

Platon'dan Rawls'a
SİYASÎ DÜŞÜNCE TARİHİ

Political Questions: Political Philosophy from Plato to Rawls

Larry Arnhart

Çeviren: Ahmet Kemal Bayram



İÇİNDEKİLER (ÖZET)

	GİRİŞ: BAĞIMSIZLIK BİLDİRGESİ'NDEN SİYASET FELSEFESİNE	15
1	SİYASAL BİLGİ VE SİYASAL İKTİDAR - Platon'un <i>Savunma, Crito ve Devlet'i</i>	25
2	REJİMLERİN İNCELENMESİ OLARAK SİYASET BİLİMİ - Aristoteles'in <i>Politika'sı</i>	55
3	HİRİSTİYAN İLÂHİYATININ SİYASAL GERÇEKÇİLİĞİ - Augustine'in <i>Tanrı Kenti</i>	83
4	DOĞAL HUKUK - Thomas Aquinas'ın <i>Hukuk Üzerine Deneme'si</i>	105
5	İKTİDAR SİYASETİ - Machiavelli'nin <i>Hükümdar'ı ve Söylevleri</i>	129
6	LİBERAL RASYONALİZM - Descartes'ın, <i>Yöntem Üzerine Söylev'i</i>	159
7	BİREYSEL HAKLAR VE MUTLAKİYETÇİ YÖNETİM - Hobbes'un <i>Leviathan'ı</i>	179
8	BİREYSEL HAKLAR VE SINIRLI YÖNETİM - Locke ve <i>Yönetim Üzerine İkinci İnceleme</i>	211
9	KATILIMCI DEMOKRASİ - Rousseau ve <i>Birinci Söylev, İkinci Söylev ve Toplum Sözleşmesi</i>	253
10	TARİH VE MODERN DEVLET - Hegel'in <i>Hukuk Felsefesi ve Tarih Felsefesi</i>	279
11	SOSYALİZM - Marx'ın <i>Komünist Manifesto'su</i>	301
12	TANRI'NİN ÖLÜMÜ VE İKTİDAR İSTENCİ - Nietzsche'nin <i>Tragedyanın Doğuşu; İnsanca, Pek İnsanca; Böyle Buyurdu Zerdüşt ve İyinin ve Kötünün Ötesinde</i>	327
13	ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK - Rawls'un <i>Bir Adâlet Teorisi</i>	353
	SONSÖZ	379
	İNDEKS	383

İÇİNDEKİLER (GENİŞ)

GİRİŞ: BAĞIMSIZLIK BİLDİRGESİ'NDEN SİYASET FELSEFESİNE	15
Sonnotlar.....	23
BİRİNCİ BÖLÜM: SİYASAL BİLGİ VE SİYASAL İKTİDAR	
Platon'un <i>Savunma, Crito ve Devlet'i</i>	25
A. Sokrates'in Duruşmasından Çıkarılacak Siyasal Ders Nedir?	26
B. Bir Yurttaş Yasalara Uymakla Ne Kadar Yükümlüdür?	29
C. Adâleti Tanımlamada Fikirlerden Bilgiye Nasıl Geçeriz?.....	33
D. Adâlet Güçlü Olanın Çıkarına mıdır?.....	37
E. Adâlet Doğal İhtiyaçların Giderilmesi midir?	39
F. Adâlet Geleneksel Olmaktan Ziyade Doğal mıdır?	41
G. Filozof-Kralların Yönetimi Gerçekçi Bir Siyasal Hedef midir?	44
H. Sokratesçi Devlet Adamlığı Neden "Soylu Yalan" Gerektirir?	46
I. Kentin ve Ruhun Üç Parçalı Bir Hiyerarşinin İçinde Düzenlenmesinin Meşruiyeti Doğada Aranabilir mi?	48
Sonnotlar.....	53
İKİNCİ BÖLÜM: REJİMLERİN İNCELENMESİ OLARAK SİYASET BİLİMİ	
Aristoteles'in <i>Politika'sı</i>	55
A. En İyi Rejim Yeterince İyi midir?	55
B. Siyasal Yaşam, Doğal Bir İnsani Amacı Gerçekleştirir mi?	57
C. Sembolik Konuşma Kapasitesi Olan Yegane Canlı İnsan mıdır?.....	61

D. Bencilik ve Saldırganlık Siyasal Yaşamı Nasıl Etkiler?.....	65
E. Aristoteles, Kadınlar ve Köleler Hakkındaki Görüşlerinde,Kültürünün Önyargılarını mı Sergilemektedir?	68
F. Aristoteles'in Yurttaş Anlayışının, Modern Demokratik Siyasette Herhangi Bir Uygulaması Var mıdır?.....	70
G. Aristotelesçi Rejim, Bireysel Özgürlükleri Kısıtlamada Çok mu İleri Gitmektedir?.....	71
H. Oligarşik ve Demokratik Adâlet Anlayışları Arasındaki Çatışmayı Nasıl Çözmeliyiz?.....	75
I. Aristotelesçi Bir Lider En İyiden Daha Düşük Olan Bir Rejimi Nasıl Ele Alır?	77
J. Aristoteles Neden Zorbalara İktidarlarını Nasıl Koruyacaklarını Öğretmektedir?.....	78
Sonnotlar.....	79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HİRİSTİYAN İLÂHİYATININ SİYASAL GERÇEKÇİLİĞİ

Augustine'in Tanrı Kenti	83
A. Augustine, İlk Siyasal Gerçekçi miydi?	84
B. Hıristiyan İnancı Siyaset Hakkındaki Muhakememizi Mükemmelleştirir mi?.....	88
C. Tanrı'dan Ayrı Olarak Doğa Siyaset İçin Güvenilir Bir Standart mıdır?	90
D. Dünyevi Siyasal Yönetimin Her Zaman Adâletsiz Olması mı Gerekir?	99
E. Hıristiyan, Makyevelist mi Olmalıdır?.....	100
Sonnotlar.....	103

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: DOĞAL HUKUK

Thomas Aquinas'ın Hukuk Üzerine Deneme'si	105
A. Doğal Hukuk Nedir?	106
B. Hukuk, Sırtını Tehdide Dayamış Egemenin Buyruğu mudur?	112
C. İnsanlar Doğal Hukuku Nasıl Keşfederler?	116
D. Olgu-Değer Ayrımı, Doğal Hukuk Fikrini Reddeder mi?	117
E. Hukuk, Doğa, Örf ve Anlaşma Koşullarının Ortak Ürünü müdür?	119
F. Kültürel Farklılık, Doğal Hukuk Fikri ile Çelişir mi?.....	120
G. Ahlâki Yasalaştırmak Doğru mudur?	123
Sonnotlar.....	126

BEŞİNCİ BÖLÜM: İKTİDAR SİYASETİ

Machiavelli'nin Hükümdar'ı ve Söylevleri	129
A. Machiavelli Kötülüğün (Şer'in) Öğretmeni midir?.....	131
B. Makyevelist Erdem Nedir?	133
C. Siyasette Amaç, Araçları Haklılaştırır mı?.....	138
D. Siyasal Düzen, "İyi Kullanılan Gaddarlığı" Gerektirir mi?.....	145
E. Makyevelizm, Halkın, Yönetimi İlkesini Ortadan Kaldırmaya Çalışır mı?	150
F. Machiavelli, Siyasal İktidarı, Siyasal Bilgeliğin Üstünde mi Tutar?	153
Sonnotlar.....	155

ALTINCI BÖLÜM: LIBERAL RASYONALİZM

Descartes'ın, Yöntem Üzerine Söylev'i	159
A. Descartes'ın Bilimsel Yöntemi, Bizi Özgür ve Rasyonel Bir Topluma Yönlendirir mi?	160
B. Kartezyen Akıl Açıklaması Doğru mudur?	162
C. Kartezyen Bilim, Hiççi Zorbalığı Besler mi?	169
D. Kartezyen Bilim, Teknokratik Zorbalığı Beslemekte midir?	171
E. Makineler Düşünebiliyorlarsa, Haklarının Olması da Gerekmez miydi?	173
Sonnotlar	175

YEDİNCİ BÖLÜM: BİREYSEL HAKLAR VE MUTLAKİYETÇİ YÖNETİM

Hobbes'un Leviathan'ı	179
A. İnsanoğlu, Doğası Gereği Siyasal Olamayacak Kadar Bencil midir?	182
B. İnsanoğlu Doğal Olarak Rekabetçiye, Siyasal Düzen Nasıl Mümkün Olmuştur?	186
C. Mutlak Bir Yönetime Neden İtaat Etmemiz Gerekir?	196
D. Bireysel Özgürlüğü, Sadece Mutlak Bir Yönetim mi Koruyabilir?	198
E. Devrim Hakkı İyi Bir Yönetimi Bozar mı?	201
F. Siyasal Otoriteyi Rasyonel Bencillığe Dayandırmak, Aşırı Derecede İdealist Bir Tutum mudur?	204
G. Amerikan Yönetimi, Hobbesçu Leviathan mıdır?	205
Sonnotlar	207

SEKİZİNCİ BÖLÜM: BİREYSEL HAKLAR VE SINIRLI YÖNETİM

Locke ve Yönetim Üzerine İkinci İnceleme	211
A. Tüm İnsanlar Doğal Olarak Eşit midir?	213
B. Âdil Bir Yönetimin Özel Mülkiyet Haklarını Teminat Altına Alması Gerekir mi?	219
C. Liberal Yönetim, Bireysel Özgürlük ile Siyasal Otoriteyi Birleştirebilir mi?	226
D. Lockeçu Yönetim, Yönetilenlerin Rızasını Güvence Altına Alabilir mi?	228
E. Çoğunluk, Hangi Hakla Yönetir?	230
F. Hukukun Üstünlüğü ve Güçler Ayrılığı, Bireysel Hakları Güvence Altına Alabilir mi?	232
G. Yürütme Organı, Bir Diktatörün İktidarına mı Sâhip Olmalıdır?	236
H. Devrim Hakkı Nedir?	244
I. Kadınlar Erkeklerle Eşit Haklara Sâhip Olmalı mıdır?	246
Sonnotlar	248

DOKUZUNCU BÖLÜM: KATILIMCI DEMOKRASİ

Rousseau ve Birinci Söylev, İkinci Söylev ve Toplum Sözleşmesi	253
A. Halkın Aydınlanması, Siyasal Özgürlüğü Zayıflatır mı?	254
B. İnsanoğlu Doğası Gereği, Asosyal ve Usdışı mıdır?	256
C. Medeniyetin Evrimi Bizi, Doğal Özgürlükten ve Mutluluğumuzdan Mahrum mu Bırakmıştır?	261
D. Katılımcı Demokrasi Bireysel Özgürlüğe Tehdit midir, Yoksa Onun Gelişimi İçin Faydalı mıdır?	265
E. Katılımcı Demokrasi, Tanrı Benzeri Bir Kurucu Gerektirir mi?	269

F. Temsili Demokrasi, "Kılık Değiştirmiş Kölelik" midir?	270
G. Demokrasinin Sivil Bir Dine İhtiyacı Var mıdır?	272
H. Gerçek Bir Demokrasi İmk�nsız mıdır?	274
Sonnotlar	275

ONUNCU BÖLÜM: TARİH VE MODERN DEVLET

Hegel'in <i>Hukuk Felsefesi ve Tarih Felsefesi</i>	279
A. Tarih Nih�i Bir Anlam Taşır mı?	280
B. Her Siyaset Felsefecisi "Kendi Döneminin çocuğu" mudur?	284
C. �zg�rl�k Nedir?	285
D. Modern Devlet Bireysel Haklarla Siyasal �devleri Birleştirebilir mi?	287
E. Savaş, Devletin Sağlığını Korur mu?	292
F. Birleřik Devletler Bir Devlet midir?	293
G. Tarihin Sonuna Ulaştıkmı?	296
Sonnotlar	298

ON BİRİNCİ BÖLÜM: SOSYALİZM

Marx'ın <i>Komünist Manifesto'su</i>	301
A. İktisad� Çıkarlar, Tarihi Belirler mi?	304
B. Kapitalistler, İşçilerini S�m�rmek Zorunda mıdır?	307
C. Kapitalizm, İşçilerin Yaptıkları İşlerden Zevk Almalarını Engeller mi?	309
D. Sosyalizm İnsanlığa Kurtuluřu Getirir mi?	312
E. Sosyalist Bir Ekonomi İřler mi?	316
F. Marx'ı, Stalin Olmadan Düřünebilir miyiz?	318
G. Sosyalizm, Demokratik Olabilir mi?	320
Sonnotlar	323

ON İKİNCİ BÖLÜM: TANRI'NİN ÖLÜMÜ VE İKTİDAR İSTENCİ

Nietzsche'nin <i>Tragedyanın Doğuşu; İnsanca, Pek İnsanca; Böyle Buyurdu Zerdüşt ve İyinin ve Kötünün ötesinde</i>	327
A. Dünyanın Anlamsız Kaosunu �rtmek İçin, Sanatın Yanılsamalarına İhtiyacımız Var mıdır?	331
B. Özgür Ruhlu Bir Bilim Bize, "M�te vazı Hakikatler" Sunabilir mi?	334
C. İnsanlar, Aşkın �zlemleri Olmadan Yařayabilirler mi?	336
D. Özgür Ruhlu Bir Bilim, Modern Liberal Demokrasi ile Uyumlu mudur?	338
E. Zerdüşt Kimdir?	340
F. "İyinin ve Kötünün �tesine" Geçmek, Bizi Yeni Bir As�lete Yönlendirir mi?	348
Sonnotlar	350

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK

Rawls'un <i>Bir Adâlet Teorisi</i>	353
---	-----

A. Adâlet İlkeleri, Belli Başlı Hakkaniyet Koşulları Altında Tercih Ettiğimiz Şeyler midir?	355
B. Toplumumuzdaki Daha Talihli İnsanları, Daha Az Talihli Olanlara Yardım Etmeleri İçin Zorlamamız Gerekir mi?	359
C. Adâlet, Sosyalist Eşitliği Gerektirir mi?	364
D. Adâlet, Kapitalist Özgürlüğü Gerektirir mi?	366
E. Arayışında Olmamız Gereken Şey, Sonuç Eşitliği Değil de Fırsat Eşitliği midir?	369
F. Siyasetle İlgili Soruları Ele Alırken, Yaşamın Anlamıyla İlgili Soruları da Sormamız Gerekir mi?	372
Sonnotlar	375
SONSÖZ	379
İNDEKS	383

GİRİŞ

BAĞIMSIZLIK BİLDİRGESİ'NDEN SİYASET FELSEFESİNE

Amerikalılar 4 Temmuz'u ulusal-siyasal doğum günleri olarak kutlarken, siyasal kimliklerinin genelde Bağımsızlık Bildirgesi ilkelerinden, özelde de hakların eşitliği ilkesinden doğduğunu bilirler. Bu belgenin Amerikan siyasal hayatına ilişkin nasıl bir mana ifade ettiği üzerindeki herhangi bir düşünce, siyaset felsefesinin süreklilik arz eden sorularına giriş niteliğindeki bir tartışmaya dönüşür. Siyasal bir topluluğun kendini eşit haklara adamasının ne demek olduğunu anlamak için bu görüşün, siyaset felsefesi tarihi boyunca bıraktığı izleri takip etmek gerekir. Özellikle John Locke önemlidir ama, Bağımsızlık Bildirgesi'nden doğan sorular tüm siyaset filozoflarınca tartışılmıştır ve hâlâ da tartışılmaktadır.

Bütün siyasal toplulukları temelinde bazı adâlet ve ortak iyi ilkeleri vardır. Bu ilkeler tüm topluluk tarafından öylesine geniş oranda paylaşılır ki, nadiren sorgulanırlar. Bu ilkeler genellikle tartışma konusu olmaz. Çünkü bu ilkeler, günlük siyasal tartışmaların yer aldığı zeminleri oluştururlar. Bunlar üzerine düşünmek demek, siyasal hayatın ana soruları üzerine düşünmek, dolayısıyla da siyaset felsefesi ile meşgul olmak demektir. Amerikalılar neden herhangi bir siyasal meseleyi herkes tarafından yararlanması gereken "haklara" başvurmadan tartışmakta zorlanırlar? Bunun sebebi, Amerikalıların temel ilkelerinin "aşikâr" ve "devredilemez" olan haklar eşitliği ile iç içe olması değil midir? Eğer ilk olarak Amerikan rejimine cevaben ortaya çıkmış felsefî sorulara yeniden hayatiyet kazandırmazsak, Amerikan siyasetinin derinlikli anlamını kavrayamayız. Amerikan ilkelerinin bir ifadesi olarak Bağımsızlık Bildirge-

si üzerinde yoğunlaşsak da, bunun 1620'deki Mayflower Sözleşmesi'ne¹ kadar uzanan Amerikan siyasal belge geleneğinin bir parçası olduğu unutulmamalıdır.

Bağımsızlık Bildirgesi'nin başlangıcını düşünün.

Bir halk için onları birbirine bağlayan siyasal bağları koparmak ve kendini yeryüzündeki güçler arasında addetmek zorunlu hâle gelince; Doğa ve Doğanın Tanrısı'nın Kanunları'nın onlara hak olarak tanıdığı ayrı ve eşit konum ve de insanoğlunun fikirlerine saygı, bu ayrılığın nedenlerinin onlar tarafından açıklanmasını gerektirir.

Buradaki aklı iddiaya başvuru açıktır. Yani Bildirge'yi imzalayanlar eylemlerini rasyonel olarak haklılaştırmak için çaba sarf etmişlerdir. İmzacılar, iyi bir siyasal eylemin iyi siyasal akıl yürütme ile desteklendiği iddiasındadırlar. Ancak onlar da böylesi bir iddia üzerine siyasal topluluğu oturtmanın ya da kurmanın nadir bir başarı olduğunu gayet iyi biliyorlardı. Bu, Alexander Hamilton'un *The Federalist*'inde yer alan açılış maddesindeki iddiadır.

İnsan toplumlarının tercih ve düşünce aracılığıyla iyi bir yönetim oluşturma yetilerinin olup olmaması ya da bu toplumların siyasal oluşumlar açısından sonsuza kadar kazalara ve güce bağımlı olmaları, onların kaderi midir? Sorularına cevap vermenin, tutum ve örnek olma açısından, bu ülke insanların rezervinde olduğu sıkça belirtilir.²

Siyaset aklı müzakereye mi dayalıdır yoksa siyasal hayat genellikle kaba kuvvet ile mi belirlenir? Siyasal iktidar siyasal bilgeliği de yansıtır mı? Ya da iktidar nihâi olarak zorbalık yönetimindeki –genellikle kılık değişirse de bu yönetimde yöneticiler yönetileni sömürmek üzere güç ve sahtekârlığa başvururlar– bir uygulama mıdır? Bu soruların siyaset felsefesi tarihi boyunca Platon'dan, Machiavelli'ye, Marx'a kadar yankılandığını duyarız. Ayrıca bu sorular siyaset felsefesi dâhilindeki tüm ihtimâllerle bağlantılıdır: Ne dereceye kadar siyaset felsefecisi siyasal yöneticiye yol gösterip rehberlik yapabilir?

Eğer siyasal hayat rasyonel bir standarda göre şekillendirilmek isteniyorsa bu standart ne olacaktır? Bu açıdan Bildirge, "Doğa ve Doğanın Tanrısı'nın Kanunları"na başvurmaktadır. Sokrates ile başlamak üzere siyaset felsefesinin ana temalarından birisi, doğa ile teamül arasındaki ayırmadır. Burada doğadan kasıt, gerçekliğin evrensel ve süreklilik arz eden öğeleridir; teamül ise, toplumsal dünyanın daha özel ve çabucak ortadan kalkan boyutlarına karşılık gelir. Sokratesçi siyaset filozofu siyasetin sadece teamüle ilişkin yönü ile tatmin olamazdı. Bu filozofun arayışının asıl hedefi, siyasal yaşamın ne şekilde doğa ile uyumlu bir hâle getirilebileceğiydi. Siyaset söz konusu olduğu sürece, önemli olan sadece fiziksel doğa değildir. İnsan doğası da en az fiziksel doğa kadar önemlidir. İnsanoğlu farklı mekânlarda ve farklı zamanlarda

tamamen aynı olamaz. Durum böyle olmakla beraber, insanlar arasında değişmeyen insan doğasından bahsetmemizi mümkün kılacak temel benzerlikler –ihtiyaçlar, duygular, kapasiteler gibi– var mıdır? Eğer varsa teamülle oluşan siyasal düzenlemeleri, insan doğasına ne kadar uyumlu oldukları açısından yargılayabilir miyiz? Bağımsızlık Bildirgesi'nin, doğanın siyasal eylemlerimizi yönlendirebilecek nitelikte bir takım evrensel ilkeleri olduğu öncülüne dayandığı söylenebilir.

İnsan doğasının bu ilkeleri nasıl keşfedilebilir? Bu ilkeler yalnız başına insan zihnince kavranabilir mi? Ya da bu ilkeler Tanrı tarafından sadece müminlere mi vahyedilir? İnsan doğasının ana özellikleri nedir? İnsanoğlu doğası gereği öylesine bencil ve rekabetçi midir ki, yönetimin tek amacı, onların birbirini incitmelerini engellemek ve diğer tüm düzeylerinde diledikleri gibi yaşamalarına izin vermektir? Yönetimler insanî mükemmelliği besleyebilsinler diye insanlar için adâlet ve ortak iyi kavramlarını paylaşmak da doğal mıdır? Öte yandan, belki de doğanın değişmeyen bir âlem olduğunu iddia etmek yanlış(tır) mıdır? Tüm bu sorular dikkatli bir Bildirge okuyucusunun aklına gelebilir ve bu soruların her biri siyaset filozoflarıncasına öteden beri tartışılmaktadır. Ben burada, sadece bildirge'nin lisanıyla kısaca bu soruların nasıl ortaya çıktığını gösterdim. Kitabın kalan bölümlerinde bu sorular ile daha ayrıntılı bir biçimde ilgileneceğiz.

Bildirge ilk olarak, “Doğa ve Doğanın Tanrısı'nın Kanunları”na gönderme yaparak doğal düzen ile tanrısallık arasındaki bağlantıyı ima etmiştir. St. Augustine'e göre de, doğa, tamamen Tanrı'nın yaratıcı iradesine bağımlıdır. Bundan dolayı da insanoğlu, inançla doğanın ilâhî kaynağına boyun eğmesi hâricinde asla kendi doğasının ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bildirge'de Tanrı'ya dört kez gönderme vardır. Belgenin başlangıcındaki göndermeler, “...Doğanın Tanrısı'nın Kanunları”na ve Tanrı'nın insanları eşit ve haklar bahşederek yarattığıdır. Belge'nin sonunda da belgeyi yazanlar, “dünyanın Yüksek Yargıcı” ifadesine yer vermiş ve “İlâhî İnanetin korumasına olan katı güvenlerini” tasdik etmişlerdir. Tüm bu pasajlardan Bildirge'nin rasyonel bir sofuluğu öne sürdüğü çıkarımı hakça olur mu? Şöyle ki, Tanrı burada insanoğluna, yarattığı dünyanın doğasında tezahür ettiği gibi hukukî ve bunun sonucunda da rasyonel bir yolla özen gösteren bir varlık olarak sunulmaktadır. Burada, Tanrı kendini yarattığı şeylerde ifşa ettiği için, insanoğlunun –vahiysiz de olsa – doğayı rasyonel olarak anlama aracılığıyla hayatta ona yol gösterecek rehberi bulabileceği de ima edilmiş midir? Şüphesiz, bazı müminler, iman ile donatılmamış salt zihinsel doğa kavrayışının siyasal yaşam için yeterli bir rehber olabileceğini reddedecektir.

Bildirge'nin açılış cümlesindeki doğanın yakarışını gördükten sonra, doğanın tam anlamıyla siyaset için neyi emrettiğini görmek için bir sonraki bölüme geçelim.

Şu hakikatler tartışmasız aşikârdır ki, tüm insanlar eşit yaratılmış ve Yaratıcıları tarafından bu insanlara, yaşama, özgürlük ve mutluluğu aramak gibi devredilemez haklar bahşedilmiştir. –Bu hakları güvence altına almak için yönetimler, iktidarlarını yönetilenlerin rızasından türeterek, İnsanların arasında kurulurlar.– Eğer, herhangi bir yönetim biçimi bu amaçlarda tahripkâr olursa, bu yönetimi değiştirme ya da ortadan kaldırma halkın hakkıdır. Ayrıca güvenliklerini ve mutluluklarını etkilemesi en muhtemel olan biçimde yeni bir yönetim kurmak ve bu yönetimin temellerini böylesi ilkelere dayandırmak ve bu yönetimin güçlerini böylesi bir biçimde örgütlenme hakkı da yine halkındır.

Bu “hakikatleri” “aşikâr” olarak ele almak, Amerikan halkının siyasal kimliğini oluşturan şey olarak görünmektedir. “Doğa Kanunları”ndan türetilen böylesi ilkelere nasıl “aşikâr” olarak bilinegelmektedir? Ya da gerçekten aşikâr olmasalar da, Amerikalılar bunları aşikâr olarak mı kabul etmelidir?

Hakikatin aşikâr olması ne demektir? *Federalist*'in 31. sayısında, Hamilton “mütekip akıl yürütmelerin dayanmak zorunda olduğu ve düşünce kombinasyonlarını incelemek üzere zihinsel onay emrini veren, içsel bir kanıt bünyesinde barındıran belli başlı birincil hakikatler ya da ilkeler”den bahsetmektedir. Bu tür hakikatlere örnek olarak Hamilton, Euclid (Öklid) geometrisinin aksiyomlarından alıntılar yapmıştır: “bütün, parçalarından daha büyüktür; aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine de eşittir; iki paralel düz çizgi bir alanı çevirmez ve tüm dik açılar birbirine eşittir”³ Bu tür aksiyomların neden kendinden kanıtlı, aşikâr olduklarını açıklamanın bir yolu onların totoloji olduğunu söylemektir. Yani nesne, özne tanımının içinde zaten yer alır. Bundan dolayı, “bütün parçalarından daha büyüktür” ifadesi, “bütün”ün anlamını bilen herkes için açık ve seçik olarak doğrudur. Çünkü parçalarından daha büyük olmak, bütünü tanıyanda zaten belirtilir. Bu tür ifadelerin doğruluğunu görmek için ihtiyaç duyulan tek şey, kullanılan kelimelerin anlamlarının bilinmesidir.

Bu durum, tüm insanlar eşittir ifadesi için de geçerli olabilir mi? Bu ifade kendi içsel kanıtını nasıl ihtiva edebilir? Gerçekte, bu ifadenin aşikâr biçimde yanlış olup olmadığı sorusu da sorulabilir. Çünkü insanlar sonsuz sayıdaki durumlar açısından öylesine farklıdır ki, tamamen aynı olan iki insanı bulmak neredeyse imkânsız değil midir? Muhtemelen Bildirge’ye imza atanların eşitlikten bahsederken demek istedikleri insanların zekâ, karakter, güzellik, güç veya diğer bir takım açılardan eşitliği değildi. O zaman insanlar nasıl tamamen aynı olabilir? Neden tüm insanlar eşit olarak insandır denmiyor? Tüm önemli farklılıklara rağmen, onların hepsi insan türünün üyeleridir. Tüm insanların eşitliği, hepsi insan olduğu için aşikârdır.

Böylece, Bildirge’nin ilgilendiği kadarıyla, doğa kanununun ilk ilkesinin, insan olarak tüm insanların eşitliği olduğu söylenebilir. Bu ilkenin geçerliliği, onu anla-

yan herkes için aşikârdır ve tüm zaman ve mekanlarda tüm insanları ele aldığı için de evrensel olarak doğrudur. Ancak, bu ilke çok genel ve soyut olduğundan içeriği boş, dolayısıyla da siyasete rehberlik etmek için yeterince kullanışlı mıdır?

Bu yansımalar, ancak insan eşitliği ilkesini neyin takip ettiği üzerinde düşünmekle netlik kazanabilir. Bildirge’de eşitlik ilkesinden sonra bu ilkedeki yapılan çıkarımla, tüm insanların “belli başlı devredilemez hakları olduğu, bunların arasında da yaşama, özgürlük ve mutluluk arayışı” haklarına sâhip olduğu yer alır. ‘Benzer durumlar, benzer muameleye tâbi tutulmalıdır’ şeklindeki en basit adâlet fikrine uygun olarak, tüm insanlar insan gibi muamele görmelidir: hepimizin onlarsız insan olamayacağımız nitelikte hakları vardır. Bu hakların her birini tek tek saymak mümkün olmadığı hâlde –belki de bunun nedeni insanlık durumundaki farklılıklardır– bu haklardan özellikle bazıları çok açıktır: yaşama, özgürlük ve mutluluk arayışı. Bu haklar, insanların insanlıklarını teminat altına alması için gereken koşullardır. Birisinin kendini insan olarak gerçekleştirebilmesi için kendini koruması, kendi yaşamının akışını denetlemesi ve bu yaşamın iyi bir yaşam olabilmesi için mücadele etmesi gereklidir. Bu hakların neyi gerektirdiğini daha iyi anlamak için bu soruya ait felsefî tartışma üzerinde çalışma ihtiyacı vardır. Bildirge’de yer alan doğal haklar öğretisinin en belirgin kaynağı John Locke’un *Second Treatise of Government*’ıdır (*Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*).⁴ Jefferson, Bildirge’nin ardındaki filozofların düşüncelerini sıralarken, Locke ile beraber Aristoteles’e de yer vermiştir. Daha sonra Aristoteles ile Locke arasındaki meselenin ayrıntılarına değineceğiz. Ancak şu anda sadece bu tartışmanın genel karakterini görmemiz gerekiyor.

Hem Aristoteles hem de Locke, insanların kendilerini insan olarak gerçekleştirmeleri için zorunlu olan koşulların yönetim tarafından sağlanması gerektiği konusunda hemfikirdir. Ancak, bazı yorumculara göre⁵, Locke için fiziksel saldırıları yasaklayarak barışı güvence altına almak daha sonra da yurttaşları, herhangi bir ortak iyi standardına göre ahlâkî olarak şekillendirme teşebbüsüne girmeden diledikleri gibi yaşamalarını mümkün kılacak şekilde özgür bırakmak, yönetim için yeterlidir. Aristoteles ise sadece yaşamak için değil, aynı zamanda iyi yaşamak için de gerekli koşulların yönetim tarafından sağlanması konusunda ısrar eder. Aristoteles’e göre mutluluk arayışındaki insanlar, türlerinin temel ayırt edici niteliğindeki akıl yürütme kapasitesinin en yüksek düzeyi olan doğal potansiyellerini gerçekleştirme peşindedirler. Bu aklın mükemmelleşmesi ancak ortak bir kültürdeki paylaşım aracılığı ile mümkündür. Aristotelesçi rejimin amacı, sadece barışı muhafaza etmek değildir; aynı zamanda ortak iyiyi beslemek niyetiyle insanların düşünce ve karakterlerini şekillendirerek, onları daha iyi insanlar hâline getirmektedir.

Aristoteles'in üzerinde durduğu sorun, insanların genellikle özel çıkarlarının ötesine geçecek bir ortak iyi kavramlaştırmasına sâhip olamamalarıdır. Çünkü insanlar çoğunlukla doğaları gereği bencil ve rekabetçidirler. Locke'un sorunu ise, eğer bireylerin bencil arzularının ötesinde adâlet standardı yoksa, herhangi bir yönetsel iktidar uygulamasını haklılaştırmanın oldukça zor olmasıdır. Bu anlamda yönetsel iktidar, birilerinin başkaları üzerindeki kişisel hâkimiyetinden başka bir şey olmayacaktır. Örneğin, Locke, 'yönetimlerin tek amacı, en önemlisi yaşama hakkı olan hakları güvence altına almaktır' çerçevesinde eğitilen bir halkı, yönetimlerini savunmak için kendi yaşamlarını riske atmaya nasıl ikna edecektir? Halk, haklarını korumada zorunlu olan güçlü bir yönetime sâhip olabilmek için haklarının sınırlandırılmasına tahammül etmelidir. Benzer biçimde, bir topluluğun uyum içinde hareket edebilmesi için çoğunluk yönetimi hâkim olmalıdır. Ancak, bu durum bizatihi, azınlıktakilerin haklarını tehlikeye atar.

Bu iki Lockeçu problem –yönetsel iktidar ile bireysel hakların çatışması ve çoğunluğun yönetimi ile azınlık hakları çatışması– Bağımsızlık Bildirgesi'nde de yer alır. Bu zorlukların çıkış noktası, insanların haklarını korumak için yönetime duydukları ihtiyaçtır. Bunun için aşikâr olarak kabul edilen sadece 'tüm insanlara eşit olarak haklar bahşedilmiştir' ifadesi değildir. Aynı zamanda,

Bu hakları güvence altına almak için yönetimler, iktidarlarnı yönetilenlerin rızasından türeterek, insanların arasında kurulurlar. Her ne zaman, herhangi bir yönetim biçimi bu amaçları tahrip edecek olursa, bu yönetimi değiştirme ya da ortadan kaldırma halkın hakkıdır. Ayrıca, güvenlik ve mutluluklarını etkilemesi en muhtemel olan biçimde yeni bir yönetim kurmak ve temellerini böylesi ilkelere dayandırmak ve bu yönetimin güçlerini böylesi bir biçimde örgütlenme hakkı da yine halkındır.

"İnsanlar"ın haklarından "Halkın Hakkı"na geçmek ne demektir? Halkın sözcüsü kimdir? "Yönetilenlerin rızası" nasıl ifade edilir? Halk demokratik olmayan, hatta zorba bir yönetime de rıza gösterebilir mi? Ayrıca, yönetimin sâhip olduğu güçler bu hakları teminat altına alacak şekilde nasıl örgütlenilebilir?

Bildirge'nin açılışı, insan haklarının ilânı ile yapılmıştır ama yönetimin kurulması meselesinde dikkatler, halkın haklarına doğru kaymıştır. Aslında Bildirge'nin bu noktasından sonuna kadar "insanlar" kelimesi bir daha hiç kullanılmamıştır. Ayrıca tüm hakların halk tarafından sâhiplendiği söylenmiştir. Bireyler haklarını teminat altına almak için kendilerini, bir yönetim kurma mecburiyeti içinde bulmuşlar ve bunu gerçekleştirmek için de birbirlerine bağlanarak halkı oluşturmuşlardır. (Burada Bildirge'nin, bir toplum sözleşmesi aracılığıyla doğa durumundan sivil duruma geçişi kapsayan Lockeçu öğretiyi benimsediği görülmektedir.) Bu da demektir ki, toplum

üyeleri haklarını birey olarak kullanma açısından artık özgür değillerdir. Hakların yönetimler tarafından korunacağını teminat altına almanın nihâî aracı olan devrim yapma hakkı da tek tek bireylere değil, halka aittir. Bir yönetimin hakları ihlâl edip etmediğinin ya da ne zaman ihlâl ettiğinin kararını, bu yönetimi yenisi ile değiştirmeyi veya ortadan kaldırmayı haklı kılmak için halk verecektir. Oybirliği, uygulamada neredeyse imkânsız olduğu için, halkın kararı, çoğunluğun iradesini yansıtacaktır. Bu durumda çoğunluğun tüm azınlıklar üzerinde zorbalık tesis etmesini engelleyecek şey nedir?

Halkın çoğunluğunu, popüler bir despotizme rıza göstermekten alıkoyan şey nedir? Aslında Machiavelli prenslere sunduğu tavsiyelerde, iktidarlarını muhafaza etmenin en iyi yolu olarak halka dayalı olmayı göstermiştir. Halkın çoğu kendini yönetmenin külfeti olmaksızın, kendilerini özel yaşamın iktisadî rahatlığına adanacağı için; neredeyse sınırsız olan iktidarlarını, onlara aradıkları şey olan barış ve refahı getirecek yöneticiye vereceklerdir. Hatta Locke bile hükümdarların iktidarlarını, halkı sonsuz mülkiyet birikimine sevk etmekle daha da güçlendirebileceklerini iddia etmiştir. Bu biriktirme çabası özel bir çabadır ve halkın kamusal meselelere odaklanmış dikkatini başka yöne çevirir.

Bencil çıkarların çatışması üzerine inşa edilmiş bir rejim, doğal olarak zorbalığa eğilimli midir? Bu zorbalık, bir grubun diğeri üzerindeki zorbalığı olabileceği gibi, halkına siyasal özgürlükleri karşılığında rahat bir özel yaşam sunan cömert yönetimlerin zorbalığı da olabilir. Bu katılımcı demokrasiyi savunan Rousseau takipçilerinin Lockeçu rejime yönelik eleştirileridir. Rousseaucular gerçek demokrasinin ancak küçük topluluklarda, aynı ortak iyi görüşünü paylaşan ve kendi kendini yöneten yurttaşlar ile mümkün olabileceği iddiasında ısrar ederler. Bu halkın karakteri, farklı çıkarları olan insanlar arasındaki çatışmaları caydıracak şekilde ortak bir standarda göre şekillendirilmelidir. Yurttaşların yönetime doğrudan katılımıyla kamusal kararlar, herkesin uzlaşmasının ürünü olarak ortaya çıkacaktır. Böylesi bir durumda herhangi bir grubun diğeri üzerindeki zorbalığına izin verilmeyecektir. Tüm yurttaşlar etkin olarak siyasal yaşamda yer alacağı için de, onların yönetimden dışlanmasına yol açan özel yaşam rahatlığı ile fazlaca meşgul olmayacaklardır. Ancak bu plânın bazı sorunları vardır. Her şeyden önce kendi kendilerini yöneten yurttaşların oluşturduğu küçük komüniteleri kurmak da, sürdürmek de büyük ulus devletlerin hâkim olduğu bir dünyada oldukça zordur. Böyle bir rejimin başarısı, kişisel çıkarlarının peşinde olan bireylerin, kamusal ruha sâhip yurttaşlara dönüşmesine bağlıdır. Bu rejim aynı zamanda kişisel özgürlüğün otoriter biçimde sindirilmesini zorunlu kılabilir.

Her durumda insan doğasıyla uyumlu siyasal düzenlemelerin nasıl tasarlanacağı, temel bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanlar, yönetimlerinden, onların

çatışmalarına polislik yapmaktan başka bir beklentileri olmayacak kadar, bencil arzuları tarafından bölünmüşler midir? Ya da insan doğasının bencil ve rekabetçi yönüne ek olarak, ortak amaçların paylaşımını gerektiren insanî potansiyelleri gerçekleştirme gibi toplumsal ve işbirlikçi eğilimleri var mıdır? Ayrıca, insan doğasının değişmezliğini iddia eden sorular sormak doğru mudur?

İnsanoğlunun karakteri, doğadan ziyade tarihin ürünü müdür?

Gerçekte basiret, kurulması uzun süre gerektirmiş siyasi yönetimlerin basit ve yüzeysel nedenlerle değiştirilmemesini emreder ve tüm tecrübeler göstermiştir ki, şerhler tahammül edilebilir olduğunda, insanoğlu alıştığı biçimleri değiştirmektense ızdırap çekmeye daha heveslidir. Ancak uzun bir suistimaller ve gasplar kervanı, onları mutlak Despotizm altına alacağını açıkça gösteren ve bu yönde değişmeyen bir yönetimi takip ettiğinde; böylesi bir yönetimi kaldırıp atmak ve gelecekteki güvenlikleri için yeni muhafızlar tahsis etmek, bu insanların hem hakkı hem de ödevidir. Bu, Kolonilerin uzun süredir istemeseler de göz yumdukları bir durumdur. Şimdi ise bu durum, onlar için önceki siyasi yönetim sistemlerini değiştirmeye mecbur eden bir zorunluluktur. Mevcut Büyük Britanya Krallığı'nın tarihi, süreklilik arz eden gasplar ve haksızlıkların tarihidir; tüm bu gaspların ve haksızlıkların doğrudan amacı, eyaletler üzerinde mutlak bir zorbalık tesis etmektir. Bunun kanıtlanması için gerçekleri, samimî bir dünyanın önüne koyun.

Bildirge'de bu ifadeleri takip eden ve tüm belgenin yaklaşık üçte ikisini oluşturan uzun bir yakınmalar listesi vardır (Bkz. Bağımsızlık Bildirgesi nüshasının eki). İddianın bu parçası doğanın "aşikâr" bir şekilde kavranmasına dayandırılmaz. Buradaki akıl yürütme daha ziyade "basiret", "tecrübe" ve "tarih" in "gerçekleri" ne dayanmalıdır. Bildirge'yi imzalayanlar, devrimlerini haklılaştırmak için doğa hakkındaki aşikâr muhakeme ile tarih hakkındaki ihtimâle dayalı muhakemeyi birleştirmek zorunluluğu hissetmişlerdir. Âdil bir yönetimin amacı, 'eşit hakları teminat altına almak' olarak belirlenmiş ve bunun da doğanın evrensel ilkelerinden çıkarılabilecek zorunlu ve değişmez bir hakikat olduğu Bildirge'de yer almıştır. Fakat Kral III. George'un bu icraatların tam tersine icraatlar yapması olsa olsa özel bir takım olgulardan çıkan muhtemel bir sonuçtur. Herkes için hakların eşitliği evrensel bir norm olmasına rağmen, belli bir yönetimin despotik olup olmadığını tespit etmek, tarihin değişen koşullarını yargılamada ihtiyatlı olmayı gerektirir.

Bunun tersine, bazı Marksistler, doğayı tarihten ayırmayı yanılısama olarak gördükleri için bu fikri reddederler. Marksist görüş, insanoğlunun doğa hakkındaki fikirlerinin, yer aldıkları tarihsel koşullardan doğduğu öncülüne dayanır. İnsanlar, evrensel ilkeler ne olursa olsun, kendi çıkarlarına en iyi şekilde hizmet edecek olanı doğru olarak görmezler mi? O zaman birileri Amerikan Devrimi'nin tarihsel ko-

şullar tarafından dikte ettirildiği şeklinde bir açıklama yapabilir: Devrim olmuştur, çünkü bu devrim, iktisadî gücü daha yeni elde edenlere yönetici sınıf olma yolunu açmıştır. Sonuçta “Doğanın ve Doğanın Tanrısı’nın Kanunları”ndan bahsetmek, dönemin egemen iktisadî güçlerini rasyonelleştirmek olarak görülebilir. Doğanın Kanunları sadece, insanoğlunun maddî çıkarları üzerinde temellenmiş tarih kanunlarının insan zihninde oluşturduğu bir düşüncedir.

Doğaya başvurmak yerine tarihe başvurmak bizi sabit bir siyasal yaşam standardından mahrum bırakır mı? Bildirge doğanın mutlaklarına, haklar fikrini savunmak ve zorbalığı reddetmek için başvurur. Ancak, eğer doğal mutlaklar yoksa, her şey değişen tarihsel koşullara izafi ise; zorbaları iyi/kötü, âdil/adâletsiz şeklinde yargılamak imkânsızdır. Eğer zorbalar tarihsel başarının tadını çıkarıyorlarsa, onlar nasıl kınanabilir ki?

Bu kitaptaki görevimiz, bunlar ve bunlar gibi sorular üzerine düşünmek olacaktır. Bağımsızlık Bildirgesi ile başlamanın amacı, siyaset filozoflarınca sorulan soruların, modern siyasete hâkim olan sorular olduğunu göstermektir. Buradaki ana iddiam şudur: Siyaset felsefesi siyasal yaşamın köklerine kadar gittiği için, modern siyasal yaşamı doğuran siyaset felsefesi tarihini gözden geçirmeden siyasal varoluşumuzu net olarak anlayamayız. Ancak bu, siyasal düşünce ile siyasal eylem arasındaki ilişkinin bâriz olduğunu iddia etmek değildir. Çünkü herhangi bir Platon okuyucusu için de açık olduğu üzere, siyaset felsefesinin temel sorusu, siyasal bilgeliğin siyasal iktidar ile nasıl bağlantılı olabileceğidir.

Sonnotlar

- 1 Mayflower Sözleşmesi’nden 1787 Anayasası’na Amerikan siyasal belgeler tarihi için Bkz. Donald S. Lutz, *The Origins of American Constitutionalism*, (Baton Rouge: Louisiana State University Pres, 1988). Lutz’un iddiasına göre, Bağımsızlık Bildirgesi’nde yer alan fikirler, “Protestan Reformasyonu’nda içkin olan mantığın, özellikle koloni Amerikasındaki süreçte olduğu gibi, radikal bir biçimde genişlemesinin bir sonucu” olarak görülebilir (120).
- 2 Alexander Hamilton, James Madison ve John Jay, *The Federalist*, ed. Edward Mead Earle (New York: Random House, Modern Library, tarihsiz), No.1, s.3.
- 3 *age.*, s.188
- 4 Garry Wills, *Inventing America: Jefferson’s Declaration of Independence* (Garden City, NY:Doubleday, 1978) adlı kitabında, Locke’un Jefferson üzerindeki etkisini reddetmektedir. Ancak Wills, Locke’un *Second Treatise*’nin dilinin Bildirgedeki yankılarını görmezden gelmektedir (örneğin, bölüm 210, 225, 230). Jefferson, ölümünden az önce Bildirge’nin amacı hakkında bir takım yorumlar yapmış ve Aristoteles ile Locke’u bildirgenin fikir kaynakları olarak göstermiştir (Letter to Henry Lee, 8 May 1825, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, eds. Adriene Koch and William Peden [New York: Random House, Modern Library, 1944], 719). Bkz. Bl. 8, n.3.

- 5 Örneğin Leo Strauss, Locke'un Aristotelesçi düşünceden ayrıldığı noktalara vurgu yapar. Ancak Richard Ashcraft ikisi arasında bir takım süreklilikler görmüştür. Strauss'un *Natural Right and History* (Chicago:University of Chicago Pres, 1953) ile Ashcraft'ın *Locke's Two Treatises of Government* (London:Unwin Hyman, 1987)adlı eserini karşılaştırın. Jefferson tarafından alıntı yapılan bir diğer düşünür de Algernon Sidney'di. Sidney Locke'dan ziyade Aristoteles'e yakındı. Bkz. Algernon Sidney, *Discourses Concerning Gdvernment*, ed. Thomas G. West (Indianapolis: Liberty Classics, 1990) ve Alan Craig Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASAL BİLGİ VE SİYASAL İKTİDAR

Platon'un *Savunma*, *Crito* ve *Devlet*'i

Siyaset felsefesi Eski Yunan'da başlar. Hatta “politika” ve “felsefe” kelimeleri bile Eski Yunanca'dan türemiştir. *Politike*, Yunan kentinin (*polis*) işlerini çağrıştırır. *Philosophia* edebî olarak bilgelik aşkı demektir. Şüphesiz, siyasetin tarihi, antik Yunandan çok daha eskidir. Eski Mısır, Mezopotamya, hatta göçebe Taş Devri insan gruplarında bile siyasetin izlerini bulabiliriz. Ancak, Yunan kentinden önce, toplumsal düzen geleneğin ürünüydü ve bu düzen, bağımsız insan muhakemesinden ziyade dinsel mitler ile açıklanıyordu. Önceki uygarlıkların aksine, Sokrates'in yaşadığı Atina, yurttaşlarından düzeni kurmak ve sürdürmek için kamusal işlerle ilgili müzakereler yapmalarını talep ediyordu. Atina'da yaşamın merkezi *agora* idi. Bu kamusal alanda yurttaşlar, siyaset meseleleri tartışıyorlardı. Sonuçta, Atina, rasyonel siyaset düşüncesinin doğduğu yerdir.¹

MÖ 5. Yüzyıl'da Yunan kentleri, özellikle de Atina, insanlık tarihinin en yüksek zirvelerinden birine ulaşmıştı. Yunanlılar, bu yüzyılın ilk yarısını Pers İmparatorluğu ile yapılan savaşların tehdidi altında geçirdi. Ama MÖ 449 yılında Persler karşısında kazandıkları zafer Yunanlıların, kimi tarihçiler tarafından Perikles Çağı olarak adlandırdıkları dönem boyunca gelişmelerini sağlamıştır. Bazılarının iddiasına göre, bu gelişmenin sonucunda Yunanlıların sanat, şiir, tarih, felsefe ve siyasetteki kültürel mükemmellikleri tarih boyunca hiçbir zaman aşılammıştır.

Platon (MÖ 427-347), Atina ile Sparta arasında yapılan ve Atina için felaketle sonuçlanan Peleponnez Savaşı'nın (MÖ 431-404) başlamasından birkaç yıl önce doğmuştur. Platon'un ölüm tarihinde ise Atina, çöküşünün son noktasına iyice yaklaşmıştı. Platon'un ölümünden birkaç yıl sonra da Atina, Makedonlar tarafından fethedildi.

Platon'un yaşadığı dönemde Atinalılar, radikal demokratlardan radikal oligarşiyi savunan kişilere kadar birçok parçaya bölünmüştü. Tüm ana siyasal gruplar ailesinde temsil edildiğinden Platon, küçük yaşta birçok siyasal tartışmaya şahit olmuştur. Platon'un siyasal eylemleri, Syracuse'daki siyasal liderlerden Dion ile olan arkadaşlığından dolayı, Sicilya'da belirginleşmiştir. Bir danışman olarak Sicilya'nın siyasal yaşamını şekillendirmek istemiş, ancak başarılı olamamıştır.

Platon'un Sokrates (MÖ 470 – 399) ile yaptığı konuşmalar hayatını, diğer her şeyden daha fazla etkilemiştir. Platon Akademi'yi kurarak Sokrates'in çalışmalarını genişletmiştir. Akademi, MS 6. Yüzyıl'a kadar, bir yüksek öğrenim merkezi olarak kalmıştır. Batı üniversiteleri bazı konularda bugün hâlâ Akademi'nin müfredatını takip etmektedir.

Platon'un yazılarının önemli bir kısmı, Sokrates'in ana karakter olarak yer aldığı diyaloglardan oluşur.² Yani Sokrates'in yaşamı Platon felsefesi için çok önemlidir. Platon'un eserlerindeki ana tema, Atina siyaseti ile Sokrates felsefesi arasındaki çatışmadır. Bu çatışma da Sokrates'in MS 399'daki duruşması ve idamında tamamen açığa çıkmıştır.

A. Sokrates'in Duruşmasından Çıkarılacak Siyasal Ders Nedir?

Bu soruyu, siyasal yaşamın doğasında yer alan diğer birçok soruyu ele almadan anlamak mümkün değildir. Sokrates, insan için en iyi yaşam tarzının ne olduğunu bilmeyi arzulayan bireyi örnekler. Böylesi bir kişi, onun arayışını destekler nitelikteki siyasal düzenlemeleri tercih edecektir. Bu kişi, bir dereceye kadar bütün insanlığı temsil etmektedir. Hepimiz mümkün olan en üst düzeyde tatmin edici bir yaşamın peşinde değil miyiz? Ve bunun sonucunda siyasal yaşamımızı, bize bu arayışımızda ne kadar destek olduğu açısından değerlendirmiyor muyuz? Bundan dolayı Amerikalılar, âdil bir yönetimin temel amacını "mutluluk arayışlarını" teminat altına almak olarak tanımlamayı, mutlak doğru olarak görürler. Ama bu nasıl gerçekleştirilecektir? Kimileri, siyasal topluluğun yurttaşlarının yaşamlarını, ortak bir iyi yaşam standardına göre biçimlendirmesi gerektirdiğini belirtirler. Ancak, insanoğlu güvenilir bir iyilik standardı keşfedebilir mi? Hatta keşfetse bile, siyaseti böylesi bir temel üzerine kurmak mümkün müdür? Meselenin karşıt tarafında bulunanlar ise, yönetimin en iyi şekilde mutluluk arayışını desteklemesi ve halkı (diğerlerine zarar

vermedikleri sürece) kendi kişisel iyi yaşam görüşlerine göre yaşamaları için özgür bırakması gerektiğini belirtirler.

İnsanoğlunun akli ile keşfedebileceği mutlak iyilik standartlarının olamayacağı, bundan dolayı insanların kendi tercih ettikleri ahlâkî kavramlar ve ilkeler ne olursa olsun, onlara göre yaşamak için özgür olmaları gerektiği ileri sürülebilir. Ama ahlâkî mutlaklar yoksa, insan özgürlüğü nasıl ahlâkî mutlak olarak haklılaştırılabilir? İnsan özgürlüğünü “Doğa Kanunları” ile temellendirilmiş mutlak bir değer olarak savunmaksızın özgür toplum mümkün müdür?

Sokrates’in duruşması, bizi birbirleriyle sıkı ilişkisi olan kitap boyunca da yer alan iki düşünce silsilesi üzerine düşünmeye sevk eder. Atina’nın önde gelen bazı vatandaşları Sokrates’i kendi siyasal yaşamları için bir tehdit olarak görüyorlardı. Bunun tek nedeni, hemşehrileriyle en iyi yaşam tarzına ilişkin fikirleri tartışmasıdır. Başlangıçta, felsefi fikirlerin siyasette ne işi olabilir, diyebiliriz. Her siyasal topluluk, ortak fikirleri sorgulayan kişi siyasal bir tehdit olsun diye mi iyi yaşama ilişkin paylaşılmış fikirlere dayanır? Diğer bir deyişle, özgürlüğü benimseyen bir siyasal topluluk, Sokrates gibi biri siyasal açıdan tehlikeli olarak algılanmasın diye yurttaşlarına herhangi bir ortak iyi standardı dayatmaktan kaçınabilir mi?

Bu durum bizi ikinci sorgulama silsilesine yöneltir. Bir vatandaşın bireysel mutluluk arayışının siyasal yaşamla ne ilgisi vardır? Atinalılar bir bireyin yaşamındaki mutluluk ile siyasal topluluğun mutluluğunu iç içeymiş gibi görüyorlardı. Ancak, bireyler özel yaşamlarında siyasal kaygılardan özgür olsunlar diye, siyaseti, yaşamın sınırlı bir alanı ile kısıtlamak için topluluk ile bireyleri birbirlerinden ayırmak mümkün müdür? İşin tuhafı, Sokrates’in duruşmasında ortaya çıkan bu soruları tartışanlar Sokrates’in –daha doğrusu Platon’un Sokrates’inin– bu meselelerde tam olarak nerede durduğu konusunda da hemfikir değillerdir.

Bizim tek istediğimiz Sokrates’in ne dediğini kavramak değil, aynı zamanda Platon’un düşüncelerini de anlamaktır. Platon, kendi diyaloglarında hiçbir zaman konuşturulmadığı için bu iş hayli zordur. Diyaloglarında Platon’un düşüncelerini keşfetmeye çabalamak, Shakespeare’in oyunlarında onun ne düşündüğünü bulmaya benzer. Ortaya çıktığı tiyatroya bağlamda, her ifade üzerinde düşünmek gerekir. Bu kişi, bu bağlamda neden bunu söylemiştir sorusu sorulmalıdır. Genel olarak belirtildiği gibi, dogmatiklik ve soyutluktan uzak duran bir filozof olarak Platon’un yazı tarzında onun düşünceleri, dramatize edilmiş diyalogların somut eylemleri aracılığıyla nakledilir. Bundan dolayı, şunu vurgulamalıyım: Bu kısa girişte yapacağımız Platon diyaloglarının belirli teferruatlarının daha derinden incelenmesinin yerini hiçbir şey alamaz. Bu önemli noktayı unutmadan, Platon’un *Sokrates’in Savunması* adlı eserine dönelim ve sorduğumuz soruları ele alalım.

Atinalı jüri üyelerinin Sokrates ile uğraşırken önlerinde en az üç seçenek vardı. Ama onlar sonunda onu susturmayı tercih ettiler. Bu tercihin alternatifi olarak Atina'nın yaşam tarzını, Sokrates'in dileklerine uygun bir şekilde, değiştirebilirlerdi. Ya da Sokrates'i hoş görme yönünde çaba sarf edebilirlerdi. Birçok modern *Savunma* okuyucusu, Platon'un da onaylayacağı bu son tercihin en iyisi olacağını iddia etmektedir. Aslında John Stuart Mill, *On Liberty (Hürriyet Üstüne)* adlı eserinde Sokrates davasını; mutlak ifade özgürlüğüne izin verilmemesinden doğan tehlikelerin açık bir göstergesi olarak ele almıştır.³ Bunun yanında, *Savunma*'yı bu şekilde okuyanlar Sokrates'i, sabit hakikat ve ahlâk normlarının olup olmadığından şüphe duyan ve bu yüzden de kendinin geleneksel dogmatizmine başkaldıran bir rölativist olarak görebilir. Bu bakış açısından Sokrates, topluluğun herhangi bir sınırlaması olmadan, herkesin istediği gibi konuştuğu ve özgürce düşündüğü bir açık toplumun savunucusu olarak ortaya çıkar.

Platon'un Sokrates duruşması anlatımında, bu görüşü destekleyen kanıt nedir? Sokrates, dönemindeki liderlere, sandıkları gibi bilge olmadıkları için başkaldırmıştır. Sokrates en azından hiçbir şey bilmediğini bildiğini ifade ederek, onlardan daha bilge olduğu iddiasındadır (*Savunma* 21a – 22e). Kendi zamanının genel olarak kabul gören ahlâkî ve dinî inançlarını sorgulamakla Sokrates, geleneklere başkaldırmaya istekli olan gençlerin dikkatini çekmiştir. Bunun sonunda birçok kişi Sokrates'i, gençleri yozlaştıran biri olarak görmeye başlamıştır. Tüm bunlardan, Sokrates'in Atinalılardan, ne kadar sarsıcı ve yeni olsalar da, görüşlerine hoşgörüyü göstermelerini istediği sonucunu çıkarabiliriz.

Diğer yandan Sokrates'in gerçekte hiç de hoşgörülü olmayan bir duruş sergilediği de söylenebilir. Bilge olduklarını düşünenlerin bilge olmadıklarını iddia etmek ve de hiçbir şey bilmediğini bilmek açısından kendisini bilge olarak görmek, örtülü olarak, bilmenin ne demek olduğunu bilme iddiasıdır. Bu da demektir ki, kendinin ve diğerlerinin cehaletini belirlemede kendine bu kadar güvenebilmesi için Sokrates'in, bilgisinden ve hakikat standartlarından emin olması gerekir. Bilgelik arayışı ile beraber, bilge görünen kişilerin iddialarını mesnetsiz olarak göstermek, birilerinin bilgeliğin ne olduğunu bildiğini farz etmektir (17a-b, 22c-e).

Sokrates'in bir diğer iddiası da, tam olarak bilgeliğe sâhip olmadığı hâlde bilgelik arayışının en yüce insanî faaliyet olduğunu bilme iddiasıdır. Sokrates bunu en önemli sorunun cevabı olarak görmektedir: İnsanoğlu için en iyi yaşam nedir? Bu sorunun cevabını bilen biri olarak Sokrates, kendilerini temel yaşam soruları üzerine tefekkür etmek yerine para, maddî rahatlık ve sosyal statüye adanmış Atinalıları kınar (30a – b; 36b). Bunu yaparken de Atinalıların onu hoş görmesini neredeyse imkânsızlaştırır. Çünkü o özgürlüğünü, Atina'nın yaşam tarzını dönüştürme yönünde kullanmaya devam edeceği konusunda ısrar eder (28e-30b, 37e-38b).

Atinalı jüri üyeleri, topluluklarının varlığının, insan yaşamının amacına ilişkin belli başlı ortak kabul görmüş inançlara bağımlı olduğunu düşünmektedirler. Bu inançlar arasında da insanlarla ilişkilerinde tanrılar özel bir öneme sâhiptir. Bundan dolayı üyeler, topluluklarını koruma adına Sokrates'in genel fikirleri sorgulamasına izin veremezler (Sokrates'in yıktığı düşünülen kanaatlerin ne olduğunu görmek için, 18b, 19b, 23d ve 24b'deki çeşitli suçlamaları karşılaştırın).

Sokrates halkla, iyi ve kötüye ilişkin yanlış fikirlerin öğretilmesinin hoşgörü ile karşılanmaması gerektiği konusunda hemfikirdir. Çünkü yozlaşmış fikirler, insanları komşularına karşı tehlikeli yapar (25c-26a). Bir topluluğun sağlığı, yurttaşlarının davranış meselelerine ilişkin doğru fikirlere sâhip olmalarına bağlıdır. Sokrates'in asıl ısrarı ise, kişinin kendi kendini rasyonel olarak sorgulamasının ve incelemesinin büyük önemi olduğunu öğretmek yoluyla hemşehrilerini düzeltmek yönündedir. Sokrates'e göre yozlaşmanın asıl kaynağı, insanın her şeyden önce refah ve statü araması gerektiği şeklindeki genel kabul görmüş inançtır. Kısaca bazılarının iddiasının aksine, Sokrates, açık toplum savunusundan uzaktır, filozofların katı geleneklerine uygun olarak kamuoyunu şekillendirdiği ve yine bu filozoflarca yönetilen kapalı bir toplumu savunmaktadır.⁴

Bu noktada *Crito* diyaloguna dönmeliyiz. Bu diyalogda Sokrates, bir yurttaşın eylem ve fikir özgürlüğünün yasalarca âdil olarak nasıl sınırlanabileceği meselesini ele almıştır.

B. Bir Yurttaş Yasalara Uymakla Ne Kadar Yükümlüdür?

İlk bakışta, Sokrates'in bu soruya *Savunma*'da verdiği cevap ile *Crito*'daki cevabının çeliştiği düşünülebilir. Sokrates, duruşmasında, Atinalı yetkililerce emredildiği hâlde felsefi konuşmaları bırakmayı reddetmiştir; daha sonraları, idamını beklerken *Crito*'da yasaların kendisini firar etmemekle yükümlü kıldığını belirtmiştir. Âdil olmayan sıradan yasal bir emre direnirken bile, Sokrates, başka açılardan, hâlâ yasalara tâbidir. Daha genel nitelikteki soru, insan olarak arzularımız ile, yurttaş olarak yükümlülüklerimizi nasıl uzlaştıracamızdır.

Crito'daki tartışmanın ilk yarısında Sokrates, davranışlarını, yaygın kanaatlerin ötesine geçen rasyonel bir standarda göre gerçekleştirmenin mücadelesini verdiğini ifade eder. Gerçekte doğru ve yanlış olan şey, insanların çoğunun doğru ya da yanlış olarak düşündükleri şey olmak zorunda değildir. Yaygın kanaatleri güvenilmez yapan nedir? Sokrates'in başvurduğu norm tam olarak nedir? Bu soruların doyurucu cevaplarına ulaşmak için, Platon'un bu ve diğer diyaloglarının dikkatli bir biçimde okunması gereklidir. Biz ise burada Sokrates'in imalarından bazı müte-reddit sonuçlar çıkarabiliriz.

Birçok kimse, duruşma esnasında Sokrates'in idama mahkûm edilmekten korkmamasına şaşırmıştır. Hâlâ insanlar, yaşamını kurtarmak için Sokrates'in firar etmeye çalışmamasına şaşırılmaktadır. İnsanların çoğu için, ölüm, kötülüklerin en kötüsü olduğundan, ne pahasına olursa olsun sakınılması gereken bir şeydir. Ancak, Sokrates'in bakış açısına göre, önemli olan sadece yaşamak değil, iyi yaşamaktır. Sokrates soylu bir ölümü, haysiyetsiz bir yaşama tercih etmiştir. Sokrates, genelde bedeninin muhafazasını ve rahatlığını ön plânda tutan insanların çoğundan ayrılır. Sokrates için asıl önemli olan, zihindir. Zira insanın kendini ve dünyasını anlamasındaki ayırt edici insanî kapasite zihindir. Sokrates'e göre en büyük kötülük, ölüm değil, insanın kendini kandırmasıdır⁵

Bir Atinalının buna tepkisi ne olabilir? Şüphesiz ki, zihnin geliştirilebilmesi için, yaşamın bedensel ihtiyaçlarının tatmini, bir önkoşuldur. Entelektüel bir yaşamın peşinde olan herkes, refah içinde olmasa da, fiziksel güvenliğini sağlayan topluluğa borçludur. Entelektüel faaliyeti mümkün kılan bu fiziksel güvenliktir. Bu topluluklar, filozofların sadece bedensel güvenliklerini sağlamakla kalmazlar, onlara eğitim de verirler. Bu açıdan, Sokrates bile, büyük ölçüde, yüksek kültür, güvenlik ve özgürlüğü bünyesinde birleştirebilmiş olan nadir bir yapının ürünüdür. Atinalı bir vatansever, Sokrates'ten onun felsefî yaşamını mümkün kılan bu kente hak ettiği karşılığı vermesini talep edebilir. Hatta Sokrates'i Atina geleneklerine başkaldırmaya yönlendiren entelektüel bağımsızlık da ona, Atina eğitimi tarafından aşılanmıştır.

Sokrates, tüm bu iddiaları, ihmâl etmek bir yana, *Crito*'ya, kaçmaktan ziyade belirlenmiş cezasının kabul etme nedenleri olarak sunar. Sokrates *Crito*'dan, eğer Atina yasaları konuşabilseydi onlara neler söyleyebileceklerini düşünmesini ister (50a-b). Yasalar konuşabilselerdi, 'eğer yurttaşlar yasal kararları hükümsüz kılmak açısından özgür olsalardı, kent, varlığını devam ettiremezdi' diyerek, firar teşebbüsüne karşı çıkarlardı. Sokrates'in buna cevabı, kendisiyle ilgili kararın gayri âdil olduğunu söyleyerek ve bunu yaparken vatandaşların, kanunların âdil hükümlerine uymaları gerekse bile, gayri âdil hükümlere karşı direnme özgürlüğüne/hakkına sâhip olmaları gerektiğini imâ etmek şeklinde olabilirdi.

Bir hukuk sisteminin, verdiği kararlara, herhangi bir yurttaşı adâletsiz gördüğü için itaat etmeyebilirse böylesi bir sistem işleyebilir mi? Eğer yasaların her nihâi kararı yasal olarak değişene kadar kabul edilmek zorundaydı bu, adâlet, yasa yapıcılar ve yargıçlar "ne derse odur" anlamına mı gelir? Sokrates, yaşadığı kentin yasal geleneklerini aşan bir adâlet standardına başvurduğunda daha iyi bir yurttaş gibi davranmış olabilir mi?

Yasalara atfedilen konuşmalarda Sokrates'e, doğumunun ve eğitiminin bu yasalarca mümkün kılındığı hatırlatılır. Olgunluğa eriştiğinde Sokrates, mülkünü yanına alarak orayı terk etmekte özgürdü. Sokrates'in Atina'da kalması, Atina'nın, yasalarını ve hayat tarzını kabul ettiğini gösterir. Bu durum, Sokrates'in, zımnî bir sözleşme aracılığıyla, Atina'nın yurttaşlık koşullarına itaat etmeyi kabul etmesi olarak düşünülebilir. Ayrıca, Atina Sokrates'e, jüri üyelerinin ona yönelik isnatlarında adâletsiz olduklarını ikna etme fırsatı da vermiştir. Ancak Sokrates, konumunun "doğası gereği", âdil olduğuna onları inandırmayı başaramamıştır (51c).

Bu noktaları aklımızda tutarak, tekrar Atinalı bir vatanseserin muhtemel iddialarına dönelim. Bir vatanseser, diğer birçok topluluğun olabileceği kadar Atina'nın da adâlet ile ilgili meselelerin tartışılmasına açık olduğunu belirterek; fakat hiçbir topluluğun temel siyasal meselelerinin sonsuza kadar tartışılmasına izin veremeyeceğini iddia edebilir. Sokrates mahkemesinde (*Savunma* 37 a-b) durumunu ifade etmek için kendine yeterli zaman verilmediğinden şikayetçi olmuştur. Oysa 70 yaşına kadar yaşamasına izin verilmiştir. Bu, Atinalıların Sokrates'e çok uzun bir süre sabır gösterdikleri şeklinde yorumlanabilir.

Sokrates, yasaların, cezasından kaçmanın, bir yurttaş olarak yükümlülüğünü ihlâl etmesi anlamına geleceği yolundaki tezlerine inanmış görünmektedir. Bu yüzden Sokrates, yaşamın en temel sorularıyla ilgili sonu gelmez radikal soruşturmalara filozofun kendini adamasının, istikrarlı bir siyasal düzen adına –en azından aleni olarak– yapılmaması gerektiğinde hemfikirdir. Ama, Sokrates'in bu yönde ikna olmuş gözükmesine rağmen, dikkatli bir *Crito* okuyucusu bu durumdan hâlâ şüphe duyabilir.

Sokrates'in, *Crito* diyalogunun birinci yarısındaki akıl yürütmesi ile, yasalara atfettiği ikinci bölümdeki iddiaları, birbirinden ayırdığını belirtmiştik. Sokrates'in ifadesine göre, yasaların bünyesindeki kelimeler onu öylesine etkilemiştir ki, karşıt iddiaları dinlemeye dahi tahammül edememektedir (54d). Aslında bu durum onun, 'karar verilmeden önce meselenin tüm boyutları masaya yatırılmalıdır' şeklindeki genel iddiası ile çelişmektedir. Bu açıdan, Sokrates'in, yasaların öğretisinin *Crito* ve onun gibiler üzerinde iyi etkileri olduğu, şeklinde bir düşünceye sâhip olması mümkün olabilir mi? Sokrates'in bu öğretiyi açıkça kabul etmesi, insanları Sokratik filozofların siyasal bozguncular olmadıkları düşüncesine sevk eder mi? Sokrates daha genç olsaydı ya da yıllarını verdiği felsefeyle uğraşabileceği daha uygun bir kent bulabilseydi, firar plânlarına daha yatkın olur muydu?⁶ Bütün kurnazlıkları akılda tutmak, metnin doğru olarak anlaşılması için gereklidir.

Tartışma konusu olan ana soruya dönelim. Bireyin doğal tatmin arayışı, böylece bir arayış için gerekli olan koşulları temin eden siyasal düzen tarafından ne de-

receye kadar sınırlandırılabilir? Bunun Bağımsızlık Bildirgesi'nde sergilendiğini görmedik mi? İnsanoğlu, insaniliğini geliştirmek için zorunlu olan haklara, doğası gereği sâhiptir. Ancak insanlar, bu hakları teminat altına almak için bir yönetime bağımlı olmak zorundadırlar. Ayrıca yönetimin iktidarının nasıl örgütleneceği bireyler tarafından değil, çoğunluğun yönetimi altındaki halk tarafından belirlenir. O zaman, yönetimin değerlendirilebilmesi için başvurulabilecek mutlak bir adâlet standardından söz edilebilir. Ama bireyler, ileri sürdükleri nedenlerin doğruluğu hususunda halkı ikna edemezlerse, bu standarda başvurarak yönetsel icraatları hükümsüz göremezler. Herkesi kendi iddialarını değerlendirme açısından özgür bırakarak, istikrarlı siyasal bir düzen için asgarî koşulları parçalamadan bireylerin ahlâkî iddialarını siyasal alanda tanımak nasıl mümkündür?

Amerikan tarihinde âdil olmadığını düşündükleri yasalara itaatsizlik hakkı iddiasındaki bireyler tarafından çeşitli zamanlar da sorulmuştur. Örneğin, Henry David Thoreau'nun *Sivil İtaatsizlik*⁷ adlı çalışmasında bu türden bir iddia ortaya atılmıştır. Thoreau köleliği koruyan tüm yasalara destek vermeyi reddederek köleliğe karşı çıkmıştır. Köle sâhipliği alanını genişlettiğini düşündüğü içinde 1846'da Meksika Savaşı'na karşı bir tutum sergilemiştir. Bunun üzerine, ödeyeceği her verginin dolaylı olarak bu savaşı destekleyeceğini düşündüğünden vergi ödemeyi reddetmiş ve hapse atılmıştır. Thoreau, itaatsizliğini haklılaştırmak üzere; devrim hakkının, 'barışçı devrimler' yapmak çerçevesinde tüm bireylere ait olduğu, bunun da devrim hakkının kapsamında yer aldığı iddiasıyla Bağımsızlık Bildirgesi'ne gönderme yapmıştır. Burada barışçı devrim, haksızlığa göz yuman yönetime itaati reddetmek demektir. Ona göre, kendisi gibi yönetime hiç ya da oldukça az derecede muhtaç olan, kendi ayakları üstünde durabilen bireylerle bunu yapmak oldukça kolaydır. Kendi ifadesine göre 'Bu dünyada dahi yönetim altında yaşadığım çok fazla an yoktur.'⁸

Sokrates, Thoreau ile hemfikir olabilir mi? Eminim ki Sokrates de yasaların ötesinde adâlet standartları olduğunu ve bireylerin adâletsiz yasalara direnmesi gerektiğini düşünür. Ama daha önce de gördüğümüz gibi *Crito*'da Sokrates de Atina yasalarına itaate kapı açar. Sokrates'in yasa ve yönetim meselesini Thoreau'ya göre çok daha ciddi biçimde ele aldığı açıktır.

Thoreau umursamaz bir şekilde yönetime ihtiyacı olmadığını belirtir. Sokrates ise *Crito*'da, zihinsel gelişiminin, hatta Atinalıların fikirlerini sorgulama yeteneğinin, Atina kültürünün ürünü olduğunu hatırlar. Bu durum kendi başına Sokrates'i, yasaya saygılı olması için yükümlü kılar. Thoreau'ya da entelektüel yaşamının, Amerika'nın kültürel yaşamı tarafından beslendiği hatırlatılmalı mıdır? Amerika'nın bireyselci ruhunun temel özelliklerinden biri de, Amerikalıların Atinalılara göre,

bireysel yaşamı siyasal yaşamdan ayırmaya daha meyilli olmalarıdır. Thoreau gibi Amerikalılar, Atinalıların bireysel özgürlüğü takdir etmede başarısız olduğunu söyleyebilirler. Atinalılar da, Amerikalıların, iyi yaşamın uygar bir topluluktaki yaşama bağımlı olduğunu takdir etmede başarısız olduklarını belirterek karşılık verebilirler.

Sokrates ile Thoreau'nun görüşleri arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, temel sorun aynıdır. Yurttaşlar yaşamlarını güvence altına alan siyasal düzene olan yükümlüklerini yerine getirirken, ahlâki yargı bağımsızlıklarını nasıl sürdürebilirler? Martin Luther King, Jr., 1963 yılında yazdığı *Letter From Birmingham Jail* (*Birmingham Hapishanesi'nden Mektup*) adıyla bilinen mektubunda aynı meseleyi dikkat çekmiştir. Irk ayrımını protesto eden yasadışı faaliyetlerini haklılaştırmak üzere şu açıklamayı yapmıştır:

Bireyler efsanelerin ve yarı doğruların bağlarından kurtulsunlar diye, Sokrates'in hissettiği gibi zihinde bir gerilim yaratmak zorunludur ... insanoğlunun, önyargı ve ırkçılığın karanlık derinliklerinden kurtulmasına yardımcı olacak nitelikte bu türden bir gerilim yaratmamız için şiddet barındırmayan at sineklerine olan ihtiyaç görmeliyiz.⁹

Ancak Sokrates, bireylerin 'efsaneler ve yarı doğrulardan kurtulmaları'nı temin etmek için ne yapmak zorundaydı? Sokrates zaman zaman Atina için en iyi cevabın kendi gibi bir filozof tarafından yöneltilmesi olduğunu belirtmiştir. O zaman insanlar için neyin iyi olduğuna dâir geleneksel fikirler ile yönetilmek yerine Atina, filozofun insan doğasına ait gerçekleri kavramasına göre düzenlenip, yönetilmelidir. Ancak Sokrates'in bildiği tek şeyin hiçbir şey bilmediği şeklindeki itirafı (daha ziyade kendisiyle iftihar etmesi), filozof bir yöneticinin geleneksel nitelikteki siyasal fikirlerin yerini alabilecek net bir takım fikirleri olup olmadığı şüphesini doğurur. Sokratesçi bir yönetici için, en üstün insanî faaliyet olarak sonu gelmez felsefi arayışı beslemeyi tek norm olarak görmesi yeterli olacak mıdır? Bu ve bunun gibi sorular bizi, felsefi bilgelik ile siyasal yönetimi birleştirmenin zorluklarını açıkça ortaya koyan Platon'un *Republic* (*Devlet*) adlı eserine götürür.

C. Adâleti Tanımlamada Fikirlerden Bilgiye Nasıl Geçeriz?

Sokrates, Atina'yı yöneten genel kabul görmüş fikirlere meydan okur. Sokrates'in arayışı belli bir topluluğun geleneklerinden çıkan siyasal adâlet tanımı ymnünde değil; insan doğasının evrensel ve değişmez ilkelerinden doğan adâlet yönündedir. Neden böyle bir arayışa girdiğini anlayabiliriz. Hepimiz farklı insanların adâlete ilişkin farklı görüşleri olduğuna dikkat etmişizdir. Bu farklılıklar, özellikle aynı kültürel geleneğe ait olmayan insanlar arasında aşikârdır. Bu durum bizi, evrensel bir adâlet standardı olup olmadığı ya da birilerinin adâlet kavramlaştırmasının sadece

onun yetiştirilme tarzının ürünü olup olmadığını düşünmeye sevk eder. Evrensel adâlet tanımını nerede aramalıyız? Eğer Sokrates'i rehber edinirsek öncelikle aşmayı istediğimiz yaygın adâlet görüşleri ile başlamamız gerekir.¹⁰ Sokrates'in adâlet arayışı, insanlara adâlet hakkında ne düşündüklerini sormakla başlar. Herkes bu soruyu kendi karakterini yansıtacak biçimde cevaplar. Herhangi birinin verdiği ilk cevapla yetinmeyen Sokrates, bir dizi soruyla devam eder. Çünkü Sokrates'e göre en özenli bilgi, insanlar arasındaki yaygın kanaat niteliğindeki fikirlerin arındırılmasından sonra çıkar. Bundan dolayı, Platon diyaloglarının okuyucusu, eğer her bir konuşmadaki tiyatroyu ayrıntıların izini dikkatlice sürmezse ne olup bittiğini anladığından emin olamaz. Burada, bunun hepsini yapamayız. Ama en azından Sokrates'in görüştüğü kişilerin fikirleri ile nasıl çalıştığını gösteren birkaç eğreti izlenim edinmek üzere, *Devlet* Birinci Kitap'tan birkaç pasaja göz atabiliriz.

Devlet'te karşımıza çıkan ilk adâlet görüşü Cephalus'undur. Ona göre adâlet, hakikatin söylenmesi ve birinden ödünç alınan bir şeyin geri verilmesidir (381a-d). Birçok insan bu sıradan görüşü benimsediği için Sokrates buradan başlar. Sokrates, Cephalus'un yaptığı adâlet tanımını tamamen reddetmez ama onun tanımının geçerli olmayacağı bir durumu örnek sunar. Bir adam arkadaşından silâhını ödünç alır. Ancak silâhı veren kişi sarhoş ya da kafası karışıkken silâhını geri ister. Eğer silâhı ödünç alan kişi, arkadaşının akli başına gelinceye kadar silâhı geri vermeyi reddeder ve arkadaşını kandırırsa, bu âdil bir davranış olacaktır. Bu örnekten hemen sonra Cephalus, Sokrates'in haklı olduğunu görür. Sonuçta Sokrates, Cephalus'un adâlete ilişkin görüşlerinin çelişkili olduğunu göstermiştir.

Ancak buradaki temel sorun, Cephalus'un adâlet tanımını, neden Sokrates'in belirttiği durumu da kapsayacak şekilde genişletmeye isteksiz oluşudur. Bu belki de Cephalus'un bazı hırsızlık ve yalan söyleme vakalarındaki adâletin doğruluğunu kabul etmedeki anlaşılabilir tereddüdünün bir sonucudur. Bu aynı zamanda, Sokrates'in neden gençleri yozlaştıran biri olarak algılandığını göstermeye yardımcı olur. Cephalus etrafı çocuklarıyla çevrili saygın, yaşlı bir adamdır. Cephalus çocuklarına, adâleti, 'doğruyu söylemek ve borcu ödemektir' –dürüstlük en iyi siyasadır– şeklinde öğreterek onlara, ebeveyn bilgeliğini göstermek istemektedir. Sokrates ise onu, bazen çalmanın ve yalan söylemeni âdil olduğunu itiraf etmesi için zorlamaktadır. Böylece Sokrates çocuklara, tasavvur edilebilecek her durumda onların adâlet anlayışı işleme-yeceği için, babalarının geleneksel ahlâkî düsturlarının mutlak olmadığını gösterir.

Cephalus çocuklarına, genel kuralların işlemediği istisnâî durumları düşünmeden, sıradan ahlâkî kurallara alışkanlık olarak itaat etmelerini onlara öğretmenin en iyisi olduğunu düşünmektedir. Sadece herhangi tecrübe sâhibi biri gibi o da, kuralların istisnaları olduğunu bilmektedir. Ama dikkatleri bu istisnalara çekme

konusunda tereddütlüdür. Sokrates'in yaklaşımından doğabilecek zorlukları düşünelim. Sokrates birilerinin malını geri vermenin, mallarını her zaman bilgece kullanmadıkları için, zararlı olabileceğine inanır. Cephalus'un bu durumu, ulu orta doğru kabul etmedeki isteksizliği de anlaşılabilir bir tereddüttür. Sokrates insanlar için en iyisinin; bilge tarafından belirlenen, uygun olarak kullanabilecek miktarda mal olacağını ima eder. İnsan, onun için iyinin ne olduğunu bilemezse, arkadaşlarına iyilik yapamaz. Bunu bilmek de insanlar için neyin iyi olduğunu, olduğu gibi bilmeyi gerektirir. Bu da filozof-krallara olan ihtiyacın önermesidir.

Sokrates eğreti olarak adâleti, 'arkadaşlara iyilik yapmak' olarak ifade eder. Neden sadece arkadaşlara? Neden tüm insanlara değil? Burada İsa'nın öğüdünü hatırlamamız gerekir: bizi sevenleri sevmemiz kolay olsa da, asıl büyük başarı düşmanlarımızı bile sevmemizdir (Matthew 5: 43-48). Arkadaşlarımıza iyilik yapmaktan hoşlanırsınız çünkü arkadaşlık dışı dokunur bir şeydir. Yani *ödevimiz* ile çıkarımızı çakışmaktadır. Bir Hıristiyan olarak cennet gibi bir ödül beklentimiz yoksa, arkadaşımız olmayanlara, özellikle de düşmanlarımıza yardım etmek gibi bir güdümüz de olmaz. Sokrates Hıristiyan vahyinin nimetlerinden faydalanmadığından, Hıristiyan inancının güdülerini kendine dayanak yapamaz. Bundan dolayı Sokratesçi adâletin nihâi olarak kişisel çıkara dayandığı sonucunu mu çıkarmalıyız?

Polemarchus, Sokrates'in önerisini dikkate alır ve adâleti, 'arkadaşlara iyilik, düşmanlara da kötülük yapmak' olarak tanımlar (332 d). Sokrates bu tanıma verdiği cevaplardan birinde, gerçek arkadaşları tanımanın zorluğunu ifade eder. Bize iyi gibi görünenler hakikaten böyle olmayabilirler; ya da bize karşı gerçekten iyi olanlar böyleymiş gibi görünmeyebilirler (334c). Sonuçta Sokrates, *Devlet*'in ana temalarından birini ortaya koymaktadır: görünüşten gerçeğe, fikirden bilgiye geçişin önemi. Sokrates, iyi hareketin hakikî bilgiye olan bağımlılığını işaret eder. Uygun eylem için insanların neye benzediğini, her biri için en uygununun ne olduğunu bilmemiz gerekir. Ortak ahlâkî görüşlerin alışkanlık olarak kabul edilmesi, bu tür bilgiden yoksundur. Ancak bu görüşler hakikati yansıtır ve bundan dolayı da felsefî soruşturmanın başlangıç noktasını oluşturmalıydılar. Böylece Sokrates'ten hakikaten âdil olanın bilgisini nasıl elde edeceğimizi göstermesini tekrar istemek durumundayız. Hatta bazılarımız, siyasetin acı gerçeklerinde uygulanması mümkün olmayan adâlet idealinden bahseden Sokrates'i bir toy olarak görebilir. Aslında Thrasymachus ile olan diyalogu tam da bu iddiayı reddetmektedir.

Thrasymachus'un iddiasına geçmeden onun öfkesini kabartan şeyin ne olduğunu bilmemiz gerekir. Sokrates, adâlet, 'arkadaşlara yardım etmek demektir' iddiasında haklı iken; Polemarchus'u 'düşmanlara kötülük yapmaktır' iddiasının yanlış olduğuna ikna eder. Âdil kişi kimseye kötülük yapmaz (335a-336a). Şüphesiz düş-

manı incitmekten sakınmak, hâlâ, Hıristiyanî düşmanı *sevme* ödevinden oldukça uzaktır. Böyle olsa da insanların kendilerini düşmanlarına zarar vermekten tam anlamıyla sakınabilmeleri, oldukça gerçek dışı görünmektedir. Herhangi bir ülkenin iyi yurttaşı, savaşta bu ülkenin düşmanlarını incitme isteğinde olmamalı mıdır? Ya da Sokrates hakikaten âdil olan kişinin bir pasifist olduğunu mu söylemektedir? Sokrates burada ve daha sonra betimlediği düşüncesinin “en iyi kent” olacağını ima etmesine rağmen, askerlerin kendi yurttaşlarına karşı nezaketli, düşmanlara karşı ise gaddarca davranmaları yönünde eğitilmeleri gerektiğini belirtir (375c). Varmış gibi görünen bu çelişki bizi oldukça ilgilendirmektedir. Çünkü bu çelişki, *Devlet*'in yorumundaki genel bir sorunu ortaya koymaktadır.

Bazı okuyucular Sokrates'in, genellikle ahlâki tutumunun sıradan kurallarını çiğneyen savaşın acı gerçekleri gibi siyasal yaşamın nahoş zorunluluklarını görmeyecek kadar idealist olduğunu düşünürler. Machiavelli gibi düşünürler, eski siyaset felsefecilerini, güç ve sahtekarlığa dayanan siyasetin haysiyetsiz gerçekliğini mükemmel biçimde ortaya koyan savaşı göz ardı etmeleri nedeniyle eleştirirler. Ancak Sokrates *Devlet*'in birçok bölümünde siyasetin sert zorunluluklarına ilişkin ödünsüz bir Makyevelist tutum takınır. Belki de Sokrates'in bunu yapmaktaki niyeti, iyi askerler yetiştirme meselesinde olduğu gibi, nezaket ile gaddarlığın birleştirilmesine olan siyasal ihtiyacı öğretmektir. Siyasal önderlik, kötü niyetli olmadan merhametsiz olma yeteneğini gerektirir.

Bu durum bizim, Sokrates'in *Devlet*'in başlarında, neden düşmanlara zarar vermenin karşısında dururken, sonraları en iyi kentin bile düşmanları ile savaşmak zorunda kalabileceğini kabul etmesini anlamamıza yardımcı olur. Savaş zorunlu olmasına rağmen, herkes onu zorunlu bir şer, *kötü* olarak görmelidir. Bu tutum, mümkün oldukça gerçekçi düzeyde yumuşamayı besler, ayrıca saldırılar karşısında savunma kapasitesini zayıflatmadan, saldırgan ve emperyalist nitelikteki savaşları caydırır. (Bu konuşmalar yapılmadan hemen önce Atina'nın, Sparta tarafından çıkarılan emperyalist bir savaşta yenilmiş olduğu unutulmamalıdır.) Sokrates'in Makyevelist olmadan Machiavelli'nin bildiği her şeyi bilmesi mümkün müdür? Eğer öyleyse, Sokrates Machiavelli'nin bilmediği neyi bilmektedir?

Bu soruları nasıl cevaplayacağımıza ilişkin bazı ipuçları, Sokrates'in Makyevelist arkadaşı olan Thrasymachus ile yaptığı tartışmada yer alır. Thrasymachus'un söylediği her şey sofistlerin karakteristik öğretilerinin temsildir. Sofistler kentten kente seyahat eden öğretmenlerdi. Bunları üne kavuşturan özellikleri, ortaya sürdükleri neden ne olursa olsun savunmak üzere, insanlara retoriği kullanmayı öğretmeleiydi. Machiavelli gibi, sofistler de tam anlamıyla olmasalar da ilkesiz insanlardı.

Sofistler para için insanlara, siyasal iktidarı bencil amaçları için nasıl ele geçirip, kullanacaklarını öğretirlerdi.¹¹ Bundan dolayı Sokrates Thrasymachus'un karşısına çıkarken adâleti, basitçe güçlünün çıkarı olarak tanımlayan ve bugün siyasal realist olarak adlandırabileceğimiz bir kişi ile uğraşmak zorunda kalmıştır.

D. Adâlet Güçlü Olanın Çıkarına mıdır?

Thrasymachus, siyasal yönetimi elde edecek kadar güçlü olan herkesin adâlet kurallarını kendi bencil çıkarlarını besleyecek şekilde dikte edeceği hususunda ısrarlıdır (338c-339a). Thrasymachus'a göre insanlar, bencil rekabetçi tutum açısından öylesine bölünmüşlerdir ki, herkes, her fırsatta diğerini sömürme niyetindedir. Bundan dolayı da gerçek adâlet varolmaz (344a-344c). Adâlet olarak düşünülen şey gerçekte, uyruklarını sömüren ve bunu adâlet olarak adlandıran yönetimin elindeki adâletsizlik aracıdır. Aslında, paçayı kurtarabileceklerini düşünseler, adâletsizlik tüm yönetimlerin tercihi olurdu. Ancak yöneticilerin sadece birkaçı bu eksikliği olmayan, adâletsizliğe yönelik insanî arzuyu tatmin edebilecek kadar güçlü ve zekidir; onlar da zorba olurlar. Adâlet, yöneticiler her ne diyorsa odur ve kılık değiştirirse de tüm yöneticiler, yönetilenler pahasına kendi menfaatleri için yönetmeleri anlamında zorbadırlar. Bundan dolayı adâlet, güçlü olanın menfaatidir.

Sokrates, Cephalus ve Polemarchus'a yaptığı gibi, Thrasymachus'u da sorgular. Sokrates, özellikle şeylerin gerçekten nasıl olduğunun bilgisinden ziyade, nasıl gördüklerine ilişkin salt fikirlere dayalı adâlet kavramlaştırmasından ortaya çıkan sorunlar çerçevesinde, Thrasymachus'a sorular yöneltir (339c-340c). Thrasymachus'a göre adâlet, yöneticilerin buyurdukları her ne ise onu yapmaktır; yöneticiler ise her zaman kendi çıkarlarına hizmet eden ne ise onu buyururlar. Ancak yöneticiler kendi çıkarları hakkında yanıldıklarında ve aslında yönetici kesime zarar dokunacak bir şeyi uyruklarına emrederlerse ne olur? Böyle bir durumda, uyruklar emirlere itaat ederek, aslında yöneticilerin çıkarlarına hizmet etmemiş olacaklardır. Böylece Thrasymachus'un adâleti, yöneticilerin tüm emirlerine itaat etmek ve bu yolla, kendi çıkarlarını beslemek olarak tanımlaması çelişkiye düşer. Ancak Thrasymachus iddiasını, "eksiksiz kavrayışa sâhip yönetici" hiçbir zaman yanlış yapmaz, şeklinde haklılaştırmaya çalışır. Yönetme sanatına sâhip olma mertebesindeki liderler ne yaptıklarını bilirler; bu liderler, kendi yaptıklarını yanlış anlama derecesi kadar da bu sanattan yoksun olurlar (340d-341a). Bu iddia, Thrasymachus'un ölümcül yanlışına dönüşür. Çünkü "eksiksiz kavrayışa sâhip yönetici" yönetmenin mükemmel bilgisine sâhiptir demek, Sokrates'in bu tartışmadan galip çıkması için ihtiyaç duyduğu şeyi, ona vermek demektir. Çünkü Sokrates'e göre, yönetim sanatının mükemmel bilgisine uygun nitelikte davranma yükümlülüğü kabul edildiğinde, yöne-

tici sadece bencil çıkarlarını tatmin etmek için yönetmemelidir. Yönetim, bir bilgi biçimi olarak yönetme sanatının mükemmelleştirilmesini hedeflemelidir.

Thrasymachus'un siyasal yönetimi iktidar ile bilginin bileşimi gibi sunma çabası, onun "yönetim, zorunlu olarak zorbacadır. Yani yönetilenlerin pahasına yöneticilerin menfaatine hizmet eder." görüşü ile çelişir. Bilgiyi aramak demek, iyiyi aramak demektir. Bu da düşünen tüm insanların paylaştığı hakikat standartlarını ima eder ve sonuçta, diğerleri ile uzlaşmaya dayalı bir iyi ortaya çıkar. Ancak zorba başkalarıyla ortak amaçlar üzerinde uzlaşma yerine, diğerlerini tahakkümü altına almak ister. Aranmaya değer olan iyilerin diğerleriyle iş birliği sonucu elde edileceğine inanmayan bir zorba, bilginin peşindeki biri olamaz. Çünkü bu bilgi diğerleri ile ortaklaşa elde edilen bir iyidir. Zorbalıktaki bu eksiklik, kendini yücelttiği büyük zorbalardan biri olarak gören Thrasymachus'un karakteri dikkate alındığında, daha da belirginleşir.

Thrasymachus üstünlüğünü göstermek için Sokrates ile tartışma yerine neden onu dövmemiştir? Uzlaşma için tüm zeminleri reddeden birinin, uzlaşma peşinde olması tutarsızlık değil midir? Thrasymachus, adâlet hakkında hakikati bildiğini ve bu konu üzerinde uzlaşmaları için Sokrates ve diğerlerini ikna etmeye çabalamakla, iddiaları için onların onayını istediğini açıkça göstermiştir. Gerçek bir zorba, kendini düşmanı olacak kişilerin rızasına bağımlı kılar mı? Muhtemelen Thrasymachus'a göre, Sokrates'e yumruğu çakıp çenesini kapatmak, zorbalığın üstün iktidarının daha net bir göstergesi olabilirdi. Ancak bu sadece büyük bir eşkıyanın iktidarının göstergesi olurdu ve Thrasymachus bununla tatmin olamazdı. Thrasymachus neden zorbalığı sadece bir kabadayının fiziksel gücü üzerinde kurulmuş gibi değil de, yaşamın neye benzediğinin gerçek bilgisi üzerinde kurulmuş gibi sunmak istemektedir?

Belki de Thrasymachus, zorbalığın, özel bir bilgi türü gerektiren bir sanat olduğunu göstermenin çıkarına daha uygun olacağını düşünmüştür. Eğer yöneticilere danışman olarak istihdam edilecekse, siyasal hırsları olan kişileri, siyasal iktidarı elde etmek için ihtiyaç duydukları bilginin kendisinde olduğuna inandırmalıdır. Bu da demektir ki, bilgisiz iktidar eksiktir ve bu bizi Sokrates tarafından işaret edilen sorunlara götürür.

Thrasymachus'un davranışına ilişkin bir başka açıklama da şöyledir: kötüler kendilerini zeki, iyileri de toy olarak görmekten hoşlanırlar (bkz. 343a, 348c-d, 349b). Thrasymachus, zorba düşüncelileri zeki, Sokrates gibilerini ise dünyadan haberi olmayan çocukça kişiler olarak görmek ister. Bu tartışmada Sokrates onu yendiğinde, neden çok mahçup olduğunu açıklar (350d). Thrasymachus için yenilmek, hatta faka bastırılmak, Sokrates'in daha zeki olduğu anlamına gelir.

Adâlet hakkındaki bir konuşmaya katılmakla Thrasymachus, insan yaşamında salt güçten ziyade aklın yönetme rolünü üstlenmesi konusunda üstü kapalı da olsa hemfikiridir. “Gerçek yönetici, yönetim sanatının mükemmel bilgisiyle yönetmelidir.” iddiasıyla Thrasymachus, tam ifade etmese de, ‘en iyi siyasal yönetim, felsefi bilgi ile siyasal iktidarı birleştirebilen yönetimdir’, şeklindeki Sokratesçi öğretiyi kabul etmiştir. Bağımsızlık Bildirgesi’ndeki benzer düşünceyi hatırlamalıyız. “Doğa Kanunları” ve rasyonel standartları “aşikâr” olarak ele alan imzacılar, siyasal eylem nihâi olarak ilkelerce yönlendirildiği için, siyasal yönetimin güvenilirliğinin de bu ilkelerin makuliyetine dayandığını belirlemiştir. Her siyasal rejim, derecesi farklılaşmakla beraber, otoritesini sürdürmek için bazı adâlet ilkelerine dayanır.

E. Adâlet Doğal İhtiyaçların Giderilmesi midir?

Thrasymachus ile yaptığı konuşmanın sonuna doğru Sokrates, siyasetin adâleti amaçladığını çünkü adâletin insanların doğal eğilimlerini gerçekleştirmelerini sağlayacak bir koşul olduğunu iddia etmiştir. Siyasal yönetim, insan doğasının çeşitli karakteristik eğilimlerinin bilgisini rehber edinmelidir. Ayrıca, bu eğilimlerin tam anlamıyla nasıl tatmin edilebileceğini de bilmesi gerekir. Adâleti tesis etmede en yüksek derecedeki siyasal standart, siyasal yaşamın ana amacını, insanî potansiyelin gerçekleştirilmesi olarak görmektir.

Sokrates’in ne söylediğini daha iyi anlayabilmek için burada kullandığı iki Yunanca terim üzerinde düşünmemiz gerekir. *Ergon*, iş, faaliyet ya da işlev olarak tercüme edilebilir. *Arete* ise erdem ya da mükemmellik anlamına gelir. Sokrates *Ergon*’u “her bir şeyin işi (ya da işlevi), kendi başına ne yapabildiği ya da diğer şeylerden neyi daha iyi yapabildiği.” şeklinde ifade eder. Ayrıca, bazı işlevler yüklenmiş her işin içinde bir erdem (ya da mükemmellik) vardır (335a-b). O zaman, ‘bir at için ayağını kırmak kötü bir şeydir’ deriz. Çünkü bu at doğal olarak donatıldığı işi gerçekleştirememektedir. Aynı nedenden dolayı, ‘gözler için kör olmak kötü bir şeydir’ de diyebiliriz. İyi bir at, iyi koşan attır ve iyi gözler, iyi görebilenlerdir. Doğal olarak yapmanın şık olduğu şeyleri bilmemiz, iyilik standartlarına sâhip olmamızı mümkün kılar. Her bir şeydeki erdem, onun iyi yapılmasıdır, yani eylemin doğasına en uygun şekilde yapılmasıdır. İnsanların doğalarına en elverişli eylemin ne olduğunu bilirsek, siyasal yaşam için insanî iyinin ne olduğuna ilişkin standartlara sâhip olabiliriz.

Daha sonraki diyalogda Sokrates, insan ruhunu şehvet, şevk (can) ve akıl diye üç bölüme ayırır. Ve en üstün bölüm olan aklın yönetiminde bu bölümler iyi düzenlendiğinde her bir bölümün, en yüksek etkinliğine ulaşacağını iddia eder. Diyalogun bu bölümünde Sokrates, insan ruhunun ayırt edici özelliği olarak, rasyonel biçimde enine boyuna düşünme aracılığıyla yönetme kapasitesini göstererek, bu

iddiasını üstü kapalı bir şekilde ima eder (353d). Bedensel arzular ve ateşli duygular açısından diğer hayvanlara benzeriz; ama bizi onlardan ayırt eden özelliğimiz, akletme yeteneğimizdir. Tüm bunlardan adâletin, aklın yönetimi altındaki her bir kapasitenin tam anlamıyla etkin olduğu durumda *bireysel ruhta* varolacağı çıkarılabilir. Adâlet, her bir yurttaşın en bilge olanın yönetimi altında diğerleri ile yapacağı iş birliğinde kendine en uygun olanı, en iyi şekilde yaptığı bir *toplulukta* varolur.

Buradaki kilit nokta, adâlet ve genelde de iyilik fikrinin, doğal eğilimlerin doyurulması olarak ortaya çıkmasıdır. Bu fikrin tam anlamını çözmek ve de bu fikrin doğru olup olmadığına karar vermeye çabalamak, bizi birkaç zor soruyla karşı karşıya getirir. Bu tartışmayı, doğal adâlet ve doğal hukuk görüşlerini açıklığa kavuşturan Aristoteles ve Aquinas'a gelene kadar erteleyebiliriz.

Adâleti, insanoğlunun doğal eğilimlerinin gerçekleştirilmesi olarak gören siyasal hedef hakkında ne tür bir düşünceye sâhip olmalıyız? İnsanoğlunun doğada varolan, bundan dolayı da, keyfi ya da insan yapımı olmayan ahlâkî standartları keşfedebileceği iddia edilmektedir. Doğaya ait bu ahlâkî normlar, insan türünün tüm üyelerince paylaşılan belli başlı ihtiyaçlarda ve eğilimlerde ifade edilmektedir. Tam anlamıyla insan olabilmemiz için, doğal ihtiyaçlarımızı tatmin etmemiz gerekir. Gıda, toplumsallaşma ve eğitim bu türden ihtiyaçların örnekleridir. Yiyecek olmadan hayatımızı sürdürüremeyiz. Bazı toplumsal faaliyetler ve konuşmayı öğrenmek gibi zihinsel gelişimler olmadan hayatımızı sürdürebiliriz; ama insan olarak yetişmemiz engellenir ve şeklen bozulur.

Eğer adâlet doğal ihtiyaçların karşılanması olarak görülürse, ahlâkî ödevlerimiz ile kişisel çıkarlarımız çakışır. Yapmamız gereken, şeyi yapmak, doğal olarak arzuladığımız şeyi yapmaktır. Ancak, doğal ihtiyaçlarımız ile ârızı isteklerimiz arasında çatışmalar olabilir. Diğerlerini köleleştirme değil de toplumsal yaşam insanî gelişme için gerekli olduğundan, toplumsal iş birliği her zaman köleleştirmeden önemlidir. Böyle olsa da, birilerinin insanları köleleştirme hazzı, toplumsal ihtiyaçlar ile çatışabilir. Temel ihtiyaçlarını gerektiği gibi gidermek üzere bireyler, ihtiyaçlarının ne olduğunu ve onları en iyi şekilde nasıl karşılayacaklarını anlamak için akıl yürütme yönünde kapasitelerini kullanmak zorundadırlar. İnsanî eğilimlerin rasyonel olarak düzenlenmesi, âdil bir *topluluk* için olduğu kadar âdil bir *birey* için de önemlidir. Burada Bağımsızlık Bildirgesi'nin şu iddiasını hatırlamalıyız: "Doğa Kanunları"na göre herhangi bir âdil yönetim, diğer tüm insanlarla eşit olarak paylaşılan ihtiyaçları tatmin etmek üzere, her bir insan için zorunlu olan koşulları teminat altına almalıdır."

Sokrates'in, adâleti, aklın yönetimi altında doğal ihtiyaçlarımızın karşılanması şeklinde sunmasında haklı olduğundan emin olabilir miyiz? Bu iddia insan doğası-

nın sağduyu tecrübesine mi dayanır? Bazıları, insanların nasıl davrandıklarına ilişkin ön yargısız gözlemlerin, Sokratesçi öğretiyi desteklemediğini ileri sürebilir. İnsanlar çoğunlukla arzularında öylesine tutkulu ve bencildirler ki, Sokrates'in bahsettiği adâlete yönelik doğal eğilimden yoksundurlar. Bu bakış açısından adâlet, aralarındaki doğal çatışmaları gidermek için insanlar tarafından oluşturulmuş, yapay kurallar kümesinden birazcık daha fazla bir şey olarak görülür. Şüphesiz ki Platon, Thrasymachus'a attığı iddialardan da görebileceğimiz gibi, bu adâlet görüşünün tamamen farkındaydı. *Devlet*'teki İkinci Kitap başında bu görüşün bir başka uyarlaması Glaucon ve Adeimantus tarafından ortaya atılır.

F. Adâlet Geleneksel Olmaktan Ziyade Doğal mıdır?

Thrasymachus'un, insanların çoğu, fark edilmediği sürece doğal olarak adâletsizlik yapacakları iddiasının Sokrates tarafından reddedilmesinden tatmin olmayan Glaucon ve Adeimantus, Thrasymachusçu iddiaları yeniden ifade etmişlerdir. Eğer adâlet doğal ise Sokrates, insanların doğal olarak adâleti, sadece adâlet için tesis etmekten duyacakları hazzı kanıtlamak zorundadır. Oysa insanların sıradan fikir ve davranışları bunu yalanlar niteliktedir; insanlar çoğunlukla adâletsizliği doğal olarak iyi, adâletsizlikten muzdarip olmayı ise kötü olarak görürler. Ancak, insanların çoğu kendileri adâletsizlikten muzdarip olmaksızın serbestçe diğerlerine adâletsizlik yapamayacaklarından ve de tahammül ettikleri adâletsizliğin elemi, diğerlerine yaptıkları adâletsizlikten doğan hazdan daha fazla olacağı için genellikle yurttaşlarını incitmeyi yasaklayan yasaları koyacak bir tür sözleşme çerçevesinde uzlaşma konusunda isteklidirler. Yasanın verdiği hüküm her ne ise, adâlet de odur (348e-359b). O zaman adâlet, doğal olmaktan ziyade gelenekselidir. Çünkü bu anlamda adâlet, insanların doğal bencilliklerini şiddet dolu anarşiye yönelmekten alıkoymak üzere, insanî uzlaşının keyfi bir ürünüdür.

Bundan dolayı adâlet sadece, doğal kendini koruma arzusu anlamında doğaldır. Bu arzu insanları, hukuk tarafından alıkonmadıklarında ortaya çıkan şiddetten kaçınma isteğine yönlendirir. Ancak bu, Sokrates'in adâlet kavramlaştırmasından farklıdır. Sokratesçi adâlet, doğal insanî eğilimleri doyurur nitelikte kendi içinde iyidir. Thrasymachusçu adâlet (Glaucon ve Adeimantus tarafından betimlendiği gibi) ise sadece insanların tercih ettiği ehveni şerdir. Çünkü insanlar adâletsizliğe maruz kalmadan, doğal adâletsizlik arzularını tatmin edemezler. Sokratesçi adâletin amacı, en üstün kapasitede insan doğasını mükemmelleştirmek iken, Thrasymachusçu adâlet, insan doğasının saldırganlığını engellemeyi hedefler. Sokratesçi adâlet insanı daha iyi kılarken, Thrasymachusçu adâlet sadece barışı muhafaza eder.

Zorba, doğa durumundakilerinin temsilcisidir ve bu kimselerin becerebilseler yapacakları şeyi yapmaktadır: bencil arzuların tatmini için diğerleri üzerinde tahküm kurmak. Glaucon ve Adeimantus Sokrates'e, eğer bu görüşü reddediyorsa, âdil olarak yaşamamanın, bir zorbanın hayatını yaşamaktan daha zevkli olduğunu göstermesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Thrasymachusçu adâlet anlayışına verdiği cevapla Sokrates, aslında Machiavelli ve Hobbes gibi modern siyaset felsefecilerinin iddialarına da cevap vermektedir. Daha sonra görebileceğimiz gibi bu filozoflar, insanların arasındaki doğal savaştan âzade olma arzusu ötesinde adâlete ilişkin bir doğal eğilimin olduğunu kabul etmezler. Glaucon'un adâlet açıklamasında olduğu gibi (359a) Hobbes da adâleti, insanlara doğal aç gözlülükleri üzerinde yapay bir itidal oluşturma imkânı veren toplum sözleşmesinin ürünü olarak, tahayyül eder.

Siyasal adâletin geleneksel mi yoksa doğal mı olduğu meselesi Amerikan siyasal tarihinde de yer almıştır. 1858'de Abraham Lincoln ile Stephen Douglas arasında geçen tartışmalar, bunu gösterir. Douglas'ın iddiasına göre, Anayasa köleliğe *yasal* destek verdiği için, köleliğin doğru mu, yanlış mı olduğuna ilişkin *ahlâkî* mesele tartışılmamalıdır. Douglas'a göre köleliğin ahlâkî konumuna ilişkin tartışmalar, sadece çatışmayı besleyecektir. Bundan dolayı barışı korumak üzere, Batı'daki yeni eyaletlerin halkları, eyaletlerinin köleliği barındırıp barındırmayacağını çoğunluğun oyu ile belirlemek üzere karar vermede serbest bırakılmalıdır. Sonuçta Douglas adâleti güçlünün yönetimi olarak tanımlayan Thrasymachus'a yakındır. Douglas'ın durumunda güçlü olan, toplumun örfi yasal düzenlemelerinde somutlaşan çoğunluğun yönetimidir. Lincoln ise, eğer kölelik yanlışsa, köle bulundurma hakkı diye bir şeyin olmayacağını ileri sürmüştür. Lincoln, Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer alan ve saygı duyulması gereken doğal adâlet üzerine oturtulmuş ahlâkî bir mutlak olarak, hakların eşitliğini gündeme getirmiştir. Lincoln, köleliği hemen kaldırmanın uygulanabilir olmadığını belirtmiş ve bundan dolayı da Anayasa, bu kuruma en azından geçici koruma sağlamıştır. Ancak Lincoln'ün ısrarı, soyut bir ilke olarak eşitliğin, koşullar izin verir vermez gidilmesi gereken bir hedef olduğu yönündedir.¹² Sokrates gibi Lincoln de, tüm *yasal* adâletlerin ölçüleceği doğal bir adâlet standardına atıfta bulunur.

Douglas ve Thrasymachus'un konumuna ilişkin makul bir tartışma vardır. Eğer insanların, ahlâkî ilkeler konusunda hem fikir olma yetersizliği gibi, doğalarında birtakım sınırlandırmalar varsa ve bu durum siyasette ahlâkî mükemmelliğe ulaşmayı imkânsız kılıyorsa (Sokrates ve Lincoln de bunu itiraf etmek zorundadır), o zaman şu soru akla gelir: Siyasal yaşamı, hiçbir zaman erişilemeyecek bir hedefe doğru sürüklemek tehlikeli değil midir? Böylesi gerçekçi olmayan ahlâkî bir ide-

alizm, evrensel olarak kötü kabul edilen sonu gelmez siyasal çatışmayı beslemez mi? Bundan dolayı, siyasal adâletin hedeflerini küçülterek, siyasal huzuru güvence altına almak daha iyi değil midir?

Glaucon ve Adeimantus'un bu meydan okumaları karşısında Sokrates, adâleti kendi içinde doğal olarak arzulanan bir şey olarak savunmaktadır. Bunu yapmak için Sokrates insanın doğal ihtiyaçlarına göre bir "sözde kent" inşa etmeyi teklif eder. Bunu yaparken de bu hayâli kenti, görünür kılmayı umut etmektedir (368b – 369b). Bu kentin tüm öğelerini göz önüne almadan önce sorduğumuz genel sorularda ortaya çıkan en azından birkaç nokta üzerinde durmamız gerekir.

Sokrates bu kenti, insan doğasının iki ilkesinden doğmuş gibi görür. İlk olarak "her birimiz kendi kendimize yeterli değiliz, aksine çok şeye muhtacız" (369b). Yani, topluluklar hâlinde yaşamamız doğaldır. Çünkü ihtiyaçlarımızı karşılamak için birbirimizle iş birliği yapmak zorunluluğumuz vardır. Yiyecek ilk ve en büyük ihtiyaçtır, şüphesiz barınma ve giyecek de bu ihtiyaçlardandır. Bütün toplulukların şeklini belirleyen doğamızın ikinci ilkesi de "her birimiz doğamız gereği tam olarak başka birine benzemeyiz, fitratında herkes oldukça farklılaşır, biri bir iş için uygun iken diğeri başka bir iş için münasiptir" (370b). Bu doğal işbölümü ilkesine göre, her bir insan doğası gereği, en uygun olan her ne ise onu yaparsa bu herkesin yararına olur. Biri çiftçi, diğeri marangoz, bir diğeri dokumacıdır... Herkes ihtiyaçları açısından doğal olarak eşittir. Ancak yine doğal olarak kapasiteleri açısından eşit değillerdir. Emegın uzmanlaşması, ürünün hem niteliği, hem de niceliği açısından üretimle verimliliği artırır.

Toplum bilimleri tarihi boyunca, insan doğasının ya da teknik verimliliğin toplumsal işbölümünü gerektirip gerektirmediği tartışılmıştır. Örneğin, Rousseau ve Marx işbölümünün monotonlaştıran ve kişiliksizleştiren etkilerine ilişkin uyarılarda bulunurlarken; Adam Smith, kapitalizmin temeli olarak işbölümünü savunmaktadır (Bkz. Bölüm 11, Kısım 3).

Sokrates toplumsal işbölümünü, toplumsal iş birliğine olan doğal insanî ihtiyacın tezahürü olarak savunmaktadır. İnsanlar doğal olarak toplumsal iş birliğine eğilimli midir? Aristoteles'in, 'doğamız gereği siyasal varlıklarız' iddiasında da ele alacağımız gibi bu yöndeki antropolojik kanıtlar çatışmaktadır. Ancak insanın kökenleri ile ilgili belli başlı çağdaş teoriler, Sokrates'i desteklemektedir. Örneğin bazı antropologlar, şiddetli iş birliği ve paylaşma ihtiyacını, insan evrimini, diğer primatların evriminden ayırt eden özellik olarak gösterirler.¹³ Buradaki en kesin öge, Sokrates'in açıklamasında da olduğu gibi yiyeceğin paylaşımıdır. Yiyeceğin paylaşılması ilk atalarımızın diğer tüm ayırt edici niteliklerini desteklemiş olabi-

lır. Bu nitelikler arasında ayakta durma, sözlü iletişim, ev etrafında gruplaşma, âlet kullanımı, uzun süre çiftleşme ve akrabalık kategorileri sayılabilir. Yiyeceğin paylaşımı aynı zamanda, cinsiyete dayalı doğal işbölümüne de yol açmıştır. Çocuklar tarafından kösteklenen ve bu yüzden de avlanma için gerekli hız ve hareketlilikten yoksun kalan kadınlar, bitki ve küçük hayvanları toplarken, erkekler de avlanıyor ve yiyecek topluyorlardı. İnsanın ataları, maymunlar gibi yiyeceği bulur bulmaz tüketmek yerine bu yiyeceği paylaşmak üzere üs niteliğindeki eve getirirlerdi. (Misafirperverlik davranışı gibi yiyecek paylaşımıyla ilgili ortaya çıkan birçok toplumsal ritüellerin anlamını düşünelim) Bu antropolojik teori bir dereceye kadar, Sokrates'in insan doğasına ilişkin görüşünü desteklemektedir. Ancak bunun aksine, insan atalarının saldırganlık ve doğal şiddetleri üzerine vurgu yapan diğer teoriler de Thrasymachus'u destekler nitelikte görünmektedir. Özellikle koşullar insanları yaşamayı sürdürürebilmeleri için rekabete zorladıklarında, şiddet ve çatışmanın insan yaşamının parçalarından biri olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Buradaki asıl mesele, saldırganlığın insan doğasındaki baskın karakteristik olup olmadığıdır. Bu soru nasıl cevaplanırsa, siyasal yaşama ilişkin görüşler de ona göre şekillenir.

Sokrates “sağlıklı kent”ten “telaşlı kent”e taşınmayı betimlerken, insanın doğal saldırganlığını kabul etmiştir (372e). Başlangıçta, Sokrates'in “sözde kenti” basit bir yaşamın sürdürüldüğü küçük bir topluluktur. Bu toplulukta insanlar yaşamın asgarî zorunlulukları ile tatmin oldukları için kolayca alışkanlıklar edinildiğinden, böylesi koşullarda iş birliği içindeki bir topluluğun oluşumu oldukça kolaydır. Ancak kent büyüyüp ve karmaşıklaştıkça ve de insanlar bir takım lüksleri hiçbir zaman tatmin edilemeyecek derecede arzuladıkça, rekabet büyür ve savaşlar çıkar. Bu bakış açısına göre, “telaşlı kent”e taşınmak bir düşüşü ifade eder. Bir başka bakış açısına göre ise bu, bir yükseliştir. Çünkü lüksün yer aldığı bir kentte felsefe gibi en yüksek kültürel arayışlar mümkün olur. Ancak, eğer “sağlıklı kent”te felsefe mümkün değilse, o zaman, felsefenin iyiliğine yönelik bir soru ortaya çıkar. Varoluşun doğal zorunluluklarını yansıtmada anlamında “sağlıklı kent”, daha mı doğaldır? Ya da, insan doğasının sâhip olduğu en üstün yetilerin serpilmesini mümkün kılma anlamında, “telaşlı kent” daha mı doğaldır?

Artık bu aşamada, felsefenin iyi siyasal yaşam ile uyumlu olup olmadığını sorgulamaya başlayabiliriz. Platon'un okuyucularından, Sokrates'in filozoflar tarafından yönetilen kentten neler çıkarmalarını istediğini sormalıyız.

G. Filozof-Kralların Yönetimi Gerçekçi Bir Siyasal Hedef midir?

Bu soru, *Devlet* açısından biraz tuhaf görünebilir. Çünkü bu kitabın en ünlü öğretisi, “siyasal rahatsızlıkların tek ilacı filozofların yönetici olmaları” şeklindedir (473b-e).

Ancak *Devlet*'in bazı yorumcuları, (özellikle Leo Straus ve öğrencileri) Platon'un asıl niyetinin, felsefi bilgelik ile siyasal iktidarı birleştirme çabasının ne kadar gerçek dışı bir çaba olduğunu göstermek olduğunu belirtirler.¹⁴ Sokrates, kenti için kaleme aldığı insan doğasına ait özelliklerde, bedensel hazlara karşı öylesine sert bir tutum içerisinde ki, bu özellikler neredeyse gülünç olarak algılanabilir. Bazı yorumcular bu durumu, Platon'un ciddi okuyucularından, *Devlet*'in bir siyasal eylem programı olarak uygulanmasının, ne kadar gülünç ve saçma olacağını görmelerini istediğinin bir kanıtı olarak algırlar (örn. bkz. 450a-473a, 540e-541b, 546a-547a). Böylesi bir öğretinin, siyaseti anlamadaki değeri ne olacaktır? Böylesi bir "sözde kent" imajı, uygulamada tam anlamıyla gerçekleştirilemese de, hâlâ, siyasal önermeleri daha iyi ya da daha kötü şeklinde yargımlarken bir standart olarak hizmet edebilir (472b-473b). Bu çerçevede Platon, siyasetten çok şey beklemenin tehlikeleri açısından uyarılabilir. Ütopycı projeler, çok büyük siyasal felakete yol açabilir. Platon, felsefi arayışta tezahür ettiği gibi, en üst insanî ihtiyacı, siyasal yaşamın sınırlarını aşmak olarak gösterdiğinden, bir itidal öğretmeni olarak görülebilir (591b-592b). Eğer Platon, en üstün yaşamın felsefi bir yaşam, olduğuna inanıyorsa, sonuçta, ahlâkî yaşamın önemini göz ardı etmiş olmaz mı? Eğer Platon ahlâkın felsefeye göre ikincil olduğuna inanıyorsa, bu, Thrasymachus'un 'ahlâk doğal olarak kendi içinde iyidir' iddiasını yalanlamada haklı olduğu anlamına gelmez mi?¹⁵

Bazı yorumcular ise, *Devlet*'in böyle yorumlanmasına itiraz etmişlerdir.¹⁶ Bu yorumcular, "sözde kent" in Platon tarafından ideal bir siyasal düzen olarak ifade edildiği konusunda ısrarlıdır. Bundan dolayı Platoncu öğretisi, siyasal yönetimle çatışmaktan oldukça uzaktır, çünkü felsefi mükemmelleşme ancak aklın yönetimi üzerine kurulmuş iyi bir siyasal düzende başarılabilir. Bu yorumculara göre Platon, teorik yaşam ile pratik yaşam arasında ya da insan doğasının rasyonel, şehvetle ve şevkle ilgili öğeleri arasında keskin bir çatışmanın olduğuna inanmaz.

Devlet'in yorumlarından hangisinin doğru olduğuna karar vermek, metnin dikkatlice okunmasını gerektirir. Ancak biz, kitap boyunca vurgulayacağımız ilkelere birini aklımızda tutalım: Bir siyaset felsefesi eserinin yorumuna ilişkin her önemli sorunun, aynı zamanda siyaseti nasıl düşünmemiz gerektiğiyle ilgili bir başka önemli soruya dönüşme ihtimâli vardır. Buradaki ilgili soru, ne dereceye kadar siyasetin gerçek anlamda rasyonel olabileceğidir.

Her siyasal topluluk, belli başlı bazı temel inançlara dayanır. Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki hakların eşitliği ilkesi, bunun bir örneğidir. Siyasetin doğası bu temel inançların, herhangi bir düşünce ya da incelemeye tâbi tutulmayan fikirlerin yurttaşlara kabul ettirilmesini mi gerektirir? Eğer böyleyse, siyaset hiçbir zaman felsefi

olamaz. Çünkü felsefe, yaşamın önemli soruları ile ilgili radikal soruşturmaları gerektirir. Siyasal yaşamı fikirlere değil de, bilgiye, en azından bilgi arayışına dayanandırma yönünde dönüştürmek mümkün olsaydı, siyaset felsefi olabilirdi.

Atinalı jürilerden önce Sokrates'in açmazına dönersek, ona göre "sorgulanmamış bir yaşam, yaşamaya değer" olduğu için, Atina'nın yönetildiği geleneksel fikirleri sorgulamadan kabul etmesi imkânsızdır. Ancak, Atinalıların herhangi bir siyasal felaketle yüz yüze gelmeden kendilerini, Sokratesçi bir yaşama nasıl adayacaklarını görmek oldukça zordur. Sokrates gibi bir hayatı sürdürme ihtimâli; Sokrates'in sorguladığı fikirler tarafından teminat altına alınmış, istikrarlı bir siyasal düzene bağımlıdır.

Bu sorun, filozoflar tarafından yönetilen bir toplulukta çözülür mü? Böylesi bir toplum, genellikle doğru ve yanlışların karışımından oluşan ve sorgulamaya tâbi tutulmamış fikirlere dayanmaksızın varolabilir mi? Bunu başarmanın zorluğu *Devlet*'teki birkaç yerde açıkça ortaya çıkar. Biz sadece iki örneğe göz atacağız; "soylu yalan" açıklaması ve mağara tasviri.

H. Sokratesçi Devlet Adamlığı Neden "Soylu Yalan" Gerektirir?

Sokratesçi "sözde kent", bir yurttaşlık eğitimi programına muhtaçtır. Bu eğitimin bir ögesi olarak, Sokrates'in "soylu yalan" olarak adlandırdığı yalan, yurttaşlara söylenmelidir. *Devlet*'in birçok okuyucusu bu durum karşısında şoka uğramıştır. Bu, Sokrates'in ya da Platon'un totaliter bir devlet kurmak için propaganda yapmaya hevesli olduklarını mı gösterir? Siyasal özgürlüğe inanmış biri, yurttaşları yalanlarla aşılama fikrini nasıl kabul edebilir? Sokrates "soylu yalan"ı "gerçek yalan"dan ayırmıştır (382a-b). "Gerçek yalan" doğruyu saklar ve ne pahasına olursa olsun bundan kaçınılmalıdır. Ancak, "Soylu yalan" ya da "sözde yalan" bazı açılardan hakikate benzer ve iyi bir amaç için söylenir. Soylu da olsa, neden bir yalana ihtiyaç vardır? Yurttaşlara hakikat neden açıkça söylenmemelidir?

Sokrates tarafından önerilen "soylu yalan"ın iki parçası vardır (414b - 415b). Öncelikle yurttaşlara, çocukluklarının bir düğ gibi olduğu söylenmelidir. Yani aslında, onlar yerin altındaydılar ve eğitimlerini tamamlamaları ile beraber anaları olan toprak, onları dışarı gönderdi. Kendilerini topraktan kardeşler olarak görmeliler ve topraklarını analarını savunur gibi savunmalıydılar. İkinci olarak, yurttaşlara, kardeş olmakla birlikte Tanrı tarafından üç farklı doğayla oluşturuldukları da söylenmelidir. Altından oluşanlar yönetici, gümüşten olanlar asker (veya yardımcı), demir ve bronzdan olanlar da çiftçi ya da işçi olmalıdır. Her bir sınıfın genel olarak kendine benzeyen çocukları olmasına rağmen, bazen gümüş ebeveynin altın bir çocuğu veya altın ebeveynin gümüş bir çocuğu da olabilir. Bu durumlarda çocuk aileden alınmalı ve doğal olarak onlara yakışan bir gruba yerleştirilmelidir.

Sokrates bu hikâyenin, insanların inanmaya zorlanacakları kadar fantastik bir hikâye olduğunu itiraf etmiştir. Ancak bu hikâyenin siyasal yaşama ilişkin bir doğruyu barındırdığını düşünür. Bu saçma hikâye doğru mudur? Neden çocukluk eğitimimizi bir kişiliğin çocuğu olarak doğma süreci şeklinde tasavvur etmeyelim? Bu süreç, yetişkinliğe ulaştığımız zaman itibarıyla bizi tam bir insan şekline sokan kültür, alışkanlıklar ve dilin toplum tarafından bize verildiği cenin safhasıdır. Her toplumun reşit olmayan ve yetişkin ayrımı yapması ve yetişkinliğe doğru geçişi gerçek hayata doğmak olarak görmesi, bundan dolayı değil midir? Bebeklerin hiçbir insanla ilişkisi olmadan kendi başlarına bırakıldıklarını düşünelim. Bu bebekler fiziksel olarak hayatta kalsalar bile, toplumsal olarak beslenmeden, bunların tam anlamıyla insan olabilecekleri şüphelidir.

Siyasal toplulukların kan bağı ile birbirine bağlı aileler gibi oldukları sıkça söylenmez mi? “Baba toprağı” ya da “anavatan”dan bahsederiz.¹⁷ Yüz milyonlarca Amerikalı okul çocuğunun, öğretmenleri tarafından ezberlemelerini istedikleri şu kelimeleri düşünün:

Seksen yedi yıl önce babalarımız bu kıtada, özgürlük içinde tasavvur edilmiş bir ulus meydana getirdiler ve kendilerini, tüm insanlar eşit olarak yaratılmıştır iddiasına adanmışlardı.*

Sonuçta biz Amerikalılara, gençliğimizden itibaren hepimizin kardeş olduğu öğretilir. Çünkü bizler, Bağımsızlık Bildirgesi’ni imzalayan “babalar”ın çocuklarıyızdır. Hatta “özgürlük” rahminde tasavvur edildiğimiz annemiz olarak bile ima edilir. Amerikan olarak doğuşumuzu tamamlamamız, sadece kendimizi eşitlik iddiasına adamakla mı olur? Özellikle yasalar, doğumu ve büyütülmesinden ebeveynini sorumlu tuttuğunda, Sokrates’in de onlara itaat etmesinin onun boynunun borcu olduğunu öne sürdüğünde, Lincoln’ün ifadeleri ile *Crito* yasalarının içeriği benzeşiyor mu? (51c-52a).

Ya yurttaşları üç gruba ayıran metal hikâyesinin yer aldığı “soylu yalan”ın ikinci bölümü? Bazı okuyucular bunu kast sisteminin yerleştirilmesi olarak görüp, eleştirmiştir. Ancak unutmamalıyız ki, Sokrates’e göre, ebeveynleri kim olursa olsun insanlar doğal olarak onlara en uygun olan grubun içinde yer almalıdırlar. Aslında Sokrates bu yolla fırsat eşitliğinin önemini öğretmektedir. Ancak, yöneticilerin, demir ve bronz ebeveynlerden doğan altın çocukları nasıl tanıyabileceklerini görmek hâlâ zordur. Çocuklar doğal yetenekleri belirginleşmeden önce uygun bir eğitime ihtiyaç duymazlar mı? Yani bu tablodaki zorluklar o kadar büyüktür ki, Platon bile, “sözde kent”in uygulamada gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğunu düşünmüştür.

Her siyasal topluluk, toplumsal işbölümüne muhtaçtır. Yani farklı kişiler farklı işleri yaparlar. Bunun sonucunda iktidar, ayrıcalık ve mülkiyet eşitsiz olarak paylaşılır. Metaller hakkındaki hikâyenin amacı yurttaşları, meslek atamalarının ve nimetlerin paylaşımının liyakata dayalı olduğuna inandırmaktır. Ayrıca, Sokrates bunun da yapay farklılıklardan (refah ve aile geçmişi gibi) ziyade, ancak doğal yeteneklere dayanarak yapılabileceğini iddia etmiştir.

Böylesi eşitsizlikler Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer alan hakların eşitliği ilkesiyle karşıt mıdır? Jefferson böyle düşünmemektedir. Ona göre Amerikan demokrasisinin amacı, “doğum ve refahtan kaynaklı yapay aristokrasiyi” bertaraf ederken, “erdem ve yeteneklere” dayalı olan “insanlar arasındaki doğal aristokrasiyi” beslemektir. Jefferson, fakir ve düşük toplumsal statülerde doğmalar bile en yetenekli azınlığı en yukarılara taşıyacak bir eğitim sistemine ihtiyaç olduğunu düşünüyordu.¹⁸ Burada aranması gereken eşitlik, yapay kısıtlamalar olmadan ve liyakata dayalı toplumsal işbölümünün yer aldığı bir ortamda her bir kişinin doğal yeteneklerini geliştirme eşitliğidir.

Ancak, daha sonra göreceğimiz gibi, Marx, gerçek özgürlük ve eşitliğin tam anlamıyla sadece sınıfsız bir toplumda başarılabilceğini iddia etmiştir. Sınıf yapısına dayalı işbölümü olduğu sürece insanlar, sınırlamalar ve işbirlikleri olmaksızın kendilerini geliştirme açısından özgür değillerdir. Platon Marx'ı önceleyen bir tür komünizm tasviri yapmasına rağmen, bu tasvir, yöneticiler ile sınırlıdır; sınıfsal işbölümü ortadan kaldırılamaz. Komünizmin bu çatışan uyarlamalarını ne açıklayabilir? Platon, toplumsal işbölümü ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını insan doğasına aykırı mı görmektedir?

Hiyerarşik sınıf yapısı Sokrates tarafından doğalmış gibi mi görülüp savunulmalı mıdır? Altının gümüş, bronz ve demiri yönetmesi hikâyesinin doğada herhangi bir temeli var mıdır? Ya da bu hikâye sadece yönetici sınıfın gayri meşru iddialarını destekleyen bir hile midir?

I. Kentin ve Ruhun Üç Parçalı Bir Hiyerarşinin İçinde Düzenlenmesinin Meşruiyeti Doğada Aranabilir mi?

Sokrates'in iddiasına göre âdil kentte, âdil ruhun doğal olarak üç parçalı olmasına karşılık gelecek biçimde doğal bir işbölümü olacaktır. Aklın, ruhun canlı ve şehvetli parçaları üzerinde hüküm süreceği gibi, siyasal bilgeliği olanlar da, asker ve para kazananlar üzerinde hüküm sürecektir (432a – 443e). Yönetecek kişiler, Sokrates'in mağara benzetmesinde resmettiği gibi özel bir eğitim almalıdırlar (541a – 525b).

Sokrates siyasal yaşamı, herkesin sadece önlerindeki duvarı göreceği şekilde bağlandığı ve görüşün bulanık olduğu bir mağarayla karşılaştırır. Bağlı kişilerin arkasın-

da bir ateş vardır ve nesnelere gölgeleri duvara yansıyacak şekilde, bu ateşin önünden geçirilirler. Mahkûmlar, bu gölgeleri gerçekliğin tümü sanırlar. En iyi doğaya sâhip olan sadece birkaçı ateşi görebilmek için arkasını döner ve nihayetinde mahkûmların bir iki tanesi güneşi görmek üzere mağaranın dışına çıkabilir. Sadece bu bir iki kişi, insanların çoğunu meşgul eden gölgeler yerine, gerçekliğin hakikî ilkelerini görmek üzere felsefe eğitiminden geçerler. Filozoflar mağaranın dışında kalmak istedikçe, mağara sakinlerini sırayla yönetmek üzere sürekli geri dönmeye mecbur kalırlar.¹⁹

İnsanlar doğal olarak ahlâkî ve zihinsel kapasiteleri bakımından eşit değildir. Bu açıdan, insanî gelişimin zirvesine ulaşmış bu birkaç kişinin, gelişimin daha düşük aşamalarında yer alan diğerleri üzerindeki yönetim iddiası, haklı gibi görünmektedir. *Devlet*'in modern okuyucuları, bu iddiaları yadsır nitelikte en az iki iddiayı ileri sürerler. Sokrates insanî gelişim düzeylerine ilişkin hiyerarşik tanzimini, insan doğasının evrensel hakikati olarak sunmaktadır. Ancak, birçok okuyucu, bunu evrensel geçerliliği olmayan yapay bir inşa olarak görüp ciddiye almayacaktır. Yine birçok okuyucu, bu Platoncu öğretiyi aşırı derecede elitist ve antidemokratik, bundan dolayı da modern liberal demokrasiye karşıt bir öğreti olarak algılayacaktır. Bu eleştirilere yönelik muhtemel cevaplardan biri, Platon'un insan psikolojisiyle ilgili açıklamasının, hem bilimsel olarak geçerli, hem de demokrasiyle tutarlı olduğu iddiasındaki bazı çağdaş teorilerce desteklendiği şeklinde olabilir.

Harvard Üniversitesi'nin önde gelen sosyal psikologlarından Lawrence Kohlberg'in iddiasına göre, Platon'un insanların ahlâkî ve zihinsel gelişimine ilişkin görüşü, gelişim psikolojisinin bulgularınca doğrulanmıştır.²⁰ Kohlberg'in bu tartışmaya açık teorisinin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar vermek bir yana, Kohlberg'in ifadesi, Platon'un psikolojisi tarafından ortaya atılan soruların, günümüzde hâlâ canlılığını koruduklarının bir kanıtıdır. Kohlberg bilişsel ahlâkî gelişimi altı aşamaya ayırır. Her bir aşama, özel bir düşünce yapısını veya ahlâkî sorunlar üzerine düşünme yöntemini temsil eder. Kohlberg'e göre her insan bebeklikte en düşük aşamaya başlar ve daha sonraki yıllarda üst aşamalara doğru ilerler. Bu altı aşama, üç ana düzeye bölünebilir: *geleneksel öncesi düzey*, *geleneksel düzey* ve *ilkesel düzey*. Hepimiz geleneksel öncesi düzeyde başlarız. Bu düzeyde ana ilgimiz, bencil hazlarımız ve acılarımızdır; ahlâkî sadece bir ödül ve ceza meselesi olarak görürüz. Yine bu düzeyde diğerlerine yardım edersek, bunun tek nedeni bu yardım karşılığında bize yardım etmeye söz vermeleridir. Ama dokuz yaş veya sonrasında çoğumuz, geleneksel düzeye geçeriz; artık bu noktada kendimizi sadece yalıtılmış bireyler olarak değil de toplumun üyeleri olarak görmeye başlarız. Ulus, grup ya da ailenin önemini fark etmekle beraber, bunun diğerleri tarafından da onaylanmasını

isteriz ve toplumsal düzeni koruduğu için otoriteye boyun eğimiz. İnsanların çoğu, ahlâkî akıl yürütmelerinde bu düzeyden öteye geçmezler. Bu insanların sadece birkaç yetişkinliklerinin ilk yıllarında, ilkesel düzeye erişir ve bu aşamada tikel bir grup ya da toplumun otoritesini aşan evrensel ahlâkî ilkelere dikkat çekerler. “Bağımsızlık Bildirgesi”nin insan hakları eşitliği ve “Doğa Kanunları”na başvurması, bu ahlâkî yargı düzeyini gösterir.

Eğer Sokrates, Atinalı otoritelere sadece fiziksel ceza tehdidinden dolayı itaat etmeye karar vermiş olsaydı, geleneksel öncesi düzeyinde kalırdı. *Crito*'da yer alan ve Sokrates'in Atina'nın yasalarına atfettiği iddia, geleneksel düzeydeki akıl yürütmeye bir örnektir. Bu iddia çerçevesinde Sokrates, cezasını, kentine olan yükümlülüğünün bir parçası olarak kabul etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca kendi kararı olan hakikat arayışını Atina'ya sadakatinden üstün tutması da, ilkesel düzeyde ahlâkî akıl yürütmenin tezahürüdür.

Yüksek düzeyler neden düşük düzeylerden daha iyiymiş gibi görülür? Neden birileri daha yüksek ve daha düşük düzeylerden bahsetmek zorunda olsun ki? Bunun sebeplerinden biri, eğer Kohlberg'in empirik çalışmaları doğruysa, insanların yapabildikleri en üst düzeyde akıl yürütmeyi tercih etmesidir. Daha yüksek düzeylerin doğal olarak tercih edilmesinin nedeni, insanların aşamalar hiyerarşisinde yükseldikçe akıl yürütmelerinin daha farklılaşmış, daha bütünleşmiş ve evrenselleşmiş bir hâle gelmesi gerçeğidir. Bu akıl yürütme, farklı iyiler arasında, örneğin yaşam ve mülkiyet arasında, ayırım yapabilmek anlamında daha farklılaşmıştır, daha bütünleşmiştir. Çünkü çeşitli iyiler önem açısından sıralanabilir: Yaşam, mülkiyetten daha üstündür çünkü mülkiyet yaşam sürmenin aracıdır ama, yaşam mülkiyetin aracı değildir. Ayrıca ileriki aşamalarda akıl yürütme daha evrenselidir. Çünkü bu aşamalarda gönderme yapılan ilkelerin (adâlet ve eşitlik gibi) ve bağlamların (yalıtılmış bireylerden gruba ve aile üyelerine, sonra yurttaşlara ve nihayetinde tüm insanlar) kapsamı çok daha geniştir.

Tüm bunların siyasal açıdan önemi, Kohlberg ile, “iyi bir yurttaş en azından geleneksel düzeyde akıl yürütmeyi yapabilmelidir.” konusunda hemfikir olduğunda açıkça ortaya çıkar. Bağımsızlık Bildirgesi insan doğasına bağlı evrensel haklara dayanmakla, ilkesel düzeyde muhakeme gerektirdiği için, Amerikan rejiminin tam olarak anlaşılması, bilişsel gelişimin en üst düzeylerindeki ahlâkî değerlendirmeyi gerektirir. Kohlberg'in yaptığı empirik çalışmaların sonucuna göre, sadece birkaç kişinin lise mezuniyeti döneminde ilkesel düzeye ulaşabildiği ileri sürülmüştür. Hatta yetişkin Amerikalılar arasında bu düzeye ulaşanların oranının %10'u aşmadığı şüphelidir.

Kohlberg, Platon ile insanların yurttaşlık için eğitilmeleri konusunda hem fikirdir. Öğrencilerini bilişsel ahlâkî gelişimin üst düzeylerine taşıma çabasındaki lise öğretmenlerinin eğitiminde, Kohlberg etkili olmuştur. Ancak Kohlberg'in ölçümlerinde de görüldüğü gibi, birçok insanın zirveye ulaşmadaki başarısızlığı doğal eşitsizliklere bağlanabilir mi? Bağımsızlık Bildirgesi'nin muhakemesini sadece birkaç kişi anlayabiliyorsa, bu siyasal yönetime tam katılımın, bu birkaç kişiyle sınırlandırılması gerektiği anlamına mı gelir? Amerikan yurttaşlarının çoğu, rejimin temel ilkelerinin mantığını doğrudan kavrayamıyorsa, bu fikirler onların anlayacağı şekilde nasıl sokulabilir? Görüldüğü kadar şaşırtıcı olsa da, yöneticilerimiz “soylu yalanları” kullanmak zorunda mıdır?

Ancak iddiamıza göre, bilişsel gelişimin en üst düzeyindekiler, aşağı düzeydeki-lerin göremedikleri şeyleri görürler. Eğer böyleyse, bilginin nihâî nesnelere nelerdir? Ve bu nesnelere siyasetle olan bağlantıları tam olarak nedir? Kohlberg'in buradaki katkısı oldukça küçüktür; çünkü çalışmasında içerikten çok, her bir bilişsel aşamanın yapısı ya da biçimi ile daha fazla ilgilenir. Oysa, Platon'un bir cevabı vardır; ama bu, anlaşılması kolay olmayan bir cevaptır. İnsan bilgisinin nihâî nesnelere, mağaradan ayrılan filozofların gördüğü “formlar” ya da “idealar”dır (505a-511e).²¹

En basit düzeyde bir şeyin ideası, onun şekli ya da görünüşüdür. Bu şekil de belli bir şeyin varlığı olarak bilinir. (Yunanca *eidos* ve *idea* kelimeleri, görmek anlamındaki *idein* kelimesi ile ilişkilidir.) Örneğin evde beslediğim Tippy'i bir köpek olarak bilmem için, öncelikle onun görünüş itibarıyla bir şeyin belli bir çeşidi olduğunu bilmem gerekir. Tippy, onları kediler, ağaçlar ve kayalardan ayıran belli başlı aslı karakteristikleri, diğer köpeklerle paylaşmaktadır. Tippy'yi arkadaşım Rick ile karıştırmam. Çünkü bir insan olarak Rick, esas itibarıyla köpeklerden farklıdır. Ancak daha kapsamlı bir genellemede Rick ve Tippy'nin de, onları, canlı (hayvan) olarak bitki ve cansız şeylerden ayıran belli başlı karakteristikleri paylaştıkları açıktır. İki köpeğin tamamen birbirine benzemediği açıktır. Ancak, Tippy'ye özel bir ad vererek gösterdiğim gibi, Tippy biriciktir. Tippy hakkında düşünebilmek için, benzerlikler ve farklılıklar açısından onu diğer şeylerle karşılaştırma zorunluluğum vardır. Bu sınıflandırma süreci, tüm bilginin temelidir. En basit bir algı eylemi bile kategorizasyon gerektirir. Bir şeyi algılamak için onu adlandırırız ve onu ortak bir adla (köpek) adlandırmakla, ayrıntılı bir sınıflandırma sistemi uygulamış oluruz.

Bu faaliyetin harikulade gizemi, İncil'in açılış sayfalarında yer alır. İnsanoğlu, Tanrı'nın dünyayı yaratıcı olarak düzenlemesi işine, şeyleri adlandırarak katılır. (Bu anlamda ebeveynlerin, çocukları ilk kelimeleri söylediklerinde heyecana kapılmalarının haklı bir nedeni vardır!) Bu adlar sistemi keyfi bir yaratım mıdır yoksa bir dü-

zen içinde insanların (ya da Tanrı'nın) keşfettiği şeylerin doğasına içkin bir nitelik midir? Bu kritik bir sorudur. Belki de, insanoğlunun sorabileceği en kritik sorudur. Aynı zamanda siyaset için de temel sorulardan biridir. Çünkü, şeylerin doğal düzeni olarak gördüğümüz biçim, siyasal düzeni görme biçimimizi etkileyecektir.²²

İdealar öğretisi, şeyleri adlarına göre düzenlemenin ne demek olduğunu açıklamaya teşebbüsüdür. Ancak Sokrates'in bu kelimeyi kullanımı, çok daha hassastır. Duyu organlarımızla algıladığımız şeyler, idealardan dolayı oldukları şeylerdir (ne ise odurlar).²³ Birini âdil olarak niteleyebilmem öncelikle, adâlet ideasıyla ilgili bir takım anlayışlara sâhip olmamı gerektirir. Bu anlayışın bir sonucu olarak da, 'bu kişi âdildir' yargısına varabilirim. Yani görünen dünyayı anlamlandırabilmek için, görünmez kavramlara başvurma zorunluluğumuz vardır. Bu âdil kişiyi, eylemlerinden önce, sadece adâletin anlamını da "görürsem" görebilirim. Bu tür bir tecrübeden Sokrates'in çıkardığı sonuca göre, görünür dünya, dünyayı olduğu gibi kılan görünmez İdeaların bir suretidir.

Platon'un idealar ile ilgili öğretisini havada ve anlamsız görerek reddeden felsefi materyalistlerin, bunu neden yaptıkları anlaşılabilir. Ancak Platon'un düşüncesini destekleyici nitelikte neler söylenebileceğini de bir düşünelim. Dünyaya ilişkin tüm akıl yürütmelerin, görünenin açıklamasını, görünmeyene gönderme yaparak gerçekleştirilmesi gerekmiyor mu? Gerçekliği anlamak için her zaman görünen tecrübemizi, bazı görünmeyen kavramsal çerçevelere göre düzenleriz. Şeyleri çeşitli türlerine göre düzene koyarken bunu yaparız; köpekler, ağaçlar, adâlet eylemleri... vb. Bunu düşüncenin en soyut düzeylerinde yapmaya devam ederiz. Örneğin Newton'un Yerçekimi Yasası'nı düşünelim: Herhangi iki cisim arasındaki çekim gücü, bu cisimlerin kütlesiyle doğru orantılıdır ve aralarındaki mesafenin karesi ile de ters orantılıdır. Bu yasa da görünen dünyadaki bir şeyleri açıklayan, görünmez bir ilkedir. Bu anlamda modern bilimin Platoncu olduğu açıktır. Werner Heisenberg, maddenin en küçük parçalarının hareketlerine ilişkin bilimsel teoriler üzerinde yaptığı yorumda, şu ifadelerle yer verir: "Bu noktada bence modern fizik kesinlikle Platon'u desteklemektedir. Maddenin en küçük birimleri, kelimenin alışılmış anlamıyla fiziksel cisimler değildir; bu birimler sadece matematik dilinde belirsizlikten uzak olarak bahsedilebilen formlar, yapılar ya da Platoncu idealardır."²⁴

Bu noktanın siyasal görünümü için tekrar Bağımsızlık Bildirgesi'ne dönelim. İnsan haklarının eşitliği ilkesi, Amerika'daki siyasal tartışmaların her zerresini dolduran adâlet standardıdır. Amerikalılar bu ilkeyi uygulamaya koymanın ne kadar iyi olacağını tartışırken bile, üzerinde hiç düşünmeden, olduğu gibi kabul ederler. Bu soyut eşitlik ilkesinin belirginliğine gönderme yapmadan, Amerikan siyasal yaşa-

masını anlamlandıramayız. Bu kitapta daha sonra bu özel adâlet ilkesinin ardındaki akıl yürütmeyi değerlendireceğiz. Ancak buradaki daha da derinlikli soru, siyasete, soyut bir adâlet standardı ışığında bakmanın makul olup olmadığıdır.

Platoncu adâlet ideası ile meşgul olmak bizi siyasal yaşamın acı gerçeklerinden uzaklaştırır mı? Bu meşguliyet aynı zamanda, bizim adâlet kavramlaştırmalarımızın sadece yöneticilerin çıkarlarının yansımaları olduğu gerçeğini örtmez mi? Yani Thrasymachusçu bu soruların kitap boyunca yankılanmaya devam edecek olası etkileri, henüz ortadan kaldırılmamıştır. Ancak Platon, bu soruların özlüce ve açıkça belirtilmesine oldukça yardımcı olmuş ve bu yüzden de iyi bir başlangıç noktası olma konumunu edinmiştir.

Sonnolar

- 1 Bkz. Henri Frankfort vd., *Before Philosophy* (Baltimore: Penguin Books, 1949); ve Jean-Pierre Vernant, *The Origins of Greek Thought* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982).
- 2 Platon ve Aristophanes ile ilgili bazı mükemmel tercümelemler, *Four Texts on Socrates: Plato's "Euthyphro," "Apology," and "Crito" and Aristophanes' "Clouds,"* çeviren. Thomas G. West and Grace Starry West (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984) adlı eserde bulunabilir.
- 3 John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), 29-30.
- 4 Bir totaliter olarak Platon için bkz., Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1950). Bu görüşe yönelik eleştiriler için bkz., John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).
- 5 Bkz., Plato, *Apology* 25d-26a, 28a-30b, 32b-3, 35b-d, 36b-38b, 40c-12a; *Cnto* 43a-b, 44c-d, 45a-49b.
- 6 Sokrates'in bir diğer öğrencisi Xenophon, Sokrates'in duruşmasındaki savunmasının kendine ait bir versiyonunu yazmıştır. Burada Sokrates, yaşından dolayı zayıflayan zihinsel kudretinden dolayı ölme isteğini belirtir. Xenophon, *Apology* 5-9. Karşılaştırın. Plato, *Apology* 41d.
- 7 Henry David Thoreau, *Walden and Other Writings* (New York: Random House, Modern Library, 1937), 635-59.
- 8 Thoreau, *Walden and Other Writings*, 638-39, 647, 656.
- 9 Martin Luther King, Jr., "Letter from the Birmingham Jail," Richard D. Heffner, ed., *A Documentary History of the United State?*, 3rd ed. (New York: New American Library, 1976), 335.
- 10 Bkz., David Miller, *Social Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1976), Miller adâlet tanımlarının çoğunlukla üç tane çatışan ölçüte dayandığını iddia eder—haklar, hak edişler ve ihtiyaçlar.
- 11 Bkz., G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); and Mark Backman, *Sophistication: Rhetoric and the Rise of Self-Consciousness* (Woodbridge, CT: Ox Bow Press, 1991). Backman modern dünyada sofist retorik'in beş ilkesinin kazandığı zaferi görebileceğimizi belirtir: "Kelimeler araç. İmgeler gerçek. Bilgi iktidar. Değişim kaçınılmaz. Gerçek görecelidir."
- 12 Paul Angle, ed., *Created Equal? The Complete Lincoln-Douglas Debates of 1858* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 303-4, 332, 343-44, 351.
- 13 Bkz., Glynn Isaac, "The Food-Sharing Behavior of Protchuman Hominids," *Scientific American*; (April 1978): 90-108; Richard E. Leakey and Roger Lewin, *People of the Lake: Mankind and Its Beginnings* (New York: Avon, 1979), 213-37; ve Bernard Campbell, *Human Evolution*, 3rd ed. (Hawthorne, NY: Aldine, 1985), 270-76.

Eleştiriler için bkz., Richard G. Klein, *The Human Career: Human Biological and Cultural Origins* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 172-80.

- 14 Bkz., Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 50-138. Strauss'un öğrencilerinden Allan Bloom bu yorumu, yaptığı *Republic* (New York: Bask Books, 1968) tercümesi için yazdığı makalede yapmıştır.
- 15 Strauss'un bu Platon yorumu *The Political Ideas of Leo Strauss* (New York: St. Martin's Press, 1988)'da Shadia Drury tarafından yapılmıştır. Drury'ye göre, Straus ve öğrencileri, "iyiyi ahlâklı iyi ya da asil olandan ayrı gören""Sokratesçi hedonizmi" beslemişlerdir (p. 82).
- 16 Bkz., Dale Hall, "The *Republic* and the 'Limits of Politics,'" *Political Theory* 5 (August 1977):293-313; Allan Bloom, "Response to Hall," *ibid.*, 315-20; ve M. F. Burnyeat, "Sphinx Without a Secret," *New York Review of Books* 32 (30 May 1985), 30-36.
Eğer *Devlet'*teki filozof-kralların yönetimini ciddiye alırsak, filozof-kraliçelerin yönetimini de ciddiye almamız gerekir (449c-473e). Natalie Harris Bluestone, *Women and the Ideal Society; Plato's "Republic" and Modern Myths of Gender* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1987), adlı eserinde, birçok erkek akademisyen bunu inandırıcı bulmasa da, *Devlet'* te erkeklerin ve kadınların eşitliğine ilişkin feminist iddiaların bulunabileceğini öne sürmüştür. Bluestone, Platon'un feminizm üzerindeki modern tartışmalarda ortaya çıkan tüm temel soruları anladığını göstermiştir. Bluestone ayrıca, herkesin kendine biyolojik olarak yakışan ne ise onu yapması gibi, Platon'un adalet görüşündeki sosyo-biyolojik iddiaları da göstermiştir. Cinsel eşitlik meselesi ile ilgili olarak bkz., bl.8, kısım 9.
- 17 Platon'un "asil yalan, tamamen güvenilirdir." İddiası için bkz., Joseph Tussman, *Government and the Mind* (New York: Oxford University Press, 1977), 51-73.
- 18 Thomas Jefferson, Letter to John Adams, 28 October 1813, içinde *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, eds. Adrienne Koch ve William Peden (New York: Random House, Modern Library, 1944), 632-33; Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, query 14, *ibid.*, 262-66.
- 19 Paleolitik insanların kullandıkları oyma sanatı, insanlığın ortaya çıkmasında imge yapımının önemini mi ileri sürer? Bkz., Hans Jonas, "Image-making and the Freedom of Man," içinde *The Phenomenon of Life* (New York: Dell, 1966), 157-75; John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion: An Inquiry into the Origins of Art and Religion* (New York: Harper & Row, 1982); Paul G. Bahn and Jean Vertut, *Images of the Ice Age* (New York: Facts on File, 1988), 149-90; Eva T. H. Brann, *The World of the Imagination* (Savage, MD: Rowman and Little-field, 1991); and Ellen Dissanayake, *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why* (New York: Free Press, 1992).
- 20 Örneğin bkz., Lawrence Kohlberg, "Education for Justice: A Modern Statement of the Socratic View," içinde *The Philosophy of Moral Development* (New York: Harper & Row, 1981),29-48. Karşılaştır Jerome Kagan, *The Nature of the Child* (New York: Basic, 1984), 112-53, ve William Damon, *The Moral Child* (New York: Free Press, 1988).
- 21 Muhafızlar neden aritmetik çalışmakla başlıyorlar (*Republic* 521b-526b)? Hesap yaparken somut çoğuldan soyut sayıya geçmek, sonuçta da İdeaların ilk kavrayış ânını tecrübe etmek zorunlu mudur? Sayabilen yegane canlılar biz miyiz? Bkz., Georges Ifrah, *Prom One to Zero: A Universal History of Numbers*, çeviren. Lowell Bair (New York: Viking, 1985), 3-30. Platon'un iyilik ideasının matematikte ifadesi için bkz., Alfred North Whitehead, "Mathematics and the Good," içinde Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, 2nd ed. (LaSalle, IL: Open Court, 1951), 666-81.
- 22 Adlandırmanın keyfiliğinin tipik modern onayı için bkz., Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics* (Urbana: University of Illinois Press, 1964), 131, 158, 178-79; Michel Foucault, *The Order of Things* (New York; Random House, Vintage, 1973), xv-xxiv; ve Murray Edelman, *Political Language: Words That Succeed and Policies That Fail* (New York: Academic Press, 1977), 23-26, 58, 62-63,152-55.
- 23 Bkz., Robert B. Williamson, "Eidos and Agathon in Plato's *Republic*," içinde *Essays in Honor of Jacob Klein* (Annapolis, MD: St. John's College Press, 1976), 171-87.
- 24 Werner Heisenberg, *Across the Frontiers* (New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1975),16. Ayrıca bkz., Paul Friedlander, "Plato as Physicist," içinde *Plato: An Introduction* (New York: Harper Torchbooks, 1958) 246-260; ve D. H. Fowler, *The Mathematics Plato's Academy* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

İndeks

A

Acton, Lord John 138
adâlet 15, 17, 19, 20, 30-42, 50-54, 62, 75, 76,
81, 84, 86, 98-103, 108, 111, 113, 115,
147, 148, 204, 227, 230, 233, 234, 269,
332, 337, 355-377
âdet 57, 127, 192, 335
ahlâk 28, 45, 107, 113, 114, 124, 133, 144, 163,
168-170, 180, 274, 331, 337, 338, 342,
343, 350, 375
ahlâkî görecelik 372
ahlâkîlik 107, 141, 148, 149
ahlâkî tarafsızlık 374, 377
ahlâksızlık 112, 131
aile yaşamı 121, 128, 246, 261
akıl 183
Amdur, Robert 376
Amerikan dış politikası 101
Amerikan İç Savaşı 140, 236, 242, 294, 295, 300
Amerikan kamu siyaseti 74
Amerikan sivil dini 274
anarşizm 245
Anastaplo, George 209
anayasal yönetim 237
antropoloji 43, 44, 120, 185, 190, 191, 192, 257,
263
Aristoteles 19, 20, 23, 24, 40, 43, 55-82, 86, 87,

91, 93, 99, 102, 105, 106, 111, 116-119,
122, 127, 132, 137, 142, 150, 155, 173,
176, 183, 189, 196, 199-202, 207, 215-
218, 224, 256, 259, 269, 272, 286, 293,
315, 319, 323, 381
Arnhart, Larry 80, 82, 104, 127, 158, 207, 248,
250, 251, 350, 351, 378
Asimov, Isaac 177
Augustine, Saint 17, 79, 83-105, 132, 136, 167,
176, 281, 334, 336, 347
Austin, John 112, 114, 127, 208
avcı ve toplayıcı toplumlar 191, 262
Aveyron'un vahşi çocuğu 275
Avineri, Shlomo 299
Aydınlanma 212, 253, 336

B

Backman, Mark 53
Bağımsızlık Bildirgesi 15-17, 20-23, 32, 39-42,
45-52, 64, 72, 74, 79, 88, 90, 97, 98, 102,
106, 108, 111, 114, 115, 124, 131, 138,
141, 143, 147, 150, 179, 196, 201, 202,
207, 212, 216, 217, 226-229, 244, 246,
270-277, 283, 287, 294, 298, 306, 311,
327, 353
Barash, David P. 81
Barkow, Jerome H. 276
Barry, Brian 208, 374-378

Becker, Carl 217, 248
 Beer, Samuel 295, 300
 Bell, Daniel 364, 369-371
 Benedict, Ruth 120, 121
 Bernstein 302, 303
 Berns, Walter 209
 bilgisayar 173-175, 349, 351
 bireycilik 222, 293
 bireyselcilik 179, 180, 185, 194, 195, 224, 225, 286, 287, 290, 293, 297, 320, 367, 368
 Birinci Tâdilât 123, 197, 206
 biyoloji 55, 60, 61, 69, 192, 217, 322, 323, 375
 Bloom, Allan 54, 251, 276
 Boethius 94
 bonobo 260
 Borgia, Cesare 134
 boşanma 247
 Brown, Donald E. 128
 Bush, George 296

C

Camus, Albert 319
 Capra, Frank 249
 Caton, Hiram 177
 cemaatçilik 286
 çevre kirliliği 194, 268
 Chamberlain, Wilt 366, 367, 368
 Chesterton, G. K. 91
 Christie, Richard 158
 Cicero, Marcus Tullius 99, 120, 129, 136, 141, 146, 147, 156
 Çin 270, 303, 304, 317
 Clor, Harry M. 128
 çoğunluk yönetimi / kuralı 20, 187, 230, 231, 232, 245
 Collingwood, R. G. 299
 Cooper, James Fenimore 277
 Croly, Herbert 300
 Cumberland, Richard 207
 Cumming, Robert Denoon 156

D

Darwin, Charles 58-62, 80, 157, 192, 208, 215-218, 248, 276
 Darwinci biyoloji 59, 192, 322, 375
 Davis, Kenneth Culp 250
 davranışçı belirlenimcilik 172
 de Alvarez, Leo Paul 155, 156
 de Gaulle, Charles 156
 demokrasi 21, 56, 72, 74, 77, 79, 102, 213, 227,

265, 267, 270-274, 297, 298, 339
 Demokratik Toplum Öğrencileri 265
 Descartes, René 155, 159-177, 180, 240, 256, 314, 349, 370
 despotizm 21, 22, 339
 Devlin, Patrick 125, 128
 devrim hakkı 32, 201-203, 212, 243-246
 Dewey, John 58, 59, 80, 225, 248, 372
 Diderot, Denis 253
 diğergamlı 66, 324
 diğergamlık 288
 diktatörlük 153, 180, 241
 Dionysus 330, 332
 doğa durumu 20, 42, 183, 186, 193, 200, 208, 213, 215, 219, 228, 231, 233, 241, 245, 246, 249, 256-261
 doğal durum 213, 258
 doğal hukuk 40, 58, 103, 106-127, 147, 181, 246, 256
 Drury, Shadia 54
 Duncan, Isadora 330
 Dworkin, Ronald 127, 376, 377

E

ebedî dönüş 201, 277, 329, 336, 346
 eğitim 30, 40, 48, 71, 73, 74, 106, 125, 129, 166, 177, 211, 212, 246, 248, 317, 335, 357, 359, 360, 364, 370
 Engels, Friedrich 249, 300-304, 307, 324
 erdem 39, 48, 65, 76, 79, 100, 111, 132-141, 152, 154, 170, 216, 254, 256, 272, 274, 291, 337, 342, 343, 353
 eşitlik 19, 47-54, 70, 76, 102, 188-190, 212-216, 228, 233, 258, 274, 295, 297, 353-360, 364-368, 369, 371
 Evers, Williamson 299

F

Federalist 16, 18, 23, 136, 152, 153, 156-158, 205, 209, 242, 250, 251, 270, 277
 Federal Ticaret Komisyonu 234
 feminizm 54, 251
 Filmer, Robert 247
 filozof-kral 35, 44, 54, 173, 204, 369
 filozof-kraliçe 54
 Fransız Devrimi 264, 279, 280, 282
 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 287
 Freud, Sigmund 185, 208, 330
 Friedman, Milton 251, 294, 300, 364, 376
 Fukuyama, Francis 104, 296-300, 351

G

Galdikas, Biruté 260, 276
 gayri ahlâkîlik 124
 Gilligan, Carol 251
 Godwin, William 245
 Goerner, E. A. 126, 127
 Gorbaçov, Mikhail 303
 güç istenci 344
 güçler ayrılığı 151, 212, 233, 234, 239

H

Haklar Bildirgesi 205, 206, 212
 Hamilton, Alexander 16, 18, 23, 136, 152, 153, 156, 157, 205, 209, 242, 250, 277, 300
 Hardin, Garrett 195, 209, 268, 377
 Harris, Marvin 54, 128, 276
 Hart, H. L. 114, 115, 127, 128
 Hayek, Friedrich A. von 303, 320-324, 364, 376
 Hayman, Ronald 350
 Hegel, George W. F. 275, 277-301, 312, 342
 Heidegger, Martin 330, 331
 Heilbroner, Robert 320, 325
 Heisenberg, Werner 52, 54, 176
 Hitler, Adolf 78, 81, 127, 131, 135, 138, 156, 282, 284, 331, 334, 343, 348
 Hıristiyanlık 79, 83, 84, 85, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 103, 106, 167, 272, 282, 301, 329, 336, 341, 350
 Hobbes, Thomas 42, 56, 65, 72, 76, 100, 101, 104, 111, 112, 115, 155, 175, 179, 180, 181-209, 213, 226, 228, 238, 240, 245, 254, 256, 257, 259, 262, 267, 272, 275, 291, 355
 Hofstadter, Douglas 177, 178
 Holmes, Stephen 209, 300
 Horowitz, Maryanne C. 81
 Howe, Irving 299, 318, 322, 324, 325
 Howe, Julia Ward 98
 hukuk 105, 106, 112, 126, 279, 280, 284-292

I

idare gücü / erki 227, 234
 idealar 51, 52
 İlk 66, 122, 185
 iktisadî belirlenimcilik 306
 iktisat 212, 288, 301, 303, 356
 İncil 51, 87, 94, 103, 108, 156, 176, 181, 258, 281, 345, 349
 İngiliz İç Savaşı 180, 190, 202, 208, 209, 245

insan doğası 16, 43, 93, 111, 120, 177, 181, 183-185, 204, 208, 237, 281, 283, 322, 335, 350, 371, 372, 375, 378
 IQ testleri 369, 370, 377
 İsa (Mesih), Hz. 35, 83-85, 96-98, 272, 274, 281, 330, 340
 işbölümü 43, 48, 121, 313, 314
 ırkçılık 33, 124, 125

J

Jaffa, Harry V. 127
 James, William 336, 350
 Jefferson, Thomas 19, 23, 24, 48, 54, 205, 232, 241, 248, 250, 272, 273, 277, 347, 353, 359, 361, 369, 370, 375
 Jencks, Christopher 376
 Johnson, Lyndon 359
 Jonas, Hans 54, 104

K

Kamboçya 319
 Kant, Immanuel 80, 279, 355, 356
 kapitalizm 43, 203, 305, 308-311, 318, 365
 kardeşlik 364
 karşılıklılık 121, 208, 378
 Kass, Leon R. 177
 Keller, Helen 63, 80
 Kendall, Willmoore 232, 250
 Kennedy, John F. 195, 292, 293, 294
 King, Martin Luther, Jr. 33, 53, 107, 113, 126, 203
 Kohlberg, Lawrence 49-51, 54, 74, 299
 Kojève, Alexandre 296, 297, 298, 300
 kölelik 32, 42, 68-71, 143, 144, 199, 215, 216, 248, 255, 267, 348, 366
 Konner, Melvin 262, 276
 Kopernik (Nicolaus Copernicus) 159, 160
 Kornai, János 323
 korporasyon 288
 korporatizm 299
 Krieck, Ernst 339
 Kristol, Irving 293, 299, 323, 369-371, 377
 Kuhn, Thomas 176
 kültür 30, 47, 68, 80, 83, 120, 121, 128, 166, 184, 212, 364, 377
 kültürel rölativizm 208
 Kurzweil, Ray 351

L

- Lachterman, David Rapport 175
 Lampert, Laurence 346, 347
 Las Casas, Bartolomé de 70, 81
 Laski, Harold 97, 104
 Leibniz, G. W. 87
 Lenin, Vladimir İlyiç 97, 131, 138, 303, 316, 318
 Lennox, James G. 80
Leviathan 112, 179, 180, 181, 191, 194, 201, 202, 213
 Levy, Harold L. 81
 Lewis, C. S. 103, 177
 liberalizm 79, 162, 205, 212, 213, 225, 227, 230, 246, 287, 297, 298, 327, 353, 374, 377
 liberal rasyonalizm 161, 162
 liberteryanizm 124, 125, 251, 366
 Lincoln, Abraham 42, 47, 53, 98, 102, 104, 140, 143, 144, 157, 215, 216, 217, 236, 237, 242, 243, 248, 250, 251, 274, 277, 294, 295, 300, 350, 353, 354, 358, 359, 375
 Linton, Ralph 121, 128
 Locke, John 19, 20, 111, 206, 211-235, 239-241, 244-251, 289, 308, 355, 369
 Loeb, Richard 330, 331, 343
 Lorenz, Konrad 62, 80
 Löwith, Karl 95, 104, 299
 Lucretius 258
 Lutz, Donald S. 23

M

- Machiavelli, Niccolò 130-158, 240, 241, 250, 349
 MacKinnon, John 260, 276
 Macpherson, C. B. 180, 207, 208, 221-224, 248, 249
 Madison, James 23, 152, 156, 205, 209, 250, 270, 277, 294
 mahkûmun ikilemi 142, 194, 267
 makul iddia 380
 Mansbridge, Jane J. 157, 277, 377
 Mansfield, Harvey C. 81, 156, 250
 Marx, Karl 16, 43, 48, 97, 185, 208, 221, 224, 249, 277, 284, 296, 298, 300-324, 336, 342, 370, 377
 Masters, Roger D. 80, 208, 275, 276, 323, 377
 matematik 52, 160-162, 166-168, 175, 176, 180, 380
 Mayr, Ernst 60, 80, 216, 217, 248
 McDonald, Joan 276
 Medici ailesi 130, 154

- Michels, Roberto 231, 249
 milenerianizm 97, 319
 Mill, John Stuart 28, 53, 72, 73, 74, 81, 123
 Minsky, Marvin 174, 177
 Mises, Ludwig von 251, 317, 322-324
 modern devlet 70-73, 137, 138, 199, 282, 288, 338
 Montaigne, Michel de 103, 128, 177
 Morgenthau, Hans 98, 101, 104
 mülkiyet 21, 48, 50, 67, 121, 152, 207, 214, 219, 220-226, 249, 261, 264, 289, 290, 304, 318, 357, 358, 365-367
 Murphy, James B. 79, 119, 127, 323
 Musa, Hz. 133, 144, 154, 156, 269, 349
 mutluluk arayışı 18, 19, 26, 27, 124, 182, 201, 216, 246, 294

N

- Nagel, Paul C. 300
 Naziler 106, 107, 112-115, 124, 140, 148, 149, 327, 339, 343, 348, 349
 Nichols, James H. 300
 Nichols, Mary P. 79
 Niebuhr, Reinhold 84, 98, 103
 Nielsen, Kai 365, 376, 377
 Nietzsche, Friedrich 7, 12, 92, 103, 131, 156, 167, 277, 298, 327, 328-351, 372, 377
 nihilizm 84, 95, 327, 328, 372
 Nikomakhos'a Etik 69, 93, 111, 122, 199
 Nozick, Robert 251, 366-368, 376, 377

O

- Öklid 18, 180
 olgu-değer Ayrımı 117
 oligarşi 72
 ölüm cezası 291, 299, 331
 özgürlük 18, 19, 47, 48, 56, 69, 71-74, 81, 109, 110, 124, 161, 179, 181, 198, 199, 201, 212, 214-216, 222, 223-228, 254, 255, 262, 265-267, 271, 273, 274, 282, 285-290, 293-298, 312-315, 322, 350, 353-358, 364-369, 372, 375
 özgürlük ve eşitlik 274, 297
 özgür ruhlar 329, 334-339, 346, 350

P

- Peters 207, 249, 275, 293, 299
 Platon 4, 7, 9, 16, 23-29, 33, 34, 41, 44, 45, 46, 47-57, 64, 67, 68, 77, 79, 86, 87, 91-93,

102, 111, 132, 138, 154, 155, 162, 173,
204, 205, 248, 255, 268, 286, 287, 297,
298, 306, 331-338, 342, 345, 347, 358
Platt, Michael 177
Polanyi, Michael 168, 176
pornografi ve Birinci Tâdilât 123
Port Huron Beyannamesi 265
postmodernizm 372, 377
pozitif ayrımcılık 359, 360, 363, 376
pozitivist hukuk 108, 112, 114, 127
Protestan Reformasyonu 23, 159
psikoloji 49, 172, 209, 356, 370, 375

R

Rae, Douglas 377
Randall, James G. 80, 251
Randall, John Herman 59
rasyonalizm 159-162, 166-170, 174
Rawls, John 353-378
Reagan, Ronald 207
refah devleti liberalizmi 226
Ricardo, David 308
rıza 20, 21, 187-190, 200, 228,-234, 238, 247,
271, 291, 367
Roosevelt, Franklin 136, 140, 206, 225, 237,
295, 322
Roosevelt, Theodore 81
Rousseau, Jean-Jacques 21, 43, 71, 183-185,
191, 199, 200, 207, 227, 245, 247, 248,
251, 253-277, 287, 291, 313, 323, 355,
370, 377
Ruse, Michael 177
Ryan, Alan 300
Rydenfelt, Sven 324, 325

S

Sahlins, Marshall 128, 192, 208, 263, 276
saldırıcılık 41, 44, 65, 66, 122, 126, 149, 181,
182, 183, 184, 186, 259, 343
Salkever, Stephen G. 79
Salomé, Lou 346, 351
savaş durumu 187, 192, 196, 197
Schacht, Richard L. 299
Schlesinger, Arthur 237, 241, 250
Seliger, Martin 249
şempanze siyaseti 64
Sidney, Algernon 24, 81, 277
Singer, Peter 322, 323, 325
sinisizm 84, 100
sivil din 272, 273

sivil itaatsizlik 32, 203, 245
Skinner, B. F. 171, 177
Skinner, Quentin 131, 155
Smith, Adam 43, 308, 314, 318, 323, 324
Smith, Vernon L. 249
Stalin, Josef 12, 78, 81, 127, 131, 135, 156, 282,
303, 318, 319
Stephens, William N. 128
Strauss, Leo 24, 54, 127, 156, 157, 207, 249,
275, 298, 300, 330
şüphe 28, 31, 33, 57, 90, 95, 163-69, 175, 328,
336
şüphelilik 169, 170, 340

T

Tanrı 17, 46, 51, 52, 59, 79, 83-112, 116, 136,
154, 163-172, 176, 202, 214, 220, 221,
269, 273, 274, 281, 294, 319, 327-329,
331, 337, 340-342, 345, 347, 349, 351
Tarcov, Nathan 251
tarihin sonu 281, 283, 296, 297, 341, 342
tecavüz 184
temsil 26, 49, 70, 71, 101, 181, 189, 199, 227,
254, 271, 362
Thomas Aquinas 58, 105, 107, 126, 141, 176,
181
Aquinas, Saint Thomas 40, 58, 105, 107, 108,
120, 126, 132, 141, 176, 181, 184, 256,
336
Thompson, E. P. 323
Thoreau, Henry David 32, 33, 53, 203, 230, 249,
272, 277, 313
Thrasymachus 35-45, 56, 65, 113, 132, 170,
188, 193, 204, 331
Thucydides 80, 104, 208, 281, 350
Tito, Josip Broz 303
toplulukçuluk 287
Troçki, Leon 303, 319
Turnbull, Colin 65, 66, 80, 81, 122, 128, 185,
208
Tussman, Joseph 54, 81

U

uluslararası hukuk 113, 148
uluslararası ilişkiler 190
Unger, Roberto M. 176, 249
üst insan 328, 330, 331

V

Vitoria, Francisco de 70, 81

W

Waal, Frans de 80, 157, 350

Wagner, Richard 328, 329, 332, 334, 336, 348

Walzer 81, 157, 293, 299, 322, 325, 377

Walzer, Michael 81, 157, 293, 299, 322, 325,
377

Washington, George 244, 251, 274

Weber, Max 138, 156, 269

Weizenbaum, Joseph 176, 177

Wilhelmsen, Frederick D. 103, 176

Wolfe, Bertram D. 323

Wollstonecraft, Mary 246, 247, 251

Y

yapay zekâ 173

yargı gücü 233, 234

yasama gücü 233, 234, 239

Yeni Sol 265

Young, Michael 277, 369, 377

Yugoslavya 303, 320, 321, 322, 325

yurttaşlık 31, 46, 51, 64, 67, 70, 71, 74, 129,
229, 256, 268, 269, 272, 274, 315, 365

yürütme organı / gücü / erki 153, 206, 233-
245, 250, 271

Z

Zedong, Mao 266, 270, 276, 303, 324

Zerdüş 327, 329, 340-347, 351

Zuckert, Michael 362, 376