilmesine yararlar; ve zayıfı ezmek için güçlü olanın gücüne eklenen toplumsal güç doğanın getirdiği dengeyi bozar. Sivil düzende, görünüş ve gerçeklik arasında görülen bütün çelişkilerin kaynağı bu ilk çelişkidir. Her zaman çoğunluk azınlığa ve toplumun çıkarı da bireysel çıkara feda edilecektir. Bu yanıltıcı adalet ve bağımlılık kavramları her zaman şiddet ve adaletsizlik silahlarının enstrümanları olacaklardır: dolayısıyla başkalarına yararlı olma iddiasındaki seçkin düzenler aslında sadece kendilerine yararlıdır ve başkalarına zarar verirler; adalet ve akla göre oluşturuldukları söylenen düşünceler buna göre değerlendirilmelidir (Rousseau, 2009a: 432).”

¹¹² Colletti, Rousseau’da politik olanın kötülükten türediğini, onu hedefe koyduğunu belirtir. Pek tabii topluma özgü olan kötülüktür asıl sorun alanı: eşitsizlik, sosyal adaletsizlik. Böylesine bir tutum kötülük düşüncesinin gelenekte içerili metafizik argümanlarını dışlar. Düşüş argümanına dünyevi meydan okuyuş, etik ve siyasi olan ayrımını sonlandırır (1974: 144 ve 145).

¹¹³ Rousseau’nun sisteminde, mülkiyetin ortaya çıkışı toplumsal eşitsizliğin temel belirleyicisidir (Wood, 2012: 221).

¹¹⁴ İnsanın tek doğal tutkusu, diyor Rousseau, kendini sevmesi, özseverliktir. Bu tutkunun nasıl şekilleneceği, hangi ilişki kalıplarıyla açılıp serpileceği onun iyi ya da kötü olmasını belirleyecektir (Rousseau, 2009a: 195).

¹¹⁵ “... Sadece bizimle ilişkili olan kendini sevme gerçek ihtiyaçlar karşılandığında halinden memnundur; ama karşılaştırmalar yapan izzeti nefis asla tatmin olmaz ve olamaz,... (Rousseau, 2009a: 395).”

¹¹⁶ Toplum içerisinde sürekli hale gelen ilişkilerle beliren, kişinin yaşamının kendi dışına taşmasıyla ve başkalarının görüşlerine göre şekillenmesiyle sonuçlanan bir durum (McArdle, 1977: 270).

¹¹⁷ İnsanlık tarihinin bu eğiliminin, davranışsal kalıplarda ve psikolojik tutumlarda gözlenen farklılaşma eksenindeki açıklanışı için bkz., Gauthier, 2006: 21.

“... , kısacası, sadece bir tek kişinin yapabileceği işlere, birçok elin katılmasına gerek göstermeyen sanat ve hünelerle özenle çalıştıkları sürece doğalarının olanak verdiği kadar, doğaları gereği olabilecekleri kadar özgür, sıhhatli, iyi, mutlu yaşadılar; kendi aralarında, bağımsız bir ilişkinin zevklerini tatmaya devam ettiler. Fakat bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasını yararlı, kârlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline geldi (2013b: 144).”

Tarım ve madenciliğin insan yaşamına dahil oluşu, kendine yeterlikten artan gereksinimlere ve ortak iş görmeye, bağımlılığa neden oluyor¹¹⁸. Toprakların işlenmesine dönük belirli oranlarda toprak paylaşımının gündeme gelmesine bağlı mülk edinişin belirmesi, hukuk kurallarına kapı aralıyor (2013b: 146). Böylesine bir zeminde, tarım ve madencilik temelindeki gelişme kendi içindeki orantıyı tutturamaz diyor Rousseau. Bu iki alandaki pay ediş, en başında ne kadar orantılı olursa olsun gelişim, eşitsizliği artırıcı yönde olmuştur. Yetenekler farklılaşır, kimi daha çok çalışır, kimi daha çok kazanır ve orantı bir kez sarsıldıktan sonra toplumsal yapının, maddi ilişkilerin nereye evrileceğini öngörmek bu eşik aşıldıktan sonra hiç de zor olmasa gerek diyor Rousseau (2013b: 147). Ve yüzyılların yaşanmışlığını tek bir paragrafında tüm yalınlığı ile ortaya seriyor:

“Böylece, en güçlüler ya da en zavallılar kendi güçlerini ya da kendi gereksinimlerini başkalarının malı üzerinde bir tür hak, kendilerine göre mülkiyet hakkıyla eşdeğerde bir hak haline getirdikleri için bozulan eşitsizliği en korkunç bir kargaşalık izledi. Böylece, zenginlerin gaspları, fakirlerin haydutluğu, herkesin dizginleri boşanmış tutkuları doğal merhameti ve adaletin henüz zayıf olan sesini boğarak insanları hasis, cimri, özenişli, kötü kişiler haline getirdi. En güçlüsünün hakkı ile ilk el konanın hakkı arasında ancak kavga ve cinayetle son bulan devamlı bir çatışma meydan geldi. Doğmakta olan toplum en korkunç savaş halinde gelişti; alçalmış, bayağılaşmış, yıkılmış insan türü artık geriye dönemediği, edinmiş mutsuz kazançlardan vazgeçemediği, kendisine onur vermiş olan yeteneklerin kötüye kullanılması yüzünden ancak utanç pahasına çalışabildiği için kendini kendi yıkımının arifesine getirmiş oldu (2013b: 150).”

Böylesine çarpık bir yapının, doğal eşitlikten toplumsal eşitsizliğe yol alışıta mülkiyet temelinde beliren çürümenin en saf göstergesi Rousseau açısından zenginliktir¹¹⁹. Kişisel özellik farklılıkları, toplumdaki konumlanış farklılıklarından öte eşitsizliğin en

¹¹⁸ Bu gelişimin nabız atışlarının doğru bir şekilde tutulduğu hoş pasajlar için bkz., Rousseau, 2009a: 350, 362 ve 363.

¹¹⁹ Kötülüğün ilk kaynağı eşitsizlikten türeyen zenginliktir (Rousseau, 2009b: 97).

berrak göstergesi maddi zenginlik biçiminde belirir (2013b: 168). Kısacası, eşitsizlik, mülkiyet farklılığı üzerinden şekillenen toplumsal yapının ürettiği zenginlik, şimdinin eleştirisinde, insanın özünün bozulmasında asli rolü oynar.

Maddi çarpıklık, değerlerde bozuşma derinleşmişse, bir tarafta biriken zenginlik öte yanda çoğalan yoksullukla¹²⁰ baş başaysa, insanın bu maddi zeminde varolabilmesi için rekabete tutuşması, neyse o olma halinden görünüşe dönüşmesi¹²¹ kısacası kendini kaybetmesi söz konusuysa, iktisadi ve etik alan karmakarışık bir halde ve etik iktisadın zoruyla karşı karşıyaysa¹²² siyaset bu manzara karşısında nasıl konumlanabilir? Geleneğin bize önerdiği bilge yasa koyucu bu keşmekeşte nasıl yol alabilir? Rousseau, verili koşullar ekseninde gelenek karşısındaki eleştirel tutumunu berrak biçimde bize sunar:

“... En bilge kanun koyucuların bütün çalışmalarına rağmen politik durum, yetkinlikten her zaman uzak kaldı; çünkü politik durum hemen hemen rastlantıların eseri idi ve yanlış başlamış olduğu için zamanla bozuklukları keşfedilip tedavileri de önerirken, kuruluştaki kusurlarını asla tedavi edemedi...bütün eski malzemeyi ortadan kaldırmakla işe başlamak gerekli olduğu halde, bunun yerine durmadan onarmalar, düzeltmeler yapıyordu... (abç) (2013b: 156).”

Yüz yılların verili ilişkilerine, donuk siyasi söylemine, hadi olmadı reformcu, dönüştürücü eğilimlerine sert bir yanıt bu ifadeler. Burada, üzerine eğildiğimiz tüm düşünürlerin kulakları çekiliyor gibidir. Geleneğin oyunu kurallarıyla oynamaya dönük çağrısına karşıt olarak kuralları değiştirmeliyiz diyen ve belki de daha ısrarcı olarak bu oyunu bozmalıyız diyen devrimci bir tutumla karşı karşıyayız. Oyun masasına sıkı bir tekme savrulmuştur artık. Masa devrilir ya da devrilmez ama hedef belirmiştir bundan böyle. En nihayetinde, Rousseau’da eksik olan Marx’ta tamlaşacaktır. Hissedişle, düşle başlayan put kırıcılık kendi kanlı canlı bedenini Marx’ın ruhuyla taçlandıracaktır. Maddi ilişkileri görmezden gelmeyen ama daha çok etik alanından, insanın o

¹²⁰ Lecercle, Rousseau’yu, bolluğun, zenginliğin gerisindeki yoksulluğu büyük bir tutku ile açık eden ilk düşünür olarak konumlandırır (2013b: 25).

¹²¹ Rousseau’ya göre insan, olduğu gibi olmakla yetindiğinde çok güçlüdür (Rousseau, 2009a: 176).

¹²² Burjuva iktisatçılar için baş edilmesi pek güç bir sorunu imleyen kişisel/genel çıkar ayrılığı, uyumu kısacası en genel anlamıyla iktisat ve etiğin karşı karşıyalığı üzerine hoş bir pasaj için bkz., Colletti, 1974: 214 ve 215. Kuşkusuz bu sorun, sadece burjuva iktisatçıların değil işlemeye çalıştığımız geleneğin de ana sorunudur.

bozulmamış özüne duyulan saf inançtan fişkırان devrimci atılım, yüz yıl sonrasında sarıp sarmalanacaktır.

Son çözümlemede, Rousseau tüm sorgulaması boyunca neyi kanıtlar? Tüm bu soruşturma boyunca neyi asla hiçbir koşulda feda etmez? Ve bir ölçüde karşı konulamaz bu bozucu kuvvetler karşısında nereye varmak ister?

“... Bana, insanın öz durumunun bu olmadığını, değişen ve bizim bütün doğal eğilimlerimizi de değiştiren şeyin sadece toplumun ruhu ve bu ruhun doğurduğu eşitsizlik olduğunu kanıtlamış olmak yeter.

...: Doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik, gücünü ve artışını bizim yeteneklerimizden, insan aklının ilerlemesinden alır ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşir ve yasallaşır... (2013b: 174).”

Böylesi bir ilişkiler ağında üzerine en çok titreyeceğimiz, feda etmeyeceğimiz, bize özgü olan, bizi diğer canlılardan ayıran¹²³ özgürlüğümüz, özgür eyleme becerimizdir¹²⁴. Doğanın dolaysız etkisini duyan ama buna boyun eğmek zorunda olmayan özgür insan. Bu özgürlük temelinde gelişime, yetkinliğe açık olan (2013b: 102, 103) bir gizil güç öznesi¹²⁵. İşte Rousseau'nun bozucu kuvvet, mülkiyet karşısına çıkardığı en biricik yapıcı kuvvet:

“... mülkiyet hakkı insanlar arasında bir anlaşmadan, insanların elinden çıkmış bir kurumdan başka bir şey olmadığı için herkes sahip olduğu maldan keyfine göre yararlanır. Fakat hayat ve özgürlük gibi herkesin yararlanabileceği, ama vazgeçebileceği şüpheli olan doğanın esas nimetleri konusunda durum böyle değildir. Bunlardan birini yok ederken insanın varlığı zarar görür, alçalır; ötekini ortadan kaldırırken de onu, yani hayatını, kendi elinde olduğu ölçüde yok etmiş olur; hiçbir dünya malı bunlardan hiçbirinin yerini

¹²³ Peki ya vicdan? O büyüü iç ses! “Vicdan, vicdan! Tanrısal, ölümsüz içgüdü ve Tanrısal ses, cahil ve sınırlı ama akıllı ve özgür bir varlığın güven veren rehberi; insanı Tanrı'nın benzeri yapan, iyinin ve kötünün şaşmaz yargıcı; insanın doğasını yücelten ve onu ahlaklı yapan sensin; sen olmazsan kendimi hayvanlardan ayırabileceğim hiçbir duygu olmaz içimde, ... (Rousseau, 2009a: 521).”

¹²⁴ “Özgür yaşamak ve insani şeylere fazla bağlanmamak ölmeyi öğrenmenin en iyi yoludur (Rousseau, 2009a: 387).” Ayrıca bkz., Silier, 2013: 90.

¹²⁵ Gelişime dönük olarak, doğamızın bizim ne olmamıza izin verdiğini bilemiyoruz diyor Rousseau (Rousseau, 2009a: 147). Gauthier'in yorumuyla Rousseau'da yetkinleşme fikri merkezi bir konumda yer alır. Bu olmaksızın insanlığın etik tarihi düşünülemez (2006: 6).

tutamayacağından, bunların birinden ne pahasına olursa olsun vazgeçmek, hem doğaya hem de akla aykırı ve bunları tahkir edici olur... (2013b: 162).¹²⁶

O halde bir tarafta bozucu kuvvetlerle çevrelenmiş, yozlaşmanın esiri olan kibirli, rekabet düşkünü görünüş insanı ve öte tarafta, özünde saflığı taşıyan, özgürlük temelinde yetkinliğe açık kendinde iyi olabilen doğa insanı. Şimdi ve geçmişin geriliminin çözülüşü gelecekte yaşam bulacaktır. Rousseau, geçmişin özlemiyle besleniyor olsa da şimdiki geriye değil ileriye taşır ve varılacak yeri işaretler; bir gelecek toplum projesi:

“Öyleyse ne yapmalı? Toplumunu yıkmak, “o senin, bu benim”i yok etmek ve ormanlara dönüp yeniden ayıllarla birlikte yaşamak mı gerek? Bu, benim karşıtlarımın, varmalarını ve böylece mahcup düşmelerini önlemekten o kadar hoşlandığım tarzlarına uyan sonuç olurdu... (2013b: 198).¹²⁷

Şimdiye geçmişin değerleriyle meydan okuyan Rousseau bu kadarıyla yetinemez. Sisteminin bir ölçüde tamamlanabilmesi için son adımı atması gerekir. Geçmişten ve şimdiden süzdüğü tüm birikimle geleceği örgütlemek¹²⁸. Yeni bir toplumsallık/düzen zemini; bütüncül, uyumlu bir yapı inşası için bir kılavuz; olanı olması gerekene taşıyacak bir kaldıraç¹²⁹. Şafak söküyor ve ufukta *Toplum Sözleşmesi* ışımaya başlıyor.

¹²⁶ Bu argümanlara karşıt olarak, mülkiyeti, bazı bakımlardan özgürlükten bile daha kutsal bir yurttaş hakkı biçiminde tanımlayan Rousseau'nun içsel gerilimi dikkate değer (Rousseau, 2005: 36). Bununla beraber, bir toplumsal yurttaşlık hakkı olan ama doğal ve dokunulmaz olmayan, devletçe düzenlenen bir hak, mülkiyet (Ağaoğulları, 2005: 66). Peki, bu gerilim nasıl tariflenebilir? Aydınlanma hareketinin tümü içerisinde Rousseau'nun sistemi daha yoğun çelişkilerle örülüdür (Mészáros, 2006: 49). Öyle ki, bir yönüyle ilerlemenin kazanımları, diğer yönüyle de bu ilerlemenin bedeli üzerine düşünür. Akılcı, eşitlikçi ve insan özerkliği ekseninde Uzun Devrim (Long Revolution)'i kucaklayan Rousseau, uygarlığın tüm çarpıklığı karşısında Yitik Toplum (Lost Community)'un özlemine duyar (Featherstone, 1978: 183). Benzer bir yargı için bkz., Bloom, 1987: 576.

¹²⁷ Benzer bir yargı *Emile* metninde de karşımıza çıkar. Doğal bir insan yetiştirmek için onu ormanlara sürmek gerekmez. İnsan, toplum içinde her şeyi kendi gözüyle görsün yeter diyor Rousseau (Rousseau, 2009a: 463).

¹²⁸ Bir devrim öngören Rousseau, bu nedenle daha öncesinde hiç varolmamış iyi bir toplumun gerekliliklerini düşünerek yazar diyor Strauss (2011: 297).

¹²⁹ “Var olanı doğru değerlendirmek için var olması gerekeni bilmek gerekir (Rousseau, 2009a: 802).” *Toplum Sözleşmesi*'nin argümanları olanın neliği üzerinden değil olması gerekenin neliği üzerinden şekillenir (Vaughan, 1915: 31). Olanı çözümleme söz konusu olsa da, olması gerekenin büyüğü ve bu büyüğün etkisi altında olan/olması gereken bağının nasıl kurulacağını belirsizliği, karmaşası, Rousseau'yu bizce geleneğin sınırları içine çeker.

Geleneğin, toplumun kuruluşuna, sosyal düzeni sistemleştirmeye dönük tüm birikiminin ana eksenleriyle ele alındığı ve bu birikimin yeni bir solukla, kuruluşun inşasına dönük işletildiği¹³⁰ bir metinle karşı karşıyayız. Birikimin bize açık ettiği kuruluşa özgü en temel gerilim zemini şöyle saptanabilir: genelle ilişkili adaletin, uyumlu birlikteliğin özel olanla ilişkili fayda ve çıkarla bağının sorunsuz bütünleştirilebilmesi¹³¹. Ya da bir yönüyle yurttaş, siyasi toplum üyesi olan insan ile sivil toplum içerisindeki bağımsız eyleyen insanın kaynaştırılması¹³². Rousseau'nun metnin hemen başında soruşturmasına kaynak oluşturacak ana tema işte budur. İnsanları oldukları gibi yasaları ise olabilecekleri gibi ele alıp haklı ve güvenilir bir düzenin inşa faaliyeti; hakkın onayladığı ile çıkarın gerektirdiğini uzlaştırma çabası (2014: 3).

Kuşkusuz bu çaba doğa durumu insanının ötesinde anlam bulur. Kimseye bağlı olmayan, kendi halinde yaşayan, tüm sadeliğiyle varlığını sürdüren doğa insanı için sözleşme, bağlılık, adalet ve kişisel çıkar gerilimi yabancı öğelerdir¹³³. Bu öğeler toplumsal düzen içerisinde anlam kazanırlar. Rousseau'ya göre kutsal bir hak olan toplumsal düzen doğadan türetilemez¹³⁴, sözleşmeyle inşa edilir¹³⁵ ve kritik olan temel sorun sözleşmenin neliğini saptayabilmektir (2014: 4).

¹³⁰ Platon'un *Devlet* ve Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* metninin, sorumluluğun ve ayrıcalığın küçük bir kesime verilmişinden, tüm bunların eşit biçimde kitleye pay edilmesine dönük hoş bir karşılaştırmasını yapıyor Vaughan (1915: 69). *Toplum Sözleşmesi* tıpkı *Devlet* metni gibi amaçlanan ideali tanımlar fakat buna ulaşmak için ne yapmamız gerektiğini dillendirmez (Plamenatz, 1993: 153).

¹³¹ Rousseau'nun gerekli olan bireysel özgürlük ile yine eşit gereklilikte olan kolektif denetim ilişkisini kavradığını belirtiyor Vaughan (1915: 5). Kişisel-genel çıkar bağının Fransa genelinde ve Rousseau özelinde sunumu için bkz., Keohane, 1978. Ayrıca bkz., Bloom, 1987: 567. Strauss ilginç bir konumlanmaya yönelir. Ona göre soru, birey-toplum arasındaki çatışmayı Rousseau'nun nasıl çözdüğü değil, daha ötesinde bu çözümsüz çatışmayı nasıl anladığıdır (2011: 292).

¹³² “İnsanların sefaletinin nedeni koşullarımız ve arzularımız, ödevlerimiz ve eğilimlerimiz, doğa ve sosyal kurumlar, insan ve yurttaş arasındaki çelişkidir;... (Rousseau, 2008a: 67).” Sivil toplumda diyor Rousseau, doğal duygulara öncelik tanınmasını isteyen kimse karışıklık içerisinde. Bu kimse eğilimleri ve ödevleri arasında bir gerilim yaşar; ne insan ne de yurttaş olabilir (Rousseau, 2009a: 112). Burgelin'e göre insan-yurttaş ayrımı tarihsel bir kazadır (2009a: 45). “... Burjuva bireyi, kendini devletin koparılmaz/ayrılmaz bir parçası yapmadığı, tersine doğal *özerkliğini* sürdürmekte direndiği ölçüde çelişik bir varoluş biçimine mahkûmdur;... (Acar Savran, 2013: 95)”, ve ayrıca yine, bkz., Acar Savran, 2013: 109. Ama bu öyle bir özerklik ki, kendi hükümünü, yasadışı maddi ilişkilerdeki gelişmenin ölçüsünde hissettirecek ve siyaseti kendi isteklerinin aracısı konumuna indirgeyecektir. Siyaset ve onun öznesinin maddi zeminden sözde bağımsızlığının idam fermanı iktisat ve onun kişisel çıkar öznesi tarafından topluma tüm şatafatıyla okunacaktır bundan böyle.

¹³³ Böylesi öğelerin doğa durumundaki yokluğu, doğa durumu ile sivil toplum arasında bir *kopukluk* olduğu anlamına gelir (Acar Savran, 2013: 66).

¹³⁴ “İnsanlar karınca yuvaları halinde yığılmak için yaratılmamışlardır, ekip biçecekleri topraklar üzerine dağılmışlardır... İnsanın soluğu öteki insanlar için ölümcüldür: gerçek anlamda da mecazi anlamda da doğrudur bu (Rousseau, 2009a: 142).” Bununla beraber, insanın doğal olarak bir toplumsal varlık

Bir düzlem değişimiyle yüz yüzeyiz. Önceki iki metinde daha çok doğa durumu düzleminden, geçmişten enerji alan Rousseau, toplum sözleşmesi temelinde sağlam bir kurgu üzerinden şimdi ve gelecek zaman boyutunda iş görmektedir. Çubuk geçmişe değil, şimdiye ama daha çok düşlenen kusursuz bir geleceğe bükülür¹³⁶. Durum buysa doğa durumundan toplum durumuna geçiş bir daha geriye dönmemesine gerçekleşmeli. Peki nasıl?

“İnsanları öyle bir noktaya varmış sayalım ki, doğal yaşama halindeyken korunmalarını güçleştiren engeller, direktme güçleriyle, tek tek her kişinin bu durumda kalabilmek için harcayacağı çabalara üstün gelsin. O zaman bu ilkel durum sürüp gidemez artık; insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse, yok olup giderler.

Ama insanlar yeni güçler yaratamadıklarına, eldeki güçleri birleştirip kullanmaktan başka bir şey yapamadıklarına göre, kendilerini korumak için yapacakları tek şey, birleşerek direktme gücünü alt edebilecek bir güç birliği kurmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve elbirliğiyle harekete getirmektir (2014: 13)”

Burada temel bir kurucu öge olan güç fikrine titizlenmemiz gerekiyor. Biraradlığın gerilimle yüklü iki kritik kavramı olan güç ve hak¹³⁷ Rousseau'nun bilincindedir. O, gücün, hakkı doğurduğuna dönük klasik argüman üzerine cesaretle yürür:

“... hakkı doğuran güç ise, etkiyle birlikte etken de değişir. Bir öncekini alt eden bir güç, onun hakkını da elde eder... Madem güçlü her zaman haklıdır, öyleyse yapılacak şey, her zaman güçlü olmaya bakmaktır. Güçlünün yok olmasıyla ortadan kalkan bir hakka hak diyebilir miyiz? İnsan boyun eğecek olduktan sonra, ödev dolayısıyla niye boyun eğsin? İnsan boyun eğmeye zorlanıyorsa, boyun eğmek zorunda değil demektir. Görülüyor ki, hak sözü *güç* 'e hiçbir şey eklemiyor; bu bakımdan hiçbir anlam da taşıyor.

...

Öyleyse kabul edelim ki, güç hak yaratmaz ve insan ancak haklı güce boyun eğmelidir...

olduğunu, en azından böyle bir varlık olmak üzere yaratıldığını savlar Rousseau ve türüne özgü duyguları aracılığı ile toplumsal olabileceğini belirtir (Rousseau, 2009a: 521).

¹³⁵ Burgelin'in yorumuyla toplumsal düzen nesnelere düzeninden farklı bir yapıya işaret eder. Tam da bu nedenle düzenin oluşturulması gerekir, düzen etikle ilişkilendirilmelidir (2009a: 92). Sözleşmenin, Locke'ta birey temelli, Rousseau'da ise kolektivist temelli kurgulanışına ilişkin değerli bir yorum için bkz., Vaughan, 1915: 48.

¹³⁶ Burgelin'in Rousseau'yu zaman boyutu eksenindeki ele alışını çok beğendik: “... Eski zamanların güzel anısı, vicdanının rahatlığı, ebedi bir adalet umudu ve kendini ifade etme keyfi hâlâ sığınabileceği mutluluk ölçüsüdür. Şimdiki zaman her zaman için bir başlangıç olabilir (2009a: 94).”

¹³⁷ Güç-hak gerilimine, ilişkisine dönük değerli bir çözümleme için bkz., Vaughan, 1915: 45.

Madem hiçbir insanın, benzeri üstünde doğal bir yetkisi yoktur ve madem kaba güç bir hak yaratmaz, öyleyse insanlar arasında her çeşit haklı yetkenin temeli olarak, kala kala yalnız sözleşmeler kalıyor (2014: 7).”

Haktan bağımsız bir güce bağlanma, özgürlüğün yitirilmesine yol açar. Rousseau için en temel insana özgürlük olan özgürlük, salt güce boyun eğme durumunda hiçleşir. Özgürlük yitimi, hakkın, ödevin terk edilmesi anlamına gelir (2014: 9). Gücün haktan bağımsız kuvveti insanları bağımlılık altında tutabilir; ancak bu bağımlılık üzerinden Rousseau’ya göre toplum/düzen inşa edilemez. Biçimlenmemiş güç ekseninde ne kamusal yarar ne de politik bir bütün varolabilir. Bir toplum değil topluluk halidir güç üzerinden inşa edilen (2014: 12). Kabul bu yönde olduğundan Rousseau hak ve ödev üzerinden toplumu inşa etmeye girişir¹³⁸. Öyle ki, doğa durumundan toplum durumuna geçişin kilit kavramları, bu geçişi mühürleyen öğeler yine hak ve ödev olacaktır¹³⁹.

“Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli bir değişiklik yapar: Davranışındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ancak, ödevin sesi içtepilerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce akla başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirirse de, öylesine büyük yararlar elde eder, yetileri öylesine işleyip gelişir, düşünceleri açılır, duygular soylulaşır, baştan başa ruhu öylesine yükselir ki,... (abç) (2014: 18).”

Mülkiyet, eşitsizlik ve zenginlik bağının hak ve ödevleri baskı altında tutacağı kabulünden hareket edecek olursak, politik bütünün inşasına dönük, hak ve ödev temelinde yükselen, baskıyı ılımlılaştıran, genele özgü ödevler ile bireye özgü hakları, çıkarları uyumlu kılacak bir güç tasarlanmalıdır. Ama bu öyle bir güç ki, bireyin bu güç karşısında öznelğini yitirmediği, gücü sağlamlaştırdıkça kendisini de güçlendiren,

¹³⁸ Vaughan, toplum düzenine geçişin adını devlet koyuyor. Devlet temelinde, insan kendi bilgisini, hak ve ödev duygusunu kısaca onu insan yapan tüm bu öğeleri edinebilir (1915: 40). Ona göre Rousseau, örgütlü bir toplumu tıpkı Platon ve Aristoteles gibi devlet biçiminde kavrar (1915: 50). Tüm bunlara dönük güçlü bir karşıt görüş söz konusu. Sözleşme temelinde, sivil toplumun insanı ile siyasi toplum yurttaşı kaynaşma içerisinde olacağı, toplum olması gereken toplumsa yani genel istemin ifadesiyse, toplumun kuruluşunu sağlayan sözleşmenin nihai gelişimi, devletin ortadan kaldırılmasını, sönmelenmesini gerekli kılacaktır (Colletti, 1974: 184). Benzer bir değerlendirme için bkz., Bloom, 1987: 574 ve 575.

¹³⁹ Ancak bu iki kavram arasındaki gerçek ilişkinin ne olduğu tamamen tanımsız kalmıştır diyor Vaughan (1915: 46). Ama Strauss bir ilişki yakalamışa benzer: “... Sonuçta, ödevlerin haklardan türeyen olarak anlaşılması gerektiğini, doğrusunu söylemek gerekirse insan iradesinden önce gelen bir doğa yasasının bulunmadığını kabul etmiştir... (2011: 319).”

kendini genel isteme kattıkça genel istemin kendisi olan bir güç. Güç ama kimsenin olmayan bir güç¹⁴⁰. Toplum sözleşmesi zemininde beliren genel istemin gücü¹⁴¹.

Dolaysız, zora dayalı güce uzak duran; hak ve ödevi ilke belirleyen Rousseau, toplum sözleşmesi kurgusu içinde güç ve hak gerilimini kendince çözüme ulaştırır. Bu sözleşmenin en temelde çözüme kavuşturduğu gerilimli sorun şudur:

“Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun... (2014: 14).”

Her birey tüm varlığını ve gücünü genel istemin buyruğuna devrettiğinde toplumun her bireyi bütünü kopmaz bir ögesi haline gelir (2014: 15)¹⁴². Bireyin özel istemi ile genel istem, Rousseau’ya göre bir aykırılık, karşıtlık içermez¹⁴³. Buna karşın kişinin özel çıkarı genel yarardan farklı bir yönde seslenebilir¹⁴⁴. Bu sese kulak verilmesi bütünü yıkılışına yol açar. Böylesi bir sonuçtan kaçınmak için genelin istemini yok saymaya kalkışmak genelin zoruyla karşılaşacaktır (2014: 17).

Şu sorular hemen akla gelmiyor değil: bu genel istem kavramlaştırması eleştiriye konu olan güç olgusunu meşrulaştırmaya dönük bir kullanım içeriyor olmasın sakın. Genel

¹⁴⁰ Bu eksenle dile getirilen değerli açıklamalar için bkz., Gauthier, 2006: 64-66.

¹⁴¹ Kamusal ekonominin baş ilkesi ve yönetimin temel kuralı olan (Rousseau, 2005: 15). İki tür bağımlılık söz konusu: Doğadan türeyen, eşyaya yönelik olan ve toplumdaki insana dönük bağımlılık. Eşyaya bağımlılık etik olanın dışında yer aldığından özgürlükle ilişkisizdir. Peki ya insanlar arasındaki bağımlılık için bu böyle midir? İşte bu sorun alanı nedeniyle yasanın insandan önemli kılınması ve genel istemin, her türlü bireysel istemden üstün gerçek bir güçle donatılması gerekir (Rousseau, 2009a: 182). Rousseau’da genel istemin yapıcı gücü karşısında Marx’ın praksis kavramına yüklediği tarih inşa edici güç üzerine bkz., Rosentriech, 1949: 718.

¹⁴² Birey-toplum bağı vurgusu üzerinden tüm oylumyla beliren upuzun *Emile* metni hakkında kıpkısa bir yoruma girişsek. *Acaba Emile*, Rousseau’nun geçmiş, şimdi ve gelecek sürekliliği üzerinden inşaya yöneldiği toplum projesinin, eğitim dolayısıyla birey projesine dönüştüğü bir metin olabilir mi? Birey inşasının toplum inşasından kopmazlığını unutulmaksızın [Toplumu insanlar, insanı toplum aracılığı ile öğrenmek gerekir diyor Rousseau. Siyaseti ve ahlakı ayrı ayrı incelemek bu alanları kavrayamamak anlamına gelecektir (Rousseau, 2009a: 432).], insanın gelişimine odaklanan bir metin *Emile*. Toplumsallığa dönük genel argümanların tekil hale gelişi. Kuşkusuz bir bütünü oluşturan genel-tekil bağının sürekli vurgusu altında. “... İyi toplumsal kurumlar insanı doğadan ayırmayı, mutlak varlığını alıp onu görece bir varlık haline getirmeyi bilen ve *ben*’i ortak birliğe aktarmayı bilen kurumlardır; öyle ki her birey kendisini bir olarak değil, birliğin parçası olarak görür ve ancak bütün içinde duyarlı olabilir... (Rousseau, 2009a: 111).” Birey-toplum bağı ne mekaniktir ne de organik. Biri diğerinin içinde kaybolmaz. Karşılıklı etkileşim ve nüfuz söz konusudur (Vaughan, 1915: 59).

¹⁴³ Özel istemin genel istemle uygunluğu olarak erdem (Rousseau, 2005: 22).

¹⁴⁴ “... ne yazık ki kişisel çıkar ile ödev her zaman ters orantı halindedirler;... (Rousseau, 2005: 14).”

olana ölçüt belirlemek o kadar kolay olabilir mi? Genel istemin merkezindeki herkes kimdir?

“... Niçin genel istem her zaman doğrudur ve niçin herkes hep birbirinin mutluluğunu ister? Çünkü *herkes* sözünü kendine mal etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek bir tek insan yoktur da ondan. Bu da gösteriyor ki, hak eşitliği ve bu eşitlikten doğan adalet kavramı, her kişinin kendini üstün tutmasından, dolayısıyla insanın yaradılışından gelmektedir. Genel istem, gerçekten genel olabilmek için, özünde olduğu kadar konusunda da genel olmalı; herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır... (2014: 29).”

...

“..., istemi genel yapan oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yarardır. Çünkü bu sistemde herkes başkalarına kabul ettirdiği koşullara ister istemez kendisi de boyun eğer: Bu, çıkarla adaletin pek güzel bir uyuşmasıdır ve ortak görüşmelere hak duygusu katar... (2014: 30).”

Yapıyı, düzeni, hak, ödev ve genel isteme özgü güç iç içeliğinde ördük, temeli sağlamlaştırdık. Teorik inşanın pratik uygulamaya¹⁴⁵, yaşamın çok katmanlılığına dahil edilmişinde *yasa*¹⁴⁶ önemli bir dolayımaya işaret eder. İstemini soyutluğunu somutlayan birer belgedir (2014: 35), genel istemin gerçek işlemleridir yasalar (2014: 85). Toplumsal biraradlığın düzenleyicisi olan yasaların nasıl işlerlik kazanacağı kritik bir sorudur. Genel istemin yaşama geçirilişinde kılavuz edinilecek olan yasaların oluşturulması Rousseau’ya göre bir yasa yapıcısını¹⁴⁷ gerekli kılar:

“Tek tek kişiler iyiliği görürler, ama teperler onu. Halksa iyiyi ister, ama görmez. Hepsinin de yol gösterenlere gereksinimi vardır. Birini, istemini aklına uydurmaya zorlamalı, öbürüne de ne istediğini bilmesini öğretmeli. İşte o zaman halkın aydınlanması sonucu olarak politik bütünde akılla istem birleşir ve böylece taraflar elbirliği eder, politik bütünde

¹⁴⁵ Rousseau’nun düşüncesinde soyut ve somutun nasıl konumlandığına ilişkin bkz., Vaughan, 1915: 77. Ayrıca yönteminin, kavram setinin sadeliği üzerine bkz., Plamenatz, 1993: 154. Acar Savran’a göre Rousseau’nun yöntemi, “*varolanın olumsuzlanması yoluyla soyutlama*” biçiminde görülebilir (2013: 67). Son olarak, Rousseau’nun kavramlarla nasıl iş gördüğü üzerine bkz., Cassirer, 2014: 41.

¹⁴⁶ İcat edilmiş, yapay ve sistematik değil, yüreklere seslenen ve iradeleri zorlamayan doğa ve düzen yasaları (Rousseau, 2008b: 82). İnsanların üstünde değil yurttaşların yüreklerinde hüküm süren yasalar (Rousseau, 2008b: 89). Ve şu özsel ayrımı asla unutmamak gerekiyor: “Yasalar dışarıdan müdahale ederler ve eylemleri düzenlerler sadece; içimize nüfuz eden iradelerimizi yönlendiren ahlakıdır (Rousseau, 2008a: 110). Bu yönde benzer yargılar için bkz., Rousseau, 2009a: 825. Bu müdahalenin kapsamının, büyüünün nefis bir sunumu için bkz., Rousseau, 2005: 16 ve 17. Ayrıca Acar Savran, 2013: 100.

¹⁴⁷ Vaughan’e göre Rousseau, yasa yapıcı kimseye harikalar yaratan bir büyücü gibi yaklaşır. İnsanları ideal olandan gerçeğe yönlendirecek, onlara soyut ilkelere pratik uygulamalara doğru rehberlik edecek bir büyücü (1915: 31). Ayrıca bkz., Bloom, 1987: 572. Benzer bir eksen için bkz., Strauss, 2011: 326.

gücünün en yüksek noktasına varır. Yasacıya olan gereksinim işte buradan gelir (2014: 37).”

Aktardığımız bu ifadeler, düşlenen farklı bir toplumsal örgütlenme zemininde, aydınlanmış kitle özelinde anlamlı hale gelecek olsa da geleneğe cesurca meydan okuyan Rousseau'nun yine bu geleneğe tekrardan göz kırıp kırpmadığını sormadan edemeyeceğiz. Sanki geleneğin asli mimarları Platon'un ve Aristoteles'in yankısı duyuluyor gibidir. Ama yine de özgün bir farkındalıkla çözümü ele alır Rousseau:

“... Yasama işini güçleştiren, kurulması gerekenden çok, yıkılması gereken şeydir ve bu konuda başarıya binde bir erişmenin nedeni, doğadaki sadelik ile toplum gereksinimlerini bir arada bulma olanaksızlığıdır. Bütün bu koşulların bir araya gelmesi güçtür doğrusu. Onun için değil mi ki, iyi düzenli devletlere pek rastlanmıyor (abç) (2014: 48)?”

Peki, böylesine zor bir işe hangi özne güç yetirebilir? Rousseau'ya göre bilge kişilerin halk yığını yönetmesi en iyi ve en doğal düzenin bir gerekliliğidir. Ama şu önemli anımsatmayı yok saymadan: yönetimin iş görmesinin, kendi çıkarlarına değil halkın çıkarlarına dönük olduğundan kuşku duyulmaksızın (2014: 66). Bu ses kulağımıza hiç de yabancı değil. Yoksa yine mi geleneğin yankısını işitiyoruz? Kuşkusuz bu yankı gerçek demokrasinin hiçbir zaman olmayacağına dönük argümanda da çınlar. Çünkü çoğunluğun azınlığı yönetmesi Rousseau açısından doğal düzene aykırıdır. O kadar çok koşul bir arada olmalı ki demokrasi kök salabilsin. Yine de Rousseau hakkını verir ki, bir tanrılar ulusu ancak demokrasiyle yönetilebilir ve bu olgunluk ne yazık ki insanların harcı değildir (2014: 63, 64)¹⁴⁸. İçten içe övülen ama oluşturulacağına inanılmayan bir yönetim sistemi¹⁴⁹!

Geçmiş, şimdi ve gelecek. Rousseau'nun geleneğe cesurca yüklendiğini belirtmiştik. Bu atılgnlık, toplumun/düzenin kuruluşunu önceleyen doğal durum değerlendirmesinde ve şimdinin eleştirisinde belirgindir. Ancak geleceğin inşasına dönük argümanlar, genel

¹⁴⁸ Çünkü tüm gerilimiyle insanın belirgin bir zaafı vardır: sahip olduğu güç ile arzusu arasındaki açığı farkı; dizginsiz tutkulara yetemeyen gücümüz (Rousseau, 2009a: 317). Bu zaafı aşmaya yönelik sıcaık öğütler için bkz., Rousseau: 2009a: 781 ve 782.

¹⁴⁹ Soyluluk olarak erdemden sonra sadece özgürlüğü tanıyan (Rousseau, 2008b: 38).

istem keşfinin¹⁵⁰ aydınlığını bir tarafa koyarsak; yasa, akıl ve bilge kişi ekseninde düğümlemişe benziyor¹⁵¹. Ama ne olursa olsun, gelenek; mülkiyet, eşitsizlik, zenginlik eleştirisi ekseninde darbelenmiştir artık. Mülkiyetin varlığını aşmayıp onu ılımlı bir sınır¹⁵² altında tutmanın istem dışı sonucu ne yazık ki son çözümlemede düzen içi sınırlara geri çekilmektir. Maddi ilişkiler bütününden daha çok insana özgü değerler sistemi üzerinden bir meydan okumanın¹⁵³, bir insanın belki de varıp varabileceği nihai nokta budur. Ama bu noktayla yetinmek zorunda mı kalınmalı? Geleneğin engin kapsayıcılığının dışına bir daha geri dönmeksizin taşılabilir mi? Ve belki de dahası, düzenin sınırlarının dışına taşmak değil bu sınırları paramparça etme istenci, bu muazzam atılganlık güdüsü, geleneğe inat boy verebileceği bir zemine hiç mi kavuşamayacak?

Bu sorulardan türeyecek olan yanıtların bir düzlem değişimine yol açacağı çok açık olsa gerek. Ancak tezimizin bütünlüğü açısından en sonda Rousseau'da da eksik oluşunu saptadığımız maddi ilişkiler alanına, durumunu iyileştirmeye dönük iktisadi çıkarla iş gören bireye ve onun bu güdüsünden köklenen düzene, tüm bu geleneğin sınırları içinde kalarak eğileceğiz. Yani, gelenekte eksikliğini saptadığımız olguyu, geleneği bütünleme adına işleteceğiz. Böylece tüm geleneğin, ideale, genel doğrulara yaslanan felsefi kurgusu ve sonrasında iktidarla, güçle, egemenlikle kısacası pratik sorun alanıyla hesaplaşan siyasi kurgusu en sonunda, özün özü olan maddi ilişkiler alanına yönelen

¹⁵⁰ Genel istem, herkesin istemi ayrımı Rousseau'da asli bir ayrımdır ve bu, Rousseau'nun sosyal kuramında üstü örtük olarak içerilen güçlü bir soyutlamadır (Vaughan, 1915: 61). Genel istemin neliği üzerine değerli bir çözümleme için bkz., Gauthier, 2006: 55-57. Wood'u dinlesek mi? "... Rousseau'nun tartışmalı "genel irade" kavramı aşırı hassasiyetini yansıtmaz; eski Fransız temasının üstüne yapılmış bir yeniliği gösterir; özel haklar ve kamusal çıkarlara ilişkin İngiliz sorusuna verilen liberal olmayan bir cevap değil, evrenselliğin kaynağına ve kamusal iradeye dair Fransız sorularına verilen radikal demokratik bir cevaptır (2012: 237)."

¹⁵¹ Benzer bir yargı için bkz., Alexander, 1917: 604 ve 609. Rousseau, devlet teorisi açısından Platoncu'dur diyor Cassirer (2014: 25).

¹⁵² Mülkiyet-zenginlik bağı ekseninde beliren lüks: "İtiraf edeyim ki eşitsizliğin hüküm sürdüğü lüksü ortadan kaldırmak çok zor bir iş. Ama bu lüksün içerdiklerini değiştirme ve onu daha az zararlı kılma olanağı yok mudur (Rousseau, 2008b: 100)?" Kapitalist üretim tarzının boyunduruğundan asla kurtulamayacak olan küçük burjuva üretim ilişkilerinin sözcülüğünün çelişkili karakteri üzerine bkz., Acar Savran, 2013: 131.

¹⁵³ Derathé, Rousseau'nun ekonomiye bakışının, özellikle bolluk, lüks ve eşitsizlikten türeyen kötülükleri engelleme kaygısındaki bir ahlakçı gibi olduğunu belirtir (2008a: 123). Mézárós'a göre Rousseau, sosyal çözümlemesini görünüm alanında sınırlı tuttuğundan, oluşan sorunların etkilerini karşıtken nedenleri üzerinde ılımlı bir düşünce sergilediğinden, soruşturması, duygusal, retorik ve her şeyden önce etik temellidir (2006: 59). Rousseau, sosyalliğin belirtilerini etik ve siyasi olanda görür, iktisadi olanda değil (1974: 174). Bu durumda yaşanan çarpıklığa tümüyle bir çözüm bulabilmek, onu kavrayabilmek adına *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* metninden *Kapital*'e yönelmek zorundayız diyor Colletti. Kuşkusuz sorunu giderene dek; ama bu içsel bir düşünüşle değil yıkıcı bir praksisle olasıdır (1974: 216).

iktisadi kurguda düğümlenecektir ve bu, bize bütünlüklü bir sosyal düzen örgüsü sunacaktır.

BÖLÜM 5

YENİDEN AMA ÇOK DAHA KUVVETLİ, BASİT, SAF SOSYAL GERÇEKLIK

5.1. BİR SEMPATİ VE ZENGİNLİK FİLOZOFU: ADAM SMITH

Platon'dan Rousseau'ya insanın doğası ve bu doğadan hareketle inşa edilen toplumun niteliği, düzenin belirleyenleri soruşturmamızın yeni uğrağı tüm lezzetli akıl yürütmeleri, kesin yargılardan uzaklığı ile Adam Smith. Smith'in insanı tasarlayışı, anlamlandırışı, bu ekseninde toplumu kurgulaması, örmesi, geleneksel akıl yürütmelerin ötesinde kimi özgünlük parıltılarıyla incelememize konu olmayı yeterince hak ediyor kanısındayız¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Macfie'ye bütün içtenliğimizle saygımızı sunuyoruz. Müzik tarihinde bestecinin yazısı ve yorumlayanın bunu nasıl değerlendirdiği pek gerilimli ve o ölçüde de müzik sanatını daha da incelten bir sorun alanını ifade eder. Yorumcunun çabasıyla yapıt ya başka bir boyuta evrilir, ikinci kez yazılmış gibi parıldar, ya bestecinin hissi yakalanamayıp yalnızca nota dizisi teknik bir doğrulukla sese getirilir ya da, en istenmeyeni budur kuşkusuz, ne his, duygu boyutu ne de teknik boyut dinleyiciye aktarılamaz. Ortada sadece ses vardır; birbirlerini peşi sıra takip eden nota kümeleri. Kimisi seslerle düşünür, notlarla yazar; kimisi kavramlarla düşünür sözcüklerle inşasına girer. Düzyazı geleneğinde ana metinlerin nasıl ele alındığı müzik alanından farklı değil inancındayız. Adam Smith üzerine yapmaya çalıştığımız ikincil okumalar, yorum okumaları ekseninde Macfie'yi birinci değerlendirmemiz içinde görüyoruz. Sanıyoruz ki Smith, *The Individual in Society* başlıklı makale derlemelerini okusaydı beni bana ne güzel de anlatıyor derdi Macfie için. Kanımızca bu metin, Smith'in ne dediğini iyi bellemiş ve denileni denilebilecek olana taşıma konusunda titiz bir cüreti; Smith'i kendi dili içerisinde derinleştirme, boyutlandırma çabasını içinde taşıyor. Bestecinin pek saygılı, engin bir yorumcusu bizce Macfie. Macfie'ye göre Smith bize insanın gelişimi ekseninde bir patika sunar. Söz konusu olan bir yolculuktur, nihai bir amaç değil. Tarihselliği içinde bir toplumun gelişimi önemsenir (Macfie, 1967: 125). Etiğin tarihselliği, mutlaklığın reddi ve görecelik ekseninde iş görür Smith (Macfie, 1967: 83). Smith'in gerçekçiliği, insanı olduğu gibi ele alışı, kendini koruma güdüsünü referans alışı temelinde, Hobbes ve Spinoza öğretilerinin, onun kuramsal inşasını biçimlendirdiği görüşündedir Cropsey (Cropsey, 1957: viii). Modern dünyanın somut koşullarında insanın zenginlik sorununu çözüme kavuşturmak Smith'i güdüler (Morrow, 1927: 325). Evensky'nin yorumuna göre Smith'in etik felsefesi bir kılavuzdur, emirler silsilesi değildir (Evensky, 2005: 4). Smith'in etiğe yaklaşımı etik görelilik ve görünmez mutlaklıklar üzerinden tanımlanabilir (Evensky, 2005: 57). Stuart üzerinden Smith'e dokunan bir yöntem tartışması için bkz., Skinner, 1965a. Yine Skinner'den İskoç Aydınlanması'na dönük ışıltılı bir genel okuma için bkz., Skinner, 1965b. McNally'e göre Smith'in düşünsel gelişiminin gerisindeki iki büyük düşünür Hutcheson ve Hume'dür (McNally, 1990: 177). Bittermann'ın yorumuna göre, yeterince açıktır ki, Smith; Cicero'ya, Grotius, Pufendorf ve Hutcheson'a her iki ana metnin inşasında borçluluk içersindedir (Bittermann, 1940a: 490). İlginç bir sav Viner'den gelir. Smith büyük bir seçmecedir Viner'a göre. Bireyin içgüdüsel temelinde doğanın açık ettiği uyumlu düzen öğretisi geçmiş bilgi birikiminden süzülür (Viner, 1927: 199). Smith'in toplumu çözümleyişi; etik, politika, iktisat, hukuk alanında sürekli geçişler yaparak ilerler, bir alanın isterleriyle kendini kısıtlamaz Smith (McNally, 1990: 192). İktisadi ve politik kurumların karşılıklı uyumunu öğütler Smith. İktisat ve hükümet biçimi (polity) karmaşık boyutta karşılıklı ilişki içersindedir

İncelememizin iki ana ekseni olacak. Bu iki eksene çok genel olarak *etik* boyut ve *iktisadi* boyut diyeceğiz. Birbirlerinden ayrılması güç, birbirlerine dolaşık, hangisinin nerede başlayıp nerede bittiğinin kestirilmesi güç muazzam gerilimlerle yüklü iki eksen. Yine de bir başlangıç bir ilk adım için Smith açısından öncelik etik olacak, *etik varoluşumuz*. İnsan doğasının neliği konusunda edinilecek bilginin, düzenin, toplumun inşasında önemsiz olacağı düşünülebilir mi hiç¹⁵⁵? Smith özelinde, insan doğasının eğilimlerince köklenen ve sürekli olarak insan ilişkilerinin, deneyimlerinin berrak hale getirdiği etiğin bir başlangıç, düzene dönük atılacak ilk sağlam adım olduğunu söyleyebiliriz.

Etik varoluşumuzun kendisini sınırdığı, incelttiği ve belki de eksilttiği, bozduğu ikinci eksen iktisadi boyut. Daha özelleşmiş bir ifadeyle işbölümü temelinde derinleşen piyasa ilişkileri bütünü. Tam da işlediğimiz geleneğin, üzerinde ısrarla durmadığı, çözümlenemeyen, kavramak yerine mahkum etmekle yetindiği; alım-satımın, ticaretin, toplumun, düzenin merkezi haline gelişi. Ama bu eksenin ürkütücü gücü karşısında, yapıcı olduğu kadar yıkıcı da olabilen piyasa ilişkilerinin, zenginlik durumunun karşısında tam da bu nedenle ilk adımın sağlam atılması gerekiyor. Muazzam yapıcı-yıkıcı gücün kabulü ekseninde bu güce zemin oluşturacak ve tüm gelgitlere direnebilecek eksen etik olacak. Biraradallığın, uyumun, karşılıklılığın en yalın ekseni. Tutkuların dizginlenemezliğine, insan doğasının tüm ucu açıklığına karşın toplum inşasına dönük bir başlangıç olarak etik yani *Ahlaki Duygular Kuramı*. Sonrasında bu başlangıcın serpilip boy attığı, gelgitlerle örülü nihai eksen olan iktisadi boyut yani *Milletlerin Zenginliği*'ne yol alacağız. Gürül gürül iki eksen, keskin hatlarının çizilmesi pek güç olan iki gerilim öbeği. Smith'in sosyal kuramında birbirlerini tamamlayan, bir

(Winch, 1985: 257). Yine Smith'in düşüncesinin boyutluluğuna dönük olarak, onun hem etik filozofluğunu hem de eleştirel tarih, sosyal yapı okuyuculuğunu tanımlayan metin için bkz., Evensky, 1987 ve ayrıca yine bkz., Evensky, 1989. Raphael'ın savı şu yönde: *Ahlaki Duygular Kuramı*'ndan *Milletlerin Zenginliği*'ne katedilen yol, felsefeden sosyal bilime geçişi içerir (Raphael, 1978: 83). Tıpkı Hume'da olduğu gibi Smith'de de felsefe ve bilimin birleşimi söz konusudur (Raphael, 1978: 86). Samuels'e göre hiçbir yorum, Smith'in düşüncesinin ya da çalışmasının sosyal içeriğinin karmaşıklığını, verimliliğini kavrayamaz (Samuels, 1977: 191). Smith'in yöntemsel gelişkinliğine ilişkin nefis argümanlarla örülü bir pasaj için bkz., Samules, 1977: 195. Smith'i okumak; tarihsel bir okuma mı yoksa metinsel bir okuma mı (Tribe, 1999)? Smith'in yöntemi üzerine ayrıca bkz., Lindgren, 1969, Bittermann, 1940a: 497-507 ve Skinner, 1979. Yine yöntem üzerine pek kıskırtıcı olan ve Smith'in ana akım iktisadi düşünce tarafından sığlaştırılmasını ve buna karşılık Smith'in çok boyutluluğunu işleyen değerli bir çalışma için bkz., Montes, 2003a. Mandeville, Rousseau ve Smith; karşılaştırmalı bir okuma denemesi için bkz., Prieto, 2004.

¹⁵⁵ İnanç şudur ki, insan üzerine çalışmak temel sorulara yanıt bulmayı sağlayacaktır (Bittermann, 1940b: 734). Bu, tüm geleneğin onaylayacağı bir yargı, öyle değil mi?

bütüne, düzene kapı aralayan ama belki de Smith'in yanıldığı ya da fark edemediği varsayımı altında birbirlerini boğan, çürüten iki pek derin eksen. Tehlikelerle dolu, uzun soluklu bir yolculuk bizi çağırıyor. Katılmadan edemeyeceğiz.

Şöyle bir benzetme abartılı olmaz sanırız. Toplumun dokunmuş bir kumaş olduğu varsayımı altında insan doğasını, onun genel eğilimlerini ipliğe benzetebiliriz. İyi bir dokuma işi için bu durumda ipliğin niteliğini anlamak, gözetmek ilkesel öneme sahip olacak. İpliklerin birbirlerine nasıl dolanacağı, düğümleneceği, tek başına iplik olan ama diğer ipliklerle bir bütün oluşturacak bu yan yana gelişler sürecine etik diyebiliriz. Bağlanma, düğümlenme, dolanma kurallar bütünü olarak etik. Belki de kumaşın dokunuşunun, sağlamlığının ya da kusurunun sırrı olarak etik. Özcesi, toplumsal dokunun asli ögesi olan insan ve onun dokunma biçiminin, bir oluşunun yöntemi olan etik, Smith'in sosyal kuramında başlangıcı oluşturur¹⁵⁶.

Birbirleri içerisinde eriyen, birbirlerini doğrulayan, geliştiren üç kavramla yola koyulalım. *Bağ, biraradalık ve etik varoluş*. Bağlar aracılığıyla biraradalık, etik varoluşun koşullamasıyla biraradalık ve tersinden biraradalık ölçüsünde incelen, çeşitlenen bağlarımız, biraradalık içerisinde dönüşen, gürbüzleşen etik varoluşumuz. Şu önce ya da şu sonra değil. Hep varolan ama gittikçe incelen, sıklaşan karşılıklı etkileşimler, dönüşümler bütünü.

Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı* metninin hemen ilk satırlarında bağa, biraradalığa vurguyla sosyali inşaya girişmesi bir rastlantı olabilir mi? İnsanı bencil varsaysak bile diyor Smith, o, doğasından türeyen kimi ilkelere göre başkalarına ilgisiz değildir ve imgelem aracılığıyla başkalarını duyumsamaya eğilimlidir (1982: 9). Daha en başında imgelem fikrinin Smith'in düşüncesine özgünlük kattığını belirtmeliyiz. Tam da sisteminin kesin çizgilerle belirlenememesi, olumlu anlamda ucu açıklığı, bu fikrin kendisinden doğmakta. Öyle ki, başkasına dokunabilmenin gizil gücüdür imgelem. Belki de tüm toplum en kestirme yargıyla bir imgelemler evrenidir; başkasına dahil

¹⁵⁶ *Ahlaki Duygular Kuramı* diyor Macfie, etik kuramını incelikli ve dengeli bir şekilde işler. On sekizinci yüzyıl etik düşüncesinin arka planını genel olarak şöyle tarifler Macfie: rasyonalizm, mekanizm mantığı ekseninde Platon düşüncesi; yüce değerler, erdemler ekseninde Aristoteles düşüncesi ve doğaya uygun yaşam, kendini sevme, kişisel çıkar ekseninde Stoa geleneği (1967: 42 ve 44). Smith'in politik iktisadını anlamak, etik kuramını anlamak ölçüsünde olasıdır görüşünde Winch (Winch, 1992: 94). Smith'in etik felsefesi, ticari etkinliğin toplumun etik dokusunu bozucu etkisini sorunsallaştırır (McNally, 1990: 154).

olabilmenin esnek zemini olarak bir imgelemler evreni¹⁵⁷ (1982: 29). Başkasının acısına, hazzına ortak olabildiğim ölçüde biraradalık sağlanabileceğinden, bunun yanı sıra başkasına dönük hissedişlerimiz tam ve kesin olamayacağından, duygularda olsa olsa bir benzeşme olabileceğinden imgelem, bağın kurulması açısından yaşamsal önemdedir. Duyguların benzeşimi Smith'e göre toplumsal harmoni için yeter koşuldur, birebir uyum beklentisi çok da gerçekçi değildir (1982: 22).

İmgelemin ucu açıklığını, esnekliğini, tarifinin güçlüğünü bir ölçüde aşmak, somutlamak adına Smith'in özgünlüğünü daha açık eden sempati kavramını biraradalık ilişkisine dahil etmemiz gerekiyor. Öyle ya Smith bir sempati filozofu. Sempatiyi başkasının duygu evrenine katılma becerisi biçiminde yorumlayabiliriz. Bir başkasına dahil olma, bize özgü bir hissin, duygunun başka hislerle ve duygularla sarıp sarmalanması, kısacası benim biz olması, ben oluşu yitirmeksizin benim çözülüşüdür sempati¹⁵⁸. Bize özgü ortak hissin şifresidir sempati (1982: 10).

İlişkilerimizi onama üzerinden perçinleyen, kınama üzerinden çözen zemini sempati oluşturur. Karşı tarafın eylemlerine duyulan sempatiyle şekillenen onama, kınama en son halini duygular arasında oluşacak bir uyuma, uyumsuzluğa göre alır (1982: 78).

¹⁵⁷ İmgelem başkasının durumuna dahil olabilme yetisidir. Bu dahil oluş aslında duygusallıktan çok akılsal, entelektüel bir sürece işaret eder (Macfie, 1967: 50). İçinde olduğumuz durumu, deneyimi başkalarının durumu, deneyimiyle değiştirebilme yetisi olarak imgelem, sempatik özdeşleşme temelinde toplumun iskeletini oluşturur (McNally, 1990: 182).

¹⁵⁸ Öncelikle Hume'a mı kulak versek? "... İnsan doğasının hiçbir niteliği, hem kendi hem de sonuçları açısından, başkalarının duygusunu paylaşma ve onların eğilim ve hislerini, bizimkilerden ne denli farklı ya da hatta bizimkilere karşıt olsalar bile, iletişim yoluyla kazanma yatkınlığından daha çarpıcı değildir..."; "... öyle görünüyor ki duygudaşlık (sympathy) insan doğasında çok güçlü bir ilkedir, güzellik beğenimiz üzerinde büyük bir etkisi vardır ve tüm yapay erdemlerde ahlak hislerimizi üretir..." (Hume, 2009: 217 ve 385). Smith için sempati; hislerin paylaşımıdır, bireyin güdüsüyle ilgili olarak etik onamanın belirleyicidir (Raphael ve Macfie, 1982: 13). Smith'in inşasında, sempati imgelemden ayrıştırılmaz (Cropsey, 1987: 638). İmgelem üzerinden örülen sempati (Weinstein, 2006: 91). Smith, ortak duygu (fellow feeling) ya da sempati üzerinden etik kuramını inşa girişir diyor Heilbroner (Heilbroner, 1982: 431). Raphael, sempati ve işbölümünün Smith'in sosyal kuramındaki ayrıcı önemini Newtoncu modele göndermede bulunarak şöyle formüle ediyor: *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın ilk bölüm başlığının sempati üzerine oluşuna dikkat çeken Raphael, sempatinin sosyal bağlılık ve denge için bir çekim merkezi işlevi gördüğünü, yine *Milletlerin Zenginliği*'nin ilk bölüm başlığının işbölümü üzerine olduğunu ve işbölümünün iktisadi gelişim için birincil nedensel etken kıldığını belirtir (1978: 88). Ahlaki duyguların gelişiminin temel etmeni olan sempati (Morrow, 1927: 337). Ayrıca kapsamlı, kıskırtıcı yargılarla örülü bir başka metin için bkz., Morrow, 1923. Taylor ilginç bir benzetmeye başvurur: etik alanında sempatinin rolünü, iktisat alanında rekabet üstlenir (Taylor, 1930: 238). Ege'den bir katkı: "... *Sympathy*", "*konusma*" gibi, Smith'in sözlükçesinde, "*exchange*"ın başka bir adıdır. "*Sympathy*" ötekinin duygularına girerek ötekinin görüş açısını benimsememi, ötekiyle özdeşleşmemi sağlayan yetidir. Ancak bu özdeşleşme farklılıklarımız silip tekörnek varlıklara dönüşmemizi amaçlamaz; tam tersine, "*sympathy*" kendimizden kopup ötekinin farklılığını, onun duyguları içinden yaşama serüvenidir. Bir anlamda "fark"ın deneyimidir... (Ege, 2010: 100)."

İmgelemele kışkıran, sempatiyle yolunu bulan hisler evreni biraradallığın zeminini oluşturuyor.

Ben oluşu yitirmeksizin biz oluşu vurgulamıştık. Her bir benin kendine özgülüğü, tekliği diğer benlerden yalıtılmış bir haldeyse biraradallık olanaksızlaşır. Smith'e göre beğeniler, zevkler insandan insana farklılaşabilir ama acımıza ortak olamıyorsa, karşılaşılan talihsizliğe içerlemiyorsa biraradallık çok zor inşa edilir (1982: 21). Farklılaşan öznelliklerin ötesinde kendi içine kapanmayıp başkasıyla hislenebilen bir sosyal varlıktır insan¹⁵⁹. Bin yılların birey-toplum gerilimine, uyumuna dönük akıl yürütmelere verilmiş harika bir yanıt Smith'i göz kamaştırıcı kılıyor. Yalnız oluş ama toplum içinde varlık kazanış diyor Smith. Ona göre başkasının gözüyle varlığımızı sağlamlaştırma sürecidir yaşam ve en ilkel, en öznel tutkular dahi toplum içerisinde boyutlanır. Başkalarının duygularını imgeleyerek yaşamak, tam da benin ötesine taşığından etik bir varoluşu, özce sorumluluk içeren bir varoluşu tarifler (1982: 109-101). Burada, özel/genel çıkar gerilimi/uyumu ana temasını anımsayacak olursak; bireyin her türlü güdüsünün toplum içerisinde anlamlanıyor oluşuna yönelik argümanların, gerilime çözüm sunduğı savlanabilir. Kuşkusuz, Smith açısından, bir dolayımın gerekliliğini ortaya koymak koşuluyla.

Doğa, insanı toplum için biçimlendirdiğı zaman hoşnutluğa dönük temel bir tutkuyla ve hencinslerini gücendirmekten kaçınma hissiyle donatır diyor Smith (1982: 116). Peki, biz bu doğa sadeliğinde mi iş görürüz? Ben ve başkası arasındaki bağ pürüzsüz inşa edilebilir mi? Biraradallık, ben ve başkasının somutluğu kadar en başında tüm somutluğuyla belirlenebilir mi? Başkası dolayımıyla açılan, serpilen ben ya kapalılığında diretirse? Uyum için, denge için üçüncü bir öge mi gerekiyor yoksa? Smith'i dinleyelim. Ona göre, benin haz ve acısı her koşulda başkasını düşünmesinden daha önemlidir. Başkasının çıkarları beni *dengelemez, kısıtlamaz*. Bu durumda çelişen çıkarlara nasıl yaklaşmalıyız? Pasif ve belki de en ilkel hislerimizin bencilliğı nasıl oluyor da aktif hisler aracılığıyla soylu ve cömert olabiliyor? İnsanlık hissi ya da iyilikseverlik dolayımıyla diye yanıt verecek olursak insana özgü kendini sevme

¹⁵⁹ Bkz., Evensky, 2005: 53. Sosyal deneyimi önceleyen, indirgenemez ve mutlak bir varlık olmayıp sosyal çevresinin ürünü olan birey (Morrow, 1927: 340).

hissini¹⁶⁰ nasıl konumlandıracağız o halde? Pek zor sorulara gelenekten damıtılmış beylik yanıtlar: akıl, ilke, kalp ve en temelde vicdan¹⁶¹ bu sorulara karşılık verebilir diyor Smith. Ama bu bilindik yanıtların ötesine taşan bir özgünlük sunuyor bize kendisi. Bir üçüncü varlık, göz: *yansız gözlemci*¹⁶² (*impartial spectator*). Hepimizi yansız yargılayabilecek olan, davranışlarımıza eksen oluşturan ve onun gözünde doğrulanmaya dönük eyleyerek biraradalığı sağlamaştırdığımız, her koşulda izlememiz gereken yansız gözlemci (1982: 135-137). Peki gerçek mi bu gözlemci? Gerçek ya da düşsel diyor Smith, kalbin gözü olan yansız gözlemci tüm gelgit hallerimizi yoluna koyar. Dahası, bir bütün olarak kalple iş görmeyi, etik sistemlerin en büyük amacı biçiminde tarifler Smith (1982: 292). Ona göre geleceği güne feda etmeyen sağgörülü insan her zaman yansız gözlemcinin tüm onayını kazanacak ve kalbinde onu yaşatacaktır (1982: 215).

Ben, başkası ve yansız gözlemci. Etik varoluşun üç öznesi. Bene özgü tutkuların, ilkel güdülerin basıncı altında başkasıyla uyumlaşmakta zorlanan duyguların, yansız gözlemci dolayımında iyileştirilmesi, bu duyguların sosyalliğinin açığa çıkarılması ve biraradalığı bu temelde inşa etme girişimi bize Smith'i tanıtlar. Yansız gözlemci belki içimizde, belki dışımızda; belki kalpte, belki akılda; belki de vicdanın kendisi; her neyse. Belirgin olan, yansız gözlemci aracılığı ile duyguların sosyalliğini inşa

¹⁶⁰ Kendini sevmeye güdüsü on sekizinci yüzyıl düşüncesi açısından kritik bir öneme sahip. Kendini sevmeye gerekli ve saygın bir güdü olarak değerlendirilir, bencillik olarak değil (Macfie, 1967: 80). Kendini sevmeye güdüsü etik alanda yoğrulup, iktisadi alanda açılıp serpilir diyor Macfie (1967: 75). Dahası, kendini sevmenin gücüne karşı sempati, iyilikseverlik ya da yansız ve iyi bilgilenmiş gözlemcinin sempatisi diyor Macfie. Eğer akıl, tutkularımızı yönetemezse kendini sevmeye baskın gelir. Ama Smith, kendini sevmeye güdüsünü bencillik eksenli yoruma kurban etmez. Hobbes, Mandeville, Hutcheson ve Butler'dan bu açıdan ayrılır Smith (1967: 113). Kendini sevmeye güdüsünün yola getirilişi bencil tutkuların ahlaklaştırılmasıyla olasıdır (1967: 117). Rousseau'dan Smith'e kendini sevmenin olumlanması için bkz., Winch, 1992: 103. Smith, kendini sevmeyi çok güçlü bir tutku olarak görür. Ancak sosyal yaşamın kuruluşu ekseninde kendini sevmeye sempatiye bağlı kılınmalıdır (McNally, 1990: 181). İnsan bencil bir varoluş içerisinde değildir. Doğuştan gelen sosyalliği ya da sempatiye eğilimli oluşu kendini sevmeye uyumlaştırmıştır. Kendini sevmeye bencil liberalizmin eşanlamlısı değildir (Dwyer, 2005: 667).

¹⁶¹ Etiğin nihai yargıci olan vicdan; vicdanın buyruklarınca şekillenen etik yasalar (Cropsey, 1957: 18 ve 19). Kendini sevmeye ve iyilikseverlik güdüsünü dengeleyen vicdan (Weinstein, 2006: 87).

¹⁶² Birbirleriyle çatışan duyguların şaşırtıcı çeşitliliğini içeren karmaşık sosyal durumları kavrayabilmemize yardımcı olmak adına kurguladığımız zihinsel bir yapıdır yansız gözlemci (Phillipson, 1985: 186). Kimi kuralların inşasını sağlayan diyalektik bir araç olarak görülebilir yansız gözlemci. Soyut bir fonksiyonel referans noktasıdır o (Bittermann, 1940a: 513). Evrensel ölçütlerle tanımlanamayan, zorunlu buyrukla inşa edilemeyen, sosyal bir ortalaması olan etik, yansız gözlemci ekseninde doğrulanır (Dwyer, 2005: 665). Smith'in kendine özgü katkısı, belirli etik kararların nasıl alındığına dair bir kuramı inşa etmesidir. Bu kuram, yansız gözlemci aracına ve etik kuralların göz önünde tutulmasına dayanır. Bu ikisi Smith'in çalışmasının zenginliğini ve özgün seçkinliğini oluşturur (Fleischacker, 1991: 255). Yansız gözlemci ekseninde şekillenen davranışlar, bu davranışların bencillik ve özgecilik karışımından türediği savını boşa düşürür (Khalil, 1990: 266). Küçük bir dikkat çekici not: Hume'da gözlemcinin sıfatı yansız değil *adildir*; bkz., Hume, 2009: 387.

edebiliyor, kişisel çıkar ayrışmalarını genelin çıkarı içerisinde eritebiliyor olmamızdır. Pek güçlü ve bu oranda pek kapsayıcı bir soyutlama, şu durumda Smith'in sosyal kuramının merkezinde yer alıyor dersek sanırız abartmış olmayız¹⁶³.

Smith'in beni, kendini tanıyabilme, geliştirebilme ve en sonunda etik bir varoluş kazanabilme adına başkasına, ilişkiye kesinlik düzeyinde yazgılıdır. Tam da bağların çeşitlendiği, biraradalığın pekiştiği düzeyde etik varoluş kendisini duyuracaktır. Smith'e ayrıca bir ilişki filozofu desek yeridir belki. Her şeyden soyutlanmış, kapalı bir beni mahkum eder Smith. Nasıl davranırsan öyle davranılırsın der. İlişki ağı içerisinde misilleme, olumlu, olumsuz yanıt bize doğanın buyruğudur. İnsanlığa açık olmayan bir kalp diyor Smith; iletişime, ilişkiye kapalı kimse, çölde bir yalnızdır (1982: 82). Yalnız değiliz, yalnız olamayız. Olumlu, iyi, güzel olan hep başkasıyla derinliğini bulur. Kendini iyi bilmek değil başkasının gözünde iyi bilinmek kurulacak bağın en sağlam tutkaldır. Kişi kendisini başkasının ve yansız gözlemcinin¹⁶⁴ gözünde iyi, değerli görüyor, hissediyorsa ne güzel, ne mutlu ona diyor Smith; karşılıklı uyum işte tam da buradan köklenir (1982: 85).

Kuşkusuz benin tutkularının onu bir ölçüde kısıtlıyor oluşu yok sayamayacağımız bir durum. Böylesi bir kısırlığa karşı en değerli tutum, köklü bencil duyguların kontrolü ve başkasına dönük duygulanım içerisinde olmamızdır. Smith, benin tutkular nedeniyle tekinsizliğinin bilinciyle açık bir yargıya varır: en ince insanlık hali kendini denetleme becerisinde saklıdır (1982: 152). Sağgörü, adalet ve iyilikseverlik bileşkesi olarak erdemlilik, tutkuların her koşulda bozucu etkisi altındadır. Bu nedenle kendini denetleme olmazsa olmazdır (1982: 237). Denetlemenin aracı kuşkusuz içerisinde olduğumuz ilişki kümesi olacak, bu ilişkilerden damıttığımız deneyimler olacak. Smith'in ifadesiyle yanlılığımız, kendimizi aldatmamız¹⁶⁵ insanlığın ölümcül zayıflığı ama bu aşılabılır. Öyle ki kendini başkasının gözüyle görmek, başkasının davranışına

¹⁶³ Abartmış olmazsınız diyor Macfie. Sözelimi bkz., 1967: 52, 68, 72, 94 ve 99.

¹⁶⁴ Sözün kısıtı, gözlemcinin onayladığı bir eyleyiş, erdemli bir eyleyiş olacaktır (Cropsey, 1957: 13). Bir eyleyişin uygun olup olmamasının ölçütü yansız gözlemcinin bu eyleyişe sempati duyması ya da duymamasıdır. Smith'in bu yaklaşımının etik kuramına bir katkı olduğunu savlar Waszek (Waszek, 1984: 605).

¹⁶⁵ Bu olumsuzluk, Smith'in bütüncül sosyal inşasında kendi içinde olumluluk taşır ama. Smith açısından, toplumsal ilerleme için gerekli olan bireysel çabanın sürdürülmesi için gerekli bir olumsuzluk olarak değerlendirilir kendini aldatma. Gerçek doyum ya da yanılsamalı doyum; hangisi gerçek güdüleyici, yoksa iç içeler mi? Özlü pasajlar için bkz., Davis, 1990. Doğası gereği sosyal olan insanın kendini sevmesi bu aldanma üzerinden güdülenir ve eyleyişlerinden sosyal yarar türer (Macfie, 1967: 53).

dikkat etmek kişiyi genel kurallar ekseninde biçimlendirmeye, ona yön vermeye yetecektir (1982: 158 ve 159). Yine de Smith böylesi bir biçimlenmenin kesinliğinden kuşkuludur. Arzumuz bu yönde olsa da insan doğasının tarifi güç derinliği, eylemlerimizin ne durumda ödev duygusu ya da genel kurallardan türediğini saptamayı güçleştirir¹⁶⁶ (1982: 171). Ama nihayetinde, genel bir eğilim olarak ilişkilerin sürekliliği temelinde başkalarına dönük duygu hali, alışkanlıkla sağlamlaşan sempati hali genel kuralların bağlayıcılığını sağlayacaktır¹⁶⁷ (1982: 220). Kuralları kesinleyemesek de son tahlilde kılavuz, Smith açısından belirsiz değildir. Öncesinde vurguladığımız üzere, kalbimiz, yansız gözlemcinin yargılayıcı, hakem gücü bizi asla yanıltmaz. Böylesi bir düzeyde etik kurallara dahi gereksinim kalmaz (1982: 226). Hiçbir etik öğretisi diyor Smith, duyguları anlama ya da yargılama adına kesin ölçütler sunamaz. Ancak bu, yansız ve tam bilgi sahibi gözlemcinin sempatik hislerinde karşılık bulabilir (1982: 294).

Şimdi biraz biraz etik düzlemin sınırlarını genişletmeye yönelebiliriz. İlişki ağı temelinde şekillenen biraradalık ve etik varoluşun kendisini sınıyacağı, yansız gözlemcinin gözetiminde edinilen huzurun belki de huzursuzluğa evrileceği, özce, iyinin¹⁶⁸, güzelin, erdemın zenginlikle rastlaştığı düzeye göz kırpalım. Her ne kadar insan doğasından köklenen kimi kısırlıklar giderilemese de etik boyutu olabildiğince gerilimden arındıran Smith, toplumsal gelişimin açık ettiği iktisadi ilişkiler boyutuna yönelmeden edemezdi. Geleneğin mesafeli durduğu çözümü daha güç bir gerilim hattı onu bekliyor. Dahası Smith farkında ya da değil, bu yeni gerilim hattı, öncesinde inşaaya girişilen etik boyutu bile yerinden edebilir güçte. Sempatının serin, durgun sularının karşısında zenginliğin azgın dalgalı suları. İki deniz ama bir gemi ve tek bir kaptan. Kıyıya varılabilir mi, bilinmez¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Davranışları değerlendirmeye dönük iki ölçüt tarifler Smith: ideal, tam olan ve yaklaşık, varılabilir olan. Genel olarak insan ikinci ölçüte göre sınılanır (Smith, 1982: 26 ve 247).

¹⁶⁷ İdeal, genel doğrularla, mutlak olanla iş gören, insanı, toplumu biçimlendiren Platon-Aristoteles düşüncesinin tersine Smith'te eylemimizin değerlendirilişi, biçimlendirilmesi hep olan üzerinden, başkası üzerinden yapılır. Her zaman, varolan, somut bir insansal ilişki ağı üzerinden eyleyişlerimizin niteliği soruşturulur. İyiyi ya da kötüyü tarifleyen herhangi bir genel kural, ilişkiden türetilir, ilişki üzerinden kalıcılaşır. Smith'e bir ilişki filozofu deyişimiz sanırsız boş bir argüman değil.

¹⁶⁸ İyinin anlamının ne olduğuna verilecek yanıt Cropsey'e göre yaşamın doğal amacı olan yaşamı koruma durumudur (1957: 9).

¹⁶⁹ Öyle ya, *Ahlaki Duygular Kuramı*'ndaki dengeleyici kuvvetler iktisadi alanda yetersiz kalıyor. İnsanın koşullarını iyileştirme güdüsü pek amansız. Piyasa ilişkileri ekseninde yansız gözlemci yer almaz, piyasa insansızdır. Bu durumda kuramsal yetkin bir araç gereksinimi belirse de bu, piyasa ilişkileri karmaşasında

Zenginlik, düzen, toplumsal ayrışma temaları ekseninde soruşturmamızı farklı bir düzleme taşıyabiliriz. Bir etik düzen metni olarak kabul gören Ahlaki Duygular Kuramı'nda, *Milletlerin Zenginliği* metninin kimi tohumlarının ekili olduğu inancındayız. Bu nedenle henüz bu metni sonlandırmıyoruz. İki metnin ilişkisine dönük bir düzlem değişimi ya da genişlemesinin kanıtlarını Ahlaki Duygular Kuramı içerisinde açığa çıkarma gayretini önemsiyoruz.

Zenginliğin belirmesi ve toplumsal ayrışmanın keskinleşmesi ölçüsünde düzenin nasıl sağlanacağı sorusundan kaçamaz hiçbir sosyal kuram mimarı. Etiğin, zenginlikten, sınıfsal ayrışmadan bağışık düzleminde iş görmenin görece huzuru¹⁷⁰ sarsılmaya başlar. Kaçınılmaz olanı, inatla dallanıp budaklanan durumu Smith çok net biçimde tarifler. Zenginliğin takdiri, yoksulluğun ayıplanişı ahlaki duygulardaki çöküşün evrensel nedenidir. İlimli, bilgece, erdemli bir yaşam karşısında çoğunluk, zenginlik halini yeğlemektedir. Ama der Smith, tıpkı Platon-Aristoteles ekseninde bulguladığımız gibi, erdemden bağışık zenginlik iyi bir etiğin tercihi olamaz (1982: 62). Karşımızda pek yakıcı bir sorun beliriyor. Erdemli, bilgece yaşamın ya da daha özel bir ifadeyle etik varoluşun karşısında beliren zenginliğe sahip olma güdüsü, belki uyuşabilir olan ama sıklıkla uyuşması güç iki evren¹⁷¹. Etik yüce değerlerden, genel doğrulardan güç alarak geleneğin yerdiği zenginlik birikimi, Smith açısından yerilmenin ötesinde sistemine

zor işleyecektir. Burada Macfie son noktayı koyar gibidir. Doğal özgürlük (liberty) ve serbest piyasa ekseninde köklenen iktisadi düzen, *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın vicdan, yansız gözlemci eksenine uyumlu kılınabilseydi Smith daha gerçekçi bir sistem inşa etmiş olacaktı (1967: 104 ve 105). Smith'in kuramının bütüncüllüğüne ilişkin olarak; Evensky'nin yorumuyla, liberal toplumun iktisadi kuruluşunun gerisinde etik olmazsa olmazdır. Kişinin doğasınca ve sosyal ilişkilerince beliren ahlaki duyguların sağlamlığı, uyumu ölçüsünde iktisadi yapı varlığını sürdürebilir (Evensky, 1993a). Ayrıca etiğin Smith sistemi için temel olduğuna dönük savlar için bkz., Evensky, 1993b. Piyasa tarafından oluşturulan düzen, ancak yasal ve etik yapı iyi işlediği ölçüde gelişebilir (Samuels, 1977: 197). Smith'in iki ana metni düşünülecek olursa, *Milletlerin Zenginliği* üzerinden *Ahlaki Duygular Kuramı* yorumlanmamalı. Tersine *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın sosyal psikolojiyi çözümleyişi üzerinden incelenmelidir *Milletlerin Zenginliği* (Anspach, 1972: 2005). Ama Viner, *Milletlerin Zenginliği*'nin daha iyi bir metin olduğu düşüncesinde (Viner, 1927: 201).

¹⁷⁰ Grampp'ın yorumuyla *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda birey kıt kaynakların iktisadi değerlendirmesi zoruyla karşı karşıya değildir. Çünkü birey, bol geçim araçlarıyla ve sınırlı bir gereksinimle yaşam sürer (Grampp, 1948: 320).

¹⁷¹ Belki şu koşulda uyuşabilir: derinleşen zenginlik, pozitif yasalarda ve sivil etik boyutunda içerili olan adaletle uyumlu bir evriliş içerisindeyse (Evensky, 2005: 73). Erdem karşısında tüm görkemiyle beliren ticaret. Bu karşılaşmadan taşan gerilime dönük kışkırtıcı pasajların yer aldığı *'The Problem of Smith's Intention'* bölümü Cropsey'in bize armağanı (1957: 88-101). Eğer kapitalist piyasa düzlemi ve sistemin etik içeriği arasında bir bağ söz konusu olacaksa bu pek seyrek oluşsa gerek (Dwyer, 2005: 687). Piyasa kuramı belki de bu güçlüğü geçiştirmeye yarıyor. Bu kuramın; güç, etik ve yasal kurallar, hükümetin işlevi sorunlarını kararttığına ve piyasanın varlığını kutsadığına dönük eleştirel argümanların, Smith'e yönlentilemeyeceği görüşünde Samuels (Samuels, 1977: 207).

dahil edilmesi gereken, karşı karşı kalınan toplumsal gerçekliğin kendisidir. Tam da bu nedenle, bu iki düzlemi birbirini boğmadan uyumlu kılmak, işlediğimiz geleneğin kaçındığı bu sorumluluğu yüklenmek Smith'e kalıyor.

Zenginliğe ve daha genel olarak durumumuzu iyileştirmeye dönük nasıl bir güdülenme içerisindeyiz¹⁷²? Doğanın önerdiği ilk ilke diyor Smith, korunaklı, sağlıklı bir beden, bu bedenin gereksinimlerini karşılamak. Ama bu düzeyde kalamayız. Eşitlerimizden saygı görmek, hiyerarşi içerisinde yükselmek güçlü arzularımızdır. Bu ekseninde çalışmak, gayret ve tutumluluk ilerlememiz için yaşamsaldır (1982: 212 ve 213). Güzelliğe ve yüceliğe dönük zenginliğin ve büyüklüğün hazzı imgelemi ateşler diyor Smith. Doğayı dönüştüren insanın bitip tükenmez itkisi, belki de en ayırıcı özelliğimiz (1982: 183). Özel mutluluğumuzu gözeterek eylemek olağan bir durumdur. Birçok insani etkinlik, kişisel çıkar güdüsünden¹⁷³ türer, serpilir ve bunlar herkesçe saygı görür. Ama diyor Smith bencil eyleyişler güzel olanı çoğu zaman kirletir. Bencilliğin özensizliği, savrukluğu sadece iyilikseverlik ekseninde değil kişisel çıkar ekseninde de mahkum edilesi tutumlardır (1982: 304). Burada sanırız şunu saptamak önemli olacak. Smith bencillik ve kişisel çıkar güdüsünü farklı konumlandırıyor¹⁷⁴. Etik düzlemde kullandığımız kavramlara dönecek olursak kendi içine kapanmış ben bencillikle eş

¹⁷² Cropsey ilginç bir savda bulunur. Ona göre hükümet biçimi (polity) ya da toplum sanıldığı üzere yaşamı iyileştirmeye dönük değil, yaşamı korumaya dönüktür (1957: 33). Bunun yanı sıra Hobbes'ta belirgin olan kritik ölüm korkusu tutkusunun yerine koşullarımızı iyileştirme arzusunun ön plana çıkarılması sonucunda Smith, Hobbes sistemini hem serbestleştirmiş (liberalization) hem de ticari (commercialization) bir eksene evrilmiştir (1957: 72). Ve kışkırtıcı bir soru yönelir Cropsey: Smith'in inşasına giriştiği toplumun gerçek amacı nedir? Korunma (preservation) mı, liberalizm mi? Doğanın bize buyurduğu kendini koruma ilkesi; ama doğa, salt yaşamı amaçlarken insan, iyi yaşama dönük ilkeler saptayarak yoluna devam eder. İyi yaşamı devindiren liberalizm, korunma değil, sosyal yaşamın nihai amacıdır. Bu durumda doğa, insan tarafından inşa edilen doğal olmayan, doğaüstü amacın aracı kılınıyor (1957: 96).

¹⁷³ Hem Mandeville'e hem Rousseau'ya karşıt olarak Smith, iktisadi kişisel çıkar güdüsünün sosyal inşası sürecinde yapıcı olduğu inancındadır (Hont ve Ignatieff, 1985: 12). Mandeville'de kendini düşünerek iş görme kötücül temelde değerlendirilirken, Smith'de böylesine iş görme olumlu anlamda değerlendirilir. Bu durumda, Mandeville'de negatif etkenler pozitif sonuçlara kapı aralarken, Smith'de pozitif sonuçlar kısmi pozitif etkenlerin toplamı olarak tariflenir (Colletti, 1974: 213). Smith iki ana metninde de kişisel çıkar güdüsünü olağan ve topluma yararlı saymıştır (Bittermann, 1940a: 516). Morrow'a göre kuşkusuz Smith, kendini sevmeyi ya da kişisel çıkarı insanın tek güdüsü biçiminde görmez. Yine de iktisadi düzenin temeline yerleştirilen kişisel çıkar, endüstriyel gönencin gerçekleşmesi için temel psikolojik etmen olarak tariflenir (Morrow, 1927: 326). İş yaşamında başarı, başkalarını ezerek elde edilemez. Ticaret ve yatırım alanında yardımlaşma çok boyutludur (Cannan, 1926: 131). Kişisel çıkar bencillik değildir görüşünde Taylor (Taylor, 1930: 232). Etik kısıt altında iş gören kişisel çıkar güdüsünden, bağımsızlaşan kişisel çıkara, iktisadi bireyciliğin belirginleşmesi ölçüsünde vurgusu, önemi artan kişisel çıkar güdüsüne dönük hoş bir okuma için bkz., Chalk, 1951.

¹⁷⁴ Kişisel çıkar vurgusu; sınırsız bencilliğin, zenginliği çoğaltmaya dönük en iyi araç olduğu anlamına gelmez Smith'de (Morrow, 1927: 331).

değer görülebilir. İlişkide olan, başkasıyla bir bütüne yol açan ben ise kişisel çıkar beniyile eşleşebilir. Ama piyasa dolayımı özelinde kişisel çıkardan genel çıkara evrilen düzen, ben ve başkasının etkileşimi ile kurulan düzenden çok ama çok daha karmaşık bir süreci tanımlar.

Bencillik ve kişisel çıkar güdüsü ayrımı şu vurguda da sezilenebilir. Smith'e göre cimri ve tutumlu, çalışkan kimse arasındaki fark şöyle tariflenebilir: ilki küçücük bir olayda dahi telaşa kapılırken diğeri yaşamın getirdiklerine göre tutum takınır. Dahası kişisel çıkar güdüsü toplumsal hiyerarşi içerisinde yükselmeyi amaçlar. Ama diyor Smith kişisel çıkarın olumlanişı, sağgörü ve adalet ekseninde sınırlanması ölçüsünde geçerlidir¹⁷⁵. Peki ya bu çıkar tüm taşkınlığıyla iş görürse ne olur (1982: 173)? Bu taşkınlığın farkındalığıyla Smith, genel çıkarı, toplumsal gönenci, düzeni anlamlandırmaya girişiyor. Kuşkusuz sırtını geleneğin kavram setine yaslayarak ve yine kuşkusuz kendine özgü ince buluşlarla.

Topluma, diyor Smith, felsefi ve soyut araçlarla yöneldiğimizde, büyük bir makine, uyumlu, düzenli bir yapı, birçok uzlaşılın sonuçlar üreten bir organizma görürüz (1982: 316). Bu organizmanın insan için neyi amaçladığı, bu amacı sağlayacak aracın, gücün ne ya da kim olduğu, düzene özgü gelgitlerle nasıl başa çıkılacağı, üzerine düşülmeye değer sorular.

Smith açısından amaçlanan çok açık: *mutluluk*. İnsanların mutluluğunu çoğaltan, doğru, övgüye değer ve erdemli olandır (1982: 302). Tüm devletlerin bilgeliği şunu buyurur: üyelerinin, başkasının mutluluğunu bozması engellenmelidir. Bu engellemenin yasanın oluşmasında en belirgin neden olduğu açıktır (1982: 218). Eğer bir insanın iyiliği, mutluluğu tek başınalıkta değil bir bütün içinde anlamlıysa (1982: 106) ilişkilerden türeyebilecek gerilimler engellemeleri gerekli kılacaktır. Bu durumda mutluluğu amaçlayan yasa¹⁷⁶ ve yasanın varlık nedeni olan adalet¹⁷⁷ sisteme dahil edilmelidir.

¹⁷⁵ Kişisel çıkar güdüsünden köklenen eyleyşler adalet ekseninde düzenlenmek zorundadırlar (Morrow, 1927: 330). Kurallar ve adalet duygusu temelinde belirlenmiş sınırlar içinde iş gören kişisel çıkar (Taylor, 1930: 236). Kendini sevme ve kişisel çıkar, sosyal kontrol ve sosyalleşme süreciyle el ele gider (Samuels, 1977: 199).

¹⁷⁶ Smith'in etik felsefesinde yasa, kurumların ve bireylerin eşzamanlı gelişiminin bir ögesi olarak belirir (Evensky, 2005: 83).

¹⁷⁷ Engellemeden değil, özgürlükten türeyen adalet. Sözleşme serbestliğinin, sınırsız iş görme özgürlüğünün ürünü olan adalet (Cropsey, 1957: 36). Ayrıca bkz., Khalil, 1998. Denis'in yorumuyla Smith açısından adalet, toplum için temel oluştursa da, gerçekte *düzen* onun için daha önemlidir (Denis,

Öyle ki Smith'in sisteminde adalet; karşılıklı sevgi, duygu, iyilikseverlikten daha önemli olup bir toplumun varlık yokluk nedenidir (1982: 84 ve 85). Ona göre adaletin kuralları en üst düzeyde doğruluk taşır, tıpkı bir dilin gramer kuralları gibi (1982: 175).

En temelde adaleti sağlamaya dönük yasaları şöyle tarifler Smith: kişiyi ve yakınlarını koruma, yaşam hakkını kesinleme, mülkiyetin, sahipliğin korunması, kişisel hakların ve verilen sözlerin tutulmasını sağlama (1982: 84). Bu saptamaların gelenekten özenle süzülmesini belirtmeden edemeyeceğiz. Peki tüm bunları gözetecek, işletecek, yaşam bulduracak özne kim olacak? Yine gelenek, yine gelenek: karşımızda bilge insan¹⁷⁸, devlet adamı figürü¹⁷⁹ ve çıkışsız, çaresiz kaldığı durumda geleneğin de son tahlilde sarıldığı, güvendiği Tanrı.

Bilge kimseye duyulan tüm güvenle onun doğanın buyruğuna göre iş gördüğüne inanılır (1982: 59). Kişisel, genel çıkar düğümünde bilge ve erdemli bir insanın her zaman genel çıkarı kişisel çıkarın üzerinde tutacağı öngörülür (1982: 235)¹⁸⁰. Çıkarlar arası gerilimin, toplumsal ayrışmanın farkında olan Smith, önerilerini bu zeminde şekillendirir. Ayrışma, kutuplaşma kaçınılmazdır. Yeter ki bunlar birbirleriyle sürtüşme içerisinde olmasın, birbirlerini zorlamasın. Tam da böylesi bir durum için düzenli bir yapının varlığı¹⁸¹, gönenç içerisinde olmak sağaltıcı bir rol oynayacaktır (1982: 230). Gerilime nasıl yaklaşılacağı Smith'de bilgece ortaya konmuştur. Yerinde bir

1999: 78). Ve bu eksende Smith, sosyal kuramın pek yakıcı zeminini oluşturan düzen sorununa doyurucu bir yanıt veren ilk düşünürlerden biridir görüşünde Özel (Özel, 2010: 186).

¹⁷⁸ Ticari bir uygarlaşma sürecinde klasik askeri ve politik erdemlilik yerine bilgelik, erdemliliğin özüne işaret eder (Phillipson, 1985: 181).

¹⁷⁹ Öyle ya, ilerleme doğrusal olamaz. İktisadi ilerlemenin yaratacağı olumsuzlukları sağgörülü hükümet etkinlikleri iyileştirecektir (Campbell, 1967: 577).

¹⁸⁰ Öyle bir seçkin kimse ki; artan ödevler, biriken zorluklar altında iş gören, avantajlarla, hoşnutluklarla ilgilenmeyip, kahramanlık gerektiren eyleyişlerin kimsesi. Dostoyevski'nin Makar Devuşkin'i, Alyoşa Karamazov'u gibi diyor Waszek (Waszek, 1984: 605).

¹⁸¹ Campell'in ifadesiyle Smith'in etik, yasal ve iktisadi düşünüşünün ana amacı, kişisel çıkarın diğer bireylere zarar vermeksizin iş göreceği uygun kurumsal altyapının tasarlanmasıdır (Campell, 1967: 572). Çürümenin, huzursuzluğun potansiyel kaynağı olan eşitsizlik; birliği, düzeni gerekli kılar (Heilbroner, 1982: 434). Ticari ilişkilerin etik dokuyu parçalamamasının nihai koşulu kurumsal yapının inşasıdır (McNally, 1990: 193). Kurumsal düzenlemeler olmaksızın güvensizlik nedeniyle en temel itki olan koşulların iyileştirimi sekteye uğrayacaktır (McNally, 1990: 206). Hont ve Ignatieff, Smith üzerinden kışkırtıcı bir yargıda bulunur. Modern ticari toplum eşitsiz ve erdemsizdir ama adaletsiz değildir. Yurttaşlıkta ve mülkiyette eşitsiz olursa da temel gereksinimleri doyurma konusunda araçlara erişimde eşit olunabilir. Bu eksende Smith, yurttaşlık temelli erdem karşısında adaleti, aktif özgürlüğe karşı pasif özgürlüğü yeğlemektedir (1985: 44). Benzer bir yargı için bkz., Harpham, 1984: 766. Rosenberg'in ifadesiyle; atomistik rekabetin, gizli anlaşma yokluğunun ve kaynakların hareketliliğinin, engellenmemiş kişisel çıkar gözetimi ve sosyal iyi-olmaklık arasında bir bağ kurmaya yetmeyeceğinin ayrılmadadır Smith (Rosenberg, 1960: 558). Uygun kurumlar bireyin hem güdülenişini hem de kapasitesini artırırken, tersinden uygunsuz kurumlar bunları bozar (Rosenberg, 1960: 560).

benzetmeyle satranç oyunu ve toplum karşılaştırmasına yönelir Smith. Satranç taşlarının önceden kesinleşmiş kurallar içerisinde iş gördüğünü ama toplumsal varlıkların kesin kurallarca yönlendirilemeyeceğini, her bir öznenin, doğasından, girdiği ilişki ağından türeyen özgünlükleri nedeniyle farklılık göstereceğini, bu nedenle ılımlılığın önemini ve önyargıların akıl ve ikna ile giderilmeden güçten kaçınılmasının zorunlu olduğunu belirtir (1982: 233 ve 234).¹⁸²

Peki ya çıkışsızsak, gücümüz toplumu şekillendirmeye yetmez noktadaysa. Bu durumdaysak sahneye Tanrı buyur edilecek. Adaletsizlik karşısında çözümsüz kaldığımızda diyor Smith Tanrı'ya yakarırız, gelecek zamana duyulan bitimsiz inançla işi ona bırakırız (1982: 169). İnsanlığın mutluluğu Tanrı'nın temel amacıysa (1982: 166) ona yönelmekte neden duraksayalım ki? Son tahlilde Tanrı'nın varlığı, buyruğu evrenin, düzenin mutluluğunu kesinler. Akıllı ve duygulu varlıkların evrensel mutluluğunun güvencesi Tanrı'dır¹⁸³. Mutluluğun inşası sürecinde insan, görelî ve kendi yetisinin sınırlılığı içerisinde yer alır diyor Smith (1982: 236 ve 237)¹⁸⁴.

Ahlaki Duygular Kuramı'nı ilahi bir ezgiyle sonlamayıp, *Milletlerin Zenginliği*'ne geçişimizi kolaylaştıracak bir yargıyla bitirelim. Gerçekliğin ama biraz eğilip, bükülen ezgisine kulak verelim. Zengin, yoksul kutuplaşması temelinde, her ne kadar zenginlik yoksulluk üzerinden serpiliyor olsa da, toplumsal katmanların yaşamsal gereksinimleri, doğa sanki onlara eşit pay edilmişçesine herkese *görünmez el*¹⁸⁵ (*invisible hand*)

¹⁸² Ege, "sistem adamı" tartışması ekseninde tekörnek/farklılık ayrılığını, Quesnay ve Smith üzerinden ne de güzel sergiliyor (Ege, 2010: 112-116).

¹⁸³ Doğanın ilahi gücü olan Tanrı, Smith'in etik kuramının dışında bırakılmaz görüşünde Kleer (Kleer, 1995: 300). Smith'in analitik kurgusu, önem atfettiği iyiliksever Tanrı ekseninde şekillenir (Kleer, 2000: 26). Bittermann ise Smith'in, amprîk sonuçlarla Tanrısal takdirin etkileri arasında bir uyum gördüğü ama vardığı en önemli sonuçları Tanrısal düzenden kotarmadığı fikrinde (Bittermann, 1940a: 494). Bittermann Tanrısal takdirin, teolojinin olsa olsa bir teselli sunacağını; insanın tüm bunların ötesinde dolaysız duygulanım ve fikirler üzerinden iş gördüğünü belirtir (Bittermann, 1940b: 725). Raphael'e göre Smith, hem etik hem de iktisat kuramında teolojik değil bilimsel açıklamalara yönelmiştir (Raphael, 2014: 64).

¹⁸⁴ Tanrısal takdir, insan güdülerini için pratik bir rehber olamaz. İnsan kendi koşulları içerisinde eylemek zorundadır (Bittermann, 1940b: 722).

¹⁸⁵ Rothschild, Smith'in görünmez el ifadesini üç metinde kullandığını saptar ve bunların anlamının ironik olduğunu savlar. Görünmez el kuramının özgürlük temasını bulandığı düşüncesindedir Rothschild (Rothschild, 1994). Smith'te, kaprisli Jupiter'in görünmez elinden düzen koruyucu görünmez ele evriliş için bkz., Macfie, 1971. Grampp'ın ifadesiyle birçok görünmez el yorumu söz konusu. Smith'de diyor Grampp, görünmez el kullanımını bir bütüne, tek bir anlama sığdırılmaz (Grampp, 2000). Persky, görünmez elin, sadece sosyal politikanın son sözü olduğu için değil iktisadi sorunlara zengin bir çeşitlilik sunması açısından da büyük önemi olduğu düşüncesindedir (Persky, 1989: 201). Düşsel bir aracın resmini sunma, akılda kalıcı bir etki yaratma adına kullanılır bu ifade (Raphael, 2014: 102). Gerçekten varolmayan, düşlenir olan insan yapımı görünmez el. İnsanlar tarafından dünyanın açıklanması çabasına bağlı oluşturulur bu el. Dünyaya düzenlilik katmak ve onu açıklamak için epistemolojik bir

dolayısıyla gereklilik ölçüsünde dağıtılacaktır diyor Smith. Bu görünmez el belki de Tanrı'dan rol çalıyor. Öyle ki toplumsal gönence yönelik kimsenin niyeti olmadan, bunun nasıl sağlanacağını bilmeden¹⁸⁶ bu el, toplumsal çıkarın ilerlemesini kesinleyecektir. Daha somut düzeyde, sanat ve buluşlar kamu zenginliğini çoğaltacaktır. Güvenlik ekseninde ticaretin, manüfaktürün gelişimi genel çıkara yarayacaktır. Gönencin ilerlemesi ölçüsünde politik araçlar doğru bir biçimde işleyecektir ve bu araçların varlık nedeni kuşkusuz mutluluğun artırımıdır¹⁸⁷ (1982: 184 ve 185).

inşadır görünmez el (Pack, 1995: 297 ve 303). Ontolojiyi gizleyen bir epistemoloji mi yoksa? Khalil'e göre görünmez el, doğanın, insanları doğaya ve sosyal ortamlarına uyumlu olmaları için güdüleyişini nasıl donattığını açık eder (Khalil, 2000a: 390). Görünmez el yoksa doğanın bilgeliği mi (Khalil, 2000b)? İlginç bir yargıyla karşı karşıyayız: piyasanın karmaşıklığından ötürü iktisadi eyleyişler alanında görünmez el, bağımsız değil bağımlı bir değişkendir (Werhane, 1989: 680). Smith tıpkı piyasa fiyatlarının doğal fiyatın çekim merkezine bağımlı olduğunu belirttiği gibi görünmez elin, kişisel çıkardan genel çıkara varılmasında belirleyici neden olduğu fikrinde de bilimsel kuramlarda kullanılan düşsel bir mekanizmayı işler. Gerçekte bunlara dönük nedensel bir açıklama gereği duymaz (Raphael, 1978: 92). Hem *Ahlaki Duygular Kuramı* hem de *Milletlerin Zenginliği* diyor Skinner, sistemi oluşturmak için düzeni, dengeyi genel sorun olarak ortaya koyar. Bu yüzden mekanizma benzeşimi, sistemin işlediği temel dayanağı oluşturur (Skinner, 1972: 316). Böylesi bir tutum şu sorudan kaçamaz ama: gözlenen şeylerin kuramı ama gözlenemeyen şeylere de vurgu, yönelme eksik değil. Metafor mu yoksa gözlenenin son tahlilde çıkışsızlığı, karmaşası öteyi mi işe çağırıyor? Yoksa yine mi gelenek? Görünür olan, görünmez olan; lezzetli bir metin için bkz., Fiori, 2001. Ayrıca bkz., Nozick, 1994 ve Ullman-Margalit, 1978. Görünmez elden aklın mahirliğine, bkz., Davis, 1989. *Milletlerin Zenginliği* özelinde Özveren'in yorumu şu yönde: işbölümü kavramı bu metinden çıkarılınca yapıtın belkemiği çöküyor ama görünmez el çıkarılınca yapıt dimdik ayakta kalıyor (Özveren, 2010: 38). Bizce sistemin inşa sürecinin başlangıcı için uygun olan bu yargı sistemin düzenli, uyumlu işleyebilmesi sorunu açısından eksik bir yargı. Smith'in sistemi, görünür kılmayı amaçladığı görünmez ele yazgılıdır desek abartmış mı oluruz? Aydınlat bu konuda daha kararlı. Ona göre Smith, her iki ana metninde de ilk bakışta görünmeyen nedensel mekanizmaları açık ettikten sonra görünmez eli vurgulayarak sanki bize şaka yapmaktadır. Sanki bir görünmez el ama her şey görünür oysaki (Aydınlat, 2010: 150). Smith belki gündelik yaşamında şakacı olabilir ama bir sistem inşası sürecinde şakacı olabileceği sanki dahi olsa, bizce olanak dışı. Eğer Smith şaka yapıyorsa onu ciddiyete davet etmeye küçük de olsa hakkımız olsa gerek. Çünkü söz konusu olan toplumsal yaşamın kendisi, insanın kendisi. Smith'in düzen soruşturmasında birçok olguyu açık ettiği, görünür kıldığını yadsıyamayız ama bütünün sırrı, kaldı ki bu bütünün çelişkilerle yüklü olduğu gerçeği karşısında, düzenin uyumlu sürekliliğinin mantığı, sanıyoruz görünmez eli yardıma çağırıyor.

¹⁸⁶ İnsanın bilinçli etkinliğiyle açılıp, serpilmez özgürlük. Dahası, feodalizmin çözülüşü bireylerin eyleyişlerinin niyetlenilmemiş sosyal sonucu olarak belirir (McNally, 1990: 205); bkz., Smith, 2010: 449. Karmaşık sosyal yapı karşısından bireyin sınırlı bilgisi, yalnızca karşı karşıya kalınan durumun bilgisidir asıl olan. Bir genel amaç olarak; iyi bir toplumun varlığına ya da korunumuna dair sahip olunamayan bilgi haliyle bu toplumu kurmaya dönük niyetin de yokluğu anlamına gelir (Young, 2005: 97). Tersine bir yorum Khalil'de işlenir. Bireylerin güdüsü pek seyrek olarak genel amacı gözetir. Ancak diğer taraftan, genel amaç bireylerce çok belirsiz kavransa da bireylerin düşüncelerinin gerisinde iş görmeye devam eder bu amaç (Khalil, 2000a: 390). Kara'nın yorumuyla, niyetli eyleyişlerin niyetlenilmeyen sonuçlara evrilişi soyutlamasında, bireylerin eylemlerinden çok dönemin metafiziksel anlayışının önemsendiğini belirtmek gerekiyor (Kara, 2010: 124).

¹⁸⁷ "*Ahlaki Duygular Kuramı* mutluluğun araçlarının dağılımı, *Milletlerin Zenginliği* bu araçların çoklaştırılması..." Bu özlü ifadenin kim tarafından dile getirildiğini bulamamanın ayıbı içerisindeyiz. Belki de bir okumadan çıkardığımız bize özgü bir yargı ama kesinleyemiyoruz. Gelişen iktisadi hayatın zoru karşısında politik kurumların nasıl konum alacağı pek yakıcı bir sorun. Bu eksende diyor Yılmaz, bir toplum kuramı kendisini duyurur ve İskoç Aydınlanması Batı geleneğine armağanını sunar: klasik politik iktisat (Yılmaz, 2010: 74).

Ahlaki Duygular Kuramı'nda yankılanan *Milletlerin Zenginliği*. Soyut, somut, ilahi, dünyevi, görünmez, görünür fikirler geçidi. Nasıl bir düzen sorusunun kapsayıcılığı, kışkırtıcılığı ölçüsünde düşüncenin kontrolü güç atılımları. Hedefe varamayacak olan ama hedefe yönelmiş olmakla dahi kendine yetebilen düşünce. Bu düşüncenin yeni uğrağı, yönelimin bir diğer güçlü metni *Milletlerin Zenginliği*'ni kaybolmayı göze alarak soruşturmaya girişsek olmaz mı?

Smith, sosyalin inşa sürecine etikle başladı. Özce, duyguların özneliği, karmaşıklığı, yoğunluğu nasıl bir etik bütüne yol açabilir, verili eksikliğimiz, zaaflarımız üzerinden bir sosyal inşa ne ölçüde yaşam bulabilir sorularına verilebilecek yanıtlar kovalandı. Şimdiyse etik bütünün kendisini açtığı, geliştirdiği ve belki de kendisine yabancılaştığı daha kapsamlı bir bütünün, iktisadi yapının, sosyalin inşası sürecinde ürettiği sorularla boğuşacak Smith¹⁸⁸. Tekinsiz olduğu bilindiği halde kişisel çıkarın veri alındığı bir eksende iktisadi bir bütün, bir piyasa toplumu, hem de uyumlu olabilecek bir bütün yaratılabilir mi? Bu soruya verilebilecek yanıtların zorluğu normalden iki kat daha fazla bizce. Öyle ki, hem iktisadi, piyasa ilişkilerine özgü olgulardan hareketle bir bütün yaratma zorluğu ve hem de Smith'in oluşturmaya çalıştığı etik bütünün yeni bir düzleme taşınmasının, önceki argümanların yeni argümanlarla kaynaşmasının zorluğu söz konusu.

Pek oylumlu *Milletlerin Zenginliği* metninin, bir ülkenin zenginleşme, gönenç içinde olma sürecinin ana eğilimlerini açık etmeye çalıştığı kabulü ekseninde, bu metnin

¹⁸⁸ *Ahlaki Duygular Kuramı* insan psikolojisi üzerine bir çalışmayken, *Milletlerin Zenginliği* iktisadi yaşamın düzenlenmesine dönük bir çalışmadır (Coase, 1976: 543). Maddi gelişme ekseninde son söz iktisadi olanın diyor Winch (Winch, 1992: 92). İskoç geleneği içerisinde saygın yerleri olan Hume ve Smith, iktisadi gelişimin zoruyla etik arasında beliren gerilimi çözmeye yönelik çaba içerisindedirler diyor McNally (1990: 158). Geçmiş etik birikiminin yeni iktisadi durumla uyumlu kılınması problemi, on sekizinci yüzyıl etik felsefesinin ana gündemidir (McNally, 1990: 163). Bir tarafta doyurulmayı bekleyen kitlelerin gereksinimi, diğer tarafta özelleşen zenginlik, buna bağlı beliren özelleşen haklar. Üretkenliğin artışı, doğal özgürlük koşullarının gelişimi belki safça ama bu karşıtlığı tümüyle çözüme kavuşturacaktır inancındadır Smith (Hont ve Ignatieff, 1985: 25). Zenginlik, sadece kişiyi özgürleştirilmesi açısından değil daha iyi bir geçim olanağı sunduğu için de önemlidir (Levine, 1998: 44). Sarfati'yi dinleyelim: "... Politik merkezli toplumsal düzenlemenin genel olarak olanaksızlığından hareketle, mübadele esasına dayalı bir örgütlenmenin toplumsal ilişkiyi sağlarken aynı zamanda özgürleştirici ve sosyal bağı kuracağı ileri sürülmüştür... toplumsal örgütlenme biçimi eşanlı olarak toplumun iktisadileşmesi şeklinde nitelenebilecek süreçle de çakışacaktır (Sarfati, 2010: 198)." Bu yargıdan hareketle Smith, geleneğin içinde kalmak koşuluyla, Machiavelli-Hobbes ve Rousseau sistemlerine, iktisadi ilişki ağını kendine eksen alması nedeniyle güçlü bir yanıt sunmaktadır. İktisadi düzlem o halde, siyasi düzlemin varlığını yok saymaksızın onu kendi kurallarına bağımlı kılacaktır. Dahası, geçmiş etik birikiminin, bizim çalışmamız kapsamında Platon-Aristoteles-Spinoza hattının da iktisadi düzlemde soğrulacağını vurgulamalıyız.

gerisindeki ana problemi en kısa şekilde formüle edin dense şu formülü ortaya koyabilir miyiz? Kişi kendi çıkarını gözetirken bir şekilde topluma yararlı olabilecek biçimde eyley¹⁸⁹. Evet ya da hayır; belki de işte bütün mesele bu. Dahası, bir şekilde ifadesine görünmez el diyecek olursak, bu elin görünür kılınmasına dönük hamlelerin bir bütün olarak sosyal kuramın ana şifresini çözmeye dönük olduğunu ve bunun düzeni meşrulaştırmak ya da yıkmak için temel bir referans sayılacağını savlayabiliriz. Kuşkusuz yıkılası bir düzen varsa bu düzenin özellikle iktisadi boyutta nasıl örüldüğünü kavramak gerekli olacaktır.

Ahlaki Duygular Kuramı'na bireylerin kitabı, insan güdüsünün, tekilliğin, etik varoluşun kitabı diyecek olursak *Milletlerin Zenginliği*'ne sınıfların kitabı, sınıf güdüsünün, tümelliğin, iktisadi varoluşun kitabı diyebiliriz¹⁹⁰. *Milletlerin Zenginliği*; sınıfsal gerilimlerin, çelişmelerin nihayetinde zenginlikle taçlandığı, zenginliğin doğası ve gelişimini kendine eksen alan bir metin. Hobbes'un zenginlik kuvvettir sözünü anımsatarak (2010: 32) ne diyor Smith:

¹⁸⁹ Bu yanıt en genel haliyle ve tüm soyutluğuyla hangi soruya karşılık verilir? Soruyu Evensky sorsun. Eğer liberal toplumun üretken yaratıcılığı bireylerin kişisel çıkarlarını özgürce kollamalarından türüyorsa toplum Hobbesçu anlamda herkesin herkese karşı savaşından nasıl kaçınabilir? Hangi zorlayıcı güç dizginsiz kişisel çıkar güdüsünü sınırlayabilir ve toplumu bir arada tutabilir (2005: 9)? Bireyden topluma mı, toplumdan bireye mi? Nefis bir pasaj için bkz., Morrow, 1927: 335. Kişisel çıkarı aşmak değil, onu genel çıkara bağlayabilmek asıl olan (Harpham, 1984: 772). Çıkarların uyumu argümanını iktisadi doktrin tarihçileri Smith'de şöyle gerekçelendirir: bir kısmı bunun, iktisadi bir kuram, pratik bir program olduğunu ve evrenin doğal düzenine, zamanın akılsal teolojisine duyulan inançtan beslendiği fikrindedir. Diğerleri bunun, hukuk sistemi (jurisprudence) içerisindeki doğal hukuk ve siyaset kuramıyla yakın ilişkisini vurgular (Bittermann, 1940a: 488). Yoksa doğaya uygun bir yaşam mı uyumun sağlayıcısı? Stoa etiğinin temel öğretisi olan bu argüman ve doğa fikri, Smith'in iki ana metnin felsefi omurgasını oluşturur görüşünde Raphael ve Macfie (Raphael ve Macfie, 1982: 7). Stoa öğretilerine dönük sade bir okuma için bkz., Brun, 2014.

¹⁹⁰ Macfie'den esinlenerek, uyuma, düzene temel olması açısından yansız gözlemcinin kitabı ve görünmez elin kitabı ayrımı uygun düşebilir belki. Dwyer, *Milletlerin Zenginliği*'nin iktisadi bir metin gibi okunmasının yanında etik bir metin gibi de okunabileceği düşüncesindedir (Dwyer, 1992: 211). Morrow da aynı fikirde ısrarcıdır (Morrow, 1927: 322). Waterman başka bir kanıda. Ona göre bu yapıt doğal teoloji metni gibi okunabilir. Tıpkı on sekizinci yüzyılda Newton'ın *Principia* metninin Cambridge'te doğal teoloji biçiminde okunduğu üzere (Waterman, 2002: 908). Özgünlük ekseninde, Raphael'e göre *Milletlerin Zenginliği*, serbest ticaret savunusu nedeniyle değil sistematik örgüsü nedeniyle tüm politik iktisat tezlerini gölgede bırakmıştır (Raphael, 2014: 27). Alada'dan güçlü bir sav: "... Smith'in iktisat bilimi denemesi olarak ortaya çıkan ünlü *Milletlerin Zenginliği*, kurguladığı varsayımları, seçtiği temaları ile gerçekte iktisat düşüncesinin adım adım moral felsefeden uzaklaşarak "bağımsızlaşması"na verilebilecek bir örnektir... (Alada, 2010: 60)." Sarfati'den ilginç bir yorum gelir. Ona göre *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda bireyden toplumsala evrilişin ve beklenmeyen sonuçların temelini oluşturan sempati, soyut yansız gözlemcide somutlaşırken *Milletlerin Zenginliği*'nde soyut emekçi aynı işlevi üstlenir (Sarfati, 2010: 208). Soyut emek mi deseydik? Hayır, henüz daha Marx doğmadı...

“... her ülkenin siyasal ekonomisinin ana amacı, o ülkenin servetiyle kudretini artırmaktır... (2010: 403).”

“..., siyasal ekonomi iki ayrı amaç güder: Birincisi halka bol bir gelir veya geçim sağlamak yahut daha doğrusu, onların, kendileri için böyle bir gelir ve geçim sağlamalarını mümkün kılmak; ikincisi, devleti ya da toplumu kamu hizmetlerine yetecek bir gelirle donatmaktır. Halkı da, hükümdarı da zengin etmek gayesini gözetir (2010: 455).”

Bu zenginliğin çoğaltanı, olumlu olumsuz yanlarıyla işbölümünün gelişimidir. Değişim ilişkilerince koşullanan işbölümünün varlığı Smith’in sosyalin inşası açısından pek titizlendiği bir durumu ifade eder¹⁹¹. Çeşitli gereksinimlerimiz, kendi tüketimimizden arta kalan emek ürünlerimizin başkalarının emek ürünleriyle değişimi aracılığıyla giderilir. Bu durumda değişimle geçinme, bir ölçüde tacir durumuna geliriz. Alışverişi bir topluma, daha kapsamlı bir biçimde piyasa toplumuna evrilişin nüvesi Smith için budur (2010: 24). Tam da bu değişim sürekliliğinin, bitip tükenmez alım satım işlemlerinin sonucu olarak işbölümü yaygınlaşır, derinleşir ve toplumsal dokunun merkezine yerleşir¹⁹².

“... işbölümü, kökeninde, bunun oluşturduğu herkese ulaşan zenginliği önceden görüp amaç edinen bir insan kafasından doğmuş değildir. İşbölümü, öyle geniş bir fayda gözetmeyen, insan tabiatındaki belirli bir eğilimin, yani alıp vermek, bir şeyi bir başka şeyle trampa ve değiş etmek eğiliminin pek yavaş, tedrici, fakat kaçınılmaz olan sonucudur (2010: 14).”

¹⁹¹ Smith’in işbölümü değerlendirmesi üzerine yazılmış sayısız metin içerisinden bazılarını referans gösterebiliriz. İşbölümü fikrinin Smith’de gelişimine, kullanımına ilişkin bir iz sürüş için bkz., Meek ve Skinner, 1973. Smith’te işbölümünün sosyal, insani ve ekonomik etkilerinin, olumlu, olumsuz yönlerine dönük bir çözümleme için bkz., Rosenberg, 1965. İktisadi alanda belirgin olan işbölümü, hukuk alanında da geliştiği ölçüde özelleşmeyi, etkinliği beraberinde getirir, bkz., Rosenberg, 1976. Sosyal kuramda bu keşif kimin yaratımı tartışmasına ve Ferguson’un Smith’e oranla işbölümünün sosyolojik çözümlemesinde daha derin olduğuna dönük bir değerlendirme için bkz., Hamowy, 1968. Daha da geçmişe yönelmek gerekirse işbölümü ekseninde Platon’dan Smith’e bir iz sürüş için bkz., Foley, 1974. Sosyolojik anlamda olumsuzlanan, iktisadi anlamda olumlanan işbölümünün etkilerini ele alan bir çalışma için bkz., West, 1964. Bağımlılık, kişisel dürtüler ve işbölümü bağının tarımsal, ticari toplumlardaki konumu üzerine bkz., Fiori ve Pesciarelli, 1999.

¹⁹² Getirdiği tüm çarpıklıklarla beraber. Smith bu çarpıklıkların ayırımındadır, bkz., 2010, s. 872, 873 ve 875. İşbölümüne bağlı oluşan yabancılaşma, yetkinsizlik ve yalıtılmışlık durumlarını ön plana çıkaran bir değerlendirme yazısı için bkz., Lamb, 1973. İşbölümü, yabancılaşma, ilerleme, pastoral özelemler; bu temalara dair hoş bir metin için bkz., West, 1971. Her ne kadar Smith, sivil ideal temelinde bölünmemiş, bir bütün olan kişiliğe sempati duysa da verili koşulda üretken emekçi, savaşçı yurttaş özdeşliğinin, böylesi bir varoluşun sağlanamayacağını ayırımındadır (Hont ve Ignatieff, 1985: 8).

Artan, çeşitlenen gereksinimlerin giderilme zorunluluğu yanında işbölümündeki gelişmenin insanları sınırlı bir yaşam alanına mahkum etmesi yani gereksinimler temelinde başkasıyla girilecek ilişkilerin boyutlanması yanında yalıtılmış bir yaşam sürecinin dayattığı sınırlılığın gerilimi, biraradalık sorunu açısından çözüm bekler. Duyguların sosyalliği, imgelem, sempati evreni bu maddi zor karşısında bakın nasıl sarsılıyor:

“... İnsanın ise hemen bir düzine soydaşının yardımına ihtiyacı vardır. Bu yardımı yalnızca onların iyilikseverliğinden beklerse, eli böğründe kalır. Onların bencilliğini kendi lehinde ilgilendirip dilediğini yapmalarının menfaatleri gereği olduğunu onlara gösterebilirse, insanoğullarını razı etmesi olasılığı çoktur... (2010: 16).”

Dönüşüm, vurgudaki kesin değişim pek ilgi çekici. Benin insan oluş özelliği sayesinde başkasına yönelmesinden, duygu ortaklaşalığı ile biz oluşundan, bu zeminde türeyen uyumdan, aykırı yeteneklerin insanlara faydalı oluşuna, aykırılığın piyasa dolayımıyla genel uyuma yol açmasına¹⁹³ (2010: 18) evriliş dikkate değer sanırız. Belki de bu, soyutlamanın, akıl yürütmenin düzlemde düzleme değişiminin beklenir bir sonucudur. Dahası geleneğin, genele doğrular, etik kurallar üzerinden bir oluşa dönük çağrısının ve sonrasında gözlediğimiz yine biraradalık amacıyla zora, itaate başvurulmasının ötesinde maddi ilişkiler alanının böylesi bir merkeze konuşu, toplumsal bağın çekim merkezini oluşturması geleneğin içindeki bir derinleşmeyi bize sunar.

Smith’in toplumsal dokuyu sınıflar ve onların güdeleri temelinde gerçekçi bir çözümlemeye konu etmeden önce bu gerçekçiliğini, şimdiki zamanı ve gelecek zamanı dünyasal boyutta kavradığını, mutluluğu ötede değil burada aradığını kanıtlar olan ve düşünce iklimindeki dönüşümü açık eden hoş bir pasajını aktaralım:

“... Eski felsefede, erdemin kemali, sahibi için, bu yaşamda en kâmil mutluluğu ister istemez yaratır diye anlatılıyordu. Çağcıl felsefede, çoğu kez, erdem kemalinin genellikle ya da daha doğrusu hemen hemen her zaman bu yaşamdaki mutluluğu herhangi bir derecesiyle uzlaşamaz olduğu; insana özgü olan açık yürekli, cömert ve gözü pek davranışla değil, ancak, bir keşişin harcı olan riyazet ve alçakgönüllülük ile cennete kavuşabileceğini söyleniyordu. Okullardaki ahlak felsefesinin büyük bir kısmı, çoğu

¹⁹³ Hoş bir düzen tarifi için bkz., Grampp, 1948: 333.

hallerde, vicdaniyatla ve çileci bir ahlakla doldurulmuştu. Felsefenin çeşit çeşit bütün kolları içinde en önemlisi, böylece en çok çığırından çıktı (2010: 861).”

Kuşkusuz Smith, bir çile filozofu olamaz. Mutluluğu koşullayan zenginliğin filozofudur Smith. Ama mutluluk toplumsal sınıfların varlığı altında zahmetsizce ulaşılabilir yakınlıkta değildir. Bu zorluğu Smith’in sınıf çözümlemesinde görmek olasıdır. En genel haliyle üç gelir kategorisi ve bu gelirleri paylaşan üç sınıfla karşı karşıyayız¹⁹⁴. Gelirleri rant, emek ücreti, mal mevcudu kârı olmak üzere, toprak sahipleri, emekçi kesim ve sermaye sahipleri toplumun ana sınıfsal karakterini tanımlar (2010: 280). Mutluluğun zahmetlice elde edilebileceğini kanıtlar olan bu sınıfların nasıl bir çıkar güdüsüyle toplum içersinde konumlandıklarını Smith’in lezzetli diliyle sunalım:

“Bu üç ulu tabakadan ilkinin çıkarı, ..., topluluğun genel çıkarı ile kesin ve ayrılmaz şekilde ilgilidir...

Üç tabaka içinde bunlar, geliri, gerek emeğe gerek çabaya mal olmayıp, sanki kendiliğinden geliveren, onların planına ya da tasarına bağlı bulunmayan tek sınıftır. Durumlarındaki rahatlığın ve güvenliğin doğal sonucu olan tembellik, çokluk, bunları hem bilgisiz eder hem bir kamusal yaşamın sonu nereye varacağını önceden görüp anlamak için gereği gibi kafalarını işletebilmelerini olanaksız kılar.

...

... İşçinin çıkarı, toplumun menfaatine sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte, işçi bu çıkarı kavrayacak ya da onun kendi çıkarıyla olan ilgisini anlayacak yetenekte değildir. İşçinin durumu, gereken bilgiyi edinebilmesine zaman bırakmaz. Bilgisi tam da olsa, eğitimi ile alışkanlıkları, çokluk, onu yargıda bulunmak için elverişsiz kılar. Onun için, kamu tartışmalarında işçinin sesi az işitilir. Buna kulak asıldığı ise hiç olmaz. Yalnız bazı olağanüstü hallerde, kendinin değil, patronların öz maksatları için onlarca körüklenip kışkırtıldığı ve desteklendiği zaman işçinin yaygarası duyulur [komünist gelenek bu çözümlemeye selam durur, öyle değil mi? bn.].

...

... Ama kâr, rant ve ücretler gibi, toplumun refahı ile yükselip, çökmeye yüz tutmasıyla alçalmaz. Tersine olarak; kâr, zengin ülkelerde doğal olarak düşük, yoksullarda ise yüksektir... Onun için, bu üçüncü tabakanın çıkarı ile topluluğun genel menfaati arasındaki ilgi, öteki iki sınıfın çıkarı ile aynı değildir..., kafaları genel olarak, topluluğun menfaatinden çok kendi özel iş kollarının çıkarı üzerinde işlediğinden, en büyük açık yüreklilikle bile varılmış olsa –her zaman böyle olmamıştır- vardıkları yargılardan, bu iki amacın birincisi üzerinde olana değil, ikincisi üzerinde olana güvenilebilir. Bunların taşralı arazi sahibine üstün oluşu, kamu menfaati üzerindeki bilgilerinden değil, öz çıkarlarını, taşralı beyzadenin, kendi menfaatini bildiğinden daha iyi bilmelerindendir ...bir ticaret ya

¹⁹⁴ Soru çok berraktır: toplumsal düzeni oluşturan bu öğelerden, modern ticari kurumsal yapıyı koruyacak olan gerekli bilgeliği yaratmaları umulabilir mi (Phillipson, 1985: 191)?

da sanayi alanında uğraşanların çıkarları, her zaman için, bazı bakımlardan kamu menfaatinden farklı, hatta buna aykırıdır... (abç) (2010: 280-282).”

Smith açısından sınıfsal çıkar güdülerini en genel hatlarıyla böyle tarifler¹⁹⁵. Zenginliğin sınıfsal öznelerinden zenginliğin maddi zeminine yönelecek olursak karşımızda toprak belirecektir. Toprağın işlenme sanatı olan tarımsal gelişim, Smith açısından sermaye birikiminin çoğalacağı ilk uğrak olmalıdır. Ona göre toprak, “her geniş ülkedeki zenginliğin bir eşi daha olmayan, en büyük, en önemli, en dayanıklı parçasını oluşturur (2010: 271).” Kırdan oluşup kentte serpilen doğal zenginlik birikimidir asıl olan¹⁹⁶.

“... , insan kurumları, işlerin doğal gidişini hiç tedirgin etmese, her siyasal toplulukta, kentlerin zenginlikçe, nüfusça gelişmesi, arazinin ya da kırların bayındırılmasının ya da işlenmesinin peşi sıra gelip, onlar oranında olur (2010: 410).”

Bu kuramsal kabulün Avrupa gerçekliğine uymadığının farkındadır Smith (2010: 412). Kırın koşullamasıyla harekete geçmesi gereken kent, tersinden kentteki birikim sonucunda kıra öncülük eder oldu. Tokluğun, gereksinimlerin ötesinde mal fazlasını amaçlayan çalışma, kırlardan çok önce kentlerde varlık kazandı (2010: 434). Bu açık resim karşısında kent eksenli zenginlik birikiminin, çıkar, çalışma, tutumluluk eksenli iş görmenin arka planına bakmak toplumsal şekillenışı anlamak için önemli olacaktır.

Zenginliğin nesnel zemini toprak, tarım yani kır ama Avrupa özelinde gelişim hattı manüfaktür, ticaret yani kent. Bu durumda Smith bir gerilimle karşı karşıya. Eğer zenginlik, gelişme kent eksenliyse Smith bu nesnel zorunluluktan ötürü, üçüncü tabakayı haşin bir şekilde eleştirse de bu tabakayı toplumsal dinamizmin asli öznesi olarak konumlandırmakla yükümlü. Hatta sosyal kuramının bir ölçüde mistik argümanı olan görünmez el yaklaşımı, tam da bu sınıfa duyulan güvensizliğin giderici kuvveti biçiminde yorumlanabilir. Öyle ki, toplumsal gelişimin doğal seyri izlenebilseydi belki de görünmez el vurgusuna gerek kalmayacaktı diyebiliriz.

¹⁹⁵ Bu ana temanın birçok sayfada yansımaları bulabiliriz. Özellikle üçüncü tabakayı yeren pasajlar için bkz., Smith, 2010, s. 108, 142, 405, 529 ve 659.

¹⁹⁶ Birikimin, toplumsal gelişimin “dört aşamalı” değerlendirilişine dönük bir iz sürüş için bkz., Meek, 1971. İskoç geleneği filozoflarının birçoğunun inandığı üzere, ticari gelişim tarımsal gelişimden köklenir (McNally, 1990: 200).

Bu durumda sermaye sahiplerinin, ticaretle uğraşanların çıkar güdülerinin tüm darlıklarına karşın nasıl iş gördüğünü, çalışma, tutumluluk, birikim ekseninde genel zenginliğin nasıl şekillendiğini görmemiz gerekecek. Smith'in ifadesiyle, tacir, parasını daha çok kazançlı işlerde kullanmaya dönük bir eğilim içerisindeyken¹⁹⁷ taşra ileri geleni parasını daha çok masrafa, harcamaya dönük kullanır (2010: 440). Önemsenen kazanç, çoğaldıkça çoğalan paraya karşılık, zevke, süse, gösterişe dönük harcama arasındaki keskin ayırım¹⁹⁸ dikkate değer. Çok kabaca, biriken sermaye, buna karşılık harcanan gelir ayrılığı. Kim ki israf içinde, halka düşman; kim ki tutumlu, kamuya yararlıdır Smith için (2010: 370).

“Demek, her yerde, sermaye ile gelir arasındaki oranın, çalışma ile tembellik arasındaki oranı düzenlediği anlaşılıyor. Sermayenin ağır bastığı yerde çalışma; gelirin ağır bastığı yerde, aylaklık egemen olur...

...

Sermaye artışının doğrudan doğruya nedeni çalışma değil, tutumluluktur. Gerçekte çalışma, tutumluluğun biriktirdiği nesneyi oluşturur. Gelgelelim, çalışma ile elde edilebilecek olan, tutumlulukla artırılıp bir yere yığılmazsa, sermaye hiç büyümmez (2010: 366).”

Sermayeye yapılan böylesine vurgunun apaçık nedeni şu pasajda tüm berraklığıyla sergilenir:

“Bir milletin toprağı ile emeğinin yıllık ürünü, değer bakımından, o ülkenin üretken işçilerini çoğaltmaktan ya da evvelce kullanılan işçilerin üretici güçlerini artırmaktan başka bir şekilde artırılamaz. Ülkedeki üretken işçi sayısının ya sermayenin ya o işçileri beslemeye ayrılmış ödeneklerinin artırılmasından başka bir şekilde pek çoğalamayacağı meydandadır. Aynı sayıda işçinin üretici gücü, ancak, ya emeği kolaylaştırıp kısaltan makinelerle aletlerin çoğaltılıp geliştirilmesi ya işin daha elverişli bir bölüşümü ve dağıtımı ile artırılabilir. Her iki halde de, hemen her zaman, sermayeyi çoğaltmak ister... (2010: 372).”

¹⁹⁷ Dickens pek edebi ifade ediyor durumun kendisini: Hecelemeği öğrendiği ilk sözcük “kâr”, ikincisi de (iki hecelilere geçildiğinde) “para” olan tacirimiz (2011: 131).

¹⁹⁸ Gelişen sanayi sonucu çeşitlenen tüketim malları, bunun harcama alışkanlıklarına etkisi ve bu etkinin tekrardan üretimi koşullaması üzerine bkz., Rosenberg, 1968: 368. Hume'dan Smith'e, lüksün iktisadi işlevi üzerine bkz., Brewer, 1998.

Kritik bir noktadayız. Sermaye tüm gücüyle toplumsal üretimin ve haliyle toplumsal örgütlenişin kilit belirleyeni konumuna evriliyor. Bu durumda sermaye sahipliği ve yokluğu, toplumun gelişim seyrini tüm dinamizmiyle bize sunacaktır. Sermayeye sahip olmak ya da olmamak; işte bütün mesele bu der gibidir Smith.

“Her kimse, ne sermaye üzerinde egemen olabiliyorsa, buna en elverişli işi bulmak için dididir. Gözettiği, gerçekte toplumun çıkarı değil, kendi çıkarıdır. Ama kendi çıkarını gütmesi, doğal olarak yahut daha doğrusu ister istemez, onu topluma en hayırlı işi veğlemeye götürür (abç).

Birincisi; her kimse, sermayesini elden geldiğince kendine yakın yerde, dolayısıyla da, mümkün olduğu kadar yerli çalışmanın desteklenmesinde kullanmaya çaba gösterir. Yeter ki, böylelikle, sermayenin alışılmışı ya da alışıldandan pek aşağı olmayan kârlarını her zaman elde edebilsin...

...

İkincisi; sermayesini yerli çalışma yararına kullanan her kimse, o emeği kuşkusuz ürünü imkân ölçüsünde en yüksek değerde olacak biçimde yönetmeye uğraşır...

...

... O çalışmayı, ürünü en büyük değerde olacak biçimde yönetmekle de, yalnız kendi kazancını düşünür; bunda, birçok başka hallerde olduğu gibi, görünmeyen bir el onu, hiç aklıdan geçmeyen bir amacı gütmeye iter. Bunun aklından geçmeyişi, toplum için, her zaman, pek öyle kötü olmaz. Kendi çıkarı peşinde koşmakla, toplumun çıkarını, çoğu zaman, gerçekte onu kollamaya niyet ettiği zamandakine göre daha etkin şekilde kollamış olur... (abç) (2010: 482-485).”

Ve dahası da söz konusu:

“... Şu var ki, her milletin bütün çalışmasına kılavuzluk edip yol gösterenler, ister istemez, büyük ticaret sermayesine sahip bulunanlardır; milletin bütün çalışkan kısmının davranış biçimi üzerinde, herhangi bir başka insan tabakasından çok, onların verdikleri örneğin çok daha fazla etkisi olur... (2010: 675).”

Kişisel çıkar güdüsüyle çalışmaya, tutumluluğa, sermaye birikimine yönelik ve bu zeminde toplumsal gelişimin, biraradalığın iktisadi varoluş üzerinden biçimlenmesiyle karşı karşıyayız. Smith sermaye birikiminin dizginsiz doğasının kuşkusuz farkındadır. Bu dizginsizliğin kendi doğal gelişimi içerisinde arzu edilir sonuçlar doğuracağı

konusunda belki de saf bir inançla sermaye birikiminin bizce vahşi doğasını şöyle evcilleştirir:

“İşte böyle bireylerin kişisel çıkar ve hırsları, onları olağan hallerde sermayelerini topluluğa en faydalı olan işlere doğru yöneltmeye götürür. Ama bu doğal tercih dolayısıyla o işlere haddinden fazla sermaye aktarırsa, kârın o işlerde düşüp bütün ötekilerinde yükselmesi, onları bu hatalı dağılım şeklini derhal değiştirip düzeltmeye yöneltir. Bu nedenle, kanunun hiçbir araya girmesi olmaksızın insanların kişisel çıkar ve hırsları, onların her topluluğun sermayesini orada yürütülen bütün çeşitli işler arasında, bütün topluluğun çıkarıyla imkân ölçüsünde en uzlaşacak oranda üleşip dağıtılmalarına, tabii, önayak olur (abç) (2010: 696).”

Hükümetin toplumsal yaşamı şekillendirmeye dönük sınırlı varlığının¹⁹⁹ (2010: 763) ötesinde, en geniş kapsamıyla doğal özgürlüğe (liberty) duyulan inanç²⁰⁰ Smith’in sosyal kuramının ana dayanaklarından biridir. Kuşkusuz, kusursuz, mutlak olamayacak bir doğal özgürlüktür bu. Quesnay özelinde fizyokrasiye dönük eleştirisinde Smith, özgünlüğünü açık eden bir akıl yürütme sergiler:

¹⁹⁹ Hükümet, yasa bağı düşünülecek olursa bu sınırlı varlık sınırları zorlayacaktır. Ticaretin derinleşmesi, iktisadi ilerleme bir bütün olarak toplumsal ilişkileri, iktisadi mülk edinişi daha da karmaşık hale getirmekte. Bu nedenle daha kapsamlı pozitif yasalara gereksinim yakıncılaşmaktadır (Evensky, 2005: 65). Hume’da olduğu gibi Smith’de de hükümetin kritik işlevi hukuki yapının inşasıdır. Öyle ki bu, yaşamın sürekliliğini ve mülkiyeti garantiler (McNally, 1990: 202). Hem Hume’un hem Smith’in çözümlemeleri şu temeldedir: mülkiyet haklarının nasıl güvence altına alınacağı ve genel olarak emekçi kesimin gereksinimlerinin nasıl karşılanacağıdır (Hont ve Ignatieff, 1985: 7). Her şeyin ötesinde, hükümet, doğal düzenin bir parçası olarak düşünülemez mi (Viner, 1927: 220)? Otorite, siyasi bağlılık; siyaset kuramcısı olarak Smith, bkz., Khalil, 2005.

²⁰⁰ Viner ilginç bir ayrıma gider. *Ahlaki Duygular Kuramı*’nın kusursuz uyumlu, tümüyle yararlı doğal düzenine karşılık *Milletlerin Zenginliği*’nin kısmi ve sınırlı uyum içerisindeki iktisadi düzeni (Viner, 1927: 214). Doğal özgürlük, doğal düzen ve bunun iktisadi yansıması olan serbest, rekabetçi piyasa inancı; öyle ki, rekabet, bireyin doğal haklarının korunması ve bir ulusun zenginleşmesi için en kullanışlı araç niteliğindedir (Grampp, 1948: 327). Smith’in yalın bir sistem olarak doğal özgürlük vurgusu tarihsel bir dinamizmi ifade eder. Smith’de merkezi tema olan bu vurgu, sadece durağan bir ölçütü ya da ideal bir koşulu tanımlamayıp iktisadi ilerlemeye zemin sunar. Bu sistem, bireysel özgürlük ile toplumun iktisadi ilerlemesi arasında yaşamsal ve göz alıcı bir tamamlayıcılığı koşullar (Hutchison, 1976: 517). Smith’in doğal özgürlük sistemi savunusu, iktisadi bireyciliğin politik kolektivizm üzerindeki gücünü sağlamlaştırmasını ifade eder (Winch, 1992: 108). Piyasa ilişkileri içerisinde uygunluğa (propriety) dönük genel kuralların uygulanması için gerekli olan rekabetin ekonomik koşullarını garantiler doğal özgürlük sistemi (Hont ve Ignatieff, 1985: 12). Hont ve Ignatieff’e göre doğal özgürlük durumu yalnızca iktisadi eksende değerlendirilemez. Diğer bir eksen hukuk sistemidir (jurisprudence) (1985: 22). Toplumun ya da diğer bireylerin pahasına bireyin kazanılmış haklarını öncelemeyen doğal özgürlük sistemi (Taylor, 1930: 237). Doğal özgürlüğe duyulan inanç, ekonomi politığının politikliğine gölge düşürmez mi diye sorsak abartmış olur muyuz? İktisat/siyaset ayrılığına dönük vurgu için bkz., Winch, 1992: 92 ve 93. Serbest girişimin ya da liberal kapitalizmin ilkelerinin değerlendirilmesi ekseninde Smith’in ilgisinin siyaset felsefesinden iktisada yöneldiğini belirtir Cropsey (Cropsey, 1987: 635). Smith’in amacı diyor Cropsey, tüm insanlar için, özgür, akla uygun, rahat ve hoşgörülü bir yaşamın umudunu, temelini ve açıklamasını iktisat biliminde bulmaktır ve dahası Smith’in inancı odur ki, doğa, tarihte iktisadın diliyle konuşur (Cropsey, 1987: 649 ve 654). Bu yargıların, tezimiz ekseninde, Smith’i gelenek içerisinde iktisadi eksenin asli ögesi görmemizi haklı kıldığını düşünüyoruz.

“... Bir millet, kısıntısız serbestlikten ve kusursuz adaletten yararlanmaksızın refaha kavuşmasaydı, dünyada bir tek milletin hiçbir zaman refah yüzü görebildiği olmazdı. Ancak ne mutlu ki, doğadaki anlayışlılık, yarattığı bedende, insanın tembelliğinden ve ılımsızlığından ileri gelen kötü etkileri düzeltmek için nasıl geniş hazırlıklar yapmışsa, aynı tarzda, devlet varlığı içinde, onun bölüğünden ve adaletsizliğinden doğan kötü etkilerin çaresine bakmak üzere çok ihtiyatlı bulunmuştur (2010: 747).”

Yoksa Smith çok mu iyimser²⁰¹? Yoksa etiğin tüm toplumca içselleştirildiği bir sosyal yapının ürünü olan bir doğal özgürlük mü düşlenen? Bireylerin etik varoluşundan sınıfların iktisadi varoluşuna evrilen yolun çok katmanlılığının Smith'i yorduğunu, hırpaladığını savlasak olmaz mı? Etik düzlem, iktisadi düzlem arasındaki geçişin sorunlu doğası nedeniyle iki Smith var gibi görünür, evet. Çünkü Smith bu geçişi sağlayamadığı, insanların etik varoluşu ile iktisadi güdüyle varoluşu arasındaki bağlantıyı öremediği için bizce parçalı görünür. Bu bağ örülebilir mi, bilinmez. Ama verili durumda çarpıcı olan, iki Smith'in²⁰² aslında olmadığı, çıkışsız ve bir ölçüde çaresiz tek Smith'in yorgun varlığıdır. Duyguların biraradalığı güdülemesinden, sermayenin güdülemesine; vicdanın, imgelemin, sempatinin o sarhoş dağımlığından, ucu açıklığından, çalışmanın, tutumluluğun, biriktirmenin katı kurallarına, dinçliğine, zindeliğine; benin başkası üzerinden ben olmasına karşılık, iktisadi varoluşu içerisinde hep ben kalmasına evrilen sürecin gerilimine kim dayanabilir ki²⁰³? İnsanı ya da daha

²⁰¹ Kuşkusuz Smith, kamusal erdemın ticari bir toplumda yeter gücü konusunda karamsardır. Fakat inancı odur ki, adalet ilkelerine saygı temelinde sempatik ilişkiler örgüsüyle ticari toplum örgütlenebilir (McNally, 1990: 207). Morrow'un yorumuyla, hem bireyin doğası hem de sosyalın inşası iç içe örüldüğünden, her şey doğasında bütüne katkı sunduğundan (Morrow, 1927: 341) Smith'in iyimserliği garipsenmemeli.

²⁰² Bu ifadenin özgün adlandırılışı şöyledir: *Das Adam Smith Problem*. Özcesi, Smith'in etik alanındaki öznesinin özgeci tutumuyla, iktisadi alandaki öznesinin bencil tutumu arasındaki gerilim bu problemi tarifler. Montes fazla söze gerek bırakmayacak düzeyde bu problemin derinlikli bir sunumunu yapıyor (Montes, 2003b). Özgürlük tartışması bağlamında iki Smith'den bahsedilebilir mi sorusuna Harpham hayır yanıtını veriyor. Özgürlük temasının iki metindeki anlamını soruşturan Harpham'ın vardığı sonuç ilginç: *Ahlaki Duygular Kuramı* pozitif özgürlük ekseninde, *Milletlerin Zenginliği* negatif özgürlük ekseninde değerlendirilebilir (Harpham, 2000).

²⁰³ Macfie'nin yorumuyla, arzulanan uyum *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda ötede, gelecekte aranırken *Milletlerin Zenginliği*'nde şimdi, burada, piyasada aranır (1967: 103). Smith'in iki insanı var diyor Macfie. *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda birbirine akrayan olan, *Milletlerin Zenginliği*'nde ise iktisadi yönü içerisinde piyasada konumlanan gerçek insan, soyutlanmış bir iktisadi insan değil ama. *Ahlaki Duygular Kuramı*'nin kendini seven, sağgörü ve kendini denetleyen insanı yerine *Milletlerin Zenginliği*'nde sağgörü insanı, para yapan bir makine olarak değil normal arzuları içerisinde tariflenir (1967: 121). Sağgörü insan iktisadi alanda iktisadi insana dönüşür. Sempati ve yansız gözlemcinin etki alanı içerisinde ve böylece kişisel çıkar bu ekseninde iş görür (1967: 75). Sağgörü insandan tutumlu insana varılır (Raphael ve Macfie, 1982: 18). Bu düzlem farklılıkları her ne kadar birbirini doğurur, yoğurur

özelinde iktisadi insanı²⁰⁴ zenginlikle buluşturduk gerçekten. Doğayı onun isterlerine bağımlı kıldık. Onca geliştirilen araçla bu büyülü amacına, zenginliğe ulaşabildi bu tutumlu insan. Peki hem kendisini hem başkasını sakatlamadan mı? Tüm bu süreç amasız mı? Kesinlikle amalı, kesinlikle sakatlanmış yaşamlar²⁰⁵ ...

Geleneğin maddi ilişkiler zeminiyle buluşma süreci Smith özelinde gerçekleşti. Genel doğrulardan, soyut ilkelerden başlayan bu süreç, dolana dolana kişisel çıkar güdüsü temelinde durumu iyileştirmeye dönük çabaya bağlı işleyen bir düzen kurgusuna evrildi. Kuşkusuz Smith, kişisel çıkarın enerjisini temele koysa da, onu, yasayla, adaletle ve en temelde etik ilişki ağıyla dizginlemeyi gözden uzak tutmadı. Ama son çözümlemede, düzenin, toplumsal gelişimin merkezi kuvveti olarak, her şeye yeten olarak, tüm soyut belirlenimlerden, ilkelerden bağımsız biçimde tariflendi kişisel çıkar. Belirgin ana temamız olan kişisel/genel çıkar gerilimi, uyumu sürecinin Smith'de çözüme kavuşturulması, işlediğimiz gelenek çerçevesinde temel bir ayrıma işaret ediyor inancındayız. Öyle ki, gelenek içerisinde kişisel çıkar; yasa dolayımıyla, akıl ögesiyle, bilge yönetici ya da zor aygıtı aracılığıyla ve en sonunda genel istem üzerinden baskılanır, soğurulur, bütüne bağımlı kılınır. Genel, özel üzerinde kuvvetli bir belirleyiciliği söz konusudur kısacası. Smith'de ise bu işleyiş mantığı tersten tarifleniyor gibidir. Her ne kadar bir görünmez el dolayımına, bir yola koyucu araca, kurumsal altyapıya gereksinim duyuluyor olsa da, kişisel çıkar güdüsü tüm enerjisiyle düzenin, toplumsal ilişkiler bütününe merkezine yerleştirilir. Kişisel çıkar, kendini sevme güdüsü olumlanarak, bunların düzene dönük yaratacağı dinamizme olanak tanınır.

görünse de evrilişin sürekliliğinde çözümü güç bir kesinti olduğu inancındayız. Kişisel çıkara temel olan kendini sevme güdüsüne biçilen güçlü rol karşısında görünmez ele duyulan gereksinim (1967: 116) tam da bu kesintinin açık ilanı olmasın sakın?

²⁰⁴ Son çözümlemede rasyonelliği tartışılır olan bir insan, bkz., Grampp, 1948: 336; Coase, 1976: 545.

²⁰⁵ Yaşam dedik. Bir edebiyat insanının duyarlılığına, inceliğine gereksinimimiz var o halde. Dickens'a kulak vermeye ne dersiniz? "Ey, ahlakçılar, siz ki mutluluk ve onurun hayatın her alanında kendiliğinden var olduğunu, arabalarınızın tekerlekleri altında öylesine engebesiz, ama çıplak ayaklar altında öyle taşlı olan Tanrı yollarındaki her toz tanesini aydınlattığını söylersiniz, kendilerine saygıyla dolu olarak yaşayan insanların bu hızlı inişine bakın ve düşünün: Şu anda soluk alan, acılı çabalar arasında soluk alan binlerce ve binlerce insan var ki bu saygıdeğerlik içinde hiç yapamadılar, yaşama fırsatını hiçbir zaman bulamadılar! Bir zamanlar genç olan, harpını çala çala yaşanan, hayatı boyunca haklıların ezildiğini, torunlarının ekmek dilendiğini görmeyen kutsal Ozana böyle uysalca iman edenler, gidin, gidin, sevincin ve dürüst onurun öğreticileri, madenlere, fabrikalara, demirhanelere, en derin bilgisizliğin kirli derinliklerine, insanın ihmal edilmişliğinin dipsiz kuyularına gidin, ruhun parlak meşalesini yakılır yakılmaz söndürecek kadar pis olan bu havada herhangi bir umutlu bitki yetişebilir mi, söyleyin! Ve ey! Siz, Hıristiyan bilgisinin bin dokuz yüzüncü yılının Ferisileri, insan yaradılışından dem vurmada önce, ortada insan diye bir şey kalıp kalmadığına bakın. Bir bakın hele, bu insan yaradılışı dediğiniz şey, sizin kuşaklar boyu süren uykunuz sırasında, Hayvan yaradılışına dönmüş olmasın (Dickens, 2011: 237)."

Smith'de, genelin özeli soğurması, özelin genele yola açması, onu ileri taşıması, örmesi biçiminde dönüşüme uğrar. Ve böylece son çözümlemede kişisel/genel çıkar gerilimi, belirleyen, belirlenen ilişkisinin değişimiyle çözüme kavuşturulur. Maddi zeminde sonuçlanan bu çözümün, geleneğin bu zeminde düğümlenişinin, dahası bundan sonraki gelenek içerisinde ya da dışında yürütülecek olan düzen tartışmalarının, maddi ilişkiler gerçekliğiyle bir şekilde kesişecek oluşunun, uzun yolculuğumuzda bir sona işaret ettiğini düşünüyoruz. Kuşkusuz, sakatlanmış yaşamlar vurgumuzu hiç mi hiç unutmaksızın, yeni bir yolculuğun, bir gelenek dışılığıın, sarsıcı, sıcak umudunu içimizde taşıyarak...

YENİ BİR BAŞLANGIÇ İÇİN SON

Geleneği örgüleyen sacayaklarını açık etmeye çalıştık. Başlangıçta, düzen inşasının anlamlandırılışı, Platon-Aristoteles ekseninde felsefeye yapıldı. İdeal olanın, olması gerekeninin etrafında kümelenen, iyinin, adaletin, bilgeliğin, mutluluğun, erdemli oluşun, amaç edinildiği, düzene dönük her ne araç tasarlanacaksa bu amacın mutlak kılınması gerektiği bir sosyal kuramı işledik. Verili ilişkilerin ötesine taşan, yaşamla bağı sorguya açık bir düzen mimarisini keşfettik. Toplumsal ilişkilere hangi zeminde, hangi güç araçlarıyla dahil olacağı puslu kalan ya da daha doğrusu soyut argümanların gerisinde kaybolan bilge yönetici, yasalar dolayımıyla düzen kurgusunun asli mimarı olarak konumlandı. Felsefe, yaşamın kendisine tümüyle dokunamasa da, kurgusunu pratikte tümüyle sınamasa da, kendi düşüncesinde, düzeni iç tutarlılıkla ördü ve dahası tüm bir geleneğin boy vereceği zemini belirgin hale getirdi.

Sonrasında, soyut argümanlar silsilesinin yaşama, pratiğe bir ölçüde bulanışını, felsefi kurgunun siyasetle yaklaşmasını, güncel sorunların güncel sonuçları koşullamasının yarattığı gerilimi ana eksenine Spinoza'da düğümledik. Kuşkusuz, geleneğin başlangıç büyüünden tümüyle bağışık olmayan ama insanı, onun ilişkilerini, biraradalığı, yaşamın içinden örme gayretini onda gördük. İnsanı idealize etmekten uzak, onu tüm eksikliğiyle topluma, doğaya bağlı kılan, düzen inşasını eksik varoluşumuz üzerinden kurmaya girişen, akıl/tutku ilişkisini bir karşıtlık değil, bir bütünlük, bir varoluş ekseninde çözümleyen, aklımızla durduğumuz kadar tutkularımızla da taşkınlaşıyoruz düşüncesini bir potada eriten Spinoza, felsefe-siyaset kurgusunda bir geçiş sembolü olarak belirdi.

Siyasetin, düzeni inşa edişte, anlamlandırışta kendini felsefeden bağışık hale getirişini, kurucu, düzenleyici bir güç olduğunun teslim edilmesini, tümüyle pratik bir sorun alanına işaret eden güç, iktidar, egemenlik problemlerinin düzen tartışmasına temel kılınışını bize Machiavelli ve Hobbes tüm doğrudanlığıyla açık ettiler. İnsan doğasını, onun neliğini, soyut argümanlar kümesini, kuşkusuz soruşturmalarında bu düşünürler işlemiyor değil. Ama onları ayırıcı kılan, pür siyasetin merkezinde konumlayan, tüm düzen inşasına dönük genel/ soyut, pratik/somut yaklaşımları güç problemlerine ve son çözümlerde iktidar problemlerine düğümlüyor oluşlarıdır. Olması gerekenin büyü, bu düşünürlerin sayesinde olanın kiriyle, pisiyle lekeleni. Olan, verili ilişkiler, öteye

başvurmaksızın tüm çıplaklığıyla siyaset alanının gerilimli doğasında ortaya serildi ve düzen inşasına malzeme kılındı.

Geleneğin üzerine titrediği, olmazsa olmaz gördüğü, varlığının korunması halinde düzene, uyuma varacağımız, tersi durumda bitimsiz bir savaşa tutuşacağımız kilit bir olgunun özgün serimlenişini Locke'ta bulguladık. Bir ölçüde işlediğimiz her bir düşünürün merkezi kabulü olan mülkiyet, Locke'ta, donuklaşmış bir onamanın ötesinde bir canlılık kazandı, bir ilişkiler ağının, özcesi emek sürecinin yaratımı olarak görüldü. Mülkiyetin kutsallığı gökselliğinden arınıp, emeğe, çalışmaya bağlı kılındı. Düzen inşasının en temel kaygısı, emek süreciyle sahiplenilen, zenginleştirilen mülkiyetin korunumu biçiminde gerçekçi bir görünüm kazandı. Mülkiyetin, emek süreciyle dolaysız bağı ve düzenin kurgulanışında ana belirleyen oluşu Locke'ta tüm sadeliğiyle ortaya serildi. Geleneğin büyümlü olgusu, pratik bir eyleyişin doğal sonucuna bağlandı. Çok genel olarak mülkiyetin kökeni, gelenek içerisinde Locke aracılığıyla meşru bir zemine kavuştu. Özcesi; nasıl bir düzen sorusunun gerisinde yer alan "neden bir düzen" sorusuna yalın bir açıklık getirildi.

Bu meşru görünen zemini kısmen yeren ama daha çok düzenin ürettiği sorunları görünüm alanında mahkum eden ve bu nedenle görünüm alanından hareketle yeni bir düzen inşasına girişen Rousseau, bize geleneğin içerden eleştirisini sundu. Düzenin görünür yüzü olan eşitsizlik, zenginlik ve her türlü gerçekliği maskeleyen görünüş hali, biçimcilik amansız bir eleştiriye konu edildi. Mülkiyet, eşitsizlik, zenginlik bağı kavransa da bunun tarihselliğine, geri plandaki üretim biçimi ve ilişkilerinin doğasına yönelinmediğinden, çürümeye meydan okuyuş, yeni bir düzen kurgusu, geçmişin yüce değerlerine bağlı kılındı Rousseau'da. Bir ölçüde, geleneğin ördüğü düzenin vicdanı oldu Rousseau. Bozulmamış özümüze çağrının, bozulmuş, çürümüş şimdiki halimize yakarışın öznesi oldu Rousseau. Özgün bir yaklaşımla, bu çürümüşlüğü saf dışı etmek, uyumlu bir düzene kapı aralamak için geleneğin siyaset dili genel istemin arzusunca konuşur oldu. Düzenin korunumu, işletimi, bilge bir tekil öznedenden bilge bir genel özneye evriltildi. Biraz zorlayarak, düzenin inşasının sorumluluğu herkesin kılındı.

Geleneği Smith'le taçlandırdık, bütünledik. Geleneğin temel tartışma zeminiyle düzen inşasına girişen, yani en genelde etik boyutta işe koyulan Smith, iktisadi boyutta soruşturmasını noktaladı. Geleneğin felsefe-siyaset eksenini tüm kapsayıcılığıyla iktisadi

eksende düğümlendi. Biraz ironiyle, etik varoluşumuzun nihai doğrulayıcısı yansız gözlemci, inşa sürecinin sonunda, görünmez elin elinde can verdi. Karşılıklı gereksinimlerin itkisi altında, kişisel çıkarın güdülenmesinde muazzam bir düzen makinesi örüldü. İnsanın durumunu iyileştirme arzusu, tüm çıplaklığıyla düzenin devindiricisi kılındı. Biraz abartarak, sanki ince ince örülen düzen, kurgulanan onca yapay araç basit bir gerçekliğin, sade bir güdülenmenin, kişisel çıkarın gücü karşısında, un ufak oldu, gereksizleşti, boşa düştü. Kişisel çıkarı doğrultusunda eyleyen iktisadi insan, düzen inşasında asli özne haline getirildi. Bilge tekil özne ya da genel istemin bilge genel öznesi çırılçıplak bırakıldı. Kuşkusuz, kişisel çıkarla güdülenen özne, geleneğin doruğuna kurulsa da, genel çıkar, uyumlu biraradalık, düzenin geleceği için asla gözden uzak tutulamazdı Smith açısından da. Tam da bu nedenle, çıplak öznemiz, tarifi zor görünmez el dolayımıyla giydirilir, kılıktan kılığa sokulur ve niyet etmemiş dahi olsa sonuçta genel çıkara dönük eyleyişte bulunarak düzenin uyumunu, sürekliliğini mistik bir biçimde garantiler. Ve böylece sonuçta, geleneğin, felsefe-siyaset ve son çözümlemede iktisat kurgusunda şekillenen sosyal düzen inşası, ana hatlarıyla kendi içine kapanır, kendi içinde bütünlenir. Genel in hükmü, çıkarı, özelin kendiliğindenliğinde, çıkarında düğümlenir.

Platon'dan Smith'e, sosyal düzeni anlamlandırmada sacayakları olan, felsefi, siyasi ve iktisadi dil, düzen inşasının uğraklarıdır. Gelenek, bunların birbirine eklenişi, boyutlanması ölçüsünde bir bütüne evrilir. Bu sacayağının birleştireni, her bir ayağı diğerine dolayanı, insanın neliği soruşturmasının ifadesi olan etikdir. Etik, düzen inşasında hem felsefi, hem siyasi hem de iktisadi kurguda bir ölçüde kalkış noktasını, zemini oluşturur. İnsanın neliği tartışmasının vardığı en genel sonuç, onun akılla ve tutkuyla yüklü olduğu ve bu iki hattın ilişkisinin gerilimle dolu olduğudur. İnsan doğasının iki ana özelliği olan akıl ve tutku, incelememiz boyunca hep karşı karşıya konulur. Gelenek bu iki özelliği yapıcı (akıl) ve yıkıcı/bozucu (tutku) güçler olarak görür. Ama Spinoza, Rousseau ve Smith'de aklın kapsayıcılığı göz ardı edilmese de, tutku olumlanır, ona yaratıcı bir rol biçilir. Tutku aracılığıyla insanın devinim kazandığı, yaşama dahil olduğu savlanır. Aklın donukluğu, keskinliği, tutkunun canlılığı ile kaynaşır.

Akıl/tutku gerilimini, düzen inşasında en temel yapıcı iki ana hat olan kişisel/genel çıkar gerilimiyle ilişkilendirdiğimizde karşımızda şöyle bir manzara belirir: en saf haliyle kişisel çıkar güdüsünün gerisinde tutku konumlanırken, genel çıkarın gerisinde yine en saf haliyle akıl konumlanır. Bu iki farklı çıkar tümüyle ayrıksı değildir. Dolayimler üzerinden birbirlerini doğururlar, dengelerler. Bir bakıma parçadan bütüne, bütünden parçaya sürekli bir döngü söz konusudur. Çalışmamız ekseninde vardığımız temel sonuca göre kişisel/genel çıkar, parça/bütün yelpazesinin bir ucunda Smith, öteki ucunda Platon konumludur. Kişisel çıkardan çıkış alan, onun gelişimine olanak tanıyan Smith'in karşısında, genel çıkarı başlangıç sayan ve parçayı kendi gelişimiyle bütüne bağlamaktansa doğrudan parça üzerinde bütünün hükümlerliğini ilan eden Platon yer alır. Felsefi kurgunun genellik ısrarı karşısında iktisadi kurgudaki özelin, kişinin olumlanması, düzen inşasında ondan çıkış alınması özellikle dikkat çekicidir.

Düzen inşasında, geleneğin en temel sorun alanını tanımlayan kişisel/genel çıkar ilişkisinin soruşturmamız kapsamında bize sunduğu ana resmin üzerinde tekrar tekrar, ısrarla durmamız gerekiyor. Parantez Platon ile açılır. Genel çıkarın, bütünün koşulsuz egemenliği, parçanın bütüne, insanın, topluma bağımlı kılınışı ve bunun sağlayıcısı olan, bir dolayım olan aklın kutsallığı, bilge yönetici argümanı ve yasanın mutlak bağlayıcılığı tüm gücüyle karşımızda belirir. İdealin çekiciliği ve kapsayıcılığı aslında en üst başlıktır. Güncel, gerçek gerilimler, toplumsal yaşamda üretimden, yönetime tüm yapıp etmelerden doğan çatışmalar hep genel doğruların, idealin, aklın ve bunun somut görünümü olan yasanın gücüyle dize getirilmeye çalışılır.

Bu başlık aslında o kadar bağlayıcıdır ki insanının neliği ile yola koyulan Aristoteles, akla karşılık tutkular diyen Spinoza döne döne bu silsilede düğümlenirler. Yine de aşkın ve ideali gözeten, zaman dışı Platon'dan Aristoteles'ten başlayarak yaşanana, şimdiye yöneldiğimizi ve düzenin zaman ve mekanının bir ölçüde şimdi kılındığını teslim etmeliyiz.

Kuşkusuz ideal şimdiyle uyuşamaz. Şimdinin isterleri, düzen sorunu kapsamında siyaseti buyur edecektir. Çıkarların çelişmesi, siyasetin güç/iktidar ekseninde uyuma taşınacak ve genel çıkar kişisel çıkara hükmünü somut bir biçimde kanıtlayacaktır. Uyum sağlayıcı bir dolayım olarak *Hükümdar*'dan *Leviathan*'a bütünün parçaya egemenliğine tanık oluruz bu durumda. Genel çıkarı eksen alan gücün, iktidarın keskin

ortay konusu tariflediğimiz yelpazenin diğer ucuna yani kişisel çıkar, insanın tekil eyleyişlerine duyulan korkunun bir bakıma göstergesidir, onun tekinsizliğinin itirafıdır.

Peki, bu yelpazenin, çıkarlar geriliminin hangi zemin üzerinde salındığını sorsak yanıtımız ne olabilir? Yanıt sanırım çok açık: mülkiyet! Tüm gelenekçe korunan, kullanılan mülkiyetin toplumsal ilişki alanına, çıkarlar evrenine dahil edilmesinin en açık resmini Locke'ta gözlüyoruz. Kişisel çıkar, emek dolayımı üzerinden özel mülkiyette cisimleşir. Tam da bu somut özel mülk edinişlerin, hak kazanışların gözetimi adına düzen varlık kazanmalıdır. Burada sanki parça, bütüne neyi muhafaza edeceğini, ne amaçla iş göreceğini dikte ediyor gibidir.

Rousseau'nun çözümlenmesinde kişisel/genel çıkar gerilimi, tutku/akıl karşı karşıyalığı başlangıcını insanın saf duygu halinden, tutkudan alır. Bozulmamış tüm saflığı içerisinde duygular, insanı harekete geçirir. Toplumsal gelişime, eşitsizliğin artmasına bağlı olarak tüm bu duygu/tutku öznesi bozulmaya uğrar, özünden uzaklaşır. Tam da bu nedenle genel çıkarla taçlanmalıdır özel çıkarlar çeşitliliği. Bunu özgün bir dolayım üzerinden hayata geçirir Rousseau: genel istem. Son söz genel istem üzerinden bütünün olur. Eşitsizliğin bozduğu doğallık, insanın saf özü ancak ve ancak genel istem üzerinden kendisini yeniden bulabilir. Özgün bir yaklaşımla; bireyin öznelliğini yitirmediği, genel istemi içselleştirdiği ölçüde kendisini geliştirebildiği, özcesi, parçanın bütünde, bütünün de parçada kendini bulduğu bir kurgunun mimarıdır Rousseau.

Açılan parantezin kapanışı Smith'de gerçekleşir. Güven duyulmayan, tekinsiz bilinen kişisel çıkar güdüsü tüm enerjisiyle; gereksinimlerini karşılama, durumunu iyileştirme iktisadi güdüsüyle iş görür. Her ne kadar etik boyutta, tekil ilişkilerin genel bir iyiye yönelmesinde yansız bir gözlemciye gereksinim duyuluyor ve yine iktisadi boyutta, maddi ilişkilerin özel çıkara dayalı sürekliliği görünmez el dolayımıyla arzu edilesi bir genel çıkara evriliyor olsa da, kısacası, bütün, alttan alta parçayı belirliyorsay da başlangıç artık tüm potansiyeliyle kişisel çıkara, parçaya teslim edilmiştir. Sonuçta Platon'da açılan parantez bir uçtan bir uca Smith'de kapanır. Geleneğin düzen inşası soruşturmasında bütünün egemenliği, belirleyiciliği parçanın egemenliğinde, belirleyiciliğinde düğümlenir. Bu ekseninde, soruşturmamızın vardığı en temel sonuç şudur:

İdealle başlayan, soyut genelliğe yaslanan düzen inşası, kurucu, düzenleyici bir gücü olmazsa olmaz gören, belirleyiciliği, zoru, genelliği referans alan, genele göre düzeni şekillendiren tüm bir gelenek; kuşkusuz tüm bunları askıya almıyor olsa da, kendiliğindenliğe, gelişime açık bireyin eyleyişine, “özgürlüğe”, özele, düzen kurucu bir güç yükleyerek bir uçtan bir uca savrulmuştur. Bütünden parçaya, genelden özele kat edilen yol yok sayılmaksızın, bireyin belleğinde kalıcı bir yeri olan bu yol unutulmaksızın maddi ilişkilerin bireyi, tarih sahnesinde kurucu bir güç olarak belirlemiştir artık. *Yasaları işleten bilge kimseden, saf akıldan, hükümdara, Leviathan’a, genel isteme ve en sonunda kişisel çıkarın dinamizmine evriliş, soruşturmamızın en berrak bulgusudur.*

Soruşturduğumuz gelenek içerisinde, felsefi, siyasi ve iktisadi düzlemler arasında keskin ayrılıklar olmadığı görüşündeyiz. Örülen kavram seti, vurgu değişimleri, işlev farklılıkları ötesinde birbirine yakınlık gösterir. Kuşkusuz özgün buluşlar söz konusu olsa da, bir iç içelik, bir boyutlanmış, sürekliliktir geleneğin yolculuğu. Aklın, düzene dönük yaratıcı, düzenleyici gücüne yapılan sürekli vurgunun altı özellikle çizilmelidir. Tam da maddi gelişime koşul olarak bu eklemlenmelerin kapsayıcı uğrağı, düzen inşasında iktisadi ilişki ağı olur. Tarihsel, toplumsal gelişim boyunca ideal olana göre inşa, bir bakıma, kısmen, varolana göre inşaya dönüşür. Pek tabii, gelenek, içten içe ideal düzen özlemini tümüyle saf dışı ediyor değildir; ama toplumsal gelişimin pratik, güncel sorunları ve gerilimleri, spekülasyonu ötelere, kurguyu daha gerçekçi olmaya zorlar.

İktisadın çekim merkezinde düğümlenen geleneksel düzen kurgusunun sacayakları, üç ayaklı nesnelere bir benzerlik kurulacak olursa, hangi zemine konursa konsun devrilmez. Muazzam bir uyum becerisiyle herhangi bir düzleme sabitlenebilir. Pek tabii, olağan koşullardaki sabitlik, bir sarsıntı sonucunda, dahası şiddetli bir depremde yıkılmaz değildir. Yine de, sacayağının böylesi işlevselliği, düzen inşası düşüncesinin bu çok boyutluluğu, düzene dönük eleştiriler karşısında bir dayanıklılığı, esneme olanağını ifade eder. En genel anlamda, üretim biçiminin belirlenimi altında mülkiyet ilişkilerini, maddi ilişki ağını hedefe koymayan bir eleştiri, geleneğin birikimince söğrülacaktır.

Tüm bir sosyal kuram, düzen inşası süreci için başlangıç, aslında çok yalındır. Karşılıklı gereksinimler nedeniyle, insanların ayrı ayrı doğaya güç yetirememesi nedeniyle, tam da bu nesnel zor zemininde, biraradalık, toplumsallık kendisini duyurur. Bu ilkesel çıkış noktası, felsefi argümanların üzerine inşa olunduğu ve dahası bütün geleneğin başlangıç noktasını oluşturur. Kritik olan, bu açık resmin grileştiği noktada belirir. Başlangıç aşamasının basit ilişki ağı, doğanın fethi, üretimin katmanlaşması süresince karmaşıklaşacak, zenginliğin birikimi beraberinde sahiplik sorununu gün yüzüne çıkaracaktır.

Bu ekseninde, karşılıklı çıkar ilişkilerinin birbirlerini nasıl boğmayacağını, sakatlamayacağını ve toplumsal bütünü, nicel bir toplamın, birliğin ötesinde nitel yönden nasıl ileriye, gelişime taşıyacağını şifrelerinin keşfedilmesi, düzen kurgusunun özünü imler. Özel yararın, kişisel çıkarın, genel yararlar, çıkarlarla uyumlanışı, özel olanın geneli sakatlamayıp onu daha da sağlam kılması, bin yılların çözümü pek kolay olmayan gerilimli sorun alanını oluşturur. Ya da daha genel kavramlarla şöyle formüle edelim sorunu: sivil toplumun kişisel çıkarlarla güdülenmiş öznesiyle siyasal toplumun genel çıkarı gözetken öznesinin görünürdeki ayrılığı nereye, nasıl evrilecektir? Uyumlu ya da çatışmalı doğa durumu insanının, sözleşmeyle, devletle dolayımlanan geri dönüşü olmayan biraradalığı, toplumun olmazsa olmazlığı, maddi gelişimin zoru altında parçalanmaya mı yoksa bu zorun belirleniminde daha pek bir birliğe mi evrilecektir? Sivil toplum alanı, siyasal alanı ya da daha özelleşmiş haliyle devleti kendi isterlerine mi uyumlu kılacak yoksa devletin gücüne boyun mu eğecek? Dahası, bu ayrışma, özünde, bir birliğin ifadesiyse, sivil toplumun varlığı kendi siyasal biçimini varediyorsa, sivil toplumun ötesi yoksa? Toplumun bu ayrık, parçalı görünümü, aslında tek bir özün, birliğin sözde parçalı görünümü olmasın sakın? Bu özün merkezinde, sivil toplum ve onun çıkar güdülü öznesi konumludur desek. Üretim etkinliğinin enerjisiyle biçimlenen sivil toplum, ötesine evrilecekse bu, ancak ve ancak üretim biçiminin, maddi zeminin dönüşümünde düğümlü değil midir? Son çözümlemede, kişisel/genel çıkar ayrılığı, üretim biçiminin özgüllüğüne biçimleniyorsa, birlik için maddi zemine yönelmek kaçınılmaz değil midir?

Maddi zemine ilişilmediği, bu zemin eleştirinin merkezine konmadığı durumda, veri kabul edilen kişisel çıkar ayrılıklarının gerilimli doğası, çatışmaya, sürtüşmeye yol açan

enerjisi, bu durumda ister istemez düzen adına bir düzenleyici gücü gerekli kılar. Bilge yönetici ve her şeyin üzerinde olan yasalar, olmadı, iktidarın, gücün tek elde toplandığı muazzam bir devlet aygıtı, bu da olmadı, gücün yaygınlaştırılması ve genel istemle somutlanması ve bu da olmadıysa son çözümlemede, verili kişisel çıkar gerilimlerinin kendi doğal seyirinde genel çıkara evrileceğine, bunun, ifadesi güç bir görünmez el dolayımıyla sağlanacağına dönük saf bir inanç, bu düzenleyici gücü tanıtlar. Bırakalım, toplum bu çatışmalı, gerilimli doğasında kendince evrilsin, dönüşsün, çatışmalı ortam, gerilim hatları çok zaman alacak da olsa, bedeller gerektirse de kendi yolunu bulsun desek olmaz mı? Kuşkusuz, mülkiyet temelinde sahip olunan zenginliğin savunusu, korunumu böylesine çatışmalı bir ortamı, olabildiğince ötelemeye, sınırlamaya, gidermeye dönük hamlelere başvuracaktır. Düzen inşası, varolan mülkiyet ilişkilerini korumaya yazgılıdır aslında, varolanı dönüştürmek, yıkmak söz konusu değildir. Düzenin tüm bileşenleri sanki düzenin asli öğeleriymiş gibi kurguya dahil edilir. Malzeme bu, bununla iş görmek dışında başka çaremiz yok denir ve tam da burada düzen içilik sorunu kendini açığa vurur. Bu düzen içilik, bu koruma güdüsü, sosyal düzeni anlamlandırırken karşılığını, zaman dışı ilkeselliğe, evrenselliğe, genelliğe yaptığı ısrarlı vurguda bulur. Bir ölçüde, tarih dışılığın, dinamizmi son çözümlemede öteleyen kurgusu gelenek açısından pek alımlıdır.

Böylesine bir düzen içilik, inşa sürecinde işlenen olguların hep doğal görülmesi, insanın aksaması durumunda gerekli hale gelen yeni bir olgunun, tasarımın, ideal bir düzlemden, dolayımı açık olmayan bir biçimde sisteme yedirilmesi birçok soruna, soruya neden oluyor. Ve dahası, yapılan olan/olması gereken ayrımı, hem olanı kavramadaki açmazları hem de olması gerekenin tasarımının biçimciliği, idealize edilişi nedeniyle olandan olması gerekene varışı, kısacası arzu edilen düzeni olanaksız kılıyor. Bu durumda yeni bir başlangıç için sorunları, soruları ortaya sermemiz gerekiyor.

İnsanın mutluluğunu, iyiliğini gözetmeyen bir toplumsal yaşayışın, düzen inşasının kim sözcülüğünü yapmak ister ki? Gelenek içi ya da dışı, hangi düşünür, düzen inşasında iyiyi, güzeli amaç edinmez ki? Ama ilginçtir, gelenek boyutunda onca kuramsal uğraş, karşılığını yaşamın kendisinde bir türlü bulamıyor, doğrulayamıyor. İşe koşulan kuram, yaşamı kuşatmaya yetemediği ölçüde olanı gizliyor, olmadı onu eğip, büküyor.

İnsan doğasının karmaşıklığı, çok boyutluluğu yanında soruşturmamız süresince gözlediğimiz inşasına girilen düzenin kabalığı, tek boyutluluğu pek düşündürücü değil mi? Sosyal düzen kuramı bu çelişik ikilikten hangisini kendine çıkış edinecek? Düzenin inşası için insanı olabildiğince tek tipleştirecek veya yapay, mistik bir ara formül üzerinden düzen ve insanı uzlaştırmaya mı çalışacak, yoksa düzeni, tam da insanın çok boyutluluğu üzerinden yeniden ama yıkarak mı kurgulayacak? Hangisi? Bütün, parçayı kısıtlayıp, sakatlayıp egemenliğine mi alacak yoksa parçanın sakatlanmamış dinamizmi bütünü yeniden mi kuracak? Dahası ne parça bütün ne de bütün parça ilişkisinde tek taraflı bir belirlenime sapmamak en doğrusu değil midir? Kuramın zaman boyutunun tarih dışılığı, insan doğasının en basit halinde, toplumun kuruluş evresinde, kısacası soyut bir geçmişte mi debelenip duracak yoksa şimdiki, geçmişin karmaşasını da içeren toplumun bugünü soruşturarak geleceğe mi taşıyacak? Geleneğin zaman boyutunun geçmiş ve şimdi içerisinde debelenir oluşu ve en sonunda zaman dışılığa yönelişi nedeniyle geleceksiz olduğunu saptayabiliriz. Bu durumda geleceksiz olan bir inşanın nabız atışlarının zamanla sonlanacağı ön görülemez mi? Pek tabii, meşru görülen toplumsal ilişki ağı, neden geleceğin atılımlarına kurban edilsin ki? Belirli bir sahiplik, mülkiyet üzerinde konumlanıldığı sürece neden uyumlu ama donuk bir düzen yerine çatışmalı, gerilimlerle yüklü bir düzen dışılık yeğlensin ki? İdeal kurgunun zaman boyutu yani tarih dışılık geleceksizliktir desek abartmış mı oluruz?

Soruşturduğumuz tüm düşünürlerin, bir ölçüde Rousseau'yu ve Smith'i dışarıda tutarak, vurgulamada ısrarcı oldukları adalet kavramı nasıl oluyor da gittikçe derinleşen yoksulluk olgusunu, sürekli zoru gerektiren sömürü ilişkilerini düşünmeye çağrı olamıyor? Toplumun kuruluşundan şimdiye hep varolan artığın nasıl türediğine ilişkin bin yıllarca hiç mi küçük de olsa bir not düşülemez? Bizce, düzen inşasında, toplumsal tarihte tüm gerilimlerin çekirdeği olan emek sömürüsü ilişkileri, neden en basit, görünür düzeyde dahi düzen inşasının malzemesi kılınmıyor? Üretim biçiminin kendi iç mantığını ve sonrasını düşünmek, olmadı idealize etmek, ki idealler üzerinden iş görmek gelenek için pek kışkırtıcıdır, çok ama çok mu zor? Kuşkusuz, toplumsal maddi gelişimin görünür kıldığı sömürünün özü olan artı değer ya da üretimin belirli bir gelişim düzeyinde açıklık kazanan metalar arası değer ilişkisinin evrensel belirleyeni olan soyut emek kategorisinin keşfini ummuyoruz gelenekten. Ama yine de inşaa geriliminin özü ve bu ölçüde çözümü olan maddi zemine hiç mi şans tanınmaz?

Maddi zemine, nesnellığe bu kapalılık, öznenin inşasını da sakatlıyor bizce. Geleneğin düzen kurgusunun açık, net, tarihsel, toplumsal karakterde somut bir öznesi yoktur dersek, abartmış mı oluruz? Tüm özne tariflerinin, soyutluğun ucu açıklığı altında gerçekliğe dahil olamadığını, canlanıp kanlanamadığını belirtmeliyiz. Bir sınıf tarifi yapıldığında dahi çatışan sınıfların üzerinden atlanıp, arabulucu orta sınıfa bel bağlanması nasıl yorumlanmalı? Geleneğin öznesi her tariflenişinde biraz daha öteye taşmaktadır, yaşamdan ayrılmaktadır. Yoksa özne, maddi ilişkilerin çelişkili doğasına odaklanıldığı ölçüde mi tüm somutluğuyla kendini duyurur? Bir özne olarak proletarya vurgusu tutarlı bir insanın ifadesi olabilir mi?

Buradan hareketle, Marx'ta karşılığını bulan emek ontolojisinin kritik önemini, insanının, dünden bugüne ve geleceğe tüm gerilimleriyle emek süreciyle dönüştüğünü, çevresini dönüştürdüğünü, düzenin üzerinde inşa olduğu özün bu olduğunu saptadığımızda düzeni kavrama ve aşma konusunda yol almış sayılmaz mıyız? İdeal kurgu, soyut evrensellik, zaman dışılık, emek ontolojisinin tarihsel zemini içerisinde gerçeklik, somutluk kazanabilir olmasın? Arka plan, geçmiş her neyse, asıl olan şimdinin gerilimleri ve onun içinde barındırdığı gelecek potansiyelidir diyemez miyiz? Geçmişe dönük tarih dışı argümanların ötesinde, şimdinin, verili toplumsal yapının, üretim biçimi temelinde çözümlenişi ve bunun ileriye taşınmasının olanaklılığı, bunun için gereken somut öznenin açık edilmesi, Marx'ın özgünlüğü ve yeğlenme nedeni, kısacası yeni bir başlangıç olamaz mı? Dahası, tarihsel öznenin maddi zeminde doğru kavranışı, geleneğin çözmek için can attığı kişisel/genel çıkar ayrılığı/uyumu tartışmasına da bir yanıt sunabilir. Öyle ki, Marksist çözümlemede, kişisel/genel çıkar ayrılığının aşılması, belirli bir üretim biçimi özelinde, hem kişisel hem de genel çıkarı kendi içinde taşıyan, kendi kurtuluşu toplumun kurtuluşu anlamına gelen proletaryayı ayrıcalıklı kılar. Onun çıkarı aynı zamanda genel çıkar olduğundan, toplumsal gelişimin tüm zenginliğini yarattığı halde onu sahiplenemeyen ama bu zenginlikten türeyen sefalet katlanan proletarya ekseninde kişisel/genel çıkar gerilimi çözüme kavuşur.

Sıraladığımız sorularla ortaya çıkan eksiklikler nedeniyle hem maddi düzeyde hem de insanın öznesi düzeyinde toplumsal verili gerçekliğin kuşatılamaması sonucuna bağlı, ideal olana yönelme hali, belki de tüm geleneğin mistik örtüsü olarak görülebilir. Kuşkusuz çekici olduğu zor yadsınır bir örtüdür bu. Ve dahası, en mistiği olan iktisadi

örtü, tüm kapsayıcılığıyla geleneği sarıp sarmalamıştır. Bu örtünün temel dokuyucusu Smith, büyük olasılıkla farkında değil ama geleneği sağlamlaştırmaya dönük düzlem değişimiyle, yani maddi zemine göz kırpışla, geleneğe meydan okunacak düzlemi de açık etmiştir. Geleneğin Smith eliyle giydiği örtü bir yanıyla onu koruduğu, sarmaladığı gibi öte yandan görebilen gözler için onu daha da çıplak kılmıştır.

Yeni bir başlangıç için son dedik. Son bu, peki ya başlangıç? Bu gelenek ekseninde güneşin altında söylenmemiş söz yok gibi. Yok mu gerçekten? Geleneğin içinden geçerek ya da ona hiç dokunmaksızın, onun dışında, yer altında örülen bir başka gelenek, tüm tarihselliği, toplumsal ilişkiler deneyimini kendine dayanak alan ve yaklaşık iki bin yıllık birikimi bir yüzyılın kavgasında, dövüşünde pekleştiren bir geleneğe, emek kategorisini, tarihsel bağlamı içerisinde sosyal düzenin tam merkezine yerleştiren bu geleneğe yeni bir başlangıç diyemez miyiz? Yoksa tüm sorun emek ontolojisinde mi gizli? Toplumsal birliğin, insanın kendini dönüştürmesinin, bütünüle kaynaşmasının en temel belirleyeni emek süreci değil midir? Yaşamda kalabilmenin, biraradalığı sürekli kılmanın en temel koşulu üretimde bulunmaktır, iş görmektir. Geleneğin, mülkiyetin kökeninin gerisinde saklı olan emek sürecini görmezden gelemediğini ama nedense yaratıcı öge olan, mülkiyete neden oluşturan emeği bir çırpıda mülkiyet olgusunda donuklaştırdığını, onun; insanın, kendisini, başkasını ve doğayı birliğe, uyuma yönelten asıl güç olduğunu teslim etmemiz gerekmez mi? Tek başına, tarihsel gelişime bağlı bir emek vurgusu, geleneği sarsmaya, onun düzen inşasının zeminini oymaya yetmez mi? Tüm bir düzen tartışması, iktidar, yasa sorunu, çıkar gerilimleri tam da emeğin ortaya koyduğu değerlerin, zenginliğin belirlenimi altında şekillenmiyor mu?

Şimdiki insandan çıkış alarak, bambaşka bir insanın, başka bir dünyanın arzularıcısı bu farklı gelenek, tam da o güneşin altında tüm kapsayıcılığıyla, düzen yıkıcılığı, kural tanımazlığıyla parıldamakta olmasın sakın? Bu parlaklığın, bir ölçüde geleneğin inşa faaliyetinin kısırlığı, çıksızlığı, tarih dışılığı altında daha da göz kamaştırıcı olduğuna inanıyoruz. Tam da bu nedenle gerçek bir yaban kuraldışı olan Marx'ın, Marksizm'in evreninin önemini bu geleneğin anlaşılmasına bağlı kıldık, geleneği kavramaya çalıştık.

Gelenek içerisinde yol alıp Marx'ta soluklandığımızda bizi bekleyen, ana hatlarıyla bir gelenek dışılık olacak. Şöyle ki; etik genel doğruların, ideale dönük tanımların,

kurgunun dışına taşmak, değerlerin tarihselliğini vurgulamak bu gelenek dışılığına örnek oluşturur. Dahası, gelenek siyasetinin güç ve zor dengesi üzerine kurulu oluşuyla, özce, toplumsal sınıflar arasında zora dayalı bir dengeyle karşı karşıyayız gelenek içerisinde. Oysaki Marx, bu dengenin dışında başka bir dengeyi önemser. Bir sınıf kendi karşıt sınıfını saf dışı ederek aynı zamanda kendi varlığını da yadsıyacaktır: sınıfsız toplum. Ayrıca yine siyaset ekseninde belirsiz, öznesiz genel istem, Marx'ın gelenek dışılığında, tüm toplumsal açmazları çözüme götürecek olan proletaryada cisimleşir. Marksizmin dünya görüşünde, ebedi dengenin, uyumun yerine bir aşamaya kadar bitimsiz bir kavganın ve sonrasında muazzam bir gelişme olanağının, dinamiğinin evrenindeyizdir. Son olarak geleneği tamamlayan iktisadi boyut hedefe konulduğunda yani özü tanımlayan maddi ilişkiler alanında Marx'ın özgünlüğü, parlaklığı belirttiğimiz üzere emek ontolojisinde ifadesini bulur: yaşamın üretimi, yeniden üretimi, emek süreciyle dönüştürmek, dönüşmek. İnsanın ürettiği nesnelere üzerinden kendisini seyretmesi, bulması, boyutlanması... Biraz biraz Smith'de hissedilen, iktisadi yapı ve sınıflar arası gerilim ilişkisinde ısrarcı olan Marx, kişisel çıkarın sermaye dolayımıyla topluma nüfuzunun, bu çıkardan türemesi beklenen genel çıkara yol açmayacağını ayırımıdadır. Kişisel çıkarlar, gelenek içerisinde, çelişse de çatışmaz ve son çözümlemede uyuma evrilir. Tersine, Marx'ta temel iki sınıf arasında birbirlerini boğan bir çatışma tariflenir. Proletaryanın ve kapitalist sınıfın çıkarları varlık yokluk düzeyinde çatışmalıdır. Ve bu durum, tercihler ya da güdü temelinde değil maddi ilişkilerin belirlenimi altında anlam bulur. Vurguladığımız üzere, bu çatışmalı ilişki ağı, bir uyuma değil olsa olsa düzenin yıkılması sonucunda oluşacak olan, sınıf çelişkilerinin son bulduğu, özelleşmiş çıkar ayrılıklarının ortadan kalktığı bambaşka bir özgürlük evrenine zemin oluşturur.

Eğer gelenek dışılığın işaretleri buysa dinginliğe erebilir miyiz? Geleneğin azgın fırtınaları sonrasında sığınılacak liman her koşulda Marx olabilir mi? Ne felsefe, ne siyaset, ne de iktisat ve bir bakıma etik ötesilik diyebilir miyiz Marksist yaklaşıma? Yoksa hepsi mi ya da bambaşka bir dil mi? Yüzyılların kemikleşmiş ilişkilerini tel tel açık eden, tüm öykü yalandı, kurguydu alın size cennet ama ötelerde değil şimdi, burada diyen bir dil. Cennete varmadan cehennemle tümüyle çözülemeye uğraşan ve tarih içerisinde toplumsal ilişkilerin kirine bulanarak ilerleyen bir düşünce geleneği. İçinden geçerek aşma, yıkma ve kurma bilincinin, tüm saflığıyla insanlık ailesine, yepyeni bir

dünya sunma cüreti... Tarihsel bir olanak. Dünden bugüne ama bambaşka bir geleceğe,
dingin bir geleceğe...

KAYNAKÇA

- Acar Savran, Gülnur. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. (2005). “Notlar” İçinde: *Ekonomi Politik*. Çev.: İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Akal, Cemal Bâli. (2014). “Machiavelli, Makyavelizm ve Meşruyet Sorunu” İçinde: *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Alada, A. Dinç. (2010). “Adam Smith’te Yanılabilirlik Fikrinin Güncelliği” ” İçinde: *Görünmez Adam Smith*. Yay.: Mine Kara ve N. Emrah Aydınonat. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alexander, Hartley Burr. (1917). “Rousseau and Political Humanitarianism” *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 14, no. 22 (Ekim): 589-611.
- Althusser, Louis. (2006). “Machiavelli’nin Yalnızlığı” İçinde: *Machiavelli’nin Yalnızlığı ve Başka Metinler*. Çev.: Turhan Ilgaz. Ankara: Epos Yayınları.
- _____. (2010). *İki Filozof: Machiavelli- Feuerbach*. Çev.: Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.
- _____. (2013). “Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza” İçinde: *Marx’tan Spinoza’ya Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler*. Der.: Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Anspach, Ralph. (1972). “The Implications of the *Theory of Moral Sentiments* for Adam Smith’s Economic Thought” *History of Political Economy* 4, no. 1 (Bahar): 176-206.
- Aristoteles. (1991). “Economics” İçinde: *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. (2012a). *Nikomakhos’a Etik*. Çev.: Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları.

- _____. (2012b). *Politika*. Çev.: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydınolat, N. Emrah. (2010). “Adam Smith’in “Görünmez El”i: Doğru Sanıyor Olabileceğiniz Yanlıklar” İçinde: *Görünmez Adam Smith*. Yay.: Mine Kara ve N. Emrah Aydınolat. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balibar, Étienne. (2010). *Spinoza ve Siyaset*. Çev.: Sanem Soyarslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Berlin, Isaiah. (1980). “The Originality of Machiavelli” İçinde: *Against the Current*. New York: The Viking Press.
- Bittermann, Henry J.. (1940a). “Adam Smith’s Empricism and the Law of Nature I” *Journal of Political Economy* 48, no. 4 (Ağustos): 487-520.
- _____. (1940b). “Adam Smith’s Empricism and the Law of Nature II” *Journal of Political Economy* 48, no. 5 (Ekim): 703-734.
- Blom, Hans W.. (2005). “The Moral and Political Philosophy of Spinoza” İçinde: *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*. Yay.: G. H. R. Parkinson. Taylor & Francis e-Library.
- Bloom, Allan. (1987). “Jean-Jacques Rousseau” İçinde: *History of Political Philosophy*. Yay.: Leo Strauss ve Joseph Cropsey. Chicago: University of Chicago Press.
- Bobbio, Norberto. (1993). *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Çev.: Daniela Gobetti. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brewer, Anthony. (1998). “Luxury and Economic Development: David Hume and Adam Smith” *Scottish Economic of Political Economy* 45, no. 1 (Şubat): 78-98.
- Brun, Jean. (2014). *Stoa Felsefesi*. Çev.: Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bumin, Tülin. (2014). “Machiavelli Okumaları” İçinde: *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Burgelin, Pierre. (2009a). “Emile ya da Eğitim Üzerine Önsöz” İçinde: *Emile ya da Eğitim Üzerine*. Çev.: İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.

- Campbell, William F.. (1967). "Adam Smith's Theory of Justice, Prudence, and Beneficence" *The American Economic Review* 57, no. 2 (Mayıs): 571-577.
- Cannan, Edwin. (1926). "Adam Smith as an Economist" *Economica* no. 17 (Haziran): 123-134.
- Cartledge, Paul. (2007). "Greek political thought: the historical context" İçinde: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casarino, Cesare. (2013). "Spinoza'dan Önce Marx: Bir Soruşturma İçin Notlar" İçinde: *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. Der.: Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cassirer, Ernst. (1992). "Implications of the New Theory of the State" İçinde: *The Prince*. Çev. ve Der.: Robert M. Adams. New York: W. W. Norton&Company.
- _____. (2014). *Rousseau, Kant, Goethe*. Çev.: Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Chabod, Federico. (1992). "Machiavelli's Method and Style" İçinde: *The Prince*. Çev. ve Der.: Robert M. Adams. New York: W. W. Norton&Company.
- Chalk, Alfred F.. (1951). "Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England" *Journal of Political Economy* 59, no. 4 (Ağustos): 332-347.
- Coase, Ronald Harry. (1976). "Adam Smith's View of Man" *Journal of Law and Economics* 19, no. 3 (Ekim): 529-546.
- Colletti, Lucio. (1974). "Rousseau as Critic of 'Civil Society'" İçinde: *From Rousseau to Lenin; Studies in Ideology and Society*. Çev.: John Merrington ve Judith White. New York: Monthly Review Press.
- _____. (1974). "Mandeville, Rousseau and Smith" İçinde: *From Rousseau to Lenin; Studies in Ideology and Society*. Çev.: John Merrington ve Judith White. New York: Monthly Review Press.

- Copleston, Frederick. (1998). *Felsefe Tarihi (Hobbes-Locke)*. Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
- Cropsey, Joseph. (1957). *Polity and Economy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. (1987). “Adam Smith” İçinde: *History of Political Philosophy*. Yay.: Leo Strauss ve Joseph Cropsey. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis, John B.. (1989). “Smith’s Invisible Hand and Hegel’s Cunning of Reason” *International Journal of Social Economics* 16, no. 6: 50-66.
- Davis, Ronnie J.. (1990). “Adam Smith on the providential reconciliation of individual and social interests: is man led by an invisible hand or misled by a sleight of hand?” *History of Political Economy* 22, no. 2 (Yaz): 341-352.
- Denis, Andy. (1999). “Was adam Smith an individualist?” *History of the Human Sciences* 12, no. 3: 71-86.
- Derathé, Robert. (2008a). “Ekonomi Politik Üzerine Söylev’e Önsöz” İçinde: *Siyasal Fragmanlar/ Ekonomi Politik Üzerine Söylev*. Çev.: İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.
- Dickens, Charles. (2011). *Martin Chuzzlewit*. Çev.: Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durkheim, Émile. (2012). *Hobbes Üzerine*. Çev.: Melike Odabaş. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Dwyer, John. (1992). “Virtue and improvement: the civic world of Adam Smith” İçinde: *Adam Smith Reviewed*. Yay.: Peter Jones ve Andrew Skinner. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____. (2005). “Ethics and Economics: Bridging Adam Smith’s *Theory of Moral Sentiments* and *Wealth of Nations*” *The Journal of British Studies* 44, no. 4 (Ekim): 662-687.

- Ege, Ragıp. (2010). “Adam Smith’in François Quesnay Eleştirisi Üzerine” ” İçinde: *Görünmez Adam Smith*. Yay.: Mine Kara ve N. Emrah Aydınonat. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Evensky, Jerry. (1987). “The two voices of Adam Smith: moral philosopher and social critic” *History of Political Economy* 19, no. 3 (Sonbahar): 447-468.
- _____. (1989). “The evolution of Adam Smith’s views on political economy” *History of Political Economy* 21, no. 1 (Bahar): 123-145.
- _____. (1993a). “Adam Smith on the Human Foundation of a Successful Liberal Society” *History of Political Economy* 25, no. 3 (Sonbahar): 395-412.
- _____. (1993b). “Retrospectives: Ethics and the Invisible Hand” *Journal of Economic Perspectives* 7, no. 2 (Bahar): 197-205.
- _____. (2005). *Adam Smith’s Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Featherstone, Joseph. (1978). “Rousseau and Modernity” *Daedalus* 107, no. 3 (Yaz): 167-192.
- Finley, Moses I.. (1970). “Aristotle and Economic Analysis” *Past & Present* no. 47 (Mayıs): 3-25.
- _____. (1973). “The Ancients and Their Economy” İçinde: *The Ancient Economy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Fiori, Stefano. (2001). “Visible and invisible order. The theoretical duality of Smith’s political economy” *The European Journal of the History of Economic Thought* 8, no. 4 (Kış): 429-448.
- Fiori, Stefano ve Pesciarelli, Enzo. (1999). “Adam Smith on Relations of Subordination, Personal Incentives and the Division of Labour” *Scottish Journal of Political Economy* 46, no. 1 (Şubat): 91-106.
- Fleischacker, Samuel. (1991). “Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith” *Kant-Studien* 82, no. 3: 249-269.

- Foley, Vernard. (1974). "The division of labor in Plato and Smith" *History of Political Economy* 6, no. 2 (Yaz): 220-242.
- Garrett, Don. (2006). "Spinoza's Ethical Theory" İçinde: *The Cambridge Companion to Spinoza*. Yay.: Don Garrett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauthier, David P.. (1969). *The Logic of Leviathan*. New York: Oxford University Press.
- _____. (2006). *Rousseau; The Sentiment of Existence*. New York: Cambridge University Press.
- Gilbert, Felix. (1992). "Fortune, Necessity, Virtù" İçinde: *The Prince*. Çev. ve Der.: Robert M. Adams. New York: W. W. Norton&Company.
- Grampp, William D.. (1948). "Adam Smith and the Economic Man" *Journal of Political Economy* 56, no. 4 (Ağustos): 315-336.
- _____. (2000). "What Did Smith Mean by the Invisible Hand?" *Journal of Political Economy* 108, no. 3 (Haziran): 441-465.
- Hamowy, Ronald. (1968). "Adam Smith, Adam Ferguson, and the Division of Labour" *Economica, New Series* 35, no. 139 (Ağustos): 249-259.
- Harpham, Edward J.. (1984). "Liberalism, Civic Humanism, and the Case of Adam Smith" *The American Political Science Review* 78, no. 3 (Eylül): 764-774.
- _____. (2000). "The Problem of Liberty in the Thought of Adam Smith" *Journal of the History of Economic Thought* 22, no. 2 (Haziran): 217-237.
- Heilbroner, Robert L.. (1982). "The Socialization of the Individual in Adam Smith" *History of Political Economy* 14, no.3 (Sonbahar): 427-439.
- Hobbes, Thomas. (2013). *Leviathan*. Çev.: Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- _____. (2014). *De Cive*. Çev.: Cihan Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları.

- Hoekstra, Kinch. (2007). "Hobbes on the Natural Condition of Mankind" İçinde: *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes's Leviathan*. New York: Cambridge University Press.
- Hont, Istvan ve Ignatieff, Michael. (1985). "Needs and justice in the *Wealth of Nations*: an introductory essay" İçinde: *Wealth and Virtue*. Yay.: Istvan Hont ve Michael Ignatieff. Chicago: University of Chicago Press.
- Hume, David. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev.: Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Hutchison, Terence. (1976). "Adam Smith and the Wealth of Nations" *Journal of Law and Economics* 19, no. 3 (Ekim): 507-528.
- Kara, Mine. (2010). "Yerleşik İktisatta Bireycilik: Adam Smith ve Frederich von Hayek Üzerine Bazı Gözlemler" İçinde: *Görünmez Adam Smith*. Yay.: Mine Kara ve N. Emrah Aydınolat. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keohane, Nannerl O.. (1978). "The Masterpiece of Policy in Our Century": Rousseau on the Morality of the Enlightenment" *Political Theory* 6, no. 4 (Kasım): 457-484.
- Khalil, Elias L.. (1990). "Beyond Self-Interest and Altruism: A Reconstruction of Adam Smith's Theory of Human Conduct" *Economics and Philosophy* 6, no. 2 (Ekim): 255-273.
- _____. (1998). "Is Justice the Primary Feature of the State? Adam Smith's Critique of Social Contract Theory" *European Journal of Law and Economics* 6, no. 3: 215-230.
- _____. (2000a). "Beyond natural selection and divine intervention: The Lamarckian implication of Adam Smith's invisible hand" *Journal of Evolutionary Economics* 10: 373-393.
- _____. (2000b). "Making Sense of Adam Smith's Invisible Hand: Beyond Pareto Optimality and Unintended Consequences" *Journal of the History of Economic Thought* 22, no. 1 (Mart): 49-63.

- _____. (2005). "An anatomy of authority: Adam Smith as political theorist" *Cambridge Journal of Economics* 29, no. 1 (Ocak): 57-71.
- Kleer, Richard A.. (1995). "Final Causes in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments" *Journal of the History of Philosophy* 33, no. 2 (Nisan): 275-300.
- _____. (2000). "The role of teleology in Adam Smith's Wealth of Nations" *History of Economic Review* 31 (Kış): 14-29.
- Laks, André. (2007). "The Laws" İçinde: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamb, Robert. (1973). "Adam Smith's Concept of Alienation" *Oxford economic Papers* 25, no. 2 (Temmuz): 275-285.
- Lecerle, J.-L.. (2013b). "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri" İçinde: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çev.: Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları.
- Levine, David P. (1998). "The self and its interests in classical political economy" *The European Journal of the History of Economic Thought* 5, no. 1 (Bahar): 36-59.
- Lindgren, Ralph J.. (1969). "Adam Smith's Theory of Inquiry" *Journal of Political Economy* 77, no. 6 (Kasım-Aralık): 897-915.
- Locke, John. (2007). *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*. Çev.: Fahri Bakırcı. Ankara: Kırilangıç Yayınevi.
- _____. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Çev.: Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayınları.
- _____. (2013). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. Çev.: Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları.
- Macfie, Alec Lawrence. (1967). *The Individual in Society*. London: George Allen&Unwin.
- _____. (1971). "The Invisible Hand of Jupiter" *Journal of the History of Ideas* 32, no. 4 (Ekim-Aralık): 595-599.

- Machiavelli, Niccolò. (2009). *Söylevler*. Çev.: Alev Tolga. İstanbul: Say Yayınları.
- _____. (2011). *Orta Elçilikler-Mektuplar*. Çev.: Alev Tolga. İstanbul: Say Yayınları.
- _____. (2014). *Hükümdar*. Çev.: Necdet Adabağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- McNally, David. (1990). *Political Economy and the Rise of Capitalism*. California: University of California Press.
- Macpherson, C. B.. (1989). *The Political Theory of Possessive Individualism (Hobbes to Locke)*. Oxford: Oxford University Press.
- Margolis, Joseph. (1992). "Praxis and Meaning: Marx's Species Being and Aristotle's Political Animal" İçinde: *Marx and Aristotle*. Maryland: Rowman&Littlefield Publishers.
- McArdle, Ann. (1977). "Rousseau on Rousseau: The Individual and Society" *The Review of Politics* 39, no. 2 (Nisan): 250-279.
- Meek, Ronald Lindley. (1971). "Smith, Turgot, and the "Four Stages" Theory" *History of Political Economy* 3, no. 1 (Bahar): 9-27.
- Meek, Ronald Lindley ve Skinner, Andrew, S.. (1973). "The Development of Adam Smith's Ideas on the Division of Labour" *The Economic Journal* 83, no. 332 (Aralık): 1094-1116.
- Melzer, Arthur M.. (1980). "Rousseau and the Problem of Bourgeois Society" *The American Political Science Review* 74, no. 4 (Aralık): 1018-1033.
- Mészáros, István. (2006). *Marx's Theory of Alienation*. Delhi: Aakar Books.
- Miller, Fred D., JR. (2007). "Naturalism" İçinde: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Montes, Leonidas. (2003a). "Smith and Newton: some methodological issues concerning general equilibrium theory" *Cambridge Journal of Economics* 27, no. 5 (Eylül) : 723-747.
- _____. (2003b). "Das Adam Smith Problem: Its Origins, the State of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy" *Journal of the History of Economic Thought* 25, no. 1 (Mart): 63-90.
- Morfino, Vittorio. (2013). "Causa Sui ya da Wechselwirkung: Spinoza ile Hegel Arasında Engels" İçinde: *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. Der.: Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Morrow, Glenn Raymond. (1923). "The Significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith" *The Philosophical Review* 32, no. 1 (Ocak): 60-78.
- _____. (1927). "Adam Smith: Moralist and Philosopher" *Journal of Political Economy* 35, no. 3 (Haziran): 321-342.
- Negri, Antonio. (2005). *Yaban Kuraldışılık*. Çev.: Eylem Canaslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Nozick, Robert. (1994). "Invisible-Hand Explanations" *The American Economic Review* 84, no. 2 (Mayıs): 314-318.
- Ökten, Kaan Harun. (2014). "Luther ve Machiavelli: Özgürlük, Devlet ve Hıristiyanlık" İçinde: *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Özel, Hüseyin. (2010). ""Görünmez El" ve Adam Smith'in (Kötüye?) Kullanımı"" İçinde: *Görünmez Adam Smith*. Yay.: Mine Kara ve N. Emrah Aydınonat. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özveren, Eyüp. (2010). "Bir Sosyal Bilimci Olarak Adam Smith'in Uzak Görüşlülüğü" İçinde: *Görünmez Adam Smith*. Yay.: Mine Kara ve N. Emrah Aydınonat. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Pack, Spencer J.. (1995). "Theological (and Hence Economic) Implications of Adam Smith's "Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries"" *History of Political Economy* 27, no. 2 (Yaz): 289-307.
- Persky, Joseph. (1989). "Retrospectives: adam Smith's Invisible Hand" *Journal of Economic Perspectives* 3, no. 4 (Sonbahar): 195-201.
- Phillipson, Nicholas. (1985). "Adam Smith as civic moralist" İçinde: *Wealth and Virtue*. Yay.: Istvan Hont ve Michael Ignatieff. Chicago: University of Chicago Press.
- Plamenatz, John. (1993). *Man and Society (Cilt II)*. New York: Longman.
- Platon. (1999). *Devlet*. Çev.: Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- _____. (2011). *Devlet Adamı*. Çev.: Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- _____. (2012). *Yasalar*. Çev.: Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Prieto, Jimena Hurtado. (2004). "Bernard Mandeville's heir: Adam Smith or Jean Jacques Rousseau on the possibility of economic analysis" *The European Journal of the History of Economic Thought* 11, no. 1 (Bahar): 1-31.
- Raphael, David Daiches. (1978). "Adam Smith: Philosophy, Science, and Social Science" *Royal Institute of Philosophy Lectures* 12 (Mart): 77-93.
- _____. (2014). *Adam Smith*. Çev.: Ekrem Erdem ve Aslıhan Çelenk. Ankara: Liberte Yayınları.
- Raphael, David Daiches ve Macfie, Alec Lawrence. (1982). "Introduction" İçinde: *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Read, Jason . (2013). "Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel. İçinde: *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. Der.: Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Roberts, Jean. (2007). "Justice and the polis" İçinde: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, Stanley. (1987). "Benedict Spinoza" İçinde: *History of Political Philosophy*. Yay.: Leo Strauss ve Joseph Cropsey. Chicago: University of Chicago Press.
- Rosenberg, Nathan. (1960). "Some Institutional Aspects of the Wealth of Nations" *Journal of Political Economy* 68, no. 6 (Aralık): 557-570.
- _____. (1965). "Adam Smith on the Division of Labour: Two Views or One?" *Economica, New Series* 32, no. 126 (Mayıs): 127-139.
- _____. (1968). "Adam Smith, Consumer Tastes, and Economic Growth" *Journal of Political Economy* 76, no. 3 (Mayıs-Haziran): 361-374.
- _____. (1976). "Another Advantage of the Division of Labor" *Journal of Political Economy* 84, no. 4 (Ağustos): 861-868.
- Rotenstreich, Nathan. (1949). "Between Rousseau and Marx" *Philosophy and Phenomenological Research* 9, no. 4 (Haziran): 717-719.
- Rothschild, Emma. (1994). "Adam Smith and the Invisible Hand" *The American Economic Review* 84, no. 2 (Mayıs): 319-322.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2005). *Ekonomi Politik*. Çev.: İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- _____. (2008a). *Siyasal Fragmanlar/ Ekonomi Politik Üzerine Söylev*. Çev.: İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.
- _____. (2008b). *Anayasa Projeleri*. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.
- _____. (2009a). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. Çev.: İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.

- _____. (2009b). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev (Eleştirilere Yanıtlar)*. Çev.: İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.
- _____. (2013a). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. Çev.: Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- _____. (2013b). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çev.: Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları.
- Rowe, Christopher. (2007). “The *Politicus* and other dialogues” İçinde: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2007). “Aristotelian constitutions” İçinde: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryan, Alan. (2006). “Hobbes’s Political Philosophy” İçinde: *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press.
- Samuels, Warren J.. (1977). “The Political Economy of Adam Smith” *Ethics* 87, no. 3 (Nisan): 189-207.
- Sarfati, Metin. (2010). “Görünmeyen El Metaforu” İçinde: *Görünmez Adam Smith*. Yay.: Mine Kara ve N. Emrah Aydınonat. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Schofield, Malcolm. (2007). “Approaching the *Republic*” İçinde: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2007). “Aristotle: an introduction” İçinde: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaklar, Judith, N.. (1978). “Jean-Jacques Rousseau and Equality” *Daedalus* 107, no. 3 (Yaz): 13-25.
- Silier, Yıldız. (2013). *Özgürlük Yanılsaması*. İstanbul: Yordam Kitap.

- Skinner, Andrew S.. (1965a). "Economics and the Problem of Method: An Eighteenth Century View" *Scottish Journal of Political Economy* 12, no. 3 (Kasım): 267-280.
- _____. (1965b). "Economics and History- The Scottish Enlightenment" *Scottish Journal of Political Economy* 12, no. 1 (Şubat): 1-22.
- _____. (1972). "Adam Smith: Philosophy and Science" *Scottish Journal of Political Economy* 19, no. 3 (Kasım): 307-319.
- _____. (1979). "Adam Smith: An Aspect of Modern Economics?" *Scottish Journal of Political Economy* 26, no. 2 (Haziran): 109-125.
- Skinner, Quentin. (2004). *Machiavelli*. Çev.: Cemal Atıla. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Smith, Adam. (1982). *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- _____. (2010). *Milletlerin Zenginliği*. Çev.: Haldun Derin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sorell, Tom. (2007). "Hobbes's Moral Philosophy" İçinde: *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes's Leviathan*. New York: Cambridge University Press.
- Spinoza, Baruch. (2011). *Ethica*. Çev.: Çiğdem Dürüşken. Kabalcı Yayınevi.
- _____. (2012a). *Teolojik Politik İnceleme*. Çev.: Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- _____. (2012b). *Politik İnceleme*. Çev.: Murat Erşen. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Strauss, Leo. (1952). *The Political Philosophy of Hobbes*. Çev.: Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1988). "How to Study Spinoza's *Theologica-Political Treatise*" İçinde: *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1989). "The Three Waves of Modernity" İçinde: *Ten Essays by Leo Strauss*. Michigan: Wayne State University Press.

- _____. (2011). *Doğal Hak ve Tarih*. Çev.: Murat Erşen ve Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları.
- Taylor, O. H.. (1930). “Economics and the Idea of Jus Naturale” *The Quarterly Journal of Economics* 44, no. 2 (Şubat): 205-241.
- Tribe, Keith. (1999). “Adam Smith: Critical Theorist?” *Journal of Economic Literature* 37, no. 2 (Haziran): 609-632.
- Tuck, Richard. (2006). “Hobbes’s Moral Philosophy” İçinde: *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press.
- _____. (2014). “Giriş” İçinde: *De Cive*. Çev.: Cihan Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları.
- Ullmann-Margalit, Edna. (1978). “Invisible-Hand Explanations” *Synthese* 39: 263-291.
- Vaughan, Charles Edwyn. (1915). “Introduction; Rousseau as Political Philosopher” İçinde: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau (Cilt I)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1960). *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*. Yay.: A. G. Little. Manchester: Manchester UP.
- Viner, Jacob. (1927). “Adam Smith and Laissez Faire” *Journal of Political Economy* 35, no. 2 (Nisan): 198-232.
- Waszek, Norbert. (1984). “The Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith’s Ethics and its Stoic Origin” *Journal of the History of Ideas* 45, no. 4 (Ekim-Aralık): 591-606.
- Waterman, A. M. C.. (2002). “Economics as Theology: Adam Smith’s Wealth of Nations” *Southern Economic Journal* 68, no. 4 (Nisan): 907-921.
- Watkins, J. W. N.. (1955). “Philosophy and Politics in Hobbes” *The Philosophical Quarterly* 5, no. 19 (Nisan): 125-146.

- Weinstein, Jack Russell. (2006). "Sympathy, Difference, and Education: Social Unity in the Work of Adam Smith" *Economics and Philosophy* 22, no. 1 (Mart): 79-111.
- Welles, C. Bradford. (1948). "The Economic Background of Plato's Communism" *The Journal of Economic History* 8 (Ocak): 101-114.
- Werhane, Patricia H.. (1989). "The Role of Self-Interest in Adam Smith's Wealth of Nation" *The Journal of Philosophy* 86, no. 11 (Kasım): 669-680.
- West, E. G.. (1964). "Adam Smith's Two Views on the Division of Labour" *Economica, New Series* 31, no. 121 (Şubat): 23-32.
- _____. (1971). "Adam Smith and Rousseau's Discourse on Inequality: Inspiration or Provication?" *Journal of Economic Issues* 5, no. 2 (Haziran): 56-70.
- Winch, Donald. (1985). "Adam Smith's 'enduring particular result': a political and cosmopolitan perspective" İçinde: *Wealth and Virtue*. Yay.: Istvan Hont ve Michael Ignatieff. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1992). "Adam Smith: Scottish Moral Philosopher as Political Economist" *The Historical Journal* 35, no. 1 (Mart): 91-113.
- Wood, Ellen Meiksins. (2008). *Yurttaşlardan Lordlara*. Çev.: Oya Köymen. İstanbul: Yordam Kitap.
- _____. (2012). *Özgürlük ve Mülkiyet*. Çev.: Oya Köymen. İstanbul: Yordam Kitap.
- Yılmaz, Feridun. (2010). "İskoç Aydınlanması ve Adam Smith" İçinde: *Görünmez Adam Smith*. Yay.: Mine Kara ve N. Emrah Aydınolat. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, Levent. (2014). "Machiavelli Galiba Büyük Bir Şaka" İçinde: *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Young, Jeffrey T.. (2005). "Unintended Order and Intervention: Adam Smith's Theory of the Role of the State" *History of Political Economy* 37: 91-119.

Zarka, Yves Charles. (2006). "First Philosophy and the Foundation of Knowledge"
İçinde: *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University
Press.

Zelyüt, Solmaz. (2014). "Makyavyen Virtù" İçinde: *Machiavelli, Makyavelizm ve
Modernite*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

EK 1. Etik Kurul Muafiyet Formu

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 27/01/2017

Tez Başlığı / Konusu: PLATON'DAN SMITH'E SOSYAL DÜZENİN İNŞASI

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulları ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Osman İnan Şenses
Öğrenci No: N10145802
Anabilim Dalı: İktisat
Programı: İktisat
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

Tarih ve İmza

27/01/2017
DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Hüseyin Özel

EK 2. Orijinallik Raporu

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 10/04/2017

Tez Başlığı / Konusu: PLATON'DAN SMITH'E SOSYAL DÜZENİN İNŞASI

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 138 sayfalık kısmına ilişkin, 10/04/2017 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimededen daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
10/04/2017

Adı Soyadı: Osman İnan Şenses
Öğrenci No: N10145802
Anabilim Dalı: İktisat
Programı: İktisat
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Hüseyin Özel